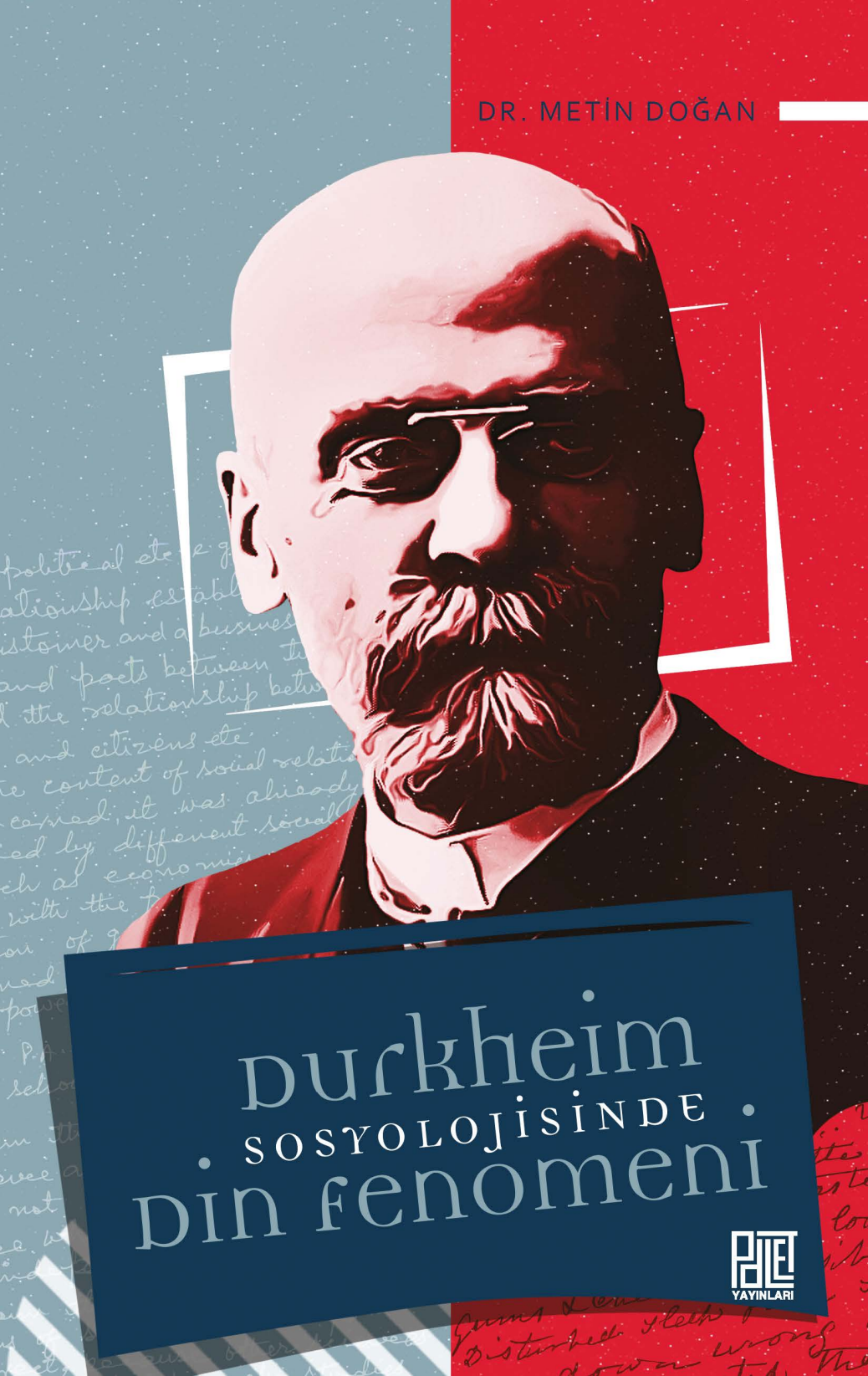
DR. METİN DOĞAN



Durkheim Sosyolojisinde Din Fenomeni

PALET YAYINLARI

DURKHEIM SOSYOLOJİSİNDE DİN FENOMENİ

DR. METİN DOĞAN

T.C. KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
YAYINCI SERTİFİKASI NUMARASI
44040

DURKHEIM SOSYOLOJİSİNDE DİN FENOMENİ
DR. METİN DOĞAN

Bu kitabın bütün yayın hakları Palet Yayınlarına aittir.
Yayınevinin yazılı izni alınmadan, kaynağın açıkça belirtildiği tanıtmalar ve akademik çalışmalar haricinde, kısmen veya tamamen kitaptan alıntı yapılamaz.
Eser, matbu yahut dijital ortamda kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN: 978-625-6401-52-5

BASKI
SEBAT OFSET
Fevzi Çakmak Mah. Hacı Bayram Cad. No: 57 Karatay / Konya
MATBAA SERTİFİKASI NUMARASI: 46039

Konya, Mart 2023

PALET YAYINLARI
Mimar Muzaffer Cad. Rampalı Çarşı No: 42 Meram / Konya
Tel. 0332 353 62 27
www.paletyayinlari.com.tr

DURKHEIM SOSYOLOJİSİNDE DİN FENOMENİ

DR. METİN DOĞAN

YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ **7**
GİRİŞ **9**
1. Araştırmanın Konusu 9
2. Araştırmanın Önemi ve Amacı 12
3. Araştırmanın Yöntemi 13
4. Araştırmanın Sorunsalı Ve Sınırlılıkları 14
I. BÖLÜM **17**
DURKHEİM'IN ENTELEKTÜEL SERÜVENİ 17
1. Entelektüel Evreni 17
2. Klasik Eserleri 22
2.1. Toplumsal İşbölümü 23
2.2. İntihar 26
2.3. Din Hayatının İlk Formları 31
2.4. Sosyolojik Yöntemin Kuralları 35
3. Sosyoloji Yönteminin Özellikleri 37
4. Din Sosyolojisi Yönteminin Özellikleri 48
5. Durkheim Düşüncesinin Sosyal ve Siyasal Parametreleri 53
5.1. Aydınlanma Felsefesi 53
5.2. Sanayi Devrimi 61
5.3. Fransız Devrimi 65
6. Durkheim Sosyolojisinde Bir Anahtar Kavram: Toplumsal Bütünleşme 71
Toplumsal Bütünleşmenin Temel Unsurları 71
6.1. Toplumsal Bütünleşme ve Din 75
6.2. Toplumsal Bütünleşme ve Ahlak 82
6.3. Toplumsal Bütünleşme ve Kolektif Bilinç 91

II. BÖLÜM 97
DURKHEİM SOSYOLOJİSİNDE DİN FENOMENİ 97
1. Dinin Fenomenolojik Görünümü 97
2. Din Fenomeninin İşlevsel Unsurları 101
2.1. Toplumun Zorunlu İşlevi olarak Din 101
2.2. Dinin Toplumsal İşlevselliği 104
2.3. En İlkel Dini incelemenin İşlevsel ve Yöntemsel Önemi 107
3. İlkel Dinin Anlatım Şekilleri 110
3.1. Dinin Tanrı İle anlatımı 112
3.2. Dinin Tabiatüstü İle Anlatımı 115
3.3. Dinin Animizm İle Anlatımı 119
3.4. Dinin Naturizm İle Anlatımı 127
3.5. Dinin Totemizm İle Anlatımı 133
4. Durkheim'ın Totemizm Savunması 139
5. Totemizmin Temel İnanç Esasları 146
5.1. Totemizm Ve Amblem 146
5.2. Totemizmin İki Kutsalı: İnsan ve Hayvan 156
5.3. Bireysel Totem ve Ara Totem: Cinsiyet Totemi 163
5.4. Totemizmin Kozmik Düzen Tasavvuru 171
5.5. Mana: Totem Kutsallığının Gizil / Tanrısal Gücü 176
5.6. Totemizmin Soyut Sembolü: Ruh 186
5.7. Totemizmde Aşkın Güçler: Espiritler ve "Yüce Tanrı" 199
SONUÇ 212
KAYNAKÇA 218

ÖNSÖZ

Kuşkusuz Durkheim sosyolojisi ve din sosyolojisi üzerine çok sayıda araştırma yapılmıştır. Toplumsal olaylara ilişkin geliştirdiği ve sosyal bilimlerin kullanımına sunduğu teori ve tezleri, günümüzde bile hala geçerliliğini korumaktadır. Sosyolojinin ve din sosyolojisinin kuruluşuna büyük katkılarda bulunmuş bir sosyolog olarak Durkheim'ın, on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında sosyoloji bilimine damga vurduğunu söylemek çok da abartılı olmayacaktır. Toplumsal konulara bakış açısı, ele alış biçimi, üstün vizyonu gibi özellikleri onu çağın ötesine taşımış, üzerindeki tartışmaların da sürgit devam etmesine neden olmuştur. Bununla birlikte onu gündemde tutan en önemli özelliklerinden biri, bir toplumbilimci olarak toplum sorunlarına yine toplumdan, toplum dinamiklerinden ve toplum gerçeklerinden elde ettiği bulgularla yaklaşmış olmasıdır. Dolayısıyla bu özelliği, "sorunları tespit etme ve çözüm önerileri sunma" odaklı bilimselliğinin ve olguların işlevselliği prensibinin, sosyoloji ve din sosyolojisi kamuoyu nezdinde sürekli kalıcılığını ve "güncellik" özelliğini korumasını sağlamıştır. Buna paralel biçimde biz de, Durkheim'ı değişik açılardan ele alan çok sayıda araştırma gibi, diğer eserleri ile birlikte, onun sosyologluğunu ve din sosyolojisi alanındaki sıra dışı uzmanlığını özellikle tanımlayan klasiği "*Din Hayatının İlk Formları*"nda yansıttığı bilimsel kimliğini incelemeyi amaçladık. Bu anlamda çalışmamızda, Durkheim'ın büyük çaplı bir din sosyolojisi ve din fenomeni kavramsallaştırması sunduğunu söyleyebileceğimiz özellikle bu eserini etraflıca tetkik etmeye ve geniş hacimli bir dini sosyolojik çıkarsamalar yapmaya çalıştık.

Çalışmamız, iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi, sorunsalı ve sınırlılıkları belirtilmiştir. Birinci bölümde Durkheim'ın entelektüel kişiliği ve bu kişiliğin oluşum süreçleri ile birlikte, döneminin ana akım aktörleri ve ana akım teorileri tarafından ne şekilde etkilendiğini göstermeye çalıştık. Özellikle Durkheim'ın düşünce evreninde büyük etkileri olan aydınlanma, Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'nin bu açıdan önemi büyüktür. Bu arada imza eserleri olan *Toplumsal İşbölümü, İntihar, Din Hayatının İlk Formları* ve *Sosyolojik Yöntemin Kuralları'*nı farklı açılardan ele aldık. Sosyoloji yöntemi ve din sosyolojisi yönteminin özellikleri de bu bölümde ele aldığımız konulardır. Aynı zamanda Durkheim'ın bütün çalışmaları için önemli bir motivasyon kaynağı olan toplumsal bütünleşme konusunu da din, ahlak ve kolektif bilinçle olan ilişkileri bağlamında incelemeye çalıştık.

Konumuzun esasını oluşturan ikinci bölümde ise, Durkheim'ın din fenomenine yaklaşımını ele aldık. Ayrıca din tanımı ve dine bakış açısı başta olmak üzere, din fenomeninin işlevsel unsurları, ilkel dinin anlatım şekilleri, Durkheim'ın totemizm savunması ve nihayet içeriğinde totemizme özgü inanç prensiplerinin yer aldığı totemizmin temel inanç esaslarına detaylı bir biçimde değindik. Çalışmamız bütün eksiklikleriyle birlikte çok uzun soluklu bir mesainin ürünüdür. Bu açıdan farklı bir konuyu farklı bir yöntemle detaylarıyla değerlendirmeye çalıştık. Dolayısıyla çok iddialı olmamakla birlikte din sosyolojisine katkı sağlayabileceğini ümit ediyoruz. Çalışmanın her aşamasında vizyoner ve ufuk açıcı fikirleriyle katkıda bulunan Prof. Dr. Mustafa TEKİN'E özellikle teşekkür ederim. Çalışma boyunca hem entelektüel yaklaşımlarıyla hem de moral verici ve motive edici duruşu ile yanımda olan eşim Çiğdem DOĞAN'ı da büyük bir minnetle anmak isterim.

Dr. Metin DOĞAN
Konya - 2023

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Durkheim'ın, din sosyolojisinin bir bilim dalı olarak kuruluşunda, kavramsallaştırılmasında ve özgün bir bilim dalı olarak kendi imkanlarını ortaya koymasındaki payı yadsınamaz. Ama öncelikle düşünce dünyasında yaşadığı kırılmaların etkisinde felsefeden sosyolojiye evrilen yönüyle görmek gerekir. Nitekim konumuzun etrafında döndüğü ana tema, Durkheim'ın gözünden, yüzyılın yaşamakta olduğu sosyal ve siyasal buhranın belki de en fazla etkilediği Fransa'nın içinde bulunduğu kaotik ortamın onun iç evreninde meydana getirdiği çalkantılardır. Çünkü Durkheim'ın ürettiği tüm teori ve tezlerin özünün, bu düzensizlik ve kaosa dönük çözüm odaklı olduğu ve arayışlarını toplumun kaybettiği bütünlüğünü yeniden kazanmasını sağlayacak imkanları devreye sokacak araçlarla ilgili olduğu söylenebilir.

Benzer biçimde konumuzun belki de en merkezi öneme sahip noktalarından biri, toplumsal sorunların kaynağı meselesidir. Durkheim'ın toplumsal problemlerin neden kaynaklandığına ilişkin sorgulamasında ulaştığı sonucun "Durkheimce" bir sonuç olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Bu sorunların kökeninin yine toplumda aranması gerektiği tezinin de nihai süreçte ucunun toplumsal olana, hatta üstü örtülü bir biçimde dine dokunduğunu söylemek, Durkheim'ın dine işlevsel bakışı göz önünde bulundurulduğunda çok da iddialı olmayacaktır.

Fakat belki de onu harekete geçiren esas dinamik, konumuzun bağlamıyla da yakından ilgili olan, toplum sorunlarına çözüm adresi olarak son derece hareketli ve maddi gücü elinde tutan otoriter devlet kurumları yerine, tamamen bireyi hedefleyen ana belirleyicileri ve kaynağını toplumda gören kendi halindeki "mütevazi" sosyal kurumları görmesi olmuştur. Bu durumda Durkheim'ın en önemli referansı, bu hareketliliği ve toplumsal canlılığı yeniden yeşertecek, manevi yönü ağır basan ve özellikle geleneksellikte toplum üzerinde hakimiyet kurmuş olan kurumlardır. Kuşkusuz bu kurumların başında "din" gelir. Durkheim için Din, toplum bütünlüğünü sağlamada önemli işlevler üstlenebilecek yeterliliktedir. Avustralya yerlileri üzerinde gerçekleştirdiği dolaylı gözleme ilişkin bulguların ve vardığı sonuçların, en çok da dönemi Fransasına yönelik iyileşme reçeteleri sunmasına olanak sağladığı düşünüldüğünde, din kurumuna verdiği pragmatik değer de anlaşılır hale gelecektir.

Konumuzun ana çizgisini de ifade eden ve onu din sosyolojisi biliminin kurucusu yapacak olan sıra dışı üretkenliğine zemin hazırlayan bu hassasiyetin Durkheim açısından makul gerekçeleri vardır. Aydınlanmayla başlayan

radikal dönüşüm sürecinin, Sanayi Devrimi ile önemli bir ivme kazanmış olması ve Fransız Devrimi sonrasında toplumun geleneksel dinamiklerini önemli ölçüde tahribata uğratması ve Almanya yenilgisiyle birlikte Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nin kurulması ve sonrasında yaşanan toplumsal huzursuzluklar onun çözüm odaklı toplumsal arayışlarını açıklar niteliktedir.

Özellikle devrim sonrasında sosyal ve ekonomik kargaşa ve krizlerle dolu bu çalkantılı sürecin, toplumsal yaşama belirgin bir biçimde yansıyan din-sekülerlik çatışmaları içinde halkın kamplara bölünmesi ve bunun sonucunda bütün ortak inanç ve değerlerin tartışma konusu haline gelmesi, bu genel kamplaşmaya ek olarak toplumda büyük krize yol açan anti-semitik pratiklerin ortaya çıkması ve Dreyfus olayında "Fransız gizli servisinin, Fransa'ya ait bazı gizli bilgilerin Almanya'ya verilmesini vaat eden mektup olayı", Fransız toplumunun sıkıntılı bir ahlaki buhran yaşamakta olduğunu gözler önüne serer.[1] Bir türlü dengesini bulamayan toplumda Fransız aydınlar toplum sorunları üzerinde yoğunlaşırlar. Fizikçiler, matematikçiler, mühendisler, hukukçular, ekonomistler ve devlet adamlarına kadar herkes bu sorunu tartışır, hasta toplumun derdine çare arar. İşte Fransa'da sosyoloji ya da "sosyal bilim" böyle bir dönemde 1830-1850 yılları arasında Auguste Comte ile Le Play'in elinde doğar.[2]

Bu ekolün takipçisi olarak Durkheim, rönesans, reform ve aydınlanmayla birlikte dinin dışlanmaya başlamasına ve dolayısıyla insanların artık dine ihtiyacı olmadığı, bilimin önündeki engelin din olduğu şeklindeki çok güçlü inanca[3] direnç gösterir. Hatta sosyolojisinin de önemli bir prensibi olan, toplumsal ve siyasal boyutlu olarak gördüğü sosyal sorunların yine toplumsal araçlarla çözüleceği düşüncesini,[4] çözümde anahtar rolü oynayacağını düşündüğü din değişkeni üzerinde pratize eder. Nitekim ilkel kabileler üzerinde yaptığı araştırmalarından, ilkel yaşamın en temel dinamiği olarak dinin bütünleştirici niteliğiyle "sosyal bir harç" olarak işlev gördüğü kanaatini edinmesi, Durkheim'ın özellikle din konusu üzerinde o zamana kadar alışılmadık hassasiyetinin en önemli faktörü olur. Bu anlamda din, Durkheim için "aranan kan"dır.

Durkheim, dine yüklediği bu işlevsel konumu, sosyal problemlere çözümler aradığı, isimlerine bile bu problemler bağlamında yer verdiği magnum

---

1 Abdurrahman Kurt, "Din Sosyolojisi Üzerine Söyleşi-3" (Görüşmeci: Kadir Bayşu, İnternet Kaydı, Görüşme 09/02/2021). http://www.nirvanasosyal.com> h-1048-Din-Sosyolojisi

2 Nurettin Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971), 5; Taplamacıoğlu ise, sosyolojinin gerçekten bir bulucu ve kurucusu aranıyorsa İbn Haldun ile Adam Ferguson'a bakılması gerektiğini söyler. Mehmet Taplamacıoğlu, *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 76.

3 Tuncay İmamoğlu, "Din ve Modern Düşünce Üzerine", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 7/27 (2011), 157.

4 Mehmet Karakaş, *Türk Ulusçuluğunun İflası* (Ankara: Elips Kitap, 2007), 182.

opus eserlerine de yansıtır. Sözgelimi, *Toplumsal İşbölümü Üzerine, İntihar, Din Hayatının İlk Formları* ve *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* çalışmalarında toplum sorunlarına yoğunlaşırken, ürettiği çözüm önerilerinin kaynağını da dine dayandırır. Bu anlamda Durkheim müfekkiresi, öncelikle ilkel toplum yapısında var olan ve kaynağı dine dayanan mekanize sistemin gerçekte toplumsal birliği ve bütünlüğü sağlamada ne denli önemli işlevler yüklendiğini keşfeder. Şimdiki hedefi ise, bu mekanize yapının modern topluma olduğu gibi aktarılma şansı olmadığına göre, modern toplumdaki karşılıklarını tespit etmek, böylece onlara benzeri işlevler yükleyerek, kaos ve kriz halindeki toplumun sorunlarına çözümler üretmek ve çıkar yol bulmaktır. Böylelikle onun düşüncesi "din" ve onun işlevlerine yoğunlaşır. Fakat bu süreçte Durkheim'ı, nihai amacı, toplumsal bütünleşmeyi sağlamak olan çalkantılı bir zihinsel mesai beklemektedir. Nitekim modern toplumda dini çöküşün eski işlevselliğini kaybettiği gerçeği, onu yeni ve etkili bir çıkış bulmaya zorlar. Dolayısıyla modern topluma özgü organik dayanışmanın üretimi olan sosyal yansımalar, ifadesini mekanik toplum kurumu olarak dinin boşalttığı alanda, "dinsel görünüme sahip" yeni bir dayanışmacı ruh olarak ortaya çıkan "modern ahlak"ta bulur. Böylece yeni toplumda "dini" işlev görecek "yeni toplumsal ahlak" Durkheim'ın gündemindedir. Bununla birlikte din ne şekilde olursa olsun varlığını sürdürmeye devam edecektir. Kehrer'in ifade ettiği gibi, Durkheim'a göre, modern toplum da dinlidir; bununla birlikte, dinin entelektüel işlevleri, milli ve siyasi sembollerde ifadesini bulacak olan "ahlaki bütünleşme" lehine geri plana itilmiştir."[5]

Bu mesele, gerçekte konumuzun esasını oluşturan, Durkheim'ın bütün çabasını özetleyen ve üzerinde önemli sayıda spekülasyonların yapıldığı toplumsal bütünleşmenin ya da dayanışmanın nasıl sağlanacağı meselesidir. Modern toplumun geldiği son evrede bütünleşme, toplumun bekası için zorunluluktur. Fakat temel problem, bunun modern topluma özgü sosyal araçlarla ve kavramlarla gerçekleştirmenin ya da uygulama yollarının bulunmasıdır. Bu nedenle Durkheim, son derece titiz bir yaklaşımla, ilkel toplum kurumlarının daha doğrusu dinin, insanlığın ilk dini olduğunu iddia ettiği totemizm özelinde detaylı bir araştırmasını yapar. Bu anlamda totemizmin sunumu olan ve Durkheim için yeni toplumun kurumlarında ve bireylerdeki karşılıklarını bulma konusunda model oluşturacak dini kavramların ve fenomenlerin incelenmesi büyük önem taşır. Özetle Durkheim, "dinsel amblemler", "kutsallar ve gizil güçleri", "kozmik tasavvur", ruhta ifadesini bulan "soyut semboller", "espritler ve "En Büyük Tanrı" bağlamlarında ürettiği çözüm önerilerinin modern topluma uyarlanma imkanlarını arar.

---

[5] Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, çev. Semahat Yüksel (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1992), 24.

2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Durkheim'ın, ilkel toplumda tecrübe edilen din ve kurumlarının toplumsal bütünlük ve dayanışma olgusu üzerinde oynadığı rolün, hangi temel esaslar üzerinde inşa edildiğini gösterme uğraşı, gerek sosyoloji gerekse din sosyolojisi açısından büyük bir öneme sahiptir. Aynı zamanda mekanik toplum yapılarının işleyişini ve istikrarını sağlayan içsel dinamikleri besleyen ve bu dinamiklere payanda görevi gören toplumsal "şey"leri tanımlamak suretiyle bu toplum yapılarının kavranması için verdiği uğraş da bu anlamda önemi yadsınamayacak bir çabadır. Dolayısıyla çalışmamızın önemi açısından da özellikle vurgulanması gereken bu çabanın, modern toplumda din kurumu başta olmak üzere kurumların önemini ve işlevselliklerini göstermesi bakımından değeri büyüktür. Böylelikle Durkheim'ın totemizm özelinde yaptığı çalışmalarla dinin vazgeçilmez işlevleri üzerine edindiği bulguların, günümüz toplumlarında özellikle Müslüman toplumlarda din kurumuna "bütünleştirme" ve "dayanışma" bağlamında yeni açılımlar sağlayacağı ve yeni değerlendirmelerle dinin işlevselliğini yeniden ele almak için önemli imkanlar sunacağı söylenebilir. Benzer biçimde, dinin kaynağı sorununu ortalama bir ilkel kabile pratiklerinden yola çıkarak totemizmde bulduğu iddiasının, Durkheim'ın her tür ispat gayretine rağmen havada kaldığı ve bir teori olmaktan öteye geçemediği de bir gerçektir. Oysa Durkheim metodolojisinden faydalanmak suretiyle vahyi bilginin insanlığın ilk din tecrübesinin temelinde olduğu ve dine, tanrıya, kutsal metinlere ve metafizik aleme ilişkin vahiy kaynaklı bilgiyle insanlığın baştan beri tanışık olduğu gerçeğini gözler önüne sermenin, çalışmamızın önemi açısından değeri inkar edilemez.

Aynı şekilde Durkheim'ın, toplumun içinde bulunduğu kaos, buhran ve kriz gibi zor şartları aşmak için yine topluma ve toplumsal kurumlara müracaat etmesi ve sosyal fenomen arayışına girmesi dikkate değer bir olaydır. Bu sınırlar içerisinde bulunan çözüm yollarının da çoğunlukla kalıcılığının toplumsal değişim ya da dönüşümlerle sınırlı olması beklenir. Böylece kalıcılıkları konusunda garanti teşkil edecek bir istikrardan yoksun oluşları, gündeme bu yetenek ve yeterlilikleri tarihsel tecrübelerle sabit olan ve her tür koşulda ayakta kalmayı başarabilmiş vahyi dinin ve kurumlarının böyle olağan dışı durumlarda üstlendikleri işlevleri getirmesi de, yine çalışmamızın önemini göstermesi bakımından değeri yadsınamayacak bir olaydır.

Bu bağlam, aynı zamanda çalışmamızın amacına ilişkin veriler sunar. Bu anlamda amacımız, öncelikle bu tarihsel ve toplumsal gerçeklikler etrafında ilkel toplum yapısından modern toplumlara kadar her tür toplumun kurumları içerisinde dinin, gerek görünürde gerekse üstü kapalı biçimde üstlendiği işlev-

lerini ortaya koymaktır. Böylece toplumsal düzenin sağlanmasında ya da toplumda ortaya çıkan ruhsal problemlerin çözümünde rol üstlenebilecek ya da toplumun kolektif ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir kurum olarak dinin, eşsiz ve alternatifsiz bir seçenek olarak mutlaka dikkate alınması gereken sosyal bir realite olduğunu göstermek için de elimize önemli bir uygulama örneği geçmiş olacaktır. Benzer biçimde ilkel bireyin dini muhayyilesinin kapasitesi ölçüsünde yaşamına ve yaşamına ait olanların yanı sıra kozmik düzene ya da evrene ilişkin kendini tatmin edecek derecede söyleyeceği şeyler vardır. Oysa bu söylemler modern insanın bilişselliğini ve zihin kapasitesini zorlayacak veya ikna edecek yeterliliğe ve yeteneğe sahip değildir. Onu tatmin edecek bilgiler ampirik olmalı, deney ve gözleme elverişli bilimsellik içermelidir. Bununla birlikte şu da bir gerçektir ki, kalbin tatmin olması için sadece bunlar her zaman için yeterli olmayabilir. Bu nedenle vahye dayalı kitabi bilginin, kimi zaman yaratılışa, yaşama ve kozmik düzene ilişkin sunduğu, zihinleri ve bilinçleri alt üst edecek bilgiler, doğru zaman, doğru yer ve doğru ellerde son derece işlevsel ve faydalı bir biçimde kullanılabilir. Böylelikle modern insan için düşünce ve mantık dünyasında mutlaka tatmin konusu olan bilgiler hususunda, inanan bireylerin zihinlerinde yaşamda oluşabilecek her hangi bir boşluk da kalmayacak, tüm soru ve sorgulamalarına ikna edici cevaplar alabilecektir.

Nitekim Rönesanstan başlayan ve Fransız Devrimi'ne uzanan süreçte özellikle Batı toplumlarında bilim karşısında sistematik bir "tecrid"e maruz kalmış dinin, ayakta kalması hatta bu süreçlerden görece çok daha güçlü bir biçimde çıkmış olması aslında, onda her tür seviyedeki birey için tatmin edici bir kapasitenin ve gönüllere ve duyulara dokunan "manevi" bir prensibin varlığını gösterir. Bu anlamda dinin, bireyi etki alanına alabileceği ve bireyin yaşamı ya da evreni onun gözüyle okuyabileceği, gözle görülmez ama bilinçlerin kavrayabileceği gizil bir gücünün varlığına işaret eder.

3. Araştırmanın Yöntemi

Yöntem, bilimsel anlamda kısaca "neyin, nasıl yapılacağını" ifade eder. Araştırma sürecinde yöntem kendi içinde alt bölümlere ayrılmakla birlikte bu ayırım, yöntemin özelliklerine göre bazı farklılıklar gösterebilir. Fakat genel anlamda sorunsala dayalı olarak araştırmanın *yaklaşım, tip, yöntem* ve *tekniği* belirlenmek durumundadır. Yaklaşım olarak nicel ve nitel araştırma yaklaşımı; tip bağlamında, keşfedici, tanımlayıcı ve açıklayıcı tipten söz edilebilir. Nicel yaklaşım farklı unsurlar arasındaki kurulu ilişkiyi açıklayan veya fenomenleri ayrıntılı bir biçimde tanımlamayı hedefleyen bir yaklaşımken, nitel yaklaşım,

eylem ve işlemleri, görüşleri, çevreyi ve kültürel unsurları ve yaşam biçimini ayrıntılı tanımlama amacını esas alır.[6]

Bu anlamda çalışmamız çoğunlukla Durkheim'ın dolaylı gözlem yapmak suretiyle ele aldığı çalışması olan *Din Hayatının İlk Formları* adlı eserini temel alır. Bununla birlikte bu eser tek başına çalışmamızın tek kaynağı değildir. Durkheim, bu eserindeki temel tezlerini, ilksel dini yaşam üzerindeki çalışmalarını, insani fenomenleri doğal ortamında inceleyen keşfedici tipteki araştırma yöntemi olarak ifade edilen alan araştırmasıyla[7] merkezi Avustralya kabileleri üzerinde gerçekleştiren Max Müller, James Gillen, George Henri Strehlow, Burnett Tylor, Baldwin Spencer, A. W. Howitt, Lorimer Fison gibi araştırmacıların "doğrudan gözlem" sonuçları üzerinde tasarımlar. Bu araştırmacılar, bu çalışmaların en merkezinde yer alan Aruntalar başta olmak üzere Warramungalar, Kaitishler, Gnangiler, Unmatjeralar, Worgaialar, Tjingilliler; Binbinga, Walpariler, Maralar ve Anulalar, Wrandalar ve Loritjalara mensup insanları doğrudan gözlemişlerdir. Bununla birlikte, Cushing, Mrs. Stewenson, Hill-Tout, Dall, Krause, Boas, Swanton, Dorsey, Mindeleff gibi araştırmacılarca Amerikan yerli kabileleri Haidalar, Salishler, Tlinkitler, Tsimshianlar, Kwakiutllar üzerinde yapılan doğrudan gözlemler de Durkheim'ın değerlendirme alanı içerisindeki diğer kabilelerdir. Dolayısıyla ilk olarak bu çalışma, yöntem olarak Durkheim'ın, dolaylı gözlem üzerine kurulu çalışması üzerinden, eylemleri, düşünceleri ve yaşam biçimini tanımlama amacı güden nitel bir yaklaşımı ve tanımlayıcı araştırma yöntem tipini esas alır.

Bununla birlikte, çalışmamızda dolaylı gözlem yöntemiyle kimi veriler de kullanılmıştır. Sözgelimi, Max Müller, James Gillen, Burnett Tylor, Baldwin Spencer, A. W. Howitt, Lorimer Fison gibi araştırmacıların "doğrudan gözlem" yöntemiyle elde ettikleri bulgular çalışmamızda yer almıştır. Ayrıca Durkheim'ın diğer eserlerinin de konumuzla bağlantılı olmak üzere aynı kapsam içerisinde ele alındığı ifade edilmelidir. Bunu yaparken, veri toplama yöntemi olarak gözlem ve belge analizinin yanı sıra, alıntısal araştırmanın da yöntem anlamında bu çalışmada kullanılan araçlardan olduğunu belirtelim.

3. Araştırmanın Sorunsalı Ve Sınırlılıkları

Her tür bilimsel araştırma sürecinde, gerekçeli olarak incelenecek konunun, yani sorunun belirlenmesi gerekir. Konu seçme ve onu incelenebilir bir biçime getirme süreci, "sorun sunumu" veya "sorun formüle etme" olarak tanımlanırken, sorun sunumu, araştırma tasarımının temelini kuran ayrıntılı

---

6 Aydın Usta, "Evreleri ile Bilimsel Araştırma Süreci Ve Raporlaştırılması", *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* 6/13 (2019), 95, 100.

7 Usta, "Evreleri ile Bilimsel Araştırma Süreci Ve Raporlaştırılması", 95.

ve kapsamlı bir süreçler bütününü ifade eder. Bu anlamda sorunsal, "ne yapılacağının" somutlaştırılması demektir.[8] Bir başka deyişle, araştırmanın sorunu, araştırmacının ilgi duyduğu durumun açıklanması ve "neyi anlamak veya açıklamak istiyoruz?" sorusunun cevabıdır.[9]

Bu anlamda Durkheim, döneminin toplumsal sorunlarına çözüm ararken ve özellikle toplumsal bütünlük ve dayanışma çizgisinde önemli teoriler üretirken, aynı zamanda henüz doğum aşamasında olan din sosyolojisi için de daha sonraki yıllarda sıkça kullanılacak ve tartışılacak olan çok önemli alanlar açar. Sözgelimi, solidarite, sosyal bütünleşme, anomi, kaos, intihar, toplum tipleri gibi birçok mesele toplum ve din bağlamını yakından ilgilendiren konular olarak din sosyolojisinin önemli çalışma alanları haline gelir. Dolayısıyla çalışmamız, Durkheim'ın öne sürdüğü bu meselelerle ilgili görüşlerini de içeren bir "bakış açısı ve görüş" bütünlüğü içerisinde kimi sınırlılıkları içerisinde ele almaya çalışır. Öncelikle Durkheim'ı bir düşünür olarak toplumun sorunlarını ele almaya iten konjönktürün başat etkisi, onu etki altına alan düşünürlerin çizgisi ve daha da önemlisi, felsefe çizgisinden başlayıp onu sosyoloji ve din sosyolojisine götüren kendi zihinsel dünyasındaki çalkantılar ve zihnindeki bu fırtınalı mesai sonucunda sosyoloji lehine tereddütsüz bir tercih, konumuzun ilk sorunsalını oluşturur. Fakat bu sorunsallık, çalışmamızda onun entelektüel seyrine kısa bir bakışla birlikte, klasik eserleri diyebileceğimiz *Toplumsal İşbölümü Üzerine, İntihar, Din Hayatının İlk Formları* ve *Sosyolojik Yöntemin Kuralları'*ndan oluşan dört büyük eserindeki dini sosyolojik açılımlarla sınırlandırılır. Bununla birlikte bu sorunsallığa, belki de sosyoloji ve din sosyolojisi bilim alanında duayen olmasının en önemli belirleyicileri olarak Aydınlanma, Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'nin onun üzerinde bıraktığı etkileri dahil etmeyi de bir zorunluluk olarak görmek gerekir. Bu konular da çok detaylandırılmaksızın ana hatlarıyla çalışma alanı içerisinde yer alır.

Durkheim'ın ana meselesi gerçekte toplumda var olan düzensizlik hallerine çözümler üretmektir. Bu nedenle onun üzerinde durduğu en önemli konu da kuşkusuz "toplumsal bütünleşme" meselesidir. Durkheim, toplumda bu meseleye sebep olan koşulları irdelerken aynı zamanda meseleyi çözümlemek için kimi faktörlerin devreye girebileceğini detaylı bir biçimde ele alır. Fakat çalışmamız, bu sorunsalın alanı içerisinde belki de en önemlileri olarak görülebilecek olan din, ahlak ve kolektif bilincin toplumsal bütünleşmeyle olan direkt etkileşimini dikkate alarak konuyu sınırlandırır. Nitekim çalışmamızın temel sorunsalı, Durkheim'ın sosyolojik anlayışı içerisinde din sosyolojisine açtığı alandır. Bu nedenle onun din fenomenolojisine genel yaklaşımı, işlevsel-

---

[8] İrfan Erdoğan, *Pozitivist Metodoloji Ve Ötesi: Araştırma Tasarımları, Niteliksel Ve İstatistiksel Yöntemler* (Ankara: Erk Yayınları, 2012), 13-14.

[9] Usta, "Evreleri İle Bilimsel Araştırma Süreci Ve Raporlaştırılması", 91.

liğini de öne çıkaran bakış açısıyla dinin toplumsal, toplumun dinsel işlevleri gibi konular, nihayet onu totemizm savunmasına götürecek olan dinin anlatım biçimleri ve din konusundaki hemen hemen tüm görüşleri için kendisine kaynaklık eden totemizm incelemelerindeki ilkel kabilelerin dinsel pratikleri ve bu kabilelerin dinsel kavramlarla ilgili düşünceleri ve inanç şekillleri çalışmamızda en önemli meselelerdir. Bununla birlikte ilkel yapılanmada sözü edilen bu alanlar içinde çok sayıda kavram ve konu belirlemek mümkündür. Fakat çalışmamız, daha çok söz konusu edilen toplumların totemizm kavramsallaştırması içerisinde amblem, insan ve hayvanın kutsallığı, bireysel totem ve cinsiyet totemi, totemizmin kozmik düzen anlayışı, totem kutsallığının gizil gücü olarak mana, totemizmin metafizik güç atfettiği ruh, espritler ve tanrılar kavramlarını ele alır.

I. BÖLÜM

DURKHEİM'IN ENTELEKTÜEL SERÜVENİ

1. Entelektüel Evreni

Yahudi bir anne-babadan (babası bir hahamdır) doğmuş olan Durkheim, felsefe eğitimi gördüğü Ecole Normale Superieure'de okumuş, taşra liselerinde beş yıl boyunca felsefe dersleri verdikten sonra 1887'de, Bordeaux Üniversitesi'nde sosyal bilim ve eğitim dalında okutman olarak görev yapmıştır. On yıl sonra L'Annee sociologique'in kuruluşuna katkıda bulunmuş ve bu organ çok geçmeden Fransa'nın en prestijli sosyoloji dergisine dönüşerek, Durkheimcı düşünce okulunun merkezi olarak görülmeye başlamıştır.[10]

Klasik sosyolojinin öncüsü Saint Simon, kurucusu Auguste Comte olarak görülürse şayet, sosyolojiyi ve yöntemini geliştiren kişi olarak kuşkusuz sosyolojinin bilim olarak gelişmesine ve yönteminin oluşmasına büyük katkı yapan en önemli isim olarak Durkheim'ı (1858-1917) görmek gerekir.[11] Sosyolojinin 'Altın Çağı' olarak adlandırılan döneme dahil olan sosyologlardan ve aynı zamanda sosyoloji disiplininin sistematik gelişimine ilk katkı yapanlardan biri olarak Durkheim, kuşkusuz klasiklerden biridir. Felsefe eğitimi almış olmasına rağmen, kısa süre sonra döneminin felsefesinin çökmekte olduğunu ve tamamen durağan bir biçimde retorik üzerinde donuklaştığını görmüştür. Durkheim, araştırmalarını, çağının başarılı fizik-doğa bilimi yöntemlerini inceleyerek onları metodolojisinde kullanmak suretiyle toplumu incelemeye doğru genişletir. Sosyolojinin çok özel bir biçimde sistemleştirilmesi için çaba sarfeder ve sosyolojik konuları özgün, karmaşık, derinlikli ve karşılaştırmalı özgün metodolojik stili ile epistemolojik perspektiften değerlendirir. Böylece klasik sosyologlar ve referans yazarları içerisinde seçkin biri haline gelir. Durkheim'ın epistemolojik ve teorik varsayımları, onun kendine özgü duygusal ve mesleki ilişkileri, bireysel yaşam koşulları, Cumhuriyet'e ve Fransız laikliğine verdiği destek ve bitmek tükenmek bilmeyen araştırma azmi; eğitim, sosyalizm, ahlak, aile, din, hukuk, epistemoloji gibi konu başlıklarındaki çeşitlilik,

---

[10] Gordon Marshall, "Durkheim, Emile", *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 1999), 164.

[11] Serdar Taşcı, *Eleştirel Kuram'da Modernite Sorunsalı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 16.

onun karmaşık teorik katkılarını özetlemek için yeterlidir. Bununla birlikte Durkheim'ın daha geniş bağlamında kişisel ve entelektüel sosyal gerçekliğin konfigürasyonu üzerindeki teorileri ile, bilim, toplum ve din arasındaki ilişkiler sorununa dönük gerçekleştirdiği sosyolojik bakış açısı kayda değerdir.[12] Bununla birlikte Durkheim, kişisel değer ve inançlarla bilimsel çalışmalar arasına "mesafe" konmasını zorunlu görür. Günlük siyasal süreçlere uzak durmamakla birlikte, König'e göre, Durkheim, pozitivist ve rasyonalist bir bilim insanı olarak, ihtilallere karşıdır, fakat hızlandırılmış evrimsel süreçleri benimser. Savunduğu cumhuriyet ve laiklik çizgisinin eğiticilerin eğitildiği üniversitedeki pedagoji kurslarında da sürdürülmesine büyük bir özen göstererek bu eğilime katkıda bulunur. Bir bakıma o, kolektivist olmamakla birlikte kamu yararından yanadır.[13]

Durkheim'ın yaşadığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın ilk çeyreği, görece demokratik rejimlerin geçerli olduğu ve bilimin, gerek üniversitelerde gerekse üniversite dışında oldukça özgür bir biçimde ve daha çok bir yandan "bilgi için bilgi" edinmeye, öte yandan "doğaya egemen olma" amacına yönelik üretildiği bir döneme denk gelmektedir.[14] Paralel biçimde Durkheim'in 1885-86 yıllarında Alman üniversitelerine yaptığı seyehatin onda önemli bir düşünsel dönüşüm yaşamasının nedeni olduğu bir gerçektir. Nitekim Wundt, Jhering, Wagner, Schaeffle ve hatta Marx gibi düşünürlerle tanışması ve daha da önemlisi Durkheim'e bu düşünürlerin ortak noktası olan tarihsel, gerçekçi ve pozitivist yöntembilimin yeniliklerini keşfettirenin de bu seyahat olduğu söylenebilir. 1920'li yıllar Fransız üniversitesinin Alman felsefesinin fikirleriyle ilk karşılaşma tarihi olmasa da, aradan geçen birkaç on yıl içinde yetişmiş ve düşünsel atıflarını farklı bir entelektüel evrende arayan yeni bir kuşak gelmiştir. Fransa'da felsefe alanında yaşanan bu güç ilişkisi değişikliği bağlamında, birbirini izleyen bu iki düşünür kuşağının farklı toplumsal özellikler taşıyor olması ayrıca dikkat çekicidir. Yeni kuşak düşünürlerin çoğunun burjuva kökeninin aksine, aralarında Durkheim'in de bulunduğu, "Nouvelle Sorbonne" okulunu oluşturan bireylerin bir çoğunun kökeni küçük burjuvaziye veya diğer mütevazi sınıflara dayanır. Dolayısiyle üniversitelerde yüksek mevkilere ulaşabilmeleri, egemen sınıfardan gelmemelerine rağmen "cumhuriyet okulları" sayesindedir.[15] Bununla birlikte söz konusu dönemde Durkheimci sosyoloji, geniş tanımıyla tüm insan bilimlerini etkisi altına almış

---

[12] Jesús Romero Monivas, "Science And Religion In The Sociology Of Emile Durkheim", *European Journal of Science and Theology* 3/1 (March 2007), 18.

[13] Coşkun San, "Toplumbilimsel Yöntem Açısından Durkheim Ve Weber", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 25. (17-39 arası)

[14] San, "Toplumbilimsel Yöntem Açısından Durkheim Ve Weber", 24.

[15] A. Günce Berkkurt, "Pragmatizm Eleştirisinden Liberalizmin Kuşatmasına Durkheim Sosyolojisi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 169.

olan ussalcılığın ve pozitivizmin yarattığı elverişli ortamdan faydalansa da, üniversitenin soylu bir disiplini olamamıştır. Çünkü Fransa'da felsefe alanındaki değişim Durkheim'ın sosyoloji pratiği için uygun değildir. Nitekim Durkheim için, önce Bordeaux Üniversitesi'nde, sonra Sorbonne'da açılan kürsülerin isminin "eğitim bilimleri" olması ve Sorbonne'daki kürsüsünün isminin, ancak 1913'ten sonra "eğitim bilimleri ve sosyoloji" olarak değiştirilmesi, dönemin Fransız üniversitesindeki diğer disiplinler arasında sosyolojinin sahip olduğu simgesel değeri gösterir niteliktedir.[16]

Bununla birlikte König, Durkheim'ın, pozitivizm etkisinde ve doğa bilimlerindeki muazzam yükselişten etkilenerek sosyal yaşamın yasalarını ve ilkelerini tanımlamaya ve araştırmaya çalıştığını vurgular. Durkheim, bunun ancak müstakil bir disiplin olarak sosyolojinin inşası ile ve sosyolojinin diğer disiplinlerle arasında bir sınır belirlemesi ile mümkün olduğunu düşünür. König, Durkheim'ın etkilendiği düşünürler olarak, Auguste Comte, Herbert Spencer, Louis de Secondat Montesquieu, Thomas Hobbes ve Jean-Jacques Rousseau'yu sayar. Ayrıca o, Amerikan pragmatizmden ve Alman idealizminden etkilenmiştir. Ona göre, Comte ve Montesquie Durkheim'ın öncüleri olarak sayılabilir. Durkheim etkilendiği bu düşünürlerden farklı olarak başarmaya ya da yapmaya çalıştığı şey, toplum hakkında spekülatif birtakım değerlendirmelerde bulunmak yerine toplumun belli bir işleyişe sahip olduğunu ortaya koymaktır.[17]

Durkheim'ın temel düşünsel karakterini edindiği süreçte, her ne kadar sosyolojiyi tesis etmek için verdiği mücadele yadsınamaz olsa da, onun fikirlerini biçimlendiren bir "düşünce ortamı"ndan özellikle felsefi gelenekten söz etmek de mümkündür. Sözgelimi, Victor Cousin, Durkheim'ın içinden çıktığı düşünce ortamını temel karakteristikleriyle yansıtan isimlerden biridir. Cousin düşüncelerinin Durkheim üzerindeki etkisi başta onun Sens Lisesi derslerinde görülür. Durkheim Cousin'in ele aldığı meseleleri tartışarak kendi rotasını belirleme uğraşı verir. Temmuz Monarşisi'nin resmi filozofu olarak da bilinen Cousin'in, Fransa'da lise sıırflarında okutulmak üzere hazırladığı felsefe kitabının Durkheim'ın anlattığı felsefe derslerine model olduğu da söylenebilir.[18] Schmaus da, bu süreçte Durkheim'ın entelektüel bağlamını yeniden inşa eder. Durkheim sosyolojisinin, Fransa'da 19. yüzyılın büyük bir bölümünde egemen olan felsefi geleneğin ışığında anlaşılması gerektiğini savunan tarihçi John Brooks'tan öncülüğü Schmaus devralır ve Victor Cousin'in "eklektik ruhçuluğu"na vurgu yapar. Schmaus'a göre, Cousin, tüm gerçekliğin

---

16 Berkkurt, "Pragmatizm Eleştirisinden Liberalizmin Kuşatmasına Durkheim Sosyolojisi", 167.

17 Savaş Taş, "Emile Durkheim'ın Sosyolojik Anlayışında Toplumsal İşbölümü, Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Din, Anomi Ve İntihar", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 13/29 (2020), 443.

18 M. Ertan Kardeş-Özden Turhan, "Durkheim'da Süreklilik Ve Kopuş Olarak Felsefe Ve Sosyoloji İlişkisi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 189.

ruh ve güçten oluştuğunu gören bir metafizikten yola çıkarak, estetik, mantık ve etik gibi çok farklı alanlardaki sorulara, bilincin içe dönük bir incelemesinden türetilebilecek cevapların olduğuna inanır. Böyle bir inceleme, biliş ve deneyimin "evrensel ve gerekli ilkeleri" için bir arayışın tasarımıdır.[19] Durkheim'ın, Cousin'in fikirleri etrafında fakat ondan kopuşla birlikte şekillenen ilk görüşleri, toplumsalın kendisine özgü bir tecrübe alanı olduğu düşüncesi üzerine odaklanır. Durkheim'ın Cousin ve bir başka Kantçı olan Maine de Biran'dan hareketle çıkarsadığı bir başka görüş ise, toplumsal tasarımların bireysel tasarımlara indirgenemeyecegidir. Buna paralel olarak Durkheim, spiritualist geleneğin de artık öldüğünü düşünmektedir.[20]

Şu belirtilmelidir ki, böylesine büyük bir yeteneğin zihninin şekillenişinde yaşadığı dönemin ve yaşam koşullarının etkisi büyüktür. Bu gerçeklik, Durkheim'ın temel düşünsel karakterini edindiği süreçte onun fikirlerini biçimlendiren bir başka faktördür. Bu nedenle Durkheim'ın psiko sosyal açıdan içinde bulunduğu durumu ve bireysel çalkantılarını iyi tahlil etmek gerekir. Bir yandan mensubu olduğu dinin ve bu dinin nesillerdir mensupları olarak aile bireylerine ilişkin manevi hisleri, diğer yandan bilimsellik uğruna yaptığı ya da yapmak zorunda kaldığı araştırmalar, sanki yönteminin parametrelerinden biri olan düalizminin yansıması gibi onu ikilikler içerisinde bırakmıştır. Lemert'in ifadesiyle, "Durkheim, Avrupa'nın en katı Yahudi düşmanı Katolik uluslarından birinde doğup büyümüş bir Yahudi; atalarının dini görevini seküler bir meslek uğruna bırakmış farklı kuşaklardan hahamların oğlu; kentte bela peşinde koşmak için köyündeki evini terk eden bir çocuk; kent panteonuna değil, atalarının köy toprağına gömülmeyi tercih eden bir kibirliler ulusunda herkesçe tanınan bir simadır. Durkheim'ın yaşamını arkasında bıraktıklarına duyduğu ciddi saygıyla geçirmiş olması, yaşamının daha kayda değer kişisel başarılarından biridir."[21] Lukes ise, bu büyük yeteneğin düşüncelerini anlama noktasında başlangıçta karşılaşılması muhtemel bir dizi ön zorluğa işaret eder. Ona göre, Durkheim'ın düşüncelerini, ifade tarzını ve fikirlerinin yorumlanmasını netleştirebilecek kendine özgü bazı özellikler söz konusudur. İlk olarak, onun düşüncesini anlamak için çok önemli olan veya belirsiz oldukları için ya da modern bir okuyucuya yabancı oldukları için açıklanması gereken bazı kavramlar vardır. İkinci olarak, bu kavramların altında, onun düşüncesinin dayandığı, açıklığa kavuşturulması ve birbiriyle ilişkilendirilmesi gereken bir takım keskin ikilikler veya "ikili karşıtlıklar" vardır. Üçüncüsü, aynı şekilde yüzeye çıkarılması ve tanımlanması gereken bir dizi karakteristik ve genellikle

---

[19] Warren Schmaus, "Rethinking Durkheim and His Tradition", thk. Neil gross, *Journal of the History of the Behavioral Sciences,* 44/3(Summer 2008), 277.

[20] Kardeş-Turhan, "Durkheim'da Süreklilik Ve Kopuş Olarak Felsefe Ve Sosyoloji İlişkisi", 191.

[21] Charles Lemert, *Durkheim'ın Hayaletleri Kültürel Mantık Ve Sosyal Şeyler*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 17.

kötü argüman söz konusudur. Ve son olarak, Durkheim'ın üslubu, genellikle fikirlerini karikatürize etme eğilimindedir; fikirlerini, anlamlarını çarpıtan ve anlamlarını gizleyen aşırı veya mecazi bir tarzda ifade eder.[22]

Her şeye rağmen Durkheim, yaşamının her evresinde verimlidir. Örneğin Boudeaux'da geçirdiği on beş yıllık süreçte incelemeleri ve makaleleri dışında, şu önemli çalışmaları yayınlar: "Toplumsal İşbölümü" ve "Montesquieu incelemesi"; "Sosyolojik Yöntemin Kuralları; "İntihar"; ensest, bireysel ve toplu "temsiller", dini fenomenlerin tanımı, "İki Cezai Evrim Yasası" ve totemizm üzerine makaleler. 1902'ye gelindiğinde Annee Sosyologique'in ilk beş cildini yayına hazırlamış ve önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Bu yıllarda "toplumsal dayanışma", ahlaki ve entelektüel eğitim, pedagoji tarihi, aile, intihar, yasal ve politik sosyoloji, psikoloji, kriminoloji, din, sosyalizm tarihi ve sosyolojik teorilerin tarihi konularında çalışmalar yapar; üniversite yönetimi ve eğitim reformunda, laik eğitim hareketinde ve ölçülü ama olumlu bir şekilde dreyfusçuların kampanyasında aktif rol alır.[23] Bununla birlikte 1902'de Paris'e döndüğünde Paris'in içinde bulunduğu ahlaki çöküntüyü farkeder. Bir bakıma Durkheim'ın sosyolojik öğretisinin, kendi çapında yitmiş olan bir "ahlaki düzen" üzerine kurulu olmasının nedeni budur.[24]

Özellikle ihtilal sonrası Fransasının toplumsal sorunlarına "sosyal dayanışma" bağlamlı çözümler arayan sosyolojinin kurucusunun, doğal olarak dönemini aşan fikirleriyle kendisinden sonra olduğu gibi günümüze kadar yansıyan etkileri de göz ardı edilmemelidir. Gerçekten de Durkheim, her dönemde gündemde olmayı hep başarmıştır. Durkheim, henüz yaşarken Anglo-Amerikan dünyasında, İtalya, İspanya gibi Latin kökenli ülkelerde, hatta Ziya Gökalp'in katkıları ile ülkemizde de büyük bir üne kavuşmuştur. Ülkemizde ortaöğretimde ağırlıklı olarak Durkheim'ın aile sosyolojisi okutulmuş, yüksek öğretim düzeyinde ise diğer toplumbilimciler yanmda, Durkheim'a özel bir ilgi gosterilmiştir. Öyle ki İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi 1950 yılında, Durkheim'ın meslek etiği ve devlet ve hukuk üzerine ders notlarını bile yayınlamıştır.[25] Lukes'ın[26] ifadesiyle, "bir anlamda onun düşünceleri, yaşamı boyunca ve o zamandan beri amansız eleştirilerle onurlandırılmıştır. Ona göre, "bu eleştirinin çoğu geçerlidir ve bir kısmı teorik olarak üretkendir, ama aynı şekilde çoğu yanlış anlamalara ve çarpıtmalara dayanmaktadır. Dahası, Durkheim'ın düşüncesinin pek çok bilim adamı üzerindeki geniş kapsamlı bireysel etkisine rağmen, onun Fransa'daki asimilasyonu çok kısmi ve sistemsiz ol-

---

22 Steven Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work: A Historical And Critical Study* (Aylesbury: Hazell Watson & Viney, 1973), 3-4.

23 Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 100.

24 Lemert, *Durkheim'ın Hayaletleri Kültürel Mantık Ve Sosyal Şeyler*, 78.

25 San, "Toplumbilimsel Yöntem Açısından Durkheim ve Weber", 21-22.

26 Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 2-3.

muş; başka yerlerde ise, yorumlanması ve algılanmasında belirleyici bir etkiye sahip olan bir dizi kaynaktan süzülerek gelmiştir. Sonuçta ortaya her kesimin kendisinden bir şey bulabileceği Durkheim çıkmıştır. Bir başka deyişle, sosyologların Parsonian yorumuyla güçlü bir şekilde renklendirilmiş Durkheim'ı, başlangıçta Radcliffe-Brown tarafından çizilen, ancak o zamandan beri aşamalı olarak yeniden çizilmiş olan sosyal antropologların Durkheim'ı, Merton'dan türetilen anomi teorisinin Durkheim'ı ve intihar araştırmalarıyla kriminologlar'ın ve sosyal psikologların Durkheim'ı, eğitim sosyologlarının Durkheim'ı ve insan ekolojistlerinin Durkheim'ı, bilgi sosyoloğu Durkheim ve son zamanlarda yapısalcılık öncesi Durkheim. Bazıları onu "Comte'un manevi varisi" olarak görürken, diğerleri Saint Simon'un etkisini vurgular. Bazıları onu, grup zihnine metafizik bir inançla tehlikeli bir sosyal realist olarak görürken, hatta bir yazar onu Fichte ve Alman romantik geleneği içine yerleştirirken, bir başkası onu daha çok muhafazakarlık ile çağdaş Fransız teokratik tepkici geleneği içinde ve insan davranışı çalışmaları arasındaki önemli bağlantının en iyisi olarak görür. Bir başkasına göre "Durkheimizm", "Comtizm tarafından revize edilmiş ve tamamlanmış Kantizmdir" ve yine bir başkası için Durkheim, Rousseau'nun modern sosyal bilime damgasını vurduğu ortamdır. Çeşitli şekillerde materyalist ve idealist, pozitivist ve metafizikçi, rasyonalist ve irrasyonalist, dogmatik ateist ve mistik, ayrıca "faşizmin bilimsel öncüsü", "burjuva koruma" ajanı, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ise liberal, muhafazakar ve sosyalisttir."

2. Klasik Eserleri

Durkheim'ı yetiştiği koşullar açısından okumak, onu ilerleyen dönemlerde öne çıkartan fikirlerinin filizlendiği zemini de anlamak demektir. Fransız üniversitesinden yetişen ve Comte sonrası kuşağın temsilcisi olan Durkheim, düşüncesinin temeline "toplumsal dayanışma"nın zorunluluğunu yerleştirir. Bununla birlikte öncelikli konulardan olan "ahlak" sorunu da sosyolojik ortamla yakından ilintilidir ve Durkheim'ın ele almada öncelik tanıdığı ve kaçınılmaz biçimde koşulların sürüklediği ana temalarındandır. Bu dönem, Durkheim'ın, laikliğin ağır basan etkisiyle, dinsel ahlakın yerine koyacağı yeni bir ahlak anlayışı arayışında olduğu dönemdir ve bu arayışın sonunda, önce protestan düşüncesi bağlamında yorumlanan bir tür Kantçı ahlak, sonrasında ise sosyolojik düşüncenin merkezde olduğu bir ahlak oluşturulur. Durkheim'ın entelektüel çizgisinde en önemli unsur olan toplumsal dayanışma meselesi,

kaleme aldığı üç büyük kitabında da merkezcil bir konuma sahiptir.[27] Lemert'e göre Durkheim, modern dünyanın nasıl işlediğini görmemize yardımcı olmaktadır. Durkheim ayrıca iyi ve kötü tercihleri yargılanabilecek ahlaki beklentileri de ortaya koymaktadır. Bu anlamda Lemert Durkheim'ı, dayanışmacı içerme ve işbirliği olasılığına inanan evrenselci olarak tanımlar.[28] Nihai amacı, köklü dönüşümlere maruz kalmakta olan toplumunu dayanışmacı kimliğine yeniden ya da yeni şekliyle kavuşturmanın çarelerini aramaktır.

2.1. Toplumsal İşbölümü

Aron'un sosyolojik yöntemin kuralları'nı dışarıda bırakan "üç büyük" tanımına rağmen, "dört büyük eseri" demekte bir sakınca yoktur, hatta belki de, bütün teorilerini üzerinde inşa ettiği yöntemini en açık ve detaylı bir biçimde ortaya koyduğu eseri olması nedeniyle bir zorululuktur. 1893'te yayınladığı *Toplumsal İşbölümü, İntihar, Din Hayatının İlk Formları* ve *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'ndan oluşan dörtlü serinin ilk büyük kitabıdır. "Toplumsal dayanışma" konusunu işlediği bu eserinde Durkheim, çağdaş toplumun işlevlerinde ve mesleklerde aşırı bir farklılaşmayı içermesi ve uzmanlaşmış çok farklı meslek mensubu arasında bölünmüş bir toplumun zorunlu ahlaki ve entelektüel tutarlılığının nasıl sağlanacağı sorununu irdeler.[29] Ona göre, işbölümünün en belirgin etkisi, bölünmeye uğrayan işlevlerin verimliliğinin artması olmayıp, onları dayanışma içine sokmasıdır. İşbölümünün sağladığı ekonomik yararın yanı sıra, her durumda onun etkisi, ekonomik nitelikteki çıkarların çok ötesine geçer; çünkü kendine özgü –sui generis- bir toplumsal ve ahlaki düzen kurar.[30]

Durkheim'ın işbölümü ve toplumsal dayanışma eksenli diğer gündemi, birey bir yandan daha özerk olurken, diğer yandan topluma daha sıkı bir biçimde nasıl bağlanıyor? sorusuna cevap aramaktır. İşte burada işbölümü devreye girer ve sorunun cevabı olarak bireye özerkliği sağlayanın "işbölümü" olduğunu söyler. Durkheim'a göre birey özerklik kazandıkça, topluma daha sıkı bağlanacaktır. Durkheim, bu eserinin, işbölümünün artmasına paralel olarak toplumsal dayanışmanın nasıl arttığına değinir.[31] Bununla birlikte, işbölümü Durkheim'ın ifadesiyle doğal olarak şöyle bir soruyu gerekli kılar: "bizim öde-

---

27 Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1989), 222-223.

28 Philip Smith-Aynur Erdoğan Coşkun, "Durkheim Üzerine Dört Tip Entelektüel Üretim Biçimi ve Türkiye'deki Durkheim Yansımaları", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 39/1 (Haziran 2019), 11.

29 Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 223.

30 Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya (İzmir: Cem Yayınevi, 2020), 87-88.

31 Nurettin Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971), 58.

vimiz, bütün gereksinimlerini kendisi karşılayan, kendi kendine yeten, olgun ve tam insan mı olmaktır, yoksa bunun tersine, yalnızca bir bütünün parçası, bir organizmanın organı olmakla mı sınırlı kalmaktır?"[32]

Aynı sonuca dönük olarak Aron, soruyu başka bir biçimde kurgular. Aron, merkezcil konuma bireyle toplum arasındaki ilişkiyi yerleştiren Durkheim'a göre sorulması gereken soru, bir birey topluluğunun bir toplumu nasıl oluşturabildiği ve bunların toplumsal varlığın koşulu olan dayanışmayı nasıl gerçekleştirebildiğidir. Durkheim, dayanışmanın iki şekli olan mekanik dayanışma ile organik dayanışma arasında ayrım yapmak suretiyle bu soruyu yanıtlamaya çalışır ve mekanik dayanışmanın toplumu oluşturan elementlerin benzerliğine dayanan dayanışma olduğunu vurgular. Mekanik dayanışmanın hakim olduğu toplumda bireyler, birbirlerine benzerler ve farklılık neredeyse yok denecek kadar azdır. Mekanik toplumun bireyleri aynı duyguları ve değerleri paylaştıkları, aynı kutsal nesnelere inandıkları için benzerlik söz konusudur ve toplumun tutarlılığı farklılaşmamasındadır. Dolayısıyla dayanışmadan bahsedilir. Mekanik dayanışmanın karşıtı olarak görülebilecek organik dayanışmada ise, "toplumun tutarlılığını yansıtan düşünce ve duygu birliğinin farklılaşmasıyla anlama büründüğü dayanışma" söz konusudur. Bu toplum tipinde bireyler benzerlikler üzerine değil, farklılıklar üzerine kurulur ve toplumun tutarlılığı ve dayanışma toplumun farklılaşmasıyla gerçekleşir.[33] Bunlar, mesleki uzmanlaşma üzerine kurulu farklılıklardır ve bir bakıma Durkheim açısından bireylerin toplulukla bütünleşmesini sağlayan profesyonel grupların örgütlenmesi, problemin çözümü ve modern toplumların yerleşmiş sorunlarının iyileşmesi anlamına gelir.[34] Nihayet Durkheim, sözgelimi intiharların artmasıyla ortaya çıkan ve toplumsal huzursuzluk konusu olan sorunların çaresinin güçlü bir mesleki örgütlenme olduğunu söyler.[35]

Doğrudan işbölümü incelemesini ise, Durkheim, üç bölümde kurgular. İlk olarak, işbölümünün işlevinin ne olduğunu, yani hangi toplumsal gereksinimi karşıladığını; ikinci olarak, işbölümüne yol açan nedenleri ve koşulları; üçüncü olarak da işbölümü, olağan durumdan sapmadıkça bunca ağır suçlamalara uğramayacağına göre, ötekilerle karıştırılmasından sakınmak için, onun olağandışı biçimlerinin başlıcalarını saptamaya çalışacağını ifade eder.[36]

Bununla birlikte ana sorun şimdi başlamaktadır. Durkheim'a göre en büyük problem, toplumun geldiği noktada organik niteliğinin her geçen sürede değişmesi, dönüşmesi ve modernize olmasıdır. Dolayısıyla geleneksel davranış kalıplarında ve kurumsal yapılarda vuku bulan kaçınılmaz değişim yeni top-

---

32 Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 65-66.
33 Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 225-226.
34 Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 233.
35 Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 51.
36 Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 70.

lum biçiminde yeni yönelimleri de beraberinde getirecektir. Bu nedenle öncelikli olarak Toplumsal İşbölümü'nde Durkheim, modern yaşam ve bunun belirsizlikleri hakkındaki ahlak kuramının genel hatlarını çizmeye çalışır.[37] Gerçi o, modern yaşama paralel biçimde sanatlar, bilimler ve sanayi ilerledikçe intihar ve suç oranları artmakta oluşundan, uygarlığın ahlaksızlığa yol açtığı sonucunu çıkarmanın çok isabetli olmayacağını, fakat ahlak üzerinde olumlu ve elverişli etkisinin de kesinlikle zayıf olduğunu düşünmektedir.[38] Bununla birlikte Durkheim, ahlak olgusunu incelerken, öncelikle toplumun her geçen gün işbölümünü ahlakın kesin bir kuralına dönüştürmeye ve onu bir ödev gibi kabul ettirmeye eğilim gösterdiğine olan düşüncesini,[39] gözleme olanak vermeyen içsel olgunun yerine, onu simgeleyen dışsal bir olguyu koymayı, böylece birinciyi bu ikinci aracılığı ile incelemeyi öngören yöntemini[40], bir başka deyişle "Toplumsal olayların daima donmuş, katılaşmış, nesnel gözleme elverişli bir yönünü ele almalıdır" kuralını göz önün de bulundurur. Toplumsal dayanışma gibi gerçekliği çok güç yakalanır, çok akıcı, çok kaçıcı, çok kaygan olan ahlak olgularını gözlemek oldukça güçtür. Onun için bu olguların, katılaşmış, maddeleşmiş bir biçimde belirten yönleri ele alınmalıdır. Bunlar da hukuk, istatistik gibi olgulardır. Bu anlamda ahlak olgularını iyice kavramak için, hukuk olgularından yararlanmak gerekir. Ahlak ve hukuk birbirinden ayrılamayan, birbirini tamamlayan bir ve aynı olgunun, bir ve aynı bütünün iki yönüdür. Ona göre Ahlak olguları da diğer bilimlerin konusu olan olaylar gibi bir determinizme bağlıdır. Bu olguların da kendilerine özgü kimi nitelikleri vardır. Durkheim bu olguların niteliklerini nesnel bir görüşle gözlemeyi, sınıflamayı ve açıklamayı amaçlar. Bu eserinde Durkheim, ahlak olgularının toplumdan topluma ve dönemden döneme değiştiklerini, içinde doğdukları ve geliştikleri topluma bağlı bulunduklarını vurgular. Ona göre ahlakta meydana gelen değişiklikler, toplumların yapılarında meydana gelen değişikliklerin zorunlu bir sonucudur. Ahlak bilimi bu nedenleri ifade etmeye çalışır.[41]

Jeffrey C. Alexander ise, Toplumsal İşbölümü'nde formüle edilen Durkheimcı teorinin, toplum tipinin mekanik olanıyla ilgili olduğunu ifade eder. Buna göre Durkheim'ın ahlak düşüncesi morfolojik ve mekanik unsurlara bağlıdır ve teori, öznenin özgürlüğünden yoksun olduğu maddeci bir geri dönüşü ima eder. Alexander, Toplumsal İşbölümü'nün, Durkheim'ın sonraki metinlerinde kendisine atfedilen materyalizm suçlamalarını mümkün oldu-

---

37 Lemert, *Durkheim'ın Hayaletleri*, 163.
38 Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 76-77.
39 Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 66.
40 Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 91.
41 Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi,* 56-57.

ğunca reddetmeye çalıştığı Marksist tanıya ne kadar yakın olduğunu ve nasıl her şeyden önde olduğunu göstermek için muazzam bir çaba sarf eder.[42]

Bununla birlikte, ahlaki yaşamın kendisi, ahlaki bir fenomen olarak, işbirliğini ve sosyal bağı doğurduğu sürece, her zaman için olmazsa olmaz *-sine qua non-* bir koşul olacaktır. Durkheim, entelektüel yörüngesinde daha sonraki bir dönemde yaptığı formülasyonunda, daha açık bir şekilde işbölümünün yetersizliğine ilişkin, modern toplumların ve değişimlerin kolektif yaşamını ahlaki açıdan korumak için Toplumsal İşbölümü Üzerine'de inşa edilen değerleri terk etmeksizin ortak inançlara duyulan ihtiyacı vurgular. Bu morfolojik-yapısal boyut her zaman sosyal gerçekliği anlamak için daha sonra intihar'da hatta Din Hayatının İlk Formları'na girişte bile kolektif coşku temasında geliştirilen tartışmada kurulduğu gibi kilit bir unsur olarak kalır.[43] Kolektif coşku ise, ortak yaşamın temel kategorileri üzerindeki belirleyici yönünü vurgulayan dinamik unsurudur, kolektif bilincin tepe noktasıdır. Durkheim'a göre, kolektif bilinç ortaklaşa tasavvurlar tümüdür. Ortaklaşa tasavvurların temeli başlangıçta dini tasavvurlardır. Taplamacıoğlu'nun[44] genellemesi ile, Durkheim sosyolojisini en geniş anlamıyla, bir din sosyolojisi olarak görmek mümkündür. Nitekim Durkheim'in ilk eseri olan Toplumsal İşbölümü bile, işbölümü yani modernize olmuş çeşitli toplumsal kurumlar ile birlikte dini de inceler.

1.2. İntihar

İntihar, iki yüzyıl boyunca yaygın ve devam eden bir tartışma konusudur. Başlangıçta on sekizinci yüzyılda büyük ölçüde ahlaki bir sorun olarak ele alınan bu olgu, on dokuzuncu yüzyılda giderek büyüyen ve açıklanması gereken bir sosyal problem olarak görülmeye başlanır. Fransa, Belçika, Almanya ve İtalya'da çoğalan intihar oranlarındaki değişimler üzerine istatistiksel ve yorumlayıcı çalışmaların yanısıra meslek, şehirleşme, din ve sosyal değişim hızı gibi sosyal faktörlere kalıtım, ırk ve iklim gibi sosyal faktöre bağlı farklı intihar oranlarını ilişkilendiren bir dizi istatistiksel korelasyon kurulmuş ve hipotezler geliştirilmiştir. İntihar oranlarındaki genel artışın, geleneksel sosyal düzenin sekteye uğramasından ve sanayileşmenin büyümesinden kaynaklandığı konusunda da genel bir fikir birliği vardır. Bir anlamda, sistematik olarak kaydedilmiş ve karşılaştırmalı kanıtlar, açıklayıcı hipotezler ve geniş kapsamlı çıka-

---

42 Raquel Weiss, "Between The Spirit and The Letter: Durkheimian Theory in The Cultural Sociology of Jeffrey Alexander", *Sociologia & Antropologia* 9/1 (April 2019), 91-92.

43 Raquel Weiss, "Between The Spirit And The Letter", 93.

44 Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 48.

rımlar açısından özellikle zengin bir konu vardır.[45] Lukes,[46] bu zengin çerçevenin Durkheim'a birkaç açıdan teknik ve yöntemsel bir perspektif sunduğuna işaret eder. Bu anlamda ilk olarak Durkheim'ın *İntiharı*, intihara ilişkin önceki birçok fikir ve bulgunun teorik sentezine yönelik bir girişim ve ahlaki istatistik geleneğinin doruk noktası olarak görülebilir. İkincisi, intihar olgusu, somut ve spesifik görünen bir konudur ve araştırmacıya açıkça tanımlanmış, şeffaf tanımlamaya uygun, kesin hatlarla sınırlanmış olgu grupları sunar. Durkheim'a göre bu, sosyolojinin ilerlemesi gereken türden bir alandır. Üçüncüsü, Sosyolojik Yöntemin Kuralları'nda belirtilen ilkeleri göstermek için mükemmel bir fırsat oluşmuştur. Özellikle, intiharın sosyal gerçekliği haklı çıkardığını, bireyin dışındaki gerçeklerin varlığını kanıtladığını ve bu gerçekliğin psikolog veya biyologlarınki kadar kesin ve önemli olduğunu iddia eder. Bu toplumsal gerçekliklerin varlığı, ilgili açıklayıcı değişkenler ve bireyi belirleme biçimleri nedeniyle bireyden bağımsız olduklarını kanıtlayan gerçek, canlı ve aktif güçler olduğu ortaya çıkmıştır. Dördüncüsü ise, Durkheim'ın kendi toplumunun hastalıklarına teşhisinin özü, bu güçlerin farklı etkilerinin bir analizidir. Böylelikle intihar araştırması, Avrupa toplumlarının çektiği toplu hastalığın bulaşma biçimlerinden biri olduğu için, Avrupa toplumlarının maruz kaldığı genel rahatsızlığın nedenlerine yaklaşmanın bir yolunu sunar; son olarak ve belki de en önemlisi intihar, Durkheim'ın sosyoloji için iddialarını oluşturma işlevine özellikle uygundur.

Bu teknik ve yöntemsel eğilimi ile birlikte, bireysellik görüntüsü veren bir olgu olarak intihar incelemesinin, dönüşüm halindeki toplumun bir sorunsalı olarak birkaç ana tema üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Öncelikle Durkheim'ın dörtlü seriden olan bu büyük eseri, mekanik toplumdan organik topluma evrilmiş olan modern sanayi toplumlarını tehdit eden ve Durkheim'ın dönemin en önemli sorunlarından biri olarak gördüğü "anomi" durumunu açıklayabilmek için patolojik bir olgu olan "intihar" olaylarını inceler.[47] Bu anlamda *İntihar*, Durkheim'ın modern yaşam ve yaşamın belirsizlikleri hakkındaki ahlak kuramının genel çizgilerini çizme amacının ve bu belirsizlikleri çözmeye muktedir bir sosyolojinin formel programının çerçevesini belirleme amacının birleştiği eseridir. Durkheim, bu eserinde aynı anda iki şeyi kanıtlamaya çalışır. Bunlardan ilki; sosyolojinin toplumsal olguları eylemlerin görünüşte en toplumsal olmayanını, yani intiharı açıklayabileceği; İkincisi ise, sosyolojinin, modern toplumlarda intihar konusundaki açıklamasının, modern toplumların gerçekten organik bir toplumsal işbölümü sağlayarak kendilerini

[45] Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 191.
[46] Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 191-193.
[47] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 223

yeniden bağlamak konusunda ahlaki sorumlulukları olduğunu bir kez daha gösterdiğidir.[48]

Durkheimci teorinin merkezi bir sorunsalı olarak *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* ile konsolide edilen determinizm ve özgürlük arasındaki çatışma, aynı zamanda yapı ile eylem veya düzen ve gönüllülük arasındaki bir gerilim olarak formüle edilerek *İntihar*'da son halini alır.[49] Bireysel davranışların temelinde sosyal olguların varlığı düşüncesi, gerçekte sosyal belirleyicilik ile kişi özgürlüğü arasındaki ilişkiyi çağrıştıran bir gerilime neden olur. Fakat aynı zamanda Durkheim'a yöntemsel bir alan açar. Doğrusu Durkheim'ın da bu alanı, özellikle üzerinde durduğu "sosyal olgu" ya da "sosyal şey"lerin değerini ve gücünü ortaya koyma fırsatı olarak değerlendirdiği söylenebilir. Nitekim bu eserin gerek ortaya çıkışında beliren ve Durkheim'ı farkettiren ayrıcalıklı düşünceleri gerekse üstün nitelikleri açısından eser, tam bir klasiktir. Bu anlamda Lemert, *İntihar*'ı Durkheim'ın yönteminin kurallarını koyma yönünden bir şaheser olarak görür. Durkheim, bu eserinde yeni olan bir alana ilişkin tanımını savunur ve ampirik bir sosyal bilim kurar. İntihar olaylarını ele aldığı sosyal alanı, ampirik inceleme alanı olarak tanımlayarak kendisine dönemin felsefi tartışmalarıyla ilgilenme fırsatı yaratır, diğer yandan da yeni disiplini bir bilim olarak tanıtma olanağı bulur. Bir başka deyişle Durkheim, son tahlilde modern toplumun en sıkıntılı krizi için bir yatıştırıcı öne sürer.[50]

İntihar'da Durkheim'ın ana hedefinin, kolektif gerçekliğin bireyler üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermek olduğu görünür. Bu açıdan bireyin kendi yaşamına son vermesi son derece bireysel bir şey olduğundan, intihar olgusunun büyük bir önemi vardır. Bununla birlikte Durkheim, bu olgunun, bireysel ya da psikolojik nedenlerden çok daha fazla toplumsal unsurların etkisinin olduğunu ve bireyin kendini öldürmeyi isteyecek kadar yalnız, umutsuz ve çaresiz hissetmesinin temel nedeninin bireysel yaşantısından çok bilincinde yaşayan toplum olduğunu göstermeyi amaçlar.[51] Bireyin psikolojisi, sinirsel zayıflığı ve nevrotik bozuklukları intihara sebebiyet vermekle birlikte, gerçekte intihar dürtüsüne neden olan psikolojik eğilimliği yaratan da toplumsal koşullardır ve bunlar intiharların gerçek sebepleridir.[52] Sonuç itibariyle Durkheim'a göre, intiharların toplumsal oranı ancak toplumbilimsel olarak açıklanabilir. İntiharların sayısını her an saptayan şey, toplumun tinsel yapısıdır. Yani her toplum için elinde belirli bir kuvveti olan ortak bir güç vardır; insanları kendilerini öldürmeye iten de aslında bu güçtür. Kişinin yaptığı ilk

---

48 Lemert, *Durkheim'ın Hayaletleri,* 163.
49 Weiss, "Between The Spirit And The Letter", 91.
50 Lemert, *Durkheim'ın Hayaletleri,* 16-17.
51 Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* 233-234.
52 Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* 239.

etapta sadece bireysel karakterini dışa vurur görünen davranışlar, gerçekte, dışa vurdukları toplumsal durumun uzantısından başka bir şey değildir.[53]

Aynı şekilde onun toplumdaki intihar çıkarımları için en önemli araçlardan biri olan istatistikler, belirli bir toplumda beş on yıllık intiharların yıllık toplamının hemen hemen aynı kaldığını, hiç değişmediğini, hatta doğum ve ölüm istatistiklerinden çok daha değişmez ve düzenli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla istatistiklerdeki bu değişmezlik de Durkheim'a göre, intihar nedenlerinin bireyden çok, toplumda aranması gerektiğini gösterir. Toplumda meydana gelen bunalımlar da intihar oranlarında bir değişiklik doğurmaktadır. Sözgelimi devrim hareketleri, savaşlar gibi derin etkileri olan sosyal olaylar toplumlarda intihar oranını düşürür, çünkü böyle durumlarda kolektif bilinç, bireysel bilinçleri sıkıca sarar. Örneğin bunalımlı bir dönem olan 1848'de bütün Avrupa toplumlarındaki intihar sayısında birdenbire bir düşüş dikkati çeker.[54] Bununla birlikte Durkheim'a göre, insanı intihara sürükleyen toplumsal olmayan nedenlerden de söz edilebilir. Durkheim, intiharın toplumsal olmayan nedenleri üzerine ileri sürülmüş kuramları da inceler; aralarında herhangi bir ilişkinin olup olmadığını cevaplamaya çalışır. Bunlar, delilik, sarhoşluk, ırk, soyaçekim, iklim, ısı, taklit gibi değişkenler olarak psiko-organik yapıyla ya da fizik çevreyle ilgili olabilir.[55]

Durkheim çalışmalarının en önemli unsurlarından biri olan sosyal olguların tip'leştirilmesi, intihar incelemeleri için de geçerlidir. Bu tip'leştirmeden Durkheim, yarar sağlayıcı sonuçlar umar ve bu anlamda intiharı da *normal* ya da *patolojik* niteliklerine göre ayırır ve intihar olgusunu suç olgusu ile karşılaştırır. Durkheim'a göre, suç toplumsal olarak normal bir olgudur.[56] Durkheim, toplumsal nedenleri dikkate almak suretiyle intihar olgusunu, "bencil intihar", özgeci yani elcil intihar" ve "kuralsız yani anomik intihar" olarak üç grupta inceler.[57] İntiharın üçüncü tipi olan anomik intihar, modern toplumun en belirgin niteliğidir ve Durkheim'ı en çok ilgilendiren tiptir. Anomik intihar, ekonomik dönemlerle intihar yoğunluğu arasındaki istatistiksel ilişkilerle ilgilidir. Sonuçta, istatistiklere göre, ekonomik çöküntü dönemleri ile garip bir biçimde aşırı refah dönemlerinde intihar artış eğilimindedir. Aynı şekilde daha garip bir biçimde intiharlar, sözgelimi savaşlar gibi olaylarla birlikte büyük siyasal olaylar vuku bulduğunda azalma eğilimi göstermektedir.[58]

Durkheim'a göre belirli bir toplumun herhangi bir çağındaki intihar sayısını, o toplumun o çağındaki ahlak yapısı belirler. Her toplumun morfolojik ve

---

53 Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Z. Zühre İlkgelen (İstanbul: Pozitif Yayınevi, 2013), 309-310.
54 Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi,* 80-81.
55 Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi,* 82.
56 Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 239.
57 Durkheim, *İntihar*, 136 vd.
58 Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 238.

toplumsal yapısına göre, intihara kolektif bir eğilimi vardır. Durkheim, bu eserinde birtakım pratik sonuçlar ve ahlak kuralları çıkarmak ister.[59] Ona göre, toplumlara göre değişik oranlarda olmak üzere, *bencilliği, özgeciliği* ve bir tür *kuralsızlığı* bir araya getirmeyen ahlaki bir düşünce yoktur. Çünkü toplumsal yaşam bireyin bir dereceye kadar bütün olduğunu, toplum isterse kişiliğini bırakmaya hazır bulunduğunu ve az çok ilerleme düşüncelerine açık olduğunu varsayar. Bu nedenle toplum mekanizmalarıyla birey üzerindeki etkisini azalttığı yerde manevi etmen bir denge durumundadır; bu denge durumu onu her tür intihar düşüncesine karşı korur.[60]

Benzer biçimde modern ailenin intihar olayları üzerindeki etkisi ve bu iki olgunun birbiriyle olan bağlantıları Durkheim'ın dikkat çekmek istediği konulardır.[61] Aynı şekilde bir ahlaki ve manevi güç olarak din de intihar konusu üzerinde büyük bir etkiye sahiptir.[62] Nitekim Katoliklik ve Protestanlık karşılaştırmasından hareketle dinsel inançların intihar üzerindeki etkisinin, diğer bütün faktörlerden daha güçlü olduğu kanısına varır.[63] Hristiyan toplumlarının kurulmasıyla intihar açıkça yasaklanır. 452 yılındaki Arles Konsili, intiharın bir cinayet olduğunu ve ancak şeytanca bir öfkeden doğabileceğini ilan eder. Yüz yıl sonra da intiharın bir yaptırıma bağlandığını fakat 1789 ihtilali ile birlikte intiharın suç olmaktan çıkarıldığını söyler. Bununla birlikte, Fransızların ait olduğu tüm dinler ve dolayısıyla ortak ahlak intiharı kınar. Bundan dolayı intihar, halk vicdanında tiksindirici bir etki yapar[64] ve toplumun tüm manevi yanının dayandığı, insana inanma, insanı yüceltme denen şeyden saptığı için kınanır.[65] Dolayısıyla din, sosyal bir olgu olarak intiharı, insanların "insanlık ölçüsü"nden sıyrılmasının nedeni olarak görür, bu nedenle de tepkilidir. Fakat aynı zamanda yerleştirmeye çalıştığı idealleri deforme edeceği ve bunların içini boşaltacağı endişesi taşır. Bu anlamda intihar olgusu toplumun manevi sağlığı açısından bir tehdittir ve bir kolektif bilinç üretimi konusu olacak kadar da önemlidir.

---

59 Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi,* 96-97.

60 Durkheim, *İntihar*, 334-335.

61 Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 191.

62 Taplamacıoğlu'na göre, Durkheim bununla, düşüncenin temel kategorilerini, dolayısıyla bilim, ahlak ve hukuk kurallarını dinden çıkartan ve daha geniş anlamda *bütün toplumsal kurumların ana kaynağını dinde gören* temel teziyle ilk kez bir din sosyolojisi kurar. Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi,* 49.

63 Cevat Özyurt, "Sosyolojik Din teorileri I", *Din Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan – Mustafa Tekin (İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 129.

64 Durkheim, *İntihar*, 340-342, 136 vd.

65 Durkheim, *İntihar*, 349.

1.3. Din Hayatının İlk Formları

Kuşkusuz Durkheim'ın dörtlü serinin önemli kitabı ve onun magnum opus'u olarak kabul edilebilecek eseri, *Din Hayatının İlk Formları*, din sosyolojisinin klasiklerinden biridir. Bu eserin ön sözünde Durkheim, yalnızca sosyolojik anlamda değil, felsefi anlamda da büyük önemi olan bilgi kuramına ya da epistemolojiye değinir ve gerçekte insanın sahip olduğu tüm bilginin ve daha özel olarak; toplumsal kaynağı, kültürel bir çevreye tabi oluşu ve araştırıcıya özgü olan toplumsal modeli dolayısiyle sosyal bilimler alanına ait bilginin saygınlığı meselesini gündeme getiren ve kendine özgü bir açılıma sahip olan bilgi sosyolojisi[66] yapar, felsefenin en önemli konularından biri olan epistemolojiyi sosyolojik açıdan analiz eder. Gerçekte, çok somut ve kesin bir epistemolojiye istikrarlı bir şekilde bağlanması, Durkheim sosyolojisinin karakteristik bir özelliğidir. Onun amacının entelektüel kariyeri boyunca ideal bir toplum inşa etmek olduğu söylenebilir. Epistemolojik kaygılar onun araştırmalarının merkezinde yer alır, bu nedenle daha işin başında sağlam bir epistemolojik temele sahip sosyoloji bilimini oluşturmayı amaçlar. Bu nedenle de Durkheim, sosyolojiyi, ilki, pozitivist bir yaklaşımla fizik-doğa bilimlerine benzer bir metodolojiye sahip bir bilim olarak; ikincisi, bu pozitivist toplum biliminin felsefeye ve psikolojiye karşı duran bir bilim olarak iki genel öncülle kurgulamak ister.[67]

Dolayısıyla pozitivist sosyoloji ve metodoloji anlayışı aynı zamanda onun epistemolojik yönteminin öncülüdür. İnsanın sahip olduğu bilginin toplumsal kaynağını ve sosyal çevreye tabi oluşunu da Durkheim, bilgi sosyolojisi kurgusunun temeli olan "idrak kategorileri"ni kullanmak suretiyle pratize eder. Aristo'dan beri filozofların "idrak kategorileri" (Categories de I'entendement) ismini verdikleri ve Durkheim'a göre, yargılarımızın temelinde, din içerisinde dinden doğmuş, dini düşüncenin ürünü olan ve bütün düşünce hayatımıza hakim olan bazı ana kavramlar vardır. Zaman, uzay, cins, sayı, sebep, cevher, kişilik gibi kavramlar bu idrak kategorilerini oluşturur. Bunlar, nesnelerin en genel özelliklerine karşılık gelir ve bunlar düşünceyi kapsayan adeta katı ve sağlam bir çerçevedir. Şayet idrak kategorileri dini bir kaynağa sahip ise, bunların da toplumsal bir şey, toplumun kolektif düşüncesinin ürünü olmaları gerekir.[68] Durkheim'a göre, insanın kendisiyle dünya hakkında edindiği ilk

---

66 Ernest W. Burgess, "Sosyolojik Araştırmanın Metodları", çev. Tomris Berker, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/4-5 (1947), 103.

67 Jesus Romero Monivas, "Science And Religion In The Sociology Of Émile Durkheim", *European Journal of Science and Theology* 3/1 (March 2007), 19.

68 Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın, sad. Metin Doğan (Konya: Palet Yayınları, 2023), 11-12.

tasavvurların kaynağı da dindedir. Bu anlamda insan, dünya ve tanrı ile ilgili görüşü olmayan hiçbir din yoktur. Hatta felsefe ve bilimin kaynağı da dindir. Din sadece insan düşüncesini zenginleştirmekle kalmaz, insan düşüncesinin oluş ve kuruluşuna da yardım eder. Fakat Durkheim'e göre dinin asıl görevi, yalnız insanın düşüncesini geliştirmek değil, onu belli ideallere bağlayarak manevi ve ahlaki açıdan yükseltmektir. Dinin gerçek görevi, insanı düşünmeye sevk etmenin ve bilgiyi zenginleştirmenin yanı sıra, insanı harekete getirmek ve yaşamına yardım etmektir. Bu duruma göre dini güçler insani ve ahlaki güçlerdir.[69]

Durkheim, bu klasik eserinde, en ilkel ve en basit toplumlarda, insan toplumlarının temel sırrına ulaşmayı ve incelenen bu ilkel basit toplumların projeksiyonunda modern toplumların reformunda ihtiyaç olarak hissettirdiklerini anlayabilmek için başlangıçtaki dinsel işleyişin temel niteliklerini ortaya koymayı amaçlar.[70] Bu amacını, eserin giriş kısmında; "bugün bilinen en ilkel ve en basit dini incelemek, analizini yapmak ve açıklamak" olarak açıklar ve ilkel basit toplumun ve onun dini niteliğinin hangi kriterleri taşıması gerektiğine işaret eder. Ona göre: "*Bir dini sistemin şu iki şartı taşıması halinde onu incelediğimiz ve gözlemlediğimiz dinlerin en ilkeli olarak kabul ederiz: İlk olarak, bu dini sisteme, basit bir organizasyona sahip olması konusunda, sadece diğer toplumların en aşağısında bulunan bir toplumda rastlanılması gerekir. İkinci olarak, o dini sistemi kendisinden önceki başka bir dinden devşirilmiş bir unsura başvurmadan açıklamak mümkün olmalıdır.*"[71]

Bu anlamda din sosyolojisi yöntemi olarak bakabileceğimiz Durkheim düşüncesinde kolektif olanı keşfetmenin önceliği söz konusudur. Bu nedenle Durkheim, düşüncelerini ilkel topluluklarda ortaya çıkan kurumlarda denemeyi ve kanıtlamayı amaç edinir ve bu amaç doğrultusunda, dünya üzerinde var olan en ilkel topluluk olan Avustralya yerlilerine ait dini yapıların modern dinlere ne ölçüde benzediğini ortaya çıkarmak için uğraş verir. Avustralya yerlileri "medeni" toplumlar için en ilkel topluluklardır. Aborjinlerin yarattığı toplumsal ve kültürel olguların, önceki nesillerin sonrakilere aktardığı pek çok ögeyi anlamak adına önemli bir fırsat olduğu düşüncesiyle Durkheim'ın da, özellikle dini terminoloji içinde mevcut ve anlaşılması halinde "kutsallık" gibi birçok olgunun bu sayede çözüme kavuşabileceğini düşündüğü söylenebilir.[72] Ele aldığı oldukça eski dinler ve bunların farklı boyutlarının, Durkheim'a göre,

---

69 Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi,* 48-49.
70 Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 223
71 Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 1.
72 Kaan Polatlar, *Durkheim'ın Din Sosyolojisi Dini Düşüncenin İdeolojiye Evrimi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2019), 9-11.

insanın dini doğasını bildirmeye, yani insanlığın temel ve daimi bir görüntüsünü göz önüne getirmeye en çok yetkin olduğu zaten kabul edilmektedir.[73]

Bu bağlamda Durkheim, modern dinlerin tedrici olarak nasıl oluştuklarını, onların ancak tarihsel süreçte incelemek suretiyle anlaşılabileceğini söyler. Ona göre, tarih, dinlere uygulanması mümkün olan yegane analiz ve açıklama yöntemidir. Sadece tarih bir kurumu kendisini oluşturan parçalarına ayırmak için yardım edebilir; çünkü zaman içinde birbiri ardı sıra nasıl doğduklarını gösterir. Diğer yandan tarih, bunlardan herbirini doğdukları durum ve şartların tümü içine koyarak onları ortaya çıkaran sebepleri belirleyebilecek biricik aracı verir. Dolayısıyla belli bir zamanda ele alınan, dini bir inanç, gerçek bir kural, sanat eserlerinin inceliğine ait teknik bir konu ya da ekonomik bir yöntem, insani bir şeyin açıklanmasına başlandığı zaman en ilkel ve en basit şekline kadar geri dönüp bakmak, varlığının o devresinde ne tür özelliklerle belirginleştiğini aramak, sonra yavaş yavaş nasıl olgunlaşıp karmaşık bir hal aldığını, incelendiği zamanki haline nasıl geldiğini göstermek gerekir.[74]

Durkheim'ın din, toplum, birey ve geleneksellik-modernlik kavramlarına ilişkin düşüncelerini aktardığı *Din Hayatının İlk Formları*, genel anlamda hem yapısal analizi hem ideal olanın rolüne ilişkin derin tahlilleri hem de bireyselliğe ve dine özgü modernliğe doğru evrimdeki faktörlerin analizini içerir. Tole'a göre, gelişen toplumun en önemli parçalarından biri olarak birey, Durkheim'ın merkezden çevreye hareketinde en önemli mihenk taşlarındandır. Modernizm ise, bireyselliği öne çıkartan olgudur.[75] Tole'un, kabul edilenin aksine Durkheim'ın birey'i merkezcil bir konuma yerleştirdiğine dair bu kanısı, gerek basit gerekse modern toplumda bireyin toplum içerisinde düşünce ve eylemlerinde ne ölçüde ağırlığa sahip olduğu ve toplumun kendisine biçtiği pozisyonla ilgili gibi görünmektedir. Durkheim'ın, ilkel toplum dinlerini inceleme gerekçesinde belirttiği amacına, tarihin son dönemlerinde görülen karmaşık dinleri incelemek ve gözlem yapmak suretiyle ulaşamayacağını ifade etmesine de aynı kanı bağlamında bakılabilir. Çünkü Durkheim'a göre, *bireylerin çeşitliliği* altında genel anlamda dini anlayışın temel ve ayırt edici durumları bulunamaz. Farklı teolojilerin çatışması, farklı ayinler, grupların çokluğu gibi unsurlardan ikincil olanı asıldan, asıl olanı ikincil olandan ayırmak çok zordur. Oysa basit toplumlarda iş bütünüyle başkadır. *Bireyselliklerin* çok az gelişmiş olması, grubun oldukça toplu halde bulunması, dışsal durum ve şartların homojenliği, kısaca her şey farkları ve çeşitleri en asgari sınıra indirmeye sevk eder.[76]

---

[73] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 2.
[74] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 4.
[75] Lise Ann Tole, "Durkheim on Religion and Moral Community in Modernity", 4.
[76] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 6-7.

Lukes ise, *Din Hayatının İlk Formları*'nın ilk olarak ve öz itibariyle birey ve toplum ekseninde "işlevsel din" temasına yoğunlaştığı kanısındadır. Ona göre, eserde ele alındığı şekliyle din, her şeyden önce, amacı sürekli olarak kolektivitenin ve bireylerin ruhunu yaratmak ve yeniden yaratmak olan eylemlerden oluşuyor gibi görünmektedir. Dinin işlevi, bireyi, üyesi olduğu topluma bağlayan bağları güçlendirmektir. Durkheim, dinin işlevselliği anlamında, bunların toplumsal ve dolayısıyla bireysel yaşamın vazgeçilmez koşullarını sürdürmeye hizmet ettiğini varsayar. Lukes, *Din Hayatının İlk Formları*'nda, dinin sonuçlarının analizinin hem toplumsal hem de bireysel düzeylerde işlediğinin görülebileceğini ileri sürer. Durkheim, örneğin, yüksek toplumsal düzeyde, dinsel çileciliğin toplumsal işlevlerini inceler[77] ve her şeyden önce, eğer toplum kendi bilincine varacaksa sembolizmi gerekli görür. Çünkü toplumsal yaşam, Durkheim'a göre, tüm yönleriyle ve tarihin her döneminde ancak engin bir sembolizmle mümkün olmuştur. Amblemlerin rolü, ayinlerin uyandırdığı toplumsal duyguları sürdürmek ve yeniden yaratmaktır; dahası, ayinlerin kendileri toplumsal iletişimin gerçek bir komünyon haline gelmesini, yani tüm belirli duyguların tek bir ortak duyguda kaynaşmasını mümkün kılar ve üzerine kuruldukları inançları yalnızca ifade etmekle kalmayıp desteklemeye de hizmet eder. Bu nedenle, genel olarak kült, hem inancın dışa tercüme edildiği bir işaretler sistemi hem de bunun periyodik olarak yaratıldığı ve yeniden yaratıldığı araçların bir koleksiyonudur.[78]

Lukes, ikinci olarak, Durkheim'ın, totemizmi yerli toplumsal örgütlenmenin kurucu unsuru olarak gördüğünü düşünür.[79] Gerçekte bu kanı, Durkheim'ın önce Frazer'a yaptığı gönderme ile ve daha sonra da *Din Hayatının İlk Formları*'nda çok detaylı bir biçimde yer vermesiyle Lukes'ı haklı çıkartır. Öncelikle Frazer, Avustralya'daki yemek tabularını, totemden halkına yardım etme beklentilerini, kutsal hayvanlarla olduğu düşünülen akrabalık testlerini, yerliler içerisinde gerçekleştirilen bazı adli sınavları ve totemizmden türetildiği düşünülen yeminleri bu bağlamda ele alır.[80] Frazer totemist örgütlenmede doğum, evlilik, ölüm ve cenaze törenleri, ergenliğe geçiş törenleri ve bu törenlerin sosyal yönüne ilişkin gözlemlerle[81] birlikte, totemist örgütlenmenin toplumsallığı ağır basan kan davası, dış evlilik ve fratriler gibi konular da Frazer'ın bu açıdan ele aldığı meselelerdir.[82] Durkheim da, Frazer'ın "Totemism And Exogamy" adlı eserinde, totemizmi hem bir din hem de hukuki bir ku-

[77] Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 471.
[78] Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 472.
[79] Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 472.
[80] J. George Frazer, *Totemism And Exogamy* (London: Macmillan And Co., Limited, 1910), 18-21.
[81] Frazer, *Totemism And Exogamy*, 31-38.
[82] Frazer, *Totemism And Exogamy*, 53-62.

rum olarak incelediğini söyler.[83] Bu kabilelerde, ev hatta kulübenin bile ne olduğunu hala bilmedikleri düşünülürse teknolojinin oldukça ilkel olması yanı sıra organizasyonları da çok fazla ilkeldir ve bilinen organizasyonların en basitidir. Durkheim, buna "klan temeline dayalı organizasyon" ismini verir.[84] Aron[85] ise, Durkheim'ın düşünce sisteminde, totemizm incelemesinin anlamlılığının bir diğer nedeni daha ihtiva ettiğini söyler. Durkheim'a göre, akılcı ve bireyci modern dünyada, bilim en yüksek entelektüel ve ahlaki gücü bünyesinde barındırmaktadır. Bununla birlikte bireyciliğin ve akılcılığın gelişmesine katkıda bulunan modern toplum ortak inançlara ihtiyaç duyar. Fakat bu inançlar bilimsel düşüncenin gereksinimlerine karşılık veremeyen geleneksel din tarafından karşılanamaz. Bu noktada Durkheim, kendi çözümünü üretir. Bilimin bizzat kendisi, dinin gerçekte toplumun bir değişimi olduğunu açıklıyorsa şayet, "insanlar, tarih boyunca totem ya da tanrı şeklinde inanç tarafından değiştirilen ortak gerçeklikten başka hiçbir şeye tapınmamışlarsa o zaman geçmişin bütün tanrıları da değişen toplumdan başka bir şey değildir." Aron'a göre, bu anlamda Durkheim'ın, *Din Hayatının İlk Formları*'nda ileri sürdüğü düşünceleri, din ile bilim arasındaki çatışmada ürettiği çaredir.

1.4. Sosyolojik Yöntemin Kuralları

Durkheim düşüncesini en net biçimde yansıtan üç temel klasiğinin dışında, yönteme ilişkin en açıklayıcı ve temel düşüncelerini yansıttığı eseri olan *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nı da bir klasik olarak dörtlü seriden saymakta bir sakınca yoktur.[86] Bir bilim olarak sosyolojinin soyut kuramdan ziyade gözlemle, psikolojik olgulardan ziyade toplumsal olguların incelenmesiyle ve hem işlevsel hem nedensel açıklamaların yapılmasıyla ayırt edileceğini vurguladığı *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (The Rules of Sociological Method) 1895'de yayınlanmıştır. Aron, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nı, *Toplumsal İşbölümü* ve *İntihar*'ın deneyiminin soyut biçimlendirmesi olarak görür. Aron, bunlara *Din Hayatının İlk Formları*'nı da dahil ederek, bu üç klasiğin konularını ve temel düşüncelerini incelemede kullanılan yöntemlerin ve elde edilen sonuçların benzerliğinin şaşırtıcı olduğunu söylerken[87], kastının bu olduğunu düşündürtür.

Sosyolojik Yöntemin Kuralları'nda Durkheim, kitabın kaleme alınma gerekçesi olarak, o zamana değin sosyologların, sosyal olayların incelenmesinde uyguladıkları yöntemi tanımlama konusuyla çok az ilgilendiklerini gösterir. Buna

[83] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 99-100.
[84] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 106.
[85] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 243-244.
[86] Gordon Marshall, "Durkheim, Emile", 165.
[87] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* 254-255.

göre Spencer, eserlerinde yönteme ilişkin bir sorun ele almamış, Mill ise, konuyla ilgilenmiş olmasına rağmen, gerçek anlamda kendine ait hiçbir şey eklemeksizin yaptıkları Comte'un söylediklerini kendi diyalektik süzgecinden geçirmek olmuştur. Sadece Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde bu konuya özgün anlamda bir bölüm ayırmıştır. Durkheim, bu sosyologların toplumların doğası, sosyal dünya ile biyolojik dünyadaki ilişkiler ve ilerleme olgusunun genel seyri hakkında kimi genellemeler sunmaktan başka bir şey yapmadıklarını söyler. Durkheim bunu yadsımaz, çünkü o zamana kadar sosyologların yöntemsel bir yanlışlık içerisinde olduklarını düşünür. Durkheim, yönteme ilişkin ilk yaklaşımını da bu vesileyle ifade eder. Ona göre, "olguları gözlemlerken dikkat edilmesi gereken hususlar, temel sorunların ortaya konulma biçimi, araştırmalarda izlenmesi gereken yönler, başarıya ulaşmayı sağlayacak özel pratikler ve elde edilen kanıtların yönetiminde izlenmesi gereken kurallar" belirsiz kalmamalıdır.[88] Bunun için sosyal olguların ne olduğunun araştırılmasının ön koşulu olarak sosyal olgunun ne olduğu bilinmelidir. Durkheim, herşeyden önce sosyal olgunun, toplumda olup biten ve belli bir genelliğe sahip olarak toplumsal bir konuyu yansıtan tüm olayları tanımlamak için kullanılan ve sosyolojinin alanını biyoloji ve psikoloji ile birleştiren alışılagelmiş tanımla ilişkilendirilmemesi gerektiğini savunur. "Çünkü gerçekte, her toplumda diğer doğal bilimlerin incelediği olgulardan belirgin özellikleri itibariyle ayrılan belli olgular grubu vardır." Buna göre bu olgular, bireylerden bağımsız, bireylerden önce vuku bulmuş ve onların dışında var olmuşlardır. Bireyin, doğduğu zaman bunları hazır olarak bulduğu "bu davranış, düşünce ve duyumsama biçimleri, bireylerin kendi bilinçleri dışında var olma niteliğine" sahiptir. Bunların birey üzerinde zorlayıcı nitelikleri vardır ve bunlar emredicidirler.[89] Dolayısıyla Durkheim sosyal olguyu, birey üzerinde dışsal bir zorlama kabiliyeti olan, verili bir toplumun kapsamı içerisinde genellik niteliğine haiz olan ve bireysel tezahürlerden bağımsız bütün yapma biçimleri olarak görür.[90]

Durkheim, bunların sosyal olgular olarak tanımlanmakla yeni bir tür oluşturduğunu ifade eder. Bu olguların dayanak noktası ise, birey olmadığı için sadece toplum olabilir. Bu anlamda hukuki, ahlaki, dinsel kurallar, dogmalar, finansal sistemler gibi toplumsal olgular, önceden oluşturulmuş inançlara ve pratiklere dayandığından, sosyal olgular sadece belirli bir örgütlenmenin olduğu yerlerde bulunur.[91] Bu açıklamalar ile birlikte Durkheim, sosyolojinin konusunun da bu olgular grubu olduğunu ifade eder.[92] Gerçekte bu nitelik,

[88] Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019), 29-30.
[89] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*,31-32.
[90] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 42.
[91] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 33-34.
[92] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 39.

Durkheim'a göre, sosyolojinin olması için zorunlu olan iki şeyden biridir. İkincisi ise, her toplumda var olan ve diğer doğal bilimlerin incelediği olgulardan belirgin özellikleri itibariyle farklı belli olgular grubunun, bütün öteki bilimlerin olgularının gözlemlenmesi ve açıklanmasına benzer biçimde gözlem ve açıklama yapılması gerekliliğidir.[93]

Özetle Durkheim açısından problem aynıdır. Sorun, modern yaşamın getirdiklerinin yüksek maliyetli sonuçlarına dönük çözüm önerileridir. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nın ayrıcalığı, bu sorunların çözümünün teorik kodlamasında izlenecek yöntemin ortaya konmuş olmasıdır. Lemert'in ifade ettiği gibi, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda Durkheim, *Toplumsal İşbölümü'nde* genel hatlarını çizmiş olduğu modern yaşam ve bunun belirsizlikleri hakkındaki ahlak kuramında sözü edilen belirsizlikleri çözmeye muktedir bir sosyolojinin "formel programı"nın genel hatlarını belirleme amacı güder.[94] Sosyoloji ve din sosyolojisi metodolojisini incelerken detaylarını ele alacağımız yöntem konusuyla ilgili *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda Durkheim; birinci bölümde, sosyal olgu nedir? sorusuna değinir. İkinci bölümde, sosyal olguların gözlemlenmesine ilişkin kuralları; üçüncü bölümde, normal ve patolojik olanın ayırtedilmesine yönelik kuralları; dördüncü bölümde, toplumsal tiplerin oluşturulmasına ilişkin kuralları; beşinci bölümde sosyal olguların açıklanmasına ve altıncı bölümde kanıtların yönetilmesine ilişkin kuralları ele alır.[95] Bununla birlikte birinci bölümde ele aldığı sosyal olgu konusunda kimi uyarıcı nitelikte bilgiler de verir. Örneğin, Kösemihal'in[96] özetlediği şekliyle, bunlar, peşin hükümlerden kurtulma yolları, sosyal olguların dış niteliklerine dayanan tanımların yapılması gerektiği, toplumsal olguları gözlemlerken onların nesnelleşmiş yönlerinin dikkate alınması gerekliliği gibi konulardır.

3. Sosyoloji Yönteminin Özellikleri

Durkheim, sosyolojinin kapsamını ve başlıca bölümlerini belirledikten sonra bu bilim dalında kullanılan yöntemin ilk başlangıç noktasının ayırt edilmesi gerektiğini söyler. Sosyolojinin ana sorunlarını ise, siyasi, hukuki, ahlaki, ekonomik ve dini kurumlarla birlikte bir inancın ne şekilde oluştuğunu, bu kurumları doğuran sebepleri ve bu sebeplerin hangi faydalı amaca karşılık geldiğini aramak olarak belirtir.[97] Durkheim, kurmaya çalıştığı sosyoloji

[93] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* 255.
[94] Lemert, *Durkheim'ın Hayaletleri,* 163.
[95] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*.
[96] Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi,* 194.
[97] Emile Durkheim, "İçtimaiyatta Ve Ulum-i İçtimaiyede Usul", çev. Necmettin Sadık (Sadak), Çevrimyazı, Ferşat Ballı, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/28 (1916), 353.

disiplinini diğer disiplinlerden ayıracak temel ögenin yöntem olduğunu vurgular. Metodolojisindeki süreklilikle kullandığı yöntemiyle sosyolojiye araştırma nesnesi inşa eder. Durkheim, bir yandan yapı, işlev, sosyal olgu, yöntem, anomi, intihar, hukuk, sosyalizm ve iş bölümü gibi pozitivist yöntemlerle analiz edilip açıklanabilecek kavramları kullanırken, diğer yandan ritüel, temsil, söylem, kutsal, dayanışma, kolektif bilinç, demokrasi ve karşılıklı etkileşim gibi metafiziksel anlamlar içeren kavramları kullanır.[98]

Durkheim'ın toplumbilimsel yönteminin temel dinamiği, sosyal olguların nesnel gerçekliği üzerine bina edilir. Herşey bu ilkeye dayanır ve araştırmacıyı buraya yöneltir. Öyle ki Durkheim'a göre, sosyoloji bilimi bu anlayıştan doğmuştur ve bu bilimin, sosyal olguların gerçek "şey"ler olmasıyla ilgisi vardır. Aynı şekilde bu olguların neler olduğu; bunların belli bir şeklinin olduğu, belli bir biçimde süreklilik arzettiği, bireysel tercihlere dayanmayan ve zorunlu ilişkilere kaynaklık eden bir doğaya sahip olduğu da sosyoloji ile ilgilidir.[99] Onun eserlerinin ana teması da "gerçek dünyada" ortaya çıkan ve açıklama bekleyen bu olgular, olaylar, toplumsal gerçeklikler ve eğilimlerdir. Bununla birlikte toplumda sıklıkla vuku bulan pek çok şaşırtıcı olay vardır. Bazı zamanlarda, toplumda ortaya çıkan yeni eğilimler de söz konusudur. Fakat esas olan, kurumsal yaşamın tekrarlanan ve sabit özellikleridir. Durkheim'in kavramsal ve teorik donanımı bu tür durumları düzenlemek ve açıklamak için genel geçer araçlar öngörür.[100] Lemert, bu metodik tavırla Durkheim'ın, yaşamda tamamen toplumsal olan ve dolayısıyla başka tür bir gerçekliğe indirgenemeyen ya da damıtılamayan şeylerin olduğunu hatırlattığını; sosyolojiyi de, başlı başına bir şey ve toplumsal olanın bir yöntemi olarak görmek suretiyle toplumsal şeylerin ontolojisini geliştirmek gibi felsefi bir yükten kurtardığını söyler.[101]

Durkheim, toplumsal olguyu şöyle ifade eder: "Değişmez veya değişken nitelikte olan ve bireyin üzerinde dışsal bir zorlama yaratabilen bütün yapma biçimleri sosyal bir olgudur; yahut kendine özgü bir varlığı olmakla birlikte, verili bir toplumun kapsamı içerisinde genellik niteliği taşıyan ve bireysel tezühürlerinden bağımsız olan bütün yapma biçimleri sosyal bir olgudur."[102] Dolayısıla birtakım düşünme, davranma, duyma biçimleri, bireysel bilinçlerin dışında bulunmak gibi birtakım nitelikler taşımaktadır. Bu olaylar kimi dü-

---

[98] Mehmet Fatih Güloğlu, "Durkheim'ın Metodolojisinde Hegelyen Diyalektiğin Etkisi", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 47/2 (Ekim 2019), 19-20.

[99] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 26-27.

[100] Philip Smith-Aynur Erdoğan Coşkun, "Durkheim Üzerine Dört Tip Entelektüel Üretim Biçimi ve Türkiye'deki Durkheim Yansımaları", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 39/1 (Haziran 2019), 10-11.

[101] Lemert, *Durkheim'ın Hayaletleri*, 16.

[102] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 42, 74-75.

şünme, duyma biçimleri olduklarına göre, organik olaylar grubuna giremez.[103] Sosyal bir olgunun doğrudan psikolojik bir olgu vasıtasıyla açıklanmaya kalkışılması da söz konusu olamaz.[104] Bu anlamda Durkheim, sosyologların genelde izledikleri ve birbirlerini desteklediğini düşündüğü erekselci ve psikolojik yöntemi eleştirir. Ona göre, sosyolojik kurallar sonuç itibariyle psikolojideki genel kuralların uzantısı ya da sonucu olabilir. Genel anlamda kolektif yaşamın, insan doğasından nasıl kaynaklandığını gösteren ve kolektif yaşamı insan doğasına bağlayan bu anlayış, kolektif yaşama ilişkin en iyi açıklamadır. Durkheim, bu açıklamalarla, ilerlemeyi, hem sosyal yaşamda hakim bir olgu olarak gören hem de ilerlemeyi salt psişik bir etkene, yani insanı kendi doğasını gittikçe daha fazla geliştirmeye bağlayan ve sosyal olguların doğrudan doğruya insan doğasından kaynaklandığını söyleyen Comte'un ilerlemeci düşünceleri arasında fark görmez. Durkheim'a göre, Spencer'ın izlediği yöntem de aynıdır. Spencer'ın yönteminde öne çıkan, toplumun oluşmasını, bireye kendi doğasını gerçekleştirme imkanı vermesine ve toplumun geçirdiği tüm değişimlerin tek amacının bu gerçekleşmeyi sağlamaya bağlayan tezi ile sosyolojinin, fiziksel, duygusal ve entelektüel olarak oluşturulan, uygun zamanda edinilen kimi düşüncelere ve bunlara denk düşen duygulara sahip olan sosyal birimlerden yola çıktığını iddia eden düşüncesinin de aynı yöntemden hareket ettiğini söyler. Bununla birlikte bu yöntem, sosyolojik olgulara uygulanması halinde onların yapısını bozar.[105]

Bu anlamda olgunun kaynağı toplum, yani toplum içinde bireyin toplumsal davranışlarıdır. Her toplumda otorite adı altında bir organizasyon vardır. Bir bakıma toplum, sürekli veya geçici olarak bir araya gelen insanların bazı gelenek, görenek ve yasalara bağlı olmaları şeklinde görülür. İlkel dahi olsa hiçbir toplumun yasasız ya da kuralsız yaşayacağı düşünülemez. Her toplumun yerleşmiş örfleri, alışılmış adetleri ve uyulmakta olan kural ve kanunları vardır. Bundan dolayı toplum içinde yaşayan insan hiçbir yönden serbest değildir. Üzerinde türlü kaynaklardan gelen bir baskı vardır. Bunlar; yaşlıların nüfuzu, önderlerin prestiji, yasaların etkisi, kuralların tepkisi, kamuoyunun ağırlığı, ahlak törelerinin yaptırımı olabilir. Özetle toplu halde yaşayan insanların bir toplum olabilmesi için bu gruptaki insanlar arasında ortaklaşa düşünüş, duyuş ve davranışların meydana gelmesi, etki ve tepkilerle bu insan yığınının kaynaşması, anlaşması, ruhen birleşmesi ve üyelerinin iktisaden dayanışması gerekir. Gönüllü veya zorla uyulan, bir otorite altında uygulanan, tekrarlanan ve sayısı arttırılabilen ortak adetler bütün anlamıyla toplumsal olgu-

[103] Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, 33.
[104] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 126.
[105] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 120-123.

lardır[106] ve bu olgular sosyolojinin odak ilgisini oluşturması gereken toplumsal şeylerdir. Bunlar, insan davranışı, düşüncesi ve duygularından oluşmasına rağmen bireysel tercihlerin dışında emredici ve zorlayıcı gücü sayesinde bireysel bilinçlere yön verme özelliğine sahip olan ordre, yani "fenomenler kategorisi"dir. Fenomenler kategorisinin söz konusu gücü, herhangi bir yasal dayanağından değil, kültürün içselleştirilmesiyle oluşacak güvenlik aidiyetinden kaynaklanır. Zorlayıcı gücünü geçmişe dayalı geleneğin otoriteleşmesinden alan Ordre, insanlara bireysel özelliklerini kaybetmeden toplumsal gerekliliklerı benimsemelerini ima eder.[107]

Durkheim, sosyal olguların düşünce ve davranış biçimlerine dayandığını ve bu biçimlerin bireysel bilinçler üzerinde zorlayıcı bir etki yaratma özelliğine sahip olduklarını söylüyor olmasının, sosyal olguların zorlama ve baskı kavramlarıyla açıklandığı anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Durkheim'a göre, burada yapılmak istenen şey, bilimin sonuçlarını felsefi bir bakış açısından hızlıca değerlendirmek değil, aksine, bilimin incelemesi gereken olguların dışsal özelliklerine bakmak suretiyle tanınabileceği anlatmaktır. Böylece, bu olgularla karşılaşıldığı zaman onlar kolayca saptanabilecek ve diğer olgularla karıştırılmayacaktır. Bu yöntemin amacı ise, araştırma alanını mümkün olduğunca sınırlamak ve yorucu uslamlamalara girmekten uzak durmaktır.[108] Durkheim açısından, sosyal olguların baskı kurma gücünün olduğu vurgusu, ikinci bir işleve sahiptir. Bu vurgu, bu olguların bireysel bilinçlerden doğmadıklarının, böylelikle sosyolojinin de psikolojinin bir uzantısı ya da sonucu olamayacağını da gösterir. "Aynı şekilde toplumsal yaşam, bireysel varlığın bir uzantısından başka bir şey olmasaydı, onun kendi kaynağına doğru aktığı ve etkili bir biçimde onu kuşattığı görülmezdi. Bireyin toplumsal olarak hareket ederken, hissederken ya da düşünürken önünde eğildiği otorite ona bu noktada egemen olduğuna göre, bunun anlamı, bu otoritenin bireyi aşan ve dolayısıyla bireyin kavrayamadığı güçlerin bir ürünü olduğudur. Maruz kaldığı bu dışsal zorlama bireyin kendisinden gelemez." Nitekim bireyin dışarıda bırakılması halinde geriye yalnızca toplumun kalacağını ifade eden Durkheim'a göre, toplumsal yaşamın açıklanması da bizzat toplumun doğasında aranmalıdır. Çünkü toplum, bireyi hem zaman hem de mekan bağlamında aşar ve toplumun kendi otoritesiyle donattığı düşünce ve davranış şekillerini de bireye dayatır.[109] Bunun kaynağı da toplumun gizil gücü olan kolektif bilinçtir. Çünkü kolektif düşünce ve davranış şekilleri, kendilerine özgü varlığı olan olgulardır. Birey bunları yaşamında hazır bir halde bulur ve bunların olmasında ya da

[106] Taplamacıoğlu, *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme,* 19-20.
[107] İbrahim Yenen, "Emile Durkheim Sosyolojisinde Din Fenomeni", *Toplum Bilimleri Dergisi*, (9/(17) (Ocak–Haziran 2015), 442.
[108] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları,* 23.
[109] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları,* 123-124.

başka türlü bir şekilde olmasında onun herhangi bir dahli söz konusu değildir. Toplumsala karşılık gelen çoklu bilinçler ise, bireyin dışında, herbiri özel bir iradeye bağlı olmayan ve zorunlu olarak kimi düşünce ve davranış şekillerini belirleyerek onları kurumsallaştırır. Durkheim, böylelikle kolektif yapı tarafından oluşturulan tüm tavranış şekillerinin ve inançların tanımlanabileceği "kurum" kavramını dillendirir.[110]

Durkheim, "'sosyal' olarak tanımlanamayacak hiçbir insani olay yoktur. Bu anlamda her toplumda, diğer doğal bilimlerin incelediği olgulardan belirgin özellikleriyle ayrılan belli olgular grubu vardır"[111] der. İşte sosyolojinin konusu kendine özgü bir toplumsallığı bulunan bu olgulardır. Ve bu olguların açıklanması da yine, Durkheim'ın, insan doğasına yapılan göndermelerin geleneksel kullanımlarına karşı sloganı olan, 'toplumsal olanı yalnızca toplumsal olanla açıklamak'tır.[112] Bunun için açıklanacak toplumsal olay somut biçimiyle yine bir diğer somut, yani maddi sosyal olayla açıklanabilir. Bu kural, tinsel yani manevi olaylar için de geçerlidir. Durkheim, bunu, "nesnesi sosyal olaylar olan duyguların diğer şeyler üzerinde bir ayrıcalığı yoktur, zira onların kökeni de diğerleriyle aynıdır" şeklinde ifade eder.[113] Bir anlamda toplumsal hayatın büyük bir kısmı maddi olarak görünür. O halde sosyolog, toplumsal gerçekliğin aslına girmek için, gözlediği bu maddi olguları, karşılıkları olan tinsel olgulara çevirmek zorundadır. Örneğin vicdanlarda yaşayan ahlakın maddeleşmiş yönü, özellikle hukuk kurallarında görülür. İnsanı intihara sürükleyen kollektif güçler, kendini, bu eylemlerin istatistiklerinde maddi olarak gösterir. Durkheim'a göre, toplumsal olguların bu maddi yönü birer simgedir. Sosyoloğun asıl kavramak istediği, asıl gerçeklik, son derece kaypak olan, nesnel gözleme elverişli olmayan tinsel, yani manevi yönüdür. Bu yöntem, birtakım dönüştürme işlemlerini gerektirir; tinsel, manevi bir olayın incelenmesi gerektiği zaman öncelikle bu olayı karşılayan maddi bir olay araştırılmalıdır. Özetle, maddi bir olgu, tinsel, manevi bir olgunun anlatımıdır.[114]

Bu onun metodolojisi için bir zorunluluktur, çünkü "asıl olan" kavranamadığı ve gözlemlenemediği için en azından gölgesinden faydalanmayı amaçlar. Bir başka deyişle maddede bizzat hiçbir sosyal özellik yoktur, maddeyi sosyal değeri olan bir olgu haline getiren şey ona atfedilen anlamdır. Kösemihal, Durkheim'ın bu yöntemini İslam dinine uyarlar ve namaz örneğini verir; namaz kılmak, yatıp kalkmak gibi kimi hareketlerden oluşur. Bu davranışların kendisinde hiçbir kutsallık bulunmaz, bu davranışları kutsallaştıran şey

---

[110] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 25-26
[111] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 31.
[112] Stephen P. Turner, "Introduction: Reconnecting The Sociologist to The Moralist", *Emile Durkheim Sociologist And Moralist*, ed. Stephen P. Turner (London: Routledge, 1993), 4.
[113] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 60.
[114] Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, 197.

"inanç"tır. [115] Totemizmde de böyledir. Totemist inançta kutsal nesneler olan churingaların kutsallığı da üzerlerinde taşıdıkları totem resimlerinin kutsallığına olan inançtan kaynaklanır. Ayin, aslında diğer ağaç ve taş parçasından farklı olmayan churingaların üzerindeki bu resme yönelir ve üzerine oyulduğu nesneye kutsallığı o verir.[116]

Durkheim'ın işlevselliği, toplumsal olguları açıklamakta, onu üreten sebep ile oynadığı fonksiyonu ayrı ayrı araştırmak gerektiğini ifade ederken de devreye girer. Çünkü ona göre, toplumsal olguların varlık nedenleri genellikle ortaya çıkardıkları yararlı sonuçlar değildir.[117] Durkheim, "bir sosyal olgunun belirleyici nedeni, bireysel bilinçlerde değil, onu önceleyen olaylar içerisinde aranmalıdır" kuralına ulaşır ve tezini şu şekilde tamamlar: "Bir sosyal olgunun işlevi, her zaman onun belli bir sosyal amaçla kurduğu ilişkide aranmalıdır".[118] Bu ilişki, Durkheim'in idrak kategorilerinden olan sebeplilik ilkesinin; Taplamacıoğlu'nun açılımıyla "Sosyolojide Sebeplilik Kanunu"nun görünümüdür. Taplamacıoğlu, Toplumların organ ve fonksiyonlarının, aralarında birbirine bağlandıklarını, içiçe geçtiklerini ve dayanışma halinde olduklarını belirtir. Bir adet, sonuç veya sebebi olduğu başka bir adetin varlığını gerektirir veya varsaydırır. O halde toplumsal olgular biri ötekini açıklar ve yorumlar türdendir. On sekizinci yüzyılda fizik sebepler yanında manevi veya toplumsal sebeplerin etkisi açıklanmıştır. Mit ve ibadet, kurban ve büyü, hukuk ve örf, dış evlenme, hısımlık, aile tipleri ve ekonomik kurumlar üzerindeki çalışmalarda bu yol tutulmuştur. Bütün bu olay ve olgular kendi aralarında dayanışmalıdırlar; biri ötekini açıklar. Olaylar zincirinde önce gelen halkaların, sonrakilerin sebebini oluşturması olarak sebeplilik kanunu, zincir halkaları örneğinde, kendinden sonra gelen halkaların, yani olguların sebebini oluşturarak sıralanır.[119]

Durkheim yönteminin öne çıkan bir başka yönü, sosyal olguların bir "şey" gibi ele alınması gerektiğidir. Çünkü onlar birer şey'dir. Bunlar, sosyolojiye sunulan yegane verilerdir. Durkheim, şey'le ilgili olarak; "gözlem için verili olan, gözleme sunulan ya da kendini gözleme dayatandır. Olguları birer şey olarak ele almak, onları bilimin çıkış noktasını oluşturan veriler olarak nitelendirmektir. Sosyal olgular tartışmasız bir şekilde bu niteliği taşırlar"[120] der. Goodwin'in dışsal olmaları nedeniyle de zihin marifetiyle değil, sadece ampirik gözlemle kavranabileceğini ifade ettiği şey'ler,[121] diğer yandan, Durk-

[115] Nurettin Şazi Kösemihal, "Durkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir Deneme", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/3 (1945), 256-257.
[116] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 232.
[117] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 118-119.
[118] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 131.
[119] Taplamacıoğlu, *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme*, 96-97, 74.
[120] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 54-55.
[121] A. G. Goodwin-A. J. Scimecca, *Klasik Sosyolojik Teori Sosyolojinin Vaadinin Yeniden Keşfi*, haz. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 158-159.

heim'ın "içsel ortam" dediği şeyin "kişiler"le birlikte ikinci unsurunu oluşturur. Nasıl ki anatomik unsurlar, bedende düzenlendikleri biçimde bir bütün oluşturarak organizmanın içsel ortamını yaratıyorlarsa, bir toplumun oluşum sürecinde devrede olan her tür unsurun birleşmesiyle oluşan bütünlük de toplumun içsel ortamını oluşturur. Dolayısıyla Durkheim, "belli bir öneme sahip her tür sosyal sürecin kökeninin içsel sosyal ortamın oluşumunda aranması gerektiğini" söyler. İşte, içsel ortamı oluşturan iki unsur, şey'ler ve kişiler, sosyal yaşama eklemlenen maddi nesnelerin ötesinde, eski sosyal yaşamın ürettikleri, hukuk, ahlak, edebiyat ve sanat gibi sosyal alanı oluşturan olguların içinde sayılmalıdır.[122] Bu anlamda bir "şeyleştirme" ya da "nesneleştirme" eylemi olarak Durkheim literatüründe şey kavramı, kelimenin basit anlamıyla "madde ve nesne" anlamlarında kullanılır. Düşüncenin diyalektik boyutu gereği madde ve nesne kavramları, "ideal ve özne" kavramlarının karşısında yer alır. Çünkü "maddi" anlamda toplumsal olguların varlığı, "ideal" anlamda toplumsal yapıların imkansızlığına gönderme yapmaktadır.[123] Bu nedenle, Durkheim'da şey teriminin maddi bir anlamı yoktur. Bu nedenle Monivas, aslında şey kelimesinin kullanılmasının "düşünce"nin karşıtı olmak gibi temel bir iddiaya sahip olduğunu söyler.[124]

Pozitivizmi formüle eden Comte'un izinden giden Durkheim, bilimin her zaman "fikirler" veya "kavramlar"la değil "şeyler" ile ilgilenmesi gerektiğini düşünür. Bu nedenle, onun başlangıç noktası her zaman histir, hassas bilgidir, şey'lerin dış görünüşüdür. Ona göre, bilim, işe nesnel olmak için, onsuz oluşturulmuş kavramlardan değil, fakat histen başlamalıdır. Durkheim'da ampirizmin ve gerçekçiliğin toplamı olan pozitivizm, onun en tanınmış ve tartışmacı epistemolojik "kuralları"nın birinin formüle edilmesine yol açan şeydir. Durkheim, şey terimini kullanıyorsa, bunu daha saf gerçekçi anlamında kullanır: O, verilen, sunulan, daha doğrusu gözleme sunulan her şeydir. Durkheim, şey terimini iki amaçla kullandığını iddia eder. İlk olarak, Fizik-doğa bilimlerinin pozitivist paradigmasını izleyen sosyolojinin nesnel ve gerçek bilimsel karakterini açıklığa kavuşturmak; ikincisi, şey terimini daha derinden açıklığa kavuşturan şeyin, sosyoloğun sosyal ve tarihsel olarak inşa edilen kristalleşmiş bir gerçeklik bulmasıdır. Özetle, şey'in gerçek anlamı şudur: İnsan tarafından yaratılmış olmasına rağmen sosyal bir gerçek, bize öyle verilmiş olarak gelir ve sosyoloğun yapması gereken sadece onu gözlemlemek, tasvir etmek ve açıklamaktır. Sosyoloji, "önyargılı fikirleri" ortadan kaldırmalı, bu nedenle de araştırmanın çıkış noktası olarak alınan apriori fikirlerin ve gerçeğin hangi ihtiyaç-

[122] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, s. 133.
[123] Yenen, "Emile Durkheim Sosyolojisinde Din Fenomeni", 443.
[124] Monivas, "Science And Religion In The Sociology Of Émile Durkheim", 19.

lara göre ayarlanması gerektiğinin analizi ile sınırlı olan sosyolojik bir idealizmden uzaklaşmak zorundadır.[125]

Her tür önyargıyı sistemli bir şekilde ortadan kaldırmak, Kösemihal'e göre, Durkheim'ın, sosyal olguları şeyler gibi inceleyebilmek için öngördüğü üç kuraldan ilkidir. Bunun için de önceden edinilmiş olan tüm düşünce, anlayış ve inançlar, Lacombe'nin benzetmesiyle "Descartes'ın küfesindeki elmalar gibi", zihinlerden söküp atılmalıdır.[126] Durkheim, bu kuralı şu şekilde ifade eder: "Sosyolog, belli bir kategoriye ait sosyal olguları incelemeye başlamadan önce bunlar hakkında ömrü boyunca edindiği bilgileri zihninden tamamen silmelidir; ne bu olgular hakkında ne bunların özellikleri hakkında ne de bağlı oldukları sebeplere ilişkin hiçbir şey bilmediğini temel kural olarak kabul etmelidir. Kısaca, sosyolog, fizik, kimya, fizyoloji ve hatta psikologların bile bilimsel alanlarının henüz keşfedilmemiş bir kısmına dahil oldukları zaman bile aynı düşüncede olmalıdırlar."[127] Bu kuralların ikincisi, "araştırma konusu olarak ancak önceden bazı dış özellikler gözönünde tutularak tanımlanmış olgular grubunu ele almak ve bu tanıma uyan olayların hiçbirini araştırma konusu dışında bırakmamaktır. Üçüncüsü ise, sosyoloğun her hangi bir sosyal olgular grubunu araştırmaya giriştiğinde, bu olguları bireysel düşüncelerinden uzak bir açıdan incelemesi gerektiğidir.[128]

Durkheim, metodolojisi gereği sosyal olguların gözlemlerine ilişkin kurallara değindikten sonra, normal ve patolojik sosyal olguları birbirinden ayırmak için ne tür bir ölçüye başvurulması gerektiğini sorgular. Bu amaçla Durkheim normal ve patolojik olanın bilimsel bir açıklamasını yapmaya çalışır. Durkheim'a göre bir sosyal olgu, sadece belli bir toplumsal tipe göre normal ya da anormal olarak değerlendirilebilir. Ona göre toplumsal tip kavramı, kolektif hayata ilişkin iki karşıt anlayış arasında orta bir yol bulma konusunda büyük bir avantaj sağlar. Uzun süre zihinleri ayrıştırmış olan bu iki karşıt anlayış, "tarihçilerin nominalizmi" ile "felsefecilerin idealizmi" dir. Tarihçiler, toplumların heterojen ve birbirleriyle karşılaştırılamayan çok farklı bireysellikler oluşturduğu iddiasındadır. Onlara göre her toplum kendisine özgü bir fizyonomiye, özel yapıya, hukuka, ahlaka ve ekonomik sisteme sahiptir. Bunlar, yalnızca o topluma uygundur ve genelleme yapma imkanı yoktur. Felsefecilere göre ise, kabile, site ve millet olarak isimlendirilen tüm bu özel türlerin kendilerine özgü bir gerçeklikleri yoktur, sıradan ve geçici birlikteliklerdir. Onlara göre gerçek olan sadece insanlıktır ve bütün bir sosyal evrimin kaynağı, insan doğasının sahip olduğu genel niteliklerdir. Durkheim, teknik olarak sözgelimi

[125] Monivas, "Science And Religion In The Sociology Of Émile Durkheim", 19-20.
[126] Roger Lacombe, "Durkheim'ın Sosyolojik Metodu", çev. Hüseyin Batu, *İstanbul üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/3 (1945), 147.
[127] Emile Durkheim, "İçtimaiyatta ve Ulum-ı İçtimaiyede Usul", 356.
[128] Kösemihal, "Durkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir Deneme", 274.

Comte örneğinde bu yöntemsel zaafiyeti dile getirir ve Comte'un, sosyal tiplerin varlığını göremediği için, toplumların ilerlemesini tek bir toplumun ilerlemesi şekliyle özdeşleştirebileceğine inanmasına bağlar. Çünkü Comte, farklı toplumlarda gözlemlenen ve ard arda gelen tüm değişimlerin tek bir toplumla ideal olarak ilişkilendirilebileceğini düşünür. Durkheim, tarihçilerin nominalizmi ile felsefecilerin idealizmi arasında ara bir yolun imkanından söz eder. Buna göre, "karmaşık bir manzara sunan çok sayıdaki tarihsel toplum ile tek ve ideal insanlık düşüncesi arasında ara yollar" kabul edildiğinde bu ikili bakış açısından uzaklaşılır ve kendisinin ara yol olarak ifade ettiği "toplumsal tiplere" ulaşılır.[129]

Bir sosyal olgunun normal ya da patolojik olduğunu belirlemekte olduğu gibi sosyolojik açıklamanın ilk basamağı da olguları tiplere ayırmaktır. Durkheim, en önemli şeyin, olguların sayısında değil, olgular arasında gözlemlenen tipik vasıflarda aranması gereğini hatırlatır. Benzeri şartlar içinde ahlaki, hukuki, dini durum ve kurumlar aynı olur. Birbirinden uzakta ve aralarında hiç bir ulaştırma aracı olmayan kimi kurumlar birbirine benzerler. Toplumsal yaşayışın bütün alanlarında kısmi bir istikrar ve kıvam gösteren tiplerin bulunduğu bir gerçektir. İlkel toplumlardaki potlaç (potlatch) kurumu bunun güzel bir örneğidir. Potlaç ilk önce Boas tarafından Kuzey Batı Amerika'da gözlemlenir, M. Mauss tarafından Melanezya'da ve Ziya Gökalp tarafından da Orta Asya'nın eski Türklerinde bu kurumun varlığından söz edilir. Taplamacıoğlu, toplumsal tip kavramını, Türk toplumunda totemizmin kolektif görüntüleri ve ahilik teşkilatı üzerinden örneklendirir. Buna göre, ahilik teşkilatı da böyle birbirinden çok uzak olan yerlerde aynı oluş ve kuruluş özelliklerine sahiptir. Birçok kurum, inanış ve törelerin, içinde bulundukları yer ve topluluklarda görünen bu kuruluş, inanış ve törelerin, ana hatlarıyla bazı benzerlikler gösterdikleri ve bu yönden tiplere ayrıldıkları da doğrudur. Bunun gibi, totemizm Amerika'da ve Avusturalya'da görüldüğü gibi, eski Türklerde de ana hatlarıyla birbirinin aynısı olarak görülür; hepsinde de dış evlenme, ana tarafından hısımlık, parazit iktisat, mantık öncesi zihniyet ve kollektif mülkiyet gibi niteliklere rastlanır.[130]

Durkheim, toplumsal tiplerin morfolojik niteliklerine vurgu yaparak, toplumsal tipleri oluşturma ve sınıflandırma konusunda işlev görecek sosyoloji dalını "toplumsal morfoloji" olarak adlandırır.[131] Gerçekte toplumsal morfoloji tabirini birçok sosyolog belirsiz veya çift anlamlı olarak kullanırken, Durkheim bu ifadeyi, hem toplumsal yapıların incelenmesi, hem toplumla doğanın ilişkisi ve toplumsal alanı hazırlayan doğal şartlar anlamında kullanır. Kelimenin

[129] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 101-102.
[130] Taplamacıoğlu, *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme*, 65-66.
[131] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, s. 105.

bu iki anlamını tamamen ayırmak gerektiği için bunlardan birincisine genel sosyoloji içerisinde "tipoloji" denir; ve bu kelimeyle yalnızca toplumsal alanı hazırlayan doğal kadrolar kastedilir.[132] Bir başka deyişle sosyal gerçeğe dıştan bakıldığında gözlemlediğimiz eşyalar, insanlar ve nesnel olarak kavranabilen davranışlar; toplumun coğrafya ve demografya temelini, nüfusun sıklığını, toprak üzerinde yayılmasını, köylerden şehirlere olan akımlar; anıtlar, kiliseler, kışlalar, hapishaneler, evler, makineler, endüstri ve ziraat ürünleri gibi toplumun maddi temelini oluşturan bütün toplumsal olgular geniş anlamıyla sosyal Morfolojinin konusudur.[133] Bununla birlikte Durkheim, toplumsal morfolojinin, yalnızca toplumun dışsal görünümlerini analiz etmekle yetinmeyerek aynı zamanda onları açıklaması gerektiğini de söyler. Sözgelimi, nüfusun neden bir yere diğerinden daha fazla toplandığını ve toplumun özellikle tarım toplumu ve kentli olmasındaki sebepleri ve büyük şehirlerin büyümelerini ve gelişmelerini gerektiren ya da buna engel olan nedenleri araştırmalıdır.[134]

Gerçekte tiplerin belirlenmesi, öncelikle sosyal olguların yorumlanmasını kolaylaştırmak amacıyla onları gruplandırmak için bir araçtır, bu anlamda sosyal morfoloji, açıklayıcı bir bilime doğru alınan yoldur. Durkheim, sosyal morfolojinin bir bilim dalı olarak yönteminin ne olacağını sorgular. Ona göre, sosyologların, olguların neye hizmet ettiğini ve nasıl bir rol oynadıklarını ortaya koyduklarını düşünmelerine itiraz eder. Çünkü bu anlayış, olguların sanki sadece bu işlev nedeniyle var olduklarını ve yararlarına dönük belirsiz bir duygudan başka belirleyici bir nedenlerinin olmadığını düşündürtür. Örneğin Comte, insan türünün bütün ilerleme gücünü, "insanı doğrudan kendi şartlarını her açıdan iyileştirmek için durmadan çalışmaya sevkeden" temel bir yönelime indirger. Spencer ise, bunu daha büyük bir mutluluk gereksinimiyle açıklar. Durkheim'a göre bu yöntem, çok farklı iki problemi birbirine karıştırır. Nitekim toplumsal bir olgunun neye yaradığını göstermek, onun ne şekilde ortaya çıktığını veya ne olduğunu açıklamak demek değildir. Çünkü olguların varlığı başka tür nedenlere bağlıdır. Nedenlerin sunduğu faydaya dönük duygular, insanı bu nedenlere işlerlik kazandırmaya ve sonuçlarını ortaya çıkarmaya sevk edebilir, fakat bu sonuçları yoktan var ettirmez. Durkheim'a göre bu yargı, sırf maddi ve psikolojik olgular söz konusu olduğu sürece, net bir biçimde geçerli olabilir. Fakat sosyal olgular, maddi değildirler ve her biri başlı başına bir güçtür ve insanın gücüne hükmederler. Belli yapıya sahip olan

---

[132] Hilmi Ziya Ülken, "Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/1 (1941), 17.

[133] Nurettin Şazi Kösemihal, "Gurvitch Sosyolojisi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/10-11 (1955), 76.

[134] Durkheim, "İçtimaiyatta Ve Ulum-i İçtimaiyede Usul", 350.

bu gücün ortaya çıkması için buna kabiliyeti olan başka güçlerin, bu "özel doğayı yaratma yeteneği olan başka doğaların" var olması gerekir.[135]

Durkheim, toplumsal tipleri oluşturmak için kullanılacak yönteme de değinir. Buna göre, "yapılacak sınıflandırmanın temelini oluşturan niteliklerin sayısı ne kadar çok olursa, bu niteliklerin özel olaylarda aldığı şekillerin, belli gruplar ve alt gruplar oluşturmaya izin vermek üzere yeterince açık benzerlikler ve farklılıklar sunması da o kadar zor olacaktır." Bu yöntemin gerçek anlamda faydalı olabilmesi için, kendi temelinde var olan niteliklerden başka niteliklerin sınıflandırılmasına imkan vermesiyle birlikte gelecekteki olaylar için bazı çerçeveler de sunması gerekir. Durkheim, sınıflandırma yaparken, en temel niteliklerin seçilmesi konusunun önemine de işaret eder. Böylelikle bu yöntem üzerine kurulu bir sınıflandırma, bir olayın belli bir tip içinde genel olup olmadığını anlamak için, o tip içerisindeki tüm toplumları gözlemleme zorunluluğu da ortadan kalkar. Durkheim, Spencer'ın da aynı yöntemde karar kıldığından söz ederek, sınıflandırmaya yönelik ilkeyi netleştirmek için "basit toplum" örneğinden yola çıkar. Buna göre, gerçekte, her toplumu oluşturan yapısal kısımlar, o topluma oranla daha basit birer toplumdurlar. O halde bir toplum, bir ya da birkaç topluluğun birleşmesinden meydana geldiğine göre, bu zamana kadar var olan en basit toplumun oluşma şeklini ve onun bileşenlerinin kendi içlerinde oluşma şeklini gözlemlemek yeterli olacaktır. Durkheim, "basit" sözcüğünün, sadece kısımların bütünsel eksikliğini ifade ettiği zaman bir anlamının olacağını ifade eder. Bir bakıma basit toplum dendiği zaman, kendisinden daha basit olan başka bir toplumu içermeyen her tür toplum anlaşılmalıdır; Bu toplum mevcut olarak tek bir parçaya indirgendiği gibi, önceye ait herhangi bir parçacılık izi de taşımaz. "Horde" bu tanıma tam olarak uyan ifadedir. Horde, kendi içinde daha temel bir toplanma içermeyen ve hiçbir zaman da içermemiş olan fakat doğrudan bireylere indirgenen bir toplanmadır. Bireyler, bütünü oluşturan grubun içerisinde o gruptan farklı ve özel gruplar oluşturmaz; bunlar tıpkı atomlar gibi yan yana durur. Bundan daha basit bir toplum olamaz. Bu toplum dünyanın protoplazmasıdır ve her tür sınıflandırmanın doğal temelini oluşturur.[136]

Durkheim'a göre, sosyal tipler oluşturulduktan sonra, nihai toplumu oluşturan parça mahiyetindeki toplumların belli bir bireyselliği korumalarına göre ya da bunun aksine büyük kümenin içerisinde erimelerine göre, toplumsal tiplerin her birine ait farklılıkları ayırt etmek gerekir. Bir başka deyişle, belli bir zaman diliminde, parçalar arasındaki bütüncül bir kaynaşmanın olup olmadığı araştırılmaldır. Durkheim'a göre bu nokta, toplumun bu ilksel oluşum

---

[135] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 113-115.

[136] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 104-107; ayrıca bk. Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya (İzmir: Cem Yayınevi, 2020), 167.

şeklinin, artık onun politik ve yönetsel organizasyonunu etkilemediği görüldüğünde, söz konusu kaynaşmanın gerçekleştiği andır. Durkheim, bu ilkeyi: *"Toplumları birleşme derecelerine göre sınıflandırmakla başlarız ve bunun için tam anlamıyla basit ya da parçalı toplumu temel alırız; bu sınıflandırmaların içerisinde, ilksel parçaların bütünsel bir kaynaşma yaratıp yaratmamasına göre, farklı değişkeleri birbirinden ayırırız."*[137] şeklinde ifade eder.

Bir sosyal olgunun hangi şartlarda normal, hangilerinde patolojik olduğu konusuna dönecek olursak, yukarıda, Durkheim'ın, bir sosyal olgunun, sadece belli bir toplumsal tipe göre normal ya da patolojik olarak değerlendirilebileceği yargısına değinmiştik. Gerçekte özel durumların belirli tiplere göre sınıflandırılması olarak "tipolojik yöntem" bilinen ve Durkheim öncesinde de kullanılan bilimsel bir yöntemdir. Tecrübi tipler metodu, kategorik tipler metodu ve ideal tipler metodu ayırımlarıyla, Amerikan sosyolojisinde başlıca üç değişik şeklinin ortaya çıktığı toplumsal tipoloji anlayışında, tipolojik yöntemin üç biçimi gelişmiştir.[138] Durkheim'ın, söz konusu tipolojik yöntemi kullandığını söyleyebiliriz. Durkheim, Kösemihal'in[139] değerlendirmesiyle "en genel görünen olgulara normal, diğerlerine patalojik" der. Kendisine göre normal belirli bir türde genel olandır ve bir olgunun normal veya patolojik olması ancak belirli bir tipe göre mümkündür. Onun için sosyolog araştırmasının daha başında toplulukları "tip"lere ayırmak zorundadır. Yalnız Durkheim'a göre normal ve patalojik tiplere göre değiştiği gibi belirli bir tipin evrim aşamalarına göre de değişir. Örneğin insan türü içinde çoçuğun, yetişkinin, ihtiyarın sağlık durumları başka başkadır. Dolayısıyla bir olayın normal olup olmadığını anlamak için belirli bir sosyal tipin evrimindeki değişik aşamalar da göz önünde tutularak genel olup olmadığına bakılmalıdır. Genel ise normal; değilse patalojiktir.

4. Din Sosyolojisi Yönteminin Özellikleri

Uygulamalı bir bilim olarak din sosyolojisi, çok geniş olmakla birlikte tam olarak işlenmemiş bir malzeme birikimine sahiptir. Din sosyolojisi teorik sistemleşmeyi gerçekleştirirken uygulamalı sosyal araştırmaların metod ve tekniklerinden yararlanır. Bir bakıma din sosyolojisinin kendine özgü yöntemlerini geliştirmediği söylenebilir. Dolayısıyla halen klasik dönem olarak adlandı-

---

137 Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 109-110.

138 Ernest W. Burgess, "Sosyolojik Araştırmanın Metodları", çev. Tomris Berker, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/4-5 (1947), 96.

139 Kösemihal, "Durkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir Deneme", 281-282; Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, 41-42.

rılan, Weber, Malinowski ile birlikte Durkheim'ın çalışmalarında karakteristik olarak ifadesini bulan dönemin etkisi altındadır.[140]

Kehrer'e göre, Durkheim, sadece işlediği malzeme bakımından etnolojik din sosyolojisinin bir temsilcisi olarak görülebilir, ancak onun tahlilleri daha çok genel sosyoloji alanına aittir. Tylor'un animist, Max Müller'in natüralist din teorilerini tenkit ederek incelemiş olmasının, onu dini fenomenleri aşırı sosyolojik yorumlamaya götürdüğü söylenebilir. Durkheim'a göre din, toplumun yapı unsurlarından biridir. Din hayaletlerden söz etmediği gibi, tam aksine "gerçek içeren şey"dir. din ne ölçüde sosyal bir fenomen ise, toplum da o ölçüde dini bir fenomendir.[141] Turner ise, Durkheim'ın, Fustel'in karşılaştırmalı tarihsel analiz tarzını devraldığını söyler. Ancak Fustel'in kurumlara olan ilgisi jeolojik iken, Durkheim, karşılaştırmalı yöntemi Avustralya ve Amerikan etnografisinin yeni bulgularına genişletir. Bu karşılaştırmalı analizlerin sonuçları çarpıcıdır ve Fustel'in "dini inançların önceliği ve açıklayıcı gücü" hakkındaki fikirlerini doğrular niteliktedir. Durkheim, James Frazer ve Robertson Smith tarafından toplanan düşüncelerin ve verilerin yardımıyla, bu fikirleri genel olarak sosyal gelişmeye genişletir.[142]

Bu anlayış, Durkheim'ın din sosyolojisi yönteminin ilk özelliği olarak görülebilir. Gerçekten de Durkheim, Frazer ve Smith'in yöntemsel çerçevesinin ana hatlarıyla takipçisidir. Nitekim ona göre, Frazer tarafından doplanan bu veriler, Frazer'in *Totemizm ve Exogamy* adını verdiği kitabının konusu olmuştur. Frazer, metodolojik olarak yapılan gözlem ve incelemelerle birlikte, Amerikan Etnoloji Bürosu'nca yapılan araştırma bulgularını 1887'de toplar ve sistematize eder. Frazer'in *Golden Bough* adlı eseri de aynı anlayışlardan ilham alır. Robertson Smith ise, aslında bu malzeme üzerinde çalışarak bir sonuca varma konusunu ilk ele alan kişidir. Durkheim'a göre Smith, kaba ve karmaşık bir din olan totemizmin gelecek için ne kadar zengin nüveleri olduğunu seleflerinden daha iyi hissetmiştir. Smith, totem inançlarının sözsel anlamı çerçevesinde bunların tabi olduğu temel prensiplere ulaşmaya çalışır. *Erken Dönem Arabistan'da Akrabalık ve Evlilik* adlı kitabında totemizmin, insan ile hayvan ya da bitki arasında aynı cevherden olma niteliğinin ne şekilde olduğunu gösterir. *Samilerin Dini* adlı eserinde ise bütün o kurbanlarla ilgili hükümler ve inançlar sisteminin kaynağı olarak bu düşünceyi gösterir, hatta Durkheim, insanlığın, Smith'in tespitiyle *müşterek yiyecek prensibi,* yani komünyon yemeğini totemizme borçlu olduğunu düşünür.[143]

---

[140] Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, çev. Semahat Yüksel (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1992), 15-16.

[141] Kehrer, *Din Sosyolojisi*, 24.

[142] Turner, "Introduction: Reconnecting The Sociologist to The Moralist", 5.

[143] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 99-100.

Durkheim, Frazer ve Smith'in rotasını izlemek suretiyle yapacağı araştırmada Avustralya Kıtası'nı totemizm incelemesi için en uygun zemin olarak görür. Bu nedenle Avustralya'yı, gözlemlerinin temel alanı olarak seçer. Bu, onun din sosyolojisi yönteminin ikinci özelliği olarak görülebilecek kısmıdır. Kuşkusuz incelemek için en ilkel olanlar tercih edilmelidir. Çünkü insanın ilk yaratılış özelliklerinin onlarda çok daha açık bir şekilde kendini gösterme olasılığı vardır. Durkheim yönteminin üçüncü özelliği, Durkheim'ın, araştırmanın "tek bir toplum tipi" üzerinden yürütmek gerekliliğini savunması olarak ifade edilebilir. Çünkü ona göre, iki farklı toplum tipine ait iki olay sadece birbirine benzediklerinden dolayı verimli bir şekilde birbiriyle karşılaştırılamazlar, bu yüzden araştırmaları bütün topluluklara genellemek yerine açıkça belirlenmiş bir örnek üzerinde yoğunlaştırmak gerekir. Hatta bu yoğunlaşma, mümkün olduğunca dar ve sınırlı olmalıdır ve ancak tam anlamıyla bilinen bazı olaylar karşılaştırılmalıdır. Ayrıca Durkheim'a göre, olayların niteliği niceliklerinden daha önemlidir. Totemizmin yaygın olup olmadığı konusu ikinci plandadır, çünkü ilişkileri belirleyebilmek için tecrübelerle edinilen verileri birbirinin üstüne yığmak gereksizdir; oysa iyi edinilmiş ve gerçekten anlamlı tecrübelere sahip veriler sonuca ulaşmak için yeterlidir.[144]

Durkheim'ın din sosyolojisi yönteminin dördüncü özelliğinin, Durkheim'ın, bir kurumu iyice anlayabilmek için onu evriminin ileri bir aşamasına kadar gözlemenin çoğu zaman iyi sonuçlar vereceğine ilişkin düşüncesi olduğu söylenebilir. Çünkü Durkheim'a göre, bazen bu kurumların gerçek anlamları ve işaret ettiği şeyler ancak tamamen geliştikleri zaman daha açık bir şekilde görünürler. Bu itibarla da Amerikan totemizmi, arkasında uzun bir tarih olması dolayısıyla Avustralya totemizminin bazı aşamalarını aydınlatmaya yarayabileceği gibi aynı zamanda bizi, totemizmin ondan sonra gelen ve gelişim sürecinin tümünde yer tutan dini şekillere nasıl bağlı olduğunu daha iyi görebilecek duruma getirecektir.[145]

Durkheim'a göre, her din bazı zihinsel tasavvurlar ile ayin eylemlerinden oluşur. Durkheim'ın din sosyolojisi incelemesinin spesifik alanı Avustralya yerlileri ve onların dini totemizm olduğuna göre, bu sosyolojik olgu gereği, zihinsel tasavvurları temsil eden totem dinine özgü inançlar ile ayinler birbiri ardınca söz konusu edilmelidir. Bu yaklaşım, onun din sosyolojisi yönteminin beşinci özelliği olarak görülebilir. Bu anlamda ibadet, inançlardan kaynaklanmakla birlikte inançlar üzerinde reaksiyon gösterir. Mit ise, çoğunlukla ayine göre şekillenir ve ayinin anlamı olmadığı ya da anlamı aşikar olmadığı zaman onu açıklar. Durkheim, bunun yansıması olarak, ancak kendilerini anlatan ayinler aracılığıyla açık bir şekilde görünen kimi inançların bulunduğunu söy-

[144] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 104-105.
[145] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 107-108.

ler. Dolayısıyla ona göre, dini hayatın bu iki unsuru birbiriyle çok fazla ilişkili olduğu için onları kesin çizgilerle birbirinden ayırma imkanı yoktur. Durkheim, ulaşmak istediği şeyin, dinin temelinde bulunan ilkel kavramlar olduğunu da belirtir.[146] Ayin, aynı zamanda Durkheim'ın ozellikle dini hayatın toplumsal yönünü anlamada bir kategori olarak değerlendirdiği kavram olarak, Durkheim'ın sosyolojik ilgilerini ve teorisini temsil eder bir konumdadır. Ayinin varlığı doğrudan kültürel ve toplumsal olana işaret eder ve "sembolik bir üretim ve yeniden üretim"dir. Ayin, dini ayinleri içerdiği gibi törenleri, şölenleri, bayramları ve toplumsal bağı güçlendiren diğer sürekliliği olan eylemleri de içerir. Dolayısıyla toplumsalın harcında yer alır. Ayin, sıradan, basit eylemlerin ötesinde, toplumsal hayatı kuran bir bilince dayanır. Bu yönüyle ayin, Durkheim'ın temel kavramlarından olan kolektif bilinci oluşturur ve böylelikle de normatif bir yapısı vardır; topluluk üzerinde hakimiyeti olan, ona baskı kuran ve onu ayine katılmaya zorlayan bir güçtür.[147]

Durkheim, ayine bağlı olarak kutsal ile profan zaman arasında bir ayrım yapar: "Tekdüze" ve "toplu coşku" olarak nitelendirdiği kutsal zaman öncelikle ayine göre ayrılır. Durkheim'ın din tanımının merkezinde ayinin yarattığı topluluk vardır ve Durkheim'a göre ayin, dini ve toplumsal olanın neredeyse birbirinin yerine geçebildiği bir anlamda öncelikle kutsalla ilgili olduğundan, herhangi bir olayın merkezine yerleşir. Ayin, her türden toplumsal eylemin temelinde kutsal olanın ve dolayısıyla dinsel olanın bir öğesini ifşa ediyor olarak görülebilir.[148] Bir bakıma ayin, Chriss'in ifadeleriyle "dini yaşama katılan üyelerin kolektif yaşamın kreşendosunu yeniden yaratma mekanizmasıdır. Duygu, mananın veya ruhun sembolik anlayışı etrafında şekillenir. İnsanlar her zaman ekonomik hayatın dünyevi koşullarını olağanüstü olana doğru aşma dürtüsünü hisseder. Çünkü bu kolektif zamanlarda dünyada olmanın ilk ve nihai anlayışlarının elde edilebileceği kutsalın dünyası, ayin yoluyla uyarılır."[149] Ayrıca ayin, icracılarına bir güç ve güven duygusu verir: İnsan ne kadar uzaklara giden bir geçmişe sahip olduğunu ve ne büyük işler ilham ettiğini görünce imanını yaşar. Ayinin yeniden canlandırıcı ve yeniden hayat veren unsuru, icracının rahatlık duygusunun da nedenidir. Durkheim, genel olarak, tüm biçimleriyle dinsel hayatın amacının, insanı kendisinin üzerine çıkarmak ve onu kendiliğinden arzularının peşinden gitmesi durumunda sürdüreceğinden daha üstün bir yaşam sürmeye zorlamak olduğunu düşünür; inançlar, bu

---

146 Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 109-110.

147 Köksal Alver, "Emile Durkheim ve Kültür Sosyolojisi", *Sosyoloji Dergisi*, 3/21 (2010), 203-205.

148 Robert N. Bellah, "The Ritual Roots of Society and Culture", *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 31-44.

149 James J. Chriss, "Durkheim's Cult of the Individual as Civil Religion: its Appropriation by Erving Goffman", Sociology & Criminology Faculty Publications 13/2(1993),257-258. (https://engagedscholarship.csuohio.edu/clsoc_crim_facpub/97) (Erişim: 05/08/2022)

yaşamı temsillerde ifade eder, ayinler ise, onu organize eder ve işleyişini düzenler.[150]

Durkheim'ın din sosyolojisi yönteminin öncelikli özelliklerinden bir diğerinin, totemizm dininde öznelleştirdiği "sembolleştirme" prensibi olduğu söylenmelidir. Fison ve Howitt'e göre,[151] Avustralya toplumlarında, her şeyden önce bir bireyin değil, bir grubun arması olan totemin, Durkheim, sadece bir isim değil, bir amblem ve gerçek bir arma olduğunu söyler.[152] Totemler, dini tören sırasında kullanılır ve dini törenin bir parçasıdır. Dolayısıyla totem ortak bir sembol olmakla birlikte dini bir özelliğe de sahip demektir. Gerçekte, eşyanın kutsal ve profan olarak ayrımı toteme göre gerçekleşir; hatta totem kutsal şeylerin bir örneğidir.[153] Farklı kabilelere ait kutsal eşyalar olan churinga, nurtunya ve waninga gibi nesneler, dini özelliklerini üzerlerinde totem amblemi taşıyor olmalarına borçludur, çünkü kutsal olan şey bu amblemdir. Bu yüzden ne üzerine resmedilirse orada bu kutsal vasfını muhafaza eder, resmi çizilen toteme taptıkları ve onu yücelttikleri söylenebilir. Totem arması daima dini bir halka ile çevrilidir.[154] Çünkü bir hayvan ya da bir bitkinin resimleri, çok çeşitli totem amblem ve sembolleri en yüce kutsallık sınırına ulaşırlar. Bir başka deyişle, asıl dini karakterin kaynağı onlardadır. Bu amblemlerin temsil ettiği gerçek şeyler ise onun ancak bir yansımasına sahiptir. Böylece totem her şeyden önce bir semboldür ve başka bir şeyin somut ifadesidir.[155]

Bir sosyal gerçeklik olarak sembolün alanı o kadar geniş, önemli ve yaygındır ki sınırlarını çizmek güçtür. Bir anlamda sosyal gerçeğin yani tüm sosyal olayların çoğu sembolizme bağlıdır. Sosyal olanın dış alemdeki görünümlerinin çoğunda, organize üst yapılarda, törenlerde sembolizm, mantık kategorilerine, ahlak ve hukuk normlarına hatta kolektif tasavvurlara ve diğer zihinsel durumlara kadar yayılır. Sosyal olayların birbirine bağlanması, birbirlerinin içine girmesi ancak sembollerle mümkündür.[156] Bu kural, toplum bütünlüğünü de kapsar. Böylelikle öznelerarası hisleri veya hücresel duyguları temsil eden araçlar devreye girer. Onları, sonraki nesillere olduğu kadar, etkileşimi bu duygulara yol açan kolektivite nesline de yeniden sunarlar. Semboller bu nedenle sözgelimi, sosyal ortamlarda söylenen toplu şarkılarda, hep bir ağızdan okunan dualarda, ayağa kalkarak okunan marşlarda, ergenliğe giriş törenlerinde, grup olarak paylaşılan "özel şakalarda", bir grubun özel el sıkışmasın-

---

[150] Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 474.
[151] Lorimer Fison - A. W. Howitt, *Kamilaroi And Kurnai: Group - Marriage And Relationship And Marriage by Elopement* (Melbourne: George Robertson, 1880), 165.
[152] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 121.
[153] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 126.
[154] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 132.
[155] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 216.
[156] Kösemihal, "Gurvitch Sosyolojisi", 85-86.

da ve daha birçok toplu davranışta sosyal dayanışmayı pekiştirir; bir başka deyişle toplumsal düzeni süreklilik kazandırır.[157]

Emirbayer'e göre, kolektif duygu ve fikirleri "korumak ve güçlendirmek için" ilkel insan sembole ihtiyaç duyar. Bu, sadece bireylerin birbirine yakınlaşarak, "kolektif deneyimler yoluyla" ortak duygularını ortak bir şekilde yeniden onaylamalarıyla mümkün olabilecek bir şeydir. Böylece Durkheim, bu kavrayışı doğrudan veya sistematik olarak modern toplumlara uygulamak suretiyle, ilkel veya modern, tüm toplum türleri için geçerli olması gereken ayinsel bir süreç ve ahlaki paylaşım ve yeniden doğuş teorisi geliştirir.[158] Tischer ise, toplumu bütünleştirmede etkili olmak için, tüm toplu temsillerin böyle bir sembolik dışsallaştırma yaratması gerekliliğinden söz eder. Durkheim, sembolleştirmenin ilkel tasavvurda aldığı bu formun etkisinin farkındadır. Bu nedenle kolektif sembolik temsilin ilk biçimi olarak totemi klanın ortak bir amblemi olarak analiz eder. Dışsallaştırmanın hedefi, grubun kendisini, kendisiyle özdeşleşmiş, yaygın olarak tanınan bir sembolde temsil etmesi için belirli nesneleri kullanmasıdır. Bu nesneler kutsaldır ve günlük yaşamın profan etkinliklerinden ayrılır. Klan üyesine akraba olarak görülen totemin[159] kutsal karakteri, nesneler ve kişiler üzerinde resmedilmiş totemin sahip olduğu tüm özellikleriyle klan üyeleri tarafından paylaşılır. Totem, aynı anda her ikisinin de sembolüdür ve toplumun yaşamsal ilkesidir.[160]

5. Durkheim Düşüncesinin Sosyal ve Siyasal Parametreleri

5.1. Aydınlanma Felsefesi

İnsanın doğru kabul ettiği bilgi ve inançlar karşısında, zihin dünyasının nasıl değişmeye, farklılaşmaya başladığını anlamak için, modernlik tarihinde daha çok üzerinde odaklanılan köklü değişimlerin yaşandığı on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl yerine, gerçekte on yedinci yüzyıla odaklanmak daha doğru olacaktır. Nitekim daha sonraki yüzyıllara damgasını vuracak ve meydana gelecek olan değişimlere zemin hazırlayacak olan konulara bu yüzyılda dikkat

[157] Edward A. Tiryakian, *For Durkheim: Essays in Historical and Cultural Sociology,* 51.
[158] Mustafa Emirbayer, *Emile Durkheim Sociologist of Modernity*, ed. Ira J. Cohen (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 7-8.
[159] Jacob Tischer, "The Elementary Forms of Religious Life Essay 2", *Ethnography And The History of Social Theory in Anthropology* (November 18 2016), 5.
[160] Ken Thompson, *Emile Durkheim,* 104-105.

çekilir.[161] Bir bakıma bu dönem, aydınlanma düşünürlerinin insanlık tarihine damga vuracak değişim ve dönüşümlerinin temelini attığı dönemdir.

Aydınlanma, Avrupada on yedinci yüzyılın ikinci yarısıyla, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve dönemin bazı ilk felsefecilerinin, aklı insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma çabasını anlatır. Aynı şekilde aydınlanma, insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel bir döneme, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağına, felsefi ve toplumsal harekete verilen isimdir.[162] Gerçekte Aydınlanma ifadesi, on sekizinci yüzyılın Alman sanatçısı Daniel Chodowiecki'nin bakır üzerine yapılmış bir gravürünün adından ilham alır. Bu gravürden esinlenerek türetilen "ışık" kavramı, akıldan özgürlükten ya da mutluluktan her söz edilişinde tekrar tekrar kullanılır; bu anlamda ışık, yüzyılı tanımlayan kavramlara ilham olur ve kavramlara yansır. Kelimenin oturmuş anlamıyla "ışık", ışığın artık Doğu'dan değil, İngiltere ve Fransa başta olmak üzere Batı'dan geldiğini ifade eder.[163] Fransızlar, "sadece doğal aklın ışığının, insanları bilimde ve beşeri bilgide mükemmelliğe ulaştırabileceğini" sloganlaştırır; Filozof Turgot ise, 1750'de "ışık"a şu şekilde çağrışımda bulunur: "Sonunda bütün gölgeler dağıldı, her taraftan gelen bu ne güzel bir ışık..! İnsan mantığının bu ne kusursuzluğu..!"[164]

Aydınlanma çağı ise, dönemin en göze batan yüzyılı olarak on sekizinci yüzyıl için kullanılır. Bu çağın en belirgin özelliklerinin başında, insanın kendisini çepeçevre kuşatan güçlere karşı bir "özgürlük" arayışının olduğu söylenmelidir. "Özerklik" kavramını bu arayışı ifade etmek için kullanan Heinemann, aslında aydınlanmanın, çok daha erken başlayıp çok daha uzun sürdüğünü ifade ederek, aydınlanmanın önceki döneme kıyasla devingenliğini tasvir eder ve "durağan kavramını dinamik bir kavramla değiştirmeyi, modern insanın yaşamındaki içsel tarihiyle yakından bağlantılı kalıcı bir eğilimin ve hareketin aydınlanma yoluyla anlaşılabileceğini" söyler. Ona göre antik çağda insan bir mikro kozmos olarak anlaşılırken, ortaçağda tanrı suretinde yaratılmış olarak anlaşılır. Modern insanın ise özerk olma isteği vardır. Buna göre aydınlanmak, *lumen supranaturale,* yani *doğaüstü ışık* yerine *lumen naturale'i, yani doğal ışığı/aklın ışığını* rehber olarak seçmek demektir. Heinemann'a göre, aydınlanmış insanların "doğal ışığı" akıl, duygu, ahlaki duyu veya sağduyu olarak çok farklı yorumladıkları doğrudur, fakat yine de ortak arzuları, başkalarının tavsiyelerini değil, kendi anlayışlarını, duygularını veya iradelerini takip etme arzu-

[161] Mehmet Akgül, "Sosyoloji Açısından Din", *Din Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan – Mustafa Tekin (İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 78.
[162] Ahmet Cevizci, "Aydınlanma", *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 88.
[163] Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar (İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995), 11-12.
[164] Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, 13.

sudur. Bu anlamda "Aydınlanma", ister birey ister bir mezhep, bir sınıf veya tüm topluluk tarafından başarılmış olsun, modern insanın reşit olmasını, kilisenin otoritesinden ve feodalizm veya kapitalizm gibi toplumsal güçlerden özgürleşmesi anlamına gelir.[165] Marshall, bunu, Avrupa düşüncesinin, aklın, deneyimin, dinsel ve geleneksel otoritelere kuşkuyla bakması olarak ifade eder. Böylece aydınlanma, seküler, liberal ve demokratik toplumların ideallerinin tedrici biçimde şekillenmesinin vurgulanmasıyla somutlaşan döneme karşılık gelir.[166]

Gerçekte, Avrupa'da insanın mevcut geleneklere başkaldırısı ve yaşamını aklın rehberliğine göre tanzim etme çabası rönesans ile başlar. Rönesans düşüncesini simgeleyen eğilimler, Descartes, Spinoza, Leibniz gibi düşünürlerin felsefe sistemlerinde işlenip olgunlaşır. Gerçeğe, özellikle insan gerçeğine akılla ve aklın gereci olan deneyle yönelme; bütün konuları akılla aydınlatmaya doğru muazzam bir isteğin tezahürü olarak "aydınlanma felsefesi"ne[167] temel teşkil eden rönesans felsefesi, bütün yeniçağa damgasını vuracak olan arayan, araştıran, eleştiren yaklaşımıyla ve "hümanizm" yoluyla, ilk olarak ortaçağda hiç bilinmeyen insanı ele alır ve bir insan anlayışını ortaya koyar. Rönesans'ın ilk humanisti sayabilecek Petrarca, insanın ne olduğu bilgisine ulaşmak için; doğru yaşamın ölçüsünü Hıristiyanlıkta değil, antik felsefenin bir öğretisinde, Roma stoasında bulur. Ona göre, insan için en yüksek değer, en yüksek mutluluk ruhunun bağımsızlığı, özgürlüğüdür. Buna da inanç ile değil, akıl ve erdem ile ulaşılır.[168] Bu anlayış, ortaçağın kapanması ile ortaçağın hayat anlayışına karşı yeni bir dünya görüşünü yansıtır. Çağın ideali bilginin ilerlemesine dayanan entelektüel bir kültür olarak aydınlanma anlayışında, aklın aydınlattığı doğrular ile beslenecek olan bu kültür sonsuz bir ilerlemeyi hedefler. Aynı şekilde bu anlayış, tarihsel süreç içerisinde oluşan bütün kurumları aklın eleştirisinden geçirerek; toplumu, dini ve eğitimi aklın ilkelerine göre yeniden düzenlemeye girişir.[169] Doğal olarak bu anlayış, düşünce ve ifade özgürlüğü, dini eleştiri, akıl ve bilimin değerine duyulan inanç, bireyciliğe önem vermek gibi domine edici bir dizi ilerici olarak görülen düşünce yığını ile yeni bir hakimiyet alanı tesis eder.[170]

---

165 F. H. Heinemann, "John Toland and the Age of Enlightenment", *The Review of English Studies* 20/78 (April, 1944), 125.

166 Gordon Marshall, "Aydınlanma", *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 48.

167 Macit Gökberk, *Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk* (İstanbul: Yenigün Yayıncılık,1997), 23-24.

168 Macit Gökberk, *Aydınlanma Felsefesi,* 13.

169 İsmail Hira, "Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma", *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2000), 82.

170 Cevizci, "Aydınlanma", 88.

Aydınlanma anlayışını, aydınlanmanın tartışmasız en önemli ismi olan Kant da, aklın nihayet özgürlüğüne kavuşması olarak görür ve bunu insan ve insan aklı adına yüceltir. Ona göre *"aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır*. Bu ergin olmayış, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışı anlamına gelir. Bu ergil olmayış durumuna ise insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır." Kant, şöyle devam eder: "'Aklını kendin kullanma cesaretini göster!' sözü şimdi aydınlanmanın parolası olmaktadır'". Kant'a göre, dogmalar ve kurallar, insanın doğal yetilerinin akla uygun kullanılışının ya da daha doğru bir deyişle, kötüye kullanılmasının mekanik araçlarıdır ve erginleşme ve olgunlaşma için sürekli ayakbağıdırlar. Oysa aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez; bunun için gerekli olan özgürlük de, özgürlüklerin en zararsız olanı, yani aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanma özgürlüğüdür. Kant, insanların bağları çözüldüğü oranda kendi gelişmelerini engelleyen sınırlamalardan, önyargılardan, güvensizlikten, çıkarcılıktan, iç ve dış savaşlardan, laik olmayan dinlerin baskısından, doğa ve kültür ile birey ve devlet çatışmasından kendilerini kurtarabileceklerini;[171] din bakımından ergin olmayışın ise, her şeyden daha tehlikeli, zararlı ve onur kırıcı olduğunu söyler.[172]

Bu anlamda hümanizm filozofu olarak Kant'ın, insanın bilgi ve eyleminin temel ilkelerini, tanrısal bir yardım almadan kendi başına keşfedebileceğini ve hayatını bu ilkelere göre düzenleyebileceğini savunmak anlamında, "beşeri özerklik filozofu" olduğunu ileri sürmekte bir sakınca yoktur. Dolayısıyla aydınlanmanın tüm olguları, hatta Tanrının kendisini bile akıl muhakemesinin önüne çıkarmakla başladığı dikkate alınırsa, Kant'ın, insanı, bilginin ilkelerini kendisinden hareketle oluşturan, dünyayı "ide"de kuran bir varlık haline getirmek suretiyle aydınlanmayı en tepe noktaya taşıdığını söylemek de doğru olacaktır.[173] Aynı zamanda Kant, bir yandan da aydınlanmanın, özellikle de materyalizmi ve ateizmiyle seçkinleşen Fransız aydınlanmasının tek yanlığının tehlikelerinin farkındadır ve kuru bir bilimciliğin değer alanını tümden tahrip edeceğini gören bir aydınlanma eleştirmenidir. Bu nedenle sadece bilimi temellendirmekle kalmaz, fakat bütün içtenliğiyle dini ve ahlaki yaşamı korumaya da çalışır. Kant'ın "İnanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırdım" deyişini de bu açıdan okumak doğru olacaktır. Çünkü Kant, meydanın tamamen bili-

---

171 Immanuel Kant, " 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt (1784)", *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 213-215.

172 Kant, '"Aydınlanma Nedir?", 220.

173 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 707.

me bırakılmasının, Hobbes'un baştan sona mekanistik olan dünya yorumunun bir şekilde doğrulanması ve dolayısıyla böyle bir dünyada Tanrı hipotezine veya inancına olduğu kadar, yükümlülük ve ahlaklılığa da hiçbir şekilde yer kalmaması anlamına geldiğini düşünür. Bunu kabul edilemez bulan Kant, sadece rasyonalistlerle ampiristlerin değil Hobbes'un da yanıldığı, bilimin kesinlikle temellendirilme ihtiyacı içinde bulunduğu, aynı zamanda bilim ile din ve ahlak arasındaki çatışmanın, ancak tek tek her birine layık olduğu değer verilerek sona erdirilebileceği kanaatindedir.[174] Nitekim Kant, felsefesinde, inanca ve ahlaka da bir yer açar. Ona göre, ahlak yasası kutsal ve çiğnenemezdir; "insan"ı pek kutsal bulmasa da, Kant, "insanlık"ın kutsal olması gerektiğini düşünür. İnsan, yaratılmış dünyada herşeyi, isterse ve elindeyse, sırf araç olarak kullanabilir; "yalnızca insan ve onunla birlikte her akıl sahibi varlık, kendi başına amaçtır". Yani o, özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlak yasasının öznesidir. Yani bu varlığı hiçbir zaman yalnızca araç olarak kullanmamak, aynı zamanda kendisini amaç olarak kullanmak bir koşuldur. Kant'a göre bu koşul, haklı olarak, kendi yaratıkları olarak dünyadaki akıl sahibi varlıklar bakımından, Tanrının istemesinde dahi geçerlidir; çünkü bu koşul, bu varlıkları kendi başlarına amaç kılan kişiliklerine dayanır.[175] Bu anlamda Kant, teori yoluyla yeterince sağlama bağlanamadığını düşündüğü Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını bile, aklın ahlaksal kullanılışında aramayı ve temellerini aklın bu kullanılışı üzerinde kurmayı önerir.[176]

Kant'ın bu esnekliği ve felsefesinde dini konumlandırma eğilimine rağmen Fransız aydınlanmacıları dine karşı çok daha acımasızdır. Her şeyden önce Fransız aydınlanması, adeta bir parti çizgisine sahip belli bir entelektüeller topluluğu içinde bir araya gelen, Montesqueiu, Diderot, D'Alembert, Helvétius, Condillac, Voltaire gibi Fransız filozofları tarafından temsil edilmiştir. Metafizik sistemlerden ve soyut düşünceden nefret eden bu entelektüeller kendilerini ifade etmek için "philosophe" terimini kullanmışlardır. Bunun nedeni, onların kendilerini klasik anlamda bir filozof olarak değil fakat insanları daha iyi ve daha mutlu kılmak amacıyla topluma ilişkin araştırmaya adamış yazarlar, reformcular ve propagandacılar olarak görmeleridir. Çağlarının yeni bir çağ olduğunu düşünen, dolayısıyla kendilerini de yeni baştan değerlendirme veya tanımlama ihtiyacı duyan söz konusu Fransız filozofları, Avrupa'nın, barbar ve karanlık olduğunu düşündükleri bir çağdan nihayet çıkmakta olduğuna inanmışlardır. Akıl karşısında dine hiçbir şans tanımayan Fransız aydınlanmacıları, evrenin bütün gizlerini çözeceğine inandıkları aklın, toplu-

---

174 Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 708 vd.

175 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd., 3. Basım (y.y.: Türkiye Felsefe Kurumu Derneği Yayınları, 1999), 96.

176 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 6.

mu ve bireysel davranışı yöneten kuralları ıslah edeceğine sarsılmaz bir inanç beslemişlerdir. Bundan dolayı da teorik düşünen filozoflar olmak yerine, bütün insanların refah ve mutluluğunu amaçlayan pratik ve faydacı filozoflar olmayı seçmişlerdir.[177]

Etkisi günümüze kadar uzanan tanrılı ama atıl ya da pasif bir dini anlayışla birlikte, tanrısızlığa meyleden anlayışların kaynaklarından birinin de, aydınlanmanın akıldan başka "üst akıl" olamayacağına ve yüzyıllardır bu anlayışa aykırı olarak "tanrısallığın" bu ayrıcalığı insanın elinden aldığına olan inancın olduğu söylenmelidir. Bu anlamda aydınlanmayla birlikte "tanrı ve din" merkezli ama her üçü de bu kavramların aleyhinde olan ve akılla boy ölçüşemeyeceklerinin altını çizen üç anlayışın ortaya çıktığı iddia edilebilir.

İlki, hümanizm ekseninde ve onun tamamlayıcısı olarak,[178] dini ve tanrıyı kesinlikle varoluşun, eylemin ve düşüncenin dışında bırakan ve tanrılı bir yaşama tahammül edemeyen filozofların "ateist" yaklaşımıdır. Cevizci'nin ifade ettiği gibi, "geleneksel dine savaş açan bu filozofların gözünde, geleneksel Hıristiyan Tanrısı, Newton'un düzenli işleyen dünya makinesinin yaratıcısı olamayacak kadar, keyfi ve kaprislidir".[179] Diderot ise, aklı öne çıkararak: "Her zaman ve her yerde bütün insanları ilgilendiren doğru bir din; sonsuz, evrensel ve apaçık olmalıdır. Hiç bir dinde bu özellik yoktur. Hepsinin boş olduğu üç kere gösterilmiş demektir."[180] Diderot, "aklımdan vazgeçersem, yol göstericimi kaybederim. İster istemez gözü kapalı olarak başka bir dayanak bulmam gerekir ki, sanırım tartışma konusu da budur"[181] sözleriyle bu yaklaşımın, aydınlanmanın tanrısallığını ve dini reddedişini ifade eder. Kuşkusuz bunda Fransız aydınlanmasının etkisi büyüktür. Fransa'nın "aydınlanmanın ışığı" altında dine karşı tavrı ileriki dönemde tüm Avrupa'yı etkisi altına alır. Fransız tavır ve göreneklerini taklit eden Avrupa, hiçbir "karanlık" açı karşısında durmaksızın, bu ışığın yollarında "aydınlanmaya" yönelmiştir. Dinsel inançlara karşı en kötü ve en saygısızca şeyler artık Fransız usulüne ve Fransız örneğine göre yapılmaktadır.[182]

On sekizinci yüzyıl Fransız filozoflarının düşünceleri veya propagandalarında iki şey dikkati çeker. Birincisinde, geçmişin kapsamı içinde kalan her şeye, bütün düşünce, inanç ve kurumlara karşı savaş açtıkları görülürken; ikincisinde, akıl ve bilim eliyle kurulacak yeni dünyanın habercisi ya da öncüsü olma mücadelesi vererek, artık geleceği yaratacak düşünce ve inançların savunucusu olarak dikkati çekerler. İlerlemeye ve insanlığın geleceğine sarsıl-

[177] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 648 vd.
[178] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 88.
[179] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 648.
[180] Diderot, *Filozofça Düşünceler*, çev. İsa Öztürk (İstanbul: Çan Yayınları, 1963), 48.
[181] Diderot, *Filozofça Düşünceler*, 46.
[182] Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, 13.

maz bir inanç besleyen bu filozoflara göre, bilim, insanın bu dünyadaki durumunu iyileştirecek yegane güçtür.[183] Bundan böyle "felsefenin çağı" yerine "çağın felsefesi" anlayışı hakim olacaktır; bu çağ aynı zamanda düşüncenin referans dünyasında gerçekleşecek bir devrimdir. Gökberk'in dediği gibi, bu dönüşüm de, yeniçağın "aşkın" bir düşünüşten "içkin" bir düşünüşe, bir din kültüründen bir dünya kültürüne geçmesi ile gerçek olacaktır. İlginin "öbür dünya"dan "bu dünya"ya çevrilmesi, yaşamın yapısını da zorunlu olarak değiştirir. Çünkü artık yaşam kendisinin üstünde bulunan bir düzene göre kendini ayarlamak, kendisine kendi dışından yükletilen bir ödevi yerine getirmek durumunda değildir; aksine, kendisini geliştirmek, kendisinde uyuyan güçleri uyandırmak, yeni yeni güçleri ortaya koyarak kendini hep sonsuzluğa doğru yükseltmek duygusunu taşımaktadır. Böylece insan ortaçağın ortaklaşa ümmet topluluğundan kendini ve toplumunu kurtarıp kendisinin ve toplumunun kişiliğini belirtmiş; inanma ve araştırma özgürlüğü kurulmaya başlanmış; bilinen dünyanın çevresi genişlemiş, sosyal-ekonomik yapıda kalıcı bir devrime yol açılmıştır.[184]

Aydınlanmayla birlikte "tanrı ve din" merkezli ortaya çıkan ikinci anlayışın, genel anlamda aydınlanmayı belirleyen, aydınlanmanın önemli ölçüde tavrını ya da eğilimini yansıtan hümanizmin tamamlayıcısı "deizm" olduğu söylenebilir.[185] Böylelikle tanrı, evrenin ve tarihsel düzlemin dışında atıl bir tanrı olarak tasarlanır ve insanın tanrı yerine ikame olma sürecinde deizm, tanrıyı evrenin ve tarihin dışında bırakarak bu gerilimi insan lehinde çözmenin diğer adı olarak görülür.[186] Gerçekte deizm vurgusu, kimi aydınlanma filozoflarınca pragmatik bir öneme sahiptir. Kendileri çoğunlukla ateizmi benimsemiş olsalar bile, bu filozoflar, *inançsızlığın halk için tehlikeli olacağı düşüncesinden hareketle deist bir Tanrı anlayışı* benimsemişlerdir.[187] Temelinde on yedinci yüzyılda doğa bilimlerinde gözlenen muazzam gelişme olgusunun yattığı bu kuramın özünde, "Galileo, Kepler, Harvey, Newton gibi büyük doğa bilginleri sayesinde doğa bilimlerinin gösterdiği büyük gelişmeyle birlikte, genel olarak bilim adamlarını ve filozofları, evrenin bir defa meydana getirildikten sonra kendi kendine yeterli bir makineye ya da "tıkır tıkır işleyen" bir saate benzediği ve onda meydana gelen her olayın, daha önce gelen olaylar tarafından tamamen mekanik ve tatmin edici bir biçimde açıklanabilir olduğu görüşü" vardır. Ancak aynı düşünürler, böyle bir doğa tasarımının, Tanrı kavramını dışarı atmayı gerektirmediği düşüncesindedirler. Aksine bir makine veya eser ne

[183] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 649 vd.
[184] Macit Gökberk, *Aydınlanma Felsefesi*30-31; Tuncay İmamoğlu, "Muhafazakarlığa Farklı Bir Bakış", *Demokrasi Platformu* 25 (2011), 111.
[185] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 88; Mustafa Tekin, *Hikmet Sosyolojisi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 55.
[186] Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 55.
[187] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 648-649.

kadar mükemmelse, onun yaratıcısı veya yapıcısının da o kadar mükemmel bir varlık olduğu sonucuna geçmek hem mümkün, hem de gereklidir. İşte Tanrı bu makineyi yapan bir mühendis, bu saati yaratan bir saatçidir. O bu saati en iyi ilkelere göre yapmış ve harekete geçirmiş, ondan sonra artık onun işleyişine müdahale etmek ihtiyacı duymamıştır.[188] İlginç bir biçimde Hristiyanlıktan nefret eden bu düşünürlere göre, artık dünya insanın elindedir. Buna göre, dünya, insanın değerleri, tutkuları, umut ve korkularıyla belirlenen insani bir evrede bulunmaktadır. Bu evrede, insanın evrensel olan doğasına büyük bir inanç beslenir. Bu dönemin sloganı ise, *"insani olan hiçbir şey bana yabancı değildir."* ifadesidir. Bu çerçevede, bütün bir toplumun, insan doğasına ve hümanizm değerlerine göre, aklın ışığında yeniden düzenlenmesi gerektiği inancı hakimdir.[189]

"Tanrı ve din" merkezli ortaya çıkan üçüncü anlayış, aydınlanma filozoflarının "doğal din" arayışlarıyla ilgilidir. Kuşkusuz aydınlanma aklının ürettiği bütün bu yaklaşımlar, insan tarafında, tanrı ile arasında temel bir gerilimin varlığına işaret eder; ortaçağın sonu ve yeni çağın başı ile birlikte tanrının mutlak otoritesinin bir irtifa kaybına uğradığı ve insanın bu otoriteye ikame olma süreci belirgin bir şekilde görülür. Bir bakıma vahiy ve akıl arasındaki bu gerilim, aklın doğrultusunda dinin yeniden tanımlanıp inşa edildiği bir ortam doğurur. Bu durumun doğal sonucu ise, "doğal din" arayışlarının görünür hale gelmesidir. Doğal din, insan doğasına uygun, kurumsallaşmış inanç ve dogmalardan uzak bir dini anlayışı anlatır.[190] Rönesanstan kalma ve dinsel anlayışa özgürlük getirdiği düşünülen, "akıl dini" de denilen bu anlayışta, bu özgürlük son sınırına varır. Bu anlayışa göre din, tanrısal istencin kendini belli etmesi demek olan vahiy değil, aklın ürünüdür. Dinin temel inançlarını akıl gösterir; çünkü bu tür inançlar, insan doğasında ve insan aklında yerleşiktir. Bu felsefi düşüncede akıl dini, tarih boyunca ortaya çıkıp gelişen bütün dinlerin kaynağıdır; bu kaynağa dönmeli, zamanın dinlerde yaptığı akla aykırı eklentileri temizleyerek, yalnız akla ve sağduyuya uygun olan inançlarla yetinmelidir.[191]

Toplum da Comte, Saint Simon ve Durkheim da görüldüğü gibi bu rasyonel akla uygun olarak yeniden tasarlanır. Böylece toplum yavaş yavaş tanrının etkilerinden kurtarılarak akli açıklamalara uygun hale getirilir. Dolayısıyla aydınlanma, artık toplumun herhangi bir aşkın güçle bağlantısı olmayacak şekilde insanı eyleyen; toplumu da tamamen seküler bir varlık olarak tasarlar.[192] Sözgelimi Durkheim, artık folklorik sayılabilecek aydınlanma düşüncesinin izlerini taşıyan rasyonellik ve bilimsellik kaygısı ile toplumsal olanı, top-

[188] Arslan, *Felsefeye Giriş*, 274.
[189] Cevizci, "Aydınlanma", 88-90.
[190] Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 54-55.
[191] Gökberk, *Aydınlanma Felsefesi,* 13.
[192] Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 56.

lumsallık dışındaki faktörlere başvurmaksızın yine toplumsal olanla açıklama çabalarına da aynı dönemde girişir.[193] Sonuç olarak, tanrı merkezli bir evren ve dünya görüşünden, insan merkezli bir evren ve dünya anlayışına geçilen bir zihniyet dönüşümü yaşanır ve Tekin'in[194] işaret ettiği gibi, bu değişimin en görünür noktasında, ontolojik anlamda "tanrı" yerine "insan"; epistemolojik anlamda da "vahiy" yerine "bilim" vardır.

5.2. Sanayi Devrimi

Sanayi Devrimi, ingiltere'de on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına kadar olan dönemde gerçekleşen hızlı toplumsal, iktisadi, demografik ve teknolojik değişiklikleri anlatmak üzere kullanılan bir terimdir.[195] Geçmiş dönemlerden birikerek gelen ve dönemin tüm dinamiklerini yanına alarak artı bir hız kazanan bu değişiklikleri bu devrimin belirleyici etkenleri olarak sayabiliriz.[196] Bu anlamda Sanayi Devrimi'nin pek çok özel ve istisnai şartın İngiltere'de son derece uygun bir şekilde bir araya gelmesinin sonucu olduğu söylenebilir. Bu küresel çapta radikal değişime neden olan devrimi ortaya çıkartan ortam, bazı elverişli zihinsel özelliklerin son derece özel nitelikteki maddi kaynaklarla bir araya gelir. Sanayi devriminin tarihlendirilmesi konusunda bir belirsizlik olsa da, İngiliz sanayileşme tecrübesini devrim kavramı çerçevesinde ele alan ilk iktisat tarihçisi olan Arnold Toynbee'ye göre, bin yedi yüz ellilerde İngiliz ekonomisinde köklü bir değişim başlamış ve bunu bin sekiz yüz ellilere doğru tamamlanan hızlı ve genel bir sanayileşme süreci izlemiştir. Fakat daha çok on dokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinde ekonomik faaliyetlerin çerçevesini oluşturan kurumsal yapı, kişisel girişimciliğe ve teşebbüslere geniş imkan tanıyan, mesleki özgürlük ile coğrafi ve sosyal hareketliliğe izin veren, özel mülkiyete ve yasaların üstünlüğüne dayanan, maddi amaçlara ulaşmak için bilim ve aklı esas alan özellikleriyle sanayileşme için uygun bir ortam oluşturmuştur. Bu büyük değişimi teknolojik değişimler ekseninde yorumlayan Joel Mokyr ise, Avrupa'da insanların fizik çevreleri hakkındaki yararlı bilgi stokunun ve olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin

---

[193] Kumru Toktamış, "Durkheim'dan Simmel'e Toplum ve Bilimine Giriş: Bir Varmış, Bir Yokmuş", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 89-90.

[194] Mustafa Tekin, "Din Sosyolojisi: Alan, Yöntem, Tarihçe ve Teoriler", *Din Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan – Mustafa Tekin (İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 22.

[195] Gordon Marshall, "Sanayi Devrimi", *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 632.

[196] Mesut Küçükkalay, "Endüstri Devrimi ve Ekonomik Sonuçlarının Analizi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2 (güz 1997), 58.

kurulduğu deneylerin artmasını sağlayan aydınlanmanın, sanay'i Devrimi'nin temel hazırlayıcısı olduğunu söyler.[197]

Aydınlanma düşüncesinin yol açtığı köklü zihniyet değişimi, karşılıklı etkileşim içinde Sanayi Devrimi'ne eşlik etmiştir.[198] Bu anlamda sanayileşmenin fikirsel temellerinin aydınlanmadan başlayan ivmeyle bilgi birikimine paralel biçimde belirli bir entelektüel ve eylem sürecini izlediği görülür. Kişisel özgürlük ve devlet birey ilişkilerinin birey lehine değişmesi bunların başlıcalarıdır. Sanayi Devrimi'nin tüm kalitatif niteliğini üzerinde toplayan devrimin insanı, rasyonalist, faydacı, ekonomik adam olmuş ve böylece moral ve entelektüel ortama zemin hazırlamıştır.[199] Bu zemin, Sanayi Devrimi'nin açıklanmasında kullanılan sosyal davranşlarda ortaya çıkan köklü değişmeler için de kaynak olmuştur. Felsefi ve dini düşüncelerdeki değişmelerin bir sonucu olarak çalışma ve tutumluluk, "insani erdemler" olarak yüceltilmiş, servete karşı daha rasyonel bir ahlak anlayışı doğmuş ve serbest ekonomi gelişmiştir. Sıkı çalışma, sabır, dürüstlük, merak ve öğrenme arzusu gibi orta sınıflara ait değerler toplumun bütününe yayılarak ekonomik büyümeye elverişli bir kültürel çevre oluşturmuştur. Bütün bu değişmeler kapitalist teşebbüs ruhunun canlanmasını sağlamıştır.[200] Paralel biçimde on sekizinci yüzyılın sonlarında ekonomik milliyetçiliği önceleyen politikaya karşı cereyanlar da doğmaya başlamıştır. Bu yüzyılda fizyokratlarca ekonomik serbestliğin ve rekabetin yararlarından söz edilmeye başlanmış, Adam Smith ise, kişisel ekonomik özgürlüğü savunduğu "Milletlerin Zenginliği" adlı kitabını yayınlamıştır. Ekonomik düşünce alanındaki bu değişmeler, on dokuzuncu yüzyılda devletin ekonomik hayatın kontrolü üzerindeki rolünün azaltılmasına neden olmuş, böylece devlet daha az müdahaleci hale gelmiştir.[201]

Sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan toplumsal içerikli değişiklikler için şunları söylemek mümkündür: Her şeyden önce nüfus çok hızlı oranda artmaya başlamıştır. Batı dünyasında tarım hakim ekonomik faaliyet olma özelliğini yitirmiş, Batı dünyası bir şehir toplumu haline gelmiştir. Kırsaldan şehre akan göçle birlikte ortaya çıkan nüfus gelişen fabrika sisteminde çalışan iş gücü kitlesini oluşturmuştur. Sürekli teknolojik değişme bir kural haline gelmiş, modern bilim ve deneysel bilginin pazar için üretim sürecine geniş ölçüde ve sistematik olarak uygulanmasıyla yeni ürünler ve yeni üretim süreçleri ortaya çıkmıştır. Gelir ve servet dağılımında önemli değişmeler olmuş, ekonomik faaliyet aile içi veya mahalli kullanımlardan çok ülke çapında ve uluslararası pazarlar için üretime doğru ihtisaslaşmaya yönelmiştir. Toprak dışındaki üre-

[197] Tevfik Güran, *İktisat Tarihi*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 124-126.
[198] Akgül, "Sosyoloji Açısından Din", 78.
[199] Mesut Küçükkalay, "Endüstri Devrimi", 58.
[200] Güran, *İktisat Tarihi*, 125.
[201] Güran, *İktisat Tarihi*, 159-160.

tim araçları yani sermaye sahipliğinin ya da bu araçlarla ilişkinin belirlediği yeni sosyal ve mesleki sınıflar doğmuştur.[202] Tarımdan sanayiye kayış ve şehirlerin gelişmesi yeni sosyal sınıfların doğmasına neden olmuş, on dokuzuncu yüzyılın başında nüfusun oldukça küçük bir bölümünü oluşturan şehirli işçi kesimi büyük bir sayısal üstünlük kazanmıştır.[203]

Böylelikle sanayileşme de aydınlanmaya koşut biçimde bireysel ve toplumsal dönüşümlere yol açmıştır. Bu anlamda sanayileşme, makinalaşmayla birlikte, insanı ve onun içinde yaşadığı toplumu daha geniş ilişkiler ağıyla buluşturmuştur. Bu da insan için bir çevre genişlemesine, dolayısıyla yeni karşılaşma ve ilişki biçimlerine neden olmuş, insanın hem kendisini hem de toplumu anlamlandırma ve ilişki kurma biçimi değişmiştir.[204] Sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan ve bir dizi sosyal problemi ve bunlara çözüm arayışlarını beraberinde getirmiş olan tüm bu gelişmeler, sosyoloji bilimini bir "sosyal mühendislik" projesi olarak ortaya çıkarmıştır. Sözgelimi, Durkheimci bakış açısının tamamında olduğu gibi Marksist analizlerin bir kısmı da, teorileriyle süreçleri bu şekilde açıklamaya girişmişlerdir.[205] Bir bakıma bu projenin ilk temsilcileri olan bu sosyologlar, yeni toplumsal öngörülerini bu gelişmelere bağlı kalmak suretiyle yeni toplum modelleriyle öne sürmüşlerdir. Sözgelimi bir sanayileşme sosyoloğu olan Saint simon, toplumda bir reforma gitmeyi amaçlamış, toplumun endüstri çağının ve endüstrinin gereklerine göre düzenlenmesi gerektiğini savunmuştur. Bilimsel düşünceye dayanan bir toplum bilimi kurmanın zamanının geldiğini, artık pozitif bilim çağının başlamış olduğunu öne sürdüğü için aynı zamanda pozitivizmin kurucusu olarak da bilinen Simon'un en büyük hayali, insan toplumunun reformdan geçirilmesidir. Ona göre, sanayileşmeyle birlikte Fransız Devrimi de mutluluk getirmemiştir. Toplumdaki tüm insanların mutluluğunun yeni bir toplumsal düzenleme, bir sosyal reformla sağlanabileceğine inanan Simon, toplumda gerçekleştirilecek reformun toplumsal yasaların bilgisine dayandığını düşünmüştür. Toplumun başlıca görevi, yaşamak için gerekli nesneleri çoğaltan üretimi geliştirmektir. Mutluluk ancak bu şekilde sağlanacak, yeni düzende toplumu arılar, yani endüstri alanında çalışanlar yönetecektir.[206]

Bununla birlikte aydınlanmanın radikal zemininde güç bulmuş olan sanayileşmenin öncüllerini oluşturan ve burjuvazinin ruhlarda aşırılığa kaçan bireycilik ve özgürcülük gibi kimi eğilimlerine, bir yandan Comte, bir yandan Marks tepki göstermiş, bu bireyci ve özgürlükçü düşünüş yerine toplumcu,

---

[202] Güran, *İktisat Tarihi*, 135-136.
[203] Güran, *İktisat Tarihi*, 144-145.
[204] Tekin, *Hikmet Sosyolojisi*, 53.
[205] Toktamış, "Durkheim'dan Simmel'e Toplum Ve Bilimine Giriş", 86-87.
[206] Ahmet Cevizci, "Saint-Simon, Claude Henri de", *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 746-747.

disiplinci bir düşünüş aşılamaya çalışmışlardır. Comte'un tinselci (spiritualiste) yönüne karşılık Marks maddeciliğin savunucusudur. Comte, insanlığı örgütlenmiş bir tek toplummuş gibi ele alır ve bu hayali örgütlenmiş toplumun yani insanlığın kanununu bulmaya çalışırken, gerçek olarak varolan çeşitli toplumların değil, insanlık denen hayali toplumun kanununu araştırmıştır. Durkheim ise, gerçek olarak varolan toplumların, daha doğrusu toplum türlerinin kanunlarını araştırmak istemiştir.[207] Bu süreç analizinde Durkheim, büyük ölçekli sosyal bir değişimi neyin ürettiği sorusuna yoğunlaşmış, bu sorunun cevabı da, modernleşme ve sanayileşme kavramlarıyla cevaplanmak suretiyle "Toplumsal İşbölümü'nde ifadesini bulmuştur. Gerçekten de, Durkheim'ın, "sanayileşmenin dünyaya ne yaptığına" ilişkin çıkarımları zamanımıza kadar kristalleşerek gelmiş ve onun sosyolojide hakim olmakta devamını sağlamıştır. Talcott Parsonss'un da paylaştığı bu yargı, aynı zamanda Durkheim'ı kariyeri boyunca meşgul etmiş ve çözüm olarak "toplumları bir arada tutan şeyin ne olduğu"na ilişkin sosyal sistemin bütünleşmesi sorununu işaret etmiştir. Durkheim, çeşitli baskılara tepki olarak istikrarsız bir biçimde farklılaşan ve adına "toplum" denen bir görüş ortaya koymuş, tüm değişim ve dönüşümleri analiz etmiştir. Durkheim bunları, mesleki değişimleri tartışmak suretiyle toplumun hacminde ve yoğunluğundaki baskılar olarak özetlemiş ve bu baskıların kesinlikle sanayileşmenin iç mantığını içerdiği kanaatine varmıştır. Durkheim'a göre "toplum", kontrolünü "kolektif bir bilince" katılımları yoluyla bireyler üzerinde uygulamaktadır. Bu gelişen "iş bölümü" nedeniyle, bireylerin temel benzerliğine dayalı olan bireyin dürtüleri ve çıkarları, bir bütün olarak toplumun ihtiyaç ve taleplerinin önceliğine karşılık gelen kolektif bilinci tehdit etmektedir. Durkheim'a göre, karşılıklı bağımlılık ve ortak kader üzerine kurulu yeni kolektif bilincin ortaya çıkışı hem sorunlu hem de yavaştır. Farklılaşma düzeyi ile kolektif bilinç düzeyi arasındaki boşluk "anomi"yi hareket ettirmektedir. Anomi ise, Durkheim'ın farklılaşma derecesi ve sosyal ilişkilerin bütünleşme düzeyi arasındaki boşluğa verdiği isimdir. Durkheim'a göre, bunun istenmeyen sonuçları ise, bireysel yönelim bozukluğu, yıkıcı sosyal yaşam ve yaygın çatışmadır.[208] Kurtuluş reçetesi ise, toplumun gelenekte olduğu gibi modern zamanlarda da kendi bütünlüğünü sağlayacak yeni araçların belirlenmesidir.

[207] Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, 208.

[208] Charles Tilly, "The Uselessness of Durkheim in The Historical Study of Social Change" 1976 https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/50930/155.pdf;sequence=1

5.3. Fransız Devrimi

Gustave Le Bon'un, kalabalıkların ruhu, kitlelerin duyguları ve ahlakçılığı, kitlelerin düşünceleri, muhakemeleri ve hayal güçleri ve kitlelerin dini şekilleri ve inançlarına yer verdiği "Kitleler Psikolojisi"[209] adlı eserine ilham olacak biçimde Fransa, on dokuzuncu yüzyılı önce 1789'da, sonra 1830'da ihtilalle yıkılan ve kurulan hanedanlıklarla, 1848'deki kısa süreli cumhuriyet ve 1870'deki kanlı Paris ayaklanması ile geçirmiştir. Özellikle son Paris ayaklanması tüm Fransız entelektüellerini ve düşünürlerini derinden etkileyen toplumsal bir olaydır.[210] Le Bon'un eseri özellikle bu olayı analiz eder. Bununla birlikte 1789 tarihi ile özdeşleşmiş olan Fransız Devrimi, on yedinci yüzyılın Descartes, Moliere gibi düşünürler tarafından temsil edilen eleştirel düşüncesi, sonra da aydınlanmanın felsefi altyapısı tarafından uzunca bir sürede hazırlanmıştır. 1789 Fransız toplumunun büyük bir bölümünün devrim ilkelerini ve devrimin hangi yönü tutacağına ilişkin bir fikri olmasına rağmen,[211] devrim sonrasında oluşacak büyük kaosa ilişkin herhangi bir önsezide bulunma imkanı yoktur. Devrim on sekizinci yüzyılın sonunda gerçekleşmesine rağmen, on dokuzuncu yüzyıl devrim sancılarıyla başlamış, bunu başka devrimler izlemiş, Avrupa yükselişinin doruğunda olmasına karşılık en geniş halk ayaklanmaları da bu dönem Avrupa'sında görülmüştür. "İhtilalin çocuğu" olarak sosyoloji de bu ortamda çıkmıştır. Fransız devrimi, öncelikle gelişmelerin dışında kalmış kıta Avrupasının tıkanan üstyapısal kurumlarının tasfiyesi ve yeni bir dünya görüşü temelinde dünyaya yeni biçim verilmesi amacıyla kurulu ilişkileri tartışmaya açma çabası görüntüsü vermiştir.[212]

Gerçekte Devrim, aydınlanma ve sanayi devrimi ile birlikte gelen düzensizliklerin ve radikal dönüşümlerin, toplumsal sorunların en bariz biçimde görünür hale geldiği ve topluma mutlak müdahalenin kaçınılmaz görüldüğü bir ortam doğurmuştur. Dolayısıyla devrimin ilk ve belki de spontane ve en kalıcı sonucu, bütün bu sosyal olayları teşhis etme iddiasındaki "sosyoloji"nin doğuşudur. Nitekim, 1789 Devrimi ile toplumsal dengesini kaybeden Fransa'nın toparlanamayışı, büyük bir kargaşa oluşturmuş, Fransız düşünürlerin tümü dikkatlerini bu mesele üzerine yoğunlaştırmıştır. Ortak kanaat ise, kargaşanın ana nedeninin ruhsal bunalım olduğudur. Saint Simon gibi kimi düşünürler,

---

[209] Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi,* çev. Yunus Ender (İstanbul: Hayat Yayınları, 1997).

[210] Sibel A. Arkonaç, "Kollektif Bilinç/Kollektif Temsiller: Wundt ile Durkheim", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 112.

[211] François Georgeon, "Aydınlanma Ve Fransız Devrimi Hayranı Bir Türk Aydını", *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930*, çev. Ali Berktay, ed. Tamer Erdoğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 124.

[212] Recep Ertürk, "Sosyoloji Üstüne", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/7 (2003), 155-157. (155-166 arası)

tedavi yöntemi olarak bilimsel bir çare öngörmekle birlikte, mevcut bilimlerin hiçbirinin sosyal gerçekliği kavramaya yetmediği kanaatindedirler. Bu yüzden sosyal gerçekliği konu edinecek bir bilim dalına ihtiyaç vardır. Saint Simon ve Auguste Comte geleneğinin takipçisi olarak Durkheim için de öncelikli mesele, gündemdeki pratik konulardır. Eski değerlerin yıkılması, yenilerinin ise henüz tutunamamış olmaları büyük bir sorundur. Bu nedenle Durkheim'ın da esas amacı, toplumun sorununa çare bulmaktır. Durkheim'ın aksiyoner kişiliği onun da Simon gibi, çarenin, ancak pratik yaşamı düzene sokacak en mükemmel kurallara bilimle erişebilmekte olduğunu düşünmesine neden olmuştur. Durkheim'a göre, toplumun hastalığını teşhis ve tedavi edebilmek için herşeyden önce sosyal olayları bilimsel bir yöntemle inceleyen bir bilime, yani sosyolojiye dayanmak gerekmektedir. Durkheim'ı, sosyal olayları bilimsel bir yöntemle incelemeye sevkeden gerçek neden budur. Fakat daha da önemlisi, hedefe ulaşmak için gerekli olan araçların, bir başka deyişle sosyolojik kanunların olmaması nedeniyle, bu araçları hazırlama işine bizzat kendisi girişmiştir.[213]

Durkheim, Saint Simon'un bilimin bütüncül gücüne olan inancının kendisine bu düşünceyi ilham ettiğini ifade etmesine rağmen, yine de kendisinden önce sosyoloji bilimi hakkında ilk olarak kurallar belirtmiş olan kişinin Saint Simon olduğunu belirtir. Durkheim, "yaratıcı ve maceracı bir düşünceye sahip olduğunu, icat potansiyeliyle deha ateşini büyük bir eser için harcamaya adadığını düşündüğü Saint Simon'un, yeni bir Kristof Kolomb gibi henüz bilinmeyen bir alemi bu bilimle keşfetme düşüncesine bağlandığını" ve bu bilime "sosyal fizyoloji" ismini verdiğini ifade eder.[214] Durkheim'a göre, Saint Simon, Auguste Comte sosyolojisinin bütün temel düşüncelerinin kaynağıdır. Bununla birlikte Comte, bu düşünceleri bütün bir bilimle nasıl uzlaştırabileceğini görmekle yetinmemiş, bu bilimi oluşturmak istemiş ve bu bilimin yöntemini tarif ederek çerçevesini çizmiştir. Böylece Comte, toplumların pozitif bilimini oluşturmak için öncelikle devamlı ve metodolojik bir çaba sarfetmiştir.[215]

Bu yeni bilim için Comte'un programı, doğal bilimlerin pozitif metodunun sosyal felsefeye ve tarihe uygulaması olmuştur. Bununla Comte, bilimin temelleri üzerine esaslı ve sağlam bir devlet yapısı tesis etmek ve tarihin beklenmedik durumlarına matematiksel bir formül kesinliği kazandırmak istemiştir. Siyasi felsefenin niteliklerinden biri siyasi hareketlerin sağlamlaştırılmış yasalarla sınırlanmış olması olduğuna göre, Comte açısından, ilk ve daha basit bilimler, özellikle fizik ve kimya insana dış doğanın kontrolünü vermiş-

---

[213] Kösemihal, "Durkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir Deneme", 289-290.

[214] Emile Durkheim, "Ondokuzuncu Asırda Fransa'da İçtimaiyat", çev. Necmeddin Sâdık, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 1/4 (1917), 159-160.

[215] Durkheim, "Ondokuzuncu Asırda Fransa'da İçtimaiyat", 161-163; ayrıca bk. Durkheim, İçtimaiyatta Ve Ulum-i İçtimaiyede Usul, 345-346.

tir.[216] Comte'un pozitivist karakteri açısından bakıldığında, aynı şekilde doğada olduğu gibi toplumda ve insanlararası ilişkilerde de gözlenebilir bir düzen vardır. Comte, öncelikli amaç olarak, doğal bilimlerdeki gibi gözleyerek ve aklı kullanmak suretiyle insan ilişkilerini düzenleyen kuralların keşfedilmesini görmüştür.[217] Bu metodoloji metafizik spekülasyonları reddetmiş, onun yerine sistematik gözlem ve deneye dayanan "pozitif" bilgiyi koymuştur. Comte, toplumun karakterinin kendisine hakim olan entelektüel formlarla şekillenmesinden yola çıkarak, insan toplumunun gelişimiyle ilgili bir yasa ortaya koymuştur. Comte'a göre, Fransa'nın kendisinden kısa bir süre önce yaşamış olduğu anarşi ve devrim, entelektüel anarşiden kaynaklanmıştır. İyi temellendirilmiş bilgi, konsensüsün temelini oluşturacak ve aynı zamanda doğa, bilimsel bilginin doğayı evcilleştirmekte kullanılması gibi, düzensizliğin nedenlerini ortadan kaldırmakta kullanılabilecektir.[218] Comte'un yaptığı bu başlangıç ne kadar dikkate değer olsa da Durkheim açısından sosyoloji bilimini kurmak için yeterli değildir. Çünkü Durkheim'a göre, sosyoloji ismiyle yeni bir bilimin varolabilmesi için bu bilimin inceleyeceği konular diğer bilimlerin incelediği konularla karışmamalıdır.[219] Bunun için önce doğru yöntemlerle toplum, bilimsel olarak okunmalı, teşhis konmalı, sonra da çareler üretilerek reçeteler sunulmalıdır.

On sekizinci yüzyılda bazı olguların kökeninde yer eden sosyalist öğretilerin ortaya çıkışı ve gelişimi için zorunlu bir öncel olarak Fransız Devrimi'nin, birçok siyasi ve ideolojik akımı da ortaya çıkarmış olması devrim sonrası toplumu için bir başka büyük problemdir. Devrimden önce nüve halinde bulunan eşitsizlik algısı, devletin işlevlerini daha özenle yerine getirmesi gerekliliğine duyulan inanç gibi düşüncelerin devrimden sonra protestalara dönüşmesindeki payı yadsınamaz. Durkheim'ın da düşüncelerini etkileyen "sosyalist düşünce" bir örnek oluşturmakla birlikte, diğerleri gibi devrimin ürünü olarak devrim sonrasında doğmuştur. Çünkü devrim, toplumsal düzeni derinden sarsmış ve bunalım duygusunu yaygın hale getirmiştir. Düşünürleri de sonrası olayların nedenlerini aramaya iterken devrim, eski düzene büyük bir darbe vurmuş ve devletin işlevleri konusunda kitlelerin bilinçlenmesine öncülük etmiştir. Üretimin artmasına rağmen çoğunluğun sefalet içinde olması, bir çelişki olarak devrim sonrasında anlaşıldığından, insanlar bunun bir anarşi

---

[216] Robert Ezra Park-Ernest Burgess, "Sosyolojiye Giriş", çev. Selma Arpat, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/1 (1941), 170; Marcel Mauss - Paul Fauconnet, "Sosyoloji", çev. Ümid Meriç, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/21-22 (1967), 144.

[217] Hira, "Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma", 92.

[218] Gordon Marshall, "Pozitivizm", *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 598-599.

[219] Durkheim, "İçtimaiyatta Ve Ulum-i İçtimaiyede Usul", 347.

olduğunu farketmiş ve eşitsizliğe karşı protesto ile ekonomik anarşi bir bilinç halinde biraraya gelmiştir.[220]

Devrim sonrası toplumunun özellikle Durkheim özelinde Fransız düşünürlerini zorlayan bir diğer sorunsalı, toplumsal düzen arayışına paralel biçimde ülkenin Avrupa ölçeğindeki durumudur. Durkheim, bu durumdan kuşkuludur ve kalkınmada geri kalmanın tedirginliğiyle, "iç"teki sorunlara olduğu kadar "dış"ta da bazı tedbirleri almanın zorunluluğunu hissetmektedir. Toplumsal sorunlara çözüm konularının "Fransa aşırı" boyutunu bu açıdan okumak gerekir. Sözgelimi, kalkınma konusunda İngilizlerin ve Almanların gerisinde kalmış olan ve toplumsal bir kaos yaşayan Fransız toplumunun gelecekte hangi temel ilkeler üzerinde inşa edilirse modern bir toplum haline gelebileceği hakkında düşünen ve bu doğrultuda kimi önermelerde bulunan Durkheim'ın da[221] içinde olduğu devrim kadrolarını birçok sorun beklemektedir. Bu süreçte, laik anlayışın benimsenmesi, geleneksel dünya görüşü çerçevesine ve geleneksel kavrayış öğretisine sahip kiliseye ve onunla ortaklık temelinde ülkeyi yöneten kralcı kadrolara tepki ve kıta Avrupa'sını yeniden biçimlendirme girişimi ile birlikte İngiltere'ye karşı tutum alınması, Fransız Devrimi'nin en temel niteliklerinden birisi olacaktır.[222]

Bununla birlikte Durkheim sosyolojisindeki; tepeden inmeci, devlet eliyle düzenlemeler yapmak suretiyle modernleşme süreçlerine verilen önem, Fransız toplumunun geçtiği kaotik süreçlerin farkında olunarak üretilen kavramlar ve eğitim sisteminden başlanarak Almanya'nın model alınması, düşünce düzeyinde ise Kant gibi Alman filozoflarından etkilenme, sosyolojisinde Alman düşünce geleneğinin etkilerini bariz biçimde gösterir.[223] Aynı şekilde onun sosyolojisinde Batı gelişme doğrultusunu ifade eden modernleşme çizgisi tek belirleyicidir.[224] Bu anlamda modernliğin sosyoloğu olarak Durkheim, bilimsel çalışmalarını Batı'da meydana gelen büyük toplumsal değişimin olumlu ve olumsuz sonuçları üzerinde yoğunlaştırarak, modernlik olarak isimlendirilen bu büyük değişimin toplumsal yansımalarını "toplumsal işbölümü" temel başlığıyla inceler. Ancak Durkheim'in çalışmalarına genel olarak yaklaşıldığında daha çok modern toplumsal hayatın olumsuz etkilediği alanlarda incelemeler gerçekleştirdiği görülür. Zira *İntihar* çalışması modern toplumların anomik özelliklerini ortaya çıkarması açısından gerçekleştirilmiştir. Aynı şekilde Durkheim'in "ahlak" alanına yönelimi de toplumsal bütünlüğün sağlanmasına

---

[220] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 265.
[221] Yücel Bulut, "Türkiye'de Sosyoloji Sınıflamaları ve Ziya Gökalp", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/10 (2005), 99.
[222] Recep Ertürk, "Sosyoloji Üstüne", 157.
[223] Bulut, "Türkiye'de Sosyoloji Sınıflamaları 102.
[224] Mehmet Karakaş, "Ziya Gökalpe Yeniden Bakmak", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11 (2008), 449.

yönelik düşünme çabalarını göstermektedir. Ayrıca Durkheim, modern toplumların parçalanmasını önleyebilecek önemli olgulardan birisi olduğu için de ahlak konusuna farklı bir yaklaşım sergiler. Ahlak konusuna gösterdiği bu hassasiyet sayesinde Durkheim, din konusunda da çalışma gerçekleştirir. Çünkü din ahlakı, "Emile Durkheim Sosyolojisinde Din Fenomeni"ni meydana getiren en önemli parçalardan birisini oluşturmaktadır. Bunu gerçekleştirirken de dinin toplum ve toplumsallık boyutunu ön plana çıkarmıştır. Bu anlamda Durkheim, geleneksel din araştırmalarında kabul edilen din tanımları değil, etnografik çalışmalarla ortaya çıkan din tanımlarını esas alır; metodolojisi gereği de, toplumsal olguları morfolojik olarak basitten karmaşıklığa doğru sıralayan bir yaklaşımla basit toplumlardaki dinsel olguları inceler.[225]

Durkheim'ı bu süreçte tedirgin eden belki de en önemli sorun, uzunca bir süredir toplumun genlerinde yer etmiş, dinin forme ettiği geleneksel davranışların sekteye uğramış olmasıdır. Seküler tarzın bir yaşam biçimi olarak mevcut oturmuş ahlaki yapıyı ve geleneksel biçimleri tehdit etmesi, gerçekte Durkheim'a "anomi" argümanı için dayanaklar sunmaktadır. Bir bakıma, "bir toplumsal yapının sürekli ekonomik ve sosyal yönlerden yeniden ve yeniden kurulma ve degiştirilme teşebbüsleri Durkheim'ın içinde yaşadığı dönemin kendisidir. Almanya'dan farklı olarak Fransa'da bir toplum olarak bir arada yaşama şartlarının, bir yandan devrin iktidar ve güç sahipleri arasında çekişme alanı haline getirilmesi ve el değiştirmesi, diğer yandan değişen ekonomik ve sosyal ilişkiler karşısında hakların aranışı vardır. Bu sebeple Durkheim'ın sosyal olgular olarak ele aldığı, bireysel olgular düzeyinde incelenemezliğini kesinkes belirttiği fenomenlerin bireyler düzeyindeki sosyalizasyonu üçüncü Cumhuriyetin vatandaşlık projesi ile iç içe örülüdür. Sadece kanunlara uyan değil, aynı zamanda cumhuriyetin kurumlarına saygı duyan ve de onları kutsayan bir vatandaş yaratma projesi, Durkheim'ın sosyolojisinde seyredilen amaç ve ilgilerle birlikte yer alır. Bu gerçekliğin içinde toplumun ögeleri olarak bireyler, kolektif temsiller vasıtasıyla toplum içinde düzenin kurumlarına uyan ve saygı gösteren bir vatandaş olarak sosyalleşenlerdir."[226] Bir anlamda Durkheim'ı sosyoloji ile ilgilenmeye sevk eden önemli sebeplerden birisi, Fransa'nın ve Batı dünyasının geçirdiği bu türden büyük ahlaki bunalımlardır. Dolayısıyla Durkheim, din ve etnisite üstü tesis edilecek yeni bir "vatandaşlık ahlakı" ile ahlaki bunalımın üstesinden gelinebileceğini düşünür. Bir başka deyişle, Durkheim'da vatandaşlık ahlakı, dinsel ve sosyal bakımdan ayrışmış toplumu daha bütünleşik yapıya dönüştürme işlevi görmek üzere tasarlanmış tutkal bir kavramdır.[227]

---

[225] İbrahim Yenen, "Emile Durkheim Sosyolojisinde Din Fenomeni", 458-459.
[226] Arkonaç, "Kollektif Bilinç/Kollektif Temsiller",112-113.
[227] Kurt, "Din Sosyolojisi Üzerine Söyleşi-3".

Bununla birlikte "geleneksellik" problemi, Durkheim'da ideolojik bir kaygı olmaktan çok, sorun odaklı "işlevselliğinin" ve yönteminin bir parçası olarak görülür. Çünkü Durkheim, Gofman'ın işaret ettiği gibi, üçüncü cumhuriyet Fransa'sının sosyal ve politik sahnesinde ikna olmuş bir gelenek karşıtıdır. Onun genel teorisinde gelenekler ilk bakışta göründüğünden çok daha önemli bir rol oynar. Ona göre gelenek, genel olarak toplumsal olgular kadar zorlayıcı ve birey dışı bir karaktere sahiptir. Ayrıca gelenek, geçmişten aktarılan, kalıcı, güçlü, sürekli ve verimlidir ve toplum bileşenleri tarafından saygı duyulan bir fenomendir. Durkheim genellikle, geleneklerin yanı sıra toplumsal gerçekleri ve bunların ayırt edici özelliklerini ve ritüelleri dillendirir. Herhangi bir geleneğin verimliliği, sosyal yaptırımlara ve toplum üyeleri için ondan ilham alan saygı üzerine dayanır.[228] Bu dönemde geleneksel dini davranış biçimlerinin kaybolması ve sonrasında sekülerleşme adı verilen gelişmenin ilahiyat camiası ve kilise için huzursuzluk ve tedirginlik konusu olması gibi, Durkheim için de kaygı verici bir değişimdir. Bir anlamda çare arayışlarının ivme kazandığı bu süreçte, Von Oettingen'in istatistik dökümantasyon bakımından oldukça zengin bir kaynak olan *Ahlak Estetiği ve Hristiyan Ahlakiyatı* isimli eseri, Durkheim için de ilham vericidir ve intihar teorisi için gerekli malzemeyi bu eserden sağlar.[229]

Fakat Durkheim'ın temel sosyo-kültürel kaynakların yenileşmesine ilişkin eğilimi, özünde yenilikçi güçler olan "sosyal idealler"le ilgilidir. Bu idealler, toplumsal gerçekliğe dayalıdırlar, ondan ortaya çıkarlar, ancak mevcut gerçekliğe "yeni bir şey" eklerler; zaten var olandan yeni kombinasyonlar yapar, yeni sonuçlar üretir ve toplumsal gerçekliği yenilerler. Durkheim, ideallerin yanı sıra yeniliklerin de sosyal ve kolektif doğasını vurgular.[230] İdeal bir eylem adamı olarak Durkheim, bu yaklaşımıyla daha bilim dünyasında toplumsal olguların bilimsel yöntemle incelenmesine başlanmadığı bir dönemde amacına ulaşmak, toplumun pratik sorunlarına bir çare bulmak için ister istemez bu yöntemle en yetkin kuralları uygulama çabasındadır: Şu sözleri bu çabasını yansıtır: "Toplumsal gerçekliğin araştırılması gerektiğini ileri sürerken, onu düzene sokmaktan, düzeltmekten vaz geçtiğimiz anlamı çıkarılmasın. Bu incelemelerimiz kuramsal (theorique) bir yarar sağlamaktan başka bir işe yaramasaydı, bunun üzerinde bir dakika bile durmayı gereksiz görürdük. İncelemelerimizin kuramsal olması, pratik sorunlara önem vermememizden değil, aksine bu pratik sorunları daha iyi çözmek içindir."[231]

---

[228] Alexander Gofman, "Tradition, Morality and Solidarity in Durkheim's Theory", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 39/1 (Haziran 2019), 31.
[229] Kehrer, *Din Sosyolojisi*, 19-20.
[230] Gofman, "Tradition, Morality and Solidarity", 35-36.
[231] Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, 208-209.

Aydınlanmanın koordinatlarında, sonuçların Fransız Devrimi ile koşut komplikasyoları görünür kıldığı Sanayi Devrimi, Avrupa çapında olduğu kadar ülkeler düzeyinde de büyük sorunların başgösterdiği süreçtir. Sonrasında üçüncü cumhuriyetin kurulma döneminden itibaren on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başı, Fransa'da kilise ile devletin ayrıldığı, teşkilatlı sermayenin, sendika hareketlerinin ve dünya çapındaki ekonomik krizlerin ilk geliştiği dönemdir. Özellikle Fransa'da Durkheim ve takipçilerinin dışsal baskıdan başlayarak, inançlara ve değerlerle ideallerin kolektif yaratmalarına varıncaya kadar sosyal realitenin çeşitliliğini, karmaşıklığını ve gücünü ortaya koymuş olmaları da[232] bunu gösterir. Bu konuyu büyük bir sorun olarak gören Durkheim, benzer biçimde Sanayi Devrimi'nin üretimi olan endüstrileşmenin daha çok yayılmasının, işbölümü ve ahlaki bireyciliğin birleştirilmesiyle bütünleşmiş, uyumlu ve doyurucu bir toplumsal yaşamı kuracağına inanır.[233] Meselenin devlet-birey kanadında ise Aron[234], Durkheim'ın, "aracı kurum" marifetiyle çözüm ürettiğini söyler. Buna göre, devlet karşısında yalnız kalmış, hatta güçlü devletle karşı karşıya gelmiş ve bu karşı karşıya gelişin doğal sonucu olarak yeni toplumun yarattığı bunalıma ve gerilime Durkheim, bireyle devlet arasına aracı bir kurum koyar. Amacı, bütünsel bir kurum olarak devletten ve hem de dağınık ve zayıf bireylerden sakınmak suretiyle toplumu organik bir toplum haline dönüştürmek için işlevsel örgütleri yani korporasyonları tercih eder. Bu onun için yeni toplumun dayanışmadaki yol haritasıdır.

6. Durkheim Sosyolojisinde Bir Anahtar Kavram: Toplumsal Bütünleşme

Toplumsal Bütünleşmenin Temel Unsurları

Toplum, değişik grupları ve kültür öğelerini içerisinde barındıran geniş bir toplumsal sistem ve ilişkiler ağıdır. Dolayısıyla toplum içerisinde hem bireysel farklılıklar hem de farklı gruplaşmalar ve farklı düşünceler doğal olarak vardır. Ancak toplum, bu farklılıklara ve farklı gruplaşmalara rağmen varlığını sürdürmek ve amaçlarını gerçekleştirmek zorunda olan bir gerçekliktir. Topluluk bağları ise, yakınlıklar ve de ortak menfaatler üzerinden kurulan bağlardır. Dolayısıyla toplumda, farklılıktan ziyade yakınlıklar, birlik ve beraberlikler toplumun varlığı ve devamı açısından daha fazla önem arz eder. Toplum içerisindeki küçük alt gruplar, ondan daha büyük olan, onu kapsayan ve kuşatan

[232] Georges Gurvitch, "Sosyolojinin Bugünkü Temayülü", çev. Nurettin Şazi Kösemihal, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/4-5 (1947), 57-58.
[233] Hira, "Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma", 85.
[234] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 271.

büyük grubun, yani toplumun değerlerine ve nihai amacına uygun düşecek şekilde kendilerini düzenlemek durumundadır.[235] Toplumda meydana gelen köklü değişimler ve dönüşümler toplum bütünlüğü için zorunlu olan bu bileşenleri sekteye uğratacak büyük çaplı etkilerde bulunabilir. Sözgelimi bilim ve teknolojide meydana gelen ilerlemeler, sanayileşme ve şehirleşme ile birlikte ortaya çıkan sosyal, ekonomik ve kültürel değişmelere neden olur, çağdaş toplumları sosyal bütünleşme gibi önemli bir problem ile karşı karşıya getirir. Bu anlamda sosyal bütünleşme, toplumu meydana getiren bireylerin, sosyal grupların ve kurumların karşılıklı bağımlılık ve uyum içerisinde bir düzen oluşturacak şekilde birbirlerini destekleme ve tamamlama sürecini ifade eden bir kavramdır.[236]

Gerçekte sosyal bütünleşme teorisinin temelinde Comte'un "consensus sosyal" dediği şey vardır. Herbert Spencer'da da karşılaşılan bu kavram, sosyal olayların birbirine yakın ve birbirine bağlı olduklarını ifade eder. Toplumsal kurumlar, toplumsal dayanışma kavramları da sosyal konsensusla bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Toplumu organizmaya benzeten Comte, parçaların bütün tarafından belirtilmesi anlamında sosyal konsensüsü vurgular. Comte'a göre sosyal konsensusun iki yönü vardır. İlkinde, büyük toplumsal olayların, sosyal kurumlarla ilişkisi ve aralarındaki nedensellik söz konusudur. İkincisinde ise Comte, bu ilişkilerle birlikte unsurların bütüne normal biçimde bağlanmasının solidariteyi yani toplumsal dayanışmayı ve toplumsal uyumu meydana getirdiğini düşünür.[237] Comte, sosyal fenomonlerin karşılık ilişkilerine dair olan ve işbölümü vasıtasıyla ortaya çıkan dayanışma düşüncesini ileri sürer. Dayanışma daima iş bölümü ve iş birliği anlamı taşır.[238] Toplumun işbirliğinden oluştuğu iddiasından sonra Comte, onun bir "bağlılık" ilişkileri olduğunu gösterir; iş bölümünün teknik yeteneklerin bağlılığını gerektirdiğini ve bunsuz iş birliği olamayacağını ifade eder. Bununla birlikte Comte'a göre milli dayanışma ancak diğer milletlerle mücadele halinde bulunan bir sınıfta güçlü olur; toplumsal dayanışma ancak diğer bir sınıfla mücadele halinde bulunan bir sınıfta güçlü olur. Dayanışma duygusunu ise mücadeleye eşlik eden kolektif çaba yaratır. [239]

Saint Simon gibi, Durkheim'ın öncülü olarak Comte'un da, etkileri itibariyle sanayileşme ve Fransız Devrimi'nin toplumun genlerinde meydana getir-

---

[235] Mimar Türkkahraman - Hüseyin Tutar, "Sosyal Değişme, Bütünleşme ve Çözülme Bağlamında Toplumda Farklı Kültür ve Anlayışların Yeri ve Önemi", *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi* 1/1 (2009), 2.

[236] Kamil Kaya, "Amiran Kurtkan'ın Düşünce Sisteminde Din ve Toplumsal Bütünleşme", *Türk Dünyası Araştırmaları,* 176 (Ekim 2008), 60.

[237] Gaston Richard, "Genel Sosyoloji ve Sosyolojinin Kanunları'ndan 'Consensus Social' Teorisinin İncelenmesi", çev. Turgut Korcan, *İstanbul üniversitesi Sosyoloji Dergisi,* 2/3 (1945), 207-208.

[238] Richard, "Genel Sosyoloji ve Sosyolojinin Kanunları'ndan 214.

[239] Richard, "Genel Sosyoloji ve Sosyolojinin Kanunları'ndan 221-222.

diğini düşündükleri tahribat, Durkheim'ın da hayatı boyunca gündemindedir. Fransız toplumunun birey özerkliğini öne çıkaran ve kişisel özgürlüklükler üzerinde etkili olan söz konusu radikal değişim ve dönüşümlerden sonra, bu değerlere sahip bir toplumun istikrarını sağlamak Durkheim'ın birincil amacıdır. Yeni toplumda işbölümünün olgunlaşmasıyla birlikte toplumun yapısal diyalektiktiği de son bulur.[240] Tekamülcü tarih anlayışının izlerini taşıyan bu amaçta Durkheim, akılcı, bireyci ve liberal düşüncenin, tarihsel evrimin geçici olarak son dönemi olduğunu göstermek ister. Ona göre bu düşünce benimsenmelidir. Bununla birlikte, eş zamanlı olarak dayanışma için zorunlu olan normların güçlendirilmemesi halinde toplumsal dağılma ve anominin ortaya çıkma riski vardır.[241] Bunun için toplumun ortak kanaat yoğunluğunun bir ölçüde de olsa "dayanışma ruhunu" besleyecek bir olgunluğa ve uzlaşı derecesine ulaşması gerekmektedir. Bu anlamda Durkheim'ın toplum çapında "bilinç" yaklaşımının aynı zamanda dayanışmacılık anlayışını güçlendiren bir açılım olduğu söylenebilir. Çünkü "dayanışmacılık", bir yandan devletin toplumsal ve ekonomik düzende inisiyatif sahibi olmasını öneren, bireyi ve zayıfı gözeten, akılcı, başta sınıflararası olmak üzere çatışmaların gereksizliğine inanan, organik dayanışmayı benimseyen ve uzlaşı üzerine kurulu bir öğreti olma niteliğine sahipken diğer yandan bu bilinçle bir araya getirildiğinde dayanışmacılık ve korporasyonu inşa etmek daha kolay hale gelecektir.[242]

Aksi takdirde toplumu ürkütücü bir şekilde "anomi" beklemektedir. Anomi, Durkheim'ın, organik dayanışma türünde işbölümüne dayalı "bütünleşme"nin karşıt kutbundaki kavramdır. Durkheim, toplum ve toplumsal ahenk için birlik, düzen, uzlaşı, dayanışma, uyum gibi kavramları hacminde toplamış çatı bir kavram olarak "toplumsal bütünleşme"yi kullanır. Durkheim'ın vazgeçilmezi olan bu kavramın ortaya çıkmasında en önemli pay, onu bu kavramı üretmeye doğru iten toplumsal koşulların kendisini en açık bir biçimde hissettirdiği, en önemlisi "anomi" olan toplumsal olgulara aittir. Lemert'in, Durkheim terminolojisinde, "günlük yaşamdaki davranışlar için işe yarar normların olmamasından ötürü ortaya çıkan zihinsel kargaşa durumu olarak okuduğu anomi, grubun büyüklüğüne bakılmaksızın etkili düzeyde bir toplumsal düzenin zorunluluğunu hissettirir. Bireyler grubun rehberliğinden mahrum kaldıkları zaman anomik ruh hali bireysel özgürlüğün yararlarını zayıflatır ve karışıklığa yol açar ki, intihar olayları bunun en bariz göstergesidir."[243]

---

[240] Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, 86.
[241] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 279.
[242] Zafer Toprak, "Osmanlı Devleti'nde Uluslaşmanın Toplumsal Boyutu: Solidarizm", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 377.
[243] Lemert, *Durkheim'ın Hayaletleri*, 13-14.

Durkheim'ın toplumsal ilişkiler ağında, "farklılaşma ve çatışma" tartışmaları da, anomi gibi diğer negatif kavramlarla birlikte aynı kategorik düzlemde yer alır. Tilly,[244] Durkheim düşüncesinin bu tartışma konusu olan kavramlarının üç tarihsel argümanla bağlantılı olduğunu söyler. Bunlardan ilki, geleneksel sosyal kontrollerin zayıfladığı yerde, bireysel çıkarların sınırsız takibi patlak verir. Durkheim bunu, "işte anomik duruma neden olan budur" şeklinde deklare eder. Yaygın ortak inançlara sahip görece küçük, homojen gruplar, az sayıda ortak paydaya sahip görece büyük, heterojen gruplardan daha düşük düzeyde çatışma yaşarlar ve belki de diğerleriyle daha az mücadele ederler. Gelişen toplumda mekanik dayanışmalı yapının organik dayanışmalı yapıya evrilmesiyle ortaya çıkan toplum tipleri bu argümanın örnekleri olarak görülür. Bu türde, homojen yapıyla birlikte kolektivite de etkilenir. Ülken'in, "toplumsal bağlılığın, şiddetli ruhsal gerginliklere uğramış topluluk üyelerine ruhsal dayanak görevini göreceği yargısı", sosyolojik sebeplik ilişkilerinin derinliği içerisinde Durkheim'ın bu argümanını tanımlar.[245] Benzer biçimde, onun, istikrarsız toplumsal yapıları yerinde tutacak kadar güçlü bir tutkal olan "milli kültür" normlarına ilişkin sarsılmaz bir güven duymasını da[246] bu argüman çerçevesinde okumak mümkündür. Bir başka deyişle Durkheim'ın, farklı sınıflar arasında ne kadar fark olursa olsun bunların aynı bir cinsin farklı türleri olduğu yargısından sonra nihai amacı şu soruyla anlamını bulur: "toplumsal bütün, ister kabile şeklinde, ister ulusal, ister küresel olsun, birbiriyle çekişme halindeki üyelerini tam anlamıyla uyum içinde olmasa bile barış içinde tutacak azami bütünlüğü nasıl sürdürebilir?"[247]

İkinci argümana göre, Durkheim'ın akıl yürütme çizgisinde, kısa vadede ahlak ve örgütsel yapı arasındaki dengenin bozulması, hızlı değişimle birlikte, hızlandırılmış ekonomik büyüme ve endüstriyel krizlerden en çok etkilenen gruplarda düzensizliği tetikler. Lukes'a göre, sosyal veya ekonomik anarşinin, gerekli kurumların ve normların yokluğunun ve bireyler arasında kişisel çıkarcı tutumların "toplumsal dayanışmanın çöküşü" sonucunu doğurur ve toplumun tüm kesimleri, düzene ilişkin gerçekleştirilecek her tür anarşik girişimin, birlikteliğin ve uyumun ideal bir kooperatif düzen göstergesi olarak toplumsal düzene yönelik bir tehdit şeklinde görülmesi konusunda hemfikirdir.[248] Nitekim, üçüncü argümanda, Tilly, Durkheim'ın, bireysel ve kolektif, "egoist" ve "anarşik" düzensizlik biçimlerinin birlikte değiştiği kanaatini dillendirir.[249]

---

[244] Tilly, "The Uselessness of Durkheim in The Historical Study of Social Change"
[245] Hilmi Ziya Ülken, "Sosyolojide Yeni Adımlar", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/15 (1960), 136.
[246] Lemert, *Durkheim'ın Hayaletleri,* 15.
[247] Durkheim, "İçtimaiyatta Ve Ulum-i İçtimaiyede Usul", 353; Lemert, *Durkheim'ın Hayaletleri*, 17.
[248] Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 195-196.
[249] Tilly, "The Uselessness of Durkheim in The Historical Study of Social Change" 1976

Sonuç olarak, Gerçekte Durkheim, yeni topluma ve bu toplumda gerçekleşecek dayanışmanın sağlıklı olabilmesi adına yeni toplumdaki tüm yaşamsal şemaları kavramsal olarak devreye sokar ve bunları mekanik toplum olarak adlandırdığı ama daha çok Avustralya yerli kabilelerindeki toplumsal yapıya uyarlar. Gerçekte mekanik dayanışmalı toplum yapısında ya da yerli kabile yapısında muntazam ve "mekanize" olmuş bir dayanışma ruhu söz konusudur. Düşünce ve eylemlerin tek düze oluşu, toplum kurumları arasındaki bütünlüğün ve olgular arasındaki tutarlılığın temelidir. Toplumun otomasyonu mutlak bir uyumu, toplumsal ahengi ve toplumsal bütünleşmeyi sağlar. Organik dayanışmada toplumsal düzen için gerekli olan bu unsurları görmek mümkün değildir. Bu nedenle Durkheim, yeni toplumun istikrarı ve devamlılığı için ön koşul gördüğü "toplumsal bütünleşme"yi sağlayacak temel prensipleri, mekanik toplum yapısı içerisindeki kurumlarda, olgularda ve yüklendikleri işlevlerinde arar. Bir başka deyişle, aslında mekanik toplum, sağladığı bütünleşme altyapısıyla Durkheim için organik toplumun modelidir. Bu anlamda o, din, ahlak, otorite, ceza, hukuk gibi kurum ve olguların toplumsal bütünlük adına oynadıkları rolün organik yapıdaki işlevsel karşılıklarını, işleyişlerini bulmak ister.

Durkheim'ın sosyolojik yönteminde, sorunların toplumsallığı ve çözüme giden yolun kilometre taşlarının da yine toplumsal nitelik taşıması gerekliliği anlayışı, onun anahtar kavramlarından biri olarak "toplumsal bütünleşme"nin etrafında kümelenmiş kavramların diyalektik yönlerinde görünür. Bir yanda bütünleşmeyi negatif etkileyen kavramlar diğer yanda bütünleşmenin dinamiği olan ve bu olgunun gerçekleşmesinde parametre işlevi gören kavramlar vardır. Sosyolojik boyutlarıyla çatışma, uyumsuzluk, düzensizlik, kaos gibi netatif kavramlar olumsuz işlevleriyle "anomi"nin; düzen, uzlaşı, dayanışma, birlik, uyum gibi kavramlar olumlu işlevleriyle "toplumsal bütünleşme"nin temelini oluştururlar. *Din, ahlak,* ve *kolektif bilinç* gibi olgular ise, toplumsal bütünleşmenin kendileriyle vücut bulduğu pozitif kavramlarla iç içe geçmiş ve bütünleşmenin tanım ve tasvirini ortaya koyan bu kavramlara açılım sağlama potansiyelleriyle önemli işlevlere sahiptir. Bir bakıma bu toplumsal olguların, toplumsal bütünleşme etrafında gerçekleşen kavramsal inşada, Durkheim'ın sıkça kullandığı "idrak kategorileri" gibi işlev gördükleri düşünülebilir.

6.1. Toplumsal Bütünleşme ve Din

Din konusu, Durkheim'ın üzerinde en çok durduğu, işlevsel birçok rol yüklediği ve toplum katmanlarının odağında yer alan bir konudur. Bu anlamda Durkheim'ın öncelikli amacının, dinsel duyguların toplumsal alanda dayanışmada ve toplumsal gerçekliğin üretimindeki rolünü anlamak olduğu söylene-

bilir.[250] Durkheim'ın, toplum kavramıyla ilgili epistemolojik bir dönüşle birlikte, din sosyolojisinin içsel evrimine rağmen eserlerinde din üzerine ilk düşüncelerinden bu yana "dinsel olanın, dini inancı desteklemek için işlevsel karakterinin sosyal dayanışmayı sağlamak" olduğu yönündeki kanaati kalıcılığını korur. Durkheim, bir toplumun, toplum olarak kalmak için gerekli olan inançları, ilkeleri veya aksiyomları paylaşması gerektiği konusunda istikrarlıdır. Ona göre, din, her zaman toplumun kendini koruması bağlamında toplumsal bir düzen modelidir. Dini inançların birleşik işlevi de, toplumun tüm üyeleri tarafından güçlü bir şekilde paylaşılan her şeyin dini bir karakter kazandığı gerçeğine paralel olarak bu düzeni desteklemektir.[251] Dolayısıyla din, Durkheim sosyolojisinde toplumsal bütünleşmeye bağlı olarak merkezi bir öneme sahiptir; toplumun sembolik ve normatif bütünleşmesinin belki de en önemli aracıdır.[252]

Durkheim'ın, dinin de içinde yer aldığı toplumsal çözümlemesi, gerçekliği sorunlarla dolu modernizm ile modern öncesi tanımlarını ayrıştırır. Bu dönemlerin özgün tanımlarını, toplumsal özelliklerinin belirlediği kendilerine özgü pozisyonlarına göre, birey ve toplum arasında gel-gitler yapan ve zihnin ürünü olan kavramların dönüşümü biçimlendirir. Bu anlamda Durkheim, sözgelimi modernlik öncesini, toplumsal olarak üretilen her şeyin, yani bilimin, sanatın, bilginin, dinsel temelli olmasının sağladığı homojenlikle tanımlar,[253] böylelikle de dinin zorunlu olarak düşünceye ve etkinlik bileşimlerine, oyuna, sanata ve yorgun ruhu yeniden yaratan her şeye yer verdiğini düşünür.[254] Homojen yapıyı temsil eden mekanik ve heterojen yapıyı temsil eden organik dayanışma sistemlerine göre yaptığı bu ayrımda, Durkheim, ilkel ile yüksek dinleri birbirinden ayırır. Mekanik dayanışmalı toplumda hakim olan geleneksel yapının, organik dayanışmalı yapıda düşüşe geçtiğini ve gelenekçiliğin genel düşüşüne dindarlığın yoğunluğunun ve ölçeğinin buna denk düşen bir azalmasının eşlik ettiğini savunur. Nitekim onlar, neredeyse aynı süreçlerden geçerler. Coğrafi ve sosyal hareketlilik, göçler ve şehirleşme gibi olguların geleneğin etkisini zayıflatması, geleneklerin otoritesini sarsar ve aynı zamanda yeniliklere olan eğilimi yoğunlaştırır. Modernizmle birlikte eskinin otoritesi ve gücünü yansıtan nesiller tükenir.[255] Bu durumu Durkheim, modern toplumun içinde bulunduğu sorunlardan biri olarak, ayrışan toplumun ve bireyselliğin gelişmesinin ürettiği sorunlar olarak görür. Böylelikle de, toplumsalın ve bi-

[250] Ejder Okumuş-Ali Baltacı, "Din Sosyolojisinde Emile Durkheim - Bir Giriş Denemesi", *İslami Araştırmalar* 31/1 (2020), 40.
[251] Monivas, "Science And Religion In The Sociology Of Émile Durkheim", 22-23.
[252] Özyurt, "Sosyolojik Din teorileri I", 128.
[253] İştar Gözaydın & Nazlı Okten Gülsoy, "Durkheim Sosyolojisinde Dinin Tarihsel ve Güncel Olanakları", *Sosyoloji Dergisi*, 3/21 (2010), 5.
[254] Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 470.
[255] Gofman, "Tradition, Morality and Solidarity", 30-31.

rey-üstü kollektivitelerin önceliğinin, modernizmin neden olduğu huzursuzlukları önleyici işlevlerinin belirlenmesi olduğu amacını güder.[256] Nitekim Durkheim'a göre, toplumun yapısal farklılaşması ile kolektif eylem arasında mutlak bir bağlantı vardır. Bir anlamda Modern toplumun olağan ve beklenen olguları olarak işbölümü ve paylaşıma bağlı anomi ve bilinç ile ilgili olası sorunları ve özellikle *Din Hayatının İlk Formları*'nda, ritüelleşmiş dayanışma üreten sonuçları ve onaylanmış kolektif eylem biçimlerini analiz etmesinin nedeni budur.[257]

Kuşkusuz Durkheim'ın analiz konusu olarak büyük önem verdiği "kolektif davranış"ın temelinde, toplumsal bir varlık olan birey üzerinde hakimiyet tesis eden ve önemli bir kontrol erkine sahip kolektif bilinç olgusu vardır. Ayrışan toplumun kolektif eylemlerine ve gelişen bireyselliğe rota çizen ve bu sosyal gerçekliklerin üzerindeki geleneksel otoritenin ağır yükünü kaldıran ya da en azından hafifleten değişim faktörü ise, Durkheim'a göre, yeni toplum yapısının geleneksel toplumlar kadar dine müsamaha göstermemesi ve hukukun sekülerleşmesidir. "Bu anlamda, toplumun yapısında meydana gelen farklılığın esaslı unsuru olan organik dayanışmada kollektif bilincin şiddetini kaybetme nedeni, "dini hukuktan laik hukuk"a geçiştir. Ona göre, ilk hukuk dini bir niteliğe sahipken, artık laik şekle evrilmiştir."[258] Bununla birlikte, din ile hukuk arasındaki ilişkinin varlığına ilişkin tasavvurlar Durkheim öncesine dayanır. Önce Frazer'in hukuk ve devletin sihirden doğduğu iddiası, sonra Fustel de Coulange'ın, bütün hukuki ve siyasi kurumların dinden doğduğunu öne süren ve sonradan Avustralya yerlileri üzerinde yaptığı incelemelerle Durkheim'ın daha da genişlettiği tezi, Huvelin'in, sihirle hukuk arasında kurduğu sıkı bağ ve nihayet Marcel Mauss'un, ilkellerde "hediye müessesesi ve potlaç" hakkındaki incelemesinde, Durkheim metodunu takip ederek bütün hukuksal ilişkilerin, yani akit ve sözleşmelerin dinden ve sihirden doğduğu iddiası bunu gösterir.[259]

Fakat Durkheim'ın büyük bir tedirginlik konusu vardır. Modernize olan toplumun değişen değerlerinin ya da geleneksel değerlerin kıymet ölçüsündeki kayba bağlı olarak öncelik ve eğilimlerinin de değişmesiyle "davranışları domine edici" olguların eski işlevlerini kaybetme riski, onu rahatsız eden bir durumdur. Aron, toplumsal kaosun ve anominin ortaya çıktığı kimi durumlarda, Durkheim'da dinde aradığı bu işlevsel rolün iş görmezliği anlayışının belirdiğini söyler. Durkheim, bu anlarda dinin, kötülüğün derin nedenlerini yok ederek anomiyi ortadan kaldıramayacağı düşüncesindedir. Nitekim "bire-

[256] Serdar Taşcı, Eleştirel Kuram'da Modernite Sorunsalı, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 22.
[257] Tilly, "The Uselessness of Durkheim in The Historical Study of Social Change" 1976.
[258] Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 48.
[259] Ülken, "Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü", 118.

yin *isteklerini* sınırlamaya, kendilerine belirleyecekleri hedefleri saptayan ve kullanabilecekleri olanakları belirleyen zorlayıcılara itaat etmeye rıza göstermeleri gerekir. Oysa "çağdaş" toplumlarda dinler giderek soyut ve entelektüel bir nitelik ortaya koymaktadır. Ama toplumsal zorlayıcılık işlevlerini kısmen yitirmektedir. Bireyleri tutkularını aşmaya ve dinsel yasaya göre yaşamaya çağırmakta, ama insanın dinsel yaşam dışında uyması gereken yükümlülük ya da kuralları belirlemeyi beceremektedir." Bir bakıma dinler, artık geçmiş zamanlarda sergiledikleri disiplin kurumları değildir.[260] Ama bu onun, dinin yüklenebileceği ya da yüklenmesi beklenen işlevleri konusunda nihai yargısı değildir; dinin sahip olduğu güçlü "kolektivite"nin, bir biçimde şekil değiştirerek ya da bileşenleri üzerindeki ağırlığıyla dolaylı etkilerde bulunabileceği düşüncesindedir. Çünkü Durkheim, bir kere ilkel toplum ya da geleneksel toplum incelemelerinde dinin oynadığı olağanüstü rolleri görmüştür. Bundan sonra da bir şekilde dinin modern toplum yapısında oynayacağı işlevler konusunda tutarlı ve istikrarlıdır.

Tüm biçim ve türevleriyle toplumsal dayanışma için önemli bir harç olan dinin, bu bütünlüğün oluşumu ve kalıcılığını sağlama işlevinde önemli bir bileşeni, toplumun kolektif bilinç halini yansıtan iletişim kanallarından biri olarak "sembol"lerdir. Taplamacıoğlu'na göre, Durkkheim'ın toplumu tanrılaştırması ve kutsaması aslında, toplumun sembolleri ve grup dayanışmalarının kişileştirilmesi anlamına gelir. Toplum, dini sembolleri ve geçmişten bu yana toplumsal olarak yapılmakta olan törenleri dinin merkezi olarak kullanır. Bütün bunlar Durkheim'a göre kollektif tasavvurların özü olan kolektif ve kültürel devinim kurallarını anlatmak için yapılır. Bu duruma göre dinin esası toplumsal bütünleşmedir.[261] Kutsallık tasavvuru, tanrılar gibi kutsal şeyler, toplumun birliğinin sembolleridir. Avusturalya yerlilerinde totem, klanın sembolüdür. Totemi temsil eden sembol, topluluğun birliğinin, bütünlüğünün ifadesi olduğu gibi, aynı zamanda bu birliğin temelidir ve maddi bir sembolü olmayan klan düşünülemez.[262] Durkheim bilinçleri kaynaştırmak için biricik çare olarak bu sembolleri görür. Aşkın kolektif bilinç taraftarı olan Durkheim, bireysel bilinçlerin birbirine kapalı olduğunu, bu yüzden de ancak işaret ve semboller vasıtasıyla birbirleriyle anlaşabileceklerini iddia eder.[263] Bunun için verilebilecek en iyi örnek de Durkheim'ın ilham kaynağı olan Avustralya yerli kabilelerindeki "totem" ve "amblem" pratikleridir. Çünkü totem süslemeleri totemin sadece bir isim ve amblemden ibaret olmadığını gösterir. Totemler, dini tören sırasında kullanılır ve dini törenin bir parçasıdır. Dolayısıyla totem

[260] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 240-241.
[261] Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 53.
[262] Kehrer, *Din Sosyolojisi*, 24.
[263] Kösemihal, "Gurvitch Sosyolojisi", 89.

ortak bir etiket olmakla birlikte dini bir özelliğe de sahiptir. Gerçekte, eşyanın kutsal ve profan olarak ayrımı toteme göre gerçekleşir. Hatta totem kutsal şeylerin bir örneğidir. Gerçekte, totem resimlerinin üzerine kazındığı "churinga", en çok kutsal kabul edilen eşyalar arasındadır. Hatta dini öneme ve güce sahip şeyler arasında onun üstünde olan hiçbir şey yoktur. Churinga bir isim olmakla birlikte, aynı zamanda kutsal anlamını ifade eden bir sıfattır.[264] Oysa churingalar aslında diğer ağaç ve taş parçalarından farklı değildir. Aynı tür diğer profan şeylerden onları ayırt eden sadece tek bir özellik vardır; o da üzerlerine totem işaretinin resmedilmiş ya da oyulmuş olmasıdır.[265]

Durkheim sosyolojisinin yöntemsel ilkelerinden olan işlevsellik, amblemin toplum üzerindeki etkisinde de kendisini gösterir. Ona göre, bir kalabalıkta ortaya çıkan şiddetli ihtiraslar kalabalık dağılınca azalır ve yok olur. Bireyler kendi klanlarından nasıl bu kadar uzaklaşabildiklerini şaşkınlıkla düşünürler. Fakat bu hisleri ifade eden hareketler devamlı ve sabit şeyler üzerinde kalıcı hale getirilirse hisler de o şeyler gibi devam eder. Çünkü bu şeyler o hisleri sürekli olarak hatırlatır, zihinleri daima canlı tutar. Sanki o hisleri ilk kez ortaya çıkartan sebepler etkide bulunmaya devam ediyor gibidir. Bu yüzden topluma kendi varlığını hissetmesi ve kavraması için gerekli olan Durkheim'ın ifadesiyle "amblemizm" bu hissin sürekliliğini sağlamak için de gereklidir. Bu semboller o zihinsel tasavvurların tamamlayıcı bir parçasıdır. Bu durum, sosyal olayların gerçek bir özelliğini yani bireysel bilinçlere göre yüceliklerini görünür bir biçimde somutlaştırma işlevi görür.[266] Aynı şekilde somutlaşmış işlevleriyle semboller, tıpkı ayinler gibi insan eylemi ve toplumsal yapı açısından zorunludur; çünkü toplumsallığın dayandığı temel noktadır. Bu anlamda ayinsel eylemlerin anlaşılmasında da semboller öne çıkar. Anlamlı bir yapı olan eylemler, semboller olmadan gerçek anlamını veremeyebilir. Sembollerin temsil ettiği anlam sosyal bu ortamda oluşur, paylaşılır, herkes tarafından kabul görür ve ortak anlamanın yolunu açar. Bir soyutlama olmasına rağmen gerçek hayatla bağı kuvvetlidir.[267] Dolayısıyla semboller, Bellah'ın[268] ifadesiyle, Durkheim'ın düşüncelerine paralel biçimde, toplum tarihinin başından bu yana büyük ölçüde ayin benzeri kültürel uygulamalara ve gereçlere bağlıdır. Bir bakıma, sosyal ahlaki bir düzene dayalı dayanışma ve uyum sağlamaya dönük bireysel motivasyon, tümüyle ayinle bağlantılıdır.

Ahlak da din ile irtibatı ve ilişki noktalarında işlevsel yönleriyle keşişirler. Durkheim düşüncesinin meşguliyet alanında bulunan din gibi ahlak da, onun, nihai amacı olan toplumsal bütünleşmeyi nasıl sağlayacağı konusunda çıktığı

[264] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 126-127.
[265] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 129.
[266] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 245-246.
[267] Alver, "Emile Durkheim ve Kültür Sosyolojisi", 206-207.
[268] Bellah, "The Ritual Roots of Society and Culture", 31-32.

yolda, düşünsel mesai sonucunda vardığı kanaate istinaden dayandığı parametre kavramdır. Durkheim, geleneksel dinin eski toplumdaki gibi bir işlev yüklenemeyeceğinin farkındadır. Modern toplumun temel yönelimleri dini çöküşün işaretlerini vermiştir. Dolayısıyla yeni dini işlevi tanımlayan "yeni toplumsal ahlak" Durkheim'ın gündemindedir. Bu anlamda "ahlak", onun çok önem verdiği ikinci bir "anahtar kavram" olarak toplumsal dayanışmanın en önemli parametresi haline gelir. Ahlak, bir "din" değildir ama geleneksel toplumda dinin gördüğü işlevleri tamamiyle yerine getirir, fakat dinden beslenir, dini kavramlarla omuz omuza yeni bir "kutsal" rolü oynar. Bir başka deyişle Durkheim, "geleneksel dini biçimlerin yavaş yavaş kaybolacağı yönündeki tahminlerine rağmen, yine de dini özün akılcı toplum için de vazgeçilmez olduğunu savunur."[269] Bu anlamda ahlakın toplumda işlev görebilmesinin en güçlü ve en uygun aracı dindir. Çünkü Durkheim'a göre, ahlakın kaynağı da dindir ve ahlak dinde aranmalıdır; dini yasaklar da zorunlu olarak "kutsal" kavramını gerektirir. Bu yasağın gayesi de kutsalın herhangi bir şeye telkin ettiği saygıyı korumaktır. Her toplulukta farklı biçimlerde ve türlerde ahlaklılık vardır. Bunların önem dereceleri ise toplumsal tiplere ve kadrolara göre değişir.[270]

Böylece Durkheim açısından, din–ahlak ilişkisinin özünde dinin, ahlaki ilkeleri sağlamada oynayacağı rol öne çıkar. Durkheim'a göre, modern toplumlarda dinlerin işlevsizleşmesi, toplumsal ahlakı zayıflatarak anomiye yol açar. Durkkheim, din olgusunun modern toplumlarda dönüşerek varlığını devam ettireceğini, çünkü toplumsal ahlakın sağlanmasında dinin esas temeli oluşturduğunu düşünür.[271] Ona göre, her ne kadar din bir cennet değilse de en azından toplumsal "sağlık standardı"dır. Durkheim, dinin toplumsal gücüne ilişkin, döneminden daha iyi zamanlara geri dönülemeyeceğinin farkındadır. Bununla birlikte toplumsal bütünün bir zamanlar dinin sağladığı ahlaki düzenin seküler versiyonunu yeniden sağlama konusunda iyimserdir.[272] Böylelikle Durkheim, gelenekselden dönüşen toplumun sekülerize oluşuna bağlı olarak, bireyi önceleyen ve bireydeki duygu ve davranış değişikliklerine vurgu yapan kalıplara, yani ahlaki temel üzerine kurulu dine yönelir. Post-geleneksel toplumlarda yine toplum öncelikli olmakla birlikte, merkez roller birey-toplum ilişkisinin domine edici yanına göre farklılaşmış, tanım da dönüşmüştür. Artık Durkheim açısından din, bireylerdeki toplumdan ilham alan derin ahlaki duyguların baskın ifadesidir.[273]

---

[269] Kehrer, *Din Sosyolojisi*, 115.
[270] Nurettin Şazi Kösemihal, "Büyü Ve Din Probleminin Bugünkü Durumu", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/7 (1952), 133-134.
[271] Özyurt, "Sosyolojik Din teorileri I", 128.
[272] Lemert, *Durkheim'ın Hayaletleri*, 18.
[273] Tole, "Durkheim on Religion and Moral Community in Modernity", 2

Durkheim'ın, modern toplumun da dinli olduğu düşüncesinde olduğunu belirten Kehrer bunu, "dinin entelektüel işlevleri, milli ve siyasi sembollerde ifadesini bulacak olan "ahlaki bütünleşme" lehine geri plana itilmiştir"[274] şeklinde ifade eder. Modern dönemde dinin işlevini optimize eden kimi koşullar vardır. Toplumun kolektif heyecanının maksimum düzeye ulaştığı anlarda din en işlevsel haliyle görünür. Yalnızca dini duyguların zirveye ulaştığı anlarda değil, aynı zamanda dini heyecanlara benzer duygular söz konusu olduğu zaman da aynı yoğun duygular devreye girer. Gerçekte Durkheim'ın ilkellerde dini ve dini denilebilecek ortamların incelenmesinde belki de en önemli anlam arayışı, onun işlevselliğinin altını çizercesine, kaos ve anomi konusunda toplumunun içinde bulunduğu sıkıntılı durumlarına çözüm bulma uğraşıyla ilgilidir. Bir başka deyişle "Durkheim, dini heyecan ve coşku anlarının toplumsal bütünlüğü sağlamada önemli işlevler gördüğü ve bu anların modern toplumlara uyarlanmanın temelini atacak imkanlar için önemli fırsat anları olduğu düşüncesindedir."[275] Durkheim, dile getirdiği bu toplumsal gerçekliğin kutsal bir ortama dönüşümünü ve toplumun tanrısal bir hüviyete bürünmesini Fransız Devrimi'ni hatırlatarak örneklendirir. Ona göre, "Toplumun kendisini bir tanrı konumuna çıkarması ya da tanrılar yaratma konusundaki yeteneği hiçbir yerde Fransız Devrimi'nin ilk yıllarındaki kadar dikkate değer bir biçimde gözlenmez. Çünkü o anda kolektif heyecan ve coşkunun etkisiyle vatan, özgürlük, akıl gibi özellikleri açısından tamamen laik olan şeyler kolektif bilinç tarafından kutsal şeylere dönüşür. Kendiliğinden bir din oluşma eğilimine girer. Onun inanç esasları, sembolleri, mihrapları ve bayramları vardır. Bu kendiliğinden ortaya çıkan eğilimleri, *akıl* ve *yüce varlık* ibadeti resmi olarak bir ölçüde tatmin etmeyi tecrübe eder.[276]

Dolayısıyla bu tecrübe, modern insanın çözüm bekleyen sorunları için de ona çıkış yolu gösterecek imkanlar içermektedir. Durkheim, bu birlikteliğin bireysel potansiyellerden çok daha fazla enerjiyi harekete geçirdiğini düşünür. Bireyin bunu keşfetmesi ve önüne açılan olanakların farkına varması da yine bu ortamdan çıkan enerjiyle ilgilidir. Kehrer'e[277] göre bu, yeni bir dinin, yani "sivil din"in doğuşudur. Durkheim, bu yeni "sivil din"in, inanç ve ibadeti ile bilim ötesi olacağına, aynı zamanda da modern toplum için bir aksiyon temeli ve bütünleşme mekanizması oluşturacağına inanır. Bu anlamda milli bayramların, törenlerin ve siyasi açıdan önemli olayların kutlanmasının, ona göre Hristiyanlık kutlamalarının önüne geçme olasılığı vardır. Bir bakıma bu değerlere atfedilen ağırlığın da dönüşümüdür.

---

[274] Kehrer, *Din Sosyolojisi*, 24.
[275] Polatlar, *Durkheim'ın Din Sosyolojisi,* 34.
[276] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 225.
[277] Kehrer, *Din Sosyolojisi*, 115.

6.2. Toplumsal Bütünleşme ve Ahlak

Durkheim, yılmaz bir çabayla ve oldukça geniş görüşlü bir bakış açısıyla yeni ortaya çıkmakta olan sanayi toplumunun toplumsal ve ahlaki temellerini arar.[278] Sıkı bir ahlakçı olarak, zamanına uygun bir ahlak yaratma sorunlarıyla ilgilenen Durkheim'ın,[279] ahlakiliğin özünü saptamak ve anlamak, öncelikli uğraşıdır. Bougle'nin ifade ettiği gibi, Durkheim, ahlakı gerçek bir bilim dalı olarak yeni ve sağlam temeller üzerine oturtmak ister.[280] *Toplumsal İşbölümü*'nde, bu eserin her şeyden önce, ahlaki yaşam gerçeklerini pozitif bilimlerin yöntemine göre tedavi etmeye yönelik bir girişim olduğunu söyler. Bununla birlikte Durkheim'ın amacı, bilimden etik çıkarmak değil, etik bilimini kurmaktır. Çünkü ona göre, ahlaki gerçekler de, diğerleri gibi fenomenler olup, belirli ayırt edici özelliklerle tanınan eylem kurallarından oluşur.[281]

Durkheim, toplumların yapısında meydana gelen değişimlerin, geleneklerdeki değişimi zorunlu kıldığını düşünür. Bu anlamda bu ahlaki yasa, değişen taleplere göre zaman içinde biçimlenir, dönüştürülür ve sürdürülür; bunlar etik biliminin belirlemeye çalıştığı yegane koşullardır.[282] Bu amaçla öncelikle "ahlak"ın içeriğini doldurmaya yönelik ve ahlakın normları üzerine temellenecek ahlaki bir açılım yapar. Buna göre, bazı ahlaki kurallar istisnasız her insana uygulanır. Bunlar genelde insana ilişkin kurallardır. Kendimizde ya da hemcinslerimizde insanlığa nasıl saygı göstermek veya onu geliştirmek gerektiğini belirten kuralların tümü, her insan için geçerlidir. Bunlar "evrensel" ahlak kurallarıdır. Durkheim, evrensel ahlak kurallarını ikiye ayırır. İlki, her birimizin kendimizle ilişkilerimizde geçerli olan, yani "sübjektif" diye nitelenen ahlakı oluşturan kurallardır. Diğeri ise, her tür özel gruplaşmanın bir kenara bırakıldığı, diğer insanlarla kurduğumuz ilişkilere ilişkin olan "objektif" ahlaki kurallardır. Bu iki kural türünün bizim için öngördüğü görevler, sadece bizim insan olma niteliğimizden ya da ilişkide bulunduğumuz canlıların insan olmalarından kaynaklanır ve aynı ahlaki bilinç bağlamından kişiden kişiye değişmez. Bunlardan subjektif olarak tanımlanan ahlakın genel işlevi, bireyin bilincine tüm ahlakın genel ve ana temellerini perçinlemektir. Ahlakın tüm geri kalanı bu temeller üzerinde yükselir.[283]

---

[278] Marshall, "Durkheim, Emile", 165.
[279] Turner, "Introduction: Reconnecting The Sociologist to The Moralist", 2.
[280] M. Ertan Kardeş-Özden Turhan, "Durkheim'da Süreklilik Ve Kopuş Olarak Felsefe Ve Sosyoloji İlişkisi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 192.
[281] Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trans. George Simpson (Illinois: Macmillan Company, 1933), 32.
[282] Durkheim, *The Division of Labor in Society*, 33-34.
[283] Emile Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, çev. Ali Berktay, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 47-48.

Ülken, Durkheim'ın, subjektif ve objektif ahlakı toplumsal ahlaklılığın iki karakteri olarak ifade ettiğini söyler. Durkheim'a göre, genelde ahlak toplumun "baskısı" ile açıklanabilir. Buna göre ahlak dışarıdan içeri yansır. Objektif ahlaklılığın özelliği iyilik, sübjektif ahlaklılığın özelliği görevdir. Sübjektif ahlaklılığın özelliği olan görev hareket noktası iken; objektif ahlaklılığın özelliği olan iyilik hedeftir. Ona göre, Eflatun ve Kant'ın ahlaklarını birleştiren bu görüş sosyolojik ahlakta bulunur. Her ikisi de toplumsal baskının sonucudur. Bu baskı iç hayatımıza girdiği zaman "vicdan" şeklini alır. Fakat bu baskının müeyyidesi ya vicdan azabı şeklinde sübjektif; ya da ayıplama, alay ve kınama şeklinde objektif olur, fakat ikisinde de ceza kadar kesinleşmez.[284] Durkheim, "ahlakın böyle bir otoriteyi nereden aldığını ve kimin adına emrettiğini" sorgular. Ona göre, bu otorite tanrıdan geliyorsa emir tanrı adınadır, sosyal bir disiplinden geliyorsa emir toplum adınadır. Ama bunların ikisinden de gelmiyorsa emir verme hakkının kendisine nereden geldiği kestirilemez. Bu ifadeler, Durkheim'in, çok daha sonra kullanacağı "tanrı veya toplumdan birini seçmeli" sözüyle pekişir. Sonuçta Durkheim, sorgusunu kendisi tamamlar ve ahlak hakkında kesin yargıda bulunurken toplumun bireylerden ayrı bir gerçeklik olması nedeniyle bu işlevi ancak toplumun görebileceğini söyler.[285] Durkheim, sübjektif ve objektif ahlak açısından da toplumu işarete eder. Ona göre, İyilik değerini bize telkin eden toplum olduğu gibi ahlaki bilinci, yani vicdanı, sorumluluğu ve ödev duygusunu doğuran da toplumdur.[286]

Toplumun, hem idealin hem de ahlaki ve dinsel inancın da gerçek amacı olduğu düşüncesine sahip Durkheim[287] için gerekli olan, toplumun istikrarı ve düzeni için temel dinamik olacak ve katı bir bağlayıcılık özelliğine sahip sosyal bir olgudur. Öncelikle Durkheim için ahlak, insanların bir toplum içinde birlikte yaşamalarını mümkün kılan prensipler manzumesini ifade eder. Bu anlamda din tarih boyunca insanların ortak bir hayat yaşamalarını mümkün kılarak dayanışma ve bütünleşmeye bağlı bir toplumsal yapının varlığına katkı sağlamıştır.[288] Din ve başta ahlak olmak üzere dinin üretimi olan kurum ve olguların toplumsal bütünlüğü sağladığı mekanik toplumdan sonra organik yapıya evrilmiş olan toplumun "bütünlük" gereksinimleri de değişime uğrar. Aron, onun, bozulmuş toplumsal bütünlüğü yeniden sağlayacak bir "disiplin" aradığını söyler. Gerçekte bu arayış, toplumsal sorunlara çözüm arayan Durkheim açısından meşru ve haklı bir arayıştır. Nitekim Durkheim'a göre, modern toplumun, yani organik dayanışmanın hakim olduğu her toplumun, bireylere kendi kişiliklerini geliştirme ve isteklerini yerine getirme hakkını iste-

[284] Ülken, "Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü", 124.
[285] Kösemihal, "Durkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir Deneme", 267.
[286] Ülken, "Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü", 124.
[287] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 273.
[288] Yenen, "Klasik Sosyal Kuram Ve Din", 757.

me noktasında cesaret vermesi, söz konusu toplumu dağılma ve anomi tehlikesi ile karşı karşıya bırakır. Aynı şekilde, bireyin disiplin gereklerini unutması ve sürekli bir doyumsuzluk hali yaşaması riskini de artırır.[289]

Durkheim'a göre ahlakı olmayan bir toplum tasarlanamaz. O halde toplumlar ister mekanik, ister organik dayanışmaya dayansın, mutlaka bir ahlakı olmalıdır.[290] Durkheim, mekanik dayanışmanın gittikçe gerilemesi ve organik dayanışmanın yavaş yavaş hakim hale gelmesinin tarihsel bir yasa olduğunu söyler. Dolayısıyla insanların dayanışma içine girme biçimi değiştikçe toplumların yapıları da değişmek zorundadır.[291] Mekanik dayanışmanın karşılık geldiği, belli bir niteliği olan bir toplumsal yapı vardır. Bunu karakterize eden özellik, homojen ve birbirine benzer parçalar sistemi olmasıdır.[292] Bir bakıma bu toplum yapısında birbirine benzer bilinçler uyum halindedir. Durkheim'a göre, bilinçlerin benzeşmesi, baskıcı unsurlar yoluyla, topluma tek tip inanç ve davranışları empoze eden normları ortaya çıkarır. Bu durum toplumda ne kadar belirginse, toplumsal hayat o derece yoğun dini unsurlar içerir, ekonomik kurumlar ise komünal bir görüntü arzeder.[293] Organik dayanışmanın hakim olduğu toplumlar ise, her biri özel bir role sahip olan ve kendileri farklılaşmış parçalardan oluşan farklı organlar sisteminden oluşur. Merkezi bir organ etrafında birbirleriyle koordineli ve birbirine tabidirler. Doğal çevreleri artık doğuştan gelen çevreleri değil, mesleki çevreleridir. Herbirinin yerine işaret eden, artık gerçek ya da imgesel akrabalık değil, kişinin toplum içinde yerine getirdiği işlevlerdir.[294] Bununla birlikte ahlak bu toplumlar için de geçerli ve zorunlu bir olgudur. Durkheim'a göre, ilkel toplumların din temeline dayandıkları için ahlaka sahip toplum olduklarını; işbölümüne dayandıkları için modern toplumlarda ahlakın olmadığını düşünmek, gözleme dayanan olgulara aykırı bir yargıdır. Gerçekten işbölümünün arttığı toplumlarda birey kendi kendine yetmediğini, kendine gereken her şeyi toplumdan aldığını, kendisinin de toplum için çalıştığını bilir. Böylece birey toplum içindeki yerini daha iyi anlar. Bütün içinde bir parça olduğunu sezer. Buna karşılık toplum da kendisine bir ortak gözüyle bakar.[295] Hem birey hem de toplum açısından karşılıklı menfaatlerin işlediği bir mekanizma söz konusu olur. Elbette kolektif faaliyetin tezahür ettiği birçok yoldan sadece biri olarak, işbölümü temelli bir grubun oluştuğu yerde ahlaki bir disiplin de oluşur. Bir başka deyişle grup, yalnızca üyelerinin yaşamına hükmeden ahlaki bir otorite değildir; aynı za-

[289] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 240-242.
[290] Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi,* 66.
[291] Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, 69.
[292] Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, 75.
[293] Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, 121.
[294] Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, 75-76.
[295] Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, 66.

manda nevi şahsına münhasır bir yaşam kaynağıdır. Üyelerini canlandıran ve bencilliklerini yok etmek suretiyle onları yoğun bir şekilde insan yapan sıcaklık ondan gelir.[296]

Durkheim, toplumsal işbölümünün, çeşitlenmiş işlevlerin doğasını ve birbirleriyle olan ilişkilerini belirleyen, ancak çiğnenmeleri yalnızca tazmin edici yaptırımlara sebep olan kuralları doğurduğunu söyler. Ona göre, bu yasal kurallardan oluşan her bir bütüne, tamamen ahlaki kurallardan oluşan bir yapı eşlik eder, böylelikle itaat sağlanır. Bir düzene ait, o düzeni koyan kurumun eleştirisine maruz kalmadan çiğnenmesi mümkün olmayan ortak uygulamalar ve gelenekler bulunur. Bu tip bir ahlakın vazettiği kurallar, öncekinden farklı olmakla birlikte, bireyi salt kendine ait olmayan bir bakış açısıyla davranmaya, tavizler vermeye, topluluk çıkarlarını kendi bireysel çıkarlarından daha üstte tutmaya zorlar.[297] Bu tam da Durkheim'ın, modern toplumlarda ihtiyaç olarak gördüğü şeydir; yani ekonomik yaşamı, böylelikle toplum hayatını düzene sokacak ve hatta disipline edecek zorunlu sosyal bir olgu. Nitekim Durkheim, modern toplumun sıkıntılarını ve gerilimlerini gidermek için soyut düşünce ve kuramları değil, eylemsel davranış aramaktadır. Durkheim'a göre bu, eyleme geçen "ahlak"tır. Bu da, ahlakı eylemler üzerine inşa edilmiş ve bireylerin toplumla bütünleşmesini sağlayacak tek toplumsal gruplar olan meslek grupları ya da korporasyonlardır. Çünkü birey, isteklerin insanıdır. Bu andan itibaren de ahlakın ve toplumun en başta gelen zorunluluğu bireyi disiplin altına almaktır. Bireysel insanın ise, otoriter ama sempatik bir güç tarafından disiplin altına alınmasına ihtiyacı vardır. Bu güç ise, hem kendisini kabul ettiren hem de cezbedici bir yanı olan toplumun kendisidir.[298]

Modern toplumda toplumu ahlaki yönden bütünleştirici işlev görme yetisine sahip en önemli yapılanma bu anlamda mesleki örgütlenmedir. Durkheim, bunu "Fransa toplumunun örgütlenmesinde kurumsal kurumların yokluğunun, önemini abartmanın zor olduğu bir boşluk yaratır" şeklinde ifade eder. Eksik olan, ortak yaşamın normal işleyişi için gerekli olan bir organlar sistemidir. Böyle bir kurucu eksiklik, açıkça, toplumun bir bölgesiyle sınırlı yerel bir kötülük değil, aksine tüm organizmayı etkileyen bir hastalık *totius substantiae*'dır.[299] O halde meslek grupları, yani korporasyonlar, toplumu yansıtan ve toplumun düzenli işleyişini temsil eden önemli toplumsal oluşumlardır. Durkheim'ın iktisadi hayatı, dahası toplumsal yaşamı düzenlemek için zorunlu olan siyasal ve ahlaki gücü devlette, ailede ve hatta dinde değil de korporasyonlarda bulmasının açıklaması da bu olabilir. Nitekim Aron, Durk-

[296] Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trans. George Simpson (Illinois: Macmillan Company, 1933), 26.
[297] Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, 121-122.
[298] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 241-242.
[299] Durkheim, *The Division of Labor in Society*, 29.

heim'ın, yeniden oluşturulan korporasyonların, bireyle devlet arasında aracı olarak, disiplini sağlamak için zorunlu olan toplumsal ve ahlaki otoriteye sahip olduklarını düşündüğünü söyler.[300]

Bununla birlikte Durkhiem'ın zihnini, başlangıçta mesleki oluşumun ve işbölümünün, "aynı anda nasıl hem daha bireysel hem de daha dayanışmacı olabilir?" sorusu meşgul eder. Görünüşte çelişkili görünen bu iki hareket kuşkusuz, paralel olarak gelişir. Durkheim bu sorunu öne çıkartır ve nihayet bu bariz çelişkiyi çözen şeyin, sürekli büyüyen iş bölümünün gelişimiyle birlikte toplumsal dayanışmadan kaynaklanan bir dönüşüm olduğu sonucuna varır.[301] Ekonomik nedenlerden daha çok ahlaki nedenlerden dolayı korporatif rejimi vazgeçilmez görmesi de bu algıyla ilgilidir. Çünkü sadece o, ekonomik hayatı ahlaklı kılmayı başarabilir. Toplumsal işlerin en büyük bölümünün ekonomik olduğu düşünülürse, bireyi bağlayıcı biçimde korporasyon rejimi de çok güçlü örgütlenmelidir. Nitekim korporatif düzen kurulduğu zaman, bunun dışında tek başına kalmak birey açısından öyle bir zaaf oluşturmalıdır ki, hiçbir zorlamaya gerek kalmadan birey kendiliğinden bu düzene bağlanmalıdır.[302]

Her mesleğe özgü bir ahlak tanımlamak imkansızdır. Bu nedenle, Durkheim genel bir meslek ahlakı tanımı yapabilmek için, onun, etiğin diğer bölümlerinden farklılaştırıcı özelliğini öne çıkartır. Bu özellik, kamu bilincinin onu değerlendirirken sergilediği bir tür kayıtsızlık durumudur. Çünkü bu ahlaki biçim, mesleğin sadece icrasıyla ilgilidir ve söz konusu suç aynı zamanda ortak ahlaka karşı bir tecavüz değilse, sadece mesleki çevrede belirli ölçüde müeyyidelerle karşılaşır. Bununla birlikte, büyüklükleri oranında genel sonuçlara ve yankılara yol açabilecek kusurlar kamu vicdanını etkiler. Bu durum, meslek ahlakının olmazsa olmaz temel varlık koşulunu da belirler. Bir ahlak, her zaman bir grubun eseridir ve ancak bu grup otoritesiyle onu korursa işleyebilir. Bu ahlak bireyleri yöneten, onları uygun şekilde davranmaya zorlayan, eğilimlerine sınırlar getirip daha ileri geçmelerini yasaklayan kurallardan oluşur. Fakat, Durkheim'a göre, bireyden üstün olan ve ona meşru olarak sözünü geçirebilecek bir tek ahlaki güç, yani ortak güç vardır, o da "kolektif güç"tür. Dolayısıyla meslek ahlakı da, her türlü ahlakta bulunan bu koşulun dışında kalamaz. Bir başka deyişle, ortak ahlakın tek dayanağı, tek organı toplumun bütünü iken, meslek ahlakının çok sayıda organı vardır; dolayısıyla mesleki grup ne kadar iyi örgütlenmişse meslek ahlakı da o denli güçlü olacaktır.[303]

Durkheim'ın meslek ahlakını önemsemesi ve toplumsal bütünleşme olgusuna temel teşkil edecek argümanlarını bu ahlakın kurulması gerekliliği üzeri-

[300] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 267-269.
[301] Durkheim, *The Division of Labor in Society*, 37-38.
[302] Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, 76 vd.
[303] Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, 50-52.

ne kurması, onun mekanize toplumda gözlemlediği "altrüist" eğilimlerin, bireyin kendisini toplum adına feda etmesi olgusuyla kurduğu özdeşimle açıklanabilir. Durkheim, yerlilerin dinsel geleneğe itaat içinde kendisine uyguladığı sıkıntıları, toplum talep ettiğinde hayatını kurban etme fedakarlığını, Hintli kadının kocası öldükten sonra onunla birlikte gömülme arzusunu, Gaulların klan liderini sağ bırakmamaları, Keltlerin gönüllü olarak idam edilip arkadaşlarını işkenceden kurtarmalarını mekanik toplumların altrüist uygulamaları olarak örneklendirir.[304] Bu fedakarlık örnekleri, kendilerini toplum adına gerektiği zaman hiçe sayan ve bunu sorgulamadan toplum için yaşamanın gereği olarak bu davranışlara gönüllü bir biçimde tabi olan yaşamlarla ilgilidir. Organik toplumda bu fedakarlığı görmek mümkün değildir. Fakat bu toplum yapısında da bireyin kendisini toplum adına kendi arzu ve isteklerini baskılayacağı bir "birliktelik ahlakı" söz konusudur. Bir bakıma birliktelik ahlakı, dinsel bir davranış uyarlaması olarak organik toplumun altrüist dürtülerinin kaynağı olacaktır. Bir başka deyişle, işbölümüyle birlikte oluşan meslek ahlakı, mekanik toplumun dini davranışlarına karşılık gelen yeni toplum yapısının ahlakıdır. Durkheim'ın ifadesiyle, "işbölümü, ahlakı tanımladığımız niteliği yalnızca sergilemekle kalmaz, giderek toplumsal dayanışmanın temel koşulu haline gelme eğilimi de gösterir. Evrim ölçeğinde ilerledikçe bireyi ailesine, ana vatanına, ona geçmişte verilen geleneklerine bağlayan bağlar gevşer. Fakat parçalı yapının ortadan kalkmasıyla, yeni toplum yapısında insanın artık zorunlulukları olmayacak, onun egoizmini yumuşatan ve onu ahlaklı bir varlık yapan bu toplum baskısını üzerinde hissetmeyecektir. İşbölümüne ahlaki değer veren budur. Bunun vasıtasıyla, birey kendinin topluma olan bağımlılığını idrak edecektir."[305]

Benzer biçimde Durkheim, değişimi tecrübe etmiş yeni toplumun ahlak anlayışını modern dünyanın geçirdiği düşünsel ve pratik evriminin geldiği son noktaya göre tasarlar. Pozitivizmin keskin çizgilerinin hakim olduğu bu tasarımda toplum ve din için söyledikleri ahlak için de geçerlidir. Toplumun kutsanması gibi, ahlak da rasyonel bir bakışla, yeni toplumun "iman esasları" olarak kurgulanabilir. Durkheim'a göre, din, önce ahlakı aşkın bir güce bağlayarak, ahlaki talimatların sahip olduğu otoritenin kolaylıkla algılanmasını sağlamıştır. Kurala boyun eğme zorunluluğu gerçekte egemen iradenin bir tecellisi gibi algılandığı andan itibaren kuralın açıklaması yapılabilir. bireyin üstünde bireyi zorlayan bir varlık bulunduğu andan itibaren ahlaki yükümlülük nesnel bir temele oturur. Modern dünyada bütün bu ahlaki gerçeklikler rasyonel terimlerle açıklanabilir. Bunun için "deney üstü bir varlık kavramı yerine, top-

[304] Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, 90.
[305] Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, 151-152.

lum adında doğrudan gözlemlenebilen ampirik bir varlığı[306] koymak yeterlidir. Durkheim'a göre, insan aklı gerçekliğe boyun eğmeye başladığı ya da dünyaya akıl yoluyla egemen olmaya karar verdiği anda zaten bu kurgu gerçekleşmiştir. Bilim ya da bilimsel düşünce oluşmaya başladığında, şeylerin rasyonel veya bilimsel bir dille ifade edilebileceğini de görmüştür. Bilim olgular arasında rasyonel bir bağ kurulabileceğini bizzat bu ilişkileri keşfederek kanıtlamıştır.[307] Bu rasyonel mantık çerçevesinde *ahlak disiplini, tanrı için değil insanlar için oluşturulur*. Tanrı yalnızca bu disiplini daha etkin kılmaya yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla bu aşamadan itibaren yükümlülüklerin içeriği, bunların ayakta kalmasını sağlayan ancak onların yaratıcısı olmayan dini kavramlardan büyük ölçüde bağımsızlaşmakta, Protestanlıkla birlikte ahlaki özerklikte gelişme görülmekte ve kült alanı gerilemektedir.[308]

Durkheim' göre, ahlak eğitiminin laikleşmesiyle birlikte, insanların gelinen zamana değin kafalarında imgesel biçimde canlandırmış oldukları ahlaki güçleri keşfetmek, içine yerleştirilmiş oldukları simgelerden kurtararak rasyonel yalınlıklarıyla sunmak ve bu güçleri topluma herhangi bir mitolojik aracıya gerek duymadan hissettirmek gerekir.[309] Aynı amaç meslek ahlakı için de geçerli olmalıdır. Çünkü meslek ahlakı da rasyonelliğin algoritmasıyla modern toplumun akılcı yönelimine tabidir ve geleneksel toplumun dini referanslarını çağrıştırır biçimde bünyesinde "iman esasları"nın bir kısmını barındırır. Durkheim'a göre, mesleki gelenekler bu mesleğin üstadları tarafından aktarılır. Bu nedenle toplumlar yüzyıllardır ahlak kurallarını ilahi güçlerin buyrukları gibi telakki etmişlerdir. Çünkü bu kural basit bir alışkanlık değildir ve irade dışında kalan bir şeydir. Kuralda bireyi zorlayan, kendini ona dayatan ve ona hakim olan bir şeyler vardır; otorite düşüncesinin tamamen hakim olduğu bir kurallar kategorisi varsa o da ahlak kurallarıdır.[310] Öyleyse ahlak toplum içindir ve *a priorik* olarak ahlakın toplum tarafından oluşturulduğu söylenebilir; bu nedenle ahlakın yaratıcısı birey olamaz. Bu gerçeklik Durkheim'ın temel toplum tezidir: "Hiç kuşkusuz içinde yer aldığımız, bizi sarıp sarmalayan yaşamdan gelen sesleri duyuyor, devasa ve karmaşık bir gerçekliğin etrafımızı sarmış olduğunu biliyoruz."[311] Bu anlamda toplum, yalnızca ahlaki bir otorite değil, aynı zamanda her türlü ahlaki otorite kaynağı ve tipini de üretir.[312]

Durkheim, toplumun siyasal örgütlenmesinin temelini de "mesleki yaşam"ın belirleyeceğini söyler. Bir başka deyişle işbölümü geliştikçe mesleki

---

[306] Emile Durkheim, *Ahlak eğitimi*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 131-132.
[307] Durkheim, *Ahlak eğitimi*, 26-27.
[308] Durkheim, *Ahlak eğitimi*, 29.
[309] Durkheim, *Ahlak eğitimi*, 32-33.
[310] Durkheim, *Ahlak eğitimi*, 51-53; ayrıca bk. Durkheim, "İçtimaiyatta Ve Ulum-i İçtimaiyede Usul", 351.
[311] Durkheim, *Ahlak eğitimi*, 112-113.
[312] Durkheim, *Ahlak eğitimi*, 117.

yaşam giderek önem kazanır. Siyasal yapının iktidar ayağında rol oynayan kitleyi, aynı zamanda meslekler topluluğunun oluşturduğu ve bireyleri birbirine bağlayan bağların mesleklerden kaynaklandığı düşünülürse[313] meslek örgütünün birey ve diğer toplum katmanları arasındaki ağırlığı da görülür. Yeni toplumun bireyi, artık parçalı toplumun geleneksel otorite kalıplarına değil, modern toplum yapısının zorunlu işlevi olan "vatandaş" ya da "yurttaş" formunun otorite ve ahlaki gerekliliklerine bağlı ve onlara karşı yükümlüdür. "Bu yükümlüklerin icrası, modern toplumların orgütlenme biçimi ve bununla ilişkili ahlaki bunalımları aşmak açısından önem arzeder. Bu anlamda Durkheim, toplumsal yaşamın aile, meslek gibi değişik alanlarında ahlak normlarının oluşumunu, etki derecesini ve sınırlarını çizen, yurttaşın ahlaki sınırlarının şekillenmesinde devlet ve bireyin rolleri ve konumlarını sorgulayan, herhangi bir aidiyet olmaksızın birey ve toplum yaşamında yerine getirilmesi zorunlu ahlaki yükümlülüklere vurgu yapan bir yaklaşım ortaya koyar."[314] Bireyin yurttaş olarak kişiliğini, bireyselliğini ve birey olarak bütün bu yetilerini grup içerisinde eritmesini ifade eden bu yaklaşım, Durkheim'ın modern toplum evresine yansıyan terminolojisinin önemli kavramlarından olan "yükümlülük" ve "ödev" temalı "yurttaşlık ahlakı" dır. Bu ahlakı birey, toplum içinde ve yeni toplumun esasları çerçevesinde edinecek, bireyin kişiliği de bu cenderede yoğrulacaktır. Bu bir sosyal eğitim projesidir. Baltacıoğlu'nun dediği gibi, Durkheim, bireyin kişilik oluşumunu, doğrudan doğruya grup, toplanma, işbölümü ve dayanışma pedagojisi olarak görür. Buna göre "yeni toplumun kurumlarında yetişmekte olan bireyler, ziraata, sanata, zenaata tümüyle dahil olacak, bencil kişiliğini toplum normlarının sıkı bağlarıyla bağlayacaktır. Birey burada ahlaki kültürün eskiden olduğu gibi sadece düşüncesini, felsefesini öğrenmekle yetinmeyecek aynı zamanda hayatını da yaşayacaktır. Grubun ahlaki idealini öğrenecek ve grup ahlakının yaptırımlarına maruz kalacaktır. Ayrıca ahlak bilincini bilim grubunun eylemlerinde bulacak, ahlaki yaşamını, ahlak düşüncesi ve felsefesiyle de taçlandıracaktır.[315]

Bir başka deyişle yurttaşlık ahlakı, geleneksel toplumda dinin normatif işlevleriyle oynadığı role benzer biçimde, yeni toplumda toplumun bütününü diğer kurum ve olgularıyla kapsamak suretiyle toplumsal bütünlüğü sağlamada oynamasını öngördüğü normatif kurallar bütünüdür. Durkheim'ın ahlaki açılımının yöntemine ilişkin ipuçlarını belki de en çok yurttaşlık ahlakı ile ilgili yaklaşımlarında bulmak mümkündür. Lukes, Durkheim'ın, ahlak kurallarını ve davranışı analiz etmede ve bu tür kural ve davranışları sosyal hayatın diğer

[313] Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, 159.
[314] Suvat Parin, "Durkheim Sosyolojisi'nde Türkiye'den Hukukçu Bir İsim: Hüseyin Nail Kubalı ve Sosyoloji Dersleri", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 144.
[315] İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *İçtimai Mektep Nazariyeleri Ve Prensipleri* (Ankara: Maarif Matbaası, 1942), 266.

alanlarıyla ilişkili olarak konumlandırmada kullanılacak birbiriyle ilişkili bir dizi tanım önerdiğini, sonrasında da, son derece belirsiz bir cevap verdiği belirsiz bir soru sorduğunu belirtir: Ahlaki gerçekliğin bu özellikleri nasıl açıklanacaktır? Bu soru, çok çeşitli ahlaki kodların ampirik bir incelemesini, nedenlerini ve işleyişini istemek olarak yorumlanabilir ve bu da, kolektif olarak sahip oldukları bu temel özelliklerin dayandığı genel nedenler hakkında bazı fikirlere yol açar.[316] Bu anlamda Durkheim'ın ahlak hakkındaki düşünceleri fiilen farklı düzeyde işler. Durkheim, ilk olarak, daha belirli ahlaki kodların belirli sosyal bağlamlarda doğuşunu ve işleyişini ampirik olarak ifade etmeye ve açıklamaya çalıştığı karmaşık bir iç içe tanımlanmış kavramlar sistemi önerir; ikinci olarak, bu tür veriler hakkında, bunların yeniden düzenlenip düzenlenemeyeceği ve nasıl değiştirileceği hakkında değerlendirici yargılarda bulunur; üçüncü olarak ise, çözümler ve ahlaki muhakeme sağlamak için, ahlakın özerkliğini dillendirir.[317]

Durkheim, yeni toplum için tanımlamaya çalıştığı yurttaş ahlakına ilişkin yeni açılımların kaçınılmazlığı ve gerekliliğinin farkındadır. Bu bağlamda ahlakta üç unsuru ayırt eder. İlk unsur olan disiplin ruhu, ahlaki kuralların zorunlu olmayan niteliğini tanımlar: Ahlakın, "davranışı önceden belirleyen bir eylem kuralları sistemi" olduğunu savunur. Durkheim, düzenlilik ve otoriteyi varsaydığını gördüğü disiplin için toplumsal ve bireysel işlevler öne sürer; bu işlevler, düzenlilik ve sosyal yaşam için gereklidir. Ahlakın ikinci unsuru, ahlakın biçimiyle değil içeriğiyle ilgilidir: Durkheim buna "toplumsal gruplara bağlılık" adını verir. Ne tür davranışlar ahlakidir? sorusunu, belirli türden hedefleri özellikle ahlaki olarak belirleyerek cevaplar. Bunun, *a priori* veya koşullu bir cevaptan ziyade sosyolojik bir cevap olduğunu iddia eder. "Hangi davranış biçimleri ahlaki olarak zayıftır ve bu davranış biçimlerinin özellikleri nelerdir?" sorusuna cevabı ise; ahlaki hedeflerin, amacı toplum olan hedefler olduğu yönündedir. Durkheim, "yeni adalet ve dayanışma fikirlerinin gelişmekte olduğuna ve er ya da geç uygun kurumların kurulmasına yol açacağına" ve "ahlaki eğitimin en acil amacının, hala karışık olan bu tür kavramları çözmeye çalışmak olduğuna" inanır.[318] Ahlakın üçüncü unsuru olan özerklik ise, ahlaki failin ruh hali ile ilgilidir; ancak sekülerleşmenin ve akılcılığın ilerlemesinin bir sonucu olarak ahlakta çok önemli bir unsur haline gelir.[319]

Durkheim'ın ahlak açılımına ilişkin yöntemini yansıtan bir diğer eğilimi, bir örfü, bir kurumu, hukuksal veya ahlaki bir kuralı iyi anlamak için bunların mümkün olduğu kadar ilk kaynaklarına kadar uzanması gerektiğidir. Çünkü

[316] Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 414.
[317] Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 410.
[318] Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 112-114.
[319] Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 115.

bir kurumun günümüzdeki durumu ile eski durumu arasında sıkı bir bağlantı vardır. Bağlı oldukları sebepler ve tatmin ettikleri ihtiyaçları geçmiştedir. Sözgelimi "ensestin yasaklanması" tarihinde görülen en ilkel şekle kadar gidildiğinde temelinde egzogami uygulaması kuralı olduğu görülür. Örneğin Kurt Klanı üyesi olan bir erkek, aynı klanın üyesi olan bir kadınla birleşemez. Nitekim aynı bir kabileye mensup klanların hepsi daima ve zorunlu olarak ayrı totemlere sahip iseler, ancak bu şekilde diğerinden ayrılabilirler.[320] Dolayısıyla "ensest"in bütün ilksel toplumlarda var olduğu ve bu toplumlar ne kadar ilkelse yasağın da o kadar şiddetli olduğu, aynı zamanda bu tür yasakları doğuracak başka kuralların varlığı da anlaşılır.[321] Bu yöntem, Durkheim'a göre, ahlaki sorunları anlamanın anahtarıdır. Durkheim, uzun tarihsel ve evrimsel uzantılar boyunca ahlaki değişimi anlamanın önemine inanır. Turner'a göre, Durkheim'ın bu yöntemsel yaklaşımı, toplumdaki geçmiş yerleşik ve etkin uygulamaların özneleri ortada olmamasına rağmen, eylemlerin ve sonuçlarının gelecek nesillere aktarımını ifade eder. Bir başka deyişle Durkheim'a göre, tarihsel süreçte ahlak konusunda eylemde bulunan ahlaki temsilci geri planda kalır ve yerini, fenomenolojik olarak geçmişe dönük deneyimlenenleri yeniden gerçekleştirmeyecek olan ve özellikle duygu ve arzulardan oluşan toplumsal güçlerin birbirleriyle sürekli değişen dengelerinin pençesinde olan bir kişi alır.[322] Bu anlamda Durkheim, yapıcı bir ahlaki değişimi zorunlu görür, hatta bu değişimin kaçınılmaz olduğuna inanır.

6.3. Toplumsal Bütünleşme ve Kolektif Bilinç

Durkheim düşüncesinin ana eğilimini, modern toplumun özellikle intihar ve anomi gibi patolojik durumlara yol açan gerilimlerinin çözümüne katkı sağlayacak faktörlerin belirlenimi oluşturur. Bu anlamda "bireyin toplumla kaçınılmaz biçimde bütünleşmesi"nin ne şekilde gerçekleştirilebileceği sorunu onun odaklandığı temel meseledir. Toplumun ortak kanaatlerini birey üzerinde sahip olduğu zorlayıcı ve baskılayıcı gücüyle hissettiren "kolektif bilinç"in de düşünce ve eylem birliğini sağlamada önemli bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Çünkü bir açıdan toplumun otoriter yanını temsil eden kolektif bilincin ürettiği güç olarak bu "erk", Durkheim'a göre, kolektif bilincin bireyden üstün ve ona meşru biçimde sözünü geçirebilecek kolektif özellikli tek "gücü"dür.[323] Toplum içerisinde kolektif bir bilincin oluşabilmesi için özel bilinç-

[320] Emile Durkheim, "Fücurun Nehyi Ve Menşeleri I", çev. Necmettin Sadık, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 1/1 (1917), 34-36.
[321] Durkheim, "Fücurun Nehyi Ve Menşeleri I", 42.
[322] Turner, "Introduction: Reconnecting The Sociologist to The Moralist", 2-3.
[323] Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, 50.

lerde "sui generis" bir birliğin ve bütünlüğün oluşması gerekir. Durkheim, bu birlik ve bütünlük sonucunda birçok duygu, düşünce ve hayal dünyasının meydana geldiğini ifade eder.[324]

Durkheim, kolektif bilinci şöyle tanımlar: "Bir toplumu oluşturan üyelerin ortalamasında yaşayan inanç ve duyguların tümü, kendine özgü yaşamı olan belli bir dizge oluşturur; buna kolektif bilinç denir." Tanımı gereği, toplumun her yanında yaygın, dağılmış durumda bulunur; ama kendi başına bir gerçekliğinin olduğunu gösteren özel nitelikleri de vardır. Bu anlamda kolektif bilinç, bireylerin içinde bulundukları özel koşullardan bağımsızdır; bireyler geçici ama o kalıcıdır. O kuzeyde de güneyde de büyük ya da küçük kentlerde, farklı mesleklerde de hep aynıdır. Nesilden nesile değişmediği gibi, nesilleri de birbirine bağlar. Kolektif bilinç, bireylerde ortaya çıkmakla birlikte, bireysel bilinçlerden apayrı bir şeydir. Toplumun ruhsal tipidir.[325] Kolektif bilincin oluşumuna konu olan ve bu realitenin nesnesi olan şeyler, grubun kolektif olarak düşünülen pratiklerini oluşturan sosyal olgulardır. Durkheim, bazı düşünce ve davranış biçimlerinin, tekrar sürecinin sonunda kendilerini tortulaştıran ve özel olaylardan ayıran bir tür bilinç edindiklerini söyler. Böylelikle bu düşünce ve davranış türleri kendilerine özgü bir form, bir şekil kazanırlar ve kendilerini açığa vuran bireysel olaylardan tamamen farklı bir gerçeklik yaratırlar.[326] Toplum tarafından müştereken oluşturuldukları için her bireyin zihninde yoğun bir şekilde düşünülmesi diğer zihinlerde de yansımasını bulur ve bu şekilde karşılıklı yansımalarla etkisi artar. Toplumun kendi bireylerine kabul ettirmek için güçlü bir şekilde kabul ettiği ve izlediği hareketler, bu yüzden saygı uyandıran ayırt edici bir işarete sahiptir. Bir başka deyişle bunları ifade eden zihinsel tasavvur ve düşünceler her bireyde saf özel bilinç hallerinin hiçbir zaman ulaşamayacağı kadar şiddetlidir. Çünkü bunlar kendilerini oluşturmaya hizmet eden birçok bireysel düşünceden güç almışlardır ve onları sağlayan kimselerin ağzından bütün toplum söylüyor demektir. Durkheim, "onların sözlerini dinlerken gerçekte toplumun sesini duyarız" der. Bu seste, tek bir bireyin hiçbir zaman sahip olamayacağı bir durum vardır. Ayrılık girişimlerine karşı toplumun, ortak duygu yoğunluğunu en güçlü bir şekilde ortaya çıkararak bu girişimleri kınaması ya da fiziksel bir cezaya çarptırmak suretiyle tepkide bulunması, kendisinin güç ve otoritesini daha da güçlendirir. Bir şey kolektif bilinç ile ilgili olduğu zaman, bu konuda her bireyin zihninde ortaya çıkardığı düşünce, kökenlerinden ve doğduğu koşullardan dolayı çok güçlü bir etki gücü kazanır.[327]

---

[324] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 455.
[325] Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 109-110.
[326] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları,* 36-37.
[327] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 218-219.

Öncelikle toplumun bünyesinde kendi iç dinamiklerinin üretimi olan düzen ve bütünlüklü yaşam ihtiyaçları, kolektif bilincin oluşumunun gerekli hatta zorunlu unsurudur. Çare olarak istem birliği ise, toplumsal istikrarın koşuludur. Bu istem birliği, bireysel çıkarların rekabet etmesiyle veya bu çıkarlar arasında önceden uyum sağlamakla gerçekleşemez. Aynı şekilde toplum da ekonomik bireylerin sözde akılcı davranışları ile açıklanamaz. Çünkü Durkheim'a göre, toplumsal sorun, öncelikle ekonomik bir problem değil, çatışmaları yatıştıran, bencilliklerin önüne geçen bireylerdeki düşünce birliği yani ortak duygular sorunudur. Burada temel amaç, bireyi topluluğun bir üyesi yapmak, toplum halinde yaşamak için zorunlu olan görevler, yasaklar ve zorunluluklara saygı duymayı öğretmektir.[328] Bu onun en önemli toplumsal endişelerinden biri olan "uyum" motivasyonu vurgusudur, bu motivasyon pekiştirilmelidir. Aynı şekilde kolektif bilincin işlevi, toplumsal uyum ve ahenk ile sınırlı değildir; onun aynı zamanda toplumda bu artı değerleri koruma ve kollama görevi gören bir mekanizma işlevi de vardır. Pitts, Durkheim'ın, kolektif bilinci, belirli temsiller etrafındaki etkileşimin yoğunluğuyla doğru orantılı bir güçle, insanları kendi bencil çıkarlarından bağımsız olarak belirli şekillerde davranmaya zorlayan bir erk olarak gördüğünü ifade eder. Böylece aile, evlilik ve dini kültler gibi sosyal kurumların temel bir işlevi, kolektif vicdanın sınırlayıcı gücünü artırmaktır; kurumlar bu anlamda sosyal kontrol kurumlarıdır. Durkheim'ın toplum açıklamasında örtük olarak, "hayvani ruhların" neden olduğu bir sapma kavramı vardır ve sosyal kısıtlama olmaksızın insanlar, intihar egoistliği ve ekonomik anomi ile simgelendiği gibi şiddete ve bencil hesaplara ya da kaçınılmaz olarak sonsuz arzuların sonsuz acısına eğilimlidir.[329]

Böyle anlarda kolektif bilincin caydırıcı niteliği devreye girer. Sosyal kontrol ya da sosyal sınırlamanın kolektif temsillerden türetildiğini düşünen Durkheim, bu mekanizmanın gücü konusunda, bu temsilleri paylaşan grubun büyüklüğü ve grup üyeleri arasındaki etkileşimin yoğunluğu ile doğrudan ilişki kurar. Durkheim'a göre tüm sosyal kurumlar, etkileşim oranını artırarak kolektif temsillerin gücünü artırma işlevine sahiptir. Ritüel ise halk kitlelerini bir araya toplarken aynı zamanda paylaşılan temsillerin aynılığını da artırır. Durkheim açısından, ritüelin uyumlu motivasyonun bir güçlendiricisi olarak hareket ettiği bildirisini kabul etmek için, kolektif temsillerin bu kısıtlayıcı gücünün bu şekilde artmasının gerçekleştiği mekanizmaların bireye, tutumlarını paylaşan ve kendisinin birincil tip bir ilişki içinde olduğunu düşünebileceği, her şeyi kapsayan bir grubun parçası olduğunu hissettirdiği söylenebilir.[330]

---

[328] Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, 262.

[329] Jesse R. Pitts, "Social Control: The Concept", *International Encyclopedia of the Social sciences*, ed. David L. Siles, 13-14. New York: The Macmillan Company & The Free Pres, 1968.

[330] Pitts, "Social Control: The Concept", 386; ayrıca bkz. Lukes, *Emile Durkheim His Life And Work*, 6.

Kolektif bilinç, toplumun düşünce ve eylemlerinde hakimiyet tesis edici bu özelliğini yapısal özelliklerine göre farklı biçimlerde hem mekanik hem de organik toplumlarda gösterir. Durkheim, kolektif bilinci, ilkel toplum için olduğu gibi, modern zaman toplumu için de geçerli olan toplumsal bütünlük dinamiği ve yaşamsal benzerliklerin ve zihinsel türdeşliğin ürünü olarak görür. Kolektif bilinç, hiçbir zaman sadece bilinçlerle sınırlı değildir. Sözgelimi modern öncesi toplumda, tek düze yaşamın sınırlılıkları üzerinde mutlak payı olan bir mekanizma olarak toplumun mekanize işleyişinde lokomotif mesabesindedir. Böylelikle grubun düzenli bir ritmi vardır. İlkel toplumlarda her şey herkes arasında ortak, Hareketler tek düze ve basittir. Herkes aynı durumlarda aynı hareketi yapar. Hareketlerdeki bu uyum aynı zamanda düşüncedeki uyumu da ifade eder. Dolayısıyla dini düşünceler ve eylemler bütün çıplaklığıyla görülürler.[331] Bununla birlikte, gelişmiş toplumlarda, bu örneğe pek sık rastlanmaz. Durkheim'a göre gelişmiş, organik toplumda, bu güçlü ve geniş kapsamlı bütünleştirici rolü oynayan kolektif bilincin yerini işbölümü doldurur. Durkheim, bu toplumlarda iki ana anormal işbölümü biçiminden söz eder. Biri, üretim dayanışması, büyüyen uzmanlaşma, anlamsız istihdama dönük ortak görevi dikkate almayan, bireyleri yalıtılmış ve böylece bir çözülme kaynağına dönüşen anomik işbölümüdür. Diğeri ise, bireylere dayatılmış olan, eğilimleri, yetenek ve kalıtsal özellikleri dikkate alınmadan zorunlu veya zorlayıcı bölünmedir.[332]

Durkheim'a göre, kolektif bilinç, kendi başına bir olgu olan toplumun bir tür grup aklını temsil eder. Bu kolektif bilinç ile toplumu anlayan ve anlamlandıran bireylerin kavrayışları ve değerleri bu şekilde toplum tarafından şekillendirilir.[333] Durkheim bunu şu şekilde ifade eder: "kardeş, eş ya da yurttaş olma görevimi yaptığımda üzerime aldığım sorumlulukları gerçekleştirdiğimde, kendimin ve eylemlerimin dışında ahlak veya hukuk alanında belirlenmiş ödevleri yerine getirmiş olurum. Bu ödevler benim duygularımla örtüştüğünde ve onların gerçekliğini içsel olarak hissettiğimde bile, gerçeklik objektif olmaya devam eder; zira o ödevleri belirleyen ben değilimdir, onları belli bir eğitimle edinmişimdir. Bunun gibi bir dindar da kendi dinsel yaşantısındaki inançları ve pratikleri doğduğu zaman hazır olarak bulur; bunların o dindar kişiden önce var olmasının nedeni onun dışında var olmalarıdır."[334] Bunlar, bireyleri toplumdan ve kendilerini aşan her amaçtan değil ayırmak, onları tek bir düşüncede birleştirir ve hatta ona hizmet ettirirler. Ortak sevgi ve saygı konusu

---

[331] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 7.

[332] Graciela Alejandra İnda, "Under the Empire of Spontaneous Solidarity: State and Political Action in the Theoretical Durkheimian Project (1892-1893)", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 39/1 (Haziran 2019), 75-76.

[333] Toktamış, "Durkheim'dan Simmel'e Toplum Ve Bilimine Giriş", 99.

[334] Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları,* 32.

yapılan bu varlık, her bireyin içinde bulunan o görgül birey değildir; o, her toplumun tarihinin her anında tasarladığı biçimiyle düşünsel toplumdur.[335]

Kolektif bilincin, bireyler üzerindeki şekillendirici etkisi, farklı ve dağınık fikirlerin adresi belli bir merkezde toplanması, kimi zaman sınırları zorlayıcı paylaşımlara kadar gider. Uç noktada ve özellikle güçlü hezeyanlar eşliğinde yoğun bilinç halleriyle ortaya çıkan bir kanı, bir insan topluluğunda paylaşılması durumunda, Durkheim'a göre dinsel bir özellik kazanır. "O kanı, bilinçlerde, tam anlamıyla dinsel nitelikli inançların uyandırdığı derin saygının aynısını uyandırır". Çünkü kolektif bilincin "merkezi bölgesini" din oluşturur.[336] Durkheim'ın, kolektif bilincin kaynağı olan toplumun geçmişte olduğu gibi günümüzde de hiç yoktan bazı kutsal şeyler yarattığını söylemesi bundan dolayıdır. Toplum bir kişiye karşı tutkulu hale geldiği ve o kişide toplum içinde depreşen en yoğun eğilimleri ve bunları tatmin etme yollarını bulduğu kanaatine vardığı zaman artık o kişinin benzersiz olduğunu kabul eder, bir bakıma tanrılık mertebesine çıkarır. Kolektif bilinç ona tanrıları esirgeyen yücelik ve azamete tam olarak benzeyen bir haşmet atfeder; mevkisi, sırf kolektif bilinç tarafından verilen önemden kaynaklanır. Bir başka deyişle, kolektif bilincin verdiği manevi güç ile kutsal şeylerin sahip olduğu manevi güç aslında aynı kaynaktan gelir ve aynı unsurlardan oluşur.[337] Dolayısıyla, sonuçta Durkheim'ın, dini toplumsal bir tecrübe olarak gördüğü gerçeği ile din-toplum ilişkisinde toplumun ve dinin üretim ve sebeplilik imkanlarıyla ilgisi belirgin bir görünüm kazanır.

Bu anlamda Durkheim, topluma, şeyler ve olgular üretiminde oldukça aktif bir konum atfeder. Aynı ağırlıklı konum, onun, doğal bir kutsalın "kolektif temsilinin" tarihi için temel tezinin, toplumun bu fikri üretebilecek tek gerçeklik olduğu düşüncesinde de vardır. Ona göre, din, insanın sosyal deneyimidir. Din, kalıntısıyla, kutsal ve kutsal düşüncesinin etrafında dönen inançlar ve eylemleriyle birlikte tam da bir topluluk deneyimidir.[338] Monivas'ın[339], Durkheim'ın, doğaüstü bir tanrı yerine, kolektif bilincin eseri olarak toplumun kendisini tanrılaştırdığını ifade etmesi gibi, Lacombe da, Durkheim'ın, ahlakın mahiyetinden söz ederken, onun tanrıya ait bir şey olmadığını, aksine kolektif bilincin eseri olduğunu anlatmaya çalışırken bunu kastettiğini söyler.[340] Dolayısıyla toplumun, ahlak ve dinde olduğu gibi olgu üretmedeki aktifliği onun eşsiz özneliğiyle ilgidir. Nitekim Durkheim bunu Fransız Devrimi

---

[335] Durkheim, *İntihar,* 353.
[336] Özyurt, "Sosyolojik Din teorileri I", 128-129.
[337] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 224-225.
[338] George P. Adams, "The Interpretation of Religion in Royce and Durkheim, The Philosophical Review", *Duke University Press* 25/3 (May 1916), 301.
[339] Monivas, "Science And Religion In The Sociology Of Émile Durkheim", 25.
[340] Lacombe, "Durkheim'ın Sosyolojik Metodu", 151-152.

tecrübesiyle örneklendirir. Ona göre, toplumun kendisini bir tanrı konumuna çıkarması ya da tanrılar yaratma konusundaki kabiliyeti hiçbir yerde Fransız Devrimi'nin ilk yıllarındaki kadar dikkate değer bir biçimde gözlenemez. Gerçekte o anda kolektif heyecan ve coşkunun etkisiyle vatan, özgürlük, akıl gibi nitelikleri açısından tamamen laik olan şeyler kolektif bilinç tarafından kutsal şeylere dönüşmüştür.[341] Bunun nedeni, kolektif hayatın beraberinde coşku yaratan bir ruhsal değişiklik durumunu getirmesidir. Hayat enerjisi çok daha fazladır; tutkular daha aktif, hisler daha güçlüdür, hatta bazı hisler yalnızca dinsel aktiviteler sırasında hissedilen türdendir. İnsan kendisini farketmez ve kendisini dönüşmüş hisseder ve bu nedenle çevresini de dönüştürür.[342] Bu ahlaki yeniden yapılanma, birbirleriyle yakın ilişki içinde olan bireylerin kolektif duygularını doğruladığı toplantılarla gerçekleşir. Bu törenlerin bazıları nesneleri, sonuçları ya da o sonuçları elde etmek için benimsenen yöntemler bakımından olağan dini törenlerden farklı değildir. Bu anlamda İsa'nın hayatındaki önemli günleri kutlayan Hristiyanların toplantısı ve Mısır'dan çıkışı anan Museviler ile ulusal bir günü kutlama için bir araya gelen vatandaşlar arasında fark yoktur.[343] Herbirinin toplumun iç dünyasında uyandırdığı duygular kolektif bilincin yansıması olan bireyüstü duygulardır.

[341] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 225.
[342] Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, 207.
[343] Durkheim, *Ahlak ve Toplum*, 213.

II. BÖLÜM

DURKHEİM SOSYOLOJİSİNDE DİN FENOMENİ

1. Dinin Fenomenolojik Görünümü

Din olgusunun, insanı ve toplumsal grupları gerçeklik düzleminde etkileyen bir gerçeklik olduğu yadsınamaz. Her zaman diliminde kutsallığını koruyan din olgusu; bireysel-toplumsal davranış süreçlerinin oluşumunda ve bu süreçlerin gelenekselleştiği etki-tepki boyutunda hayatın vazgeçilmez bir unsuru olarak yer alır.[344] Özellikle *Din Hayatının İlk Formları'*nda, doğrudan din konusuna değinmiş olması yanı sıra Durkheim, çalışmalarında her bir konu başlığında ve satır aralarında dinin hem dar alanda tanımına hem de geniş kapsamıyla tasvirine yer verir. Bu anlamda Durkheim için din konusu, bakış açıları, gereklilikler, roller ve nihayet işlevler gibi birçok bileşen etrafında geniş bir etki alanına sahip yoğunluklu, toplumsal bir olgudur.

Farklı düşünürler tarafından dile getirilen dinin sosyolojik konumuna ilişkin teorilerle karşılaştırıldığında, onun toplum bağlamını merkeze alan özgün "din" yaklaşımına temel oluşturan ana unsurları resmetmek mümkündür. Din tanımının zemininde, din ve toplumun karşılıklı etkileşimi esası üzerine dayanan yapısal unsurları barındıran kimi parametreler söz konusudur. Bu açıdan Durkheim, kimi zaman, birey ve bireyin içsel değerlerine ilişkin münasebetlerini esas alan bir yaklaşımı esas alır ve dini, "insanın kendisinden daha üstün nitelikte saydığı bir ya da birçok varlıkla ilişkileri üzerinde her türlü inanç ve duyguların toplamı" olarak tanımlar.[345] Bununla birlikte Durkheim'ın, din perspektifinin merkezinde toplum vardır. Fakat bu perspektifin diğer ağırlık merkezini, "dini eylem"in yer aldığı ve bireyin bir sorunsalı gibi görünen bütünlüklü yapı vardır. Bu yapı başlangıçta, en azından ikili bir ayrımı bir araya getiriyor gibidir; bir taraftan, az ya da çok insan yekünü olarak toplum ile birey tek bir insan varlığı olarak; diğer taraftan, insan kişiliğindeki sosyal unsur olarak toplum ve organik ya da içgüdüsel unsur olarak bireyin oluşturduğu

---

[344] Ahmed Hamza Alpay-Mehmet Cem Şahin, "Emile Durkheim: Sistematik Din Sosyolojisine Katkıları Açısından Bir Değerlendirme", *Ankara Üniverstesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2019), 46.

[345] Özyurt, "Sosyolojik Din teorileri I", 129.

sosyal katman vardır. Bir bakıma bu, dini fenomenler gerçeğinin, bir kez daha topluluğun bir arada oluşuyla anlam kazandığını ifade eder.[346]

Doğal olarak bu birlikteliğin temelinin neye dayandığı sorusunu, Durkheim'ın sosyolojik okumalarında, "toplum"un radikal bir biçimde "sabit unsur" olarak görülmesi anlayışı yanıtlar. Çünkü Durkheim için toplum, dinin yalnızca çıkışında değil, aynı zamanda onun fenomenolojik varoluşunun da en büyük etkenidir. Fakat dinin toplum içinde ve toplumsal dinamiklerin bir ürünü olarak ortaya çıkışı Durkheim'a göre, toplumun sıradan ve rutin halleriyle ilgili değildir. Sıkça yinelediğimiz gibi, bu çıkışın kaynağında sıra dışı olayların bir araya getirdiği üyelerin oluşturduğu duygusal hezeyanlar ve o momentumda ortaya çıkan kolektif coşkunluk hali vardır. Çünkü Durkheim'a göre, bireyler bir kez bir yerde toplandıklarında, yakınlaşmalarından bir tür elektriklenme doğar ve coşkuları çabucak olağan üstü bir seviyeye çıkar. İfade edilen her his, bireylerin dış etkilere fazlaca açık bulunan bilinçlerinde hiçbir direnme olmaksızın yansır. Her bilinç diğerine bir yankı etkisi yapar. Böylece ilk hareket, yankılarla karşılaştıkça büyür, yuvarlandıkça büyüyen bir çığ halini alır.[347] Klan örneğinde olduğu gibi, toplum izlediği hareket tarzı ile üyeleri üzerinde güçlü bir etki bırakır ve üyelere hakim olan ve onları coşkulu hale getiren dışsal güçler düşüncesini uyandırır.[348]

Bu gerçekte Durkheim'ın özellikle vurguladığı yönelim, insanların ortak bir coşkunun etkisiyle kendilerini gözleri önündeki dünyadan tamamen farklı bir dünyaya gittiklerine inanmalarıdır. Nitekim din olgusunun, hezeyanın olmadığı bir heyecan ruhuyla yoğun bir dereceye ulaşması ve nihayet doğması mümkün değildir.[349] Dolayısıyla toplum içerisinde "din düşüncesinin uyanması ve ortaya çıkışı", ancak ortak yaşamın belirli bir şiddete ulaşarak bunun bir coşku doğurması ve ruhsal faaliyetin şartlarının bu inanç etkisiyle değişmesi halinde mümkündür. Böylelikle hayati güçler çok fazla harekete geçirilmiş olacak, ihtiraslar daha şiddetli ve hisler daha güçlü hale gelecektir.[350] Çünkü dinsel inanç, her şeyden önce bir canlılık, hayat, şevk ve coşku, tüm zihinsel faaliyetin heyecanı ve bireyin kendisinin üzerine yükselmesi demektir. İnsan kendi kendinin üzerine çıkmadan, sahip olduğu güçlere başka bir güç ilave edemez. Manevi olarak insanı ısıtabilecek tek ısı kaynağı hemcinslerinin bütününün oluşturduğu kaynaktır. İnsanda var olan manevi güçleri besleyeceği ve onlara ekleyebileceği tek güç başkalarının ona verdiği güçtür.[351]

---

[346] Jack Goody, "Religion And Ritual: The Definitional Problem", The British Journal of Sociology 12/2 (Jun. 1961), 146.
[347] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 227.
[348] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 231.
[349] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 239.
[350] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 452.
[351] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 456.

Böylece Durkheim'ın teorisi, din düşüncesinin, bu coşkulardan ve bu coşku halindeki sosyal çevrelerden doğmuş olduğu iddiası üzerine kuruludur. Gerçekte din düşüncesinin kaynağının bu olduğunu, Avustralya'da asıl dini faaliyetin hemen hemen tamamıyla bu toplanmaların gerçekleştiği zamanlara özgü olması teyit eder. Bununla birlikte bu olgu, yalnızca Avustralya yerlilerine özgü değildir; nitekim dini anlayışın büyük töreninin, sık ya da seyrek, belli dönemlerde icra edilmediği hiçbir toplum yoktur.[352] Durkheim açısından bu, toplumun bir üyesi olarak birey için içsel bir zorunluluktur. Çünkü ona göre, bir inanan tabi olduğu ve boyun eğdiği, varlığının en iyi parçasını ondan aldığı manevi bir gücün varlığına inandığı zaman aldanmış olmaz. Bu güç vardır ve bu güç "toplum"dur. Sözgelimi bir Avustralyalı kendisinin üzerine yükselttiği, şiddetinden hayrete düştüğü bir hayatın, kendi içine dolduğunu hissettiği zaman bir hayal ile aldanıyor değildir. Bu heyecan gerçektir, gerçekten de bireyin dışında ve yüksek güçlerin bir etkisidir. Durkheim, bu yüksek yaşam gücünün, hayvan ya da bitki şeklindeki bir gücün eseri olduğunun düşünülmesinin, toplumun dışında somut ya da soyut bir gücün yüceltilmesi anlamına geleceği için büyük bir hata olacağını söyler. Benzer biçimde, düşüncenin, bu varlığın zihinlerdeki sembolüne ve muhayyilenin bu varlığa verdiği dış görünüşe kayması da aynı şekilde büyük bir yanlıştır. Yalnızca onun, yani toplumun varlığı gerçektir; toplum, sembol şekillerinin, kaba ya da zarif benzetme ve kullanımların arkasındaki fiziksel ve canlı varlıktır. Ancak böylece din bir anlam ve gaye kazanır.[353] Bu nedenle ibadetle ilgili pratikler ne olursa olsun, bunlar amaçsız hareketlerden, etkisiz tavır ve davranışlardan ibaret değildir. Görünürdeki görevlerinin inananı tanrısına bağlayan bağları güçlendirmekten ibaret olması bile bunların, bireyi dahil olduğu topluma bağlayan bağları güçlendirmeleri için yeterlidir.[354]

Her ne kadar modernleşmeyle birlikte organik dayanışmaya bağlı olarak dinin gittikçe sekülerize olacağını düşünse de Durkheim, "her şeyin din ile başladığını ve dinin her zaman toplumsal hayatın bir parçası olacağını" söyler.[355] Durkheim'ın din tanımının merkezinde yer alan ritüel ise, ikili bir karaktere sahiptir. Ritüel, bir yandan, "seküler ritüeli" de içerecek şekilde genişleme imkanına sahipken, diğer yandan, her türden toplumsal eylemin temelinde bulunan kutsal olanın, dolayısıyla dinsel olanın tortulaşmış bir öğesini ifşa eder.[356] Bu anlamda, Durkheim, tüm toplumların kabul ettiği birçok ayrımı içeren radikal ikiliğin ışığında, ikiliğin "kutsal" tarafına uygun ve tüm bu kutsallığa riayeti esas alan bir açılım getirir. Böylece "göreli inanç ve uygula-

[352] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 230-231.
[353] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 238.
[354] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 239.
[355] Chriss, James J., "Durkheim's Cult of The Individual As Civil Religion", 252.
356 Bellah, "The Ritual Roots of Society And Culture", 31-32.

maların birleşik bir sistemi" olarak gördüğü dinin, kutsal olana yani "ayırt edilmiş" şeylere, yasaklanmış inançlara ve onlara uyan herkesi "kilise" adı verilen tek bir ahlaki toplulukta birleştiren olguyu da içeren bütünlüklü yapısına dikkat çeker.[357]

Özellikle dini fenomenolojik öneme sahip bir kilometre taşı olarak "kilise" kavramının din fenomeni şemasına dahil edilmesi, konuyu bütünüyle daha özellikli bir alana çeker. Dinlerin çoklu yapılanmaları göz önünde bulundurulduğunda adını "kilise tipi dinsel yapılanma" olarak ifade edebileceğimiz bu yapı ekseninde, kilise teşkilatlanması olmayan dinlerin de olabileceği hatırlatmasından sonra Durkhiem, kilise yapısının birey, toplum ve din ilişkilerinde önemli işlevlere sahip olduğunu vurgular. Bu anlamda kilise yapılanması Durkheim'ın din fenomeni kavramsallaştırmasının önemli parametrelerindendir. Her şeyden önce bu yapı, bireysel ibadetlerden ayrı, bağımsız bir dini sistem oluşturmayıp bireylerin dahil olduğu bütün bir cemaati içine alan kolektif dinin sadece bir aşamasından ibarettir. Bu bağlamda kilise, toplumun inanan bir üyesi olarak bireye toplum ilişkilerinde olduğu gibi dinle olması gereken bireysel ilişkilerinde de yol haritası sunar. Her inananın bu özel ibadeti ne şekilde gerçekleştireceğini belirleyen de yine kilise kurallarıdır. Bir bakıma, tanrısal rollerin, tanrılarla kurulacak ilişki biçiminin, ona duyulacak saygının şeklinin bireye gerektiği gibi aktarımından bireyin mensup olduğu "kilise" sorumludur. Dolayısıyla kilise, geniş çaplı inananlar bütünlüğünde aynı düşünce ve prensiplerin uygulanmasının koordinasyon merkezidir.[358]

Durkheim'ın din fenomenolojisi yaklaşımına öncülük eden sosyal koşullara ve bu koşulların Durkheim'da oluşturduğu düşünsel devinimlere göz atmakta fayda vardır. Bu onun dine sosyolojik yaklaşımının anlaşılmasına da yardımcı olacaktır. Bu yaklaşımlarını üç ana eksende ele aldığını belirtmekte sakınca yoktur. İşte, onun bu yaklaşımlarından birini, "birlik" ruhunu sembolize ettiğini düşündüğü kilise olgusu oluşturur. Fakat ilk vurgusu bireye ve sonrasında bireyin dini ahlaki yönelimlerinedir. İlk olarak, Durkheim'ın, sosyolojisini kurgularken temel kaygısının, daha geniş bağlamıyla dinin modern toplumun tarihsel dinamikleri ve bunun yeni ortaya çıkan "birey" için anlamıyla ilgili olduğu söylenebilir. Bu anlamda Durkheim'ın sosyolojisinde Fransa'da yaşanan gelişmelerin önemi yadsınamaz. Durkheim'ın soğuk savaş sonrasında post-endüstriyel ve postmodern bir dünyanın ortaya çıkışıyla toplumsal yaşamın anlamı ve yönüne ilişkin kaygıların ve belirsizliklerin hızlandığı bir dönemin kaos ortamına pratik çözümler üretmeye odaklandığı bilinen bir gerçektir. Gelişen toplumun en önemli parçalarından biri olarak "birey", Durkheim'ın merkezden çevreye hareketinde en önemli mihenk taşlarından-

[357] Goody, "Religion And Ritual: The Definitional Problem", 144; Kehrer, *Din Sosyolojisi*, 23-24.
[358] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 50.

dır. Modernizm ise, ayırt edici "bireysellik" markasıdır. Durkheim'ın din, toplum, birey ve geleneksellik-modernlik kavramlarına ilişkin düşüncelerini aktardığı imza eseri *Din Hayatının İlksel Biçimleri*, genel anlamda hem yapısal hem de ideal olanın rolünün hem de bireyselliğe ve dine özgü modernliğe doğru evrimdeki faktörlerin analizini içerir.[359]

İkinci olarak, geleneksel toplumdan sonra bireyi önceleyen ve bireydeki duygu ve davranış değişikliklerine vurgu yapan kalıplarını Durkheim, ahlaki temel üzerine kurulu din bağlamında ele alır. Post-geleneksel toplumlarda yine toplum öncelikli olmakla birlikte, merkez roller birey-toplum ilişkisinin domine edici yanına göre farklılaşmış, tanım da dönüşmüştür. Bu dönüşüme bağlı olarak din, Durkheim'e göre bireylerdeki toplumdan ilham alan derin ahlaki duyguların baskın ifadesidir.[360] Üçüncüsü Durkheim, dinin hem bilim alanının dışına konulamayacak hem de göz ardı edilemeyecek kadar çok güçlü bir kültür formu olduğunu düşündüğü için dini fenomene oldukça radikal sosyolojik bir tanım getirir.[361] Hızla değişmekte olan bu koşullar ve sosyal değişkenler ışığında Durkheim dini, kutsal şeyler, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasak kabul edilmiş şeyler hakkındaki inançlar ve eylemlerden oluşmuş bir dayanışma sistemi olarak tanımlar. Bu inançlar ve eylemler, onları kabul eden kişileri 'kilise' adıyla tanımlanan manevi bir cemaat halinde bir yere toplar. Dinin kolektif bir fenomen olması ise, din düşüncesi ile *kilise* düşüncesini birbirinden ayırmayı imkansız kılar.[362] Çünkü din, bireye olduğu kadar bireyin kendisine bağlanacağı sağlam ve toplum açısından tutarlı araçlara da ihtiyaç duyar.

2. Din Fenomeninin İşlevsel Unsurları

2.1. Toplumun Zorunlu İşlevi olarak Din

Öncelikle Durkheim'ın din tanımlamasında onunla özdeşleşmiş temel teorinin, "dinin toplumun zorunlu bir işlevi olduğu" yargısı üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Dinin gerçekte toplumsal bir şey olduğunu göstermenin, din teorisinin, tarihi materyalizmin sadece gençleştirilmiş bir şekli olarak görülmesi anlamına gelmediğini vurgulayan Durkheim, dinin, tarihi maddeciliğin iddiasının aksine toplumun maddi biçimlerinin ve onun yaşamsal ihtihaçlarının başka bir dil ile ifade etmekten ibaret olmadığı düşüncesindedir. Toplum-

[359] Tole, "Durkheim on Religion and Moral Community in Modernity", 4
[360] Tole, "Durkheim on Religion and Moral Community in Modernity", 2
[361] Alpay-Şahin, "Emile Durkheim: Sistematik Din Sosyolojisine Katkıları", 49.
[362] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 51.

sal yaşamın, maddi dayanağına bağımlı olduğu ve bireyin düşünce hayatının beyin ve hatta tüm bedene bağlı olduğu gibi toplum hayatının da bu maddi dayanağın izini taşıdığını kabul eden Durkheim'e göre, nasıl bireylerdeki bilinç ırksal bütünün yalnızca filizlenmesi değilse, toplumun kolektif bilinci de biçimsel temeli üzerine zorunlu olarak katılmış bir olay değildir. Bu anlamda din, toplumsal sebeplerin bir ürünüdür, bireyin dışında doğmuş ve içine doğru nüfuz etmiş, belirli ve şahsiyet kazanmış toplumların üretimi ve tüm insanlığın ortak bir varlığı olarak o toplumlardan ayrılmıştır.[363]

Durkheim, toplumsal "şey" olma realitesini en çok da dini ve dini davranışları içerir biçimde çerçeve içine alır. Dinin toplumsal şey oluşu, gerçekte Durkheim'e göre, dini açıklamaların bir toplumun genelinde ortak olarak kabul edilmiş bazı açıklamalar olması ve toplumun kolektif gerçeklerini ortaya koymasıyla ilgilidir. Bu çerçevenin içine toplumun heyecan anlarında ürettiği kolektif düşünceler ve aynı zamanda dinsel ayinlerin sonucu olan kolektif duygular da kendiliğinden dahil olur. Bu anlamda ayinler, ancak bir yere toplanmış bazı gruplar arasında doğan ve bu gruplarda bazı zihinsel durumları oluşturmaya, devam ettirmeye veya yeniden canlandırmaya yarayan davranış biçimleridir.[364] Durkheim açısından, topluca ayinlere katılmak, şenlik ve coşku dönemleri, törenler ve diğer dramatik durumlar, maddi hayatın rasyonel hesaplarının ötesinde toplum üyelerini duygusal bir dayanışma biçiminde birbirine bağlar.[365] Çünkü Durkheim'ın "kolektif köpürme" olarak adlandırdığı yüksek toplumsal heyecan anlarında ayine iştirak edenler, onları birleştiren ama onlardan bağımsız bir gücü deneyimlerler. O an ortaya çıkan sinerji bireysel katkılarının toplamından daha fazlasıdır. Bu kolektif deneyimin uyandırdığı duygular zaman içinde azalmadan önce ayine iştirak edenlerin bedenlerinde grup dağıldıktan sonra da bir süre kalmaya devam eder. Durkheim, coşkuyu ayine katılımın bir ürünü olarak anladığı için de ayin pratiğe yönelir. Ayin kültü işlevlerine göre olumsuz ve olumlu yönleriyle tanımlanır. Onun olumsuz ibadet olarak adlandırdığı şey, yasaklamalar ve yasaklama ayinleridir. Kutsal ve profan şeyler veya yönler arasındaki teması önlemek için yasaklanmış şeyler görülemez, dokunulamaz veya konuşulamaz. Bu tür dini tabular günaha ve fiziksel cezaya neden olur. Üstelik kutsal, paradoksal bir yapı nedeniyle korunmaya ihtiyaç duyar. Bunun nedeni, kutsalın içsel bir kategori olmamasıdır; bu nitelik kutsal şeylere ancak başlangıçtaki bir "sosyal bulaşma" eylemiyle bahşedilir.[366]

---

[363] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 454-455.
[364] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 12.
[365] Chriss, "Durkheim's Cult of the Individual as Civil Religion", 257.
[366] Tischer, "The Elementary Forms of Religious Life Essay 2", 6-7

Doğal olarak bu sinerji hali, Durkheim'ın, "toplumun bünyesinde kendine özgü bir güç" olarak tanımladığı, bir bakıma Hobbes'un *Leviathan*'ına karşılık gelen ve Durkheim'ın topluma atfettiği mutlak güçtür.[367] Toplumun sahip olduğu bu gücün sembolik yansıması Durkheim sosyolojisinin en önemli kavramlarından olan "kolektif bilinç" anlayışında ifadesini bulur. Kolektif bilinç, bir toplumu oluşturan üyelerin ortalamasında yaşayan tüm inanç ve duygulardır. Kolektif bilinç, kendine özgü yaşamı olan belli bir dizge oluşturur. Tanımı gereği, toplumun her yanında yaygın, dağılmış durumda bulunur, toplumun her boyutunda ve katmanında hep aynıdır; kuşaktan kuşağa değişmediği gibi kuşakları birbirine bağlar. Bireylerde ortaya çıkmakla birlikte, bireysel bilinçlerden çok farklı bir şeydir. Toplumun ruhsal tipidir. Bu tip, tıpkı birey tipleri olduğu gibi, ama onlardan ayrı nitelikte özellikleri, var oluş koşulları ve gelişme tarzı olan bir tiptir.[368] Toplumların hacmi büyüdükçe kolektif bilincin doğası değişir. Toplumlar daha geniş bir alana yayıldığından, kolektif bilincin kendisi de her türlü yerel farklılıkların üzerine çıkmak, daha çok alana egemen olmak ve sonuç olarak da daha soyut olmak zorunda kalır. Bu gerçekliğe koşut olarak bu toplum yapısında tanrısallık kavramı da gittikçe daha aşkınlaşma eğilimi sergiler. Yavaş yavaş dinsel güçler, başlangıçta yalnızca nitelemesini yaptıkları nesnelerden ayrılarak birer kutsal kavrama dönüşürler. Bağlı oldukları özel nesnelerin dışında yer alan ruh ya da tanrı kavramı da bu yolla oluşur.[369]

Durkheim'a göre, bireyin başkalarını anlama ya da onda dayanışma duygularını uyandıran da toplumdur. Toplum insanı kendisine benzetmiş, davranışlarını yöneten siyasal ve ahlaksal anlayışlarla birlikte dinsel inançları da insanın içine yerleştirmiştir. İnsan etkinlikleri de ortak bir kaynaktan yani toplumdan türedikleri için aynı nitelikte bir amaca yönelmiştir. Bu etkinlikler, toplumdan türedikleri için, toplumla ilgilidirler ve herbir bireyde bedenleşmiş ve bireyselleşmiş olan toplumun ta kendisidirler.[370]

Toplumun anlaşılması ve grup üyelerinin o toplumun "kolektif temsilleri" olarak sahip oldukları inançların ve anlamların dini yaşamda bulunduğu[371] olgusunun, din ve toplumla ilgili bilinçlere yön veren bu etkileşimli ilişkisinin, birbirine tutunan ve kalıcılıkları pekiştiren bir görüntüsü vardır. Durkheim'a göre, dinin, kozmolojik tasavvurlar üretmesinin yanı sıra, gündelik yaşamla ilgili düzenlemelerde de bulunması, "hukuksal, ahlaki ve ekonomik ilişkileri düzenlemekle birlikte sosyal yapının oluşumuna ve sürekliliğine yön verme-

---

[367] Cevat Özyurt, "Durkheim Sosyolojisinde Toplumsal Bütünleşme Aracı Olarak Din", *Sosyal Teoride Din*, ed. Cevat Özyurt-İbrahim Mazman (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 180.

[368] Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 109-110.

[369] Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 334-335.

[370] Durkheim, *İntihar*, 205-206.

371 Chriss, "Durkheim's Cult of the Individual as Civil Religion", 257.

si,[372] her iki olgunun etkileşimli ilişkisi açısından önemlidir. Bu bağlamda, Durkheim'ın, din ve toplumu bir gören veya toplumun yeni bir din olarak belirmesi gerektiğini öne süren doktrini, varlığını gelecekte de koruyacak olan toplum gibi, dinin de onunla aynı şey olması nedeniyle kalıcı olacağını ama aynı zamanda toplumun, insanoğlunun yeni dini olarak varlığını muhafaza edeceğini iddia eder.[373] Bu aynı zamanda "dinin toplumun zorunlu bir işlevi olduğu" savındaki teorisinin ve özellikle de dinin kapsayıcı değerlerin yaratılmasında oynadığı daha büyük role derin bir takdir gösteren sosyolojisinin dinin sosyal hayattaki kalıcılığını vurguladığına işaret eder.[374] Çünkü Durkheim açısından toplumun kalıcılığı ile dinin kalıcılığı son tahlilde aynı dinamiklere ve her ikisini de az ya da çok eşit yoğunlukta etkileyebilecek değişkenlere tabidir.

2.2. Dinin Toplumsal İşlevselliği

Dini olay ve olguları merkez konumda gören ve dini eylemi, toplumsal hayatın yapısal parametrelerinden biri olarak okuyan Durkheim'in din fenomeni kavramsallaştırmasının en önemli ayaklarından biri, sıklıkla ifade ettiğimiz gibi "kutsal"dır. Bir bakıma onun fenomenolojik din kurgusu, Okumuş'un dediği gibi, gerek kutsalı topluma dayandırması ve fonksiyonlarıyla ele alması, gerekse genel olarak dinin sosyolojik düzlemde işlevsel yönüne vurguda bulunması itibariyle daha çok işlevsellik içerir.[375]

Durkheim'in işlevsel bakışının kendi içyapısında ve işlevselliğin doğası içerisinde gerekliliği zorunlu olan kimi unsurlara işaret etmesi, her şeyden önce onun dinin ne yaptığıyla ilgilenmesini anlatır. Durkheim, öncelikle Alman savaşı, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi sonrasında kendi toplumunun, yaşanan köklü değişimler ve dönüşümlerin getirdiği düzensizlik, uyumsuzluk, kaos gibi görünen gerçeklerinden yola çıkarak dinin işlevselliğini öne çıkartır. Durkheim toplumsal bütünleşmeyi ve dayanışmayı sağlamanın yegane yolunun da süreç içerisinde dinden geçtiği kanaatindedir. Nitekim rönesans, reform ve aydınlanma ile birlikte kilisenin şahsında "vahyi dine" yöneltilen eleştirilerle dinin geleneksel konumunu kaybetmesinin ardından toplumsal düzen ve bütünleşmenin nasıl sağlanacağı, Durkheim'ı meşgul eden en önemli problemdir. Durkheim, temelde bu boşluğun yine din ile doldurulabileceğini düşünür.[376]

---

[372] Özyurt, "Sosyolojik Din teorileri I", 129.
[373] Okumuş-Baltacı, "Din Sosyolojisinde Emile Durkheim" 44.
[374] Tole, "Durkheim on Religion and Moral Community in Modernity", 2
[375] Okumuş-Baltacı, "Din Sosyolojisinde Emile Durkheim", 44.
[376] Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 50.

Durkheim, her tür anlayışı bir yana bırakarak dinleri kendisini oluşturan parçalarıyla ve somut varlıkları içerisinde ele alır, aralarında ortak olan şeyleri çıkarmaya çalışır. Çünkü dinin, kendisinin olduğu her yerde rastlanılan özelliklerin işlevleriyle tanımlanabileceğini düşünür. Bu karşılaştırmayı yaparken bilgi sahibi olunabilecek bütün dinleri konuya dahil etmenin gerekliliğini vurgular. Çünkü bir kısmını dışarıda bırakarak bir kısmını önemli kabul etmenin haklı bir davranış olmadığını ve bunun mantıken de uygun olmayacağını ifade eder. Durkheim için, din sadece insan faaliyetinin doğal tezahürleri değildir; nitekim istisnasız bütün dinler bolca bilgi verir ve hepsi de kendine göre insanı ifade etmek suretiyle insan tabiatının bu aşamasının anlaşılmasına yardım eder.[377] Bu anlamda insanların dünyayı ve kendilerini açıklamak için oluşturdukları ilk sistemler dini bir kaynağa sahiptir. Durkheim'e göre hem evren (cosmologie) hem de tanrı hakkında bazı tasavvur ve düşünceleri ihtiva etmeyen hiçbir din yoktur.[378]

Gerçekte "dinin kozmik düzeni açıklama işlevi" teorisini Durkheim, mantıksal idrakin duyular karşısında dine verdiği yöntemsel destek üzerinde inşa eder. Çünkü dünya hakkında bir açıklama yapmak ilk kez onun vasıtasıyla mümkün olabilmiştir. Kuşkusuz bu mantığın içerdiği zihinsel alışkanlıklar insanın dünyayı duyuların gösterdiği şekilde görmesini engellemiştir. Nitekim bu mantık, duyuların gösterdiği şekilde dünya hiçbir açıklamayı kabul etmemiştir. Çünkü açıklamak demek, nesneleri birbirine bağlamak, aralarında bazı ilişkiler tesis ederek bunları birbirlerinin görevi gibi yapılarında kurulu içsel bir kanuna uygun olarak göstermek demektir. Oysa ancak dışarıyı gören duyular bu ilişkileri, bu içsel bağları insana keşfettirememiş, bu kavramı sadece zihin inşa edebilmiştir. Dinlerin zihinler için yaptığı en önemli hizmet ise, eşya arasındaki bu yakınlık ilişkilerinin ne olabileceğine dair ilk zihinsel tasavvuru inşa etmiş olmasıdır. Bu sürecin doğal sonucu olarak bilim ve felsefe, dinin gölgesinde, insanla eşya arasında içsel bağlantılar bulunduğunu hissettiği andan itibaren mümkün hale gelmiş, onlara bu yolu din açmıştır.[379]

İşlevselliğin alanına ilişkin olarak Durkheim, dinin, kendi içsel dinamikleriyle ve sosyal yaşamın temel seyri içerisinde "düzenleyici bir işlev" sağlama eğiliminde olduğunu ve "bütünleştirici bir işlev" üstlendiğini düşünür.[380] Durkheim'in işlevsel bakışının kendi iç yapısında ve işlevselliğin doğası içerisinde gerekliliği zorunlu olan kimi unsurlara işaret etmesi, her şeyden önce onun dinin ne yaptığıyla ilgilenmesinin gerekçesidir. Öncelikle din düzen sağ-

[377] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 25-26.
[378] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 11.
[379] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 252-253.
[380] Michael E. McCullough-Timothy B. Smith, "Religion and Health Depressive Symptoms and Mortality as Case Studies", *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 190.

layıcı toplumsal bir güçtür. Durkheim'a göre, dinin insanları birbirine bağladığını düşünmesi ve dinde var olan toplumdaki düzen ve istikarı sağlama kapasitesi dolayısıyla, dayanışma sembollerinin gelişen sosyal yapıya uygun olması için toplumun dini yönlerinin her şeyin yanında gelişmesine izin verilmelidir. Onun işlevselliğini görünür kılan en önemli özelliği ise dinin, gerekli bir görevi yerine getirdiği için her zaman kalıcı olacağı konusundaki yeteneğidir. Bu da onun, toplumun düzen içerisinde kendi doğal ritminde seyretmesini hazırlayacak olan koşulları anlatan "uyum" haliyle ilgilidir. Bu kavram, dinin kesin doğasının toplumlar arasında farklılık göstermesine rağmen, bir açıdan uygun bir sonuca ulaşmak için başka ve farklı zaman dilimleri arasında din ve hakim sosyal düzen arasındaki uyumu vurgular.[381]

Din ile sosyal düzen arasındaki uyum, aynı zamanda, özellikle modern toplumlarda ahlaki anlamda bir düzene işaret eder. Durkheim, modernizmin kendine özgü özelliği olarak bireyin geleneksel etki kaynaklarından giderek özgürleşmesini görür. "Birey kültü" veya "insanlık dini" ile sonuçlanan daha büyük bireyselleşmeye doğru evrim, toplumsal değişimi teşvik etmede kolektif ideallerin rolü ve ahlaki düzenin korunması bağlamında Durkheim tarafından belirlenir.[382] Nitekim Durkheim, magnum opus'u olan *Din Hayatının İlk Formları'nda*, toplumsal topluluğun ahlaki yenilenmesinden kaynaklanan ve bazı kolektif davranış biçimlerinde ifade edilen bir toplumsal değişim teorisini ana hatlarıyla analiz eder. Bu bağlamdaki temel vurgusunda ise ahlak, toplumun duygusal temellerini ve dini birbirine bağlayan analizinin bir uzantısı olarak görülür,[383] bununla birlikte düzen ve uyuma ilişkin tüm işlevsel mekanizmalar ahlaki biçimle ilgili iken, temelde dinin toplumsal işlevi çerçevesinde tasarlanır.

Her şeyden önce uyuma dönük bu işlevsellik, birçok sosyal kategorinin uyumunu sağlamayı amaçlar, fakat en çok da kolektif bilincin yeşerttiği sosyal kategorileri kapsar. Bu anlamda dinin, oluşumunda önemli katkıda bulunduğu kolektif bilincin bir kez toplumda yerleşmiş olması, konuya özgü özel bir saygınlık alanının açıldığı anlamına da gelir. Sözgelimi geçmişten gelen her şey saygınlık konusudur. Herkesin müştereken uyduğu bir uygulamanın büyük saygınlığı vardır; ama bu saygınlık büyükleri hoşnut etmenin ötesinde dinsel-geleneksel bir güce sahiptir ve bundan sapmak kolayca göze alınabilir bir şey değildir.[384] Nitekim gelenek ve göreneklerden ayrılmak isteyenlerin, kimi zaman çok sert direnişlerle karşılaşmalarının nedeni budur. Bağımsız davranma

---

[381] Grace Davie, "The Evolution of the Sociology of Religion Theme and Variations", *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 64-65.

[382] Tole, "Durkheim on Religion and Moral Community in Modernity", 1.

383 Tiryakian, *For Durkheim: Essays in Historical and Cultural Sociology,* 55.

[384] Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 337-338.

yolundaki her girişim toplumda utanç verici bir iş sayılır; bu kamusal kınama, o yola başvuracakların cesaretini kıracak niteliktedir.[385] Doğal olarak bu bilinç, bireyler topluluğunun oluşturduğu kurallar üzerinde yine bireye büyük bir manevi ve içsel yaptırım gücüne sahiptir.

2.3. En İlkel Dini incelemenin İşlevsel ve Yöntemsel Önemi

Durkheim'ın din fenomeni tasarımını dayandırdığı en temel prensibin, retro bakışla din gerçeğini arketipsel bir olguymuş gibi görme anlayışı olduğu söylenebilir. Bu amaçla o, bilinen "en ilkel ve en basit dini" incelemeyi, analizini yapmayı ve açıklamayı düşünür. Fakat düşüncesinin ilkel dinlere bazı özel yetenekler atfetmek olmadığını da ısrarlar vurgular, aksine onları ilkel ve kaba bulur. Ona göre, bunları sonraki dinler tarafından taklit edilmeye değer bir örnek tür haline getirmek de söz konusu değildir. Fakat kabalıkları bunları faydalı bir hale sokar; çünkü bu şekilde rahatlıkla bazı tecrübeler oluşur ve bu tecrübelerde olayları ve ilişkileri gözlemek daha kolaydır. Bir bilgin, incelediği olayların kanunlarını keşfetmek için o hadiseleri basitleştirmeye, ikincil niteliklerinden soyutlamaya çalışır. Durkheim'a göre doğa işi kolaylaştırır ve tarihin başlangıcında bu basitleştirme işini ilkel dinde olduğu gibi kurumlar üzerinde kendiliğinden yapar.[386]

Bunun için öncelikle en ilkel ve en basit dinin hangi özelliklerle belirlenebileceğine ilişkin iki kriter öne sürer. Ona göre, bir dini sistem bu iki kriteri taşıması halinde o dini sistem dinlerin en ilkeli olarak kabul edilebilir. İlk olarak bu dini sisteme, basit bir organizasyona sahip olması konusunda, sadece diğer toplumların en aşağısında bulunan bir toplumda rastlanılması gerekir. İkinci olarak o dini sistemi kendisinden önceki başka bir dinden devşirilmiş bir unsura başvurmadan açıklamak mümkün olmalıdır.[387] Durkheim, bu tür özellikleri sergileme yeteneğine ancak en ilkel ve en basit dinin sahip olabileceğini söyler. Bu din, bireylerin en çok birbirine benzediği, türdeşliğin en yoğun bir biçimde tecrübe edildiği ilkel toplumlarda gözlemlenebilir. Çünkü bu toplumlarda özgün kişilik hiç yoktur. Toplumun tüm bireyleri hiç tartışmaksızın aynı dini kabul eder ve uygular. Bu toplumlarda mezhep ve inanç ayrılığı olmadığı gibi, bunlara hoşgörü de gösterilmez. Bu ortamlarda din, herkesi ve her şeyi içine alır; hatta özel yaşamın ayrıntılarını bile din düzenler. Bundan dolayı dinsel bilinçlerin birbirinin aynısı olması, bir bakıma organizmanın ve

[385] Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 344-345.
[386] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 10.
[387] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 1.

onun farklı durumlarına ilişkin duyular dışında bütün bireysel bilinçlerin aşağı yukarı hep aynı ögelerden kurulu olduğu anlamına gelir.[388]

Grubun oldukça toplu halde bulunması, dışsal durum ve şartların homojenliği, kısaca her şey farkları ve çeşitleri en asgari sınıra indirmeye sevk eder. Bu ilkel toplumlarda her şey herkes arasında ortaktır. Hareketler tek düzedir. Herkes aynı durumlarda aynı hareketi yapar. Hareketlerdeki bu uyum düşüncedeki uyumu ifade eder. Tüm bilinçler aynı akıntıda sürüklendiği için bireysel örnek, türü temsil eden örneğin hemen hemen aynısıdır. Her şey tek düze olduğu kadar basittir de. Sürekli tekrar eden hep bir konudan oluşan mitler, sürekli tekrar eden birkaç tavır ve davranıştan oluşan ayinler kadar basit ve ilkel hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla bu dini düşünceler ve eylemler bütün çıplaklığıyla görülürler ve kendiliklerinden inceleme ve gözlem yapmaya açıktırlar. Bunları keşfetmek için çok az bir gayret yeterlidir. Her şey en zorunlu sınırlarına indirgenir. Onlar da olmazsa artık ortada bir din bulunamaz. Durkheim'ın aradığı da budur; kaçınılması mümkün olmayan bu şey temel olan şeydir.[389]

Fakat ilkel dinler sadece dinin kendisini oluşturan unsurlarını bulup ortaya çıkarmakla yetinmezler. İşlevselliği açısından dini açıklamayı kolaylaştırmak gibi büyük faydaları da vardır. Bu dinlerde olaylar daha basit ve daha sade olduğu için aralarındaki ilişkiler de daha açık, daha dikkat çekicidir. İnsanların kendi eylem ve hareketlerini kendilerine açıklamak için buldukları nedenler bilgince düşünmeleri sonucunda henüz içeriklerini kaybetmemiştir. O eylem ve hareketleri gerçekten doğuran ve gerekli kılan nedenler de henüz çok yakın bir durumdadır. Durkheim teorisini desteklemek için psikolojik bir rahatsızlık olan halüsinasyon örneğini verir. Buna göre bir halüsinasyon halini anlamak ve ona uygun tedavi yöntemini uygulamak için bir doktor, o halüsinasyonun çıkış noktasının ne olduğunu bilmek durumundadır. Halüsinasyon, ilk ortaya çıktığı zamana ne kadar yakın bir zamanda incelenir ve gözlenirse fark edilmesi ve ayırt edilmesi de o kadar kolay olur. Aksine, hastalığı ortaya çıkarmak için ne kadar gecikilirse, hastalığın tetkik ve gözlemden kaçmasına da o kadar imkan verilmiş olur. Çünkü o süreçte hastalıkta türlü değişimler olabilir. Bunlar hastalığın ilk durumunun gözden uzaklaşmasına, yerine başka durumların görünmesine neden olur.[390]

Durkheim, insanların dünyayı ve kendilerini açıklamak için oluşturdukları ilk sistemlerin dini bir kaynağa sahip olduğu düşüncesinden hareketle, ilkel dinlerin de hem evren hem de tanrı hakkında bazı tasavvur ve düşünceleri ihtiva ettiğini ifade eder. Dolayısıyla dinin bu işlevi ilkel toplumda da insanla-

[388] Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, 167 vd.
[389] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 7.
[390] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 8-9.

rın kendilerine ve evrene anlam yüklemeleri için nedenler sunar. Din üstlendiği bu işlevle gerçekte felsefe ve bilimin yerine geçer fakat bu işlevsel kaymanın sonucunda da felsefe ve bilim din kaynaklı olarak doğar. Dolayısıyla daha önce teşekkül etmiş olan din, insan zihnini bazı fikirlerle zenginleştirmekle yetinmeyerek onu oluşturmaya da hizmet etmiş olur. İnsanlar ilk bilgilerinin büyük bir kısmını dine borçlu olmakla birlikte, bu bilgilerin düzenlendiği, işlendiği şekli de onlara din verir.[391]

Dolayısıyla ilkel dini gözlemek ve en doğru sonuçlara ulaşabilmek için ne kadar ilk uygulama biçimlerine ulaşılabilirse o oranda doğru ve sağlam bilgilere de ulaşılabilir. Çünkü ilkel dinlerin gerçek bir varlıklarının olduğu kabul edilmelidir. Durkheim bu gerçekliği kabul etmeyen ekollerin bu gerçeği tanımamakla hata yaptıkları kanaatindedir. Kuşkusuz kuralların sadece metinleri, ibareleri dikkate alındığı zaman bu dini inanç ve eylemlerin görüntüsü bazen insanı şaşırtabilir. İnsanın içinde bunların bir tür temel düşünce karanlığında olduklarını kabul etme eğilimi de olabilir. Fakat sembolün altında ve bu sembolün sembolize ettiği gerçeğe nasıl ulaşılacağını bilmek gerekir. Sembole asıl anlamını veren şey bu gerçektir. En acımasız ya da en ilginç ayinler, en garip mitler bazı insani ihtiyaçları, gerek bireysel gerek toplumsal hayatın bazı aşamalarını açıklar ve anlatırlar.[392]

Durkheim, bilişsel, değerlendirici ve duygusal olarak dışavurumcu bir anlayışla, bir bakıma tüm düşünce kategorilerinin toplumsal kökenlerini göstermeyi amaçlar.[393] Böylelikle dinin gerçekliğinin dışına çıkarak onu olmadığı biçimde anlamaya çalışma riski de ortadan kalkmış olur. Durkheim'a göre, din ile hiç ilgisi olmayan bazı düşünce ve eylemleri din olarak adlandırmamak ya da dini olayların çok yakınında olduğumuz halde gerçek doğalarını ve niteliklerini anlayamamak gibi risklerden korunmak için de en ilkel ve en basit dinin ne olduğunu araştırmak gereklidir. Çünkü onlarda insanlığın dini hayatına ait en ilkel temel nüvesi vardır. Böylece idrak edilmesi ve düşünülmesi kolayca mümkün olan dışsal bazı işaretleri göstererek, rastlanılan dini olayları onların sayesinde tanımak ve o olayları başkalarıyla karıştırmamak mümkün hale gelir.[394]

Durkheim, bütün dinlerin birbirleriyle karşılaştırılabileceği ve tüm dinlerin "bir cinse ait bazı türler" olduğu, dolayısıyla da aralarında mutlaka ortak bazı geleneklerin bulunduğunu varsayar. Fakat ortak geleneklerden kastı, sadece hepsi tarafından aynı şekilde sunulan ve dinler hakkında geçici bir tanım yapmaya yarayan dışsal ve yürürlükte olan nitelikler değildir. Bu görünen işa-

[391] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 11.
[392] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 3.
[393] Ken Thompson, *Emile Durkheim,* 98.
[394] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 24-25.

retin keşfedilmesi çok da işlevsel değildir, çünkü ihtiyaç hissettiği inceleme ve gözlem, eşyanın görünen kısımlarını aşmaz. Fakat bu görünen kısımlara ilişkin benzerlikler daha başka derin benzerlikleri de içerir. Her inanç ve ibadet sisteminin temelinde zorunlu olarak az da olsa güçlü zihinsel tasavvurların ve ayinle ilgili durumların olması gerekir ki bunlar her birinin kazanabildiği şekiller arasındaki zıtlığa rağmen her yerde aynı objektif ifadeye ve anlama sahiptirler ve her yerde aynı görevi yaparlar. Durkheim'a göre dinde ebedi ve insani olan şeyi oluşturan işte bu sürekli unsurlardır. Dinden genel anlamda söz edildiği zaman ifade edilen düşüncenin tüm objektif içeriği bunlardan oluşur; bunları bulmak tarihin son dönemlerinde görülen karmaşık dinleri incelemek ve gözlem yapmak suretiyle mümkün olmaz. Çünkü bunların her biri çok çeşitli unsurlardan oluşur ve içlerinde ikincil olanı asıldan, asıl olanı ikincil olandan ayırmak çok zordur.[395]

İlkel din savının son evresinde Durkheim, yöntemsel ayrıntılara değinir ve böyle bir dini sistemin tüm unsurları arasındaki ahengi ve bağlantıyı bir tarihçinin ya da bir etnoğrafın gösterebileceği titizlikte sağlıklı ve doğru bir şekilde tasvir etmenin gerekliliğini ifade eder. Bununla birlikte ilkel dini araştırmanın sağlayacağı en önemli katkılarından biri olarak Durkheim, bu araştırmanın günümüz insanını da kuşatacak biçimde geçmiş dönemin insanını anlama konusunda orijinal bilgiler sunacağını söyler. Böylelikle medeniyetin geçmiş şekillerini sadece bunları tanımak ve yeniden hayat vererek göz önüne getirmek düşüncesiyle öğrenmeye çalışmak amaç olmalıdır. Durkheim'a göre, "pozitif bir bilim gibi sosyoloji de her şeyden önce günümüzde var olan, dolayısıyla düşüncelere ve hal ve hareketlere etkide bulunmaya güç yetirebilen gerçek bir varlığı açıklama amacı güder. Bu gerçek varlık ise "insan"dır, özellikle de yaşanılan dönemin insanıdır. Çünkü iyi tanıma konusunda en çok ilgilenilmesi gereken insan budur.[396] Dolayısıyla Durkheim'a göre, ilkel dinlerin yapısını inceleme nedeni belki de en çok da bu açıdan anlamlıdır. Çünkü insanlığın en yalın ve anlam yüklü görüntüsünü bu yapı ortaya koyar.

3. İlkel Dinin Anlatım Şekilleri

Dinleri incelemek ve farklı konularda çıkarsamalarda bulunmak için dinlerin başlangıç noktasına inerek dinin kaynağına ilişkin teoriler öne sürmek özellikle on dokuzuncu yüzyılın önemli eğilimlerinden biridir. Bu çalışmalarda gerek içeriğe ve kapsama ilişkin gerekse yöntemsel kimi yaklaşımlar göze çarpar. Sözgelimi Ülken'e göre dini Etnoloji alanında hakim olan teorilerden olan

[395] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 5-6.
[396] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 1-2.

evrimci teori, on dokuzuncu yüzyıl sonlarından beri Morgan, Robertson Smith, Spencer, Tylor, Frazer gibi düşünürler taraflarından türlü şekillerde ileri sürülmüştür. Durkheim'ın "ilkel din" teorisi de bunlardandır.[397] Bu ayrıştırmada "tabiat unsurları", dinin animizmden, natürizmden ya da totemizmden kaynaklandığı yönündeki tezlerde ortak paydadır.

Durkheim, tarih ve etnografyadan edinilen bilgiler ışığında tanıdığımız en kaba dinlerin bile, ilkel zihniyet hakkında sahip olduğumuz düşüncelerle çok uygun düşmeyecek kadar karışık ve anlaşılmaz olduklarını söyler. Ona göre, bu dinlerde sadece karışık inançlar sistemi ve ayin değil, aynı zamanda farklı esaslardan oluşan önemli bir çeşitlilik ve temel kavramlara dair büyük bir zenginlik görülür. Öyle ki bu çeşitliliğe ve zenginliğe bakarak oldukça uzun soluklu bir evrimin kadim bir sonucu olduklarından şüphe edilememiş, bu nedenle de, dini hayatın ilkel şeklini tam olarak ortaya çıkarmak için dinlerin ortak ve temel unsurlarına kadar analiz yoluyla gitmenin ve bunlar arasında diğerlerine kaynak teşkil etmiş bir unsurun bulunup bulunmadığını araştırmanın gerekliliğine inanılmıştır. Durkheim, bu şekilde ortaya konan probleme birbirine zıt iki çözüm şeklinin teklif edildiğini ifade ederek, yeni olsun eski olsun, kendisinde farklı şekillerde yan yana sanki iki dinmiş gibi görünmeyen hiçbir dini sistemin olmadığını belirtir. Bunlar birbirlerine sıkı bir şekilde bağlı ve hatta birbirlerine nüfuz etmiş olmalarına rağmen yine de birbirlerinden ayrı olmak suretiyle, biri doğadaki şeylere; rüzgarlar, nehirler, yıldızlar, gökyüzü gibi yeryüzünü dolduran nesnelere yönelir ve bundan dolayı *naturizm* adını alır. Diğerinin konusu ruhani varlıklar, cinler, periler, hayaletler, şeytanlar ve asıl tanrılardır. Bunlar, tıpkı insan gibi ruhları ve bilinçleri olan fakat kendilerine atfedilen güçlerin doğası ile birlikte özellikle duyulara aynı şekilde etkide bulunmamaları, doğal olarak göze görünmemeleri gibi özel niteliklerle insandan farklı varlıklardır. Bu espiritler dinine ise *animizm* denir. Birinci teoride, evrim sürecinde dinin çıkış noktasını tabiata ibadet oluşturur, ruhlara ibadet bunun ancak özel bir şeklidir. İkinci teoriye göre ise aksine animizm ilkel bir dindir, naturizm animizmden türemiş ve onun ikincil bir şeklidir. Durkheim' a göre, dini düşüncenin kaynaklarını akıl yoluyla izah etmek için şimdiye kadar sadece bu iki teoriye başvurulmuş; bu yüzden de, dinler biliminin ortaya koyduğu temel problem, çoğunlukla bu çözüm önerilerinden hangisini seçmek gerektiğini belirlemek ya da bunları birbirine harmanlamanın uygun olup olmayacağını ve eğer birbirine harmanlanacaksa bu unsurlardan her birine hangi konumu vermek gerekeceğini tespit etmek olmuştur. Durkheim ise, bu geleneksel anlayışları yetersiz bulur ve yeni bir yöntem aramayı gerekli görür.[398]

[397] Ülken, "İptidailerde İçtimai Bünye ve Din", 36.
[398] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 52-53.

Bu yöntem, nihai süreçte kendisini dinin kaynağını totemizmde gören teorisine kadar uzanır. Fakat Durkheim, öncesinde dinin kaynağı olduğunu savunduğu totemizm teorisinin açılımından önce diğer ifade biçimlerine bir dizi eleştiri getirir ve totemizmin niçin "ilk din" olduğunu kanıtlamaya çalışır. Sözgelimi, Tylor, Frazer, Reville gibi isimlerin, dini "tanr"ı düşüncesiyle anlatmalarına[399] Durkheim'ın söyleyecek sözü olduğu gibi, ilkel dini anlayışın tanımlanması sınırları içerisine dahil edilerek yerlilerin dini anlatımlarını ifade edebilecek fenomen olarak "tabiatüstü" kavramını da değerlendirir. Benzer biçimde ele aldığı ve teorisine ilişkin önemli çıkarsamalar yaptığı animizmi temel özellikleriyle Taylor'un ortaya koyduğunu, ondan sonra bunu kabul eden Spencer'ın ise bazı düzeltmeler yaptığını söyler.[400] Bununla birlikte bambaşka bir düşünceden ilham aldığını düşündüğü ve takipçilerinin de başka çevrelere mensup olduklarını söylediği natürist ekolü,[401] farklı bir bakışla ele alır. Nihayet üzerinde en çok durduğu ve dinin ilk anlatım biçimi olarak vurguladığı totemizm, ilkel dinin anlatım şekli olarak bütün bu teorilerden daha temel ve daha farklı bir ibadeti bünyesinde barındırır ve Durkheim'a göre büyük olasılıkla da bunların temelinde de o ritüel vardır.

3.1. Dinin Tanrı İle anlatımı

Dini tanrı düşüncesiyle anlatan Tylor, Frazer, Reville gibi isimlere paralel olarak Durkheim de, ilkel dini anlayışa ilişkin bir tanımlama yapabilmek için Avusturya yerlilerinin kullandıkları ve dini anlatım olarak ifade edilebilecek fenomenin "tanrı" ile anlatılabileceğini düşünür. Aslında Durkheim tanrı ifadesinin ilkel insanın bilincinde oluşturduğu soyut bir gerçekliğe işaret ettiğini, fakat kastedilenin daima kimi ayinlere hatta bazen düzenli bir dini sisteme konu olan ölü ruhları, yani farklı milletlerin dini muhayyileleri tarafından tabiatta var olduğu düşünülen ruhlar olduğunu ifade eder. Aynı zamanda tanrı kelimesinin açık ve dar anlamıyla anlaşılması halinde dini bazı olayların dışarıda kalacağını, dolayısıyla tanıma bunları da dahil edebilmek için, Taylor'un da bu şekilde anladığından hareketle tanrı kelimesinin yerine daha anlaşılır olan "ruhani varlık" tabirini kullanmayı tercih eder.[402]

Gerçekte Taylor'un dinin tanımı ve tanrı kavramının içerdiği inanç unsurlarının ilkellerde "ruhani varlık" kelimesi ile karşılandığına dair düşüncelerinin Durkheim'e ilham verdiği söylenebilir. Taylor'a göre, aşağı ırkların dinlerinin sistematik bir incelemesinde ilk gereklilik, dinin ilkel bir tanımını ortaya

[399] Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi,* 101.
[400] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 54.
[401] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 79.
[402] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 32.

koymaktır. Bu tanımda, yüce bir tanrıya veya ölümden sonraki yargıya olan inancı, putlara tapınmayı veya kurban etme uygulamasını veya kısmen yayılmış diğer doktrinleri veya ayinleri şart olarak sunmak, şüphesiz birçok kabile dinini bu kategoriden dışlamak olacaktır. Taylor, böylesi dar bir tanımın, dini, onların altında yatan daha derin güdülerden ziyade belirli gelişmelerle özdeşleştirme hatasına düşmek olacağını düşünür. Ona göre, bu temel kaynağa geri dönmek ve sadece dinin asgari bir tanımı olarak ruhani varlıklara olan inancı kastetmek en doğrusu gibi görünmektedir. Nitekim bu standart, alt ırkların dine ilişkin tanımlarına uygulanırsa, var olan her kabilenin ruhani varlıklara olan inancı tanıdığının kesin olarak ileri sürülememesi gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır.[403] Ruhani varlıklar tabiri ile kendi varlıklarını idrak eden, insanların sahip olduğu güçlerin üstünde güç sahibi olan varlıkları anlamak gerekir. Bu yüzden bu tanım, ölü ruhları, periler, cinler için uygun olduğu kadar asıl tanrılar için de uygun düşer. Durkheim, insanın bu tür varlıklar ile kurabileceği yegane ilişkinin onlara isnat edilen niteliklerle ve tabiatları ile belirleneceğini söyler. Nitekim bunlar bilinçli varlıklardır.[404]

Frazer'a göre, insandan tamamen farklı ve üstün doğaüstü bilinçli varlıklar olarak, derece ve hatta neredeyse tür olarak sahip olduğu hiçbir şeyle karşılaştırılamaz güçleri kullanan varlıklar şeklinde anlaşılan bu tanrılar, tarihin akışı içinde yavaş yavaş gelişmiştir.[405] Mevsiminde yağmur ve güneş vermek, ekinleri büyütmek, bol mahsül gibi nimetleri bahşetmesi için dualarla ve sunulan kurbanlarla insanüstü görünmez varlıklar olarak bu tanrılara yakarılır.[406] Bir bakıma insan, onların üzerinde genelde bilinçler üzerinde nasıl etkide bulunuluyorsa ancak o şekilde etkide bulunabilir demektir. Yani insan onları ya psikolojik yöntemlerle ikna etmeye çalışacak ya da sözle, dua ve yakarmalarla veya sunu ve kurbanlarla merhamete getirmeye çalışacaktır. Dinin gayesi de insanın bu özel varlıklarla ilişkisini düzenlemekten ibaret olacağı için, din de ancak dua, kurban ve ayinin olduğu yerde var olabilir. Böylece bu oldukça basit ölçüm aracıyla dini olanı dini olmayandan ayırmak mümkün olacaktır. Fakat Durkheim, çoğu olayın onlara uygulanmasının mümkün olmayabileceğini de söyler. Oysa o olaylar da din alanına dahildir. Öncelikle, kendilerinde tanrı ve ruh düşüncesinin olmadığı bazı büyük dinler vardır. Sözgelimi Oldenberg ve Barth'ın da ifade ettiği gibi Brahmanizm'in aksine Budizm'de böyledir.[407]

Barth, Budist'in, ayinsel törenlerle göksel güçleri harekete geçirmenin ve onlardan kendi payına değer vermediği yararlar elde etmenin Brahmanların işi

[403] Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, 383.
[404] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 32.
[405] Frazer, *The Golden Bough,* 35.
[406] Frazer, *The Golden Bough,* 15.
[407] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 32-33.

olduğunu düşündüğünü söyler. Barth'a göre Budist'in, insanın bağımlı olduğu bir tanrı tanımadığı için doktrini kesinlikle ateisttir. Metafizik konusunda da kesinlikle olumsuzdur, çünkü Budist şeylerin kökeni ile meşgul olmaz; onları oldukları gibi ya da ona göründükleri gibi alır ve konuşmalarında dönüp durduğu sorun kendinde varlık sorunu değil, varoluş sorunudur. Upanişadların Vedanta'sından daha çok, onun doktrini kurtuluş sorunuyla sınırlıdır.[408] Oldenberg ise, Budizm'e tanrısız bir din yakıştırması yapar. Ona göre Budizm'de insanın kendini teslim ettiği bir kurtuluşu tasarlamak, tanrısız bir inanç yaratmak için gururlu bir girişimde bulunuluyorsa, bu düşüncenin yolunu hazırlayan Brahmanik spekülasyondur. Çünkü Budist bir tanrı fikrini adım adım geriye itmiştir; eski tanrıların şekilleri sönmüş ve sonsuz sessizliğinde tahtta oturan, insan dünyasının yazgılarının çok üzerinde yücelen Brahman'ın yanı sıra, büyük kurtuluş işinde gerçekten etkin kişi olarak geriye kalanlar vardır.[409]

Durkheim ise, bir Budist'in içinde yaşadığı ve ızdırap çektiği bu varlık aleminin nasıl var olduğuna dair hiçbir düşüncesinin olmadığını ifade eder. Ona göre Budist, onu bir olay olarak kabul eder. Tüm mesaisini ondan kurtulmaya ayırır. Diğer yandan bu kurtuluş konusunda kendisinden başka hiçbir şeye güvenemez. Kelimenin bilindik anlamıyla dua etmek, yüce bir varlığa yönelerek yardımını istemek yerine kendi dizleri üzerine kapanarak iç dünyasına dalar. Tanrıların varlığı yokluğu meselesine hiç önem vermemesi açısından tanrısızdır. Bununla birlikte tanrılar var olsalar, hatta büyük güçlere de sahip olsalar, kurtuluş ve selamet mertebesine ulaşmış bir aziz kendisini onlardan üstün kabul eder. "Çünkü varlıkların şeref ve haysiyeti eşya üzerinde gösterdikleri etkinin büyüklüğüne ve kapsamına değil, özellikle kurtuluş ve selamet yolunda ulaştıkları dereceye bağlıdır." Kuşkusuz Buda'ya olağanüstü bazı güçler atfederler ve bu güçlerin sıradan bir insan ırkının sahip olduğu güçlerden daha yüce olduğunu kabul ederler. Fakat Hindistan'da kabul edilen ve birçok farklı dinde de rastlanan eski bir inanca göre büyük bir aziz istisnai bir güce sahiptir, ama bir tanrı değildir.[410]

Durkheim açısından, bu söylenenler Hindistan'ın diğer bir büyük dini olan Caynizm hakkında da geçerlidir. Bu iki doktrin, Budizm ile Caynizm, dünya ve hayat hakkında hemen hemen aynı anlayışa sahiptir. Tanrı ile ilgili bu ilgisizliğin Budist ve Caynizm mezheplerinde bu kadar ileri düzeylere gelmiş olması Brahmanizm'de de yeni yeni canlanıyor olmasından kaynaklanır. Çünkü bu dinlerin her ikisi de ondan türemişlerdir. Brahmanizm tasavvur ve düşünceleri bazı şekilleriyle evrenin açıkça maddeci ve tanrısız bir açıklamasına yönelmektedir. Hint milletlerinin başlangıçta tapınmaya alıştığı çok sayıda tanrı, zaman-

[408] Barth, *The Religions of İndia*, 110.
[409] Oldenberg, *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, 53.
[410] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları*, 33-34.

la bir tür tek, nesnel ve soyut bir prensipte, bütün var olan şeylerin prensibi içerisinde erimişlerdir. Tanrısal bir kişilik ile hiç ilişkisi olmayan bu yüce varlık insanın içindedir ya da daha doğrusu insan ile birdir. Çünkü onun haricinde hiçbir şey var olamaz. Onu bulmak ve onunla birleşmek için insanın kendisinin dışında bir dayanak aramaya ihtiyacı yoktur. Kendi dizleri üzerine kapanıp iç alemine yönelmesi yeterlidir.[411] Durkheim, böylelikle tanrısız ayinlerin ve ibadetlerin varlığına işaret eder, fakat bununla da yetinmez, çünkü tanrıların kendilerinden türediği bazı ayin ve ibadetlerin varlığını da vurgular. Buna göre, tüm dini yetenek ve nitelikler tanrısal şahsiyetlerden sudur etmez. İnsanı bir tanrıya bağlamaktan başka bir amaca hizmet eden bazı ibadet ilişkileri de söz konusudur. Dolayısıyla din, tanrı ya da ruhlar düşüncesini aşar ve bundan dolayı sadece tanrı ve ruhlar düşüncesinin işlevi olarak tanımlanamaz.[412] Bu anlamda, din tanımının içeriği "din" olgusunun tüm bileşenlerini kuşatacak niteliğe sahip olmalıdır.

3.2. Dinin Tabiatüstü İle Anlatımı

Tabiatüstü kavramı, genellikle dini olan her şeyi tanımladığı ve onları seçip ayırdığı kabul edilen kavramlardan biridir. Durkheim'e göre tabiatüstü ifadesi ile "idrakin dışında kalan şeyler" kastedilir. Dolayısıyla tabiatüstü, gizem dünyası, anlaşılmaz ve bilinmez şeyler dünyası demektir. Dolayısıyla tabiatüstü demek dinin, bilimin ve daha genel anlamda bariz bir şekilde düşüncenin dışında kalan şeyler hakkında bazı anlayışlar ve düşüncelerden ibaret olduğunu söylemek demektir.[413] Spencer ve Max Müller de aynı kanaattedir. Spencer'a göre, Aborijin inançları, genellikle görünmez olan bireysel aracıların düşünceleri tarafından istila edilmiştir. Böylece gizemli olmayan kılıklarda belirsiz bir gizem algısı gizlenmiştir. Sunaklarda "bilinmeyen ve meçhul olan tanrıya" inancın görülmesi mümkündür ve hiçbir araştırmayla bulunamayan bir tanrıya ibadette, yaratılış esrarengizliğinin daha açık bir idraki vardır.[414] Max Müller ise konuyu şöyle ifade eder: "İnsanı hayvandan ayıranın din olduğunu söylediğimiz zaman, herhangi özel bir dini, Hıristiyanlık ya da Yahudi dinini kastetmeyiz, ama zihinsel bir melekeyi kastederiz. Ondan bağımsız, hatta duyu ve akla rağmen, insanın "sonsuz"u farklı isimler ve çeşitli kılıklar altında kavramasını sağlayan bu melekedir. Bu yeti olmadan hiçbir din ve en aşağıdaki putlara ve fetişlere tapınma bile mümkün olmazdı ve eğer dikkatle dinlersek, tüm rölyeflerde bir ofroanino'yu işitebiliriz: ruhun, kavranamayanı

[411] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 35-36.
[412] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 38.
[413] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 26.
[414] Spencer, *First Principles,* 36-37.

kavrama, anlatılamayanı dile getirme mücadelesi, "sonsuz"a duyulan özlem, bir tanrı sevgisi."[415]

"Gizem", tabiatüstünün tahayyülünde zihnin önemli bir bileşeni ve tabiatüstü tasavvurunun önünü açan yolun önemli bir kavramıdır. Durkheim, bazı dinlerde, özellikle Hristiyanlıkta gizem duygusunun önemli rol oynadığını belirtir. Bununla birlikte, Hristiyanlık tarihinin farklı dönemlerinde bu rolün öneminin ilginç bir şekilde değişmiş olduğunu söyler. Bu düşüncenin ikinci derecede önem arz ettiği ve silinip gittiği bazı dönemler de vardır. Örneğin on yedinci yüzyılda insanlar için Hristiyan inançlarında akıllarını sıkıntıya sokacak hiçbir şey yoktur; iman, bilim ve felsefe ile kolayca uyuşur. Fakat gerçekte modern insanı bu kadar hayrette bırakan bu açıklamalar ilkel insanlar için oldukça sade ve basit görünen şeylerdir. Onlar bunlara aklın açıklamakta aciz kalıp nihayet son çare olmak üzere kabule mecbur kaldığı şeyler olarak bakmazlar; çevrelerinde gözledikleri şeyleri doğrudan doğruya bu şekilde anlar ve tanımlarlar. İlkel bir insan için ses ya da hareketlerle unsurlara hükmetmekte, yıldızların hareketlerini durdurmakta veya hızlandırmakta, yağmur yağdırmak ya da yağmuru dindirmekte ilginç olan hiçbir şey yoktur. Toprağın verimliliğini artırmak ya da yediği hayvan cinslerinin doğurganlığını sağlamak için başvurduğu ayinler onun nezdinde hiç de makul olmayan bir şey değildir. Durkheim'a göre bu, günümüz ziraat uzmanlarının teknik yöntemleri ne şekilde anlıyorsa onların da bu ayinleri öyle anladıkları anlamına gelir.[416]

Durkheim ise, dinin, "tabiatüstü" kavramı ile tanımlanamayacağını ifade eder. Çünkü modern zamanda tabiat kavramı doğa kavramı ile eşdeğer olarak değerlendirilir. Doğa kavramı ise modern bilim terminolojisinde rasyonel düşünme ve araştırma alanına karşılık gelir. Dolayısıyla dinin tabiatüstü kavramı ile tanımlanması ve araştırılması onun rasyonel dışı bir olgu olduğu izlenimini çağrıştırır.[417] Durkheim'a göre, tabiatüstü düşüncesi, onu anladığımız şekliyle çok yeni bir düşüncedir. Gerçekte tabiatüstü düşüncesinin var olabilmesi için öncelikle tabiat düşüncesi var olmalıdır. Çünkü tabiatüstü demek tabiata ait olanın reddi ve inkarı demektir. Tabiatüstü düşüncesi hiçbir şekilde ilkel bir şey değildir. Bazı olayların tabiatüstü olduklarını söyleyebilmek için eşyanın tabiatına ait düzenin var olduğu duygusuna sahip olmak, yani evrendeki olayların kanun olarak tanımlanan bireysel ilişkilerle birbirine bağlı olduklarını anlamak gerekir. Bu yüzden eski insanların tanrılarına atfettikleri mucizevi müdahaleler kelimenin şimdiki anlamıyla birer mucize değildir; bu onlar için hayret ve şaşkınlık nedeni olacak kadar güzel, nadir ya da ürkütücü manzaralardan ibarettir. Bunları aklın nüfuz edemeyeceği gizem dolu bir dünyaya

[415] Müller, *Introduction to The Science of Religion,* 17-18.
[416] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 26-27.
[417] Yenen, "Klasik Sosyal Kuram ve Din", 753.

açılmış görüntüler olarak görmemişlerdir. Durkheim, insan zihninin çalışma yöntemine ilişkin epistemolojik prensibi gereği her dönem için geçerli olabilecek bir tasavvur öne sürer. Buna göre, olayların kesin bir ihtiyaç ürünü olduğu düşüncesini ve determinizm prensibini, toplumların zorunlu olarak bazı kanunlara tabi olduğunu ve bitkiler, hayvanlar, cansızlar gibi doğal bir sınıf oluşturduğunu çok az insan tamamen kavrar. Dolayısıyla toplumsal dünyada gerçek mucizelerin olabilirliğine gönülden inanan insanlar vardır. Örneğin bir kanun koyucunun sırf kendi arzusuyla hiç yoktan bir müessese oluşturabileceğine, bir sosyal sistemi değiştirip yerine başka bir sistem koyabileceğine inanırlar. Bir başka deyişle insanlara eşyanın karmaşık ve anlaşılması zor olduğunu öğreten din değil bilimdir.[418] Durkheim, Byron Jevons'un, insan zihninin determinizm prensibi çerçevesinde gerçekleşen ya da gerçekleşmeyen tabiat olayları karşısında aldığı zihinsel pozisyonuna ilişkin farklı bir yaklaşım içeren ifadelerinin buna bir cevap olduğunu söyler.

Jevons, insan zihninin olaylar arasında belli bir bağlantı kurduğu ve olayların bir düzen içerisinde seyrettiği, alışılmışın dışına çıkan herhangi bir olayla karşılaşıldığı zaman bu cereyanın olağanüstü sebeplere atfedildiğini ifade eder. Jevons'a göre, ilkel insan için hiçbir şeyin doğaüstü olmadığı ya da her şeyin doğaüstü olduğu şeklinde bir yanılgı söz konusu olabilir. Hiçbir şeyin doğaüstü olmadığı söylenebilir; çünkü bir rüyada olduğu gibi, en uyumsuz ve imkansız olaylar rüyayı gören tarafından tamamen doğal olarak kabul edilir ve ancak uyandığında ve onlar üzerinde düşündüğünde bu olaylar şaşırtıcı ve imkansız olarak kabul edilir. Bu yüzden medeni insan tarafından inanılmaz ve imkansız olarak görülen şeyler, ilkel insan için gündelik olaylardır ve tamamen doğaldır. Öte yandan, hiçbir doğa yasası bilinmediğinde, doğal ve zorunlu olaylar dizisinin olamayacağı ve bu nedenle her şeyin doğaüstü olduğu söylenir. Buna göre ilkel insan, sürekli bir şaşkınlık içinde yaşar: Suyun ıslak olduğunu her gördüğünde hayrete düşer, her yattığında ertesi gün güneş doğmayacak diye endişeyle kıvranır ve yükseldiğini öğrendiğinde minnettar bir şaşkınlıkla dolar. Ancak, kendi içinde yeterince olanak dışı olan bu görüş, iki nedenden dolayı reddedilmelidir: Birincisi, hayvanların, örneğin kendilerini daha önce bulundukları yerde bulacaklarına dair tam bir güvenle baktıkları inlerine ve alışılmış içme yerlerine sahip olmalarıdır. İlkel insanın zekası, örneğin suyun susuzluğunu gidereceğinden ya da yemeğin iştahını gidereceğinden şüphe duyduğunu düşünecek kadar hayvanlarınkinden çok aşağıda değerlendirilemez. İkincisi, insan zihninin bir zamanlar olanın tekrar olacağına inanmaya yönelik doğal eğiliminin o kadar güçlü olduğu ve deneyim onu düzeltinceye kadar, bir tekrarlama beklentisi yaratmak için tek bir olayın yeterli olduğuna ilişkin psikolojik gerçeklikten bahsedilmelidir. O halde, başlan-

[418] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 28-29.

gıçtan itibaren ardarda gelen bazı fenomenlerin, insanın gözlemlediği ve meydana gelişini doğal olarak kabul ettiği ve doğal olarak gördüğü bazı yasalar olduğu kesin olarak kabul edilebilir. İlkel insan için yorucu ve gevşemeyen varoluş mücadelesinde var olabilecek tek bakış açısının, doğanın mekanizmasının belirli bölümlerini nasıl harekete geçireceğini erken keşfetmesi olduğu söylenebilir. İlkel insanın doğanın mekanizmasını kendi çıkarı için çalıştırması gerekir, ancak doğanın çarkı çalışmadığında, hatayı çok baskın, doğaüstü bir güce bağlar. Dolayısıyla doğal olanın bittiği yerde, doğaüstü olan başlar.[419]

Bununla birlikte Durkheim için, tabiatüstünün hiçbir zaman aniden ve aniden oluveren bir şeyden ibaret olduğu kabul edilemez. Yeni bir şey zıddı gibi tamamen tabiata dahildir. Olayların genellikle belli bir düzen içerisinde sürüp gittiği gibi, bu düzene ancak yaklaşıldığı, olayların her defasında birbirinin aynısı olmadığı ve farklı istisnalara maruz kaldığı da bir gerçektir. Gözlemlerin bu kadar sık sonuçsuz kalması artık olağan bir şey olarak algılanır. Düşünce ile ilgili kimi olasılıklar da bazı düzenli hareketler gibi tecrübe ürünüdürler. Dolayısıyla bunlardan birini diğerinin tabi olduğundan farklı güçlere ve sebeplere atfetmek için hiçbir neden yoktur. Tabiatüstü düşüncesine sahip olmak için beklenmedik olaylara şahit olmak yeterli değildir. Ayrıca bu olayların mümkün olmadığının düşünülmesi yani doğru ya da yanlış, eşyanın tabiatında zorunlu olarak gizli bir biçimde varmış gibi ve doğal bir düzen ile uyuşması mümkün değilmiş gibi görünmesi de gerekir. Bu noktada Durkkheim, tecrübe ile bilinen ihtimalleri ve yenilikleri ne şekilde düşünürlerse düşünsünler insanların bu anlayışlarında din için ayırt edici özellik denilebilecek hiçbir şeyin olmadığını söyler. Çünkü ona göre, dini anlayışların amacı, her şeyden önce eşyada istisnai ve doğal olmayan noktaları değil, aksine sürekli ve düzenli bir şekilde var olan yönleri ifade etmek ve açıklamaktır. Öyle ki, genellikle tanrılar doğadaki ilginçlikleri, anormallikleri, hilkat garipliklerini anlatmaktan çok evrenin normal akışını, yıldızların hareketlerini, mevsimlerin düzenini, bitkilerin her yıl büyümelerini, türlerin devam etmesini açıklamaya yararlar. Böylece, Durkheim, Jevons'un, bu dini güçler anlayışının ilkel olmadığını ifade etmesinde olduğu gibi, "gizem" düşüncesinin de ilkel bir şey olmadığını savunur. Ona göre, bu düşüncenin insanın içinde kendiliğinden doğmuş olduğu kabul edilemez; bunu insan zıddı olan düşünce gibi kendi gayretleriyle oluşturur ve yine kendisi yapar.[420] Çünkü Durkheim düşüncesi, genel anlamda ilkel bilinçte dini olanın, olağanüstü ve bir anda ortaya çıkan şeylerle uyuşmayacağını tasarlar. Bunun nedeni, ilkel insan için doğanın olağan hallerinin, olağandışından daha önemli olduğudur.

419 Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, 18-19.
420 Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları*, 30-31.

3.3. Dinin Animizm İle Anlatımı

Durkheim, animizm teorisini temel özellikleriyle Tylor'un ortaya koyduğunu, ondan sonra bunu kabul eden Spencer'ın ise bazı düzeltmeler yaptığını söyler. Fakat her ikisinde de problemler aynı ifadelerle ele alınır. Kabul edilen çözüm şekilleri biri hariç tamamen birbirinin aynıdır. Dolayısıyla Taylor ve Spencer'a ait bu iki tarzı derinliğine irdelemek gerekmektedir. Durkheim, bu araştırmacıların iddia ettikleri gibi, dini hayatın ilkel şeklinin animizm inançlarında ve ayinlerinde görüldüğünü söyleyebilmek için üç şartın gerçekleşmesi gerektiğini ifade eder. Buna göre: İlk olarak, bu varsayıma göre ruh düşüncesi dinin en temel kavramı olduğu için, unsurlarından hiçbiri daha önce var olan mevcut bir dinden devşirilmemiş olmalı ve bu unsurların nasıl oluştuğu ispatlanmalıdır. İkinci olarak, ruhların bir ibadete nasıl konu oluşturdukları ve böylece espiritlere nasıl dönüştükleri gösterilmelidir. Üçüncü olarak ise, hiçbir din ruhlara ibadetten ibaret olmadığı için, tabiata ibadetin bundan nasıl kaynaklanmış olduğunu göstermek gerekir. Animist teoriye göre, ruh düşüncesi insanın, biri uyanıkken diğeri uyku esnasında doğal olarak devam ettirdiği ikili hayatı iyi anlayamamasından ortaya çıkmıştır. Gerçekte, ilkel[421] bir insan için uykuda ya da uyanıkken zihninde beliren şekillerin aynı derecede önemli olduğu söylenir. Uyku halindeki zihinsel tasavvurları da uyanık haldeki tasavvurları gibi nesnelleştirir, yani bunları dışsal şeylerin az çok doğru bir takım hayalleri olarak kabul eder. Bu yüzden, uzak bir ülkeyi ziyaret ettiği ile ilgili bir rüya gördüğü zaman oraya gerçekten gittiğine inanır. Oysa kendisinde iki beden bulunmazsa oraya gidemez. Bu iki bedenin biri kendi vücudu, gövdesidir; o, toprağın üstünde yatar vaziyette kalmıştır. Uyandığı zaman onu yine aynı durumda bulur. Diğer bedeni ise aynı zamanda uzayda hareket etmiştir. Böylece ilkel insan uykuda, uzakta olduğunu bildiği arkadaşlarından biriyle konuşursa buna bakarak onun da iki bedene sahip olduğunu düşünür. Onun bedenlerinden biri uzakta bir yerde uyurken, diğeri gelip rüya yoluyla kendisini göstermiştir. Durkheim, animizm teorisinin ortaya çıktığı noktaya işaretle, bu tecrübelerin sürekli tekrarı ile yavaş yavaş ortaya çıkan herkeste bir "eş", başka bir "ben" bulunduğu düşüncesinden, belirli bazı durumlar ve şartlar dahilinde bu eş ya da ben'in bedeni terk ederek uzaklarda dolaşabilme gücü olduğu kanaatinin ortaya çıktığını iddia eder. Bu eş, kendisine kılıf görevi gö-

[421] Durkheim, "ilkel" teriminin tam anlamıyla insanların medeniyetten önce var olduğunu ima ediyor gibi görünme dezavantajına sahip olduğunu belirtir. Ancak, tatmin edici olmaktan uzak olmakla birlikte, düşünceyi ifade etmek için daha uygun bir terim bulamadığı için bu kelimeyi kullanmayı tercih ettiğini söyler. Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 24-26; Tylor ise "İlkel" ifadesi için ona ait olan "ilkel vahşi animizm öğretisi" tanımlamasında olduğu gibi ilkel sıfatının yanında vahşi tabirini de kullanır. Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, 489.

ren ve duyu ile idrak edilmesi mümkün olmayan bedenin tüm temel niteliklerine doğal olarak sahiptir. Fakat aynı zamanda birçok özelliği ile ondan ayrılır. Her şeyden önce ondan çok daha hareketlidir. Çünkü bir anda büyük mesafeler katedebilir. Ayrıca daha yumuşak ve daha esnektir. Çünkü bedenden çıkmak için vücudun deliklerinden ve özellikle ağızdan ve burundan geçmesi gerekir. Bu yüzden bu ikinci bedenin, şüphesiz madde olmakla birlikte tecrübe ile bilinen bütün maddelerden daha ince ve daha hafif bir maddeden oluştuğu kabul edilir. Durkheim'a göre bu eş, ruhtur.[422]

Grönland ve Karayipler gibi farklı kültürlerde ruhun algılanış biçimine ilişkin açıklamalar yapan Tylor'un bu kültürlerden edindiği izlenimlerinde olduğu gibi ruhun, onu ele geçirmeye çalışan birinin hiçbir şey hissetmeyeceği kadar solgun ve yumuşak olduğuna, maddi olmayan bir töz olmayıp, aksine soyut bileşenleri olan maddeden oluştuğuna, saf ve arınmış bir beden gibi süptil ve ince olduğuna inanılır.[423] Durkheim'ın animizm çözümlemesi için önemli ipuçları veren Tylor'a göre, ruh bir espirit değildir. Çünkü ruh bir bedene bağlıdır. Bu bedenden ancak istisnai olarak dışarı çıkar. Sadece ruh olarak kaldığı sürece hiçbir ibadete konu oluşturamaz. Aksine espirit ise genellikle belirli bir şeyde ikamet etmekle birlikte istediği zaman bundan uzaklaşabilir. İnsanın bir espirit ile ilişki kurabilmesi için ancak bazı ayinlere başvurması ve tedbirli hareket etmesi gerekir. Dolayısıyla ruh ancak bir değişim geçirmek suretiyle espirit olabilir. Bu düşüncelerin sadece ölüm olayına uyarlanması doğal olarak bu değişimi ortaya çıkarır. Gerçekte ilkel bir zeka için ölüm uzun bir baygınlıktan ya da uzun bir uykudan farklı olmayıp tamamen ona benzer. Dolayısıyla ölümün de her gece ruhun bedenden ayrılması gibi bir ayrılıktan ibaret olması gerekir. Sadece ölüm gerçekleştiğinde bedenin tekrar canlandığı görülmediği için, belirlenemeyen bir süre olmaksızın bir ayrılık düşüncesine alışılır. Hatta beden artık yok olduktan sonra ki, cenazeye ait ayinlerin amacı kısmen bunu çabuklaştırmaktır, ayrılık mecburen kesin olarak kabul edilir. İşte her tür organizmadan sıyrılmış, uzayda serbest kalmış bazı espiritler ortaya çıkar. Bunların sayısı zamanla artar. Bu şekilde hayattaki insanların etrafında ruhların oluşturduğu bir topluluk da teşekkül eder. Doğaları gereği bunlar duruma göre ya oldukça kıymetli bir yardımcı ya da oldukça çetin bir düşman olabilirler. Gerçekte çok hızlı yer değiştirme kabiliyetleri sayesinde bedenin içine girerek orada farklı karışıklıklara sebep olabildikleri gibi aksine bedenin canlılığını ve hayat enerjisini yükseltmeleri de mümkündür. Hayatta meydana gelen tüm olaylar bu ruhların etkisiyle açıklanır. Dolayısıyla bunlar

[422] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 54-55.
[423] Tylor, *Primitive Culture,* 455-457.

daima kullanıma hazır bir sebepler ambarıdır. Bilinmeyen bir olay için açıklama arayan bir zihin onlar varken hiç sorun yaşamaz.[424]

Tylor, ruhun bu işlevsel etkinliğinin Doğu Afrika'da ve Batı Afrika zencileri arasında da hüküm sürdüğünü belirtir. Bu topluluklarda bir insan görünmeyen alemden sanki ilham alıyormuş gibi büyük bir coşku ile konuşarak, kendisinin ve insanların olağan hallerinin üstüne çıkmış gibi göründüğü zaman, yardımsever bir ruhun onun içine girerek ona böyle hayat verdiği tasavvur edilir. Aynı şekilde bunalıma girmiş ya da çıldırmış biri için, tereddütsüz kötü bir ruhun onun bedenine girerek karışıklığa neden olduğu düşünülür. Bu tür bir etkiye atfedilemeyecek hiçbir hastalık da yoktur. Bu şekilde ruhların güç ve otoritesi kendilerine atfedilen şeylerle zaman içinde büyümüş ve artmıştır. Öyle ki insan faili ve örneği olduğu bu hayal alemi içine hapsolmuştur. İnsan kendi eliyle kendisine benzeterek yarattığı bu ruhani güçlere itaat etmiş ve boyun eğmiştir. Çünkü ruhlar insanın sağlığına, hastalığına, iyiliğine ve kötülüğüne bu kadar etkide bulunabiliyorsa onların yardımseverliklerini kazanmak ya da kızdıkları zaman kendilerini yatıştırmak akıllıca bir davranıştır. Bundan da sunular, kurbanlar, dualar, kısaca bazı dini eylemler ortaya çıkmış, ruh artık başka bir hale geçmiştir. Sadece bir insan bedenine can veren bir hayat prensibi iken bir espirit, iyi ya da kötü bir cin, hatta kendisiyle ilişkili görülen sonuçlara göre bir tanrı bile olmuştur.[425] Dolayısıyla Tylor'un bu iddiaları açısından, ruhun bu yücelmesini ancak ölüm sağladığı için insanlığın tanıdığı ilk dinin de ölülere, ataların ruhlarına yönelmesi gerekirdi. Oysa Durkheim, bu iddiayı kabul etmez ve ilk ayinlerin cenazelerle alakalı ayinler olduğunu söyler. Ona göre, ilk kurbanlar da ölülerin ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan yiyecek sunularından ibaret olup, ilk mihrap (Autel) mezarlardır. Bu espiritlerin ortaya çıkışları ise, insanlara dayandığı için bunlar sadece insanların hayatlarıyla ilgilenmekte ve bunların ancak insani olaylar üzerinde etkide bulundukları kabul edilmektedir.[426] Oysa Durkheim'a göre, tüm dini ayinler ve ritüeller, bir ruh aleminden ziyade toplumun yani, ahlaki düzenin veya kolektif yaşamın ifadeleridir.[427]

Taylor'a göre animizmin bu şekilde yaygınlaşması, ilkel insanların o özel zihinsel hallerinden kaynaklanmıştır. Ona göre, Avustralya-Tazmanya bölgesinde, hastalık ve ölüm az ya da çok tanımlanmış ruhlara atfedilmektedir. İlkel insanlar, çocuklar gibi, canlıyı cansızdan ayırmasını bilmezler. Çocuğun bir ölçüde kanaat sahibi olduğu ilk varlıkların insanlar olması, yani öncelikle kendisini ve yanındakileri tanıdığı için çocuk, insan doğasının gereği olarak zih-

[424] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 56-57.
[425] Tylor, *Primitive Culture,* 129 etc.
[426] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 57-58.
[427] Northover, "Durkheim's Totemic Principle", https://doi. org/10.4102/hts.v77i2.6709.

ninde her şeyi ona göre tasavvur eder. Kullandığı oyuncaklarda, duygularına etkide bulunan tüm eşyada kendisi gibi canlı varlıklar görür. İlkel insan da aynı şekilde çocuk gibi düşünür. Normal koşullarda insanın bedeninde ikamet eden ruhunun ona hayat vermesi, düşünmesi, konuşması ve onun aracılığıyla hareket etmesi gerektiği gibi, her şeye bu şekilde bir ruh atfeder. Bu yüzden, o da çocuk gibi cansız şeylere bile kendisindekine benzer bir tabiat ve mahiyet atfetmeye eğilimlidir. Bu sebeplerden dolayı insanın bir ruh tarafından can verilen bir beden olduğu düşüncesine bir kez sahip olunca cansız cisimlere bile aynı cinsten bir ikilik ve kendisindekine benzer ruhlar atfetmesi zorunludur. Onlar ölümün kendilerini özgür bırakmasıyla birlikte insan bedenine karşı bir tercih ve çekim hissi duyarlar. Aksine cansız nesnelerin ruhları ise özellikle o şeylerin içinde bulunurlar ve onlarda geçen olayların etkin sebepleri olarak kabul edilirler. Malay Yarımadası'nın düşük bir ırkı olan Mintira ve Yeni Zelanda örneğinde olduğu gibi, birinciler sağlığı, hastalığı, yeteneği, yeteneksizliği açıklarken; ikincilerle de her şeyden önce felsefi açıdan olayları, suların akışı, yıldızların hareketi, bitkilerin çıkışı, hayvanların çoğalması açıklanmaktadır.[428] İşte bu şekilde atalara ibadetin temelinde var olan bu ilk insan felsefesi bir alem felsefesi ile de tamamlanmış olur. Bu kozmik espiritler karşısında insan, kendini, atalarının o başıboş gezinen eşlerine kıyasla çok daha bariz bir bağımlılık durumunda bırakır. Çünkü atalarının ruhlarıyla ancak hayali ve düşünsel bir ilişki kurabilir. Oysa eşyaya tabi olması çok gerçektir ve yaşamak için onların yardımına muhtaçtır. Bu yüzden bu şeylere hayat verdiği ve onların farklı şekillerde ortaya çıkışlarına sebep olduğu düşünülen espiritlere de ihtiyacının olduğunu hisseder; yardımlarını talep eder, sunularla, dualarla hoşnutluklarını kazanmaya çalışır, böylece insanın dini tabiatın dinine doğru yol alır.[429]

Tylor'dan sadece bu noktada ayrılan Spencer'a göre ise, evrimde en alt düzeydeki toplumların birçoğunda her bireye doğduğu zaman ya da daha sonra bir hayvanın, bir bitkinin, bir yıldızın, kısaca tabiata ait her hangi bir şeyin ismini vermek adettir.[430] Kutsallığın sirayetini de hatırlatan bu tasavvurda, sözgelimi Doğu Afrikalılarda, "yaşayan taş"tan edinilen bilgilere göre, ölen reislerin ruhlarının aslanlara girip onları kutsal kıldığını, böylece atalardan kalma kutsallığın hayvanlara da eşit şekilde bağlanacağı düşünülürdü. Hayvanlardan isim alma alışkanlığı hala devam eden ve hayvan-ataları efsanesi çok özel olan Kuzey Amerika yerlileri arasında ise, yaratıcı ve tanrı mertebesine sahip hayvanlar vardı.[431] Spencer'ın animizme yönelen bu öncül ifadelerini

[428] Tylor, *Primitive Culture*, 130 etc.
[429] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 58-59.
[430] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 59.
[431] Spencer, *The Principles of Sociology*, 366.

Durkheim kabul etmez. Durkheim'a göre, ilkel insanın dili açıklık ve anlaşılır olmaktan yoksun olduğu için benzetme ile gerçeği birbirinden ayırmak ona göre çok zordur. Dolayısıyla bu ilkel insanlar bu isimlendirmelerin mecazi bir şey olduğunu göz ardı ederek onları gerçek anlamlarıyla almışlar ve atalarından aslan ya da kaplan diye isimlendirilen birinin gerçekten aslan ya da kaplan olduğuna inanmışlardır. Bunun sonucu olarak, o ataya karşı o ana kadar yaptıkları ibadet artık karıştırıldığı hayvana aktarılmış ve genellenmiştir. Aynı geçiş, bitkiler ve gök cisimleri ile diğer bütün doğa olayları hakkında da meydana geldiğinden tabiat dini eski ölüler dininin yerine geçmiştir. Fakat Spencer'ın da onayladığı gibi, bu ikincil sebepler ancak ikinci derecede bir etkiye sahiptir. Natürizmin yerleşmesini sağlayan şey mecazi isimlerin gerçek anlamında kabul edilmesi ve öyle yorumlanmasıdır.[432]

Durkheim'a göre bu teori olaylarla uygun düşmekten çok uzak olup, artık genel anlamda terk edilmiştir. Tabiat dini kadar genel bir olayı yanlış bir yola sapmak olarak açıklayabilmek için bu yanlış yola sapmanın aynı şekilde genel bazı sebeplerden kaynaklanması gerekirdi. Oysa Spencer'ın çok nadir bazı örneklerle gösterdiği yanlışlık, gözlemlendikleri noktalarda atalara ibadetin tabiata dönüşümünü açıklasalar da bu dönüşümün başka yerlerde de genel anlamda hangi nedenden dolayı meydana geldiği hiç açıklanmamış bir halde kalır. Ruhi hallerde hiçbir mekanizma bu dönüşümü gerektirmez. Kuşkusuz bir kelimenin iki türlü anlaşılma konusundaki imkanı bir yanlışlığa sevk edebilirdi. Fakat diğer yandan, atanın hafızalarda bıraktığı bütün kişisel hatıralarının bu karışıklığa ve yanlışlığa engel olması gerekirdi. Bu nedenle Durkheim şu soruyu sorar: Atayı, olduğu gibi, yani hayatını sürmüş bir insan gibi gösteren anane neden her tarafta kelimenin etkisi uğruna ortadan kalksın? Diğer yandan, insanların bir dağdan, bir yıldızdan, bir hayvandan ya da bir bitkiden doğduklarını kabul etmekte de zorlanmaları gerekirdi. Üremenin doğal ve bilinen şartlarına karşı böyle istisnai güçlü itirazlara ve karşı koyuşlara neden olmaktan da geri duramazdı.[433]

Durkheim'a göre, bu teorinin dayandığı temel prensiple ilgili çekincelerin de ele alınması gerekir. Bu prensip, ruhun bedenden tamamen ayrı ve onun ikizi olduğu, bedenin içinde ya da dışında kendisine has bağımsız bir hayat yaşadığını kabul eder. Oysa Durkheim, bu anlayışın ilkel insanların bir anlayışı olmadığını savunur. Ona göre bu anlayış, her halde ilkel insanların ruh hakkında sahip oldukları düşüncenin ancak bir kısmını ifade eder. Çünkü ilkel insan için ruh hayat verdiği bedenden bazı konularda bağımsız olmakla birlikte beden ile kısmen karışır ve ondan kesinlikle ayrılamayacak bir hale gelir. Ruhun ikametgahı olmalarının yanı sıra onun dış şekli ve cismani görüntüsü

[432] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 59-60.
[433] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 60.

olduğu düşünülen bazı uzuvlar vardır. Dolayısıyla ruh kavramı Taylor'un teorisinde gösterildiğinden çok daha karmaşık ve anlaşılmazdır. Bu nedenle söz edilen tecrübelerin onu açıklayabilmesi şüphelidir. Çünkü tecrübeler insanın kendisini hangi nedenden dolayı çift olarak düşündüğünü anlatmaya yetse de, yine hangi nedenden dolayı bu ikiliğin birbirinden bu şekilde farklı iki varlığın derin bir tekliğe sahip olmasına ve samimi bir biçimde birbirine nüfuz etmesine engel olmadığını, hatta bunu gerektirdiğini açıklamaya yetmez.[434]

Fakat Durkheim, ruh düşüncesini eş düşüncesine indirgemenin mümkün olduğunu varsayarak eş düşüncesinin nasıl oluştuğuna bakmak gerektiğini düşünür. Tylor, bunu insan zihnine rüya tecrübesinin aşıladığını, bedeni yerde yatarken uyku esnasında yakın ya da uzak yerleri nasıl görebildiğini anlamak için insan kendisinin iki varlıktan oluştuğunu düşündüğünü söyler. Buna göre, bir tarafta bedeni, diğer tarafta ikamet ettiği organizmayı terk etmeye ve uzayda dolaşmaya güç yetiren ikinci benliği vardır. Oysa Durkheim, bu eş varsayımının insanlara zorunlu bir şey olarak görünebilmesi için bundan başka bir şey düşünülememesi ya da düşünülmesinin en kolay ve en dolambaçsız bir şekilde olması gerektiği kanaatindedir. Oysa gerçekte akıllara gelmesi çok daha doğal olan daha basit bazı düşünceler vardır. Durkheim, örneğin uykuya dalmış bir insanın uykuda iken uzaktan görme özelliğine sahip olduğunu neden düşünmediğinin sorusunun da cevapsız kaldığını belirtir. Nitekim kendisine böyle bir gücün isnat edilebilmesi için doğrudan doğruya tecrübe ile hiç bilinmeyen çok hafif bir maddeden oluşmuş yarı görünür bir eş düşüncesi gibi o kadar karmaşık ve anlaşılması zor bir kavram hayal etme zahmetine gerek yoktur. Çoğu zaman rüyalar geçmiş olaylarla ilgilidir. Bir ya da iki gün önce, gençlikte ya da uyanıkken görülen veya yapılan şeyler rüyada görülür. Halbuki eş düşüncesi bunları açıklayamaz. Eş uzayda bir noktadan diğer noktaya gidebiliyorsa, zamanın akışının tersine nasıl döndüğü anlaşılamaz. Diğer yandan uykuda iken insan, kendisini gördüğü yerde tanıdıklarından birini de gördüğünü ve sesini işittiğini zanneder. Animistlere göre, ilkel insanlar bu olayı dostlarından birinin ruhunun kendi eş'ini ziyaret etmesi ya da eş'ine rastlaması olarak açıklamışlardır. Fakat uyandığı zaman onlarla görüşüp konuyu sorması iki tecrübenin birbirine uygun olmadığını onlara göstermek için yeterlidir. Aynı zamanda dostları da rüyalar görmüşlerdir, fakat bunlar bütünüyle başka rüyalardır. Aynı sahneye her iki taraf da aynı şekilde katılmamıştır.[435]

Bununla birlikte bu insanlar bütün rüyalarını manevi bir keşif ve geçiş olarak görecek kadar ileri gitmemişlerdir. Herkes gibi onlar da rüyalarının büyük bir kısmını saçma sapan hayallerden ve basit sapkın hislerden ibaret olduğunu

[434] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 61-62.
[435] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 62-63.

kabul ederler. İlkel insanın da daima böyle bir ayırım yaptığı düşünülebilir.[436] Durkheim'a paralel biçimde Codrington, sözgelimi Malenezyalıların, bir adamın taleginin uykudayken ondan çıktığı ya da bayıldığında taleginin söndüğü fakat hayatının kaldığı düşüncesiyle uyumlu bir biçimde tüm rüyalarda değil ama sadece canlı bir izlenim bırakan sahnelerin gerçekleştiği rüyaları, sadece hayal güçlerini çok etkileyenleri bu şekilde açıkladıklarını anlatır.[437] Benzer biçimde Howitt de Dierilerle ilgili verdiği bilgilerde, bir Dierinin, geceleyin ayrılan bir arkadaşını gördüğünü sandığı bir rüyayı, bir Kunki'ye bildirdiğinden ve büyük olasılıkla ayrıntıları da süslediğinden söz eder. Kunki muhtemelen bunun bir rüya değil bir "vizyon" olduğunu ilan eder ve kampta heyecanlı bir şekilde fikrini açıklar. Dieri, bir vizyon ile sadece bir rüya olarak gördükleri arasında ayrım yapar. İkincisine "apitcha" denir ve sadece bir hayal olduğu düşünülür.[438]

Durkheim'ın teorinin kalbini oluşturduğunu söylediği "eş" düşüncesi, nereden gelirse gelsin, Durkheim açısından, animistlerin itiraflarıyla da kanıtlandığı gibi, bütün dinlerin ilk örneği olarak kabul edilmek istenen atalara ibadetin nasıl oluştuğunu açıklamaya yetmez. Oysa Durkheim'a göre, eş'in bir ibadete konu olabilmesi için yalnızca bireyin kendisine verdiği bir cevap olmaktan çıkıp kutsal varlıklar arasına dahil olabilmesi için vazgeçilmez olan ayırt edici ve belirleyici nitelikleri kazanması gerekirdi. Fakat bu dönüşümü ölümün yaptığı söylenir. Durkheim, animist teorinin temellerinin sağlam olmadığını iddia eder. Çünkü teori, ölüme atfedilen bu imkanın nereden kaynaklandığı, ölümün uykuya olan benzerliği ruhun bundan sonra kalıcı olduğunu düşündürmeye yetse bile, Durkheim'a göre, bu ruhun artık bedenle olan bağını koparmakla tamamen niteliğini neden değiştirdiği ve şayet hayatta iken profan bir şey ve gezip dolaşan bir hayat özü idiyse, nasıl dini hayata konu oluşturabilecek kutsal bir şey olabildiği soruları cevapsız kalmaktadır. Durkheim ise, ölümün kendisine temel bir şey katmadığı, sadece daha fazla bir hareket özgürlüğü verdiğini iddia eder. Buna göre, artık belli bir ikametgaha bağlı olmadığı için sadece geceleri yaptığı şeyi şimdi her zaman yapabilir. Fakat yapabileceği işler hep aynı tür şeylerdir. Dolayısıyla Durkheim, ruhun tanrı olamayacağını söyler. Gerçekte aşağı düzey toplumlarda oldukça yaygın bir inanca göre ruh, bedenin hayatına çok sıkı bir şekilde katılır. Beden yaralanırsa ruh da aynı yerinden yaralanır. Dolayısıyla ruhun beden ile birlikte ihtiyarlaması gerekir. Gerçekte ihtiyarlık çağına gelmiş insanlar öldükleri zaman onlar için cenaze töreni yapmayan bazı milletler vardır. Bunlara sanki ruhları da çok

---

[436] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 65-66.

[437] R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford: The Clarendon Press,1891), 249-250.

[438] A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan and Co., Limited, 1904), 358.

ihtiyarlamış gibi davranırlar. Hatta krallar, rahipler gibi imtiyazlı kimseleri ihtiyarlamadan önce öldürme nedenleri de, ihtiyarlamadan öldürülmeleri gerektiğine olan inançlarıdır.[439]

Durkheim, animizmin kabul ettiği, ilk kutsal varlıkların gerçekten ölülerin ruhlarından, ilk ibadetin de atalara ibadetten ibaret olduğu varsayımını, toplumların ne kadar aşağı düzeyde olurlarsa dini hayatlarında bu ibadetin de o kadar büyük bir yer tutması gerekeceği teziyle reddeder. Aksine Durkheim bunun tam zıddının geçerli olduğunu söyler. Ona göre, atalara ibadet ancak Çin, Mısır, Yunan ve Latin şehirleri gibi ileri düzey toplumlarda ortaya çıkmış olmakla birlikte belirleyici niteliğiyle varlığını gösterir. Aksine bildiğimiz toplumsal kurum örneklerinin en aşağısını ve en basitini sergileyen Avustralya toplumlarında ise atalara ibadet yoktur.[440] Şayet atalara ibadet en ilkel ibadet olarak kabul edilmezse ruhçuluk temelden yoksun bir teori olarak kalır. Onun için bu teorinin üçüncü iddiasını, yani atalara ibadetin tabiata ibadete dönüşümü de anlamsızlaşır. Atalara ibadetin tabiatın tümünü içermesi, insanın, her şeyi kendisi gibi düşünmeye, yani canlı ve düşünen bir varlık olarak kabul etmeye eğilimli olmasından kaynaklandığı düşünülür.[441]

Diğer yandan Durkheim, animizmin antropomorfik tasavvurunun zamanla belirdiğine ilişkin tezini de eleştirir. Oysa Durkheim'a göre, insanın kendi hayalini dışarıdaki şeylere atfetme ve yansıtma ihtiyacını duymuşsa ilk kutsal varlıkların da kendisine benzer bir şekilde tasavvur edilmiş olması gerekir. Fakat antropomorfizm ilkel bir eğilim olmadığı gibi aksine oldukça ileri bir medeniyetin göstergesidir. En başka kutsal şeyler hayvan ya da bitki şekilleriyle tasavvur edilmişlerdir. Avustralya örneğinde olduğu gibi, bunların içinden insani şekil ancak yavaş yavaş ortaya çıkmıştır. Dahası, başlarda insanlar kendilerinin hayvan doğasına sıkı bir biçimde katıldıklarını tasavvur etmişlerdir. Gerçekte Avustralya'nın genelinde ve Kuzey Amerika yerlileri arasında oldukça yaygın olan bir inanca göre insanların ataları hayvanlar ve bitkilerdir. Durkheim, her durumda ilk insanların gerek tamamen gerek kısmen bazı hayvan ve bitki türlerinin kendilerine özgü ayırt edici niteliklerine sahip olduklarını düşündüklerini iddia eder. Böylece insanlar her tarafta kendilerine benzer varlıklar görmek istemedikleri gibi, aksine kendilerini o kadar özel bir biçimde farklı olduklarını düşündükleri varlıklara göre hayal ve tasavvur etmişlerdir.[442]

Durkheim, animizmi, ilkel insan için "kutsal" kavramına yüklediği anlam üzerinden de eleştirir. Durkheim'a göre, eşyaya kutsal özelliğini veren şeyin çoğu varlıkta hatta en değersizlerinde bile bulunan o güce ortak olduklarının

[439] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 67-68.
[440] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 70.
[441] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 72.
[442] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 75-76.

düşünülmesidir. Aynı şekilde animizm savunucularının söylediği şekliyle, ruhların bir ayine konu teşkil etmeleri onların akışkan, elle tutulamayan bir tür cevherden meydana gelmiş olmalarından kaynaklanmadığı gibi, bir cismin gölgesine ya da yansımasına benzemelerinden de kaynaklanmaz. Hafiflik, akışkanlık onlara kutsallık vermek için yeterli değildir. Ölülerin ruhları her tür dini duygunun kaynağı olan o güçten kendilerinde bulunan miktar ve ölçü oranında bu kutsallık şerefine nail olmuşlardır. Böylelikle dini, mitolojik şahsiyetler, tanrılar ya da espirit düşüncesi ile tanımlayabilmek daha imkansızlaşır. Çünkü dini şeyleri bu şekilde düşünmek onların doğaları gereği değildir. Dini düşüncenin kaynağında ve temelinde bulunan şey, özünde kutsal bir niteliğe sahip belli ve farklı şeyler ya da varlıklar değildir; belirsiz, isimsiz, azlığı ya da çokluğu toplumlara göre değişen güçlerdir, hatta bazen sadece bir güçtür.[443]

Durkheim, animist teorinin özellikle Tylor ve Spencer'da somutlaşan, tanrı kavramını hem fizik hem de biyolojik bazı doğa olaylarının insanda uyandırdığı hislerle bina etmeye çalışması ve rüyanın dini evrime bir başlangıç noktası olduğu iddialarını da tutarlı bulmaz. Animist ekol taraftarlarının kutsal ile profanı ayıran büyük zıtlığın nüvesinin insanın ya da evrenin yapısında aranması tezleri mümkün olan bir şey değildir. Çünkü bu tez gerçekten "yoktan bir şey yaratma ihtiyacı hisseder. Durkheim'a göre, sıradan bir tecrübe olayı, ayırt edici ve belirleyici özelliği rutin tecrübe dünyasının dışında olan bir şey hakkında her hangi bir fikir veremez. İnsan, kendisine rüyasında göründüğü şekilde yine bir insandır. Büyüklükleri ne olursa olsun doğal güçler, duyuların idrak ettiği şekilde doğal güçlerden başka bir şey değildir. Sözde dini düşüncenin bildirdiği bir gerçek olan bu şeylerin nasıl dışta nesnel bir temelden yoksun kutsal bir özellik kazanabildiklerini açıklamak için duyusal sapmadan kaynaklanan birçok zihinsel tasavvurun bunlara eklemlendiklerini kabul etmek gerekir. Animizme göre bu bozulmaları rüya kaynaklı yanılsamalar oluşturur. Böylelikle animizm dini, hezeyanlarla dolu bir yorumun ürünü olarak anlama noktasına ulaşır.[444] Oysa nitelikleri değişmiş, gerçekliklerini kaybederek yerine hayal ürünü kurgular hakim olmuştur.

3.4. Dinin Naturizm İle Anlatımı

Animizmin üstü örtülü bir şekilde kabul edilen bir diğer önermesi, dinin en azından başlangıçta hiçbir tecrübi varlığı ifade etmediği iddiasıdır. Oysa Max Müller, bunun tam zıddı bir prensipten hareket eder ve dinin bir tecrübe-

[443] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 209.
[444] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 97-98.

ye dayandığı ve bütün güç ve otoritesini bundan aldığını mutlak bir gerçek olarak algılar.[445] Müller'e göre, din, kelimenin olağan anlamıyla bir deneyimdir ve diğer tüm deneyimlerin temel niteliklerini paylaştığı kanıtlanmadıkça, din her zaman tüm bilgimizin dayandığı sağlam temelden yoksun olacaktır. Din, bilincimizin meşru bir unsuru olarak yerini alacaksa, işe diğer tüm bilgiler gibi, duyusal deneyimle başlamalıdır. Bu temel eksikse, ne doğal ne de doğaüstü din olabilir; çünkü doğaüstü, doğal olmayan değil, doğal olanın üzerine bindirilen şeydir.[446]

Durkheim'a göre, Max Müller, bu düşünceye duyuların akıl ve zekayı a priori biçimde öncelediği teziyle ulaşmaya çalışır. Max Müller duyularla ilgili olarak şunları söyler: "O halde duyusal algının koşullarını inceleyen bir felsefi disiplin varsa, rasyonel anlayışın koşullarını inceleyen başka bir felsefi disiplin varsa tüm dinlerin kökeninde bulunan, duyu ve akılla koordineli olan zihni ve sonsuzu algılama yetisini bu üçüncü yetinin koşullarını incelemek zorunda olan üçüncü bir felsefi disiplin için açıkça bir yer vardır… İngilizce'de bunun için inanç yetisinden daha iyi bir isim bilmiyorum, ancak dikkatli bir tanımla korunması gerekir ve yalnızca duyuların kanıtıyla ya da aklın kanıtına göre sağlanamayan nesnelerle sınırlandırılmalıdır. Modern düşünce tarihine bakarsak, Kant'tan önceki egemen felsefe okulunun tüm entelektüel etkinliği tek bir yetiye, duyulara indirgediğini görürüz. Gerçekte Kant da Pratik Aklın Eleştirisi'nde, görev duyusunu ve onunla birlikte ilahi olanın duyusunu kabul edeceği bir yan kapı açmaya itilmişti. Bu, Kant'ın felsefesindeki savunmasız noktadır. Bu felsefe okulunun sloganı, *"nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu"*, -akıl ve zekada, öncesinde duyular içinde bulunmamış olan hiçbir şey yoktur- yani "akılda daha önce duyularda var olandan başka hiçbir şey yoktur" idi."[447]

Durkheim, natürist ekolü diğerlerine nazaran farklı bir katetoriye yerleştirir. Animistlerde olduğu gibi diğer ilkel din araştırma ekollerine mensup araştırmacıların büyük kısmı etnoğraflar ya da antropologlardır. İnceledikleri dinler insanlığın mensubu olduğu en basit dinler arasındadır. Fakat natürist ekolün izleyicileri farklı alanların insanlarıdır ve bu ekol farklı bir düşünceden ilham alır. Kuşkusuz natürizmin çıkışının en önemli dinamiğini *farklı mitolojilerdeki benzer figür ve olaylar* oluşturur. Durkheim'e göre bazı mitolojik şahıslar farklı ulusların mitolojisinde farklı isimler altında aynı düşüncelere sembol olmuş ve aynı fonksiyonu görmüştür. Bu farklı mitolojik şahsiyetlerin birbirinin aynı olduğu görülmüş, hatta isimleri bile birbirine benzetilmiş, sonuçta bunların arasında da ilişkilerin varlığının ispatlandığı düşünülmüştür. Bu yüz-

[445] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 81.
[446] Müller, *Physical Religion,* 119-120; Müller, *Natural Religion*, 114-115.
[447] Müller, *İntroduction to The Science of Religion,* 5.

den, görünüşte bu kadar çeşitli olan bu anlayışların gerçekte ortak bir kaynaktan geldiği, onun değişmiş şekilleri olduğu ve o ortak kaynağa ulaşmanın anlamsız olmadığı varsayılmıştır. Karşılaştırma yöntemi sayesinde büyük dinlerin ötesinde daha eski bir düşünce sistemine, gerçekten ilkel olan ve olmayan diğer bütün dinlerin çıkış noktası olan bir dine kadar gidilmesi gerekmiştir. Bunca araştırma arzusunu harekete geçirmede en büyük katkıyı ise Vedaların keşfi yapar. Kuşkusuz Vedalar keşfedildiği zaman bu adım çok fazla abartılmış olsa da, bunlar Hint-Avrupa dillerinde mevcut dini metinlerin en eskisidir. Bu şekilde, filolojinin sıradan yöntemleriyle Homer'in edebiyatı kadar hatta ondan daha eski bir edebiyatı ve kadim Cermenlerin dininden daha kadim olduğu düşünülen bir dini incelemeye imkan doğar. Bununla birlikte Durkheim, bunca mitolojik araştırma içerisinde bunları en sistematik bir şekilde açıklayanın Max Müller olduğunu düşünür. Bu yüzden de onun düşünceleri natürizmin kritiği için son derece önemlidir.[448]

Müller, Hint-Avrupa uluslarının farklı mitolojilerinin karşılaştırılmasıyla bunların sergiledikleri benzerlikleri dikkate değer bulur. Nitekim diğer uluslar da Hindistan'ın Aryan fatihleriyle aynı düşünce aşamalarından geçmişlerdir. Bu sürecin sonuçları her yerde belirgindir. Afrika'da, Amerika'da, Polinezya adalarında, her yerde tanrılaştırma sürecine dair anlık görüntüler vardır. Ama bu sürecin tamamı, Veda'daki kadar tam ve net bir şekilde hiçbir yerde görülmez. Örneğin Zeus'un gökyüzüyle, Poseidon'un denizle, Hades'in aşağı bölgelerle ilgisi olduğu her zaman çok iyi bilinmiştir. Apollon'un Phoebos ve Helios gibi güneşe, Artemis'in Mene gibi ay karakterine sahip olduğu tahmin edilebilirdi. Ama Müller, bütün bunların, Vedalar bu yüklemin büyümesinin mümkün olabileceği bir düşünce ve dil tabakası açana kadar belirsiz, onlara uygulanan ilahi sıfatların da anlaşılmaz kaldığını söyler. Animizmin aksine dinin bir tecrübeye dayandığını ve sahip olduğu tüm erki bundan aldığını iddia eden Müller, dinin, bir tür belirsiz ve karışık hayaller gibi değil, gerçekte sağlam temelleri olan kimi düşünce ve eylemlerden oluşmuş bir sistem olduğunu söyler. Fakat dini düşünceyi doğuran duyuların neler olduğu problemi için Müller, Vedaların incelenmesiyle bu problemin çözüleceğini anlatır. Bu ve bununla birlikte en zor problem, Veda'da, yani Rig-veda'nın kadim ilahilerinde olduğu kadar hiçbir yerde etraflıca incelenemez.[449]

Max Müller'e göre, başta bu düşünceler ve isimler, din hakkında çok az şey içeriyor olsa da, dini düşünce ve dile yönelik dürtülere açıklama getirir. Müller, Sanskritçe Deva'nın, Latince'de Dens'in, başlangıçta "parlak" anlamına geldiğini ama artık bu anlamda olmadığını söyler. Aryan ayrımından önce bile gerçekleşen ve Vedik şairlerin deyimlerinde ancak son anları görülebilen

[448] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 79-81.
[449] Müller, *Physical Religion*, 118.

uzun bir evrim sürecinden sonra tanrı anlamına geldiğine işaret eder. Bunun nasıl gerçekleştiği, Veda panteonunu oluşturan birçok Deva veya tanrıdan birinin büyümesi analiz edilirse, en iyi şekilde anlaşılacaktır. Bu Vedik Devaların çoğu aynı şekilde diğer Aryan uluslarının mitolojisinde ve dininde şaşırtıcı kılıflar altında görünür. Ancak bazıları Veda'da yalnızca gerçek Devalar olarak bulunurken, Aryan dünyasının diğer ülkelerinde mitolojik veya ilahi varlıklar olarak onlardan hiçbir iz bulunmaz. Müller, fiziksel Eeligion analizine, bu ikinci sınıfa ait olan ve Veda'da Agni olarak adlandırılan, ancak diğer Aryan mitolojilerinin hiçbirinde bu isimle bilinmeyen ateş tanrısı olan bir Deva ile başlayacağını söyler. Ateş hissi, Latince'de İgnis olarak Litvanca'da Ugni olarak, eski Slavca'da Ogni olarak geçer. Müller, Ateş tanrısı derken klasik mitolojiden aşina olunan bir tabirden yani gökyüzünün, rüzgarın ya da yağmurun tanrısından bahseder. Öte yandan, artık yalnızca bir ateş tanrısı değil, üstün bir tanrı, diğer tüm tanrıların üzerinde bir tanrı, dünyanın bir yaratıcısı ve hükümdarı olana kadar onun daha da büyümesi gözlemlenir. Aslında bu tek örnekle, en basit ve tamamen maddi algılardan başlayarak insan zihnini dil ile birlikte miras alınan en yüksek tanrı kavramına götüren o uzun psikolojik sürecin gerçek tarihi, Sami ailesinin değil, büyük Aryan'ın üyelerinin tarihi olarak görülmelidir. Bu da gösteriyor ki bu farklı kelimeler Hind-Avrupa milletleri birbirinden ayrılmadan önce aynı bir tanrıyı göstermekte ve o uluslar da o tanrıyı kabul etmekteydiler.[450] Deva kelimesinin, aslen parlak anlamından zamanla tanrı anlamını nasıl aldığını ve en azından Hinduların, Yunanlılar ve Romalılar gibi Agni'den bahsettiği bu süreci açıkça anlamak çok önemlidir. Çünkü entelektüel evrimin en ilginç örneklerinden biri olarak, başlangıçta tamamen "fiziksel parlaklık" anlamına gelen bir sözcüğün, en doğal süreçle sonunda tanrı anlamına nasıl geldiğini gösterir. Dolayısıyla o uluslarda dini duyguların bağlantılı olduğu ilk şeyler "doğaya ait cisimler ve güçler"dir.[451]

Max Müller bu düşüncesinin haklılığını tamamen psikolojik değerlendirmelere dayandırır. Müller açısından "tabiatın insana sunduğu çeşitli görüntüler zihinlerde dini düşünceyi çabucak uyandırmak için gerekli olan şartlara tam olarak sahiptir."[452] Müller bunu şöyle ifade eder: "İlk bakışta hiçbir şey doğadan daha az doğal görünmüyordu. Doğa en büyük şaşkınlıktı, bir dehşetti, bir mucize, sürekli bir mucizeydi. Doğa biliminin ilerlemesi, eğer bu kelimeyi, insanın nesnel doğa deneyiminde henüz bir sürpriz, bir dehşet ya da bir mucize olarak kalan anlamında kullanabilirsek, doğaüstü olandan bir bölgenin koparılması anlamına geliyordu. O engin şaşkınlık, dehşet, hayret ve mucize alanıydı; seçkin olarak bilinmeyen, bilinenden farklı olarak bilinmeyen, ya da

[450] Müller, *Physical Religion*, 120-121
[451] Müller, *Physical Religion*, 138.
[452] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları*, 82.

benim dile getirmekten hoşlandığım gibi, sonludan farklı olarak sonsuz olan, sürprizin, dehşetin, hayretin ve mucizenin o uçsuz bucaksız alanıydı. Başlangıçta bu düşünceler ve isimler, şimdi din dediğimiz şeylerden çok azına sahip olsa da, en eski zamanlarda dini düşünce ve dil dürtüsü vardı."[453] Bir bakıma Müller'e göre insanın tabiatla ilişkili olduğu halde onun büyüklüğünü, sonsuzluğunu anlamaması mümkün değildir ve bu anlayış onda dini duyguları doğurur. Çünkü tabiat her açıdan insanı kuşatır. İnsanın gördüğü uzayın ötesinde devam eden uçsuz bucaksız bir uzay vardır. Sürgit devam eden uzayın önünde ve sonunda öyle zamanlar vardır ki bunlara hiçbir sınır çizilemez. Hiçbir şey kendisini tüketemeyeceği için akan bir nehrin sonsuz bir kuvveti vardır. İnsanı kuşatan ve insana hakim olan bu sonsuzluk gibi ezici bir duygu doğurmayacak hiçbir tabiat olayı yoktur. Bununla birlikte Müller, dinlerin bu duygular içinde ancak bir tohum halinde olduğunu söyler. Ona göre, bu tabiat güçleri zihinler için ancak o soyut şekilden arındıkları zaman din gerçekten oluşabilir. Bu tabiat güçlerinin şahsi bazı faillere, canlı ve düşünen varlıklara, ruhani güçlere, tanrılara dönüşmeleri gerekir. Çünkü ibadet genellikle bu türden varlıklara yönelir.[454]

Oysa Durkheim, natürizmin fiziki güçlerin kutsallığı çağrıştırdığı prensibini oluşturan delillerin, yakından incelenmesi halinde boş bir düşünceden başka bir şey olmadıklarını iddia eder. Natürizm teorisinde, insanların dünyayı anladıkça yaşayacakları şaşkınlık ve hayretten söz edilir. Fakat her şeyden önce, tabiat hayatını tanımlayan ve ayırt eden şey tekdüzeliğe varan bir düzendir. Her sabah güneş ufukta yükselir, her akşam batar. Her ay içerisinde ay aynı evreleri tamamlar. Nehir sürekli olarak yatağında akar, aynı mevsimler belli dönemlerde aynı duyguları tekrar yaşatır. Kuşkusuz farklı yerlerde hiç beklenmeyen olaylar meydana gelir; güneş tutulur, ay bulutların arkasında kaybolur, nehirler taşar. Fakat bu geçici karmaşa ancak geçici duygular doğurabilir, bir süre sonra izleri silinir. Dolayısıyla bunlar dinleri oluşturan o sabit ve devamlılığı olan düşünce ve hareket sistemine temel işlevi göremezler. Rutin bir şekilde, tabiat olaylarının akışı düzenlidir, düzen ise çok güçlü heyecanlar uyandıramaz. İlkel insanın bu harika olaylar karşısında hayret ve takdir hisleriyle dolu olduğunu düşünmek yeni zamanlara özgü duyguları tarihin kaynağına indirgemektir. İlkel insan bu harika olaylara alışkın olduğu için çok da şaşırmış değildir. Alışkanlığın boyunduruğundan kurtulmak ve bu düzen içinde hayret veren şeyleri keşfetmek kültür ve düşünce gerektirir. Dini duyguyu takdir ve hayret intibaı ile karıştırmak onda bulunan özel niteliği iyi anlamamaktır.[455]

---

[453] Müller, *Physical Religion*, 119-120.
[454] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları*, 83.
[455] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları*, 93-94.

Fakat takdir ve hayret duygusu olmasa da, insanın tabiatla ilgili hissetmek durumunda kalacağı bir intibaının olduğu söylenir. Natüristlere göre insanın tabiatla ilişkiye girdiği takdirde tabiatın kendisini aştığını, kendi sınırlarının üstüne çıktığını hissetmemesi mümkün değildir. Tabiat yüceliğiyle insana boyun eğdirir. Etrafını kuşatan sonsuz bir uzay, kendisinden önce var olan ve bundan sonra da devam edecek olan sonsuz bir zaman, kendi güçlerine göre sonsuz büyüklükte güçlerin var olduğu duygusunun insanda kendisinin dışında sonsuz bir güç bulunduğu ve bu güce tabi olduğu kanaatini oluşturmaması imkansızdır. Natüristlerin, tanrı hakkındaki anlayışa temel bir unsur olarak bu düşüncenin ortaya çıktığı iddialarına da Durkheim itiraz eder. Ona göre, bilinmesi gereken husus insanın nasıl, gerçekte birbiriyle kesin olarak türdeş olmayan ve birbiriyle karşılaştırılması mümkün olmayan iki kategorik eşyanın bulunduğunu düşünmüş olduğudur. Tabiatın görüntüsü insanda bu ikilik düşüncesine yol açamaz. Tabiatın her yerde ve her zaman kendisine benzer, sonsuz bir şekilde uzayıp gitmesinin çok az önemi vardır. Gözün ulaşabileceği noktadan ötesi de bu taraftakinden farklı değildir. İnsanın ufkun ötesinde tasavvur ettiği uzay da, gördüğüne benzer bir uzaydan ibarettir. Sonsuz bir şekilde akıp giden zaman onun yaşadığı zamanların aynıdır. Uzay da zaman gibi sonsuz bir şekilde tekrar eder. Onun erişebildiği kısımlar temel itibariyle kutsal bir niteliğe sahip değillerse diğerleri de kutsal olamaz. Profan şeylerden oluşmuş bir dünya ne kadar uçsuz bucaksız olursa olsun profan olmaktan kurtulamaz.[456]

Ayrıca natürizm, insanın ilişkili olduğu fiziksel güçlerin insanın sahip olduğu güçlerden üstün olduğu, dolayısıyla da tabiat karşısında hissettiği eziklik duygusunun gerçekten dini düşünceyi telkin ettiğini savunur. Durkheim ise, evrendeki güçlerin kendi güçlerine bu kadar üstün olduğunu ilkel insanın hiçbir şekilde idrak edemeyeceğini, edebilse bile kozmik güçlerin bu etkiyi ilkel insan üzerinde gerçekleştiremeyeceğini iddia eder. Çünkü ilkel insanda bu duygular yoktur. Bilim henüz doğmadığından ve dolayısıyla ondan alçak gönüllüğü öğrenmediği için ilkel insanlar, evrendeki nesneler üzerinde gerçekte sahip olmadığı bir otorite ve etkiye sahip olduğunu sanıyordu. Bu kuruntu onun tabiatın kendisine hakim olduğunu düşünmesine engel olur. Yani unsurlara hükmedebileceğine, rüzgar estireceğine, yağmuru yağmaya zorlayacağına, bir işareti ile güneşi durduracağına inanır. Din de insana bu güveni verme işlevi görür. Çünkü dinin insanı tabiat üzerinde hakim olacağı büyük bir güç ve otorite ile donattığına inanılır. Ayinler, kısmen, arzuları dünyaya kabul ettirmeye yarayan vasıtalardır. Gerçekten de, tabiattaki nesneler gerçekten heybetli şekillerinden ya da sergiledikleri güçlerden dolayı kutsal varlık olsalardı güneşin, ayın, gökyüzünün, dağların, denizin, rüzgarın, kısaca evrendeki

[456] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 94-95.

büyük güçlerin öncelikle bu kutsallık derecesine yükseltildiklerini görmek gerekirdi. Çünkü duyuların ve muhayyilenin dikkatini çekme konusunda bunlardan daha uygun bir şey yoktur. Oysa tam aksine bunların tanrılık derecesine yükseltilmeleri daha sonraları gerçekleşmiştir.[457] Dolayısıyla Durkheim'e göre, natürizmin tanrı kavramını fiziksel ve biyolojik kimi doğa olaylarının insanda uyandırdığı hislerle kurmayı denemesi kabul edilemez.

3.5. Dinin Totemizm İle Anlatımı

Bilgibilimsel anlamda oldukça üstün nitelikleri içeren totemizm araştırması, Durkheim'ın bilişselliğini de öne çıkaran zihin evrenini göstermesi açısından incelemeye değerdir. Özellikle *Din Hayatının İlk Formları'*nda, totemizmi ilk aşamada epistemolojik temel üzerine kurgularken, ileriki evrelerde bilgi sosyolojisinden devam ettiği söylenebilir. Onun bilgi sosyolojisi, çok katmanlı, olay ve olguları çok yönlü değerlendirmesi açısından kendine özgü kimi özellikleri barındırması anlamında da önem taşır. Durkheim, epistemolojisini içeren ontik bir kategori olarak ele aldığı totemizm incelemelerini dolaylı gözlem dediğimiz yöntem çerçevesinde gerçekleştirir. Bu anlamda Durkheim, engin bir vizyonla görmediği ve araştırma yapma imkanı bulamadığı coğrafyalarda yerli kabileler ile ilgili gözlemleri araştırma alanına dahil eder.

Dolayısıyla onun totemizme ilişkin yargıları da temelde Müller, Tylor, Spencer, Howitt, Fison, Strehlow, Gillen gibi araştırmacılardan edindiği Avustralya yerli kabilelerinin gözlemlerine dayanır. Durkheim, olayların niteliğini niceliklerinden daha önemli görür. Totemizmin yaygın olup olmadığı konusunun ikinci planda olduğunu, ama totemizmi araştırırken dinin ne olduğunu daha iyi anlatabilecek özelliğe sahip bazı ilişkileri keşfedeceği ümidini vurgular.[458] Bununla birlikte gözlem, değerlendirme ve analiz konularında son derece hassas ve seçici olunması gerektiğini belirtir ve inceleme evreni olarak Avustralya yerlilerinde karar kılma gerekçesini açıklar. Ona göre, iyi edinilmiş ve gerçekten anlamlı tecrübelere sahip olabildiği halde belirsiz ve açık olmayan birçok gözlem karışıklıktan başka bir şey doğuramaz. Durkheim, bilim adamının araştırma sürecinde dikkat etmesi gereken hususları da dillendirir ve her bilimde bilim adamlarının olayları seçmemeleri halinde bunların içinde kaybolup gideceğini, aralarından en çok fayda sağlayacak gibi görünenleri ayıklamaları, zamanlarını onlara ayırmaları ve diğerlerini geçici olarak arka plana itmeleri gerektiğini ifade eder. Bu aynı zamanda Durkheim'ın, bazı çekincelerden dolayı, araştırmalarını Avustralya'daki toplumlarla sınırlama gerekçesidir.

[457] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 95-96.
[458] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 105.

Çünkü bu toplumlar gerekli şartların tamamına sahiptir. Tamamen aynı cins ve aynı tipe aittirler. Hatta o kadar homojendirler ki, sosyal organizasyon şemaları birbirinin aynısı olması yanı sıra, birbirinden çok uzak mesafelerde bulunan farklı kabilelerde bile ya birbirinin aynı ya da benzer kelimelerle anılırlar. Diğer yandan Avustralya totemizmi, hakkında en eksiksiz belgelere sahip olduğumuz totemizmdir. Bu anlamda her şeyden önce incelemek ve araştırmak istenilen şey, ulaşılabilmesi mümkün olacak en basit ve en ilkel dindir. Dolayısıyla bu dine vakıf olmak için evrimin kaynağına mümkün olduğunca en yakın bulunan toplumlara müracaat etme zorunluluğu vardır. Avustralya kabileleri kadar bu özelliği taşıyan başka hiçbir topluluk yoktur.[459]

Durkheim, hiç yoktan din ve kutsal duygusu yaratmaya, yani doğal fenomen deneyimlerinden doğaüstü bir alem yaratmaya çalışmaları[460] nedeniyle hem Tylor'ın animist hem de Müller'in natürist teorilerini eleştirir. Bir yandan dinin kaynağıyla ilgili bu araştırmacıların dinin, animizm ve natürizm kaynaklı olduğunu ifade eden iddialarının temelsiz olduğunu kanıtlamaya çalışırken, diğer yandan dinin kaynağına ilişkin kendi tezine ulaşmak için bu iki teorinin argümanlarından yola çıkar. Ona göre, bu meselenin özü, dinin kaynağının totemizmde aranması gerekliliğidir. Durkheim, animizm ya da natürizm olarak isimlendirilen şeylerin ötesinde daha temel, daha ilkel başka bir ibadetin bulunması gerektiğini ifade eder. Bunlar muhtemelen o ibadetten türemiş şekiller ya da o ibadetin özel aşamalarıdır. Gerçekte bu ibadet vardır; ve bu ibadet etnologların totemizm dedikleri şeydir.[461] Mark Cladis'e göre,[462] bu teori aynı zamanda Durkheim'in önerdiği bir çözüm yoludur. Bu anlamda totemist iddianın özüne inmekle varılacak toplum anlayışına ve toplumun domine edici gücüne idealistlerin ve animistlerin inanmaları gerekir. Bir bakıma idealistler ve ampiristler toplumsal düşünmelidirler. Bir gerçektir ki, insan aklı kategorilerle işler, ancak bu çeşitli kategoriler, ancak insanların belirli faaliyetlerinde yaratılırlar; birey, dünyayı "doğrudan" algılar ama o dünya her zaman sosyal bir dünyadır.

Durkheim yaklaşımında bir kamu kurumu görüntüsü çizen totemizm[463], Durkheim'ın, din ile toplum arasındaki karşılıklılık tezini kanıtlamak için seçtiği ve yapısalcı bir yöntem kullanarak incelediği vakadır. Durkheim, incelemesinde bu dinin temelindeki en temel kavramlara odaklanır ki bunların başında klan için oluşturduğu kimlik gelir.[464] İncelediği kabileleri kendi sistem-

[459] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 105-106.
[460] Northover, "Durkheim's Totemic Principle, https://doi. org/10.4102/hts.v77i2.6709.
[461] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 98.
[462] Mark S. Cladis, "Durkheim's Individual in Society: A Sacred Marriage?" *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, 53/1 (Jan.-Mar. 1992), 73.
[463] Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi,* 121.
[464] Thompson, *Emile Durkheim*, 104.

leri içerisinde yapısal bir biçimde ele alan Durkheim için, bu yapıda en önemli kategori kuşkusuz klandır. Klanın, üyeleri arasında bilinç haline gelen biyolojik yakınlığın yanı sıra kökleri çok eskilere dayanan "köken birliği" ya da "cevher birliği" tasavvuru bu önemi açıklar.

Bu bağlamda Bir klanı isimlendirmek için önemli bir işlev gören "eşya cinsi" totem olarak adlandırılır.[465] Fakat *totem ve klan*, özellikle köklerini çok eskilerde, mitolojik zamanlarda bulan efsanevi bir algıyla oluşan "tortulaşmış birlik"in dayandığı unsurlar açısından bu isimlendirmede ya da tanımda anahtar rollere sahiptir. Durkheim, totemizm teorisine öncelikle klan tasavvurunda yer etmiş *totem ve klan* ilişkilerinin kaynağına ilişkin bir açılımla başlar ve aralarındaki "cevher birliği"ne vurgu yapar. Her şeyden önce totemin, klanın kolektif bilinci ve dolayısıyla birey açısından ne ifade ettiği önemlidir. Durkheim, totemin klanın "atası" olduğunu söyler. Bu ata bir hayvan ya da bitki türü değil, kesin olarak belli bir "insan", belli bir "hayvan", yani sözgelimi belli bir kurt veya belli bir kargadır. Dolayısıyla klanın bütün bedeni bu tek bir varlıktan geldiği için onunla aynı bir cevhere sahiptir.[466] Avustralya kabilelerinden büyük çoğunluğunun temeli olan ve kolektif hayatta güç ve üstünlük elde etmiş bir grup olarak klanın ilk ayırt edici özelliği, *totem olan ortak atadan kaynaklanan "mitolojik akrabalık" ilişkisinin "yükümlülük ahlakı" üzerine kurulu bir sorumluluğu* ifade etmesidir. Fakat bu akrabalık o bireylerin diğerleriyle aynı kandan gelmeleri gibi belli bazı ilişkilere sahip olmalarından kaynaklanmaz. Akraba oluşları aynı ismi taşıyor olmalarındandır. Bununla birlikte müştereken aynı isimle anıldıklarından dolayı, klanın büyüklüğüne göre, birbirleriyle yakın ya da uzak bir aile oluşturduklarını düşünürler. Bunların kendilerini aynı aileden olduklarını kabul ettiklerinin söylenmesinin nedeni, çok eski zamanlardan beri akrabaların yükümlü oldukları sorumluluklara benzer sorumlulukların kendilerine yüklendiğine inanmalarındandır. Bu sorumluluklar ise yardımlaşma, intikam alma, yas tutma, birbirleriyle evlenmeme gibi sosyal davranışlardır. Avustralya klanını diğerlerinden ayıran şey, klanın taşıdığı ismin belli bir cinse ait olan maddi şeylerin de ismi olmasıdır. Klan, bu cinse ait maddi şeylerle çok özel bir ilişki halinde olduğuna inanır. Bu ilişkiler de özellikle akrabalık ilişkileridir. Klanın totemi bireylerinden her birinin de totemidir. Her klanın kendisine has bir totemi olup, aynı bir kabileye ait farklı iki klan aynı toteme sahip olamaz. Gerçekte bir kimse belli bir isim taşıdığından dolayı o klanın mensubu olmuştur. Bir başka deyişle bu ismi taşıyan herkes aynı şekilde o klanın mensubudur.[467] Klan bireyleri kabilenin toprakları üzerinde ne şekilde bölünürlerse bölünsünler akrabalık devam eder. Örneğin

[465] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 111.
[466] Emile Durkheim, "Fücurun Nehyi Ve Menşeleri III", 126.
[467] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 111.

birbirinden ayrı gruplar halinde yaşayan aynı totemin bireyleri bir klana bağlıdırlar. Klan coğrafya birliğinden yoksun olmakla birlikte, birlik duygusunu sürdürür.[468]

Klanın ortak atası olarak kabul edilen, totem olan şeyler, zihinden kaynaklanan ve duyularla algılanabilir özelliklere sahip varlıklardır.[469] Durkheim, klan içerisinde bireylerin kendilerini organik bağla bağladıkları klanın bu ortak atasına bir başka şekilde "ruhsal bir bağla" bağlandıklarını düşünür. Bir bakıma bu bağ, totem olan varlığın ortak ata olarak klanın oluşum sebebi olduğunu ve onun ruhsal bir güce sahip olduğunu ifade eder. *Totem ve klan* ilişkisinin ayırt edici ikinci özelliğini ifade ettiğini söyleyebileceğimiz bu tasavvurda, *klanın varoluşunu temsil eden bu varlığın etrafında bir "kutsallık" cereyan eder ve bu varlık "tanrısallık" mertebesine ulaşır*. Klanın homojen ve toplu bir kitle niteliği ise tüm üyelerin aynı kanıyı paylaşmalarını sağlar. Bireyler arasında heterojenliği çağrıştıracak hiçbir şey yoktur. Orada her birey tüm grubun hayatını yaşar, her birey ötekine benzer. Böyle bir grup, belirsiz bir şekilde hissettiği bu zayıf bireyselliği tasavvur etmek için üyelerini bir ve aynı kökene dahil edilmiş şahsiyetleri, aynı kökenin farklı cihetleri ve çok sayıda bedende bir ruh olarak düşünür.[470]

Durkheim, klan üyelerince aynı bir cevhere atfedilen önemi sıklıkla tekrarlar ama özellikle bir adetin bu ortak cevherin bir başka boyutuyla ne olduğunu gösterdiğine işaret eder. *Bu cevher "kan"dır*. Kan'a yüklenen bu kutsal niteliğin, *Totem ve klan* arasındaki kadim ilişkinin ayırt edici üçüncü özelliğine işaret ettiği söylenebilir. Gerçekte Durkheim'a göre, klanın fizyolojik "birlik"i mutlak değildir; klan totem olan varlığın oluşturduğu topluluktur ve klan içinde doğar, her bireyi kapsar ve "kan"da somutlaşır. Fakat bu totem ata olmakla birlikte bir "tanrı"dır.[471] Ezelden beri grubun koruyucusu olan bu varlık gerçek bir tanrıdır ve klana özgü olan dinin merkezidir. Gerek bireylerin gerek topluluğun kaderi ona bağlıdır. Dolayısıyla her bireysel bedende bir tanrı vardır ve bu tanrı kandadır. Bir başka deyişle kan "tanrısal" bir şeydir ve aslında kan aktığı zaman etrafa yayılan, tanrıdır.[472]

Kanın, Durkheim'ın din sosyolojisinde önemli ölçüde yer tutan, ilkel yapılanmanın temel prensipleri üzerinde son derece etkili olan kavramlarla ve pratiklerle de ilgisi vardır. Özellikle totem etrafında şekillenen yasaklar klan

---

[468] Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi,* 114.
[469] Durkheim, *Ahlak Ve Toplum*, 177.
[470] Durkheim, "Fücurun Nehyi Ve Menşeleri III", 126-127.
[471] Gerçekte Durkheim, totemizm kavramsallaştırmasında totem için "tanrı" tanımından genelde uzak durur. Bu onun nadir kullanımlarındandır. Lang bu kullanımla ilgili şunu söyler: "*Totem kavramları için az ya da çok "dini" kavramlar denilebilir ve eğer Dr. Durkheim totemlere "tanrılar" demeyi seviyorsa, bunu yapmaya hakkı vardır. Fakat buradaki fark terminolojiktir.*" Andrew Lang, *The Secret of The Totem,* 136.
[472] Durkheim, "Fücurun Nehyi ve Menşeleri III", 127.

normatif sisteminde önemli bir yere sahiptir. Kutsallık ve yasaklar arasında önemli bir bağlantı söz konusudur ve kutsallığın yasakları oluşturan davranışlar üzerindeki görünen hakimiyeti de bir o kadar önemlidir. Bu anlamda "tabu" kavramıyla ifade edilen, totem ve totem inançlarının kapsamında bu yasaklar sistemine dahil edilen; yabancı totem üyelerine, dini hayata girmemiş çocuklara ve kadınlara uygulanan kimi tabular söz konusudur. Özellikle kadınlar, tabular sisteminde, kendilerine önemli kısıtlamaların öngörüldüğü ve çoğunlukla dini yaşamın dışında profan bir yaşama mahkum edilmiş bireyler olarak görünür gibidirler. Bununla birlikte Durkheim, bu görünümü "kan" bağlamında önemli bir kutsallık ilişkisine bağlar. Bu durumda aslında bu görünüm, *kadınların profan varlık olmalarından daha çok, g*erçekte *onların kutsallığa sahip tanrısal ilişkilerin öznesi olmalarıyla ilgilidir*. Durkheim bunu şöyle ifade eder:

"Gerçekte ilkel insan nazarında bir bedenden kopan parçalar, maddi olarak ayrılmış olmasına rağmen yine o bedenin bölümlerinden birini oluşturur. Kesilmiş bir organın önceden ait olduğu bedenin hayatını yaşamaya devam ettiğini düşünürler. Birinin başına gelen her şey diğerinde de hissedilir. Çünkü canlı madde bölünmekle birlikte birliğini yine korur. Totem olan varlığa göre her birey de böyledir. Totem, ahlakını toplum için parçalara ayırmıştır. Fakat parçalardan her birinde tamamen vardır ve tüm parçada ve tali parçalarda sonsuza kadar aynen kalır. Dolayısıyla klan üyelerinin kendilerini aynı et ve kemik olarak varsaymaları, aynı kan olarak kabul etmeleri eksiksiz doğrudur denilebilir. Bu et ve kan da ait oldukları efsanevi varlığın eti ve kanıdır. Bunlar yayılıcı bir prensip taşırlar ve klana özgü bir birliği maddi şekli altında ifade ederler. Öte yandan tabu, tanrısal olan her şeye konulan işarettir. Dolayısıyla kanın ve kana ait olan her şeyin de tabu olmasını yani sıradan insanlar ile ilişkiden ve ortada dolaşmaktan menedilmesi doğaldır. Bütün totem topluluklarında totem mensubunun totem olan varlığın cinsine mensup hayvan ya da bitkiyi yiyememesi, hatta dokunamaması veya bazen ismini bile anmasının yasak olması gibi, kan ile totem arasında çok sıkı ilişkilerden dolayı da kanın da aynı yasaklara tabi olmasında bir gariplik yoktur. Böylece aynı duygu, ömrünün bir bölümünü kan içinde geçiren kadına da sirayet eder ve kendi izini bırakarak onu da tecrid eder." Durkheim ikincil bir sebebin de kadının bu dini niteliğini ve bundan dolayı tek başına kalmasını desteklediğini söyler. Buna göre, "ilkel klanlarda neslin devamının ana tarafından olması nedeniyle çocuklar miras olarak annelerinin totemini alırlar. Grubun birliğini oluşturan bu kan, sırf kadınlar tarafından yayılır. Bu durumda totemin bekasına hizmet edenin sadece kadınlar olması dolayısıyla kadının kanının tanrısal cevher ile daha sıkı bir bağı vardır. Sonuçta bu şekilde daha büyük bir dini değer kazanması ve bu

değerin bizzat kadına da sirayet ederek onu devamlı surette ayırmış olması muhtemeldir."[473]

Yapısalcılığı için olduğu kadar işlevselliği için de önemli bir uygulama alanı olarak totemizm incelemesinde Durkheim, totemi, klanın kolektif temsilinin sembolik ilk biçimi olarak analiz eder. Toplumu bütünleştirmede etkili olmak için, tüm toplu temsillerin böyle bir sembolik dışsallaştırma yaratması gerektiğini düşünür. Dışsallaştırmanın hedefi, grubun kendisini, kendisiyle özdeşleşmiş, yaygın olarak tanınan bir sembolde temsil etmesi için belirli nesneler üretmektir. Bu tür nesneler kutsaldır ve günlük yaşamın din dışı etkinliklerinden ayrılır. Ancak Durkheim, totemlere tapınılmadığını, klan üyesinin akrabası olarak görüldüğünü savunur. Bunları simgesel yansıtmalar, "totemik prensip" dediği şeyin ifadeleri olarak anlar; kabile gelişiminin sonraki aşamalarında ve farklı kültürlerde bu ilke "mana" veya "wakan" ya da "orenda" olarak adlandırılan şeydir.[474] Aynı şekilde totem, sık sık küçük sürüler halinde dağılmış olan klan üyelerini, sembolik bir birlik içinde ve ahlaki bir otorite uygulayan kolektiviteye boyun eğdirerek bağlama işlevi görür. Aynı zamanda, temasta oldukları diğer tüm fenomenleri ve varlıkları kategorize etmeye, üyeler için evrensel bir sınıflandırma sisteminin, yani bir kozmolojinin temelini sağlamaya da hizmet eder. Özellikle evlilik mübadelesi başta olmak üzere diğer klanlarla olan ilişkilerde ortak hareket tarzları belirler. Böylece totemizm, simgeleştirmenin temel sürecini, toplumsal otoritenin temellerini ve mübadelede yer alan toplumsal birimler arasındaki ilişkileri düzenleyen ilkeleri açıklamanın formülünü verir.[475]

Her şeye rağmen Durkheim'göre, totemizmi bir varlığa tapınma türü olarak kabul etmekten sakınmak gerekir. Çünkü ilkel insanın ismini taşıdığı hayvan veya bitkiye karşı tutumu, bir inananın tanrısı karşısında takındığı tavır gibi değildir. Bir bakıma kendisi de o kutsal aleme mensuptur; aralarındaki ilişkiler hemen hemen aynı derecede ve eşit değere sahip iki varlığın ilişkisi gibidir. Belki, bazı durumlar için bu hayvanın, kutsal şeyler hiyerarşisinde biraz daha yüksek bir konuma sahip olduğu, bundan dolayı da bazen klanın babası ya da büyük babası olarak isimlendirildiği söylenebilir. Bu da klan üyelerinin o hayvana karşı bir tür manevi tabiiyet ve bağlılık hissettiklerini gösterir gibidir. Bununla birlikte, totem olan hayvana "dost", "insan kardeşlerinin büyük kardeşi" isminin verilmesi, çoğunlukla ve çoğu zaman bir eşitlik duygusuna delalet eder gibidir. Kısacası, ilkel insan için bir hayvan ile aralarında var olan bağlar, sanki aynı ailenin üyelerini birleştiren bağlar gibidir.[476] Buan-

[473] Durkheim, "Fücurun Nehyi ve Menşeleri III", 126-128.
[474] Tischer, "The Elemantary Forms of The Religious Life Essay 2", 5; Northover, "Durkheim's Totemic Principle, https://doi. org/10.4102/hts.v77i2.6709.
475 Tiryakian, *For Durkheim: Essays in Historical and Cultural Sociology*, 51.
[476] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 145.

diklerde olduğu gibi,[477] bir erkek zorunlu olmadıkça, kendisiyle aynı alt bölümdeki hiçbir hayvanı öldürmez veya yiyecek olarak kullanmaz. Çünkü onunla yakın ilişkileri vardır. Bu yakınlık dolayısıyla klan üyeleri, totem olan hayvanları yardımsever bir dost ve ortak olarak kabul eder ve kendilerinin bir parçası olarak görürler. Aynı şekilde Yuinlerde birey, budjan olarak da adlandırılan jimbir'ini öldüremez veya yiyemez. Totem ona babasından mirastır. Narrinyerilerde de aynı kurallar geçerlidir. Wakelbura Kabilesi'nde totem hayvanından "baba" olarak söz edilir. Fırfırlı Kertenkele Totemi'nde Binnunungurra üyeleri bu sürüngeni kutsal kabul eder ve onu öldürmediği gibi öldürülmesini engelleyerek de korur.

4. Durkheim'ın Totemizm Savunması

Durkheim, Tylor'la özdeşleşen animizme ve Max Müller'le hayat bulan natürizme dinin kaynağına ilişkin çıkarsamaları konusunda eleştiri getirerek kendi tezi olan totemizme giden yoldaki taşları temizleme çabası sadece bu araştırmacıların iddialarıyla sınırlı değildir. Durkheim'ın totemizm konusundaki ısrarı, onun kendi teorileri çerçevesinde Avustralya yerlileri üzerinde yaptığı dolaylı gözleme dayanan açılımlarla ve onlar üzerindeki sunularıyla yetinmemekle ve dolayısıyla bu teorinin "önündeki" ve "ardındaki" eleştirel tezleri göğüsleme konusundaki istikrar ve dirençle de ilgilidir. Çünkü Durkheim, totemizm konusuna yürekten inanır. Fakat şu söylenmelidir ki, klan temeline dayalı bu ilkel organizasyonun toplumun devamlılığını sağlamadaki rolü ve toplum bileşenleri üzerindeki bağlayıcı ve otoriter yönü Durkheim üzerinde önemli bir etki bırakır. Dolayısıyla başta kendi toplumu olmak üzere modern toplumların içinde bulunduğu kaos, düzensizlik ve çözülme haline bu yapı üzerinden çözümler aradığını ve modern toplumda bu yapının karşılıklarını sorguladığını söylemek de imkansız değildir. Bu nedenle totemizm teorisi konusunda duyarlılık ve hassasiyet gözetirken, teorisine karşı geliştirilen ya da öne sürülen argümanlara karşı da teyakkuzdadır.

Tylor, Wilken ve Jevons'un, totemizmi atalara ibadetin özel bir şekli olduğu yönündeki iddialarına karşı verdiği özenli yanıtlar bu meseleyi daha iyi anlatır. Onlara göre, çok fazla genişleyerek yaygınlaşmış olan "ruhların intikali" doktrini bu iki dini sistem arasında bir köprü oluşturur. Çoğu toplum ruhun ölümden sonra bedenden ebediyen uzak kalmadığını ve yeniden bir bedene hayat verdiğine inanır.[478] Diğer yandan Tylor, insanların ve hayvanların ruhları arasında kesin bir sınır çizgisi çizmeyen aşağı düzey ırkların psikoloji-

[477] Howitt, *The Native Tribes*, 146-148.
[478] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 175.

sinin, bazı Amerikalı yerli kabilelere ait örneklerde olduğu gibi, bu tür düşüncelerin nasıl işlendiğine dair çeşitli yolları gösteren, insan ruhlarının daha düşük hayvanların bedenlerine geçişini sorunsuz kabul edebildiğini söyler. Sözgelimi, Vancouver Adası'ndaki Ahtlar, yaşayan insanın ruhunun diğer insan ve hayvan bedenlerine, sanki bir evin sakinlerinin o eve girip çıkabildiği gibi girip çıkabileceğini düşünürler. Eski zamanlarda, insanların kuşlar, hayvanlar ve balıklar şeklinde var olduklarını veya bunların vücutlarında Kızılderililerin ruhlarını taşıdıklarını; bazıları ise, öldükten sonra bu eski halleriyle işgal ettikleri hayvanların bedenlerine tekrar geçeceklerini tasavvur ederler.[479] Benzer biçimde Codrington da, Florida'da muz yemeyen ve ağaç dikmeyen bir toplumdan bahseder. Nedeni araştırıldığında, kısa bir süre önce çok nüfuzlu bir adamın, öldükten sonra muz olacağını söyleyerek ölümünden sonra muz yemeyi yasakladığı ortaya çıkar. Yaşlı yerliler onun adını vererek, önce "şu gıdayı yiyemeyiz", birkaç yıl sonra ise, "atamızı yememeliyiz" derler. Codrington, bunun, Florida'da olduğu gibi, bir adamın sık sık ölümden sonra bir köpekbalığı olarak görüleceğini ilan ettiği Ulawa yakınlarındaki Malanta'da da alışılmadık bir şey olmadığını söyler.[480]

Böylelikle Tylor, bu şartlarda ataya duyulan dini saygının, artık karıştırıldığı hayvan ya da bitkiyle doğal olarak bağlantılı olduğunu ifade eder. Böyle saygın bir varlığa mesken olan hayvan, atanın bütün halefleri için yani onun nesli olan tüm klan için kutsal bir şey, bir ibadet nesnesi, kısaca bir totem olur.[481] Söz konusu "ata" hayvanlar, adlarını taşıdıkları yarı-insan hayvanlara atfedilen, ataların tuhaf maceraları ve kahramanca eylemleriyle ilgili başka birçok efsanenin ortaya çıkabileceği varlıklardır. Aynı zamanda, büyük ata ile adını taşıdığı ve ırkına aktardığı yaratık arasındaki popüler mistifikasyon da, yaratığın kendisine ve dolayısıyla tam bir hayvana tapınmaya yol açabilir. Tylor, hayvanlara tapınmanın üç unsuruna ya da nedenine de değinir. Buna göre, ilk olarak, ilkel birey hayvana doğrudan kendisi için tapınır. İkinci olarak, tanrının kullanıldığı bir ritüelde fetiş olması nedeniyle ona dolaylı olarak tapınır. Üçüncü olarak ise, bir totem ya da bir kabile atasının temsilcisi olarak saygı duymak suretiyle tapınır.[482] Wilken de[483], Malenezya'da bazen saygın bir insanın ölümü esnasında belli bir hayvan ya da bitkinin şeklini alma isteğini açıkladığından söz ederken, doğal olarak ölümünden sonra mesken olarak seçtiği her hangi bir şeyin artık onun ailesi için kutsal bir nitelik kazandığını vurgular. Özetle totemizmi ilkel bir olay olmaktan çok uzak gören bu anlayış, onun,

[479] Tylor, *Primitive Culture*, 6.
[480] R H. Codrington, *The Melanesians,* 192-193.
[481] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 176.
[482] Tylor, *Primitive Culture*, 236-237.
[483] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 176.

kendisinden önceki daha karmaşık ve anlaşılmaz bir dinin ürünü olduğunu iddia eder.

Durkheim, bu araştırmacıların iddialarına, aktarılan örneklerde zamansal farka ve kültürel standart ayırıma dikkat etmemeleri gerekçesiyle itiraz eder. Çünkü bu olayların gerçekleştiği toplumlar oldukça yüksek bir kültüre ulaşmışlardır. Her durumda saf totemizm aşamasının ötesine geçmişlerdir. Onlarda totem klanları yoktur, aileler vardır. Hatta bu şekilde dini saygı gösterilen hayvanların büyük bir kısmı belli aile grupları tarafından değil kabilelerin bütünü tarafından kutsanır. Dolayısıyla bu inançlar ve eylemler, kadim totem ibadetleriyle ilişkili olsalar bile artık onların bozulmuş şekilleridir. Bu yüzden bunlar bu inançların kaynağını bize anlatabilecek durumda değildir. Tam çöküş halinde olduğu bir zamanda incelenmesiyle bu kurumun ortaya çıkış dönemi anlaşılamaz. Durkheim'a göre, her şeyden önce, totemizmin nasıl ortaya çıktığı anlaşılmak isteniyorsa Java'ya, Sumatra'ya, ya da Malenezya'ya değil, Avustralya'ya bakılmalıdır. Oysa Avustralya'da ne atalar ibadeti ne de ruhların intikali doktrini vardır. Gerçi, klanın kurucuları olan mitolojik kahramanların belli bir süre için bir bedene girdiklerine inanılır fakat bu kahramanların ruhları özellikle insan bedenlerine girerler. Her doğum işte bu reenkarnasyonun bir ürünüdür. Dolayısıyla totem olan hayvan türlerinin ayine konu olmaları, ataların ruhlarının onların bedenlerine girdiklerine olan inançtan kaynaklanmadığı anlamına gelir. Bununla birlikte oldukça yaygın olan ilk ataların çoğunlukla hayvan şeklinde gösterildiği ve tasavvur edildiği bu tasvir çok önemli ve mutlaka açıklanması gereken bir olaydır; fakat bunu reenkarnasyona olan inanç doğurmuş olamaz, çünkü Avustralya toplumlarında reenkarnasyon bilinmez. Zaten Durkheim, reenkarnasyon inançlarının totemizmi açıklamadığı gibi, totemizmin dayandığı en temel prensiplerden biri olmazsa reenkarnasyon inancının da var olamayacağını iddia eder. Ona göre, bu araştırmacılar açıklanmaya ihtiyaç hisseden bir şeye sanki kanıtlı ve gerçekmiş gibi yaklaşırlar. Bununla birlikte, reenkarnasyon inancı da totemizm gibi insanın hayvan ile yakın bir akraba olarak tasavvur edilmesini ve anlaşılmasını içerir. Çünkü insan ve hayvan dünyaları zihinlerde açık bir şekilde birbirlerinden ayırt edilselerdi, insan ruhunun hayvanlara bu kadar kolayca geçebileceğine inanılmazdı. Hatta hayvan vücudunun insan ruhunun gerçek vatanı olarak tasavvur edilmesi bile gerekir, çünkü özgürlüğünü kazanır kazanmaz insan ruhunun oraya gittiğine inanılır. İşte böylece reenkarnasyon inancı, insan ile hayvan arasındaki bu yakınlığı açık bir olay gibi görüyorsa da neden böyle olduğunu açıklamaz.[484]

Taylor ve Wilken, totemizmi atalara ibadete indirgediği gibi, Jevons onu tabiata ibadete bağlar. Jevons'a göre, insanlar, insan ve ruhani varlıklar arasın-

[484] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,b*176-177.

daki ilişkilerin gerçek olma olasılığına ilk etapta inanıp inanmakta özgürdür. Fakat insanda, etrafını saran doğaüstü varlıklara yaklaşma arzusunun var olduğundan şüphe edilemez, çünkü karşı konulmaz güce sahip varlıkları iyilik ve kötülük için uzlaştırmanın önemi en yüksek düzeydedir. Ayrıca, insanın kendisi ile doğaüstü olarak tasavvur ettiği ruhlar arasında kurmaya çalıştığı dostluk veya ittifakın, insan dostlarını veya müttefiklerini birbirine bağlayan bir model olacağı açıktır, çünkü ona karşı bilinen başka bir ittifak veya dostluk şekli yoktur. Jevons, bu nedenle, tam da bu noktada insanı insana bağlayan en eski bağın ne olduğunu sorar; bir başka deyişle, bu soru, toplumun en eski biçiminin ne olduğu sorusudur. Jevons'a göre, bir klanın varlığı, topluluğun tamamının, üyelerinden herhangi birini tehlikeyle tehdit edildiğinde kurtarmaya gelmekte veya hayatını kurtarmak için çok geç kaldığında, düşman klanın onu cezalandırdığı çabukluğa ve başarıya bağlıdır. Öte yandan, onun eyleminden yalnızca katil değil, tüm akrabaları sorumludur: eğer klanları var olacaksa, birleşik güçleriyle onu herhangi bir üye gibi korumalıdırlar. Dolayısıyla bireyin tek güvenliği ait olduğu klanın yardım ve korumasındadır; birey, bu çemberin dışında çaresiz ve yalnızdır. Fakat Jevons bu ilişkiyi, toplumun bu aşamasında insanoğlunun bildiği tek dostluk türü ve her birinin akrabasını korumak ya da intikamını almak için canını vermeye hazır olan klan üyeleri arasındaki dostluk biçimi olarak tanımlar. Bu asabiyeti Jewons, aslında doğuştan bireyin akrabası olmayan başka herhangi bir varlıkla herhangi bir dostane ilişki kurmanın, onunla herhangi bir ilişkiye girmenin ya da anlaşma yapmanın imkanı olarak tanımlar. Ona göre bu bağlılık, dayanışma ve aidiyet duygusu için tek tek yol budur. Birey, doğuştan klanınızdan biri değilse, klanınızdan biri olmalıdır; Aynı kan damarlarınızda dolaşmıyorsa, bu kanın onlara verilmesi gerekir; kısaca, aralarında bir kan akdi yapılmalı ve o zaman aralarındaki dostluk kutsal ve dokunulmaz hale gelir, çünkü artık birey "insan"dır, tek "et" ve tek "kan"dır.[485]

Böylelikle Jevons "kan kardeşliği"nin "tüm Yukarı Kongo kabileleri arasında popüler olan, dostluğu pekiştirmenin ve iyi niyetin garantisi" olduğunu ifade eder. Artık akan kan birbirine karışmış, kanları şimdi olduğu gibi birleşmiştir. Böylece bu en ilkel toplum biçiminde insanlar klanlara ya da kabilelere bölünmüştür; bu kabileler genellikle birbirlerine düşmanken, ancak "kan antlaşması" yoluyla birbirleriyle ittifak yapabilmişlerdir. Birey ise ancak klanı tarafından korunduğu sürece vardır; onun bireysel bir varoluşu söz konusu olamaz, çünkü klanın diğer klanlarla var olma mücadelesinin baskısı altında akrabaları birbirine bağlayan dayanışma son derece güçlü ve ezicidir. Tek bir akraba bir yabancıyla kan sözleşmesi yaparsa, kabilenin tamamı buna bağlı olmak zorundadır. Bu nedenle Jevons, bu toplum yapılanmasının, canlı ve

[485] Jevons, *An Introduction to The History of Religion,* 96-101.

cansız her şeyi kendisi gibi düşünerek, eylemde bulunmak ve hissetmek durumunda olduğunu tasavvur eden bireyin, diğer ruhların ait olduğu toplumları hakkında bilgi sahibi olduğu tek toplum biçimi olduğunu söyler. Dahası Jewons, bu noktadan ilkel zihnin müttefik arayışında esas aldığı gücün kaynağına geçer. Ona göre, insanın etrafını saran şeyler aslında doğal türlere, cinslere bölünmüştür; ve insanın doğal hayvan, bitki türleri ile insan toplumunun bölündüğü akrabalar veya klanlar arasında bir benzerlik kurgulaması şaşılacak bir şey değildir. Bu nedenle, insanın, insanlarla olduğu gibi hayvan kabileleriyle de kan davalı olması, bu tür varlıklardan biriyle aynı şekilde ve aynı prensipte ittifak kurmaya çalışması da şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla bir müttefiğin seçiminde, doğaüstü güçlere sahip olduğuna inandığı türün ya da başka birkaç türün bu tür güçlere sahip olması durumunda, o zaman en büyük güce sahip türü tercih edeceği de varsayılmalıdır. Bununla birlikte, her halükarda, ittifak aradığı bireysel bir doğaüstü varlık değildir, zaten koşulların doğası gereği olamaz; ama bu varlık doğaüstü güçlere sahip bir sınıf ya da varlık türüdür. Jewons'a göre bu, *tam olarak bir totemdir*. Bir totem asla izole bir birey değildir, her zaman bir nesneler sınıfı, genellikle bir hayvan veya bitki türü, daha nadiren bir cansız doğal nesneler sınıfı ya da çok nadiren bir yapay nesneler sınıfıdır.[486]

Durkheim, Jevons'un teorisini geçerli bulmaz. Totemizmin, bir klan ile belli bir eşya sınıfı arasındaki yakın bir bağı ihtiva ettiği bir gerçektir. Fakat Jevons'un düşündüğü gibi, bu ortaklığın amacının bilinmek suretiyle isteyerek akdedilmesi tarihi bilgilere pek uygun düşmez. Onlar çok belirsiz ve zor anlaşılır şeylerdir. Çok fazla ve çok bilinmeyen ihtiyaçlara karşılık gelirler, bu yüzden de gayret ve iradenin düşünceye dayanan bir eyleminden kaynaklanmış olamazlar. Ayrıca bu varsayım oldukça basit olduğundan kusurludur ve aynı zamanda ihtimal dışıdır. İnsanın eşyaya hakim olan doğaüstü varlıkların yardımını elde etmeye çalıştığı gibi bir düşünce geçerli olsaydı şayet, bu varlıklar içinde tercihen en güçlülere, en etkin koruma sağlayacağı düşünülenlere müracaat etmesi de doğru bir düşünce olurdu. Oysa Durkheim, bu mistik akrabalığın akdedildiği varlıkların aksine çoğu zaman en zayıflar arasından seçildiğini söyler. Diğer yandan şayet konu gerçekten müttefik ve koruyucu bulma meselesi olsaydı, koruyucu sayısı ne kadar çok olursa olsun yine de az görüleceğinden, bunların sayılarını mümkün olduğunca artırmaya çalışmaları gerekecekti. Oysa gerçekte her klan sistemli bir şekilde bir totem ile yani bir koruyucu ile yetinirken, diğer klanlara da kendi totemlerinden tam bir serbestlikle faydalanmalarına izin verir. Her gün kendisine özgü olan dini alanın içine kapanır, komşularına ait alanı ihlal etmeye de kalkmaz.[487]

---

[486] Jevons, *An Introduction to The History of Religion,* 96-101.
[487] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 179-180.

Durkheim, Frazer'e ait "hamilelik totemizmi" anlayışının totemizmi öncelediği iddiasına da itiraz eder. Gerçekte Frazer, ilkel totemizme *hamilelik totemizmi* (conceptionnel) ismini verir. Frazer'e göre totemizmin diğer bütün şekilleri bu ilkel biçimden türemiştir. *Birkaç kadın art arda aynı yerde ve aynı şartlarda hamilelik belirtilerini hissederse, o yer özel türden bazı ruhların uğrağı olan bir yer olarak düşünülecek, böylece zamanla orası da totem merkezleri olacak, totem çevresine bölünecektir*. İşte Aruntaların yerel totemizmi bu şekilde ortaya çıkmıştır. Sonra totemlerin bu bölgeye dayanan temellerinden kurtulmaları için, ata ruhlarının hiç değişmez bir şekilde belli bir yerde sabit kalmak yerine, her tarafta rahatça dolaşabileceklerini ve kendileriyle aynı toteme sahip olan kadın ve erkeklere yolculuklarında eşlik edeceklerini varsaymak yeterlidir. Bu şekilde, bir kadın ayrı bir totem çevresinde ikamet etse bile kendisinin veya eşinin totteminin ruhu tarafından hamile bırakılabilir. Genç çifte eşlik ederek yeniden bir bedene bürünme fırsatını kollayan ataların kadın ya da erkeğin ataları oldukları düşünüldüğüne göre, çocuğun totemi de babasının ya da annesinin totemi olur. Gerçekte Frazer, bir yandan Gnanjiler ve Umbaiaların, diğer yandan Urabunnaların kendi mensubiyet ve soylarını bu şekilde açıkladıklarını söylemelerine rağmen Durkheim, bu teorinin de Taylor'un teorisi gibi çürük bir temele dayandığını söyler. Ona göre, insan ruhlarının hayvan ya da bitki ruhları olduğunu tahlil edebilmek için, insanın kendisinde en temel olan şeyi, hem hayvanlar aleminden hem de bitkiler aleminden alabileceğine inanması gerekir. Bu inanç ise totemizmin temelinde var olan inançlardan biridir. Diğer yandan, totemin dini özelliği bu bakış açısıyla hiç açıklanmamış demektir. Çünkü insan ile hayvan arasındaki meçhul akrabalığa olan belirsiz bir inanç, bir ibadet tesis etmek için yeterli değildir. Birbirinden ayrı olan insan ve hayvan dünyalarının bu şekilde karıştırılması dünyayı kutsal ve profan olarak ikiye ayırma nedeni olamaz. Durkheim'a göre ise bu, problemi değil açıklamak, ortaya bile koyamaz.[488]

Durkheim, Andrew Lang'ın, Frazer'in bu teorisine çok fazla saldırmış olsa da, son teorisinin birçok açıdan Frazer'in teorisine benzediğini belirtir. Gerçekte o da Frazer gibi bütün totemizmin, insan ile hayvanın aynı öz ve aynı asıldan oldukları inancında saklı olduğunu düşünür. Fakat bunu başka şekilde açıklar. Lang, totemizmi totemin bir isim olmasından türetir.[489] Lang, teorisini ilk insan gruplarının komşu gruplarla yaşadıkları tecrübelerin üretimi olan totemist kavramsallaştırmalar üzerine kurgular. Lang'a göre, ilk insan gruplarının oluşma evresinde bu gruplar, komşu grupları "diğerleri veya vahşi siyahlar" olarak tanıyacaktır. Her grup, düşmanca komşularının her biri için özel bir isme ihtiyaç duyacak ve bu isimler, büyük olasılıkla çeşitli nedenlerle belki de

[488] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 190-191.
[489] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 192.

diğerlerinin yanı sıra hayali benzerliklerden verilen hayvan veya bitki isimleri olacaktır. Bu mesele, bir bireyin şu veya bu hayvana benzeyebileceği, ancak bir grubun benzeyemeyeceğine ilişkin itiraz konusu olsa da, tüm yabancıların birbirine çok benzediğini düşünmek insan doğasının bir özelliğidir ve içlerinden biri bir emuyu veya bir kanguruyu hatırlatırsa, hepsi hatırlatır. Sonrasında Lang, ismin, belli bir hayvan türünü de işaretleyen, iyi ya da kötü, kurnazlık, gaddarlık, korkaklık, güç gibi övgü dolu sıfatlar olabileceğini ve hayvan adlarının bazı gerçek ya da hayali grup karakter özelliklerine dayanabileceğini; bununla birlikte, her grubun işgal ettiği alanda daha yaygın olabilecek hayvan türleri, bitkiler, ağaçlar, faydalı çakmak taşları ve her grubun bölgesindeki yiyeceklerle birlikte diğer nesnelerin de olabileceğini söyler. Lang'a göre, Bu nedenle, her gruba dışarıdan empoze edilebilecek bitki ve hayvan adlarının verilmesi için pek çok neden vardır. Yine, toplum totemizmden erkek akrabalığına ve yerleşik meskenlere doğru uzaklaştıkça, Melanezya'da, hatta Arunta ve Gournditcha Mara örneğinde olduğu gibi bireylere ve insan gruplarına yerel isimler verilir.[490] Durkheim ise, aslında önerdiği bu çözüm şeklinin yeterli olmayacağının Lang'ın kendisinin de kabullendiğini belirtir. Totem olan şeylerin dini bir saygı ile karşılandıklarını, özellikle hayvan kanının da insan kanı gibi çoğu yasağa konu teşkil ettiğini ya da ifade edildiği gibi tabu olduğunu ve daha sonra ortaya çıkan bu mitolojinin bunları açıklayamadığını kabul eder. Fakat öyle ise bunların nereden geldiği sorusuna Lang şu cevabı verir: "*Hayvan isimli gruplar, wakan ya da mana veya kanın mistik ve kutsal özelliği hakkında genel olarak yaygın hale gelmiş inançları geliştirdikleri zaman hemen farklı totem tabuları da ortaya çıkmıştır.*" Durkheim, wakan ve mana kelimelerinin kutsal kavramını içerdiğini söyler.[491]

Durkheim, totemizmin fetişizme indirgenmesine de itiraz eder. Durkheim'a göre, her şeyden önce totemizmi fetişizme indirgeyebilmek için fetişizmin totemizmi öncelediğini ispatlamak gerekir. Oysa bu varsayımı ispatlamaya dair hiçbir delil gösterilmediği gibi, mevcut bilgiler de bunu hep yalanlar. Durkheim, fetişizmi, "iyi belirlenmemiş bir ayin sistemi" olarak görür ve ancak çok medeni bir seviyeye ulaşmış milletlerde ortaya çıkabileceğini söyler. Ona göre, churingaya fetiş özelliği atfedilmiş olmasına rağmen, bu tür bir ibadet Avustralya'da bilinmez. Bu nitelendirme haklı bile olsa açık olarak kabul edilen totemizmi öncelemeyi kanıtlamak için yeterli değildir. Oysa churinganın totemizme ihtiyacı vardır; çünkü aslında totem ibadetinin bir aracıdır ve kendisine atfedilen nitelikleri özellikle totem inançlarına borçludur.[492]

---

[490] Andrew Lang, "The Origin of Totem Names and Beliefs", *Social Origins,* (London: Longmans, Green and Co., 1903), 166-167; Lang, *The Secret of The Totem,* 141

[491] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 194.

[492] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 183.

Durkheim,[493] totemizme yapılan eleştirileri iki gruba ayırır. Frazer ve Lang gibi bir kısım araştırmacılar totemizmin dini karakterini inkar ederler, fakat bu, olayları inkar etmek demektir. Diğerleri bu özelliği kabul ederler, fakat bunu daha eski bir dinden çıkararak açıklamaya çalışırlar. Gerçekte ise bu iki grup arasındaki fark sırf görünüştedir; birinci grup da ikinci gruba dahildir. Durkheim'a göre ne Frazer, ne Lang prensiplerini sonuna kadar koruyamamışlar ve totemizmi sanki bir din değilmiş gibi, açıklayamamışlardır. Diğer yandan totemizm, büyük olasılıkla dünyanın her yanında bilinen en ilkel toplumsal bir organizasyona oldukça sıkı bir şekilde bağlıdır. Kendisinden sadece derece bakımından değil nitelik açısından da farklı olan daha eski bir dinin var olduğunu varsaymak, inceleme ve gözlem vasıtasıyla elde edilen bilgiler çerçevesinden çıkarak keyfi ve gerçekleşmesi mümkün olmayan olasılıklar alanına girmektir. Önceden elde edilen sonuçlar ile uyumlu olmak için, totemizmin dini mahiyetini ısrarla teyit etmek ve kendisinden farklı ve ayrı bir dine geri dönmekten de kaçınmak gerekir.

5. Totemizmin Temel İnanç Esasları

5.1. Totemizm Ve Amblem

Durkheim'ın amblem vurgusu, kutsal varlığın ya da şeklin ilkel zihinde canlanmasını sağlayan sembolle ilgilidir. Böylelikle ilkel birey, her zaman gözünün önünde olan kutsalı sembolize eden bu cisim vasıtasıyla her anını onun kutsallığını tecrübe ederek yaşar. "Bu anlama amblem, kutsal anın devamlılığının garantisidir." Durkheim'a göre, bir kalabalıkta ortaya çıkan şiddetli ihtiraslar kalabalık dağılınca azalır, yok olur. Bireyler kendi klanlarından nasıl bu kadar uzaklaşabildiklerini şaşkınlıkla düşünürler. Fakat bu hisleri ifade eden hareketler devam eden ve sürekli şeyler üzerine sabitlenirse hisler de o şeyler gibi devamlı olur. Çünkü bu şeyler o hisleri sürekli olarak hatırlatır, zihinleri daima canlı tutar. Sanki o hisleri ilk kez ortaya çıkartan sebepler etkide bulunmaya devam ediyor gibidir. Bu yüzden topluma kendi varlığını hissetmesi ve kavraması için gerekli olan amblemcilik (emblematisme) bu hissin sürekliliğini sağlamak için de gereklidir. Böylece görülüyor ki toplum, bütün görünümleriyle tüm tarihsel dönemlerinde ancak geniş bir sembolizm (symbolisme) sayesinde mümkün olabilir.[494] Bu anlamda Durkheim, totemin esas gücünün kaynağının amblem olduğunu söyler. Totemi gerçekte totem yapan, onu işlevsel kılan ve onun etkin olmasını sağlayan esas şey amblemdir. Bu

[493] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 194-195.
[494] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 245-246.

anlamda totem sadece bir isim değil, bir amblem, hanedan armalarına benzeyen gerçek bir armadır. Her klan kendi arması ve markası olarak bir hayvan ya da bir bitkiyi kabul eder.[495]

Totemizmin, sembolleştirmeyi, maddi bir nesnenin ona hizmet edebileceği yol olarak gördüğü söylenebilir. Aynı zamanda klan üyelerinin birbirlerine bağımlılık duygularını ve ahlaki kimlik edinmelerini, bir başka deyişle sosyal gruplarının karmaşık gerçekliğini basitleştirilmiş biçimde düşünmelerini sağlar. Sembolleştirme, olağanüstü toplumsal yoğunluktaki periyodik tören ve ritüel toplantılarında ortaya çıkar, zihinlerde ve duygularda sabitlenir ve yeniden canlanır.[496] Durkheim, amblem üzerinde en çok onun işlevselliğinin oldukça geniş bir alanda hakimiyet tesis etmesinden dolayı durur. Her şeyden önce amblem, toplumsal birliği somut bir şekille ifade etmek suretiyle onu toplumun geneli için daha hissedilir bir hale getirir. Bu nedenle amblem düşüncesi doğunca, amblem sembolleri de çabucak yaygın hale gelir. Aynı zamanda bu düşüncenin ortak hayat koşullarından kendiliğinden doğar. Çünkü amblem sadece toplumun kendisi ile ilgili duygusunu daha açık bir hale getirmeye yarayacak elverişli bir yöntemden ibaret değildir, bu duygunun oluşmasına da hizmet eder. Bireysel bilinçler arasında ortaya çıkan ilişkinin bir iştirakle neticelenmesi yani tüm bireysel duyguların ortak bir duyguya dönüşmesi için onları gösteren işaretlerin de tek bir işaret haline dönüşmesi gerekir. Bireyler aynı ifadeleri, aynı sözleri, aynı tepkileri, aynı tavır, davranış ve duruşu sergileyerek tam bir birliktelik oluştururlar ve bu birlikteliği hissederler.[497]

Kuşkusuz bireysel zihinsel tasavvurlar, Durkheim için organizmanın hiç de önemsiz olmayan fakat çoğunlukla bireyselliği aşamayan bazı reaksiyonlara kaynaklık eder. Dolayısıyla bu bireysel zihinsel tasavvurlar, kendilerine eşlik eden ya da kendilerini sonradan takip eden bu maddi reaksiyonlardan bağımsız olarak tasavvur edilebilirler. Fakat Durkheim açısından toplum sosyal meselenin çözüm alanıdır ve toplum içinde ortak zihinsel tasavvurlar için bu geçerli değildir. Bunlar bazı bilinçlerin birbiriyle etkide ve tepkide bulunmalarına ihtiyaç hisseder ve bu etki ve tepkilerden doğarlar. Bu ise ancak maddi bazı vasıtalar sayesinde mümkündür. Bir başka deyişle ortada duran bu maddi vasıtalar sadece ortak oldukları ruhsal durumları haber vermekle yetinmezler, onların ortaya çıkmasına da hizmet ederler. Bireysel zihinler ancak kendiliklerinden çıkmak kaydıyla birbirlerine karşılık gelirler ve birbirlerine tesadüf edebilirler, birbirlerine iştirak edebilirler ve ortak hareket edebilirler. Bu hareketlerdeki uyum ise topluma kendi varlığını hissettirir ve dolayısıyla onun

[495] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 121.
496 Thompson, Emile Durkheim, 106.
[497] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 244.

varlığını meydana getirir. İşte Durkheim'a göre, bir toplum için sembolün vazgeçilmez olarak görülebileceği nokta burasıdır. Çünkü toplumsal duygular sembolsüz olursa bu onların çok temelsiz bir varlığa sahip oldukları anlamına gelir. İnsanlar toplu halde bulundukları ve karşılıklı olarak birbirlerine etkide bulundukları sürece güçlü olurlarsa da topluluk dağıldığı zaman ancak hatıralarda kalırlar. Bu hatıralar da beslenmediklerinde zaman geçtikçe tamamen silinirler.[498]

Bununla birlikte Durkheim, amblemin nihai işlevinin klanın ona yüklediği "tanrısallık" rolü olduğunu söyler. Öncelikle totem, totem prensibi ya da totem tanrısı olarak ifade edilen şeyin dışsal ve görülen bir şeklidir; fakat diğer yandan da klan olarak isimlendirilen o bilinen toplumun sembolüdür. Bir klanı diğerlerinden ayıran bir işarettir; klanın şahsiyetinin görülen işaretidir. Her ne amaçla olursa olsun klana dahil olan insan, hayvan ve eşyanın tümü bu işareti taşır. Bu nedenle totem aynı zamanda hem tanrının hem de toplumun işaretidir, dolayısıyla tanrı ile toplumun aynı şey olması gerekir. Çünkü şayet toplum ile tanrılık birbirinden farklı iki varlık ise, bir grubun işaretinin yarı-tanrılığın da işareti ve bir biçimi olamaz Dolayısıyla klanın tanrısı, totem prensibi, klanın kendisinden başka bir şey değildir.[499] Dini güç, klanın ortak ve isimsiz gücünden başka bir şey olmadığı ve zihinlerde ancak totem şeklinde tasavvur edilebileceği için de, totem amblemi tanrının görünür bedeni gibidir. Dolayısıyla ibadetin oluşturmayı ya da engel olmayı gaye edindiği yardımsever veya korku veren davranışlar da sanki ondan kaynaklanıyor gibidir. Bundan dolayı ayinler özellikle ona yöneltilir. Durkheim, onun kutsal şeyler hiyerarşisinde en önemli konumda yer almasını onun bu gücüne bağlar. Fakat klan, üyelerinin bilinçlerinde ve aynı zamanda o bilinçler vasıtasıyla yaşayabilir. Dolayısıyla dini güç, totem ambleminde şahsiyete büründüğünün düşünülmesinden dolayı bireylerin dışında ve bireylerden farklı olarak bir tür yücelik özelliğine sahip olsa da, diğer yandan sembolünü oluşturduğu klan gibi o da ancak bireylerde ve bireyler vasıtasıyla var olabilir. Bu anlamda dini güç bireylerde içkindir. Dolayısıyla Durkheim'a göre, birey de bunu zorunlu olarak bu şekilde ve onun kendisinde etkin bir şekilde var olduğunu ve kendisini yüce bir hayata yükselttiğini düşünür. Fakat bu, totemdeki kadar belirgin değildir. Çünkü "amblem dini hayatın asıl kaynağı"dır ve insan buna ancak bir aracı ile katılır.[500]

Ambleme konu olan nesnelerin seçimininin hangi yöntemlerle gerçekleştiği ise, totemizmin çok karmaşık ve girift dini hayatında önemli bir yer teşkil eder. Ürkütücü tabiat olayları ya da gök cisimleri gibi daha haşmetli olay

[498] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 244-245.
[499]Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 216.
[500] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 233-234.

ve nesnelere rağmen, alelade sıradan nesnelere yönelmiş olmaları garip gibi görünebilir. Ama bu rutin klan yaşamı için yardımlar ve imkanlar sağlayan ve daha çok iç içe oldukları canlılarla ilgilidir. Durkheim, her şeyden önce bu nesnelerin klan üyelerinin doğrudan ve alıştıkları şekilde ilişkili oldukları eşya arasından seçilmesi gerektiğini ifade eder. Hayvanlar ise bu şartı en iyi şekilde karşılar. Gerçekte hayvan, bu avcı ve balıkçı topluluklar için ekonomik çevrenin en önemli unsurunu oluşturur. Bu açıdan bitkiler ikinci plandadır. Çünkü bitkiler ekimi yapılmadıkça yiyecek söz konusu olduğunda ancak ikincil bir öneme sahip olabilir. Ayrıca insan yaşamında hayvan bitkiden daha çok yer tutar. Diğer nesneler ise, sınırlılıkları ve toplumsal yaşamda işgal ettikleri roller dolayısıyla ikincil plandadır. Oysa ilkel zihnin muhayyilesinde bitkiler ve özellikle hayvan çeşitliliği sanki bitmez tükenmez bir hazinedir. Bu nedenlerden dolayı söz gelimi gök cisimleri parlaklıklarına, duyular üzerinde bıraktığı güçlü intibalara rağmen totem rolü için uygun değildir. Bu görev hayvanlar ve bitkiler için biçilmiş kaftandır. Strehlow'un bir gözlemi bu amblemlerin büyük olasılıkla nasıl seçilmiş olduklarını belirlemek ve açıklığa kavuşturmak için faydalıdır. Strehlow, totem merkezlerinin çoğunlukla bir dağ, bir su kaynağı, bir boğaz yakınında bulunduğuna ve gruba totem işlevi gören hayvanlara da oralarda bolca rastlandığına dikkat ettiğini söyler. Bu totem merkezleri kuşkusuz klanın toplandığı kutsal yerlerdir. Dolayısıyla her topluluğun, sürekli toplandığı yerlerin etrafında en çok bulunan hayvan ya da bitkiyi işaret olarak kabul etmiş olması büyük bir olasılıktır.[501]

Avustralya organizasyonu totemin her şeyden önce bir bireyin değil, bir grubun arması olduğunu gösterir. Birey, arkadaşlarıyla ortak olarak, yalnızca grubun bir üyesi olduğu için o totemi alır ve ailesi yani çocuklarının onu ondan miras alamayacağı biçimde kendisine ait olur.[502] Scholcraft, Kuzey Amerika yerlilerinin totemiyle ilgili olarak şunları söyler: "Çeşitli enstrümanlara bakıldığında görülecektir ki, kişisel adlarını belirtmek için herhangi bir araç ya da işaret bulunmazken, en büyük vurgu bireylerin totemleri üzerindedir. Totem, ailenin ve klanın kimliğinin kanıtı olarak kullanılır. Bu ifşa, Chippewa'nın ve genel olarak Algonquin Kabilelerinin tarihi, organizasyonu ve yönetimi hakkında gözlemlenen her şeyle uyumludur. Totem, aslında, her kişinin aile kimliğinin kanıtı olarak taşımaya yetkili olduğu, uygar ulusların hanedan tavırlarına karşılık gelen bir araçtır. Bir kasaba veya köy veya orijinal aile konutundan türetilen Dodaim kelimesinin etimolojisi bunu ifade eder. Ayrıca, Kuzey Amerika'nın bu büyük yerli topluluğunun, soruşturma üzerine gerçek kişisel isimlerini saklamaları ve genellikle bebeklik döneminin bildik loca terimleri olan çeşitli lakaplarla çağrılmayı tercih etmeleri ve onları asla

[501] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 248-249.
[502] Fison-Howitt, *Kamilaroi And Kurnai,* 165.

tanıtmamaları da dikkate değerdir. Totemlerini tüm sorgulayıcılara vermeleri konusunda isteklidirler, çizimlerini ve resim yazılarını hatırlamakta bir an bile tereddüt etmezler. En uzak bağlara kadar kan ve akrabalık ilişkilerinin izini sürmeleri de aynı derecede dikkat çekicidir; bir bellek ya da gelenek kaybı olduğunda, ne kadar uzak olursa olsun, kan bağı testi olarak toteme güvenle başvurulur. Hiç kimsenin totemini değiştirmesine izin verilmemesi ve bu değişikliğin onlar arasında kesinlikle bilinmemesi, bu eski aile bağına verilen önemin bir sonucudur."[503] Scholcraft'ın totemden kastı, kuşkusuz totem armalarıdır.[504] Grey de, her ailenin arması ya da işareti olarak bir hayvanı ya da yiyeceği ya da yerlinin kendi deyimiyle "kobong"u benimsediğini söyler. Grey'e göre, bir aile ve onun kobong'u arasında bazı gizemli ve çok dikkat edilmesi gereken bağlantılar vardır; örneğin ailenin bir üyesi kobong'unun ait olduğu türden bir hayvanı uykuda bulursa asla öldürmez. Çünkü o, türün herhangi bir bireyinin en yakın arkadaşıdır ve o hayvanı öldürmenin büyük bir cinayet olacağı ve dikkatle kaçınılması gerektiği şeklindeki aile inancını bilir.[505]

Charlevoix, bazı Amerika kabilelerinin savaş zamanında kendilerine özgü gerçek nişanelerinin olduğundan söz eder. Bu nişaneler, ağaç kabuklarından yapılmış, bir sopanın ucuna tutturulmuş ve üzerlerine de totem resmedilmiştir. Tlinkitlerde iki klan arasında bir anlaşmazlık baş gösterdiği zaman iki düşman saflarındaki savaşçılar da başlarına üzerlerinde totemlerinin resmi olan bir miğfer giyerler. Iroquoilerde wigwam adı verilen kulübelerinin üzerine klanın kendine özgü bir nişanesi olarak totem olan hayvanın derisini giydirirler; bu hayvanın içi samanla doldurulur ve kapının önüne konulur. Wyandotlarda her klanın kendine özgü süslemeleri ve resimleri vardır. Omahalarda ve daha da genel olarak Siouxlarda totem çadırın üzerine resmedilir. Toplumların göçebelikten yerleşik hayata geçtiği, çadırın yerini evlerin aldığı, resim ve heykeltıraşlık sanatlarının az çok geliştiği her yerde totemin ağaç ve duvarlar üzerine oyması yapılır. Haidalar, Tshimshianlar, Salishler ve Tlinkitlerde bu şekildedir. Öyle ki Tlinkitlerde evin çok özel süslerinden biri totem armalarıdır. Bazı hayvan şekillerinin, bazen insan şekilleriyle karışık olarak direkler üzerine oymaları yapılır ve dış kapının yanına dikilir. Bunların yüksekliği on beş metreyi bulabilir ve genellikle çok dikkat çekecek renklerle resmedilir. Başka yerlerde de totem resimleri sandalların, her tür kap kacağın, ölülere ait anıtların üzerinde görülür. Bu örnekler özellikle Kuzey Amerika yerlilerine ait

---

[503] Henry R. Schoolcraft, *Historical And Statistical İnformation Respecting The History, Condition And Prospects of the Indian Tribes of The United States* (Philadelphia: Lippincott, Crambo & Company, 1851), 420

[504] Sözü edilen totem ve totem armalarıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Schoolcraft, *Historical And Statistical İnformation,* 416-420.

[505] George Grey, *Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West And Western Australia, During the 1837, 38 And 39* (London: T. And W. Boone, 1841), 228.

örneklerdir. Çünkü bu kalıcı heykeller, oymalar, resimler, heykeltıraşlık ve ressamlık sanatlarına ait teknolojinin oldukça ilerlediği ve olgunluğa ulaştığı yerlerde mümkündür.[506]

Avustralya kabileleri ise henüz bu seviyeye ulaşmamışlardır. Dolayısıyla bu bahsedilen türden totem resimleri Amerika'ya nispetle Avustralya'da daha nadir ve daha az görülür. Bununla birlikte tamamen de yok değildir. Warramungalar'da cenaze ayininin sonunda ölünün önceden kurutulmuş ve toz haline getirilmiş kemiklerini defnederler, böylece toprağa verildikleri yerin yanında toprağın üzerine totemi gösteren bir resim çizilir. Maralar ve Anulalarda ölü, bu şekilde üzeri totemi gösteren resimlerle süslenmiş çukur bir ağaç parçasının içine konur. Yukarı Darling çevresinde yaşayan yerliler kalkanlarının üzerine totem resimleri kazırlar.[507] Collins de, tüm kap kacakların bazı süslemelerle kaplı olduğunu, kayaların üzerinde rengi sarımsı, kile benzeyen süspansiyon halindeki maddelere özgü olağan pürüzlü resimlere ve şekillere rastladığını belirtir.[508] Bunlar büyük olasılıkla totem resimleridir. Bu totem resimleri sanıldığından çok daha fazla olabilir. Bununla birlikte bunların gerçek anlamının ne olduğunu görmek çoğu zaman kolay değildir.[509]

Bu farklı olaylar ilkel toplumların sosyal hayatında totemin ne denli önemli bir yer tuttuğunu anlatır. Bununla birlikte onun sadece bazı nesneler üzerine resmedildiği görüldüğü için totem sanki nispeten dışsal bir şey gibi görünür. Oysa totem şekilleri sadece evlerin duvarlarına, sandalların yüzeylerine, silahlara, aletlere, mezarlara resmedilmez, insanların bedenleri üzerinde de bunlara rastlanır. İlkel toplumlar, armalarını sadece sahip oldukları nesnelerde değil, kendi bedenleri üzerinde de taşırlar. Totem onların etlerine nüfuz ederek kendi vücutlarının bir parçası haline gelmiştir. Hatta bu sergileme ve resmetme şekli en önemli olanıdır. Totemin bir kuş olduğu yerlerde insanlar başlarına bu kuşun tüylerini takarlar. Jouvalarda her klan kendisine özgü şekilde saçını keser. Kartal Klanı'nda başın önünde iki büyük ardında bir büyük demet yapılır. Bufalo Klanı'nda bu saçlar boynuz şeklinde düzenlenir. Omahalarda da buna benzer bir şekil söz konusudur. Her klanın kendine özgü bir saç modeli vardır. Örneğin Kaplumbağa Klanı'nda saçlar tıraş edilir, sadece ikisi baş tarafında olmak üzere altı lüle bırakılır. Biri önde biri arkadadır. Bu şekilde hayvanın pençelerini, başını, kuyruğunu temsil ederler.[510] Aruntalarda dini hayata giriş töreni esnasında genç erkek, klana ait olan bütün kutsal şeylerin muhafaza edildiği yere girdiği an, artık bu törenin en son aşaması olması itibariyle en

[506] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 121-122.
[507] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 122-123.
[508] David Collins, *An Account of the English Colony in New South Wales* (London: Printed by A. Strahan, 1802), 184-185.
[509] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 123.
[510] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 123-124.

önemli anı olarak kabul edilir ve o zaman genç erkeğin vücuduna temsili bir resim yapılır. Bu seferki resim genç erkeğin totemidir. Hatta bir bireyi totemiyle birleştiren bağlar o kadar güçlüdür ki, Kuzey Amerika'nın Kuzey Batı sahilindeki kabilelerde klanın amblemi sadece canlılara değil ölülere bile resmedilir.[511]

İnsan bedenine nakşedilen resim, çizgi ya da desenlerin ise, hem tarihsel hem de mitolojik hikayeleri anımsatan önemli bir ayrıcalığı vardır. Durkheim, toplum içerisindeki ortak hislerin bazı kişilerde ve prensiplerde de şahsiyet elde edebildiğini vurgularken gerçekte buna işaret eder. Sözgelimi bir bayrak olarak kabul edilen bazı esaslar ve birer sembol sayılan bazı mitolojik ya da gerçek şahsiyetler vardır. Fakat amblem, her tür hesaplamanın ve düşüncenin dışında kalmak suretiyle ortaya çıkmış olması gereken bir gerçekliktir. Bu amblem ise dövmedir. Gerçekte bilinen bazı olaylar bunun belirli durum ve şartlarda sanki kendiliğinden ortaya çıktığını kanıtlıyor. Aşağı düzeyde kültüre sahip bazı insanlar ortak bir hayatı paylaştıkları zaman çoğunlukla sanki içgüdüsel bir etkiyle vücutlarına bu ortak hayatı hatırlatan resimler yapmaya ya da kazımaya meylederler. Totem resminin varlık nedeninin de bu olduğunu kanıtlayan bir şey vardır ki o da, temsil ettiği varsayılan şeyin şeklini tamamen içermesine önem verilmediğidir. Totem resmi alışılmış bir uygulama olarak çizgilerden ve noktalardan oluşur; amacı belirli bir şeyi göstermek ve onu hatırlatmaktır. Bu bir grup insanın aynı manevi hisleri paylaştıklarının göstergesidir.[512]

Durkheim, resimlerle totem ilişkisine ilişkin önemli bir tespit yapar. İlginç bir biçimde "totemi temsil eden ve gösteren çeşitli şekiller, bu şekillerle tasvir edilen ve resmedilen varlığın kendisinden daha çok saygıya mazhar olmaktadır." Hatta bir hayvan ya da bir bitkinin resimleri, çok çeşitli totem amblem ve sembolleri en yüce kutsallık sınırına ulaşırlar. Bir başka deyişle, asıl dini karakterin kaynağı onlardadır. Bu amblemlerin temsil ettiği gerçek şeyler ise onun ancak bir yansımasına sahiptir.[513] Nitekim, churingaya, nurtunjaya, waningaya hiçbir zaman kadınların ya da dini hayata kesin olarak dahil edilmemiş olanların el sürmeleri, hatta onları görmeleri bile yasakken, klanın ismini taşıdığı hayvan veya bitkiye herkesin dokunması ve görmesi serbestliği

---

[511] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 125.

[512] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 246-247; Bununla birlikte Schulze, farklı bir açıdan ilkel bilince sahip birey için, bir nesneyi dış biçimine, rengine ve özelliklerine göre kolayca tanımlayabilmesinin; konuşmayı, eylemleri ve diğer tuhaflıkları taklit edebilmesinin ve bedenlerine hayvanları temsil eden resimleri yapabilmesinin kolay olduğundan söz eder. Bu durumun, eşyanın sembolleştirilmesi üzerinde basit, birincil ve sade ama önemli bir etken olduğu söylenebilir. Reverend Louis Schulze, "The Aborigines of The Upper And Midle Finke River: Their Habits And Customs, With İntroductory Notes on The Physical And Natural History Features of The Country", *Transactions And Proceedings And Report of The Royal Society of South Australia*, ed. Ralph Tate (Adelaide: W. C. Rigby, 1891), 221.

[513] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 139-140.

totemi temsil eden nesne ile ilgilidir. Totemin resminin ya da şeklinin temsili olan churingalar bir tür mabette muhafaza edilir ve bu mabetlerin eşiğinde profan hayatın bütün gürültü ve patırtıları bırakılır, orada kutsal şeylerin hakimiyeti başlar. Tam tersi totem olan hayvanlar ve bitkiler profan doğal alanda yaşarlar ve sıradan hayat sürerler. Kutsal bir şeyi soyutlayan ve onu kenarda bırakan yasakların sayısı ve önemi o kutsal şeyin sahip olduğu kutsallık derecesine tekabül ettiği için ortaya şu dikkat çekici sonuç çıkar: "Totem olan varlıkların resim ve şekilleri totem olan varlıkların kendilerinden daha kutsaldırlar. Böylece Durkheim, gerçekte ibadet töreninde birincil yer tutan şeyin totemin kendisi değil, onu simgeleyen churinga ve nurtunjadır." Ayrıca Aruntalar, nurtunjanın etrafında dans edip, totemlerinin resmi etrafında toplanarak tapınırlarken, totem olan varlığın kendisine karşı hiçbir zaman bu tür gösteriler yapılmaz. Nitekim dini hayata giriş töreninin en önemli anı, gencin churingaların bulunduğu kutsal mekana girdiği andır.[514]

Bu anlamda totemler, dini tören sırasında da kullanılır ve dini törenin bir parçasıdır. Dolayısıyla totem ortak bir etikettir (yafta) ve dini bir özelliğe sahip olması nedeniyle de eşyanın kutsal ve profan olarak ayrımı toteme göre gerçekleşir. Hatta totem kutsal şeylerin bir örneğidir. Merkezi Avustralya kabileleri, özellikle Aruntalar, Loritjalar, Kaitishler, Unmatjeralar ve Ilpirralar ayinlerinde Aruntaların, Spencer ve Gillen'e göre churinga[515] Strehlow'a göre ise tjurunga dedikleri bazı materyaller kullanırlar. Her totem grubunun az ya da çok bu materyallerden oluşan bir koleksiyonu vardır. Herbirinin üzerine o grubun totemini gösteren bir resim yapılmıştır.[516] Bu materyaller çok farklı şekillerde, genellikle beyaz ve uzun ağaç ya da doğada bulunan genellikle mikalı, uygun kayadan kopartılarak istenilen şekil ve boyutta zemine kadar dikkatlice öğütülen parlak taş parçalarıdır. Aynı zamanda, Alcheringa'da erkeklerin churingalarını nurtunjaya astıklarına dair geleneklerin olduğu ve Alcheringa mitleri ile ilişkilendirildiği de söylenebilir.[517]

---

[514] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 140.

[515] Baldwin Spencer - F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia* (London: Macmillan And Co. Limited, 1904), 163

[516] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 126.

[517] Baldwin Spencer - F. J. Gillen *The Native Tribes of Central Australia* (London: Macmillan And Co. Limited, 1899), p.143-144; Gerçi Matthews, örneğin Navajo yerlileri arasında ayin mitinin, tüm önemli eylemleri açıklayabilse de, ayinlerin tüm sembolizmini asla açıklamadığını, muhtemelen ayinin kurulmasından önce var olan ilkel ve temel bir sembolizmin, sanki varlığı doğal kabul edilmiş ve hiçbir açıklama gerektirmiyormuş gibi mit tarafından açıklanmadan kaldığını söyler. Bu kurum sembolizminin bazı açıklamalarının, yaratılış ve göç mitinde veya kabilenin diğer erken dönem efsanelerinde bulunabildiğini, fakat bunlarla bile açıklanamayan bir şeyler bulunduğunu belirtir. Washington Matthews, "Some Illustrations of The Connection Between Myth And Ceremony", *Memoirs of The International Congress of Anthropology*, ed. C. Staniland Wake (Chicago: The Schulte Publishing Company, 1894), 246.

Üzerine totemik resmin işlendiği kutsal nesne olan "churinga" kutsal duygu ile bağlı olunan işarettir. Durkheim, bunun bir ruhla ilgili bir fetiş olmadığı, ancak kutsallığın armanın kendisine ait olduğunda ısrar eder.[518] Gerçekte, ne amaçla kullanılırsa kullanılsın, her churinga en çok kutsal kabul edilen eşyalar arasındadır. Hatta dini öneme ve güce sahip şeyler arasında onun üstünde olan hiçbir şey yoktur. Churinga bir isim olmakla birlikte, aynı zamanda kutsal anlamını ifade eden bir sıfattır ve her şeyden önce totemlerle ilişkilidir. Churinga, tabusal bir niteliği olan ve her Aruntalı'nın sahip olduğu kutsal kabul edilen bir isimdir ve bunu bir yabancıya söylemek yasaktır. Bu isim, nadir olarak ancak kısık bir sesle, gizemli bir tür mırıldanmayla fısıldanır. Bu yüzden profan kişiler yani kadınlar ve henüz dini hayata alınmamış gençler churingalara ne dokunabilir ne de onları görebilir; sadece uzaktan bakmalarına izin verilir, bu da çok nadir bazı durumlar için geçerlidir. Her ruh bireyi churingasına sıkı sıkıya bağlıdır.[519] Aruntalar, Hakea Ağacı Totemi'nin churingası, Su Totemi'nin churingası, Witchetty Tırtılı Totemi'nin churingası gibi çeşitli totemlere ait churingaları, "ertnatulunga" denilen özel bir yerde büyük bir saygıyla ve onu yücelterek muhafaza ederler. Burası, her şeyin kutsal olduğu, tenha bir yerde gizli, bir bodrumda açılmış çukurdur. Öyle ki bir klan üyesi takip edildiği zaman ertnatulungaya kaçmayı başarabilirse, orada kaldığı sürece artık orada yakalanamaz. Burası bir şehrin ilkel dönem sığınağı gibidir. Hatta buraya sığınan yaralı bir hayvana bile dokunulamaz ve burada kavga etmek de yasaktır.[520]

Durkheim, churinganın bu şekilde ayrıcalıklı ve kutsal bir konumda olmasını, çok büyük bir dini değere sahip olmasına bağlar. Her tür harikülade özelliğe sahip olarak churingadaki bu değerin kaybolmasının gruba ve bireylere çok büyük zararlar verdiğine inanılır. Örneğin, hastalıklara karşı etkili olmakla birlikte, dokunduğu yaraları ve özellikle sünnet yaralarını iyi eder. Sakal uzatmaya faydası olduğu gibi, totem olan hayvan ve bitki üzerinde de büyük bir etkiye sahip olup bunların doğal şekilde çoğalmalarını ya da büyümelerini sağlar. İnsanlara güç, cesaret, direnç verirken; düşmanlarını ise aksine zaafa uğratır, güçlerini kırar. Churingaların bireylere sağladığı faydanın yanı sıra, klanın bütün kaderi de müştereken churingalarına bağlıdır. Kayıpları bir felaket olup o grubun başına gelebilecek felaketlerin en büyüğü budur. Bu, ortak bir hazinedir ve klanın kutsal sandığıdır. Churingalara özen göstererek onu yağlarlar, ovuştururlar, parlatırlar ve bir yerden başka bir yere naklederken törenler yaparlar.[521]

---

[518] Mike Gane, "Durkheim: The Sacred Language", *The Radical Sociology af Durkheim and Mauss*, ed. Mike Gane, (London: Routledge, 1992. 61-84.
[519] Spencer - Gillen, *The Native Tribes*, 130-132, 135, 140; Spencer - Gillen, *The Northern Tribes*, 270.
[520] Spencer - Gillen, *The Native Tribes*, 131, 135.
[521] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları*, 127-129.

Spencer ve Gillen'e göre, ilkel tasavvurda nesne üzerine resmetmenin kutsallık işareti olarak görülmesi ise, bu resmin kutsal ata ile olan ilintisidir. Bu araştırmacılar, churinganın gelenekte en önemli şey olarak, Alcheringa atalarından birinin ruhunun ikamet ettiği yer olması nedeniyle ona bu özellikleri verenin de o ruh olduğunu söylerler.[522] Fakat Strehlow bu yorumun yanlış olduğu kanaatindedir. Strehlow'a göre, churinganın, atalardan birinin bedeninin bir imgesi ya da o bedenin kendisi olduğu düşünülür. Başka bir deyişle ataların ilham ettiği duygular maddi şeylerle bağlantı kurar, onlara atıfta bulunur ve onları bir tür fetiş haline getirir. Durkheim ise, her iki anlayışı da kabul etmez ve bunların churingalara atfedilen kutsal niteliği açıklamak için sonradan yorumlandığını söyler. Durkheim'a göre, bu ağaç ve taş parçaları organizasyonunda, dış görünüşlerinde kendilerinin atalardan birinin ruhunun ikamet yeri ya da bedeni olduğunu düşündürecek hiçbir şey yoktur. İnsanları bu miti tahayyül etmeye götüren neden, bu şeylerin kendilerine ilham ettiği dini saygıyı kendi kendilerine izah etmeleridir. Yoksa o saygıyı bu mit telkin etmemiştir. Dolayısıyla gerçekte ayin bu resme yönelir ve üzerine oyulduğu nesneye kutsallığı o verir.[523]

Aruntalarda ve çevre kabilelerde toteme ve bizzat churingaya aleni bir şekilde bağlı iki ayin aleti olan nurtunja ve waninganın yapımına churinga doğal olarak dahil olur. Yukarıda ifade edildiği gibi, churingaların sahip olduğu dini saygınlığa tamamen benzer bir saygı telkin eden ve birçok önemli ayinde önemli bir yer tutan nurtunja ile waninganın yapımı ve düzenlemeleri çok büyük bir tören ile gerçekleştirilir. Toprağa dikilerek ya da birisinin elinde taşıdığı nurtunja ve waninga, törenin merkezini oluşturur; danslar ve ayinler bunun etrafında yapılır. Bir genç erkeğin dini hayata giriş töreni esnasında, genç bu amaçla dikilmiş olan nurtunjanın yanına götürülür, kendisine: "İşte babanın nurtunjası! şu ana kadar birçok gencin törenine hizmet etmiştir." denir. Bundan sonra genç nurtunjayı kucaklar, nurtunjada var olduğuna inanılan dini prensip ile bu sayede ilişki kurar. Bu gerçek bir Komünyon (tanrı ile birleşme) dur. Nurtunja bu toplulukların mitolojilerinde de önemli bir rol oynar. Mitolojiye göre o büyük atanın efsanevi zamanlarında kabilenin toprağında sadece aynı toteme mensup insanlardan oluşan grupların var olduğuna inanılır. Bu grupların her birinde bir nurtunja bulunurdu. Durup kamp kurdukları zaman herkes av için dağılır, geride kalanlar nurtunjalarını diker, üzerine de churingalar asılırdı. Bir bakıma sahip oldukları en kutsal şeyleri ona emanet ederlerdi. Bu aynı zamanda o grup için bir toplanma merkezi oluşturan bir bayrak idi.[524]

---

[522] Spencer - Gillen, *The Native Tribes*, 138.
[523] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 129.
[524] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 131.

Durkheim, nurtunjadaki bu kutsal özelliğin sebebini de, maddi olarak totemi temsil etmesine ve onu göstermesine bağlar. Gerçekte üzerindeki dikey çizgiler ya da bunu örten tüy halkaları ya da waninganın kollarını merkezdeki eksene bağlayan farklı renklerdeki kordonlar sıradan, zevklerine göre düzenlenmiş değildir. Şekillerin gelenek tarafından çok hassas bir şekilde belirlenmesi zorunludur. Yerlilere göre bu şekil totemi gösterir ve bunlar totemin hem bir hayali resmidir hem de geçici resmidir, totemin bir resmi olması itibariyle de ancak dini bir rol oynarlar. Böylece churinga, nurtunja ve waninga sahip oldukları dini özelliklerini üzerlerinde totem amblemi taşıyor olmalarına borçludur. Kutsal olan şey bu amblemdir. Bu yüzden ne üzerine resmedilirse orada bu kutsal vasfını muhafaza eder.[525] Kuşkusuz bu olaylar Avustralyalıların kendi totemlerini resmetmeye[526] çok fazla düşkün olmalarından, gözlerinin önünde duran ve duygularını sürekli yenileyecek bir resme sahip olma arzusundan kaynaklanmamaktadır. Bu sadece, totem hakkındaki düşüncelerini somut, dışsal bir işaret ile yani alelade herhangi bir işaret ile temsil etme ihtiyacı hissetmelerindendir.[527] Bu onların aynı zamanda bütünleştikleri kutsallıkla örülü yaşam alanlarını da sembolize eder.

5.2. Totemizmin İki Kutsalı: İnsan ve Hayvan

Öncelikle ve sık sık ifade edildiği gibi totem işlevi gören şeyler, çoğu durumlarda hem bitkiler hem de hayvanlar alemine, fakat özellikle hayvanlar alemine aittir. Cansız varlıklar ise çok nadir olarak kullanılır. Howitt'in Güney Doğu Avustralya kabileleri arasında gördüğü beş yüzü aşkın totem ismi içinde bir bitki ya da hayvana ait olmayan isimler son derece sınırlıdır. Bunlar bulutlar, yağmur, dolu, don, ay, güneş, rüzgar, sonbahar, yaz, kış, bazı yıldızlar, gök gürültüsü, ateş, duman, su, aşı boyası ya da deniz isimleridir. Totem, doğal olarak tekil bir varlık olmayıp, bir cins ya da cins içinde bir türdür. Bununla birlikte, bazen totem özel bir nesnedir. Totem işlevi gören şey güneş, ay ya da bir burç gibi kendi cinsinde tek bir nesne ise böyle olması zorunludur. Durkheim'a göre, totemin nasıl ortaya çıktığı sorusuna koşut biçimde, gerçekte bir yerleri totem konumuna getiren şey, mitolojik atalardan birinin orada durmuş ya da o efsanevi hayatında orada bir şeyler yapmış olduğunu kabul etmelerindendir. Bazen ve yine istisnai olarak, doğrudan doğruya totem işlevi gören şey

[525] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 132-133.

[526] Durkheim'a göre, bu çizgiler ve resimler aynı zamanda estetik bir özelliğe de sahiptir. Bunlar, ilk sanat örnekleridir. Aynı zamanda yazılı bir dil olduğu için de resmin ve yazının kaynakları birbiriyle karışır. Bu anlamda insanların, ağaç ya da taş üzerine resim yapmaya, duygularını derinden etkileyen güzel şekilleri kalıcı kılmak için değil, düşüncelerini maddi şekilde ifade etmek için başladıkları söylenebilir.

[527] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 133.

atalardan biridir ya da birkaç atanın oluşturduğu bir gruptur. O zaman klan gerçek bir şeye veya bir eşya cinsine göre değil, sırf mitolojik bir şahsın ismiyle bağ kurarak isimlendirilir.[528]

Bununla birlikte bitki ve hayvanlar başta olmak üzere totem türünün klan bilincinde yer eden kutsallığının nasıl açıklanabileceği sorusunu Durkheim, "yasaklık" prensibi ile cevaplar. Durkheim'a göre, bitkilerin ve hatta hayvanların basit dünyevi rolleri beslenme olduğu için bitki ya da hayvanın kutsal özelliği onu yemenin yasak olması ile anlaşılır.[529] Bir başka deyişle "kutsallığın en önemli belirleyici kriteri yasaklara konu olması"dır. Yasak, grubun kendiliğinden oluşmuş alelade rutin bir davranış normu ya da düzen sağlayıcı sıradan kurallar bütünü değildir. Yasak her şeyden önce bir tür garanti ve "topluluğun yaşamsal güvencesi"dir. Bireyin her bir düşünce ve eyleminin toteme atfedilen güç tarafından mutlak kontrol ve gözlem altında olduğu algısı, yasakların bireyi ya da toplumu da aşan doğaüstü alanla olan ilişkisini de daha açık bir biçimde belirtir.

Bu nedenle Durkheim, ilkel tasavvurun, bu yasağa önem vermeyenlerin oldukça vahim tehlikelere maruz kalacağını kurguladığını söyler. İşlenen suçu düzeltmek için grup her zaman doğrudan müdahale etmez, fakat bu şekilde kutsallığı ihlalin bir biçimde ölümle sonuçlandığına inanır. Totem olan hayvan ya da bitkide profan bir varlığa girdiği zaman onu mutlaka bozan ve tahrip eden dehşet verici bir prensibin ve gücün var olduğunu düşünür.[530] Dolayısıyla klan içi olduğu kadar klanlar arası ilişkilerde de hassasiyetle ölçülmüş bir yasak düzenlemesi söz konusudur. Sözgelimi birçok Aborjin kabile ve klanında regülasyon düzeyinde ve önem sıralamasına göre bir "yeme yasağı" sistemi vardır. Öyle ki yasağa konu olan yiyecekler için özel bir terminoloji bile gelişmiştir.[531]

Bu yasak vicdanlarda o kadar güçlü bir şekilde kök salmış düşüncelere dayanır ki ilk varlık nedeni ortadan kalktıktan sonra bile kalıcı olur. Dolayısıyla bir zamanlar tüm klanların bir grup halinde bir arada yaşadıkları bir dönemde bütün klanlar aynı bir toteme sahiptir. Bu yüzden ortak kaynağın hatırasının tamamen silinmediği yerlerde her klan kendisinin diğerleriyle dayanışma halinde olduğunu düşünmeye devam eder ve onların totemlerinin kendisine ilgisiz olduğunu düşünmez. Bu nedenle bir kişi üyesi olmadığı phratrienin farklı klanlarına özgü totemlerini serbestçe yiyemez. Yasak olan hayvana ya da

---

[528] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 112-113.

[529] Aruntaların İnticiuması, bu kutsal yasakların uygulanma şekilleri açısından için iyi bir örnektir. Bkz. H.E.A. Meyer, "Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe; South Australia", *The Native Tribes Of South Australia* (Adelaide: E. S. Wigg & Son, 1879), 186 etc. (184-206 arası)

[530] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 136.

[531] R. H. Mathews, *Ethnological Notes on The Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria* (Sydney: F. W. White, General Printer, 1905), 56-60.

bitkiye ancak diğer phratrienin bir üyesi tarafından kendisine verilmesi kaydıyla el sürebilir.[532] Totem yasağı onu yeme ile sınırlı değildir. Klan üyesinin kendi totemini öldürme ya da totem bitki ise onu koparma yasağı da vardır. Bu güçlü yasağın yanı sıra insan ile totemi arasında temasın yasak olduğu durumlar söz konusudur. Örneğin Omahalarda Elk Klanı'nda erkek elkin hiçbir kısmına dokunulamaz; bir Buffalo Klanı'nda bu hayvanın başına dokunulamaz; Bechuanalarda hiç kimse kendisinin totemi olan hayvanın derisini giyemez.[533]

Totemin kendisine uygulanan bu tür yasaklar, totemin amblemi söz konusu olduğu zaman daha da şiddetlenir ve katı yaptırımlar gerektirir. Totemi temsil eden ve gösteren çeşit çeşit şekiller, bu şekillerle tasvir edilen ve resmedilen varlığın kendisinden daha çok saygıya mazhar olurlar. Churingaya, nurtunyaya, waningaya hiçbir zaman kadınlar ya da dini hayata kesin olarak dahil edilmemiş olanlar el süremezler. Hatta bunların onları görmeleri bile serbest değildir.[534] Narrinyeriler, totem olan hayvan ya da bitkide, profan bir varlığa girdiği zaman ona mutlaka büyük zararlar veren hatta onu öldüren bir gücün varlığına inanır. Narrinyerilerde her kabilenin kendileriyle ilgilenen ve kendisinden iyilik bekledikleri bir tür hayvan cin olan bir ngaityesi vardır; bu, Kuzey Amerika yerlilerinin totemine benzeyen bir inanıştır. Bazılarının yılanı, vahşi köpeği, kuşu, bazılarının da bir böceği vardır ve kendisi dışında hiçbir erkek ya da kadın onun ngaityesini öldüremez. Şayet yenmesine ngaitye sahibi izin verirse, yenilebilir, fakat yiyeceğin tüm kalıntıları tüketilmeli ya da yok edilmelidir. Aksi takdirde bir düşman eline geçecek olursa, düşman yapacağı büyü ile ngaityenin ondan yiyenin içinde büyüyeceğine ve onun ölümüne neden olacağına inanılır.[535] Yukarıda söz edildiği gibi aynı şekilde Omahalarda Elk Klanı'nda bir tür geyik olan erkek elkin hiçbir kısmıyla temas edilemez; bu kabilenin üyeleri, erkek geyiğin herhangi bir yerine dokunmaktan veya etini yemekten korkarlar ve etini yiyemezler. Yanlışlıkla bu şartı ihlal ederlerse, vücudun farklı bölgelerinde çıban ve beyaz lekelerin patlayacağına inanırlar.[536]

Dolayısıyla ilkel zihnin amblem tasavvuruna, Durkheim'ın ifadesiyle, "dini güç klanın ortak ve isimsiz gücü olduğu ve zihinlerde ancak totem şeklinde tasavvur edilebileceği için, totem amblemi tanrının görünür bedeni gibidir." anlayışı hakimdir. Böylece ibadetin "yardımsever veya korku veren davranışlar" oluşturmasının ve ayinlerin ona yöneltilme amacının kaynağı da odur. Yukarıda ifade edildiği gibi Durkheim, *amblemin kutsal şeyler hiyerarşisinde*

---

[532] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 138.
[533] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 139.
[534] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 139-140.
[535] George Taplin, "The Narrinyeri: An Occount of The Tribes of South Australian Aborigines", *Native Tribes of South Australi*a (Adelaide: E.S.Wigg & Son, 1879), 63.
[536] James Owen Dorsey, *Omaha Sociology, Third Annual Report, Bureau of American Ethnology* (Washington: Government Printing Office, 1884), 225.

en önemli konumda yer almasını onun toplulukta bu sıra dışı pozisyonuna bağlar. Nitekim topluluk bilincini etkin bir biçimde kontrol eden bu tür tasavvurlar klan için yaşamsaldır. Çünkü klanın kolektif bilincinin yaşam kaynağı bireysel bilinçlerdir. Bireyler de bunu zorunlu olarak bu şekilde onun kendilerinde etkin bir şekilde var olduğunu düşünürler. Çünkü kendilerini yüce bir hayata yükselten odur. Bu yüzden birey, kendisinde totemde bulunan prensibe benzer bir prensibin bulunduğunu düşünmüş, bu nedenle de kendisine kutsal bir özellik atfetmiştir. Bununla birlikte bu, amblemin dini yaşamın asıl kaynağı olması nedeniyle totemdeki gibi bariz değildir. Nitekim birey, kendisinin kutsal şeyler dünyasına katılmasını sağlayacak gücün kendisinde bulunmadığını, dışarıdan geldiğini bilir.[537]

Klan üyesi olarak "insan"ın eriştiği bu kutsallık konumundan sonra Durkehim, totem olan hayvan ya da bitki türlerinin de aynı konuma hem de görece daha yüksek bir derecede sahip olmasının da doğal olduğunu söyler. Çünkü Durkheim'a göre, "totem prensibi klandan başka bir şey değilse, amblemin temsil ettiği şey somut bir şekilde düşünülmüş klan demektir." *Nitekim bu şekil de, klanın ismini taşıdığı somut varlıkların şeklidir.* Bu benzerlikten dolayı bizzat amblemin neden olduğu hislere benzer hisleri doğurmak durumundadırlar. Amblem dini bir saygı elde ettiği için onların da aynı tür hisleri telkin etmeleri ve kutsal olarak görülmeleri zorunludur. Zaten inanan bireyin, dış görünüş itibariyle birbirinin bu denli aynısı olan şekillerde aynı niteliğe sahip güçler görmemesi olanaksızdır. Bu yüzden de totem olan hayvanı öldürmek ve yemek kutsallıkları nedeniyle yasaktır. Bununla birlikte bu kutsallık, totem türü hayvanların ölümlerinden sonra da devam eder. Sözgelimi, o hayvanın eti ayinlerin icrasında kullanılan bazı olumlu özelliklere sahiptir; çünkü klanın amblemine yani kendisinin resmine benzer. "Hayvan doğal olarak bir insanın benzediğinden daha çok ambleme benzediğinden kutsal şeyler hiyerarşisinde bir derece daha yüksekte yer alır." Sonuç itibariyle, *kuşkusuz bu iki varlık, yani insan ile hayvan arasında çok fazla yakınlık vardır. Çünkü aynı asıl ve özü paylaşırlar: Her ikisi de totem prensibini şahsiyete büründürür. Sadece bu esas bir hayvan şeklinde düşünüldüğü için hayvan bu prensibi insandan daha iyi şahsiyete büründürüyor gibi görünür. Bundan dolayı insan o hayvanı bir kardeş gibi görür ve her halde o daha büyük bir kardeş olması nedeniyle de ona kardeş gibi davranır.* Durkheim, bu kardeşliği totemizmin temeli olmaktan çok totemizmin mantıksal bir sonucu olarak görür ve bu akrabalığı, totem olan hayvan ile insan arasındaki bağın organik özellikte olduğu için değil, bu hayvanların içinde yer aldıkları ayinlerin ve inançların özelliğini kendilerine açıklamak için tahayyül ettiklerini söyler. Dolayısıyla totem olan hayvan, insan ile aynı tür bir varlık olduğu düşünüldüğü

[537] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 233-234.

için kutsal bir varlık addedilmiş değil, aksine, insan gibi kutsal bir varlık olduğu için hayvanın da insan ile aynı türden olduğu düşünülür.[538]

Durkheim'a göre, totemizmin dini şeyler sisteminde insanın bu konumunun özel bir yeri vardır. Aslında insanın sahip olduğu bu özelliğe ikili bir kutsallık eşlik eder. İlki, totem olan tüm varlıklarda olduğu gibi, insanda da "kutsal" olan bir şeyler vardır. Bir bakıma insan organizması, derinliklerinde belirli durumlarda dışarıya çıkarak kendini gösteren kutsal bir esas taşır.[539] Bu kutsallık bütün bedene yayılmış olmakla birlikte bazı ayrıcalıklı noktalarda çok daha barizdir. Bu kutsal özelliğin, "kan" ve "saç" gibi özellikle bulunduğu bazı organlar ve dokular vardır. Öncelikle, insan kanı o kadar kutsal bir şeydir ki, merkezi Avustralya kabilelerinde çoğu zaman ibadetin en çok saygı duyulan araçlarına kutsallık vermek için de kan kullanılır. Örneğin bazı durumlarda nurtunyaya insan kanını dini hassasiyetle yukarıdan aşağıya doğru sürerler. Aruntalarda Emu Klanı'na mensup bazı kişiler kutsal amblemi insan kanı sürülmüş bir yere resmeder. Churingayı görmeleri yasak olan kadınların bu kanı da görmeleri yasaktır. Sözgelimi dini hayata dahil edilen gencin bu tören sürecinde tabi tutulduğu çetin uygulamalar esnasında kaybettiği kan çok özel bazı üstün özelliklere sahiptir. Farklı komünyonlarda bu kan kullanılır. Saçlarda da aynı özellikler söz konusudur. Merkezdeki yerliler dini işlevlerini insan saçlarından yapılmış kuşaklar takarak icra ederler; bunlar ibadete ait bir takım şeyleri bağlamak için bağ görevi görür. Bir kişi churingalarından birini başka birine ödünç verdiği zaman o kişi bir minnet göstergesi olarak bir saç hediye eder. Bir başka deyişle bu iki tür şeyin aynı cinsten ve aynı değere sahip olduğu düşünülür. Bu yüzden, saç kesme eylemi belirli bir törene tabi ayinsel bir davranış olarak kabul edilir.[540] Bununla birlikte, klanın her bireyinde potansiyel olarak var olan dini şeref ve itibar hepsinde eşit değildir; erkeklerde kadınlara göre çok daha fazladır ve erkeklere göre kadınlar sanki profan gibidirler. Bu yüzden, totem grubunun ya da kabilenin bir toplantısı olduğu zaman erkekler ayrı bir taraf oluşturur ve bu toplantı kadınlara kapalıdır.[541]

İkincisinde ise, "insanın, kelimenin bilindik anlamıyla bir insan olmakla birlikte aynı zamanda kendisinin totem türünden bir hayvan ya da bitki olduğuna inanması" söz konusudur. Gerçekte insan, pratikteki birçok adetin ve dilin gücü dolayısıyla sıradan bir kişiyi profan bir varlık olarak kabul etmeye alışmıştır. Fakat hiçbir şekilde bu anlayışın totemizme uygulanması mümkün değildir. Gerçekte o, totemin ismini taşır. İsimlerin birbirinin aynısı olması ise doğalarının da birbirinin aynısı olmasını gerektirir. İsim sadece doğanın ve

[538] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 234-235.
[539] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 144.
[540] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 143-144.
[541] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 144-145.

mahiyetin dışsal bir işareti gibi anlaşılmaz; mantık olarak o doğayı ve mahiyeti içerir ve gerekli kılar. Çünkü ilkel insan için isim sadece bir kelimeden ibaret ya da seslerin birleşmesi değildir; insanın, ilgili olduğu varlığın bir şeyidir, hatta çok önemli bir parçasıdır. Kanguru Klanı'ndan bir bireyin ismi de kangurudur. Dolayısıyla, bu anlamda "kendisi de bu türden bir hayvan"dır; her birey ikili bir doğaya ve mahiyete sahiptir. Kendisinde biri insan diğeri hayvan olan iki varlık aynı anda mevcuttur.[542] Bu düalist düşünce Spencer ile Gillen'in gözlemlerine de yansır ve bu ikili karakteri şöyle ifade ederler: "Herhangi bir insanın totemi, tıpkı başka yerlerde olduğu gibi, kendisiyle aynı şey olarak kabul edilir; kendisiyle bu konuyu tartışırken bir yerlinin bize dediği gibi, 'çekmiş olduğumuz fotoğrafını göstererek, 'aynı benim, -totemi olan kanguru için- kanguru da öyle!'. Onların totemik hayvan veya bitkileriyle özel bir bağlantı içerisinde oldukları ve neredeyse belirli açılardan bir hak iddia etmeleri bile söz konusu olabilir."[543]

Bu ikilik durumunu anlaşılabilir bir hale getirmek için ilkel insanlar, amaçları insan ile totem olan hayvan arasında soy açısından ilişkiler kurmak ve insanı hayvanın akrabası yapmak olan bazı mitler tasavvur ederler. Farklı şekillerle tasavvur edilen bir ortak köken sayesinde doğaları ve niteliklerinin ortak oluşunu açıkladıklarını düşünürler. Cinsler arasında bir dönüşümü tasavvur ettikleri gibi, "mutant" bir dönüşümü bile tahayyül ederler. Örneğin Narrinyeriler ilk insanlardan bazılarının hayvana dönüşme gücüne sahip olduklarını hayal ederler. Özellikle Avustralya toplumları, insanlığın başlarında bazı garip hayvanlar bulunduğunu ve bunlardan insanların bilinemez bir şekilde çıktığını söylerler ya da insan ile hayvan arasında varlıklar bulunduğunu varsayarlar. Hatta "şekilsiz, tasavvur edilmesi çok zor, bilinen her tür organdan yoksun ve uzvu olmayan, vücut organları çok az resmedilmiş" bazı varlıklar bulunduğu da düşünülür. Bazen hayvan şeklinde tasavvur edilen bazı mitolojik güçlerin de işe dahil olduğu ne olduğu bilinmeyen, isim verilemeyen bu varlıklar,[544] Spencer ile Gillen'e göre, insan ile hayvan arasında insana doğru bir geçiş evresindeydiler. Spencer ve Gillen'in "inapertiva" yaratıkları dedikleri bu varlıklar, çeşitli hayvan ve bitkilerin insana dönüşmesiydi ve bu nedenle, insan olduklarında doğal olarak dönüştükleri belirli bir hayvan veya bitki ile yakından ilişkiliydiler.[545] Yine Spencer ve Gillen, ilkel bilincin mitolojik tasavvuruna, klan ontolojisinin ilk dönemi olan Alcheringa'dan bu yana hakim olan varoluş mitlerinden söz ederler. Alcheringa'da, adını taşıdıkları hayvanlar veya bitkilerle o kadar yakından ilişkili olan atalar yaşamıştır ki, bir Alcheringa

[542] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 140-141.
[543] Spencer - Gillen, *The Native Tribes*, 202-203
[544] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 141-142.
[545] Spencer - Gillen, *The Native Tribes*, 389.

insanından, örneğin Kanguru Totemi'nden bazen bir "insan kanguru" ya da bir "kanguru adam" olarak söz edilebilir. İnsan bireyinin kimliği, çoğu zaman, kökeni olduğu varsayılan hayvan ya da bitkinin kimliğinde gömülüdür. Bununla birlikte Alcheringa'dan daha geride bir tarih yoktur; çünkü yerlilerin bildiği kabilenin tarihi Alcheringa ile başlar. Bu tasavvur, insan bu çok uzak zamana geri dönerse, kendisini, yaşayan torunlarının sahip olmadığı güçlere sahip yarı-insan yaratıkların ortasında ve şimdiki kabilenin yaşadığı aynı ülkede yaşıyormuş gibi hissettirir.[546]

Bu değişimler, Durkheim'ın ifadesiyle, çok zor bir operasyon, adeta cerrahi hareketler sonucu meydana gelmiş gibi gösterilir. Bu şekilsiz cisim içinde insan, balta darbeleriyle ya da eylemi gerçekleştiren kuş ise gagalarıyla yontulmuş, uzuvları birbirinden ayrılmış, ağzı ve burun delikleri açılmıştır. Bazen efsanevi bir şahıs, klanın ismi olan hayvanı kendi gücüyle insana dönüştürmüştür. Bazen mitler hayvanın kendi kendine, evrim neticesinde yavaş yavaş değiştiğini ve nihayet insan şeklini aldığını anlatır.[547] Bazen de mitler Haida, Tlinkit, Tsimshianlar'da olduğu gibi, "tersine evrim"le insandan hayvana bir dönüşümü anlatır. İnsanın bir hayvan ya da bir bitkiden doğmuş olduğunu kabul etmeyen Haida, Tlinkit, Tsimshian topluluklarının mitine göre bu totem gruplarının kurucusu bir "ilk insan" değildir. Ailesiyle birlikte bir köyde başka ailelerle birlikte yaşayan genç bir avcıdır. Yaban keçisini avlamaya alışmıştır; bu nedenle keçilerin lideri onu kamplarına çekmeyi ve ona gizemli güçlerini açığa çıkarmayı ve öldürdüğü "hayvanlara" nasıl davranması gerektiğini öğretmeyi planlamıştır. Bu keçilerin bir insan olmalarının yanı sıra hayvani bir yanları da vardır. Avcı, onlarla kalmış, onlardan birçok şey öğrenmiş ve kendisi de keçi şeklini almıştır. Kadınlarından ikisini eş olarak almış, onlardan çocukları olmuş ve daha sonra dağ keçisi soyunun kurucuları olan iki oğluyla birlikte tekrar eve gönderilmiştir. İçerisinde bulunduğu bu mitolojik ülkeden totemi ve onun güçlerini ve özelliklerini de getirmiştir. Yeni dostlarına o kadar çok benzemiştir ki geri döndüğü zaman insanlar onu tanımamışlar ve ona benzediği hayvanın ismini vermişlerdir.[548]

Totemin sahip olduğu tasavvur edilen güçlerinin ona bahşettiği tanrısal görüntü, kutsallıkta birleşme, bilinçte organik bir iç içe geçmişlik ve "cevher birliği" tasavvuruyla birlikte, klan ve totem arasındaki ilişkinin şeklini de artık daha anlaşılır bir zemine oturtur. Durkheim'ın,[549] totemizmi bir tür hayvana tapınma olarak kabul etmekten sakınmak gerektiği ifadesindeki kastı da budur. Durkheim'a göre, insanın ismini taşıdığı hayvan veya bitkiye karşı tutu-

[546] Spencer - Gillen, *The Native Tribes*, 119-120.
[547] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 142.
[548] Charles Hill Tout, "Report on The Ethnology of The Stlatlumh of British Columbia", *Journal of the Anthropological Institute* (January-June 1904), 150.
[549] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,*145.

mu, bir inananın tanrısı karşısında takındığı tavır gibi değildir. Çünkü kendisi de o kutsal aleme mensuptur; aralarındaki ilişkiler hemen hemen aynı derecede ve eşit değere sahip iki varlığın ilişkisine benzer. Totem olan hayvana "dost", "insan kardeşlerinin büyük kardeşi" ismi verilir. Kısacası, ilkel insan için bir hayvan ile aralarında var olan bağlar, sanki aynı ailenin üyelerini birleştiren bağlar gibidir. Buandiklerin dediği gibi hayvanlar ile insan aynı etten yapılmışlardır. Bu yakınlık dolayısıyla insan, totem olan hayvanları yardımsever bir dost ve ortak olarak kabul eder, bunların yardım edebileceklerine güvenebileceği fikrini edinir ve onları yardıma çağırır. Bunlar onun avda yaptığı atışlara yol gösterir, maruz kalabileceği tehlikeden kendisini haberdar ederler. Buna karşılık o da o hayvanlara karşı şiddetle değil, güzel davranır fakat gösterdiği özen hiçbir zaman bir ibadete benzemez.

5.3. Bireysel Totem ve Ara Totem: Cinsiyet Totemi

Totemizme kurumsallığı çerçevesinde bakıldığında mevcut totemlerin klana ya da kabileye ait ve kurumsal niteliği olan totemler olduğu görülür. Bireyler ise bu totemlerle ancak topluluğun bir ferdi olmak suretiyle ilişkili olabilir. Bu nedenle Durkheim, "bireysel yönü ve görüntüsü olmayan hiçbir din yoktur" genel gözleminin totemizme uygulanmamasını ihtimal dışı görür. Dolayısıyla birincil, nesnel ve ortak totemlerin yanında "ayrı ayrı her bireye ait olan, onların şahsiyetini ifade eden" başka totemler de vardır. Bunlar, "bireysel totemler"dir. Bazı Avustralya kabilelerinde ve Kuzey Amerika yerlilerinin büyük kısmında her bireyin belirli bir şey ile; klan ile totemi arasındaki ilişkiye benzer bazı ilişkileri vardır. Bu şey bazen cansız bir varlık ya da uydurma bir nesnedir, ama genellikle hayvandır. O şeyin ismi aynı zamanda bireyin de ismidir.[550]

Bireysel totemizmin isim babası olarak Frazer, erkek ya da dişi soyundan gelen ve klanın her üyesi tarafından paylaşılan klan toteminin yanı sıra, birçok Kuzey Amerika yerlisinin bireysel olarak genellikle "koruyucu ruhlar" olarak adlandırılan doğaüstü bir varlıkla belirli bir mistik ilişki içinde olduğunu belirtir. Yerliler bunları ne başkalarıyla paylaşmışlar ne de torunlarına aktarmışlardır. Bu koruyucu ruh genellikle bir hayvan şeklinde ortaya çıktığından insan, gizemli hamisinin cisimleştiğine inandığı hayvan türünü bu koruyucu ruhlar ile özdeşleştirir. Frazer, bunları klanların kalıtsal totemlerinden ayırt etmek için "bireysel totemler" olarak adlandırır. Buna Tylor tarafından yapılan, her bir Kızılderili'nin koruyucu ruhunun, bir hayvanda vücut bulmuş olsa bile, klanın toteminden tamamen farklı bir şey olduğu ve böyle olmaması gerektiği

[550] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 164-165.

yönündeki itiraz üzerine, Frazer, bireysel veya kişisel niteleme sıfatıyla bile totemin genel adı ile belirlendiğini ve ikisi arasındaki ayrımın çok açık olduğunu belirtir. Yine de, bir insanın kelimenin tam anlamıyla totemik hayvanına karşı gösterdiği saygı ve sevgi tutumu, hayvan biçimindeki koruyucu ruhuna karşı duruşuna o kadar benzer ki, ilk bakışta onları tamamen ayırmak ve birbirleriyle tamamen bağlantısız olduklarını onaylamak zor görünür. Gerçekten de, yerliler arasında yaşayan kurumlar olarak "totemizm" ve "koruyucu ruhlar" sistemini kişisel olarak inceleyen bazı Amerikan etnologları, ikisi arasındaki bağlantıdan oldukça etkilenmişlerdir. Dolayısıyla da klanın bireysel bir atasının, erkek ya da kadın soyundan gelenlere miras yoluyla aktarılan koruyucu ruhundan başka bir şey olmadığı kanaatiyle klan totemini doğrudan koruyucu ruhtan türetmişlerdir. Yine diğerleri, klan totemi ile koruyucu ruh arasında bir ilişki olduğunu kabul ederek, koruyucu ruhun klan totteminin aslı olmadığını, tersine onun totemizmin var olduğu bir zamanda ondan geliştirildiğini varsayarak onu tersine çevirir. Klanlar zayıflamaya başladığında klan totteminin korumasından yoksun kalan bireyler, yerini sağlamak için kendi kişisel koruyucularını aramışlardır. Nitekim klan totemizminin son zamanlarda tamamen yeniden canlandığı Avustralya'da bireysel totemler veya hayvan şeklindeki koruyucu ruhlar nadiren görülürken, Kuzey Amerika'da çok daha yaygındır. Öte yandan klan totemizminin çökmüş göründüğü yerlerde, birey ile klanı arasındaki kutsal totem ilişkisi Amerika'da en azından Avustralya'dakinden çok daha az belirgindir.[551]

Hill Tout ise, Thompson'lar ve diğer iç kabilelerden söz ederek, bireysel totemin sadece bu topluluklar için geçerli olduğunu söyler. Hill Tout'a göre, Stlatlumh'un üst kabileleri arasında herkes bir "snam"[552] veya "kişisel totem" edinir veya bunlara sahip olur. Ancak alt kabileler arasında kişisel totem yerini büyük ölçüde aile veya akraba totemine bırakır.[553] Durkehim, totemi ile birey arasındaki ortak isimden dolayı bu olayın muhtemelen yaygın olduğunu düşünür. Bu onun şahsi ismidir ve Romalılarda *praenomen, nomen gentilicium* eklenmesi gibi ortak totemin ismine eklenen ön adıdır. Gerçekte birey ile o şey arasında tabiatları açısından bir özdeşlik vardır. Oysa tabiatlarındaki özdeşlik, isimde de özdeşliği içerir. Özellikle önemli olan husus ise, "bazı dini törenler esnasında verilen bu isimde kutsal bir niteliğin" bulunmasıdır. Profan hayatın olağan akışında o isim telaffuz edilmez. Hatta o şeyi ifade etmek amacıyla gündelik dildeki kelime, bu özel işi gerçekleştirebilmek için az ya da çok değiştirilmiş gibidir. Çünkü gündelik dilin terimleri dini hayatın dışında bırakılmış-

[551] James Frazer, *Totemism And Exogamy* (London: Macmillan and Co., 1910), 370-372; Ayrıca bkz. Andrew Lang, "The Origin of Totem Names and Beliefs", 132-134.

[552] Durkheim, Hill Tout'un "snam" dediği varlığın bireysel totem olduğunu söyler. bkz. Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 165.

[553] Tout, "Report on The Ethnology of The Stlatlumh of British Columbia", 146.

tır.[554] Hill Tout'un gözlemleri Durkheim'ı destekler niteliktedir. Hill Tout, normal şartlarda "aileden" başka herhangi bir Kızılderili'nin, bir adamın ismini duyar duymaz hangi sınıfa ait olduğunu ve terimin "zuwen" mı, "metlas" mı yoksa başka bir isim mi olduğunu anlayabileceğini söyler. Ancak *snam* isimleri tuhaf bir biçimde, her zaman az ya da çok biçim değiştirmektedir. Daha aşağı düzey Stlutlumh arasında, örneğin, *snamı* boz ayı olan bir adamın ismi "Nklatel-macket", kadın ise "Klatlil-menak" tır. Boz ayı için ortak terim ise "Stlatlalem"dır. Bu bağlamda, totem adları, türetildikleri nesnelerin ortak adlarının değiştirilmiş biçimleridir ve bu uygulama alışılmış bir uygulama gibi görünmektedir.[555]

İnsana koruyucu olan bu varlık toplumlara göre farklı isimlerle anılır. Meksika yerlileri buna nagual, Algonkiler manitou, Huronlar okki, Salishlerden bir kısmı snam, Euahlayiler yunbeai derler. Kuzey Amerika yerlileri arasında bu inançların ve uygulamaların öneminden dolayı bunları anlatmak için nagualism ya da manituculuk terimleri önerilmiştir. Aslında Durkheim, bunlara özel ve ayırt edici bir isim vermenin, totemizm ile olan ilişkilerinin doğru değerlendirilmesini engelleyeceği kanaatindedir. Bununla birlikte bireysel totemde ve klanın ortak toteminde aynı prensip uygulanır; "her ikisinde de eşya ile insanlar arasında hayati bağlar bulunduğuna ve eşyanın bazı özel güçlere sahip olduğuna ve bunlardan insan müttefiklerinin faydalandıklarına dair" aynı inanç vardır. Aynı şekilde, insana bir şeyin ismini verme, insanın o şeyle ilişkili olduğunu kabul etme ve bu isme bir amblem ekleme geleneği hep aynıdır. Nasıl "totem klanın koruyucusu ise, bireyin şahsi totemi de onun koruyucusu"dur. Durkhiem'a göre, bu nedenle "bireysel totem" ismini vermek isabetli bir karardır.[556]

Klanın ortak totemi ile bireysel totem arasında belirgin farklar olmakla birlikte, bu iki totem arasındaki en önemli fark özellikle onu elde etme biçimlerindedir. Bireysel totem ise aksine bilinçli bir eylem sonucunda elde edilir. Bunu belirlemek için uzun bir ayin serisine ihtiyaç vardır. Amerika yerlilerinde ergenlik dönemine doğru çocuğun dini hayata girişi yaklaştığı zaman, genç kuytu bir yere, örneğin bir ormana çekilir. Orada birkaç gün ile birkaç yıl arasında değişen bir süre zarfında çeşit çeşit yorucu ve insan fıtratına aykırı davranışlarda bulunur. Oruç tutar, kendi kendine işkence eder, vücudunun değişik yerlerini keser. Her zamanki tanrılarına yönelir. Sonuçta, hezeyana benzer garip bir galeyan ve heyecan durumuna gelir. Bu noktaya geldiği zaman zihninde canlanan düşünceler kolaylıkla bir halüsinasyona dönüşür. Bu şartlar altında bir hayvanı, kendisine dostane niyetler beslediğini anlatır bir halde

[554] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 165.
[555] Tout, "Report on The Ethnology of The Stlatlumh of British Columbia", 154.
[556] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 167.

görürse ya da gördüğünü sanırsa beklediği koruyucuyu keşfettiğini düşünür. Avustralya'da daha çok bireysel totem ya doğum anında ya da dini hayata giriş töreni esnasında bir başkası tarafından belirlenir. Sıradan bir kişi veya akrabalardan biri, bir ihtiyar ya da büyücü gibi özel güçlere sahip biri bu görevi yerine getirir. Bazen bu amaçla kehanet türünden bazı yöntemlere başvurulur. Örneğin Charlotte Körfezi'nde, Bedford Burnu ve Proserpine Nehri kıyısında, büyük anne ya da başka bir ihtiyar kadın *e*şin bağlı olduğu göbeğin bir parçasını alır ve tümünü birden sert bir biçimde çevirir. Bu esnada daire şeklinde oturmuş diğer ihtiyar kadınlar sırayla farklı isimler önerirler, tam göbeğin koptuğu anda teklif edilen isim kabul edilir. Aynı şekilde York Burnu'nda yaşayan Yaraikannalarda, dini hayata henüz girmemiş olan gencin dişi söküldüğünde ağzını çalkalaması için bir miktar su verilir, su dolu bir kabın içine tükürmesi söylenir. Tükürülen kan ve salya pıhtılaştıktan sonra ihtiyarlar tarafından büyük bir dikkatle alınır ve kontrol edilir. Onun şekli tabiatta hangi şekle benziyorsa onun ismi gencin bireysel totemi olur. Bununla birlikte bireysel totem kazanılmalıdır.[557]

Kimi durumlarda, totem bir kişiden diğerine Hill Tout'un aktardığı bir örnekte olduğu gibi sözgelimi dayıdan yeğene doğrudan intikal eder. Hill Tout, daha önce hiç dinlemediği bu hediye ya da intikal olayını, yani bir kişiden diğerine intikal yoluyla dolaylı olarak edinilen snamın aktarılışını hikaye eder. Bu intikal seremonisi ancak şamanlar veya büyük gizem gücüne sahip kişiler tarafından yapılabilir veya gerçekleştirilebilir. Paul'ün dayılarından biri böyle bir kişidir. Paul gençtir ve bu dayı onu bir mürit yapmak ve onu "gizemlere" sokmak ister. Bu amaçla kendi snamlarından biri ile görüşerek intikal gerçekleşir: Dayı, bu durumda kurutulmuş bir kuş derisi olan snam sembolünü alır ve yeğenine bunun üzerine üflemesini söyler. Sonra ona kendisi de üfler, aynı anda da bazı "zuwén" veya mistik sözler söyler. Kurumuş deri Paul'e sanki yaşayan bir kuş gibi görünür, bir veya iki dakika etraflarında uçan kuş nihayet ortadan kaybolur. Daha sonra dayısı, Pavlus'a o gün bir kuş yavrusu temin etmesini ve kendisininkiyle aynı türde bir deri giymesi talimatını verir, o da bunları yapar. Sonraki akşam rüyasında snamı bir insan suretinde görür. Snam, kendisini çağırmak istediği zaman hangi gizli ismi söyleyeceğini bildirir ve onu koruyacağına söz verir.[558] Fletcher da, nesilden nesile aktarılan ve halkın "gözlerini açıp dünyayı gördükleri" andan kabilenin teşkilatlanmasının tamamlanışına kadarki tarihini veren Omahaların "Kutsal Direk Efsanesi"nde benzer bir gelenekten bahsedildiğinden söz eder. Efsane şöyledir: "Genç, ergenlik çağına geldiğinde, ne yapması gerektiği konusunda anne babası tarafından kendisine talimat verilir. Başına ve yüzüne çamur sürülür, ona küçük bir

[557] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 168-169.
[558] Tout, "Report on The Ethnology of The Stlatlumh of British Columbia", 146-147.

yay ve oklar verilerek tepelerde tenha bir yer bulması talimatı verilir. Orada gözyaşlarıyla ıslanmış ellerini göğe kaldırarak ve sonra onları toprağa sererek kendisine öğretilen duayı okur ve sonunda bir transa geçene veya uyuyakalana kadar oruç tutar. Trans halindeyken veya rüyasında herhangi bir şey görür veya duyarsa, o şey doğaüstü yardımı alabileceği "özel ortam" olur. Çilesi sona eren genç, yemek yemek ve dinlenmek için eve döner. Bu hatıra bundan sonra onun gördüklerinin, toteminin, sahip olabileceği en kutsal şeyin işareti olur."[559]

Ortak totemin çocuğa doğuştan gelmesi ve onun kimlik bağının bir parçası olması bireysel totemle aralarındaki bir diğer farktır. Bireysel totem bir atadan alınmaz, yaşayan herhangi bir kişinin hediyesi değildir ve kişinin kendisi tarafından belirli bir ayin yoluyla elde edilir.[560] Bunun gibi aralarındaki farkları anlamak suretiyle klanın ortak totemizmini ferdin bireysel totemizmine indirgememek gerekir. Oysa fert, ortak totemin aksine *bireysel totemi yaşarken edinir* ve bu bir ayinle bir durum değişikliğini gerektirir. Aralarındaki mesafeyi kısaltmak için ortalarına her totem sahibinin istediği kişiye bunu intikal ettirme yetkisine sahip olduğuna ilişkin bir hak konur. Fakat bu intikaller nerede görülürse görülsün çok nadir ve hatta istisnai olaylardır. Her durumda bu intikali sadece bazı ayinsel törenler sağlar. Dolayısıyla sadece bazı kişilere tanınmış özel imtiyazlı bir durum, özel tür bir dönüşümle herkes için bir hak haline gelir. Önce bireyin dini ve ruhani oluşumunda köklü bir değişimi içeren şeyin sonra bu oluşumun bir unsuru haline gelmesi; önce bir ayin sonucu olan intikalin sonra hiçbir insani etki olmaksızın şartların yönlendirmesi ile kendiliğinden ortaya çıkabilen bir şey olması son derece önemli bir olaydır.[561]

Bir diğer husus daha olumlu ve ikna edici görünür. Buna göre, bireysel totemizmin klan totemizminin doğuşuna neden olmadığı gibi, aksine bireysel totemin olabilmesi için öncesinde onun varlığına ihtiyaç duymasıdır. Bireysel totemizm ortak totemizmin çerçevesi içerisinde doğmuştur, eylemleri de bu çerçeve içerisinde kalır. Klan totemizminin tamamlayıcı bir parçasıdır. Gerçekte, hakimiyetinin olduğu toplumlarda bile gençler şahsi bir totem olarak herhangi bir hayvanı seçmekte özgür değildir. Her klan için belli hayvan türleri ayrılmış olup, bunların dışında bir hayvanın seçilmesine izin verilmez. Fakat buna karşılık bu şekilde kendisine ait olan hayvan türleri artık özellikle o klanın mülkiyetindedir, yabancı bir klanın üyeleri onlara zorla sahip olamaz. Bu hayvan türleri ile bütün klana totem hizmeti gören hayvan türü arasında sıkı bir bağlantı ve bağlılık ilişkisinin olduğu düşünülür. Bu anlamda Durkheim,

---

[559] Alice C. Fletcher, *The İmport of The Totem A Study From The Omaha Tribe* (Salem: The Salem Press, 1897), 3-4.
[560] Fletcher, *The İmport of The Totem,* 3.
[561] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 185-186.

"bireysel totemin ortak totemin bir parçası ya da özel bir görüntüsü" olduğunu söylerken aslında, doğal olarak bunların çok büyük olasılıkla ortak totemin "alt totemleri" olduğunu da kasteder. Oysa nasıl bir türün olabilmesi için o türün olduğu bir cinsin olması gerekirse, bir alt totemin olabilmesi için de öncelikle bir totemin olması gerekir. Bir başka deyişle, Durkheim, "bireysel dinin tarihte görülen ilk şekli, genel dinin etkin ve aktif kökeni olarak değil, aksine genel dinin sadece bir evresi olarak" kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Bireyin kendisi için ve bir ölçüde bilincinde oluşturduğu ve sistematize ettiği ibadet, ortak ibadetin nüvesi olmadığı gibi, aksine ortak ve genel dinin bireyin şahsi ihtiyaçlarına uygun hale getirilmiş bir şeklidir.[562]

Doğal olarak birey ile aynı ismi taşıyan bireysel totemi arasında oldukça sıkı bir bağ vardır. Birey o hayvanın tabiatını paylaşır. Onun eksikliklerini taşıdığı gibi yeteneklerine de sahiptir. Örneğin bireysel arması kartal olan bir kişinin geleceği görme özelliği ile donanmış olduğu düşünülür; şayet ismi ayı ise, ayı yavaş ve ağır olduğu için kendisini yakalamak kolaydır ve mücadelede yaralanması kaçınılmazdır. Eğer hayvan hor görülen bir varlık ise o ismi taşıyan kişi de hor görülür. İki varlık arasındaki yakınlık o kadar büyüktür ki, bazı durumlarda özellikle tehlike anında kişinin o hayvanın şeklini alabileceğine inanılır. Böylece hayvan da insanın bir eşi, ikinci bir benliği olarak görülür. İkisi arasındaki ortaklık o kadar güçlüdür ki, kaderlerinin bile çoğunlukla birbirine bağlı olduğu düşünülür, birine bir şey olursa diğeri de bunun etkisini mutlaka görür. Nitekim hayvan ölürse ortağı olduğu insanın hayatı da tehlikeye girer. Bu yüzden bir kişinin o hayvanı öldürmemesi ve özellikle etini yememesi genel bir kuraldır. Klanın totemi söz konusu olduğu zaman her tür izinle değiştirilen bu yasak burada daha katı ve daha kesindir[563]

Bununla birlikte insanın, koruyucusuyla olan ilişkisi böyle yalnızca ona tabilik ve bağlılık ilişkisiyle sınırlı değildir. Diğer yandan hayvan da insanı korur ve bir ölçüde ona hamilik yapar. İhtiyacı olan gücü ve cesareti kendisine ona olan inancı verir. Ayrıca bu şekilde akdedilmiş olan bağ sayesinde, bireyin o hayvanı başarıyla avlayabilmesi için özel bir yetenek elde ettiği düşünülür. İnsan da hayvan üzerinde etki sahibidir. Ona komutlar verir ve onun üzerinde otorite kurma imkanlarına sahiptir. Muhtemel tehlikelerden onu haberdar ederek o tehlikelerden nasıl kurtulacağını öğretir. Hayvanın o insanın dostu olduğuna ve hatta çoğunlukla bazı olağan üstü güçlerinin olduğu düşünüldüğü için bunu ortağı olan insana da aktaracağına inanılır. Birey onun sayesinde kendisinin kurşunlardan, oklardan, her tür darbenin etkisinden korunduğunu düşünür.[564] Sözgelimi dostu ve müttefiki bir "köpek balığı" olan bir Kurnai,

[562] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 187-188.
[563] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 165-166.
[564] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 166.

sandalları tehdit eden köpek balıklarını büyü dolu sözlerle uzaklaştırabileceğine inanır.[565] Benzer biçimde Kurnailerde "ağabey" anlamına gelen thundung ile koruyucusu arasında dikkate değer bir ilişkinin var olduğuna inanılır. Kurnai'li birey, totemi olarak thundung'unun korurken, o da tehlikenin yaklaştığını gördüğünde rüyasına girerek onu uyaracağını ya da ona bedensel olarak yaklaşarak yardım edeceğini ve "küçük erkek kardeşini" koruyacağını tasavvur eder.[566]

En azından Amerika kabilelerinde bu isme her bireye ait bir de amblem eklenir. Bu amblem, farklı şekillerle o ismin delalet ettiği şeyi gösterir ve onu temsil eder. Örneğin her Mandan o isimdeki hayvanın derisini giyer; şayet bu hayvan bir kuş ise tüylerini takar. Huronlar ve Algonkinler bedenlerine onun resimlerinin dövmesini yaptırırlar, aynı zamanda bu resimleri silahların üzerine çizerler. Kuzey Batı kabilelerinde bireysel amblem klanın ortak amblemi gibi ev eşyalarının, evlerin, vs. üzerinde kazınmış ya da yontulmuştur. Bireysel amblem şahsi bir mülkiyet işareti işlevi görür.[567] Catlin de büyük ruh tarafından bireye koruyucu tayin etmesiyle bireysel totemin amblem haline geliş efsanesinden söz eder: "Bu ilginç ve önemli hikaye şöyle oluşur: On dört veya on beş yaşındaki bir gencin, babasının kulübesinden uzaklaştığında ve kendi başına kaldığında "ilacını yaptığı" veya "ilaç oluşturduğu" söylenir. İki, üç, hatta bazen dört ya da beş gün için uzak ve tenha bir yerde yatarak bu tehlike ve yoksunluk döneminde, "Büyük Ruh"a ağlayarak ve sürekli oruç tutarak ondan yardım ister. Uykuya daldığında, rüyasında gördüğü (veya belki de rüya görmüş gibi yaptığı) kuş veya sürüngen olan ilk hayvanı, Büyük Ruh'un yaşam boyunca gizemli koruyucusu olarak kendisine atadığını düşünür. Daha sonra babasının kulübesine döner ve başarısını anlatır; ve susuzluğunu giderip karnını doyurduktan sonra; hayatı boyunca, "şans getirmesi" için, savaştaki gücü olarak, ölümünde onunla birlikte gömülecek olan ve onu öbür dünyada tasarladığı güzel avlanma alanlarına güvenli bir şekilde götürecek olan koruyucu ruhu olan hayvanı ya da kuşu avlar. Bütün olarak koruduğu hayvanın derisini veya kuşu kendi zevkine göre süsleyip yanında taşıyarak silahlarla veya tuzaklarla yola çıkar."[568]

Bireysel totem amblemleri, normal şartlarda yalnızca bireylerle ve bireylerin yaşamları ile ilgili olmakla birlikte, isimlerle yakından bağlantılı kişisel ve aile "armaları" da vardır. Gerçekten de, Hill Tout, Salish akraba adlarının, akrabanın veya ailenin armasıyla bilindiğini ve ayırt edildiğini belirtir. Bu ne-

---

[565] Frazer, *Totemism and Exogamy*, 495.

[566] A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan and Co., Limited, 1904), 135.

[567] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 165.

[568] George Catlin, *İllustrations of the Manners, Customs, and the Condition of the American İndians,* X. edit., vol. I (London: Henry G. Bohn, 1866), 36-37.

denle, akraba adının aslen akrabanın atalarından birinin kişisel gizemi veya takma adı olduğunu iddia eder. Bu iddiasını desteklemek için Hill Tout, bunlardan, bireye ait rüya resmi ve aileye ait resim veya soy resmi olarak adlandırılan iki tür resim olduğunu, ilkinin kalıtsal hale geldiğini söyler. Bununla birlikte iç kabileler arasında *kalıtsal akraba grubu isimleri olmadığı gibi, akraba grubu armaları* da yoktur. Fakat her bireyin bir snam işareti ya da resmi, yani nagual'ın simgesi olan kişisel bir "arması" vardır. Bu armayı birey, akranlarınınkinden ayırt etmek için işaretler veya geleneksel olarak kişisel eşyalarının üzerine yerleştirir.[569] Benzer biçimde Kuzey Batı kabilelerinde bireysel amblem klanın ortak amblemi gibi ev eşyalarının ya da evlerin üzerine kazınır. Huronlar ve Algonkinler ise bedenlerine onun resimlerinin dövmesini yaptırırlar, aynı zamanda bu resimleri silahların üzerine çizerler. Bireysel amblem şahsi bir mülkiyet işareti işlevi görürken, çoğunlukla iki arma iç içedir. Durkheim, bu uygulamalarda etkin olan mitsel algının, bu toplumların totem armasının bu kadar farklı şekillere bürünmesinin nedeni olduğunu söyler.[570]

Sadece Avustralya'da ve Özellikle Victoria ve Yeni Güney Galler bölgesindeki birkaç kabilede rastlanan, ortak totemizm ile bireysel totemizm arasında ve her ikisinde de ortak olan ara bir form vardır. Durkheim, buna cinsiyet totemizmi ismini verir. Bu farklı topluluklarda bir yandan kabiledeki tüm erkekler, diğer yandan tüm kadınlar, hangi klana mensup olurlarsa olsunlar ayrı ve düşman iki topluluk oluştururlar. İki cinse ayrılmış bu iki topluluktan her biri mistik bazı bağlarla belli bir hayvana bağlı olduklarına inanırlar. Kurnailer arasında bütün erkekler kendilerini yeerung denilen hayvanın kardeşleri, bütün kadınlar da djeetgun denilen kuşun kız kardeşleri olarak kabul ederler. Bu anlamda bütün erkekler yeerung, bütün kadınlar djeetgundur. Wotjobaluklar ve Wurunjerriler arasında erkeklerin kardeşleri yarasa, kadınların kardeşleri ise bir baykuş türüdür. Hem kadınlar hem erkekler bu şekilde akraba oldukları hayvanı bir koruyucu olarak kabul ederek ona saygı göstermeye ve hürmet etmeye zorunlu olduklarını hissederler; o hayvanı öldürmek ve etini yemek onlara yasaktır. Bu koruyucu hayvan, kadın ya da erkek topluluklarında, klan toteminin klana oynadığı role benzer bir rol oynar. Dolayısıyla Durkheim, bu ara totem formuna Frazer'den ödünç aldığını söylediği "cinsiyet totemizmi" der. Bu yeni tür totemizm, koruyucu kabul edilen hayvan ile ilgili olan erkek ya da kadın cinsi arasında kan akrabalığı ve soy ilişkisi içermesi nedeniyle de klan totemizmiyle benzerlik arz eder.[571]

---

[569] Charles Hill Tout, "Report on The Ethnology of The Stlatlumh of British Columbia", *Journal of the Anthropological Institute* (January-June 1904), 154.
[570] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 165.
[571] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 171-172.

Kurnailer arasında bütün erkeklerin yeerunglardan, bütün kadınların da djeetgunlardan geldiklerine inanılır. Tüm erkekler Yeerung ve tüm kadınlar Djeetgun olduğu için, kadınlar evlendiğinde diğer bölümlere ve diğer klanlara alınırken; erkekler yerlerinde kalır ve erkeğin kısmi soyuna uygun olarak, bölünmeler ve klanlar daimi ardıllığa sahip olur. Oğullar, babanın sınıfı olan yeerungu; kızlar ise annelerinin sınıfı olan djeetgunu takip eder.[572] Fakat diğer yandan Durkheim,[573] bu totemin bireysel toteme yaklaştığını ifade eder. Gerçekte kadın-erkek grubu içerisinde her bireyin, kendi cinslerine totem olan hayvan türü içinde belli bir hayvana şahsi olarak bağlı olduğuna inanılır. İki hayat o kadar sıkı bir şekilde bağlanmıştır ki hayvanın ölümü insanın ölümüyle sonuçlanır. Wotjobaluklar'ın, "bir yarasanın hayatı bir insanın hayatıdır" sözlerinde iki yaşam arasındaki sıkı bağlar ifade edilir. Bu yüzden kadınlar ve erkekler kendi totemlerine saygı gösterdikleri gibi karşı cinsi de bu saygıya katılmaya zorlarlar. Bu yasağı ihlal etmek, kadınlarla erkekler arasında gerçekten ölümlü savaşlara neden olur. Sonuç olarak bu totemlerde kendilerine özgü olan şey, bir anlamda bir tür kabile totemi olmalarıdır. Gerçekte bu totemizm, insanların kabilenin mistik bir çift varlıktan geldiğini düşünmelerinden kaynaklanır.

5.4. Totemizmin Kozmik Düzen Tasavvuru

Totemizmin ilk bakışta göründüğünden çok daha karmaşık ve anlaşılması zor bir din olduğu fakat kutsallık anlayışında bir açıklığın olduğu söylenebilir. Bu anlamda totemizm, totem amblemi, bu amblemin temsil ettiği ve gösterdiği bitki ya da hayvan ve de klan üyeleri olmak üzere farklı derecelerde üç sınıf kutsal şey tanır. Bununla birlikte Durkheim, bu listenin tam olmadığını ve dinsel bir nitelik taşıyabilmesi için de "kozmik bir düzen tasavvuru"na sahip olması gerektiğini söyler. Liste ancak o zaman tamamlanmış olacaktır. Gerçekte bu din, oldukça özel bazı eşyaya ait parça parça inançlardan oluşan bir koleksiyondan ibaret değildir. Çünkü bilinen dinlerin tamamı az ya da çok bir düşünce sistemleridir. Bunlar eşyanın genelini kuşatmaya ve evren hakkında genel ve toplumsal bir fikir vermeye eğilimlidirler. Dolayısıyla totemizmin diğerleriyle karşılaştırılması mümkün bir din olabilmesi için kozmik düzen hakkında bir anlayış öne sürmesi gerekir. Temelde totemizmin bu şartı da taşıdığını belirten Durkheim,[574] bu nedenle, zihnin mantıksal işlerliği bağlamında dini düşünme ve bilimsel düşünme arasında bir süreksizlik değil, aksine bir akışkanlığın varlığını düşünür. Dahası totemizm, bir grup insanı ahlaki

[572] Fison - Howitt, *Kamilaroi and Kurnai,* 215.
[573] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,*172.
[574] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 147.

bir şekilde birleştirmenin yanı sıra, sistematik olarak evreni kategorize etmeye yönelik ilk girişimlerden biridir.[575]

Durkheim'ın, ilkel zihnin üretimi olarak, "evreni bir birlik halinde görme düşüncesi, toplumsal örgütteki birlikten doğar"[576] teorisi, ilkel dünyanın kozmik kategorisi ve tasnif düşüncesi üzerinde inşa edilir. Durkheim'a göre, bu yapı "klan, totem ve kutsallık" ağı içerisinde örülür. İlkel tasavvurun kozmik düzene ilişkin tahayyül havzası ile klan bireylerinin bilişsel ufuklarına uzanan totemizm kutsallığının sirayet kapasitesi arasında var olan ilişki, tüm bu sınıflandırmaların ve kozmik sistemlerin kaynağıdır. Belli bir hayvan ya da bitki türü, totem prensibinin en başta gelen meskeni olmakla birlikte, sürekli burası ile özellikle sınırlı kalmaz. Kutsal şey oldukça sirayet edicidir. Dolayısıyla kutsallık, totem olan varlıktan kendisiyle uzaktan ya da yakından ilişkili olan her şeye sirayet eder. Hayvanın ilham ettiği dini hisler onun yediği yiyeceklere, ona benzeyen şeylere ve sürekli ilişkide olduğu varlıklara da geçer. Böylece yavaş yavaş alt totemler totemlerle birleşir, ilkel sınıflandırmalar tarafından ifade edilen kozmik düzen sistemleri ortaya çıkar. Sonuçta "bütün dünya aynı kabilenin totem esasları arasında" bölünmüş olur.[577]

Gerçekte totemizmin kendi standartlarında bu "entelektüel" yönü, Durkheim'a göre, klanın çok dar kalıplarda düşünülmesi nedeniyle ihmal edilmiştir. Sıradan klan birçok insandan oluşan bir grup olarak kabul edilir ve kabilenin sadece bir alt bölümü olduğu söylendiği için, kabile gibi onun da ancak bazı insanlardan oluşabildiği zannedilir. Oysa bu şekilde akıl yürütmek, Avrupa'ya ait olan düşüncelerini ilkel insanların kozmik düzen ve toplum hakkındaki düşüncelerinin yerine koymak anlamına gelir. Bir Avustralyalıya göre varlıklar ve evreni dolduran bütün nesneler kabilenin bir parçasıdır. Bunlar kabilenin tamamlayıcı unsurlarıdır ve sanki onun sürekli üyeleridir. Dolayısıyla insanlar gibi evrendeki eşya da toplumun organizasyon şemasında belirli bir konuma sahiptir.[578] Fison ve Howitt de aynı tasavvurdan söz eder. Güney Avustralya'da yaşayan ilkel insanlar, evreni, kısımlarından birine kendisinin de ait olduğu büyük bir kabile olarak görür ve kendi sınıfına ait olan canlı ve cansız her şeyin, kendisinin de bir parçası olduğu bedenin kısımları olduğunu düşünür.[579] Bellinger Nehri kabilelerinin kozmik düzene ilişkin uygulamalarında, kabileler bu prensip gereğince iki phratrie'ye bölündüğünde, bilinen bütün varlıklar da bu phratrieler arasında paylaşılır ve bütün tabiat phratrie isimlerine göre bölünür. Güneş, ay ve yıldızlar da yerliler gibi belirli phratrielere ait olur. Queensland'da Port-mackay Kabilesi'nin yungaroo ile wootaroo

[575] Northover, "Durkheim's Totemic Principle, https://doi. org/10.4102/hts.v77i2.6709.
[576] Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi,* 120.
[577] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 235.
[578] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 148.
[579] Fison - Howitt, *Kamilaroi And Kurnai,* 170.

isminde iki phratriesi vardır. Çevre kabileler de aynı şekilde bütün canlı ve cansız eşyayı yungaroo ve wootaroo ismiyle ikiye ayırır. Bunlar da, evliliğin düzenlenmesi ve kan bağı olan kişilerin birliğinin önlenmesi amacıyla, ilki, eril ve dişil olarak gurgela ve gurgelan, bunbai ve bunbaian şeklinde; ikincisi, yine eril ve dişil olarak koobaroo ve koobarooan, woongo ve woongoan şeklinde iki alt sınıfa ayrılır. Kabilenin her üyesi bu sınıflardan birine aittir ve sistemin işlerliği bu düzen üzerine kuruludur.[580]

Durkheim, bu sınıflandırmanın klanlarla eşya arasındaki dağılımı üzerinde önemle durur. Örneğin belli bir ağaç Kanguru Klanı'na, sadece o klana tahsis edilir ve dolayısıyla o klanın insan üyeleri gibi totem olarak kanguruya sahip olur. Başka bir ağaç Yılan Klanı'na dahil olur. Bulutlar başka bir totem altında, güneş daha başka bir totem altında tasnif edilir. Bu şekilde bilinen bütün varlıklar bir tür tablo halinde düzenlenir ve tabiatın bütününü kapsayan düzenli bir sınıflandırmaya tabi tutulur.[581] Ve bütün bunlar toplumsal organizasyona göre yapılır, yani kendilerine şema olarak toplumun şemasını alırlar. Cins işlevini phratrieler, tür işlevini ise klanlar görür. İnsanlar gruplar oluşturdukları için nesneleri de bu şekilde gruplar haline getirebilmişlerdir. Çünkü nesneleri sınıflandırmak için kendilerinin oluşturdukları gruplarda onlara da bir yer vermişlerdir. Fakat bu farklı nesne sınıflarının sadece yan yana konmayıp tek bir plana göre düzenlenmiş olmaları, karıştıkları toplumsal grupların da birbiriyle dayanışma halinde olmalarından ve birleşmeleriyle canlı bir bütün oluşturmalarından ve kabileyi meydana getirmelerinden kaynaklanır. Bu ilk mantıksal sistemlerin birleşmesinin toplumun birliğini yenilemek gibi önemli bir işlevi vardır.[582]

Gerçekte kozmik düzen ve sınıflandırma tasavvuru, Avustralyalının ne tür duygulara sahip olduğunu da gösterir. Bu tasavvur, nesnelerin toplumun ayrılmaz bir parçası olduğunu ve doğadaki yerlerini belirleyenin de toplumdaki yerleri olduğunu kurgular. Çevre, az ya da çok net bir şekilde sınırlandırılmış bir uzamsal sınırlama ile çoğu zaman içte ve dışta eşmerkezli ve eksantrik dairelerle temsil edilir.[583] Büyük olasılıkla kabilenin iki phratrie'ye bölünmesi, bu sınıflandırmanın ilk temel şemasını oluşturur. Bunun sonucu olarak da

---

[580] Edward Micklethwaite Curr, *The Australian Race: İts Origin, Languages, Customs, Place of Landing in Australia, And The Routes by Which İt Spread İtself Over That Continent* (Melbourne: John Ferres, Government Prınter, 1887), 45.

[581] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 148; bu sınıflandırma tablosu için bkz. Fison - Howitt, *Kamilaroi And Kurnai,* 168; ayrıca Howitt, Güney Batı Avustralya'nın yerli kabileleri için iki sınıflı ve kadın soylu, dört alt sınıflı ve kadın soylu, dört alt sınıflı ve erkek soylu, sekiz alt sınıflı ve erkek soylu, iki sınıflı sistem ve erkek soylu, anormal sınıf sistemli ve erkek soylu kabileler ile sınıf sistemi olmayan kabileler şeklinde bir sosyal organizasyon şemasından detaylı bir şekilde söz eder. Bkz. Howitt, *The Native Tribes* 88-137.

[582] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 152.

[583] Emile Durkheim - Marcel Mauss, *Primitive Classification*, trans. Rodney Needham (London: Cohen & West, 1963), 81-84.

sınıflandırma başlangıçta ikiye ayrılır. Oysa bir sınıflandırma iki cins arasında meydana gelirse şayet, bunlar zorunlu olarak birbirine zıt şeyler olarak tasavvur edilir ve aralarında zıtlığın ortaya çıktığı şeyleri açık bir şekilde birbirinden ayırmak için bir araç olarak kullanılır; bir bölümü sağa, bir bölümü sola ayrılır. Dolayısıyla Avustralya'daki sınıflandırmaların özelliği gerçekte budur. Örneğin, beyaz papağan bir phratrie'ye dahil edilmişse, siyah papağan diğer phratriededir. Güneş ne tarafta ise, ay ile yıldızlar diğerindedir. Çoğu zaman, iki phratrie'ye totem hizmeti gören hayvanlar birbirine zıt renktedir. Phratrielerinden biri barıştan sorumlu ise, diğeri savaştan sorumludur; birinin totemi su ise, diğerinin topraktır. Bu durum, iki phratrie'nin birbirine doğal düşmanmış gibi düşünülmesinin sebebini de açıklar. Aralarında bir çeşit rekabetin, hatta kendilerini oluşturan unsurlardan kaynaklanan bir düşmanlığın bulunduğu bile kabul edilir. Nesneler arasındaki zıtlık şahısları da içine alacak şekilde genişler. Bu mantıksal zıtlığın üzerinde bir tür toplumsal düşmanlık yükselir.[584]

Bu ilkel sınıflandırmalar dini düşüncenin doğuşu konusuyla da yakından ilgilidir. Gerçekte, aynı bir klan ya da aynı bir phratrie, kendilerinde sınıflandırılan şeylerin tümünün, hem birbiriyle hem de o phratrieye ya da klana totem hizmeti gören su ya da bitki ile sıkı bir akraba oldukları anlamına gelir. Port macKay Kabilesi'ne mensup bir Avustralyalı, güneş, yılanlar ile ilgili olarak "Yungaroo Phratriesi'ne aittirler" dediğinde, bu karışık şeylere yalnızca ortak fakat tamamen uydurma ve yapay bir yakıştırma yapma düşüncesinde değildir. Ona göre kelimenin şahsi olmayan bir anlamı vardır. O gerçekten de timsahın yungaroo, kanguruların wootaro, güneşin yungaroo, ayın wootaroo olduğuna inanır. Diğer burçlar, ağaçlar, bitkiler, vs. için de aynı şey geçerlidir.[585] Bridgmann'ın siyahi bir yerlinin söylediklerine ilişkin aktardıkları da tasnif sistemine ışık tutar. Bu adamın siyahi (Mackay) bir karısı vardır. Bu siyahi, Kamilaroi sisteminin buradakiyle aynı olduğunu söyler ve kendi ülkesinde bir eş sahibi olabileceği sınıfa karşılık gelen bir sınıfa sahip olduğunu anlatır. Siyahinin sözünü ettiği sistemde, tüm siyahlar kabile veya yöreye bakılmaksızın iki sınıfa ayrılır. Bridgmann, bu siyahların bu sınıfların evrensel bir doğa yasası olduğuna ve bu yüzden her şeyi kendilerine böldüklerine ilişkin bir fikri var gibi göründükleri kanaatindedir.[586]

---

[584] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,*153; Howitt, bu zıtlıkların, Gournditch-Mara'da, Cameron tarafından Mortlake yakınlarında gözlemlenen kabileler arasında ve Wotjobaluklarda sıklıkla rastlanan bir olay olduğunu söyler. A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (London: Macmillan and Co., Limited, 1904), 124-125; bu zıtlıklar için ayrıca bkz. John Mathew, *Two Representative Tribes of Queensland* (London: T. Fisher Unwin,1910),p.138-139

[585] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 156.

[586] R. Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria* (London: John Ferres,1878), 91; Fison - Howitt, *Kamilaroi And Kurnai,* 167-169.

Klan üyeleri arasında normatif esaslar üzerine kurulu bir birleştirme işlevi gören "totem" ve "totemist bilinç"in klan evrenindeki önemi gibi, klanın tabiattaki kozmik karşılığı ya da karşılıkları da klan bireyleri için aynı oranda önemlidir. Durkheim'ın ifadesiyle "içsel bir bağ", bunları, içerisinde yer aldıkları gruba bağlar ve o grubun daimi üyeleri yapar. O gruba dahil olan insanların bu grubun bir üyesi olmaları gibi bunlar için de o gruba ait oldukları söylenir. Dolayısıyla "aynı tür bir ilişki" bunları insanlarla birleştirir. İnsanlar kendi klanına ait eşyaları bir akraba, bir ortak olarak görür, onlara dost diye hitap eder ve kendilerinin etinden yapıldıklarını düşünürler. Bu yüzden nesnelerle insan arasında doğuştan bir akrabalık ve benimsenmiş özel bir ilişki vardır. Eşya ile insanlar sanki birbirlerine seslenirler, aralarında anlaşırlar, doğal olarak ahenk içerisinde olurlar.[587] Bu şekilde klan üyeleri ve o klan içerisinde sınıflandırılan nesneler, birlik oluşturmakla birbiriyle dayanışmalı bir sistem meydana getirirler. Bu sistemin bütün parçaları birbirine bağlıdır ve hepsi de sevgi duygularıyla hareket ederler. İlk bakışta sadece mantıklı gibi görünen bu organizasyon aynı zamanda "manevi" bir içeriğe sahiptir ve aynı bir "prensip" ona hayat verir ve onun birliğini meydana getirir. Bu prensip de "totem"dir. Sözgelimi Karga Klanı'na mensup bir kişide bu kargadan bir "şey" varsa, yağmur da aynı klana mensup ve aynı toteme sahip olduğu için zorunlu olarak karga gibi bir "şey" olarak kabul edilir. Aynı nedenden dolayı örneğin ay siyah papağan iken, güneş beyaz papağandır; siyah keresteli her ağaç bir pelikandır. Bir başka deyişle aynı klana dahil edilmiş insanlar, hayvanlar, bitkiler, cansız varlıklar sadece totemin özel şekillerinden başka bir şey değildir.[588]

İlkel tasavvura ait bütün bu sınıflandırma ve şematik görünümler, Durkheim'a "bilgi sosyolojisi" teorisi için önemli bir kaynak üretir. Zaten, şeylerin sınıflandırılması evresine ait unsurların meydana getirdiği bu koşulların doğasının sosyal olduğu ve toplumsal örgütlenmenin de temel biçimlerini oluşturduğu, ayrıca ilk mantıksal kategorilerin esasının sosyal kategoriler olduğu açıkça görülmektedir. Dahası, bu sınıflandırmalar, her şeyden önce, bilgiyi birleştirmek için ilkel düzeyde önemli bir işleve sahiptir ve bu nedenle de fikirler, bilimsel olduklarına ilişkin herhangi bir kesinlik olmadan ifade edilebilir. Durkhiem, böylece ilk doğa felsefesinin de oluştuğunu söyler. Aynı şekilde tekil ya da istisnai olmadığı ifade edilebilecek olan ilkel sınıflandırmalar, her şeyden önce, tüm karmaşık sınıflandırmalar gibi hiyerarşik kavramlardır; "şey"ler, gruplar tarafından basitçe izole edilmiş biçimde düzenlenmez, ancak bu gruplar birbirleriyle sabit ilişkiler içinde ve birlikte tek bir bütün halindedir. Ayrıca bu sistemler, biliminkiler gibi, tamamen spekülatif bir yapıya sahiptir; amaçları eylemi kolaylaştırmak değil, anlayışı ilerletmek ve "şey"ler

[587] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 156.
[588] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 157.

arasında var olan ilişkileri anlaşılır hale getirmektir.[589] Dolayısıyla Durkheim'a göre, bunlar, "kategoriler" kavramı hakkında bile zihnin temel kavramlarının, en temel düşünce kategorilerinin ve toplumsal etkenlerin ürünü olabileceğine ilişkin önemli belgelerdir.

5.5. Mana: Totem Kutsallığının Gizil / Tanrısal Gücü

İlkel bilinçte canlı ya da cansız nesnelerdeki "gizil gücü" tanımlayan "mana", her şeyden önce "güç" kavramının sınırları içerisinde tahayyül edilir. Nitekim önce felsefe, sonra bilimler bunu dinden devşirmişlerdir. Comte bir ölçüde bunu gördüğü için metafiziği teolojinin varisi olarak kabul eder ve güç düşüncesinin bilimden silinmeye mahkum olduğu sonucunu çıkarır. Durkheim da güç kavramı ile ilgili olarak gerçeğin bu merkezde olduğunu dillendirmekle birlikte, Comte'un mistik kökenlerinden dolayı bunda nesnel bir değer bulunamayacağı fikrine katılmaz. Aksine Durkheim, dini güçlerin, kendilerinin düşünülmesi için kullanılan semboller ne kadar kusurlu olursa olsun bu güçlerin "gerçek" olduğunu söyler.[590]

O halde öncelikli olarak ortaya konması gereken husus, totemin sahip olduğu düşünülen güçlerin kaynağının ve bu güçleri ortaya çıkaran koşulların neler olduğudur. Bu da totemizmin kökenleri problemini ve bu problemin ortaya konmasını gerekli kılar. Bu yargı, Durkheim'ın, bazı insan ve eşya kategorilerinde var olan, hayvanı ya da bitkiyi bir şekil altında tasavvur eden yarı tanrısal bir prensibin totemizme tamamen hakim olduğu için, bu dini açıklamanın aslında bu inancı açıklamak olduğu düşüncesine dayanır. Benzer biçimde bu yargı, insanların bu düşünceye neden dolayı sahip olduklarını ve bu düşünceyi ne tür bir malzeme ile inşa ettiklerini aramak anlamına gelir. Kuşkusuz bu, totem işlevi gören şeylerin insan bilincinde uyandırabileceği hislerle inşa edilmez; çünkü çoğunlukla bunların çok bir anlamı ve önemi yoktur. Kertenkele, tırtıl, fare, karınca, kurbağa, hindi, balık, çeşitli ağaç türleri, papağan gibi Avustralya totem listesinde[591] sıklıkla görülen şeyler, insanda bir ölçüde dini heyecanları andıran ve kendilerini meydana getiren şeylere kutsal damgasını vuran o büyük ve güçlü etkileri ortaya çıkarabilecek bir özelliğe sahip değildir. Oysa yıldızlar, güneş, ay ile büyük doğa olayları hakkında bunlar söylenemez. Bunlar, insan muhayyilesini şiddetli bir şekilde uyarmak için gerekli olan her tür niteliğe sahiptir. Fakat bunlar çok istisnai olarak totem hizmeti görürler, öyle ki bu görevi icra etmeye muhtemelen çok sonraları başlamışlardır. Dolayısıyla "kabilenin ismini taşıyan şeyin doğasında var olan bir nitelik

[589] Durkheim - Mauss, *Primitive Classification*, 81-84.
[590] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 214.
[591] Omahalarda kullanılan totemler için bkz. Fletcher, *The İmport of The Totem,* 7.

onu bir ibadet konusu haline getirmemiştir." Aslında onun ilham ettiği duygular, gerçekten totem ayinlerinin ve ibadetlerinin belirleyici sebepleri olsaydı en büyük, en yüce kutsal şey o olacaktı ve dini hayatta en önemli rolü totem olarak kullanılan hayvanlar ya da bitkiler oynayacaktı. Oysa ibadetin merkezi başka taraftadır. Dahası Durkheim, "bu varlıkların amblem ve sembollerinin bunlara nazaran en yüce kutsallık sınırına ulaşmalarının, asıl dini karakterin kaynağının onlarda olduğunu" gösterdiğini ifade eder. Bu amblem ve sembollerin temsil ettiği gerçek şeyler ise, onun ancak bir yansımasına sahiptirler. Böylece "totem her şeyden önce bir semboldür ve başka bir şeyin somut ifadesidir." O halde sorgulanması gereken bu "başka şey"in ne olduğudur.[592]

Durkheim'ın mana'ya atfettiği, sınırsızlık, "nesnellik" ve kolektiflik özelliklerine sahip güç olma vasfı, öncelikle onun kaynağının totemik temelde aranması gerektiğine işaret eder. Totemizmin, kutsal kabul ettiği şeyler arasında totemi temsil eden ve gösteren resim ve çizgiler ilk sıradadır. İkinci sırada klanın ismini taşıdığı hayvanlar ya da bitkiler, son olarak ise klanın üyeleri vardır. Bu şeylerin hepsinin derecesi farklı olmakla birlikte, aynı şekilde kutsal oldukları için kendilerindeki dini karakter onları birbirinden ayırır özel nitelikte değildir. Belli bir hayvan ya da bitki saygıyla karışık bir korkuya konu teşkil ediyorsa bu, sahip oldukları özel niteliklerden kaynaklanmış olamaz. Çünkü klanın insan üyeleri de biraz aşağı bir derecede de olsa aynı ayrıcalığa sahiptir. Aynı bitkinin ya da hayvanın sadece bir resmi ise daha büyük bir saygı telkin eder. Bu farklı şeylerin inananın bilincinde uyandırdığı benzer hisler şüphesiz hem totem amblemlerinde, hem klan üyelerinde ve totem işlevi gören türe mensup hayvanlarda, istisnasız hepsinde ortak olarak var olan "ortak bir prensip"ten kaynaklanmış olmalıdır.[593] Bunun için bu ortak prensibin daha başka ve çok daha anlam yüklü bir şeyler ifade etmesi gerekir. Bu anlamı ise, klan üyeleri tarafından toteme yüklenen "kutsallık bilinci" tedarik eder. Çünkü totem, klanın bayrağıdır; klanı diğer benzerlerinden ayıran işarettir. Fakat çok daha önemlisi, topluluğun kişiliğine dair, klanın mensupları "kim" ya da "ne" ise, onlarla ilgili her şeyi içinde barındıran bir ibaredir. "O halde totem, ilk etapta tanrının ve toplumun sembolü ise, bunun nedeni bu iki kavramın aslında aynı şey olmasıdır." Dolayısıyla klanın tanrısı, yani totemik sembol, topluluğu oluşturanların kendisinden kaynaklanan, o topluluğun hayal gücü çerçevesinde bir hayvanın ya da bitkinin ifade ettiği şeyle görünür hale gelen bir kavramdır.[594] Kutsal mana'yı içeren bu sembollerin birey üzerinde sahip olduğu gizil gücün yaşamında hakimiyet tesis eden güçlü etkisi en çok da Arunta toplumunun churingasında ortaya çıkar. Churingasını bedenine gerektiği gibi

[592] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 215-216.
[593] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 196-197.
[594] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 216.

süren bir Aruntalı kendisini çok daha güçlü hisseder. Bununla birlikte hiç zararlı olmadığı halde yenmesi yasak olan bir hayvanın etini yemesi halinde kendisini hasta hissedecek ve bundan dolayı ölebilecektir.[595]

Toplumun tanrısal özelliğe kavuşması ve nihayet tanrılaşması, topluluğun hayal gücünü zorlayan sosyal koşulların çetrefilli gerekliliklerine ve dayatmalarına bağlıdır. Durkheim, bir tanrıya tapan inananlar topluluğunda olduğu gibi, toplumun da, kendisinin üzerinde ve yüce bir varlığı zihninde tasarlamak için her tür sebebe sahip olduğunu iddia eder. Bu anlamda, "tanrı, insanların kendilerinden üst bir konumda olduğunu düşündükleri ve ona tabi olduklarını hissettikleri kavramdır"; Zeus ya da Yehova gibi bilinç sahibi bir kişilik ya da totemizmdeki gibi soyut güçleri temsil eden bir varlık, aralarında herhangi bir ayrım olmaksızın bu tabiiyetin konusudur ve onlara inanan birey, kendisine bu güç tarafından buyurulan şekilde davranma zorunluluğuna inanır. Durkheim'ın toplumun tanrılaşması tezini kurguladığı bu yapı, dinin buyurganlığını ve kontrol gücünü çağrıştıran normatif, eylemler üzerindeki bağlayıcı ve nihayet onun "mükafatlandırıcı" ve "cezalandırıcı" nitelikleri üzerine bina edilir. Çünkü Durkheim, toplumu da tıpkı böyle görür. Toplum da bireyde devamlı bir tabi olma duygusu uyandırır ve tabiiyeti bireyler olmaksızın gerçekleştiremeyeceğinden onların aracılığı ile gerçekleştirmek için bireylerden zorlayıcı bir şekilde yardım talep eder. Bir başka deyişle, bireyden kendi çıkarlarını göz ardı edip, kendisinin hizmetkarı olmasını ister. Şayet toplum bireyden beklediği bu itaat ve fedakarlığı fiziksel bir kısıtlama olmadan gerçekleştiremiyorsa, boyun eğmenin gereklilik olduğunu düşündürtecek bir düşünceyi, yani dini tapınma gibi ahlaki bir değeri uyandırma yolunu seçebilir. Bu değerler, toplumsal imgeler olarak içinde oluştukları sayısız zihnin toplam gücüne sahip olması dolayısıyla da aslında dışa "toplumun sesi" olarak sirayet eder. Bu sese muhalif davranışlara ise toplum ayıplama ve dışlama ile tepki verir, dahası toplum, kurduğu sistemi aracılığı ile kendisiyle çelişen unsurları püskürtme eğilimindedir. Böylece bireyi zorunluluk sebebi ile değil de, manevi olarak yükümlü hissettiren bu duygu durumu, dinler nezdinde çok saygın olan "manevi güçler" ve "manevi otorite" düşüncesini doğurur ve gerçek bir saygının konusu haline gelir.[596] İlkel toplumda durum daha da sıkıdır. İnsanlar kendilerini her hangi bir direnç göstermeksizin içtenlikle topluma teslim eder. O zaman "toplumsal ruh" ancak az miktarda bazı düşünce ve hislerden oluştuğu için her bireyin bilincinde kolayca kişileşebilir. Bir birey bütün toplumsal ruhu kendisinde taşıyabilir, toplumsal ruh bireyin varlığından bir parça olur. Dolayısıyla ondan gelen herhangi bir talimata itaat ettiği zaman bir zorlamaya

[595] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 241.
[596] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 217-218.

ve baskıya maruz kaldığı hissine kapılmaz, tabiatının kendisini çağırdığı yere gittiğini düşünür.[597]

"Tanrılaşma" ya da "tanrılaştırma" potansiyelinin ortaya çıkmasında olduğu gibi, Durkheim, toplumun her dönemde hiç yoktan bazı kutsal şeyler yaratma imkanlarından söz eder. Toplum, bir kişiye karşı tutkulu hale geldiği ve o kişide toplum içinde depreşen en yoğun eğilimleri ve bunları tatmin etme yollarını bulduğu kanaatine vardığı zaman artık o kişinin benzersiz olduğunu kabul eder, bir bakıma tanrılık mertebesine çıkarır. Kolektif bilinç ona tanrıları esirgeyen yücelik ve azamete tam olarak benzeyen bir haşmet atfeder. Yaşadıkları çağda kendisine inanılan ve güvenilen birçok hükümdar için böyle olmuştur. Onlar bir tanrı mertebesine çıkarılmasalar bile tanrısallığın doğrudan temsilcisi olarak kabul edilirler. Bu yüce mertebeye yükseltilmelerinin yegane öznesi toplumdur, çünkü toplum, çoğunlukla kişisel kabiliyetleriyle böyle bir onurda hiç hakkı olmayan bireyleri de bu şekilde kutsar. Aslında toplum içinde yüksek mevkilere sahip kişilerin telkin ettiği sıradan saygı ve hürmet duygusu da, dini saygıdan başka özelliği olan bir şey değildir. Bu da aynı davranışlarla ifade edilir. Yüksek mevkiye sahip bir kişiye yaklaşılmaz; yakınında durulmaz, yanına temkinli ve büyük bir saygıyla konuşulur. Tam da bu noktada Durkheim, yeniden "toplumun din ile özdeşleştiği" noktaya gelir. Nitekim, "böyle durumlarda duyulan hisler, dini his ile o kadar yakındır ki insanların birçoğu bunları birbirine karıştırır ve sözgelimi hükümdarların, asilzadelerin, siyasi liderlerin sahip olduğu saygınlık ve itibarı açıklamak için onlara kutsal bir özellik atfedilir."[598]

Sonuçta bireyin toplum karşısındaki bu görece edilgen pozisyonu, genelde toplumun bireyler üzerindeki kaçınılmaz ve bağlayıcı etkilerini, bireyin de bu "gizil güce" bir biçimde tabi olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Klan ise bu olayların birincil ve örnek düzeyde sergilendiği benzersiz bir sosyal prototiptir. Durkheim, klanın bu yeteneğini, "ilkel bir insan için doğrudan ve bu kadar yoğun bir şekilde dayanışma içinde olduğu başka bir toplum yoktur." şeklinde ifade eder. Durkheim'a göre, bireyin kendisini kabileye bağlayan bağlar daha zayıftır ve kendisi bu bağları daha zayıf bir şekilde hisseder. Kabile onun için yabancı bir şey olmamakla birlikte, klan üyeleriyle çok daha fazla ortak şeylere sahiptir. Bir başka deyişle onun doğrudan hissettiği etki bu grubun etkisidir. Doğal olarak diğerlerine tercih ederek dini sembollerle ifade edilecek etkinin de klanın etkisi olması gerekir. Başka bir deyişle, kolektif bilincin, yani toplumun verdiği manevi güç ile kutsal şeylerin sahip olduğu manevi güç aslında aynı kaynaktan gelir ve aynı unsurlardan oluşur. Tüm bu olayların, klanın bireyler üzerinde onların dışında ama kendilerine hakim ve

[597] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 237
[598] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 224.

aynı zamanda onlara yardım eden bazı güçlerin yani dini güçlerin var olduğu düşüncesini filizlendirdiği rahatlıkla söylenebilir.[599] Dolayısıyla "bu kutsal gücün kaynağı da klan, yani toplumdur."

Totem ve totem sembollerinde ve toplum havzasında toplumun değdiği her şeyde ortaya çıkan ve bireyi derin bir biçimde etkisi altına alan bu güç "mana"dır. Mana, totemle birlikte canlı ve cansız kozmik tüm eşyada olduğu var sayılan "mistik güç"tür. Durkheim'a göre, totem ve mana anlayışı belirgin bir biçimde "akraba"dır ve aralarında sadece kapsam farkı vardır. "Mana bütün evrene yayılmış olduğu halde, totem tanrısı ya da daha doğru bir ifadeyle totem prensibi denilen şey farklı türden varlıkların ve eşyanın alanıyla sınırlıdır." Her ne kadar bu alan çok geniş ise de her durumda sınırlıdır.[600] Bu anlamda Durkheim, totemi, klanda özelleşen ve yerelleşen mana'nın sembolü olarak görür ve zamanla bu "totemik manalar"ın mana'da genelleştiğini düşünür. Dinin olduğu gibi büyünün de ortak kaynağının mana olduğunu söyleyen Durkheim'a göre mana, "sınırsız ve kolektif bir güçtür ve fiziki güçler gibi nesneldir." Bu kutsal, nesnel ve kolektif olan güç öncelikle totemik prensip şeklinde belirir. Mana, klan yapısından kabile yapısına geçilince totemin genelleşmesiyle teşekkül eder. Bir başka deyişle, totem klanın kutsalı iken, mana, "genellik" özelliği taşıyan ve genele ait olan kutsaldır. "Bir ve bütüncül mana kavramı ancak klanlar üstü bir gerçeklikte ortaya çıkabilir." Kabile yapısında genelleşen "totemik mana" kişilerin ruhunda bireyselleşir. Yani mana, klanın cisimlenmesi olan totemle aynı şey olduğu için de dini bir özellik taşır.[601]

Gerçekte, her şey toplumda yani kolektif bilinçte şekillenir; toplumun üretimi olan sembollerle duygu ve eylemler ortak bir nitelik kazanır. Durkheim'ın ifadesiyle, bireysel bilinçler kendi hallerinde birbirlerine karşı kapalı iken ancak bazı işaretler vasıtasıyla birbirlerine iştirak edebilirler. Kendi içsel durumları bu işaretlerle ifade edilir. Bireysel bilinçler arasında ortaya çıkan ilişkinin bir iştirakle neticelenmesi yani tüm bireysel duyguların ortak bir duyguya dönüşmesi için onları gösteren işaretlerin de tek bir işaret haline dönüşmesi gerekir. "İşte bu farklı işaretlerden böyle bir sonucun ortaya çıkması, bireyleri yüreklerinin bir attığından haberdar eder ve onlara manevi birliktelikleri duygusunu verir. Bireyler aynı tepkilerle, aynı sözleri söyleyerek, aynı şeye dair aynı tavır ve duruşu sergilemek suretiyle tam bir birliktelik oluşturur ve bu birlikteliği hissederler."[602] Bu birliktelik ruhunu onlara kazandıran ve hissettiren şey, tüm bu sembollerin içerisinde var olduğuna inandıkları "gizil prensip"tir. Gerçekten de ibadet bu ortak prensibe yönelir. Bir bakıma, totemizm

[599] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 225-226.
[600] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 204.
[601] Nurettin Şazi Kösemihal, "Büyü ve Din Probleminin Bugünkü Durumu", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/7 (1952), 132-133.
[602] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 244.

belli tür hayvanların veya belli bir insan grubunun ya da belli bir sembolün dini değildir; bu varlıkların hepsinde var olan fakat hiç biriyle aynı olmayan isimsiz, nesnel bir gücün dinidir. Hiç biri buna tamamen sahip değildir, fakat tümü ona iştirak eder. Bu güç kendilerinde şahsiyete büründüğü özel şeylerden son derece bağımsızdır; çünkü onlardan önce var olduğu gibi onlar yok olduktan sonra da o kalıcıdır. Bu güç daima vardır, canlı ve kendine özgü bir durumda kalır. Geçmiş nesillere nasıl hayat vermişse bugünün nesillerine de o hayat verir, gelecek nesillere de yine o hayat verecektir. Bir başka deyişle, her totem inancının taptığı tanrı odur; "sadece o, nesnel, ismi ve tarihi olmayan, dünyanın içinde var olan, sınırsız sayıda çok şeye karışmış bir tanrıdır."[603]

Mana olgusunu içinde barındıran bir "biçimlenme" olarak sembolizm ise, Avustralya topluluklarının bu nesnel gücü, soyut halden sıyrılmış somut şekilde tasavvur etmelerinde tezahür eder. Onu bir hayvan ya da bitki şeklinde yani duyularla idrak edilebilecek bir şey olarak tasavvur etmeye çalışırlar. Durkheim, bu topluluklarda totem gerçeğini şöyle ifade eder: *Totem, somut olmayan bir soyut cevherin, farklı farklı heterojen varlıklara yayılmış bir gücün somut bir şeklidir. Zihinler onu bu şekliyle düşünür, asıl ibadetin konusu sadece bu güçtür*. Sözgelimi Karga Phratriesi'ne mensup bir Avustralyalı, tüm phratrie üyelerinin karga olduklarını söylediği zaman gerçekte Avustralyalı kelimenin basit ve ampirik anlamıyla onların gerçekten karga olduklarını söyleme niyetinde değildir. Daha çok onların tümünde aynı bir prensip bulunduğunu ve bunun onlar için en önemli husus olduğunu anlatmak ister. Bir bakıma aynı isimdeki hayvan ile o insanlarda da ortak olarak bu prensip vardır ve Avustralyalı, bu prensibin somut olarak karga şeklinde düşünüldüğünü kasteder. Bu anlamda, totemizm anlayışına göre evrenin içerisinde evrene hayat veren bazı güçler vardır. Bu güçleri zihinde hayal etmek için hem hayvan hem de bitkilerden bazı şekiller kullanılır. Bu prensipler için "güç" dendiği zaman kelime mecazi anlamda kullanılmaz. Bunlar gerçek güçler gibi etkide bulunur. Hatta bir anlamda bunlar spontane bir şekilde maddi etkiler oluşturan fiziksel güçlerdir.[604]

İlkel bilincin kozmik tasavvurunda kutsallık atfedilmiş canlı ya da cansız tüm varlıkların etki güçlerini yansıtan mana, Avustralya'da olduğu gibi Malenezya'da da kutsal güçtür. Örneğin, Malenezya'da nüfuzlu bir kişi için mana'ya sahip olduğu söylendiğinde, onun etkisi ve nüfuzu bu mana'ya atfedilmiş demektir.[605] Mana, kendisini tanımlayan "gizil güç" tasviriyle diğer topluluklarda da başka isimler altında bilinir. Bu anlamda mana, Siouxlarda "wakan", İroquilerde "orenda"dır. Aynı düşünceye Shoshonelarda "pokunt"; Algonquinlerde "manitou"; Kwakiutllerde "nauala"; Tlinkitlerde "yek"; Haida-

[603] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 197.
[604] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 198.
[605] Codrington, *The Melanesians,* 120.

larda "sgana"dır.[606] Mana kelimesinin tüm Pasifik'te yaygın olduğunu düşünen Condrington, mana'nın gücünün Durkheim'in düşündüğü gibi nesnel olduğu ve toplum bilincini ne şekilde kuşattığı ile ilgili olarak şunları söyler: *"Sanırım insanlarımızın bununla ne demek istediğini biliyorum ve bu anlam bana onun hakkında başka yerlerde duyduğum her şeyi kapsıyor gibi geliyor. Bu güç ya da etki, fiziksel değil ve bir bakıma doğaüstüdür. Ama kendisini fiziksel güçte veya bir insanın sahip olduğu herhangi bir güç veya mükemmellikte gösterir. Mana hiçbir şeyde sabit değildir ve neredeyse her şeyde bulunabilir; ama ruhlar, ister bedensiz ruhlar, ister doğaüstü varlıklar olsun, ona sahiptir ve mana'yı verebilir. Su, taş veya kemik aracılığıyla hareket etse de, özünde onu meydana getirmek kişisel varlıklara aittir. Aslında tüm Melanezya dini, mana'yı kişinin kendisi için almasına veya kendi yararına kullanmasına dayanır."*[607] Durkheim, Melanezya dinindeki mana'nın Avustralya totemizminde gözlemlenen "isimsiz, dağınık güç" kavramıyla aynı olduğunu düşünür. Çünkü mana hiçbir yerde belli bir şekle bürünmüş halde bulunmadığı gibi, o her yerdedir. Hayatın bütün şekilleri ile birlikte, hem insanların hem diğer canlı varlıkların, hem de sadece madenlerin eylem ve hareketleri onun gücüne atfedilir.[608]

Mana'nın Siouxlardaki karşılığı "wakan"dır ve wakan, mana'nın toplum bilincine işleyen niteliklerine tam olarak sahiptir. Amerikan yerlisinin zihni, totemin sahip olduğu etkiye ilişkin karmaşık ve belirsiz olmasına rağmen, evrendeki tüm canlı ve cansız varlıklarda ortak ve devamlı bir hayat prensibinin bulunduğuna kanaat getirir; bu, Avustralya yerlisinin gizil kutsal gücünün karşılığı olan "wakan"dır.[609] Totem, mana ile olan ilişkisindeki gibi, bireyin bir güç kaynağı olarak wakan ile ilişkili olmasını da temin eder. Benzer biçimde totemin bazı güçlere sahip olması wakan'ın bedenlenmesini sağlamasından kaynaklanır. İnsanın kendi totemini koruyan yasakları ihlal ettiği zaman başına hastalık, ölüm gibi bir musibetin gelmesi, karşılaştığı gizemli gücün, wakan'ın, musibete benzer bir biçimde ona verdiği reaksiyondan kaynaklanır. Totem wakan olduğu gibi, Wakan da bazen tasavvur edildiği şekil açısından kaynağının totemizm olduğunu hatırlatır.[610]

Wakan, belli bir şekil altında düşünülmediği gibi, aynı zamanda hiçbir şekilde şahsi bir varlık olarak da görülmez. Dorsey'e göre, Omaha ve Ponka'nın ataları, yüce bir varlık olarak inandıkları ve "wakanda" adını verdikleri bu yüce varlığın nerede olduğunu bilmezler ve onun nasıl var olduğuna ilişkin söylecekleri her hangi bir şey de yoktur. Ona ibadet ve dua etmek amacıyla herhangi bir genel toplantı meclisi de düzenlenmez. Her insan kalbinde wakanda'nın

[606] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 203.
[607] Codrington, *The Melanesians*, 120.
[608] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 203-204.
[609] Fletcher, *The İmport of The Totem,* 577-579.
[610] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 204.

var olduğunu düşünür; bazıları güneşe wakanda diye hitap eder, birçoğu da wakanda'ya bilinçsizce veya rastgele seslenir. Bazıları ona, özellikle erkekler savaşa giderken, Thunder'ın bu isim altında göründüğünü düşünürek tapar. Wakanda'yı hiç görmediklerini söylerler, bu yüzden de onu kişileştirmeye teşebbüs etmezler; ama sık sık onun gök gürültüsünde konuştuğunu işittiklerini anlatırlar. Genellikle onun yüceliğini veya temsilini simgeleyen bir kabuk giyerler, fakat bunun ona benzediğini ya da suretiyle ve büyüklüğü ile ortak bir yanının olduğunu iddia etmezler. "Karanlık", "üst dünya", "toprak", "gök gürültüsü", "güneş", "ay" ve "sabah yıldızı" olmak üzere yedi büyük wakanda olduğuna, asıl wakandanın ise üst dünyada ve her şeyin üzerinde bulunduğuna inanırlar.[611] Dakotalarda da yüce varlık wakandır. Bu wakan, her tür gizeme, gizil güce ve tanrısallığa sahiptir. Bir Dakota'nın kutsadığı bütün varlıklar, "yeryüzü", "dört rüzgar", "güneş", "ay" ve "yıldızlar" olan beş wakan'ın her şeyin içinde dolaşan bu esrarengiz hayatın ve bu gücün tezahürleridir. Bazen rüzgar şeklinde, ikametgahı dört ana yönde bulunan ve her şeyi harekete geçiren bir esinti olarak temsil edilir. Bazen bu, gök gürültüsünün sesidir; güneş, ay, yıldızlar wakan'dır.[612] Dorsey, Dakotaların, bir "wakantanka"ya veya "büyük ruh"a inandıklarını da ilave eder. Ama bu varlık evrende yalnız değildir; küçük tanrılar uzaya dağılmıştır, bazıları gücü ölçüsünde yükseklere yerleştirilmiştir. Onların büyük ruh hakkındaki düşünceleri, "onun dünyanın yaratıcısı olduğu ve tüm zamanlardan beri var olduğu" şeklindedir. Ama dünyayı ve içindeki her şeyi yarattıktan sonra sessizliğe gömülmüş ve o zamandan beri bu gezegenin merdivenleriyle hiç ilgilenmemiştir. Ona asla dua etmezler, çünkü onun kendilerini işitemeyecek kadar uzakta olduğunu veya işleriyle ilgilenmediğini düşünürler. Ona hiçbir fedakarlık yapılmaz, onun şerefine dans edilmez. Tüm ruhların içinde o, büyük ruh'tur; ancak, onun gücü yalnızca gizli veya olumsuzdur. Her zaman onun üzerine ama daha çok diğer tanrılar üzerine yemin ederler. Tüm yaşam wakan'dır. Aynı şekilde, rüzgarlar ve sürüklenen bulutlar gibi eylemde olan ya da "saha kenarındaki bowling oyuncusu" gibi pasif dayanıklılıkta güç sergileyen her şey de öyledir.[613]

Samoa yerlilerinin dinlerinin totemizm aşamasını geçtiği söylenebilir, ancak bu toplulukta da mana'nın varlığının açık işaretleri vardır. Bunlarda gerçek tanrılara rastlanır. Tanrıların kendilerine özgü isimleri ve bir ölçüde kişisel çehreleri vardır. Bununla birlikte totemizm izleri görülür. Totemin klana bağlı olması gibi, her tanrı da ailevi ya da bölgesel bir gruba bağlıdır. Bu tanrılardan her birinin belli bir hayvan türünde içkin olduğu düşünülür; bu hayvanlardan

[611] James Owen Dorsey, *A Study Of Siouan Cults, Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology 1889-1890* (Washington: Government Printing Office, 1894), 372.
[612] Dorsey, *A Study Of Siouan Cults,* 376-381.
[613] Dorsey, *A Study Of Siouan Cults,* 432-433.

sadece birinde sakin olmayıp, aynı zamanda hepsinde vardır ve bütün bu hayvan türüne dağılır.[614] Bayramlar, tanrının onuruna verilen ziyafetler, tanrının vücut bulmuş hali olduğu düşünülen bu hayvanın yerleşim yerindeki görünümüne göre düzenlenir. Örneğin bu hayvan bir kuş ise, kuş ne zaman görülse, rahip "tanrının geldiğini" söyler ve onu eğlendirmek için bir gün düzenler. Aile bireylerinin olduğu gibi köy tanrılarının hepsinin birinin yarasa, diğerinin balıkçıl, diğerinin baykuş olarak görüneceği belirli bir enkarnasyonu vardır. Şayet bir Samoalı yol kenarında ölü bir baykuş bulursa ve bu, köy tanrısının vücut bulmuş haliyse, oturup ağlar ve kan akana kadar alnına taşlarla vurur. Bunun tanrıyı memnun ettiği düşünülür. Sonra kuş, sanki bir insan bedeniymiş gibi özenle ve törenle sarılır ve gömülür. Fakat bu ölüm tanrının ölümü değildir, henüz hayattadır çünkü var olan tüm baykuşlarda enkarne olmalıdır.[615]

İroquoiler'e gelince, İroquoiler'in dini sosyal yaşamlarının önemli gizil gücü olarak eşyanın içerisinde varoluğuna inandıkları karakter, wakan'ın tam karşılığı olan "orenda"dır. Hewitt'in dini karakteristiklerinden bahsettiği orenda, ilkel insanın kozmolojik felsefesi olarak, yaşamın içerisinde, kayalar, sular, gelgitler, bitkiler ve ağaçlar, hayvanlar ve insanlar, rüzgar ve fırtınalar, bulutlar ve gök gürültüleri ve şimşekler, hızlı meteorlar, iyi huylu gün ışığı, uğursuz gece, güneş ve ay, parlak yıldızlar, dünya ve dağlar gibi her cismin "mistik bir güç"e sahip olduğu varsayımına dayanır. Bu varsayım, aynı zamanda İroquoiler'in benmerkezci kozmosunun her bedeninde içkin olarak var olan ve bazen bağımsız olarak ve hatta sahibinin esenliğine ters olarak hareket eden, çeşitli etkinlik ve amaçlara sahip mistik bir güce olan inancını da içerir.[616] Kuşların ve hayvanların konuşması, rüzgarın uğultusu, gecenin sesleri, fırtınanın iniltisi, gök gürültüsü, kasırganın ürkütücü uğultusu, rüzgarın vahşi gıcırtısı, sarsılmış ve donmuş ağaçlar, göller ve nehirler ve doğadaki diğer birçok ses ve gürültü, çeşitli bedenlerin ağıtlarının ve şarkılarının zikredilmesi bu mistik güçlerin tezahürü olarak düşünülür. Bu varsayımsal büyülü güç, her şeyin, tüm cisimlerin özelliği olarak, insanın çevresindeki tüm fenomenlerin ve tüm faliyetlerin etkin nedenidir.[617] Bir büyücünün ve bir şamanın orenda'ya sahip olması gibi, yaptığı işlerinde başarılı olan bir kişinin de oranda'ya sahip olduğu söylenebilir. Aslında, dünyada orenda'da payı olmayan hiçbir şey yoktur; sadece bu pay her şey için eşit değildir, insan ya da eşya arasında bazılarının payı daha çoktur, bir kısmının nispeten payı daha azdır. Evrendeki hayat

---

[614] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 200.

[615] George Turner, *Samoa, A Hundred Years Ago And Long Before* (London: Macmillan and Co., 1884), 20-21.

[616] J.N.B. Hewitt, "Orenda and a Definition of Religion", *American Anthropologist New Series* 1 (Jan. - Mar. 1902), 33.

[617] Hewitt, "Orenda and a Definition of Religion", 36.

farklı yoğunluktaki orendaların mücadelesidir. En yoğun olanlar zayıf olanları itaat altına alır. Sözgelimi bir kişi avda ya da kavgada rakibine üstünlük sağladığında bunun nedeni onun orenda'sının fazla olmasına; bir hayvan kendisini izleyen avcıdan kurtulursa, hayvanın orendası'nın avcıdaki orenda'ya üstünlük sağlamasına bağlanır.[618]

Fakat büyücülerin sahip olduğu mana, wakan ya da orenda toplumun kendisinden çekindiği ve özellikle zarar göreceği gizil güçler olarak dikkat edilmesi gereken güçlerdir. Avustralyalılarda dini güçlerin genellikle yardımsever olduğuna ve selamete çıkardığına inanıldığı halde, büyücünün güçlerinin her şeyden önce hastalık ve ölüm getirmekten sorumlu olduğu tasavvur edilir. Bu iki güç, etkilerinin mahiyeti itibariyle birbirinden farklı olduğu gibi, toplum organizasyonuyla kurdukları ilişki itibariyle de birbirinden farklıdır. Durkheim, totemin yerellik, mana'nın genellik içeren güçlere sahip olduğu prensibine bağlı olarak, bir totemin daima bir klana ait bir şey olduğunu, büyünün ise aksine bir kabile kurumu hatta kabileler arası bir kurum olduğunu vurgular. Büyü gücü kabilenin belli hiçbir bölümüne özgü değildir. Bu gücü kullanabilmek için etkili bazı reçetelere sahip olmak gerekir. Böylece bunların etkisini herkes hissedebilir, dolayısıyla herkes onlardan kurtulmaya çalışmalıdır. Bunlar belirsiz bir güçtür ve toplumsal unsurların hiç birine özellikle bağlı değildir. Hatta etkilerini kabilenin dışında da icra edebilirler. Durkheim'ın "zararlı bir mana" olarak tanımladığı bu gücün, Aruntalar ve Loritjalar arasında aynı ve tek bir gücün bir tezahürü ve özel şekilleri olduğu düşünülür. Aruntalar bu güce arungquilta ya da arunkulta ismini verir. Kemikler, bazı kötü etkilere sahip ağaç parçaları ve hayvani ya da bitkisel zehirler de bu isimle adlandırılır.[619] Codrington'nun büyünün doğuşunu orenda, wakan ve mana'nın sahip olduğu gizil güç tasavvurunda gören varsayımının bu gizil güçle ilgisinin olduğu da söylenebilir. Çünkü Codrington her tür büyüye hakim olan unsurun bu gizil güç olduğunu söyler. İnsanlar tabiat güçlerini ancak bunun sayesinde idare edebilir; yağmur, fırtına, hastalık, sağlık, huzur ve felaketin kaynağı bu güçtür. Dolayısıyla büyü, bu mana inancından doğar. Codrington'a göre büyücüler, hekimler, yağmur yağdırıcılar, peygamberler, falcılar hep bu gücü kullanırlar.[620]

Fakat bu güçlerin fiziksel yönleri yanı sıra, geçmişi yad eden ve ataların hatırasına saygılı ve bağımlı gelenekçiliği yansıtan bir de manevi karakteri vardır. Bu belki de sadece hatıranın azizliği algısına atfedilebilecek bir tasavvurun ürünüdür ve bu tasavvur yerli için yeterli bir nedendir. Howitt'in gözlemleri bunu açıkça sergiler. Howitt, bu efsaneleri sadece efsane olarak değil, ilk

[618] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 202-203.
[619] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 206-207.
[620] Kösemihal, "Büyü ve Din Probleminin Bugünkü Durumu", 129.

Avustralyalıların efsanevi bir kıyafet giymiş ve kutsal törenlerde nesilden nesile, babadan oğula aktarılan gezintileri gibi daha çok önceki olayların bulanık kayıtları olarak görür. Nitekim siyahi yerlilerin bu efsanelere duyduğu hürmeti, neden böyle bir şey yaptığına ilişkin soruya verilen cevapta gözlemek mümkündür. Yerlinin cevabı, "bize böyle yapmamızı babalarımız söyledi" şeklindedir.[621] Bir bakıma yerlilerin, totem olan varlığa karşı belli bir şekilde hareket etme dürtüsü, onlarda bulunan güçlere yaklaşmanın fiziksel olarak korkutucu olmasından değil, bu şekilde hareket etmeye kendisini vicdanen zorunlu kabul etmesinden kaynaklanır. Kendisinde kesin bir emre itaat ettiği, bir görevi gerçekleştirdiği duygusu vardır. Bu onun kutsal şeylere karşı sadece korku duymadığı, saygı da gösterdiğinin işaretidir. Gerçekte totem klanın manevi hayatının kaynağıdır. Aynı totem prensibine iştirak eden bütün varlıklar, bundan dolayı kendilerini birbirine manen bağlı kabul ederler. Birbirlerine karşı yardımlaşma, intikam alma, vs. gibi belli görevleri kolektif olarak üstlenirler. Akrabalığı oluşturan şeyler de bu görevlerdir. Bir başka deyişle totem prensibi fiziksel bir güç olmakla birlikte aynı zamanda manevi bir güçtür. [622] Durkheim'ın, totemin asıl tanrıya kolayca dönüşebilmesi ile onun manevi gücü arasında bağ kurması da bununla ilgilidir.

5.6. Totemizmin Soyut Sembolü: Ruh

Avustralyanın büyük bir kısmına genellebilecek kapasitesi dolayısıyla merkezi kabilelerdeki inanışları dikkate alan Durkheim, Özellikle söz konusu kabilelerin araştırılması sonucunda "ruh" kavramı için belirlenecek kaynağın diğerleri için de doğru ve geçerli olacağını söyler. Var olan farklar da esastan çok şekle aittir ve sosyolojik bakışla aynı anlamı taşır.[623] Durkhiem, esasta totemizmin temellerinde ruh, espirit ve mitolojik karakterler düşüncesinin bulunmadığını söyler. Bununla birlikte "ruhani varlıklar" (spiritual beings) kavramı, totemizmin ve bundan dolayı genel anlamda din gerçeğinin temelinde bulunmamakla birlikte bu düşüncenin rastlanmadığı hiçbir din yoktur. İkincil bir oluşum ürünü olduğundan bu varlıklar totemizme ait daha temel düşüncelerden doğar. Ruhani varlıklar içerisinde ise ruh, öncelikli olarak dikkat çekecek niteliktedir; çünkü diğerleri hep bu "ilk örnek" olan ruha göre inşa edilirler. Nitekim ruh düşüncesi için Durkheim, "insanlık ile çağdaştır" der. Toplumlar içinde dinsiz olanı bulunmadığı gibi, ne kadar ilkel olursa olsun, ruha, ruhun kökenine ve ruhun geleceğine ait toplumun kolektif düşünce sisteminin kendisinde görülmediği hiçbir din de yoktur ve başlangıçtan bu

[621] Howitt, *The Native Tribes,* 482.
[622] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 199.
[623] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 261-262.

yana ruh, bütün temel nitelikleriyle mevcuttur.[624]

Gerçekte bütün Avustralya toplumları her insan bedeninde içsel bir varlığın ve kendisine can veren bir hayat prensibinin bulunduğunu kabul eder. Durkheim'a göre bu, ruhtur. Bir Avustralyalının ruh hakkındaki düşüncesi oldukça belirsiz ve değişkendir. Kimi zaman kadınlar bu genel kurala istisna teşkil ederler. Bu anlamda kadınların ruhunun olmadığına inanan kabileler vardır.[625] Kimi kabilelerde ise küçük yaştaki çocukların da ruhunun olmadığına inanılır.[626] Batılı gözlemciler, Avustralya topraklarına ilk geldikleri dönemde Batı Avustralya yerlilerinin dinleri, putperestlikleri ve tanrı düşüncelerinin bile olmadığını gözlemişlerdir. Tam olarak sözde devlet ya da yönetici de yoktur. Bununla birlikte yüce bir varlık hakkında hiçbir şey bilmiyor gibi görünseler de, çeşitli "yöresel şeytanların" varlığına inanırlar. Kuğu Nehri yerlilerine göre, "nyonalong" denen kötü bir yaratık vardır. Helena Nehri'nin güneyindeki bir tepede kışın ikamet eden "winniung" adında bir şeytanın bulunduğuna inanılır. Bu hayali varlıkların hepsi "somut madde"dir ve kendileriyle aynı fiziksel koşullara tabidir. Fakat her şeye rağmen Smyth, onların "tanımlanmamış doğaüstü bir varlık" kavramına sahip olduklarını ve bu sahipliğin, bağımsız bir ruh, bir espirit ya da belki de mevcut bedenlerinden bağımsız "kişisel bir kimlik" olduğunu söyler.[627]

Bununla birlikte ilkel bilincin düşünce dünyası hiçbir biçimde "atalar"ın kendileri ile bağlantısının sürekliliği ve kopmazlığı tasavvurundan bağımsız işlemez. Bu anlamda ruhun da atalar ile olan ilişkisi bu algının etki alanındadır. İlkel düşünce, somut atanın soyut biçimde yaşamın bizzat içerisinde olarak nesillerin hayatına müdahil olduğunu kurgular. Atanın nesillerine olan müdahalesi ve ilgisi henüz kadının gebe kalışı ile başlar ve atanın bu gebelikte payı, yerli tarafından tabiat kanunlarının üstünde olağanüstü bir kurguyla ifade edilir. Sözgelimi Durkheim'ın da kabul ettiği biçimde Strehlow, tıpkı Spencer ve Gillen gibi, Arunta toplumunda cinsel ilişkinin doğumun niteliği için bir sebep sayılmadığını söyler. Ona göre doğumun niteliği sözde mistik bir eylem sonucudur. Bu anlamda gebelik iki şekilde meydana gelir. İlkinde, Alcheringa Dönemi'ndeki atalardan birinin toprağa girdiği kabul edilen yerlerde onun bedenini temsil eden ya bir "nanja" ağacı ya da bir kaya bulunur. Bu ağaçların, kayaların, su menfezlerinin her birinde "ratapa" diye isimlendirilen çocuk ceninleri yaşar. Bunlar torunları oldukları atanın dayandığı aynı toteme aittirler. Gerçekte Ratapa atanın mistik bedeni üzerinde var olmuştur; ondan gelir, ondan kopmuş bir parça gibidir. Bu anlamda annenin bedenine girerek

---

[624] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 255-256.
[625] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 256.
[626] James Dawson, *Australian Aborigines* (Melbourne: George Robertson,1881), 51.
[627] Robert Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria: With Notes Relating to The Habits of The Natives of Other Parts of Australia And Tasmania* (London: Trubner and Co., 1878), 267-268.

çocuk olmasına sebep olan madde atadan bir parçadır. Bu anlamda doğum, atalardan birinin bedenleşmesinden ibarettir. Şüphesiz tekrar bir bedene giren şey atanın bütün benliği değildir; bu ondan çıkmış, ondan meydana gelmiş bir şeydir. Bir kadın oradan geçtiği zaman bu ratapalar annelerinin prensip gereği mensup olmaları gereken evlilik sınıfından ise ratapalardan biri kadının kaba etinden içine girebilir. Kadın, hamileliğin ilk belirtilerinden olan ağrılarla bunu anlar. Bu şekilde ana rahmine düşen çocuk doğal olarak bir bedene girmeden önce mistik bedeninde yaşadığı atanın totemini alır. İkincisi ise biraz farklıdır. Atanın kendisi doğrudan işe karışır. Belirli bir vakitte yeraltındaki meskeninden çıkar, oradan geçen bir kadına "namatuna" denilen özel bir churinga atar. Churinga kadının bedenine girer, orada bir insan şeklini alır, ata ise tekrar toprağa girerek kaybolur.[628] Lang'a göre, Aruntalılar, bebeklerin ruhlarının ağaçların yapraklarında yaşadığına ve orada iyi dağ ruhları "tuanjiraka" ve eşleri "melbat"a tarafından taşındığına inanırlar. Doğumun ilk acısını hissettiğinde gebe kadına en yakın ağacı "ngirra" olarak adlandırırlar, ruhun ondan sonra çocuğa girdiğini düşünürler. Bu ağaca dokunulmadan bırakılır, çünkü tek bir dalını dahi kıranın hastalanacağına inanılır.[629]

Yine Durkheim, ruh kavramının oluşum evresini ve kaynağını belirlemek için, birey ile churinga'yı aracı ve ortak kutsal olarak görmek suretiyle Alcheringa Dönemi atası arasında kutsal bir birlikteliğin varlığını düşünür. Churinga ve özellikle "namatuna" diye isimlendirilen özel churinga, atanın değişik bir hali ve değişik bir görünümü olarak kabul edilir. Nanja ağacı gibi bu da Strehlow'a göre atanın bedenidir. Bu anlamda "atanın şahsiyeti, churingası ve nanja ağacı" aynı hisleri uyandıran, kendilerine dini açıdan aynı kıymetin verildiği kutsal şeylerdir. Onun için birbirlerine dönüşürler. Atanın toprağa girdiği yerde nasıl bir nanja ağacı veya kaya peyda olmuşsa bir churinga kaybettiği yerde de aynı olay meydana gelir. Bu yüzden Alcheringa Dönemi'ne ait bir kişi ile churingası mitolojiye göre birbirine eşdeğer demektir. Bu üçlü kutsal bütünlüğün arasındaki birinin diğeri olduğu inancı, aynı zamanda aralarında kutsal bir prensibi de zorunlu kılar. Öncelikle her insanın Alcheringa Dönemi'nden belli bir atası vardır, iki kişi aynı anda aynı ataya sahip olamaz. Sonuç olarak Alcheringa Dönemi'ne ait bir atanın hayattakiler arasında yalnız bir temsilcisi vardır, bunlardan biri diğerinin görüntüsünden başka bir şey değildir. Atanın bıraktığı churinganın onun şahsiyetini ifade ettiğini ve bu churinganın o atanın bedeni olduğu söylenebilir. Dahası, dini hayata yeni dahil edilen genç, klanın kutsal ibadethanesine götürüldüğü zaman ona atasının chu-

[628] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 265-266.

[629] Reverend Louis Schulze, "The Aborigines of The Upper And Midle Finke River: Their Habits And Customs, With İntroductory Notes On The Physical And Natural History Features of The Country", *Transactions And Proceedings And Report of The Royal Society of South Australia*, ed. Ralph Tate (Adelaide: W. C. Rigby, 1891), 237.

ringasını göstererek şu sözleri söylerler: *"Sen bu bedensin, sen bununla aynı şeysin"*. Bir başka deyişle churinga, Strehow'un ifadesine göre *"bireyin ve atasının ortak bedenidir."* Her yeni doğmuş çocukta Alcheringa Dönemi'ne ait atadan kalan dini ve mistik bir prensip vardır. Her bireyin aslını ve özünü oluşturan şey bu prensiptir. Yani onun ruhu budur ve ruh bu prensiple aynı maddeden, aynı cevherden oluşmuştur.[630] Fakat aynı zamanda churinga totem olan hayvanı da ifade eder. Avustralyalıların "yüce ataları" ya da onları "medeniyete taşıyan kahramanları" Mangar Kunjer Kunja, Kanguru Klanı'nın üyelerinin her birine kişisel churingasını sunduğu zaman şu ifadeleri kullanmıştır: *"İşte bir kangurunun bedeni!"* Bir bakıma churinga hem atanın ve yaşayan bireyin hem de totem olan hayvanın bedenidir. Bu yüzden bu üç varlık Strehlow'un ifade ettiği gibi *"birbiriyle dayanışmalı bir birlik"* meydana getiriyorlar demektir. Bunlar kısmen birbirine eşdeğer, birbirlerinin yerine geçebilen ifadelerdir. Aynı bir varlığın değişik görünümleri olarak düşünülmüş ve anlatılmıştır. Bu varlık, totemi diğer varlıklardan ayıran özellikleri ile de tanımlanabilir. Kendilerinde ortak olan asıl ve öz, totem gerçeğidir.[631]

O halde, insanı kendisinde iki varlığın bulunduğunu ve birinde özel niteliklerin var olduğunu düşünmeye sevk eden şeyin ne olduğu sorusuna Durkheim, cevap olarak, öncelikle ilk insanların kendilerinde var olduğunu düşündükleri "ruhani prensip"in kaynağını işaret eder. Bu kaynak "yaratılış mitolojisi"dir. Gerçekte Durkheim, her nesilde yeni doğmuş çocukların bedenlerine hayat veren ruhların yeni ve özel bir yaratmanın ve icadın ürünü olmadığını söyler. Bütün bu kabileler belli bir ruh stoğunun bulunduğunu, miktarlarının hiç artamayacağını ve bu ruhların geçici olarak yeni bedenlere girdiklerini kabul ederler. Bir insan öldüğü zaman ruhu meskeni olan bedeni terk eder ve matem sona erdikten sonra ruhlar alemine gider. Yaratılış miti burada başlar ve bu ruh, bir süre dolaştıktan sonra yeniden bir insan bedenine girer. Bu hal gebe kalmalara, doğumlara sebep olur. İşte, "bu ana ruhlar varlığın başlangıcında klanın kurucusu olan ataların bedenlerine hayat veren ruhlardır." Büyük olasılıkla zamanın başlangıcı olarak görülen tahayyül edilemeyen bir dönemde bazı varlıklar vardır. Bunlar kendilerinden önce gelmiş başka varlıklardan çıkmamışlardır. Aruntalar, bu sebeple onlara "altjirangamitjina" yani "doğurmamışlar", "yaratılmayanlar", "ezelden mevcut olanlar" derken; Spencer ile Gillen'e göre bu mitolojik varlıkların yaşamış olduklarına inanılan döneme "alcheringa" ismini verirler. Bunlar da tıpkı bugünkü insanlar gibi totem klanlarına ayrılmışlardır; zamanlarını seyahatle geçirmişler, bu esnada çeşit çeşit olağanüstü şeyler göstermişlerdir. Mitler bunların hatırasının devamını sağlar. Fakat bu dünyevi hayat son bulduğu bir zaman gelmiş, bedenleri de ağaç veya

[630] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 269.
[631] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 271.

kaya şekline dönüşmüştür. Fakat ruhları hala yaşamaktadır. Bu ruhlar ölmezler, hatta ilk ikametgahları olan insanların yaşamış oldukları yerlerde dolaşmaya devam ederler. Bu yerler kendileriyle ilgili olan hatıralardan dolayı kutsal bir niteliğe sahiptir. Oknanikilla, yani klanların churingalarını muhafaza ettikleri bir tür kutsal mabetler oralarda bulunur. Bunlar adeta çeşitli totem ibadetlerinin merkezidir. Bu mabetlerden birinin etrafında dolaşan ruhlardan biri bir kadının bedenine girince o kadın gebe kalır, sonra çocuk doğar. Bu yüzden her birey belli bir atanın yeni bir değişik görüntüsü olarak görülür. Yani, yeni bir şekil içinde, yeni yüz hatlarıyla tekrar ortaya çıkmış atadır.[632]

O halde bu ataların kim olduğu, ne tür olağanüstülüklere sahip olduğu ya da ilkel birey için hangi özelliklerine yüklediği anlama bağlı olarak ne ifade ettiği önemlidir. Çünkü bu ruhların kaynağının ata ruhlarıyla dolayısıyla da yaratılış mitolojilerinde tasviri yapılan ata ruhlarıyla irtibatı görülür. Bunlar da yaratılışın olağanüstü figürü olan atalardır. Spencer ve Gillen'e göre, Alcheringa döneminin insanları, yaşayan insanların sahip olduklarından çok daha büyük güçlere sahiptir; yerin üstünde veya altında seyahat edebilirler; her birinin kolunda bir damar açarak ülkenin tüm bölgelerini suyun basmasını sağlayabilirler. Kayalıkların aralıklarında su havuzları yapabilirler veya aralıkları geçmek için derin geçitler oluşturabilirler. Bu atalar işaretlemek için nereye kutsal direklerini dikmişlerse, orada kayalar veya ağaçlar yükselmiştir. Ve bunlar, ilkel dünyada en önemli kutsallardan biri olan bir sopa veya taş şeklindeki nesneler olan kutsal churingaları taşıyan atalardır. Nitekim bu churingalar ruhlarla ilişkilendirilir. Anlatıya göre, aynı zamanda, Alcheringa'nın bulunduğu yeri işaretlemek için her zaman doğal bir nesne, bir kaya veya bir ağaç ortaya çıkmıştır. Toprağa şimdiki şeklini verenler onlardır; hayvan, insan gibi çeşit çeşit varlıklar yaratmışlardır. Bunlar adeta birer tanrıdır, ruhları da böylece tanrısal bir özelliğe sahiptir. İnsanların ruhları, insan bedenine tekrar girmiş bu ata ruhlarından ibaret olduğu için onlar da kutsal varlıklardır. Şu anda da bu Alcheringa varlıkları adlarını taşıyan birçok hayvan veya bitkiyle gerçekten yakından ilişkilidir. Hatta "ultainta" denilen kanguru gibi bazılarının hayvan şeklinde kaldığı kabul edilir. Spencer ve Gillen Alcheringa bireylerinin üç biçimini ayırt eder. Bunlardan ilki, insanlar, hayvanların veya bitkilerin doğrudan dönüşümleridir; ikincisinde, ilk başta "ınapertwa" olanlar ve "ungambikula" tarafından erkeğe ve kadına dönüştürülenler vardır; üçüncüsünde ise, kanguru gibi olanlar hiçbir zaman fiilen insana dönüşmemişler, ancak sıradan hayvanların sahip olmadığı güçlerle donatılmışlar ve pratikte hayvan-insanlar olarak kalmışlardır.[633]

Ruhun tekrar bir bedene girmesini tanımlayan reenkarnasyon inancına ise,

[632] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 262-263.
[633] Spencer - Gillen, *The Native Tribes*, 512-514.

sadece Avustralya'da değil, Gippsland'da Kurnailerde, Nimbaldilerde, Victoria Eyaleti içerisinde bulunan Wotjobaluklarda, Kuzeybatıdaki Niol-niollarda ve Amerika'da da rastlanır. Howitt, Güney Avustralya'da Dieriler arasında aynı inançları gördüğünü söyler. Bir yaratıcı tanrı inanışını açıkladığı düşünülen "mura-mura" kelimesi gerçekte mitolojiye göre kabilenin temelini oluşturan ataların tümünü ifade eden ortak bir isimdir. Bu atalar vaktiyle olduğu gibi bugün de var olmakta devam etmektedirler. Bunların ağaçlarda oturduklarına inanılır, bu yüzden ağaçlar kutsaldır. Toprağın, kayaların, pınarların bazı durumları bu Mura-muralarla karıştırılır. Bundan dolayı Aruntaların Altjiranga-mitjinalarına çok benzerler. Mathews, ölü ruhlarınnın kendi klanlarının yerin altındaki ikametgahları olan "miyur"larında toplandıklarını ve bir fırsat oluştuğu zaman yeniden insan şeklinde doğmak için buradan çıktıkları söyler. Hatta Mathews, ruhların tekrar şahsiyet kazandıklarına ya da bir başka bedene geçtiklerine ilişkin inancın bütün Avustralya kabilelerinde çok köklü bir şekilde yerleştiğini inandırıcı bir biçimde dillendirir.[634] Pennefather Nehri kabileleri ile merkez kabileleri arasında yalnız küçük bir önemli fark vardır. Burada ruhun tekrar bir bedene girmesi bizzat ataların eylemi değil, bu konuyla yükümlü özel bir cinin eylemidir. Fakat cinin bu eylemi bir birlikteliğin ürünü gibidir. İlk ataların o farklı şekilleri böyle tek bir şahısta toplanmıştır. Sözgelimi Haidalarda enkarnasyona olan inanç o kadar geneldir ki, çocuklara bu fikir doğrultusunda isimler verilir. Çocukta hangi atanın şahsiyet kazandığını, buna göre çocuğa ne isim verilmesi gerektiğini şaman ilan eder.[635] Kwakiutlar arasında ise, ölen kişinin ruhunun, kendi ölümünden sonra doğan ilk çocukta tekrar hayata geri döndüğüne inanılır.[636]

Durkheim, ruhun algılanış biçimleriyle ilgili önemli bir benzetmede bulunur. Bu benzetmenin konusu, bireyde dışarıdan bakıldığında tanınmayan ve bireyin onu bir hayvan veya bitki olarak düşündüğü varlık olan "eş"tir. Durkheim, eş'in ruhtan başka bir şey olamayacağını söyler. Çünkü ruh, hayat verdiği insanın zaten bir eşidir. Ayrıca, her bireyin sahip olduğu totem prensibinin parçasının en çok bulunduğu organlar ve uzuvlar, aynı zamanda ruhun da karar kıldığı uzuvlardır. Sözgelimi, kan böyledir; kanda totemin mahiyetinden bir şey vardır ve totem ruhun da ikamet ettiği yerdir. Daha doğrusu totem ruhun dışarıdan bakıldığı zaman görülen kendisidir, kan aktığı zaman hayat da akar ve aynı zamanda ruh da kaçar. Sonuç olarak ruh kanda var olan kutsal gerçek ile karışır.[637] Bu anlamda ruh bireysellik kazanmış bir totem gibi görü-

---

[634] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 271-272.

[635] John. R. Swanton, *Contributions to The Ethnology of The Haida* (Leiden: E. J. Brill Ltd., 1905), 117-118.

[636] Franz Boas-Horatio Hale, *Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada* (London: Burlington House,1890), 59.

[637] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 274.

nür ve şekilleri totem tarafından temsil edilen hayvan ya da bitki türü ile az ya da çok sıkı ilişkilerinin olmasını gerektirir. Gerçekten de Fison ve Howitt, Yeni Güney Galler'de Geaweg-gal Kabilesi'nde herkesin bir kuş, hayvan ya da bir sürüngen ruhuyla yakınlığının bulunduğuna inandıklarını anlatırlar. Fakat bunlar, bireylerin herhangi bir yaratıktan çıktığına değil, ruh ile yaratığın ruhu arasında var olduğunu düşündükleri benzerliğe inanırlar.[638]

Çoğunlukla ruhun bedenin dış görünüşüne göre biçim aldığı ve onunla aynı görünüşe sahip olduğu söylenir. Euahlayı'larda Wirreenunlar bazen usta olmayanların katılmasına izin verdikleri toplantılar düzenler. Bunlarda, ölülerin ruhları, yeryüzünde en çok sevdikleri ve ruhları şimdi bedenlerine hayat verdiği kişiler aracılığıyla konuşur. Bu ruhlar, yaşayanların bedenini asla terk etmeyen, büyüdükçe büyüyen ve birey öldüğünde başka bir formda reenkarne olmadıkça bozulabilecek olan ruhun eşdeğeri olan "yowee" olarak bilinir. Bu anlamda her insanın en az üç olmak üzere dört ruhu vardır. Bunlar; onun yowee'si, ruh eşdeğeri; onun Doowee'si, bir rüya ruhu; onun mulloovil'i, bir gölge ruhu; ve onun yunbeai'si veya hayvan ruhu olabilir.[639] Schürman ise, yerlilerin onun bir ayrıcalığı olarak, her bir çatlak ya da yarıktan geçebilecek kadar küçük bir varlık olarak tasvir ettiklerini aktarır. Bu yerlilerin doğaüstü şeylerle ilgili görüşleri, tuhaf bir biçimde sahip oldukları maddenin önemsizliği ve ölümsüzlük algıları üzerinde etkin bir rol oynar. Bir erkek öldüğü zaman, ruhu bir adaya gider ve orada yiyeceğe ihtiyaç duymadan yaşar. Bazıları bu adanın doğusuna, bazıları ise batısına doğru gider ve giderken deniz kıyısında geceleri tiz çığlıklarıyla dikkat çeken bir kırmızı gagalı kuş türü, yeni yerleşim yerine geçerken ona eşlik eder.[640]

Doğal olarak ruh, bütün bu görünümleriyle ilkel insan için bitmek tükenmek bilmeyen bir hayat enerjisidir. Ruh onun için beraberinde ya da terkinde yaşadığı normal ya da olağanüstü bir varlıktır. Çoğunlukla onunla yaşamak onun için doğaldır, çünkü zihnin gelebileceği kutsallık henüz onun ötesine geçememiştir. Kimi zaman olağanüstüdür, çünkü olağanın ve alışılmışın ötesinde sıra dışı olarak tasavvur edilir. Onun aldığı şekiller de dolayısıyla bu iki karşıt kutup arasında gider gelir. Kimi zaman da Durkheim'ın ifade ettiği gibi hayvan şekilleri altında tasavvur edilir. Gerçekte ise ruhun şekli belirgin değildir; değişkendir, duruma ve şartlara göre ayinin ve mitlerin gereklerine göre biçim alır. Ne tür soyut bir cevherden oluştuğunu tanımlamak da mümkün değildir. Ruhun maddeden yoksun olmaması gerekir, çünkü ne kadar belirsiz olursa olsun bir şekli vardır. Gerçekte bu geçici hayatta bile onda bazı fiziksel

---

[638] Fison - Howitt, *Kamilaroi And Kurnai,* 280; Bu benzerliklerin detayları için ayrıca bkz. Howitt, *Native Tribes*, 147; Dorsey, *Omaha Sociology,* 229.

[639] K. Langloh Parker, *The Euahlayı Tribe* (London: Archibald Constable and Company, 1905), 35.

[640] C. W. Schürmann, "The Aboriginal Tribes of Port Lincoln", *The Native Tribes of South Australia* (Adelaide: E. S. Wigg & Son, 1879), 234-235.

ihtiyaçlar görülür. Yiyebildiği gibi kendisi de başkaları tarafından yenilebilir. Bedenden çıktığı da olur; bu çıkışları esnasında bazen yabancı ruhları yer. İnsan bedeninden çıkıp tamamen özgür kalınca bu dünyada yaşadığı hayata tamamıyla benzer bir hayat sürdüğüne inanılır: Yer, içer, avlanır. Ağaç dallarında sıçradığı zaman bir takım hışırtılar çıkarır ve bunu profan kulaklar bile duyar. Fakat kimi zaman da sıradan bir insanın kendisini göremeyeceğine inanılır. Her ne kadar büyücülerde ya da ihtiyarlarda ruhları görme özelliği varsa da bunlar, duyuların idrak etmediği şeyleri ancak yaşlarının veya aldıkları özel bir kültürün bahşettiği yine özel bir güç sayesinde görebilirler. Sıradan bireylere gelince, bunlar hayatlarının sadece bir döneminde bu imtiyazdan istifade edebilirler, bu da zamansız bir ölüm ile ölmek üzere oldukları andır. Onun için bu neredeyse olağanüstü bir biçimde görmenin uğursuz bir işaret olduğu düşünülür. Oysa gözle görülmeyen şeyler genellikle manevi bir işaret olarak kabul edildiği için ruh bir ölçüde "soyut bir şekilde" görülüyor demektir. Çünkü bedenler gibi duyular üzerinde de hiçbir etki göstermez. Tully Nehri kabileleri ruhun kemiğinin olmadığına inanırlar. Ruh, bütün bu zıt özellikleri uzlaştırmak için çok nadir ve ince bir maddeden yapılmış gibi, gölgeye ya da nefese benzer dumanımsı bir madde olarak tasvir edilir.[641]

Dolayısıyla ruhun ilkel zihindeki tasavvuru mutlaka bireyle arasında kimi ilişkilerin varlığını da zorunlu kılar. Bu ilişkide etken varlığın ruh olduğu söylenebilir. Birey ona göre daha edilgen ve ona biçilen konuma göre pozisyon alması gereken varlıktır. Onun sahip olduğu üstün niteliklerden veya güçten dolayı onunla irtibatlandırdığı nesnelere de bu güç ya da "kutsallık" sirayet eder. Bu nesneler bireyler için olduğu kadar toplum için de önemlidir. Cenaze ayinlerinde kemiklerde kalan ruhtan dolayı kemiğin kullanılması gibi davranışlar bunun simgeler. Bu nedenle Durkheim, ruhun bedenden ayrı ve bağımsız olduğunu belirtir. Çünkü daha bu hayatta bile geçici olarak bedenden çıkabilir; uykuda, baygınlık gibi durumlarda bedeni terk eder, hatta ölüme sebep olmadan bir müddet bedenin dışında kalabilir. Bununla birlikte "dışarıda olduğu süre zarfında hayat azalır ve ruh geri dönmeyecek olursa hayat tamamen sona erebilir." Fakat bu ayrılış ve özgür kalış en açık biçimde ölümde meydana gelir. Beden artık yok olduğu ve bedende hiç gözle görülür bir hayat emaresi kalmadığı zamanda ruh yaşamaya devam eder, özel bir alemde bağımsız bir hayat sürer. Fakat bu ikili tabiat ne kadar gerçek olursa olsun mutlak bir özelliğe sahip değildir. Durkkheim, gerçekte bedenin ruha ikametgah işlevi gören bir mesken olduğunu ve ruhun, beden ile ancak dışsal bir takım ilişkilerde bulunduğunu düşünmenin hata olacağını söyler. Aksine ruh bedene oldukça sıkı bağlarla bağlıdır; hatta öyle ki bedenden zorlukla ayrılabilir, fakat bu tam

[641] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 256-257.

bir ayrılma değildir.[642] Aynı düşünceyi paylaşan Frazer de, ruhun, bedenin sürmekte olduğu yaşamı sanki beden ile birlikte büyüyecek, bedenle birlikte de yok olacak kadar yoğun paylaştığını söyler. Dolayısıyla birisine dokunan bir şey diğerini de etkiler, sözgelimi bedende oluşan bir yara ruhu da etkisi altına alır.[643] Birey olgunluk çağına geldiği zaman ise kendilerinde bulunan hayat prensibi, yaş ilerledikçe güç ve etkinlik kazandığından gençlere nazaran bazı ayrıcalıklar elde eder. Fakat asıl yaşlılık geldiği zaman kabilenin hayati çıkarlarının söz konusu olduğu büyük dini törende ihtiyar faydalı bir rol oynamaktan aciz kaldığında artık kendisine saygı ve hürmet gösterilmez. Bedendeki acizlik ve zayıflığın ruha da geçmiş olduğu düşünülür. Dolayısıyla bireyde de aynı gücün kalmaması sebebiyle aynı saygıya ve etkiye de hakkı olmaz.[644]

Benzer biçimde ruh, ilkel bireyin sadece geçmişten intikal eden efsanevi hikayelerin üretimi olarak bile, kendi kurgusunun sonucunda bütünleştiği ve ona kendisinden bir parçaymış gibi değer verdiği bir varlık görüntüsündedir. Bu onun için metafizik ya da teolojik muhayyilesinin kalıpları içerisinde anlamlıdır. Ruhu bedeninden bir parça olarak görür. Durkheim'ın ruh için, "onun can olmadığını, canın kendisi olduğunu" ifade eden yargısı, gerçekte ruhun bedenle girdiği bu güçlü temasın ve ilişkinin neticesinde ruhun karar kıldığı organların da aynı ilişkinin paydaşları olduğunu anlatır. Durkheim'ın, ruh ile beden arasında böyle sıkı bir dayanışmadan başka kısmen uyuşmanın da var olduğu ifadesi de karşılıklı olarak bu yakınlığın boyutlarını gösterir. Aynı şekilde ruh, bazen bedenin şeklini aldığından ruhta bedenden bazı şeyler mevcut olduğu gibi, bedende de ruhtan bir şeyler vardır. Bedenin bazı parçaları ve bazı ürünlerinin ruh ile özellikle bir yakınlığa sahip olduğu söylenir. Bunlar da kalp, nefes, plasenta, kan, can, karaciğer, karaciğer yağı, böbrekler gibi organlardır. Bu organlar, ruh için sadece bir ikametgah olmayıp, "bunlar dışarıdan görülen ruhtur." Kan aktığı zaman ruh da onunla beraber gider. Ruh bedenin hangi kısmında karar kılmışsa onunla tek bir vücut olur. Durkheim'a göre, insanın birçok ruhu olduğu anlayışı buradan doğmuştur; bedenin çeşitli kısımlarına dağılan ruh farklı biçimler almış, parçalanmıştır. Her sistem sanki içerdiği ruhun parçasına bir kişilik vermiş ve onu bu şekilde ayrı bir soyut cevher haline getirmiştir. Kalpteki ruh nefestekine yahut gölgedekine ya da plasentadakine benzemez. Birbirlerine akraba olmakla birlikte bunların birbirlerinden ayrı tutulmaları ve farklı isimlendirilmeleri gerekir. Aslında ruh, farklı derecelerle bedenin bütün kısımlarına yayılmıştır. Cenaze ayinleri bunu oldukça iyi gösterir; son nefes çıktıktan ve ruhun gittiği kabul edildikten sonra

[642] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 257-258.
[643] James George Frazer, "On Certain Burial Customs As Illustrative of The Primitive Theory of The Soul", *The Journal of Anthropological İnstitute*, 1886, 65 etc.
[644] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 258.

kavuştuğu bu özgürlüğü hemen kullanmaz, naaşın yanında kalır. Cenazeye ruhu bağlayan bağ gevşemiş ve kopmuştur. Ruhun bundan kesin olarak uzaklaşmasını sağlamak için bir dizi özel ayine ihtiyaç vardır. Anlamlı bazı hareketler, tavır ve davranışlar ile ruhu uzaklaşmaya davet ederler. Ruha yol açılır, daha kolaylıkla uçabilmesi için çıkışlar yapılır. Bedene oldukça yoğun bir şekilde yayılmış olduğundan öyle birden bire ondan kurtulamaz. Durkheim, cenaze münasebetiyle ortaya çıkan "yamyamlık ayini"nin kaynağını bu ayine bağlar. Çünkü naaşın içinde kutsal bir prensibin varlığına inanıldığı için etleri yenir. Bu kutsal prensip ise ruhtan başka bir şey değildir. Onu bedenden tamamıyla çıkarmak için etleri güneşin sıcaklığına veya bir ateşe tutularak eritilir, akan sıvılarla beraber ruh da çıkar. Fakat "kurumuş kemiklerde de bir parça ruh vardır. Bu yüzden onları kutsal şeyler ya da büyü aletleri olarak kullanırlar ya da içerdiği prensibi tamamıyla serbest bırakmak istedikleri için parçalarlar." Nihayet ruh bedenden kesin olarak ayrılmış olur. O zaman bu özgür kalan ruh uçuş serbestliğini kazanır. Fakat tabiatı itibariyle bedene çok içten bağlıdır ve bedenden bu ayrılma onun için vahim bir değişiklik durumu demektir. Artık başka ismi vardır; hayat verdiği kişinin tüm kişilik özelliklerini, mizacını, iyi veya kötü huylarını taşımayı sürdürmekle birlikte yeni bir varlık olmuştur. Bu andan itibaren kendisi için yeni bir hayat başlar.[645]

İlkel birey için, zorlu tabiat koşullarında karşı karşıya kaldığı güçlüklerden ya da kolektif bilincin geleneksellikle taşıdığı kaçınılması gereken metafizik güçlerin etkilerinden korunma eğilimi en temel dürtülerden biridir. Benzer biçimde zararlı mitolojik figürler, düşman kamplardan gelebilecek tehditler ya da savunmasız durumdaki küçük bireylerin karşılaşabileceği riskler Avustralya yerlisinin sorunlu olduğu konulardır. Hayatın içerisinde varolan olaylar neden sonuç ilişkisinden bağımsız, her anlamda bireysellikleri ya da toplumsallıkları aşan bir algıyla ruhlarla ilişkilendirilir. Yaşam çoğu zaman ruhların güçlerini sergilediği alandır ve yaşamın devamlılığının asli unsuru da onlardır. Bu baştan beri böyledir. Strehlow'un aktardığı ruh miti, bireylerin ruhla olan işlevsel ve pragmatik ilişkileri açısından önemlidir. Strehlow'a göre, ruh, matem ayinleri vasıtasıyla bedenden tamamen kurtulduktan sonra tekrar bir daha başka bir bedene girmez. Ölüler adasına gider; orada gündüzleri uyur, geceleri dans eder, yağmur yağıncaya kadar bu halde devam eder. Bu esnada hayattakilerin arasına döner; küçük yaştaki çocuklara "koruyucu peri" hizmeti görür ya da ölünün bıraktığı torunları himaye eder. Onların bedenlerine girerek yetişip büyümelerini kolaylaştırır. Bu şekilde bir süre eski ailesi arasında kalır, sonra ruhlar alemine döner. Fakat bir süre sonra bu ruhlar yeniden ikametgahlarını terk ederek yeryüzüne gelir, yine orada ikamet eder. Bu sonuncusudur. Artık hiç dönme imkanı olmadan ölüler adasının yolunu tutma vakti gelir. Orada bir

[645] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 258-260.

fırtına çıkacak, bu fırtına esnasında bir şimşek çarparak kendisini yok edecektir. Böylece ruh tekrar bedene giremeyecektir.[646]

Pennefather Nehri kabilelerinde her insanın iki ruhu olduğuna inanılır. Bunlardan kalpte olana "ngai" denir. Diğeri ise "choi" adını alır, choi plasentadadır. Doğumun hemen ardından plasenta kutsal bir yere gömülür. "Anje-a" denilen ve üreme işinden sorumlu bir koruyucu cin choi'yi alır, çocuk büyüyüp evleninceye kadar onu korur. Artık bir çocuk sahibi yapma zamanı gelince Anje-a onun choisinden bir parça alarak kadının vücuduna bıraktığı cenine karıştırır. Bu anlamda çocuğun ruhu babasının ruhundan meydana gelir. Şüphesiz çocuk başlangıçta babasının ruhunun tümünü almamıştır. Çünkü baba hayatta olduğu sürece ngai yine onun kalbinde olmaya devam eder. Baba öldüğü zaman özgür kalan ngai de çocukların bedenine girer. Çok çocuk varsa aralarında bölünür. Bu şekilde insan nesilleri arasında mükemmel bir ruhani devamlılık vardır. Babadan oğula oradan onun oğluna geçen ruh aynı ruhtur. Ardarda ve tekrar tekrar bölünmesine rağmen "daima aynı kalan bu yegane ruh, eşyanın başlangıcında ilk ataya hayat veren ruhtur."[647]

Durkheim, sonuçta bunlardan başka ruh olmadığı için genel anlamda ruhun, her bireyde şahsiyete bürünmüş totem prensibi olduğu sonucunun çıkartılabileceği kanaatini taşır. Çünkü bu prensip klan üyelerinin hepsinde vardır. Tüm toplumun ortak inanç mekanizmasının esaslarından birini oluşturması nedeniyle Durkheim, toplumun ruh algısı üzerinde bilgi sosyolojisinin belirleyici unsurlarını devreye sokar. Bu anlamda bu totem prensibinin toplumu oluşturan bireylere girerken bir şahsiyet elde etmesini de kaçınılmaz görür. Tamamlayıcı bir parçasını oluşturdukları bilinçler birbirinden farklı olduğu için bu da onlara göre farklılaşır. "Her insanın kendine özgü bir çehresi olduğundan o da ayrı bir çehre alır." Şüphesiz temelde insana yabancı ve dışsal bir güçtür. Fakat herkesin sahip olduğuna inanılan çok küçük parça, karar kıldığı birey ile sıkı bir yakınlık meydana getirmekten uzak kalamaz; onun tabiatını paylaşır, bir ölçüde o bireyin özel mülkü olur. Böylece iki zıt özelliğe sahip olursa da bunların aynı zamanda birlikte var olmaları ruh kavramının ayırt edici özelliklerinden biridir. Bir zamanlar olduğu gibi şimdi de ruh bir taraftan insanda en iyi ve en derin olan bir şeydir, varlığının en yüksek parçasıdır. Fakat aynı zamanda bu geçici bir misafirdir, insana dışarıdan gelmiştir. İnsanın içinde bedeninin hayatından ayrı bir hayat sürer, günün birinde tam özgürlüğünü kazanacaktır. Sonuç olarak toplum nasıl yalnız bireylerin içinde ve bireyler aracılığı ile bir varlığa sahip ise "totem prensibi de birleşme ile klanı oluşturan bireylerin bilinçlerinde ve bu bilinçler vasıtasıyla hayat bulur." Eğer bireylerin bilinçleri kendilerinde bu prensibin var olduğunu hissetmeseydi var

[646] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 265.
[647] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 272-273..

olmayacaklardı. "Bu prensibi nesnelere koyan şey bu bireysel bilinçlerdir." Bundan dolayı bireysel bilinçler arasında bölünmesi, parçalanması zorunludur, bu parçalardan her biri bir ruhtur. Bu noktadan hareketle Durkheim, önce bireysel bilincin onu nasıl tasavvur ederse ruhun o olduğu; sonrasında da ruhların totem tanrısallığının birer parçası olduklarının sembolik bir şekilde ifadesi olduğu sonucuna ulaşır.[648]

Mitsel anlatının tasviri ile "yarı insan-yarı ruhani varlık" özelliklerini gösteren ruh için kutsallık, yaşamı boyunca kendisine bir şekilde eşlik ettiği düşünülen bireyin ölümüyle başlar gibidir; artık ilkel zihin tahayyül gücünü ruhun yeni ikametgahı için zorlar. Durkheim'a göre, ölüm sonrasında ruhun önce ruhlar alemine gittiği tasavvuru farklı kabilelerce değişik biçimde düşünülür. Bazen bu ruhlar alemi toprağın altındadır. Durkheim, aynı zamanda klanın kurucuları olan ilk ataların bir zamanlar oradan toprağa girdiklerine ve ölümlerinden sonra da orada yaşamaya gittiklerine dair inanıştan söz eder. Böylece yeryüzünün yeraltındaki simetrik dünyada da ölülerin yaşadığı yerle ilgili olarak tamamıyla hayattakilerin paylaşımına benzeyen coğrafi bir paylaşım vardır. Nice zaman sonra ataların toprağa girdikleri yerin kutsallık kazanmasının temellerine de işaret eden bu yerler, aynı zamanda ruhun ikamet ettiği bedenin dünyada iken yaşadığı hayatın ağırlığının ve kabul görüşünün dikkate alındığı benzer bir yaşam sürer. Dünyadaki hareketlerine göre kendilerine farklı muameleler yapılır. Ölümden sonraki dünyanın ayrıldığı değişik hatta birbirine zıt iki bölümünün ilk taslağı burada görünür. Hayatlarında avcılık, savaşçılık, dansçılık işlerinde yetenekleri olanların ruhları diğerlerinin ruhları ile karıştırılmaz; onlara ayrı bir yer tahsis edilir, bazen bu yer özeldir, gökyüzüdür. Oysa bir mitte, tam aksine kötü insanların ruhlarının korkunç espiritler tarafından yenilerek yok edildiklerine dair bir inanış vardır. Fakat her şeye rağmen orada ebedi bir güneş parlar ve hiç kurumayan nehirler akar.[649] Dawson, buranın, bazı kabilelerin, ruhların gökyüzüne, bulutların ötesine gittiklerine inandıkları yer olduğunu söyler. "Orada muhteşem bir kara parçası vardır; orası kangurular ve her tür av hayvanlarıyla doludur. Orada çok keyifli bir hayat sürülür. Ruhlar orada buluşurlar ve tanışırlar."[650]

Bu yargılar Durkheim'ı "ruh kavramının kutsal varlıklara olan inançların özel bir uygulaması olduğu" sonucuna götürür. Bu tez, bu düşüncenin tarihte ortaya çıktığı anda kazandığı ve halen koruduğu *dinilik* özelliğinin de nereden geldiğini açıklar. Sonuç, doğal olarak Durkheim'ın "temel tezinin üretim merkezi olan toplumdur." Buna göre Durkheim, insanın kutsal ile profan gibi birbirine zıt iki ayrı parçadan meydana gelmiş olduğunu doğrular ve bir an-

[648] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 264-265.
[649] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 260.
[650] James Dawson, *Australian Aborigines* (Melbourne: George Robertson,1881), 51.

lamda insanda tanrısal bir şeyin var olduğunu ifade eder. Çünkü bütün kutsal şeylerin tek kaynağı olan toplum, insanı sadece dışarıdan hareket ettirmekle ve insana sadece geçici bir şekilde etkisini göstermekle kalmaz devamlı olarak onun içinde bir organizasyon da oluşturur. İnsanda bütünüyle o toplumu ifade eden büyük bir duygu ve düşünce dünyası doğurur. Fakat aynı zamanda benliğin daimi ve tamamlayıcı bir parçasını meydana getirir. Bir Avustralyalının dini bir ayinden çıktığı zaman, ortak hayatın kendisinde uyandırdığı ya da doğurduğu düşünceler, zihinsel tasavvurlar ve onlara bağlı heyecanlar birden bire yok olmaz. Avustralyalının üzerinde bıraktığı oldukça özel tesir ve otorite, dış dünyada her zamanki ilişkilerin kendisinde meydana getirdiği sıradan izlenimlerden çok açık bir biçimde farklıdır. Ruh düşüncesinde var olan nesnel unsur budur: Birbiriyle birlikte bulunarak içsel hayatı oluşturan düşünceler ve zihinsel tasavvurlar iki değişik türe aittirler. Bunları birbirine indirgemek mümkün değildir. Bir bölümü maddi ve dış dünya ile ilgili olup, diğer bölümü düşünce dünyasına aittir. Bu düşünce dünyasının ise fiziki dünya üzerinde ahlaki bir üstünlüğe sahip olduğu kabul edilir. Bir başka deyişle birey gerçekten iki varlığın birleşmesidir ve bu iki varlık sanki birbirine zıt istikametlere yönelmişlerdir. Bir başka deyişle, bireylerdeki ruh, toplumun ortak ruhunun bir parçasından başka bir şey değildir. Bu, ibadetin temelinde bulunan o isimsiz güçtür ve bu güç bir bireyin bedenine girmiş, onun şahsiyetini almıştır. "Yani şahsiyet kazanmış mana'dır."[651]

Durkheim, ruhun bedenden sonra da yaşadığı hatta sonsuza kadar kalabileceği düşüncesinin nereden kaynaklandığını da sorgular. Ona göre bu sorgunun ulaştığı netice, "bireyin zihninde oluşan, toplumun devamlılığının sürgit devam edeceği ve klanın sembolize ettiği kolektif yaşamın devamlılığı konusundaki tasavvurun ruhun varlığını ve devamlılığını da zorunlu kıldığıdır." Bunun haricinde hiçbir düşünce ruhun ölümsüzlüğünü açıklamaz. Durkheim'a göre, ölümsüzlüğe inanç ahlaki düşüncelerin etkisiyle oluşmuş değildir. İnsanların varlıkları ölümden sonraya da taşımalarının sebebi, ahlaki davranışların bu dünyada elde edemediği mükafatı başka bir dünyada elde etme düşüncesi değildir; çünkü o, ilkel bireyin "hayatın sonrası" tasavvuruna bu tür bir düşüncenin tamamen kayıtsız olduğunu düşünür. Öteki dünyanın, görünmezliği karşısında insanı saran korku ve endişeden kurtulmak için tasavvur edilmiş bir çareden ibaret olduğu varsayımı da kabul edilebilir değildir. Rüya olayı da böyledir. Hatta ilkel insanlarda ruhun ölümsüzlüğüne açılım getirebilecek olan ve ruhları yoktan var eden, her şeye gücü yeten mutlak bir yaratıcı düşüncesi de yoktur. Dolayısıyla tek açıklama, ilkel bireylerin ruhların ancak ruhlardan oluşabildiğini düşündüklerinden, doğan ruhların da bir zamanlar var olan ruhların yeni şekilleri olabileceği şeklindedir. Bu nedenle baş-

[651] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 277-279.

ka ruhların oluşabilmesi için o eski ruhların kalıcı olmaları gerekirdi. Sonuç olarak, ilk insanların dikkatlerini çekmemesinin mümkün olmadığı bir olayı açıklayabilmek için Durkheim,[652] bulabilecekleri tek çarenin ruhların ölümsüzlüğüne inanç olduğunu söyler. Bu ruhların ölümsüzlüğü ise bir anlamda "klanda hayatın sürüp gitmesini temsil eder; İnsanlar ölür, fakat klan daima var olur. Dolayısıyla klanın hayatını meydana getiren güçlerin de aynı şekilde sürüp gitmesi gerekir. Oysa bu güçler bireysel bedenlere hayat veren ruhlardır. Çünkü toplum bireylerle ve bireyler içinde var olur. Bu nedenle o güçlerin ve o ruhların devam etmeleri gerekir."

5.7. Totemizmde Aşkın Güçler: Espiritler ve "Yüce Tanrı"

Klan yaşamının ve özde toplumun devamlılığında ruhun da onunla birlikte sürgit devam edeceği algısı, bu süreklilikte ruha da pay bırakır. Ruh da toplum bilincinde bu istikrarın önemli bir figürüdür. Fakat bu işlevinde kendine kondurulan işlevsel nitelikleri ve olağanüstülük özellikleri açısından yalnız değildir. Bir başka deyişle Avustralya dinleri ruhun üstünde yüce bir mevkide mitolojik şahısların varlığını kabul eder. Bunlar espiritler, medeniyet getiren kahramanlar, hatta asıl tanrılardır. Espirit, tıpkı ruh gibi sıradışı özelliklere sahip olarak kimi benzer fonksiyonları görse de, aralarında "işlevselliğe" ve her iki kavrama özgü olarak ifade edilebilecek olan "özgürlüğün niteliğine ve de süresine ilişkin" farklar vardır. Her şeyden önce Durkheim, ruhun bir espirit olmadığını söyler. Gerçekte ruh belli bir beden içerisinde tutsaktır. Bazı durumlarda bedenden dışarı çıkabilmekle birlikte yine onun içinde tutsak olmaktan kurtulamaz.[653] Tam serbestliği ancak ölümle gerçekleşir. Bununla birlikte klan üyesi ölüp de cenazesi gömüldüğünde ruh veya "ulthana" orada kalır. Yani bu, pratik olarak ölü kişinin hayaletinin eşdeğeridir. Eski kaya ya da nanja ağacına geri dönebilir. Ama her halükarda mezarın yanında ya da kampta hatırı sayılır bir zaman geçirdiği düşünülür.[654] Ancak ölüm gerçekleştiğinde, yukarıda sözü edilen bir dizi zorlu ritüel sonucunda tamamen kurtulur. Oysa espirit, bazı sıkı bağlarla özel bir şeye, örneğin bir kaynağa, bir kayaya, bir ağaca, bir yıldıza bağlı olup, "tercih ettiği o yerde ikamet etmekle birlikte uzayda bağımsız bir varlığa sahip olarak istediği zaman ondan uzaklaşabilir." Bu yüzden etki alanı daha geniştir. Kendisine yaklaşan ya da kendisinin yaklaştığı bütün bireyler üzerinde etkide bulunabilir. Ruh ise, hayat verdiği beden üzerinde hiçbir nüfuza sahip değildir. Dünya hayatı esnasında diğer insanlara etki edebilmesi çok

[652] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 285-286.
[653] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 290.
[654] Spencer-Gillen, *The Native Tribes*, 514-515.

nadir olarak gerçekleşir.[655]

Fakat ruhta bir espirite ait ayırt edici özellikler yoksa da, ölümden sonra ruh bunları kısmen de olsa kazanabilir. Gerçekte bir kez bedenden çıktıktan sonra tekrar bir bedene girmedikçe bir espirit gibi hareket etme özgürlüğüne sahiptir. Kuşkusuz matem ayinleri yapıldıktan sonra ruhun ruhlar alemine gittiği düşünülür. Fakat öncelikle uzun süre mezarın etrafında kalır, hatta buradan kesin olarak uzaklaştığı zaman bile kampın ve çalılıkların etrafında dolaşmakta devam ettiğine inanılır. İkinci olarak belirli özelliklere de sahip değildir; başıboş bir varlıktır, kendisine belli hiçbir işlev yüklenmez. Çünkü ölüm ona, onu bütün düzenli organizasyonların dışına çıkarmak gibi bir etki yapar. Ölülerle karşılaştırıldığında "konumundan düşmüş bir çeşit mahluk" gibidir. Bir espirit ise, sahip olduğu daimi etki gücüyle tanımlanır, hatta onun ayırt edici özelliği de budur. Bir dizi fiziksel ya da toplumsal olayların vekilidir. Dünyanın düzeni içerisinde ifa edeceği az ya da çok açık bir görevi vardır. Bununla birlikte işlevsiz de olsa ruh, genellikle "yardımsever" bir varlık gibi düşünülür, özellikle hayatta kalan aile bireyleri için iyilikler yapar. Fakat bir ruhun gerçekten zalimce davrandığı da düşünülür. Her şey onun o esnadaki keyfine ve hayattakiler tarafından arkasından yapılan muamelelere bağlıdır.[656] Bu yüzden her zaman tehlikeli olduğu için özellikle kadınlara tek başına geceleyin kamptan uzaklaşmamaları tavsiye edilir. Hava kararıktan sonra kamplarından çok uzaklaşan kadınları kaçırmaları ve esir olarak mağaranın derinliklerine hapsetmeleri ara ara yaptıkları bir şeydir. Bunların her biri, ya bir churinga ile ilişkili "arunburinga" olarak adlandırılan bir ruhtur ya da bu ruhlardan biri olan "arumburinga"dır.[657]

Espirit özelliklerine sahip olan bazı ruhlar da vardır ve dolayısıyla doğru anlamıyla onlar birer espirittirler. Bu ruhlar, toplum hafızasında zamanın başlangıcında yaşadığı düşünülen mitolojik şahısların, Aruntalarda Alcheringa ya da Altjirangamitjina Dönemi'ndeki insanların ruhlarıdır; aynı şekilde Eyre Kabileleri'ndeki "mura-mura"lar, Kurnailerdeki "muk-kurnai"ler de bunlardandır. Fakat bunlar yine de ruhtur. Ata ruhlarının ise, yardımseverlik özelliklerine ilişkin en önemli görevleri doğan çocuğa göz kulak olmaktır. Sonra çocuk büyüyüp de yetişkin olduğu zaman avda ona eşlik eder, av hayvanlarını kendisine doğru sürer, karşılaşabileceği tehlikelerden rüya vasıtasıyla onu haberdar eder ve onu düşmanlarına karşı korur.[658]

Bu anlamda bazı espiritler, belli bir etkiye sahip olmayan başıboş ruhlardan tamamıyla başka şeylerdir. Strehlow bunlar için "tanrı" ifadesini kullanır,

---

[655] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 290-291.
[656] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 291.
[657] Spencer-Gillen, *The Native Tribes,* 513, 517.
[658] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 291-292.

fakat Durkheim bu ifadeyi doğru bulmaz. Çünkü ona göre, tanrı ifadesinin her zaman bütün şartlara uygulanması mümkün değildir. Gerçekten Arunta toplumunda olduğu gibi herkesin koruyucu bir ataya sahip olduğu bir toplumda ne kadar kişi varsa o kadar hatta daha fazla tanrının bulunması gerekecektir. Durkheim, yalnızca tek bir inanana sahip olan kutsal bir varlığa tanrı ismini vermenin terminolojiyi karmakarışık etmek anlamına geleceğini söyler. Bununla birlikte, atanın çehresinin gerçekten bir tanrı çehresini hatırlatacak kadar büyüdüğü olur. Benzer biçimde Warramungalarda wollunqua yılanı örneğinde olduğu gibi bütün klanın tek bir atadan geldiğine inanılır. Aynı isimdeki klanı meydana getirdiği kabul edilen bu mitolojik hayvanın bir su menfezinde yaşadığına inanılır ve buraya büyük bir saygı gösterilir. Bu yılan bir ibadetin konusu olur. Bütün klan o ibadeti kolektif olarak icra eder. Dolayısıyla yılan klanın tanrısı gibidir denilebilir. Fakat bu son derece istisnai bir durumdur. Dolayısıyla Durkheim, bu iddiayı kabul etmez ve doğal olarak bu ataları ifade etmek için en uygun tabir ona göre espirittir.[659]

Durkheim espirit olgusunun temellerini arar. Çünkü ilginç bir biçimde bu espiritler toplum organizasyonlarının dışında kalacaklarına toplumun düzenli figürleri haline gelmişlerdir. Durkheim, bu inancın kaynağını, ölmüş ataların hali hazırda yaşayan bireylerle olan yakın ilişkileriyle irtibatlandırır. Sonuçta her birey atalardan birinin "eş"i olarak kabul edilir. Oysa iki varlık birbiriyle bu derece yakınlığa sahip olurlarsa, doğal olarak diğeriyle de dayanışma halinde oldukları düşünülür. Tabiatları aynı olduğu için birini etkileyen şeyin zorunlu olarak diğerine de etki etmesi gerekir. Böylece mitolojik ataların tümü bu şekilde manevi bir bağ ile yaşayanların toplumuna bağlanmış olur. Her iki gruba da aynı menfaatler, aynı ihtiraslar isnat edilir. Bununla birlikte atalar yaşayan bireylerden daha fazla şeref ve itibar sahibi olduğu için bu ortaklık halkın zihninde bir "ast ile üst", "iyilik yapanla iyilik gören" arasındaki ilişki şeklini alır. Sonuç itibariyle de her bireye bağlanmış tuhaf bir kavram olan "koruyucu cin" kavramı doğar.[660] Spencer ve Gillen de, genelde bütün Avustralya'da bilinen ve "twanyirika" denilen bir espiritin "inisiyasyon" ayinlerinde ortaya çıktığından ve dini hayata dahil edilecek gence yaptığına inanılan yardımlardan söz ederler. Bu espiritin vahşi ve ulaşılmaz bölgelerde yaşadığını ve yalnızca bir inisiyasyonda göründüğünü düşünürler. Bu inanışa göre, "twanyirika", törenden sonra çocuğun vücuduna girer ve onu çalılıklara götürür, iyileşene kadar ona eşlik eder. Daha sonra espirit gider ve çocuk artık dini hayata girmiş bir genç olarak geri döner. Ayrıca klan, inisiye olmamış çocuklara ve kadınlara "twanytrika"nın varlığına inanmalarını öğretir.[661]

---

[659] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 293-294.
[660] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 295.
[661] Spencer-Gillen, *The Native Tribes*, 246.

Sonuç itibariyle "bireysel ruhun ataya ait espiritin başka bir aşamasından ibaret olduğu" söylenebilir. Atanın espiriti Strehlow'un tabiriyle ikinci bir "ben" işlevi görür. Parker da Oahlaylarda, kabile üyeleri arasından büyücüler veya büyücü olacak kişilerce kullanılan "yunbeai" adı verilen bireysel bir totemin varlığından söz eder. Yunbeai bir tür ikinci benliktir; bir kişinin ruhu yunbeai'sindedir ve yunbeai'sinin ruhu da kendisindedir.[662] Bu iki kavram arasındaki yakınlıktan dolayı Durkheim, bunu, "iki bedende bir ruh" olarak yorumlar. Melanezya'da da böyledir. Ruhu temsil etmek için kullanımda kabul edilen kelimeler Motlav'da "talegi", Mota Adası'nda "atai"dir. Örneğin, birey bayıldığında "talegi" dışarı çıkar. "Talegi"nin bir formu yoktur, ancak bir yansıma veya gölge gibidir. "Atai" de gölge anlamındadır.[663] Samoalılarda da "aitu" böyledir. Bir Samoalı doğduğunda bir tanrının ya da "aitu"nun gözetimi altına alınması gerekir. Bu tanrılar ya da "aitu" reenkarnasyonlarla ortaya çıkar. Bunların hep göründüğü şey, yani totem, Samoalı için bir saygı nesnesidir.[664] Bu anlamda bireysel totem "ben"in yani şahsiyetin dış şeklinden ibarettir. Ruh ise içsel ve gözle görülemeyen şeklidir. Bu şekliyle bireysel totem koruyucu atanın bütün temel niteliklerine sahiptir. Onun oynadığı rolün aynını oynar. Bir başka deyişle aynı kökene sahiptir, aynı düşünceden kaynaklanır.[665]

Gerçekte espirit yardımsever olmasına rağmen insanların kendilerine karşı gerektiği gibi muamele etmemeleri halinde şiddet gösterir. Fakat kötülük yapmak onların görevleri arasında değildir. Bununla birlikte bir espirit kendiliğinden iyilik kadar kötülük de yapabilir. Durkheim, bu tasavvurun, yardımcı ve koruyucu espiritlerin karşısında doğal olarak "zeki bir cinler sınıfı"nın oluşmasına neden olduğunu söyler. İnsanlar çektikleri sürekli ızdırapları, yaşadıkları kabusları, hastalıkları, kasırgaları, fırtına gibi sıkıntılı durumları bu espiritlerin etkisine atfederek açıklarlar.[666] Wyatt'ın aktardığı Aborjinlere ait bir inanç, kötü espiritlere atfedilen bu etkiye iyi bir örnektir. Aborjinler, geceleri uçan, ağaçlarda ses çıkaran ve oldukça kötü etkilere sahip ama hiç görülmeyen "koonyoo" dedikleri bir varlığa inanırlar. Aborjinlerin bir terör nesnesi olarak düşündükleri bu varlık, karanlıkta yeryüzüne iner, bir bedenin üzerine oturur. Adam uyurken karaciğerine basar ve aşırı acı çekmesine, hatta bazen ölümüne neden olur.[667] Durkheim, yerliler arasında hüküm süren bu tasavvurun nedenini o dönemde bütün güçlerin "dini bir güç" şekliyle düşünülmesine

---

[662] Parker, *The Euahlayı Tribe*, 20-21.
[663] Codrington, *The Melanesians*, 249-250.
[664] Turner, *Samoa, A Hundred Years Ago And Long Before,* 17.
[665] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 297.
[666] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 298-299.
[667] William Wyatt, "Some Account of The Manners And Superstitions of The Adelaide And Encounter Bay Aboriginal Tribes", *Native Tribes of South Australia* (Adelaide: E.S.Wigg & Son, 1879), 167-168.

bağlar. Nitekim bütün bu beşeri sefaletler çok olağan dışı görüldüğünden dolayı onları açıklamak için bir takım tabiatüstü güçlerin tasavvuruna yeltenilmez. Aksine, düşünceler üzerinde mutlak otoritesi olan güç dini güçlerdir. Hayatın kaynağı olarak düşünülen şey dini bir prensiptir. Dolayısıyla hayatı ihlal ya da imha eden bütün sebepler de doğal olarak aynı tür bir prensibe atfedilir.[668]

Bu zararlı espiritler, sanki bu yardımsever cinler örneklemesine göre tasavvur edilmişler gibidir. Bunlar hayvan ya da yarı hayvan yarı insan şeklinde düşünülürler. Fakat kendilerine oldukça büyük ve iğrenç bir görünüş atfedilir. Onların da atalarının ruhları gibi ağaçlarda, kayalarda, su menfezlerinde, yer altı mağaralarında oturduklarına inanılır. Çoğunun yeryüzünde yaşamış bazı şahsiyetlerin ruhları oldukları tasavvur edilir.[669] Arunta toplumunda bunlara "oruncha" adı verilir. Alcheringa Dönemi'ne ait varlıklar olduklarına inandıkları "oruncha"lar, "atnuraquina" adlı bir yerde yaşayan "şeytan-şeytan" erkeklerdir. Bunlar kötü varlıklardır ve klanın işlerine zarar verirler. Çok sayıda kertenkele kadın ve kertenkele erkeği öldürmüş ve epeyce bir sayıda Alexandra muhabbet kuşu, çim tohumu ve küçük sıçan insanlar yemiştir. Yerliler bunların tekrar gelip onları yiyeceklerinden de korkarlar.[670]

Fakat bu espiritler hemcinslerinden yani Alcheringa Dönemi'nin kahramanlarından özel niteliklerle ayrılırlar. Kendilerine özgü karakteristikleri vardır. Tekrar bir insan bedenine girmezler, yaşayan insanlar arasında onları temsil eden kimse yoktur. Bunların insani soyları da gelmez.[671] "Oruncha"ların durumlarında da çok değişik bir şeyler vardır. Bunlar diğer Alcheringa bireylerinden çok farklıdırlar. En çarpıcı nokta ise, herkes gibi churinga ve ruh kısımlarına sahip olmalarıdır. Yine de hiçbir "oknanikilla" oluşturmazlar ve her biri hala ruh formunda Alcheringa'da bulundukları yerde yaşar. Yeryüzüne inerler ama asla reenkarne olmazlar.[672] Bazı işaretlerden bir çocuğun onların yapay bir ürünü olduğu anlaşılırsa çocuk doğar doğmaz öldürülür. Diğer yandan, belirli hiçbir totem merkezine mensup olmayıp, toplumsal yapının dışındadırlar. Durkheim espiritlerin bu niteliklerinin onları dini karakterli güçlerden ayırdığını ifade eder.[673] Fakat daha da önemlisi bu nitelikler dinsel olmaktan çok büyüye özgü ve büyüsel güçlerdir. Gerçekte özellikle ilişkide bulundukları kimseler de büyücülerdir. Çoğu zaman büyücüler güçlerini bunlardan alırlar. Kunki veya Dieri kabilesinin büyücüsünün "kutchi" adı verilen doğaüstü varlıklarla ve ayrıca "mura-mura"larla doğrudan iletişim kurduğu varsayılır.

---

[668] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 299.
[669] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 299.
[670] Spencer-Gillen, *The Native Tribes*, 326, 390.
[671] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 299.
[672] Spencer-Gillen, *The Native Tribes*, 326-327.
[673] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 299.

"Kutcki", hastalıkların ve diğer kötülüklerin sebebidir, ancak kunki uyguladığı uygun yöntemlerle onu kovmayı başarır. Kunki klanlarından birine gelen hastalık ve ölümlerin veya başka bir Kunki klanı tarafından getirilenleri iyileştirme gücünü verenin güçlü ve habis varlık "kutchi" olduğu düşünülür.[674]

O halde espiritler, din ile büyünün sınırlarında bulunan bir geçiş alanındadır. Durkheim, bu alanı "din dünyasının artık sona ererek büyü dünyasının başladığı nokta" olarak görür, fakat aynı zamanda espirit düşüncesinin oluşmasının, doğal olarak dini hayatın daha yüksek alanlarına nüfuz etmesi ve yüksek bir konuma sahip olan "mitolojik şahsiyetler" düşüncesinin doğmasının da sebebi olduğunu iddia eder.[675]

Bununla birlikte bu mitolojik yapı Avustralyalılarda rastlanan en yüksek anlayış değildir. "Yüce Tanrı"yı da içine alan bir tanrılar panteonundan söz edilebilir. Hiç de basit olmayan, hatta kimi zaman kompleks niteliklerle tanımlanabilen bu mitolojik yapı Durkheim'a göre, "tanrı" anlayışıyla tamamlanır. Bir başka deyişle, bir tanrı anlayışına kadar yükselmiş olan bazı kabileler vardır; bu bir *tek tanrı* değilse de son derece yücedir ve diğer soyut dini cevherlere göre yüksek bir mevkiye sahiptir. Durkheim, tanrı inancının varlığına ve bunun nispeten daha genel ve yaygın olduğunun kanıtlanmasına en çok yardımın Howitt tarafından yapıldığını söyler.[676]

Gerçekten de Howitt, "mura-mura"dan Alcheringa atalarından veya "mukkurnai"den tamamen ayrı olarak, Avustralya'nın güneydoğusundaki kabilelerin farklı isimler altında inandığı doğaüstü antropomorfik varlıklardan söz eder. Bu varlıklar Howitt'e göre, "tanrı"dır ve tanrı inancına birçok kabilede rastlanır. Sözgelimi, Narrinyeriler, yüce varlığa "Nurrundere" ve "Martummere" adlarıyla hitap ederler. Yeryüzündeki her şeyi yarattığı ve insanlara savaş ve av silahları verdiği söylenir. Aborjinler tarafından uygulanan, ister yaşamla ister ölümle bağlantılı olsun, tüm ayinleri ve törenleri bu yüce varlığın tesis ettiği söylenir. Bir diğer yüce tanrı olan "Nurelli"den de büyük bir saygıyla bahsedilir. Nehirler, ağaçlar ve hayvanlarla bütün ülkeyi onun yarattığı söylenir. Siyahlara kanunlarını veren de odur. Sonunda takımyıldızlarından biri olduğu göğe yükselir. Güneybatı Victoria kabilelerinde "Nurelli"nin yerini, bulutların üzerinde yaşayan devasa bir adam olan iyi ruhlu varlık "Pirnmeheeal" alır. Wotjobaluklar, "Bunjil"den bir zamanlar dünyada iken şimdi göklerde olan "yüce bir adam" olarak bahseder. "Bunjil"in erkek kardeşi olan "Djurt", ona çok yakın bir yıldızdır. Wotjobaluklar ayrıca "Bunjil"den "Maminggorak", yani "babamız" olarak bahseder ve onun "wurra-wurra"nın veya gökyüzünün ötesinde bir yerde olduğunu söylerler. Kabile üyeleri "Bunjil",

[674] Howitt, *The Native Tribes,* 358.
[675] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 300.
[676] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 302.

"Daramulun", "Baiame" ve "Munganngaua"dan "baba" olarak söz ederler ve "Munganngaua" için "hepimizin babası"dır derler.[677] Taplin, Narrinyerilerin, "neden herhangi bir adete bağlı kaldıkları" sorusuna, "Nurundere emrettiği için" cevabını verdiklerini anlatır. Ayrıca Taplin, Nurrundere tarafından başlatıldığına inanılan bir ayinin, sanki "av tanrısına bir kurban" törenine benzediğini de aktarır.[678] Spencer ile Gillen'in Aruntalarda gerçek tanrı inancına rastlamadıklarını ifade eden açıklamalarının aksine Strehlow, bu toplumun da Burimalılar gibi tam bir iyiliksever tanrının varlığını kabul ettiklerini ve ismine "Altjira" dediklerini ifade eder.[679]

Bu "en büyük tanrı"nın temel özellikleri her tarafta aynıdır. Bu, ebedi ve hatta ezeli bir varlıktır, çünkü o sonradan var olmamıştır. Yeryüzünde bir süre kaldıktan sonra gökyüzüne yükselmiş veya oraya çekilmiştir. Orada ailesinin yanında yaşamaya devam eder.[680] Howitt, yüce varlık "Bunjil"in efsanelerinden söz ederken antropomorfik tasavvurla "insan hayvan" olarak kurgulandığını söyler. Efsane, "Bunjil"in "oğullarından" veya Bunjil'in bir kasırga içinde "Tharangalk-bek'e gittiğinde onunla birlikte taşındığı söylenen "oğullarından" bahseder. "Bunjil"in bu oğulları yıldızdır. "Bunjil"in erkek kardeşi "Antares", "Bunjil"in her iki yanındaki iki yıldız Ganewara Totemi'nden olan eşleridir. En büyük tanrı "Bunjil", göklerde yaşar ve aile üyeleriyle birlikte birer yıldızdırlar.[681] Aynı şekilde Chepara Kabilesi üyeleri olan Port Stephens siyahileri arasında, "Kohin" adında doğaüstü bir varlığa dair çarpıcı bir inanç vardır. Onun meskeninin Samanyolu'nda (Kuling) olduğu, ancak geceleri karşılaştığı herkesi öldüren dev bir savaşçı olarak yeryüzünde dolaştığı söylenir. İstediği zaman kendini görünmez yapabilir. Gök gürültüsü ve şimşek gönderir ve kabile üyeleri fırtına sırasında onunla konuşur, tükürür ve sanki yıldırımı kovmak istercesine ellerini gökyüzüne doğru kaldırırlar. Hatta kurbağaların bile "vırak"larken, yağmur yağdırması için ona seslendikleri söylenir.[682]

Bu en büyük tanrı, aynı zamanda yaratıcı bir tanrıdır. Melbourne'de anlatılan bir mit, ilk insanı onun yarattığını ve nasıl yarattığını anlatır. Buna göre, Melbourne siyahları, "Pund-jel"in,[683] çok eskiden çağlar öncesinde kilden iki erkek yaptığını söyler. "Pund-jel", önce büyük bıçağıyla üç büyük ağaç kabuğu keser. Bunlardan birinin üzerine bir miktar kil koyar ve bıçağıyla uygun bir kıvama getirir. Kil yumuşayınca, diğer kabuk parçalarından birine bir parça sürer ve kili ayaklardan başlayarak bir adam şekline getirmeye başlar; sırasıyla

---

[677] Howitt, *The Native Tribes,* 488-491.
[678] Taplin, "The Narrinyeri: An Occount of The Tribes", 55.
[679] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 303.
[680] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 303.
[681] Howitt, *The Native Tribes,* 127-128.
[682] Howitt, *The Native Tribes* 497-498.
[683] Pund-jel, Bunjil olarak bilinen yüce varlıktır. Bkz. Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 290.

bacakları, gövdeyi, kolları ve başı yapar. İki ağaç kabuğunun her birinden bir adam yapmıştır. İşinden çok memnundur, adamlara uzun uzun bakar ve etraflarında dans eder. Daha sonra bir ağaçtan lifli ağaç kabuğu alır, ondan saç yaparak adamların başlarına yerleştirir. Bunlardan biri düz bir saç, diğeri kıvırcık bir saçtır. "Pund-jel" yine işine bakar, çok memnun olur ve bir kez daha etraflarında dans eder. Her birine bir isim verir. Nefesini ağızlarına, burunlarına ve göbeklerine üfler; çok zor nefes alarak kıpırdanmaya başlarlar. Sonra bu ikisi ilk önce kuzeybatıda bir ülkede nefes alırlar. "Pund-jel", üçüncü kez etraflarında dans eder. Sonra onları konuşturur ve ayağa kaldırır. Yetişkin genç adam gibi görünürler.[684] Diğer bir mitte, "Bunjil", genellikle "babamız" anlamına gelen "Mami-ngata" ifadesiyle anlatılır. "Bunjil", güneşi yaratan yüce varlıktır. Önce elini güneşe uzatıp onu ısıtır, böylelikle güneş de dünyayı ısıtır.[685]

Euahlayilere ait bir mitte de yüce yaratıcıya rastlanır. Her şeyden önce, bir Aruntalı için Alcheringa ya da "düş dönemi" neyse, "Byamee" de Euahlayi'li için odur. Herhangi bir şeyin sebebi sorusuna Aruntalının cevabı, "Alcheringa'da öyleydi" olur. Onlara göre, yeryüzünde yalnızca kuşların ve hayvanların yaşadığı bir çağ vardır; ama "uzak kuzeydoğudan devasa bir adam ve iki kadın gelir, kuşları ve hayvanları erkek ve kadınlara dönüştürür, kilden veya taştan başka halklar yaratır, onlara her şeyi öğretir ve yol göstermeleri için kanunlar bırakır.[686] Bu anlamda bu yüce tanrı, yeryüzünde düzeni sağlayıcı işlevler yüklenir. Yarattığı insanların tüm ihtiyaçlarını karşılama görevi de vardır. Lütufkar olduğu kadar birey davranışlarını özenle ölçüp biçen bir konumdadır. Koymuş olduğu kuralların çiğnenmesi ve düzeni bozucu herhangi bir davranışı da cezalandıracak biçimde otorite sahibidir. Bu yargılama ölümden sonrası için de geçerlidir. Nitekim Durkheim'ın sözünü ettiği başka bir mite göre bu en büyük tanrı insanlığın velinimetidir. Şimdi bile insanlık için bir tür tanrısal lütfedicilik görevini yapar. İnananlarına tüm ihtiyaç duydukları şeyleri veren odur. Onlarla doğrudan doğruya ya da kimi vasıtalarla ilişkide bulunur. Fakat aynı zamanda kabileye özgü ahlakın koruyucusu olduğundan buna tecavüz edildiği zaman tecavüz edenlerin cezalarını belirler. Aynı zamanda bu yüce tanrının, ölümden sonra insanlara karşı bir hakim görevinin varlığına da inanılır. İyilerle kötüleri ayırt edecek ve her iki gruba aynı muameleyi göstermeyecektir. Her halükarda ölüler dünyasının vekili olarak düşünülür. Ruhlar oraya vardıkları zaman onları o kabul eder.[687]

Durkheim, Howitt'in "inisiyasyon ayinleri"ni, yani dini hayata giriş tören-

[684] Smyth, *The Aborigines of Victoria,* 424.
[685] Howitt, *The Native Tribes,* 492.
[686] Parker, *The Euahlayı Tribe*, 6.
[687] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 303-304.

lerini, kabile ibadetinin en temel şekli oldukları için, bu en büyük tanrıya özellikle bağlı olan ayinler oldukları düşüncesine[688] katılır. Bu en büyük tanrının dinsel işlevlerin yerine getirilmesi konusundaki hassasiyeti kabile üyelerinin zihninde önemli bir iz bırakır. Dolayısıyla Durkheim'ın, bu ayinlerin merkezinin bu yüce tanrı olduğunu ifade etmesi bununla ilgilidir. Bu ayinlerde de çoğunlukla en büyük tanrı, bir ağaç kabuğundan yontulmuş veya topraktan yapılmış bir şekil ile sembolize edilir. Etrafında dans ederler, şerefine şarkılar söylerler ve hatta kendisine karşı gerçek dualar yöneltirler. Gençlere bu şeklin sembolize ettiği şahsın kim olduğu anlatılır. Kadınların ve dini hayata dahil olmamış gençlerin bilmemeleri gereken gizli ismi onlara söylenir. Tarihi rolü ve kabile hayatında geleneğin kendisine atfettiği rol anlatılır. Diğer zamanlarda gökyüzüne doğru eller kaldırılır, çünkü orada oturduğuna inanılır. Bu en büyük tanrı ile ilişki kurmak için, silahlar ya da kullanılan ayin aletleri gökyüzüne yöneltilir. Kendisinin her yerde var olduğuna dair his vardır. Dini hayata giriş töreni kendisinin ibadeti olduğu için özellikle bu ayinlerin tam anlamıyla uygulanmasına önem verir. Bu yüzden hatalar veya ihmaller olduğu zaman bunlara son derece ağır cezalar tayin eder.[689]

Yüce tanrının güç ve otoritesi sadece bir kabileye özgü değildir. Çevredeki kabilelerden birçoğu tarafından da kabul edilir. "Bunjil"in hemen hemen bütün Victoria Eyaleti içerisinde saygınlığı vardır. "Baiame", Yeni Güney Galler'in büyük bir kısmında tanınır. Nispeten oldukça geniş bir alanda bu en büyük tanrıların sayısının bu kadar az olması bundan kaynaklanır. Bir başka deyişle bunlara yöneltilen ibadetler adeta toplumlararası bir özelliğe sahiptir. Hatta bu farklı mitolojilerin birbirine karıştığı, birbiriyle kaynaştığı ve birbirinden bazı konularda istifade ettikleri bile olur. Örneğin "Baiame"ye inanan kabilelerden birçoğu "Daramulun"un varlığını kabul eder. Fakat ona daha az şeref ve itibar atfederler. Onu "Baiame"nin oğlu ya da kardeşi sayarak "Baiame"ye tabi olduğunu düşünürler. Bu anlamda "Daramulun"a inanç farklı şekiller altında bütün Yeni Güney Galler çevresinde vardır. Bu anlamda dinin milletlerarası olma niteliği en yeni ve en ileri dinlere özgü bir nitelik değildir. Daha tarihin başlangıcından itibaren dini inançlar sıkı bir biçimde belli bir politik toplum içerisinde sınırlı kalmama yönünde bir eğilim gösterir. Kendilerinde sınırlarını aşarak yayılma ve toplumlararası olma niteliği kazanmak için bir tür kabiliyet vardır.[690]

Dukheim, "yüce tanrı" ya da "en büyük tanrı" tasavvurunu, Tylor ve Lang gibi araştırmacıların "tek tanrı" anlayışının, Avustralyalıların kadim tarihinde kendi iç dini-toplumsal dinamiklerinden çıktığı ya da Hristiyanlıktan devşiril-

[688] Howitt, *The Native Tribes,* 489.
[689] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 304.
[690] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 304-305.

diği düşüncesine bağlama eğilimlerini de değerlendirir. Bu tasavvurun, Tylor'a göre, yerli halkın çok uzun yıllar hiçbir şey çağrıştırmamışken, belli bir dönemden sonra oluşması kabul edilebilir bir şey değildir. Dolayısıyla bu düşünce Hristiyanlıktan ithal edilmiş olmalıdır. Tylor, bazı yerlerde bu en büyük tanrıya gösterilen saygı çok doğal bir karaktere sahipken, diğerlerinde tanrı ile ilgili olarak geleneksel Hıristiyanlık düşüncesi olan "her şeye gücü yeten Tanrı" tasvirini hatırlattığını ifade eder. Ancak, Avustralyalılar arasında öne çıkan ilahi bir figür olan "Baiame"nin 1840'larda bilinip bilinmediğine bakıldığında Tylor, bu yüce tanrı anlayışının oluşmasında, misyoner gezgin James Backhouse'un 1832-1840 yılları arasında Avustralya'da uzun süre kalmasının etkisi olduğunu, oysa bu tarihe kadar böyle bir yüce varlık fikrine tesadüf edilmediğini iddia eder. Tylor, yerliler arasında otuz yıl yaşayan ve İngilizceyi unutana kadar bölge halkının yaşadıklarını anlatan William Buckley'in de aynı şeyleri söylediğini belirtir.[691]

Lang ise, önce aşağı düzey ilkellerin yüce tanrılarını incelemeye devam etmeden önce, ilkellerin yüce varlığın "hayaletlerden veya hayalet tanrılardan başka bir inanç dalına ait olduğu" teorisinin geliştirilmesi gerektiğini ifade eder. Lang, en büyük tanrı anlayışının öz olarak fetişler ya da totemlerden türemediği kanaatindedir. Dolayısıyla ilk kaynak olarak totemizmin gösterilmesinden uzak durmak gerekir. Lang, Tylor'un teorisini de eleştirir. Ona göre, küçük gruplar halinde yaşayan Avustralyalılar, atalara tapan ya da müşrik değildirler; dolayısıyla Avustralyalıların, seçecek ve yüceltecek hiçbir bölge tanrısı olmadan kısa süre sonra unutulmuş bir savaşçının hayaleti ile büyük bir kıtanın her yerinde çeşitli adlar altında bulunan, yukarıda "her şeyi gören" ahlaki bir "baba" kavramı arasındaki uçuruma köprü olmaları mümkün değildir. Lang, geri kalmış bir niteliğe sahip Avustralya yaşamının, tanrı "Mnnganngaiir"in bir savaşçının hayaleti düşüncesinden doğmasını da çok kolay kabul edilebilir bir şey olarak görmez. Dolayısıyla dindeki bu iki "hayalet ve tanrı" etkeni, tamamen farklı kaynaklara sahip gibi görünür. Lang bu durumdan, gerçekte kadim bir tarihte varolan ilkel inancın "yüce varlığı"nın aslında bir kural olarak hiç ölmediği sonucuna varır. Çünkü "bu noktadaki körlüğümüzün bir nedeni şudur: Çocukluğumuzdan beri bize "Tanrının bir ruh olduğu" öğretilmiştir. Şimdi, ebedi bir varlığı ancak bir "ruh" olarak tasavvur edebiliyoruz. Tanrılar artık ruhlar olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, ilk insanların en eski tanrılarının onlar tarafından "ruhlar" olarak varsayıldığını kabul etmek durumunda değiliz." Doğal olarak Lang'a göre, bu tanrılardan en mantıklı

[691] Edward B. Tylor, "On the Limits of Savage Religion", *The Journal of The Anthropological Institute of Great Britain And Ireland* (1892), 293-294. (pp. 283-301arası)

şekilde "ruhlar" olarak değil, "tanımlanmamış sonsuz varlıklar" olarak söz edilebilir.[692]

Durkheim ise, olayların Taylor'un şüpheci varsayımını ve Lang'ın teolojik yorumunu doğrulamadığını iddia eder. Ona göre, ilkel dinin kadim tarihini içeren bilginin kökenlerinin bir "tek tanrı"ya ya da "vahiy" kaynaklı düşüncelere atfedilmesi mümkün değildir. Onun dinin kaynağının totemizm olduğu yönündeki ısrarı, ilkel inançta hiçbir biçimde tek tanrı algısını oluşturacak bir dönemin olmadığı konusunda da geçerlidir. Durkheim'a göre,[693] herşeyden önce, kabileye ait en büyük tanrı hakkındaki düşüncelerin kaynağının sadece Avustralya olduğu ve misyonerlerin ağırlığının henüz kendisini hissettirmeden önce bu düşüncelerin var olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla bundan bu düşünceleri gizemli bir vahye atfetme gerekliliği çıkmaz. Aksine "bu inanç da asıl totem inançlarından başka bir kaynaktan gelmediği gibi, aksine bu totem inançlarının mantıksal bir sonucu ve en yüksek şeklidir." Durkheim, mitolojik atalar kavramının totemizmin dayandığı prensiplerde örtülü bir biçimde bulunduğunu söyleyerek, bu atalarla tek tanrı ya da en yüce varlık düşüncesinin birbiriyle bağlantılı olduğunu, bunların her ikisinin de toteme ait bir varlık olması nedeniyle de birincilerden ikincilere hiçbir kopukluk olmaksızın geçilebileceğini söyler. Büyük tanrıların bunlara üstün oldukları şüphe götürmez ise de, aralarında ancak bir derece farkı vardır. Nitekim en büyük tanrı da kendine özgü bir öneme sahip bir atadır. Ondan çoğunlukla bir insanmış gibi bahsedilir. Şüphesiz kendisinde insani güçlerin üzerinde güçler vardır. Fakat yeryüzünde sırf insani bir hayat sürer. İnsanların ilki odur. Dierilerde "Muramura" isminde bir en büyük tanrı var olmuşsa bu ifade, atalar sınıfını isimlendirmeye yaraması nedeniyle çok önemlidir. Böylece Murray Nehri kıyılarında en büyük tanrının ismi olan "Nuralie" kelimesi, bazen geleneğin eşyanın başlangıcına koyduğu mitolojik varlıkların tümünü anlatmak için kullanılan ortak bir ifadedir. Bunlar Alcheringa Dönemi'ndeki şahıslarla tamamıyla karşılaştırılması mümkün olan bazı şahıslardır. Öyle ki Queensland'da da "Anje-a" ya da "Anjir" isminde bir tanrı vardır; insanları var edenin o olduğuna ve kendisinin de ilk insan olduğuna inanılır.

Diğer yandan Durkheim, tanrı olarak kabul edilen mitolojik dönem varlıklarının yapmakta ya da yapmış oldukları düşünülen görevlerin yüce tanrıya ait olan görevlere çok benzer oluşunu, gerçekte bu iki varlık arasındaki farkın küçük bir nüansla birbirinden ayrıldığına delil teşkil ettiğini iddia ederek teorisini destekleyi amaçlar. Bu en büyük tanrının da mitolojik atalar gibi insanları çağdaş sanatlara alıştırdığına, başlıca toplumsal kurumları meydana getirdi-

[692] Andrew Lang, *The Making of Religion* (London: Longmans, Green, And Co., 1900), 185-186.
[693] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 305-310.

ğine, büyük dini ayini bildirdiğine ve bu ayinin kendisinin gözetimi altında bulunduğuna inanılır. Bir bakıma insanların babası sayılıyorsa bu, onları doğurduğundan dolayı değil meydana getirdiğinden dolayıdır. Nitekim "Mangar Kunjer Kunja" da böyle yapmıştır. Ondan önce insan yoktur, sadece şekilsiz et yığınları vardır; farklı organlar, hatta farklı bireyler birbirlerinden ayrılmış değildir. Bu ilk maddeyi şekillendiren ve ondan gerçek insan denilecek olan varlıkları meydana getiren odur. Bu tarz meydana getirme ile "Bunjil"in insanları nasıl meydana getirdiğine dair anlatılan mit arasında sadece zaman farkı vardır. Bu yüzden bazen ayırımlarında bile zorluklara rastlanır. Bazıları her iki türe de aynı şekilde dahil edilebilir. Örneğin "Atnatu"dan medeniyet kuran kahraman olarak bahsetmiş olmakla birlikte, Atnatu, bir en büyük tanrıya çok yakındır. Hatta Durkheim, yüce tanrı kavramı ile totem inançlarının bütünü arasında çok sıkı bir bağ kurar. Örneğin "Tundun" tanrısal bir kahramandır ve kabile tanrısına çok yakındır. Oysa aynı kelime Kurnailerin dilinde totem demektir. Aynı şekilde "Altjira" Aruntalarda en büyük tanrının ismidir. Ana soyu totemine de yine bu isim verilir. Dahası; en büyük tanrıların çoğunda çok açık bir biçimde bir totem aşaması görülür. Diğer yandan en büyük tanrıların mitolojik tarihlerinin phratrie totemlerinin tarihini anımsatması nedeniyle Durkheim, mitler ve bazen ayinlerin bu tanrılardan her birinin yırtıcı bir kuşla yapmak zorunda oldukları mücadelenin hatırasını yad ettiğini söyler. Aynı şekilde "Baiame", "Daramulun", "Nuralie" ve "Bunjil" önceden phratrie totemleri oldukları halde sonradan tanrı mertebesine çıkarılmışlardır.

Durkheim, kişilerin sembolleştirilmesinin temelini, kabilenin kendi kendini daha güçlü hissettiği alanda bu hissin doğal olarak bir şahısta sembolize edilmesine ve o şahsın bir sembol olmasına bağlar. Böylece insanlar, hangi kabileye mensup olurlarsa olsunlar birbirleri arasındaki bağları kendi kendilerine açıklamak için aynı kökenden geldiklerini, hayatlarını aynı babaya borçlu olduklarını ve o babanın ise sembolleştirilmiş bir varlık olarak hiç kimse tarafından yaratılmadığını düşünmüşlerdir. Dini hayata giriş töreninin tanrısı bu rol için oldukça iyi bir örnektir. Çünkü yerlilerin sık sık tekrar ettikleri bir ifadeye göre, dini hayata giriş töreninin gayesi insan yaratmak ve insan meydana getirmektir. Dolayısıyla da bu tanrıya bir yaratıcı kudret atfedilmiştir. Durkheim, tam da bu noktanın, kabile totemi ile en büyük tanrı arasındaki bağlantının kurulduğu nokta olduğunu söyler. Çünkü bu yaratıcı kudretin en büyük tanrıya atfedilmesi aslında, kabilenin asıl totemlerinden birinin kendi özelliklerini en büyük tanrıya vermesi demektir. Parker'ın, Oahlaylarda gözlediği mitolojik hikayede anlatıldığı gibi, bu kabilede totemler başlangıçta "Baiame"nin bedeninin çeşitli kısımlarına verilen isimlerdir. Yani klanlar bu anlamda tanrısal bedenin parçaları gibidir. Özetle bu da, en büyük tanrının bü-

tün totemlerin bir birleşimi ve bundan dolayı onun kabiledeki birliğin somut bir örneği olduğunun ifadesidir.

Sonuç itibariyle Durkheim,[694] gerçekte kabilenin en büyük tanrısının nihayet yüksek bir konum elde etmede başarılı olmuş bir ata ruhundan başka bir şey olmadığını söyler. Buna göre, ata ruhları bireysel ruhlar örneğine göre oluşturulmuş soyut cevherlerdir. Ruhlar, totemizmin temelinde bulunan nesnel güçlerin özel bedenlerde bireysellik kazanırken aldıkları şekillerdir. Bu anlamda Durkheim, ruhun, totemizm dininin temellerini anlamada önemli işlevlere sahip önemli bir "figür" olduğunu düşünür. Öyle ki şahsiyet düşüncesinin dini literatüre girmesi de onun vasıtasıyla olmuştur. Fakat ruh, bütün bir dini öz halinde içermekten çok uzaktır. Öncelikle kendinden önce mana'ya ya da totem prensibi kavramına ihtiyaç hisseder. Çünkü bu mana'nın özel şeklinden başka bir şey değildir. Ayrıca espiritler ve tanrılar ruhtan önce zihinde tasavvur edilememekle birlikte bunlar, sadece ölümden sonra özgür kalmış insan ruhlarından ibaret de değildirler.

Yüce tanrı kavramına gelince, bunlar, bu sıfatı tamamen, özellikle totemizme ait inançların doğuş şeklinde etkisi görülen bir duyguya borçludurlar. Durkheim, temel teorisini yansıtan iddiasına paralel biçimde, toplumun kolektif bilincinin üretimi olarak bu duygunun üretim yerinin de kabile duygusu olduğunu söyler. Bir başka deyişle totemizm, klanların tek başlarına bir eylemi olmayıp, daima birliğini bir ölçüde idrak etmiş kabileler içinde ortaya çıkar. Bundan dolayı her klana özgü olan farklı ibadetler birbiriyle birlik oluşturur ve birbirini tamamlayarak dayanışmalı bir bütün meydana getirir. "Bütün kabile için ortak bir yüce tanrı tasavvuru"nda da işte bu kabile birliği duygusu vardır.

[694] Durkheim, *Din Hayatının İlk Formları,* 311-312.

SONUÇ

Özellikle Fransız İhtilali'nden sonra Fransa'nın toplumsal sorunlarına sosyal dayanışma ve sosyal bütünleşme amaçlı çıkış yolları arayan Durkheim'ın, çağının ötesine geçen düşünceleriyle günümüze kadar uzanan etkileri onu ayrıcalıklı kılan özelliklerinden biridir. Yahudi bir anne-babanın çocuğu olarak Durkheim, felsefe eğitiminden sonra Bordeaux Üniversitesi'nde sosyal bilim ve eğitim dalında okutman olarak görev yapmıştır.

Durkheim, Ortaçağ'dan itibaren kilisenin hakimiyetindeki akademik çevrenin Fransız Devrimi'yle birlikte el değiştirmesi sonrasında sosyolojinin bir disiplin olarak sistematik gelişimine ilk katkı yapanlardan biri olarak sayılabilir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın başlarında bilimin üniversitelerde ve üniversite dışında görece özgür bir biçimde gerçekleştiği bir dönemde gerek Fransa'da gerek Alman üniversitelerinde edindiği tecrübeler, Durkheim'ın düşüncelerinde önemli bir dönüşüm yaşamasına neden olur. Bu dönüşümün onun pozitivist yöntemi benimsemesinde payı büyüktür. Onun düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir pay da felsefi geleneğin üzerinde kurduğu hakimiyet olduğu söylenebilir. Boudeaux'da yaptığı incelemeleri ve makaleleriyle birlikte Durkheim, *Toplumsal İşbölümü, Sosyolojik Yöntemin Kuralları, İntihar, Din Hayatının İlk Formları* ile birlikte bin dokuz yüzlü yılların başında ise Annee Sosyologique'in ilk beş cildini yayınlar.

Saint Simon sosyolojinin öncüsü, Auguste Comte da kurucusu olarak görülürse sosyolojiyi, din sosyolojisini ve bu iki alana ilişkin yöntemleri geliştiren kişi olarak Durkheim görülmelidir. Dolayısıyla her üç düşünürün de ortak noktada buluştukları görülür. Saint Simon ve Durkheim'ın öncülü olarak Comte'un, sanayileşme ve Fransız Devrimi'nin toplumun bünyesinde meydana getirdiği yıkımlara yoğunlaşmaları gibi, bu meseleler, Durkheim'ın da sosyolojik düşüncesini en çok meşgul etmiş konular olarak dikkati çeker. Devrim sonrasında yeni Fransız toplumunda hakim olan toplumsal değerler ve yaşanılan dönüşümler çerçevesinde ritmini bulmaya çalışan toplumun istikrarını

sağlamak Durkheim için en önemli sorundur. Aksi halde toplum sorunlu bir biçimde, Durkheim'ın aradığı toplumsal bütünleşmenin tam da zıddı olan "anomi" durumunu yaşayacak, bireysel ve toplumsal düzeyde birlikten, düzenden, uzlaşı ve uyum gibi zorunlu hallerden yoksun kalacaktır. Bu anlamda Durkheim, anomi için ayrı bir parantez açar.

Durkheim, felsefeden sosyolojiye evrilen bilim anlayışında sosyolojisinin en çok da yöntemi üzerinde mesai harcar. Kurmaya çalıştığı sosyoloji disiplininin yöntem açısından diğerlerinden farklı olduğunu vurgular. Bu anlamda Durkheim, sosyoloji yönteminin temeline ampirik verilerle açıklanabilecek somut kavramları ve aynı zamanda dini ya da soyut diyebileceğimiz kavramları koyar. Gerçekte onun sosyolojik yönteminin temel dinamiği sosyal olgular ve bu olguların nesnel gerçeklikleri iken, nesneleri bu gerçeklikleriyle ele alma zorunluluğunu dillendirir. Aynı şekilde onun yöntemine ilişkin mottosu, "toplumsal olanın sadece toplumsal olanla açıklamak"tır. Ama bu toplumsal olguların nesnel yönlerinin birer simge olduğu iddiasındaki Durkheim'a göre, esas aranması ve kavranması gereken şey, ampirik eylem için çok da uygun olmayan bu sosyal olguların manevi yönünün keşfidir. Aynı zamanda Durkheim, bu toplumsal olguların arasında yalnızca belli bir sosyal tipe göre değerlendirilmek suretiyle "normal" ve "patolojik" olarak ikili bir ayırımın mümkün olduğunu söyler.

Durkheim'ın din sosyolojisi yönteminin de toplumsal olgularla yakın ilişkisi vardır. Bu nedenle dolaylı gözlem yoluyla incelediği Avustralyalı ilkel kabilelerinin dini olan totemizmde, dinin toplumsal olgular ve kurumlar üzerindeki etkisini irdeler. İncelemesinde "en ilkel dini" bulmak, sonrasında da en ilkel din bünyesinde oluşmuş kolektif düşünce ve uygulamaların arka yüzüne vakıf olmak Durkheim'ın temel amacıdır. Böylelikle ulaştığı sonuç; ilkel toplumsal yapılanmada din, toplumun iç dinamiklerinden ve kendi doğasından çıkmış olmakla birlikte, klanın ve klanın bir üyesi olarak bireyin yaşamını bütünüyle şekillendiren ve üzerlerinde mutlak bir hakimiyet tesis eden vaz geçilmez bir kurumdur. Bu kurum ilkel toplumun homojenliğini sürdürmesi için önemli bir işlev görürken, aynı zamanda toplumsal var oluşun, istikrarın, dayanışma ve toplumsal bütünleşmenin de temel dinamiğidir. Gerçekte Durkheim'ın aradığı da budur. Bir bakıma o, dinin bu işlevlerini nasıl gerçekleştirdiğinin ve bu işlevlerin modern dönemlerde işlev kaybına uğramış yeni topluma uyarlanmasının nasıl olacağının ya da bu işlevleri üstlenebilecek başka bir kuruma ihtiyacın olup olmadığının peşindedir.

Mekanik toplumda dinin tüm bileşenleriyle birlikte işlevsel özelliğinin sosyal dayanışmayı sağlamak olduğuna ilişkin teorisi, organik toplumda yerini "ahlak" a bırakır. Bu anlamda seküler eğilimlerin ağır bastığı yeni toplumun birleştirici ve bütünleştirici harcı ağırlıklı olarak, organik topluma geçişle bir-

likte "ahlak" olacaktır. Özellikle "mesleki ahlak", işbölümünün kaynaklık ettiği toplumsal ilişki biçimlerinde sosyal algıların, hislerin ve davranışların koordinasyonunda, dolayısıyla düzene ilişkin uygulamalarda önemli işlevler görecektir. Dolayısıyla yeni toplumun ihtiyacı olan şey, Durkheim'a göre, organik yapıda yeni ekonomik ilişkileri ve toplumsal yaşamı düzen altına alacak ve kontrol edecek zorunlu bir sosyal kurum olarak ahlaktır, özellikle de meslek ahlakıdır. Nitekim Durkheim, modern toplumun sorunlarını ortadan kaldıracak olanın, soyut düşünce ve kuramların değil, eylemsel davranış olacağını ifade eder. Durkheim'a göre bu, "eyleme geçen ahlak"tır. Bu amaç da, ahlakın eylemler üzerine inşa edildiği ve bireylerin toplumla bütünleşmesini sağlayacak tek toplumsal gruplar olan meslek grupları ya da korporasyonlar aracılığı ile gerçekleşebilecektir.

Durkheim, din fenomeni yaklaşımını toplum bağlamında ele alır ve din toplum ilişkisini karşılıklı olarak birbirini etkileyen iki olgu olarak tasvir eder. Durkheim için toplum, dinin kaynağı olması yanı sıra olgusal varlığı için de en büyük sebeptir ve bu birlikteliğin temel ve stabil unsuru toplumdur. Bununla birlikte dinin toplum içinde varoluşsal pozisyonu Durkheim'a göre, toplumun olağan dışı halleriyle ilgilidir. Toplumun rutin hallerinin ötesinde bu olağan dışı hallerin bir araya getirdiği ve birbirleriyle etkileşim halindeki üyeler bu anlarda hislerin yoğunlaştığı hezeyanları ve hepsinin iştirak ettiği coşkunluk halini yaşarlar. Durkheim, din düşüncesinin doğuşunu, bu şekilde toplumu oluşturan bireylerin müşterek hallerinin sıra dışı yoğunlaşmasına ve coşkunluğun artmasıyla ruhsal açıdan önemli bir değişimi tecrübe edişine bağlar. Çünkü bu esnada, yaşamsal güçler her zamankinden çok daha fazla hareketlilik yaşayarak, duygu, düşünce ve ihtirasları güçlendirir. İşte bu anlar, toplumun din düşüncesine de kaynaklık eden hallerini tanımlayan, aynı zamanda toplumun kendi kendini kutsadığı ve tanrılaştırdığı anlardır.

Durkheim'ın din tanımının esasını, insanın kendisinden daha üstün özelliklere sahip olduğunu kabul ettiği bir ya da daha çok varlıkla ilişkilerinde var olduğu düşünülen her tür duygu, düşünce ve inançlar bütünü oluşturur. Özellikle dini fenomenolojik önemi olan "kilise" kavramıyla birlikte din tanımı ve din fenomeni daha özellikli bir hal alır; bu yapının işe dahil olmasıyla din kurumunun birey ve toplum üzerindeki işlevleri detaylanır. Durkheim'ın din tanımlamasında özellikle üzerinde durduğu konu, "dinin toplumun zorunlu bir işlevi olduğu"dur. Bu anlamda din toplumsal bir şey'dir ve bu özelliğiyle toplumun kolektif gerçeklerini ortaya koyar. Aynı şekilde toplumun heyecan anlarında ürettiği kolektif duygu ve düşünceler de toplumsaldırlar. Durkheim'a göre, özellikle toplu ayinler, coşku dönemleri, törenler, kolektif bilinç biçiminde, toplumu oluşturan üyelerin ortak tüm inanç ve duyguları olarak toplumun üyelerini duygusal bir dayanışma biçiminde birbirine bağlar; bu

dönemler aynı zamanda din duygusunun ortaya çıktığı dönemlerdir. Özellikle devrim sonrasında Fransa'nın içinde bulunduğu zorlu durum ve 1870 Fransız – Alman savaşı gibi acı tecrübelere kurtuluş reçeteleri hazırlayan Durkheim için bu dönemler, dinin işlevleriyle öne çıktığı zaman dilimleridir. Bu anlamda ilkel yapı tecrübesi, dinin, her şeyden önce düzen sağlayıcı ve insanları birbirine bağlayarak toplumsal bütünlüğü sağlamada önemli bir toplumsal güç olduğunu ortaya koyar.

Durkheim'ın din fenomeni anlayışında din tasviri için kaçınılmaz olanın, bilinen en ilkel yaşanan dinin teorik, pratik ve toplumsal ifadeleriyle gözlenmek zorunda olduğudur. En ilkel ve basit dinin incelenmesiyle birlikte dinin kaynağına inmek mümkün olacak, dolayısıyla dinin kendisini oluşturan unsurları ortaya çıkacak ama aynı zamanda dinin serüvenini açıklamak daha kolay hale gelecektir. Çünkü bu dinlerde olaylar daha basit ve daha anlaşılır olduğu için aralarındaki ilişkiler de öyledir. İnsanların kendi eylem ve hareketlerini kendilerine açıklamak için nedenleri yine kendileri ustaca bulur. Bu anlamda Durkheim, insanların dünyayı, tanrıyı, evreni, metafiziği ve kendilerini açıklamak amacıyla oluşturdukları ilk sistemlerin dini bir kaynağa sahip olduğunu düşünür. Bununla birlikte, on dokuzuncu yüzyılda, dinleri incelemek ve çıkarımlarda bulunmak için dinlerin kaynağına ilişkin teoriler öne sürülürken, dinlerin anlatım biçimleri de, inananları tarafından kaynaklarında var olduğuna inanılan "kutsal" varlığa göre şekillenir. Bu anlamda bir yandan din, kaynağa atfedilen bir güç olgusuna paralel biçimde tanrı ve tabiatüstü ile anlatılırken diğer yandan, ilk dinin doğadaki rüzgarlar, nehirler, yıldızlar, gökyüzü gibi yeryüzünü dolduran nesnelere yönelmek suretiyle ortaya çıktığı iddiasındaki *natürizm* ile ya da ilk dinin kaynağında ruhani varlıklar, cinler, şeytanlar ve tanrılara olan tapınmanın olduğu iddiasındaki espiritler dini olan *animizm* ile anlatılır. Fakat Durkheim, bunların hiçbirisini doğru tespitler olarak görmez.

Durkheim, hem Tylor'ın animist hem de Müller'in natürist teorilerini eleştirir. Bir yandan dinin kaynağı hakkında teoriler öne süren bu araştırmacıların dinin kaynağına animizm ve natürizmi yerleştirmiş olmalarının temelsiz olduğunu kanıtlamaya çalışırken, diğer yandan dinin kaynağına ilişkin kendi teorisi için yine bu teoriye müracaat eder. Ona göre, dinin kaynağı totemizmde aranmalıdır. Çünkü Durkheim, animizm ya da natürizm olarak ifade edilen şeylerin ötesinde daha temel, daha ilkel başka bir ibadetin bulunması gerektiğini ifade eder. Bunlar muhtemelen o ibadetten türemiş şekiller ya da o ibadetin özel aşamalarıdır. Gerçekte bu ibadet vardır ve bu ibadet totemizmdir. Nitekim Durkheim, totemizm teorisine öncelikle klan tasavvurunda yer etmiş *totem ve klan* ilişkilerinin kaynağına ilişkin bir açılımla başlar ve aralarındaki "cevher birliği"ne vurgu yapar. Bu anlamda öncelikle totemin, klanın kolektif bilinci ve birey açısından ne ifade ettiği önemlidir. Durkheim'a göre, totem

klanın "atası"dır ve bu ata bir hayvan ya da bitki türü değil, kesin olarak belli bir "insan", belli bir "hayvan", yani sözgelimi belli bir kurt veya belli bir kargadır. Dolayısıyla klanın bütün bedeni bu tek bir varlıktan geldiği için onunla aynı bir "cevher"e sahiptir. İşte bu yüzden de ilk din örneği totemizmdir.

Totemizmin gerçekte göründüğünden daha karmaşık ve anlaşılması zor bir din olmakla birlikte kutsallık anlayışında bir açıklık vardır. Buna göre Durkheim, totemizmin, totem amblemi, bu amblemin temsil ettiği bitki ya da hayvan ve klan üyeleri olmak üzere üç sınıf kutsal şey kabul ettiğini söyler. Amblemin klan üyeleri için anlamı çok büyüktür. Öncelikle amblem, klanın bir tür güçlü bir bellek ve toplumsal hafızadır. Belli ve amaçlı bir biçimde toplanmış bir kalabalıkta ortaya çıkan şiddetli ihtiraslar kalabalık dağılınca azalır, yok olur. Fakat bu duyguları ifade eden hareketler devam eden ve sürekli şeyler üzerine sabitlenirse duygular da o şeyler gibi devamlı olur. Çünkü bu şeyler o duygular sürekli olarak hatırlatır, zihinleri daima canlı tutar. Sanki o duyguları ortaya çıkartan sebepler etkide bulunmaya devam ediyor gibidir. Bu yüzden topluma kendi varlığını hissetmesi ve kavraması için gerekli olan amblem bu duygunun sürekliliğini sağlamak için çok önemli bir işlev görür.

İlkel bilinçte canlı ya da cansız nesnelerdeki "gizil gücü" tanımlayan "mana", öncelikle metafizik nitelikte bir güçtür. Dolayısıyla Durkheim, totemlerin sahip olduğuna inanılan gücünün totem amblemine devşirildiğini ve totem olan varlıkların amblem ve sembollerinin bunlara nazaran en yüce kutsallık sınırına ulaşmalarının, asıl dini karakterin kaynağının onlarda olduğunu gösterdiğini söyler. Bu amblem ve sembollerin temsil ettiği gerçek şeyler ise, onun ancak bir yansımasına sahiptir. Böylece "totem her şeyden önce bir semboldür ve başka bir şeyin somut ifadesidir." Bu başka şey ise, totem ve totem sembollerinde ve toplum bütünlüğü içerisinde toplumun değdiği her şeyde ortaya çıkan ve bireyi derin bir biçimde etkisi altına alan güçtür ve bu güç "mana"dır. Mana, totemle birlikte canlı ve cansız kozmik tüm eşyada olduğu var sayılan "mistik güç"tür. Mana bütün evrene yayılmış olduğu halde, totem tanrısı ya da daha doğru bir ifadeyle totem prensibi denilen şey farklı türden varlıkların ve eşyanın alanıyla sınırlıdır.

Durkheim'a göre toplumlar içinde dinsiz toplum yoktur, fakat ne kadar ilkel olursa olsun, ruha, ruhun kökenine ve ruhun işlevsel özelliklerine ilişkin toplumun kolektif düşüncesinde biçimlenmiş bir görüşü olmayan din de yoktur. Gerçekte bütün Avustralya toplumlarında kabul edilen bir gerçek olarak her insan bedeninde içsel bir varlık ve kendisine can veren bir hayat prensibi vardır. Bununla birlikte bu toplumların düşünce sistematiği "atalar"ın kendileri ile bağlantısının varlığı anlayışından bağımsız değildir. Bu anlamda ruhun da atalar ile ikili bir ilişkisi vardır. Durkheim, ruh kavramının ortaya çıkışını belirleyebilmek için, bireyin Alcheringa Dönemi atası arasında kutsal bir bir-

likteliğin varlığını düşünür. Bunun için de klan için son derece kutsal bir totem sembolü olan churingayı aracı ve Alcheringa ataları ile aralarında ortak kutsal olarak görür. Böylelikle Churinga ve özellikle "namatuna" diye isimlendirilen özel churinga, atanın değişik bir hali ve değişik bir görünümü olarak kabul edilir. Bir başka deyişle sözgelimi, yeni doğmuş çocukta Alcheringa Dönemi'ne ait atadan kalan dini ve mistik bir prensibin varlığına olan inanç böyle açıklanır.

İlkel din anlayışının gizemli ve ilginç inanç konularından biri espirit olgusudur. Durkheim, bu inancın çıkış noktasında, ölmüş ataların hali hazırda yaşayan bireylerle olan yakın ilişkilerini devam ettirme isteği içerisinde olduklarına ilişkin inancın olduğunu düşünür. Sonuçta her birey atalardan birinin "eş"i olarak kabul edilir. Böylece mitolojik ataların tümü manevi bir bağ ile neslinden yaşayanlarla bu şekilde bağlanmış olur. Toplum her ikisinin de aynı duygular, aynı çıkarlar ve aynı hırs hallerine sahip olduğunu düşünür. Bununla birlikte atalar yaşayan nesillerinden daha fazla şeref ve saygınlığa sahip olduğu için bu ortaklık, halkın düşüncesinde bir "veren-alan" ya da "ihtiyacı olan-ihtiyaç gören" ilişkisi olarak algılanır; her bireye bağlanmış "koruyucu cin" kavramı da böylelikle doğar. Sonuç olarak bireysel ruh, ataya ait espiritin başka bir aşamasından ibarettir.

Nihayet, ilkel mitolojinin anlatıları, mitolojik yapıda "yüce tanrı" anlayışının da varlığından söz eder. İlkel bilincin din ve kutsal varlık konusunda geldiği nihai nokta, Durkheim'a göre "yüce tanrı" anlayışıyla tamamlanır. Bu yüce tanrı bir *tek tanrı* değildir fakat son derece yücedir ve diğer soyut dini cevherlere nazaran önemli bir konumu vardır. Durkheim, tanrı inancının varlığının kanıtlanmasına ilişkin en çok yardımı Howitt'in yaptığını söyler. Bu "en büyük tanrı" merkez kabilelerinde ve periferide bilinen ve tanınan bir tanrıdır, özellikleri de her tarafta aynıdır. Bu tanrı, ebedi ve hatta ezelidir, çünkü o sonradan var olmamıştır. Mitolojik bir tasavvur sonucu, kimi kabilelerde antropomorfik bir kurguyla "insan hayvan" şeklinde de tahayyül edilen bu yüce varlık, yeryüzünde bir süre kaldıktan sonra gökyüzüne çekilmiş ve orada ailesinin yanında yaşamaya devam etmiştir.

KAYNAKÇA

ADAMS, George P. "The Interpretation of Religion in Royce and Durkheim, The Philosophical Review". *Duke University Press* 25/3 (May 1916), 297-304.

AKGÜL, Mehmet. "Sosyoloji Açısından Din", *Din Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan – Mustafa Tekin. İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020, 73-106.

ALPAY, Ahmed Hamza. - Şahin, Mehmet Cem. "Emile Durkheim: Sistematik Din Sosyolojisine Katkıları Açısından Bir Değerlendirme". *Ankara Üniverstesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2019), 43-65.

ALVER, Köksal. "Emile Durkheim ve Kültür Sosyolojisi". *Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010. 199-210.

ARKONAÇ, Sibel A. "Kollektif Bilinç/Kollektif Temsiller: Wundt ile Durkheim". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 103-113.

ARON, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2. Basım, 1989.

BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı. *İçtimai Mektep Nazariyeleri Ve Prensipleri*. Ankara: Maarif Matbaası, 2. Basım, 1942.

BARTH, Auguste. *The Religions of İndia*. trans. Rev. J. Wood. London: Trubner & Co., 1889.

BELLAH, Robert N. "The Ritual Roots of Society and Culture", *Handbook of the Sociology of Religion*. ed. Michele Dillon. Cambridge: Cambridge University Press (2003), 31-44.

BERKKURT, A. Günce. "Pragmatizm Eleştirisinden Liberalizmin Kuşatmasına Durkheim Sosyolojisi". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 159-178.

BOAS, Franz. - HALE, Horatio. *Sixth Report on The North-Western Tribes of Canada*. London: Burlington House,1890.

BULUT, Yücel. "Türkiye'de Sosyoloji Sınıflamaları ve Ziya Gökalp". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/10 (2005), 91-103.

BURGESS, Ernest W. "Sosyolojik Araştırmanın Metodları". çev. Tomris Berker. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/4-5 (1947), 92-104.

CATLİN, George. *İllustrations of The Manners, Customs, And The Condition of The American İndians*. I volume. London: Henry G. Bohn, X. edit., 1866.

CEVİZCİ, Ahmet. "Aydınlanma". *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

CEVİZCİ, Ahmet. "Saint-simon, Claude Henri de". *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.

CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 12. Basım, 2017.

CHRİSS, James J. "Durkheim's Cult of the Individual as Civil Religion: its Appropriation by Erving Goffman". Sociology&Criminology Faculty Publications. 13/2 (1993), 251-275. (https://engagedscholarship.csuohio.edu/clsoc_crim_facpub/97) (Erişim: 05/08/2022)

CLADİS, Mark S. "Durkheim's Individual in Society: A Sacred Marriage?". *Journal of the History of Ideas*, 53/1 (Jan.-Mar. 1992).

CODRİNGTON, R. H. *The Melanesians*. Oxford: The Clarendon Press, 1891.

COLLİNS, David. *An Account of the English Colony in New South Wales*. II volume. London: A. Strahan, 1802.

CURR, Edward Micklethwaite. *The Australian Race: İts Origin, Languages, Customs, Place of Landing in Australia, And The Routes by Which İt Spread İtself Over That Continent*. III volume. Melbourne: John Ferres, Government Prınter, 1887.

DAVİE, Grace. "The Evolution of the Sociology of Religion Theme and Variations". *Handbook of the Sociology of Religion*. ed. Michele Dillon. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 61-75.

DAWSON, James. *Australian Aborigines*. Melbourne: George Robertson, 1881.

DİDEROT, *Filozofça Düşünceler*. çev. İsa Öztürk. İstanbul: Çan Yayınları, 1963.

DORSEY, James Owen. *A Study Of Siouan Cults, Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology 1889-1890*. Washington: Government Printing Office, 1894.

DORSEY, James Owen. *Omaha Sociology, Third Annual Report, Bureau of American Ethnology*. Washington: Government Printing Office, 1884.

DURKHEİM, Emile. - Mauss, Marcel. *Primitive Classification*. trans. Rodney Needham. London: Cohen & West, 1963.

DURKHEİM, Emile. "Fücurun Nehyi Ve Menşeleri I". çev. Necmettin Sadık. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 1/1 (1917), 34-45.

DURKHEİM, Emile. "Fücurun Nehyi ve Menşeleri III". çev. Necmettin Sadık. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 1/3 (1917), 116-131.

DURKHEİM, Emile. "İçtimaiyatta Ve Ulum-i İçtimaiyede Usul". çev. Necmettin Sadık (Sadak). Çevrimyazı, Ferşat Ballı. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/28 (1916), 343-358.

DURKHEİM, Emile. "Ondokuzuncu Asırda Fransa'da İçtimaiyat". çev. Necmeddin Sâdık. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 1/4 (1917), 156-165.

DURKHEİM, Emile. *Ahlak eğitimi*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2016.

DURKHEİM, Emile. *Ahlak Ve Toplum*. çev. Duygu Çenesiz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 3. Basım 2020.

DURKHEİM, Emile. *Din Hayatının İlk Formları*. çev. Hüseyin Cahit Yalçın. sad. Metin Doğan. Konya: Palet Yayınları, 2023.

DURKHEİM, Emile. *İntihar*. çev. Z. Zühre İlkgelen. İstanbul: Pozitif Yayınevi, 2013.

DURKHEİM, Emile. *Sosyoloji Dersleri*. çev. Ali Berktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2010.

DURKHEİM, Emile. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2019.

DURKHEİM, Emile. *The Division of Labor in Society*. trans. George Simpson. Illinois: Macmillan Company, 1933.

DURKHEİM, Emile. *Toplumsal İşbölümü*. çev. Özer Ozankaya. İzmir: Cem Yayınevi, 4. Basım, 2020.

EMİRBAYER, Mustafa. *Emile Durkheim Sociologist of Modernity*. ed. Ira J. Cohen. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

ERDOĞAN, İrfan. *Pozitivist Metodoloji Ve Ötesi: Araştırma Tasarımları, Niteliksel Ve İstatistiksel Yöntemler*. Ankara: Erk Yayınları, 3. Basım. 2012.

ERTÜRK, Recep. "Sosyoloji Üstüne". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/7 (2003), 155-166.

FİSON, Lorimer. - HOWİTT, A. W. *Kamilaroi And Kurnai: Group - Marriage And Relationship And Marriage by Elopement*. Melbourne: George Robertson, 1880.

FLETCHER, Alice C. *The İmport of The Totem A Study From The Omaha Tribe*. Salem: The Salem Press, 1897.

FRAZER, J. George. *Totemism And Exogamy*. I volume. London: Macmillan And Co., Limited, 1910.

FRAZER, James George. "On Certain Burial Customs As Illustrative of The Primitive Theory of The Soul". *The Journal of Anthropological İnstitute*. XV volume, 1886.

FRAZER, James George. *The Golden Bough*. I volume. London: MacMillan and Co., 1894.

FRAZER, James George. *Totemism And Exogamy*. III volume. London: Macmillan and Co., 1910.

GANE, Mike. "Durkheim: The Sacred Language". *The Radical Sociology af Durkheim and Mauss*. ed. Mike Gane. London: Routledge, 1992, 75-76.

GEORGEON, François. "Aydınlanma Ve Fransız Devrimi Hayranı Bir Türk Aydını". *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930*. çev. Ali Berktay. ed. Tamer Erdoğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, 117-130.

GOFMAN, Alexander. "Tradition, Morality and Solidarity in Durkheim's Theory". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 39/1 (Haziran 2019), 25-39.

GOODWİN, A. G. - SCİMECCA, A. J. *Klasik Sosyolojik Teori Sosyolojinin Vaadinin Yeniden Keşfi*. haz. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

GOODY, Jack. "Religion And Ritual: The Definitional Problem". The British Journal of Sociology 12/2 (Jun. 1961), 142-164.

GÖKBERK, Macit. *Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk*. İstanbul: Yenigün Yayıncılık,1997.

GÖZAYDIN, İştar. - GÜLSOY, Nazlı Okten. "Durkheim Sosyolojisinde Dinin Tarihsel ve Güncel Olanakları". *Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 1-15.

GREY, George. *Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West And Western Australia, During the 1837, 38 And 39*. II volume. London: T. And W. Boone, 1841.

GURVİTCH, Georges. "Sosyolojinin Bugünkü Temayülü". çev. Nurettin Şazi Kösemihal. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/4-5 (1947), 57-71.

GÜLOĞLU, Mehmet Fatih. "Durkheim'ın Metodolojisinde Hegelyen Diyalektiğin Etkisi". *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 47/2 (Ekim 2019), 18-39.

GÜRAN, Tevfik. *İktisat Tarihi*. ed. Burhan Erdem - Hasan İslatince. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.

HEİNEMANN, F. H. "John Toland and the Age of Enlightenment". *The Review of English Studies* 20/78 (April 1944), 125-146.

HEWİTT, J.N.B. "Orenda and a Definition of Religion". *American Anthropologist New Series*. IV volume. 1 (Jan. - Mar. 1902), 33-46.

HİLL TOUT, Charles. "Report on The Ethnology of The Stlatlumh of British Columbia". *Journal of the Anthropological Institute*, XXXIV volume (January-June 1904).

HİRA, İsmail. "Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2000), 81-96.

HOF, Ulrich Im. *Avrupa'da Aydınlanma*. çev. Şebnem Sunar. İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995.

HOWİTT, A. W. *The Native Tribes of South-East Australia*. London: Macmillan and Co. Limited, 1904.

İMAMOĞLU, Tuncay. "Din ve Modern Düşünce Üzerine". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 7/27 (2011), 153-166.

İMAMOĞLU, Tuncay. "Muhafazakarlığa Farklı Bir Bakış". *Demokrasi Platformu* 25 (2011), 109-120.

İNDA, Graciela Alejandra. "Under the Empire of Spontaneous Solidarity: State and Political Action in the Theoretical Durkheimian Project (1892-1893)". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 39/1 (Haziran 2019), 65-84.

JEVONS, Frank Byron. *An Introduction to the History of Religion*. London: Methuen & Co. Limited,1896.

KANT, Immanuel. " 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt (1784)". *Seçilmiş Yazılar*. çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

KANT, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi vd. y.y.: Türkiye Felsefe Kurumu Derneği Yayınları, 3. Basım, 1999.

KARAKAŞ, Mehmet. "Ziya Gökalpe Yeniden Bakmak". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11 (2008), 435-476.

KARAKAŞ, Mehmet. *Türk Ulusçuluğunun İflası*. Ankara: Elips Kitap, 2. Basım. 2007.

KARDEŞ, M. Ertan. - Turhan, Özden. "Durkheim'da Süreklilik Ve Kopuş Olarak Felsefe Ve Sosyoloji İlişkisi". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 187-198.

KAYA, Kamil. "Amiran Kurtkan'ın Düşünce Sisteminde Din ve Toplumsal Bütünleşme". *Türk Dünyası Araştırmaları* 176 (Ekim 2008), 57-68.

KEHRER, Günter. *Din Sosyolojisi*. çev. Semahat Yüksel. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1992.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi. "Büyü ve Din Probleminin Bugünkü Durumu". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/7 (1952), 122-147.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi. "Durkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir Deneme". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/3 (1945), 255-292.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi. "Gurvitch Sosyolojisi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/10-11 (1955), 72-100.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi. *Durkheim Sosyolojisi.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971.

KURT, Abdurrahman. "Din Sosyolojisi Üzerine Söyleşi-3" (Görüşmeci: Kadir Bayşu, İnternet Kaydı, Görüşme 09/02/2021). http://www.nirvanasosyal.com> h-1048-Din-Sosyolojisi.

KÜÇÜKKALAY, Mesut. "Endüstri Devrimi ve Ekonomik Sonuçlarının Analizi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2 (güz 1997), 51-68.

LACOMBE, Roger. "Durkheim'ın Sosyolojik Metodu". çev. Hüseyin Batu. *İstanbul üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/3 (1945), 146-157.

LANG, Andrew. "The Origin of Totem Names and Beliefs". *Social Origins*. London: Longmans, Green and Co., 1903.

LANG, Andrew. *The Making of Religion*. London: Longmans, Green And Co., 2.Edit., 1900.

LANG, Andrew. *The Secret of The Totem*. London: Longmans, Green and Co., 1905.

Le BON, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. çev. Yunus Ender. İstanbul: Hayat Yayınları, 1997.

LEMERT, Charles. *Durkheim'ın Hayaletleri Kültürel Mantık Ve Sosyal Şeyler*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

LUKES, Steven. *Emile Durkheim His Life And Work*: *A Historical And Critical Study*. Aylesbury: Hazell Watson & Viney, 1973.

MARSHALL, Gordon. "Aydınlanma", *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

MARSHALL, Gordon. "Durkheim, Emile". *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

MARSHALL, Gordon. "Pozitivizm". *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

MARSHALL, Gordon. "Sanayi Devrimi". *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

MATHEWS, R. H. *Ethnological Notes on The Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria*. Sydney: F. W. White, General Printer, 1905.

MATTHEWS, Washington. "Some Illustrations of The Connection Between Myth And Ceremony", *Memoirs of the International Congress of Anthropology*. ed. C. Staniland Wake. Chicago: The Schulte Publishing Company (1894), 246 251.

MAUSS, Marcel. - FAUCONNET, Paul. "Sosyoloji". çev. Ümid Meriç, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/21-22 (1967), 143-173.

MCCULLOUGH, Michael E. - Smith, Timothy B. "Religion and Health Depressive Symptoms and Mortality as Case Studies". *Handbook of the Sociology of Religion*. ed. Michele Dillon. Cambridge: Cambridge University Press (2003), 190-204.

MEYER, H.E.A. "Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe; South Australia". *The Native Tribes of South Australia.* Adelaide: E. S. Wigg & Son, 1879. 184-206.

MONİVAS, Jesus Romero. "Science And Religion in The Sociology of Émile Durkheim". *European Journal of Science and Theology* 3/1 (March 2007), 17-30.

MÜLLER, Max. *Introduction to the Science of Religion.* London: Longmans, Green And Co.1873.

MÜLLER, Max. *Natural Religion.* London: longmans, Green, and Co.,1889.

MÜLLER, Max. *Physical Religion*. London: longmans, Green, and Co.,1891.

NORTHOVER, Richard A. "Durkheim's Totemic Principle, Shamanism and Southern African San Religions". *HTS Theological Studies* 77/2 (2021) a6709. https://doi. org/10.4102/hts.v77i2.6709.

OKUMUŞ, Ejder. - BALTACI, Ali. "Din Sosyolojisinde Emile Durkheim - Bir Giriş Denemesi". *İslami Araştırmalar* 31/1 (2020), 32-49.

OLDENBERG, Hermann. *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*. trans. William Hoey. London and Edinburgh: Williams and Norgate, 1882.

ÖZYURT, Cevat. "Durkheim Sosyolojisinde Toplumsal Bütünleşme Aracı Olarak Din". *Sosyal Teoride Din*. ed. Cevat Özyurt-İbrahim Mazman. Ankara: Hece Yayınları, 2015, 177-239.

ÖZYURT, Cevat. "Sosyolojik Din teorileri I", *Din Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan – Mustafa Tekin. İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020, 107-137.

PARİN, Suvat. "Durkheim Sosyolojisi'nde Türkiye'den Hukukçu Bir İsim: Hüseyin Nail Kubalı ve Sosyoloji Dersleri". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 137-146.

PARK, Robert Ezra. - BURGESS, Ernest. "Sosyolojiye Giriş". çev. Selma Arpat. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/1 (1941), 170-201.

PARKER, K. Langloh. *The Euahlayı Tribe.* London: Archibald Constable and Company, 1905.

PİTTS, Jesse R. "Social Control: The Concept". *International Encyclopedia of the Social sciences*. ed. David L. Siles. New York: The Macmillan Company & The Free Pres, 1968), 13-14/382.

POLATLAR, Kaan. *Durkheim'ın Din Sosyolojisi Dini Düşüncenin İdeolojiye Evrimi*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2019.

RİCHARD, Gaston. "Genel Sosyoloji ve Sosyolojinin Kanunları'ndan 'Consensus Social' Teorisinin İncelenmesi". çev. Turgut Korcan. *İstanbul üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/3 (1945), 207-222.

SAN, Coşkun. "Toplumbilimsel Yöntem Açısından Durkheim ve Weber". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 17-39.

SCHMAUS, Warren. "Rethinking Durkheim and His Tradition". thk. Neil gross. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 44/3 (Summer 2008), 277–279.

SCHOOLCRAFT, Henry R. *Historical And Statistical İnformation Respecting The History, Condition And Prospects of the Indian Tribes of The United States*. Philadelphia: Lippincott, Crambo & Company, 1851.

SCHULZE, Reverend Louis. "The Aborigines of The Upper And Midle Finke River: Their Habits And Customs, With İntroductory Notes on The Physical And Natural History Features of The Country". *Transactions And Proceedings And Report of The Royal Society of South Australia*. ed. Ralph Tate. XIV volume. Adelaide: W. C. Rigby, 1891.

SCHÜRMANN, C. W. "The Aboriginal Tribes of Port Lincoln". *The Native Tribes of South Australia*. Adelaide: E. S. Wigg & Son, 1879.

SMİTH, Philip. - Coşkun, Aynur Erdoğan. "Durkheim Üzerine Dört Tip Entelektüel Üretim Biçimi ve Türkiye'deki Durkheim Yansımaları". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 39/1 (Haziran 2019), 9-16.

SMYTH, Robert. Brough. *The Aborigines of Victoria*. I voleme. London: John Ferres, 1878.

SMYTH, Robert Brough. *The Aborigines of Victoria: With Notes Relating to The Habits of The Natives of Other Parts of Australia And Tasmania*, II volume. London: Trubner and Co., 1878.

Spencer, Baldwin. - Gillen, F. J. *The Northern Tribes of Central Australia*. London: Macmillan And Co. Limited, 1904.

SPENCER, Herbert. *First Principles*. London: Watts and Co. Limited, Sixth Edition, 1900.

SPENCER, Herbert. *The Principles of Sociology*. I volume. London: Williams and Norgate, 1876.

SWANTON, John. R. *Contributions to The Ethnology of The Haida*. Leiden: E. J. Brill Ltd., 1905.

TAPLAMACIOĞLU, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.

TAPLAMACIOĞLU, Mehmet. *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.

TAPLİN, George. "The Narrinyeri: An Occount of The Tribes of South Australian Aborigines". *Native Tribes of South Australi*a. Adelaide: E.S.Wigg & Son, 1879.

TAŞ, Savaş. "Emile Durkheim'ın Sosyolojik Anlayışında Toplumsal İşbölümü, Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Din, Anomi ve İntihar". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 13/29 (2020), 442-449.

TAŞCI, Serdar. *Eleştirel Kuram'da Modernite Sorunsalı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2010.

TEKİN, Mustafa. "Din Sosyolojisi: Alan, Yöntem, Tarihçe ve Teoriler". *Din Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan – Mustafa Tekin. İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları (2020), 11-37.

TEKİN, Mustafa. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2018.

TEKİN, Mustafa. *Hikmet Sosyolojisi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.

THOMPSON, Ken. *Emile Durkheim*. New York: Routledge, 2002.

TİLLY, Charles. "The Uselessness of Durkheim in The Historical Study of Social Change" 1976 https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/50930/155.pdf;sequence=1

TİRYAKİAN, Edward A. *For Durkheim: Essays in Historical and Cultural Sociology (Rethinking Classical Sociology)*. Farnham Surrey: Ashgate, 2009.

TİSCHER, Jacob F. "The Elemantary Forms of The Religious Life Essay 2". *Ethnography and the History of Social Theory in Anthropology*. (November 18), 2016.

TOKTAMIŞ, Kumru. "Durkheim'dan Simmel'e Toplum ve Bilimine Giriş: Bir Varmış, Bir Yokmuş". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/21 (2010), 85-101.

TOLE, Lise Ann. "Durkheim on Religion and Moral Community in Modernity". *Sociological İnquiry* 63/1 (1993), 1-29.

TOPRAK, Zafer. "Osmanlı Devleti'nde Uluslaşmanın Toplumsal Boyutu: Solidarizm". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. II cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

TURNER, George. *Samoa, A Hundred Years Ago And Long Before*. London: Macmillan and Co., 1884.

TURNER, Stephen P. "Introduction: Reconnecting The Sociologist to The Moralist". *Emile Durkheim Sociologist And Moralist*. ed. Stephen P. Turner. London: Routledge (1993), 1-22.

TÜRKKAHRAMAN, Mimar. - TUTAR, Hüseyin. "Sosyal Değişme, Bütünleşme ve Çözülme Bağlamında Toplumda Farklı Kültür ve Anlayışların Yeri ve Önemi". *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi* 1/1 (2009), 1-16.

TYLOR, Edward Burnett. "On the Limits of Savage Religion". *The Journal of The Anthropological Institute of Great Britain And Ireland*. 21 volume (1892), 283-301.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture*, I volume (London: John Murray, 1871.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture*. II volume. London: John Murray, 1920.

USTA, Aydın. "Evreleri ile Bilimsel Araştırma Süreci ve Raporlaştırılması". *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* 6/13 (2019), 85-111.

ÜLKEN, Hilmi Ziya. "İptidailerde İçtimai Bünye Ve Din". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/13-14 (1958), 35-57.

ÜLKEN, Hilmi Ziya. "Sosyolojide Yeni Adımlar". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/15 (1960), 105-139.

ÜLKEN, Hilmi Ziya. "Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2/1 (1941), 3-142.

WEİSS, Raquel. "Between The Spirit and The Letter: Durkheimian Theory in The Cultural Sociology of Jeffrey Alexander". *Sociologia & Antropologia* 9/1 (April 2019), 85-110.

WYATT, William. "Some Account of The Manners And Superstitions of The Adelaide And Encounter Bay Aboriginal Tribes". *Native Tribes of South Australia*. Adelaide: E.S.Wigg & Son, 1879.

YENEN, İbrahim. "Emile Durkheim Sosyolojisinde Din Fenomeni". *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/(17) (Ocak–Haziran 2015), 441-461.

YENEN, İbrahim. "Klasik Sosyal Kuram ve Din: Karl Marx ve Emile Durkheim'in Din Yaklaşımları". *Uluslararası Sosyal Bilimler Ve Eğitim Dergisi* 4/7 (2022), 745-758.