

Dürkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir Deneme

Yazan : Sosyoloji Doçenti N. Şazi KÖSEMHAL

B Ö L Ü M İ

Topluluk Ruhü

I

Sosyoloji ilminin kurucusu sayılan Dürkheim, her kurucu gibi temelini atmaya çalıştığı sosyoloji ilminin ilk önce mevzu ve usulünü tasrih etmeye uğraştı. Çünkü bir ilmin kurulabilmesi için her şeyden önce birbirine girmiş kâinat hadiseleri arasından o ilmin kendine has olanlarını ayırması yani mevzuunu tasrih etmesi sonra da kanunlarına yükselmek için metodunu tayin etmesi icab eder. Gerçekten Dürkheim "Sosyoloji metodunun kaideleri,, adlı eserinde bize sosyolojinin mevzu ve metodunu anlatmaya çalışmıştır. Biz önce mevzu üzerinde duracağız sonra da metodunu gözden geçireceğiz.

Dürkheim sosyal vakıaları şöyle tarif eder: "Fert üzerinde haricî bir tesir icra etmeye müstait tesbit edilmiş veya edilmemiş her hareket tarzı bir sosyal hadisedir. Yahut muayyan bir cemiyette umumî olmakla beraber ferdi tezahürlerden müstakil ve kendine has varlığı olan her tavır hareket sosyal bir harekettir. (1) Bu tariften sosyal hadiselerin iki sıfatı haiz olduklarını öğreniyoruz.

(a) Haricilik.

(b) Tazyik.

Demek ki Dürkheim'a göre sosyal hadiseler ferdi ruhların dışındadırlar ve kendilerini ferde zorla kabul ettirirler. Fakat bu vakıaların realitesini kavramak için sadece tarif etmek yetmez. Bu tarife uygun düşecek realiteyi de müşahede etmek lâzım. İşte bu iki sıfatı haiz ve müşahede edilmesi lâzım gelen bu sosyal realite nerede? Bunu da göstermek icab eder. Meselâ tıpkı bunun gibi, bize madde boşluk-

ta yer kaplayan bir varlıktır dense, hemen arkasından peki ama bu vasfı haiz varlıklar nerededir sorusu hatıra gelir. O zaman bize işte şu gördüğümüz taşlar, topraklar, ağaçlar, hayvanlar, insanlar hepsi birer maddedir. Çünkü hepsinde boşlukta yer kaplamak hassası vardır cevabı verilir. Bu suretle tarife tekabül eden vakıaların realitesi açıkça anlaşılmış olur.

Yahut ta psikolojik hadiseler ferdi ruhlarında cereyan eder, mekânı bulunmayan sadece zamanı olan bir takım hadiselerdir dense hemen bu tarife tekabül eden canlı vakıaları yani realiteyi anlamak isteriz. O zaman bize işte içimizde akıp giden bir sürü hisler, hayaller, fikirler, sıkıntılar ferahlıklar vardır. Bütün bunlar yukarıda yaptığımız tarife uydularına göre psikolojik hayatın realitesini teşkil ederler diyeceklerdir. Şimdi aynı şekilde Dürkheim'e sorabiliriz. Bu haricilik ve tazyik sıfatıyla karakterize edilen sosyal vakıaların realitesi nerede?

Eserlerinden anladığımıza göre Dürkheim sosyal realiteyi iki kısma ayırır:

- (a) Manevi
- (b) Maddî

Sosyal realitenin manevi cephesi gayet akıcı ve kaçıcı bir vasıf arzeder. Sosyal realiteyi bu cephesinden yakalamak çok güçtür, örfler, adetler, iktidatlar hep bu kısma dahildir. Maddî cephesi ise sosyal realitesinin adeta katılaşmış, billurlaşmış cephesidir. Bu itibarla müşahedeye elverişlidir. Hukuk kaideleri atalar sözlü ibadetler, mukaddes kitaplar v.s. de bu maddî cepheyi teşkil eder. Görülüyor ki sosyal realitenin birinci cephesi ilim müşahedelerine hiç elverişli olmadığı halde ikinci cephesi bilâkis çok müsaittir. Nitekim Dürkheim "Sosyal iş bölümü," adlı eserinde sosyal tesanüdü doğrudan doğruya değil de bu tesanüdü katılaşmış bir şekilde temsil eden hukuk cephesinden incelemiştir. Gine intihar vakasını istatistik gibi sağlam ve katılaşmış bir taraftan müşahede etmeye çalışmıştır.

Yalnız Dürkheim tetkiklerinde sosyal realitenin maddî cephesine ehemmiyet verdiği için kendisini maddencilğe mütemayil olduğu sanılmamalıdır. Kendisi bilâkis tamamiyle "spiritualiste," dir. Denilebilir ki. Öyle ise bu tezağ ne? Hem "spiritualiste olsun hem de tetkiklerinde sosyal realitenin maddî cephesini esas ittihaz etsin. Evet Dürkheim hem spiritualistdir, yani hem sosyal realitenin maddî cephesini, manevî cephesinin bir sembolü bir gölgesi telâkki eder. Hem de müşahedelerinde maddî cepheyi yani gölgeyi araştırır. Bu kâidesi için bir zaruretdir. Asıl kavranamayınca hiç olmazsa gölgesinden istifade etmekte bir mahzur yoktur. Görülüyor ki Dürkheim tetkiklerinde sos-

yal realitenin maddî cephesine ehemmiyet verdiği için bu cepheyi müşahedelerine esas ittihaz etmiyor, belki manevî cephesini müşahade altına alamadığı için böyle hareket etmek zorunda kalıyor.

Sisteminde, kolektif ruhun cemiyetin mihrakını teşkil etmesi Durkheimin spiritualiste temayülünü açıkça gösterir? O halde sosyal realitenin iki cepheliliği görünüştedir. Hakikatta maddî cephe manevî cephenin bir gölgesidir. Daha açık bir ifadeyle söylemek icap ederse bizatihi maddede hiç bir sosyal vasıf yoktur. Maddeyi sosyal bir kıymet haline getiren şey bizim o maddeye izafe ettiğimiz manadır. Meselâ namaz kılmak yatıp kalkmak gibi bir takım hareketlerden ibarettir. Bu hareketlerin kendisinde hiç bir kutsiyet yoktur. Bu hareketleri kutsileştiren şey itikatlarımızdır. Keza iptidailerin ibadetlerinde kullandıkları şuringa denen bir takım aletler vardır. Bunlar çok mukaddesdirler. dul püzalarga (1) denen ve çok mukaddes telakki edilen bir yer altında latirnanka Halbuki bu aletler, üzerinde sadece totem resimleri buluklm keoftokım tahta parçalarıdır. Bu itibarla mukaddeslik bu tahta na.çtEeiunan gelemaz. Bu tahta parçalarına mukaddeslik vasfını veren rtbrn ne rindeki resmidir. Halbuki totem resimleri Durkheim'e göre ataalı ruhu temsil eden bir senboldür. Görülüyor ki burada da bu tahta parçalarını kutsileştiren şey doğrudan doğruya din tasavvurlarımızdır.

Daha bunlara benzer bir çok misaller getirmek mümkündür. Bu getirdiğimiz misallerden anlaşılıyor ki sosyal hadiseler bilhassa bir takım düşünce ve tasavvurlardan ibaret olduğuna göre manevi mahiyettedirler. Manevi hadiseleri ise ancak şuurda müşahade etmek mümkündür. Demekki sosyal hadiseler de pis kolojik hadiseler gibi ruhumuzda duyulmakla beraber psikolojik hadiselerden büsbütün ayrı kolektif ruh denen nev'i bir realite teşkil ederler.

Dürkheimin kolektif ruh hakkında ileri sürdüğü bu izah iki şekilde tefsir edilebilir. (2) Bundan ya sadece sosyal hayat, fertte orijinal psikolojik hadiseler doğurur manası çıkar. Bu takdirde kolektif denen bu tasavvurlar ancak ferdi şuurlarda var olabilirler ama hususî bir nevi teşkil etmek şartıyla. Yahut kolektif şuur tabirinden, kolektif tasavvurların ferdi şuurdan büsbütün ayrı ve farklı manevi bir varlığa bağlı olduğu manası çıkar.

(1) İlk tapınaklar

(2) Sosyal hadiseler ferdi ruhların dışında var olan hareket etme düşünme ve his etme tarlarıdır. Regles sah. 6 Suicide sah. 353 daha bir çok eserlerinde buna benzer fikirlere sık sık rastlanmak mümkündür.

Durkheimin sosyal hadiseler hakkında, muhtelif eserlerinde ileri sürdüğü tarifleri gözden geçirirsek bilhassa ikinci tefsire taraftar olduğuna görürüz. Gerçekten Durkheim'e göre ferdi ruhların dışında bulunan ve kendini ferde zorla kabul ettiren sosyal hadiseler, kolektif ruh denen bir varlıkta cereyan ederler. Ferdî ruhlarda ise kolektif ruhun ancak kısmî ve oldukça sönük bir tezahürünü görmek mümkündür. Hiç bir ferdi ruhta topluluk ruhunu bütünü ile müşahede etmek mümkün değildir. Bu realitenin adeta çok sönük ve çok cansız bir parçası ruhlarmızda iğreti bir halde bulunmaktadır. Bakalım ferdi ruhların dışında bulunan böyle bir topluluk ruhunun bulunduğunu Durkheim bize kabul ettirebilecek mi?

Durkheim sosyal hadiselerin ferdi ruhların dışında bulunduğunu, bize şu satırlarla anlatmaya çalışır: «Kardeşlik, koca veya yurddaşlık ödevini yaparken, giriştiğim taahhütleri yerine getirirken kendimin ve fiillerimin dışında hukuk ve örflerde yeri olan bir takım ödevleri yapmış oluyorum. Bu ödevler kendi hislerime uygun düşükleri ve bunların varlığını içimde duyduğum halde gine de objektiftirler.

Çünkü bunları ben yaratmadım, terbiye ile edimdim. Bir çok defalar bize düşen mükellefiyetlerin teferruatını bilmeyiz de öğrenmek için kanuna baş vururuz. Tıpkı bunun gibi dindar mensup olduğu dinin itikat ve amellerini hazır olarak bulur... Cemiyetin bütün azaları için aynı şey söylenebilir. İşte bir takım hareket etme, düşünme ve his etme, tarzları ki ferdi şuurların dışında bulunmak gibi dikkate değer bir sıfatı haizdirler.,(1)

Kanaatımızca Durkheim bu misali ile ve buna benzer iddialarıyla sosyal hadiselerin ferdi ruhların dışında bulunduğunu ancak iltibashî bir şekilde gösterebilmiştir. Lacombe (2) in dediği gibi "Gerçekten harici bir takım kaidelere uymuş olmamız bu düşünme ve hareket etme tarzlarının ferdi ruhların dışında bulunduğunu kabul etmemiz için kâfi bir delil değildir.

Bu neticenin doğru olabilmesi için bu düşünme ve hareket etme tarzlarının ayrı ayrı her fertte değil de yalnız ferdin dışında var olduğunu söylemesi lâzım gelirdi. Halbuki Durkheim bu misalleri ile bize

(1) Regles sah. 6 Suicide sah. 356 - 360 da da buna benzer fikirlere raslamak mümkündür.

(2) Lacombe : La methode sociologique de Durkheim sahife 24

sosyal hadiselerin hem fertte hem de ferdin dışında bulunduğunu göstermiştir. Ahlak ve hukuk kaideleri hem benim tarafından hem de mensup olduğum cemiyetin fertleri tarafından bilinir ve kullanılır. O halde bunların ferdin dışında zan edilmesi bütün ferdi rularda bulunmuş olmasındandır. (1)

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi sosyal hadiselerin hiç bir ferdi şuurda bütünüyle bulunamayacağı, onun için sosyal hadiselerin hepsini birden içine alan ve ferdi ruhların dışında bulunan bir topluluk ruhunun zarurî olduğu iddia edilirse, buna da verilecek cevap kolaydır.

Gerçi hiç bir ferdi ruh sosyal hadiselerin hepsini birden içine alamaz. Ama bunun için ferdi ruhların dışında bir topluluk ruhuna baş vurmaya hiç de lüzum yoktur. Çünkü bu sosyal hadiselerin bütününi ferdi ruhların mecmuunda görmek pekâlâ mümkündür.

[Gene meselâ, denilebilir ki bazı hareket etme tarzları yardırki bizim tamamiyle meçhulümüzdür. Hatta nazarı olarak bile bilmememiz mümkündür. Gerçekten Durkheim yukarıki misalde bu noktaya temas ederek şöyle demişti: “Bir çok defalar bize düşen mükellefiyetlerin teferruatını bilmeyiz de öğrenmek için kanuna baş vururuz. Bu nu da gene izah etmek için ferdi ruhların dışında bir topluluk ruhuna baş vurmaya lüzum yoktur. Çünkü bu hareket etme tarzları cemiyetin bütün ferdlerinin meçhulü değildir, muhakkak bir zümre tarafından bilinir. Meselâ hukuki mükellefiyetleri hukukçular bilir. Hasılı hiç bir fert tarafının bilinmiyen ve kullanılmıyan bir kaidenin sosyal bir varlığı olamaz.

Sosyal hadiselerin veya düşünme, hareket etme tarzlarının hariciliğini göstermek için bunların ferdin yalnız başına bulunduğu zamanki hallerinden büsbütün başka bir takım haller olduğunu ileri sürmek mümkündür. Gerçekten sosyal hayat insan ruhunda, ferdi ruhun yalnız başına hiç bir suretle erişemeyeceği bir takım hisler doğurur fikri doğrudur. Buna biz de inanıyoruz. Yalnız bu fikri izah için kanaatimizce gine ferdi ruhların dışında bir topluluk ruhuna müracaat etmeye lüzum yoktur. Sadece ferdi ruhların birleşmesiyle orijinal ve yepyeni bir takım hislerin doğabileceğini ve bu hislerin de ancak ferdi ruhlarımızda bulunabileceğini kabul etmememize hiç bir sebep yoktur.

Görürülüyorki sosyal hadiselerin psikolojik hadiselere nazaran orijinal ve ayrı bir nevi teşkil ettiklerini kabul etmek için hiç de ferdi ruhların dışında ayrı bir varlığa başvurmaya ve topluluk ruhu farazi-

(1) Lacombe: La methode sociologique de Durkheim.sah.24

yesini kabul etmiye lüzum kalmıyor. Gerçi Durkheimin şimdiye kadar ileri sürdüğü deliller sosyal hadiselerin ferdi şuurlara nazaran hariciliklerini bize kabul ettiremedi. Ama Durkheimin sosyal hadiseleri izah için ileri sürdüğü ikinci sıfat, yani tazyik sıfatı da sosyal hadiselerin ferdi ruhlarla nazaran hariciliklerini anlatamaz mı? Gerçekten Dürkheime nazaran sosyal hadiselerdeki tazyik sıfatı da fertlerin dışında bir kollektif ruhun bulunduğunu gösterir.

Şimdi bu iddiasının ne dereceye kadar doğru olduğunu, dayandığı delilleri incelemek suretiyle anlatmaya çalışalım. Önce şunu söyleyelim ki, Dürkheimin tazyik mefhumunda ipham vardır. Eserleri incelenecek olursa Dürkheimin bu mefhumu en aşağı birbirinden farklı iki manada kullandığı hemen göze çarpar. Şimdi tazyik mefhumuna verdiği bu iki manayı eserlerinden misaller getirerek birer birer göstermiye ve tenkitlerini yapmaya çalışalım.

a - Durkheim, sosyal hadiselerin tazyik vasfını bazan geniş bir manada alarak, şöyle anlatır: “. . . Yurddaşlarımla ne fransızca konuşmaya ne de geçer akçeyi kullanmaya mecburum. Böyle olmakla beraber başka türlü hareket etmem mümkün değildir. Bu zaruretten kurtulmaya teşebbüs ettim mi, bu teşebbüsüm hemen suya düşer. Meselâ bir sanayici olduğuma göre geçen asrın usul ve vastalarıyla çalışmaktan beni men edebilecek hiç bir şey olmamakla beraber böyle hareket edecek olursam batacağım muhakkaktır., [1]

Tazyik mefhumu bu manada hiç bir hususiyet arzetmez, çok umumdur. Etrafımızı saran maddî veya manevî realite, herhangi bir muvaffakiyetsizliğe uğramamamız için bizi fi'an tarzda hareket etmeğe mecbur ettiğine göre bunlar da sosyal hadiselere benzer bir tazyik icra ediyorlar demektir. Durkheimin sosyal hadiseleri anlatmak için tazyik mefhumuna verdiği bu çok geniş manayı Goblot çok güzel tenkit ettiği için aynen alıyoruz: “Kötü cinsten gıdalar yememe hiç bir şey mani değildir, ama böyle davranırsam sıhhatimi bozarım. İklimi, mevsimi dikkate almadan tohum ekmeme veya ağaç dikmeme hiç bir şey mani değildir, ama böyle davranırsam mahsul alamam. Hasılı bir şeyin imkan şartlarını aşan herhangi bir teşebbüs daima suya düşmeğe mahkûmdur., [2]

Sosyal hadiselerin bu manada bir tazyik icra ettiklerini kabul etmek, Dürkheimin de işaret ettiği gibi, bu hadiselerin bizim dışımızda bir

(1) Regles, sahifa 7.

(2) Goblot. Classification des sciences, sah. 210-211

realite teşkil ettiklerini gösterir ama hiç de mahiyetinin ne olduğunu gösteremez. Şüphesiz bu tazyik manevi olduğuna göre aynı neviden bir varlıktan yani manevi bir varlıktan gelmesi lâzımdır, ama bu varlığın psikolojik mahiyette olmasına, dolayısıyla ferdi ruhlardan gelmesine hiç bir sebep yoktur.

b - Durkheim sosyal hadiselerin tazyik vasfını bazan da dar manada alır: "Hukuk kaidelerine aykırı bir harekete yeltendimi topluluk, henüz işlenmemişse hareketimin önüne geçecek şekilde bana aksi tesirde bulunur. İşlenmiş olupta tashihi mümkün bir şeyse hemen tashih ettirerek normal hali iade eder, yok tashihi mümkün değilse bana cezamı çektirir. Sırf ahlâki kaideler mi bahis mevzuu? Amme vicdanî bütün yurttaşların hareketlerini kollamak ve hususi bir takım cezalara başvurarak kendisini incitecek olanları yola getirmek kudretini haizdir . . . Cemiyetin âdetlerine uymazsam, bağlı bulunduğum memleketin veya mesleğin giyim tarzını hiçe sayarsam herkesin istihzasına maruz kalır, herkesin bana çekingen davranmasına sebep olurum ki, bunlar asıl cezaya nazaran daha hafif olmakla beraber aynı tesiri haizdirler., [1]

Görülüyorki Durkheim burada tazyik mefhumunu dar bir manada kullanmaktadır. Burada tazyik, bizim nazarıımızda nufuzu ve hürmeti olan bir takım kaidelere itaat etmek manasıdır. Hukuk kaidelerinin örflerin, âdetlerin üzerimizdeki tazyiki bu nevidendir. Bu kaidelerden herhangi birine aykırı davrandık mı tazyik kendini ceza veya hiç olmazsa ayıplama şeklinde gösterir.

Kanaatımızca tazyik bu dar manasında da ferdi ruhların dışında kollektif ruhun varlığını icap ettirmez. Çünkü bu neviden bir tazyiki bir fert diğer bir fert üzerine pek ala icra edebilir. Lacombe in deği gibi: "Sevdiğimiz, hayran olduğumuz veya korktuğumuz bir kimse tıpkı cemiyetinkine benzer bir nüfuz ile muayyen hareketlerin yapılmasına bizi mecbur eder. Ve bu tazyikten hurtulmaya teşebbüs ettikmi sevdiğimiz veya korktuğumuz adamın bir müeyyidesiyle - ceza veya ayıplama şeklinde olabilir - karşılaşırız., (2)

Demek ki sosyal kadiselerde görülen böyle bir tazyiki anlatmak için hiç de topluluk ruhuna müracaat etmeğe lüzum yok. Çünkü yukarıki misalden de anlaşılacağı üzere böyle bir tazyik ferdi ruhtan da gelebilir. Sosyal hadiselerden gelen nüfuzun ferdi şuurlardan gelen nü-

(1) Regles. Sahife. 7.

(2) Lacombe. La methode sociologique de Durkheim. Sahife. 31

fuzdan büsbütün farklı olduğu isbat edilse bile bu nüfuzun ferdi ruhların dışında bulunan büsbütün ayrı nev'i bir varlıktan gelmesi icap etmez.

Birleşmiş fertlerin, yalnız başına yaşayan fertlerden büsbütün farklı bir tesir doğurabileceği kabut edilebilir ama bunun için birleşmiş unsurların istihalesiyle meydana gelen bir terkibe - yani topluluk ruhuna - başvurmuşya hiç de lüzum yoktur. La Combe diyor ki: "Cemiyetin realitesi kendisini teşkil eden fertlerin realitesi ile aynı mahiyette olsa bile, bunun cemiyetin azalarına, tek başına yaşıyacak fertlerden hiç bir zaman gelemiyecek bir nüfuz şeklinde görünmesi, aklın kabul edeceği şey bir değildir." (1)

Şimdi sosyal hadiselerin ferdi ruhlara nazaran hariciliğini ispata yarayacak oldukça kuvvetli görünen bir delil vardır. Bakalım Durkheim bu delille sosyal hadiselerin ferdi ruh dışında bulunduğunu anlatabilecek mi?

Bu delil sosyal hadiselerin maddi tezahürleridir Gerçekten sosyal hadiseler tekrarlanı, tekrarlanı mahsus (Sensible) bir şekil alırlar, böylece ferdi şuurlarda kırılarak kazandıkları hususiyeti kaybederler. Durkheimin dediği gibi "Hukuk ahlâk kaideleri, vecizeler. atalar sözü din tarikatlarının itikalarını teksif ettikleri dini hükümler vs..... Hep ağızdan ağıza dolaşan, terbiye vasıtasıyla öğrenilen. hatta yazı ile tesbit edilen düsturlarla ifade edilirler." (2)

Durkheimin ileri sürdüğü bu mahsus (sensible) düsturlarda, ferdi ruhların dışında bir topluluk ruhunun bulunduğunu ispat edemez. Çünkü bu mahsus düsturları, ferdi psikolojik hallerde müşterek olan şeylerin bir ifadesidir, şeklinde anlatmamıza hiç bir şey mani değildir.

Yalnız sosyal hadiselerin maddi tezahürleri sadece sözlü veya yazılı düsturlar şeklinde değildir, bazan istatistiklerde de tesbit edilirler?

Gerçekten Durkheim'e göre bir cemiyetteki intiharların, cinayetlerin evlenmelerin istatistikleri incelenirse - cemiyet herhangi bir buhrana uğramamak şartıyla - bu hadiselerin her sene aşağı yukarı aynı miktarda olduğu görülür. Durkheimin bu delili acaba sosyal hadiselerin ferdi ruhlardan büsbütün ayrı bir varlığa sahip bulunduğu fikrini ispat edemez mi?

(1) Lacombe. La Methode sociologique de Durkheim sah; 31

(2) Regles sah. 12.

Sosyal hadiselerin istatistiklerdeki bu maddi tezahürlerini anlatmak için de ferdi ruhlarından ayrı bir topluluk ruhuna baş vurmaya lüzum yoktur, çünkü her sene intiharlarda, cinayetlerde, evlenmelerde görülen bu sabit miktar müşterek ferdi haleti ruhiyelerin bir neticesi olabilir. Denebilir ki mademki bu duygular cemiyeti teşkil eden fertlerin hepsinde müşterektir. O halde neden ancak pek mahdud bir kısımdan fiil haline geçebiliyor? Bunun da cevabını vermek kolaydır: Çünkü her kesin bu duygulara mukavemeti aynı derecede değildir. Bu mukavemet her ferdin uzvi ve ruhi yapısına tabi bir şeydir.

Şimdiye kadar ferdi şuurlardan ayrı kollektif şuurun varlığını kabul ettirmek için Durkheimin ileri sürdüğü delillerden hiç birinin bizi tatmin edemediğini gördük, o halde müsbet olmak iddiasında bulunan bir sosyolojinin temelinde indiliğinden şüphe edilmeyen böyle bir faraziyenin tutunacağını hiç sanmıyoruz.

Müsbet olmak iddiasında bulunan bir sosyolojide topluluk ruhu faraziyesinin tutunamayacağını gösteren mühim bir sebep daha vardır. O da topluluk ruhu hallerini kavramak hususunda karşılaşacağımız güçlüklerdir. Gerçekten ferdi ruhlardan büsbütün ayrı bir varlık içinde geçen şuur hallerini ne şekilde müşahede edeceğiz. Çünkü müşahede sahasına giren şeyler ya maddi hadiseler veya şuur halleridir. İşte kollektif şuur halleri ferdi şuurlardan ayrıldımı müşahadededen kaçır. Yalnız denebilir ki sosyal hadiseler de şuur hadiseleri gibi iki cephelidir. Bir manevi birde maddi tarafı vardır. Nasıl ki şuur hadiselerinin bir ancak dahili müşahede ile kavranan şuur halleri bir de harici müşahede ile kavranan uzviyete aksetmiş - mimik ve jest - tarafı vardır. Aynı şekilde sosyal hadiselerin de adetâ hukuk kaidelerinde, atalar sözlerinde, olduğu gibi katlaşmış bir maddi tarafı vardır. İşte nasıl psikolojide başkalarının mimik ve jestlerine bakarak kendi ruhumuza kıyasen onların şuur hallerine nüfuz etmeye çalışıyorsak, aynı şekilde sosyal hadiselerin de müşahadeye elverişli maddi tarafını inceliyerek kollektif şuur hallerine nüfuz etmek mümkün değildir?. Yalnız psikolojide harici müşahede metodunu kullanırken yani mimik ve jestleri kendi ruhumuza kıyasen tefsir ederken bütün insanların bizimkine benzer bir ruha sahip bulduklarını kabul ediyoruz. demektir. Ama böyle bir prensibe dayanan harici müşahede acaba her zaman mümkünmüdür? Müşahede eden ile edilen arasında bir bünye ve davranma (Comportement) yakınlığı olduğu müddetçe bu mümkündür. Ama müşahede edenle edilen arasında bünye ve davranma farkı artmaya başlayınca harici müşahadelere dayanarak ruh halleri hakkında

vereceğimiz hükümler gittikçe indileşmiye başlar. Mesela hayvanların mimik ve jestlerine bakarak kendi ruhlarımıza kıyasen onların ruh halleri hakkında vereceğimiz hükümler gibi. Şimdi sosyoloji de ferdi şuur halleriyle sosyolojik şuur halleri arasında bir ayniyet veya hiç olmazsa bir benzerlik kabul edilmezse bu metodu ne tarzda kullanılacağı kestiremez. Halbuki Durkheim'e nazaran kolektif şuurun psikolojik şuura nazaran büsbütün ayrı bir realite teşkil ettiğini biliyoruz. O halde bu metodla kolektif şuura erişmeğe imkân var mıdır?

Manevi alemi ancak şuurumuzla kavrayabiliriz. Bu itibarla topluluk ruhunu da ya şuurumuzla kavrayacağız, ki bu takdirde topluluk ruhu halleriyle ferdi ruh halleri ayrı iki nevi teşkil etmiş olmalarına rağmen gene ferdi şuurlarda müşahede edilecektir. Yabut topluluk ruhu halleri, ferdi ruh hallerinin dışında ayrı bir varlık olarak kabul edilirse bu takdirde müşahede altına alınamaz mahiyeti meçhul bir varlık telâkki edilmesi icap eder.

Hatta Dürkheim bile topluluk ruhunu sosyolojisine temel ittihaz ettiği halde muhtelif eserlerinde topluluk ruhuna verdiği başka başka manalardan bu mefhumu tam manasile nüfuz edemediğini anlıyabiliriz. Netekim Lacombe pek haklı olarak Dürkheim'in eserleri incelenirse topluluk ruhunu en aşağı üç ayrı manada kullandığı görülür demektir. (I)

Georges Gurvitch de Dürkheim'in kolektif ruh fikrinin tam manasıyla anlaşılmasına üç sebep gösterir. Onlarda: (A) - Kolektif ruhun müteal (Transcendant) olması. (B) - Allahla karışmış olması. (C) Nihayet kolektif ruh mefhumununun cemi şekliyle kullanılması lâzım gelirken hep müfret halde kullanılmış olmasıdır. (2)

Hasılı sosyoloji hakikaten müspet bir yol tutmak isterse her şeyden önce güçlkle kavranan bu topluluk ruhu faraziyesinden vazgeçmelidir, kanaatındayız.

III

Yalnız kendi kendimize, acaba Durkheimi sosyal hadiseleri izah için böyle bir topluluk ruhu faraziyesine baş vurmaya sevk eden şey nedir? diye sorabiliriz. İşte şimdi de bunun sebeplerini anlamaya çalışalım.

Dürkheim'in sosyolojiye, ilmi metodla kavranabilir bir mevzu vermek istemesi kendisini ferdi ruhlardan ayrı bir topluluk ruhuna başvurmağa sevk etmiş olabilir. Gerçekten Dürkheim sosyal hadiseleri incelemek için ferdi şuurları ele almaktan çok çekinir. Çünkü kendisine gö-

(1) Bak. La methode sociologique de Durkheim sahife) 37 - 38 - 39

Georges Gurvitch' Essais de sociologie sahife: 115

re ferdi hayat (İhsaslar) kolaylıkla sübjektifliğe kaçır hatta fizik gibi ilimler bu müphem intibaların önüne geçmek için termometre, elektrometre gibi aletler kullanmaya mecbur olur. Sosyologta aynı vaziyettedir. Onun için “Sosyolog her hangi bir sosyal vakalar zümresini araştırmaya teşebbüs etti mi bu hadiseleri ferdi tezahürlerinden ayrılmış bir cephesinden incelemelidir.” (1)

Durkheimin sosyal hadiseleri ilmi müşahedelere elverişli kılmak arzusuyla ferdi ruhlardan ayrı bir topluluk ruhu fikrine baş vurduğu hakkında ileri sürdüğümüz iddiayı bu satırlar kuvvetlendirmektedir. Yalnız Durkheim ferdi ruhlardan ayrı böyle bir topluluk ruhu fikrine baş vurmağa gayesine varmış mıdır?

Topluluk ruhu savesinde sosyal hadiseleri gerçekten müşahadeye elverişli kılabilmiş midir? Kanatımızca Durkheim buna muvaffak olamamıştır. Çünkü ferdi psikolojik vakalar gerçi son derece akıcı dolayısıyla müşahadeleri de son derece güçtür. Ama hiç olmazsa doğrudan doğruya kavranılır bir takım hallerdir. Halbuki topluluk ruhu doğrudan doğruya kavranabilir bir realite değildir. Onun için bu realiteyi ancak maddi tezahürleri ile inceleyebileceğiz. Ama bu seferde bu maddi tezahürleri, tekabül ettikleri kollektif ruh hallerine çevirirken indi bir takım tefsirlere müracaat etmek mecburiyetinde kalacağız. Görülüyor ki Durkheim sosyal hadiseleri ferdi ruhlardan uzaklaştırarak ilmi müşahadeye elverişli bir şekle sokayım derken sosyolojinin mevzuunu büsbütün karışık bir vaziyete sokuyor.

Durkheimin sosyolojiye hiç bir ilmin meşgul olamayacağı yep yeni ve ap ayrı bir mevzu bulmak istemesi kendisini böyle bir topluluk ruhu fikrine götürmüş olabilir. Gerçekten kendisine göre sosyal hadiseler ferdi ruhların dışında ayrı bir varlığa sahip olmasaydı psikolojinin içinde kaynar giderdi. Durkheimin buna benzer düşüncelerini bir çok eserlerinde görülebilir: “Sosyolojinin mümkün olması için her şeyden önce bir mevzu olması ve bu mevzuun da kendine has olması lâzım gelir.. ama ferdi şuurların dışında ayrıca reel bir şey yoksa, kendine has bir mevzu olmadığı için bir sosyoloji de yok demektir. O zaman müşahade altına alınabilecek bir tek mevzu kalır o da —Başka hiçbir şey bulunmadığına göre—ferdin şuur halleridir, bunlarla da psikoloji uğraşır.” (2)

Kaideler adlı eserinde de şu satırlara rastlarız: “Sosyal kelimesinin simdiye kadar adlandırılmış veya kurulmuş vakalar kategorisinden hiç birine girmiyen hadiseler ifade ettiği takdirde, sarih bir manası olabilir.” (3)

(1) Les regles

(2) Suicide. Mukaddeme. Sahifa: 9

(3) Regles sahifa: 8

Yine intihar adlı eserinde aynı fikri daha açık bir şekilde anlattığını görürüz: “Sosyoloji, diğer ilimlerin uğraştıklarından büsbütün farklı henüz bilinmeyen bir alemi kendine tetkik mevzuu edinebilirse ancak o zaman vardır.” (1)

İşte Durkheime göre hiç bir ilme mevzu olmayacak bu henüz bilinmeyen alem topluluk ruhu alemidir. Topluluk ruhudur ki sosyolojinin mevzuunu tasrih edecek sosyoloji ilminin doğmasını mümkün kılacaktır. Peki ama sosyolojinin istikbalini temin için acaba böyle bir faraziyeye başvurmuş muydu diye insan kendi kendine sorabilir.

Şuur hallerini psikolojik ve sosyolojik diye iki katagoriye ayırmak acaba yetmezmiydi? Meselâ fizik olsun biyolojik olsun ikisi de madde ile uğraştıkları halde ne fizik ne de biyolojinin mevzuları birbirine karışmış değildir. Bilâkis gayet kat’î ve vazıh hududlarla ikisinin de meşgul olacağı hadiseler tasrih edilmiştir. Biri maddenin cansız kısmıyla biri de canlı kısmıyla uğraşır.

Canlı varlıklara izafe edilen besleme, üreme ve gelişme gibi vasıflar da, bu varlıkların cansız varlıklardan kolaylıkla ayrılmasını temin eder. Aynı şekilde ferdi şuur halleri olsun topluluk ruhu halleri olsun bunların ikisinin birden ruhlarımızda cereyan etmesi hiçte psikoloji ile sosyolojinin mevzularının birbirine karışmasını icap ettirmez.

Madde aleminde nasıl canlı maddeyi — Canlıya izafe ettiğimiz vasıflar sayesinde — cansız maddeden kolaylıkla ayırıyorsak aynı şekilde topluluk ruhu hallerini de — Topluluk ruhu hallerine izafe edeceğimiz vasıflarla — ferdi ruh hallerinden kolaylıkla ayırırız. Böylece sosyolojik hadiselerin de psikolojik hadiseler gibi ruhumuzda cereyan ettiklerini kabul etmemize rağmen, psikoloji ve sosyoloji diye birbirinden büsbütün ayrı ve müstakil iki ilmin kurulmasına hiç bir şey mani olamaz.

Durkheimi kolektif şuur faraziyesine sevk etmesi mutemel olan sebeplerden ikisini gözden geçirdik. Yalnız Durkheimin meydana getirdiği eser bütünü ile ele alınıp incelenirse kendisini kolektif şuur faraziyesine sevk eden mühim bir sebebin daha bulunduğu anlaşılır. Gerçekten Durkheim bir taraftan müsbet bir sosyolojinin esaslarını kurmaya çalışırken bir taraftan da felsefe meseleleriyle yakından uğraşmayı ihmal etmemiştir. Gençliğinden beri ahlâk, din, bilgi felsefe meselelerinin kendisini yakından alakadar ettiğini eserlerinden anlamaktayız.

İşte bu felsefe meselelerini halletmesine yardım ettiği için Durkheimin ; gayri şuurî olarak topluluk ruhu faraziyesine baş vurmuş olması çok mümkündür. Nitekim Durkheimin henüz sosyolojinin temel prensiplerini atmadığı bir devirde tahakkuk ettireceği ahlak felsefesinin delillerini tasarladığını görüyoruz.

Durkheim daha 1887 de neşrettiği bir yazısında şöyle demektedir. "Ahlakın böyle bir otoriteyi nereden aldığını ve kimin adına emir ettiğini söylemek lâzımdır. Bu otorite Allahtan geliyorsa emir Allah adıdır, Sosyal bir disiplinden geliyorsa emir cemiyet adıdır. Ama bunların ikisinden de gelmiyorsa emir verme hakkının kendisine nereden geldiği kestirilemez. (1) Bu satırlar arasında Dürkheimin çok daha sonra Fransız felsefe cemiyeti huzurunda ahlak felsefesini anlatmak için kullanacağı: "Allah veya cemiyetten birini seçmeli,, (2) sözünü fark etmemeğe imkân varmıdır? Nihayet ahlâk üzerindeki kati hükmünü verirken de cemiyet fertlerden apayrı bir realite olduğu içindirki bu rolü ancak o ifa edebilir diyor. Bu izahattan sonra 1887 senesinden beri Dürkheimin böyle ahlak meselesiyle uğraşması, kendisini kolektif şuur faraziyesine sürüklemiştir demeye artık hakkımız yok mudur?

Fakat bir taraftan felsefe meseleleriyle uğraşan Durkheimin farkına varmadan nasıl topluluk ruhu faraziyesine yükseldiğini anlatırken, bir taraftan da felsefe meseleleriyle uğraşmasının müspet sosyolojisine olan menfi tesirlerini görmemek elimizden gelmiyor. İşte şimdi de felsefi meşguliyetlerinin sosyolojisi üzerine olan bu menfi tesirini gözden geçireceğiz.

Biliyoruz ki Durkheim sosyolojinin müspet neticelerine dayanarak bir takım felsefe meselelerini halledeceğini böylece felsefeyi yeniliyeceğini iddia eder. Geniş görüşlü bir alim için bundan daha tabii bir iddia olamaz. Gerçekten her alim elde ettiği müspet neticelere dayanarak bir takım faraziyeler, nazariyeler ileri sürmekten kendini alamıyacaktır. Hele yeni gelişmekte olan sosyoloji sahasında bu arzusun kendini daha kuvvetle hissettireceğine şüphe yoktur.

Yalnız dikkat etmek lazımdır ki ancak ilmin neticelerine dayanan bir faraziye makbûldür. İlimde, vakıaların tetkikinden önce ileri sürülen faraziyeler ise daima vakıalarla tahkike muhtaç birtakım peşin fikirlerdir. Bu faraziyeleri vakıalar teyid ederse artık faraziye olmaktan çıkar kanun olur, etmezse saçmadır diye bir tarafa bırakılır. Görülüyor ki faraziyelerin vakıalara uyması lâzımdır yoksa bunun tersine olarak

(1) Revue philosophique 1887 cilt 2 sahife 138-139

(2) Bulletin de la societefrançaise de philosophie 1905 Nisan sahife 129

vakıalar tefsir edilerek zorlanarak faraziyelere uydurulmuşya çalışılırsa bunun hiç bir ilmi kıymeti kalmaz.

İşte Durkheimin de sosyal hadiseleri incelerken bu çeşit hatalara düştüğü görülmektedir. Daha açık söylemek lâzım gelirse felsefesi sosyolojiye dayanacak yerde bilakis sosyolojisi felsefeye dayanmaktadır. Bu yüzden de kurulmasına o kadar emek verdiği sosyoloji kökünden sarsılmaktadır.

Şimdi ilâve edelimki kollektif şuur faraziyesi Durkheimin zihninde tasavvur ettiği ahlâk, din bilgi gibi filozofik meseleleri kolaylıkla hal etmesine yardım etmekle kalmaz, belki bu meseleleri mihaniki olarak doğurur da. verecektir, Durkheim bu eserinde sosyal naöise hakkındaki tarifi her ileri sürerken, ileride vakıalara dayanarak inceden inceye tetkik edeceği din hakkındaki tezini (1) ileri sürmekte de tereddüt etmediğini şu satırlarda görmek mümkündür: “Din, cemiyetin kendi kendinin şuurunu duyduğu sembollerin sistemidir.” (2) İşte bu suretle vakıaların tetkikine dayanmadan bir sürü ana meselelerin hallini temin edecek bir fikri bir hamlede ileri sürmekten çekinmeyen bir ilim bize asla itimat telkin edemez. “Taklitle her türü kilitleri açan bir maymuncuk buldum.” diye övünen Tarde in bu iddiasındaki gayri ilmi karakteri belirten Durkheim dir. Şimdi biz de aynı şikayeti bizzat kendisine tevcih edemezmiyiz?

Gerçekten kollektif şuur da her türlü kilitleri açan bir maymuncuğa benzemez mi? Durkheim sosyolojinin bir kısmını olsun pozitif bir ilim eseri olmaktan uzaklaştırarak parlak bir felsefe tezi şekline sokmuyor mu?

Şunu da işaret edelim ki kollektif şuur mefhumunun kullanılması, Durkheimin sosyolojik izahlarına metodolojik prensipleriyle tezat teşkil edecek bir mahiyet verir. Meselâ Dini hayatın iptidai şekillerini okurken anlatılması istenen çok hususi vakıa ile (Totemciliği, bilhassa Avusturalya totemciliğini kastetiyoruz.) Başvurulan çok umumi faraziye arasındaki nispetliliğin dikkati çekmemesi mümkünmüdür. Bu dini tasvir için gösterilen ihtimamla, hususiyetleri hiç dikkate almadan varılan tarifler totemcilik hakkında verilen yığın yığın malumatı lüzumsuz kılmaz mı? insanda uluhiyet duygusunu doğurmak için iycap eden şeylerin umumiyette her cemiyette var olduğunu göstermek ispatın mihverini teşkil etmiyor mu? Peki bu neticeye varmak için Avusturalya dinini böyle inceden inceye tasvire hakikaten lüzum var mıydı?

(1) Bu tezini (Les formes elementaires)de inceleyecektir.

(2) Suicide sahife; 352

Durkheim bu eserinde hususi bir sosyal vakayı beşer tabiatının umumi hatları ile anlatır. Halbuki kendisi böyle bir prensibe dayanan sosyologları şiddetle tenkit etmiştir. Şimdi kendisinin de aynı hatayı işlediğini görüyoruz. Şüphesiz kendisinin insanın mahiyeti hakkında ileri sürdüğü telekki mücadele ettiği sosyolojilerinkinden farklıdır. Çünkü kendisince insan mefhumu ancak cemiyete, kollektif şuura bağlandığı zaman bir mana kazanabilir, Avusturalya dini hakkında bize teklif ettiği izah şüphe yok ki her devrin insanına uyar. (1)

Şimdiye kadar verdiğimiz izahlardan anlaşılabacağı üzere sosyal hadiseleri anlatmak için hiç de ferdi ruhların dışında bulunan bir kollektif ruh faraziyesine baş vurmağa luzum yoktur. Müsbet olmak iddiasında bulunan bir sosyolojinin temelinde böyle bir mefhumun bulunmasının doğuracağı mahzuurları birer birer gözden geçirdikten sonra bu mefhumun Durkheim sosyolojisinde neden bu kadar kuvvetle tutunduğunu araştırdık, neticede gençliğinden beri kendisini işgal eden felsefe meselelerini kolaylıkla halletmesine yardım ettiği için Durkheimin bu topluluk ruhu faraziyesini tuttuğunu gördük.

Zaten Durkheimde hem müspet bir sosyoloji hem de bir felsefe sistemi kurmak temayülünün yan yana yürüdüğünü görmekteyiz. Denebilir ki bu temayüllerden ikincisi birincinin aleyhine olarak gittikçe şiddetini arttırmıştır. (2)

Böylece sosyoloji sahasındaki çalışmalarını vaktiyle kendisine pratik bir değeri yoksa — Bir saatlik çalışmaya bile değmez — görüldüğü halde bir felsefe kurmak uğruna bütün bu çeşit tetkikleri ihmal etmesine işaret etmek biraz ağır kaçacak ama ne yapalım ki bu bir hakikattir.

(1) La méthode sociologique de Durkheim sayfa: 63-64-65

(2) Division du travail'in ikinci tabının mukaddemesinde Durkheim bilhassa bugünkü kavimlerin sosyal teazisinde meslekî zümreleri rolünü incelemeye niyet ettiğini söyledikten sonra neden tahakkuk ettiremediğini şöyle anlatır. «Fakat başka bir takım meşguliyetler bizi bu tasavvurumuzdan ala koydu» o zamandan beri neşrettiği eserler gözden geçirilirse bu meşguliyetlerin tamamen felsefi mahiyette olduğu kolaylıkla anlaşılır.

B Ö L Ü M İ I

SOSYAL HADİSELERİN VASIFLARI

Bundan önceki bölümde topluluk ruhu faraziyesinin Durkheim sosyolojisinden atılması lâzım geldiği hakkındaki fikirlerimizi söylerken sosyal hadiselerle temas etmiş ve Dürkheimin bu hadiseleri psikolojik hadiselerden haricilik ve tazyik gibi iki sıfatla ayırdığını görmüştük. Fakat yaptığımız incelemelerde sosyal hadiselerin psikolojik hadiselerle nazaran nevilğini kabul etmemize rağmen hiç de ferd ruhların dışında ap ayrı bir realiteye bağlanmalarına lüzum hasıl olmadığı neticesine varmış; tazyik sıfatında müphem olduğunu çeşitli manalara geldiğini anlatmıştık.

Demek ki Durkheim sosyolojisinde kollektif şuurun lüzumsuzluğu üzerinde ısrar ederken Durkheim insosyal hadiselerle izafe ettiği haricilik ve tazyik sıfatlarını da şüpheli bir vaziyete sokmuş oluyoruz. İşte bu bölümde sosyal hadiselerle acaba daha sağlam bir takım sıfatlar bulmak mümkün mü? bunu arıyacağız. Önce sosyal hadiseleri nasıl anladığımızı gösterelim. Gerçekten kâinat hadiselerini en kaba bir tasnifle madde ve ruh olmak üzere iki kategoriye ayırmak mümkündür.

Madde alemi de en kaba bir tasnifle nasıl canlı ve cansız madde olmak üzere ikiye ayrılırsa aynı şekilde şuurumuzda duyulan ruh alemi de psikolojik ve sosyolojik olmak üzere ikiye ayrılabilir. Sonra nasılsa, madde alanında birbirinden bariz vasıflarla ayrılan canlı ve cansız madde gibi ayrı iki nevi hadisenin bulunması ve ayrı iki ilmin mevzuunu teşkil etmesi mümkünse aynı şekilde ruh alanında da ayrı iki nevi hadisenin bulunması ve iki ayrı ilmin mevzuunu teşkil etmesi mümkündür.

İşte madde alanında nasıl cansız madde ile fizik-kimya canlı madde ile biyoloji uğraşıyorsa aynı şekilde ruh alanında da iki ayrı nevi teşkil eden hadiselerden biriyle psikoloji biriyle de sosyoloji denen ilimler uğraşır. Yalnız madde de cereyan eden iki ayrı nevi hadiseyi

birbirinden ayıran vasıflar gayet sarıhtır. Gerçekten canlı cansız varlıkları varlıklardan ayıran besleme, üreme ve tekâmül gibi üç ayırıcı vasıf vardır.

İşte Mukayesemizin tam olması için ruh atemünde de sosyolojik hadiseleri psikolojik hadiselerden ayıracak vasıfların gösterilmesi lâzımdır. İşte şimdi sosyolojik hadiseleri psikolojik hadiselerden ayıracak bu vasıfları bulmaya çalışalım. Yalnız bu vasıfları araştırmayı teşebbüs etmeden önce, sosyal hadiseleri anlamak hususunda Dürkheimden ayrıldığımız noktaya işaret edelim. Kanaatimizce insan ruhunun kavrayabileceği iki alem vardır. Bu âlemlerden biri beş organımızla kavradığımız madde âlemi biride şnurumuzla kavradığımız ruh âlemi.

İnsanın müşahade altına alabileceği bu iki âlemden gayri her hangi başka bir âlemin tasavvuru mümkün değildir. Onun için bizce sosyal hadiseler psikolojik hadiseler gibi şuurda cereyan eden nevi bir takım hadiseler olduğu halde Dürkheim'e nazaran sosyal hadiseler topluluk ruhu denen ferdi şuurdan büsbütün ayrı bir realite de cereyan ederler. Biraz önce söylediğimiz gibi insanın müşahade altına alabileceği iki âlem vardır (madde ve şuur gibi).

İşte topluluk ruhu, ruhlarımızda duyduğumuz şuur hadiselerinden ap ayrı bir realite ise bu realitenin nasıl olupta müşahade altına alınacağı kestirilemez. Durkheim ile aramızdaki bu farkı gösterdikten sonra şimdi sosyal hadiselerin vasıflarını tayine çalışalım. Şuurumuzda cereyan eden psikolojik ruh hallerini sosyolojik ruh hallerinden iki sıfatla ayırabiliriz. (a) — Sosyolojik ruh halleri izafidir. (b) — Müktesepirler. Gerçekten psikolojik şuur hallerinin kökü uzviyete bağlıdır, zaman ve mekânla kayıtlı değildir, onun için devirden devire, cemiyetten cemiyete değişmezler. Menşei hayvani olduğu için bütün insanlarda aşağı yukarı müşterek olan bir takım hallerdir. Halbuki gene ruhumuzda duyduğumuz bir takım şuur halleri vardır ki bunlar devirden devire, cemiyetten cemiyete değişirler işte bunlarda sosyal bir takım şuur halleridir.

Görülüyor ki sosyal şuur hallerini psikolojik şuur hallerinden ayıran ilk vasıf izafiliktir. Meselâ açlık temayülü psikolojik bir hadisedir. çünkü her devrin ve her cemiyetin insanında birdir., hiç değişmez. Buna mukabil meselâ dinî duygu sosyal bir hadisedir, çünkü her devrin ve her cemiyetin insanında bir değildir, başka başkadır. [Ruhumuzda cereyan eden sosyal şuur hallerini psikolojik şuur hallerinden ayıran ikinci vasıf da bu hallerin ruhumuza terbiye ile geçmesidir. Gerçekten sosyal şuur halleri bir önceki nesli teşkil eden fertlerden bir sonraki nesli teşkil eden fertlere terbiye ile geçer. Psikolojik şuur halleri doğuşla beraber geldikleri halde sosyolojik şuur halleri sonradan terbiye

ile kazanılır. Gene yukarı ki misalleri alalım. Çocukta açlık duygusu, doğmasıyla beraber kendiliğinden belirmediği halde, din duygusu sene-lerce uğraşıldıktan sonra ancak güçlkle uyandırılabilir. Yalnız unutmamak lâzımdır ki ruhumuzda duyduğumuz bu iki ayrı nevi teşkil eden hadiseler birbirine öyle karışmış ve örülmüş bir haldedirlerki her hangi birini ruhumuzda saf bir halde müşahede etmek mümkün değildir.

Meselâ yemek yemek aynı zamanda hem psikolojik ve hem sosyolojik hadisedir. Yemek yiyebilmek için her şeyden önce bir açlık duymak lâzımdır, bu bakımdan psikolojik hadisedir. Fakat bu temayülü tatmin için bir takım sosyal şartlara da uymak — Meselâ muayyen saata sofraya oturmak, çatal, bıçak, tabak v.s. kullanmak gibi — lâzımdır. Bu bakımında sosyolojik bir hadisedir. Hasılı ruhta yaşanan her hangi bir şuur halini bütün canlılığıyla müşahede edecek olursak hem psikolojik hem de sosyolojik bir tarafgörmek mümkündür.

Madde âleminde de, meselâ bir canlı varlıkta madde ile kayat aynı şekilde birbirine karışmış değil midir?. Bu izahatımızdan anlaşılıyor ki ruhumuzda ceryan eden sosyolojik hadiseler psikolojik hadiselerle örülmüş bir haldedirler. Bu itibarla sosyolojik hadiseleri müşahade ederken ancak sun'î bir şekilde bunları psikolojik hadiselerden ayırmak mümkün olur. Fikrimizi hülâsa edecek olursak sosyolojik hadiseler psikolojik hadiseler gibi ancak şuurumuzda duyulurlar ama ayrı bir nevi teşkil ederler.

Ruhumuzda duyulan sosyolojik hadiseleri gine ruhumuzda duyulan psikolojik hadiselerden ayırmak için de Durkheimin haricilik ve tazyik sıfatları yerine izafilik ve mükteşepik vasıflarını teklif ediyoruz. Bu suretle hem sosyal hadiseleri doğrudan doğruya müşahadesi mümkün olmayan topluluk ruhuna bağlamaktan kurtararak her zaman müşahadesi mümkün olan ruhumuza bağlamış oluruz, hem de hadiseleri haricilik ve tazyik gibi müphem vasıflardan kurtarmış oluruz.

Böylece sosyolojinin mevzuu gine insan ruhu olacaktır. Ama insan ruhunun yalnız izafi ve mükteşep olan şuur hallerini inceleyecektir.

BÖLÜM III

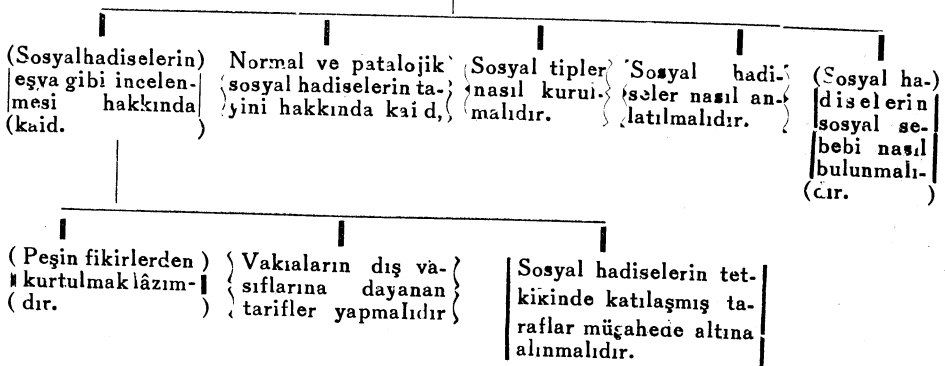
SOSYOLOJİNİN METODU [1]

I

Dürkheim "Sosyoloji metodunun kaideleri," adlı eserinde sosyolojinin yalnız mevzuu değil metodunu da tasrih etmiştir. Gerçekten Durkheim bu eserinde sosyal hadiselerin müşahedesinden başlayarak kanunlarına geçmeye kadar ne gibi kaidelere uymamız lâzımgeldiğini uzun uzadıya anlatır.

Şu gördüğümüz şema Dürkheimin sosyolojinin metodu adı altında hangi meseleleri ele aldığı hakkında açık bir fikir verecektir.

Sosyoloji metodunun kaideleri



Şimdi şu şemadaki sırayı takip ederek Durkheimin sosyolojinin metodu hakkında ileri sürdüğü kaideleri birer birer gözden geçirelim. Şemada görüldüğü üzere Durkheim önce sosyal hadiselerin nasıl mü-

[1] Durkheim sosyolojisinin metodunu tenkid ederken «Lacombe» un «La methode sociologique de Durkheim» adlı eserinden çok istifade edilmiştir.

şahade edilmesi lâzım geldiğini şu cümle ile anlatır. «Sosyal hadiseler eşya gibi telâkki edilmelidir.» (1)

İşte Dürkheime göre sosyal hadiseleri böyle eşya gibi inceliyebilmek için gene şemada görüldüğü üzere üç kaideye uymak lâzımdır. Bu kaidelerden birincisi «Her türlü peşin fikirleri sistemli bir şekilde bestaraf etmelidir.,»

İkincisi «Araştırma mevzuu olarak ancak önceden bazı harici vasıflar göz önünde tutularak tarif edilmiş hadiseler zümresini ele almak ve bu tarifeye uyan hadiselerin hiç birini araştırma mevzuu dışında bırakmamak lâzımdır.,»

Üçüncüsü de «Sosyoloğ her hangi bir sosyal vakıalar zümresini araştırmaya teşebbüs ettimi bu hadiseleri ferdi tezahürlerinden ayrılmış bir cephesinden incelemelidir. (2) Tarzındadır.

1 — Sosyal hadiselerin eşya gibi incelenmesi için Dürkheimin ileri sürdüğü «Peşin fikirlerden kurtulmak.,» kaidesi çok doğru olmakla beraber hiç bir hususiyet arzetm. z. Çünkü Baconun ileri sürdüğü bu kaideden müspet ilimler asırlardan beri istifade etmektedir. Sosyoloji de müspet bir ilim olduğuna göre her müspet ilim gibi hadiselerin tetkikinde peşin fikirlerden kurtulması lâzımdır.

Zaten bu kaide sosyal hadiselerin müşahedesinde, ne yapılması lâzım geldiğini değil de ne yapılmamak lâzımdır onu öğretir, Bu itibarla tamamen menfi bir metoddur.

2 — Sosyal hadiselerin eşya gibi incelenmesi hakkında Dürkheimin ileri sürdüğü ikinci metodun ise; vakıalarının dış vasıflarına dayanan bir takım tarifler yapmak esasına dayandığını söylemiştik. Şimdi bu kaidenin ne dereceye kadar doğru olduğunu inceliyelim. Gerçekten Durkheim tarife büyük bir ehemmiyet verir. Kendisine göre tetkik edilecek mevzuun hududu kat'i ve vazıh hatlarla çizilmezse mevzula hiç münasebeti olmıyan bir takım vakıaların mevzuun hududu içine girmesi mümkün olduğu gibi; mevzu ile alakalı vakıaların da yanından geçildiği halde bunları fark edememek mümkündür.

Şüphesiz kendisine göre bu tarifler peşin fikirlere değil de vakıaların kolayca kavranabilir dış vasıflarına dayanacaktır.

Durkheim, tetkiklerin başında yapılacak tarifler ancak kolayca kavranabilir dış karakterlere dayanmalıdır diyor. Ancak tetkikin başında henüz mevzu hakkında vakıalara dayanan çok sathi bir bilgiye sahip bulunacağımıza göre vakıaların dış vasıflarına dayanan bu tariflerin

(1) Les Regles Sahife. 20.

(2) Regles (sahifa: 57)

muvakkat olması; ilmi tetkikin ilerlemesiyle asli vasıflarla arızî vasıflar birbirlerinden daha iyi bir şekilde ayırd edilince de tetkikin başında kurulan bu tariflerin tekrar gözden geçirilmesi iycab ederdi.

Halbuki Durkheimin eserleri incelencek olursa bu tariflerin muvakkat değil kat'i olduğu görülür. Meselâ intihari, sosyalizmi veya dini tetkik etmek için tetkiklerinin başlangıcında kurduğu tariflerin realiteyi derinden kavradığına ve asla değişmemesi lâzım geldiğine kanaat getirmiştir. Demek ki kendisine göre daha başlangıçta asli vasıfları kavramak tetkik edilen mevzu sathi olmakla beraber aslına tekabül eden vasıflarla tarif etmek mümkündür.

Bu fikrimizi Durkheimin şu sözleri teyid eder «Dış karakterler asli vasıflara bağlı bulunmayıp arazi bir takım vasıflar olsalardı... dış ve sathi karakterlerde, asli karaktere nazaran bir üstünlük gördüğüm için belki bana itiraz edenler bulunurdu.»(1) Durkheim'e Tetkiklerinin başında dış vasıflara dayanarak yaptığı tarifler Durkheim'e göre mevzuun asli vasıflarına dayandığı için muvakkat değil kat'idir.

Onun içindir ki bu neviden tariflerini kabul ettirmek hususunda gösterdiği gayrete şaşmamak lâzımdır. Meselâ «Dini hayatın iptidai şekilleri» adlı eserindeki din tarifi keza «Sosyalizm,» adlı eserinde sosyalizmin tarifi tetkikin başında vakıaların dış vasıflarına dayanılarak kurulmuş oldukları halde muvakkat değil kat'i bir mahiyet arzeder.

Kanaatimizce Durkheimin bu düşünüş tarzı ilim düşünüşüne tama- miyle aykırıdır. Çünkü vakıalar inceden inceye tetkik edilmedikçe asli vasıflara nüfuz etmiye imkân yoktur. Filan vasfın arızî veya aslı olduğunu anlamak için uzun tetkikleri iycab ettiren mukayeseler yapmak lâzımgelir. Tetkikin başlangıcında bir ham'ede bu vasıfları tayin etmek mümkün değildir.

Sonra Durkheim tariflerinde «kavranması kolay dış vasıflar,» dediği zaman sosyal hadiselerin bilhassa maddi cephesini kast ediyor. Sosyal hadiselerin şuurumuzda yaşayan asıl cephesinin, yani manevi cephesinin kolayca kavranabilir vasıflarından tarifler yapmaktan son derece çekindiği görülmektedir. Çünkü kendisince şuur halleri çok acı ve kaçıcı olduğu için objektif müşahadeye elverişli değildir. Böyle bir düşünüşün neticesi olarak meselâ intihari «İnsanın kendi kendini kasten öldürmesidir» diye tarif edemeyecektir. Çünkü kast dışarıdan kavranamayacak kadar subjektif bir şeydir. Fakat sosyal hadiseleri böyle maddi tarafından inceleyip sonradan bu maddi tezahürlerin tekabül ettikleri asli hadiselere

yani manevi hadiselere çevirmenin ne kadar mahzurlu bir metod olduğunu biraz sonra Durkheimin üçüncü kaidesini incelerken göreceğiz. Hasılı Durkheim kanaatımızca âlim için çok lüzumlu olan bir tedbirde kusur etmiştir. Bizce sosyoloğ ortaya konan ilk tarifleri muvakkat telâkki etmek ve tetkikler ilerledikçe de bunları değiştirmek yolunu tutarsa ancak o zaman ilmî bir düşünüşle hareket etmiş olur.

Sosyal hadiselerin eşya gibi incelenmesi hakkında Durkheimin ileri sürdüğü üçüncü kaideye nazaran sosyal hadiseler daima müşahedeye elverişli maddi bir cephesinden müşahede altına alınmalıdırlar. Gerçekten bundan önceki bölümde de söylediğimiz gibi kendisine göre sosyolojik hadiseler de psikolojik hadiseler gibi iki cephelidir, Her sosyolojik hadisenin ancak şuurumuzda duyabileceğimiz son derecede acı ve kaçıcı manevi bir tarafı vardır. Bir de billurlaşmış, katılaştırmış bir maddi tarafı vardır.

Gene biliyoruz ki kendisine göre sosyal hadiseler tıpkı psikolojik hadiseler gibi manevi nevidendir. O halde Durkheimin bu üçüncü kaidesi ile biz sosyal hadiselerin bizzat kendileri - yani manevi cephesini - değil de bu hadiselerin ancak harici görünüşlerini müşahede altına alabileceğiz. Daha açık bir ifade ile söylemek lâzım gelirse hadiselerin kendileriyle değil de sembolleri ile uğraşacağız.

Gerçekten tenkidimizin birinci bölümünde sosyal hayatın büyük bir kısmının maddi bir şekilde tezahur ettiğini söylemiştik. Meselâ vicdanlarımızda yaşayan ahlakın, maddileşmiş tarafı hukuk kaidelerinde görmek mümkündür; gene meselâ insanı intihara sevk eden kollektif kuvvetler kendileri bu fiillerin istatistiklerinde maddi bir şekilde gösterirler. Ama yukarıdada söylediğimiz gibi sosyal hadiselerin bu maddi cephesi birer senbolden ibarettir. Sosyoloğun kavramak istediği asıl realite o tamamen acı ve kaçıcı olan manevi cephedir. O halde sosyolog sosyal realitenin aslına nüfuz etmek için müşahede altına aldığı bu maddi vakıaları, tekabül ettikleri manevi vakıalara çevirmeğe mecbur olacaktır. Görülüyor ki bu metod bir takım tercüme ameliyelerine ihtiyaç göstermektedir. Manevi bir hadisenin incelenmesi lâzım geldi mi bu vakıaya tekabül eden maddi bir vakıa bulmak icap edecek meselâ Durkheim sosyal iş bölümü adlı eserinde böyle hareket etmiştir. Çok acı ve kaçıcı olan sosyal tesanüdü incelemek için bu hadiselerin tekabül ettikleri maddi vakıalara yani hukuk kaidelerine baş vurur; yahut'ta "İntiharda," olduğu gibi iki maddi hadise arasında müşahede ile bulunan rabita sosyolojik bir görüşle tefsir edilerek bunlara tekabül eden sosyal hadiseler araştırılır. Birinde tercüme ameliyesi hadise-

ler arasındaki sabit münasebetlerin tetkikinden önce gelir, birinde de sonra gelir ama metod birdir. Daima filan maddi vakıa filan manevi vakıanın ifadesidir, bu itibarla biri ötekinin yerine geçebilir. O halde Durkheim bu metodla sosyolojik kanunları bulmak için bir sürü tercüme ameliyelerine başvurmuş mecbur olacaktır.

Durkheime göre sosyoloğun böyle bir metoda müracaat etmesi hiç de yeni birşey değildir. kendisine göre fizik gibi pozitif ilimler zaten bu metodu kullanmaktadır. Meselâ fizikçi, ısı ve elektrikliğin bizde uyandırdığı müphem intibalar yerine geçmek üzere termometre ve elektrometrenin açıkça göstereceği inhirafı ikame eder. (1)

Bizce Durkheimin bu mukayesesi yanlışır. Çünkü fizikçi nazarında ısı ile termometrenin cıvasının hareketleri veya elektrik ile elektrometrenin ibresindeki inhiraf arasında bir mahiyet farkı yoktur. Bunlar birbirinden farklı iki ayrı realiteye bağlı hadiseler değildirler. Halbuki sosyal hadiselerin maddi cephesi ile manevi cephesi arasında bir mahiyet farkı vardır. Bu hadiseler iki ayrı realiteye bağlıdır. Sosyoloji sosyal hayatın manevi cephesini tetkikten vazgeçipte kendine tetkik mevzuu olarak sadece maddi cephesini alsaydı ancak o zaman sosyoloğun kullandığı bu metod fizikçininkine benziyebilirdi. Böyle bir sosyoloji anlayışı tıpkı "Behavioriste," lerin ileri sürdükleri anlayışın muadili olurdu. Ama Durkheim sosyolojiyi böyle anlamıyor ki. Şimdi bu çeşit mukayeseleri bir tarafa bırakarak metodun kendisine inceleyelim.

Yalnız şu noktaya işaret edelimki Durkheim'e göre sosyoloğun istifa de ettiği maddi vakıalar doğrudan doğruya ferdi düşüncelerin ifadesi olan mektup, hatıra, makale gibi şeyler değildir, Belki hiç bir ferhususiyetine bağlanmayan, kanun maddeleri din nasları gibi gayri şahsi bir takım vesikalardır.

Şimdi kendi kendimize sorabiliriz acaba manevi mahiyette olan sosyal hadiselerin bütün hususiyetlerine bütün inceliklerine tekabül edecek maddi vakıalar bulmak mümkünmüdür? Nasılki psikolojik hayatta harici müşahededen kaçan — yani mimik jest hatta dil gibi vasıtalarla ifade edilemeyen — ancak dahili müşahede ile seze bildiğimiz bir takım ince ve derin şuur hallerimiz varsa; aynı şekilde ancak şuurumuzun derinliklerinde yaşayan maddileşemiyen son derece ince ve derin bir takım sosyal şuur hallerimiz vardır. İşte sadece bu metodun çerçevesi içinde kalacak olursak bu sosyal şuur halleri müşahededen kaçmıyacaktıdır? Belki bunlar ehemmiyetsiz şeylerdir amma ihmal edilemeyecekleri de bir hakikattir.

(1) Regles syf. 55 Division du travail syf. 69

Gene meselâ yeni doğmakta olan fikir ceryanları için de hal böyledir. Şüphesiz bunlar henüz sosyal hayatın taazzi etmemiş bir rüşeym halidir. Böyle olmakla beraber sosyoloğun bunu bilmesininin faydeli olacağıda muhakkaktır.

Bütün bu izahlarımız gösteriyorki bu metod topluluğu bütünü ile kavramıya asla müsaıt değildir. Onun için sosyal hadiseleri doğrudan doğruya değil de maddî tezahürleri vasitasiyle inceliyen anketler metodunu tekrar ele almak icap ediyor. Bu metodu şüphesiz sosyolojinin mevzuuna uygun düşecek şekilde işlemek zarureti vardır. Şuna da işaret edelimki bu metod sosyoloji için yeni bir şey değildir. Bu metod vaktiyle bilhassa Le Play mektebi tarafından kullanılmıştı.

İşte Durkheimin metodu yanında bu metod da islân edilerek kullanılacak olursa ancak sosyal hayatı o zaman bütünü ile ve daha yakından kavramak mümkün olur. Pisikoloji, ruhî hadiseleri tetkik ederken nâsıl dahili müşahade metodu ile harici müşahade metodunu birlikte kullanıyorsa sosyoloji de aynı şekilde hem sosyal hadiselerin maddî cephesini incelemek suretiyle harici müşahadeden hem de sosyal hadiselerin doğrudan doğruya manevî cephesini incelemek suretiyle dahili müşahadeden istifade etmelidir.

Şimdi Dürkheimin sosyal hadiseleri incelerken bu metodu nasıl tatbik ettiğini muhtelif eserlerinden misaller alarak göstermiye çalışalım. Gerçekten Durkheimin eserleri tetkik edilecek olursa sosyal maddî vakıalarla; sosyal manevî vakıalar arasındaki münasebeti kurarken hiç de vakıaların metodik bir müşahadesine dayanmaz. Belki amme duygusunun hiç bir ilmî kıymeti olmıyan müphem ve kaba bir psikolojik tecrübesine dayanır.

Meselâ “Sosyal iş bölümü” adlı eserinde mekanik tesanüdün ceza hukuku ile ve uzvi tesanüdün geriverdirici müeyyideli hukuk'a ölçüldüğünü göstermek için Durkheim karışık bir ispata baş vurur ki bu ispatın bir kısmı muayyen bir cemiyete mensup fertler arasındaki benzerliğin mekanik neviden bir sosyal tesanüt doğurduğunu iş bölümünde organik neviden başka bir tesanüt doğurduğunu göstermiye çalışır. İşte Durkheim burada sosyal benzerliklerin mekanik denen bir tesanüt doğurduğunu ispat etmek için hiç te ilmî bir müşahadeye dayanmış değildir. Belki sadece amme duygusunun kaba bir müşahadesine dayandığını şu satırlar gösterir. “Ferdî şuurların müşterek bir tipe benzemiş -ki bu tip cemiyetin umumî tipinden başka bir şey değildir. olmaları sosyal bir birlik doğurur, bunu bilmiyen yoktur.”[1]

[1] Division du travail_sahife: 112

Gerçekten bu gibi hallerde fertler birbirlerini ararlar, çünkü birbirlerine benzerler. Sonra da fertlerin, birleşmesi neticesi meydana gelen bu topluluğa ihtiyaçları vardır. Çünkü topluluk manevi hayatlarının mühim bir kısmını teşkil eder. Burada iki kaba psikolojik müşahadeye dayanılıyor demektir; a) - Bize benzeyen her şeyi severiz. b) - Bu günkü psikolojik hayatımız için zarurî olan şeylerin var olmasını isteriz. İşte Dürkhemin mekânik tesanüdü anlatmak için ileri sürdüğü bu sebepler belki ihtimal dahilinde olan iki iddiadır. Ama hiç bir zaman ilmi katiyeti haiz değildir. Dürkhemin iş bölümünün uzvi deneye bir tesanüt doğurduğunu anlatmak için gene hiç bir ilmi kıymeti olmayın müphem ve kaba şöyle bir psikolojik müşahadeye dayanır "Birbirini tamamlayan benzemezlikler karşılıklı bir cazibenin, dostluğun belirmesine sebep olurlar.,,

"Din hayatının iptidaî şekilleri,, adlı eserinde de Durkhemin totemciliği tefsiri aynı şekilde tenkit edilebilir. Gerçekten Durkheim'e göre totem klanın ferdileşmiş bir şekilden başka bir şey değildir; çünkü cemiyet insanda din hissini doğurmaktadır. O halde Dürkhem bu eserinde din hissiyle topluluğun bizde doğurduğu hissin aynı şey olduğunu iddia etmektedir. Ama bu ayniyat bu iki hissin müphem bir tecrüberine amme duygusunun bilgisine dayanılarak kurulmuştur.

Şunu da ilâve edelim ki bu tecrübe bugünkü insana aittir. Mukayese edilen dini duygu ile topluluk duygusu devrimizde yaşayan insanların duydukları hislerdir. Ama her halde eserde mevzu bahsedilen Avusturyalıların hisleri değildir.

Hasılı bütün bu izahlarımız Durkheim'in anlatmak istediği manevî hadiselerle yerine ikame ettiği maddî vakıalar arasındaki zarurî münasebeti kurmak için tatbik ettiği yolun hiç bir ilmi değeri olmadığını göstermeye kafi gelir sanırız,

Şu noktayada işaret edelim ki aralarında zarurî bir münasebet bulunan iki sosyal maddî hadisenin tefsiri bir çok şekilde olabilir. Bütün bu tefsirler veya faraziyeler içinden bir tanesini seçip ötekileri bertaraf etmek nasıl mümkün olacak. Farzedelimki aklımıza gelen tefsirlerden bir tanesini en uygun bulduk, ama bunlar mümkün olabilen tefsirlerin hepsi değildir ki Daima bir yenisini düşünmek mümkün olamaz mı? Gene meselâ herhangi bir tefsirin bazı neticeleri vakıalara aykırı düşse bile sosyoloji sahasında bu aykırılığı giderecek herhangi bir faraziye bulmaktan daha kolay bir şey olamaz. O halde müşahadeyle tespit edilen maddî vakıalar ara-

sındaki rabita ile bunlara tekabül ettiği iddia edilen manevî vakıalar hiç bir zaman kati olmayacaktır, daima şüpheli kalacaktır.

Böylece Dürkheim Sosyolojisinde zaruri bir ameliye olan maddi vakıaların manevi vakıalara çevrilmesi amme duygusuna yani kaba bir psikolojik tecrubeye dayandığı görülmektedir. Halbuki Durkheim ilmi psikolojiden mutlak surette mustakil bir sosyoloji kurmaya ceht ederken ve izahlarında ilmi psikolojiden son derecede kaçınırken durmadan amiyane psikolojiye baş vurması garip değildir.

Şimdi kendi kendimize sorabiliriz: Durkheim neden bu derece münakaşalı bir metoda baş vurmak lüzumunu hissetmiştir? Neden sosyal vakıaların vasitasız bir tetkikinden çekiniyor da sonradan tefsir etmeğe mecbur olacağı maddi vakıaları inceliyor. Hemen söyliyelim ki kendisini bu şekilde harekete sevk eden şey, ilmi kat'iyet endişesidir. Çünkü kendisine göre sarıh olarak incelenebilen vakıaları ancak maddi vakıalardır. Meselâ "Sosyal iş bölümü,, adlı eserinde şöyle demektedir: Sosyal tesanüt tamamiyle manevi bir hadisedir, kendisini ne müşahede etmeye ne de ölçmeye imkan vardır. Müshaheden kaçan dahili vakıa yerine onu senbolize eden bir vakıa koymak ve birinciye ikinci vasitasıyla incelemek gerektir. [1] Ama gördük ki Durkheim niyet ettiği gayeye asla varamamıştır. Manevi vakıalar yerine maddi vakıayı koymakla kazandığı kat'iyeti birinden ötekinin tefsirine geçerken kaybeder.

Hasılı Durkheimin bu metodunun her bakımdan kifayetsiz olduğu görülmektedir. Bundan önceki bölümde söylediğimiz gibi sosyal hayat tıpkı psikolojik hayat gibi iki cephelidir. Bir maddi bir de manevi cephesi vardır. Şuur ruhiyatçıları nazarında nasıl asıl psikolojik hayatı manevi cephe teşkil ederse aynı şekilde Durkheim nazarında da sosyolojik hayatı manevi cephe teşkil etmektedir. Gene nasıl şuur ruhiyatçıları nazarında dahili müşahede asıl ise aynı şekilde ancak şuurumuzda duyabileceğimiz sosyal hadiselerin müşahedesini için de dahili müşahede asıl olmalıdır. Durkheimin bu ileri sürdüğü metod da yardımcı vaziyetinde kalmalıdır. Kısaca Dürkheim için asıl olan harici müşahede bizce ikinci planda kalmalı ve yerini dahili müşahedeye vermelidir.

[1] Division du travail svf. 66 aynı fikre Reglesin 55 - 58 ci sahifalarında, gene «Suijede» in 356 cı sahifasının (1) numarolu notunda raslanır.

II

Durkheim sosyolojik hadiselerin müşahedesine ait kaidelerden bahsettikten sonra normal ve patolojik sosyal hadiseleri biri birinden ayırmak için ne gibi bir ölçüye baş vurulması lâzım geldiğini araştırır. Bu maksatla Durkheim önce peşin fikirlere dayanan tariflerin, en dikkate değer bir kaçının tenkidini yapar sonra da bizzat kendisi normal ve patolojikin ilmi bir izahını yapmaya çalışır.

Kendisine göre normal muayyen bir nevi de umumi olandır. “En umumi görünenlere, normal, ötekilere de patolojik diyeceğiz., [1] Yalnız Dürkheime göre normal ve patolojik neviden neviye değiştiği gibi muayyen bir nev'in tekamül safhalarına göre de değişir. Meselâ insan nev'i içinde çoçuğun, erginin, ihtiyarın sıhhat halleri başka başkadır. O halde hülâseten diyebiliriz ki Durkheime göre bir hadisenin normal olup olmadığını anlamak için muayyen bir sosyal nev'in tekamülündeki muhtelif safhalar da göz önünde tutularak umumi olup olmadığına bakılmalıdır. Umumi ise normal; değilse patolojiktir.

Yalnız Dürkheimin bu izahında bir noktaya işaret edeceğiz. Durkheim sağlık yerine acaba niçin normal tabirini kullanmıştır? Sebabi açık; çünkü bu mefhum iltibaslıdır. Gerçekten bir manada “Normal,, sağlığın “anormal,, de patolojikin müradifidir; bir manada da “Normal,, Durkheimin istediği gibi vasati tipi ve umumiyi; (anormal) de istisnai olan ifade edebilir. Ama ileri sürülen bu iki izah bizce asla bir birlerinin muadili değildir. Bize kalırsa sağlık hali “umumî,, ile; patolojik hal de “istisna,, ile asla anlatılamaz.

Meselâ son derecede gelişmiş bir zekâ veya son derecede metin bir beden şüphesiz istisnai vakialardır, onun için bunlara belki anormaldir denebilir, ama asla patolojiktir denemez. Bunun tersine olarak meseiâ şehir hayatı süren insanlarda meydana gelen uzvi bozukluklar-umumi olduğuna göre hekim bu gibilerin haline belki normaldir diyebilir ama asla sağlık halidir diyemez. Görülüyorki normalin “umumî,, manasına gelmesi mümkün olduğu halde sağlığın umumi manasına gelmesi mümkün görünmüyor. İşte bizce Durkheim bu sebepten dolayı sağlık mefhumu yerine normal mefkununu kullanır.

Şu noktaya da işaret edelim ki Durkheim normal ve patolojiki tayin etmek için ileri sürdüğü umumilik ve istisnailik ölçüsüne ekseriya

[1] Regles sahifa 70

sadık kalmamıştır. Bazan vasıtalı olarak faideye baş vurur. Meselâ “Sosyal iş bölümünde,,(1) dini itikatlardan kurtulmanın doğru olup olmadığını araştırırken böyle davranır. Bazan doğrudan doğruya faideye baş vurur.(2)Bazan da normal tarifi ile hiç alakası olmayan oldukça karışık ve müphem bir takım vetireler kullanır. Meselâ sosyal iş bölümü adlı eserinde ihtisaslaşmamızı emreden ahlaki kaidenin normal vasfını; (3) veya “İntihar,, adlı eserinde intihar miktarının artışının patolojik karakterini (4) gösterirken hep böyle karışık ve müphem bir takım veterilere baş vurur.

Şimdi kendi kendimize diyebiliriz ki; peki Durkheim bir çok eserlerinde normalı tayin etmek için faide mefhumuna baş vurduğu halde neden normalin tayininde faideyi bir kaide olarak ileri sürmekten çekinmiştir. Bunun da cevabını vermek kolay. Çünkü yeni doğmakta olan bir ilimde filan vakıanın faideli olup olmadığını takdir etmek çok güçtür.

Böyle bir takdir, hadiselerin determinizmi hakkında oldukça sarih bir bilgiyi icap ettirir. Halbuki bunun tersine olarak muayyen bir sosyal nevide filan vakıanın umumî olduğunu tesbit etmekten daha kolay bir şey olamaz. İşte Durkheimin böyle pratik bir endişeyle normalin tayininde faideyi bir kaide olarak kabul etmemiş olması çok mümkündür.

III

Durkheim'e göre bir vakıanın normal veya patolojik olması ancak muayyen bir neve göre mümkündür. Onun için sosyolog tetkiklerinin daha başiangıcında toplulukları neville ayırmak zərundadır. Durkheim sosyal nevi hakkındaki düşüncesini şöyle anlatır : “Sosyal nevi mefhumu zihinleri uzun zamandan beri işgal eden iki telakkinin tam ortasındadır. Bu iki telâkkiden birincisi tarihçilerin, ikincide filozoflarıdır,, (5) Gerçekten umumiyetle tarihçiler cemiyetleri birbirine irca edilemez hususî bir takım varlıklar telâkki ettikleri halde filozoflar bunun tersine olarak bütün cemiyetleri organize bir bütün telakki ederek insanlık

(1) Division du travail (S. 73 - 82)

(2) Regles (S. 77)

(3) Division du travail (S. 445 ve devamı)

(4) Suicide (S. 420 - 424)

(5) Les Regles (S.94)

adı altında toplar. İşte Durkheime göre kendisinin ileri sürdüğü sosyal nevilere telakkisi tam bu iki telâkinin ortasındadır.

Yalnız bu sosyal nevilere acaba nasıl kurulacak? Dürkheim “Sosyoloji metodunun kaideleri,, adlı eserinde sosyal tipleri kurmak için tatbik edilmesi lâzım gelen metodu da bize göstermeğe çalışır. Kendisine göre cemiyetler mürekkep birer varlıktırlar. O halde toplulukların iyi bir tasnifini yapmak için herşeyden önce bütün bu cemiyetlerin kurulmasına temel vazifesini görecek en basit topluluğu bilmek icap eder. Bu en basit topluluk ta gene kendisine göre HORDE'dur. Horde adeta sosyal hayatın bir protoplazması dolayısıyla her türlü tasnifin tabii bir temelidir.

Yalnız gariptir ki Durkheim cemiyetleri tasnife teşebbüs etmeden önce uzun zaman vakıalarla temasta bulunmanın, uzun deneme ve düzeltme ameliyelerinin zaruri olduğunu söylemiş olmasına rağmen (Sosyoloji metodunun kaideleri) nde buna hiç riayet etmemiş görünüyor. Gerçekten hiçte vakıaları dikkate almadan apriori olarak bir hamlede toplulukların mürekkep birer varlık oldukları fikrinden hareket ederek toplulukları mürekkeplik derecelerine göre tasnife kalkışır.

Peki ama toplulukları tasnif etmek için neden mürekkeplik derecesi asli bir unsur olsun? Canlılar da mürekkep birer varlık değildirler? Böyle olduğu halde biyolojik tasniflerin Dürkheimin teklif ettiği metodla hiç bir münasebeti yoktur. Mamafi bu nokta üzerinde fazla ısrar etmiyelim. Çünkü Dürkheim 1895 senesinde “ Sosyoloji metodunun kaideleri ,, nde ileri sürmüş olduğu bu fikrin, yanlışlığını anlamış olmalı ki birdaha ne ağzına almış ne de kullanmıştır. Hatta “ Annee sociologique ,, in son nüshalarında vakıaların tetkikine dayanarak tasbüs nifleri bütün başka şekilde kurduğu görülür. Gerçekten “ Annee sociologique ,, lerin son nüshaların da dinlerin, hukuki sistemlerin, ekonomik rejimlerin tasnifleri yapıldığı halde toplulukların tasniflerine raslanmamaktadır. İşte önce toplulukları meydana getiren unsurların böyle bir tasnifini yapmak sonra da sosyal nevilere tasnifine geçmek lâzımdır.

Yalnız sosyal nevilere tasnifinde bir nokta dikkati çeker. Gerçekten cemiyetlerin, doğumlarından ölümlerine kadar uzun bir tekâmülleri vardır. İşte tasnif yapılırken acaba topluluklar böyle bütün tekâmülleri ile mi dikkate alınmalı, yoksa bu uzun tekâmüllerinin muayyen bir devresi mi dikkate alınmalıdır. Birinci halde, bütün tarihi ile ele alınan topluluk muayyen bir neve bağlandığı halde; ikinci hal-

de bir topluluğun birbirini takip eden iki hali iki ayrı nev'e bağlanabilir. Hasılı birinci halde bir takım tekâmül tiplerinin tasnifi yapılır. ikinci halde de " Topluluk hallerinin ,, bir tasnifi yapılır. Durkheimin bu iki görüşten birincisine taraftar olduğunu şu satırlar açıkça göstermektedir. " Bir hayvan ferdi tekâmül devresinde nasıl nevi değiştirmezse muayyen bir cemiyette tekamülü sırasında nevi değiştirmez... Muayyen bir cemiyeti bir çok nevilere ayırmak mümkün değildir... Bir hayvanı bir çok nevilere ayırmaya kalkışan bir hayvanatcının halini bir düşünün. ,, (1)

Bizce Durkheimin bu iddiası doğru değildir. Bir hayvanın rüşeym hayatıda dahil olmak üzere bütün tarihi dikkate alınırsa başka başka nevilere bağlı bulunacağını göstermek pek ala mümkündür. Biyolojinin bir hayvanı muayyen bir tek tipe bağliabilmesi ancak hayvanın muayyen bir anıdan itibaren; yani hayvan istihale ederek bir daha değişmemek üzere tipine muhafaza edecek hale geldikten sonra mümkündür. Halbuki toplulukların tekamülü hayvanlarıkiyle mukayese edilemez. Hayvanların yalnız rüşeym hayatına has olan tekamülleri topluluğu bütün hayatı boyunca devam eder; topluluklar nadiren muayyen bir tipi muhafaza edebilirler. Toplulukların bu daimi istihaleleri karşısında sosyoloğun muayyen bir cemiyetin birbirini takip eden hallerini ayrı ayrı nevilere bağlamağa hakkı yok mudur? Yani "topluluk halleri,, ne dayanan bir tasnife de baş vurmak mecburiyetinde kalmaz mı? Çok deta bütün tekamülleri ile dikkate alındığı zaman birbirinden çok farklı görünen iki cemiyet, tarihlerinin karşılıklı iki anı ele alınınca dikkate değer benzerlikler göstermesi her zaman mümkün değildir.

O halde bütün bu söylediklerimiz sosyoloğun birbirine bağlı üç çeşit tasnife teşebbüs eimesi lâzım geldiğini göstermektedir. Onlarda sırasıyle: (a) - Toplulukları meydana getiren unsurların (Din, Hukuk, Ahlak gibi) tasnifini yapmak (b) - "Topluluk hallerinin,, yani toplulukların tekamüllerinin muayyen anlarını ele almak suretiyle bir tasnifini yapmak (c) - Nihayet "Tekamül tiplerinin,, yani toplulukların bütün tekamüllerini, bütün tarihini ele alarak bir tasnifini yapmaktır.

I V

Sosyal hadiselerin sebebini nerede aramak lâzımdır:

Şimdiye kadar Dürkheimin sosyolojik metodunun sosyal hadiselerin müşahedesine, normai ve patolojik sosyal hadiselerin birbirlerinden

(1) DeuX lois de l'evolution penale annee sociologique tome IV

ayırt edilmesine nihayet sosyolojik tasnifin kurulmasına ait kaideleri gözden geçirerek birer tenkidini yaptık. Şimdi de metodunun son iki kaidesini — yani sosyal hadiselerin sebebini nerede aramak ve bu sebep hadiseleri ispat için hangi kaidelere baş vurmak lâzımdır — gözden geçireceğiz.

Gerçekten her müsbet ilim önce mevzuunu tasrih ederek hadiseleri müşahade etmiye, sonra müşahade ile topladığı bu hadiseleri bir tertibe sokmaya, tasnif etmiye, nihayet bu hadiselerin zaruri sebeplerini bularak izahını yapmaya, kanunlarını bulmaya çalışır. Sosyoloji de müsbet bir ilim olduğuna göre sosyal hadiseleri müşahade edip tasnifini yaptıktan sonra asıl gayesine yani bu hadiselerin zaruri sebeplerini bulmaya çalışacaktır. Peki ama sosyoloğ bu iki hadise arasındaki sebep ve netice münasebetini bulmak için nasıl bir yol tutmalıdır? İşte şimdi Durkheimin bu husustaki düşüncelerini gözden geçireceğiz sonrada bizi tatmin etmeyen taraflarına işaret edeceğiz.

Durkheim önce sosyal hadiselerin neden psikolojik hadiselerde aranmaması lâzımgeldiğini uzun uzadıya anlattıktan sonra sosyal hadiselerin sebebi daima sosyal bir hadisede aramalıdır kaidesini ileri sürer. Yalnız Durkheim'e göre bir takım sosyal hadiseler vardır ki, adeta sosyal tekamülün başlıca âmili olmak gibi bir imtiyaza sahiptirler. İşte bir sosyal hadisenin sebebi daima bu imtiyazlı hadiseler arasında da aranmalıdır. Bu imtiyazlı hadiselerde dahilî sosyal muhitin teşekkülüne daha hususî olarak cemiyetin hacmine, dinamik kesafetine ait olanlardır. O halde sosyoloğ bir sosyal hadisenin sebebini bilhassa morfolojik mahiyette olan sosyal hadiselerde arayacaktır.

Ama Durkheimin (Sosyoloji metodunun kaideleri) nde morfolojik sosyal hadiselerin üstünlüğüne dayanan bu iddiasını, birkaç sene sonra hafifletmeye çalıştığı görülmektedir. Bunu 1898 de neşrettiği "Ferdî tasavvur ve kollektif tasavvur," (1) adlı makalesindeki şu satırlardan kolayca anlıyabiliriz. "Her çeşit sosyal bünyenin iptidai maddesi sosyal unsurların adediyle, gruplanma ve dağılma tarzıyla yani dayanak (Substrat) in mahiyeti ile sıkı bir münasebet balindedir. Ama bir kere bir ilk tasavvurlar temelî kuruldu mu kendilerine has bir hayat süren, kısmen müstakil realitelere inkılâp ederler.

Böylece birbirleriyle birleşmek birbirinden uzaklaşmak hasılı birçok terkipler teşkil etmek kudretini kazanırlar ama bütün bunlar artık içinde yetiştiği muhitin haliyle değil tabii alaka (Affinite) leriyle tayin edi-

(1) Revue de metaphysique et de morale 1898

lirler. Binaanaleyh bu terkinin mahsulü olan yeni tasavvurlar da aynı mahiyettedirler. Bunların yakın sebepleri artık sosyal bünyenin filan veya falan tarafları olamaz ancak başka bir takım kollektif tasavvurlar olabilir.,, (1) Sonra da dayanakla nazaran oldukça müstakil olan dini hayatı bu iddiasına misal olarak gösterir.

Durkheimin "Sosyoloji metodunun kaideleri,, nde morfolojik hadiselerin üstünlüğü hakkında ileri sürdüğü deliller de bize pek sağlam görünmüyor. Durkheim, topluluk fertlerinin birleşmesinden ileri geldiğine göre, sosyal hadiseler fertlerin bu zümrenme tarzlarına tabi olması lâzım gelir (2) diyor. Peki ama zümrenme tarzı, fertlerin birleşmesinde neden aslı bir amil olsun? Neden sosyal hadiseler arasında imtiyazlı bir mevki olsun? Hattâ bu zümrenme tarzının kollektif tasavvurların bir neticesi olduğunu iddia etmemize hiçbir mani var mıdır?

Gene Dürkheim morfolojik hadiselerin üstünlüğü kabul edilmezse sosyolojik sebebiyet anlaşılmaz bir şekil alır demektir. Çünkü kendisine göre kollektif hayatın bugünkü vakıaları, mazinin vakıalarıyla anlatılmaz, bugünkü vakıaların sebeplerini gene topluluğun bugünü halinde aramalıdır, öyleyse sosyal tekâmüle tesir etmiye kabiliyetli biricik müterafik (Concomitante) şart dahili muhittir. (3)

Durkheimin bu iddiası da kolaylıkla kabul edilemez. Gerçekten bugünkü vakıaların sebepleri neden geçmiş vakılarda bulunmasın bunu bir türlü anlıyamıyoruz. Diğer ilimlerde sebebiyet birbirini takibeden iki hal arasındaki münasebette görünmüyor mu? Zaten bizzat Dürkheim sosyal hayatta dayanak (Substrat) a nazaran bir muhtariyetin mümkün olabileceğini ve sosyal tasavvurların yeni bir takım tasavvurları duğurabileceğini söylemiş miydi? O halde Dürkheim bu sözleriyle birbirini takibeden vakıalar arasında bir sebebiyet münasebetinin bulunabileceğini zimnen kabul etmiş sayılmaz mı?

Hasılı sosyal tekâmülde morfolojik vakıaların üstünlüğü bize çok münakaşalı görünmektedir. Bizce henüz doğmuş bir ilimde bütün sosyal hadiseleri anlatacak bir amilin bulunduğunu iddia etmek, peşin fikirlerden sakınmak dusturunu dikkate almamak demektir. Nihayet Durkheimin sosyal hayatın tekâmülünü hacim kesafet gibi morfolojik hadiselere bağlaması sosyoloji sistemini kökünden sarsar. Gerçekten tenkidimizin birinci bölümünde de söylediğimiz gibi Durkheim sosyal hadiseleri maddî ve manevî olmak üzere iki kısma ayırır. Ama Durkheim sosyolojisinde bu ikilik görünüştedir. Çünkü hakikatte maddî cep-

(1) Revue de metaphysique et de morale 1898, s. 299.

(2) Regles sahifa 138

(3) Règle s. 141.

he manevî cephenin bir sembolü bir gölgesidir. Daha açık bir ifade ile söylemek lâzım gelirse maddede hiçbir sosyal vasıf yoktur, maddeyi sosyal bir kıymet haline getiren şey bizim o maddeye izafe ettiğimiz manadır. Böylece Durkheimin sosyolojik doktrininin tamamıyla spiritaliste bir temele dayandığı neticesine varmıştık.

Peki Durkheim morfolojik hadiseleri sosyal tekâmülün başlıca amili olarak görmesi, spiritaliste mahiyette olan doktrininiyle nasıl telif edilecek? Manevî cephe asıl, maddî cephe de gölge veya sembol olduğuna göre Durkheimin sosyal hadiselerin izahında sembol veya gölgeyi aslî bir amil telâkkî etmesi nasıl anlatılacak, bu metod, sistemi ile bir tezat teşkil etmez mi? Sosyolojik sistemini kökünden sarsamaz mı?

Nihayet Dürheim sosyoloji metodunun son bölümünü, sosyal hadiseler arasında zarurî münasebetlerin bulunduğunu ispat etmek için takibedilmesi icabeden yola ayırmıştır. Gerçekten Durkheim'e nazaran sosyal bir hadisenin sebebinin başka bir sosyal hadisede aranması lâzım geldiğini görmüştük. Yalnız Dürkheim'e göre vakıalar arasındaki bu zarurî münasebeti araştırmak için sosyoloğ bu vakıalar üzerine müesir olamaz. Tecrübenin şartlarını kendi hazırlıyamıyacağına göre tam manasiyle tecrip metodundan istifade edemeyecek demektir.

Ama tabiat tarafından hazırlanmış hadiseleri mukayese edebilir. O halde sosyoloji tam manasiyle tecripten istifade etmese bile vasıtalı tecripten yani mukayese metodundan bilhassa tarih ve etnografyaya baş vurmak suretiyle pek alâ istifade edebilir.

Durkheim bu izahlardan sonra mukayese metodunu teşkil eden ve Stuart Mill tarafından kurulan dört kaideden sosyolojinin şimdilik sadece müterafik tahavvüller metodunu kullanabileceğini söyler. Böylece sosyal hadiselerin mukayesesinde müterafik tahavvüller usulü kendine göre sosyolojinin kullanabileceği biricik metod oluyor.

Sosyal vakıaların mukayesesinde Dürkheimin sadece müterafik tahavvüller metodunu kullanabileceğini söylemesi bize bir az acele verilmiş bir hüküm gibi geliyor. Bu sosyolojinin ağır ağır halledebileceği bir meseledir. Hadiseleri yakından ve derinden kavradığı nispette tekniğinin şuuruna vakıf olacaktır. Dürkheim bu mukayese metodunu birçok eserlerinde kullanmıştır. Ama «Lacombe» un dediği gibi : “Bu mukayeseleri ekseriya kifayetsiz veya müphemdir. Meselâ Dürkheim,, Sosyal iş bölümü eserinde teşkilatlanmış bünyenin inkişafıyla kıt'avi tipin silinmesi arasında bir bağın bulunduğunu göstermek istiyor.

Bu fikrini ispat için de bir takım topluluk hallerini ezcümle Pentatök devri yahudilerini, salien kanununa bağlı Frankları, on iki lavha kanuna tabi Romalıları ve nihayet 14 cü asırdan sonraki hıristiyan cemiyetlerini birbiriyle mukayese ediyor. Ama hiç birinde teşkilâtli bünye haliyle, kıt'avi bünye halini sarıh bir şekilde tasrih etmiyor. Bizce daha sarıh, daha teferruatlı mukayeselerin yapılması icap ederdi.. Gene bunun gibi intihar yasağının tarihte ilerlendikçe şiddetlendiğini göstermek için intihar hakkındaki kanunî hükümlerin tekâmülünden iki safha alır ve yasağın ikinci safhada birinci safhadan daha şiddetli olduğunu gösterir. Tekâmülbu safhalardan her birinin içinden tetkik edemedikçe intihar hakkındaki yasağın devamlı bir şekilde arttığı neticesini çıkarmanın mümkün olamayacağı açık değildir?, (1)

Hemen söyleyelim ki bu ufak tefek kusurlara işaret etmekle Dürkheimde ilmî kat'iyet duygusunun bulunmadığını söylemek istemiyoruz. Bilâkis bu duygu sosyoloji metodunun kurucu su olan Dürkheimde çok kuvvetlidir. Yalnız bu tenkitlerimizle göstermek istiyoruz ki sosyolojinin müspet ilimler arasına girmesine bu derece çalışan Durkheimin bile kendini metod yanlışlıklarından tamamiyle sıyırması mümkün olamıyor.

Bu hal sosyoloğun tecrübe metodunu tatbik ederken ne kadar müşkülpesent davranması lâzım geldiğini açıkça göstermesi itibariyle çok ehemmiyetlidir.

N E T İ C E

XVIII inci asrın burjuvazisi ruhlarda ifradâ kaçan bir fertçilik ve hürriyetçilik temayülü doğurmuştur. İşte XIX uncu asrı ilk yarısında bu ferdiyetçi ve hürriyetçi zihniyete şiddetli bir reaksiyon baş gösterir. Bir taraftan "Auguste Comte," un bir taraftan da "Karl Marks"ın bu ferdiyetçi ve hürriyetçi zihniyet yerine cemiyetçi ve disiplinci bir zihniyet aşlamaya çalıştıkları görülür.

Bu iki mütefekkirin doktrinleri birbirlerine taban tabana zıt olmakla beraber her ikisi de ferdiyetçi zihniyete hücum etmek noktasında birleşirler. Gerçekten gerek Auguste Comte gerekse Karl Marks cemiyetçi zihniyeti müdafaa etmiş olmalarına rağmen birincisi spiritualist ikincisi ise materialist birer sistem kurmuşlardır. İşte sosyolojinin asıl kurucusu sayılan Dürkheim girişte de söylediğimiz gibi otuz senelik bir kusuftan sonra "Comte"un bu spiritualist cemiyet telâkkisinin yeniden canlandırmıştır. Yalnız Auguste Comte insanlığı organize

(1) La combe methode sociologique de dürkheim (S. 119.120)

bir cemiyetmiş gibi ele alır, ve bu muhayyel organize cemiyetin yâni insanlığın kanununu bulmağa çalışır. Reel olarak varolan çeşitli cemiyetleri değil de insanlık denen muhayyel bir cemiyetin kanununu araştırır. Üç hal kanuniyle de bu muhayyel cemiyetin, yâni insanlığın tekâmül kanununu gösterir. Halbuki Durkheim reel olarak varolan cemiyetlerin, daha doğrusu cemiyet nevilerinin kanununu bulmağa çalışır. Görülüyor ki bu bakımdan Durkheim Auguste Comte'a nazaran çok daha realisttir.

1789 ihtilâliyle muvazenesini kaybeden Fransa bir türlü toparlanamıyordu. Eski kıymetler yıkılmış, yenileri henüz tutunamamış olduğundan cemiyet müthiş bir kargaşalık içinde bocalayıp duruyordu. Bu hal bütün mütefekkirlerin dikkatlerini cemiyet meseleleri üzerine teksif etti. Bütün mütefekkirler bu sosyal kargaşalıkların ruhî anaşiden ileri geldiğini anlamışlardı. Hattâ cemiyeti tedavi ederek bu hale bir nihayet vermek lâzımdı. İşte Saint Simon bu derde ancak ilimle bir çare bulunabileceğine kanaat getiriyor, ama kendisine göre mevcut ilimlerin hiçbiri sosyal realiteyi kavramağa müsait değildir. Onun için sosyal realiteyi kendisine mevzu ittihaz edecek yeni bir ilmin kurulmasına zaruret vardır. 19 uncu asır sosyologlarının hemen hemen hepsinde bu pratik endişe dikkati çeker. Saint Simon ve Auguste Comte an'anesini takibeden Durkheim'da da pratik meselelerin ilk planda geldiğini şu satırlardan anlamak mümkündür. "Her şeyden önce sosyal realiteyi araştırmayı tavsiye etmekle onu islâh etmekten vazgeçtiğim manası anlaşılmasın. Bu tetkiklerimiz nazari bir fayda temininden gayri bir işe yaramasaydı bunun üzerinde bir dakika bile durmayı lüzumsuz görürdük. Tetkiklerimizin nazari olması amelî meselelere ehemmiyet vermememizden değildir. Bilâkis bu amelî meseleleri daha iyi hal etmek içindir., (1) Bu satırlar gösteriyor ki Durkheim'in de asıl gayesi cemiyetin derdine bir çare bulmaktır. Fakat bir taraftan da bu çarenin ancak ilim yoluyla bulunabileceğine kanaat getirmiştir. Yani Durkheim öyle bir aksiyon adamıdır ki pratik hayatı düzene koyacak en mükemmel kaidelere ilim metoduyla erişilebileceğine kanaat getirmiştir. Nasıl ki iyi hekim olmak için her şeyden önce iyi biyolog olmak lâzımdır. Tıpkı bunun gibi cemiyetin hastalığını teşhis etmek ve onu iyice tedavi edebilmek için de her şeyden önce sosyal vakıaları ilmî bir metodla tetkik eden bir cemiyet ilmine yani sosyolojiye dayanmak lâzımdır. Halbuki o devirde sosyal vakıaların ilmî bir metodla tetkikine başlanmamıştı bile.

[1] Sosyal iş bölümü s. 34.

Bu itibarla Durkheim gayesine ulaşmak cemiyetin derdine bir deva bulmak için ister istemez bu boşluğu da doldurmak mecburiyetindeydi. İşte kendisini sosyal vakıaların ilmi bir metodla tetkikine sevkeden asıl sebebi de burada aramak lâzımdır. Gayeye ulaşmak için icabeden vasıta yani soslojik kanunlar olmayınca ister istemez bu vasıtayı da hazırlamak kendisi için bir zaruret olmuştur.

Görülüyor ki Durkheim her şeyden önce bir aksiyon adamıdır, sonra da bir âlimdir. Gerçekten aksiyona karşı olan bu şiddetli temayülünü bütün eserlerinde görmek mümkündür. Meselâ “Sosyal iş bölümü,, adlı eserinde kesafetin ve dolayısıyla iş bölümünün sür’atle ilerlediği yerlerde bu değişikliğe tekabül eden ahlâk kaidelerinin aynı suretle inkişaf edemediğini bu yüzden de cemiyette bir buhran hasıl olduğunu söyler. Hemen arkasından da bu buhranı tedavi etmenin çaresini arar. Teşekkül halinde bulunan yeni ahlâkın vakıalara dayanarak istikametini tayine çalışır. Ve nihayet kurtuluşu meslekî zümrelerin (groupe profesyonel) teşekkülünde bulur. “Ahlâkî terbiye,, adlı eserinde de din terbiyesinden, lâik daha doğrusu aklı terbiyeye intikal ederken gözetilmesi gereken tedbirlerden bahseder.

Bu izahatımız gösteriyor ki 18 inci asrın müfrit fertçiliği ve Fransız ihtilâli gibi sebepler Sosyolojinin kurulmasına sebep olmuştur.

Durkheim her şeyden önce müsbet bir sosyoloji kurmak istemiştir. Bu maksatla “Sosyoloji metodunun kaideleri,, adlı eserinde bu ilmin mevzu ve usulünü [1] anlatmağa çalışmıştır. Kendisine göre sosyal hâdiseler manevi mahiyettedirler ama psikoloji ile izah edilemezler; ferdi ruhların dışında kollektif ruh denen apayrı nev’î bir realite teşkil ederler. O halde Durkheim sosyolojisi „pluraliste,, bir dünya görüşüne dayanmaktadır, Çünkü, madde, hayat, ruh gibi birbirine irca edilemez varlıklar yanında bir de bunların hiçbirine irca edilemeyecek nev’î şahsına münhasır bir realite kabul eder. Bu realite cemiyettir. Sosyolojinin mevzuunu teşkil edecektir.

Durkheimin bu “pluraliste,, dünya görüşünden ve spritüalist cemiyet telâkkisinden hangi noktalarda ayrıldığımızı açıkça göstermeğe çalışalım.

Kâinatı en kaba bir tasnifle madde âlemi ve ruh âlemi diye ikiye ayırmak mümkündür. Kanaatimizce insan için müşahede altına alınabilecek herhangi başka bir âlem tasavvur etmek te mümkün değildir.

[1] Tenkidimizin üçüncü bölümünü Durkheim metodunun tenkidine hasrettiğimiz için burada tekrar bahsetmiyoruz.

Bu âlemlerden birincisini duyu organlarımızla, ruh âlemimizi de şuuru-
muzla kavrarız. Duyu organlarımızla kavradığımız maddî âlem de can-
lı ve cansız olmak üzere ikiye ayrılabilir. Gerek cansız gerekse canlı
varlıkların her ikisi de maddede kâin oldukları halde bu iki varlığı
birbirlerinden kat'i hudutlarla ayırabiliriz. Çünkü canlı varlıkları can-
sız varlıklardan ayıran vasıfları biliriz. Bu vasıflar da beslenme, üre-
me ve gelişmedir. İşte bu vasıfları haiz olan canlı madde ile biyoloji,
bu vasıfları haiz olmayan cansız madde ile de fizik, kimya uğraşır.
O halde madde âleminde birbirine irca edilmeyen iki ayrı nevi teşkil
edecek hadiseler vardır. Bu iki ayrı nevi hadiseden biriyle fizik, kimya
biriyle de biyoloji ilmi meşgul olur.

Ruh âlemine gelince; ruh âlemini de madde âlemi gibi ferdî ve sos-
yal olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Gerek ferdî gerekse sosyal
hadiseler ruhumuzda yani şuurumuzda cereyan ederler. Böyle olmakla
beraber ayrı ve nev'î şahsına münhasır - tıpkı canlı ve cansız madde
gibi - iki ayrı realite teşkil ederler. Bu iki ayrı nevi teşkil eden, ruhî
hâdiseleri de kat'i hudutlarla birbirlerinden ayırabiliriz çünkü bu iki nevi
hadiseyi birbirinden ayıracak vasıfları biliriz. Gerçekten bu vasıfları
tenkidimizin ikinci bölümünde araştırmış ve görmüştük ki sosyal şuur
hadiselerini ferdî şuur hadiselerinden ayıran iki vasıf vardır: Bunlar-
dan biri izafilik biri de müktesepliktir. İşte maddede kâin olduğu halde
iki ayrı nevi teşkil edencansız ve canlı madde ile nasıl başka başka ilim-
ler meşgul oluyorsa, aynı şekilde ruhda cereyan eden ve iki ayrı ne-
vi teşkil eden ferdî ve sosyal şuur hadiseleri de aynı şekilde iki ayrı
ilimin mevzuu olacaklardır. İşte bu ilimlerden biri ruhun ferdî şuur
halleriyle uğraşan psikoloji, biri de sosyal şuur halleriyle uğraşan sos-
yolojidir.

Görülüyorki bu manada sosyolojinin mevzuu tıpkı psikolojinin mevzuu
gibi dahilî müşahede ile kavranabilir nev'î bir takım ruhî hadiselerdir.
Böyle bir sosyoloji ferdî ruhların dışında ayrıca bir topluluk ruhu fa-
raziyesine başvurmağa lüzum hissetmez. Görülüyor ki biz de Durkheim
gibi sosyal hadiselerin ruhî mahiyetini kabul ediyoruz, ancak bu ha-
diselerin Durkheim'in iddia ettiği gibi ferdî ruhların dışında kolektif
ruh denen müşadesi imkânsız bir varlıkta değil de ferdî ruhlarda ce-
reyan ettiğini anlatmak istiyoruz. Kolektif ruh için müşahedesi imkân-
sızdır diyoruz. Çünkü biraz önce söylediğimiz gibi insan için müşahe-
de altına alınabilir iki âlem vardır. Bunlardan biri duyu organlarımızla
kavradığımız madde âlemi, biri de şuuru-muzla kavradığımız ve içimiz-

de yaşadığımız ruh alemidir. Bu iki alemin dışında bir çok alemler tasavvur edebiliriz ama bunlar mukabili bulunmayan, realitesi olmayan dolayısıyla tecrübe ve müşahede sahasına giremeyen içi boş bir takım mefhumlar olarak kalmağa mahkûmdurlar. İşte kollektif ruh madde veya ruh alemine bağlı bir varlık değilse, müşahedesini imkânsız tamamen boş bir mefhum olarak kalmağa mahkûmdur. Onun için bizce, müspet olmak iddiasında bulunan bir sosyolojide bu mefhumun atılmasına katî bir zaruret vardır.

Nusrettin Şazi KÖSEMİHAL