

SOSYOLOJİNİN KURUCU FİĞÜRLERİNDE DİN

Volkan ERTİT*

Öz

Dinin sanayileşme ile değişen rolü ve bunun analizi, akademik bir disiplin olarak 20. yüzyılın başlarında sistematikleşen sosyolojinin doğuşunun merkezinde yer almaktadır. Sosyolojinin, dinin güçlü olduğu geleneksel toplumdaki dinin daha az önemli hale geldiği modern topluma geçişte karşılaşılan şaşkınlık ve şok dalgalarına bir yanıt olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu sebeple, sosyolojinin başlangıcının aynı zamanda toplum ve din araştırmalarının da başlangıcı olduğu ifade edilebilir. Ancak söz konusu Saint Simon, Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber gibi sosyolojinin kurucu figürleri ve onların din konusundaki düşünceleri olduğunda, zaman zaman derinlikli olmayan yargıların akademik metinlerde baskın düşünce haline gelmeleri ile karşılaşılabilir. Örneğin “Marx’a göre din afyondur ve kapitalistler tarafından toplumları uyutmak için kullanılır.”, “Simon ve Comte dinin yok olacağını belirtmişlerdir.” veya “Sosyolojinin kurucuları din modernleşme ile yok olacaktır fikrini savunmuşlardır.” gibi cümleler ile karşılaşılabilir. Bu makale ise, kurucu figürlerin din ile ilgili iddialarının daha fazla özene ihtiyacı olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple makalenin amacı, bahsi geçen kurucu beş ismin dine ve özellikle dinin geleceğine dair fikirlerini bir arada okuyucuya sunmaktır. Makale için bu beş tarihsel figürün seçilmesindeki temel amaç onların sosyoloji ve din sosyolojisi alanının kurucu figürleri olmaları ve birçok akademik metinde -öyle olmamasına rağmen- “din modernleşme ile yok olacak iddiası”na temel oluşturmalarıdır. Çalışma düşünürlerin İngilizce ve Türkçe yayımlanmış eserleri ve konuyla ilgili ikincil kaynaklar kullanarak yazılmıştır. Makalenin iki mütevazı temel hedefi olduğu belirtilmelidir: Birincisi, düşünürlere atfedilen bazı iddiaların tekrar gözden geçirilmesine vesile olmak. İkincisi ise daha detaylı okuma isteyenler için giriş mahiyetinde ilgili literatürü okuyucuya sunmak.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Saint Simon, Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber

RELIGION IN THE FOUNDING FIGURES OF SOCIOLOGY

Abstract

The changing role of religion due to industrialization and its analysis were at the very center of the birth of sociology that became systematized in the early 20th century as an academic discipline. It can be said that sociology emerged as a response to the shock waves encountered in the transition from the traditional

* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, volkanertit@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6114-2606>

society where religion had been strong to the modern society where it became less important. For this reason, it can be said that the beginning of sociology was also the beginning of academic inquires of interaction between religion and society. However, when it comes to the founding figures of sociology such as Saint Simon, Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber and their thoughts on religion, it can be encountered occasionally that superficial judgments may become the dominant thought or tendency in academic texts. For example, these sentences are common in intellectual world: “According to Marx, religion is opium and it is used by capitalists to govern societies.”, “Simon and Comte stated that religion will disappear.” or “The founders of sociology argued that religion will disappear with modernization.” This article, however, argues that the claims of the founding figures regarding religion need more attention. For this reason, the aim of the article is to present the ideas of this five well-known figures about religion and especially the future of religion to the reader. The main reason of selecting these five historical figures for the article are that they are the founding figures of sociology and the sociology of religion, and although they do not support the idea that “religion will disappear with modernization”, their works are used to state this claim. The works of thinkers and secondary sources published in English and Turkish on this topic were used. The article has two modest goals: i) to restimulate some discussions on the ideas/claims attributed to thinkers and ii) to present the relevant literature to the reader as an introduction for those willing to read these thinkers in detail.

Keywords: *Sociology of Religion, Saint Simon, Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber*

Giriş

- “Sosyolojinin kurucu figürlerinin de ifade ettiği gibi, modernleşme süreci ile din yok olacaktır.”
- “Marx’a göre din, kapitalistler tarafından toplumları uyutmak için kullanılır.”
- “Simon ve Comte dinin yok olmasını istemişlerdir.”

Bu ve benzeri ifadeler bu makalenin yazılmasının temel sebebidir. Söz konusu din ve sosyolojinin kurucu figürleri olduğunda, derinlikli olmayan yargılar akademik metinlerde sıklıkla yer bulabilmektedir. Bunların en yaygını “dinin modernleşme ile yok olacağı” iddiasıdır. Aydınlanma¹ döneminden günümüze birçok entelektüel, modernleşme süreci ile ortaya çıkan sosyal yapının “dini yok edeceğini” iddia etmiş olsa da, bu iddianın dillendirildiği metinlerde genellikle beş isim² öne çıkmakta ve bu isimler

¹ Akıl Çağı ya da Aydınlanma Çağı 18. Yüzyıl Avrupası’ndaki entelektüel harekete denmektedir. Yaşamın bilimsel şekilde yaşanmasının ve şüphecilüğün aracı olarak “akıl” yüceltilmesi; toplumsal kurumlar ve inanç sistemlerinin de öncelikle akıl süzgecinden geçirilmesi dönemin başlıca özellikleriydi. Bireyler kendi potansiyellerinin farkına varmalı ve bu potansiyeli daha rasyonel, dinî dogmalardan, batıl inançlardan, irrasyonel davranışlardan arınmış bir toplum ideali için kullanmalıydılar.

² Bu beş isimle birlikte Sigmund Freud (1856-1939) da dinin “bir yanılsama” (Freud, 1961: 30-33) olduğunu ifade etmesinden dolayı bu iddianın sahibi olarak akademik metinlerde yer almaktadır (Warner, 2010: 1-3). Ancak kendisi sosyolojinin kurucu figürlerinden biri olmadığı için bu makalede konu edilmemiştir.

iddianın öncüsü olarak kabul edilmektedirler (Norris & Inglehart, 2008: 1; Borer, 2010: 125; Ebaugh, 2002: 386):

- Henri de Saint Simon (1760-1825),
- Auguste Comte (1798-1857),
- Karl Marx (1818-1883),
- Émile Durkheim (1858-1917)
- Max Weber (1864-1920).

Ancak bu düşünürlerin din ile ilgili eserleri incelendiğinde, yukarıdaki iddiaların onların temel düşüncelerini yansıtmaktan uzak olduğu ortaya çıkmaktadır. Öncelikle bu beş ismi aynı potada okuyucuya sunmak, onların ekollerini ve tarih okumalarını yok saymak anlamına gelmektedir. Ne yazık ki bu düşünürlere karşı sergilenen özensizlikten bu makalenin yazarı da muaf değildir (Ertit, 2019: 74; 108). Bu makalenin amacı da, söz konusu düşünürlerin dine dair temel fikirlerini okuyucuya sunma arzusudur. Makale için bu beş tarihsel figürün seçilmesindeki temel amaç onların sosyoloji ve din sosyolojisi alanının kurucu figürleri olmaları ve birçok akademik metinde -öyle olmamasına rağmen- “din modernleşme ile yok olacak iddiası”na temel oluşturmalarıdır.

Çalışma düşünürlerin İngilizce ve Türkçe yayımlanmış eserleri ve konuyla ilgili ikincil kaynaklar kullanarak yazılmıştır. Bu durum makalenin zayıf yönlerinden biridir. Zira Simon, Comte ve Durkheim eserlerini Fransızca, Marx ve Weber Almanca kaleme almıştır. Metinleri anadillerinden okuyamamak muhakkak ki düşünürlerin ifade etmek istediği bazı noktaları daha yüzeysel yorumlama ihtimalini doğurmuştur. Bununla birlikte, düşünürlerin fikirlerinin şekillenmesinde kendi ülkelerinin yakın tarihlerinin etkisi azımsanmayacak derecededir. Hem Fransa ve Almanya’ya dair detaylı tarih okuması yapmamış olmak hem de düşünürlerin etkilendikleri diğer düşünürlerin eserlerine hakim olmamak makalenin bir diğer zayıf yönüdür.

Makale beş düşünürün din ve dinin geleceğine dair temel fikirleri üzerine kurulmuştur. Bu beş tarihsel figürün dinin geleceğine dair yazdıkları elbette ki tek bir makaleden fazlasını hak etmektedir. O nedenle makalenin iki mütevazı temel hedefi olduğu belirtilmelidir: Birincisi, düşünürlere atfedilen özensiz ve yüzeysel yorumların gücünü kırmak. İkincisi ise daha detaylı okuma yapmak isteyenler için giriş mahiyetinde ilgili literatürü okuyucuya sunmak.

Önceden belirtildiği gibi, düşünürlerin görüşlerini şekillendirmede hayati rol oynayan dinamiklere ve şahıslara bu makalenin yazarı olarak hakim olduğumu ifade edemem. Ancak bu durum, bu düşünürlerin fikirlerini etkileyen 18. ve 19. yüzyıldaki bazı temel tarihsel gelişmelerden bahsetmemize engel değildir. Zira özellikle Fransız Devrimi’nin toplumsal

sonuçları³, modern bilim ve teknolojiye hızlı ilerleme ve 19. yüzyılda geniş halk kitlelerinin ekonomik durumundaki sert yükseliş bu düşünürlerin gelecekle ilgili fikirlerini etkilemiş görünmektedir.

Fransız Devrimi geleneksel topluma ait birçok kısıtlamayı hızlı şekilde ortadan kaldırırken etik ilkeler, ahlaki değerler ve eski rejime ait sembolik öğeler sert değişimlere maruz kalmıştı (Jones & Anservits, 1975: 1101). Buna ek olarak, bilim, teknoloji ve ekonomideki gelişmeler birçok Avrupalıya yakın gelecekte bir “altın çağ”da yaşayacaklarını müjdeliyor; bilimle uğraşmak en yüksek ideal olarak görülüyor ve entelektüeller modern bilim paradigmasını⁴ “tek ve doğru bilim yapma yöntemi” olarak kabul ediyorlardı. Modern bilim sadece doğanın kurallarını ya da çalışma prensibini ortaya koymak için değil aynı zamanda toplumsal olayları anlamak ve açıklamak için de kullanılmalı iddiası yaygınlık kazanıyordu. Buna paralel olarak, eğer doğru bilimsel çalışmalar yapılırsa ve bilimin kanunları/kuralları doğru şekilde uygulanırsa sosyal problemlerin çözüleceği fikrinin taraftarları da artıyordu. Bu nedenle, entelektüeller tarihin “bilimsel çalışması”nı sunmaktan çekinmediler ve toplumsal değişmelerin/gelişmelerin en iyi bilimsel yasalar ışığında anlaşılacağını iddia ettiler (Perry vd., 1989: 530-532).

Şimdi bu tarihsel bilgiler ışığında “Din modernleşme ile yok olacak.” iddiasının entelektüel kökenlerini bulduğu sosyolojinin kurucu figürlerini doğum tarihlerine göre inceleyelim.

1. HENRI DE SAINT SIMON

1760 yılında Paris'te doğan Simon, Amerikan Bağımsızlık Savaşı (1775-1783) ve Fransız Devrimi'nin (1789-1799) gerçekleştiği kaotik bir dönemde yaşadı ve bu ikisinden de derinden etkilendi (MacIver, 1922: 238). Bu iki devrim, dönemin sosyal / kültürel / ekonomik yapısını ve bunlarla ilgili sorunların algılanma biçimini büyük ölçüde değiştirdi (Schweitzer, 2000; Acemoğlu, Cantoni, Johnson & Robinson, 2011). Çağının düşünürü olan Simon da mutlak monarşi çağından Napolyon İmparatorluğu'na ve ardından parlamenter rejimlere ve yine metafizik çağından sosyal bilimler çağına kadar dramatik dönüşümlere tanık oldu (Ionescu, 1976: 13). Özellikle geleneksel kurumları ve inançları altüst eden Fransız Devrimi'nin kargaşasından sonra, meşru bir hükümeti neyin oluşturduğu veya toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiği konusunda artık bir fikir birliği yoktu ve dağınık atmosfer Simon'un düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynadı (Pickering, 1993: 211).

³ Feodalizm kaldırıldı, kilise toprakları kamulaştırıldı, bir kral idam edildi ve İnsan Hakları Beyannamesi ilan edildi. Bu olaylar dizisi binlerce insanın öldürüldüğü “Terör Saltanatı” ile sonuçlandı (Wallerstein, 1989: 41).

⁴ Modern bilim paradigması deney ve gözlem ile nesnel bilgiye ulaşılabileceğini iddia eder. Ortaya konulan hipotezin test edilebilir olması gerekir. Bilimin amacı yaratıcıya ulaşmak değil, doğa olaylarını yine doğanın içinde kalarak anlamak ve açıklamaktır. Görülmeyen, teorik ya da metafizik anlatılar ya da varlıklar kabul edilmez. Bilimin değerden bağımsız kuralları ve süreçleri vardır.

Simon, toplumsal düzene/planlamaya, ilerlemeye ve bireylerin bilincinin geliştirilebileceğine inanıyordu. Din adamlarına karşıydı ve çağının neredeyse diğer tüm düşünürleri gibi dinsizdi (Evans-Pritchard, 1960: 105), ancak kendisine yakıştırdığı sıfat dinsiz değil, bilimci (physicist) idi (Simon, 1975: 102)⁵. Amacı, hayatın her dalını kapsayacak bir sistem oluşturmak ve onu uyumlu bir bütün halinde sentezlemektir. Geçmişini inceleyerek geleceğe dair kesin bir rehber olacak “ilerlemenin bilimi”ni bulmak istedi (MacIver, 1922: 239). “Feodal-askeri” sistem ortadan kalkarken, sosyal parçalanma ve anarşiden kaçınmak için “endüstriyel sistem” adını verdiği yeni bir toplumu inşa etmek istiyordu. Fransız Devrimi'nin toplumsal değişim vaadini yerine getirmediğini düşünüyor ve Hristiyanlık dahil her şeyi yeniden inşa etmek gerektiğini savunuyordu (Musso, 2017: 819). Böylece, toplumu rasyonel ilkeler ışığında bilim toplumuna çevirmek ve sosyal stabilizasyonu sağlayarak Fransız Devrimi'ni kapamak istiyordu (Pickering, 1993: 212).

Simon *tarihsici* olduğundan, onun için tarihin yasaları biliniyorsa insanlığın geleceği öngörülebilirdi. Bu metinde tarihsicilik⁶, tarihe bakarak geleceğin nasıl olacağına ya da şekilleneceğine dair kesin hüküm sahibi olmak anlamında kullanılmıştır. Simon'a göre, doğanın kanunları gibi toplumsal ilerlemenin de kanunları vardır ve ahlaki dünya aynen doğa gibi genel ve sabit kanunlarla yönetilmektedir. Bu nedenle toplumların geleceğine dair iddialarda bulunmak ve toplumun esenliğini artırmak için “tarih”i kullanma noktasında tereddüt etmiyordu. Simon için insanî gelişimin yasası her şeyin üzerinde ve yol gösterici olduğundan (Lyon, 1961: 55), tarihsel bilginin hayati misyonu, modern medeniyetin kendisini bir arada tutabilmesi için yol göstermektir (Reedy, 1994: 16). Bu kuvvet insanın kendisinden kaynaklansa da, artık insanın kendisini aşmış ve hatta insanın takip ettiği bir olgu haline gelmiştir. İnsanların yapması gereken tek şey bu kanuna uyum göstermektir. Aynı nedene ve aynı araçlara dayandıkları için, belli zaman dilimi içerisinde aynı etkileri yaratırlar (Reedy, 1994: 4). “Gelecek, ilk parçası geçmişini oluşturan bir serinin son parçalarından meydana gelir. Bir serinin ilk dönemi düzgünce incelendiğinde devamında gelecekleri varsaymak kolaydır. Bu nedenle, derinlemesine gözlemlenmiş bir geçmişten gelecek kolayca anlaşılabilir.” (Saint-Simon'dan akt. Durkheim, 2017: 143).

Tarihe olan bu bağlılığının ana nedenlerinden biri, ondan ders alıp çağdaşlarına rehberlik etme arzusudur (Simon, 1956: 313). İlerlemenin hayati önemde olduğunu ve tarih boyunca toplumların koşullarında sürekli bir gelişme olduğunu düşünüyordu. Eğer tarih bilimsel şekilde çalışılırsa bu

⁵ Simon (1975: 102) iki farklı doktrinin var olması gerektiğini, eğitilmiş sınıf için “bilimcilik”in, eğitim almamış sınıf için deizmin olması gerektiğini savunuyordu.

⁶ Karl R. Popper (2013: 19) tarihsicilik yaklaşımını şu şekilde tanımlamaktadır: “Burada ‘tarihsicilik’ derken, tarihsel öndeyinin sosyal bilimlerin esas hedefi olduğunu ve bu hedefe, tarihin evriminin temelinde yatan ‘ritimler’ ve ‘örüntüler’, ‘kanunlar’ ve ‘yönelimler’in açığa çıkarılmasıyla varılabileceğini kabul eden bir yaklaşım tarzını kastettiğimi söylemem yeterli olacaktır.”

izlek öğretici ve faydacı amaçlar için kullanılabilir. Bu sebeple gelecek için yaptığı tahminler, ona göre tarihin “bilimsel” bir okumasına dayanmaktaydı. Tarih “kutsal-sona” ulaşmak zorunda olduğundan gerilemeye/geri gitmeye yer yoktur (Simon, 1956: 330).

Bu düşünme tarzı, elbette, Orta Çağ dönemini modern zamanlardan daha aşağı seviyede görmektedir. Simon'a göre, Orta Çağ'da insanlar ve hatta bilimsel aktiviteler için tek bilgi kaynağı metafizik olduğundan insanlığın sahip olduğu bilgi hem yüzeysel hem de açıkça algılanamayan ve kavranamayıdır (Simon, 1956: 324). Din adamlarının mevcut tüm bilgilere sahip oldukları varsayılmış ve “bilgiye sahip olma hiyerarşisi”ni yine bu din adamları feodal aristokrasi ile kurdukları ilişkiler sebebi ile sarsılmaz şekilde uzun yıllar devam ettirmişlerdi (Booth, 1970: 10). Ancak ifade edilmelidir ki, Simon'un o döneme dair tasviri din adamlarının pozisyonunu ve çalışmalarını değersizleştirmek için değildir. Aksine, tarihsel dönemleri kendi zamanı içinde adil şekilde değerlendirme amacı ile din adamlarını yargılamak yerine onların o dönemde toplumsal esenlik için yaptıklarına vurgu yapmaktadır: Toprağı sürmek, verimsiz araziye verimli hale getirmek, baskı makinesi ile yayımlanmamış eserleri korumak ve yorumlamak, sıradan insanların eğitimini yürütmek, yedinci ve on dördüncü yüzyılda ilk hastaneleri kurmak (Booth, 1970: 22).

Ancak, Simon'un savunduğu “doğrusal tarih” anlatısında, din adamları 19. yüzyılda zaten saygınlıklarını ve ünlerini kaybetmek zorundaydılar. Simon'a göre insan zihni tarihin başlangıcından beri gelişim içerisindeydi ve belli bir seviyeden sonra teoloji ve feodal kültür ile ilgili her şey yok olmak zorundaydı. Bu eski dönemlere ait anlatıların yeni çağda yani modern zamanlarda tekrar ortaya çıkmalarının imkânı yoktu. Bununla birlikte, her ne kadar yeni modern dünya ortaya çıkmadan önce din, dinî kurumlar ve din insanları bireylerin ahlakını şekillendirmede önemli bir rol oynamış olsalar da, modern çağda metafizik üzerine ahlâk veya ahlaki değerler oluşturmaya çalışmanın anlamlı bir çaba olmadığını düşünüyordu. Ona göre, dinî değil, dünyevi ahlak, teolojik değil bilimsel fikirler yeni sanayi çağının temel karakteri olacaktı (Booth, 1970: 45-46).

Endüstriyel olarak organize olan halk kısa bir süre sonra her zamanki sanat ve zanaat işlerinin teolojik fikirleri ile uyumlu olmadığını fark etmişlerdir... ve nerede bilim insanları ile temas kurabildilerse, rahiplere danışma alışkanlıklarını kaybetmiş ve pozitif bilgilere sahip olanlarla iletişim kurma alışkanlığı edinmişlerdir. (Saint Simon'dan akt. Durkheim, 2017: 160)

Feodal kurumların yerini modern kurumlar alırken, Simon aynı zamanda sosyal sınıfların prestijinde ve gücünde de dönüşümler olduğunu/olacağını iddia etti. “Tarihin bilimsel incelenmesi” diğer sosyal sınıfların -özellikle din insanlarının- endüstriyel sınıf lehine güçlerini kaybettiklerini/kaybedeceklerini iddia ediyordu. Simon, teknoloji ve ideolojiyi kullanma yetenekleri sebebi ile endüstriyel sınıfın modern çağların

en önemli sınıfı olacağını (Simon, 1956: 316) ve yeni-dünyanın ideal hükümdarı haline geleceğini öngörüyordu (Booth, 1970: 56). Sanayiciler ve bilim adamları sahip oldukları bilgi ve becerileri, olguları açıklamak ve anlamak için kullanarak evrenin gizemlerini çözeceklerdi(r) (Lyon, 1961: 62). Bu nedenle, bilim adamlarına kamu ve eğitim kurumlarının yetkisinin verilmesi gerektiğini düşünüyordu (Jones & Anservits, 1975: 1106).

Lyon'un (1961: 60) ifade ettiği gibi, Simon, din kurumunu eğitimsiz ve bilgisiz kitleleri yönetmek için aristokrasinin ve din insanların elinde bir araç olarak gördüğünden onun bilimle yer değiştirmesi gerektiğini savunuyordu. İçinde dogmaların olmadığı, geleneksel din insanların gündelik yaşama müdahil olmadığı ve batıl inançların bireylerin hayatına yön veremediği teknokratik toplumu arzuluyordu. Ona göre, bilimsel bilginin tüm dinî ya da doğaüstü doktrinlere üstün gelmesi nedeniyle Hristiyan öğretileri artık ciddiye alınmamalıydı. Bu nedenle, Hristiyanlığın yakında ortadan kalkacağını ve yeni bir dinin ortaya çıkması gerektiğini savunuyordu. Bu yeni din ve inanç, önde gelen bilim adamlarının kontrolü altında pozitif bilimle uyumlu olmalıydı. Fark edileceği gibi Simon, “din yok olacak” iddiasının aksine, dinin tamamen yok olmasından değil, pozitif bilimle uyumlu şekilde dönüşümünden bahsetmektedir.

Simon, dinin her zaman sosyal organizasyonun temeli olarak kullanıldığını ve gelecekte de kullanılacağını tartışılmaz bir gerçek olduğunu vurgulamıştır (Simon, 1975: 102; Musso, 2017: 812). “Katolik sistemin eskimişini kanıtlamayı başardığımız için her dinî sistemin ortadan kalkması gerektiğini söyleyebileceğimizi düşündük. Yanıldık. Din dünyadan kaybolamaz. Basitçe değişir.” (Simon’dan akt. Musso, 2017: 810). Bu sebeple Simon çokça iddia edildiği gibi aslında dini ortadan kaldırmayı istemez, onu “seküler” bir dine dönüştürmek ister. Ona göre din hem dünyayı açıklamak için tasarlanmış felsefi bir sistem, hem de sosyal bağ olarak çalışan sosyal bir kurumdur. Her toplumun dine ihtiyacı olduğundan ve bundan vazgeçemeyeceğinden, -istenmeyen- dinin dönüştürülmesi gerekmektedir. Dinin bilim için gerekli olmadığını, ancak parçalanma ve anarşinin karşısında toplumsal sözleşmeyi garanti eden bir bağ olarak -yani toplumsal düzenin korunması için- dinin gerekliliğine inanıyordu (Durkheim, 2017: 228-229). Buradan da anlaşılacağı üzere, Simon’da din doğaüstü referansları olan bir kurum değil, nihayetinde bir “ahlak kuralı” olarak kodlanmıştı. O nedenle Hristiyanlığı dogmalardan arındırıp bir etik dini haline getirmek için *Yeni Hristiyanlık* adlı eserini kaleme aldı. “Din, dünyevi olanlara karşı ilahi bir timsal olmayı istemez. Asıl görevi insanlığı deney-üstü bir amaca bağlamak için dünyevi gerçekliklerden uzaklaştırmak değil, sadece gerçeklik birliğini vurgulamaktır.” (Durkheim, 2017: 230). İlahi hukuk yerine evrensel bilim yasasını koyduğu bu yeni etik dinin “kurucusu” olarak kendisini sundu (Musso, 2017: 811).

Simon’un “aşkın”lık taşımayan bu yeni dini, Hristiyanlık yerine geçecek ve kişisel zarar verici tutkuları, benmerkezciliği ve karşılıklı zararlar

sonuçlanacak aşırı rekabeti toplumsal hayattan uzaklaştırmayı garanti edecekti (Reedy, 1994: 12). Fark edileceği gibi din, Simon tarafından pratik amaçlar için uyarlanmıştı. Bir noktada “Fizikçilik” olarak adlandırdığı yeni dine rahip-bilim adamlarının kanunları, çağın içinden geçtiği ahlaki krizi sona erdirecek ve bilimsel bilginin genişlemesine ivme kazandıracaktı. Yeni dinin bu yeni insanları enerjilerini ve zamanlarını savaşa ayırmayacaklardı. İnsanlığın kurtuluşunun anahtarını ellerinde tutan bilim insanlarına -bu eşsiz-yeteneklerinin gelişimi için destek olunmalı ve tam bir özgürlük verilmeliydi (Manuel, 1960: 346).

Yazdıkları ile toplumsal dönüşümü gerçekleştirmek ya da hızlandırmak isteyen Simon'un temel düşüncesi, Orta Çağ kurumlarının öğretileri/doktrinleri tarafından baskılanan endüstriyel ve ticari faaliyetlerin ve bu faaliyetler için hissedilen arzunun, din insanlarının sahip olduğu tutku ve hırslardan daha değerli olduğu üzerine kurulu idi (Jones & Anservits, 1975: 1106-1109). Bu sebeptendir ki, dinî olmayan ya da dinle herhangi bir ilişkisi olmayan ‘varlıklar’ın dinî olanlara karşı modern dönemdeki zaferini önlemek için herhangi bir beklenti, çaba veya isteğin var olmaması gerektiğini savundu (Simon, 1956: 320-321). İnsanlığın ulaşacağı bu son noktada, din adamları, doğaüstü inançlar, doktrinler veya sihribazlar değil bilim adamları, entelektüeller, sanatçılar ve sanayiciler yer almalıydı. Bir toplum, fizikçilerini, kimyacılarını, matematikçilerini, sanatçılarını, mühendislerini, vb. kaybettiğinde o toplumun ölü bedenine döneceğini, ama aynı toplumun içinden (kendisi Fransa için konuşuyordu) din adamlarını ve aristokratları alırsanız, bunun herhangi bir kötülüğe neden olmayacağını savunuyordu (Reedy, 1994: 7). Onun bu düşünceleri, öncelikle öğrencisi, ardından arkadaşı ve sonra da düşmanı olan Comte’u da derinden etkileyecekti.

2. AUGUSTE COMTE

Matematikçi, filozof ve sosyolojinin kurucu figürü olarak kabul edilen Comte, 18. yüzyılın sonunda -1798’de- Fransız Devrimi’nden sonra doğdu. Simon ile uzun yıllar çalıştığı için fikirleri Simon’dan etkilenmiştir. Simon’un düşüncesinde olduğu gibi, Comte’un felsefesinde de “bilim ve gelişme ile uyumlu din”, “topluma ve tarihe bilimsel yaklaşım” ve “ilerleme”, kilit roller üstlenmişlerdir. Aynen Simon düşüncesinde olduğu gibi, o da toplumu somut gerçekler ışığında planlanması gereken bir kurum olarak kabul ettiğinden, bilgi elde etmenin tek yolunun metafizik veya doğaüstü varlıklar değil gözlemlenen gerçekler olduğunu savundu. Bununla birlikte insanlık tarihinin, devletin ve bilimin artan etkisi ile geleneksel dinin gücünün ve inandırıcılığının yavaş yavaş ve geri döndürülemez biçimde zayıfladığı bir dizi farklı aşamadan geçtiğini savundu (Gorski, 2003: 111). Bu aşamalar, Comte’un “Üç Hal Yasası”dır: Teolojik, Metafizik ve Pozitif.

Comte’a (1896: 2) göre “eğer insan zekâsının tarih boyunca geçirdiği aşamalar detaylı bir şekilde incelenirse” oldukça temel bir yasanın keşfedileceği görülecektir. Yasaya göre, temel bilgiye ulaşma yöntemlerimiz

/ algılayışlarımız üç farklı teorik dönemden art arda geçmiştir: teolojik veya hayali; metafizik veya soyut; ve bilimsel veya pozitif. Başka bir ifadeyle, üç felsefe yapma yönteminin ardışık bir şekilde yer aldığı üç farklı teorik koşul vardır (Thomson, 1976: 13). Comte, bu aşamaların doğalarının temelde birbirine zıt olduklarını, hatta birbirlerinden radikal olarak ayrı olduklarını belirtir. Bu aşamaların karakteristik özellikleri diğerlerinin var olmasına izin vermez. Aşamaların detaylarına geçmeden önce vurgulanmalıdır ki, Comte'un bu üç hal yasası ile kanıtlamak istediği şey doğa bilimlerine egemen olan düşünce sisteminin aynı zamanda toplum incelemelerinde de (siyaset, tarih, sosyoloji) baskın hale geleceğini ya da gelmesi gerektiğini kanıtlamak.” (Aron, 2010: 63)

Teolojik dönemde insan zihni varoluşun doğasını araştırmak ile meşguldür. Zihin tüm etkilerin kökenini ve amacını ararken, üretilen/yaratılan tüm algılanan gerçeklerin ardında -salt kaynak olarak- doğaüstü varlıklar olduğunu kabul eder. Metafizik olarak adlandırılan ikinci aşamada, tüm varlıkların doğasında bulunması gereken soyut kuvvetler (abstract forces) ve özgün/gerçek teşekküller (genuine entities) bir önceki aşamadaki doğaüstü varlıkların yerini alır. Bu aşama teolojik dönemin bir modifikasyonu ve pozitif evreden önce bir geçiş dönemi olarak görülür. Bu dönüşümün son aşaması olan pozitif aşamayı ise Comte (1998: 49) şu şekilde özetlemektedir: “Ölmekte olan bir sosyal sistem, zamanı gelmiş, kesin ve kusursuz bir şekil alma sürecinde olan yeni bir sistem. Bu dönüşüm, medeniyetin genel seyrinin çağımıza biçmiş olduğu temel karakterdir.” Son olarak, pozitif evrede, insan zihni mutlak kavramlar, evrenin kökeni ve fenomenlerin nedenleri için daha önce cevap bulduğu “araç”ların kullanışlı olmadığını düşünmeye başlar. Bunun yerine “değişmez ardıllık ve benzerlik ilişkileri” insan zihni için çalışma alanı haline gelir. Akıl yürütme ve gözlem uygun şekilde bir araya gelerek bu tür bilginin “araçlarına” dönüşür (Comte, 1896: 2). Comte toplumların tarih içinde geçirdiği bu dönüşümü “bireysel zihnin” de geçirdiğini iddia etmektedir. Bireysel zihnin ilerleme sürecine odaklanılırsa, üç hal yasasında olduğu gibi, bireyin çocukluğunda bir ilahiyatçı/teolog, gençliğinde bir metafizikçi ve son aşamada bir doğa filozofu gibi düşünüp davranmaktadır (Comte, 1896: 3).

Comte'un din ile ilgili görüşleri de bu üç hal yasası çerçevesinde şekillenmişti. Comte (1998: 5) dünyevi ve ruhani güçlerin 11. ve 12. yüzyıllarda tamamen içiçe geçtiğini, bilginin bilimsel değil spekülative ve metafiziğe bağlı olduğunu, o dönemlerde dini merkeze alan mahkemelerin kıtanın geneline yayılmış olduğunu belirtip papanın bu teolojik iktidarı ile feodal-askeri gücün bir aradalığının modern dünyada eriyeceğini savunmuştu. Pozitif evreden önce geniş halk kitlelerinin evrenle ilgili sorularına yanıt alabilecekleri kişiler teologlar olduğu için, teolojik güç sahipleri topluma rehberlik etme pozisyonuna sahiplerdi. Ancak bilgi, pozitif evrede/çağda olduğu gibi, tamamen gözlemlenebilir ve sınırlanabilir gerçeklere bağlı hale gelirse, metafizik doğal olarak önemini yitirecek ve topluma

rehberlik etme görevi sona erecekti. Pozitif bilimlerin teoloji ve metafizikten “çok daha ileri olduğu gerçeği” nedeniyle, bu yeni çağda toplumlar, sosyal veya politik meseleler için dinî temelli açıklamaları veya gerekçeleri kabul etmeyeceklerdi (Comte, 1998: 8). Ancak Comte, üçüncü aşamanın başlangıcı için kesin bir tarih belirtmemektedir. Ona göre, Bacon'un deney ve gözlemi yücelten öğretileri, Descartes'ın bilgiye dışardaki maddeleri gözlemleyerek ulaşılabilceğini iddia etmesi –ve muhtemelen Galileo'nun keşifleri- pozitif evrenin başlangıcının belirgin noktaları olarak kabul edilmelidir (Comte, 1865: 202).

Pozitif felsefeden önce batıl inançlar ve skolastik sistemler⁷ gerçek bilim için elverişli atmosferi engellemişti. Fakat rasyonel zihinler tarihin doğrusal izlencesinin farkında olduğu gibi skolastik sistemlerin pozitif bilime karşı düşüşünün de geri döndürülemez olduğunun farkındalardır (Comte, 1896: 6-7). Toplumlar endüstriye dayalı olarak yapılandırıldıkça, bireyler teolojik doktrinlerin gündelik yaşamları için belirleyici olamayacaklarının ve daha iyi bir yaşam için teologların yararlı araçlar sunamayacaklarının farkına varacaklardır.

Bu sürece paralel olarak, din insanların ifade ettiği bilgiler ya da iddialar modern bilim paradigması ile elde edilmemiş olacağından bu insanlara danışanların sayısının gittikçe azalacağını ifade etti. Bilimdeki “sarsıcı” gelişmeler sebebi ile bilim insanların birlikte aldıkları kararların Orta Çağ'ın dinî kurumları veya din insanları tarafından alınan kararlarıjn yerini alacaktı (Comte, 1998: 40). Bilimsel gelişmelerin, özellikle son 200 yıldaki hızlı ilerlemesiyle ortaya çıkan yeni bilgilerin ve keşiflerin, dine ve din insanlarına olan güveni daha fazla sarstığını, ve artık bireylerin güvendikleri kişilerin bilim insanları ve sanayiciler olduğunu ifade etmişti (Comte, 1998: 41).

Vurgulanmalıdır ki, hem Simon hem de Comte için siyasi ve sivil özgürlük merkezi bir mesele değildi. İkisinin de amacı kaotik bir sosyal düzeni düzenleyebilen ekonomik ve siyasi örgütlenmelerin yaratılmasıydı. Endüstriyel sosyal düzene uyacak şekilde özel olarak oluşturulmuş bu yeni örgütlenme biçimlerinde, eski sisteme ait olan ya da eski sistemi meşrulaştıran “din”e yer olmamasına rağmen kendilerinin ortaya koydukları “din”e merkezi rol vermişlerdi. Simon hayırseverlik veya fedakarlığa dayanan “Yeni Hristiyanlığı” kurmak isterken, Comte kendi dinini “İnsanlık Dini” olarak adlandırmıştı (Faccarello ve Steiner, 2008: 28). O da Simon gibi, yeni bir dinin peşindeydi. “İnsanın kendisini aşan bazı şeyleri sevmeye gereksinimi olduğu için dine gereksinim” olduğunu düşünüyordu (Aron, 2010: 92). Bu yeni din, sosyolog-rahiplerin ahlaki rehberliğinde doğaüstü hayaletlerin kalıntılarında ve soyut mantıktan bağımsız olmalıydı (Ebaugh,

⁷ “Skolastik felsefenin asıl amacı Hristiyan dogmalarını temellendirmek ve anlaşılabilir hale getirmektir. (...) Akıl burada dini anlamının bir vasıtası konumundadır. Dolayısıyla felsefe, Orta Çağ'da din adamlarını yetiştiren kilise okullarında gelişmek durumunda kalmıştır.” (Özden ve Elmalı, 2012: 19).

2002: 387). Hepsinin merkezinde bu eşsiz insanlık dini duruyordu. Bu dinin peygamberi Comte, amacı da ilerleme olacaktı (Billington, 1960: 820).

Comte'un yeni "insanlık dini"nde sosyal etkileşimin stabil olması için yasalara uymak gerekiyor. İnsanların eşit olduğunu ve aile ve akrabalık bağından daha geniş bir çerçevede insanlara sempati beslenmesi gerektiği öğütleniyor. Comte için insanın en "olgun"u sadece yakınlarına değil tüm türe sempati besleyenlerdir. Bu yeni dinde ahlaki kuralları "birkaç yüksek eğitilmiş insan" belirleyecektir ve bu nedenle kamu ahlakı üzerinde bir filozoflar konseyine denetim verir (Comte, 1865: 411). Yeni dinin genel amacı, evrensel kardeşlik ruhunu geliştirerek insan sempatisini artırmak olacağından bahsi geçen bu filozoflar, sıradan insanlara, ahlaki yaşamlarını en küçük ayrıntılarıyla düzenleyen toplam bir düşünce ve uygulama şeması önermelidir. Kişiler kendi kişisel hırsları yerine evrensel bir sevgi ruhu içinde tüm kalpleriyle ortak bir iyilik peşinde koşmayı öğrenmelidir. Comte'a (1865: 353) göre bu yeni dinin de geleneksel din gibi, festivalleri, özel günleri ve her şeyden önce bir ibadet nesnesi olmalıdır. Bununla birlikte, bir tanrı olarak hayal edilmesi ve hitap edilmesi için tekil bir adı olması gerekir: Büyük Varlık (Comte, 1865: 349-350).

Başka bir deyişle, Auguste Comte'un bizi sevmeye çağırdığı 'Büyük Varlık', insanların sahip oldukları ya da yaptıkları en iyi şeydir. Sonuçta belirli bir biçimde insanda, insanları aşan ya da en azından bazı insanlarda özde var olan insanlığı gerçekleştiren şeydir. Büyük Varlık'ta sevdiğimiz özde var olan insanlık, geleneksel dinlerin Tanrısında gerçekleştirilen ve aşılan insanlıktan o kadar farklı mıdır? İnsanlığı Comte'un bizi yapmaya çağırdığı gibi sevmekle geleneksel dinlerin yüce Tanrısını sevmek arasında kuşkusuz temel bir farklılık vardır. Ama Hıristiyanlığın tanrısı insan olmuştur. (Aron, 2010: 92).

Comte (1865: 363-65), ritüellerin duyguları harekete geçirme gücünün farkındadır ve bu sebeple çok sayıda töreni ve nasıl dua edileceğini oldukça ayrıntılı şekilde belirler. "Comte din kurucusudur ve öyle olmak ister. Çağın dininin pozitivist etkide olabileceğini ve olması gerektiğini düşünür. Bu din geçmişin dini olamaz, çünkü geçmişin dini geçerliliğini yitirmiş bir düşünce biçimi gerektirir." (Aron, 2010: 91-92).

Ancak Comte'un eski din yerine ortaya koymaya çalıştığı yeni dinin alıcısının çok olduğunu ifade etmek doğru olmaz. Hatta Mill (1865) gibi düşünürler Comte'un bu insanlık dinini eleştirmekle kalmaz onun gülünç olduğunu da belirtir. Hem yüzeysel bulunur hem de mantık ve daha iyi bir gelecek adına Comte insanlara itaatkar robotlar gibi davranır: rasyonel argüman, yeni keşif ve bireysel yaratıcılık için boşlukları kapatır (Nussbaum, 2011: 12). Bununla birlikte dinin evrensel olması beklenirken, Comte'un dini dünyanın birçok geleneksel kültürüne kayıtsızdır ve Fransız halkı için ortaya konmuş hissi verir.

3. KARL MARX

1818 doğumlu olan Karl Marx politik iktisatçı olmasının yanında tarihçi ve klasik sosyolojinin kurucu figürlerinden biri olarak 19. yüzyılın - sonrasında 20. yüzyılın da- oldukça etkili bir filozofuydu. Marx ve din kelimeleri bir araya geldiğinde genellikle onun “Din, toplumların afyonudur.” ifadesi akla gelmektedir. Ancak bu makale, Marx’ın bu cümlesinin akademik metinlerde özensiz şekilde anlamından uzak kullanıldığını ve cümlenin anlaşılabilmesi için Marx’ın felsefesinin temel yapı taşlarını oluşturan “altyapı”, “üstyapı”, “yabancılaşma” ve “sınıf çatışması” gibi kavramların bilinmesi gerektiğini iddia etmektedir. O nedenle çalışmanın bu bölümünde öncelikle Marx’ın cümlesinin yanlış kullanımının örnekleri verilecek, ardından onun temel kavramları çerçevesinde dinin Marx düşüncesinde neye tekabül ettiği açıklanmaya çalışılacaktır.

Marx’ın “afyon” kelimesini kullanmasının sebebi olarak, dinin burjuvalar tarafından insanları sömürmek için kullanıldığı iddiası oldukça yaygındır:

[Marx’a] göre, insanları hakiki güçlerine (kapasitelerine) döndürmek için onları kör eden ve burjuva tarafından çektiği sıkıntıları unutturmak adına onlara afyon olarak verilen dinden insanların kendini kurtarması gerekir. (Crnovršanin, 2015: 8)

Bu cahilliğin temelini oluşturan ise yanlış dinî inanışlardır. Çarpık düzenin korunmasında ve insanların haksızlığa boyun eğişinde, bu dinî inanışın büyük etkisi vardır. Zaten sosyalist bakışa göre din afyondur. (Bozkurt, 2013: 69)

Ama sonra öldürücü darbe gelir: “Halkın afyonudur” (...) Esaslı sosyal kusurlara aldatici bir çözüm olarak dinin varlığı sona ererken; komünizmde illüzyona [dine] ihtiyaç olmayacaktır. (Geoghegan, 2004: 590)

Hangi din afyondur? Hakim sınıfların elindeki dini, [Ali] Şeriatı “şirk dini” olarak adlandırmakta; şirk dinini, ezilen ve sömürülen kitlelerin zihnini felç eden bir afyondur, şeklinde değerlendirmektedir. (Düzgün, 2014: 9)

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Marx ve din kelimeleri bir araya geldiğinde, akademiye ve ona paralel olarak daha geniş kamuoyuna yansıyan şey, Marx’ın dini bir uyuşturucu olarak gördüğü, dinin burjuva sınıfı tarafından kullanıldığı ve işçi sınıfının kurtuluşu için dinin yok olmasını arzuladığıdır. Ancak Marx’ın böyle bir iddiası yoktur. Marx’ın demek istediğini açıklayabilmek için, öncelikle onun çokça alıntılanmış olan “din afyondur” ifadesinin geçtiği pasaja bakalım:

Dinsel ıstırap, aynı zamanda, gerçek acının ifadesi ve gerçek acıya karşı bir protestodur. Din tıpkı ruhsuz bir anın ruhu olması gibi, [kapitalizm altında] ezilen insanın içli ezgisini ve ıssız bir dünyanın kalbini oluşturur. Halkın afyonudur. Halkın

hayali mutluluğu olan dinin ortadan kalkmasını istemek, onların gerçek mutluluğunu talep etmektir. Onları durumlarıyla ilgili yanlısalarından vazgeçmeye çağırarak, aslında onları yanlısama gerektiren o durumdan vazgeçmeye çağırır. Dinin eleştirisi, bu nedenle, dinin bir hale olduğu çile içindeki dünyanın eleştirisidir. (Marx, 1970 [1843]: 6)

Bu ünlü paragrafta dinin afyon şeklinde nitelendirildiği açık. Ancak paragrafın kalan cümleleri, Marx'ın tarih felsefesiyle birleştirilmediğinde sanki dinin “burjuvalar tarafından halkı sömürmek için kullanılan bir araç” olduğu sanılmaktadır. Hâlbuki Marx'ın bu paragrafta ifade ettiği şey bu rafine olmayan iddianın uzağındadır. Din, Marx'ın düşüncesinde bir sebep değil, sonuçtur. Marx, aydınlanma filozoflarının aksine, dinin başka tarihsel süreçlerin, olayların, veya kültürel değişimlerin ortaya çıkmasının sebebi olarak değil, başka süreçlerin bir sonucu olduğunu düşünüyordu. Kapitalistler dini kullanmıyorlar, ama din kapitalizmin yarattığı yıkımın altında kalan işçi sınıfının sığınağı haline gelmiştir. Bilinenin aksine “Halkın afyonudur.” ifadesi kapitalistlerin işçileri sömürmek için dini kullandıklarını ifade etmiyor. Cümlelerin iddiası dinin, kapitalistlerin sebep olduğu acıyı dindirmek için işçi sınıfı tarafından kullanılan bir “ağrı kesici/dindirici” olduğudur. “(...) onları yanlısama gerektiren o durumdan vazgeçmeye çağırır.” cümlesinde görüleceği gibi, esas sorun dinin kendisinde değil, dinin var olmasını zorunlu kılan “o durumdur”, yani kapitalizm. Bu sebeple dinin değil, dinin var olmasına sebep olan “çile içindeki dünyanın eleştirisi”ne ihtiyaç vardır.

Feodal ekonomik sistemin yıkılışı ile ortaya çıkan ekonomik *yabancılaşmada* dine duyulan ihtiyacın devam ettiğini düşünüyordu. Üretim süreci yoğun şekilde kırsal alanlardan kentsel alanlara doğru yer değiştirmiş, köleler topraklarından çıkmak zorunda kalmış ve emekleri haricinde satabilecekleri hiçbir şeyi olmayan ücretli emekçiler haline gelmişlerdir (Marx ve Engels, 1848: 43-44; Morrison, 1995: 42). Karmaşık işbölümü üzerine kurulan kapitalist üretim sistemi içinde “çaresizlik” ve “aşırı umutsuzluk”la çalışmaya başlayacak olan işçiler yoğun çalışma sürecine ve işlerinin ürününe yabancılaşacaklardır. Yabancılaşma, emeğin sahibinin emeğin ürünü karşısındaki pozisyonu için kullanılmaktadır. İşçinin ürüne yabancılaşması, yalnızca emeğinin nesneleşmesi demek değil, aynı zamanda o nesnenin emek sahibinden bağımsız yabancı bir şey olarak var olması ve onun karşısında kendi başına düşmanca ve yabancı bir şey olarak çıkması anlamına gelmektedir (Marx, 1959 [1844]: 29). Geleceğe dair umutsuzluk hissi ile toplumdaki ve hatta bireyin kendisinden uzaklaşma/yabancılaşma hissi yaşamın gerçeği haline gelecektir (Lobkowitz, 1964: 326). Böyle bir yaşam içerisinde, din ya da bir başka doğüstü anlatıyı ya da metafizik teşekkülü Marx oldukça normal karşılamaktadır.

Marx'ın (2013: 9, 34) kendisi ateistti ve dinin insan ürünü olan irrasyonel bir kurum olduğunu düşünüyordu. Onun düşüncesinde din

doğaüstü güçlerin dünyayla ilişki kurmak için gönderdikleri bir kurum değil, yanlış bilincin önemli bir biçimi, bir ideolojiydi (Clarkson, 1973: 31; Geoghegan, 2004: 588). Umutsuzluk hissinde veya bireylerin kendilerine saygılarının kalmadığında, dine veya her şeye gücü yeten doğaüstü varlıklara inanarak (veya onlara daha fazla bağlanarak) uzun süreli talihsizlik durumlarını dengelemeye çalışmalarının normal olduğunu düşünüyordu (Lobkowicz, 1964: 321). Bu fikrine paralel olarak da, insanlığın maddi koşulları değiştiğinde dinin ve diğer metafizik öğretilerin yaşamdaki konumlarının da değişeceğini ve tüm bu doğaüstü anlatıların gereksiz hale geleceğini düşünüyordu:

Bu nedenle, tarihin görevi, öteki dünyanın hakikati ortadan kayb olduğunda, bu dünyanın hakikatini kurmaktır. Tarihin hizmetinde olan felsefenin acil görevi, insanın kendine yabancılaşmasının kutsal biçiminin maskesini kaldırdıktan sonra kutsal olmayan biçimlerindeki kendine yabancılaşmanın da maskesini düşürmektir. Böylece, cennetin eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukuk eleştirisine, teolojinin eleştirisi siyasetin eleştirisine dönüşür. (Marx, 1970 [1843]: 7)

Marx (1969 [1888]), “Feuerbach Üzerine Tez”de, Feuerbach’ı değişmeyen bir insan doğasını savunmasından ve insanın özüne dini katmasından dolayı eleştirmektedir. Ona göre koşulların değişmesi ile faillerin aktivitelerinin/düşüncelerinin de değişmesi rasyonel olarak anlaşılabilir durumdadır. İnsan özü, her bir bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değil gerçekte toplumsal ilişkilerin bütünüdür. Bu düşünceler bize, Marx için, içinde şekillendiği tarihsel bağlam olmadan insan doğasını düşünmenin/kabul etmenin anlamlı olmadığını söylüyor (Forte, 2008: 429).

Buradan da Marx’ın altyapı/üstyapı dikotomisi karşımıza çıkıyor. Bu dikotominin iddia ettiği şey şu şekilde özetlenebilir: İnsan bilinci maddi varlığın koşullarındaki değişimle değişir. Marx’ın ifadesi ile,

(...) üretim ilişkilerinin bütünlüğü, toplumun ekonomik yapısını oluşturur. Bu gerçek, temeldir⁸. Bu temele uygun belirli bir toplumsal bilincin hakim olduğu yasal ve politik bir üstyapı ortaya çıkar. Böylece üretim tarzı, sosyal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. Yani, [bireylerin] bilinci varoluşlarını belirlemez, sosyal varlıkları onların bilinçlerinin belirlenmesinin sebebidir. (Marx, 1859: Preface)

Bir başka deyişle, Marx’ın temel önermesi şudur: Ekonomik iktidar ilişkileri (üretim ilişkileri), belirli sosyal, politik, yasal, kültürel ve zihinsel yaşam biçimlerini gerektirir (Thompson, 2014: 163).

Antik dünya can çekişirken, antik dinler de, Hristiyanlık karşısında boyun eğdiler. Hristiyan düşünceler, 18. yüzyılda usçu düşünceler karşısında yenik düştiklerinde, feodal toplum da o günlerin devrimci burjuvazisiyle ölüm-kalım savaşına

⁸ Buradaki “temel” ifadesi İngilizcede “base” olarak geçiyor. Daha bilinen ismi “altyapı”dır.

tutulmuştu. Din ve vicdan özgürlüğü düşünceleri, serbest rekabetin bilgi alanındaki egemenliğinin ifadesinden başka bir şey değildir. (Marx, 2013: 81)

Antik çağın devletlerinin yıkılmasına neden olan antik dinlerin yıkılması değil, antik dinlerin yıkılmasına neden olan antikçağın devletlerinin yıkılmasıdır. (Marx, 2013: 17)

Buna ek olarak, Marx dinin ya da dinî duygulanımların tek başına bir şey olarak değil, bir toplum üretimi olarak görülmesi gerektiğini savunuyor. Yani din, içinde bulunduğu toplumun maddi şartlarının sonucudur. Hatta sadece din değil, diğer tüm toplumsal kurum ya da algılanan gerçekler derinlemesine analiz edilirse, bunların ardında var olduğu iddia edilen gizemlerin aynı zamanda insan uygulamalarının ürünü olduğunu belirtiyor (Marx, 1969 [1888]: VI-IX tezler). Buradan yola çıkarak altyapıdaki dönüşümlerin dinî uygulamaları, inançları, arzuları vb. şeyleri de dönüştüreceğini iddia ediyor ve farklı sosyal koşulların farklı inançlar ve ritüeller yaratacağını savunuyor. Bu nedenle, insan faaliyetlerinin anlaşılabilirliğinin ancak tarih ve maddi faktörler dikkate alındığında söz konusu olabileceğini savunuyor (Callinicos, 2004: 66).

Marx'ın bu düşüncelerine bakıldığında, Simon ve Comte'un aksine dini ortadan kaldırmak veya yok etmek istediği anlaşılmamaktadır. Aksine, Marx'ın dine karşı düşmanlığı ya da dini yok etme gibi bir arzusu -en azından eserlerinde- belirleyici role sahip değildir. Onun birincil amacı din veya diğer metafizik varlıklarla ilgili değildir. Comte ve Simon'dan onu ayıran şey, onun felsefesinde dinin bir "sebebe" değil "sonuç" olmasıdır. Bu nedenle bireyin kendine yabancılaşmasına neden olan sebepler ortadan kalktığında dine de ihtiyaç kalmayacağını düşünmektedir. Birey, insani varoluş biçimine dönecek ve metafizik varlıklarla kendini yanlış yönlendirmeyi bırakacaktır (Lobkowitz, 1964: 326).

Onun sözlerinden anlaşıldığı üzere din değil, dinin var olmasını gerektiren şartların kalkması gerekmektedir. Ancak buradan yola çıkarak Marx'ın dinin kamusal alandaki görünümüne karşı tepkisinin olmadığı iddia edilebilecek bir tutum ile Hıristiyanlığın toplumsal hayata dokunduğu yerleri eleştirmektedir: "Hıristiyanlığın sinsi ve ikiyüzlü ilkeleri, alçaklığı, insanın kendisine nefret duymasını, alçalmayı, köleliği öğütlemektedir" (Marx, 2013: 76).

Vurgulanmalıdır ki, Marx'ın fikirleri, Comte ve Simon'dan farklı bir yaklaşımı ortaya koyuyor. Marx, dogmalar ve metafizik kaynaklara dayanan dinî ayinlerin, inançların ve ritüellerin nihayetinde -komünist devrimle- kaybolacağını düşünse de "modern dünyada dinin ortadan kalkması" onun felsefesinin ya da tarih okumasının ana noktasını oluşturmuyor. Zaten Simon ve Comte'un aksine, Marx, dinin nasıl ve ne zaman ortadan kalkacağına dair ayrıntıya girmiyor. Din, "eski" kapitalist dünyanın bir tür ürünü olarak

görüldüğünden, dünyanın refahı tesis edildiğinde, dinin kendiliğinden ortadan kalkacağına inanıyordu (Lobkowitz, 1964: 325).

Marx'a göre tarihin önüne geçilememekte, o kendi yolunu çizmektedir. Hristiyan öğretilerin tarihin doğal bir sürecinde 18. yüzyılda akılcı fikirlerle girdiği savaşta ölümcül şekilde ezildiğini biliyordu. Marx için Hristiyanlık kapitalizmden çok feodalizme özgü bir ideolojydi. Tarihsel perspektiften bakıldığında, teorik olarak Aydınlanma ve pratik olarak Fransız Devrimi tarafından yıkılmıştı (Clarkson, 1973: 10). Ancak modern dünyada din özgürlüğü ve vicdan özgürlüğü gibi geçmiş çağlara ait olmayan fikirler nedeniyle Hristiyan dogmaları üstünlüklerini yitirmiş olsalar da, ebedi bir gerçek olarak dinin kendisi, komünist devrim yaşanana kadar varlığını sürdürecekti (Clarkson, 1973: 16): “Ancak komünizm, ebedi hakikatleri ortadan kaldırır, onları yeni bir temel üzerine inşa etmek yerine tüm dinî ve ahlaki öğretileri ortadan kaldırır; bu nedenle, tüm geçmiş tarihsel deneyimlerle çelişir.” (Marx & Engels, 1848: 59).

4. ÉMILE DURKHEIM

1858'de Fransa'da doğmuş olan Durkheim'in din teorisi, onun dine yüklediği “toplumu bir arada tutma” veya “kolektif kimlik oluşturma” fonksiyonu ile şekillenmiştir (Şen, 2018: 204). Aydınlanmanın etkisindeki düşünürler gibi moderniteyi, Hristiyanlık'ın kurumsal ve kültürel yaşam üzerindeki etkisinin sona ermesi ve modern öncesi dünyanın homojen sosyokültürel düzeninin bir sonu olarak görmektedir (Tole, 1993: 2). Ancak onu aydınlamacıları ayıran önemli bir fark mevcuttur. Mesaisinin önemli bölümünü zamanında dinsel inançların sağladığı toplumsal bütünlük ve birliği modern toplumlarda, yani geleneksel kodların yavaşça silikleştiği toplumlarda neyin sağlayacağı üzerine düşünerek harcamıştır. Bu sebeple, her ne kadar Durkheim'in ismi dinin yok olacağı iddiasını dillendiren sosyologlar arasında zikredilse de onun sosyolojisinde din yok olmuyor, sadece şekil değiştiriyor.

Durkheim'in modern dönemde dine biçtiği rolü anlamak için öncelikle din tanımının bilinmesi gerekmektedir. Durkheim düşüncesinde din, bir kutsalla ilgili gündelik pratiklerin, yine bu kutsala dair yapılmasının ya da yapılmamasının teşvik edildiği davranış kalıplarının olduğu ve yine bu kutsal etrafındakileri birleştiren bir ahlaki kodun yer aldığı sistemdir (Durkheim, 2008 [1912]: 46). Dini, bir yanılsama/illüzyon şeklinde kodlayanların aksine, ona göre “din hissiyatı” yüzyıllardır sabit bir şekilde var olduğu için, bir yanılsama/illüzyondan çok daha fazlasıdır (Durkheim, 2008 [1912]: 63; Moñivas, 2007: 21). Durkheim için din her toplumun kurucu unsurudur. Ancak din, bireyin yaşamı anlamlandırma ihtiyacı için değil, toplumun kendisini bireylere telkin etme ihtiyacı için vardır. Toplamlar kendi birliklerini ve kimliklerini oluşturan kolektif duygu ve fikirlerini belli zaman aralıklarında destekleme ve yeniden tasdik etme ihtiyacı hissederler (Segal, 1988: 34-35; Durkheim 2008 [1912]: 322). Bu sebeple dinin bireye verdiği

tatmin ya da bireysel ihtiyaç ile ilgilenmez, bunu tesadüfi olduğunu belirtir. Din onun için sosyalizasyon sürecidir. Toplum tanrının kendisidir ve toplumsal toplanmalar esnasında bireyler tanrıya atfedilen olağanüstü gücü toplumlarında bulurlar. Tanrıya duyulan o güveni toplumlarına hissederek. Yukarıda ismi zikredilen kurucu figürlerde olduğu gibi, Durkheim için de din insan yapımıdır. Toplumun üyeleri, bir bireyin zihninde ilahi olanın yarattığı neyse kendi zihinlerinde toplumun yansımaları taşırlar. Aslında birey için tanrı, her şeyden önce, ondan üstün olan ve ona bağlı olduklarını hissettikleri bir varlıktır. İşte o bağılılığı birey, toplumun kendisinde bulur (Durkheim 2008 [1912]: 153-154).

Dinin varlığı tanrıya sadakati gerektirir. Bu durumda tanrı toplumun kendisi olduğu için, tanrıya sadakatten topluma sadakate gelinir. Durkheim buradan yola çıkarak şu iddia da bulunur. İlkel toplumların temel dinî inançları sistematik olarak analiz edildiğinde, bu bahsi geçen temel kategoriler doğal olarak görülecektir (Segal, 1988: 37; Durkheim 2008 [1912]: 4-5). Bu sebeple Durkheim (1960a [1893]: 227) için din, kolektif bilincin seçkin ve rafine bir formudur. Kolektif bilinç sanki kutsal dinî inançlar gibi kolektif temsilleri içerir. Böylece kutsal, sosyal olarak kabul edilebilir olanı temsil ederken (Greenwood, 1990: 487), toplumlar, toplumun üyelerinin aşına olduğu semboller ve törenler aracılığıyla birbirine bağlanır. Bu durumda Durkheim sosyolojisinde, sosyal düzenin kolektif temsilleri dinî semboller olarak karşımıza çıkar. Aslında topluluk dinin kendisidir. Bireylerin kendilerinden daha büyüktür; aşkın biçimde bağılılık söz konusudur; kişisel çıkarlardan daha güçlü bağlar vardır; ahlaki otorite ve zorlayıcılık söz konusudur (Mansueto, 1988: 268). Bu fikirler Fransız Devrimi ile somuştırılabilir. Durkheim (2016: 39-43) 1789 Devrimi'nin ilkelerini ve yine devrim sırasında deneyimlenenleri toplumu bir arada tutan bir inancın "ayetleri" ve yine o inancın (dinin) bir izdüşümü olarak düşünüyordu.

4.1. Eski Dinin Güç Kaybetmesi

Durkheim (2008 [1912]: 322-323) da, çağdaşları gibi eski dinin (Hıristiyanlığın) güç kaybettiğinin farkındaydı. Modern dünyanın bilimsel çalışmalarla teknolojiyi daha ileri boyutta deneyimlemesi, kentleşme ve rasyonalizasyon, toplumların geleneksel dinî bağlarını kademeli şekilde azalttığını o da vurgulamıştı. Zira gizemlerle dolu olan eski dinî semboller, çağdaş insanın rasyonel zihninin sakinliği için sorun teşkil etmektedir. Gün geçtikçe bilim görevini yerine getirmede daha yetkin hale gelirken, -eski-dinin renginin veya parlaklığının geçmişe kıyasla daha sönük olmasının doğal bir süreç olduğunu ifade ediyor. Ancak, bilimin prensipte dini reddettiği inancını taşıyor. Durkheim'a göre din bir gerçekliktir ve bilimin bu gerçeği inkâr etmesine imkân yoktur. Ancak, bilim, dinsel eğilimin şeylerin doğası üzerine dogmatik iddialarda bulunmasına izin

vermemektedir. Bilimsel yöntemin uygulandığı durumlarda dinî dogmaların temelsiz olduklarının ortaya çıkacak olması sebebi ile dinin toplumlara -geçmişte olduğu kadar- müdahale etme şansını gelecekte bulamayacağını, onun spekülâtif rolünün azalacağını düşünüyor (Durkheim, 2008 [1912]: 324-325).

Din ve bilim arasındaki bu çatışmaya ek olarak, geleneksel toplumdaki dayanışma ağı (mekanik dayanışma) ile modern toplumlardaki dayanışma ağının (organik dayanışma) değişmesi de -eski- dinin geri çekilişinin sebeplerinden biri olarak ortaya konuluyor. *Dayanışma* kavramı esas olarak Durkheim tarafından bireyler ve toplum arasındaki sosyal bağlar ve ilişkiler sistemine atıfta bulunmak için kullanılır ve tarihsel süreç içinde birbirini takip eden iki şekilde tasvir edilir: mekanik ve organik (Durkheim, 1960a [1893]: 70, 111). Durkheim, bu iki dayanışmanın tarihsel olarak birbirine bağlı olduğunu, çünkü organik olarak dayanışma toplumunun mekanik olarak dayanışmacı toplumun içinden ortaya çıktığını belirtir (Horii, 2019: 33). Mekanik olarak dayanışmacı toplumlar homojen, küçük ve izole nüfus, sosyal işbirliği temelinde iş bölümü, uzmanlaşmanın çok az olması (bazen hiç), din veya bir başka doğüstü öğretinin egemenliği, son derece düşük bireysel bağımsızlık, geleneksel yükümlülükler, örfelere ve adetlere dayalı bir sosyal sistem olarak ortaya konulurken (Durkheim, 1960a [1893]: 105, 107, 129, 135; Mansueto, 1988: 267), mekanik dayanışmanın içinden gelişen organik dayanışmacı toplum ise bir öncekine göre daha katmanlı ve gelişmiş olandır (Hughes, Martin ve Sharrock, 1995: 172). Mekanik dayanışmanın aksine organik dayanışma şunlarla karakterize edilir: Uzmanlaşma, birey ve toplum arasındaki gevşek bağ, artan nüfus, büyük şehirler, gelişmiş ulaşım ve iletişim, artan bireysel özerklik, bireye ait hak ve özgürlükler (Durkheim, 1960a [1893]: 111-113, 116-117, 129-13; Morrison, 1995: 131).

Durkheim, mekanik dayanışmanın hakim olduğu toplumları iki temel özelliği olan “ahlaki topluluklar” olarak nitelendirir: a. Yoğun samimi duyguların belirgin olduğu sosyal entegrasyon. b. Din ile meşrulaştırılmış kolektif normlardan oluşan ahlaki bütünleşme. Modern yaşam koşullarında ise bireyler birbirine izole sosyal atomlar haline gelirken, dinî muhalefet dinî çoğulculuğa yol açar. Böylece normlara uyumu sağlamak için gerekli ahlaki bütünleşmeden yoksun bir topluluk ortaya çıkar (Stark, 1984: 276). Her ne kadar bu inanç ve değer çeşitliliğinin toplumun ahlaki fikir birliğini yok edeceği ve sosyal çatışmaya yol açacağına inanılıyordu ise de Durkheim farklı bir pozisyon alır kendine. O, modern dünyada toplumların karşı karşıya olduğu temel tehdidin, son derece karmaşık ve çoğullaşmış değer alanları olduğunu düşünmüyordu. Bu tarz düşüncelerin aksine, Durkheim’a göre, toplumun en derin ahlaki duygularının ve ideallerinin sembolik ifadesi olan din, modern toplumda da hayatî, birleştirici bir güç oluşturacaktı. Din, kolektif refah için toplumun çıkarları ile uzlaşmaz görünen “bireyin kendini gerçekleştirmek için göstereceği daha büyük talepler” arasında dengeleyici bir unsur olacaktı. Bu sebeple Durkheim sosyolojisinde dinin yok oluşundan

çok dinin dönüşümünden bahsedilmesi gerekmektedir. Durkheim, dinin sosyal yaşamın temel ve kalıcı bir özelliği olarak kalacağından hiçbir zaman şüphe duymasa da, bir soru hala yanıtlanmayı beklemektedir: Modern Avrupa'nın post-geleneksel, sanayileşmiş toplumlarına ne tür bir din uygundu? Cevap: Birey Kültü ya da İnsanlık Dini.

Durkheim sosyolojisinde toplumun kendisi dinî ve ahlaki bir fenomen olarak kabul edilir. Dinin kendisi sosyal düzenin dayandığı ilişkileri belirleyen ahlaki kurallara ve ideallere sembolik bir ifade verme işlevi gördüğünden her toplumda bir şekilde hayatta kalmaya mahkûmdur. O nedenle Hristiyanlık ya da Musevilik gibi geleneksel dinî formlar düşüştü olsa da, toplum unsurları din ile ortak yönde olmaya devam edeceklerdir. Aralarında çok uzun zamandır bu kadar yakın bir ilişki olduğu için, birbirinden kopmaları ve ayrışmaları imkânsız olarak görülmektedir (Durkheim, 2008 [1912]: 42-43). Peki nasıl olacaktır bu?

Durkheim'in modern toplumdaki anlam ve ahlaki düzen nasıl sağlanır sorusuna aradığı yanıtlar onun insan üzerine kurulu din teorisinin de oluşmasına sebep olur. Modern dönemde toplumsal değişim ve ahlaki düzenin sürdürülmesinde “birey kültürü” veya “insanlık dini” ile sonuçlanması beklenen daha büyük bireyselleşmenin toplumsal değişimi teşvik etmede ve ahlaki düzenin korunmasında rolü olacağını iddia eder. Durkheim Batı dünyasında geleneksel örgütlü dinin gücünün ve prestijinin azaldığını ve onların (Hristiyanlık ve Musevilik) bir dinden beklenen görevleri yerine getiremediklerini iddia ediyor ve “her ikisi de ona yol açtığı için bilimsel araştırma ve rasyonel eleştiri karşısında sağlam duracak”, “yeni din” olarak adlandırılacak yeni bir modern ahlak sisteminin ortaya çıkacağını umuyordu (Pickering, 1984: 499). Bu yeni din “insan” üzerine olacaktı. Durkheim için her toplum, kendi imajında idealler yaratır. Bu durumda, çağdaş Batı toplumlarında toplumların kendi imajında yaratacağı ideal insanlara verilen eşsiz bir onurdur (Tole, 1993: 9). Çağdaş modern toplumlarda en büyük saygı geleneksel dine değil, bireyin hak ve özgürlüklerine gösterilecekti; bireysel benliklerimizden daha önemli veya değerli hiçbir şeyin olmadığı inancı yaygınlaşacaktı (Hughes, Martin ve Sharrock, 1995: 175). Birey, doğaüstü varlığın yeni nesnesi olarak ortaya çıkarken, diğer tüm fikirler giderek daha az metafizik hale gelecekti.

Toplumsal geniş ideallerin başlıca sembolik ifadesi olan din, bireylerin birbiriyle yarışan özgürlük taleplerini toplumun çıkarlarıyla uzlaştırmak için anahtar değişken olarak tanımlanır (Tole, 1993: 1). Bu nedenle, modern dünyada birey, toplumun en değer verilen ideallerinin kendinde toplandığı sosyal yaşamın temel özünü oluşturur. “İbadetin öznesi ve nesnesi olarak birey, sosyal düzenin dayandığı ahlaki idealleri sembolize eder ve bu ideallerin anlaşılabilmesini sağlayan araç olarak hareket eder.” (Durkheim, 1974: 96).

Vurgulanmalıdır ki, “bireysel” ifadesi ile Durkheim genel olarak “insanlık”ı kastetmektedir. Bireyin, “Aynı anda hem nesnesi hem de temsilcisi olduğu o kült, bireyin kendisine yani onun adını taşıyan özel varlığa değil, nerede bulunursa bulunsun ve her ne şekilde cisimleşmiş olursa olsun ‘genel insana/insanlığa’ hitap eder.” (Durkheim, 1974: 48). Birey, kelimenin ritüel anlamıyla adlandırılabilir şekilde kutsal kabul edilir. Geçmişten güne tüm dinî kurumların tanrılarına verdikleri o aşkın ihtişama sahiptir. Bu sebeple bir bireyin⁹ hayatına, özgürlüğüne, onuruna zarar vermeye çalışan kişiyi gördüğümüzde yaşayacağımız dehşetin, bir inanan kişinin kendi putuna saygısızlık yapıldığında hissedeceği dehşete benzediğini belirtir. Böyle bir ahlaki ilke o nedenle basitçe bir iktisat ilkesi ya da rafine bir disiplin değildir. İnsanın aynı zamanda hem inanan hem de Tanrı olduğu bir dindir (Durkheim, 1960b: 21-22).

İnsan bu şekilde insan için bir tanrı haline geldi ve artık kendine yalan söylemeden başka tanrılar yaratamaz. Ve her birimiz insanlığa ait bir şeyin vücut bulmuş hali olduğumuzdan; her bir bireysel bilinç insanlıktan bir şeyler içerdiğinden; ve böylece her bireysel bilinç, ilahi bir şey içerdiğinden ve bu nedenle, bireysel bilinç kendisini kutsal ve başkaları için dokunulmaz kılan bir karakterle imlemiş olur. (Durkheim, 1974: 52).

Bu nedenle maddi, zihinsel veya fiziksel eşitsizliklere rağmen, her birey aynı ideali somutlaştırır ve sembolik olarak eşit hale getirilir. Bir Fransız olan Durkheim’in bu fikirlerinin, yine Fransız olan Simon ve Comte’dan etkilendiği açık şekilde görülmektedir. Üç düşünür de, Hristiyanlık sonrası dönemi dinin olmadığı değil, dinin şekil değiştirdiği bir dönem olarak görmek istiyorlar.

5. MAX WEBER

1864 yılında Almanya’da doğmuş olan Weber, sosyolojinin diğer kurucu figürleri gibi mesaisinin önemli bölümünü “din” konusuna ayırmıştı. Ancak onu diğer figürlerden ayıran özelliği, dini toplumu dizayn etmekten çok, toplumsal dönüşümleri anlamak için inceleme nesnesi olarak görüyordu. Diğer Fransa kökenli sosyologların eserlerinin merkezinde olan “geleceği nasıl kurmalıyız/gelecek nasıl olmalı” soruları, Weber sosyolojisinde “belli bir tarih ve zaman aralığında yaşanan dönüşümün ardındaki sebepler nelerdir?” sorusuna evrilmiştir. O nedenle dinin yok olmasına dair bir arzusu -en azından eserlerinde- yoktu ve yaptığı ya da yapmak istediği şey de toplumsal dönüşümleri analitik şekilde açıklamaktı.

Weber sosyolojisinde dine dair araştırma yapmak istediğimizde üç kavram öne çıkmaktadır: Büyünün bozulması, rasyonelleşme ve entelektüelleşme. Weber modern dönemde din teorisini bu kavramlar etrafında örüyor. Ona göre modern dönemin temel karakteristiği “büyüsüz”lük, yani büyüden arınmış olma halidir. Büyü ile Weber, hem

⁹ Durkheim *individual* değil, *man* ifadesini kullanır.

ruhlar, iblisler, hayaletler ve tanrılar gibi doğal dünyanın arkasındaki güçlere olan inancı hem de bu doğüstü varlıkları insan amaçlarına ve tasarımlarına göre manipüle etme konusunda karizmatik olarak bahşedilmiş insanların gücünü kasteder (Green, 2005: 56). Büyünün merkezde olduğu ilkel kültürlerin aksine, modern dünyada bu tür gizemli güçlere sahip olduğunu iddia edenlere daha az müracaat edildiğini, ya da onların büyümlü araçlarına daha az ilgi gösterildiğini vurgular. Böylelikle büyümlü bozulması, doğüstü unsurların ve açıklama biçimlerinin toplumsal hayattan göreceli olarak geri çekilmesi, bunların yerini dünyevi bir bakış açısının alması ve gizemin sosyal yaşamdan uzaklaşması olarak ortaya konur (Weber, 1946a: 139). İfade edilmelidir ki, büyümlü bozulması ifadesi Weber tarafından belli bir tarihsel dönemin olgusal yönlerini belirtmek için normatif olmayan bir şekilde kullanılır (Green, 2005: 55). Ayrıca bu süreç sadece modern döneme ait değildir. Örneğin, Musevilik ve Hristiyanlık pagan dünyasının eski kült ritüellerini ve öğretilerini reddederken aslında geçmişe kıyasla büyüden uzaklaşıyorlardı. Benzer şekilde, güne yaklaştıkça, Protestanlığın bazı yorumlarının geleneksel Hristiyan ayinlerinden ve ritüellerinden birçoğunu batıl inanç olarak reddettiği için buna dahil eder. Örneğin Prütanizmin¹⁰ Katolikliğe kıyasla büyümlü olmayan bir dindarlık biçimi içerdiğini söyler (Weber, 2003 [1905]: 105).

Her ne kadar Katoliklik paganizme, Protestanlık da Katolikliğe göre daha az büyü içeriyorsa da, Weber modernitenin son aşamalarında, dinin kendisinin (mezhep farklılıklarından bağımsız şekilde) büyümlü veya batıl inanç olarak görülmeye başlandığını belirtir. Modernitenin gelişyle birlikte, din giderek akılcı alandan irrasyonel alana doğru itilir. Bu sürecin, Batı tarihi boyunca kademeli ve sürekli olduğunu, ancak 20. yüzyılda neredeyse tamamlanma noktasına ulaştığını belirtir: “Bugün din, akıl dışı veya rasyonel olmayan insanüstü güç”tür (Weber, 1946b: 351). Peki “büyü” neden bozuldu? Bu sorunun cevabı bizi yukarıda bahsi geçen diğer iki kavrama götürüyor: Bilimsel ilerlemenin sonucu olarak görülen rasyonalizasyon ve entelektüelleşme.

Rasyonalizasyon. Bilimsel kültürün gelişimi, yani deney yapma, deneysel yöntemlere bağlı olma ve bunların sağladığı teknik ustalığa güven duyma, Weber tarafından büyümlü hayattan çekilmesinin sebeplerinden biri olarak görülür. Bilimsel yöntemler ve icatlar, dünyanın büyümlü, efsaneler ve sihirden çok daha etkili kontrolüne yol açar. Bilimsel düşünme etkinliği rasyonalizasyonla birbirini besler. Böylece devreye giren gizemli hesaplanamaz güçler yok olurken, hesaplama yoluyla her şeyin bilgisine hakim olunabileceği düşünölmeye başlanır (Weber, 1946a: 139). Weber’de

¹⁰ “Püriten” kelimesi 16. ve 17. yüzyıllarda Anglikan Kilisesi’ni Katolik mezhebinin etkilerinden ve uygulamalarından arındırmaya çalışan bir grup Anglikan papaz için kullanılmıştır. Daha saf ve sade olmayı savunan bu püriten papazlar İngiltere’deki kiliseleri ve rahipleri daha fazla Protestan olmaları için uyarılmışlardır (MacArthur, 2018: 16)

rasyonalizasyon, günlük yaşamda akılcı zihnin gücünün artması, hesaplamanın bir sosyal eylem politikası olarak ortak kullanımı, sosyal eylemin doğüstü güçlerin etkisinden arınması ve teknik/bürokratik düşünme biçimini kullanarak pratik sonuçlar üzerinde kontrol sahibi olmak şeklinde tanımlanır (Morrison, 1995: 218). Ancak ifade edilmeli ki, rasyonelleşme, bir kişinin yaşadığı koşullara ilişkin artan genel bir bilgi anlamında kullanılmamaktadır (Weber, 1946a: 139). Rasyonelleşme ile değişen şey, bir bireyin veya toplumun bilinmeyen veya anlaşılmayan bir şeye karşı tepkisidir (Green, 2005: 55).

Toplumsal yaşam için oldukça önemli bir kurum ve güç olan din, metafizik kurallar, ritüeller ve inançlar ile insana anlam, amaç ve değer sağlar. Bunlara ek olarak, birey “büyülü” bir dünyada yaşar ve gözlemlenenden daha fazlasına sahip olduğunu düşünür. Hatta doğa olayları her şeye kadir varlığın eserleri olarak görüldüğü için daha dikkat çekici ve şaşırtıcı hale gelir. Ancak, doğa bilimleri ve teknolojideki çarpıcı ilerleme nedeniyle bu büyü ton kaybolur. Weber, modern dönemde yaşanan rasyonalizasyon sürecinin dinleri derinden etkilediğini, dinlerin giderek daha rasyonel hale geldiğini, yani büyü unsurlara daha az yer verdiklerini ve kendilerini dünyevi etik talepler açısından tanımladıklarını belirtir (Weber, 1951: 226; Treiber, 1985: 817-819). Weber, tüm bu dönüşümü, yani bilimsel gelişmelerin insanları yalnızca gözlemlenebilir gerçekler arasındaki bağlantıları rasyonel şekilde anlamaya çalışarak dünyayı düşünmeye yöneltmesini “dünyanın büyüünün bozulması” ifadesini kullanarak tasvir etmektedir. Ona göre modern Avrupa, büyüden arınmış bir Avrupa'dır. Ancak Weber sosyolojisinde bunun dinin bilinçli bir şekilde reddedilmesi anlamına gelmediğini vurgulamak gerekir.

Lehmann'ın (1990: 179) belirttiği gibi, büyüsüzlük sihirin/gizemin reddedilmesi anlamına gelir. Böylece büyü yapmak/yaptırmak, bir büyüü yok etmek veya insanın dünya üzerindeki kontrolünü sınırlandırmak için devreye girebilecek gizemli hesaplanamaz güçlere başvuru yapmak hayattan -prensipte- çekilir. Weber'e göre, teknik toplumlar dinî değerlerini otomatik olarak kaybetmek zorunda değiller; ancak modern bürokratik bir toplum, bu değerleri özel alanla sınırlı olmaya zorlamaktadır. Batı toplumunun tarihini karakterize eden en önemli özelliğin büyü ve irrasyonel olanın dinden, ticari operasyonlardan, devlet yönetimi ve tabii ki her şeyden önce bürokrasiden sistematik olarak uzaklaşmasıdır. Örnek olarak müzik sosyolojisi verilebilir. Weber, hayatın her alanında büyüden arınma ve rasyonelleşme sürecini göstermek için Batı müziğinin “rasyonel” çizgilerde geliştiğini göstermeye çalışır (Turley, 2001: 633-634; Botstein, 2010: 184-185).

Rasyonelleşmeyle birlikte büyüün hayattan çekilmesinin bir diğer sebebi ise “entelektüelleşme”ydi. Weber (1946a: 139), “Meslek olarak Bilim” adlı konferansında bu süreci tanımlarken öncelikle dinamiklerin hesaplanmasına veya hesaplanabilir olmasına dikkat çekiyor. Ona göre, bu modern dünyada, herhangi bir şeyin bilgisine sahip olmak isteyen varsa, onu

elde etme isteğinin önünde bir engel olmayacaktır. Bu nedenle hesaplama, bireyin her şeye hükmedebileceği veya her şeyi yönlendirebileceği bir güç olarak kabul edilir. Bu, Weber için kırılma noktasıdır. Zira modern zamanlardan önce insanlar, çağdaş bireylerin aksine, hüküm sürmek ve hayatı anlamak için gizemli araçlara ya da yalvararak çağdırdıkları ruhlara ihtiyaç duyuyorlardı. Weber bu dönüşümü hizmetin teknolojik cihazlar ve hesaplamalarla gerçekleştirilmesi anlamında “entelektüelleşme” kavramı ile ifade etti (Weber, 1946a: 139). Entelektüalizm büyüye olan inancı bastırdıkça, dünya büyüden arınır ve büyüün önemi silikleşir. Bundan böyle -hayat- basitçe “olur” ve “gerçekleşir” ama artık bu “oluşlar” gizemli/büyülü hiçbir şey ifade etmez. Bu süreç, dünyanın ve yaşamın daha anlamlı olmasına dair bir talep artışı yaşanmasına neden olur (Weber, 1978: 506).

Weber, bu süreçlerin somut örneği olarak özellikle Orta Çağ’ın sonu Yeni Çağ’ın başlarında bilim adamlarının zihninde ortaya çıkan çarpıcı dönüşüme vurgu yapıyor. Küçük bir asalak böceğin anatomisinde yaratıcının işaretlerini görmüş olan Orta Çağ bilim çalışanlarının aksine, yeni dünyanın bilim adamları kavramları ve çıkarımlarıyla kişiler üstü ve evrensel bir ruhsal güce atıfta bulunmuyorlardı. Bu değişimi şu şekilde özetliyor:

Zamanın tüm dindar teolojisi (...) Tanrı'nın Orta Çağ'ın onu aradığı yolda bulunmayacağını biliyordu. Tanrı gizlidir, yolları bizim yollarımız değildir. Düşünceleri bizim düşüncelerimiz değildir. Ancak, tanrının yaratımı olduğu varsayılan şeylerin fiziksel olarak kavranabildiği müspet ilimlerde, birey O'nun dünya için planladığı şeyin izlerine ulaşmayı umuyordu. Ya bugün? (...) astronomi, biyoloji, fizik veya kimya bulgularının bize dünyanın anlamı hakkında bir şeyler öğretebileceğine kim inanıyor? (Weber, 1946a: 142)

Vurgulanmalıdır ki Weber için, dinin daha önce sahip olduğu işlevleri etkisiz hale getirmeye başlayan rasyonelleşme ve entelektüelleşme kaçınılmaz sonuçlardı. Özellikle en temel ve aşkın kutsallıklar, kamusal yaşamda eski prestijlerini devam ettirememişlerdir. Fizik bilimleriyle açıklanamayan şeyler, “mistik yaşamın aşkın alemi”nin bir parçası ya da insanlar arasında sadece özel konular haline gelmiştir. Bu ilerleme çizgisine paralel olarak, doğaüstü müdahale gibi modern dünya öncesinde çok önemli olan ve geniş kitleleri etkileme kapasitesine sahip olan şeyin, küçük-samimi gruplar dışında çok fazla dikkat çekmeyecek şekilde evrildiğini savunmuştur (Weber, 1946a: 145). Ancak, Greisman’ın (1976: 497) belirttiği gibi mitlerin ortadan kaldırılması ve kendiliğinden büyüün bozulması çok dar bir şekilde yorumlanmamalıdır. Basitçe, bir kurum olarak dinin, gizemlerin artık işlevlerinde önemli bir rol oynamadığı noktaya kadar rutinleştirilmesi ve bürokratikleştirilmesi değildir. Büyünün bozulması yaşamın sağduyu mantığını, deneyimlerini ve davranışını etkilemekte ve kökten değiştirmektedir. Böylece rasyonelleşme ve entelektüelleşme bizi bir başka süreçle tanıştırır: Anlam krizi.

Weber'e (1946a: 142) göre Batı dünyasının tarihsel gelişimi sırasında miras alınan rasyonelleşme aynı zamanda modern dünyadaki muazzam düzeyde yabancılaşmanın ve anlam yokluğunun arkasındaki tetikleyici güçtür. Büyünün bozulması, modern yaşamı karakterize ettiği söylenen anlam krizi ve genel hoşnutsuzluğu da içinde barındırmaktadır. Bilimsel gelişmelerin sebep olduğu yeni teknolojik uygulamalar doğanın yararlılığını pekiştirmiş olsa da, doğanın içindeki manayı aldığı için "boş ve anlamsız" bir dünya bırakmıştır geriye (Hughes, Martin ve Sharrock, 1995: 121). Kutsal ilkeler içinde gündelik yaşamın en küçük ayrıntılarını açıklayan rahipleri ve Kilise'sini terk eden Batı insanı, acı verici ve "insanlık dışı" bireyciliğin içine girer. Protestanlığın kimi yorumları, mezardaki dinî törenleri reddeder. Yakınlarını gömerken hiçbir batıl inanç, büyü ve kutsal güçlerin kurtuluş üzerinde etkileri olmadığını düşündüklerinden ritüelleri terk ederler (Weber, 2003 [1905]: 105).

Tüm bu süreçlere ek olarak, modern ekonomik sistemde dinin işlevsiz doğasına vurgu yapan Weber, tekniğin merkezde olduğu kurum ve kuruluşlara dayalı modern dünya ekonomisinin de var olmak için metafizik dünyaya herhangi bir noktada ihtiyaç duymadığını ifade eder (Lemmen, 1990: 178). Buna ek olarak Weber, dinsel motivasyonun ya da yine doğüstü merkezli bir başka anlatının bankalar ve ipotek sahipleri arasındaki ilişkileri düzenleme olasılığının olmadığı kapitalist sistemdeki bireyler arasındaki şahsi ilişkilerin etik yapısına vurgu yaparak, dinin bu çağda toplumsal hayattan geri çekilmek zorunda kaldığını belirtir:

Modern kapitalist ekonomi dünyası kendi için yasalarını ne kadar çok uygularsa, dinî kardeşlik etiği ile akla gelebilecek herhangi bir ilişki türü için o kadar az erişilebilir olacaktır. Kapitalizm ne kadar rasyonel ve dolayısıyla kişiler üstü hale gelirse, bu durum o kadar somut hale gelecektir. (Weber, 1946b: 331)

Ancak vurgulanmalıdır ki, Weber sosyolojisinde kapitalizmin gelişmesinin sebebi de, Marx'ın iddiasının aksine, Protestanlığın bir yorumudur. Marx'ın felsefesinde üstyapının parçası olan din altyapı olarak ifade edilen üretim ilişkilerinden etkilenirken, ve altyapı üstyapıyı etkilerken, Weber bireylerin ekonomik davranışlarının ardındaki motivasyonu anlamak için yer yer dinsel dogmalar ve bunların yorumlarına da bakmak gerektiğini belirtmiştir. Böylece dinsel kültürün şekillenmesinin sebebi üretim ilişkileridir diyen Marx'ın iddiasının tersine, Weber "din inancı"nın (Protestanlığın belirli bir yorumunun) kapitalist ekonomik sistemin gelişimine katkı sunduğunu belirtir. Almanya'nın zengin ve kapitalizmin daha gelişkin olduğu bölgelerinde Protestan çoğunluğun olmasının ardında Protestan ahlakının olduğunu iddia eder. Bu ahlaka göre, bireylerin lanetlenmiş olup olmadığı -önceden- bellidir, ve bunu bireyin değiştirmeye gücü yetmemektedir. Tanrı dünyayı kendi ünü için yaratmıştır ve kurtulması ya da lanetlenmesi gereken insanın ödevi, Tanrının şerefi-ünü için çalışmak ve onun krallığını kurmaktır. Bunun sonucu olarak, günahla

çerçevlenmiş bu dünyada bireyler Tanrı için çalışmalıdır. Maddi durumlarındaki değişimlere göre de seçilmiş olup olmadıklarını anlayacaktır. Çünkü mesleklerini icra ederlerken eğer zengin olurlarsa bu sadece ahlakî değil, aynı zamanda yaratıcının buyruğu olarak kabul edilir. Kapitalizm için akılcı örgütlenmesini ve kârın biriktirilmesi ister iken Protestanlık da yaratıcı için bunu yapar (Weber, 2003 [1905]: 105-128).

Weber’le birlikte sosyoloji “olacak olan”dan, “olmuş olan”a daha fazla mesai harcamaya başladı denilebilir. Weber’in amacı ne Fransız Devrim’i sonrası daha stabil bir toplum kurmaktı, ne bu yeni toplumda dine görevler biçmişti ne de hayalini kurduğu bir ütopyada dinin pozisyonunu tartışmıştı. Belli bir zaman diliminde ve belli bir coğrafi bölgede din ve toplum arasında yaşananları anlamaya ve yorumlamaya çalışmak onun eserlerinin temelini oluşturuyor denilebilir.

Sonuç

18. yüzyılın hemen başında Thomas Woolston dinin iki yüz yıl içinde yok olacağını belirtmişti. Bununla beraber, yine aynı yüzyılın sonlarına doğru Fransız Aydınlanmacılarının önemli isimlerinden Voltaire imparatorlara yazdığı mektuplarda Hıristiyanlığın çok yakın bir gelecekte yok olacağını “müjde”liyordu (Stark, 1999: 249). Antropolog Wallace (1966: 264-265) ise çok da geçmişte olmayan bir tarihte, 21. yüzyılın ortasında, dinin ölmeye mahkûm bir kurum olduğunu oldukça özgüvenli şekilde ifade etmişti. Ona göre evrimsel süreç dinin yok oluşu ile sonlanacak, “Fizik kanunlarına uymayan doğaüstü güçler ve varlıklar birkaç yüzyıl içinde sadece ilginç tarihsel hatıra olacaklardır.” Bu fikirleri savunan akademisyenler muhakkak ki günümüzde de mevcuttur. Ancak söz konusu 21. yüzyılın başındaki dünya ise, “Din modernleşme ile yok olacak.” iddiasının bugünün gerçekliğini yansıtmadığı açıktır. Bu iddianın günü yansıtmıyor olması “Din yok olacak.” iddiasının tartışılmasına engel değildir. Bu konuda sosyal bilimcilerin yapacakları tartışmalar elbette heyecan verici metinlerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Bu makalenin amacı da, bu tartışmalarda taraf olmak değil, bu tartışmalar esnasında sosyolojinin kurucu figürlerinden bahsedilirken daha özenli bir dilin oluşmasına katkı sağlamaktır.

Dinin sanayileşme ile değişen rolü ve bunun analizi, akademik bir disiplin olarak 20. yüzyılın başlarında sistematikleşen sosyolojinin doğuşunun merkezinde yer almaktadır. Sosyolojinin, dinin güçlü olduğu geleneksel toplumdan dinin daha az önemli hale geldiği modern topluma geçişte karşılaşılan şaşkınlık ve şok dalgalarına bir yanıt olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bu sebeple, sosyoloji tarihinin aynı zamanda sosyal bilimlerde din/toplum araştırmalarının da tarihi olduğu gerçeği hatırdaki kalmalıdır. İşte böyle bir dönemde eserlerini ortaya koyan bu beş isimden hiçbirisi Hıristiyanlık için efsunlu bir gelecek öngörüsünde bulunmamış olsa da iddiaları ve iddialarını temellendirdikleri tarih okumaları arasında

farklılıkların mevcut olduğu bir kez daha vurgulanmalıdır. O nedenle fikirleri, fikirlerini temellendirmek için kaleme aldıkları eserlerin mantık örgüsü ve o eserlerin ortaya çıktığı tarihsel koşullar düşünüldüğünde, tek bir cümle ile “Sosyolojinin kurucu figürleri de dinin yok olacağını söylemişlerdir.” ifadesini hak etmedikleri kanaatindeyim.

Özellikle Fransa kökenli üç kurucu ismin (Simon, Comte ve Durkheim) düşünceleri kendi ülkelerinin tarihi ile doğrudan ilgili görünmektedir. Üç isim de Fransız Devrimi’ni sulh içinde sonlandırmak ve daha stabil bir toplumsal düzene ulaşmak için din özelinde olması gerekenlerden ya da -daha kesin bir ifade ile- olacak olanlardan bahsetmişlerdir. Özellikle Simon ve Comte devrim sonrası toplumsal düzenin tekrar tesisi ve anomalinin yok olması için sosyal bilimciden çok aktif yurttaş durumundadırlar. Bununla beraber, Marx’ın tarih okumasında din merkezi bir konum dahi işgal etmemektedir. Bir üst yapı olarak, alt yapıdaki değişimlerden etkilenen, altyapıya paralel, onu destekleyen bir ideoloji durumundadır. Weber ise Marx’ın aksine, dinî kültürün alt yapıyı (ekonomik ilişkileri) etkilediğini belirtmekte ve gelecekte çok kendi gününe kadar olanı anlamaya çalışmaktadır.

Vurgulanmalıdır ki “geçmişe kıyasla daha az”¹¹ olsa da başta din olmak üzere doğaüstü alan gündelik yaşamı şekillendiren etmenlerden biridir. Bu sebeple, din sosyologları için oldukça bakir bir alan halen çalışılmayı beklemektedir. Ancak bu çalışmalar esnasında, din sosyologlarının inançları, inançsızlıkları, siyasi pozisyonları, örtülü ya da açık ajandaları ve benzeri dinamikler ortaya konulacak eserin iddiasında/bulgularında/sonuçlarında din sosyoloğunu yönlendirmemelidir. Hakikat tekelciliği yapmayan ancak mesafeyi de düşmanlık ile karıştırmayan akademik çalışmaların sayısı artarken, disiplinin kurucusu olan figürlerin metinlerine daha fazla mesai harcanmasında fayda vardır.

Son söz olarak ifade edilmelidir ki, kurucu figürlerin dine dair fikirleri üzerine kaleme alınmış bu makale sadece okuyucusu için değil, yazarı için de giriş mahiyetindedir. Yazarın, kurucuların daha iyi anlaşılmasını amaçlaması, amacının hasıl olduğu anlamına gelmemektedir. Amacın gerçekleşmesi ve etraflı tartışmaların metinlere yansımaları için okuyucusunun eleştirilerine ihtiyacı vardır.

Kaynakça

Acemoglu, D., Cantoni, D., Johnson, S., & Robinson, J. A. (2011). “The consequences of radical reform: The French Revolution”. *American Economic Review*. 101(7). ss. 3286-3307.

¹¹ Bu iddianın veriler ile desteklendiği ilgili literatür için şu kaynaklara bakılabilir: Kanada (Hay, 2014), Almanya (Pollack & Pickel, 2007), İngiltere (Voas & Crockett, 2005), Amerika Birleşik Devletleri (Voas & Chaves, 2016), Avustralya (Avustralya İstatistik Bürosu, 2017, 28 Haziran), Latin Amerika (Pew Research Center, 2014, 13 Kasım), Türkiye (Ertit, 2019; Aktaş, 2020; Ekinci, 2020; Gazneli & Sofuoğlu Kılıç, 2020; Tanrıverdi, 2020).

- Aktaş, A. (2020). “Farziyetten Sünnete: Şeyhlerin Kanaat Önderliğinde Dönüşüm (Siirt İli Örneği).” *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 16 (Özel Sayı 1), 72-92.
- Aron, R. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. (Çev. K. Alemdar). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Avustralya İstatistik Bürosu. (2017, 28 Haziran). “Religion in Australia.” Erişim linki:
<https://web.archive.org/web/20170710020910/http://abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/Lookup/by%20Subject/2071.0~2016~Main%20Features~Religion%20Data%20Summary~25>
- Billington, J. H. (1960). “The intelligentsia and the religion of humanity”. *The American Historical Review*. 65(4). ss. 807-821.
- Booth, A. J. (1970). *Saint-Simon and Saint-Simonism: A Chapter in the History of Socialism in France*. Amsterdam: Liberac.
- Borer, M. I. (2010). The New Atheism and The Secularization Thesis. (Ed. A. Amarasingam). *Religion and the new atheism*. Brill. ss. 125-137.
- Botstein, L. (2010). “Max Weber and Music History”. *The Musical Quarterly*. 93(2). ss. 183-191.
- Bozkurt, M. (2013). *Muzaffer Hacıhasanoğlu Hayatı, Sanatı ve Eserleri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yozgat.
- Callinicos, A. (2004). *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*. London: Bookmarks.
- Clarkson, K. (1973). *Karl Marx and Religion: 1841-1846*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. McMaster University.
- Comte, A. (1865). *General View of Positivism*. (Fran.’dan İng.’ye Çev. J. H. Bridges). London: Trübner & Co.
- Comte, A. (1896). *The Positive Philosophy of Auguste Comte VOL I*. (Fran.’dan İng.’ye Çev. H. Martineau). London: George Bell & Sons.
- Comte, A. (1998). *Early Political Writings*. (Ed. & Çev. H. S. Jones). Cambridge: Cambridge University Press.

- Crnovršanin, A. (2015). *Sekülerleşmenin Sonu Mu? Peter Berger ve Bosna – Hersek Örneğinde Sekülerleşmenin Sonu Tartışması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, İstanbul.
- Durkheim, É . (1960a [1893]). *The Division of Labor in Society*. (Fran.'dan İng.'ye Çev. G. Simpson). Illinois: The Free Press.
- Durkheim, É . (1960b). “Individualism and the Intellectuals”. (Fran.'dan İng.'ye Çev. S. Lukes). *Political Studies*. 17(1). ss. 14-30.
- Durkheim, É . (1974). *Sociology and Philosophy*. (Fran.'dan İng.'ye Çev. D. F. Pocock). New York: The Free Press.
- Durkheim, É . (2008 [1912]). *The Elementary Forms of Religious Life*. (Fra.'dan İng.'ye Çev. C. Cosman). New York: Oxford University Press.
- Durkheim, É . (2016). *Ahlak ve Toplum*. (Çev. D. Çenesiz). İstanbul: Pinhan
- Durkheim, É . (2017). *Sosyalizm Dersleri*. (Çev. G. Yavaş). İstanbul: Pinhan
- Düzgün, Ş. A. (2014). “Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları”. *Kelam Araştırmaları*. 12(2). ss. 1-22.
- Ebaugh, H. R. (2002). “Return of the sacred: Reintegrating religion in the social sciences”. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 41(3). ss.385-395.
- Ekinci, Y. (2020). “Kürt Sekülerleşmesi: Kuşak Karşılaştırması Üzerinden Bir Değişimin Analizi.” *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 16 (Özel Sayı 1), 12-42.
- Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte.
- Evans-Pritchard, E. E. (1960). “Religion and the Anthropologists”. *Blackfriars*, 41(480). ss. 104-118.
- Faccarello, G., & Steiner, P. (2008). “Religion and Political Economy in Early-Nineteenth-Century France”. *History of Political Economy*. 40(5). ss. 26-61.
- Forte, J. M. (2008). “Religion and Capitalism: Weber, Marx and the Materialist Controversy”. *Philosophy & Social Criticism*. 34(4). 427-448.

- Freud, S. (1961). *The future of an Illusion*. (Alm.'dan İng.'ye Çev: J. Strachey). New York: Norton Company.
- Gazneli, D. & Sofuoğlu Kılıç, N. (2020). “Tesettürden Ölçülü Giyime.” *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 16, (Özel Sayı 1), 44-70.
- Geoghegan, V. (2004). “Religion and communism: Feuerbach, Marx and Bloch”. *The European Legacy*, 9 (5), ss. 585-595. DOI: 10.1080/1084877042000306352
- Gorski, P. S. (2003). Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research. (ed. M. Dillon). *Sociology of Religion*. USA: Cambridge University Press. 110-122.
- Green, J. E. (2005). “Two Meanings of Disenchantment: Sociological Condition vs. Philosophical Act—Reassessing Max Weber’s Thesis of the Disenchantment of the World”. *Philosophy and Theology*. 17 (1/2). ss. 51-84.
- Greenwood, S. F. (1990). “Emile Durkheim and CG Jung: Structuring a transpersonal sociology of religion”. *Journal For The Scientific Study Of Religion*. 29 (4). ss. 482-495.
- Greisman, H. C. (1976). “Disenchantment of the World: Romanticism, Aesthetics and Sociological Theory”. *The British Journal of Sociology*. 27(4). ss. 495-507.
- Hay, D. A. (2014). “An Investigation into the Swiftness and Intensity of Recent Secularization in Canada: Was Berger Right?” *Sociology of Religion*, 75 (1). ss. 136-162.
- Horii, M. (2019). “Historicizing the category of ‘religion’ in sociological theories: Max Weber and Emile Durkheim”. *Critical Research on Religion*, 7(1), ss. 24-37.
- Hughes, J. A., Martin, P. J. & Sharrock, W. W. (1995). *Understanding Classical Sociology: Marx, Weber, Durkheim*. London: SAGE Publications.
- Ionescu, G. (1976). *The Political Thought of Saint-Simon*. London: Oxford University Press.

- Jones, R. A. & Anservitz, R. M. (1975). "Saint-Simon and Saint Simonism: A Weberian View". *American Journal of Sociology*. 80 (5). ss. 1095-1123.
- Lemmen, M.M.W. (1990). *Max Weber's Sociology of Religion: Its Method and Content in the Light of the Concept of Rationality*. Heerlen: UTP-Katernen.
- Lobkowitz, N. (1964). "Karl Marx's Attitude toward Religion". *The Review of Politics*. 26(3). ss. 319-352.
- Lyon, P. V. (1961). "Saint-Simon and the Origins of Scientism and Historicism". *The Canadian Journal of Economics and Political Science*. 27(1). ss. 55-63.
- MacArthur, J. (2018). *Christ's Call to Reform the Church*. Chicago: Moody Publishers.
- MacIver, A. M. (1922). "Saint-Simon and His Influence on Karl Marx". *Economica*. (6). ss. 238-245.
- Mansueto, A. (1988). "Religion, Solidarity and Class Struggle. Marx, Durkheim and Gramsci on the Religion Question". *Social Compass*. 35(2-3), ss. 261-277.
- Manuel, F. E. (1960). "The Role of the Scientist in Saint-Simon". *Revue internationale de Philosophie*. 14 (53/54-3/4). ss. 344-356.
- Marx, K. (1859). *A Contribution to the Critique of Political Economy*. (Çev. S. W. Ryazanskaya). Moscow: Progress Publishers. Erişim Adresi: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Contribution_to_the_Critique_of_Political_Economy.pdf
- Marx, K. (1959 [1844]). *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*. Erişim Adresi: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>
- Marx, K. (1969 [1888]). *Theses On Feuerbach*. Erişim Adresi: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.htm>
- Marx, K. (1970 [1843]). *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. (Alm.'dan İng.'ye Çev. J. O'Malley). Oxford University Press.
- Marx, K & Engels, F. (1848). *Manifesto of the Communist Party*. Erişim linki:

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf>

- Marx, K & Engels, F. (2013). *Din Üzerine*. (Çev. K. Güvenç). İstanbul: Sol Yayınları.
- Mill, J. S. (1865). *Auguste Comte and Positivism*. Erişim Adresi: www.gutenberg.org/files/16833/16833-h/16833-h.htm#Footnote_23_23
- Moñivas, J. R. (2007). “Science and religion in the sociology of Émile Durkheim”. *European Journal of Science and Theology*. 3(1). ss. 17-30.
- Morrison, K. (1995). *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*. London: SAGE Publications.
- Musso, P. (2017). “Religion and political economy in Saint- Simon”. *The European Journal of the History of Economic Thought*, 24(4). 809-827. DOI: 10.1080/09672567.2017.1332666
- Norris, P. & Ingleharth, R. (2008). *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2011). “Reinventing the Civil Religion: Comte, Mill, Tagore”. *Victorian Studies*. 54(1), ss. 7-34.
- Özden, Ö. & Elmalı, O. (2012). *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi
- Perry, M., Chase, M., Jacob, J., Jacob, M. & Von Laue, T. H. (1989). *Western Civilization*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Pew Research Center. (2014, 13 Kasım). “Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region.” Erişim linki: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
- Pickering, M. (1993). “Auguste Comte and the Saint-Simonians”. *French Historical Studies*. 18 (11). ss. 211-236.
- Pollack, D. & Pickel, G. (2007). “Religious Individualization or Secularization? Testing Hypotheses of Religious Change - the Case of Eastern and Western Germany.” *The British Journal of Sociology*, 58 (4). ss. 603-632.

- Popper, K. (2013). *Tarihsiciliğin İflası*. İstanbul: Plato.
- Reedy, W. J. (1994). "The historical imaginary of social science in post-Revolutionary France: Bonald, Saint-Simon, Comte". *History of the Human Sciences*. 7(1). ss. 1-26.
- Schweitzer, M. M. (2000). The economic and demographic consequences of the American Revolution. (Ed. J. Greene & J. Pole). *Companion to the American Revolution*. Oxford: Blackwell. 559-580.
- Saint-Simon, H. (1975). *Henri Saint-Simon Selected writings on science, industry and social organization*. (Fran.'dan İng.'ye Çev. & Ed. K. Taylor). New York: Holmes and Meier Publishers, INC.
- Segal, R. A. (1988). "Interpreting and explaining religion: Geertz and Durkheim". *Soundings*. 71 (1). ss. 29-52.
- Simon, W. M. (1956). "History for Utopia: Saint-Simon and the Idea of Progress". *Journal of the History of Ideas*. 17 (3). ss. 311-331.
- Stark, R. (1984). "Religion and conformity: Reaffirming a sociology of religion". *Sociological Analysis*. 45(4). ss. 273-282.
- Stark, R. (1999). "Secularization, R.I.P.". *Sociology of Religion*, 60 (3), ss. 249-273.
- Şen, H. (2018). Emile Durkheim'in dine ve din sosyolojisine bakışı: Karşılıklı bir hayranlık hikayesi. (Ed. Ü. Tatlıcan & V. S. Öğütle). *Emile Durkheim'i Yeniden Okumak*. Ankara: Phoenix.
- Tanrıverdi, A. (2020). "Adıyaman Kırsal Aleviliğinde Seküler Eğilimler." *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 16, (Özel Sayı 1), 94-117.
- Thompson, M. J. (2014). "The base-superstructure hypothesis and the foundations of critical theory". *Current Perspectives in Social Theory*. 32. ss. 161-193.
- Thomson, K. (1976). *Auguste Comte: The Foundation of Sociology*. London: Cox & Wyman.
- Tole, L. A. (1993). "Durkheim on religion and moral community in modernity". *Sociological Inquiry*. 63(1). ss. 1-29.

- Treiber, H. (1985). “‘Elective affinities’ between Weber's sociology of religion and sociology of law”. *Theory and Society*. 14(6). ss. 809-861.
- Turley, A. C. (2001, December). “Max Weber and the sociology of music”. *Sociological Forum*. 16 (4). ss. 633-653.
- Voas, D. & Chaves, M. (2016). “Is the United States a counterexample to the secularization thesis?” *American Journal of Sociology*, 121 (5). ss. 1517-1556.
- Voas, D. & Crockett, A. (2005). “Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging.” *Sociology*, 39 (1). ss. 11-28.
- Wallace, A. F. C. (1966). *Religion: An anthropological view*. New York: Random House.
- Wallerstein, I. (1989). “The French Revolution and the Birth of Modernity”. *Social Research*. 56(1). ss. 33-52.
- Warner, R. (2010). *Secularization and Its Discontents*. London: Continuum
- Weber, M. (1946a). Science as a Vocation. (Ed. & Alm.'dan İng.'ye Çev. H. H. Gerth & C. W. Mills). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press. 129-156.
- Weber, M. (1946b). Religious Rejections of the World and Their Directions (Ed. & Alm.'dan İng.'ye Çev. H. H. Gerth & C. W. Mills). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press. 323-361.
- Weber, M. (1951). *The Religion of China*. (Alm.'dan İng. Çev. H. H. Gerth). Illinois: The Free Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society*. (Ed. G. Roth & C. Wittich). Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. (2003 [1905]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (Alm.'dan İng.'ye Çev. T. Parsons). Mineola: Dover Publications.

Extended Abstract

The changing role of religion with industrialization and its analysis were at the very center of the birth of sociology that became systematized in the early 20th century as an academic discipline. It can be said that sociology emerged as a response to the shock waves encountered in the transition from

the traditional society where religion had been strong to the modern society where it became less important. For this reason, it can be said that the beginning of sociology was also the beginning of academic inquires of interaction between religion and society. However, when it comes to the founding figures of sociology such as Saint Simon, Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber and their thoughts on religion, it can be encountered from time to time that superficial judgments may become the dominant thought or tendency in academic texts. For example, these sentences are common in intellectual world: "According to Marx, religion is opium and it is used by capitalists to govern societies.", "Simon and Comte stated that religion will disappear." or "The founders of sociology argued that religion will disappear with modernization." This article, however, argues that the claims of the founding figures regarding religion need more attention.

For example, Saint-Simon did not actually aim to abolish religion (as is often claimed), but rather wanted to transform it into a "secular" form of religion. According to him, religion is both a philosophical system designed to interpret the world and a social institution that works as a social bond. Since all societies need religion and cannot simply give it up, it is necessary to transform the -unwanted- aspects of religion. He argued that Christianity would soon die out and a new religion had to emerge. This new religion and faith would have to be in line with positive science under the supervision of leading scientists. As can be noticed, rather than claiming that "religion will die out", Simon discusses the transformation of religion in harmony with positive science.

According to Comte, on the other hand, political and civil liberty was not a central issue. His aim was to establish economic and political organizations capable of regulating a chaotic social order. Although there was no room for the "religion" that belonged to the old system or legitimized the old system in this new organizational form that was specially designed to fit the industrial social order, he assigned a central role to the "religion" that he put forward. Comte called his religion "the Religion of Humanity". Similar to Simon, he was in pursuit of a new religion as well. He argued that religion was necessary as humans needed to love certain things that transcended themselves. Under the moral guidance of sociologist-priests, this new religion would be independent of abstract logic and the remains of supernatural ghosts with Comte as its prophet and progress as its goal.

When it comes to religion and Marx, the first sentence that comes to mind is "religion is the opium of the people". However, unlike Lumières, Marx argued that religion was not the cause of the emergence of other historical processes, events or cultural changes, but rather the outcome of other processes. Capitalists do not use religion; however, religion has become a sanctuary for the working class oppressed under the destruction caused by capitalism. Contrary to popular belief, the term "opium of the people" does not refer to the idea that capitalists use religion to exploit

workers. Rather, it is claimed that religion is a "painkiller/sedative" used to alleviate the pain caused by capitalists. The main problem is not religion itself, but the "situation" that necessitates the existence of religion, i.e., capitalism.

In Durkheim's sociology, the society itself is regarded as a religious and moral phenomenon. Since religion itself serves to provide power of symbolic representation to the moral rules and ideals that specify the relationships on which social order is based, it will inevitably survive in any society. For this reason, although traditional forms of religion are on the decline, elements of society will continue to be in line with religion. He argues that a greater individualization that is expected to result in the "cult of personality" or the "religion of humanity" in the prolongation of social change and moral order in the modern era will play a role in encouraging social change and preserving the moral order. While the individual would emerge as the new object of the supernatural entity, all other ideas would become less and less metaphysical.

It can be said that with Weber, sociology started to spend less time on "what will happen" and more on "what has happened". It can be said that attempting to understand and interpret what has happened between religion and society in a certain geographical region within a certain time period constitutes the basis of his works. It should be emphasized that according to Weber, rationalization and intellectualization, which began to counteract the previous functions of religion, were inevitable outcomes. The most fundamental and transcendent sanctities in particular were unable to sustain their format prestige in social life. Things that could not be explained by physical sciences became a part of the "transcendent realm of mystical life" or private matters between individuals.

To conclude, the aim of the article is to present the ideas of this five well-known figures about religion and especially the future of religion to the reader. The main reason of selecting these five historical figures for the article are that they are the founding figures of sociology and the sociology of religion, and although they do not support the idea that "religion will disappear with modernization", their works are used to state this claim. English and Turkish published works of thinkers and secondary sources related to the subject were used. The article has two modest goals: a. to restimulate some discussions on the ideas/claims attributed to thinkers. b. to present the relevant literature to the reader as an introduction for those who want to read these thinkers in detail.