

# DİNE SOSYOLOJİK YAKLAŞIM

## -ÖNCÜLER- (\*)

Doç. Dr. Bünyamin SOLMAZ (\*\*)

Dînf inanç ve uygulamalar insan toplumunun evrensel bir özelliği olmuşlardır. İnsanlar, sadece dua etmek, ibadet etmek ve kurban kesmekle kalmamışlar; aynı zamanda kendi uygulamaları üzerinde derin bir şekilde de düşünmüşler ve böyle yapmakla, İlâhiyat, din felsefesi ve karşılaştırmalı din diye adlandırdığımız çalışmaların tedrici bir şekilde gelişmesine de sebep olmuşlardır. Son yüzyıl içinde-ilim dünyasına yeni katılan-sosyoloji, kendisinin dînf fenomenin yeni bir inceleme tarzı olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiada yeni olan şey nedir? Ve, Sosyoloğun düşüncesinin, felsefeci, ilahiyatçı veya karşılaştırmalı din araştırmacısının düşüncesiyle bağlantısı nasıldır.?

Önce bir İlâhiyatçı ile sosyolog arasındaki farklılıkla başlayalım. Birincisi (İlâhiyatçı), tanrı ile ilgili bir inançla işe başlar ve bu inancın insan hayatı için ima ettiği şeyleri ve diğer taraftan da, içinde insan deneyiminin ilahi varlığın tabiatını anlamamıza yardımcı olduğu yolları ortaya çıkarmaya çalışır. Bundan başka, bir İlâhiyatçı, Hıristiyan, Hindu vb. muayyen bir dînf gelenek içinde, birinci planda o belli geleneğin gerçekleriyle -onları gördüğü biçimde-, ve ancak ikinci planda -şayet hiç ilgilenmemiş değilse- başka dinler ve onların kendi dînfyle ilişkileriyle ilgilenen tipik bir düşünürdür. Buna karşılık bir sosyoloğun belli bir inancı olabilir veya olmayabilir ve üzerinde çalıştığı veriler, bir dînf sistemden veya birçok dînf sistemlerden, kendi dînf sisteminden veya tamamen başka dînf sistemlerden elde edilmiş olabilir. O, mesela küçük ve çok kısa süren bir mezhebin sınırlı analizi gibi oldukça dar bir alanda da çalışabilir; veya büyük bir din ve toplum kuramı geliştirmeye çalışabilir ve her çeşit ve tipteki dînf fenomeninden istifade edilebileceğini an-

---

(\*) Betty R. Scharf'ın The Sociological Study of Religion (Hutchinson University Library, Londra 1970, 1. baskı) aldı eserinin "The Sociological Approach to Religion: The Pioneers" başlığını taşıyan 1. bölümünün (ss. 11-30) tercümesidir.

(\*\*) S.Ü. İlâhiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

layabilir. Onun görevi öncelikle, belli bir toplum için o toplumun kendi dînf sistemini anlamını, o dînfın sosyal yapıyla ve kültürün sihir, bilim ve teknoloji gibi dînf olmayan vecheleriyle karşılıklı ilişkilerini anlamaktır. Bu karşındakileri anlama teşebbüsü, sosyoloğun kendi kişisel dînf konumu yüzünden yardım görmüş de olabilir, engellenmiş de olabilir. Fakat aynı şekilde, onun sosyal hayatın herhangi bir yönü hakkındaki incelemesi, sırf onun özel şahsi sempatisi ve bilgisi yüzünden de iyi veya kötü yönde etkilenmiş olabilir. Peşin hüküm ve değer yargıları problemi, burada da diğer sosyal inceleme alanlarında olduğu gibidir; fakat prensip olarak din sosyoloğu, kendi incelemesinin amacı uğruna, kendisini inananlardan birisi olarak ilan etmeksizin, inanan kişinin (mü'minin) kafasının içine girebilir. Tam tersine, inananlardan birisi olmak, bir sosyolog olarak iş başında iken onu vaadinden (bağlantısından) biraz geri çekilmekten engellemez.

O halde İlahiyatçılarla sosyologlar arasında bir zihinsel tutum farkı ve bir ilgi alanı farkı vardır. Fakat İlahiyatçılarla sosyologların ilgilerinde müşterek bir alan da vardır. Çünkü İlahiyatçı, tanrının zatını ve dünyadaki fiillerini daha tam olarak anlamak için nasıl ki insan tecrübesini tahlil ederse, sosyolog da ancak belli toplumların özel tecrübelerini tahlil etmek suretiyle anlaşılabilen belli bir inançlar ve pratikler manzumesini ortaya koyabileceğine inanır. Şayet din bir hayal (gerçek dışı şey) ise, hayalin belli biçimleri ancak o toplumun yapısına ve bilgisine müracaat etmek suretiyle anlaşılabilir. Yok şayet o (din) bir gerçek ise, onun gerçekliği yine belli bir yapı ve belli bir bilgi düzeyi içindeki hayat tecrübesine dayanılarak kavranabilir ve açıklanabilir. Bu sebeple, sosyoloğun çalışmaları, tamamen sosyal bağlantıları içinde bir inançlar manzumesini sergilemek suretiyle, İlahiyatçının çalışmasına katkıda bulunabilir. Bir inançlar manzumesinin nasıl ortaya çıkarılabileceği, o inançlar manzumesinin geçerlilik ve tutarlılıklarından ayrı bir meseledir. İlahiyatçının çalışmalarının bir yönünü teşkil eden bu ikinci konuda sosyolog sessiz kalır.

Din felsefecisi, bu ikinci görevi (inançlar manzumesinin geçerlik ve tutarlılığını belirleme işini), İlahiyatçı gibi dine özel bir bağlılığı olmaksızın, çoğu kez İlahiyatçılarla paylaşır. O, metafizikçi olarak, tanrının varlığını bazan savunur bazan de karşı çıkar; epistemolog olarak da o, ister vahiy, ister tabî İlahiyat (İlahiyat bilgisi), isterse başka yollarla olsun, insanların tanrıyı

bilebilecekleri iddiasının anlamıyla ilgilenir. Son olarak, bir ahlak kuramcısı olarak o, din ile ahlak arasındaki ilişkilerle ilgilenir. Bu son durumda o çoğu kez, sosyoloğun temel görevi olan, dinin ve sosyal yapının tahlilleriyle alakadar olur. Fakat o bir epistemolog olarak kendi gücü dahilinde sosyoloğa bile tartışabilir. Çünkü din konusundaki birçok sosyolojik kuram, insanın ne tür bilgilere ve hangi yollarla ulaşabileceği problemiyle karşı karşıya gelir. Sosyolog, sosyal değerler ve normlar konusunda yeni veya yenice düzenlenmiş verileri takdim etmek suretiyle ahlak kuramcısını ikaz edebilirken, sosyolog da, kendi çalışmasının hangi bilgi kuramını ima ettiğini daha tam olarak anlaması için felsefeci tarafından uyarılmış olabilir. Nitekim, din alanında çalışan pozitivist sosyologlar, doğal varlıklar dünyasına uygun olan inceleme metodlarının, aynı şekilde, din veya sihir (büyü) gibi sembolik sistemler hakkındaki incelemeler için de elverişli olduklarını iddia ettiklerinden dolayı tenkit edilmişlerdir.

Din Sosyolojisiyle bağlantılı sayılması gereken diğer bir çalışma alanı da, karşılaştırmalı din çalışmalarıdır. Bu çalışma alanı, saygın bir geleneğe sahiptir ve gerçekte, eski ve yeni biçimleri içinde, din sosyolojisinden kesin sınırlarla ayrılması mümkün değildir. Farklılık, bir taraftan belli inançlar, ayinler ve ahlak kurallarının muhtevaları üzerinde, diğer taraftan da, bu inançlar, ayinler ve ahlak kurallarının muayyen sosyal yapılar bağlamındaki yeri konusunda dikkati yoğunlaştırma meselesidir. Sosyolog, özellikle belli konuların genellik veya sıklığının meydana çıkarılmasında öğelerin listelenmesi veya mukayesesinin son derece yararlı olduğuna, onların daima sosyal şartları içerisinde gözlenerek anlaşılmasında daha çok kazançlar olduğuna inanır.

Sosyolojik yaklaşımda neyin yeni olduğunu göstermek için, ben bu ayrımları keskin bir biçimde yapmaya çalıştım. Şüphesiz ki her düşündür, kesinlikle şu veya bu kategori içerisine girmez; ve gerçekte, Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında Comte tarafından "Sosyoloji" isminin bulunmasından çok daha önceleri, birçok yazar, din ve toplum arasındaki münasebetlerle ilgilenmişlerdi. Birileri, bizim kendi tarihimizden, Hooker'ın Anglikan Kilisesini savunma için yazdığı meşhur *The Laws of Ecclesiastical Polity* (Kilise Yönetiminin Kanunları) adlı eserini; İslâm tarihinden de, İbni Haldun tarafından geliştirilen dînî ve siyasi değişimin devirsel (cyclical) teorisini

zikredebilir. Din Sosyolojisinin yeniliği, daha ziyade, tâlî derecedeki veya kenarda kalmış problemlerin şimdi merkezî ilgi odağı haline gelmesi; ve aynı zamanda, çoğu kez ilk dönem yazarlarda her dînî inancın şahsen reddedilmesi ile bağlantılı olan bu tarafsızlık tutumunun gelişmiş olmasıydı.

Comte, Sosyolojinin adını koydu, ona hız ve yön verdi. Ve başlangıcından beri onu kendi pozitivist felsefesiyle damgaladı. Bu durum, Din Sosyolojisinde çok açık bir şekilde görülebilir. Pozitivistler, sosyal olguların eşya (nesnelere) gibi ele alınabileceklerine; bu şeyleri araştıranların onlarla ilişkilerinde tam bir tarafsızlık tutumunu takınabileceklerine; ve bu açıdan girilmiş araştırmaların da, kendilerinden toplumsal kanunların çıkarılabileceği bir deneysel genellemeler bütününi tedrici bir şekilde geliştirebileceğine inandılar. Bu kanunlar iki çeşit olacaktı: Belli sosyal olguların zorunlu olarak birlikte bulunuşlarının ifadeleri, yani sosyal statüğün kanunları ile zorunlu olarak birbirini izleyen olaylar dizisinin ifadeleri, yani sosyal dinamiğin kanunları. Comte'un meşhur üç hal kanunu (1), statik ve dinamik ifadeleri bir araya getirdi: Düşüncenin birinci yahut dînî safhası, askeri ve hiyerarşik bir sosyal örgütlenmeyle; düşüncenin ikinci yahut metafizik safhası, demokratik ve eşitlikçi bir sosyal örgütlenmeyle bağlantılıydı; Düşüncenin üçüncü yahut pozitif safhası ise, sosyolojik açıdan eğitilmiş uzmanların kurallarıyla bağlantılı olacaktı. Düşüncenin bu üç tipi, zorunlu olarak birbirini izler ve her birisi, bir önceki safhanın hatalarını düzeltir. Pozitivistler, insanların, hayatın nihâî manası, gayesi veya menşei hakkında cevaplandırılmaz sorular sormayı terkettikleri zaman, bir toplum biliminin bu yapısının ileri gidebileceğine inandılar ve kendilerini, gözlenebilir şeylerin nasıl incelenebileceği hakkındaki uygun "bilimsel" sorulara cevaplar aramakla sınırlandırdılar. Tabiat bilimleri, dînî ve metafizik düşüncelerden alakasını kesinleştirmişlerdi; bu bağımsızlık başarıldığında, sosyoloji de aynı ilerlemeyi yapabiliirdi.

Özellikle kişisel bilinemezlik (agnosticism) ile birleştiğinde bu tutumun, dini, bir çeşit kolektif delilik (kuruntu) veya manası her nasılsa unutulmuş veya yanlış anlaşılmuş bir sembolik düşünce ve davranış çeşidi olarak tanımlayan din teorileri üretmeye yöneldiğini görmek kolaydır. Böylece, Spencer, Tylor, Frazer ve Durkheim'inkiler gibi pozitivist gelenekli teorilere

(1) A. Comte, *The Positive Philosophy*, trans. and condensed by H. Martineau, 1853.

geliyoruz. Ki bunların hepsi de, insanların, kendilerinin dışındaki bir gerçeği kavrayamayacakları; fakat daha ziyade, insânî varoluşun belli esrarenliğiz yönleri sebebiyle, dinleri içinde ruhları, tanrıları ve tabiat üstü güçleri tahayyül etmeye başladıkları varsayımından hareket ederler. Yine bu teorilere göre, insanların düşünceleri olgunlaşmamıştır, pratik testlerle kontrol edilmemiştir ve belki de güçlü heyecanların etkisi altında yanlış işlemiştir.

Pozitivizm, zihinlerin sosyal tekamül nazariyeleri üzerinde yoğunlaşmasını da teşvik etmiştir. Şüphesiz, tekamülcü düşüncelerin Ondokuzuncu yüzyılda Jeoloji ve biyolojideki başarılı uygulaması bunun bir sebebiydi; fakat diğer bir tesir de muhtemelen, keşif, ticaret, görkemli yönetim ve dünya üzerinde yayılmış Hıristiyan misyonu gibi sebeplerle kullanılmaya müsait hale gelen maddi birikimin büyümesiydi. Karşılaştırmalı din uzmanları, okur-yazar halkların kutsal kitabı bulunan dinlerini önceden birbirleriyle karşılaştırmış olduklarına göre, şimdi de sosyologlar, Afrika, Kuzey ve Güney Amerika, Asya, Okyanusya ve Asya kıtasının güney-doğusunda bulunan adalardaki okur-yazar olmayan halkların engin çeşitliliğini öğrenebilirlerdi. İslâm, Budizm ve Hinduizm, küçük ölçekli ve teknolojik açıdan ilkel halkların engin çeşitliliği hakkındaki bu çok muazzam yeni gerçekler yığını kadar çok çekici olmamıştı. Bu gerçekler yığını, sınıflandırma ve karşılaştırma için adeta haykırıyordu; ve bilim adamları da, örneklerin oldukça bolluğu sebebiyle, bu gerçekler yığınının genelleme yapmaya uygun olacağını umdular. Şayet bu çok farklı ve ayrı insanların dinleri, aynı şekilde onların sosyal yapıları ve teknolojileri, doğru bir şekilde tavsif edilebilir ve sınıflandırılabilirse, hangi çeşit dinin hangi sosyal yapı veya teknoloji çeşidiyle bağlantılı olduğunu (birlikte bulunduğunu) emin bir şekilde göstermek mümkün olurdu. Ve avcılığın yerini çiftçiliğin alması, tecrid edilmiş bir kendine yeterli oluşun yerine uzmanlık ve ticaretin geçmesi gibi, aynı şekilde teknolojinin de insanlığın gelişimi içinde terakki eden bir faktör olduğu varsayılabilirse, asrımızdaki okuma-yazma bilmeyen toplumlara, insanlık toplumunun gerçekten ilkel veya ilk aşamasının temsilcileri olarak görmek elbette akla uygun olurdu (2). Arkeoloji ve eski tarih, sosyal tekamülün bir sonraki aşamasına, yani Ortadoğu ve Çin'in eski medeniyetleri hakkında ta-

---

(2) W. Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, 1931.

nklık edecekti. Bu aşamaların en sonuncusunun ise, bir sonraki basamak olarak tasavvur edilmiş olan Greko-Romen'den başlayıp modern Avrupa medeniyeti ile devam etmekte olan aşama olduğu açıktır. Çağdaş "ilkel" halkların sınıflandırılmasında önemli saflaştırmalara rağmen, sosyal gelişme çizgisi bu tarzda düşünülmüştü. Bir kere bilinen bütün toplumlar bu düzen içinde sıraya korulmuş olunca, bu toplumların ölçeklerindeki ve iç teşkilatlarındaki temayül farkedilebilirdi. Spencer'in klasik formülüne göre bu temayül, basit, küçük ölçekli homojenlikten, karmaşık, büyük ölçekli heterojenliğe doğru idi. Dînf alanda da ilkeller arasındaki çok farklı ruhlara ve kutsal güçlere tapınma demek olan animizmden, eski medeniyetler içinde bulunan politeist bir aşamadan geçerek, erken medeniyet dönemlerinde ekilen tohumlardan yakın zamanlarda gelişmiş olan tamamen olgunlaşmış bir monoteizme doğru, oldukça açık bir benzerlik var gibi görünmüştü. Tasavvur olunan bu genel şema içindeki ihtilaflar, totemizmin genelliği ve totemizmin en ilkel din biçimi olup olmadığı gibi problemler üzerindeydi. İkinci bir tartışma, din ile sihir (büyü)'in ve sihir ile önceki bilimin ilişkisi üzerindeydi. Ve üçüncü bir tartışma da, tekamül düzeninde ilk aşamanın, şahsiyet verilmiş (kişileştirilmiş) ruhlardan ziyade, şahsiyeti olmayan (kişileştirilmemiş) kutsal güçlere inanma demek olan animatizm aşaması olmasının mümkün olup olmamasıyla alakalıydı.

Bu son tartışma sadece, çok basit avcılık ve insan toplulukları hakkındaki çoğu kez fazla derinliği olmayan (yarım-yamalak) bilgileri yorumlamadaki güçlük meselesi değildi. Problem, ruhlara ve güçlere inancın ve büyüsel tekniklerin nasıl var olabildikleri konusundaki spekülasyonlarla karmaşık bir hale geldi. Bütün bu hatalar ve aldanmalar nasıl sürüp gidebilmişti? Geniş bir biçimde konuşularak, iki tartışma çizgisi ileri sürülmüştü. Bunlardan Spencer tarafından başlatılmış olan birisi, muhtemelen hayatiyet kazandırdığı bedenden ayrılabilen bir ruh fikrine yol açacak olan, bütün bu ölüm, rüyalar, uyku ve kendinden geçme olaylarına (fenomen) yöneldi. Uyku esnasında ruhun bedenden geçici olarak ayrılışı, rüya olaylarını açıklıyordu; ölüm, gidilecek diğer bir yer için ruhun daimi bir ayrılışı (terki) idi. Ölülerin ruhları veya canları, aynen yaşayan insanların kendi durumlarına uygun olarak saygı görmeleri gibi, memnun edilecekti. Aynı şekilde o ruhlara, aldatulabilir veya tatlı sözlerle kandırılabilir; veya onlara hediyeler sunmak suretiyle teveccühleri istenebilirdi. Böylece kurban **do ut des**'i (fikri, dü-



şüncesi) geliyordu. Dahası, kıyas yoluyla, çevrenin özellikle güneş, yağmur, nehirler, fırtınalar gibi hareket ve güç sahibi olan gayri insânî unsurlarının, insan ruhlarının sık sık uğradıkları yerler olmak için ruhları barındırdıkları bile düşünülecekti. Bunlar, özellikle insan mutluluğunu etkileyen nesnelere ruhlar, aynı şekilde memnun edilecek ve tapınılacaktı. Tylor'ın geniş çapta paylaştığı bu teoriye göre dînin kökenleri, insanın entellektüel öğrenme isteğinde, onun benzerlikleri görme ve onlardan genellemeler yapma yeteneğinde bulunmalıydı. İnsanın ilk dîni inançları, şahsiyeti olmayan güçlere değil; şahsiyeti olan (şahsa bağlı) ruhlara yönelik olacaktı. Çünkü ilk modelde, insânî şahsa hayat veren temel neden, onun ruhu olacaktı. Fakat bu inançlar, kaba bir deneme-yanılma temeli üzerinde, daha ilerdeki insan tecrübeleri tarafından teste tâbi tutulacaklardı. Böylece, tedrici bir şekilde, her birisi geniş bir olaylar alanının veya bütün bir grubun kaderinin sorumlusu durumunda olan birkaç büyük tanrılar var saymak, ve daha sonra da, kendi amacı uğruna yarattığı ve insanların manasını kavramayı öğrenebilecekleri hemen hemen tamamen düzenli yapıdaki bir kainatı yöneten tek bir ilahi güç tasavvur etmek, zihinsel açıdan daha doyurucu görünecekti.

J.G.Frazer'in (3), dinin bu entellektualist teorisinden farklılığı, gelişmiş her çeşit dinden önce bir sihir (büyü) aşamasının var olduğunu ve bunun, sonra gelen dîni inançlar tarafından ortadan kaldırılmış olmaktan ziyade, tedrici bir şekilde üstü örtülmüş olduğunu ileri sürmesiydi. Frazer, insanların kıyas yoluyla ilk tartışmalarının, onları şu iki önermeye inanmaya sevkedeceğini iddia etti: Birincisi, parça üzerine yapılan etki, bütün üzerinde de benzeri bir etkiye sahip olur. İkincisi, bir nesne üzerinde yapılan etki, o nesneyle normal olarak temas halinde olan diğer nesnelere de etkiler. Taklid büyüsü (homeopathic magic) ve bulaşkan büyüye (Contagious magic) yönelik bu inançlar, budalalığın değil, zekanın; kendi dünyalarını kontrol etmek için insanlar tarafından sürdürülen çabaların delilleridir. Bu inançlar üzerine dayalı eylemler, çoğu kez kendilerini haklı çıkaracak gibi gözükebilirler; fakat tedrici bir şekilde karşıt deliller birikir ve insanlar, bu büyüsel uygulamalar vasıtasıyla olayları gerçekte kontrol edemediklerini görürler. Başka kontrol vasıtaları arayışlarında insanlar, insan davranışları ile, zayıfın güçlü olana yalvarması

---

(3) J.G. Frazer, *Magic and Religion*, ch. IV, 1944.

zarureti arasında benzerlik kurmaya yönelirler. Büyü, tabiatı teslim olmaya zorlayamıyorsa, belki dînf yalvarışlar, tabiatı baş eğmeye iknâ edebilirdi. Bu teoriye göre ilk dînf objeler, zorunlu olarak şahsiyeti olan (kişileşmiş) objeler değildir; ilk dînf objelerin temel özelliği, güçleridir. Frazer, dinin daha ziyade monoteist bir bakış açısına doğru dönüşümünü itiraf eder. Fakat bu dönüşümlerin çoğu kez ancak eğitim görmüş veya okur-yazar sınırlı bir sınıf tarafından başarılmış olduğunu; kitlelerin temayülünün ise, büyüün hatalı genellemelerinde ısrar etmek veya onlara geri dönmek olduğunu iddia eder. (Burada Frazer'in görüşü, farklı bir çıkış noktasından hareketle, bütün toplumlarda "alelâde insanların" büyüde doyuma ulaştıklarını iddia eden Weber'in görüşüyle uyuşmaktadır.) Frazer aynı zamanda, bilimin ilerlemesinin, ilk olarak dînf doktrinlerin saflaştırılmaları için ve ikinci olarak da onların gerileyiş ve sönüşleri için güçlü bir vasıta olduğu görüşünü de kabul eder.

Dînf ve büyüün kaynağı hakkındaki ikinci tartışma çizgisi, entellektüel (zihinsel) merakı ve inançları değil; fakat daha ziyade, duyguyu ve dînf ayin ve merasimleri vurguladı. Bu teoriyi savunanlar şöyle diyorlardı: Kendinizi ilkel insanın yerine koyunuz ve kendinizin, hayatınızı sürdürdürebilmek için kendisine bağlı olduğunuz, fakat nasıl kontrol edilebileceğini bilmediğiniz tabiat güçleri tarafından kuşatılmış olduğunu düşününüz. Bazı önemli düzenlilikler sizin için açıktır: gündüz ve gecenin ritmi, mevsimlerin ilerlemesi, av hayvanlarının alışkanlıkları, ürünlerin düzenli olgunlaşması. Fakat, çok şiddetli korkular uyandırabilen sebebi anlaşılabilir beklenmedik olaylar da mevcuttur: Ürünler kıt, yağmurlar geç veya kadınlar kısır olabilirler. Bütün yüreklerde bu yüzden uyanan heyecan, aynı zamanda bir çıkış yeri ister. Büyük ümitler ve büyük korkular, kendi meramlarını eylem içinde anlatmak zorundadırlar. Eylem, kolektif bir hale geldikçe, tedrici olarak dînf bir ayin ve merasim (ritüel) halinde klişeleşmiş (stereotyped) olur ve artık, şiddetli bir endişeyi ifade etmekten çok, bir faaliyette başarının çok önemli olduğu durumlarda korku ve endişenin yükselmesine engel olmak için hizmet eder. Çünkü başarının bütün vasıtaları, tamamen insanın kontrolünde değildir. Bütün canlılar arasında endişe duyan (kaygılanan) sadece insandır ve bu durum, niçin insanın, dînf fiilen icra eden (dine uyan) yegane canlı olduğunu da açıklar. Dînf ayin ve merasimler (ritüel), dînf birincil (asli) gerçeği (ol-



gusu) dir. Çünkü onlar vasıtasıyla insanların korkuları yatıştırılır veya önüne geçilir ve güven tekrar kazanılır. Dînî ayinler daha sonra, ruhlar, güçler, tanrılar ve cinlerle ilgili mitler (esâtîr), iman ikrarları veya akideleri (dogma) vasıtasıyla anlatılıp açıklanırlar. Fakat bu anlatım ve açıklama, zaman ve önem bakımından tâlî (ikincil) bir durumdur. İnsanlar önce bir dînî ayini birlikte icra edecekler ve daha sonra onun icrasını fevkalade önemli olarak hissedeceklerdir. Onların onu niçin yaptıkları hakkındaki açıklamaları, karma karışık ve hatta aykırı olacaktır. Dînî ayinler hayatî derecede önemli; açıklamalar ise, tabir caizse, zorunlu değil (ihtiyari) dir.

Ben bu iki yaklaşım çizgisini, biri diğerine zıt bir şekilde ortaya koydum. Bu, geniş ölçüde, düşünce tarihinde onların ortaya çıkış biçimidir. Onların birbirini tamamlayabildikleri ise gayet açıktır. Entellektualist çizgiyi izleyenler, hayaletlere ve ruhlara inancın, daima korku veya huşû hissiyle karışmış olduğunu kabul ederler. Şayet önermeleri, rüyalar ve vecit halleri hakkındaki tamamen zihinsel bir muammayı çözme meselesiyse, bu niçin böyle oluyordu? İnsan hayatının verimlilik, yiyecek temini, grup dayanışması ve benzeri temel problemlerinde şans veya başarı getiren ruhlara veya büyülere inanma, bu inançlar güçlü ve kökünden sökülüp atılamaz insânî duyguların neticeleri olmadıkları sürece, karşılaşılan başarısızlıklara rağmen öyleyse niçin ısrarla devam ediyorlardı? Diğer taraftan, dînî ayin ve merasim daha önemli olsa bile, hiçbir insanın mit veya inanç gibi bu ayin ve merasimleri açıklayıcı donatımdan mahrum olmaması; bu mit ve inançların da tamamen indî (keyfi) bir şekilde değil de, aralarında bağlantı kurma ve sistemleştirme istikametindeki bazı temayüller yüzünden değişmeleri gerçeği, insanın sadece yegâne endişe duyan (kaygılanan) olmadığı; onun aynı zamanda, fiilî çaba kadar, spekülâtif düşüncenin vasıtası olarak lisanı (dili) olan yegâne canlı oluşunu da hatırlamamız gerektiğini imâ etmektedir.

Dînîn büyü (sihir) ve animizmden politeizme, sonra da monoteizme veya panteizme doğru tekamül ettiği görüşünün herhangi bir anlamı olması için, insanın yaratılışındaki hem zihinsel hem de duygusal unsurları tanımak gerekir. Bununla beraber daha önemlisi, birbirine bağlantıları konusunda bir teoriye sahip olmak zorunludur. Her ikisi de pozitivist geleneğin kendi istikametlerinde varisleri ve eleştiricileri olan iki kişi, tamamen böyle bir teoriye teşebbüs ettiler. Onlar Durkheim ve Hobhouse idi. Fakat onların çalışmalarını

nakletmeden önce, entellektüel saygınlıklarının en canlı olduğu bir esnada, pozitivist tekamülcüleri eleştiren bir teşebbüsü zikretmek istiyorum. Avusturya'da Father Schmidt (4) ve meslektaşlarının çalışmalarına işaret ediyorum. Onlar aynı zamanda, ilkel (ibtidai) din konusunda toplanmakta olan bütün delillere çok ilgi duyuyorlardı. Ayrıca onlar, çağdaş ilkelerin, tarih öncesi gerçek ilkel insan toplumlarının temsilcileri olarak alınabilecekleri görüşünü de paylaşıyorlardı. Schmidt, bu dinlerin herbirinde sayısız ruhlar, tanrılar ve tanrıçıklar mevcut olduğu gibi; çoğu zaman, bir yaratılış efsanesinin merkezî şahsiyeti olan ve sürmekte olan doğal ve sosyal düzenin garantörü olan büyük veya yüce bir tanrının da bulunduğu dikkat çekti. O büyük ve yüce tanrı, bir kültürün merkezinden ziyade, bir efsane şahsiyet idi; dua ve kurban, yüce tanrıdan ziyade daha küçük ruhlara takdim ediliyordu. Schmidt, bu yüce bir tanrı inancı ile pek çok tanrıçıklara inancın birlikte bulunuşunu delil göstererek, ilkel bir monoteizm durumunu savundu. O, teknolojisi, derecesi veya diğer insanlarla münasebeti ne olursa olsun, bütün insanların tanrının gerçek tabiatı hakkında bazı sezilere sahip olduklarını; fakat bu sezgilerin, animistik uygulamalar yüzünden, üzerlerinin örtülmeye veya bulandırılmaya yön tuttuklarını düşündü. O halde monoteizm, pozitivistlerin düşündüğü gibi, uzun ve çoğu kez kesintili bir zihinsel yolculuk neticesinde elde edilen bir ürün değil; ilahî gerçekliğin, belki de bizzat kendi tabiatı hakkında tanrının doğrudan vahyi (ilhamı) ile doğrudan bir kavranması meselesiydi. Schmidt'in fikirleri, Avrupa Katolik çevrelerinin dışında çok az etkili oldu. Fakat ben bunları, pozitivist, agnostik ve evrimci görüşler birliğinin, Ondokuzuncu yüzyıl Din Sosyolojisinde nasıl evrensel (her tarafı kaplayan) olmadıklarını göstermek için zikrediyorum. Başkalarıyla birlikte Schmidt de, evrimsel ardılıklar (birbirini izlemeler) için araştırmanın yapılabirliğine inanıyordu; fakat onun teşhis ettiği dinin aşamaları, diğerlerinininkilerden tamamen farklıydı.

Hobhouse'ın din sosyolojisine katkısı, sosyal tekamülün ilkelerini tesbit etmek amacıyla yaptığı araştırmanın bir bölümü idi. Ki Hobhouse o araştırmasında, öylesi büyük ilaveler yaparak Spencer'in açıklamalarını reddetmemiş ve daha büyük farklılaşma ve teşkilatlanma istikametinde, ilerlemeleri olduğu kadar, başarısızlıklar ve aksilikleri de açıklamaya çalışmıştır.

(4) W. Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, 1931.

O, basitten karmaşığa doğru olan hareketin, şu dört farklı eğilim içerisinde tahlil edilebileceğini iddia etti: Ölçeğin genişlemesi, yeterlilikle artış, toplumun birbirine bağlı üyeleri arasında ortaklık veya işbirliğinde artış ve farklılaşmış ve birbirine bağlı bir bütün içerisinde bu üyelerin kendi rollerini seçme hürriyetlerindeki artış. Ölçü ve yeterlilikteki ilerlemeler genellikle el ele (birlikte) yürüdü; fakat bu değişimlerin etkisi, üyelerin işbirliği yapma özgürlük ve istekliliklerini çoğu kez sınırlandırma istikametinde vuku buldu. Bir görüşe göre, işbirliği zorla temin edilebilirdi; fakat, zorlamanın derecesi ne kadar büyük olursa, ayaklanma veya kayıtsızlık riski de o kadar büyük olur; ikisi birlikte, ölçü ve yeterlilikteki daha büyük ilerlemelere engel olurdu. Bu yüzden sosyal gelişme, sürekli ilerleyen birşey değil; değişiklik ve zorluklarla (iniş çıkışlarla) doluydu: Daha büyük ve teknolojik olarak daha ilerlemiş toplumlarda, ortak amaçların tesbiti ve özgürlüğün kazanılması denemeleri sürekli olarak yapıyor ve sık sık da felakete uğranıyordu. Fakat yine de, insanın bu iş için tekrar tekrar geri döneceğinden şüphe duyulamazdı. Çünkü, kendi ferdi hayatında uğruna çabaladığı davranış âhenk ve uyumunu, toplum içinde de sağlamaya çabalamak zorunda oluşu, insanın özünden (fıtratından) idi. Veya daha doğrusu, bütün insanlar, sosyal varlık oluşları sebebiyle, toplumları ahenkli olmadıkça, kendi hayatlarında da âhengi başaramazlar. Ve eğer iki toplum ilişki içerisindeyse, eğer bu toplumlardan birisinin veya her ikisinin üyelerinin çabaları boşa çıkmayacaksa, bu ilişkinin âhenkli olması zorunludur. Fakat, "Tanrı Sitesi (Şehri)"ni inşâ etmede insanın eylem modeli, "iki adım ileri bir adım geri" şeklinde olmasına rağmen, insanın zihinsel faaliyetinde bulunma kapasitesi, pratik eyleme sıkı sıkıya bağlı değildir. İnsan, hayal edebilir, teori geliştirebilir ve akıl yürütebilir. Tecrübeyi hiç hesaba katmadan değil; fakat, tecrübeyle sıkı bir uygunluk aramadan. Kendini ister sanatta, bilimde, ahlakta, isterse felsefede veya dinde gösterebilir, entellektüel gelişmenin sosyal yapıdan bağımsızlığının bir derecesi vardır. Bu yüzden Hobhouse, animizmden politeizme, oradan da monoteizme doğru olan hareketi ve buna eşlik eden evrensel bir ahlakî davranış ideali inşa etme hareketini, "cinsine ait (temel, generic) fonksiyonu"nun, "tecrübenin dağınık parçacıkları arasında kolayca anlaşılır düzenli bağlantılar kurmak ve böylece sahiplerini geleceğe nasıl hazırlanacaklarını geçmişten öğrenmeye muktedir kılmak" olduğunu iddia ettiği, aklın gelişmesinin sadece bir yönü olarak görüyordu. Fakat, dîni veya ahlakî düşüncenin imtihan ölçüsünün "O, geleceğe

nasıl hazırlar?" olabilmesine' rağmen, bu testin nihai bir tarzda uygulanmasında büyük güçlükler vardır. "Tecrübenin dağınık parçacıkları arasında kolayca anlaşılır düzenli bağlantılar kurmak" için felsefe veya ilahiyat alanındaki zihinsel çabalar genellikle, doğa üstü bir tanrı veya varlığın esas mebdai gibi, öyle soyut bazı yapılara ulaşacaklardır ki, varlığını tesbit etmek veya delillerle çürütmek için tecrübe delilleri kafi gelmez. Ahlakî düşüncelerinde, daha ziyade başka bir sebepten dolayı, tecrübe yoluyla isbat edilmeleri veya çürütülmeleri aynı şekilde zordur. Bu durum şu meşhur sözde özetlenmiştir: "Denenmiş (tecrübe edilmiş) ve eksik bulunmuş olan, hıristiyanlık değildir; (çünkü) O, denenmemiştir". Başka bir ifadeyle, hiçbir büyük grup, gerekli özellikleri bulunmayan bir sevgi ahlakıyla uzun süre yaşamamıştır ve bizler bu yüzden dolayı, bunun uygulanmasının nasıl mümkün veya tatmin edici olacağını bilemeyiz. Şüpheciler, böylesi hayat biçimleri hakkındaki tecrübelerin oldukça az oluşu ve kısa süre devam etmiş olması gerçeğinin, böylesi (ahlaktan yoksun) hayat biçimlerinin, insanın belirli içgüdüsel donanımları sebebiyle, uygulanamaz oluşlarını ve tatmin edici olmadıklarını ispat eder, şeklinde cevap verirlerdi. Hobhouse, tartışmanın bu ikinci kısmına geçer ve ahlak ilminde, tanrı tarafından belirlenmiş kesinliklerden ve zâhitlikle ilgili zorunluluklardan uzak; içindeki bütün kuralların, sürekli olarak "insanın mutluluğunda sonuçları nelerdir?" sorusuna maruz kaldığı, disipline edilmiş bir ahlakın icraası istikametinde bir eğilimi farkederek, O, dînî inançlar nokta-i nazarından da, bütün monoteist inançların ortak unsurlarının vurgulanması istikametinde ve hem çok iyi ve hem de çok kudretli olan tanrı hakkındaki temel ve kökünden sökülüp atılması mümkün olmayan tutarsızlığın (paradoks) itirafı istikametinde bir eğilim görür. O, tecrübelerden elde edilen bu derslerin, Tanrının, özde hem sevgi ve hem de anlayış olan aklın yaratıcı gücü için bir isim olduğu görüşüne götürmesini ümit eder. O, insan zihni hakkında bir görüş ortaya koymaya çalışmakla, kendi pozitivist seleflerinden ayrılır. Ki onun görüşüne göre akıl veya zeka, içgüdüler ve duygulardan müstakil (ayrı) bir yetenek olmayıp; bilakis, insanın diğer bütün hayvanlardan (canlılardan) daha ileri derecelere götürdüğü düşünce, duygu ve tecrübenin birliği istikametindeki çabanın adıdır. İkel insanlar arasındaki dînî, belki en çok korku, endişe ve sevinç duygularından çıktığı söylenebilir ama; O (din), duygunun basit bir ifadesi durumuna indirgenemez. Üstelik, insanın çevresi üzerindeki daha büyük kontrolü sebebiyle, böylesi güçlü duygular uyandıran du-

rumların şiddetini azalttığı zaman bile, din yok olmayacaktır. İnsanın çevre üzerindeki böylesi kontrolleri, tecrübe için biraz daha fazla tenkitçi ve düşünce mahsülü bir tutumu mümkün kılar; ki, böyle bir tutumun meyvelerinden birisi, sağlam bir dîni ve ahlakî düşünce yapısıdır. Şimdiye dek daima kaosa karşı düzeni, içgüdüsel tahriklere karşı ödev ve sorumluluğu vurgulayageldiği için din, sırf hayal ve kuruntuyu değil; insan tecrübesinin bir gerçeğini vurgulamaktadır. Onun, ilkel hayat şartları içindeki kökenleri (origins), tamamen farklı şartlar içinde geliştirmiş olduğu biçimlerini (forms) açıklamaz. Bu yüzden Hobhouse, pozitivist ve evrimci düşüncenin Comte'cu geleneğini takdir eden bir kişi olmasına rağmen, kendisini pozitivistlerden oldukça farklı sonuçlara götüren idealist felsefeye sempatiyi elden bırakmaz. Felsefi düzeyde o, pozitivistlerden çoğunun inkâr ettiği dîni formülasyonlara bir gerçeklik payı verir. Sırf sosyolojik düzeyde ise o, din tipleri ile toplum tipleri arasında basit korelasyonlar keşfetme umuduna kapılmaksızın ve kendi karmaşıklıklarının daha çok farkında olarak, din, ahlâk ve sosyal yapıların ilişkileri probleminin üstesinden gelmeye çalışır. Onun düşünce tarzı sosyologlar arasında az sayıda izleyiciye sahip olmasına rağmen, meselâ Julian Huxley, Alister Hardy ve Teilhard de Chardin gibi, felsefeye ve Din sosyolojisine biyolojik araştırmalar vasıtasıyla gelmiş olan bazı kimseler için açık bir takım cazibelere sahiptir.

Pozitivist ve evrimci ekole hem bağlı ve hem de bu ekölü değiştiren öteki düşünür ise, aşağı yukarı Hobhouse'in çağdaşı olan Emile Durkheim'dir. Çalışmalarından çoğunun eleştirilerle yıkılmış olmasına rağmen, onun etkisi halâ güçlüdür. İlk evrimciler gibi o da, biçimde (formda) meydana gelen sonraki değişikliklerin onun (dinin) doğasını kökten değiştirmeyeceğine inanarak, güya en ilkel olduğu farzolan toplumun dinini analiz etmek suretiyle dinin kökenlerini bulma gayreti içine girmişir. O aynı zamanda, bilinen toplumların basitten karmaşığa doğru bir sıraya konulmasının, sosyal evrimin istikametini ortaya koyacağına inanmıştır. Yine o dinin, sosyal bir gerçek olarak, bir nesne (eşya) gibi, sosyologlar tarafından yeni bir tarzda incelenebileceğine inanır. Bununla birlikte O, dinin, yanlış akıl yürütmelerin ürünü veya duygusal gerginlikler (stres) altında ortaya çıkmış sırf bir hayal (fantazi) olduğu şeklindeki açıklamalardan etkilenmemiştir. Çünkü, sırf bir hayal veya kuruntu nasıl oluyor da bütün insan toplumlarında böylesi sürekli ve evrensel bir güce sahip olabiliyor? diye sorar. Böylesi bir sosyal müessiriyete (etkililiğe) sahip olmak için din, bir anlamda

gerçek olmak zorundadır. Durkheim'in kuramını tetkik ederken, belli bir toplumun kural ve değerlerinin; kendi üyeleri için, onların üstünde ve ötesinde (dışında) bir şey olarak var oldukları savının, onun sosyolojisinin kabul edilmiş bir gerçeği (axiom) olduğunu hatırlamak iyi olur. Toplumun her bir üyesi bu kural ve değerlerin, kendininkinden bağımsız ve daha sürekli bir varlığa ve kendi üzerinde zorlayıcı ve de kabul ettirici (onaylatıcı) bir güce sahip olduklarını hissederler. Toplumun üyeleri, topluma bağımlı oluşlarını hissederler. Fakat din ise, olağanüstü bir güce bağımlılığın kabul ve itirafı; faydalar temin etmek ve ondan gelecek zararlardan kaçınmak için, ibadet eden kişiye kendisinin bu olağanüstü güçle doğru bir ilişki kurmasına imkan veren, tapınma eylemleri (ibadet-ritual) esnasında yapılan bir kabul ve itirafıdır. Ferdin toplumla ilişkisi ile bireysel âbidin kutsal şeylerle ilişkisi arasındaki bu benzerlik, sadece bir benzerlikten mi ibarettir? Durkheim böyle olmadığını düşünür ve gayet emin bir şekilde, herhangi bir dîni sistemin kutsal şeylerinin gerçekte, o dîni uygulayan toplumun sembolleri olduğu sonucunu çıkarmaya çalışır. Topluma bağlılık duygusunun dîni ritüeller içinde ifade edilmesine neler sebep olmaktadır? Durkheim görüşlerinin doğruluğunun delili olarak şunları söyler: Sadece çok ilkel bir avcılık ve toplayıcılık teknolojisine sahip olan halk, hayatının büyük bir kısmını zaruri olarak çok geniş bir alan üzerinde dağılmış küçük küçük gruplar içinde geçirmek zorunda olduğu için, çok sayıda insanın biraraya geldiği nâdir durumlar, bu duygunun bazı kolektif ifadelerini geliştiren böylesi güçlü bir toplum hayatından hoşlanma (toplumsallık) akımını doğurur. Toplumu başarıya götüren durumlar tekrarlandıkça, o bir ritüel içinde stereotip (klişe) haline gelir; ve artık rituelin odak noktasını hangi obje oluşturuyorsa o, ritüele katılan iştirakçilerin zihninde kutsal bir güce sahip olur. Ritüel yoluyla ifade edilen duygular, artık o grup için bu vesileyle kutsal hale gelmiş ve gizli bir gücün huzurunda dîni hâşyet duygularını uyanırmaya muktedir hale gelen o objelere atfedilirler.

Bu tartışmayı sürdürürken Durkheim'in dayandığı örnek, başta gelen kültü klan totemi olan; fakat kabileye ve şahsa ait totemlerle ilgili daha küçük kültürlerin ve aynı zamanda kültüvâri bir ifadeden yoksun, yüce bir yaratıcı ruha inancın da yer aldığı, merkezî Avustralya'nın Arunta kabilesi idi. Durkheim, Arunta kabilesine mensup bir fert açısından, daha az önemli kabile kültürünün, klan üyeliğine kıyasla kabile üyeliğinin daha aşağı düzeydeki önemini gösterdiğini; sosyal hayatın çoğu durumlarında hesaba katılan üyeliğin, klân üyeliği olduğunu ileri sürdü. Kişisel



totem, sosyal değerlerin benimsendiğini (içselleştirildiğini), gerek yaratılışı ve gerekse desteklenmesi açısından ferdin topluma, parçanın (bir'in) bütüne bağlı ve dayalı olduğunun kabul ve itiraf edildiğini göstermektedir. Yüce bir Tanrıya olan inanç, bütün insanların birbirlerine bağlı oldukları konusunda bulanık bir farkında oluşa işaret eder. Fakat bu anlayışın, kültüsel bir ifade ortaya koymayan deneyimler vasıtasıyla takviye edildiği durumlar çok azdır. (Yani bütün insanların birbirlerine bağlı oldukları anlayışı, çoğu kez ancak kültüsel bir ifade ortaya koyan deneyimler vasıtasıyla kuvvetlendirilebilir. Çevirenin notu). Durkheim, ustaca geliştirilmiş argümanları için deney grubu olarak Arunta kabilesini seçmiştir. Fakat bu örneğin bizzat kendisi, onun iddialarını çürütür görünmektedir. Çünkü, başka toplantılara dîmî âyinler eşlik etmezken, klan totemiyle ilgili önemli âyinler özellikle bu amaçla bir araya gelinmiş toplantılarda icra edilirler. Gerçekleri onun tezine uygun hale getirmeye başlamak için bir kişinin, totemle ilgili toplantıların ilk önce başka amaçlar için yapıldığını, daha sonra ritüellerin başka faaliyetlerin bir yan ürünü olarak geliştiğini, en sonunda da bu başka faaliyetlerin ortadan kalktığını veya diğer durumlarla yer değiştirdiğini farzetmek zorunda kalacaktır. Fakat, test edilemeyişi sebebiyle zayıf olan bu iddialar zinciri bile, çok sayıda kabile üyesinin katıldığı ve içinde hiçbir dîmî ritüelin icra edilmediği düzenli toplantıların mevcut olduğu gerçeğini izah edemez. Şayet kalabalık duygusu dinin temel hammaddesi ise, o zaman herhangi bir amaçla düzenli olarak bir araya gelen bir kalabalık (topluluk); ritüel ve semboller husule getirecektir. Nihayet, âyin için bir araya gelmiş grupların, başka faaliyetler için bir araya gelmiş gruplardan farklı bir biçimde oluştukları problemi var. Ki, ritüelleri husule getirenin, grubun sadece sayısı değil; fakat grubun tipi olduğu görülmektedir. Bütün bu zaafiyetler Durkheim'in teorisine özgüdür. Onun teorisinin evrimci teorisinin ilk dönem versiyonlarıyla birlikte paylaştığı bir diğer zaafiyeti de, dinin orijinini anlamak için ilkeller arasındaki dinin tabiatını anlamanın, dinin bütün zamanlardaki ve bütün toplum tiplerindeki aslını anlamakla aynı manaya geldiği görüşüdür.

Bütün bu eleştiriler, Durkheim'in dinin nedeni üzerinde yapmış olduğu spekülasyonlarla ilgili bulunmaktadır. Fakat, sosyolojik yöntem konusundaki bizzat kendi kurallarının bir gereği olarak o, dinin fonksiyonu ile ilgili bir açıklama da önermektedir. Şimdi ben, dinin orijini konusundaki izahatın, belli bir sosyal grubun kendîni ifade etmek ve sembolize etmek için bir ahlâk ve bir din meydana getirdiği şeklinde bir sonuca götüreceğini hatırlatarak, bu konuya dö-

nüyorum. Bir din, bir gruba özgüdür ve bir grubun bitip diğerinin başladığı yerde, din de değişir. Dinin orijini ile ilgili görüşler açısından bakarsak, grubun yapısı asıl (temel); din ise bağımlı bir değişkendir. Fakat fonksiyonel bakış açısından Durkheim, dini, belli bir sosyal yapıyı güçlü bir şekilde takviye eden, grubun mevcut kurallarına ve değerlerine mutlak ve kutsal bir hakimiyet (otorite) vermek suretiyle sapmaları engelleyen ve değişmeyi sınırlandıran bir unsur olarak görür. Bu yüzden din, hem sosyal dayanışmadan doğuyor, hem de gerektiğinde sosyal dayanışmayı güçlendiriyor. Din, grup bağlılıklarını hem ifade ediyor, hem de onları sürdürüyor. Ancak dinin değişmeye engel olma ihtimaline rağmen, buna tamamen mani olamaz. Bir grubun varlığının şartları değişince, buna bağlı olarak yapısı da değişir. Değişmeyi destekleyen güçlere karşı sürekli bir mücadele içinde olmasına rağmen, ister açıkça ya da üstü örtülü bir biçimde, isterse birdenbire ya da teduci bir biçimde olsun, dînî sistem değişir. Dinlerin değişmelerine ve gelişmelerine rağmen, kendi üyelerinin gözünde kutsal olan bazı gruplar her zaman mevcut olduğu için, hiçbir toplum bir din doğurmada başarısız olamaz ve hiçbir din de kendi özel toplumunu desteklemede başarısız olamaz. Durkheim, Hobhouse gibi, toplumların ölçek ve karşılıklı ilişkiler bakımından gelişmesi ve bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle, insanların düşünce açısından klan totemlerinden, ata ruhlarından ve kabile veya şehir tanrılarından bütün kainatı yöneten tek tanrı kavramına doğru ilerleyeceğini kabul eder. Fakat dînî düşünceyi besleyen tecrübe, yine de kendi özel gelenekleri, kuralları ve değerleri ile belli bir grup içinde yaşama tecrübesi olacatır. Bu yüzden monoteist dinler, belli grupların savunulması ve takviye edilmesi için, teorik bir evrenselciliği pratik bir taahhülle birleştirme eğilimine girecektir: Bütün insanlığın tanrısına, belli bir halkın özel durumunu haklı çıkarması için müracaat (dua) edilecektir. Yahutta monoteistik tanrı, Arunta'nın yüce tanrısınıninkine benzer bir durumda olabilirdi: İnanılan fakat, etkili "kutsal şey" milli bayrak ya da siyasi bir lider olduğu için, ibadet edilmeyen bir tanrı. Durkheim'in öne sürdüğü gibi, dinin hakikati ve gerçekliği, belli bir grubun üyeleri arasında güven ve uygunluğu geliştirmedeki fayda ve etkisine bağlıydı. Sosyolojik açıklama, belli sosyal yapıların belli dînî sistemlerin ortaya çıkmasına nasıl yolaçtığı ve belli sosyal yapıların belli dînî sistemler içinde nasıl yansıtıldığına ilişkin ayrıntılı analizlerle sağlanır.

Genellikle, Durkheim'in din kuramının *The Elementary Forms of Religious Life* (5) adlı kitabında tamamen açıklandığı varsayılır. Fakat onun ilk ça-

(5) E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. by J. W. Swain, 1915.

İşmalarından olan **Division of Labour** (6) adlı eserindeki temel teziyle ilişkisi de gözönünde bulundurulmaya değerdir. Bir ilkel din hakkında çok ayrıntılı, ama yalnızca oldukça muhtasar bir analiz; şayet anlamlı ise, monoteizm ve universalizm istikametindeki bir arada vuku bulan sosyal gelişmenin bir izahını veren bu eser, Durkheim'in **Elementary Forms**'dakinden çok daha fazla, tamamen evrimci gelenek içinde bulunduğunu gösterir. Hobhouse gibi Durkheim de kendi varyasyonunu (değişme, dönüşme), basit homojen toplumlardan yüksek düzeyde teşkilatlanmış karmaşık heterojen toplumlara doğru giden Spencer'a ait bir evrim teması üzerinde sergiler. **Division of Labour**'ın teması, insan toplumlarının, içinde yaş ve cinsiyet tarafından zorunlu olarak kabul ettirilmiş olanların dışında herhangi bir rol farklılaşmasının yer almadığı sürü benzeri basit bir tipten, içinde çok büyük sayıda ve türdeki işlerin toplumun değişik üyeleri tarafından yerine getirildiği çok karmaşık (kompleks) bir tipe doğru devamlı olarak değişmekte olduğudur. Birinci toplum tipi, üyelerin aynı bilgi ve tecrübeyi paylaşmaları sebebiyle aynı kuralları, değerleri ve otoriteyi kabul ettiği, "**Mekanik Dayanışmalı**" şeklinde tanımlanan toplumlardır. Böyle bir toplumda kuralların herhangi bir ihlâli, bütüne (topluma) karşı bir saldırı, bir çeşit devlete karşı hainlik veya kutsal bir şeye karşı hümrsetsizlik şeklinde muamele görecektir. "**Mekanik Dayanışma**", toplumun "**kutsal şeyleri**" tarafından desteklenen bir şeydir. Durkheim, uzmanlaşma ve işbölümü istikametindeki ilk hareketin, "**mekanik dayanışma**"nın kaçma veya mücadele etme konusunda alternatif tepkilerin yasaklanacağı kadar çok güçlü olduğunda; toplumsal baskı durumları altında meydana geldiğini düşünür. Farklılaşma bir kere belli bir düzeyde vuku bulunca, süreç artık kendi hareketini sürdüreceği şeyi geliştirir. Hayat tarzıyla ilgili artık daha çok seçenek mevcuttur ve bu durum, ferdiyeti (başkalarına benzemeyiş) keskinleştirir ve geliştirir. İnsanlar artık yaşantıları bakımından ve bu yüzden de kabul ettikleri otoriteler ve değerler bakımından o kadar benzer değildirler. Hayat standartları yükseldikçe, bu yüzden yeni ihtiyaçlar da ufukta belirir. İhlâli hiyanet veya kutsal bir şeye karşı hümrsetsizlik sayılan kuralların sayısı azalmış; buna karşılık uzmanlaşmış işler ve sosyal durumlarla ilgili çeşit çeşit ilişkileri düzenlemek için başka kuralların sayısı çoğalmıştır. Fakat bu yeni kurallar, eski tür kuralların sahip oldukları aynı mevkiyi elde edememişlerdir. Bu yeni kurallar, farklı sosyal durumlar arasındaki yükümlülükler ağıını nazarı itibara alarak ve böyle bir görevde

başarısız olan herhangi bir kimsenin, hakkı olan kişiye tazminat ödemeye maruz kalacağını ortaya koyarak, onarıcı bir hukuk sistemi teşkil etmişlerdir. Halbuki, suç yüzünden kollektif bilincin ve toplum dayanışmasının zarar görüp incindiğinin hissedilmesi sebebiyle, toplumun bütün olarak suçu affettirecek bir keffaret talep ettiği veya karşılığını (ceza veya mükafaat kabilinden) zorla almak istediği yerlerde, eski kurallar, engelleyici (bastırıcı, cezalandırıcı) bir hukuk ihtiva etmişlerdir. Açıkçası, onarıcı (tamir edici, ıslah edici) hukuk, kutsal değil, kutsal olmayan (profane) şeylerle ilgilidir; ve böylesi kurallar manzumesinin yaygınlaştığı, yani işbölümünün ileri bir düzeye ulaşmış olduğu bir toplumda, "**mekanik dayanışma**" fazla ve artakalan (bakıyye, tortu, residual) bir şeydir. Bununla birlikte, mekanik dayanışma benzerlik temeline dayalı olduğu için, paylaşılan değerler ve semboller bağlamında, farklılaşmanın toplumsal yıkıma yol açmaksızın gelişebileceği görüşü, Durkheim'in düşüncesinde son derece önemlidir. Durkheim aynı zamanda, işbölümünün yüksek düzeyde geliştiği bir toplumun, bir organik dayanışma duygusu, parçaların birbirlerini tamamladığı ve karşılıklı olarak bağımlı oldukları hissi geliştireceklerini veya en azından geliştirebileceklerini de ileri sürer. Kendi zamanının hızla endüstrileşmekte olan Avrupasında gözlenebilen çatışmaları ve anomiyi (toplumsal yükümlülükleri ve normları kabullenmedeki başarısızlık) ele alırken o, her millette bu organik dayanışmanın gelişeceği ve iç çatışmaların azalacağı şeklinde oldukça iyimserdir. Durkheim'in kendi hesabına göre, basit toplumlardaki mekanik dayanışmanın kutsal şeylerle sembolize edilebilmesine rağmen; bu organik dayanışma, kutsal şeylerle sembolize edilemez. Çünkü fert, sadece bir tek ve görünüşte değişmeyen bir kurallar ve değerler sisteminin gücü altında değildir; Bilakis o, toplum içinde kendi rollerini seçme konusunda bir ölçüde seçme imkanına ve özgürlüğe sahip olduğunu bilir. Bu seçimi yaparken o, toplumsal kuralların değişim ve çeşitliliğinin ve hatta tutarsızlığının (insicamsızlığının) farkındadır. Dahası, sadakatinin bir kısmını verebileceği (kısmen bağlanabileceği) birçok alt-gruplar da bulunabilir. Durkheim, dinin fonksiyonunun sosyal değişmeyi geciktirmek ve mevcut grupların dayanışmasını koruyarak devam ettirmek olduğunu düşünüyordu. "**Elementary Forms**" adlı eserinde de o, belli bir din bu fonksiyonu başarılı bir şekilde yerine getiremediği ölçüde, sırasında üyeleri nezdinde kutsallaşacak yeni grupların ortaya çıkacağını ileri sürer. Kendi üyelerine ideal bir hayat tarzının bir görüntüsünü (vizyonunu) ve bu idealin ritüel bir ifadesini vermeyen hiç bir toplumun yaşayamayacağını ileri sürerek, modern endüstriyel top-

lumları ilgilendirmeye devam ettikleri sürece o, Milliyetçilik ve Komünizmi, Hıristiyanlığın çeşitli biçimlerinin vârisi (halefi, ardılı) olan dinler şeklinde telakki etmiştir. Nihayet "**Division of Labour**" adlı eserinde o, modern endüstriyel toplumların daha fazla seküler olmak zorunda olduklarını, modern endüstriyel toplumların sadece değişik dinlere değil; fakat aynı zamanda fertleri daha az zorlayıcı dinlere sahip olacaklarını güçlü bir şekilde varsayan; fertlerin, alt-grupların ve toplumun ilişkileriyle alakalı bir teori geliştirebilir.

Din hakkında uygun nedensel açıklamaların, dinin çok tenkit edilmiş spekülâtif bir tarihi olan **Elementary Forms**'tan daha çok, **Division of Labour**'da bulunduğu inaniyorum. Bununla beraber, her iki eserin yaklaşımlarını birleştirmek için girişilen bir teşebbüs, bazı güçlükler ve önceki paragrafta ima edildiği gibi açık tutarsızlıklar ortaya koymaktadır. Durkheim'in ulaştığı her iki sonucun, modern endüstriyel toplumlar bağlamında, doğruluklarının ispatlanmış olduğu; meselâ bazen Milliyetçilik ve Komünizmin dinî iştîyak ve uygun ritüellerle geliştiği ve bazan da sekülerizmin açık bir ilerleme kaydettiği ileri sürülebilir. Bu doğru iken; Durkheim'in farklı açıklamalarının, eski inanç, yeni inanç veya inançsızlığın değişik durumlarından hangi sosyal veya psikolojik faktörlerin sorumlu olduklarını açıkça belirtmesine izin vermemesi şeklinde bir zorluk ortada gözükür. Sosyoloğun, bu faktörleri bulmaya çalışma görevi hâlâ devam ediyor.

Durkheim'in teorisinin zayıflığına, özellikle de antropolojik delili ele alışındaki zayıflığına rağmen, onun fonksiyonel analizleri, özellikle sosyal antropolojide, çok büyük etkiler meydana getirmiştir. Durkheim hayatta iken onun öğrencileri olan Hubert ve Mauss (7), Durkheim'in Arunta'lılar arasında farkettiğini düşündüğü, çok veya az ritüel etkinlikle bağlantılı olarak sosyal hayatın da yoğun veya dağınık (seyrek) olduğu şeklindeki aynı ritmin sözkonusu olduğunu göstermeye çalışarak, onun teorisini Eskimo toplumunun sosyal yapısına ve dinî etkinliklerine uygulamışlardır. O günden beri, ilkel dinin fonksiyonel analizlerini yapma konusunda, sosyal antropologlar tarafından çok büyük bir çaba harcanmıştır ve hâlâ da harcanmaktadır. Sosyal antropologlar ilk önce, dinî iştirakin grup üyeliğinin bir yönü (görüntüsü) olduğu, sabit ve daha çok izole olmuş

(7) M. Mauss, 'Essai sur les Variations Saisonnières des Sociétés Eskimos'. *Année Sociologique*, Vol. IX.

bir sosyal yapının var olduğunu kabul etmenin akla uygun gibi gözüktüğü yere, temel olarak sadece topluluğa veya kabileye ait olan dinlerle ilgilenmişlerdir. Onlar daha sonra, Avrupa ticaret ve sömürsünün yıkıcı etkilerinin ilkel halklar tarafından hissedildiğinde ortaya çıkan, dindeki âni değişikliklere büyük bir ilgi göstermişlerdir. Gittikçe daha çok halklar ticaret, seyahat, okur-yazarlık ve yabancı hükümetin etkisi altında kaldıkça, şimdi tabii olarak vurgulamanın ikinci tip toplum üzerinde daha fazla olmasına rağmen, hem nisbeten durgun ve izole olmuş ve hem de hızla değişen okur-yazar olmayan toplumlar hakkındaki çalışmalar devam etmektedir.

Din sosyolojisinin gelişimini özetlerken, konuya hakim olmaya alışık olan pozitivist ve evrimci geleneğin dışında kalan, bazı katkı sağlayanlar hakkında da açıklamada bulunmak gereklidir. Durkheim'in daha basit toplumlar üzerinde yaptığı çalışmaya verdiği aynı itici gücü ve dürtüyü, Marx, Troeltsch ve Max Weber kompleks toplumlar üzerinde yaptıkları din incelemelerine vermişlerdir.

Marx, ekonomik konularda olduğu kadar dînî meselelerde de bir evrimciydi. Fakat ona göre, sosyal karmaşa (komplekslik) istikametindeki hareket, aynı zamanda ve daima sosyal çatışma, ekonomik menfaat gruplarının veya sınıflarının çatışması istikametinde bir hareketti. Bütün toplumlardaki din hakkında bir genellemeye gitmeye hazırlanmış olmasına rağmen o, genellikle sınıf sisteminin hüküm sürdüğü toplumlardaki dine ve sömürülenler arasında sınıf bilincinin gelişimini ifade etme veya engellemedeki dinin rolüne ilgi duymuştur. Marx, düşüncelerini şu meşhur cümlelerle özetlemişti: "Din, baskı altındaki yaratığın iniltisi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, anlamsız şartların anlamı demektir. Din, halkın afyonudur" (8).

Fakat, belirli dînî fenomenler ile belirli toplumların sınıflara bölünmesi arasında bağlantı kurmaya çalışarak, detaylı çalışmaların çoğunu gerçekleştiren kişi Engels'dir. Meselâ o, Hıristiyanlığın Greko-Romen İmparatorluğunun kasabalarındaki ilk yayılışını, hem köle ve hem de hür bir proleterya sınıfının gelişimi anlamında açıklamaya çalışmıştır. O, içinde köylülerin dînî semboller kullandıkları ve bir dînî lideri izledikleri onaltıncı yüzyıl Alman Köylülerinin Savaşı'nı, feodalizmin ölüm sancılarının bir parçası olarak tahlil etmiştir. Her ikisi

(8) K. Marx, "Critique of the Hegelian Philosophy of Law", in Economic and Philosophical Manuscripts, 1844.



de (Marx ve Engels) dinin, bir kabul veya teslimiyet tarzı olduğu kadar, bir protesto tarzı da olabileceğini vurgulamışlar; sınıf çatışmalarının dîni terimlerle hem ifade edildiği ve hem de inkar edildiği şartları teşhis etmeye çalışmışlardır. Bu durum onları, özellikle Engels'i, Troeltsch ve Weber'in de büyük öncü çalışmaları yaptıkları bir alana, Hristiyan mezhepçiliğini incelemeye sevketmiştir.

Troeltsch, zihin dönüşümünü genelleştiren bir Alman tarihçisiydi. Bir Hristiyan ve bir bilim adamı olarak o, özellikle Batı Hristiyanlığı içindeki, Hristiyan âleminin gruplara bölünmesi konusuna ilgi duymuştur. *The Social Teachings of the Christian Churches* (9) (Hristiyan Kiliselerinin Sosyal Öğretileri) adlı, onsekizinci yüzyıla kadarki Hristiyan tarihiyle alakalı büyük araştırmasında o, yaşadığı günden bu yana bütün din sosyologlarının büyük çapta ilgisini çekmeyi başarmış olan kilise, mezhep ve mistik grupların bir tipolojisini ortaya koymuştur. Weber'in mezhepler hakkındaki çalışmaları, doğrudan Troeltsch'tan alınmadır ve kendisine karşı borçluluklarını dile getiren diğer yazarlar arasında İngiltere'den Bryan Wilson ve USA'dan H. R. Niebuhr vardır. Troeltsch, sonraki bütün gelişmeleri etkilemede Hristiyanlığın orijinal incilinin önemine inanmıştır. İsa'nın yeniden dirilip insan şeklinde vücut bulması ve Tanrının son yargılaması hakkındaki temel inançlarıyla bu incili bir vesika (veri) gibi ele alarak o, kültürlü veya kültürsüz, imtiyazlı veya imtiyazsız, köklerinden sökülüp çıkarılmış veya sabit, farklı sosyal durumlar içinde bulunan inananların, geride kalan kısmın zararı pahasına, incilin nasıl bir yönünü vurgulamaya meyledeceklerini göstermeye teşebbüs eder. İşte bu yüzden, bir günahkarlar dünyasıyla uzlaşmak zorunda olan kilisenin yanında, biri bu dünyada ahlâkî ve dîni mükemmelliği arzu eden ve peşinde koşan; diğeri de, tanrıyla bireysel olarak gerçekleştirilen birliktelik ile mukayese edildiğinde, bütün dîni ayinlerin, teşkilatın ve ahlâkî kuralların önemsiz olduğuna inanan mistik olmak üzere, iki mezhepsel protesto hareketi tekrar tekrar meydana gelecektir. Temel fikirleri bakımından Troeltsch, Marx ve Engels'den tamamen ayrılmıştır. Bununla beraber o, mezhepsel patlamaların düşük sosyal mevki ile bağlantılı olduğu konusunda onlarla hem fikirdir. Bununla beraber, adaletsizlik ve eşitsizlik düşmüş durumdaki insanın değişmeyen görüntüleri olduğu için, ona göre kilise, mezhep ve mistik gerginliği, Hristiyanlık yaşadığı sürece devam edecektir. O, Marx'ın yaptığı gibi,

(9) E. Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, trans. by O. Wyon, 1931.

mezheplerin dîni protestolarının, partilerin daha etkili politik protestosu haline dönüşeceği ve eninde sonunda bütün adaletsizlikleri (tabî aynı zamanda Hıristiyanlığın da!) ortadan kaldıracak bir devrimin müjdecisi olacakları kehanetinde bulunmamıştır. Troeltsch, tipolojisini, hızlı endüstrileşme dönemi öncesi Hıristiyan toplumlarıyla sınırlandırmıştır. Fakat onun vârisleri, bu tipolojiyi, endüstrileşmekte olan toplumdaki Hıristiyan gruplara da uygulamaya çalışmışlar; hatta hıristiyanların dışındaki diğer ortamlara da uygulanabilirliğini düşünmüşlerdir.

Bu yüzden, mezhepler konusuyla da oldukça ilgilenmiş olan Max Weber, Troeltsch'ün bu tipolojisini, kısmen temel Hıristiyan incilinden alınmış vazgeçilmez (zorunlu) bir tipoloji olarak değil; Troeltsch'ün kiliseler hakkındaki kategorisini de içine alan, "**Bu Dünya**" Dini'ne karşılık "**Öbür Dünya**" Dini şeklindeki daha genel bir kategorinin bir alt-tipi olduğunu düşünür. Weber, Marx gibi, Troeltsch'tan daha geniş bir temel üzerinde çalışmıştır; fakat Marx'tan farklı olarak da dini, kendi merkezi sosyolojik ilgilerinden biri haline getirmiştir. O, dünyanın belli başlı bütün dinleri hakkında inceleme yapmak ve yazmak için çok büyük gayretler sarfetmiş; onların ayrıntılı tarihî ve sosyolojik ortamlarını göz önünde bulundurmıştır. Çalışmasının ölçeği, başka herhangi bir yazarınkinden benzememektedir; İslâm hariç, dünyanın belli başlı bütün dinleri hakkında çalışmalar yayınlamıştır (10). Troeltsch'a karşı borçlu olduğundan ve Marx'a karşı reaksiyonundan ayrı olarak o, evrimci ve pozitivistlerinkinden oldukça farklı bir yol izleyen bir öncü olarak görünmektedir. O, dîni sistemlerin benzerliklerinden çok farklılıklarına ilgi göstermiştir. Ve sosyal değişimin genel istikameti hakkında birkaç beyanda bulunmasına rağmen, sosyal evrim teorisine sahip değildir. Marx gibi, onun temel ilgisi de Batı kapitalizminin gelişimi üzerinde yoğunlaşmıştır; fakat Marx'tan farklı olarak o, batı kapitalizmini, toplumun evrensel tarihindeki bir aşama olmaktan çok, tarihsel olarak biricik bir fenomen olarak değerlendirmiştir. Weber'in problemi, batı kapitalizminin niçin herhangi başka bir yerde gelişmediği meselesi idi. O, bu sorunun cevabını, dünya dinlerinin farklı ekonomik ahlâklarında aramıştır. O, kapitalist girişimciliğe uygun ekonomik

(10) M. Weber, *Sociology of Religion*, trans. by E. Fischhoff, 1965.

-The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trans. by T. Parsons, 1930.

-The Religion of China, trans. by Gerth, 1951.

-The Religion of India, trans. by Gerth and Martindale, 1967.

-Ancient Judaism, trans. by Gerth and Martindale, 1952.

ahlâk çeşidinin, sadece Protestan Hıristiyanlığında ve küçük çapta da Yahudilikte bulunabileceğini düşünmüştür. Bu sonucu kabul ettirmek için, geniş bir sınıflandırma çalışmasını başarıyla tamamlamaya ihtiyaç duymuş ve bunu yaparken de, yaşadığı günden beri bütün yazarlarca son derece faydalı bulunmuş olan, bir dizi kavramlar geliştirmiştir. Bu kavramlar hakkında daha ayrıntılı bir tartışma 7. bölümde gelecektir. Çalışmalarının çoğu, tamamlanmamış el yazması müsveddelerden ve konferans notlarından alınıp, ölümünden sonra basılmışlardır ve bu yüzden, tamamlanmış bir eserden ziyade, gelişmekte olan bir çalışma izlenimini verirler. Fakat buna rağmen, belki de bu yüzden, onun din sosyolojisi üzerindeki tesiri, Durkheim'inkinden bile çok daha geniş ve büyük olmuştur.

Sosyolojiye Anglo-Sakson Pozitivizminden ziyade, Alman akademik geleneğinden yaklaşarak Weber, sosyal araştırmaların doğal bilimlerden farklı bir metodu icabettirdiğine daima inanmıştır. Sosyal araştırmacılar, sadece dışarıdan gözlemde bulunmak zorunda olmayıp; sosyal eylemlerin aktörler için ifade ettiği manaları da anlamak zorundadırlar. Amaçları ve manaları anlama gerekliliğini vurgulamada Weber, modern antropolojik din araştırmacıları ile aynı çizgide; fakat, dışarıdan bakan gözlemci için öyle görünmeleri sebebiyle, özellikle ilkel toplumlara çeşitli türlerdeki gerçek dışı veya mantık dışı düşünceler isnat eden ilk dönem teorisyenlerine de zıt düşmektedir. Weber, pozitivistlerin metodlarından ziyade, başarıma hırs ve tutkularını paylaşmıştır. O, tarihî verilerin karmaşıklığı ve araştırmacının kendi araştırma konusu ile olan kaçınılmaz ilgisinin bir arada, tuğla tuğla, adım adım bir sosyoloji binasının terîcî bir inşasını ortaya koymayacağını düşünmektedir. Bütün tarihî ve sosyolojik araştırmalar, insan eylemlerinin oluşturduğu sınırsız bütünden bir seçmeyi, araştırmacının ilgilerine ve değer yargılarına göre yapılmış bir seçmeyi icap ettirmiştir. Bu yüzden değişik araştırmacılar, farklı ve kısmî gerçeklere ulaşırlar; insan toplumları konusunda nihâf veya mükemmel (tam) bir gerçeğe asla ulaşamaz. Bu yüzden o, kendi din sosyolojisinde çok büyük iddialarda bulunmaz. Kendi din sosyolojisi boyunca o, sosyal değişmede fikirlerin (zihniyetin) gücünü göstermeye çalışır; fakat yaklaşımı doğmatik ve polemikçi değildir. Bu da onun büyük câzibesinin sebeplerinden biri olabilir.

---

(11) G. le Bras, *Introduction a l'histoire de la pratique religieuse en France*, 1942. Ayrıca F. Boulard, H. Carrier ve E. Pin'in çalışmalarına bakınız.

Öncüler hakkındaki bu özet bilgiyi tamamlamak için, Le Bras (11)'in Fransa'daki çalışmasından bahsedelim. O, çalışmasına Durkheim'in etkisi altında başlamıştır. Fakat bu tesir, kendi ayırıcı damgasını taşımıştır. O, özellikle çağdaş Fransa'da ve yakın Fransız tarihinde, dînî uygulama ve ilişkilerin boyutunun ayrıntılı bir plân ve haritasını çıkartmak olan ve **Din Sosyografisi** şeklinde adlandırılabilen şeye öncelikle ilgi duymuştu. Başarıyla gerçekleştirdiği ve öğrencileri arasında teşvik ettiği çalışmalar boyunca, Fransız katolikliğinin güç ve zayıflığını gösteren mükemmel bir tablo çizilmektedir. Le Bras, bir Katolik olmasına rağmen, öncelikle bir akademisyendi. Kendi vârislerinden bazıları, Fransa'da kiliseyi güçlendirmenin uygulanabilir çözüm yolları konusunda ilgilenmişlerdir ki, bunun için kilisenin zayıflığının sebeplerini anlamak gereklidir. Le Bras'inkine benzer çalışmalar, USA'da, Latin Amerika'da ve birçok Avrupa ülkesinde başarılı bir şekilde yapılmaktadır. Tarama metodlarının gelişmesiyle birlikte, kiliseye devam, dînî âidiyet ve bağlılığın derecesi, inanç ve dînî dogmalar bilgisinin düzeyi hakkındaki çalışmalar büyük bir gelişme göstermiştir. Tarama (survey) metodları, cevapların yüzeyselliği ve müphemiyeti sebebiyle eleştirilmektedir; ancak bunlar, kendi sınırlılıkları içerisinde, meselâ endüstri, kasaba hayatı, sosyal sınıf ile dînî uygulama arasındaki ilişkiler probleminin çok karmaşık bir şey olduğunu gösterecek yeterli malûmatı sağlamışlardır. Son bölümde, bu malûmatın bir kısmı ve onun din teorileriyle olan alakası tartışılacaktır.