

## SOSYOLOJİYE GİRİŞ

F A S I L : I

### SOSYOLOJİ ve SCIENCE SOCIALE

Yazanlar:

Park ve Burgess

#### I — SOSYOLOJİ VE İLMİ TARİHİ

Çeviren: Selma ARPAT

Sosyoloji "Auguste Comte" un 1830-1840 senelerinde neşredilen "Cours de Philosophie Positive" adlı eserile ilk defa başlı başına bir ilim olarak tanındı. Comte sosyolojiyi yaratmadı, fakat ona ilimler arasında bir isim, bir program ve bir plân verdi.

Bu yeni ilim için "Comte" un programı, tabii ilimlerin pozitif metodunun içtimaî felsefe ve tarihe tatbikidir. Bunun gayesi, ilmin temelleri üzerine esaslı ve sağlam bir devlet kurmak ve tarihin keşrine riyazî bir formül katiyeti gibi bir şey vermektir.

Siyasî felsefenin üç vasfı vardır: 1 - Hayalden müşahedeye geçiş, 2 - Siyasî konsepsiyonlar mutlak değildir, medeniyetin muhtelif safhalarına izafidir, 3 - Siyasî hareketler katıleştirilmiş kanunlarla tahdit edilmiştir.

Comte, hükümeti bir teknik ilmi, politikayı da bir meslek yapmağı teklif etti. İnsanın mahiyetinin ilmî tetkiki üzerine istinat eden teşriî kuvvetin tabii kanunun karakterini izhar edeceği zamanı aradı. İlk ve daha basit ilimler, bilhassa fizik ve kimya insana haricî tabiatın kontrolünü verdiler. En mühim ilim olan içtimaiyat insana kendini kontrol etmek imkânını veriyor.

Tabii kanunları bilmek suretile ancak hâdiselerin anlaşılabilirdiğini insanlar çoktan öğrenmişlerdi ve her ilmin başlangıcın-

---

(1) Bu terçümelerin bir kısmı talebe tarafından seminer çalışmalarında yapılmış olup sosyoloji tetkiklerinde faydalı olanları seçilerek mecmuaya konmuştur. İngiliz ve Amerikan sosyoloğları memleketimizde pek az tanınmış olduğu gibi Malinowski ve Burgess in iptidaî cemiyetler ve sosyoloji usulüne dair fikirleriyle başmakede izah ettiğimiz esaslar arasındaki yakınlık bu intihaba sebep olmuştur.

da, o ilme, bilgileri sayesinde hudutsuz bir tesir yapacaklarına kani idiler. İctimaî hâdise de bu düşünceden kurtulamadı. Siyans sosyal, insanın hareketlerinin ihtiyarî ve hudutsuz olduğunu ifade ediyor. Beşeriyet mantığı himayesiz olarak kendini bir takım fena içtimaî mekteplerin tesirinden asırlarca kurtaramadı. Bu mekteplerin hepsi istikbal için birer devlet tasavvur ediyorlardı. Bunun ne karışık netice verdiğini gördük. Onun için pozitif ilmi, dejenere olan her ilme tatbik etmek suretile düzeltilmiş oluyoruz.

Comte, halî hazırdaki siyasî fikir ve zümrelerin anarşisinde mevcut içtimaî nizamın kaçınılması imkânsız surette en iyi olarak sadece bir ampirizm karakteri gösterdiğinde ve en fena olarak da, Fransız ihtilâlinde olduğu gibi, içtimaî sukut olduğunda ısrar ediyor. Speculative ilmin veya Comte'un dediği gibi cemiyetin metafizik ilmi müsbet ilmin gösterdiği yolda terakki muntazam bir yürüyüş arz ediyor. Öteki sahalarda olduğu gibi ilmin terakkisile insanı ve cemiyeti tetkik de tam mânasile ilmileşecek ve müsbet olacaktır. Tuhaftır ki, Comte'un sosyolojiye verdiği ilk isim "Fizik sosyal" idi. "Sosyoloji" kelimesini "Positive Philosophy" nin dördüncü cildini yazmağa başladığı zaman ilk defa olarak kullandı. Comte içtimaiyat da beşeriyetin tabiatı kontrol ettiği gibi insanları da kontrol için bir müsbet ilim araştıran ilk feylozof değildir. 1747 de "Ruh-ül kavânin" de "Montesquieu" muhtelif kanunlar arasında nasıl karşılıklı münasebetler olduğunu araştırıyor ve bu münasebetleri de müsbet ve tabii kanunlarda buluyor.

Hume de aynı tarzda siyaseti tabii ilimler arasına ithal ediyor. *Condorcet* tarihi müsbetleştirmek istedi. Fakat 1815 ile 1896 seneleri arasında Fransada yeni bir içtimaiyat ilmi son derece lâzımdı. İhtilâl muvaffak olamamış ve ihtilâli idare eden, ve ona temel olan içtimaî felsefe iflâs etmiş bir vaziyette idi. Fransa 1789 ile 1815 seneleri arasında ondan fazla kanunu esasi tatbik etti, fakat bu devir esnasında *St. Simon* un not ettiği gibi cemiyet ve cemiyeti teşkil eden fertler değişmedi. Bu da bir çok feylozofların iddia ettiği gibi devletin cemiyeti organize etmediğini gösterir. Medeniyet *St. Simon*'un anladığı gibi tabiatın bir parçasıdır ve kozmik problem bütününün bir kısmıdır. Siyasetin fizik gibi müsbet bir ilim olması fikrini ileri sürdü. İctimaî şartlarda olduğu gibi siyans politığın mevzuu da bir çok siyasî şekiller değildir. Tarih bir edebiyattır ve ilim olması mukadderdir.

Comte, kendine *Saint Simon* un talebesi diyor. Meseleyi *St. Simon* vazetti ve Comte "pozitif felsefe" de halletti, dersek daha doğru söylemiş oluruz. Felsefe ile tabii ilimler arasında devam eden ve etmekte olan fark Comte un kanaatine göre ortadan kalkacak, bu suretle idealler realite ile tasvir edilecekler ve insanın istediği ile muhtemel olan arasındaki trajik fark silinecek. Comte un hatası terakki nazariyesini terakkinin kendisile karıştırmaktır. İnsanlar ne olduğunu öğrenince ideallerini muhtemel olanı uydurmaları hakikaten doğru, ama bilgi yavaş yavaş inkişaf ediyor.

İnsanın beşeriyet hakkındaki bilgisi 1842 denberi çok ilerlemiştir. Sosyoloji Comte un çizdiği plân dahilinde yürüyerek ilerliyor, fakat henüz tarihin yerini alamadı. Tarihçiler, tarihî ilim sahasına sokmak için metotlar aramaktadırlar.

1857 de neşredilen *Buckle* in birinci cildini ve 1859 da neşredilen "Nevilerin menşei - *Origine Of Species*" okuyanlar tarihçilerin bir tarih ilmi yapmak için her çareye baş vuracaklarını anlarlar.

Comte, beşer ilmine isim verdiği denberi tarihî tetkiklerin sahası genişledi ve bir çok siyans sosyaller meydana çıktı - Etnoloji, Arkeoloji, Folklor ve mukayeseli kültürel materyeller: Lisan, mitoloji, din, kanun ve bunlarla çok sıkı surette münasebeti olan halk psikolojisi içtimaî psikoloji ve kütle psikolojisi ki, biz onu siyasi ruhiyatın mübeşşiri addedebiliriz. Fert ve cemiyetin tetkiki için ileri sürülen bu görüş ve malzeme ile tarihçiler çok alâkadar oldular. Bu ilimlerin tesiri altında tarihin kendisinin de, *James Harvey Robinson* un dediği gibi, bir tarihi vardı. Yeni tarihin arzettiği yahut arza çalıştığı yeniliklerin tarihin metodunda ve ideolojisinde esaslı bir değişiklik yapmadıkları görülüyor.

*Buckle* in kitabının neşrindenberi elli sene geçti, ve hiç bir tarihçi de bu seneler zarfında gayesine ulaşacak vasita bulamadı. Bir çok siyans sosyaller, meselâ politik, ekonomi, sosyoloji, psikoloji bir çok şeyler izah ettiler. Fakat, fizikçinin, kimyakerin, astronomun görüş noktasından tarih daima insanların mazisine ait bir bilgiden başka bir şey değildir.

Tarih Comte un inandığı ve umduğu gibi tam bir ilim olamadığı gibi sosyoloji de siyans sosyallerin içinde tarihin yerine geçemedi. Comte un, tarihi tam bir ilim yapmak için uğraştığındanberi sosyolojinin geçirdiği tahavvülleri tetkik etmek mühimdir. Bu el'an ilmin bir ihtirasıdır.

## II. — TARİHİ VE İÇTİMAİ VAKIALAR

Comte un kabul ettiği gibi sosyoloji evvelce vasıflandırıldığı şekilde “epeyce mühim bir noktai nazar” değil, fakat esas bir ilim daha doğrusu bir tetkik metodu ve “beşere ait bir takım keşifler” den ibarettir. İlimlerin meratibinde sosyoloji zaman bakımından en son, ehemmiyet bakımından en birinci idi. Şöyle bir sıra takip ediliyordu: Matematik, astronomi, fizik, kimya, biyoloji ve buna dahil olmak üzere içtimaiyat. Bu sıra basitten karmaşığa doğru bir ilerleyiş takip ediyordu; tarih ve siyaset en karmaşığı teşkil ettiklerinden Comte un müsbet karakter dediğine en geç erişebilmişlerdir. Bunu içtimaiyatta yaptılar.

Önce ve Comte a kadar ilimleri memnuniyet verici bir şekilde tasnif etmek için bi çok teşebbüsler yapılmıştı. Hâlâ ilimlerin tasnifi ve birbirlerine olan rabitaları felsefenin en mühim meselelerinden birini teşkil etmektedir. Son senelerde tarih ile tabii ilimler arasındaki farkın derece değil mahiyet, sadece mevzu değil, metot olduğu fikri tanınmağa başlamıştı. En esash olan şey metottaki farktır. Bu fark yalnız tefsirde değil, vakaların mantikî bünyesinde dir. Her tarihî vakanın bir vaka ile ilgili olduğu ileri sürülür; tarih kat’iyen tekerrür etmez. Hiç bir şey değilse bile her vak’anın bir tarihi ve mahali bulunması tarihî fikirlere bir şahsiyet verir ki, buna mücerret ilimlerde rastlanılamaz; tarihî vakaların her zaman bir tarihi ve mahalli vardır. Binaenaleyh tekerrür edemez, tecrübe ve tahakkukla doğru olduğunu anlamak için tetkika tâbi tutulamaz. Halbuki tecrübe ve tetkik edilmeyen bir vaka tabii ilimlere ait olmaz; tarihin tabii ilimlerden ayrıldığı nokta, fertlerle yani ferdî vakalar, şahırlar ve müesseselerle meşgul olmasıdır. Tabii ilimler ise fertlerle değil, sınıflar, tipler ve nevilerle alâkadardır; tabii ilimler için doğru olan bütün müsbet mülâhazalar sınıflarla alâkadardır. Bir misal bu farkı daha aydınlatacağız: 1838 birinciteşrininde Charles Darwin bir gün tesadüfen Malthus un “Nüfus - Population” adlı eserini okumuş. Bu şimdi meşhur olan eserde ‘mevcudiyet için mücadele’ fikirleri o kadar göze çarparçasına konmuş ki, kendisini uzun zamandanberi ilgilendiren ve hayrete düşüren bir meselenin, nevin menşeinin izahını bulmağa sevk etmiş. Bu bir tarihî vakanın izahıdır ve hiç bir tecrübeye tâbi değildir. İleride başkaları tarafından doğru veya yanlış olduğunu anlamak üzere müşahedesi mümkün faraziyedir.

Diğer taraftan *Darwin*, "*Descent Of Man - İnsanın menşei*" adlı kitabında cinsî istifanın rolünü anlatırken şöyle bir müşahede yapıyor: Tabiatçiler kuşların ötüşlerinin tefsiri bakımından ayrılır... *Montagne* den daha dikkatli müşahideler çok azdır. *Montagne* e göre şarkî söyleyen kuşların erkek olanları ve diğer bir sürü kuşlar dişilerini aramak için şarkî söylemezler. Aksine olarak onların vazifeleri nazarı dikkati celbedecek bir yerde tünemek ve orada bütün kuvvetleriyle âşikane nağmelerini terennüm etmektir. Dişiler sevki tabii ile buralara gidip eşlerini seçerler.

Bu tabii tarihin bir vakasının tipik izahıdır. Bu izahın daha ziyade mühim olan umumiyeti bunu ilmi yapmaz. İleride ancak bir çok müşahedelerden sonra bunun doğru olup olmadığının tesbitinin mümkün olması bunu bir fikir yapar. Bu cins vakaların zaman ve mekâna göre toplanması, mukayesesi ve tasnifi yapıldıktan sonra ancak neticeler elde edilebilir. *Darwin*, insanın menşei nazariyesini bunların üzerine kurmuştur. Bu nazariye *Darwin* in dediği gibi vakaların bir tefsiri değil, bir izahıdır. Tarih ve içtimaiyatın arasındaki fark, belki tarih ve coğrafyanın mukayesesiyle daha iyi izah edilebilir. Coğrafya ilim olarak daha ziyade gözle görülebilen dünya üzerindeki mevkiiler, toprak kütlelerinin serpilmiş tarzı üzerinde yaşayan nebatat, hayvanat ve insanlarla alakadardır. Tetkik ettiği şeylerin arasında aradığı ve bulduğu sıra veya nizam yerle alakadardır. Coğrafya temas ettiği nebatat, hayvanat ve insanları tasnife başladığı an nebatat, hayvanat ve antropoloji gibi hususî ilimlere geçmiş demektir. Tarih ise vakalar dünyası ile alakadardır. Her vukubulan şey gayet tabii olarak tarih değildir. Yalnız şayanı dikkat olan veya olacak her vaka tarih değildir. Coğrafya görülmesi mümkün dünyayı bu mekânda mevcut olduğu şekilde gözümüzün önüne koymağa çalışır. Halbuki tarih, bizim için, halde mazinin ehemmiyetini tekrardan yaratmağa çalışır. Müverrihler vakaları tarihî sahnelerinden yani zaman ve mekânlarda mukayese ve tasnif için çıkardıkları ve vakaların tek vasfını değil de tipik ve temsili taraflarını mühimsedikleri an tarih tarihlikten çıkmış ve içtimaiyat olmuştur.

Felsefe müverrihi *Windelband* Strazburg üniversitesinin fakültesinde verdiği bir konferansında tarih ile içtimaiyatın arasındaki farkların daha ziyade tarihî ve tabii ilimlerin arasındaki esas farka istinat ettiği ilk defa olarak gayet vazih bir şekilde anlatmıştır. "Tabii ilimler ile tarihin arasındaki fark, vakaları bilgiye tahvil

ettiğimiz noktada başlar. Biri kanunları arar, diğeri vakaları canlandırır. İlim vakalar ile ve onların hususiyetlerinden umumî neticeleri çıkarmakla meşgul olur. Tarih münferit bir vaka üzerinde durur ve onu tersim etmekle meşgul olur. Âlim istikbalde kanun vazetmek için işe yarıyacak bir vaka üzerinde durur. Müverrih ise mazideki bir vakayı halde canlandırır. Netice olarak tabii ilimler mücerrede, tarih ise müşahhasa kuvvet verir. Bunun böyle olduğunu bu iki ilmin araştırma faaliyetini tetkik edersek anlarız. Tarih maziyi canlandırır, bize mazideki insanların hayatlarını, refahlarını, karakterlerini anlatır. İşte böylece mazideki halk lisanları, inançları kuvvet ve hürriyet için mücadeleleri tarihin ağzından konuşur. Halbuki ilmin bize anlattığı dünya büsbütün başkadır. Hareket noktası müşahhasdır ve hedefi nazariyeler vazetmektir. Münferit, hissî ve değişen objeleri bize bir hâdise gibi gösterir. İlim vakaların zamanla mukayyet olmıyan değişiklikleri için üniversal kanunu araştırır ve bütün bu canlı ve değişen müşahhas dünyadan renksiz ve atomlardan müteşekkil mücerret bir dünya yaratmak ister. İlim değişmyen lâkayt çıpasını ebediye ve sabite atar. Değişmenin değişmiyen şeklini arar.

Acaba hangi bilgi daha kıymetlidir? Kanunlar ve nazariyeler bilgisi, yoksa vakalar bilgisi mi? Her ikisi de lüzumludur. İnsanın tabiata müdahale bilgisi ve onu kullanması için üniversal kanunun pratik bir kıymeti vardır. Diğer taraftan da tarihî bilginin aynı derecede kıymeti vardır. İnsan, tarihî olan bir hayvandır. Kültür hayatı nesilden nesle geçer. Tarihi hatıraların üzerine dayanır. Bir milletin kültürel inkişafı için tarihi olması lâzımdır.

İnsan ne kadar ilmî olmak isterse o kadar ferdi ihmal ve feda etmeğe mecburdur. İnsan tarihi, tabii ilim yapmak için uğraştı. İşte pozitivistlerin davası da budur. Tarihin kanunlarının tam neticesi nedir? Vakalar tekerrürden ibarettir. Hayır, bu doğru olmaz. Faust daki merhametsiz pasajlardan birinde Goethe'nin dediği gibi "o yegâne değildir." gibi düşünecek olursak kıymet verdiğimiz şeyin yüzlerce eşinden biri olduğunu anırsak gözümüzden o ande düşer. Biz bir şeye emsali olmadığı ve nevinde münferit olduğu için kıymet verir ve gözümüzde büyütürüz. *Spinoza*'nın nazariyesi de bu temel üzerinde durur.

Diğer bütün hayvan neveleri gibi insanın da bir tabii tarihi vardır. Nevi, (*Homo Sapiens*) - "bilen adam" olarak kabul edilen bir hayvan nevi olan insanın ilmine denir. Tarih ve içtimaiyat, hal-

buki insanı şahsî olarak içtimâî ananelerin ve kültürel ideallerin birleşik kütlesinde hemcinsleriyle hissedar olan siyasî bir hayvan olarak alırlar. İngiliz müverrihi *Freeman* tarih “geçmiş siyaset siyaset ise hali hazırdaki tarihtir.” demiştir. *Freeman* siyaset kelimesini, bu kelimeyi ilk defa kullanan *Aristo* gibi geniş ve serbest mânada kullanıyor. Bu geniş mânada insanları kontrol eden devleti idare eden siyasî muamele insanı ehlileştirilen insan tabiatının teşekkülüne âmîl olan kültürel vetire bizim kabul ettiğimiz tarzdan farklı değil aynıdır.

Bütün bunlar tarih, siyaset ve içtimaiyatın arasındaki mevcut tabii rabitaları gösterir. Maamafih mühim olan aynıyet değil, arasındaki farktır. Tatbikatta muhtelif disiplinler (kaideler, nizamlar) ne kadar birbirlerine bağlansalar yine vazih düşünebilmek için nevilerin hudutlarını tayin etmek icabeder. İçtimaiyat ve tarih bahis mevzuu oldukça aralarındaki farklar bir kelime ile hulâsa edilebilir. Tarih de, içtimaiyat da insan olarak insanın hayatı ile alâkadardır. Tarih, zaman ve mekân dahilinde vuku bulan mücessem vak’aları yeniden meydana çıkarup tefsir ile uğraşır. Halbuki içtimaiyat zaman ve mekân tanımaksızın insan mahiyetini ve cemiyeti ele alarak bunlar hakkında tabii kanun ve umumî hükümler çıkarmağa uğraşır. +

Kelimenin diğer mânasile tarih ne olduğunu ve nasıl olduğunu arar. İçtimaiyat ise, diğer safhaların tetkiklerine istinat ederek cereyan eden vakıanın mahiyetini izaha çalışır. Bir ferдин hususî bir hareketini izah ederken tabii olduğunu veya sadece insanın mahiyeti olduğunu söyleyecek olursak bu hareketi fertten veya umumî olarak beşerden beklemeği öğrendiğimizi söylemiş oluruz. Bu bir kanundur.

Tabii kanun, tâbir burada kullanıldığı gibi, eşyanın kendisini veya hareketlerin mahiyetini tarif eder. Meselâ eski mantık talebelerinin çok iyi bildikleri “bütün insanlar fanidir” kaziyyesi insan dediğimiz şeyleri alâkadar eden bir hakikattir. Bu, tabii, “insan ölür” demenin daha suri tarzda söylenişidir. Bu tarzda umumî hükümler ve kanunlar muayyen hususlarda kullanıldığı vakit mâna alır. Bunu mantık sınırı içinde izah edecek olursak kıyas mantık içinde yer alırsa bir mâna ifade ederler: “İnsanlar fanidir. Bu bir insandır” gibi. Böyle kıyaslar kaziyeye şeklinde bu bir insan ise fanidir. (A) (B) ise (A) (C) dir olur. İnsanın tab’ı içtimâî temasın mahsulüdür (C) cümlesi ssyoloji tetkik edenlerin ço kiyi tanıdıkları bir hakikattir. Bu kanun daha doğrusu faraziye *feral* insan denilen

bir ferdi vakianın ve hususiyetin izahında kullanılır. Yabani insan kelimesinin tam mânasını alacak olursanız vahşî demek değildir. Ehlileştirilmemiş, arada sırada keşfedilmiş bir fert misalidir.

Bir kanunu faraziye şeklinde söylemek, kanunların - ne olursa olsun tabii kanun tesmiye ettiğimiz - hakikatleştirilmesine ve yeniden serdedilmesine tabi demektir. Muayyen şartlar altında faraziyenin yeniden serdedilmesine mani olan müstesna vak'alar bunu sadece teyit eden vak'alardan, ilim bakımından, daha mühimdir.

Faraziyelerle çalışan ve ilerideki müşahede ve tecrübelerle mukayese ve sahilleştirilmesi mümkün fikirler ortaya atmağı araştıran herhangi bir ilim, metot bakımından bir tabii ilimdir.

### III — İNSANIN MAHİYETİ VE KANUNU

Sosyoloji talebesine tabii tarih ve tabii kanun telâkkisini ehemmiyetli kılan cihet siyans sosyal sahasında baştanberi tabiat kanunları ile ahlâk kanununun tarifinin karışık oluşudur. Comte ve diğer içtimaîyatçılar, Fransada, ihtilâlden sonra insan mahiyeti kanunlarını ilmîleştirmeğe ve pozitifleştirmeğe kalktılar. Bunun neticesi olarak sosyoloji müsbetleşmekle Comte un kaldırmak istemiş olduğu farkı daha iyi meydana çıkarmış oldu. Tabiat kanunu diğer bütün kanunlardan gayesinin bazı tip veya sınıf maddelerin (davranış - *Behavior*) larını tarif olması itibarile ayrılır. Bir sınıfın insanların, hayvanlarının veya nebatlarının veya fizikî maddelerinin tabii şerait dahilinde aldıkları "davranış" ın tarifi bize o sınıfın her hangi bir münferit âzasının umumî olarak alacağı davranışı anlamamıza yarar. Eğer tabii ilim keşif arıyor ise basit olarak bunu yapabilir. Çünkü tarih gibi müşahhas ve konkrete vakıalar yerine mefhumlar veya sınıf isimleriyle meşgul olur. .

Keskin analizler yapan kafalara, Galiledenberi bilhassa Astro. nominin, mekaniğin ve dinamiğin keşfindenberi fennin başlıca maksadının tavsifi bir formülasyon olduğu aşkârdır. Fakat her nedense ilmin ancak tam tavsifi olduğu on dokuzuncu asrın son çeyreğinden sonra anlaşılmiştir. Bilhassa *Kirchhoff* ve *Mach* ile. 1876 da *Kirchhoff* mekaniği şöyle tarif etti: "Tabiatteki hareketlerin en basit bir tarzda tam olarak tarifi". Bunu biraz daha genişletirsek ilmin gayesini tabiat hâdiselerini ve vukularını mümkün olduğu kadar doğru, basit, tam ve insicamlı olarak tahkiki ve iblâğı mümkün diye izah ve tarif diyebiliriz. *Newton*'un dediği gibi "sema ve



deniz tarafından gösterilen hâdisat cazibe kanunu ile izah ettim. Fakat elân cazibeyi izah edecek sebebi bulamadım. Hâdiseden cazibenin (*raison d'être*) hikmetini çıkarıp faraziyei kuramadım." (*Newton, Philosophiae Naturalis principia Mathematica, 1687*)

*Prof. J. H. Paynting* de ilmî kanunları eskiden zannedildiği gibi değişmez ve tabiate hâkim olmadıklarını, yalnız insanların keşfettiklerini zannettikleri şeylerin tarifinden ibaret olduğunu söylüyor.

Eğer tabiat kanununun gayesi önceden görüş ise ne yapabileceğimizi bize söyler. Halbuki ahlâk kanunu bize yalnız ne yapacağımızı değil, ne yapması lâzım olduğunu söyler. Hukukî kanun da bize ne yapmağa mecbur olduğumuzu söyler. Pek aşikârdır ki bu üç çeşit kanunun birbirleriyle sıkı münasebeti vardır. Ne yapacağımızı bilmeden ne yapmamız lâzım olduğunu bilemeyiz ve kanun yaparken de insanların neler yapmağa muktedir olduğunu bilmeden yapması icabeden veya yapmağa mecbur olduğu şeyleri dikte edemeyiz. Bu kanun da kaldırılamaz. "*Can* - muktedir olmak," "*Augth* - mecbur olmak," "*Must* - icap etmek" kelimelerinin mânaları lûgatte mevcut oldukça bu fark ilimden, sağ duyardan silinemez.

Tabiî ilimlerin metotlarının kazandığı büyük icaz bilhassa fiziki kâinatta tatbikleri bakımından, hiç şüphesiz fen adamları mücerret ve mefhumî bilginin ehemmiyetini fazla takdir ettiler. Bu fikir de onlara tarihin de tabiî ilimler gibi ilmî olduğu kanaatini verdi. Müverrihlerin ve tarih talebelerinin topladığı vesika ve dokümanlara tabiî ilimlerde olduğu gibi ilmî kanunları vazedecek iptidai maddeler gibi bakmağa başladılar.

*Karl Pearson* "tarih" diyor "vakıaların kanunundan başka bir şey değildir. Ta ki, bu vâkıalar ilmin formülleri içine hülâsa edilinceye kadar bir ilim olamaz." *Henry Adams* Amerikan tarih cemiyetine yazdığı bir mektupta tarihin şimdiye kadar bu sahada semeresiz bir araştırma olduğunu söylüyor. Hali hazırda yaşayan dört beş tarihçi çalışmaları esnasında maddî dünyayı idare eden kanunlar gibi tarihi de idare edecek bir umumî kanun bulacaklarını hissettiler. Fakat zamanla bu kanunların mutlaklığı değil, izafiyeti meydana daha çok çıktı ve cemiyet de karakterini tekzip edince onlar da ümitlerinin boş olduğunu anladılar.

Hakikat şu ki müşehhas vakıaların tarih ve coğrafyanın muhafaza etmek için aradığı gözle görülen, el ile tutulan insan hayatının tecrübî manzaraları ve gözle görülen kâinatın onlardan çıkarılmak istenilen kanunlardan farksız bir kıymeti vardır. Na-

sıl ki ferdî psikolojinin yerini biyografi ve otobiyografi tutmuyor ise, ne mücerret sosyolojinin mefhumları, ne sosyal ve kültürel vetirenin ilmî izahı, ne de terakki kanunları yakın istikbalde tarihin müşahhas vak'aları - ki münferit ve hiç bir zaman asla tam olarak kavranamıyan hayatın manzaraları hali olup biz ona vak'a diyoruz - yerine kaim olmaz.

Hayatın müşahhas vak'alarına bir gün mücerret ve nazarı ilmin kanunlarını ve fömüllerini tatbik etmek filozofların hülyasıdır. Malûmatlarını müşahede ve tecrübelerden değil de yalnız kitaplardan toplayan ve âlim geçinenlerin yaptığı trajik hata ilmin bunu başardığına kani olmalarıdır. Fakat daha ilmin müsbet tecrübelerin menbalarını tükettiğine dair henüz bir alâmet yok.

İlmî tasnife şahsî tecrübenin nihayetsiz tenevvüü ve tükenmez menbaı daima muhalefet etmiş ve etmektedir de. Halbuki ilmin keşifleri bize yeni yeni gidilecek tecrübe sahaları vermektedir.

Şimdiye kadar söylediklerimiz yalnız mücerret ilmin hizmetlerini kuvvetle göstermektedir. Tarih, coğrafya, ve bütün müsbet ilimler hayat tecrübemizi genişletirler. Maksatları yeni alâka ve yeni sempati uyandırmaktır. Hulâsa beşeriyete kabiliyetini ve iştiyakını faaliyete getirmek için vasi ve değişen bir muhit vermektir.

Matematik ve lojik gibi en mücerret ilimler tecrübeyi, bilgiyi ve kazanılan bilgiyi amelî sahada tatbik için kullanılan metotlar ve âletlerden başka bir şey değildir.

#### IV — TARİH, TABİİ TARİH VE SOSYOLOJİ

Her ne kadar nazariyatta tarih ve sosyolojinin maksat ve metotları arasında bariz farklar göstermek mümkün ise de tatbikatta birbirlerinden farksızdırlar.

Sosyolojik noktâi nazar müverrihin devirlerden müesseseleri tetkike döndüğü zaman hemen kendini gösterir. Müesseselerin tarihi; aile, kilise, iktisadî müesseseler, siyasî müesseseler ilâ.. Mukayeseye, tasnife, sınıf isimlerinin veya mefhumlarının teşekkülüne, nihayet kanunun teşekkülüne yol açar. Bu şekilde tarih, tabiî tarihe; tabiî tarih de tabiî ilimlere münkalip olur. Kısaca tarih sosyoloji olur.

*Westermarck*'ın "*History of Human Marriage*" yani "evlenmenin tarihi" adlı eseri sosyal bir müessese için yazılmak istenilen

ilk tabii tarihlerden biridir. Mevzu muhtelif yerlerde muhtelif fizikî ve sosyal şartlar altında yaşıyan halkın evlenme âdetlerinin mukayese ve tasnifine dayanmaktadır. Bu şekilde bir tetkikten yalnız tarih değil, beşerî "davranış" da anlaşılır. Evlenmenin tarihi yalnız muayyen zamanlarda muayyen bir takım fertlerin veya zümrenin ne yaptıkları değil, bir kaç temel beşerî insiyakların muhtelif sosyal vaziyetlere karşı mukabelesidir. *Westermarek* bu çeşit tarihe sosyoloji diyor.

✕ *Westermarek* "ben bu kitabı beşer medeniyetinin tarihinin uzvî tabiat tarihi gibi ilmî olması kanaatini takviye etmek için yazdım" diyor. "Fizikî ve ruhî hâdiseler gibi içtimaî hâdiselerin de gruplara ayrılması ve her grubun da başlangıcı ve tekâmülü tetkik edilmelidir. Ancak bu şekilde tetkik edilirse tarih sosyolojinin bir branşı olmuş olur."

✚ *Westermarek* evlenmenin tarihi adlı kitabı için topladığı vakıalara hâdiseler diyor ve bu hâdiselerin izahı için mücerret ilimlere dayanıyor. "Sosyal hâdisenin sebepleri muhtelif ilimlerin sahalarına düşüyor - biyoloji, psikoloji veya sosyoloji. Kari okurken, her halde şimdiye kadar maalesef görülmeyen ve yanlış olarak temas edilen psikolojik sebepler üzerine fazla ehemmiyet verdiğimi görmüştür. Zannediyorum ki alelâde insiyak sosyal müesseselerin ve kanunların menşelerinde mühim rol oynuyor."

*Westermarek* evlenmeyi tetkik için malzemesinin büyük bir kısmını etnolojik malzemelerden aldı. Etnolojistler, folklor (*Volkerkunde* Almanların) ile arkeoloji üzerinde çalışanlar malzemesinin tarihî mi, yoksa içtimaî mi olduğunu şüphe etmede müesseseleri tetkik eden tarihten geri kalmıyorlar. *Jane Harrison* her ne kadar sosyolojist unvanını reddederse de eski Yunan dininin orijinini sosyolojik nazariyenin temeli üzerine kurar. Nazariye şudur: "Primitif insanlar arasında din kolektif his ve kolektif düşünceyi aksettirir.,,

*Dionysos*, grek esrarının ilâhı, onun tefsirine göre zümre şuurunun mahsulüdür.

Allah esrarı hayata hizmet ve hayatı izah eden heyecan, arzular, insiyaklardan çıkmıştır. Fakat bu heyecanlar, arzular, insiyaklar dinî olduğu kadar ferdîden ziyade grup şuurunun tezahürüdür. Ulûhiyet hangi zümreye ait ise o zümrenin sosyal bünyesini aksettirir.

*Dionysos*, annesinin oğludur. Çünkü ana soyundan evlenme

olan bir zümreden çıkmıştır. Bu çalışma *Durkheim* in kolektif tasavvurunun tatbikinden başka bir şey değildir. *Robert H. Lowie* en son "iptidaî cemiyet" adlı eserinde etnologistlere ve tarihçilere müracaat ediyor ve aynı zamanda şu suali soruyor: "Etnolojist ne biçim bir tarihçi olacak "

Bu suale yine kendi cevap veriyor: "Eğer sosyal tekâmülün kanunları varsa etnologist muhakkak onları keşfetmeli." Fakat her ne olursa olsun en evvel "vazifesi medeniyetin takip ettiği seyri takip etmektir.. Bilginin başka bir branşının idealleri için mücadele muzurdur. Çünkü kolayca insanı hataya düşürür."

Kelimenin diğer mânasile etnoloji, tarih gibi en doğru ne olduğunu anlatmağa çalışır. Mücerretten ve çok sadeleşmeden ve formülden kaçınır ki ilmî vetirenin bir başka türüsü demektir. Böyle olmakla beraber etnoloji her ne kadar primitif insanların kültürlerini yayılışlarını, onların birbirlerini tevali ve takip edişlerini sadece izah ederken kendini mücerret düşüncelerden kurtaramaz. Nazarî problemlerin halli için sosyoloji ve psikolojiye gitmek lâzımdır. Problemin biri bilhassa mukayeseli kültür tetkikinden çıkıyor: Hali hazırdaki kültürümüzün ne kadarını maziye borçluyuz. Ne kadarının menşei müstakildir. Mazinin kültür üzerine çok büyük tesiri vardır. Esasen bütün bu elimizdeki kültürü hep maziye borçluyuz ve bu kültürün de dağılış tarzı bir sosyal harikadır.

İki mesele karşısındayız. Hali hazırdaki kültürümüzü ya maziye borçluyuz, ya aynı sebep ve şerait dahilinde, ister istemez aynı kültürü yaratmış oluyoruz. Etnolojistler tarafından mazide, İngiltere ve Paristeki mektepler tarafından da halde bütün kültürün bir merkezden çıktığı ve yayıldığı kanaati besleniyor. Bu meseleyi hal epeyi müşküldür.

Menşe'de tarihî olan meselelerin nasıl psikolojik ve sosyolojik olduğunu bir misal bize gösterir. *Taylor*'un *Early History of Mankind* yani "beşeriyetin ilk tarihi" adlı eserinde Afrikadaki zencilerin kullandığı körüğün Madagaskar yerlileri tarafından kullanılan körükten büsbütün başka tipte olduğu, fakat (*Sumatra*)nın malayası ve *Malay Archipelago* da kullanılanların aynı olduğunu söylüyor. Bu da antropolojik ve etnolojik tetkikler neticesi gösteriyor ki bu halkın menşeleri Afrika olmayıp Madagaskar ve Malayadır.

Yine bun benzer bir etüt de gösteriyor ki Amerika Hintlileri.

nin mitolojisi şimalî British Kolombiyadan neşet etmiş ve sahil boyunca cenuba doğru yayılmıştır. Bu yayılışın bir delili de menşeden uzaklaştıkça hikâyelerinin karmaşıklığıdır.

Tarihteki bütün bu kültürel materyellerin yayılma ameliyesinde menşe'lerini istikametlerini süratlerini değişikliklerinin karakterlerini arayan ve bulan tarih ve etnolojidir.

Müdekkik bir talebenin kafasına şu sualler gelebilir: Acaba niçin bazı kültürel materyeller ötekilerden daha çok sür'atle ve daha geniş bir şekilde yayılıyor, yerleşiyor? Ne şerait dahilinde bu yayılma oluyor ve neden oluyor. Başka başka halkın kültürlerini teşkil eden âdetlerin inançların, dillerin, dinlerin muhtelif teknik âletlerin menşe'i nedir? Ne şerait dahilinde kültür birleşmiş oluyor. Bütün bunlar beşeriyetin ezeli ve ebedî problemleridir. Beşeriyet sosyal ihtilâtin muhsulü olduğu için bunlar da sosyolojinin problemleridir.

Lisan, din, dil, mythe vasıtasile iptidâî insanların arasında cereyan eden kültürü tetkik Almanyada yeni bir ilim doğurdu. Halk psikolojisi (*Volkerpsychologie*) kültürel materyellerin ortaya attığı meseleleri psikolojik noktâi nazardan tetkiki üzerine aldı.

Modern ilme iki yoldan halk psikolojisi dahil oldu. Birinci muhtelif siyans sosyaller içtimaî hayatın ve tarihin hâdiseleri müteakabil tesirin (*Geistiger*) manevî karşılıklar mahsulü olduğu için psikolojik (*Geisteswissensheften*) izahı istiyorlardı. İkincide psikolojinin kendisi de meşkûk ve müphem içe bakma tetkikinden kurtulup objektif malzeme arıyordu.

Halk psikolojisinin gayesi lisanın, mythe'in, dinin ilâh.. gibi kültürel şekillerin doğuşunu ve tekâmülünü izah etmektir. Maamafih bir başka noktâi nazardan da mütalâa edilebilir. Meselâ G. Tarde bu aynı kültürel şekillerin oluşunu değil de geçişini ve yayılışını izah etti. G. Tarde için karşılıklı münasebetler ibda'ları sosyal hayatın merkezi ve belli başlı vak'asıdır. Sosyal zümre yeni fikirler ve ibda'ları intikal ettiren merkezlerdir. Taklit içtimaî bir vetiredir.

Taklit olmazsa içtimaî müessese olmaz. Cemiyet bir taklitler ve ibd'alar merkezidir. Din, örf ve âdet bütün sosyal vak'alar taklidin neticesinde meydana gelmiştir.

G. Tarde'in taklit vasıtasile intikal nazariyesine, *Wundt*'in nazariyesinin bir lâhikası değilse de bir mütemmimi nazarile bakabiliriz. *Wundt* dahi oluştan ziyade intikale ehemmiyet veriyor.

Profesör *Hans Oertel* 1904 de *Yale* üniversitesinde açılan *St. Louis* ekspozisyonunun sanatlar ve ilimler kongresinde okuduğu "filoloji mukayesesine ait temayüller" adlı eserinde *G. Tarde*'in taklit nazariyesinin *Wundt*'ün değişmelerin "bariz yeknasaklığı" nazariyesinin mütenavip bir izahından başka bir şey olmadığını söylüyor.

"Taklit ederek yayılma nazariyesini kabul edersek bütün lisanî değişikliklerin mütecanis bir bütün olduğunu görürüz. Lisanî değişiklikler sosyal değişiklikler ile bir hizadadır. Meselâ müesseselerin tadilinde inançlarda, âdetlerde lisanın bu ilk ve ikinci değişiklikleriyle menşe' ve yayılışının arasında farkları ayırdıktan sonra sosyal zümreler içindeki yenileşmesini tetkik edecek olursak *Tarde*'in (*Les lois de l'imitation*) yani "taklit kanunları" adlı eserinin ne dereceye kadar doğru olduğunu görürüz."

Lisanın mukayeseli tetkikinde ne yapılmak lâzımsa diğer kültürel malzemelerin tetkik sahasında da aynı şey yapılmak lâzımdır.

Malzemelerin tarihî münasebetlerini nazarı itibare almayıp benzeyişlerini gözönüne alacak olursak ancak psikoloji ve sosyolojinin halledebileceği meseleler tevhit ettiğini görüyoruz. *Freeman* "Mukayeseli siyaset" adlı konferansında şöyle diyor: "Mukayeseli tetkik metodu zamanımızın en büyük irfan eseridir. Evvelden karanlıklar ve karışıklıklar içerisinde olan beşer bilgisinin bütün dallarına aydınlık ve nizam getirdi. Karineler diyarına moral katıyete vasıl olan münakaşalar ve deliller getirdi. Haricî isbatı mümkün olmayan hususata dahilî isbatı mümkün kılan daha çok ikna edici ve yanılmayan bir şekil getirdi."

Her nerede bir tarihî lâhika dahili isbat ile haricîleşirse *Freeman* tarihî tefsir yerine sosyolojik bir izah ikame ediyor. Sosyolojik metodun mukayeseli olması başlıca esasıdır. Bundan dolayı *Freeman* "Mukayeseli siyaset" adlı konferansında kullandığı lisan da tarihî olmaktan ziyade sosyolojik terimler kullanıyor.

"Mukayeseli siyaseti tetkikte bir siyasî müesseseyi tıpkı bir bina veya hayvanı tetkik eder gibi tetkik etmeliyiz. Eski Zamanlardaki siyasî müesseseler arasındaki benzerliği ve bu benzerliği tevhit eden sebepleri araştırıp not edip tasnif etmeli ve zamanımızla mukayese etmeliyiz." Tarihî bakımdan sosyolojinin menşei tarihtir. İlim olarak mevcudiyetini tarihî vakıaların doğru olarak izahı metoduna borçludur. Bunda muvaffak olmak için her nasılsa tarihten farklı bir şey olmuştur. Mücerret ve tabii ilme çok yakın

olan ve tarih için yardımcı olan psikoloji gibi bir ilim olmuştur. Hulâsa şunu diyebiliriz ki, tarih tefsir eder, tabii ilimler izah eder. Tecrübelerin tefsirleri üzerine biz akide ve inançlarımızı kurarız.

## V. SOSYAL ORGANİZM: İNSANİYET VEYA LEVİATHAN

Comte tan sonra sosyoloji tarihinde en büyük isim *Spencer* dir. Bu iki adamın eserlerini mukayese edersek, “Manş” tan geçerken sosyolojinin deniz değişmesinden müteessir olduğunu görürüz. Görüşlerinde bazı müşterek noktalar ve müşabehetler olduğu halde çok esaslı ve enteresan farklar vardır. Bu farklar “Sosyal organizm” terimini kullanışlarındanadır.

Comte cemiyete “Kollektif organizm” diyor ve müstakil fertlerden müteşekkil olan aile uzviyeti ile birbirine tâbi olan ve ayrı ayrı şuuru ve serbestisi olmıyan nebat uzviyeti arasındaki fark üzerinde *Spencer* gibi ısrar ediyor. Fakat *Spencer* sosyal ve biyolojik uzviyet arasındaki farkları gösterirse de analogi ile alâkadar olur. Halbuki Comte analogiyi kabul etmekle beraber farklılara ehemmiyet verir.

Sosyete, Comte için, *Levy Bruhl*’un dediği gibi, bir “polip” yani ahtahop değildir. Fertleri fizyolojik bakımdan müstakil olmasına rağmen fizikce birbirine bağlı hayvan kolonisinin karakteristiği bile yoktur. Bilâkis bu heybetli uzviyet diğer varlıklardan her bir elemannın mahvolmamak için mücadelesi ve devam edebilmek için de birbirine bağlı olması bakımından ayrılan bir şe’niyettir.

Diğer taraftan da Comte, aileyi, cemiyetin en küçük nüvesi olarak alıyor ve ailedeki fertlerin arasındaki rabitanın bilhassa bünyelerinin karmaşıklığı (mudilliği), fonksiyon itibarile tâbiliği ve iş bölümü arasındaki benzeyiş ve ayrılığı gösteriyor. *Spencer* cemiyetler ile hayvanlar ve sosyolojik ile biyolojik organizasyonlar arasındaki benzeyiş ve farkları da gösteriyor. İş bölümü analogisi cemiyetler ile hayvanlar arasında en ileri giden analogidir.

İş bölümü siyasî iktisatçılar tarafından sosyal hâdise olarak kabul edilir. Biyolojistler tarafından da canlı unsurların bir hâdisesi olarak kabul edilir. Bu “fizyolojik iş bölümü” dedikleri şey cemiyeti de hayvanda olduğu gibi canlı bir bütün yapar. Bu suretle bir sosyal organizm ile bir ferdî organizm aynıdır.

Sosyal “agrega”nın canlı unsurları her ne kadar mütemadî değilse de birbirlerine olan karşılıklı tâbiliği bakımından mütemadî

bir kütle olarak alınabilir. Bu “yaşayan kütle” nebat ve hayvan cemaatına onu teşkil eden her bir ferдинin hakikî olarak benzemesinden değil, her ferдин o kütle içinde kendinin intibak ettiği ve kendine intibak edecek bir muhit bulması bakımından benzer.

Böyle bir cemiyet ferde menfaati olduğu için mevcuttur. Yoksa ferдин cemiyete menfaati olduğu için değil Şunu daima hatırdta tutmalıdır ki, kollektif hayat parçaların hayatına tâbi olmalıdır. Siyasetin hedefi fert olmadıktan sonra ne kadar büyük ve yüksek olursa olsun onun hiç bir kıymeti yoktur.

Kelimenin diğer mânasile sosyal organizm, Spencer'in gördüğü üzere kendi için mevcut değil de, kendini teşkil eden ayrı ayrı unsurların menfaatleri için mevcuttur. Halbuki biyolojik uzviyette keyfiyet bunun tamamen aksidir. Parçalar bütünü tamamlamak için çalışırlar, bütün parçalar için değil.

Spencer sosyal organizm'de, biyolojik organizm gibi hassasiyet lokalize olmamıştır, diyerek bu acayip paradoksu izah ediyor. İşte bu, ikisi arasındaki başlıca farktır. “İçtimaî hassa-Social sensorium” diye bir şey yoktur.

Birinde “Agrega”nın yalnız muayyen bir kısmı hassasiyete maliktir. Diğerinde (cemiyette) “Agrega”nın her tarafına dağılmıştır. Bütün üniteleri müsavî değilse de birbirine yakın; saadet ve sefaleti duymak kabiliyetine maliktirler. İçtimaî hasse yoktur. Agregaların parçalarından hariç bir refah araştırmamalıdır. Cemiyet fertlerinin menafii için mevcuttur. Yoksa fertler cemiyetinki için değil.

Cemiyet fertlerinden ayrılır ise kendine mahsus haricî şekli olmadığı gibi saadet ve ıztırabı duyacak bir âleti de yoktur. Sosyal his diye bir his yoktur. İdrak ve hülya ferdî bir hâdisedir. Sosyal bir hâdise değildir. Cemiyet yalnız kendi ayrı ayrı uzuvları sayesinde yaşayabilir ve bu uzuvların her birinin kendi şuru vardır ve birbirinden diğer bir yere geçebilir. Cemiyet bir *Collectivité* olarak tavsif edildiği zaman işte bu kastedilmiştir.

## VI : — SOSYAL KONTROL VE TEFekkÜR MEKTEBİ

Spencer'in Paradoksunun ortaya attığı esas mesele sosyal kontroldür. Nasıl oluyor da fertlerden müteşekkil bir topluluk müttahiden tam bir ahenkle hareket edebiliyor? Nasıl oluyor da muayyen tip sosyal zümrelerde, meselâ hayvan sürüsü, gençler cemiyeti veya siyasî bir partide zümre her bir âzasını kontrol edebiliyor? Bü-



tün parçalara hükmediyor? Nebat ve hayvan cemaatleri ile insan cemiyetlerinin arasındaki hususî sosyolojik farklar nelerdir? Sosyolojik farklar ne çeşit farklardır ve biz sosyolojik ile neyi kastederiz? \*

1860 da *Spencer*'in sosyal organizm adlı risalesinin tab'ından beri bu programlar ve sualler sosyolojistleri alâkadar etmiştir. Bunlara cevap vermek için edilen gayretler bir takım mektepler vücuda getirmiş ve sosyolojistleri ayırmıştır.

Bu mekteplerden biri de *Paul Lilienfeld*, *Albert Schaeffle* ve *René Worms*'in mektebidir Bunlar *Spencer* tarafından ortaya atılan biyolojik Analojiyi daha ziyade tevsî ve tadil ettiler. Böylelikle problemi hal değil baştan vazetmiş oldular. *René Worms*, bilhassa müşabehetleri gayet mahirane keşfederek Sosyal ve biyolojik uzviyetler arasındaki muvaziliği meydana koymakta ve bunun neticesi olarak şu istintacı yapmaktadır: Sosyal ve biyolojik uzviyet arasında çeşit farkı değil fakat derece farkı vardır. *Sosyal Sensorium* - içtimâî hasse) bulamıyan *Spencer* yalnız cemiyeti teşkil eden fertlerin şuuru olduğunu söyler, Halbuki *Worms* sosyal şuuru hassesiz bile kabul eder çünkü biz onun mevcudiyetini her tarafta görüyoruz der.

Kuvvet kendini tesirile gösterir. Eğer makulleştirebileceğimiz muayyen hâdiseler var ise onlara biz kollektif sosyal şuur diye bakarsak böyle bir şuurun mevcudiyetini kabul etmiş oluruz. Bunun bir çok misalleri vardır. Meselâ bir cinayet önünde halkın "davranış" duygusu. Burada müttetik nefret ve infial hissi hâkim olur. Eğer canî yakalanmış ise adaletin ifasını halk yapar. Linç kanunu buradan çıkar. İşte bu sosyal şuurdur. Daima böyle müşterek tehlike karşısında cemiyetin kollektif şuuru uyanır. Meselâ *Troyes* muahedesinden sonraki *Valois* Fransası, veya 1941 istilâsından evvelki modern Fransa ve 1870 Alman istilâsından evvelki Fransa veyahut ta birinci Napolyonun zaferlerinden sonraki Almanyanın kendisi. Bu millî birlik hissi o kadar ileri gitti ki fertler devletlerinin zaferi için hiç düşünmeden, tereddüt etmeden hayatlarını feda ettiler. Sosyal şuurun mevcudiyetini muhafaza için fert bilâ tereddüt kendisinininkini feda eder.

Halk, sınıf, kast, ırk ve millî şuur heyecanları muayyen anlarda muayyen şartlarda ferde hâkim olurlar ve fert bütünün içinde yok olur. *Worms* hâdiseye refakat eden bu vakiyaya "kollektif şuur" ismini veriyor. Bu probleme bir isim veriyor amma halletmiyor.

Sosyolojinin gayesinin istediği bir tarif ve bir izahtır. Hangi şartlar dahilinde bu "kollektif şuur" ayaklanıyor. Zümrenin *imposé* ettiği kontrolün mekanizması nedir - fizik mi, psikolojik mi, yoksa sosyal mi?

Sosyoloji buna daha cevap aramadan evvel bu sualler ve meseleler siyasî filozoflar tarafından vazedilmiş ve yine siyasî felsefe terimleriyle onlar tarafından cevap verilmiş. Aristonun "insan içtimaî bir hayvandır" ve *Hobbes*'in "herkesin herkese karşı harbi - *Omnnes Bellum omnium*" iki klâsik cümlesi ile bu isim altındaki mekteplerin seyrini ve tehalüfünü ölçebiliriz.

*Hobbes*'e göre her hangi bir komünde mevcut olan ahlâkî ve siyasî nizama kontrol organizasyonu diyelim, neticelerinin tedbirli hesaplarına dayanan ve haricî bir kuvvet tarafından infaz edilen rıza üzerine müstenit bir kontroldür. Halbuki Aristo nasıl arı kovan için yaratılmış ise insan da cemiyet için yaratılmıştır diye düşündü. İki cins arasındaki cinsî münasebet, evlât ile ana arasındaki münasebet kadın ve erkeğin fizyolojik organizasyonu tarafından aşikâr bir surette evvelden tayin edilmiştir. İnsan insiyakî ve mevrus mizacı dclayisile aile çerçevesini aşan bir siyasî mevcudiyet için yaratılmıştır. Onun için kunduzun bendi ve kuşların yuvası gibi cemiyet te tabiatın bir kısmıdır. ve muhakkak varid olmalıdır.

İnsan ve cemiyet kendilerini iki manzarada arzederler. Aynı zamanda tabiatın ve beşerî hünerin de mahsulüdirler İptidâi insanın elindeki taştan balta nasıl insanın tabiate doğru sunî bir devamı ise âletler, makine, teknik ve idarî vasıtalar resmî olarak devlet gayri resmî olarak "siyaset makinesi" de tabii içtimaî zümrenin sun'î bir tevsiidir.

Şimdiye kadar bunların doğru olduğuna göre Aristo ile *Hobbes* arasındaki çatışma mutlak değildir. Cemiyet tabiatın, maksadın, insiyakin ve idrakin mahsulüdür. Kökleri hem tabiattedir hem de insanın mahiyetindedir.

Bu sosyal kontrolü izah etmiyor fakat müşterek hareket problemini biraz basitleştiriyor. İnsanların cemiyet âzaları olduğunun saiklerini tamamen künhüne ve esasına vakıf olmadan gayelerinin ne olduğunu, yarı idrak ederek veya hiç idrak etmiyerek cemiyetin içindeki hareketlerini daha açıkça anlatıyor.

İnsanların neticeyi bilerek evvelden hesaphyarak hareket etmeyip menbalarını kendilerinin de anlayamadığı insiyak ve hislerle hareket ettiklerini gösteriyor. İnsanlar para için çalışır fa-

kat cemiyetteki hukukunu muhafaza etmek için ölür veya hakarete maruz kalıp kızdığı zaman cinayet işler. İnsanlar örf ve âdetlerin tesirile veya insiyaklarile hareket ettikleri zaman hangi menbaların tesirile hareket ettiklerini veya neticenin ne olacağını gayri müdriktirler. Örf ve âdetlerin (*Mores*) tesirinde insanlar fert gibi değil fakat bir zümrenin âzaları gibi hareket ederler.

Sosyal kontrolü müşahede edebileceğimiz en basit tip sosyal zümre bir sürü veya topluluktur. Bir sürüdeki ineğin hal ve hareketlerinin müşahedesi belki bir müşahit için basittir. Fakat onun aldığı hareketler sosyal zümrelerin hemen hepsinin karakteristiği olan "*Follow The Leader - Reisi takip et*" insicamıdır. Bir sürüde yaşamak veya bir kütle içerisinde hareket etmek haline biz (*Gregariousness*) topluluk diyoruz ve bu topluluğa bir insiyak olarak bakılabilir ve bu insiyak da topu hayvan tabiatı tarafından meydana gelmiştir.

Sürünün başlıca keyfiyeti mütecanis oluşudur. Tam bir birlik olur ise ona hücum zor olur. Cemiyette de böyledir. Sürüdeki bu birliği muhafaza etmek için fertlerin birbirlerinin hareketlerini takip etmek için gayet hassas olmaları lâzımdır. Toplu hayvanlarda bu insiyak vardır ve önderlerini takip ederler. Meşhur darbi meseldir" sürüden ayrılan kurt açlıktan ölür veya sürüsünden ayrılan kuzuyu kurt kapar".

Bu mektebin sosyolojistlerine göre efkârıumumiye, vicdan ve devletin otoritesi sürünün iradesine tevfikkan hareket eden sürüdeki hayvanın mizacıdır.

Demek vicdan, vazife hissi toplu hayvanın malik olduğu bir histir. Bir köpek veya bir kedi fena bir iş yaparken yağanırlar ise ceza göreceklerine emindirler. Fakat köpek cezasına razı olur, halbuki kedi hemen kaçmağa başlar. Bu ceza hissi bir toplu hayvan ile münferit hayvanda vardır, yalnız şu farkla ki toplu hayvan da günah hissi vardır ve bir cinayet işlediğinin farkındadır.

Bu izahattan anlaşılıyor ki cemiyet mütecanislik mefhumu üzerine kurulmuştur. Eğer hayvanlar ve insanlar bütün ahval ve şerait dahilinde aynı hareket ederlerse aralarında müşterek bir maksat var demektir. Eğer herkes birbirini takip ederlerse, aynı elbiseleri giyerlerse, aynı teraneyi söylerlerse, aynı harp türküsünü çağırırsa bütün kendi orijinalitesine rağmen sürünün istekleri ve arzuları ona tahakküm ederse cemiyetin karakteristik olan her şeyinin, izahını elde ettik demektir, tabii muhalifler, konformistler,

idealistler, âsiler müstesna. Sürü insiyakı değişikliğin değil uy-sallığın bir izahıdır. Değişiklik tabiatte olduğu kadar cemiyette de lâzımdır.

(Mütecanistik - *Homogeneity*) ve (Akıldaşlık - *Like mindedness*) insanların ve hayvanların sosyal “davranışlar” inin izahında olduğu gibi birbirine çok sıkı taallük eden mefhumlardır. Aynı münebbihlere aynı mukabele etmek” de biz “birlik hareketinin” başlangıcını farkederez. *Prof. Franklin Henry Giddings*’ in yazılarıyla *populaire* olan cemiyetin akıldaşlığı nazariyesidir. Aristonun insan bir içtimaî hayvandır vecizesine dayanan insiyak nazariyesinin daha tekâmül etmiş bir şekli diye izah ediyor.

Aynı münebbihlere aynı şekilde mukabeleler cemiyetin ahen-gini ve nizamını kuruyor, halbuki aynı münebbihlere ayrı ayrı şekilde mukabelelerde ferdiyeti, farklaşmağı ve rekabeti doğuran, organize olan sosyal hayatı karmaşık yapıyor.

Tarihî olmasa bile mantikî olarak *Giddings*’in akıldaşlık mef-humu *G. Tarde*’in taklit mefhumuna taallük ediyor. *Giddings* için “aynı münebbihlere aynı mukabele” temel sosyal vaka ise *Tarde*’e göre de cemiyet ancak taklit ile mevcuttur. “Sosyete diyor *Tar-de* Taklit ile mevcuttur”. *Giddings*’in nazariyesi *Tarde*’in naza-riyesinin tabii bir neticesidir. İnsanlar akıldaşlık le doğmuyorlar, fakat taklit ile böyle oluyorlar.

Bu mekteplerin tammayile aksine olarak insanlar beraber ha-reket ederler, çünkü “müşabih hareket ederler” nazariyesi, sos-yal zümrenin birleşik mevcudiyeti vardır, çünkü onu teşkil eden fertlerin müşterek maksatları vardır diyen *Emile Durkheim*’in nazariyesidir. Bu müşterek maksat aynı zamanda fertlerin dışın-da bir ideal, bir arzu ve bir mecburiyettir. Ferdin arzusu ile züm-renin istediği arasında tezaad olduğu zaman duyulan mecburi-yet hissinde vicdan kollektif şuurun, kollektif tasavvurun bir teza-hürüdür. Bir tehlike karşısında insanların bir kaz sürüsü gibi de-nize kendilerini atmaları akıldaşlığın pozitif bir misalidir. Fakat müşterek maksadın delili değildir. Bir hayvan sürüsü ile *Le Bon*’un dediği gibi “organize topluluk” olan insan topluluğu arasındaki fark, insan topluluğunda hâkim olan hissini, zümresini her uzvunda müşterek olan maksadı başarmaktır. İnsanlar panikte müştere-ken değil, her ne kadar kütlenin heyecanının teşirinde olsalar da, münferiden hareket ederler. Eğer “Organize topluluk”, “psikolo-

jik topluluk" bir olmakta olan (in being) bir cemiyet ise panik ve kargaşalık da inhilâlde olan bir cemiyettir.

*Durkheim* ne bu misalleri ne de izahını bu terimlerle veriyor. "Organize" ve "psikolojik" kalabalık mefhumları *Durkheim*'in değil *Le Bon*'undur. Çünkü *Durkheim* cemiyeti hususiyetlerin mecmuu olarak düşünmüyordu. Sosyal zümreye hükmeden hisleri ve fikirleri de hususî ve sübjektif olarak da düşünmüyor. Fertler bazı hususî ahval dahilinde bir araya geldikleri zaman münferit oldukları zamanki fikirleri ve hisleri bu yeni temasın neticesinde değişir. Bu iştirakin intaç ettiği "tahammür - fermentation" dan bir yeni şey "autre chose" hasıl olur; fertlerde hasıl olan hislerin ve fikirlerin cemi veya benzeri olmıyan bir fikir ve his doğar. Bu yeni his ve fikir umumî ve sosyaldır. Ve bunun delili de fertler üstü oluşu ve onlara hariçten tazyik edişidir. Onlar bunu ya ilham gibi insanı ferahlandıran bir şey olarak hissederler veya bir mecburiyet, bir tazyik, bir men olarak hissederler. Bu hâdisenin sosyal karakteri işte sadece zümreyi teşkil eden fertlerin vücade getir-diği bir kontroldür. Bu kontrol vakası temel sosyal vakiadır.

Efkârı umumiyede, dinî sembollerde, sosyal itibarlarda, moda-da, fende - eğer insanlarda fenne karşı iman olmasaydı dünyada-ki bütün fennî tecrübelerin hiç bir tesiri olmazdı - Organize olarak bulunan aynı sosyal kuvvetler mütemadiyen eski nizamı yeniden yaratıyorlar, yeni kahramanlar yapıyorlar, eski ilâhları tahtla-rından indiriyorlar, yeni mythe'ler yaratıyorlar ve yeni idealler kuru-yorlar. İşte bu da sosyolojinin tarif ve izah ettiği kültürel vetirenin bünyesidir.

## VII : — SOSYAL KONTROL VE KOLEKTİF AKIL

*Durkheim*'e, öteki muasır sosyolojistler ile mukayese edilir ise, realist denebilir. Bu orta çağ feylesoflarının mefhumlarına mu-haliftir. Mefhumu aralarında müşterek karakteristikleri taşıyan şeylerin zümrelerine verilen alelâde bir sınıf ismi diye düşünenlere *Nominalist* derlerdi. Mefhumu fertlerden müteşekkil alelâde bir kollektivite diye düşünmeyip reel düşünenlere realist denir. Bu ba-kımdan *Tarde* ve *Giddings* gibi cemiyeti filî veya iktidarî akıldış fertlerden müteşekkil bir zümre olarak düşündükleri için *nomina-list*, *Simmel*, *Ratzenhofer* ve *Small* de cemiyeti manevî karşılıklar ve sosyal vetire terimleri ile izah ettiklerinden realisttirler. Cemi-

yetin fertlerini birbirine karşı karşılıklı bağlarla bağlı ve bir sosyal vetire sistemi içinde düşünmekte oldukça realisttirler.

Gayet tabii olarak bu vetire yalnız mekân veya fizikî yakınlık terimleriyle anlaşılabilir. Sosyal temaslar ve sosyal kuvvetlerde fizikî temaslar ve kuvvetlerden az reel değildir. İşlerin şahsî rekabetten doğduğunu biliyoruz. *Sumner*'in dediği gibi "iç - in" ve "biz - we" zümrelerinin tesanüdü de "dış - out" ve "öteki - other" zümrelerin muhalefetinden doğmuştur. Aynı zamanda yine biliyoruz ki bir sosyal zümrenin içindeki bir ferdin hali ve içtimaî pozisyonu bu zümrenin içindeki bütün fertlere, hasılı diğer zümrelere olan münasebetinden doğar. Bunlar sadece sosyal manevî karşılık ile sosyal vetirenin mânasını ifade eden misallerdir. Ve bu çeşit mülahazalar cemiyeti bir bütün ve fertleri onun parçaları olduğunu düşünenlerin düşüncesini kuvvetlendirir. Nasıl ki bir toz yığını bir bütündür ve bu bütünü teşkil eden tozlar da onun parçalarıdır.

Tebliğ bir sosyal manevî karşılıktır. Fakat *Dewey*'nin tebliğ için kullandığı terim *Tarde*'in söylediği "*inter-stimulation*" teriminden başkadır. Tebliğ bir fertten diğer ferde nakleden bir tecrübe ve aynı zamanda bu fertlerin müşterek bir tecrübe elde etmek vetiresidir.

Tebliğ yalnız ferdî ve hususî tecrübelerden bir müşterek ve umumî tecrübe tevliit etmek değil aynı zamanda içinde her ferdin kendine göre iştiraki olan ve kendisinin bir parçası olduğu müşterek ve umumî bir mevcudiyet için de bir temeldir. Bundan başka bu müşterek hayatın bir neticesi olarak âdetler inançlar ananeler, âdap, lisan, sosyal âyinler, efkârı umumiye, kısaca *Sumner*'in "örf ve âdetler - *Mores*" teriminin altına topladığı ve etnolojistlerin "*Culture*" terimi altında topladığı varlıklar doğar.

*Durkheim* ve onun muakiplerini karakterize eden şey onların bütün kültürel materyellerin lisani, fenni, dini, efkârı umumiye-yi, kanunu ihtiva eden ifadelerin sosyal münasebet ve sosyal manevî karşılıkların mahsulü olduğundan, objektif, umumî, sosyal ve fertler üstü mahiyeti haiz olduğu üzerinde ısrar etmeleridir. *Durkheim* bu ferdî ve sosyal olan fikrî mahsullere tasavvurlar diyor. Ferdî şuurun vasfı idrak veya *Durkheim*'in dediği gibi ferdî tasavvurdur. İdrak bir hususî ve ferdî şeydir. Hiç bir kimse ne istihsal edebilir, ne de diğerine verebilir. Komşum benim düşüncemi okuyabilir, hareketlerimi sezebilir. Fakat hiç bir zaman şuurumdaki imajları ve beni tahrik eden hisleri tekrar bende hasıl edemez.

Diğer bakımdan bir zümre fertlerinin birbirleriyle tebliğ mahsulü olan bir hareket, bir işaret, bir kelime veya bir mefhum objektiftir, anlaşılabilir ve hususiden umumiye giden bir tecrübe veya maksattır. Bu yaratılan hareket, işaret, mefhum veya tasavvura *Durkheim* "kollektif tasavvur" diyor.

Tebliğ hakkında *Dewey*'nin tarifine bu kollektif tasavvurların meydana geldiği bir vetirenin tarifi diyebiliriz. "Bir tecrübeyi meydana getirmek diyor *Dewey*, onun dışına çıkmağı, onu hariçten birinin görmesi gibi görmeğı, mânasına kıymet verebilmesi için başkalarının hayatile ne noktalarda temas ettiğini nazarı itibare almağı icap ettirir." Bir tecrübeyi tebliğ için sarfedilen kuvvetin neticesi onu tahvil etmek demektir. Böyle bir tecrübe tebliğ olduktan onra her iki taraf için de aynı değildir. Bir vak'ayı neşretmek veya halka arz etmek o vak'ayı basılmadan evvel olan vak'adan başka bir şey yapmak demektir. Bundan başka basılan vak'a onu okuyan fertlerin dimağlarında büsbütün başka bir tesir hasıl eder.

Efkârı umumiye umumun fikri olmadığı gibi cemiyeti teşkil edenlerin azamîsinin de fikri değildir. Biz efkârı umumiye ile hususî birinin fikrini de kastetmiyoruz. O umumun temayüllerini temsil eden umumî ve muhtelif bir fikirdir. Diğer taraftan cemiyeti teşkil eden fertleri ve onların hususî ve şahsî fikirlerini hiç bilmemek de gene efkârı umumiyenin mevcudiyetini hissederiz.

Efkârı umumiyeyi yapmakta hissesi olan ferdin hususî ve şahsî fikrine etrafındakilerin fikirleri ve efkârı umumiye tarafından tesir edilir. Bu bakımdan her fikir bir efkârı umumiyedir.

Efkârı umumiyenin teşekkülü ve mevcudiyet tarzı - onu meydana getiren fertlere izafeten müstakil - umumiyet itibarile kollektif tasavvur vasfını haizdir. Kollektif tasavvurlarda efkârı umumiyenin anlaşıldığı mânada objektiftirler ve onlarda efkârı umumiye gibi ferdin üzerine hariçten tazyik yaparlar. Ferdî tasavvurları, idrakleri tenbih, tevsî', ve umumileştirdikleri gibi tevzin eder âyarlar ve usule korlar.

Bu bir asra yakın tenkitten sonra Comte'un "sosyal organizm" mefhumundan kalan bakiyedir. Realistlerin ısrar ettikleri gibi cemiyet akıldışlıktan ibaret fertlerin teşekkülünden fazla bir şey sosyal vetirelerin mahsulü, ferde izafeten objektif vasfı olan ve onlara sosyal kontrol şeklinde hariçten tazyik eden anane ve fikirlerin mevcudiyetidir. Bu vetire ve mahsul sosyal

şuurdur. Vetire ve mahsul olan bu ikili manzarasile sosyal şuur sosyal organizmdir. *Realistler* ile *Nominalistler* arasındaki ihtilâf gele gele sosyal ananenin ve efkârı umumiyenin objektifliği sualine dayanıyor. Şimdilik bu meseleyi burda bırakalım.

Aynı zamanda sosyal şuur ve idrak mefhumları, sosyal mevzular üzerinde yazan ve bu mefhumların felsefî mânalarile hiç alâkası bulunmayan muharrirler tarafından da kullanıldı. Biz şimdi şehir ve köy sosyolojisi namile ayrılan iki tip yeni sosyolojinin ilk tezahüratını görüyoruz. Bu iki mektebe mensup olan muharrirler “köy - *rural*” ve “şehir - *Urban*” tetkikini yapıyorlar. Bu terimleri kullanırken de düşündükleri aklın *Durkheim*'in kullandığı mânada kolektif akıl mı olduğuna yoka *Giddings*'in ve *Nominalist*'lerin kullandığı mânada akıldışlığın bir haleti mi tipik bir köy veya şehir komününün sakinlerinin aklı mı olduğuna pek emin değildir. Milletler arasındaki farkları göstermek için de meselâ “*The American Minds*” yani Amerikan ruhu” deriz. Burada da Amerikalıların akıllarındaki karakteristik benzerliği mi yoksa fikir birliğini mi yoksa her ikisini mi kastetiğimiz pek vazih değildir.

“*Labor Problems* - İş meseleleri” ile alâkadar olanlar psikoloji terimini köy ve şehir sosyolojilerinin tetkikini yapanların kullandıkları “akıl” terimi mânasında kullanırlar. İşçi sınıfının psikolojisi veya kapitalist sınıfının psikolojisi diyorlar. Burada sınıf âzalarının sosyal vaziyetleri veya bütün sınıfın morali ve vaziyeti mânasına kullanılıyor.

“Şuuri sınıf” ve “sınıf şuuru”, “millî” ve “ırkî”, şuur terimleri, her ne kadar bunların ilk evvel muhtelif kütle hareketleri yapan önderler tarafından kullanıldı ise de şimdi sosyoloji tetkikleri yapanlar tarafından kullanılıyor. Burada kullanılan “şuur” kelimesi bir zümre için kullanılan “akıl” kelimesinin aynidir. Yalnız bir ırkın veya bir sınıfın vaziyetlerinin karakteristik ismi değil, aynı zamanda zümrenin dikkat gözü altındaki vaziyetler, *Freud*'ün terimini kullanır isek tam mânasile “*Fore-inconsciousness*” bu mânada şuur yalnız ferдин zümreye tesanüdü değil aynı zamanda ferдин zümre içinde kolektif hareket için seferberliği ve hazırlığı diye kullanılıyor. “*Class-Conscious*” olmak demek o sınıf gibi hareket etmek için hazırlanmak demektir. Cemiyet ve içtimâî zümrelerin arzettiği ikili manzara karşısında “sosyal akıl” ile “sosyal şuur” terimlerinin kullanılmasında karşılık vardır. Cemiyete aynı zamanda hem ferdî noktaî nazardan hem de maşerî noktaî nazardan



bakılabilir. Ferdî noktai nazardan bakıldığı zaman biz yalnız zümre içinde yaşayan ve zümreye iştirak eden sosyal ferdi görürüz. Sosyal psikoloji, *Baldwin*'in "çocukta şahsiyetin tekâmülü" adlı etüdünden *Elwood*'ın "sosyetenin psikolojik manzarası" adlı etüdüne kadar, ferdin diğer fertler ile temasının tesirile alâkadardır.

Halbuki *Le Bon*'nun, *Tarde*'in, *Sighele*'nin ve muakiplerinin "kollektif davranış" ve "birleşik hareket" e ait eserlerinde kalabalığın ve halkın tefrikini gördük. Bu iki noktai nazarda da cemiyetin realistik ve nominalistik mefhumları arasındaki karışıklığı ve ziddiyeti görüyoruz. Sosyal psikolojide nominalistler ferdin müstakillîği üzerinde ısrar ediyorlar. Halbuki kollektif psikolojide realister zümrenin fertler üzerindeki kontrolünden ve tesirinden bahsediyorlar ve bunda ısrar ediyorlar.

Cemiyetin münferit ve kollektif iki manzarası olduğu doğru iken bu kitabın faraziyesinde cemiyeti alelâde topluluktan ayırmak için cemiyetin miyarı akıldaşlık olmayıp birleşik harekettir. Senu umumî neticeye varan harekete mukadder olan herhangi bir fert topluluğuna sosyal ismini verebiliriz. Bu umumî netîcenin varlığı cemiyetin organik mefhumundadır.

Bu noktai nazardan sosyal kontrol cemiyetin merkezî vakıası ve merkezî problemidir. Nasıl psikolojide münferit uzuvlar kendi kısımlarını kontrol ederler veya kısımlar müştereken bütün için çahşırlar ise cemiyet te bir bakımdan fertlerin bütünü idame için müştereken hareket ettikleri bir topluluktur.

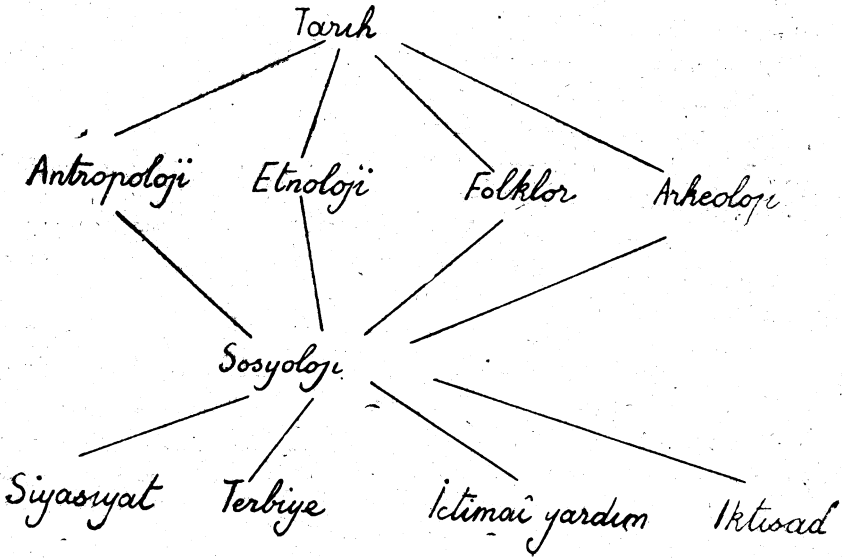
Bu birleşik hareketten cemiyetin âzaları yaratılmaz fakat teşekkül eder. Bu birleşik hareket ferdi cemiyetin bir âleti yapmak isterse onu eş yapmaz değişik yapar. *ayrılık, ziddet*

İş bölümü ferdi tehalüfü çoğaltmıştır. Eğer akıldaşlık bir mâna ifade ediyorsa o da fertler arasında zümrenin hareket etmesi için bir rıza birliğinin mevcudiyetinden başka bir şey değildir. Cemiyet, sosyal uzviyet ve sosyal zümre deyince bu anlaşılıyor.

Sosyoloji davranış ilmi olarak tarif edilebilir. Bu tarif ile öteki siyans sosyallere taallûkunun şemasını çizebiliriz.

Tarihî bakımdan sosyolojinin menşei tarihtedir. Tarih bütün siyans sosyallerin anasıdır. İnsanı olan her şey tarihe yabancı değildir. Antropoloji, etnoloji, folklor ve arkeoloji hep tarihin ortaya attığı meseleleri tetkikten doğmuştur. Tarihte ve ona yardım eden

İlimlerde meselâ etnoloji, folklor ve erkeolojide sosyolojinin izaha çalıştığı insan mahiyetinin ve tecrübesinin müsbet kayıtları vardır. İnsan mahiyetinin ve tecrübesinin tarih müşahhas, sosyoloji mücerret ilmidir.



Diğer taraftan teknik siyans sosyaller, siyasiyat, terbiye, içtimai yardım, iktisat sosyolojiye başka bakımdan taallük ederler.

Bu ilimler sosyolojinin izahı ile meşgul olduğu prensiplerdir. Sosyoloji bütün öteki siyans sosyallere temeldir.

## VIII : — SOSYOLOJİ VE SOSYAL ARAŞTIRMALAR

Comte ve Spencer denberi sosyal tefekkürü taksim eden mektepler arasında realistler Comte'in ananesini nominalistler de Spencer'in ananesini göttüler. Sonrakiler, gerek realist ve gerek nominalist olanlar nazarı dikkatlerini cemiyetten ziyade cemiyetlere çevdiler. Sosyal terakkiden ziyade sosyal vetireler ile içtimai felsefeden çok sosyal problemler ile alâkadar oldular.

Bu değişiklik sosyolojiyi bir tarih felsefesinden bir cemiyet ilmine çevirdi. Bu değişmedeki hatveler ilim tarihindeki devirlerdir:

1 — Comte ve Spencer devri; sosyoloji bir tarih felsefesi bir terakki ilmidir.

2 — Mektepler devri; sosyolojik tefekkür mektepler arasında taksim ediliyor ve sosyoloji, sosyolojinin sorduğu suallere cevap bulmak ile meşgul oluyor.

3 — En son devir; araştırmalar ve tetkikler. Psikolojiye laboratuvar metodu tatbik edilmeden evvel, *Pasteur* mikrop nazariyesi vazetmeden evvel psikoloji ve tıp ne vaziyette iseler halihazırdaki (1921) sosyolojik araştırmalar da o vaziyette dir. Bir vak'anın mahiyetini anlamaya yarayan bir çok sosyal malumat toplanır. Sosyal nazariyeleri kontrol etmek için vakıalar toplanıyorlar. Sosyal problemler sağ doyuya göre tarif ediliyor ve vakıaları da şu bu doktrini ispat için değil de istinat için kullanıyorlar. Faraziyelerin mer'iyetini ispat için pek az yerlerde alâkasız tetkikler yapılıyor. *Charles Booth*'ın on sekiz senede Londra'da sefalet hakkında yaptığı ve on yedi cildi ihtiva eden böyle bir alâkasız tetkiktir. Maaş ile refah arasında münasebatın umumî telâkkisi *Test* için yapılan bir teşebbüstür. Bu geniş tetkik yalnız Londradaki sefaleti aydınlatmadı umumî olarak insanın mahiyetini de aydınlattı. Fakat diğer taraftan da meseleyi halletmeden bilâkis bir çok sualler tevlit etti.

Sosyoloji şimdi bir tecrübe ilmi olmak yolundadır. Sosyal hayatın her sahasında sanayide, siyasette, dinde tecrübeler yapılmaktadır. Bu sahalarda insanlar mevkiin vazih veya karışık nazariyesi vasıtasile ilerlemektedirler, fakat bu nazariye ekseriya faraziye olarak tesbit edilip menfi vak'alarda tecrübe olarak kullanılamıyor.

Sosyal tetkik ve araştırma nedir? Problemlerin tasnifi bir cevap vermeğe yardımcı ilk adım olabilir.

I. Sosyal problemlerin tasnifi: — Her bir cemiyete ve her bir sosyal zümreye âzalarının arzularının organizasyonu diye bakılabilir. Bu demektir ki cemiyet her ferdin arzularını, tabii isteklerini iştihalarını ihtiva eder. Fakat aynı zamanda bütün menafi için bunları kontrol ve organize eder.

Her cemiyetin bir bünyesi, bir şekli, bir kontrol sistemi ve gayesini tahakkuk ettirecek bir vasıtası vardır. Her ailede bir reisi olduğu gibi.

Sosyal gruplar organizasyonlarını, vasıtalarını, davranış metotlarını insanın mahiyeti dediğimiz insiyak, âdet, ve anane vasıtasile muhafaza ederler. Her sosyal zümrenin kendi kültürü; *Sun-ner*'in dediği gibi "halk tarzı — *Folk Ways*" vardır ve bu kültürümüzde zümrenin karakteristiği olan şahsiyeti verir. Irkların c

ğil fakat sınıfların ve milliyetlerin alâmeti, usulü, hayat tarzı vardır ki biz onlara bakarak tanır ve tasnif ederiz.

Sosyal Problemler grup hayatının bu üç manzarasına göre tasnif edilebilirler: a) organizasyon ve idare, b) siyaset ve teşriî kuvvet, c) kültür - insanın mahiyeti problemleri.

a' İdarî problemler pratik ve teknik problemlerdir. Devlet iş ve sosyal refah problemlerinin çoğu tekniktir.

b- Siyaset problemi buradaki kullanılan mânada siyasî ve teşriîdir.

c) İnsanın mahiyeti veya kültür problemleri gayet tabii olarak bütün öteki sosyal problemlerin temelidir. İnsanın mahiyeti, son senelerdeki anlayışımıza göre, sosyal münasebetlerin mahsulüdür.

II. — Sosyal zümre tipleri: — Bütün araştırmalar ve tetkikler bir tek müşterek referans objesi buluyorlar o da sosyal zümre mefhumu. Her ne kadar bir zümre tipinin kendine göre ayrı ayrı problemleri olmasına rağmen bütün sosyal problemler zümre hayatı problemlerine dönüyor.

Din değiştirme bir noktai nazardan bir sosyal zümreden öteki sosyal zümreye geçmek demektir. Bu değişme tabii ferdin şahsiyeti üzerinde büyük rol oynuyor fakat değişmenin devamı ferde eskileri bıraktırıp yenileri kabul ettiriyor. Böylece bir memleketten diğer memlekete muhaceret eden insanların da düşünce ve âdetlerinde değişiklikler oluyor. Bu değişiklik yavaş yavaş oluyor. Öyle din değiştirmedeki gibi sür'atle değil.

Bir profesyonel mücrime ait problemin karakteri de profesyonel mücrimler arasındaki iptidaî zümre şuurunun mevcudiyeti vasıtasile tayin ediliyor.

Bir iptidaî veya ilk zümre prensibinin hapisteki mücrimlere tatbiki sosyal problemlerin zümre problemleri olduğunun bariz bir misalidir.

Her sosyal zümrenin a) İdarî, b) Teşriî, c) kültürel problemleri vardır. Bütün sosyal zümreler aşağıdaki sınıflara ayrılırlar:

a) Aile

b) Lisan (ırk) zümreleri

c) Mahallî ve ârazî cemaatleri: (I) civar havali (II) köy cemaatleri (III) şehir cemaatleri.

d) Karışık zümreler: (I) Milliyetler (II) partiler (III) tarikatlar (IV) İş organizasyonları (V) takımlar ilâ...

e) İtilâf zümreleri. (I) sınıflar (II) kastlar, (III) İş ve unvan zümreleri.

Fakat bu tasnif pek mantıkî ve uygun değil. İlk üçü birbirine uyuyor ise de son ikisi birbirini hiç tutmuyor. Fakat şu anlaşılıyor ki aile, lisan ve mahallî zümreler birinci zümredir.

Karışıklık ve itilâf ikinci zümreyi doğuruyor.

III — Sosyal zümrelerin organizasyonu ve bünyesi: — Sosyal problemlerle sosyal zümrelerin organizasyonunun ve bünyesinin taallukunu araştıracağız.

Cemiyetin problemleri:

a) İstatistikler: Adetler, nüfusun mahallî dağılışı, *mobilité*, doğum, ölüm, hastalık ve cürüm vak'aları.

b) Müesseseler: Mahallî tevziler, tasnifler (meselâ sınaî, dinî siyasî, terbiyevî refah ve karşılıklı yardım, komün organizasyonu.

c) Tevarüs: Âdet ve anane, eğlence ve istirahat vakitleri, sosyal kontrol.

d) Efkârı umumiyenin organizasyonu: Partiler, sektler, kılıklar ve basın.

IV — Sosyal vetire ve sosyal terakkî: — Sosyal vetire demek zümrenin hayatında olan bütün değişiklikler demektir. Bir zümrenin tarihi var ise o zümrenin hayatı var demektir. Tarihi, kültürel, iktisadî, ve siyasî diye sosyal vetireleri ayırırız.

a) Tarihi vetire diye temeli sosyal anane olan ve her devamlı sosyal zümrenin tevarüs ettiği ve zümreden zümreye intikal ettiği vetireye deriz.

(b) Tarihi vetirenin vazifesi sosyal zümreleri toplamak ve muhafaza ise kültürel vetirenin vazifesi de nesilden nesle geçen sosyal şekilleri ve sosyal örnekleri biçime sokmak ve tarif etmektir.

c) Siyasî vetire kültürel vetireden taksim ve değişiklik bakımından ayrılır. Siyasî vetire vasıtasile cemiyet veya sosyal zümre arzularını formüle eder ve onları tatbik eder.

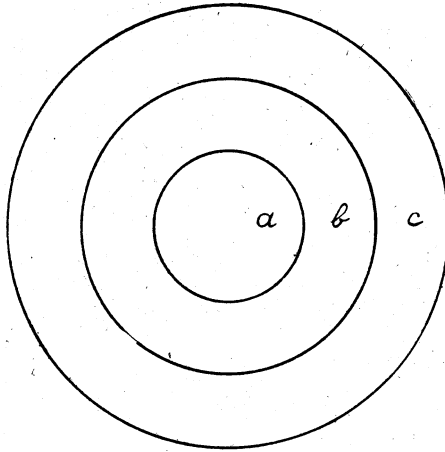
d) Ekonomik yani iktisadî vetire vasıtasile bedeller ve kıymet mübadelesi yapılır. Bir çok kıymetler meselâ benim halihazırdaki cemiyetteki durumum, istikbal hakkındaki ümitlerim, mazinin hatırası şahsîdir ve mübadele edilemeyen kıymetlerdir. Ekonomik vetire eşyadaki, emtiadaki mübadele görebilen kıymetler ile alâkadedir.

Bütün bu vetireler cemiyetin ve sosyal zümrelerin hepsinde değilse de bir çoğunda mevcuttur. Ticarete fert örf ve âdetlerin ve kanunun müsaade ettiği kadar hürdür. Ekonomik vetireyi kültürel ve siyasî vetire tahdit eder. Kültürel veya siyasî nizamın bulunmadığı yerde ticaret serbesttir.

Kültürel, siyasî, ekonomik vetirelerin sahası ve birbirine taalluku merkezleri birleşik dairelerle gösterilebilir. Bu gösterişte en geniş kültürel tesirin sahası ticaretin sahası ile beraber bitendir, çünkü ticaret, adet ve mutad kanunların kayitleri altındadır. Fakat her ne kadar ticaretin sahası kültürel tesirin sahası ile beraber biter ise de ufak sosyal zümrelere kadar uzanamaz. Ticaret aileyi istilâ etmez. Aile menfaati daima şahsîdir. İptidai cemiyet köyün hudutları dahilinde bir nevi komünizmdir. Bütün kıymetler şahsîdir ve fertlerin birbirleriyle münasebetleri, ekonomik olsun veya olmasın, âdet ve kanun tarafından takdir edilir.

Bir cemiyette veya sosyal zümredeki gayri şahsî kıymetler mübadele kıymetleri şahsî kıymetlerle makûsen mütenasiptir.

Tarihî, kültürel, siyasî ve ekonomik vetirelerin tarifi bize sosyal hayatın manzaralarını göstermeğe yarar. Meselâ tarih, siyans politik ve iktisat mücerret olarak müşahede, tertip, mukayese edilen değişikliğin muayyen şekillerini istilzam ederler. Birbirleriyle



- a = Kültürel tesir ve ticaret sahası,  
 b = Siyasî kontrol sahası,  
 c = Şahsî münasebet, komünizm sahası.

karşılıklı münasebetlerini görmek için edilen teşebbüs aynı zamanda onları bütünüün kısımları olarak tefrik etmek için sarfedilen bir gayrettir. Yukarıda bahsedilen sosyal değişikliğin zıddı olan tek taraflı müterakki değişiklikler vardır. Hareket olarak tarif edilen, meselâ kütle hareketleri yeni sosyal organizasyonlarda ve müesseselerde vuku bulurlar.

Bütün sosyal değişiklikler sosyal huzursuzluğun neticesidir. Sosyal huzursuzluk sosyal temaslardan ve manevî karşılıklar veti. resinden çıkar.

Bütün sosyal değişiklikler sosyal ve ferdî teşevvüse takaddüm eder. Normal şerait altında bunu tekrar salâh takip eder. Bütün terakkiler için biraz teşevvüş lâzımdır. Onun için sosyal değişiklikleri tetkik ederken şunlar ile alâkadar oluruz

(1) Teşevvüş: Sosyal teşevvüşün tezahürü ve miyârı sür'atli hareket, huzursuzluk, hastalık ve cürümdür.

(2) Sosyal hareket (ıslahat) şunları ihtiva eder:

- a) Kütle hareketleri (ayaklanma, grev) ve saire...
- b) Dinî lisanî kültürel uyanış;
- c) Moda (kıyafette, tarzda ve sosyal âyinlerde); teceddüt (sosyal siyaset ve idarede değişiklik); inkılâplar (müesseseler, örf ve âdetlerde değişiklik).

V — Fert ve şahsiyet: - Şahsiyet, muayyen hali (*Status*) olan bir ferttir. Dünyaya biz fert olarak geliriz. Hal kazanır şahsiyet oluruz. Hai demek cemiyetteki mevki demektir. Fert zarurî olarak âzası bulunduğu sosyal zümrede mevki kazanır. Mevki, zümre içindeki diğer fertler ile münasebetten doğar. Her küçük zümrenin kendinden daha büyük olanı içinde mevkii vardır.

Ferdin kendi kendini müdrük olmasına âzası olduğu sosyal zümredeki mevkii esastır. Mevki ile kendi kendisini idraki mütabık olmıyan fert tecrid edilmiş bir ferttir. Kendi kendisini idrak ile cemiyetteki hali arasında münasebeti olmıyan tamamen tecrit edilmiş fert hiç şüphesiz delidir.

Her fert dünyaya bazı karakterler ve insiyaklarla gelir. Bu onun ırkî mirasıdır ki bütün hemcinsleriyle paylaşır. Dünyaya bir çok tarif edilemiyen ferde göre değişen kabiliyetlerle doğar. Bu ferdî ayrılışlara ve insiyaklara orijinal mahiyet (*Original Nature*) denir. Cemiyet ve cemiyeti teşkil eden şahsiyetler sosyal vetirenin mahsulleridir.

Birinci ve ikinci zümreler arasındaki ilk ehemmiyetli tefriki yapan Charles Cooleye göre birincide fertlerin samimî, yüz yüze münasebetlerini meselâ aile, komşu ve köy cemaati ferdin sosyal tabiatini ve ideallerini teşkil ettiren temeldir.

Birinci zümre münasebetinden daha yakın münasebetler vardır. Meselâ ana ile evlât, bilhassa çocukluk devresindeki münasebet cinsî insiyakın tesirinde olarak kadın ve erkek münasebeti, bu gibi münasebetlerden en çok devam eden sempati ve antipatilerden doğar. Bunu temas münasebeti sahası diye tarif edebiliriz.

Nihayet münasebetlerin gayri şahsî, surî ve mutad olduğu ikinci münasebetler sahası vardır. İşte bu sahada fert birinci zümrede inkâr edilen şahsî hürriyeti ve ferdî muhtariyetini kazanır.

Hali hazırdaki sosyal problemlerimizin hepsi değilse de çoğu menba ve menşelerini halk kütlelerinin birinci zümreye dayanan cemiyetten daha az kontrole tâbi, daha hür ve serbest olan şehir hayatına geçişlerinden alır.

Her sosyal zümre kendi karakterini onu teşkil eden fertlerden yaratmağa bakar ve bu şekilde teşekkül eden karakterler birleşik oldukları sosyal bünyenin cüzülerini teşkil ederler. Böylece bütün sosyal hayat problemleri fert problemleridir. Ve bütün fert problemleri de aynı zamanda zümre problemleridir. Bu görüş tarzı koruyucu tıpta ve bir dereceye kadar Ruhî tıpta kabul edilmiştir. Daha teknik sosyal işlerde henüz kâfi derecede kabul edilmemiştir.

Sosyal mümareselerde tatbik edilen sosyal prensiplerde daha ilerlemek için sistematik sosyal araştırmaların ve tecrübî siyans sosyalin etraflıca tetkiki ve tettebbuu lâzımdır.

