

İbrahim YENEN (\*)

---

## EMILE DURKHEIM SOSYOLOJİSİNDE DİN FENOMENİ

### öz

Sosyolojiyi toplumsal olguları “şey”ler halinde inceleyen müstakil bir sosyal bilim olarak tanımlayan Emile Durkheim’ın din hakkında çalışma yapmasının iki temel sebebi bulunmaktadır. Birincisi toplumsal düzeni sağlamada hukukun etkisini aşan bir olgu olarak “ahlak” üzerindeki vurgusudur. Durkheim, dine ahlakın bir parçası olması dolayısıyla ilgi göstermiştir. İkincisi ise geleneksel toplumlardaki etkinliğini seküler çağda kaybetmeye başlayan dinin oluşturacağı boşluğun ne ile doldurulacağı düşüncesidir. Durkheim’e göre din ve dini olgular, toplumsal hayatın dini alan ve dünyevi alan olmak üzere ikiye ayrılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Din, semboller bütünü olarak toplumun kendisini keşfetmesine araçsal dayanak olan bir sistemdir. Bu bağlamda din, bireysel tecrübelerin çok ötesinde konumlanan gerçekliğin toplumsal deneyimi olarak değerlendirilmektedir. Durkheim bu toplumsallığı dini etnolojik bir kavram olarak “totem” ile açıklayarak sağlamıştır.

### anahtar kelimeler

Emile Durkheim, Din, Ayin, Totem

## abstract

### The Religion Phenomenon in Sociology of Emile Durkheim

Emile Durkheim who described the sociology as a distinct social science that searching the facts as of “matters”, realized the exercise about religion for two reasons. First his emphasize on morality as a fact that efficient for social order better than law. Durkheim take an interest in religion due to be part of morality. Second, an idea about what fill the blanks that after religion’s effects lose in modern societies. According to Durkheim religion and religious facts emerge together the social life go into divison as a religious field and profane field. Religion is a system which toolic base to discover themselves the society as all of symbols. In context religion is considered as a social experiment existing beyond of individual experiments. Durkheim obtained the communality explaining the religion with “totem” as a ethnological concept.

**Keywords:** Emile Durkheim, Religion, Ritual, Totem

## Giriş: Emile Durkheim’in Sosyolojik Metodolojisi

İnsanı olan her şey toplumsaldır. Ancak sosyoloji, insanı ilgilendiren her şeyi inceleyen bir bilim değildir. O halde sosyolojinin diğer bilimlerden farklı ve kendisine mahsus bir “toplumsal”ı bulunması gerekmektedir. O halde sosyolojinin odakilgisini oluşturması gereken toplumsal şeyler, “fenomenler kategorisi”nden meydana gelmektedir. Fenomenler kategorisi; insan davranışı, düşüncesi ve duygularından oluşmasına rağmen bireysel tercihlerin dışında emredici ve zorlayıcı gücü sayesinde bireysel bilinçlere yön verme özelliğine sahiptir. Fenomenler kategorisinin söz konusu gücü, herhangi bir yasal dayanağından değil kültürün içselleştirilmesiyle oluşacak güvenlik aidiyetinden kaynaklanmaktadır. Örneğin içinde yaşadığı toplumun dilini bilmek yasal bir zorunluluk değildir. Ancak birey, ait olduğu toplumun yaygın dilini benimsemediği sürece kültürel aidiyet eksiği sebebiyle kendisini güvende hissedemeyecektir. Bu örneklik sadece dil için geçerli değildir. Benzer şekilde düşünce kalıplarından başlayarak giyim tarzlarına kadar uzanan geniş kültürel sembolleri de kapsamaktadır. Bu haliyle eylem kalıplarından oluşan “olgular kategorisi (ordre)”, insanlara bireysel özelliklerini kaybettirmeden toplumsal gereklilikleri benimsemelerini ihsas ettirmektedir. Açık bir zorunluluğa dayanmayan ancak örtük bir mecburiyeti gerektiren bu olgular dizisi (dil, din, eğitim, ahlak, örf ve adetler vb.), “toplumsal olgu” kategorisi ile sosyolojinin temel konusunu teşkil etmektedir. Ayrıca kolektif toplumsal fenomenler söz konusu icbar edici gücünü geçmişe dayalı geleneğin otoriteleşmesinden almaktadırlar. Netice itibariyle Durkheim, “toplumsal olgu”yu şu şekilde tanımlamaktadır:

“birey üzerinde dış bir baskı icra etmeye muktedir olan ya da ayrıca, bireysel tezahürlerinden bağımsız, kendine özgü bir varlığı olup belirli bir toplum çerçevesinde genellik taşıyan sabit ya da sabit olmayan her yapma tarzı toplumsal olgudur”<sup>1</sup>

Emile Durkheim sosyoloji bilimini “toplumsal olgu”ları incelemesi gereken müstakil bir toplumsal bilim olarak benimsemiş ve “toplumsal olgu” kavramının ne anlama geldiğini açıklamıştır. İkinci aşamada ise söz konusu toplumsal olguların “nasıl” incelenmesi gerektiği konusuna açıklık getirmiştir. Durkheim’e göre sosyal gerçekliğin keşfi için ilk ve en önemli şart, toplumsal olguları “şey”ler olarak değerlendirmektir. Öncelikle toplumsal olgulara eşitlenen “şey” kavramına Durkheim’in yüklediği anlamı ortaya çıkarmak gerekmektedir.

Durkheim literatüründe “şey” kavramı, kelimenin basit anlamıyla “madde ve nesne” anlamlarında kullanılmaktadır. Düşüncenin diyalektik boyutu gereği madde ve nesne kavramları, “ideal ve özne” kavramlarının karşısında yer almaktadır. Zira bu iki kavramın Durkheim düşüncesinde önemli bir yere sahip olmadığı bilinmektedir. Çünkü “maddi” anlamda toplumsal olguların varlığı, “ideal” anlamda toplumsal yapıların imkânsızlığına gönderme yapmaktadır. Aynı şekilde toplumsal olguların bireylerden bağımsız kolektif nitelikleri, öznenin ilgi ve araştırma alanı dışına itilmesini ifade etmektedir. Durkheim’in “madde ve nesne” den yana teşekkül eden bu yönlemsel tercihi, Antik Yunan’dan başlayarak postmodern döneme uzanan Batı düşünce tarihinde gözlenen düalist yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Çünkü bu metodolojik yönelimin esası, Sokrat öncesi dönemde “episteme-doxa”; Platon’da “idealar-gölgeler”; Aristo’da “madde-form”; Descartes’te “özne-nesne”; ve Kant’ta “numen-fenomen” kavramıyla ortaya çıkan ikili düşünce sisteminde yer almaktadır. Sosyolojik metodolojisini, “episteme, gölgeler, madde, nesne ve fenomen” kavramlarıyla “idealist düşünce”nin karşısında konumlandırılan Durkheim, “materyalist” düşünce geleneğinin bir temsilcisi olmuştur. Böylelikle Durkheim, maddeci düşünce geleneğini, sosyoloji bilimi ve metodolojisine eklemleyen ilk “materyalist sosyolog” unvanını da kazanmıştır.<sup>2</sup> Dolayısıyla toplumsal olguları niteleyen “şey” kavramının bütün ideal çağrışımları dışlayan ve fenomenlerin zahiri (dışsal) özelliklerini nitelemektedir. Fenomenlerin dışsal özelliklerinin sosyal gerçekliğin araştırılmasında temel ölçü olarak değerlendirilmesi ise doğa bilimleri metodolojisinden mülhem bir uygulamadır. Zira Copernicus (1473-1543) devrimi ile başlatılabilecek modern bilim düşüncesinin en temel özelliği, matematiksel akılcılık ve niceliksel yaklaşım yöntemlerinin gerçekliği kavramada tercih edilmesidir. Doğa bilimlerindeki gerçeğin nicel ve sayısal kavramlarla ortaya çıkartılmasında nesnelere nitelikleri dikkate alınmamaktadır. Varlığın nitel boyutunu ihmal eden bu bilimsel zihin değişimi, özellikle 19. yüzyılda toplumsal ve siyasal

gerçeklik arayışlarında da etkili olmuştur. Çünkü kral, kilise ve köylü gibi sembolik temsilcilerin oluşturduğu geleneksel feodal Avrupa toplumunun yapısı, çok sınıflı ve statik görünüm arz etmektedir. Ancak bu katmanlı yapıya niceliksel bir yaklaşım, içerik itibarıyla birbirleriyle alt/üst ilişkisi geliştiren bu kavramları birbirlerine eşitlemektedir. Dolayısıyla sayısal ve nicel düşüncenin bir ifade aracı olarak “eşitlik” kavramı, toplumsal olguların birbirlerine karşı herhangi bir üstünlüğü olamayacağı iddiasıyla sosyal bilimlerde kullanılmaya başlanmıştır. Buna göre siyasal, ekonomik, hukuksal veya dinsel gerçeklikler, birer toplumsal fenomen olmaları itibarıyla birbirlerine eşit konumda değerlendirilmiştir.

Emile Durkheim, tekil hassasiyetlerinden soyutlayarak “şey”leştirdiği toplumsal olguları, ayrıca iki kategoriye ayırmaktadır. Bu kategorilerden ilki “normal fenomenler”, ikincisi ise “patolojik fenomenler”dir. Normal fenomenler, olması gerekeni ifade ederken patolojik fenomenler ise olduğundan başka türlü olması gerekenleri işaret etmektedir. Ancak toplumsal olgular da belirli bir “toplumsal tip”e göre normal ya da patolojik niteliği kazanmaktadır. Böylece toplumsal tipin ne olduğunun da açıklanması gerekmektedir.

Toplumsal olguların normal ya da anormal niteliklerinin toplumsal tiplere göre belirlendiği belirten Durkheim, öncelikle iki toplumsal tiplendirme anlayışı eleştirmektedir. O’na göre birbirine karşıt olan bu iki toplumsal tip yaklaşımı, “tarihçilerin nominalizmi” ile “filozofların aşırı realizmi”dir. Nominalist anlayışa göre toplumlar kendi özgül değerleriyle birbirlerine benzemezken realist anlayışa göre toplumlar insanlığın evrimsel doğası gereği farklılık göstermemektedir. Her iki yaklaşımı da reddeden Durkheim, Herbert Spencer’in (1820-1903) basitten karmaşıklığa doğru ilerleyen toplumsal tiplendirme yöntemini temel almaktadır. Ancak “toplumsal morfoloji” olarak isimlendirdiği tipolojisini, Spencer’in açıklığa kavuşturmamasını eleştirerek “basit toplum” kavramına dayandırmaktadır. Dolayısıyla morfolojinin dayanağı olarak “basit toplum” ifadesini “*kendisinden daha basit başka toplumları içine almayan*” parçalanmamış toplum olarak nitelendirmiştir.<sup>3</sup> Böylece Durkheim’in morfolojisi, basitten karmaşıklığa doğru dört farklı toplum tipiyle meydana gelmiştir. Bu toplum tiplerini de “*klan*”, “*basit çok parçalı toplumlar*”, “*basit biçimde bileşmiş çok parçalı toplumlar*” ve “*çift şekilde bileşmiş çok parçalı toplumlar*” olarak isimlendirmiştir.

Toplumsal olguları morfolojik olarak sınıflandırdıktan sonra Durkheim, onların nasıl açıklanacağı konularını da incelemiştir. Ancak toplumsal olguların açıklanma yönteminden önce bu olguları meydana getiren sebepler ile olguların ortaya çıkardığı sonuçları ayrıca değerlendirmiştir. Buna göre bütün sosyal olguların birbirleriyle ilintili olduğu için sebebini bulmak, sonucun ortaya çıkartılmasında rehberlik teşkil edecektir. Dolayısıyla sebep ve sonuç ilişkisini birbirlerinin yerine geçebilen iki eşdeğer yapı olarak değerlendirmiştir.

Böylece herhangi bir sebep aynı zamanda sonuç, herhangi bir sonuç da sebep olabilmektedir. Netice itibariyle sosyal gerçekliğin nihai tezahürü olarak görülen fenomenlerin sebeplerinin de kendi cinslerinden oluşması gerekmektedir. Mefhumu muhaliften hareketle sosyal realitelerin sebebi ve kaynağı, bireysel neden ve psikolojik temellere dayandırılmaz. Böylece bu metodolojik yönelim Durkheim'in mottolaşmış ifadesiyle, "sosyal olguların sebebi yine sosyal olgular"da aranmaktadır.

Sosyolojik açıklamayı nedensellik ilişkiler kurmakla mümkün gören Durkheim, bu sıralı ilişkiler düzeninin "karşılaştırmalı metot" sayesinde açıklanabileceğini belirtmektedir. Fakat karşılaştırmalı metot türleri olarak "artık", "uygunluk" ve farklılık" metotları hem aynı derecede kanıtlayıcı bir güçten yoksundurlar hem de gerçekliği kavrama noktasında eksik kalmaktadırlar. Karşılaştırmalı metodun bu eksiklikleri dolayısıyla Durkheim, "eşzamanlı değişiklikler metodunu" tercih etmektedir. Eşzamanlı değişiklikler metodunun ilk temel özelliği, iki farklı fenomenin aynı anda başka bir fenomenin sonucu ya da her ikisinin de üçüncü bir fenomenin sonucu ve sebebini teşkil etmesidir. Çünkü bu durumda bir fenomen aynı zamanda hem sonuç hem de sebep olabilmekte ayrıca farklı üçüncü bir fenomene de nedensellik bağı kurabilmektedir.<sup>4</sup> Eşzamanlı değişiklikler metodunun bir başka özelliği de yüzeysel gözlem sonucunu gerektirmeden birkaç olgu ile netice ortaya çıkarabilmesidir.

## Emile Durkheim'in Din Sosyolojisi Metodolojisi

Din veya özel olarak kutsal düşüncesi, Emile Durkheim'in sosyolojik vizyonunda merkezi bir kavram olarak yer almaktadır. O'nun rasyonel ve pozitivist nitelikli düşünceleri, Aydınlanma projesinin bir devamı olsa da muhafazakar bir gelenekten beslenen beş temaya dayanmaktadır. Bunlar, "toplumun bireye önceliği", "insan tutkuları üzerinde ahlaki kısıtlama gerekliliği", "cemaatlerin örgütlenişinde otoritenin önemi", "toplumun dini değerlere bağımlılığı" ve "toplumsal ilişkilerin organik niteliği"dir.<sup>5</sup> Dolayısıyla modernliğin sosyoloğu olarak Emile Durkheim'in din hakkında bir çalışma yapmasının iki temel sebebi bulunmaktadır. Birincisi toplumsal düzeni sağlamada belirli şartlarda hukukun etkisini aşan bir olgu olarak "ahlak" üzerindeki vurgusudur. Zira toplumsal değerlerin bireylerde tecessüm etmiş şekli anlamındaki ahlakı oluşturan unsurlardan birisi de dindir. Dolayısıyla Durkheim, dine ahlakın bir parçası olması dolayısıyla ilgi göstermiştir. İkinci olarak ise geleneksel toplumlardaki etkinliğini seküler çağda kaybetmeye başlayan dinin oluşturacağı boşluğun ne ile doldurulacağı düşüncesidir. Zira dinin toplumsal işlevlerini kaybetmesi "anomi" gibi farklı sorunları ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu iki temel problem nedeniyle Durkheim, din sosyolojisine karşı bir ilgi geliştirmiştir.<sup>6</sup> Fakat O'nun bu ilgisi, dini hurafe-

ler bütünü olarak değerlendiren “bilimsel akılcılar” ve dinin içeriğini inanç ve doğmalarla açıklayan “teologlar”dan farklılık göstermiştir.<sup>7</sup> Zira Durkheim dinin objektif gözlemlerden hareketle tecrübe edildiği ve gerçekte ne ise o olduğu haliyle ilgilenmiştir.<sup>8</sup> Dinin kendisini nasıl ortaya çıkardığının somut verilerini ise Avustralyalı yerli kabile dinlerinin araştırmalarında ortaya çıkarmıştır.<sup>9</sup>

Durkheim’in Avustralya yerlileri dinleri üzerine gerçekleştirdiği çalışmasının gerekçeleri kendi sosyolojik metodolojisine uygunluk göstermektedir. Zira Durkheim, toplumsal olguların niteliklerinin basitten karmaşıklığa doğru sıraladığı toplumsal tipler sayesinde meydana geldiğini belirtmektedir. Buna göre de herhangi bir toplumsal olgunun gerçekliğini kavramak, toplumsal tipin kavranmasıyla doğrudan ilgili olmaktadır. Dolayısıyla toplumsal tip ne kadar “basit” olursa toplumsal olgu da o kadar “anlaşılabilir” nitelikte olmaktadır.<sup>10</sup> Bu sebeple Durkheim, önemli bir toplumsal fenomen olarak dinin, döneminin modern toplumundaki karmaşık halleri yerine, asırlar öncesi ilkel toplumun basit tezahürlerine yönelmiştir. İkinci olarak Durkheim, modern din araştırmalarının odak noktasının değişmesini de dikkate aldığını ifade etmektedir. Çünkü 19. yüzyıla kadar din ve din araştırmalarının merkezi kavramı “Tanrı” iken yeni bilimsel gelişmeler doğrultusunda yeni kavram “kutsal” olmuştur.<sup>11</sup> Bu iki temel sebep dolayısıyla dinin toplumsal varlığını ilkel toplum örnekler aracılığıyla incelemeye yönelmiştir.

Durkheim, “toplumsal olguları tanımlama” yönteminin gereği olarak dinin ne olduğunu tanımlamaya başlamadan önce “dinin ne olmadığını” ortaya koyarak önyargılardan uzaklaşmayı teklif etmektedir.<sup>12</sup> Öncelikle din, “gizem ve sır” gibi kavramların genel tanımı olan “tabiatüstü” bir olay değildir. Çünkü “tabii” olanın “rasyonel”likle karşılandığı kabul edildiğinde “tabiatüstü”, rasyonel dışına itilecek ve bilimin doğal bir konusu olamayacaktır. Ayrıca tabiatüstü düşüncesi, dinler tarihi araştırmaları dolayısıyla nispeten yeni bir kavramı ifade etmektedir. Çünkü modern insanın “tabiatüstülük” kavramıyla zihninde canlandırdıkları konular, ilkel insanların düşünce ve pratiklerinde oldukça “sıradan” olaylar olabilmektedir. Ayrıca herhangi varlık, eşya ve düşüncenin “tabiatüstü” olabilmesi için öncelikle “tabii” dönemden geçmesi gerekmektedir. Din, “Tanrı” ve “manevi varlıklar” kavramlarıyla tanımlanabilecek bir olay da değildir. Durkheim, Fransız Protestan teolog Albert Reville’nin (1826-1906) insanın bağlandığı gizemli bir ruh olarak tasvir ettiği Tanrı düşüncesinin dinin merkezinde yer alması durumunda dünyadaki pek çok dinin bu kategorinin dışında kalacağını ifade etmektedir. Benzer şekilde İngiliz antropolog Edward Burnett Tylor (1832-1917)’ın Tanrı kavramı yerine teklif ettiği ve sıradan insanlardan farklı güçlere sahip varlıklar olarak tanımladığı “manevi varlık” düşüncesine karşı çıkmıştır. Ancak Durkheim, dinin sadece bu üstün varlıklarla kurulacak ritüeller

dolayısıyla ortaya çıkacağı ve bunun da dinin alanını daraltacağı düşüncesiyle bu yaklaşımı da reddetmiştir. Bu iki merkezi kavramın yerine ise Tanrılı hat-ta tanrısız dinlerde bile görülen “ayın” kavramını, din araştırmalarının hareket noktası olarak teklif etmiştir.

Öncelikle dinin ne olmadığını “tabiatüstü ve Tanrı” kavramlarıyla açıklayan Durkheim, dini tanımlamadan önce “din fenomeni” kavramını da incelemektedir. O’nun basitten karmaşıklığa giden düşünsel yöntemine göre bir bütün, kendisini meydana getiren parçalar aracılığıyla anlaşılabilir. Bundan dolayı, herhangi bir fenomen (bütün) de kendisini oluşturan basit parçaların sistemli birleşmesinden meydana gelmektedir. O halde bütünlüklü bir sistemli fenomen olarak “din” de “inanç” ve “ayın” gibi iki parça kategoriden meydana gelmektedir. Din fenomenini teşekkül ettiren iki sistemli kategoriden “inanç” ise “kutsal” ve “din dışı” olmak üzere iki alt kategoriden oluşmaktadır. Bu noktada dini inanç, birbirleriyle kesin sınırlarla ayrılmış “din dışı” alanla değil “kutsal” olanla tanımlanmaktadır. Kutsal ise yasaklarla korunan ve soyutlanmış bir niteliğe sahiptir. Ayın kavramı ise zaten dinin kendisini ifade ettiği için din tanımı olarak ortaya çıkacaktır. Emile Durkheim’in dini tanımlamadan önce açıklığa kavuşturmayı istediği son konu ise “büyü” meselesidir. Büyü de inanç ve ayinlerden meydana gelen karakteri sebebiyle Durkheim tarafından din ile akraba kabul edilmekte ancak birbirlerine karşı gösterdikleri düşmanlık sebebiyle ayrılmaları gerektiği ifade edilmektedir. Bu ayrımın temel gerekçesi ise din ve büyüün sosyal yaygınlık ve etkileşim mekanizmasında yatmaktadır. Çünkü herhangi bir din doğrudan veya dolaylı olarak belirli bir “cemaat” gerektirirken büyü eyleminin meydana getirdiği bir topluluğa rastlanmamıştır. Dolayısıyla fenomenal boyutta büyü, pek çok insan tarafından kabul edilip benimsenmesine rağmen bu teveccühün toplumsal bir karşılığa sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Emile Durkheim uzun bir kavramsal ön hazırlıktan sonra din olgusunu “*diğer olgulardan ayrılmış ve yasaklanmış kutsal şeylerle ilgili olan inançlar ve pratiklerden (herkesi kendisine bağlayan ve Kilise olarak isimlendirilen bir ah-laki topluluk) oluşan birleşik bir sistem*” olarak tanımlamaktadır.<sup>13</sup> Buna göre din ve dini olgular, toplumsal hayatın dini alan ve dünyevi alan olmak üzere ikiye ayrılmasıyla ortaya çıkmaktadır.<sup>14</sup> Ancak bu iki farklı toplumsal alan bir olan dini sahadaki nesnelere, kendilerine inananlar tarafından kutsal kabul edilmektedirler. İnsanlar da etraflarında toplanacakları ortak sembol ve nesnelere kutsal kabul ettikleri için din, kolektif bir bütünlüğün yansıması olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kolektif bütünlük ise en somut şekliyle toplumla özdeşleşmiştir. Bundan dolayı dinin insanları etkileyen sembolik gücü toplumdan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla din, semboller bütünü olarak toplumun kendisini keşfetmesine araçsal dayanak olan bir sistemdir.<sup>15</sup> Bu bağlamda din, bireysel

tecrübelerin çok ötesinde konumlanan gerçekliğin toplumsal deneyimi olarak değerlendirilmektedir.<sup>16</sup> Böylelikle insanlar kendilerini aşan uzak bir “dışsal ve zorlayıcı” gücün varlığını toplum sayesinde hissederler.<sup>17</sup> Gerçekliğin sosyal inşasına karşıt olmasına rağmen Durkheim, dinin bireysellikten bağımsız yapısını vurgulamasıyla bir anlamda onun “kültürel bir inşa” sonucu ortaya çıktığı düşüncesine yaklaşmaktadır.<sup>18</sup>

Emile Durkheim, kendi araştırma bulgularına başlamadan önce dinin ne olduğunu tanımladıktan sonra dini düşüncenin kaynağı problemini ele almıştır. Genel metodik anlayışının bir gereği olarak öncelikle din araştırmalarında ortaya çıkan iki sonuca eleştirel bir yaklaşım geliştirmiş daha sonra ise dinin kaynağının ne olması gerektiğini açıklamıştır. O’na göre dini düşüncenin rasyonel temelleri, yanlış bir şekilde “tabiatçılık/natürizm” ve “ruhçuluk/animizm” kavramlarında aranmaktadır. Dinin rasyonel kaynağının ruhçuluk olduğunu iddia eden Edwarr Burnett Tylor’ı üç temel konuda eleştirmektedir. Bu konuların ilki “ruhun kaynağı nedir”, ikincisi “ruh nasıl ibadet objesi olur” ve üçüncüsü de “ruhlarla ilgili ritüeller nasıl tabiat ritüellerine dönüşmüştür”. Tylor’ın en genel teorisi, ruhun bedenden ayrı bir “eş” olduğu ve rüyalar aracılığıyla kendisini insanlara tanıttığına dayanmaktadır. Ancak Durkheim, ruhun bedenden ayrı bir varlık olsa bile herhangi bir “kutsal” niteliğe sahip olacak bir özelliğinin olmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca ruhun kaynağının rüyalarla sabitlenmesi, kutsalın da rüyalarda ortaya çıkan bir tür “hayal” ürünü olacağı ve hiçbir sabit toplumsal tezahüre imkân tanımayacağı anlamına gelmektedir. Bu haliyle din, *“yalnızca sistematize edilmiş ve yaşanmış ancak gerçek bir temeli olmayan bir rüya olacak”*tır.<sup>19</sup> Dolayısıyla ruh kavramı, herhangi bir din veya ritüelin rasyonel somut kaynağını teşkil etme özelliğine sahip görünmemektedir.

Dinin nesnel kaynağını teşkil etmeyecek ikinci kaynak ise “tabiatçılık/animizm”dir. Tabiatçılık düşüncesini sistemli fikirleriyle ortaya çıkaran Alman dil bilimci Max Müller’e göre (1823-1900) dinin kaynağı, insanın sınırsız kutsal varlığı eylemleri aracılığıyla tecrübe etmesidir.<sup>20</sup> Buna göre dini düşüncenin oluşumu, duyu tecrübeleriyle mümkün olmaktadır. Zira Müller, John Locke’un (1632-1704) “zihinde duyulardan gelmeyen hiçbir şey bulunmaz” düşüncesini dini tecrübeye uyarlamak istemektedir. Bilginin meydana gelmesinde zihinden önce tecrübeyi önemseyen bu bakış açısına göre insan, duyuları sayesinde bilme eylemini gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla Müller de insanın din ve kutsal ile ilgili bilgilerini duyular yoluyla çevreden (tabiattan) elde ettiğini savunmaktadır. Çünkü tabiat, insanı kuşatan ve insana karşı konulamaz sonsuzluk hissi veren bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı insan, din ve kutsal ile ilgili inanç ve tecrübelerini bu sonsuz yapıyla girdiği ilişki sayesinde elde etmektedir. Müller’in düşüncelerinde somutlaşan tabiatçılık fikrini Durkheim, öncelikle tabiatın belirli



bir düzenliğe sahip olduğu ve bu düzenliğinin de insanlar tarafından zamanla normal karşılandığını belirtmektedir. Dolayısıyla farklı ve üstün özellikleriyle tabiatın, dinin kaynağını oluşturacak bir olağanüstülüğe sahip olmadığı görülebilecektir. Ayrıca Durkheim, bu düşünce tarzına göre güneş, ay, gökyüzü, dağ deniz ve rüzgâr gibi tabii olguların da kutsalın özneleri olmaları gerekeceğini ifade etmektedir. Ancak bu olguların insanlığın geç dönemlerinde kutsallık kazandıklarını da belirtmektedir.<sup>21</sup>

## İlkel Bir Din Olarak “Totem”izmin İnanç Özellikleri

İnsanın bir benzeri olarak ruhun ve duyu tecrübelerinin algıladığı doğal dünyanın, dinin rasyonel kaynağını meydana getirmesinin mümkün olmadığını eleştirdikten sonra Durkheim, dinin temelini etnolojik bir kavram olarak “totemizm” ile ortaya koymaya çalışmıştır. Dinin toplumsal temelini totemizmde sabitleyen Durkheim, bu teorisini İskoç etnolog ve sosyal antropolog James George Frazer’ın (1854-1941) totem üzerine gerçekleştirdiği çalışmalara dayandırmıştır. Frazer’a göre bir hayvan, bitki veya başka bir doğal varlık olabilen totem, asıl olarak klan hayatının exogamik bir temel özelliğidir.<sup>22</sup> Çünkü Frazer, araştırma bulgularında Amerikan yerlilerine ait kırka yaklaşık dış evlenme gerçekleştiren klan ismi tespit etmiştir. Temelde farklı klanlar arasında değişik etkiler meydana getiren totem, Frazer tarafından “sosyolojik bir sistem” olarak kabul edilmiştir.<sup>23</sup> Dolayısıyla en basit toplumsal tip olarak varsaydığı “klan” ik toplumsal hayatta totemin, gösterdiği çeşitli işlevler sayesinde Durkheim tarafından din araştırmasının odak noktası kabul edildiği anlaşılmaktadır.<sup>24</sup>

Dinin kaynağı olarak kabul edilen totem inancı, toplumsal sistemin en basit şeklini gösteren klan yapısıyla birlikte varlık alanına sahip olmaktadır.<sup>25</sup> Bireyleri akrabalık gibi çok özel bir bağla birbirlerine bağlayan klanın belirgin özelliği ise sadece kendisine ait bir totemin bulunmasıdır. Aynı kabileye bağlı her bir klanın ayrıca bir totemi bulunmaktadır. Klan üyeleri, ya kendisini dünyaya getiren annenin; ya beraber yaşadığı babanın; ya da annenin hamile kalmasını sağlayan mitsel bir ata aracılığıyla totem sahibi olmaktadırlar. Kutsal düşüncesinin nesnel temsilcisi olarak totem, öncelikle bir “isim” ve “amblem” şeklinde işlev görmektedir.<sup>26</sup> Bir isim olmakla birlikte totemin işlevi temsil anlamında “arma” görevini yerine getirmektedir. Aynı zamanda arma’nın aidiyet duygusunu ifşa etmesi bakımından klan üyeleri, üzerlerinde totemik bir işaret taşımaya ve kendilerini totemlerine benzetecek şekillere bürünmeye önem vermektedirler. Çünkü totemin en temel özelliği, “kutsal” ve “din dışı” olarak ikiye ayrılan varlık dünyasında “kutsal” olan şeylerin kendisine referansla belirlenmesidir. Örneğin Avustralya kabilelerinin ayinlerde kullandıkları ve genellikle odun ve taş parçalarından meydana gelen “çurunga”lar<sup>27</sup>, üzerlerine çizilen resimlerden dolayı

kutsalı simgelen totem özelliği kazanmışlardır. Çurungalar sadece klan üyeleri değil klan topluluğunun tamamı açısından değerli olduğu için kendisine mahsus bir yerde muhafaza edilmektedirler. Çünkü çurunganın kaybolması klanın başına gelebilecek büyük bir felaketin habercisi olabilmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi çurunga bu etki ve gücünü üzerine çizilen totem işaretlerinden almaktadır. Dolayısıyla herhangi bir taş veya tahta parçası, klan tarafından totem kabul edilen nesnenin kendi üzerine resmedilmesiyle kutsala dönüşmektedir. Bu anlamda ilkel insan ve topluluklar, birlikte yaşadıkları nesne ve varlıklara bir anlamda kutsalı yükleme işlemi gerçekleştirmektedirler.

Avustralya yerli klanları tarafından isim ve amblem olarak görüntülerde cisimleşerek benimsenen totemlerin dışında “hayvan ve insan”a ait unsurlar da kutsalı oluşturan özelliklere sahiptir. Belirli nesnelerin üzerine resmedilen hayvan türleri, totem özelliğini kazanmaktadır. Böylece totemleşen hayvan türü, din dışı hayattan kutsal hayata geçerek kutsallaşmaktadır. Bu şekilde kutsallık kazanan hayvan türleri ise gündelik hayattaki işlevlerinden –taşıma, giyme ve yeme- uzaklaşarak belirli kısıtlamalara sahip olmaktadır. Örneğin zorunlu şartların dışında totem hayvanlarını yemek yasaklanmaktadır. Ancak totem olarak kabul edilen hayvan cinslerinin resimleri, kendilerinden daha fazla kutsallığa sahip olmaya devam etmektedir. Hayvanların dışında insanlar da totem inancının nesnesi olabilmektedir. İlkel topluluklarda insan, doğal varlığı itibarıyla din dışı bir varlık olarak kabul edilse de kutsal olabilme özelliklerine de sahiptir. İnsanın kutsal sıfatı, özellikle “kan” ve “saç” gibi unsurlar sayesinde belirginleşmektedir. İnsan bedeninin önemli bir ihtiyacı olarak kan, klan üyeleri arasındaki bütün dini törenlerin vazgeçilmez bir parçasıdır. Örneğin bireylerin ergenlik törenlerinde akan kan, kutsal kabul edilerek değişik törenlerde de kullanılmaktadır. Aynı zamanda bu kanın kadınlar tarafından görülmesi ve dokunmaları yasaklanmıştır. Kan dışında insan saçının da kutsal özelliklere sahip olduğu kabul edilmektedir. Klan üyeleri belirli ibadet formlarında kullanmak üzere saç tellerinden yapılmış “kemer”ler kullanılmaktadır. Ayrıca saç kesme işlemi kendi içerisinde dini bir ritüel olma özelliği taşımaktadır. Saça atfedilen kutsallık dolayısıyla insan öldükten sonra öncelikle saç kesilerek gömülmektedir.<sup>28</sup>

Totemizmi amblemlere resmedilen hayvan figürleri ve insan bedeninin saç ve kan gibi unsurlarıyla açıklayan Durkheim, ayrıca totemizmin evren anlayışının varlığına da dikkat çekmektedir. Çünkü herhangi bir klanın kutsal olarak benimsediği totem ismi, amblemi veya türü aynı zamanda o klanın dâhil olduğu kabilenin dünya görüşünü yansıtan bütünün bir parçasını teşkil etmektedir. Böylece totem, sadece kutsalı simgeleyen bir nesne değil, aynı zamanda büyük bir anlatıyı anlamlı kılan bir parçayı oluşturmaktadır. Çünkü Avustralya kabileleri, evrende var olan cisimlere kendi toplumsal sistemlerinde bir karşılık

bulmuşlardır. Zira Durkheim'in ilkel toplumsal morfolojisinde klanlar fratri'yi, fratri'ler de kabileyi meydana getirmektedirler. Tabakalaşma düzenine bakıldığında ise her kabile iki fratri'den her fratri ise beş klandan oluşmaktadır. Kabilenin evren anlayışı ve görüşü ise klanlara verilen isimlerden (örn. Karga), her bir klan da kendi içinde sınıflandırdığı cisim, nesne ve olaylarla (örn. Yağmur, yıldız vb.) ortaya çıkmaktadır.

Totemlerin kendilerine atfedilen kutsallık sayesinde kabilenin dünya görüşünü teşkil etme gibi total işlevlerinin yanında bireylerin totemle geliştirdikleri özel ilişkiler de bulunmaktadır. Durkheim bu ilişki dolayısıyla ortaya çıkan totemi "bireysel totem" (individula totem) olarak isimlendirmektedir.<sup>29</sup> Bireysel totem, nesne, cansız varlık veya insan ürünü bir şey olsa da genellikle bir hayvan çeşidini işaret etmektedir. Bireysel totem olarak belirlenen hayvan ismi aynı zamanda bireyin ismi olarak da kullanılmaktadır. Totem olarak benimsenen hayvana ait özellikler (örn. kuş tüyleri) birey tarafından üzerinde taşınmak suretiyle bireysel totemle özdeşleşme gerçekleşmektedir. Çünkü totem olan benimsenen hayvanın özelliklerin insanda da tezahür edeceğine inanılmaktadır. Aynı zamanda bireysel totem hayvan türünün insanı tehlikelerden koruyacağı da kabul edilmektedir. Bununla birlikte bireysel totemin, klan toteminden farklılaştığı özellikler de bulunmaktadır. Klan sisteminde insanların totem olarak benimsenen hayvan veya bitki soyundan türediklerine inanılırken bireysel totemde böyle bir inanç bulunmamaktadır. Ayrıca klanlar kendi totemlerinin başka klanlar tarafından yenilmesine izin verirken bireysel totemler hiçbir suretle kişiler tarafından yenilemezlerdir. En önemli farklılık ise totemlere sahip olma tarzında ortaya çıkmaktadır. Zira klan totemleri, anne, baba veya annenin hamile kalmasına sebep olan aracılığıyla benimsenirken bireysel totem bir tercih sonucunda meydana gelmektedir. Klan totemini bireysel totemden ayıran Durkheim, ayrıca erkek ve kadınların sahip oldukları "cinsiyet totemi"nin de bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre farklı klanlara mensup erkekler ve kadınlar, cinsiyet temelli bir sınıflandırmayla klanlarından bağımsız bir totem sahibi olmaktadır.<sup>30</sup>

İnsanın kutsal ile kurduğu bağı Totem inancıyla açıklayan Durkheim, bu inancın sahip olduğu gücün ve ifade ettiği anlamın hangi özellikleri sebebiyle oluştuğunu da ortaya koymaktadır. Çünkü her ne kadar totem ritüeli bir bitki, hayvan veya insan türünün temsili aracılığıyla görünür olsa da asıl güç ve bağlayıcılığını bu somut varlıkların ötesinde tanımlanamayan bir belirsizlikten almaktadır. Zira ilkel toplumlar tarafından "kutsal" kabul edilen varlık veya varlığın temsilleri, özlerinde taşıdıkları ve kendilerine mahsus kutsal bir karaktere sahip değillerdir. Dolayısıyla kutsalın tezahür ettirildiği totemler, kutsalın özünü içerdiği kabul edilen soyut bir gücün tecessüm etmiş halini temsil etmektedir-

ler. Durkheim, totemde var olduğu kabul edilen bu özü, “mana” kavramıyla karşılamaktadır. Durkheim, “mana” kavramını, ünlü antropolog Robert Henry Codrington (1830-1922)’un Malenazya kültürü hakkındaki çalışmalarından ödünç almıştır. Codrington’a göre “mana” Malenazya kültüründe genel olarak, doğaüstü etkilere ve fiziksel olmayan özelliklere sahiptir. “Mana”nın varlığı, ancak varlık, düşünce ve eylemlerin ortaya çıkardığı sonuçlarda kendisine atfedilen etkilerin görülmesiyle anlaşılmaktadır. Netice olarak Durkheim, ilkel kabilelerdeki totem inancının bitki, hayvan veya insan gibi somut varlıklarla görünürlük kazanmalarına rağmen aslında sahip oldukları “mana” sayesinde tabiatüstü ve soyut bir karakteri ifade ettiğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu inancın en belirgin diğer özelliği ise “mana”nın insanlar tarafından totemlere atfedilmesiyle, kabul edilmesiyle daha doğrusu öyle olduğuna “inanılmasıyla” oluşmasıdır. “Mana”nın bir diğer işlevi ise insan gücünün çok üstünde totemsel varlıkların “güç”le donatılmış olmalarıdır. Çünkü ilkel toplumlarda meydana gelen her eylem, kendisini ortaya çıkartan aracın “mana” ile dolu olmasıyla mümkün olmaktadır.

Bu noktada totem inancı ve ritüelinin din dışı hayattan ayrılarak kutsallık niteliğine bürünmesini sağlayan “mana”nın hangi aşamalar sonucunda meydana geldiği önem kazanmaktadır. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla soyut bir güç ve kuvvet olarak “mana”, insanlar tarafından belirli bir inşa sürecinin sonucunda oluşturulmaktadır. Bu inşa sürecinin nasıl olduğu sorusu, Durkheim tarafından “insan”lardan bağımsız olarak düşünülerek cevaplanmaktadır. Zira totem, kutsal ve mana gibi kavramlar belirli eşyalarla temsil edilseler de soyut bir güç, kuvvet ve anlama dayanmaktadır.<sup>31</sup> Dolayısıyla işlevi soyut olan bir düşüncenin kökeninin de soyut olması gerekmektedir. Çünkü “toplumsal bir olgunun kaynağı başka bir toplumsal olgudur” ifadesiyle özetlenen Durkheim’in düşünce sisteminde sebepler ve sonuçlar aynı öze sahip olma gerekliliğini taşımaktadır. Bu sebeple soyut kutsal bir güç kaynağı olarak “mana”nın kökenleri de yine soyut bir varlığa dayanmalıdır. Durkheim’e göre bu soyut varlık ise “toplum”dur. Böylece kutsalın temsilcisi totem, gücünü “mana” kavramı aracılığıyla toplumdan almaktadır. Bundan dolayı sebep ve sonuçları birbirlerine eşitleyen methodology Durkheim’e göre kutsal toplumu ifade etmektedir. Çünkü kabile düzeninde yaşayan topluluklarda totem düşüncesi “kutsal”ı işaret ederken aynı zamanda totem, “klan”ı da imgelemektedir. Dolayısıyla totem, hem kutsalı hem de klanı simgeleyerek her ikisini de birbirine eşit kılmaktadır. Netice itibarıyla kutsala işlevsellik kazandıran “mana” düşüncesinin toplumdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ancak bu işlevsellik, toplumun hangi özelliği dolayısıyla inşa edilmektedir. Durkheim’e göre toplum, herkesi kuşatan ve güce dayalı ortak bir etki oluşması özelliğiyle bu işlevi yerine getirmektedir. Çünkü toplum, insanların binlerce yıllık tecrübeleri sonucunda oluşturdukları tecrübe-

ler (kültür) ancak insanlardan bağımsız bir güce sahiptir. Toplumsaldan kaynaklanan bu güç karşısında insanın bireysel gücü ise kendi şahsi özelliklerini korumak amacıyla direnmek için yetersiz kalmaktadır. Bir anlamda insanlar içinde yaşadıkları toplumun güç ve etkisini fiziksel olmayan yollardan hissetme yoluyla öğrenmektedirler.

Emile Durkheim'e göre totemi meydana getiren özelliklerden biri olmamasına rağmen ruh ve ruhi varlıkların bulunmadığı bir dine de rastlanmamaktadır. Bundan dolayı ruhun kendisi değilse bile ruh düşüncesi, kutsala ilişkin inançların özel bir uygulamasını meydana getirmektedir. İnsanın fiziksel yapısından bağımsız olarak düşünülemeyecek olan ruh, beden "seküler" yapısına karşın "kutsal"ı temsil etmektedir. Ancak Durkheim, ruhu tek başına bir kişiden sadır olan güç olarak kabul etmemektedir. Zira O'na göre bir ruh (bireysel), toplumda var olan kutsal gücün bireyselleştirilmiş *manası* ifade etmektedir. Dolayısıyla ruh düşüncesi, *mana* düşüncesinden bağımsız olarak değerlendirilememektedir. Çünkü Durkheim'e göre aslında ruh kavramı, sosyal ve soyut bir güç/kuvvet olarak *mana* düşüncesinin birey tarafından içkinleştirilmesiyle gerçek anlamını kazanmaktadır.<sup>32</sup>

Totem inancının *mana* ve ruh düşüncesinden sonraki diğer iki kökenini de "espiritler ve tanrılar" inancı meydana getirmektedir. Durkheim'e göre ruhun belirli bir bedene zorunlu olmasından farklı olarak spirit, taş ve yıldız gibi özel bir nesne ile ilintili olabilirse de istediği zaman söz konusu nesneyi terk edebilme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla spirit, nesne ile zorunlu bir ilişki geliştirmedikten bağımsız olarak daha geniş bir hareket alanına sahip görünmektedir. Bu serbest hareket özelliği sebebiyle spirit, kendisine yönelen veya kendisinin yöneldiği varlıkları etkileyebilmektedir. Temel özellikleri dolayısıyla ruh, spirit'ten farklı olmasına rağmen ancak ölümden sonra spirit karakterine bürünmektedir. Ancak bu noktada ruhun yeniden başka bir bedene girmeden serbestliğini koruması gerekmektedir. Bu şart sonrasında ruh, "*kendisiyle tanımlandığı ve doğal/toplumsal olgular üzerinde belirli bir güce sahip olan ve dünyada az çok bir işlevi bulunan*" karakteriyle spirite dönüşebilmektedir.<sup>33</sup> Spiritin en önemli işlevi ise ait olduğu klanı gözetip kollamaktır. Zira bu işlevini en belirgin biçimde klanın demografik yapısının ilerlemesini sağlamak amacıyla doğum olgusuyla ilgilenmesinde ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla klan üyesi olarak doğan her çocuk, spiritin gücü ile dünyaya gelmektedir. Bu noktada Durkheim liyeratüründe spirit kavramı "ataların ruhu" anlamına gelmektedir. Ancak "ata" ruhu herhangi bir bireyde değil taş, kaya veya ağaç gibi belirli bir cisimle teşekkül etmektedir.

Totem inanç sisteminin son kökeni ise "tanrılar" aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Durkheim'e göre "atalar" sisteminin kademeli bir temsilcisi niteliğinde

olarak “Tanrı” düşüncesi, ayrıcalıklı bir önemi ifade eden “ata”yı simgelemektedir. İnsanüstü güçlere sahip olmasına rağmen yeryüzünde insan gibi yaşayan bir beşeri varlıktır. Aynı zamanda Tanrı düşüncesi, klana ait totemlerin bir sentezi ve kabilenin şahsiyet kazanmış halinin sembolleştirilmesidir. Sonuç olarak Tanrı fikri veya tahayyülü kabilelerin itibar kazanmış ata ruhlarının kabile hisleriyle ortaya çıkmasını ifade etmektedir.

### İlkel Bir Din Olarak “Totem”izmin Ayinsel Özellikleri

Totemizmin “inanç” boyutunu açıkladıktan sonra Durkheim, ibadet boyutunu da incelemektedir. Ona göre bütün ibadetlerin birbirlerine bağlı “negatif” ve “pozitif” olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. İbadetin negatif yönü, herhangi bir dini aktivite gerçekleştirilmeden “seküler” dünyadan uzaklaşmayı ifade ederken: pozitif yönü ise “kutsal” dünyanın gereklerine göre eylemlerde bulunmayı gerektirmektedir. Bu noktada Durkheim’in “negatif” ve “pozitif” ibadet ayrımı, dünyayı “dini (kutsal)” ve “dini olmayan (seküler)” şeklinde iyiye ayırmasına dayanmaktadır. Ancak negatif ve pozitif ibadet kavramları, seküler ve kutsal dünyalar gibi birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılamazlar. Aksine dini ibadetin tamamlanması için birbirlerini tamamlayıcı özelliğe sahiptirler. Zira negatif ibadet, pozitif ibadet için bir giriş, hazırlık veya ön şart olması dolayısıyla araç işlevi görmektedir. Bu anlamda insan dini anlamda bir “değer” ortaya koyabilmesi için öncelikle kendisini bu yoldan geri bırakacak “şey”lerden “sakınma”sı gerekmektedir. Durkheim bu sakınma eylemini “asketizm”, sakınılacak şeyleri ise “tabu” kavramlarıyla karşılamaktadır. Asketizm, seküler dünyanın gerçeklerinden uzaklaşmayı ifade ederken tabu ise “dini yasakları” simgelemektedir. Durkheim’e göre dini yasaklar, kutsal varlıklar arasında bir ayrım değil bilakis “kutsal ile kutsal olmayanın birbirinden kesin şekillerle ayıran” bir sistemdir. Bu tabu sisteminin işlevi, kutsallığın gerçekleştirilmesidir. Çünkü kutsal eylem ortaya çıkınca yasakların geçerliliği sona ermektedir. Durkheim bu süreci “negatif ibadet (negative cult)” kavramıyla ifade etmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi bu ibadet formu, bir ön hazırlık işlevine sahiptir. Bu kapsamda Durkheim, negatif ibadet veya tabu şekillerinin çeşitlerini sıralamaktadır. Buna göre “dokunmak”, “kutsal varlıkları yemek”, “bakmak”, “konuşmak”, ve sakıncalı söz ve sesler”, dini yasak türlerini oluşturmaktadır. Dini anlamda tabu olan bu davranışların yasak olmasının temel mantığı ise “dini” hayata ait olan eylemler gerçekleştirilirken “gündelik” hayatın sıradan alışkanlıklarını terk etmeye dayanmaktadır. Örneğin yeme davranışı, gündelik hayatın rutin bir türü olarak dini zaman ve mekanlarda yasaklanmaktadır. Bundan dolayı dini törenler icra edilirken diğer seküler uğraşlar ertelenmektedir. Durkheim’e göre dinler açısından ayrı bir öneme sahip olan kutsal günlerin ortaya çıkma nedeni budur. Çünkü kutsal ve profan hayat aynı zaman ve mekanda var olamazlar.

Dini hayata giriş niteliğindeki negatif ibadetleri asketik ayinler olarak tanımlayan Durkheim, bu tür bir ibadet formunun dini hayatın anormal boyutu şeklinde değerlendirilmesine karşı çıkmaktadır. O'na göre negatif ibadetler dini hayatın nadiren görülen özellikleri değil gerekli şartlarını oluşturmaktadır. Durkheim bu önermesini temellendirmek için de psikoloji disiplinine başvurmuştur. İnsanlar dini hayatı tecrübe etmeye hazırlanmak için kendileri için belirlenen olgu ve eylemlerden kaçınmak zorunda kalacaklardır. Bu kaçınma durumu ise beraberinde "yoksunluk" duygusunun sebep olacağı bir "acı"yla neticelenecektir. Dolayısıyla acı çekme duygusu ise insan tabiatını olgunlaştıran bir işleve sahiptir. Zira Durkheim'e göre gündelik hayatın sıradan görünümünden kutsal hayata geçiş yapabilmek, insanın kendi doğası ve eğilimleriyle acı çekme seviyesinde çatışmasıyla mümkün olabilecektir. Çünkü fiziksel ve psikolojik duyu durumu olarak acı, insanda olağanüstü güçlerin oluşmasını sağlamaktadır. Böylece acıyla olgunlaşan insan, kendisini seküler dünyadan kolaylıkla uzaklaştırabilecek ve dini dünyanın gereklerini yerine getirebilecektir. Durkheim, dini hayatın tecrübe edilmesine başlangıç olarak negatif ibadetlerin temel noktası olan "tabu"<sup>34</sup>lar nasıl ortaya çıktığını da açıklamıştır. Buna göre dini yasakların varlığı kutsalın "yayıma" özelliğinden kaynaklanmaktadır.

Negatif ibadetinin işlevlerini açıkladıktan sonra Durkheim, asıl ibadet formunun pozitif ibadet olduğunu vurgulamıştır. Çünkü bu ibadet türünde seküler dünyadan uzak kalmaktan çok dini dünyanın tecrübe edilmesi ön planda yer almaktadır. Nitekim dini dünyanın da seküler dünya gibi ilişkişel olma özelliği vardır ve pozitif ibadet, bu ilişkişelliğin düzenlenmesi işlevini yerine getirmesi beklenmektedir. Bu düzenleme fonksiyonu ise "dini ayinler" aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu noktada Durkheim sistematüğinde negatif ibadet bireysel organizasyonu amaçlarken pozitif ibadet ise toplumsal organizasyona yönelmektedir. Aynı zamanda pozitif ibadet türleri ortak sosyal duyguların paylaşılmasını kolaylaştırması dolayısıyla "duygu sosyolojisi"nin önemli bir boyutunu teşkil etmektedir.<sup>35</sup> Toplumsal organizasyon yönelimin ilk örneğini ise "kurban" ayin törenleri oluşturmaktadır. Uygulama geçmişi Avustralya yerlilerindeki "*intichuma*"<sup>36</sup> ayinlerine kadar giden kurban ayini, etnografik çalışmalarda insanların Tanrılara haraç ödeyerek duydukları saygının bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Ayrıca kurban ayini, kurbanı sunan ile kendisi için kurban sunulan yüce varlıkla "yemek" dolayısıyla bir birleşmeyi de simgelemektedir. Fakat Durkheim açısından kurbanın anlam ve işlevi daha farklı şekillerde değerlendirilmektedir. O'na göre kurban ayininin iki temel fonksiyonu bulunmaktadır. Birincisi, "Tanrıyla birleşme eylemi", ikincisi ise "takdim eylemi" dir. Kurbanın Tanrı ile birleşme yönünü "yemek" nesnesi ve eylemi meydana getirmektedir. Ancak Durkheim'e göre kurbanın asıl işlevi "takdim eylemi"nde ortaya çıkmaktadır. Çünkü insanlar tarafından icra edilen takdim eylemi, toplumun kendi (totemik)



inancının yenilemesini sağlamaktadır. Bundan dolayı takdimin muhatabı çok önemli değildir. Önemli olan ayinsel bu takdim sayesinde toplum bireylerinin zihnindeki kutsal düşüncesini canlı tutmayı devam ettirmektir. Nitekim Durkheim, kurbanın belirli bir varlık muhatabının olmadığını açıkça belirtmektedir:

“Bu ayinler kesinlikle şimdiye kadar gözlenebilen en eski ayinler arasında yer almaktadır. Belirli hiçbir mitsel şahsiyet, onlarda henüz ortaya çıkmamıştır. Burada ne Tanrılar ne de ruhlar vardır. Bu ayinlerde belirsiz, isimsiz ve gayrişahsi güçler iş başındadır.”<sup>37</sup>

Kurban töreninin “takdim” uygulamasında dikkat çeken başka bir boyut da bulunmaktadır. Buna göre kurbanın takdim edilmesi, insanın kendileri için zorunlu olan tanrılara sunduğu tek taraflı değil karşılıklı bir “takdim”dir. Çünkü Durkheim’e göre kurbanın sunulmasında sadece insan zorunlu değildir. Aynı zamanda tanrıların da kendilerine kurban takdim eden insanlara ihtiyacı vardır ki zaten kutsal varlık olarak tanrılar kendilerine yöneltilen inanç sayesinde “var”dırlar. İnsanlar bu kutsal varlıklara inanmayı bıraktıkları anda onlar da “yok” olacaklardır. Dolayısıyla kurban törenlerinin sürekliliği, hem insanların “var ettikleri” kutsal varlık düşüncesinin devamlılığını hem de toplumsal ilişkinin dini boyutta devamlılığını sağlamaktadır.

Pozitif ibadet formunun ilk örneğini “kurban ayini” olarak belirleyen Durkheim, ikinci tür olarak kabilenin totem kabul ettiği hayvanın davranış ve görünümünü taklit etmek anlamında “taklidi ayinler”nden bahsetmektedir. Kurban ayinlerini “parçayı etkileyen her şey bütünü de etkiler” düşüncesinin bir açıklaması olarak benimserken “taklidi ayinleri” de “benzer benzeri üretir” fikrinin bir tezahürü olarak değerlendirir. Bu düşünceden hareketle Durkheim, ilkel insanların kutsal varlıkların simgelediği idealle bağlantı kurma isteklerinden dolayı totemlerine benzemeye çalıştıklarını belirtmektedir. Bu benzeme şekli de resimlerini bedenlerine nakşetmek, jest, mimik ve davranışlarıyla totemi taklit etmekle ortaya çıkmaktadır. Toteme yönelik bu tür davranışların temel amacı ise totem türlerinin “üremesi”ni sağlamaktır. Taklidi ayinlerin icrasıyla totemlerin üremesi ise fiziksel olmaktan çok zihinsel bir boyutta gerçekleşmektedir. Şöyle ki bu çoğalma işlevi, insanların totemlerden eşyaya sadır olduğuna inandıkları hayali güç sayesinde gerçekleşmektedir. Bu işlemler bütünü Durkheim, “sempatik büyü” olarak isimlendirmektedir. Çünkü O’na göre büyüün var olan gücü dinden kaynaklanmaktadır.

Dini hayatın tecrübe edildiği alan olarak pozitif ibadetin üçüncü türü “temsili ve hatırlatıcı ayinler”dir. Temsili ve hatırlatıcı ayinlerin işlevi, belirli duygu ve düşüncelerle geçmiş şimdiki bireyi de içinde yaşadığı topluma bağlamaktır. Temsil ibadet formunun icrası kabile veya klana ait mitsel geleneğin zihinler-



deki sürekliliğini canlı tutmaktır. Bundan dolayı bu ayınlar, inançların canlılığının korunması, kaybolmasına engel olması ve ortak toplumsal bilincin temel dinamiklerini yeniden diriltmesini amaçlamaktadırlar. Dolayısıyla temsili ve hatırlatıcı törenler, herhangi bir eşya üzerinde değil insan bilinci üzerinde gerçekleşmesi gereken bir etkiye yoğunlaşmaktadır. Çünkü en temel amaç, bireylerin zihinlerindeki gruba ait olma bilincini yenileyerek toplumsal şuuru hatırlatmaktır.<sup>38</sup> Durkheim, temsili ve hatırlatıcı ayın formunun Avustralya yerlilerinde “Wollunqua” olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Hayvan ve bitki türlerine benzemeyen özel bir totem olarak Wollunqua, yerliler tarafından yüksekliği bulutlara kadar uzanan dev bir mitsel varlık şeklinde tasvir edilmektedir. Wollunqua totemine yılın belirli zamanlarında törenler düzenlenmektedir. Ancak bu törenlerin diğer ayınlerden farkı, insanların Wollunqua’dan herhangi bir talepte bulunmamasıdır. Burada esas beklenti, ortak düşünce ve duygular etrafında toplanmaktır.

Temsili ve hatırlatıcı ayınlerin diğer bir fonksiyonu ise dini “eğlence ve estetik” boyutunu meydana getirmeleridir. Çünkü söz konusu ayın türleri, hayal gücü ve düşüncenin temsil edilmesine dayalı olan gösteri kategorileridir. Dolayısıyla bu gösteri türleri içerik itibarıyla dini eylemi ifade etmekle birlikte şekil olarak belirli bir estetik boyutu da içermektedir. Bundan dolayı Durkheim, oyun ve sanat formlarının dinden kaynaklandığı belirtmektedir.<sup>39</sup> Çünkü O’na göre din, düşünce, eylem, eğlence, oyun ve sanat gibi biçimlerle sıradanlaşan ruhları heyecanlandıran bir özelliğe sahip olmalıdır. Dahası Durkheim, dinlerin doğasında bir şiirsellik olduğu için ayınlerin dinlerin şiir yönünü temsil ettiğini kabul etmektedir.<sup>40</sup>

Pozitif ibadet türlerinin sonuncusunu “kefaret edici ayınler” oluşturmaktadır. Kefaret edici ayınler, diğer pozitif ayın türlerinden bir noktada farklılaşmaktadır. Pozitif ibadet türleri olarak kurban, taklidi ve temsili ayınlerin ortak özelliği, insanlar tarafından güven, huzur, mutluluk ve neşe ile yerine getirilmeleridir. Ancak kefarete edici ayınler, genel tanımlamayla huzursuzluk, hastalık veya ölüm gibi kötü olaylarla karşılaşmayı veya onları hatırlamayı içermektedir. Durkheim, üç temel kefarete edici ayın şeklini örnek vermektedir. Bunlar ölüm, hırsızlık ve kuraklıktır. Bu üç tabii veya toplumsal olayın rahatsız edici boyutları, insanlar tarafından ortak duygu ancak farklı eylemlerle ifade edilmektedir. Ölüm, hırsızlık ve kuraklık gibi kötü tabiatlı olaylarda hissedilen ortak duygunun adı “yas”tır. Yasın en belirgin görüldüğü alan ise ölünün arkasından gösterilen matem törenidir. Ancak farklı topluluklarda vurma, yaralama, parçalama ve yakma gibi şekillerde ortaya çıkan matem yası, bireysel bir duygulanmanın ifadesi veya yakınıni kaybetmiş bir kişinin özel bir hassasiyeti değildir. Durkheim’e göre yas (matem) ayini, toplumun empoze ettiği bir sorumluluktur. Bu durum-

da herhangi bir birey ölen kişi ile olan yakınlık veya sevgi bağı dolayısıyla değil toplumun bir ferdi olması dolayısıyla isteksizce bile olsa yas tutmak zorundadır. Çünkü Durkheim, yas ayının de diğer mutluluk ve huzur veren ayınlar gibi coşkunluk duygusu meydana getiren ortak bir tören olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki ortak bir acı, ortak bir mutluluk ile aynı duyguları oluşturmaktadır. Ayrıca, bireyin üyesi olduğu topluma karşı güçlü bir aidiyet duygusu besleyebilmesi için mutluluğa olduğu kadar acılara da iştirak etmesi gerekmektedir. Çünkü bu tür olaylara ortaklık göstermek toplumsal bir görev olarak bireylerden beklenmektedir. İlkel toplumlarda ortak bir bilinç oluşturma eylemi olarak yas, üç farklı şekilde görülebilmektedir. Bunlar “ölüm”, “hırsızlık” ve “kuraklık”tır. Matem yası, grup üyelerinden birisini kaybedilmesiyle ortaya çıkan bir yoksunluğu ifade etmektedir. Ancak bu yoksunluk düşüncesi, aynı duygusal hislere sahip insanları bir araya getirerek daha yakın ilişki kurmalarını sağlamakta ve böylece bir teselli idrakini pekiştirmektedir. Dolayısıyla yas grup tarafından paylaşılarak grup dinamiğinin yeniden üretilmesine katkı sağlamaktadır. İkinci yas türü, grubun ortak toteminin düşmanlar tarafından hırsızlık yoluyla çalınmasıyla ortaya çıkmaktadır. Klan, kabile veya grubun totemi, ortak bir güvenlik duygusu ve gelecek teminatı olarak kabul edildiği için totemin çalınması bir felaket olarak değerlendirilmektedir. Bu felaket de ölüm benzeri fakat farklı yas uygulamalarıyla karşılanmaktadır. Üçüncü yas türü ise kuraklık ve kıtlık zamanlarında görülen yas uygulamasıdır. Buna göre hasat mevsimi için gerekli yağmurun yağmaması sonucunda ortaya çıkan kuraklık ve kıtlığa karşı mücadele etmek için klan üyeleri simgesel danslar, uzun süreli oruçlar, uykusuz kalma ve fiziksel acılar gibi farklı yöntemlerle kötü güçleri uzaklaştırmayı amaçlamaktadırlar.

## Sonuç

Modernliğin sosyoloğu olarak Durkheim, bilimsel çalışmalarını Batıda meydana gelen büyük toplumsal değişimin olumlu ve olumsuz sonuçları üzerinde yoğunlaştırmıştır. Modernlik olarak isimlendirdiğimiz bu büyük değişimin toplumsal tezahürlerini “toplumsal işbölümü” temel başlığıyla incelemiştir. Ancak Durkheim’in çalışmalarına genel bir bakışla yaklaşıldığında daha çok modern toplumsal hayatın olumsuz etkilediği alanlarda incelemeler gerçekleştirdiği görülecektir. Zira “İntihar” çalışması modern toplumların anomik özelliklerini ortaya çıkarması açısından gerçekleştirilmiştir. Aynı şekilde Durkheim’in “Ahlak” alanına yönelimi de toplumsal bütünlüğün sağlanmasına yönelik düşünme çabalarını göstermektedir. Ayrıca Durkheim, modern toplumların parçalanmasını önleyebilecek önemli olgulardan birisi olduğu için de “ahlak” konusuna farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Ahlak konusuna gösterdiği bu hassasiyet sayesinde de Durkheim, din konusunda da çalışma gerçekleştirmiştir. Çünkü din, ahlaki

meydana getiren en önemli parçalardan birisini oluşturmaktadır. Bundan dolayı Durkheim, sosyal bir olgu olarak dini, felsefi ve metafizik yaklaşımlardan bağımsız bir tarzda incelemiştir. 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 almıştır. Etnografik yaklaşımına esas olmak üzere ise totem kavramını din tanımının merkezine yerleştirmiştir. Bu noktada Durkheim, din çalışmalarını modern bir toplum yerine ilkel toplumlardan elde edilen veriler üzerine gerçekleştirmekle eleştirilmektedir. Ancak din çalışmaları için ilkel toplulukların tercih edilmesi kendi araştırma metodolojisi açısından tutarlılık arz etmektedir. Çünkü Durkheim, toplumsal olguları morfolojik olarak basitten karmaşıklığa doğru sıralayan bir yaklaşım dolayısıyla basit toplumlardaki dinsel olguları incelemiştir.

## Notlar

- (\*) Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.
- 1 Durkheim Emile, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, (Çev.: Enver AYTEKİN), Sosyal Yayınlar, İkinci Basım, İstanbul, 1994, s., 49.
  - 2 Jenks Chris (Ed.), *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, (Çev. Ed.: İhsan ÇAPÇIOĞLU), Birleşik Yayınevi, Birinci Baskı, Ankara, 2012, s., 269.
  - 3 Durkheim Emile, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, s., 133.
  - 4 Schmaus Warren, *Rethinking Durkheim and His Tradition*, Cambridge University Press, New York 2004, p., 123.
  - 5 Turner Bryan S., *Klasik Sosyoloji*, (Çev. İdil ÇETİN), İletişim Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 2014, s., 153.
  - 6 Coser A. Lewis, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, (Çev.: Himmet HÜLÜR ve diğ.), De Ki Yayınları, İkinci Baskı, Ankara, 2011, s.134.
  - 7 Nisbet Robert, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, (Çev.: Yusuf KAPLAN), Paradigma Yayıncılık, Birinci Baskı, İstanbul, 2013, s.,337.
  - 8 Monivas Jesus Romeros, "Science and Religion in The Sociology of Emile Durkheim", *European Journal Of Science and Theology*, March, 2007, Vol. 3, No.1, p. 26.
  - 9 Emile Durkheim'in din hakkındaki görüşlerinin Fransız tarihçi Fustel De Coulanges'in (1830-1889) "La Cite Antique" (Antik Site: Yunan'dan Roma'ya Kadar Tapınma Hukuk Ve Kurumlar) eseriyle temellendirildiği ile ilgili tartışma için bkz. Robert Alun Jones, "Durkheim and *La Cite Antique*: An Essay On The Origins of Durkheim's Sociology of Religion" inside Stephen P. Turner (Ed.), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, London, 2005, p., 23.
  - 10 Gözaydın İftar ve Nazlı Ökten Gülsoy, "Durkheim Sosyolojisinde Dinin Tarihsel ve Güncel Olanakları", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 21, Dizi: 3, 2010, s., 7.
  - 11 Durkheim Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, (Çev.: Fuat AYDIN), Eskiye Yayınları, İkinci Baskı, Ankara, 2011, s., 14-18.
  - 12 Nurettin Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi Yayınları, Birinci Basım, İstanbul, 1971, s., 100.

- 13 Durkheim Emile, *The Elementary Forms Of Religious Life*, (Translated. Karen E. Fields), The Free Press, New York, 1995, s., 44
- 14 Coser A. Lewis, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, (Çev.: Himmet Hülür ve diğ.), De Ki Yayınları, İkinci Baskı, Ankara, 2011, s.135.
- 15 Ritzer George, *Sociological Theory*, Mc Graw Hill Companies, Eighth Edition, New York, 2010, p., 99.
- 16 Coenen-Huther, Jacques, *Durkheim'i Anlamak*, (Çev.: Sera Akyüz), İletişim Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 2013, s., 205.
- 17 Turner H. Jonathan, Leonard Beeghley ve Charles H. Powers, *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, (Çev.: Ümit Tatlıcan), Sentez Yayıncılık, Birinci Basım, Bursa, 2010, s., 377.
- 18 Schmaus Warren, *Rethinking Durkheim and His Tradition*, p., 12.
- 19 Durkheim Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s., 98.
- 20 Karataş İbrahim Ethem, "Max Müller'e Göre Dinin Ortaya Çıkış Sürecinde Sınırsız (Kutsal) Fikri", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl:3, Sayı: 2, s., 64-65.
- 21 Karataş İbrahim Ethem, "Max Müller'e Göre Dinin Ortaya Çıkış Sürecinde Sınırsız (Kutsal) Fikri", s., 61.
- 22 Alıcı Mustafa, "Mukayeseli Din Tarihçisi ve Antropolog James George Frazer (1854-1941)", *Harun Güngör Armağanı*, (Ed. Mustafa Ünal ve diğ.), Kesit Yayınları, Kayseri, 2010, s., 121.
- 23 A.g.m., s. 122.
- 24 Nielsen A. Donald, *Three Face Of God*, State University of New York Press, 1999, p., 191.
- 25 Tanyu Hikmet, "Totem, Totemizm ve Tabu Üzerine Yeni Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1983, Cilt: 26, s., 157.
- 26 Gane Mike, "Durkheim: The Sacred Language", *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, (Ed.. Mike Gane), Routledge, New York, 1992, s., 75.
- 27 Durkheim Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s., 165.
- 28 Durkheim Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s., 191.
- 29 Durkheim Emile, *The Elementary Forms Of Religious Life*, s., 158.
- 30 Durkheim Emile, *The Elementary Forms Of Religious Life*, s., 166.
- 31 Thompson Kenneth, *Readings From Emile Durkheim*, Routledge, New York, 2005, p., 88.
- 32 Durkheim Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s., 358-364.
- 33 Durkheim Emile, *The Elementary Forms Of Religious Life*, s., 277.
- 34 Hikmet Tanyu, "Totem, Totemizm ve Tabu Üzerine Yeni Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1983, Cilt: 26, s., 168.
- 35 Emirbayer Mustafa, *Emile Durkheim –Sociologist of Modernity*, Balckwell Publishing, 2003, p., 108.
- 36 Kabile geleneklerini gençlere öğretmek amacıyla düzenlenen tören.
- 37 Durkheim Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s., 463.
- 38 Durkheim Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s., 507-508.
- 39 Durkheim Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s., 515.
- 40 Bellah N. Robert, "Durkheim and Rituel", *The Cambridge Companion To Durkheim*, (Ed.: Jeffrey Alexander ve Philip Smith), Cambridge University Press, 2008, s., 189.

## Kaynaklar

- Alıcı Mustafa, "Mukayeseli Din Tarihçisi ve Antropolog James George Frazer (1854-1941)", *Harun Güngör Armağanı*, (Ed. Mustafa Ünal ve diğ.), Kesit Yayınları, Kayseri, 2010.
- Bellah N. Robert, "Durkheim and Rituel", *The Cambridge Companion To Durkheim*, (Ed.: Jeffrey Alexander ve Philip Smith), Cambridge University Press, 2008.
- Coenen-Huther, Jacques, *Durkheim'i Anlamak*, (Çev. Sera Akyüz), İletişim Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 2013.
- Coser A. Lewis, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, (Çev.: Himmet Hülür ve diğ.), De Ki Yayınları, İkinci Baskı, Ankara, 2011.
- Durkheim Emile, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, (Çev.: Enver Aytekin), Sosyal Yayınlar, İkinci Basım, İstanbul, 1994.
- Durkheim Emile, *The Elementary Forms Of Religious Life*, (Translated. Karen E. Fields), The Free Press, New York, 1995.
- Durkheim Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, (Çev.: Fuat Aydın), Eskiyei Yayınları, İkinci Baskı, Ankara, 2011.
- Emirbayer Mustafa, *Emile Durkheim –Sociologist of Modernity*, Balckwell Publishing, 2003.
- Gane Mike, "Durkheim: The Sacred Language", *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, (Ed.. Mike Gane), Routledge, New York, 1992.
- Gözaydın İhtar ve Nazlı Ökten Gülsoy, "Durkheim Sosyolojisinde Dinin Tarihsel ve Güncel Olanakları", *Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 21, Dizi: 3, 2010.
- Jenks Chris (Ed.), *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, (Çev. Ed.: İhsan Çapçioğlu), Birleşik Yayınevi, Birinci Baskı, Ankara, 2012.
- Jones Robert Alun, "Durkheim and *La Cite Antique*: An Essay On The Origins of Durkheim's Sociology of Religion" inside Stephen P. Turner (Ed.), *Emile Durkheim: Sociologist and Moralism*, Routledge, London, 2005.
- Karataş İbrahim Ethem, "Max Müller'e Göre Dinin Ortaya Çıkış Sürecinde Sınırsız (Kutsal) Fikri", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl:3, Sayı: 2.
- Monivas Jesus Romeros, "Science and Religion in The Sosiology of Emile Durkheim", *Europen Journal Of Science and Theology*, March, 2007, Vol. 3, No.1, p. 17-30.
- Nielsen A. Donald, *Three Face Of God*, State University of New York Press, 1999.
- Nurettin Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi Yayınları, Birinci Basım, İstanbul, 1971.
- Nisbet Robert, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, (Çev.: Yusuf Kaplan), Paradigma Yayıncılık, Birinci Baskı, İstanbul, 2013.
- Ritzer George, *Sociological Theory*, Mc Graw Hill Companies, Eighth Edition, New York, 2010.
- Schmaus Warren, *Rethinking Durkheim and His Tradition*, Cambridge University Press, New York, 2004.
- Tanyu Hikmet, "Totem, Totemizm ve Tabu Üzerine Yeni Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1983, Cilt: 26.
- Thompson Kenneth, *Readings From Emile Durkheim*, Routledge, New York, 2005.
- Turner Bryan S., *Klasik Sosyoloji*, (Çev. İdil Çetin), İletişim Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul, 2014.
- Turner H. Jonathan, Leonard Beeghley ve Charles H. Powers, *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, (Çev. Ümit Tatlıcan), Sentez Yayıncılık, Birinci Basım, Bursa, 2010.