

Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü

Yazan:

Prof. Hilmi Ziya Ülken

İLİMLERDE PRENSİP VE MÜŞAHEDE

Sosyoloji tarihi cemiyet araştırmalarında iki bin beş yüz senedenberi görüş ve izah münakaşalarının devam edegeldiğini göstermektedir. Müşahedeye verdiği yer her ne olursa olsun, cemiyet etrafında düşünmüş mütefekkirlerin fikirleri arasındaki ihtilâflar ilk bakışta bu mevzu üzerinde çalışacak kimseyi ümitsizliğe düşürecek kadar büyük gibi görünür (1). Fakat meseleyi daha etraflı tetkik edince bu hükümde aldanıldığı kolayca anlaşılacaktır. Bunun için müspet ve kat'i sayılan ilimlerin tarihine ve bugünkü vaziyetlerine bakmak yeter.

İlimler arasında en mücerret ve kat'isi addedildiği halde riya-ziyeye tarihi doktrin mücadeleleriyle doludur. 18 inci asırdanberi birbirini nakseden brçok hendeselerin doğduğunu görüyoruz. Riya-ziyenin prensipleri bahis mevzuu olduğu zaman mantıkçı, hadsçi ve formalist görüşler bugün de bir türlü uzlaşamıyorlar. Nitekim fizik sahasında eski Yunandaberi prensip münakaşaları hüküm sürmüştür. Fizikte mekanik ve dinamik görüş; hattâ daha hususî bakımdan hâdiseleri sürekli veya süreksiz bir şekilde izah edenler arasındaki çatışma devam edip gidiyor.

Biologie ancak *C. Bernard*'dan sonra tam tecrübî bir ilim halini almaya başlamış olmasına rağmen prensip münakaşaları eksilmemiştir. Eski animiste'lerle vitalistelerin sesi kesilmişse de, onların yerine yeni mekanizm, dinamizm münakaşaları hatta - doğrudan doğruya biologie âlimleri arasında - yeni vitalizm iddiaları canlanmıştır.

(1) Hilmi Ziya, içtimaî doktrinler tarihi. 1941, İstanbul.

İlimlerde prensip meselesinden doğan çatışmalar psikolojide daha barizdir. Sırf tecrübî olduğunu iddia eden, aynı lâboratuvara ve aynı statistiklere dayanan muhtelif psikoloji mektepleri prensip hususunda anlaşamıyorlar. Meselâ Alman pspcho-physiologie'sinin karşısınla Amerikan behawiorism'i, Rus reflexiologie'si, ve yine Almanyada doğarak diğer memleketlere yayılan Gestalt ruhiyatı mücadeleye etmektedir. Nitekim patolojik ruhiyatta da aynı hâdisenin birbirine büsbütün aykırı yollardan tefsir edildiği ve bu tefsir ayrılıklarının prensip farkından doğduğunu söyleyecek olursak mesele daha iyi aydınlanır.

Bütün ilimlerin tarihinde ve bugünkü durumlarında prensip çarpışmaları olduğunu gördükten sonra, artık aynı çarpışmanın sosyolojide de bulunmasına şaşmamalıdır. Hareket noktası yalnız müşahede ve tecrübe olan, ve muayyen procédé'lerle araştırmalar yapan müsbet bir sosyoloji de kendini bu tarzda prensip ihtilâflarından tamamiyle koruyamayacaktır.

Şu kadar var ki ilimlerin tarihinde ve bugünkü halinde araştırma usullerinin elde ettiği müspet neticelerle tam izahını yapmak ve sistemleştirmek için ilmin gayretleri, kullanılan usullerin felsefî değeri hakkındaki düşünceleri birbirine karıştırmamak lâzımdır. Birincisi sırf ihtisas adamını ilgilendiren müspet ilim sahasını teşkil eder; ikincisi bu ilmin öteki ilimlerle, bütün insan bilgisiyyle münasebetine aittir ve daha ziyade felsefeciyi ilgilendirir. Hasılı prensip meselesi ile usul meselesi nazarı bakımından ayrılabilir. Âlim, ilmî araştırmalarını yaparken birincisini iğreti olarak bırakıp yalnız kendi mevzuu ile uğraşabilir.

Fakat tatbikatta bu ayrılış kat'î değildir. Âlim, daha ilk müşahedelere girdiği andanberi, faraziyeler kurmaya, bunları tahkik edecek analogiler yapmaya başlar. Bu faraziyelerle eski faraziyeler arasındaki münasebetleri düşünür. Aksi halde tetkiklerini ilerletemez. Çıplak müşahede, hattâ her türlü önceden edinilmiş fikri bir tarafa bırakmış bile olsa yine bir tasnife girmek, başka müşahedelere bağlanarak bazı münasebetleri kavramaya yaramak için o zamana kadar ileriye sürülmüş fikirlerden birine dayanacak; yahut onları tenkit edecek ve tenkit ederken usul ve mevzu hakkında yeni bir fikir ileri sürecektir.

Hasılı ilimlerin araştırma yolunda ilerleyebilmeleri ve kendilerini meşrû kılabilmeleri için felsefî bir karakter almaları zarurîdir. Buna karşı, heyetçi veya fizikçinin her türlü felsefî endişeden uzak

çalıştığı söylenebilir. Spekütatif endişelere düşman bazı ilim adamları için bunun doğru olduğu bir an için kabul edilmiş olsa bile, onların yine araştırmalarında bilmeksizin zımnî bazı prensiplerden hareket ettikleri, yani ilimlerinin felsefesini yaptıkları görülecektir. Bununla beraber, ilim hiç bir zaman felsefe değildir. Prensip meselesindeki düşünceler her ne olursa olsun müspet ilim, tetkiklerinde şu üç vasfı kendinde toplamıya mecburdur:

- 1) Objektiflik
- 2) Gayri şahsîlik
- 3) Tarafsızlık.

Müspet ilim bu üç vasıfla işe başlar; fakat aynı zamanda onun başka ilimlerden müstakil bir mevzuu, yani kendine mahsus hâdisesi olmalı, ve bu hâdiseyi ona en elverişli usullerle tetkik etmelidir. İlim önüne çıkan hâdiselere göre usulünü vazeder; eski usullerini düzeltir. Ve eğer başka ilimlerde kullanılan usullerden istifade etmesi mümkünse onları alır. Bu bakımdan ilimler arasında bir sıralama yapmak ve bir kısmının mutlaka daha önce gelmesi lâzım geldiğini iddia etmek doğru değildir.

Mevzuları ve usulleri bakımından birbiriyle karışan veya birbirine yardım eden ilimler arasında gittikçe tesanüt artarak bu nihayet onların birleşmesine kadar varabilir. Hattâ daha ileri giderek diyebiliriz ki ideal, ilimlerin birliğidir. Eğer bu şimdiki kadar meydana çıkmamışsa, insanların hâdisedere ayrı ayrı zaviyelerden bakmak zorunda, kökü daha ziyade pratik olan bu zorda olmalarındandır. Positivisme'in ilimleri, hâdiselerinin basitlik ve mürekkepliğine göre sıraya dizmesi ve hâdisesi basit ilimleri öne almak üzere onlara bir nevi imtiyaz ve istiklâl vermesi birçok mahzur doğurmuştur. Hâdiseleri mürekkep veya karmaşık (complexe) denen ilimlerin kurulmasında en büyük engellerden biri de yine positivisme'in bu mevzuası olmuştur. Böyle düşünecek yerde tabiat hâdiselerinin muhtelif maksatlara göre, ayrı ayrı zaviyelerden tetkik edildiği ve ilimler arasındaki farkın buradan ileri geldiği düşünülecek olursa bu mahzur ortadan kalkabilecektir. O zaman hem pratik bakımdan ilimleri birbirine irca etmek için boş yere çalışmayacak, hem de onların aslı birlikleri görülerek her an muhtelif ilimler arasında usul, mevzu ve prensip bakımından karşılıklı yardımlara imkân olabilecektir. Fizik, kimya ve chimie-physique'in tekâmülü, bunlar arasındaki duvarların kalkmaya başlaması bu tarzda izahları kolaylaştırdığı gibi mantıkçılar da ilim

usullerine ait tetkiklerini bu istikamete doğru götürmektedirler(1).

Bu tarzda bir iş birliğine elverişli sosyoloji araştırmaları hayli ilerlemiştir. Şimdilik prensip ihtilâfını bir tarafa bırakarak, sırf araştırma metotları bakımından Le Play'nin kurmuş olduğu Science sociale mektebinin birçok tetkikleriyle, Chicago mektebinin araştırmalarını burada zikredebiliriz. Bunlar, nev'i ve irca edilmez hadiseler, tamamen müstakil sahalar arayacak yerde mevzularını daima diğer ilimlerle münasebeti bakımından tetkik etmekte ve onların usullerinden kendi mevzuları için elverişli olanları her an kullanmaya hazır bulunmaktadırlar. Bu tarzda tetkiklerin tam sistemleştirme içerisinde ne derecede işa yaradığını sırası geldikçe göreceğiz.

NORMATİF BİLGİ VE İLİM

Sosyolojinin usul ve mevzuunu tetkike girerken onun hangi ilimlere daha yakın olduğunu tayin etmeli ve bunun için de her şeyden önce ilim deyince neyi kastettiğimizi anlamalıdır.

Eskiden muayyen bir mevzuu olan her bilgiye ilim denebilirdi. Bu mânada ilâhiyat, kelâm, fıkıh ilim telâkki ediliyordu. Hattâ teknik mahiyette olduğu için garpten gelen fizik, kimya gibi bilgilere "fen" deniyordu. Sonradan ilim kelimesini müspet bilgiler için kullanmaya başlayınca, "dinî ilimler" bunun dışında kaldı.

İlk çağ ve İslâm devrinde de mantığın ilim mi, san'at mi olduğu münakaşası yapıldığından çok eskidenberi ilim mefhumunun tahdit edildiği görülüyor, bugün bu mesele daha canlı olarak konuşulabilir.

Kat'ilik dereceleri ne olursa olsun metafizik veya ilâhî endişeler dışında insanların tabiata ve kendilerine ait araştırmalarına ilim diyüyoruz. Fakat coğrafya, tarih, hatırat gibi yalnız müfretde kalan ve tasviriden yukarı çıkamayan bilgileri ilim sınırına sokmuyoruz. Şu halda ilim, eşya ve hâdiselere ait az çok küllî hükümlere ve az çok tam izahlara ulaşan bilgilerdir.

Fakat bu bilgilerden bir kısmı muayyen tabiat hâdiselerini tetkik ettiği halde, birkısmı yalnızca o hâdiselerden müstakil olarak onlara tatbik edilebilen münasebetleri tetkik etmektedir. Wundt bu tefriki ifade etmek için birincilerine *şer'î ilimler*, ikincilerine

(1) Hilmi Ziya Ülken, Mantık tarihi 1942.

normatif ilimler diyordu. Bu suretle meselâ maddî hâdiseleri tetkik elen fizik; hayat hâdiselerini araştıran biologie şe'ni ilim oldukları halde, yalnızca mücerret kemiyet kaidelerini tetkik eden riyaziyat, sanat kaidelerini tespit eden stetik veya hareket kaidelerini tespit eden ahlâk normatif ilimlerdir.

Wundt'in bu tefrikinin ne dereceye kadar isabetli olduğu şüphelidir. Eğer bu böyle ise riyaziyat ve mantıkla ahlâk ve estetiği aynı mahiyette görmek ve sırf birincisinin doğruluk, ikincisinin güzellik veya iyilik değerlerini tetkik ettikleri için aynı kategoriye girmelerini söylemek lâzım gelecektir. Böyle bir iddia bizi bütün "değerleri ilmi" meselesine (1) götürür ki bu da nihayet sosyolojinin mevzuuna girecek olan değerler meselesiyle normatif ilimlerin karşılaştırılmasına varacaktır.

Şimdilik bu meseleyi bir tarafa bırakarak yalnızca riyaziyat ile diğer bütün tabiat ilimleri arasındaki farkı işaret etmeliyiz. Âdi bilgide kaide (kanun) yoktur, hâdisе vardır. Riyaziyatta kanun vardır, fakat hâdisе yoktur. Tabiat ilimlerinde ise hem kanun hem hâdisе vardır. Şu halde tabiat ilimleri sırf formel olan riyaziyat ile sırf materyel olan âdi bilginin birleşmesinden doğmuştur diyebiliriz.

Tabiat hâdiseleri, hangi şekilde olursa olsun, bize ya fizik hâdisesi olarak görünür, yahut fizik dolayısıyla görünür. Güneşten gelen ışığı, ağaçların rengini, bir cismin sıcaklığını, bir hayvanın teneffüsünü irdakimiz fizik hâdisе dolayısıyledir. Ntekim başka insanların konuşmasından, etrafımızda dolaşmasından, yazdıkları ve yaptıkları şeylerden de aynı suretle fizik hâdiseler dolayısıyla, yani ses, ışık, hararet, v.s.. ile bilgi ediniyoruz. Kendimizde olmakta olan ve vasitasız olarak bilgi edindiğimiz ruhî hâdiselere gelince onların da dış âlemden gelen inlibalar sırasında uyanan şuur reaksiyonlarının devamından ibaret olduğunu söylemeliyiz. "Şuurun doğrudan doğruya verileri" nin sırf derunî, dış âlemden müstakil hâdiseler olduğunu söyliylen filozofları tecrubî ruhiyat verileri ve gündelik tecrübelerimiz yalanlamaktadır. Bilgi nazariyesini ilgilendiren bu meseleyi burada deşecek değiliz. Her ne olursa olsun, âlim tetkiklerinde gözünü dış âleme çevirdiği ve orada cansız veya canlı maddeyi, diğer konuşan ve düşünen insanları, ce-

(1) Cohn, Wertwissenschaft. Stuttgart, 1932.

miyetleri gördüğü zaman bunları tetkik edebilmek için elinde bir tek vasıta vardır: O da, bütün bu tabii değişmelerin fizik görünüşlerini kavramaktır.

Hülâsa her tabii değişme bizde önce fizik bir değişme olarak iz bırakır. Bu izlere *hâdise* diyoruz, şuhalda her şeyden önce *hâdise* mefhumunu incelemeliyiz. Bu münasebetle çok defa birbiriyle karıştırılan üç mefhumu ayırmak lâzımdır. Bunlar da *hâdise*, *vak'a*, *vâkıa*, mefhumlarıdır.

Hâdise (phénomène) muayyen şartlar altında tekrar edilen ve umumîlik karakterine sahip olan bir tabiat değişmesidir. *Vâkıa* müfret (singulier) olan, fakat bir takım *hâdise* zümrelerine tâbi olabilen bir değişmedir. *Vak'a*, nev'inde münferit olan ve bir daha tekerrürü mümkün olmayan zaman içindeki bir tabiat değişmesidir.

Vâkıa (fait) hâdisenin münferit şeklidir. Meselâ bir gayzerde kaynamakta olan su vâkıadır. Fakat yüz derece ısıda suyun kaynadığı hükmiyle muayyen şartlar altında suyu kaynatırsak bu hâdisedir. Bu kelimeler çok defa karıştırılır.

Meselâ "içtimaî vâkıalar" tâbiri yerinde midir? Eğer Türkiyede şapka inkılâbından bahsediliyorsa doğrudur, çünkü bu, kendi nevinde yayılması mümkün olan münferit bir oluşturdur. Fakat umumiyetle nüfus çoğalmasından bahsediliyorsa, yanlıştır. Zira nüfus çoğalması, kesiflik, erzak fiyatlarının değişmesi, intiharlar gibi hususî durumlardan tecrit edilen umumî münasebetler olduğu için, hâdiselerdir (1).

Vak'a (évenement) tarihi bir akış içinde yalnız bir defa vukua gelen ve tekerrür edemiyen tabii bir değişme olduğu için diğerlerinden tamamen ayrılması lâzımdır. Meselâ arzın güneşten kopması, arz üzerinde devirlerin teşekkülü, insanın meydana çıkışı madde, hayat veya cemiyet sahalarına aittir birer *vak'a*dır. *Vak'alar* münferit oldukları, tekerrür etmedikleri, zihnen dahi tamim edilemeyecekleri için ilim mevzuu olamazlar. Çünkü bunların tasnifi ve kanunla ifadesi mümkün değildir; yalnız tasvir edilirler.

Zaman içerisinde iki türlü değişme olabilir:

1) Her ne zaman A olursa B de olur gibi, burada B, A yı zaman içerisinde takip etmektedir. Aralarında bir illiyet (nedenlik) münasebeti vardır. Bu tarzda zaman münasebetleri kanunla ifade edilir ve ilmin mevzuunu teşkil eder.

~~konusunun kapsur~~

(1) *Hâdise* ve *vak'a* mefhumlarının karıştırılması içtimaî dinamik veya tarihi determinizmin birçok müphem tefsirlerine meydan vermiştir.

2) Arzın güneşten kopması da her hangi bir zaman içinde vukua gelmiştir. Fakat her zaman güneşten bir parça koparsa arz olmaz; ve arz üzerinde filân devrin teşekkülü ikinci bir defa vukua gelmeyecektir. İşte bu tarzda zamanî değişmelere “imkân” şekli diyoruz: Bunlar başka seyyarelerde olabilirdi, arza benzemesi imkânı da vardır. Fakat bu bir şe’niyet değil, imkândır. Vak’a teker-rür etmez, ona benzerleri toplar aralarında münasebet kurarsak yalnız mücerret olarak ifade edebiliriz.

Her vâkıa bir hâdise halinde ifade edilebilir. Fakat her vak’a bir hâdiseyle gösterilemez. Ancak vak’anın olabilmesi mümkündür denir. Bunun için vak’aların zihinleştirilmiş izahına “mümkün ilmi” (Science du possible) ve vâkıaların zihinleştirilmiş izahına “şe’nî ilmi” (science du réel) diyebiliriz.

Biz mümkün ilmi ile ancak nazariyeleri yaparız. Meselâ Laplace ve Kant’ın “âlemin teşekkülü” nazariyesi, Haeckel’in “jenetik nazariyesi”, Marx’ın “tarihî materyalizm” nazariyesi gibi. Fakat şe’nî ilmi ile vâkıaların zarurî oluşunu izah ederiz: Heyetin, fizikin kanunları gibi. Bu iki nevi ilim birbirine muhtaçtır. Hiçbir ilim yalnız şe’niyet ilmi olarak kalmaz. Meselâ biologie’de hayatî fonksiyonları tetkik etmek, teşrih veya tasnif yapmak şe’niyet ilmine aittir. Fakat tekâmül ve istihale nazariyelerini kurmak, *gênétik* yapmak, yani bir defa olmuş olandan, olabilecek olan hakkında bazı tahminlerde bulunmak veya olmuş olanın mücerret ve mantıkî izahına kalkışmak mümkün ilmi ile uğraşmaktır. Bir hayatîyatçı yalnız birinci nevi tetkiklerle kanarak ikincilerden vazgeçmez.

Aynı durum cemiyet sahasında da kendini gösterir. İçtimaî bir vâkıayı umumileştirerek içtimaî hâdiseleri bulmak ne kadar zarurî ise içtimaî vak’aları, yani münferit tarihî vak’aları birbirine bağliyerek onların önceden bilinen hâdise münasebetleri yardımıyla nazarî izahını yapmak ta o kadar zarurîdir. Şu halde tam bir sosyolojinin şu iki kısmı kuşatması lâzımdır:

1. Şe’nî ilmi: Tecrübî sosyoloji.
2. Mümkün ilmi: İçtimaî felsefe veya içtimaî ideoloji. Bu umumî bakıştan sonra, artık içtimaî vâkıaların nelerden ibaret olduğunu, bunların nasıl tetkik edileceğini, hangi usullerden istifade edileceğini araştırabiliriz.

SOSYOLOJİNİN DALLARI

Sosyoloji kelimesile anlaşılan bilgi mevzuunun ne kadar istikrarsız olduğunu biliyoruz. *Comte* bu kelimeyi koyduğu zaman, bir nevi içtimai siyaset yapmak gayesini güdüyordu. Onun *Sociologie*'den anladığı şey, müşahhas içtimai hâdiselerin tetkiki değil, ancak bu hâdiselere ait mücerret mantikî bir tahlil idi. Çünkü onca, hâdiseleri mürekkep olan bir ilim yalnız hâdiseleri kendinden daha basit olan ilimle izah edilebilir. Bu suretle fiziğin izahı heyetin, kimyanın izahı fiziğin tamamen izah edilmiş olmasına bağlıdır. Basit ilimlerin kanunları en kat'î şeklini almadıkça daha mürekkeplerin de tam izah yapmak mümkün değildir.

Şu halde müspet ilim sahasında tam izah yalnız fizikte ve bir dereceye kadar kimyada yapıldığı için biyolojiden yukarı doğru çıkıldıkça hâdiselerin müşahhas tetkiki imkânsız gibidir. Hakikî bir sosyoloji kuruluncaya kadar biz ancak içtimai hâdiselerin mantikî kuruluşunu mücerret bakımdan tetkik edebiliriz ki, bu suretle *Comte*'in "müspet siyaset sistemi" nde veya "subjektif sentez" de yapmaya çalıştığı şey bir nevi içtimai reforma hazırlığı olan bu mücerret tetkikten ibarettir.

Bu suretle anlaşılan bir ilim telâkkisi, ilim olmak bakımından sosyolojinin kuruluşunu temin etmek değil, hattâ geciktirmiş ve bir dereceye kadar imkânsız bir hale getirmiştir. Bunun için sosyolojinin isim babası olan *Comte*'i aynı zamanda onun inkişafına en büyük engel saymak doğru olur. Kendisinden sonra gelen ve aynı usulden hareket eden sosyologların muhtelif şekillerde analogiler yapmaya çalışarak bu ilmi çkmaza götürmeleri de bundan ileri geliyor. *Comte*'in eserinde vazih olarak görülen içtimai hayatı insiyaklara bağlamak temayülü Spencer ve onu takip edenlerde *biologie* cereyanını doğurmuş; bu insiyaklardan yükselerek ferdî şuur hâdiselerile içtimai ruh arasında münasebet arayanlar - *Comte* kadar *Hegel*'in de tesiri altında kalmak üzere - cemiyeti şuurla izaha çalıştıkları için *psychologisme* cereyanını meydana getirmişlerdi.

Comte'in daha sadık telmizleri, kat'ilikten mahrum olduğuna kana oldukları bu yakın analogiler yerine en sağlam temel olan fizik üzerinde kalarak uzak analogilerle bu ilmi kurmayı düşündüler. Fakat bütün bu teşebbüsler ya içtimai hayatın hususiyetlerini ortadan kaldıran bir irtica, yahut onun müşahhas yapısını hesaba kat-

mayan bir tecrit olmak yüzünden çok defa semeresiz kalmaya mahkûm idi.

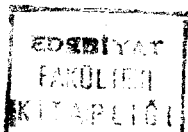
Sociologie adını benimseyen feylesofların da bu kelime altında yaptıkları yarı müspet yarı *spèculatif* tetkikler daha ziyade kendi doktrinlerinin içtimaî siyaseti olmaktan ileri gidemedi. Bilhassa Almanyada *Sozialpolitik* adıyla tanılan disiplin buna en iyi misal teşkil eder: Bütün bu araştırmalar ya böyle bir ilmi lüzumsuz sa-yacak kadar irca'cı, yahut ta siyaset ve içtimaî reforma gibi pratik gayelere ilmi kurban edecek kadar pragmatist oldukları için onlar-dan asıl müsbet sosyoloji araştırmalar namına büyük bir şey bek-lemeye imkân yoktur.

Bununla beraber *Sociologie* tâbirini benimsememiş olan bir çok araştırmalar bu ilmin hakikî mevzuuna daha çok nüfuz etmiş görünüyorlar. *Marx'ın Kapital* hakkındaki derin tetkiki modern iktisadî yapıyı aydınlatacak zengin bir saha açtığı gibi, *Le Play'nın* "işçi aileleri" ne dair monografileri ve onu takip eden *Ed. Demolins, Champault, P. Roux, P. Descamps* gibi müşahedecilerin muhtelif memleketlere ait monografileri de ilerde korulacak sistematik bir sosyoloji için malzeme hazırlamakta idi.

Artık sosyoloji deyince bu iki nevi tetkiki kat'î olarak ayırma-nın zamanı gelmiştir. Şüphesiz, müspet vâkıalar üzerinde çalışan âlim bunların pratik neticeleriyle ilgilenecektir. Eğer bazı tasnifler veya izahlara ulaşacak olursa, bu vasıtaıyla cemiyet üzerinde müessir olmak isteyecektir. Fakat sosyoloji hem bu teşebbüse girmeyecek ka-dar yenidir; hem de âlimin araştırma sırasında pratik endişeyi bir ta-rafı bırakması lâzımdır. İlmî teknikten ve nezariyenin pratikten doğmuş olduğunu kabul etsek bile âlimin - hiç değilse - tetkikleri sırasında tamamen fayda gütmez (*désintéressé*) ve tarafsız bir tarzda hareket etmesi ve tetkikinde ilim ihtirasından başka bir âmilin işe karışmaması temin edilmelidir. Bunun mümkün olma-dığı yerlerde sosyoloji araştırmaları daima gündelik vak'aların tesiriyle dolu bulunacak, ve bu tetkikler şimdiye kadar olduğu gibi istiklâlinden birçok şeyler kaybedecektir. (1).

Kaba mikyasımıza kesif bir varlık halinde görünen bütün mev-zular erkenden hususî bilgi şubelerini doğurmuşlardır: Yıldızlar, taşlar, ağaçlar ve hayvanlar gibi. Buna karşılık cemiyet en sıkışık

(1) Son maksadı kanallar açmak ve makine işletmek olan fizikeçi müs-pet ilim araştırmalarında bunları bir tarafa koyarak objektif ve tarafsız ha-reket etmiyor mu?



şeklinde bile bize sabit ve kesif bir kütle olarak görünmediği, daima az çok değişmeye elverişli hareket halindeki insanların münasebetlerinden ibaret olduğu için diğerleri gibi müstakil bir mevzu teşkil edebileceği fikrini uyandıramadı. Buna bir de şuur ve irade sahibi olan insanların bu münasebetleri istedikleri tarzda düzeltmek ve bozmak kudretinde olduğu kanaatini de katacak olursak sosyolojiyi müstakil bir ilim saymıyanların başlıca delilleri görülmüş olur.

Bunlardan bir kısmı insanların hürriyetine mutlak bir değer vererek insanlar arasındaki münasebetleri tamamen keyfî ve değişebilir iştirâkler farzedecek kadar ileri giden anarşistlerdir. Onlara göre tabii bir varlık olmak üzere cemiyetten bahsedilemeyeceği gibi, sunî bir varlık olan camiyetin de ancak insan şuuruları ve dilekeleri arasındaki geçici uyuşmalar nisbatında devamı vardır. İnsan şuurunun mutlak olarak hür ruhî atomlar gibi kabul edilmesi mevzuasından hareket eden bu görüş ne felsefe ne ilim sahasında kendine kâfi bir dayanak (*substratum*) bulamayacaktır. İnsanların tabiat karşısında hür oldukları ve şuurularının bir "iç âlem" teşkil edecek surette müstakil olduğu kanaati bugünkü psikoloji tarafından da artık müdafaa edilmez bir hale getirilmiştir.

Cemiyetin kesif ve sabit kütle olacak yerde, değişen münasebetlerden ibaret olmasına gelince; işte asıl sosyolojinin mevzuunu teşkil edecek de bu münasebetler ve onların değişme şartlarını araştırmak olacaktır. Gerçekten onların zannedildiği gibi keyfî ve tesadüfî değişmeler olmadığı, başka tabii değişmeler gibi muayyen şartlara bağlı olduğu sathî tetkiklerle de anlaşılabilir. Çok eskiden İbni Haldun bu değişme şartları üzerine dikkati çekmişti.

Nihayet eskidenberi müstakil ilimlere mevzu olan canlı ve cansız varlıklar sahasında da sabitliğin ve kesifliğin görünüşten başka bir şey olmadığını; orada da ince mikyaslarda meydana çıkan münasebetler sisteminin bulunduğunu unutmamalıdır.

Şu halde sosyolojinin mevzuu içtimâî adını verdiğimiz münasebetler ve değişmeler olacaktır. Fakat nasıl fizikte maddî noktaların uzaktan tesirleriyle bütün fizik hâdiselerini izah mümkün olmuyor ve fizik değişmelerin s a h a larını hesaba katmaya mecbur oluyorsak, aynı suretle sosyolojide de ruhî veya uzvî noktalar gibi alınan insanların birbirine uzaktan tesirlerini ve mücerred münasebetlerini tetkik etmek kâfi degildir; fakat bu münasebetler arasında mevcut olan içtimâî değişmelerin s a h a larını tetkik etmek lâzımdır.

Birinci görüş atomcu bir nevi sosyolojiyi, içtimâî formalizmi doğurmuştu. Eski mekanizmin cemiyet tetkiklerinde aldığı bu şeklin ne kadar semeresiz olduğunu anlamak için *Tarde* veya *Simmel* içtimaiyatlarını gözden geçirmelidir. İkinci görüş cemiyet münasebetlerini cereyan ettiği saha ile beraber tetkik ettiği için bir taraftan bu münasebetlerin fizik zemini, diğer taraftan bunların maddî mahsulleri veya manevî muhtevalarını mütalâaya bizi sevkeder. Bu tarzda tetkikler cemiyeti mücerret münasebetler sistemi, boş şekiller olarak değil, fakat maddî ve manevî muhtevasıyla beraber aldığı için diğerinden çok zengin bir araştırma mevzuu teşkil etmektedir.

Sosyolojinin usulü kendi mevzuunu işlerken kendi hususiyetlerine göre doğacaktır. Başka deyimle usul ilimden önce değil, ilimle beraber meydana çıkacaktır. Hâdiselerin karşımıza çıkardığı yeni vaziyetler usulümüzde bazı değişiklikler yapmaya bizi sevkedebilir. Yeni vakıalar yeni *procédé* ler doğurabilir. O suretle ki usul meselesi mevzu meselesinden ayrılamaz. Biz burada sosyolojinin usulünden bahsederken ancak teşekkül halinde olan bir ilmin her an yenileşen ve kendi kendini düzelten vetirelerini kastediyoruz.

İçtimâî değişmeler başlıca iki manzara gösteriyor:

1) Doğrudan doğruya müşahede ile kavradığımız ve tekrar edilebilen değişmeler.

2) Vasıtalı müşahede ile kavradığımız tekrar edilemeyen değişmeler.

Birinciler içtimâî vakıa ve hâdiseleri, ikinciler tarihi vak'aları teşkil eder. Tarihi vak'aların izahı ancak içtimâî vakıalar hakkında yaptığımız tetkikler ve bunların umumî münasebetlerle ifadesinden sonra mümkündür. Nasıl jeolojiye ve fosiller ilmine ait araştırmalara girebilmek için evvelâ fizik kanunlarının bilinmesi lâzımse aynı suretle tarihî değişmelerin veya cemiyetlerin tarihî seyrinin izahına girebilmek için de doğrudan doğruya içtimâî vakıalar hakkında yapılan tetkiklerin kanunlar halinde ifade edilecek kadar ilerlemiş olması lâzımdır. Yani bugünkü hali izah edecek olan geçmiş vakıalar değildir; tersine olarak geçmiş vakıaları izah edecek olan bugüne dair yapılmış etraflı tetkiklerdir. Nitekim - eğer mümkünse - her hangi içtimâî bir önceden görüş (*prévision*) de ancak bunlarla mümkün olur.

Sosyolojinin mevzuu içtimâî münasebetler sahası ve onun içindeki değişmelerdir dedik. Bu, umumî sosyolojinin esas mevzuunu

teşkil eder. Fakat bir de içtimaî münasebetler sahasile ona zemin olan diğer tabii hâdiseler arasındaki rabitaların tetkiki lâzımdır ki, bu rabitalara cemiyetin hal ve şartları (*circonstance*) diyoruz: İklim, toprak vaziyeti ve nüfus gibi.

Bu suretle yaptığımız saha ve şart tetkiklerinden sonra cemiyet içerisindeki muhtelif neviden münasebetleri tetkike girebiliriz. Artık bu, sosyolojinin kendisi değil, fakat ona bağlı olan bir dal olacaktır. Bu tarzda içtimaî atomculuğun mahzurları ortadan kalkacak; tersine olarak sosyolojik araştırmaların neticesinde fertlerin karşılıklı münasebetleri psikoloji ve biyoloji ile sosyoloji arasındaki rabitaları aydınlatacaktır.

İçtimaî değişmeler ve münasebetler araştırılırken bütün cemiyetlerdeki değişmelerin birleşik bazı esaslarını bulmaya doğru gidilecektir. Bu suretle cemiyetlerin mücerret ve mantıkî tetkikine girilebilecektir ki içtimaî münasebetlerin bu mücerret ve kaideci tetkikile eskiden ideolojilerin yaptıkları işi müspet bir zemine dayanarak yeniden kurmak mümkün olur.

Hasılı, cemiyet etrafındaki tetkikleri dört zümrede toplayabiliriz:

1. Umumî sosyoloji
2. Morfolojik sosyoloji
3. Rabitalar sosyolojisi
4. Normatif sosyoloji.

— I —

UMUMİ SOSYOLOJİ

Umumî sosyoloji içtimaî münasebetler sahasını tetkik eder. Mevzuu cemiyetler, zümreler arasında veya içindeki tabii değişmelerden ibarettir. Düşünmek, hissetmek, yemek, çoğalmak, gidip gelmek, doğmak ve ölmek gibi bütün tabii değişmeler içtimaî münasebetlere girerler. Fakat bunlar tek başlarına alınınca ayrı ayrı birer ilmin mevzuunu teşkil edebilir: Psikoloji biyoloji, fizik gibi. Ancak içtimaî saha içerisinde oynadıkları role göre içtimaî bir vazife görürler. Bu nevi hâdiseleri biz ancak cemiyetin hal ve şartları içerisinde tetkik ederiz.

İçtimaî sahayı meydana getiren nev'i (*spécifique*) içtimaî vakıalar bu ilimlerden her hangi birine doğrudan doğruya ircaî mümkün olmayan tabiî hâdiseler olmalıdır: Biz bunları "iş - organizasyon" hâdiselerinde görürüz. Her cemiyet bir takım iş - organizasyon hâdiselerine dayanır. Bir iş - organizasyon hâdisesi bir taraftan insanların doğup büyümesi, yaşaması, düşünme ve hissetmesi, karşılıklı duygu münasebetlerine girmesi, diğer taraftan da bir takım müşterek tasavvurlara sahip olması müşterek değerler edinmesile meydana çıkar. Fakat iş - organizasyon ne bu hayatî, ruhî, fizik vakıaların mecmuudur; ne de bu müşterek tasavvurlar veya değrlerden doğmuştur. Çünkü birinciler asıl içtimaî münasebetlerin şartını teşkil ederler, fakat onlarla içtimaî münasebetler doğamaz. Yemek, içmek vebüyümek hâdiseleri işin temel şartıdır, fakat bunların bir araya gelmesi daima işi meydana getirmez. Buna karşı bir cemiyet içerisinde yeme, içme, büyüme gibi hâdiselerin içtimaî bir karakter alması için onların mutlaka bir iş - organizasyonunun fonksiyonu olmaları lâzımdır. Bundan dolayı bütün bu hâdiselerin tetkiki içtimaî morfolojiyi meydana getirir.

Nitekim bütün müşterek tasavvurlar ve değerler ancak her hangi bir iş - organizasyonu içinde zuhûr ederler. Başka deyimle muayyen bir iş - organizasyonu içinde doğmayan geçici müşterek duygular veya dileklerin hiç bir içtimaî rolü olmadığı halde, bir iş organizasyonu içinde meydana çıkan müşterek duygu ve dilekler artık ruhî değil fakat içtimaî bir fonksiyon telâkki edilmelidirler. Başka deyimle içtimaî değerler içtimaî iş - organizasyonunun fonksiyonudurlar.

İş - organizasyon hâdiseleri içtimaî sahanın temelini teşkil eden çift karakterli hâdiselerdir. Bunlar bir manzaralarile bir şey elde etmek için sarfedilen insan emeği, yani "iş"; diğer manzaralarile bu işin teşkilâtlanması yani "organizasyon" dırlar. Yalnız başına iş zihninin mantikî tecridi olduğu gibi, yalnız başına organizasyon da yine zihninin mantikî tecrididir.

Mücerret iktisadî insan (*Homo Economicus*) üzerinde düşünmekte olan klâsik iktisadın yalnız başına işi tetkik etmesi ne kadar şe'niyetten uzaksa, mücerret siyasî organizasyonları tetkik eden eski politik nazariyelerin görüşü de aynı derecede şe'niyetten uzaktır.

Her içtimaî sahada iş ancak kolektif münasebetler içerisinde ve azçok organize olarak mevcut olduğu gibi, her organizasyon da

mutlaka bir iş yapmak için meydana gelmiştir. Bütün fizik hâdiselerin temeli birbirinden ayrılmaz bir bütün olan elektro - manyetik hâdiseler olduğu ve diğer fizik hâdiseler bundan müştak bulunduğ gibi, içtimaî sahada da bütün içtimaî hâdiselerin temeli *économico - politique* hâdiselerdir; ve diğer içtimaî hâdiseler bunlardan müştak olarak tetkik edilmelidir.

Her içtimaî sahayı karakterize eden, sarîh olarak ölçülebilen, ve temel hâdiseleri teşkil eden bu iş - organizasyon hâdiseleri yardımıyla diğerleri de bir sistem içerisinde rasyonel bir şekilde izah edilebilir.

Bu temel hâdiselerin üzerinde meydana çıkan din, ahlâk, hukuk, sanat, tefekkür gibi içtimaî hâdiselere müştak içtimaî hâdiseler diyoruz. Bunlar, herhangi bir içtimaî sahada vukua gelen esash içtimaî münasebetlerin sübjektif akislerinden doğmaktadır. Bir iş organizasyonunun kendine dahil olan fertlerin şuurdaki akislerine kolektif tasavvurlar diyoruz. Kolektif tasavvurlar ya dinî - sihri bir karakter arzederler ve orada bütün değerler dinî değerlerin içinde erimiştir; başka deyimle iş - organizasyon hâdiseleri kolektif tasavvur olmak bakımından yalnızca dinî değerlerdir, yahut da çok karmaşık (*complexe*) münasebetleri olan içtimaî iş organizasyonları birçok dallara ayrılır. Ahlâkî, hukukî, bedîî değerler dinî değerden ayrılırlar. Her iki halde de içtimaî değerler öyle bir takım kolektif hükümlerdir ki hedefi daima iş - organizasyonudur. Yani bu hükümler ancak değerlendirildikleri temel hâdiselerle kaimdirler. Bu hâdiseler mevcut olmadıkça bu hükümler doğamaz.

Bir takım kolektif hükümler olduğu için iş organizasyonları yoktur; fakat iş organizasyonları olduğu için kolektif hükümler doğmuştur. Çünkü hüküm ancak hakkında hüküm verilen şeyle kaimdir. İnsan şuurunda ruhi bir hâdiseler olarak hükmü doğuran şuurun teveccüh ettiği objeler olduğu gibi; cemiyet sahasında da içtimaî bir hâdiseler olarak hükmü doğuran kolektif şuurun teveccüh ettiği kolektif objelerdir. İşte bu objeler iş organizasyonlarıdır.

Başka deyimle insan cemiyetleri dillerini kaybetmiş olsalar, yine yaşamak ve devam etmek için bir iş organizasyonuna muhtaç olacaklar ve bunu devam ettirebilmek için bir işaretler ve semboller sistemi icat edeceklerdi. Fakat yaşamak ve devam etmek mecburiyetinde olmayan bir takım mücerret ruhi atomlar arasında hiç bir işaretler sistemi kurulmayacak ve kolektif hükümler doğa-

mıyacaktır. Bazı şeylerin men, bazı şeylerin emredilmesinden ibaret olan bütün kolektif değerler sistemi ancak men veya emredilen şeylerin yani kolektif olarak icra edilen bazı faaliyetlerin üzerinde kurulabilir ki bu faaliyetler "iş - organizasyon" hâdiselerinden ibarettir.

Hasılı umumî sosyolojinin mevzuu temel hâdiseler ve müştak hâdiseler olarak iki gruba ayrıldıktan sonra onların içerisinde başlıca şu kısımları tetkik edecektir.

1. Ekonomiko-politik içtimaiyat
2. Hukukî içtimaiyat (hukuk)
3. Ahlâkî içtimaiyat (ahlâk)
4. Bedîî içtimaiyat (sanat)
5. Fikrî içtimaiyat: Yani filoloji ve filozofî.
6. Dinî İçtimaiyat: (Din ve Sihir).

Bunlara bir de muayyen bir içtimai hâdiseyi tetkik edecek yerde bütün içtimai hâdiselerin doğurduğu içtimai münasebetlerden doğan şekillere ait bahsi katabiliriz ki bu da:

7. İçtimai *typologie*'dir. Burada içtimai sınıf, cemaat, zümreler, aile gibi en darından en genişine kadar muhtelif içtimai yapıları tetkik ederiz.

— II —

İÇTİMAİ MORFOLOJİ

İçtimai morfoloji içtimai sahanın hal ve şartlarını teşkil eden tabii hâdiseleri, içtimai sahayla münasebeti bakımından tetkik eder. Bunlara biz cemiyetin içinde kurulacağı tabii kadrolar diyebiliriz.

İçtimai morfoloji tâbiri birçok sosyologlar tarafından müphem veya çift mânalı olarak kullanılmıştır. Meselâ *Durkheim*'de bu tâbir hem içtimai yapıların tetkiki, hem cemiyetle tabiatın münasebeti ve içtimai sahayı hazırlayan tabii şartlar mânasında kullanılmıştır. Kelimenin bu iki mânasını tamamen ayırmak lâzım olduğu için bunlardan birincisine umumî sosyoloji içerisinde *typologie* diyoruz; ve bu kelimeyle yalnız içtimai sahayı hazırlayan tabii kadroları kastediyoruz.

İçtimaî sahayı hazırlayan tabiî kadrolar, en uzak olan kozmolojik muhitten en yakın psikolojik muhite kadar birçok derecelere ayrılır. Onları bu sraya ve içtimaî sahayla ilgilerine göre gözden geçirmelidir.

Bu nevi bilgiler umumîyi aramaktan ziyade münferit i meydana getiren karakterleri toplamak yolunu takip ettikleri için ilimlerin aksi br usul kullanırlar. *Kant*'ın tâbrile bunların usulüne *oecologie* diyebiliriz. Gerçekten, bütün ilimler münferit vâkıalardan umumî hâdiselere yükseldikleri ve cüz'î hallerden kanunlara çıktıkları halde, bunlar tersine olarak münferit (*singulier*) i başkalarından ayıran karakterleri meydana çıkarmak ve münferidi yapan âmilleri bulmak yolunu takip ederler. Bundan dolayı ilimleri *logos*'le ifade ettiğimiz halde bunları tevsifte kaldıkları için *graphos*'le ifade etmekteyiz.

İçtimaî morfolojiyi ilgilendiren başlıca bilgi disiplinleri şunlardır:

1. *Géographie*: İçtimaî sahanın fizik kadrosunu tetkik eder. Cemiyetin inkişaf seyrinde rol oynayan veya inkişafının muayyen bir safhasında işe karışan tabiî âmilleri tetkik eder. Bu arada toprak durumu, denizler, kara yolları, toprak *altı* kaynakları, insan topluluklarının bu tabiî şartlarla münasebetleri ve onların inkişafı üzerindeki tesiri mütalâa edilir. Fakat bütün bu tetkikler hususî halleri u m um î ile aydınlatmak yolunu takip eder.

2. *Démographie*: İçtimaî sahanın daha yakın muhiti olan biyolojik kadroyu tetkik eder. Cemiyetleri nüfus toplulukları olarak, ve nüfusu biyolojik atomlar gibi mütalâa eder. İçtimaî hacimle keşafet arasındaki münasebeti, nüfusun toplanış ve dağılış tarzını, muhaceretleri, ölüm ve doğumları, köylerden şehirlere doğru temerküzü statistiklerle araştırır. Hususî halleri bu usul sayesinde umumîye bağlamıya çalışır.

3. *Psychographie*: İçtimaî sahanın en yakın muhiti olan ruhî kadroyu tetkik eder. Cemiyetin biyolojik şartları olan insiyaklardan başlayarak bütün ruhî hayatın cemiyet hâdiselerini nasıl şartlandırdığını araştırır. Bu bio-psikolojik tasvir ırk nazariyesinin fatalizminden kurtarmak üzere, insan zümrelerinin hayatı-ruhî vaziyetlerinin onların iş organizasyonları üzerinde ne dereceye kadar tesir ettiğini araştırır.

4. *Chronographie*: Cemiyetlerin zaman içerisindeki inkişafını münferit vak'alar halinde tetkik eden tarihe bu ismi vermek daha elverişlidir. Bu suretle umumîlikler ve kanunlar araştıran bir ilim değil, fakat tek vak'aların zincirlenmesini gösteren bir tasvir bahis mevzuudur. Tarihi oluş cemiyetlerin yapı tekâmülünü tetkik etmek için lâzımgelen zaman kadrosunu hazırlar.

Bu yardımcı disiplinlerle asıl içtimai sahanın tetkikine girilebilir. Fakat bütün mesele izahla tasviri, içtimai sebeplerle uzak veya yakın şartlar mecmuunu karıştırmamaktadır. Bu tarzda kat'i bir ayırış eskidenberi biyolojist, psikolojist, antropolojist, demografist ve coğrafyacı mekteplerin fatalist ve dar görüşlerine düşmekten sosyolojiyi kurtardığı gibi, içtimai münasebetler sahasının kadrolarını teşkil eden uzak ve yakın bütün şartları gözönünde tutmak imkânını da temin eder.

— III —

RABİTALA RSOSYOLOJİSİ

Cemiyette, münasebetlerin sahasını yani içtimai muhtevayı inkâr ederek yalnız fertler arası münasebetler gören *Tarde* ve *Simmel* gibi şekilci içtimaiyatçılarda, hattâ bir kısım fenomenologlarda "rabitalar sosyoloji" nin nasıl anlaşıldığını biliyoruz (1).

Bu cereyanların içtimai maddesi ve mânasını inkâr etmekten dolayı düştükleri buhranı burada inceleyecek değilim. Yalnız onların hakikî bir sosyoloji yapmaktan ziyade fertler arası psikolojisi yaptıklarını söylemek kâfidir.

Bununla beraber bir iş organizasyonu ve ondan doğan içtimai değerlerin sahası içinde hayati veya ruhi atomlar gibi alınan fertlerin karşılıklı münasebetleri ve karşılıklı tesirlerini tetkik etmek gerek sosyoloji, gerek onunla ilgili diğer ilimler bakımından çok feyizli bir yol olacaktır.

Bu suretle anlaşılan bir rabitalar sosyolojisi, fizikle kimya arasında kurulan *chimie-physique* veya fiziko-şimi ilimlerinin oynadığı rolü oynayacaktır. Bu cemiyet sahası içinde fertlerin karşılıklı münasebetlerini tetkik etmek orada fertlerin cemiyetten ayrı tetkik edi-

(1) H. Z. Ülken, İçtimai doktrinler tarihi.

lemiyeyeğini söylemek demektir. Fakat böyle bir araştırma ferdi cemiyete ircaa çalışan müfrit görüşlerden olduğu kadar, cemiyeti ferde irca etmek isteyen iddiacı psikolojilerden de uzaktır. Bu görüş ne ferdi ruhî bir atom diye kabul eder. Ne de cemiyeti fertler üstü bir şey'niyet farzeder. Birinci telâkki ile nominalizm ve ikinci telâkki ile realizm buhranına düşeceği için içtimaî sahayı fertler arası münasebetlerle beraber telkik eder. O suretle ki, bu karşılıklı iş ve düşünce münasebetlerinin fonksiyonu esnasında hem içtimaî saha teşekkül eder; hem fertler meydana gelir. Bu bakımdan fert ve cemiyet âdeta aynı şey'niyetin iki manzarasıdır.

Rabıtalara sosyolojisi hayatî, ruhî, ve içtimaî hâdiselerin münasebetlerini tetkik ettiği için birçok dallara ayrılacaktır:

1. Ruhî sosyoloji: İçtimaî saha içerisinde ferdi ruhiyatın hususiyetlerinden doğan tezahürler tetkik edilir.

2. İçtimaî psikoloji: İçtimaî organizasyonun karmaşık şekiller aimasından dolayı cemiyetin ferdi şuurular üzerinde yaptığı tesirleri tetkik eder. Bu mânada anlaşılan içtimaî psikoloji *Mc Dougall*'ın içtimaî ruhiyatından çok farklı olup daha ziyade içtimaî *behaviorism*'e ve *Murphy*'nin içtimaî psikolojisine yakındır.

3. İçtimaî biyoloji: Biyoloji sosyolojiden istifade ettiği yani içtimaî hâdiselerin insan uzviyeti üzerine yaptığı tesirler araştırıldığı zaman içtimaî biyoloji yapılmış olur. İçtimaî psikopatoloji adıyla yapılan tetkikleri bu gruba sokabiliriz. (*Socio-biologie*).

4. Hayatî sosyoloji: Sosyoloji biyolojiden istifade ettiği, yani organik hâdiselerin içtimaî faaliyet tarzları üzerine yaptığı tesir araştırıldığı zaman buna (*Bio-sociologie*) deriz.

5. Tefazulî sosyoloji- Buna "içtimaî personalistik" te denebilir. İnsanların karakterleri, şahsiyetleri, içinde yaşadıkları cemiyetlerin farklılaşma (*différenciation*) tarzına göre şekil alır. Bu bilgi disiplini insan karakterlerini *Kretchemer*'in yaptığı gibi uzvî fataliteye göre kesin farklarla ayıracak yerde cemiyetlerin yapılarına, bölümlerine göre, zümreler içindeki içtimaî fonksiyonların değişmelerine göre tetkik eder: Bazı Amerikan ruhiyatçıları, meselâ *Mc Oliff* insan yapılarını ve karakterlerini bu tarzda araştırırken Alman *characterologie* mektebini - haklı olarak - tenkit etmektedirler.

IV

NORMATİF SOSYOLOJİ

Biz içtimai hâdiseleri tetkik ederken, onu sırf hâdisе olmak üzere yani de ğişmeye müsait olan şey diye alıyoruz. Onları mekân ve zamanlara göre de ğişen şeyler diye düşünüyörüz. Muayyen zamanlar ve mekânlarda, muayyen şartlara ba ğlı olarak yapılan birçok tecrübeler neticesinde kanunları elde ediyor ve bu kanunlardan umumî bazı kaideler çıkarıyoruz.

İçtimai vakıaların kanununu ararken, bunların filân zaman, mekân ve filân şartlar altında ve o şartlar aynı kaldıkça nasıl tekrar edileceğini soruyoruz. Fakat herhangi bir zümreye dahil olan ferdin bütün zamanlar ve mekânlar üstünde zümreyle münasebetinin nasıl olması lâzım geldiğini araştırmıyoruz.

Fakat eskidenberi feylesofların veya İdeologların koydukları ve ekseriya halledemeden bıraktıkları bu problem sosyolojinin şiddetli hücumuna uğramıştır. *Comte* ve *Marx* danberi muhtelif temayülde sosyoloğlar İdeologie lere hücum ederken ilmin olması lâzım geleni de ğil, fakat olanı tetkikle kandiğini söylemektedirler. Bu fikir şüphesiz sosyolojiye daha eski ilimlerden geçmiştir: Onlardan hiç biri, sırf ilim olmak itibariyle, olması lâzım geleni araştırmıyor. Bu bakımdan sosyolojinin de aynı kaideye bağlanması doğrudur.

Böyle olmakla beraber unutmamalıdır ki tabiat ilimlerinin zarfını teşkil eden mantık bize doğruya ulaşmak için nasıl düşünmemiz lâzım geldiğini söylemektedirler. Nitekim biyoloji kanunlarını öğrendikten sonra sağlam olmak için nasıl yaşamamız lâzım geldiğini araştıran "Sa ğlık koruma" da aynı şeyi yapıyor.

Cemiyet hayatı bir takım idealler vazettiği için, içtimaiyatçı ideallerin hangi şartlar altında doğduğunu yine ilmî usullerle araştırır. Bu surette san'atkârın, ahlâkçının, din kurucunun idealleri içtimai fonksiyon olarak tetkik edilmiştir. Fakat burada bahsettiğimiz içtimai *norme* ler bunlar de ğildir.

Meseleyi aydınlatmak için din, ahlâk veya iş hayatına ait bazı misaller verelim: Her içtimai yapının kendine mahsus iitikat şekli vardır. Böyle olmakla beraber bütün cemiyetlerde dinî hayat

mutlaka eşyanın “haram - helâl” diye ayrılmasile kaimdir. Şu halde din şekilleri ve hususî içtimaî şartlar üstünde dinin normu, “mukaddes” fikri; haram - helâl tefrikidir. Nitekim her cemiyetin kendine mahsus ahlâkı vardır. Katlin en büyük tecavüz sayıldığı cemiyetlere karşılık, bazı hallerde içtimaî bir vazife olduğu cemiyetler de vardır. Bununla beraber örf ve âdetler ne derecede değişirse değişsin, bütün cemiyetlerde ferdin zümreye bağlılığı ve zümre için fedakârlığı ahlâklılığın normudur. Nitekim Lévy-Brühl ün müsbet bir “âdetler ilmi” teşebbüsüne rağmen *Durkheim* in yine “ahlâkî terbiye” adlı kitabında bütün cemiyetler için vazife-iyilik ahlâkının esas olduğu fikrini müdafaa etmesi normatif bir içtimaî ahlâkı sezmesinden ileri geliyordu.

Normatif bakımdan, iş organizasyonuna ait olan kaideler yani *Politique* vasıta-değer, ahlâka ait olan kaideler yani *Ethique* gaye--değer dir.

İçtimaî şe’niyeti tetkik eden sosyoloğ için bütün içtimaî değerler aynı mertebede olduğu, hattâ iş - organizasyon hâdiseleri temeli teşkil ettiği halde; normatif sosyoloji araştırmaları yapan için cemiyet bir sistem olarak düşünülecek ve bu sistemde politik kaideler vasıtayı, ahlâkî kaideler gayeyi vücade getirecektir.

Bu tarzda bir görüş sosyolojiden her türlü *finaliste* izahı uzaklaştırmak için yapılan ilimci görüşe aykırı gibi görünür. Fakat hakikatte normatif içtimaiyatın yaptığı yeni bir *finalisme* değildir. Çünkü o kendisine esas olarak yine yalnız asıl sosyolojiyi alır. Burada vasıta ve gaye münasebeti müşahhas değil, mücerret; şe’ni değil mantıkîdir. O suretle ki içtimaî şe’niyeti tetkik eden sosyoloğ orada en umumî münasebetleri bulduktan ve bütün cemiyetlerde müşterek bazı norme lere ulaştıktan sonra nihayet her cemiyette bir *Action* vasıtası olmak üzere bunları kullanacak ve o zaman mantığın gayesi olan doğru gibi, her hangi bir içtimaî şe’niyetin gayesi olarak içtimaî iyilik i vazedecektir. Sırf şekil bakımından küllî olan bu içtimaî iyilik veya vazife normları, muhteva bakımından muhtelif devirler, yapılar veya içtimaî sınıflarda tamamen değişebilecektir.

Bu suretle anlaşılan bir normatif sosyoloji sırf şe’ni olan sosyoloji ile ahlâk veya politik arasında halledilmez ihtilâfı ortadan kaldırabilir.

SOSYOLOJİNİN MEVZUU

Her içtimaî münasebetler sahasında iki türlü hâdiseler ile karşılaşırız :

1. Temel hâdiseler (*les phénom. élémentaires*).
2. Müştak hâdiseler (*les phénom. dérivatifs*).

Temel hâdiseler bütün cemiyetlerde, hangi şekil ve tarzda olursa olsun, devam ederler. Onlar olmadan içtimaî münasebetler sahası (yani cemiyet) mevcut olamaz. Bu hâdiselerin insan şuurlarındaki sübjektik akislerine müştak hâdiseler denir. Müştak hâdiseler içtimaî yapılara göre değişir. Bazıları önemini kaybeder ve silinir ve yerine başkaları önem kazanabilir.

Temel hâdiseler sistemli ve organize bir iş faaliyeti halinde görünürler. Cemiyeti yaşatan ve devam ettiren iş bu organizasyona bağlıdır. Organizasyonsuz bir iş sistemi yoktur, ve bir işi hedef edinmeyen organizasyon da mevcut olamaz.

Robinson'un ıssız adadaki çalışmaları münferit bir iş misali olamaz. Çünkü orada gemiden nakledilen eşya, teknik vasıtalar, *Robinson*'un önceden sahip olduğu bilgi içtimaî iş organizasyonunun devamıdır. Şu halde o, cemiyetin devamı halinde çalışmakta ve yaşamaktadır.

İş-organizasyon hâdiseleri tetkik edilmek istendiği zaman, esasında ölçü kabul ettikleri görünüyor. Haklarında emin bir hüküm verebilmek için, bu hâdiseleri istihşal, enerji, insanların azlığı, ve çokluğu bakımından ölçmek ve tahkik etmek kabildir. Bundan dolayı onlara ilim kadrosuna girebilen hâdiseler diyebiliriz.

İş-organizasyon hâdiseleri şuur sahibi bir takım mevcutlar arasında cereyan etmektedir. Bundan dolayı onların insan zihinlerinde ruhî akisleri olacak ve bu akisler karşılıklı münasebetler esnasında dil, mimik ve heyecan ifadesi dediğimiz bir semboller sistemi ile ifade edilecektir. Bu suretle duyulan, düşünülen ve istenen bir takım kolektif faaliyetler meydana gelecektir ki işte bunlara müştak hâdiseler veya kolektif tasavvurlar diyeriz.

İş hâdiseleri faraza fizik bir sahada cereyan etmiş olsaydı, o zaman bunlar duyulmayacak; tahkik ve tetkikleri imkânsız olacaktı. Şuurlu mevcutların birbiri üzerine yaptığı karşılıklı tesir-

den ibaret kalmıyarak, iş organizasyonunun şuurulara ve şuurların iş organizasyonuna karşılıklı tesiri şeklinde aktif akisler mecmuu oldukları için bütün bu kolektif tasavvur hâdiselerine “aksedici hâdiseler” diyebiliriz.

Tasavvurların insanlar arasında, insanlardan fiillere ve eşya aksetmesi suretile kolektifleştiğini görüyoruz. Şu halde kolektif tasavvurlar aksetmede kabiliyeti sayesinde haricileşen ve objektifleşen bir takım hâdiselerdir ki bunlar da içtimaî değerlerden ibarettir. Vaktiyle *Hegel*'in, daha sonra *Dilthey* ve *Durkheim*'in bütün değer hâdiselerini bir nevi objektif ruh olarak telâkkisi bundan ileri gelir.

Değerler iki türlü mütalâa edilebilir:

- a) Bu değerlerin tezahür ettiği şuurlar bakımından
- b) Bu değerlerin aksettiği eşya bakımından

Bunlardan birincisi değerlerin psikolojik, ikincisi sosyolojik tetkikidir. Misal olarak dört kişilik bir iş organizasyonu düşünelim (a, b, c, d, gibi dört kişi, işi organize etmiş bulunsunlar. Bu dört insandan her biri işi kendine göre tasavvur edecek, yani her birinde ötekilerden ayrı bir iş organizasyonu tasavvuru olacaktır. Fakat bu tasavvurlar birbiriyle münasebete girerek kolektifleştikçe bir takım eşya şeklini alacak ve muhtelif faaliyetlerin müşterek tasavvurları meydana çıkacaktır. Böylece sonsuz olarak türlü neviden faaliyet şekilleri doğacak ve onlar türlü eşyada kendini göserecektir.

Fakat bunlarda birbirlerine tesir ve karşılıklı bağıllık arttıkça değerlendirme keyfiyeti de o kadar çok mütecanise doğru gidecektir. Bu karşılıklı bağıllık (*interdependance*) değerlendirme tecanüsünü hazırlayan biricik şarttır denebilir.

Bu suretle değeri iki bakımdan tetkik etmiş olduk: Biri içtimaî, öteki şuur bakımından. Bu iki bakış aynı hâdisenin iki manzarasıdır. Değeri yalnız ferdi şuur bakımından gördüğümüz zaman psikolojik tetkikini yaparız. Değerleri içtimaî bakımdan gördüğümüz zaman cemiyetleri tetkik etmekteyiz. Fakat bu çift yüzlü karmaşık hâdisenin her iki tetkiki de az çok mücerret olduğu için, Değerlerin tam bir tetkiki ancak içtimaî psikoloji ile mümkün olabilir.

Durkheim değer hükümleri ve şerhiyet hükümlerini ayırırken, bunlardan birincisinin sırf içtimaî olduğu fikrinde ısrar etmektedir. Fakat bu tarifin vakıalara her yerde uymadığını görü-

yoruz. Hayvanlarda gıdaya ait "faydalı - muzır" ayrıştı bir nevi değer hükmüdür; fakat içtimaî değildir.

Nitekim insanda da (çocukta) haz - elem gibi değer hükümleri psikolojik bir karakter gösterirler.

Görülüyor ki *Durkheim*'in dediği gibi değer hükümleri aşağı derecelerinde hiç de içtimaî bir mahiyet arzetmiyor. Onlar hayvanlarda, çocuklarda sırf psikolojik oldukları halde, muayyen içtimaî normlara tâbi olan iş organizasyonları içinde içtimaîleşmektedirler

Bazı Amerikan psikoloğlarının basit irdâk tecrübelerinde gösterdikleri bu kolektifleşme hâdisesi bütün değerlere yayılabilir.

Murphy mektebinde idrak araştırmaları yapan *Muzafer Sherif* in ferdî ve kolektif idrak tecrübeleri bu meseleyi aydınlatacak mahiyettedir. (1) Aynı hâdisе karşısında birçok insanı ayrı ayrı sorguya çekelim. Onlardan çok değişik ve farklı cevaplar alacağız. Aynı hâdisе karşısında hepsini birden sorguya çekersek cevapları arasındaki farklar pek aza inmektedir. Bunun sebebi şuurlar arasındaki karşılıklı tesir, telkin ve taklit muhitinin doğuşudur ki, bu hâdisе tesadüfî olarak yanyana gelen insanlar arasında yapılacak yerde muayyen bir zümre veya sınıf gibi iş organizasyonları içinde tekrar edilecek olursa netice daha sarîh olacaktır.

Hasılı telkin, taklit ve senpatî şeklindeki zümre insiyakları iş organizasyonunun uzvî - ruhî kadrosunu vücuda getirmek suretile hareketler, fikirler ve duyguların kolektifleşmesine sebep olur ki, buna biz "içtimaî münasebetler sahası" diyoruz.

İçtimaî münasebetler sahasında doğan değerleri objektif bakımdan mütalâa ettiğimiz zaman, onlara "içtimaî değer" diyoruz. Çünkü değerler ancak değerlendirilen bir takım eşya veya fiillerle kaimdirler. Bu eşya veya fiiller de iş organizasyonuna aittir. Şu halde değerler iş organizasyonundan doğdukları gibi, kendileri de onu ifadeye yarar ve ona mana verirler. Bundan dolayı iş organizasyonunun bütün içtimaî hâdiselere temel olduğunu söylemekle beraber müştak hâdiselerin de onlar üzerine tesir ettiğini, başka deyimle temel hâdiselerle müştak hâdiseler arasından bir karşılıklı bağıllık ve tesir olduğunu unutmamak lâzımdır.

İş - org. hâdiselerile müştak hâdiselerin münasebetini şöyle gösterebiliriz:

(1) Muzafer Sherif, The psychology of social norms New York, 1936.

Müştak hâdiseler
(İş-org. vasıtasile ölçülebilir).

← ————— → İş - Org.
————— →
(Ölçülebilir)

Daha şematik ifadeyle birincilerine nicelik (quatité) ikincilerine nitelik (quatité) diyebiliriz. Fakat cemiyette bu nicelik-nitelik ayrılığı itibaridir. Çünkü - yukarıdan beri gördüğümüz gibi - bütün İş-org. hâdiseleri değerlerle ifade edildiği gibi, bütün değerler de İş-org. la ifade edilir. Şu farkla ki birinciler cemiyetin alt yapısını teşkil ettiği ve her cemiyet için değişmez esas olduğu halde, ikinciler muhtelif cemiyetlerde farklı rol oynarlar. Şu halde aslında ikinciler birincilere tâbidir. Ancak bu tâbilik onların her içtimaî münasebetler sahasında ayrılmaz bir bütün gibi görünmelerine mâni değildir. Analoji tehlikesine düşmeden bunu uzviyetle şuur arasındaki münasebete benzetebiliriz. Uzviyet şuurun alt yapısı olduğu, ve hiç bir yerde uzviyetsiz şuur faaliyeti bulunmadığı halde yine onları bir bütün olarak görmek, karşılıklı bağıllık ve karşılıklı tesirlerini tetkik etmek zorundayız.

Bir iş organizasyonuna giren unsurları şöyle sıralayabiliriz:

- a — İnsan
- b — Tabiat
- c — İstihsal ve mübadele vasıtaları
- d — İnsanların meydana getirdiği lüks mahiyette olan diğer bir takım eşya

Kollektif kanaatler bu iş organizasyonuna tesir edecek ve onları ayrı ayrı değerlendirmeye başlayacaktır. Bunları da şöyle ifade edebiliriz:

- 1 - İçtimaî madde
- 2 - İçtimaî değerlendirme
- 3 - Değerlendirilen eşya

Bunlardan birinciye temel hâdiseler ve alt yapı, ötekilerine müş-tak hâdiseler diyoruz. Meselâ: Bir iptidaî cemiyet piyasasında boncuğun değerlendirilen eşya cinsinden olduğunu; büyük borsalarda ise değerlendirme işinin altın, gümüş gibi maddelere veya itibarî kâğıtlara teveccüh ettiğini görüyoruz. Şu halde bunlar ancak diğer hâdiselere göre değer kazanmaktadır. Nitekim iâtimaî yapıya göre bütün istihsal vasıtalarının değerlendirilmesi de değişmektedir. Feo-

dal istihsalde insan köle veya toprak kölesi şeklinde, burjuva istihsalinde insan işçi olarak başka başka şekillerde değerlendirilmiştir.

Görülüyor ki burada değerlendirmeyi doğuran içtimâî maddede ki değişikliklerdir; ve değerlendirilen eşya da ona göre değişmektedir.

Halbuki *Durkheim* cemiyeti değerler ve eşya diye ikiye ayırmakta, “bir fikir gibi değil, fakat bir şey gibi tetkik edilen” cemiyette objektif cemiyetin esası olarak eşyayı, yani m ü e s s e s e l e r i almaktadır. Ona göre cemiyeti sırf değerler düzeni diye alırsak onun içtimâî tetkikine imkân olmaz: Ancak cemiyeti ibadet, merasim, âyin, örf ve âdet, sanat eseri olarak alırsak objektif ve ilmî bir tetkik yapmış oluruz.

Görülüyor ki *Durkheim* cemiyetin ilmî tetkiki için esaslı bir noktadan hareket etmektedir. Fakat bu telâkki bizi bir nevi Eflâtunculuğa götürür. Yani *Durkheim*'e göre içtimâî vâkıanın fikir gibi değil, şey gibi alınması, onun aslında fikir olduğu halde, bu fikrin bir takım şeylerde aksettiğini iddia etmek demektir. O derecede ki Fransız sosyoloğu sosyoloji usulüne dair eserinin başında “hattâ bir materyalistmişiz gibi hareket etmeliyiz” diyerek kendisinin aslında *spiritualiste* olduğunu ve sırf ilimci zihniyeti yüzünden içtimâî ruhun hâdislerini tetkikle iktifa ettiğini işaret ediyor. Hasılı *Durkheim* sosyolojisi içtimâî maddeye ehemmiyet vermiyor. Onun dayandığı nokta yalnız içtimâî değerlendirme ve tiresi ile değerlendirilen eşyadan ibarettir. Cemiyetin maddesi, değerlendirilen eşyadadır. Bu bakımdan Fransız sosyoloğu kolektif psikolojinin ve bilhassa cemâat ruhu (*Volksgeist*) nazariyesinin tesiri altındadır.

Bu suretle bütün cemiyetin dinden doğduğunu ispat etmeye çalışan *Durkheim*, bizzat dinî tasavvurların hangi faaliyetler üzerinde cereyan ettiğini ve bazı emirler ve nehiler sisteminden ibaret olan dinin hangi faaliyetleri kırbaçladığını, hülâsa dinî tasavvurların ancak tasavvur edilen eşya ve fiillerle yani bir takım faaliyet ve işlerle kaim olduğunu, hattâ sırf onları ifade etmek ihtiyacından doğduğunu hesaba katmıyor.

İÇTİMAÎ VAKIANIN MAHİYETİ

“İçtimaî” diye tabiatın diğer vâkıılarından kat’î sınırla ayırabileceğimiz bir vâkıa var mıdır? Bunu, zamanımızda bazı sosyoloğlar şiddetle müdafaa, ettikleri halde bazıları reddetmektedirler. Bu ihtilâf, onlardan her birinin müsbet bir sosyoloji kurmaya çalışmalarına mani olmuyor. Çünkü aralarındaki fark hususî vakıa tâbirine verdikleri mânadan ileri geliyor.

Bu mesele üzerinde düşünmek için evvelâ içtimaî vâkııların mahiyetini tetkik eden bu iki zümreyi gözden geçirelim.

Birincisi hususî bir içtimaî vâkıayı kabul etmeyenlerdir ki, bu arada *Simmel*, *Worms* ve *Le Play*’ı zikredebiliriz. *Simmel* içtimaî rölâtivizm’i ile yalnız içtimaî şekillerin tetkikinin mümkün olduğunu ve tabiat hâdiselerinin izafî görülüşünde “içtimaî” diye ayrı bir hâdisе zümresi ayırmak mümkün olmadığını iddia ediyor. Nitekim *Worms* de müstakil bir içtimaî vakıa kabul etmiyor. Ona göre hukuk, din, iktisat ilimleri vardır; fakat bunların üzerinde ve hepsini kuşatan bir sosyoloji yoktur. Ancak bu içtimaî ilimlerin felsefesini yapan bir sosyolojiden bahsedilebilir. *Le Play*’e göre içtimaî münasebetlere giren ve zümre içinde rol oynayan bütün tabiat hâdiseleri içtimaîdir. Şu halde başka tabiat hâdiselerinden ayrılan *sui generis* bir içtimaî hâdiseden bahsedilemez. Kutup yıldızının Fenikeli gemici tarafından görülmesi içtimaî bir vâkıadır. Nitekim doğum, ölüm, v.s... de bir zümreyi ilgilendirdiği nispette içtimaî vâkıalardır.

İkinci görüş *Espinas*’nın veya *Durkheim*’in telâkkisidir ki, bunlara göre diğer tabiat hâdiselerinden ayrı bir içtimaî hâdisе vardır: Kolektif tasavvur. Mahiyeti icabı ferdî tasavvurlara irca edilemez. *Espinas* kolektif senpatinin, ferdî hâdiselerden tamamen farklı olduğunu ve sosyoloğun cemiyet içerisinde vukua gelen hayatî ve ruhî hâdiselerden ayrı olan bu içtimaî hâdiseyi tetkik edeceğini iddia ettiği gibi, *Durkheim* de bu fikri daha ileri götürerek hayatın asıl fiziko şimik tahavvüller üzerinde onlardan tamamen müstakil yeni bir realite ise, cemiyet ve içtimaî vâkıanın da ferdî vâkıaların üstünde ve onlardan yüksek yeni bir tabiat düzeni olduğunu müdafaa etmektedir.

İçtimaî vâkıayı inkâr edenler şöyle bir çıkmaza düşmektedirler: Cemiyet içerisinde vukua gelen her tabii tahavvül içtimaîdir.

Şu halde insan toplulukları içerisinde meydana gelmekte olan fizik ve kimyevî tahavvüllere cemiyetle ilgisi nispetinde içtimaî dememiz lâzımdır. Fakat bu ilginin sınırını tayin etmek çok güçtür. Bir bakımdan bütün tabiat vâkıaları cemiyeti ilgilendirir. Çünkü insan toplulukları ferdî tasavvur halinde bütün tabiat vâkıalarının az çok tesiri altındadır veya onunla meşguldür. Fakat dar bir görüşle bunlardan büyük bir kısmını dışarıda bırakarak son derecede mahdut bir hâdise zümresine içtimaî dememiz de mümkündür: O zaman cemiyet hayatını yalnız müşterek münasebetlerin neticelerine hasretmek lâzım gelecektir.

Cemiyeti şekilden ibaret gören ve muhtevayla meşgul olmıyanlar şeklin muhtevadan ayrılabilceğini farzediyorlar. İçtimaî adını verdikleri münasebetlere yalnız şekil nezarile bakmak âdeta riyazî bir tecrüt yapmaktır. Böyle bir görüş bizi bir tabiat tetkikinden ziyade cemiyetin hendesesini yapmaya sevkeder. Tabiatte muhteva ve şekil, tıpkı sanatta olduğu gibi ayrılmaz bir halde bulunuyor. Onları biz ancak zihnen ayırıyoruz. Bir takım münasebetleri tetkik etmek demek, münasebete giren insanları veya münasebeti meydana getiren maddî veya ruhî kuvvetleri tetkik etmek demektir. Hasılı içtimaî vâkıayı mücrret şekil olarak mütalâa etmek tabiat ilimlerinin tetkik tarzına uygun olmadığı gibi, bütün tabiat değişmelerine içtimaî demek de aynı tetkik tarzına muhaliftir. Nitekim uzviyetin içinde bulunduğu muhit, hattâ eğerlerine giren hava biyolojik hâdise değildir. Ancak biyolojik fonksiyonların fizik veya kimyevî şartlarını teşkil eder.

Bu görüşün tam tersine düşünenler, başka tabiat vâkıalarından kesin çenberle ayrılmış bir içtimaî vâkıalar *domaine*'i kabul etmektedirler. Meselâ *Durkheim*'e göre tabiatte gittikçe yükselen terkipler vardır. Bunlar unsurlarına irca edilemeyen müstakil şey-niyetlerdir. Su oksijen ve idrojenden ayrı bir şey, protoplazma kendini teşkil eden unsurlardan yüksek ve ayrı bir varlık olduğu gibi suur da uzvî fonksiyonlar üzerinde doğan, fakat onlara irca edilemeyen daha yüksek bir şeyniyettir.

İçtimaî vâkıanın irca edilemez bir terkip olduğu fikri *Durkheim* hattâ *Espinas*'dan evvel Saint Simon, Hegel tarafından müdafaa edilmişti. Henüz onlarda bu fikir yeni bir ilmin mevzuu olacak kadar sarıhleşmediği halde Fransız sosyoloğu Pozitivist zihniyetinden mülhem olarak bu fikri yeni bir ilmin temel faraziyesi halinde kullanmaya çalıştı.

Fakat *Durheim*'in içtimaî vâkıanın müstakilliğini temin edebilmesi için *pozitivizm* kâfi gelmedi. Çünkü Comte de olduğu gibi bütün karmaşık hâdiseleri daha basitlerine irca ve onlarla izah etmeye mecbur olacak; bu da onu Comte'u takip eden bütün sosyologlar gibi içtimaî vâkıanın köklerini uzviyette, insiyaklarda, veya fizik âlemde aramaya sevkedecektir. Fransız sosyoloğu Comte'danberi sosyolojinin kurulmasında en büyük engel olarak gördüğü bu müşkülden kurtulabilmek için tabiat hâdiseleri arasında irca edilemez mahiyet farkları görmeye ve yüksek dereceyi aşağı derece ile izah etmemeye çalıştı. Bu fikirleri mevzua olarak alınca kendiliğinden - pozitivist görüşü aşarak içtimaî vâkıanın m ü s t e k i l l i ğ i ni ispat için kendisine başka felsefî temeller aramaya mecbur oldu. Bu da *Durkheim*'in doğrudan doğruya tesiri altında bulunduğu *Boutroux*'nın çokçuluğu (*pluralisme*) idi. Gerçekten "içtimaî terbiye" adlı kitabında açıkça ona dayanmakta ve kendi sistemine çok ç u r a s y o n a l i z m adını vermektedir (1).

Fakat *Boutroux* felsefesi tabîî determinizmi inkâr ve maddeden ruh ve cemiyete doğru her yükselişte hürriyetin bir derece daha arttığını kabul etmekte olduğu için yeni bir ilme temel araştıran ve *determinist* olması lâzım gelen bir sosyolog için böyle bir izaha imkân yoktur. Nitekim Durkheim bütün eserlerinde açıkça mekanik determinizmden bahsettiği halde içtimaî hâdisenin müstakilliğini ispat için yaptığı teşebbüste büsbütün ayrı bir istikamete girmiş bulunuyor. Hasılı, bu iki mütenakıs yoldan birisini bırakmak, ya tam determinist kalmak tabiat hâdiseleri arasında mahiyet farkı aramamak, yahutta bir nevi içtimaî felsefe hevesine düşerek mahiyet farkından bahsedilecek olursa ilim olarak sosyoloji iddiasından vaz geçmek lâzım gelecektir. Bu tenakuz Fransız sosyologunu takip eden bütün âlimlerde farkedilebilir.

İçtimaî vâkıalar hakkındaki bu münakaşalar bize âdeta Ortaçağın nominalizm ve realizm münakaşalarını hatırlatıyor. Zamanımızda da ferd - cemiyet dâvası yüzünden meydana çıkan bu ihtilâf ciddi ilim muhitlerinde sosyolojiye karşı endişe uyandırmada hak-sız değildir. Bununla beraber, bu vaziyetten dolayı yeise kapılmak kadar büyük hâta olmaz. Çünkü aynı buhran - önceden de gördü-

(1) Descartes in basit irca metodunu bu münasebetle tankit ediyor.

(2) Bouglé nin "değerlerin tekâmülü" ve Goblot nun "değerler mantığı" adlı kitabında "içtimaî spiritüalizm" çok vazihlaşmıştır.

ğümüz gibi - matematik, fizik ve biyolojide hâlâ devam etmekte ve bütün bunlar asıl ilmin müspet inkişafına hiç engel olmamaktadır.

İlim adamı içtimaî zümrelere ait bütün tahavvülleri tetkik edecek ve bunlardaki âmilleri araştıracaktır. Eğer tabiat vâkıası içtimaî zümrede hiç bir tahavvül husule getirmeden cereyan ediyorsa onunla ilgilenmeyecektir. Fakat az veya çok nispette o tahavvüle iştirak ediyorsa onu tetkik edecektir.

İçtimaî zümrelerdeki bütün tahavvüllerin temeli, canlı varlıklarda olduğu gibi, yaşamak ve devam etmektir. İçtimaî zümrenin yaşamasını ve devamını temin eden faaliyetler onun temel faaliyetleridir. Bunu meydana çıkarmak için işe karışan zihni, tessürî ve iradî faaliyetler ona bağlı olan müştak faaliyetlerdir. Şu halde içtimaî vâkıayı biz bu temel ve müştak faaliyetlerde aramalıyız ki, bunlar da *İş-org* hâdiselerile kolektif değer hâdiseleridir. Fakat bir içtimaî zümrenin yaşaması ve devam etmesi için onu çevreleyen şartlara içtimaî zümrenin kadroları diyoruz: coğrafî muhit, biyolojik ve psikolojik şartlar gibi.

Şu halde içtimaî münasebetler sahasını uzaktan ve yakından ilgilendiren bütün vâkıalar onun kodrasunu teşkil ederler. Fakat içtimaî zümreyi yaşatan ve devam ettiren *İş-org* ile ondan müştak kolektif değerler asıl içtimaî vâkıalardır.

Zümre içindeki müşterek heyecana yayılıcı ruhî hâdiseler diyebiliriz. Bir fabrikada kömürün yanmasına kimyevî ve bunun mekanik fiil halini almasına fizik hâdiseler diyebiliriz. Zümre içinde insanların doğuş ve ölüşleri mücerret olarak biyolojik hâdiselerdir. Fakat zümreyi yaşatan ve devam ettiren iş hâdisesi ile onunla birlikte cereyan eden kolektif tasavvurlar yukarıda saydığımız hâdiselerden hiçbirine irca edilemez. İş ve değerlendirme hâdiselerini zümreden ayrı, mücerret olarak tetkik etmeye imkân yoktur. Bütün öteki hâdiseler zümre dışında mevcut olabildiği halde iş ve değerlendirme hâdiseleri ancak zümreyle kaimdir ve yalnız zümre içinde tetkik edilebilir.

1) Şu halde önce içtimaî hâdiseyi değil, içtimaî zümreyi tarifle işe başlamalıdır.

2) Her içtimaî zümre içerisinde veya zümreler arasında zümreyi karakterize eden tabii tahavvülleri içtimaî hâdiseler olarak almalıdır.

a. İçtimaî bir zümre, yaşamak ve devam etmek için faaliyet-

te bulunan devamlı insan topluluğudur. Aile, *atölye*, korparasyon, köy, sınıf gibi.

b. Cemiyet, zümrelerin karşılıklı münasebetleri ve tezatlarından doğan karmaşık insan topluluğudur: Aşiret, imparatorluk, derebeylik, millet gibi.

En geniş içtimaî zümre sınıf olduğu için, en büyük içtimaî münasezetler, sınıf münasebetleri ve sınıf tezatlarıdır.

c. İçtimaî hâdise, bir insan zümresi içerisinde veya zümreler arasında tabii bir tahavvüldür: şu halde, *İş-Org* ları, hukukî münasebetler, kolektif inanlar, duygular, düşünceler, zümreyi ilgilendiren nüfus değişimleri içtimaî hâdiselerdir.

Bunlardan bir kısmı her zümrenin temelini teşkil eden içtimaî vâkıalardır: İstihsal, mübadele, iş bölümü gibi. Bir kısmı onlarla birlikte olan manevî tezahürlerdir: Hukukî değişimler, inan ve duygu değişimleri gibi. Bir kısmı da onların olmasını kolaylaştıran şartlar (yani kadrolar) dır:

İçtimaî hâdiseler zümrenin yaşaması ve devam etmesiyle ilgili hâdiseler olduğu için insanların hayatını aşar. İnsanlar arasındaki münasebetlerde meydana çıkmakla beraber insanlardan daha devamlı olabilir. Şu halde onları:

I. Her zaman vukua gelmekte olanlar,

II. Münferit olan ve zümrelerin bünyesini değiştirenler olarak ikiye ayırabiliriz. Başka deyimle bunlardan birincileri yalnız nicelik değişimleriyle gösterilebilen vâkıalar olduğu halde, ikincileri nitelik değişimleriyle gösterilebilirler.

Nicelik değişimlerinden ibaret olan ve her zaman vukua gelen içtimaî hâdiseler: Doğum, ölüm, evlenme, muhaceret, istihsal, hukukî değişimler gibi.

Nitelik değişimlerinden ibaret olan ve zümrelerde inkılâp doğuran içtimaî vak'alar: Ateşin icadı, Amerikanın keşfi, buharlı makinenin icadı, Cihan harbi, v.s... gibi.

Tabiat hâdiseleri ilimler arasında kesin sınırlarla ayrılmış değildir. Bir hâdisenin tetkiki ancak muayyen bakımdan veya muayyen bir haline göre filân ilme tahsis edilmiştir. Fakat aynı hâdise tabiatte kategorilere göre ayrılmış değildir. Birbirine irca edilemez hâdise neveleri yoktur.

Meselâ dil hâdîsesi (1) hançereden çıkan ses olarak fiziğin bir dalını (*phonétique*) i, beyinle konuşma münasebeti olarak fizyolojiyi, düşünce ve dil münasebeti olarak psikolojiyi, karşılıklı münasebet ve ifade vasıtası olarak sosyolojiyi ilgilendirir.

Kömürün maden fırınında yanması hem kimyayı hem fiziği, hem tatbikî kimyayı, hem de istihsal hâdîsesi olmak bakımından sosyolojiyi ilgilendirir. Kutup yıldızının görülmesi astronomik, fakat Fenike gemicilerine yol göstermesi içtimaî bir hâdisedir.

Ölüm bir arıza olarak fiziği, *oxydation* un tükenmesi olarak kimyayı, uzvî fonksiyonların inhilâli olarak biyolojiyi, şuurun kesilmesi olarak psikolojiyi, zümre hayatında bir tahavvül olarak sosyolojiyi ilgilendirir: Ölüm etrafında yapılan merasim ve itikatlar.. gibi. Çünkü ölüm zümrenin yaşamasına, devam etmesine ait faaliyetlerdeki bir tahavvüldür. Bu itikatlar, bu merasim zümre fertlerinin o hâdiseyi değerlendirmesinden başka bir şey değildir.

Durkheim in sui generis. saydığı içtimaî vakiyaya ait vasıflar-hakikatte içtimaî zümrenin vasıflarıdır:

- 1) Ferdin üzerine dıştan bir baskı yapmak
- 2) Fardten önce ve sonra var olmak
- 3) Kolektif tasavvur halinde görünmek.

Birinci ve ikinci vasıfların nasıl zümreye aid olduğunu evvelce gördük. Üçüncü vasa gelince: Zümre hayatı, tabiatla insanlar arasında (en başta istihsal gelen) gayet karmaşık karşılıklı tesir ve münasebetlerden doğmuş bir kolektif işler bütünüdür. Bu kolektif işlerin vücade getirdiği kaideler sistemini idrâk etmek, ona uymak v onu saymak zoruna, bir kelimeyle şuuruna kolektif tasavvur diyoruz.

(1) Simmel, *Année sociologique*'in birinci cildindeki "İçtimaî şekiller" e dair makalesinde bu misali vermektedir.

SOSYOLOJİ USULÜNÜN KAİDELERİ

Müsbet sosyoloji araştırmalarına girmek için, bu ilimde takip edilecek usul üzerinde düşünmelidir. Fakat her şeyden evvel unutmamalıdır ki bu kaideler yalnız sosyolojiye ait olmazdan evvel bütün ilimlerde müşterekdir. Bundan dolayı biz *Aug. Comte* gibi sosyoloji usulünü ayıran kaideler değil, önceden onu öteki ilimlere bağlayan kaideler üzerinde düşünmeliyiz.

1. Bütün tabiat vakıalarında mahiyet birliği olduğunu unutmamalıdır. Tabii vakıalar birbirinden karmaşıklık, kesiflik, şiddet, ve ya bizim tarafımızdan az veya çok idrâk edilmiş olmakla ayrılırlar. Bunun tersini iddia eden felsefe sistemine *pluralisme* derler ki ilimci ve determinist izahla uyuşmasına imkân yoktur. Felsefede *Boutroux* ve *Renouvier* nin takip ettikleri bu yola sosyolojide *Durkheim* in bağlanması onu müsbet araştırmalarda zorluklara düşürmüştür. Aynı buhranı *vitalisme* faraziyesinden hareket eden *Montpellier* tıbbiyesinde, veya *Bichat* nin biyolojisinde görüyoruz ki, bunlardan ancak *Claude Bernard* in ilimci usuliyle kurtulmak mümkün olabilmıştır.

2. Bütün tabiat vakıalarında tezatlar, çatışmalar ve terkipler görüyoruz. Bu tezatlar miktar birikmelerinin doğurduğu anî değişmeler halinde neticelenmektedir ki, buna nicelikten niteliğe geçiş diyebiliriz. Fiziğin en basit vakıalarından cemiyetin en karmaşık vakıalarına kadar tabii evrim ve devrimler bunun neticesidir. Her evrim (*évolution*) bir miktar birikmesinin yani niceliğin eseridir; ve bir nicelik yani devrim (*évolution*) ile tamamlanır: Termodinamik vakıaları suyun buhara tahavvülü, elektriğin hararet ve ziya halini alması, cansız maddenin canlı madde veya şuurlu varlık haline geçmesi, şuurlu varlıklar arasında içtimaî münasebetler ve tezatların doğması gibi.

3. Tabiat vakıaları birbirinden karmaşıklık derecesile ayrılırlar. *Aug. Comte* in bu eski fikrini bazı tadillerle saklamak lâzımdır. Tabiat mertebeleri arasında yalnız nicelik değil, fakat nitelik farkı vardır. Mertebelerin mekanik tarzda birbirine ircaı fikri hatalıdır. Şu kadar var ki onalrın birbirine zid olduğunu ve aralarında mahiyet farkı bulunduğunu da zannetmemelidir. Tabiatın

(1) Hararetin mekanik iş halini almasını gösteren Joule - Carnot, Meyer Clausius prensipleri, entropie prensipi, ilâh.

her kademesi evvelkinden doğan yeni bir terkiptir; fakat onun kamunlarına dayanır.

4. İçtimaî zümre vakıalarının ruhî ve hayatî vakıalara göre *rölâtif* bir üstünlüğü vardır. Bunun sebebi bu vakıaların ötekilerden daha geniş ve daha karmaşık bir terkip olmalarındandır. Meselâ ruhî vakıalar şuur terkibi yardımıyla uzviyet üzerinde telkin ve iradeyle tesir yaparak kendi kadrolarına şekil verdiği gibi, içtimaî vakıalar da kolektif iş sistemleri (ilim, teknik, felsefe) yardımıyla şuur ve tabiat üzerine tesir yaparak kendi kadrolarına şekil verirler ve onlara hâkim olurlar.

Bu suretle insan kendi nefsine hâkim olarak ahlâkı, tabiate hâkim olarak ilmi, cemiyete hâkim olarak siyaseti meydana getirmekle maddenin en yüksek eseri olan hâkimiyet in üç esaslı direğini kurmuştur.

Şimdi artık doğrudan doğruya içtimaî münasebetler sahasını ilgilendiren kaideler üzerinde düşünebiliriz. Bu tarzda kaideleri ilk önce Spencer, sonra Durkheim tesbit etmeyi düşündüler (1). Nitekim *Paul Bureau* (2) onları bazı noktalarda tenkit ettiği gibi; *Alberto Mochi* (3) *Roger Lacombe* (4), *Park and Burges* (5) *Boukharine* (6) bu kaidelere ait muhtelif tenkitler ve düzeltmeler yaptılar. Nihayet bunlara *Pareto* ile (7) *Gusti* (8) nin tenkit ve düzeltmelerini de katacak olursak sosyoloji usulünün kaideleri etrafında son yirmi beş yıldanberi düşünülen esasları gözden geçirmiş oluruz. Burada bu tenkitlere ait bir tarihçe yapacak değiliz. Çünkü bir ilmin usulüne ait münakaşalar daha ziyade o ilmin taririni ilgilendirir; onlardan tecrübe sahasında mukavemet edenleri devam ederler ve yürüyen ilmin araştırmalarında işe yarıyan vasıtalar halinde kalırlar. Biz burada şahsî münakaşaları bir tarafa bırakarak ilmin hâkim *procédé* lerini tetkik edeceğiz.

(1) H. Spencer, Introduction à la science sociale 1894.

E. Durkheim, Régles de la méthode sociologique 7 ème édit 1919.

(2) P. Bureau, Introduction à la methode sociologique. 1923.

(3) A. Mochi, Science et morale dans les problèmes sociaux 1931.

(4) R. Lacombe, La méthode sociologique de M. Durkheim, 1926.

(5) Park and Burges, Introduction to sociology. 1926.

(6) Boukharine, sociologie marxiste. 1921.

(7) V. Pareto, sociologie, 1916.

(8) Dr. Gusti, Le science de la réalité sociale, 1940.

I - İçtimaî vakıaların tetkikinde s i s t e m fikrinden hareket etmemelidir. Biz sistem deyince birbirine mukaddem ve münteç olarak bağlı bir fikirler düzeni anlıyoruz. Mantikî ve felsefî sistemlerle ilimler arasında bariz farklar vardır. Sistemler kapalı düşünce düzenleridir: *Malebranche* veya *Spinoza* sistemleri gibi. Halbuki ilim vazih usullere dayanan açık araştırma sahalarıdır. İlimlerin önceden yapılmış tarifleri, faraziyeleri, mevzuları olsa bile, araştırma esnasında vakıaların yapısına göre bunları tadil ve ıslah edebilirler. İlimlerde vakıalar prensipler içine hapsedilecek yerde prensipler vakıalardan çıkarılır (1) ve meşruluklarını onlardan alırlar. Bununla beraber, bazı sosyoloğlar kendi mevzularına bir sistem göziyle bakmışlar ve hâdiselerde ilk koydukları prensiplerin tahakkukunu aramışlardır.

Meselâ cemiyetlerin mekanik mecmualar veya uzvî bütünler olduğunu söyleyen sosyoloğlar veya cemiyeti telkin, sempati, taklit gibi bir hâdiseye ircaa çalışan, yahut ta cemiyette vasıta - gaye münasebeti halinde kapalı birer aksiyon sistemi gören sosyoloğlar kenarlarını bu hatadan koruyamamışlardır.

II. İçtimaî vakıaları tetkik ederken her türlü *prejüje* den korunmak lâzımdır. *Spencer* ve *Durkheim* in ısrarla üzerinde durdukları bu kaideye uymak pek te kolay değildir. Bizzat bu sosyoloğlar da araştırmalarında bazı *prejüje* lere bağlı kalmışlardır: Meselâ *Durkheim* eski felsefeden kalan "isânî mahiyetin ikiliği", (maddî-manevi) *prejüje* sinden kendini kurtaramadığı gibi, iş bölümü ve sosyalizme ait araştırmalarında Fransız kooperatiste partilerinin *prejüje* sine bağlı kalmıştır. Bunun sebebi cemiyet hayatında aksiyonla nazariyenin sıkıdan sıkıya birbirine bağlı olması ve insanın kendi dışına çıkamamasıdır. Sosyoloğ hem aktör hem seyircidir. Tıpkı psikoloğ gibi kendi kendisini tetkik eder. Fazla olarak burada bilgi ve inanı ayırmak psikolojiden daha güçtür.

Prejüje lerden kurtulmak demek ilmî araştırmayı *action* dan tamamen ayırmak demektir. Fakat sosyoloğ nasıl olur da devlet kurduğu, insanları yetiştirdiği, veya bazı inanlara sahip bulunduğu halde bunların dışına çıkıp onlara bir *obje* gibi bakabilir? Onun esli cemiyetler ve ölü değerler hakkındaki tetkikleri - bir dereceye kadar - objektif olsa bile, içinde yaşadığı cemiyet veya sını-

(1) Burada vasfı normatif olan matematik ilimleri bir tarafa ayırmak lâzımdır.

fın hâkim değerleri ve kendini idare eden ideolojiler hakkındaki hükümleri aynı derecede objektif olabilir mi?

Bu zorluktan korunmak için sosyoloğun önünde iki çare vardır:

a) İctimaî vakıaların her şeyden önce tabii vakıalar olduğunu unutmamak ve tetkikine onların maddî temellerile girişmek, bu suretle içtimaî fikirleri birer “şeymiş gibi” almayı teklif eden *Durkheim* in usulündeki buhrandan kurtulmak mümkün olur. Bu nokta hakkında *R. Lacombe* şöyle diyor: “Filân maddî vaka filân manevî vakanın ifadesi oluyor. Şu halde biz asıl içtimaî hâdiseyi değil, onun gölgesini tetkik ediyoruz. Kolektif tasavvurların şey gibi alınmaları ya onların maddî tezahürleriyle kanmıya bizi mahkûm eder; yahut *Hegel* in “objektif ruh” nazariyesindeki metafizik görüşe sevkeder. Halbuki içtimaî vakıanın her şeyden evvel tabii bir tahavvül olduğu düşünülünce bu mahzur ortadan kalkacaktır.

b) Sosyoloğ bu suretle değer hükümlerinden korunsa bile şahsî temayülleri ve sübjektif tesirlerinden korunamaz. Bundan dolayı içtimaî müşahede veya tecrübenin tek başına yapılmayıp, mutlaka grup halinde, birlikte tatbik edilmesi lâzımdır. Tek adam tam sosyoloğ olamadığı gibi sosyoloji de yapamaz. Aynı zamanda birkaç kişi tarafından mahallinde yapılan tetkiklerde karşılıklı kontrol ve tenkit birçok sübjektif ve zararlı tesirleri silerek mümkün olduğu kadar objektifleşmeyi temin eder. Vakıa bu suretle teşkil edilen araştırma gruplarının da bir nevi zümre şuuru doğurarak karşılıklı telkin neticesinde vakıadan uzaklaşmaya sebep olması çok mümkündür. Aristo en salim düşünce münzevî düşüncedir diyordu. Fakat sosyoloğ kolektif çalışmada daima muayyen araştırma usullerine göre tek başına ymiş gibi hareket edecek ve yine bu usullere göre araştırma neticeleriyle karşılıklı kontrol yapacaktır.

III. İctimaî şartları ve âmilleri karıştırmamak lâzımdır. Vakıa içtimaî bir hâdise bir takım şartların mahsulüdür. Fakat bu şartlar içerisinde uzak ve yakın olanlar vardır. Yani hâdisenin meydana gelmesinde rol oynayan şartlardan bir kısmı hemen hâdisenin yanında, bir kısmı nisbeten uzak, bir kısmı çok uzaktır. Meselâ: Arzın güneşten kopması hayatın doğuşunun uzak şartıdır. Fakat arz üzerinde muayyen sühnetin ve rütubetin meydana gelmesi yakın şartıdır. Hâdisenin tetkikinde yakından uzağa doğru şartları sıraya dizmelidir. Bu sıraya göre birinci derecede yani en yakın olan şartlar mecmuuna âmiller (*facteur*), ikinci derecedekilere hal ve durum

(*circonstance*), üçüncü derecedekilere de ikinci hal ve durum diyebiliriz. İctimaî hal ve durumun hepsine birden cemiyetin kadrosu dediğimiz için bu suretle içtimaî âmiller ile içtimaî kadroları tamamen ayırmış oluruz.

Bu suretle istihsal, mübadele, devlet teşkilâtı, ahlâk sistemi, gibi âmillerle onlarla birlikte doğan kolektif heyecan, zümre insiyakları ve daha sonra hayvanî hayatın tekâmülü, insan zekâsı gibi kadroları ayırmak ve karşılıklı insan - tabiat münasebetinde bunların hakikî hisselerini ve yerlerini tayin etmek mümkün olacaktır.

Şartlar ve âmilleri karıştırmamak için sosyoloji dâline analoi yoluyla girmiş olan birçok terimleri kullanmadan korunmalıdır. Bunların ilk bakışta telkin edici vasıfları olsa bile, her türlü karışıklıktan çekinmek için içtimaî münasebetler sahasının yalnız kadrosunu (yani uzak veya yakın şartlarını) teşkil eden hâdiseleri asıl içtimaî münasebetler sahasından ayrı olarak tetkik etmelidir.

1. Fizikten alınmış olan tabirleri kullanmamalıdır. Meselâ fizik sosyal, statik sosyal, dinamik sosyal, içtimaî müvazene, ilâh. gibi. Bu terimler, içtimaî tahavvülleri doğrudan doğruya fizik şartlarla izaha çalışan cereyanlar tarafından sokulmuş olduğu halde, sonradan cemiyeti kendi yapısı içinde izah teşebbüsünde bulunan sosyoloğlar tarafından da mecazî manalarda kullanılmış, fakat çok defa içtimaî münasebetlerin karmaşık ve hususî şekillerini görmemeğe sebep olmuştur. Meselâ *Aug. Comte* i tenkit eden *Dupréel* "içtimaî müvazene" tabirini kullanmadan çekinmemiştir. Müvazene kelimesi muhtelif yerlerde kullanış tarzına göre tarif edilmek şartile, yer bulabilirse de, burada tamamen fizikten alınmış bir klişe halinde yerleştiği için içtimaî tezat ve çatışmaların izahında birçok yanlışlıklar doğurabilir.

2. Biyolojiden gelen terimleri de aynı suretle kullanmadan çekinmelidir. Cemiyeti uzviyete benzeterek içtimaî münasebetleri izaha çalışan sosyoloğların getirmiş oldukları bu terimler de ötekiler gibi uzvî ve içtimaî münasebet sahaları arasındaki esaslı farkı bazan unutmıya sebep olmaktadır. Meselâ uzviyetçi sosyolojiye hücum ettiği halde *Durkheim* birçok yerlerde içtimaî organizm, içtimaî patoloji, içtimaî fizyoloji gibi tabirleri kullanmaktadır. Bunların ne kadar hususî manada kullanıldığı söylenmiş olsa bile, yine alışılmış ve yerleşmiş klişelerin eski manasını telkin etmekten ve bu yüzden ibhamlar doğurmaktan geri kalmazlar.

3. Psikolojiden gelen terimlerin de sosyoloji içinde kontrolsuzca kullanılması iki ilim arasında çok tehlikeli karışıklıklar doğurmaktadır. İctimaî münasebetler sahasını ruhî vakıalarla izah etmenin doğru olmadığını söyleyenler de başka şekillerde bu terimleri kullanmadan korunamamışlardır. Meselâ *Tarde* in taklit ve telkin hâdiselerini, *Le Bon* ün zümre heyecanını temel olarak alması ne derecede tehlikeli ise *Durkheim* in kolektif tasavvur, kolektif vicdan, *Gusti* nin kolektif irade tabirlerini kullanmaları da aynı derecede ibhama müsaittir. Bu tabirler ancak ruhî sosyoloji veya içtimaî psikoloji tetkikleri içerisinde psikoloji ve sosyoloji arasındaki müstak hâdiseler ifade edilmek istendiği zaman kullanılabilir. (1)

4. İctimaî münasebetler sahasını tetkikte göz önünde bulundurulacak mühim bir kaide de onlarda en şümulü hâdiselere daha az şümulü hâdiseleri bağlamaktır. Aynı kaide bütün ilimlerde gözetilmektedir. Meselâ fizik şimdiye kadar bütün hâdiseleri mekanik hâdiselerine bağlıyordu. Bugünkü fizik mekanik de dahil olduğu halde hepsini elektro - manyetik hâdiselere bağlamaktadır. Nitekim biyolojide temsil (*assimilation*) hâdisesi bütün diğer hâdiselere temel vazifesini görür. Hayatî fonksiyonlardan herhangi birini tetkik için metabolizmaları bilmek lâzımdır.

Aynı suretle sosyolojide de bir kısım hâdiselerin elemanter bir vasfı vardır. Ötekiler derece derece onlara bağlı olarak tetkik edilebilir. Önce de görmüştük ki her içtimaî yapı bir iş organizasyonu ile kaimdir. Fakat muhtelif cemiyetlerde rol oynayan fikri faaliyetler, bu iş organizasyonunun değişmelerine bağlı olarak değişmektedir. Şu halde her içtimaî münasebetler sahasında müstak hâdiseleri temel hâdiselere bağlı olarak tetkik etmelidir.

5. Temel hâdiselerin müstak hâdiseler üzerinde, müstak hâdiselerin birbiri üzerinde, ve nihayet müstak hâdiselerin temel hâdiseler üzerinde karşılıklı tesirlerini tetkik etmelidir. Sosyoloğun belli başlı vasıflarından biri bu olacaktır. O hiç bir zaman iki içtimaî hâdiseden birine kat'î olarak illet, ötekine eser diye-

(1) Bu kaide göz önünde tutulduğu zaman artık Durkheim in "ıctimaî bir vakıayı ancak yine içtimaî olan diğer bir vakıa ile tetkik etmek lâzımdır." fikrine bağlanmanın imkânsızlığı görülür. Çünkü içtimaî âmiller ve şartlar mertebelendiği zaman bunların tesir derecelerini sırasile kabul etmenin zarurî olduğu anlaşılır. Bir itikat şekli üzerinde istihsal sisteminin tesiri olduğu gibi. Bir istihsal sistemi üzerinde de nüfus yerleşmesinin, tabiat şartlarının ilâh... sırasile muhtelif nisbetlerde tesiri vardır.

mez. Yani tek taraflı illiyet fikri sosyolojiyi ifade edemez. Bu bizi birçok yanlışlıklara sevkedebilir. Müştak bir hâdiseye muayyen bir zamanda temel hâdiseye tesir edebilir: Dinî itikatların piyasa üzerinde tesiri gibi. Ntekim müştak hâdiseler de birbirine tesir edebilir. Ahlâkî kanaatlerin bedîi veya fikrî hayat üzerindeki tesiri gibi.

Bir cemiyette istihsal vasıtalarının manevî hayat üzerindeki tesirine karşı ilim, teknik ve idealin de istihsal vasıtaları üzerindeki tesirini birlikte tetkik etmek statistik bir manzara gösteren çok âmilli karşılıklı tesirler vetiresini gözönünde bulundurmak demektir.

VI. Sosyoloğun araştırma vasıtası doğrudan doğruya müşahededir. Sosyolog içtimaî ş'eniyeti canlı olarak, yerinde tetkik edecektir. Yani o tıpkı fizikçi ve biyoloji âliminin yaptığı gibi mevzuunu ikinci elden ve vesikalar yardımıyla değil, doğrudan doğruya ve olduğu sırada müşahede edecektir.

Bununla beraber sosyoloğlardan birçoğu bu kaideye riayet etmemekte ve tetkiklerinde ikinci elden malûmata dayanmaktadırlar. Onlar malzemelerini statistikten, tarihten ve etnografyadan alıyorlar. Halbuki statistiğin verileri yalnız umumiyetleri ifade ettiği gibi, tarihin verileri asıl içtimaî müşahedeler yardımıyla tefsir edildiği zaman ancak bir mâna kazanabilir. Etnografların müşahedeleri de çok defa sübjektif unsurlarla karışıktır; yahut içtimaî karşılıklı münasebetleri hesaba katmadan yalnız neticeleri toplamaktan ibaret kalmıştır.

Sosyolog ancak içtimaî münasebetler sahasını oluşu sırasında kavrayacak ve canlı vakıanın tespiti suretiyle cemiyetin yapısına nüfuz edecektir. Bundan sonra statistik; etnografya ve tarihin verileri bu esaslara dayandığı ve onlar yardımıyla tefsir edildiği zaman faydalı olabilir.

Hasılı sosyolog halden geçmiş zamana doğru gidecek ve geriye bakışla (*rückwärts*) cemiyetin intikal safhalarının aydınlatacaktır. Bu kaidenin birçok sosyoloğlar tarafından ihmal edilmesi yüzünden, tam tersine olarak en karanlık olan ve en az bilinen cemiyet şekillerinden başlayıp bugüne doğru gelmek, başka deyimle nispeten bilineneleri en az bilinenlerle izah etmek meyli hâkim olmaktadır. Bu hatalı yol, ekseri tarihçi görüşüyle sosyolog görüşünün birbirine karıştırılmasından, ve mürekkebin basitle izahı şeklinde-

ki *pozitivist* mevzuadan doğmaktadır ki ilk cemiyet şekillerine ait şüpheli bir faraziye bazan bütün cemiyet araştırmalarının temel olduğu için, bu faraziyenin sıhatsızlığı sabit olunca ondan sonraki araştırmalar da mantıkî temelini kaybederek yıkılmak tehlikesine düşüyor. Bu hali *Frazer*'in *Max Müller*'in, *Durkheim*'in araştırmalarında görüyoruz.

VII. sosyoloji fizik tipinde değil, daha ziyade kozmografya, veya jeoloji, biyoloji tipinde bir ilimdir. Bundan kastettiğimiz şudur:

Fizik vâkıalar muayyen şartlar altında istenildiği kadar tekrar ve tecrübe edilebilir, bunun için mücerret hâdiseler halinde ifade edilir. Halbuki kozmografya, jeoloji veya biyolojide vâkıaların istenildiği kadar tekrarı ve aksi kabil değildir. Onlar münferit, hususî ve aksedilmez vâkıaların tetkikinden başlayarak onların umumî vasıflarına yani mücerret hâdiselere yükselebilirler. Tek bir fizik vâkıa kanun halinde ifade için kâfi gelebilir. Fakat astronomik veya biyolojik kanunlara yükselmek için bütün münferit vâkıaların tetkik ve mukayesesiyle mücerretlere doğru yükselmek lâzımdır.

Bundan dolayı sosyolojide hareket noktasını monografik müşahedeler, onların mukayesesi, statistikler yardımıyla tamimi ve bu suretle istikra yolundan mücerret hâdiselere ve kanunlara yükseliş teşkil edecektir. Sosyolojiyi mücerret ve mantıkî bir şema haline getiren *Aug. Comte*'un fizik modeli üzerinde çalışması, hattâ bu ilme hususî adını vermezden evvel "*phsique sociale*" tâbirini kullanması birçok sosyoloğların aynı hatalı yola saplanmalarına ve içtimâî münasebetler sahasının müşahhas ve doğrudan doğruya tetkikine girememelerine sebep olmuştur.

SOSYOLOJİDE NORMAL VE MARAZİ

Fizik hâdiselerinde normal ve maraziyi ayırmıyoruz. Marazî mefhumu fiziği ve kimyayı ilgilendirmez. Mika ve *quartz* gibi bazı cisimlerin üzerinde istisna olarak görülen lekeler marazî demiyoruz; çünkü bu lekeler cismin yapısında bir değişiklik yapmıyor.

Normal ve marazî ayrılışı ancak biyoloji hâdiselerinden başlar. Çünkü:

1) Canlı varlıkta istisna veya yapıyı bozan vasıf doğrudan doğruya canlı varlığın çözülmüne sebep olmaktadır.

2) Canlı varlıkta yapıyı bozan vasıf istirap âmili olmakta ve hayatı tehlikeye düşürmektedir. Birincisi nazari ikincisi pratik bakımdan normal ve marazinin ayrılmasını zaruri kılar. Bu suretle biyoloji bir taraftan *monstre*'leri tetkik eden *teratologie* ilminin, diğer taraftan hastalıkları tetkik eden *pathologie* ilminin yardımından istifade eder. Bu iki nevi tetkik *Claude Bernard*'ın göstermiş olduğu gibi hem çözülmüş yapıları tetkik ederek onların normal işleyişlerini tetkike imkân verir; bu suretle bir araştırma usulü olur. Hem de hastalıkları tetkik ederek onların iyi edilmesi çarelerini verir. Bu suretle de bir sıhhat *technique*'i olur.

Biyolojinin açtığı bu çığırdan psikoloji ve sosyoloji de faydalandılar. Psikolojide *Ribot*, *P. Janet*, *A. Deschamps* gibi âlimlerin araştırmaları bu nazari gayeyi takip ettiği gibi, sosyolojide de *R. Worms*, *Schaeffle*, *Lilienfeld* gibi sosyologlar aynı gayeye içtimali patoloji üzerinde çalıştılar. Fakat bütün bu âlimler cemiyet sahasında marazinin gösterebileceği hususiyetleri hesaba katmadan yalnız biyoloji ile kaba bir mukayeseden acele neliceler çıkarmıya kalktıkları için *Durkheim*'in haklı olarak gösterdiği birçok yanlışlıklara meydan verdiler.

Şu halde cemiyette normal ve maraziyi nasıl ayırmalı? *Durkheim*'e göre normal, bir nevi içerisinde umumî, marazî de bir nevi içinde istisnai olan hâdisedir. Yani mutlak olarak normal hâdise yoktur. Meselâ Sokrat'ın ahlâkî aksiyonu Atine sitesine göre marazî bir hâdise olduğu halde, bizim cemiyetimize göre normaldir. Şu halde bir nevi için marazî olan diğer bir nevi içerisinde normal olabilir.

Bu tarifte *monstre* (tabiat galatı), istisna, fonksiyon bozukluğu mefhumleri birbirine karışmakta olduğu gibi pratik bakımdan z a r a r l ı hâdise ile ilmi bakımdan m a r a z î hâdise de karışmaktadır. Şu halde her şeyden evvel cemiyet sahasında muhtelif normal ve marazî ayırmaları yapmak lâzım geldiğini unutmamalıdır.

a. Normal ile sıhhiyi ayırmalıdır. Fonksiyonları az çok intibaklı bir cemiyette nispeten sabit olan yapıdaki hâdiseye *normal* diyebiliriz. Bu, bir nevi içerisinde umumî olan hâdisedir. Atine sitesinin, Osmanlı imparatorluğunun muayyen bir devresinde muayyen bir tabakaya ait olan her faaliyet: istilâ harpleri, celâli isyanları. ilâ... gibi.

İçtimaî muavezenenin az çok devam ettiği bir halde bu muvazaneyi temin eden hâdise sıhîdir: cemiyet için bütçe muvazenesi, itikat düzeni, ahlâkî nizam gibi. Burada, bir cemiyet için normal bir hâdisenin aynı cemiyet için sıhî olmadığı görülüyor. Meselâ bir imparatorlukta sınıf tezdâ ve celâlî isyanı normal olduğu halde sıhî değildir. Bununla beraber biyolojide her ıstırap veren hâdise marazî olmadığı gibi (meselâ doğurma acısı) cemiyette de her ıstırap marazî değildir. (harp, ihtilâl gibi..).

b. Anormal ile patolojîki ayırmalıdır. Anormal deyince biz muayyen bir zamanda kendi istihsal organizasyonuna göre fonksiyonları intibaklı olmyan cemiyeti anlıyoruz. Vâkıa hiç bir cemiyette fonksiyonlar tam intibak halinde değildir. İstihsal organizasyonunu vücade getiren kuvvetler arasındaki çatışma ve bunların doğurduğu istikrarsız muvazene ancak izafî bir intibak temin eder. Fakat bu intibaksızlık, artık istihsal organizasyonunu devam edemeyecek hale getirdiği zaman, yeni bir organizasyon teşekkül edinceye kadar buna anormal durum denebiliriz.

Anormal durumlar iki nevidir: 1 normal üstü durumlar ki buna yeni cemiyetleri hazırlıyan kriz ve ihtilâl hallerinde rastlarız. 2) Normal altı durumlardır ki, bunlara da çözüme (*décomposition*) halindeki cemiyetlerde rastlarız. Bu durumlar yeni bir cemiyeti doğuracak yerde cemiyeti dağılmaya doğru götürürler.

İçtimaî patoloji s i h h î nin aksidir. Cemiyetlerde ihtilâl ve inhilâl bir hastalık değildir. Fakat normal cemiyetler içinde bazan geçici sıhatsızlık halleri vardır ki içtimaî patoloji bunlarla meşgul olur. Bunlar cemiyetin izafî muvazenesini bozan u m u m î hâdiselerdir; bir nevi içerisinde istisna değildirler: Meselâ paranın düşmesi (*inflation*), paranın fırlaması (*déflation*), intihar salgını hâdiseleri gibi.

c. Umumî ile istisnaîyi ayırmalıdır. İşte *Durkheim*'in de marazî bahsinde yapmış olduğu budur. O asıl normal - anormal tefriki yapacak yerde umumî - istisnaî ile meşgul olmuş, izafî mânada bir nevi içtimaî *Teratologie* üzerinde durmuştur. Halbuki cemiyetlerde ne mutlak umumî; ne de mutlak istisnaî vardır. Bir nevide istina olan hâdiseleri de ikiye ayırmak lâzımdır:

1. Normal üstü istisnalar: Kahramanlar gibi.
2. Normal altı istisnalar: Suçlular gibi.

Halbuki *Durkheim*'in bu tarifinde devrini aşan kahramanlar bazan marazî olmasına mukabil, mücrimler de normal sayılıyor.

Lalande ın dediği gibi “umumî” daima normal değildir; buna karşılık istisnâî veya nadir bir vâkıa da daima patolojik değildir.” Yani kahraman istisna olduğu halde normal, suçlu daha az istisna olduğu halde marazî sayılmak lâzımdır.

Alberto Mochi'ye göre “insanın hedefi, *Durkheim*'in anladığı mânada normallığı yani v a s a t î yi aramak değildir. Suç, doğruduğu ceza tepkisiyle tarif edilmez. Sosyoloğ, meselâ bir *Galilée*'nin yaptığı işle bir haydutun yaptığı işi ceza tepkisi bakımından birbirine karıştırırsa hata etmiş olur.” (1)

Roger Lacombe'de marazî meselesinde şu tenkitleri yapıyor: “*Durkheim*, hukukî veya dinî bir formülün normal bir surette onu kabul eden bütün zümrenin hislerini ifade ettiğini iddia eder. Bu fikir *a priori* olarak kabul edilemez. Böyle bir formülün sadece zümre âzasından bir kısmının düşüncesine uygun gelmesi de çok mümkündür. Nitekim *marxiste* sosyoloji gibi sınıf mefhumu üzerine kurulmuş bir sosyoloji, hukukî kaidelerde yalnız id a r e e d e n s ı n ı f ahlâkının ifadesini görecektir. Şurasına dikkat temelidir ki *Durkheim* bu s ı n ı f mefhumuna hiç ehemmiyet vermiyor. Her içtimaî kaidenin bütün kolektif heyetⁱⁿ düşüncesine uyduğunu kabul etmek çok itiraz götürür bir mevzuadır. Eğer bir kaide tatbik edildiği sırada onu birçokları kabul etmiyorlarsa, böyle bir kaidenin kütle tarafından uğradığı mukavemete marazi mi demek lâzımdır.” (2).

Durkheim'e göre suç istanaî olmasına rağmen normaldir. Çünkü ona göre suç normal halin kefaleti, âdeta içtimaî sağlığın bekçisidir. Biz kötülük sayesinde iyiliği anladığımız gibi suç sayesinde de içtimaî sağlığı anlarız. O, içtimaî müeyyidelerin geçerliği (*validité*) nin ölçüsüdür. Fakat bu iddia bizi bir nevi paradoksa götürüyor. Vâkıa bir cemiyette bazı hareketlerin suç sayılması sayesinde, o cemiyetin asıl değerlerinin sırrını çözebiliyoruz. Fakat suçu tetkik ederken suçluyla meşgul olmamak doğru değildir. *Durkheim* suçluyu değil, suçu tetkik etmiştir. Hangi cemiyete bakarsak bakalım, orada herhangi bir suçu yapabilecek insanlar görüyoruz. Her ne kadar suç her cemiyette değişik manzaralar gösteriyor, bir cemiyette suç sayılan hareket bir diğerinde sayılmıyabiliyorsa da;

(1) A. Mochi, science et morale... 1931.

(2) Roger Lacombe, La methode sociologique de M. Durkheim. Alcan, 1926.

suçlunun yani muayyen içtimaî kaidelere uygun davranışları olmayan insanın bazı müşterek vesifları bulunduğunu görüyoruz: Suç işleyenlerin - umumiyetle - nehi kudretleri zayıftır (1). Bunlar cemiyetin menettiği şeyleri yapmadan kendilerini alamıyan, yani iradî veya teessurî eksiklik gösteren kimselerdir. Asıl mesele suçluyu suç yapmaya sevkeden sosyal veya biyo - sosyal âmilleri araştırmaktır ki, bu da bir kısım *anthropologue'* ların dediği gibi yalnız biyolojinin değil, sosyolojinin mevzuunu teşkil etmektedir: Hangi içtimaî teadların ruhî - uzvî kifayetsizliklere sebep olduğunu ve hangi hayat şartlarının suçluyu hazırladığını araştırmak sosyolojinin esas vazifesidir ki, bu suretle suç dediğimiz değer hükmiyle kalmayarak aynı zamanda suçlu dediğimiz içtimaî varlık üzerinde çalışılmış ve bu marazî hâdisenin ilk âmillerinin cemiyet teadları olduğu meydana çıkarılmış olur (2).

**

Durkheim sosyolojisinde usulün tenkidi :

İçtimaî vâkıaların izahında göz önünde tutulması lâzımgelen başlıca kaideleri gördük. Bu kaidelerle bazı esaslı vetirelerin tetkikine girebilmek için bu meseleyi evvelce incelemiş olan *Durkheim*'in sosyoloji usulündeki hâkim fikirlerini tahlil etmeliyiz.

I. Ona göre içtimaî vâkıalar bir fikir gibi değil, fakat bir şey gibi mütalâa edilmelidir. Bundan anlaşılıyor ki, *onca* içtimaî vâkıaların ilmî bakımdan tetkikine girmek istediğimiz zaman onları "tıpkı maddî birer şeymiş gibi" görmemiz lâzımdır. Yani filân maddî vâkıa filân manevî vakıanın ifadesi demektir. Şu halde biz asıl içtimaî hâdiseyi değil, ancak onun gölgesini tetkik edebiliriz. Ona göre eğer bir içtimaî ruh varsa, bu ilmin tetkiki dışındadır kalmaktadır.

Böyle bir görüşün sosyoloji sahasında bir nevi "gölge hâdisecilik" yaptığı, ve vaktiyle psikolojide psiko-fiziğin düştüğü hataları tekrar ettiğini işaret edebiliriz: O derecede ki, bu görüşe göre biz ancak görünüşleri tetkik edebiliriz. Eğer hakikî bir içtimaî

(1) Siyasî suçlar gibi bazan bir ihtilâl veya inkılâpta gelecek cemiyetleri hazırlıyan hareketlere suçlunun iradesiz olduğundan bahsedilemez. Burada suçlu ve kahrman mefhumları birbirine karışır.

(2) Hukukî sosyolojiyi şiddetle ilgilendiren bu mesele yeni kurulan kriminoloji enstitüsünde esaslı bir araştırma mevzuu olmalıdır.

şe'niyet varsa bu ilmin dışında kaldığından ona ancak *extra-scientifique* yollardan nüfuz edebiliriz. Bundan dolayıdır ki Fransız sosyolojisi ya tamamen mekanik bir izah içerisine hapsolünmek zorunda kalmış; yahutta *Bouglé, Goblot*, gibi bazı mensuplarında içtimaî ruha, *Esprit*'ye doğru giden felsefî bir görüş halini almıştır.

II. *Durkheim*'in en çok ısrar ettiği noktalardan biri de kolektif şuur (vicdan) meselesidir.

Durkheim de ferdi şuuruları aşan, yani onlardan önce bulunup sonra devam eden bir kolektif şuur vardır. Bu görüş tarzı bizi metafizike, bilhassa *Hegel* felsefesine götürür. Eğer içtimaî eşya asıl içtimaî şey'niyetin akislerinden ibaretse bunlar müteal değil, gölge hâdiselerdir; ve asıl içtimaî şey'niyet ferdlere nazaran müteal olacaktır.

Esprit veya Impératif catégorique ile İyilik ideası yahut Allah, cemiyetle, kolektif vicdanla aynı addedilmiştir. *Durkheim* cemiyetin iki görünüşünden biri olan "yüksek iyilik" i gaye olmak üzere cemiyet telâkki ediyor. Felsefedeki müteal ruhçuluk ile bu mânada anlaşılan bir sosyoloji birbirine çok yaklaşıyor; hattâ böyle bir sosyoloji bu felsefî görüşün içinde eriyor denebilir.

Durkheim, 1912 senesinde Fransa felsefe cemiyetinde verdiği bir konferansta "insanî mahiyetin ikiliği" meselesini tetkik ederken insanın klasik felsefede ve dinlerde mevcut olan ruh ve beden, semavî ve arzî iki varlığından birincisinin cemiyete ikincisinin uzviyete ait olduğunu; bunların kesin hatlarla ayrıldığını söylüyordu. Bu ikinci görüşün köklerini Eflâtunda, gelişmesini de *Aug. Comte* de buluyoruz. *Comte*'e göre insanda iki hâkim temayül vardır: Bencilik (*égoïsme*) - başkacılık (*altruïsme*). Başkacılık cemiyete mahsustur, bencilik ise büsbütün ferdîdir.

Halbuki hasislik, hırsı cah gibi benci temayüllerin de muayyen içtimaî şartlardan doğduğunu ve bazı cemiyetlerde iş hayatı ve yaşama şartlarıyla geliştiğini görüyoruz. Bizzat benlik, şahsiyet v.s.. duygularının sosyal tekâmülün eseri olduğunu gösteren *Durkheim*'in insanın mahiyetinde kesin hatlarla ikilik olduğunu söylemesi ananevî felsefe tesirlerinden kendini kurtaramamasından ileri gelmektedir.

III. Kolektif şuur mefhumunu Fransız sosyoloğu ekseri müfret olarak kullanıyor. Halbuki bütün ve tek bir cemiyetin kolektif şuurundan değil, karmaşık bir cemiyette zümrelerin ve sınıfların ko-

lektif şuurlarından bahsetmek daha doğrudur. Çünkü kolektif şuur müteal (*transcendant*) değil mündemiç (*immanent*) dir. Yani kolektif şuur ferdi *psychisme* ile kolektif *psychisme* arasındaki perspektiflerin karşılıklılığı üzerine dayanır. O tek ve bütün fertler üstü bir şe'niyet değildir. Her cemiyette bir çok kolektif şuur vardır. Bu manada anlaşılın kolektif şuur umumî sosyoloji için olduğu kadar, kolektif ruhiyat için de lâzımdır. Din, ahlâk sosyolojileri ondan vazgeçmezler.

Tarde, ferdi şuurun kolektif şuurda mündemiç olduğunu; *Durkheim* ise kolektif şuurun ferdi şuurda mündemiç olduğunu farkedemedi. *von Wiese* nin bir tabiriyle buna iç bükey bir aynanın iki yüzü diyebiliriz. Fransız sosyolojisi mensuplarından *Marcel Mauss*, bu ikiciliğin buhranını hissettiği için "bütün insan" veya "bütün sosyal hadiseler" fikriyle fert - cemiyet ikiliğini aşan bir görüşe ulaşmaya çalışıyordu (1).

IV. İçtimaî baskı (*contrainte*) mefhumu da *Durkheim* sosyolojisinin en çok ehemmiyet verdiği noktalardan biridir. Ona göre cemiyet fertler üzerinde müeyyide şeklinde görünen bir baskıdan ibarettir. Halbuki biz içtimaî tazyiki fertleri aşan bir kuvvet değil, fakat fertler arasındaki münasebetlerden ibaret olan iş organizasyonunun tav'i (*spontané*) disiplini diye alacak olursak bu müteal ve metafizik vasfını terketmiş, mündemiç ve şe'ni olarak anlamış oluruz. Meselâ kilisenin, ordunun kendi camialarına giren fertler üzerinde yaptıkları tazyikler vardır. Aynı zamanda içtimaî baskıyı cemiyetin mahiyeti değil alâmeti (*indice*) olarak almalıdır.

Buna karşı bir de içtimaî baskıyı sun'î sayanlar vardır. Bunlar *Rousseau* tarzını takip eden bazı yeni sosyoloğlardır. Halbuki içtimaî baskı fertlerin karşılıklı bağıllık ve kontrollerinden ve bunların doğurduğu disiplin şekillerinden başka bir şey değildir. Bundan dolayı da geçici bir toplulukta, bir sürüde, bir kütlede, bir ailede, bir kilisede veya organize bir içtimaî sınıfta içtimaî baskının şiddet dereceleri muhteliftir.

(1) M. Mauss, Les phénomènes sociaux totaux.

İÇTİMAİ İLLİYET

Cemiyet sahasında illiyetten (*causalité*) bahsetmek için Comte'den sonraki sosyoloğlara ve bu arada bilhassa *Spencer* ve biyolojik mektebe, fizik sosyal diye tanılan cereyana temas etmek lâzımdır. (1).

İçtimaî vakıalar arasında muhtelif neviden sebep - netice bağılıkları düşünülmüş, fakat tatbikat haline geçmesi ancak tecrübî sosyolojinin kurulmasından sonra mümkün olmuştur.

İçtimaî illiyet bir hat üzerinde, aksedilemez bir zaman oku ile temsil edilebilir: Bu ok bir nevi hâdiseleri önce, diğerlerini sonra diye kabul etmeyi icabettirir. Meselâ niçin bir memlekette ahlâkî buhran doğuyor? Çünkü kolektif vicdan zayıflamıştır. Niçin intiharlar çoğalıyor? Çünkü kolektif baskı kuvvetini kaybetmiştir gibi. Halbuki bu izahlara baş vuran *Durkheim* "ilimlerde usule dair" adlı eserin sosyoloji faslında ve içtimaî iş bölümü adlı eserinde mekanik illiyete fazla ehemmiyet verir görünür: Meselâ nüfusun çoğalıp azalması, içtimaî hacmin daralması cemiyetin yapısında değişikliğe sebep olur.

İkinci izahta insanlar içtimaî birer atom gibi alınmıştır. Bu mekanik görüş *Descartes* den başlayarak ilmin bir çok dallarında olduğu gibi sosyolojide de büyük bir rol oynadı. Görülüyor ki *Durkheim* sosyolojisi, illiyet anlayışı bakımından eklektiktir: Zaman zaman mekanik ve spiritüalist iki türlü izaha da başvurmuştur. Bu farkı "iş bölümü" ve "dinî hayat" adlı kitaplarında gördüğümüz gibi, "iş bölümü" nün içinde de yer yer m a d d i k e s a f e t ve m a n e v î k e s a f e t illet olarak gösterilmektedir.

Fizik başta olmak üzere bütün ilimlerde mekanik tek taraflı illiyet fikri yerini f o n k s i y o n ve karşılıklı tesirler fikrine bırakmaktadır. Biz tecrit kaidelerile münferit vakılardan umumî hâdiselere yükselerek büyük sayılara ulaşıyor ve orada statistik mahiyetteki karşılıklı tesirleri fonksiyon ve tahavvül şeklinde ifade ediyoruz. Eski illiyet fikri *Mach* ın gösterdiği gibi, bize dinlerden ve hayatî tecrübeden kalmış kaba bir ölçü olduğu için yerini "mütevalli takrip" ve *fréquence* fikrine bırakmıştır.

(1) Bu eski sosyoloji cereyanlarının kanaatlerini içtimaî doktrinler tarihinde tetkik ettik.

Fizikte ilk defa *Mach*, *Pearson* tarafından ileri sürülen bu iddia sosyolojide de *Marx* ci bazı sosyoloğlardan başka *Pareto*, *Worms*, hatta *Bouglé* tarafından iyi karşılanmıştır. (1) Karşılıklı münasebetlerin tetkikinde biz evvelâ tek illetli hâdiseler ile kolektif vakiyayı ayırmalıyız. Çok defa kolektif vakiyayı bazı karşılıklı münasebetler şebekesinde görüldüğü gibi aynı zamanda illet ve eser rolünü aynayan çok amilli hâdiseler de buluyoruz. Bu vakıaları eski manasile anlaşılabilir illet değil, ancak statistik bir determinizm izah edebilir.

Sosyolojik kanunlar: — İctimaî determinizm tabiatın diğer kanunlarından farklı kanunları ifade etmez. Yalnız karşılıklı münasebetler çok daha karmaşık olduğu için bu vakılardan kanunlara yükselmek daha uzun araştırmalara mühtaçtır ve daha yorucudur. Sosyolojide takribi hükümlerin çokluğu ve sosyal vakıaların tetkikine karşı itimatsızlık hundan ileri gelir. Netekim aynı sebepten sosyal münasebetlerin bütün karmaşık şebekesini tetkik edecek sabrı gösteremeyenler *spekülatif* sosyoloji yaparak umumî faraziyeler kurmakla işi halletmeğe çalışmaktadırlar. Bununla beraber sosyal münasebetlerin karmaşıklığı araştırmacıyı ye'se düşürmemelidir. Çünkü âmilleri tetkik ederken elimizdeki kaidelere göre onları tesadüfî olarak değil, yakınlık ve uzaklığına göre sıraya dizmek ve münferit, müşahhas tiplerin tetkikinden daha umumî ve mücerretlerine yükselmek yolu takip edilince bu gibi güçlüklerin önüne geçilecektir. Sosyoloğun araştırmalarında daima iğreti faraziyeler ona rehberlik edecek ve bazı tipler arasında münasebetler meydana çıkarılarak daha umumilerine yükseldikçe bu faraziyelerden tahakkuk etmeyenler atılabilecektir. Tecrübî sosyoloji prensip bakımından ihtilâflar her ne olursa olsun, bir çok memleketlerde bu şekillerde araştırmalar yapmış bazı müşterek neticelere varmıştır ki bunlardan ilerde bahsedeceğiz.

Üç tarzda ictimaî kanun vardır:

1. İctimaî tiplerle ilgili olan yapı (*structure*) kanunları. Meselâ totemli bir klanda otorite yayılıcıdır, mülkiyet kolektiftir, iş bölümü yoktur, değerler bölünmemiştir. Muhtelif ictimaî fonksi-

(1) Statistik ve ihtimaliyet hesabı ile istikra arasındaki sıkı münasebet felsefenin en canlı meselelerinden biridir. Bu münasebetle yapılan yeni araştırmaları ihtimaliyet ve Dialektik adlı kitapta izah edeceğiz.

(Bununla beraber kelime birliğine aldanarak *Bouglé*, *Pareto* ve *Marx* daki "karşılıklık" mefhumlarını karıştırmamalıdır.)

yonlar arasında correlation vardır. Bunlardan bir kaçını bilindiğine göre diğerlerini içtimaî yapı içinde tayin etmek mümkündür.

2. Statistlik kanunlar: Fizikçiler ihtimaliyet hesabının kanunlarına dayanan ve cüz'î halleri değil bütünleri kavrayan determinizme statistlik determinizm derler. Meselâ *Mariotte* kanunile ifade edilen bir gaz kütlesi içindeki molekülün hareketinin tayini gibi. *Boltzmann* bunun bir ihtimaliyet kanunu olduğunu gösterdi. Yeni Fizik bütün tabiatte statistlik bir determinizmin bulunduğunu kabul eder.

Statistlik kanunlar fizik, hey'et, kimya ve biyoloji sahasında bulunmaktadır. Sosyoloji de izah safhasına geçtikten sonra, başka ilimlerde olduğu gibi müfreti ortadan kaldırır; ve filân vakıa yerine umumî vakıayı koyar. İçinde fertlerin hususî olarak tanılmalarına imkân olmayan bütünlerle uğraşır. Çünkü fertler bütün, yani zümreye bağıdırlar.

Suçlar, intiharlar, muhaceretler, erzak fiyatları, istihsal-artışı, nüfus çoğalması ve azalması, grevler ve işsizlik, hukukî ve ahlâkî değişmeler, krizler, ihtilâller, v. s.. hep bu tarzda istatistiklerle tetkik edilir. Sosyoloji sahasında statistiği ilk defa kullanan *Quelet* dir.

3. Evrim (tekâmül) kanunları: Bir içtimaî yapıdan başka bir içtimaî yapıya geçişi izah eden cemiyetin en umumî kanunlarıdır. *Comte* bunlara *dynamique* kanunlar, *Marx* ve *Engels* tarihini diyalektik diyorlar. Aralarında şüphesiz fark vardır. Ancak onların müşterek noktaları cemiyetlerin istihale konularını araştırmaktır. İçtimaî inkılâpları ve yapı intikallerini anlamak, eğer mümkünse, ancak bu suretle olabilecektir.

İktidarın ferdileşmesi, sınıf mücadelesi, ihtilâller, krizler, eski içtimaî yapıların yıkılışı ve yehilerin doğuşu, diğerlerin farklılaşması v. s.. gibi hâdiseler bu günkü sosyolojik istikranın imkânları nisbetinde bu suretle izah olunmaktadır. Evrim kanunları zid kuvvetlerin çarpışması, zıdların yeni terkipleri doğurması ile meydana çıkar. Fakat bunun tahakkuku ancak evrimden devrime geçmekle, yani miktar yükselmelerinden keyfiyet değişmelerinin doğması ile mümkün olduğu için, bu nevi değişmeleri de yine statistlik kanunlara bağlamaya mecburuz. Her tarihi istihale tarihi bir istikra vetiresidir ki, onu ancak muayyen bir devre ait tarihi istikramızın zenginliği nisbetinde ihtimali kanunlarla ifade edebiliriz.

İÇTİMAİ TECRÜBE VE TECRİB

Sosyoloji esasında müşahede ilmidir. Fakat bazı vakıaları tekrar etmek ve bu suretle tecrübe ve tecrib yapmak mahdud durumlarda mümkün olur: Bir terbiye plânı, iktisadî bir plân, pazar hâdiseleri, hukukî bazı değişmeler tecrübe edilebilir. Lâboratuvar-da yapılan ve sun'î şartlar altında tekrar edilen tecrib ise daha mahduttur: Pedagojik tecribler, anormal çocuklara ait tecribler, psikososyoloji tecrübeleri gibi.

Sosyolojide tecrübe ve tecribin iki esaslı yolu vardır. Bunlarda monografik anket ile statistiktir. Fakat bu iki aletin doğru olarak nasıl işlediğini anlayabilmek için bunların geçirdiği safhaları tetkik edelim.

Önce edebî bir istikra şekliyle başlamıştır. Meselâ *Balzac* ın *La comédie humaine* i, *Zola* nın *Rougon Maquart* i bu nevi eserlerdendir. Onlar bize burjuva cemiyetinin tahlili için zengin malzeme verirler. Yakın zamanlarda bu tarzda, içtimaî hâdiseleri edebî bakımdan tahlil eden ve sosyoloğ için malzeme olacak eserler meydana gelmektedir: Almanyada *Thomas Mann*, Fransada *Jules Romains*, İngilterede *John Galsworthy* yirmi otuz cildlik eserleriyle bütün cemiyeti kuşatan zengin sosyoloji malzemesi vermektedirler. Fakat edebî değerleri ne olursa olsun, sosyoloğ bunları ancak kendi usulüne göre tenkit ve tefsir ederek kullanabilir.

2. Siyasi sahada da sosyoloğlar için bazı hazırlıklar olmuştur. Meselâ İngilterede *commune* işçi sendikaları, iktisadî teşekküller ve devlet bir takım statistikler yapmışlardır. Hususî bir gayeye göre yapılan bu statistikler ve ya monografilerden, kontrol ve tefsir etmek şartıyla, sosyoloğ istifade etmektedir. Fakat bütün bunlar ihtiyatla kullanılmalıdır. Çünkü bu tetkiklerin hususî maksatlara göre yapılmış olduğu ve sosyoloğ bunları olduğu gibi kullanırsa çok defa yanlış neticelere ulaşacağı unutulmamalıdır.

STATİSTİK

İçtimaî meselelerin statistik usulle tetkikine ilk defa *Achenwall* ve *Schlöser* mektebi tarafından başlandı. Fransada *Quetelet*, "içtimaî fizik" adlı eserile statistik usulünü cemiyet hâdiselerine

yaydığı ve v a s a t î i n s a n vahidi kıyası üzerinde büyük sayılar kanununu tatbik ettiği sıralarda Almanyada da bu zikrettiğimiz mektep statistik araştırmalarına girmiş bulunuyordu. Onların usulünü takip ederek *Georg von Mayr*, 1899 da *Statistik und Gesellschaftlehre* sini neşretti (*Freiburg*). Avusturyalı sosyoloğ *Ferdinand Tönnies* ise *Sociographie* adlı eserinde bu usulü sosyolojinin temeli haline getirmeye çalışıyordu.

Statistik sahasında ilk büyük adım İngiliz riyazileri tarafından atılmıştır. Asıl İngiliz statikçileridir ki sosyolojinin tetkikinde mühim bir merhale vücade getirdiler. Bunlar arasında *Graunt*, *Petty*, *Playfair* gibi statikçilerin araştırmaları ihtimaliyet hesabının tatbikatından başka bir şey değildir. Bu araştırma günden güne ilerlemektedir.

Correlation lar hesabı müteaddit hâdiseler arasında karşılıklı bağılılığı veya müvazililiği ölçmeğe yarar. Müteaddit *régression* lar hesabı, ölçülebilir muhtelif şartların eserlerini farazî bir surette tecrit etmeğe yarar. Bu suretle statistik, bazı kanunları formül haline koymak ve içtimaî ilimlerde bazı tahminler yapmaya imkân vermektedir.

İçtimaî hâdiseler kolektif hâdiseler olduğu için statistik içtimaî şey'niyeti tavsife elverişli bir vasita gibi görünmektedir. Fakat bu usul monografi usulüne tamamen zıddır. Statikçiler monografiye hücum ederler; bununla ekseri *Le Play* monografisini kastederler. Meselâ *Francois Simiand*, "statistik ve tecrübe" adlı eserinde (1) sosyolojiyi bu usul üzerine kurmak fikrini müdafaa ederken monografiye hücum ve tenkit etmektedir. *André Lisse* de "statistik" adıyla 1927 de neşrettiği eserinde aynı yolu takip etmektedir (2).

Statistikle monografinin müşterek vasıfları olduğu gibi farkları da vardır. Başlıca farkları şu noktalarda toplayabiliriz:

1. Statistik kolektif bir hey'etin bütünüyle meşgul olduğu halde, monografi yalnız münferit bir vakıa, veya zümreyi tetkik eder.
2. Statistik nicelik (*quantitatif*) karakterile monografinin ni-

(1) Bu kitap M. Servet tarafından 1928 de Türkçeye çevrilmiştir. (A-11 1922).

(2).Statistikle sosyolojinin münasebetine dair şu kitaplara başvurmalı: Neumann - Spullart, *Sociologie und Statistik* 1878 Adolf Günter, *Statistik und Soziologie*. (*Allgemeine statistische Archiv* - 1926).

telik karakteri birbirine zıddır. Monografide rakkamların ancak vesika olarak değeri vardır.

3. Vakıaların umumî manzarasını meydana çıkarmak için statistiğin baş vurduğu vetireler tek bir vakiayı tetkik eden monografide kullanılamaz.

4. Statistik mücerrettir; ve daima mücerret, umumî rakkamlar elde eder. Monografi müşahhastır; Bu sebeple doğrudan doğruya müşahede vasıtası olarak statistik faydasızdır. Her statistik bize umumî bir rakkam verir. İntihar, cürüm, v.s.. sitatistikleri gibi. İntihar meselesinde *Achille Delmas*, (1) *Durheim*'in eserini bu bakımdan tenkit etmişti.

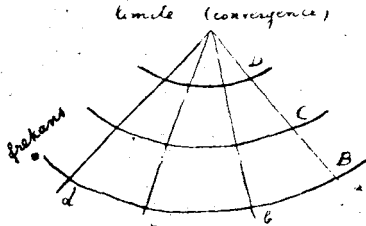
Fakat iki usul arasındaki bu kadar keskin ayrılık yalnız görünüştedir. Esasta onlar birbirine mutlak olarak zıt değildir. Meselâ bir kasabanın monografisini yaparken tenakuza düşmeden statistik usulü kullanılabilir. Farzedelim ki bu kasaba Kütahya olsun. Evvelce yapılmış olan demografik, Ekonomik, kültür, ahlâk, idare ve hukuk bakımından statistiklerden istifade edilir. İki usul arasındaki tezdad yalnız zihnin işleyiş istikametindedir. Talil ve istikra tezdadı gibi onlar da aynı mevzuda birbirlerini tamamlarlar. Statistlik unsurları silerek bütüne yükelebilmek için vasatilere ve umumilere dayanır. Monografi ise, tersine olarak, muhtelif zümreler veya vakıalar arasındaki farkları, ayrılıkları meydana çıkararak onu dğuran âmilleri ttoplama çalışır. Heyetçi yıldızlara ait kanunları ararken evvelâ nasıl Utarıt, Zühre, gibi münferid ve hususî yıldızların tetkikinden başlıyorsa sosyoloğ da aynı suretle hareket etmiye mecburdur.

Statistik ilk defa ihtimaliyet hesabı şeklinde *Fermat* ve *Pascal* tarafından ileri sürülmüş bir tetkik vetiresidir. *Bernoulli* büyük sayılar kanunu ile statistiğe temel olacak ihtimaliyet prensipini ortaya koydu. Bu kanun yazı ve tura misalinde olduğu gibi birbirine tâbi olan iki hâdisenin tahavvül nisbetlerinin küçük mikdarlarda gayri muayyen görüldüğü halde mikdarlar büyüdükçe farkın en aza indiği ve muayyene doğru yaklaştığını gösterdi. Meselâ biz parayı havaya attığımız zaman ya yazı ya tura çıkabilir. Bunların çıkış nisbeti gayri muayyendir. on kere atsak dokuzunun yazı biri-

(1) Durkheim "İntihar" ına karşı patolojik ruhiyat bakımından Achille Delmas, "Psychopathologie du suicide" i yazdı; buna karşı Halbwachs tekrar "les causes du suicide" i neşrederek fransız sosyologunu müdafa etti.

nin tura olması mümkündür. Değişikliği doğuran, parayı atış sırasındaki şartların değişmesidir. Atışların müsaviliği ancak tamamen müsavi şartlar içinde olduğu zaman mümkündür. Halbuki bu şartlara hâkim olmak imkânsızdır. Hasılı şartlar ne kadar çoksa değişme imkânı da o kadar ziyadedir. Bu suretle ihtimaliyet mümkün hallerin müsait hallere nisbeti diye tarif edilmekte idi. Mümkün haller objektif şartların mecmuu, müsait haller de sübjektif unsurdur. Görülüyor ki ihtimaliyetin bu eski tarifinde daima münferit vakıanın ihtimaliyetinden bahsedilmekte sübjektif unsur işe karışmaktadır.

Halbuki 19 uncu asır sonlarından beri ihtimaliyet meselelerinde sübjektif unsuru kaldırmak temayülleri başladı. Netekim bunlardan riyaziyeci *von Mises* ihtimaliyeti kolektif mefhumile tarife çalıştı. Ona göre *fréquence* ler müşahede edilen vakıaların çoğalmasını ifade ederler. Tek bir vakıanın ihtimaliyeti yoktur, ancak frekans halinde gittikçe birbirine yaklaşan serilerin bütününe ait objektif bir ihtimaliyet vardır. Meselâ a, b, c, d serileri rakamlar çoğaldıkça aynı noktaya doğru yaklaşırlar. Bu noktaya *convergence* noktası denir. Fakat bu nokta bir limitedir; ona hiç bir zaman tamamilen varılamaz. Bu suretle ihtimaliyet hesabı bize en büyük rakkamlarda bile kat'î bir tayin değil, ancak bir takrip verebilir.



Diğer tabiat sahalarından daha karmaşık olan cemiyet sahasında onlardan daha uzun ve daha dolambaçlı yollardan takribi umumiyetlere varılabilir.

İhtimaliyet hesabına dayanan bu statistik araştırmaların ifade tarzı da *Descartes* mihverlerini kullanarak elde ettiğimiz grafiklerdir.

Fakat grafiklerle gösterdiğimiz herhangi bir miktar bize

hiç bir kanuniyet vermez. Ancak geniş sahalarda ve uzun zamanlara ait olan muhtelif grafikleri birbirile mukayese ederek aralarında yaklaşan seriler kurmak mümkün olduğu zamandır ki takribî kanunlar elde etmiş ve bunları fonksiyon - mütehavvil münasebetlerle ifade etmiş oluruz.

Sociographie

Statistiğin içtimaî etüdlere büyük hizmet ettiği muhakkaktır. Holandalı sosyolog R. Steinmetz'in ilk defa icadettiği *sociographie* tâbirini benimseyen F. Tönnies bütün tetkiklerinde statistik zemini üzerinde ona dayanmaya çalışıyordu. Sosyoloji içerisinde esası rakkam olan ve ihtimaliyet hesabı ile yapılan bütün tetkiklerde (malzemenin toplanış tarzı ve bundan doğan dallar her ne olursa olsun) bu ismi kullanmak daha faydalıdır. Çünkü *sociographie* içinde *criminologie* statitüklerini, ekonomi, morfoloji, demografi, v.s.. rakkamlarının birbirile ilgilerini anlıyoruz.

Sociographie'nin esaslı vasıtalarından biri de *ethnologie* dir. Etnolojiyi ilk defa Peter W. Schmidt sosyolojiye maletmiştir (1). Bununla beraber ona iktisat, hukukî sosyoloji gibi tam bir sosyoloji dalı olarak bakmamalı, yalnız sosyolojik araştırmalarda yardımcı bir disiplin telâkki etmelidir. Netekim Kroeber entolojide eksik olan tarafın illî izah olduğunu söylüyor. Onda bir yığın ham madde izahsız kalmakta ve aralarındaki içtimaî aksiyon içerisindeki karşılıklı bağıllık gösterilmemektedir. Thurnwald da haklı olarak "entonolojinin buhranı" ndan bahsediyor (2). Bastian'dan zamanımıza kadar bu bilgi dalı, bütün iddiasına rağmen, malzeme toplamadan başka mühim bir şey yapmamıştır. Bu suretle faraza Anadolu'da vukua gelen hicretleri, Lâtin, Arap, Türk akınlarını bilebilir ve bunları tabaka tabaka tetkik ederek aynı nokta üzerinde müşterek olan ve devam eden vasıfları meydana çıkarırız. Meselâ bir a noktasındaki itikatların A, B, C, D akınları sırasında geçirdiği istihaleye rağmen aynı kalan tarafını tetkik ederiz.

(1) L'ethnologie moderne, son histoire, son objet, sa méthode, Vienne, 1906.

(2) Die Krisis in der Ethnologie, zur Entwicklung - unkl kultur kreislehre, 1923.

Hasılı *Sociographie* deyince biz etnografya, etnoloji *Folklor*'in araştırmalarından istifade eden ve rakkama dayanan sosyolojiye ait yardımcı bir dalı anlıyoruz. Doğrudan doğruya müşahedenin mahsulü olan monografi statistik ve sosyografi ile tamamlanacaklardır. İctimaî statistiği kuranlardan *Quetelet*, bu usulü cemiyet hâdiselerine tatbik edebilmek için va'satî insan fikrini ortaya atmıştı. Ona göre bir çok ilimler ölçüyü kullanabilmek için değişmez bir ölçü birliği kullandıkları gibi içtimaî sahada da böyle sabit bir ölçü birliğine ihtiyaç vardır ki o da vasatî insandır. Nasıl fizikte atom, ısı derecesi veya kalori gibi vahitlerle ölçüyü tatbik ediyorsak cemiyette de insanların nitelik vasıflarını ve farklarını bir tarafa bırakarak onların umumî vasatîsini içtimaî atom gibi almıya ve bütün değişmeleri bu vahide göre tesbit etmiye mecburuz.

Fakat vasatî insan nedir? O ne şişman, ne zayıf, ne sağlam ne çürük, ne cesur ne korkak, ne hassas ne kabadır. O bütün bu vasıflardan sıyrılmış mücerret bir insandır. Hakikatte böyle bir insan yoktur ve "vasatî insan" boş bir kelimedden ibarettir. O halde bu boş kelimeye dayanarak nasıl sosyoloji yapabiliriz (1).

Sosyoloji sahasında bir taraftan monografçılar, diğer taraftan içtimaî değerleri tetkik eden Fransız sosyolojisi bu tenkitlere dayanarak mücerret statistik usulüne hücum etmektedirler. Şu kadar var ki *Durkheim* mektebi diye tanılan Fransız sosyolojisi mücerret statistiği reddetmekle beraber onun verdiği rakkamlar ve grafiklerin içtimaî değerler bakımından tefsir edilebileceğini kabul ettiği için gerek *Durkheim*, gerek onu takip eden *Halbwachs*, *Simiand* gibi sosyoloğlar doğrudan doğruya umumî statistiklerden netice çıkarmıya çalışmışlardır (2).

Monograficiler ise statistik usulünü başka bir bakımdan tenkit etmektedirler. Onlara göre sosyoloji fizik gibi mücerret ve umumî hâdiselerin ilmî değil, fakat kozmografya veya biyoloji gibi müşahhas ve münferit vakıalardan hareket eden, onları tavsif ve tasnifle başlayarak sonradan umumiyetlere ve kanunlara yük-

(1) *Quetelet*'nin bu mücerred telâkkisinden Durkheim ci sosyoloğlar ayrılmış görünüyorlar.

(2) Birincisi "İntihar" adlı eserinde, ikincisi "Amele hayatı ve hayat seviyeleri" adlı iki eserile Durkheim müdafaa ve teyit için yazdığı "intiharin illetleri" nde bu usulü kullanmaktadır.

slen bir ilimdir. Şu halde işe her şeyden önce monografik anketlerle girişmelidir.

Monografi ilk defa *Le Play* tarafından kullanıldı. 1855 de yaptığı "Avrupa işçileri" adlı büyük tetkiki ile diğer araştırmalarındaki usulü 1887 de "aile monografileri usulüne göre içtimâî vakıalarının müşahedesine giriş" adlı kitabında izah etti (1). Asıl maden mühendisi olan bu zat, maden işçilerinin hayatını, işçi bütçelerini tetkik etmek suretile küçük zümrelerden, atelyelerden, en karmaşık büyük zümrelere ve cemiyetlere doğru yükselmek imkânını buldu. Avrupayı şarktan garbe ve şimalden cenuba doğru katederek yapılan seyahatlerin mahsulü olan bu etraflı tetkikin bir çok noktaları bugün ehemmiyetini kaybetmiş ve münakaşa götürür olmakla beraber takip edilen usul bütün tazeliğini muhafaza etmektedir.

Le Play'e göre aile şarktan garbe ve cenuptan şimale doğru gidildikçe kapalı cemaat olmaktan çıkarak ferdileşmeye doğru gitmektedir. O, bu müşahedesile Avrupada biri "tecemmüî" diğeri "infradı" olan iki esaslı tipin mevcut olduğu neticesini çıkardı. Sonradan yapılan tetkikler bu iki tip arasındaki bir çok orta tipler veya intikal şekilleri göstermiştir ki, mevzumuz dışında olduğu için geçiyoruz. Ondan sonra *Henri de Tourville*, Ed. Demolins, *Paul Roux*, *Ph. Champault*, *P. Descamps*, v.s.. gibi sosyoloğlar muhtelif memleketlerde veya aynı memleketin muhtelif mıntakalarında aile, atelye, köy, zenaat, şehir, bölge monografileri yaptılar.

Le Play monografi usulünün esası aile bütçesidir. Vakıa onun yanında diğer meseleler de tetkik ediliyorsa da işçi ailesinin bütçesi, çekirdeği teşkil etmektedir. Aileyi cemiyetin ilk unsuru saymak ve bütün içtimâî münasebetleri ona göre tetkik etmek bu mektebin muhafazakâr zihniyetinden doğmaktadır. Bu mektep köy, şehir, münasebetlerine, içtimâî sınıf tezatlarına, harp ve harbin doğurduğu neticelere lâzım geldiği kadar ehemmiyet vermediği için monografi eksik kalmaktadır. Bu noktaları gözönünde tutan mektebin bazı mensupları monografide tadiller yapmaya çalıştılar. Meselâ *Paul Roux* ve daha sonra *Paul Descamps* geçen asırda *Tourville*'in yapmış olduğu "nomenclature" ü islah ettiler.

H. Bouchet ve *J. Fauvel* daha geniş münasebetleri hesaba ka-

(1) F. Le Play, Introduction sur l'observation des faits sociaux selon la methode des monographies de familles, Paris, 1887.

tarak, içerisinde aile bütçesi yalnız bir unsur olan mintaka anketleri için plânlar yaptılar. Geçen asır sonunda Amerikada *Van Vorst*, Belçikada *Rutten*, Fransada *Jacques Valdour*, Çekoslovakya'da, *Chalupny* Fransız *Sciense sociale*'inden müstakil olarak monografik anketler yaptılar. *René Maunier* şimalî Afrikada kendine mahsus monografik tetkiklere girişti.

Amerikada yeni inkişaf etmekte olan ve ana fikirleri *Park and Burges* tarafından tesbit edilen sosyoloji cereyanı hem statistik hem monografi usullerini kullanarak daha geniş bir sahada çalışmaktadır. Bu sosyoloji mektebi köy ve şehir yapıları arasında mukayeseler yapmakta, cemiyette içtimaî tabakaları, sınıfları, hayat seviyelerini monografilerle tetkik etmektedir.

1908 de Rooswelt, köy hayatının tetkiki maksadile ve büyük masraflarla *Country Life Commission*'u kurdu. 1919 da *Wilson* köylü hayatı çifçi nüfusunun ne suretle bölündüğünü ve bu dağılımın içtimaî neticelerini araştırmak üzere bir *Bureau of Education* kurdu. Bu iki büro Amerikadaki sosyoloji araştırmalarının devamına yardım etmiştir. Bundan sonra Cümhur Reisi *Hoover* "İçtimaî temayüllerin tetkiki için reis komitesi" ni tesis etti (1). Amerikan sosyolojisinin en mühim vasfı sosyolojik araştırma büroları ve enstitüleri ile Devletin siyaseti arasındaki birlik ve rabıtabır.

Umumiyetle Şikago mektebi adile tanılan bu cereyanın en mühim vasfı statistik ve monografi usullerini birleştirerek cemiyeti en geniş bir münasebetler ve tezatlar sistemi halinde mütalâa etmesidir (2).

MONOGRAFİNİN KAİDELERİ

1. Müşahede objektif, samimî ve doğrudan doruya olmalıdır. Başkalarının naklettiğine dayanmamalıdır. Tetkik esnasında şu esaslara riayet etmelidir: Tetkik edilecek mevzu hakkında edinilmiş fikirlerden kaçınmalı, şahsî temayüllerle hareket etmemelidir. Araştırmalarda propaganlaları (yani lehte, veya aleyhte

(1) The President's Research Committee social Trends.

(2) Bu dergide *Park and Burges* in eserinden mühim bazı kısımları neşrediyoruz.

söylenen sözleri) tamamen bir tarafa bırakmalıdır. Mevzua karşı - mümkün olduğu kadar - senpati veya antipati hislerle davranmadan kaçınmalıdır.

2..Müşahede kat'i, yani nafiz ve tam olmalıdır. Yalnız hasse-lerimize değil aynı zamanda âletlerle yapılmalıdır. Bunun için müşahedeyi incelemeye yarayan âletleri beraber bulundurmalıdır: Fotoğraf makinesi, sinematograf, dürbin, ölçü âletleri gibi..

3. Yapılan müşahede takip ve kontrol edilmeli, yani tecrübî olmalıdır. Yalnız bu müşahede sosyolog için kâfi değildir. Çünkü sosyolojinin müşahedesi de pekâlâ kontrol edilebilir. Her müşahede, içtimaî vakianın cereyanı esnasında yapılmalı, muhtelif kişiler tarafından tekrar bu suretle kontrol edilmelidir ki, o zaman sosyolojide tecrübe tatbik edilmiş olur.

4. Monografideki müşahede kolektif olmalıdır. Müşahede ferdi olursa insan aldanabilir. Bu yüzden araştırmaların ekip halinde çalışmaları lâzımdır. Burada tabiatın diğer hâdiselerinden daha ziyade aldanmak tehlikesi vardır: Çünkü insan sosyal vakianın dışına pek güç çıkabilir, sübjektif ilgilere güç sınırlı ve değer hükümlerine az çok bağlı kalır.

5. Müşahedenin ilmî olması için önceden hazırlanmış olması lâzımdır. Bir köy veya kasabayı birdenbire tetkike girişmemelidir. Çünkü müşahede edilen mevzuun zamanını seçmek mühimdir. Evvelâ coğrafya, tarih kitaplarından o köy veya kasaba hakkında bilgiler toplamalı; seyahat kitapları, Devlet statistikleri, evvelce yapılmış tetkiklerden istifade etmeli ve nazarî hazırlıkla işe girişmelidir. Sonra iş zamanile tetkik zamanını âyarlamalıdır. Meselâ bir ziraat bölgesini tetkik edeceksek köylünün tam hasat yaptığı ve kendi işle dolu olduğu zamanı intihap etmemelidir. Çünkü o sırada lâzım gelen alâkalar toplanamaz.

6. Müşahede mukayese ile tamamlanmalıdır. Aynı tipte yapılmış diğer monografilerle karşılaştırmalı ve müşterek noktaları ile farkları cedveller halinde tesbit edilmelidir. Bu suretle yapılan monografilerin karşılaştırılmasında *St. Mill*'in dört kaidesinden ilk üçünü tatbik etmek ve muhtelif içtimaî bilimler arasındaki bazı müşterek değişimleri meydana çıkarmak mümkündür.

7. Müşahede hadsî olmalıdır: Köylünün ruhî haline nüfuz

edebilen kimseler tarafından yapılmalı ve onlar tarafından yadır-ganmıyacak bir tarzda tatbik edilmelidir. Aynı müşahede sun'î olarak ve tetkik edilmiş mevzuu endişeye düşürecek şekillerde yapılmaması lâzımdır. Filhakika sosyolojinin mevzuu olan içtimaî münasebetler sahası tabiatın en nazik ve karmaşık kısmıdır. Bu vakıanın mevzuu olan insanların müşahede edildiklerini farket-meleri onları her hangi şekilde sun'î harekete sevkedebilir: Mev-zuun ürkmesi, durumunu saklaması, muhtelif sübjektif âmillerle olduğundan başka türlü görünmesi müşahedeyi tamamen bozar ve araştırmayı bazan neticesiz bırakabilir. Buna karşı alınacak tedbir müşahedecinin anketlerini daima hasbihal şeklinde yapması, mü-şahedeyi ziyaret, ticaret, ilâ.. gibi tabii bir vakıa haline sokması, öğrenilmesi istenen şeylerin doğrudan doğruya sorulmasıdır. Sos-yolojik müşahedelerin inhirafı yapması en ziyade bu 7 inci mad-deye kâfi derecede riayet edilmemesinden ileri gelmektedir (1).

İÇTİMAİ MORFOLOJİ

İçtimaî morfoloji cemiyetin yapıları ve şekillerini tetkik eder. Cemiyetler her şeyden önce bir takım insan toplulukları (*agrégat*) dır. Cemiyet dışındaki bazı varlıklar da topluluk halinde bulunurlar. Topluluklar iki türdür. Bir kısmı Mantıkî topluluk tur. Meselâ 1941 senesinde doğan çocukların mecmuu mantıkî bir topluluk tur. Çünkü bu, zihnî bir tecrit ile muayyen bir maksada göre yapılmıştır. Halbuki bir orman veya hayvan sürüsü gibi mec-mualar ş e'n i bir topluluktur. Onlar bir arada yaşarlar ve be-raberlerine tesir yaparlar. Bir ormanda yaşayan canlıların o muhi-te mahsus vasıfları almalarına *mîmêtisme* diyoruz. Bu nevi top-luluklar "tabii bütün" lerdir.

Tıpkı bir ormanda olduğu gibi, bir hayvan veya insan toplu-luğunda da karşılıklı tesirden doğan bir sirayet muhiti vardır. Zümre halinde yaşayan bütün hayvanlar birbirlerine tesir ederek biyolojik bir muhit meydana getirirler. İnsanlar birbirlerine fi-zik, hayatî ve ruhî tesirler yaparlarken, biz bu tesirler muhitine

(1) Dergide bazı anket cedvellerile kabataslak ilk araştırma örneklerini neşrediyoruz.

cemiyet diyoruz. Ve bu karşılıklı münasebetler ve tesirlerin değişmesine rağmen muayyen bir zaman içinde az çok sabit olan bir kesimde (coupure) ki şekline de içtimâî yapı diyoruz.

İçtimâî münasebetler (karşılıklı tesir veya karşılıklı nüfuzlar) iki türdür:

1. Zümreler arasında veya zümre içinde tezatlar meydana getirerek zümreleri sınıflara ayıran münasebetler.

2. Zümreler arasında ve içinde (mukavele, muahede, ilâh.. şeklinde) rabitalar kuran münasebetler. İki nevi münasebet muvazene halinde bulunduğu zaman az çok sabit içtimâî yapıdan bahsedebiliriz. Fakat bu karmaşık münasebetler sistemi tezatları arttırmak suretile muvazneyi bozduğu zaman cemiyetler bir yapıdan diğerine geçerler. Sabit cemiyet şekillerini tetkik etmek mümkün değildir. Ancak izafî olarak; az çok sabit görünen içtimâî muvazenelerin doğurduğu yapılardan bahsedilebilir.

Cemiyetin ilk kadrosu olan morfolojik tetkike, girebilmek için her şeyden evvel cemiyetle fert münasebetini görelim.

CEMİYET VE FERT

Cemiyetin fertlerden mürekkep olduğuna şüphe yoktur. Fertler olmasaydı, cemiyet de olamazdı. Bu mesele kendiliğinden kabul edilecek kadar basittir. Bununla beraber unutmamalıdır ki cemiyet asla bir insan yığını, bir fertler mecmuası değildir. Bir cemiyet elde etmek için bütün Mehmetleri, Ahmetleri toplamak kâfi değildir. Önceden gördük ki cemiyet şe'nî bir agrégat'dır, bir yapıdır. Burada fertler arasında muhtelif ve eşit olmayan değerlerde karşılıklı münasebetler sistemini buluyoruz. Yani cemiyet kendisini terkip eden parçalardan doğarsa da, o bu parçalara irca edilemez. Bu hal fizik, kimyevî, uzvî, ruhî bütün sistemlerde de görülür. Fakat bunu *Durkheim*'in kolektif şuur nazariyesi ile karıştırmamalıdır. Birbirine karşılıklı münasebetlerle bağlı olan insan bütünleri iş organizasyonunu meydana getirirler. Bu artık fertlerin keyfi, münferit, tesadüfî hareketleri, arzuları ve temayüllerinden farklı bir disiplin teşkil eder. Fakat bu arzu, temayül ve hareketler yine o sistem içinde cereyan ettiği için ona göre şekiller alır. Bu suretle cemiyet bize

şekiller olarak görünür. Lâkin bu fikri de *Simmel* ve *Vierkanndt* daki Gestalt nazariyesi ile karıştırmamalıdır. Onlara göre şekil parçaların faaliyetlerinden evvel mevcuttur. Halbuki içtimai şekil bütün diğer şekiller gibi parçaların, karşılıklı münasebetler ve te-zadların esnasında mevcuttur. Eğer insanlar iş *processus*'i içerisinde ve muayyen bir anda bulunmuş olmasalardı, yani her şeyden önce iş organizasyonu rabitasile bağlanmış olmasalardı, hiç bir cemiyet vücut bulmayacaklı.

Cemiyet yalnızca bütün münasebetlerin mecmuunu ifade etmez. aynı zamanda büyük cemiyet ile fertler arasında bir çok orta cemiyetler daha vardır. İnsan onlara dahil olmak suretile büyük cemiyete girer. Meselâ bugün insan cemiyeti iş münasebetleri bakımından arzı kaplıyacak kadar genişlemiştir. İstihşaller, mübadeleler, işletmeler, harpler, muahedeler, her şey insan cemiyetinin muhtelif kısımları arasındaki karşılıklı münasebetlerin gittikçe fazlalaştığı ve arza yayıldığı gösterir. Bununla beraber fert ve cemiyet arasındaki bir çok orta zümreler ve tâli cemiyetler vardır. Meselâ. köy, kasaba, şehir, toprak birlikleri, sınıflar, devletler, dinî organizasyonlar, partiler, sınıfların içinde meslekî zümreler gibi.

İnsan, en büyük cemiyetle münasebete girmek için mutlaka her şeyden evvel bu orta zümrelerden birine dahil olmalıdır. Yani insan bir ailenin, bir mesleğin, bir sendikanın, bir devletin unsuru olarak mevcuttur.

Maddî sahada cemiyetin bir insan yığını, besit bir mecmuadan fazla bir şey olduğunu, iş organizasyonunun karşılıklı tesir ve münasebetlerinden ibaret değişmiye müsait bir bütün olduğunu gördük. Aynı hal insanların ruhî münasebetlerinde de kendini gösterir. İş organizasyonundaki karşılıklı münasebetlerin manevî ifadesine kolektif şuur diyebiliriz (1). En geniş cemiyetin kolektif şuuruna ulaşmak için insanların dahil oldukları küçük zümrelerin kolektif şuurundan derece derece yükselmek lâzımdır. Bu suretle bir kasaba şuru (korparasyon şuru), bir sınıf şuru, bir sınıf içerisinde meslek şuru, bir devlet şuru vardır. Münasebetlerin genişlemesinden ve devletler arası ve sınıflar içinde münasebetlerin (mübadeleler, harpler, muahedeler) artmasından bir insanlık şuru

(1) Burada kolektif şuur kelimesini sebep değil netice olarak ve bir entité telâkki etmemek şartıyla.

uru maydana gelir. *Aug. Comte*'un böyle bir şuurdan bahsetmesi haksız değildir. Şu kadar var ki *Comte* de bu fikir cemiyetin temel hâdiselerine dayanmadığı, sırf mantikî vi zihnî olarak kaldığından başka; gittikçe genişleyen içtimaî münasebetler sahasının gayesi gibi değil f i l e n mevcud alındığı için içtimaî şe'niyeti ifadeye muktedir olamamıştır. Nitekim *Durkheim* de kolektif şura cemiyeti izah eden bir *hypothèse* gözile baktığı için içtimaî yapının ilmî, natüralist tavsifini eksik bırakmıştır. Bu suretle kolektif ruhiyatçıların ruhî sirayet, cemaat ruhu, v.s.. dedikleri geçici ve iğreti olan yayılıcı ruhî hâdiselerle asıl cemiyeti ve onun manevî görünüşünü ayırmak çok güçleşir. Bu noktayı bir misalle izah edelim: fiat fertler arasındaki karşılıklı tesirden doğan bir takdir hâdisesidir. Fiat içtimaî bir hâdisiye, insanlar arasındaki münasebetlerin mahsulüdür. Acaba vasatî takdire mi bağlıdır, Hayır. Yoksa fiat bir münferit takdirin eseri midir? Bu, hiç müdafaa edilemez. zira münferit takdir şahsî bir iştir, tek bir adama aittir, onun ruhunda yaşar. Halbuki fiat herkese tazyik yapan bir şeydir. Maddî olmasa bile objektiftir. İnsanlar tarafından biçilmiş, olsa bile münferit insanlardan müstakildir.

Manevî hayatın diğer bütün hâdiseleri için de mesele aynıdır: dil, siyasî rejim, ilim, sanat, din, felsefe, onlardan daha az mühim görünen örf ve âdat, moda, muâşeret adabı gibi bir yığın müştak hâdisiye içtimaî hayatın mahsulü, insanlar arasındaki karşılıklı münasebetlerin az çok sabit birer neticesidir. Cemiyet sadece bir fertler yekûnundan ibaret olmadığı gibi cemiyetin manevî hayatı da münferit insanların fikirleri ve hisleri yekûnundan ibaret değildir.

Burada ferdin cemiyet ve tarihteki rolü meselesi kendiliğinden meydana çıkar Fakat bu mesele zannedildiğinden daha basit, ve daha az karmaşıktır: Fert vakıaların seyrinde her hangi bir rol oynamaz mı, onun tarihî ve içtimaî oluştaki rolü sıfır mıdır, yoksa bir şeyler yapabilir mi, Maydandadır ki cemiyet fertlerden mürekkep olduğu için her hangi bir şahsın fiilleri içtimaî vakıa üzerine tesir ediyor. Bu suretle fert bir rol oynuyor demektir. Her hangi bir adamın hisleri, arzuları içtimaî hâdisenin tamamlayıcı bir kısmını teşkil eder. Tarihi insanlar yapar ve insan fertlerden mürkkep olduğu için şüphesiz tek insan da hiç bir zaman sıfıra müsavi değildir ve muayyen kudreti temsil eder. Hattâ içtimaî hâ-

diseyi meydana getiren bu kuvvetler arasındaki karşılıklı münasebetler ve tesirlerdir. Diğer cihetten eğer münferit adam cemiyete tesir ederse, bu tesirin nasıl tayin edileceğini bilebilir miyiz?

Evet, bu mümkündür. Pekiyi biliyoruz ki insanların iradeleri hür değildir, haricî şartlarla muayyendir. Bu haricî şartlar onun içtimaî şartları (aile, zümre, mülk, sınıf, devlet) ve daha sonra biyopsikolojik ve fizik şartlardır. O, bu şartlar içinde kendi faaliyetinin motiflerin bulur. Nihayet fardî tekâmül halinde mütalâa edersek onun bütün muhit tesirleriyle de dolu olduğunu görürüz. İnsanlar ailede, sokakta, mektepte terbiye edilmişlerdir. İçtimaî tekâmülün mahsulü olan dil ile konuşur ve o dil ile geçmiş nesillerin müşterek eserlerini düşünür, bir sünger gibi daima yeni intibaları emer. Böylece bir fertte bir içtimaî muhteva vardır. Münzevî fert bile şiddetle temerküz etmiş olan içtimaî tesirlerin tekâsüsünden doğmuştur.

Nihayet bir noktayı daha işaret edelim. Ekseri bir ferdin oynadığı rol işgal ettiği hususî mevki, yapmış olduğu hususî iş bakımından çok büyüktür. Meselâ bir ordu ile kurmayını alalım. Kurmay birkaç fertten ibarettir. Halbuki bir orduda binlerce kişi vardır. Bununla beraber herkes bilir ki kurmaydaki birkaç ferdin önemi ordudaki aynı sayıda er ve subaydan çok fazladır. Eğer düşman kurmayı esir ederse ordu tamamen mağlûp olabilir. Fakat işe biraz daha yakından bakalım. Bir kurmay telefonsuz, rabitasız, emirsiz, tebligatsız, vesaitsiz, disiplinsiz neye yarar? Hiç bir şeye.

Kurmaya mensup insanlar o zaman hemen hemen ordunun öteki fertlerine müsavi olacaklardır. Kuvvetleri, önemleri kalmıyacaktır. O halde onlar hususî bir içtimaî rabita içerisinde, ve çalıştıkları organizasyon tarafından yaratılmışlardır. Şüphesiz ki fonksiyonlarını yapmaya kabiliyetli olmalıdırlar. Meslekleri için kâfi bilgileri veya tecrübe ile inkişaf etmiş zekâları olmalıdır. Fakat onlar bu içtimaî rabitanın dışında kuvvetlerini kaybederler. Bu da şuna delâlet edre ki kurmayın ordu içinde büyük tesir yapabilme imkânı ona bizzat ordu, onun yapısı, organizasyonu, mevcut münasebetleri mecmuu ve tarihî kuruluşu tarafından verilmiştir.

Cemiyetin bütün sahalarında da mesele aynidir. Meselâ siyasi şefleri gözönüne alalım. Onların rolü şüphesiz bir sınıf veya partinin orta adamı ile kıyas edilemeyecek kadar büyüktür. Şüphesiz ki

siyasî şef olmak için hususî vasıflara, zekâyâ, tecrübeye v.s.. sahip olmak lâzımdır. Fakat meydandadır ki müsait şartlar ve organizasyonlar olmadan, bu organizasyonların tarihi teşekkülleri bil-kuvve veya bilfiil mevcut münasebetleri olmadan şefler doğamazlar ve bu rollerini oynayamazlar İctimaî rabitaların kuvveti bazı mü-him fertlere de kuvvet verir. Mucitler, kâşifler, âlimler, sanatkâr, v.s.. için mesele aynidir. Onlar ancak muayyen bazı şartlar altın-da inkişaf ederler. Farzedelim ki doğuşta çok kabiliyetli bir adam muvaffak olamıyor, okuyamıyor, öğrenemiyor. Muayyen merhaleleri katetmiye razı olamıyor; işi organizasyonunun yetiştirici tazyikin-den kaçınıyor. Bu adamın yetişmesine ve içtimaî bir yaradış yap-masına imkân var mıdır? Burada bir istidadın mahvolmasından bahsdilemez. Ancak filân şartlar içerisinde böyle bir insanın ye-tişemeyeceğinden bahsedilebilir.

Hulâsa, içtimaî rabitalar ferde kuvvet verirler. Bir fert, dai-ma içtimaî bir fert olarak yani bir zümrenin, bir sınıfın, bir ce-miyetin uzvu olacak hareket ve tesir eder,

Inkişaf halinde cemiyetler:

İnsan daima cemiyet halinde yaşadığı gibi, cemiyetler de dai-ma istihale ve gelişme halindedir. Farzedelim ki muayyen bir de-virde arzın muhtelif mıntakalarında ayrı ayrı insan toplulukları olsun, ve bu toplulukların aralarında hiç bir münasebet bulunma-sın. Onlar birbirinden dağlar, denizlerle ayrılmıştır. Ve henüz bu engelleri aşacak bir medeniyet sviyesine ulaşmamışlardır. Bir-birleriyle temasa gelseler bile, bu pek nadir ve intizamsızdır. O za-man aralarında sabit münasebetler bahis mevzuu olamaz; ve bütün bu toplulukları kuşatan bir insan cemiyetinden bahsedemeyiz. An-cak mevzîi tecemmüler, mevzîi medeniyetler vardır. Çünkü içti-maî rabitanın esasını teşkil eden istihsal rabitasıdır. Bu vaziyette tek medeniyet değil, birçok medeniyetler karşısındayız. Onların ayrı ayrı tarihleri olacaktır. Fakat iş organizasyonlarının geniş-lemesi, mübadele sahasının büyümesi ve istihsal vasıtalarının ço-ğalmasile mütenasip olarak içtimaî toplulukların sınırı da genişle-miş ve medeniyet dairesi bütün arzı kaplıyacak hale gelmiştir. Klan ve kabileden aşiret devletlerine, sitelerden, imparatorluklara, feodal konfederasyonlara, monarşiye, millete ve millî konfederas-yonlara doğru yükselen insanlık çok mahdut sahalarda kalan ipti-daî medeniyetlerden Çin, Hint, İslâm ,hıristiyan medeniyetlerini

kuşatan bir dünya medeniyeti olacak kadar sınırlarını filen arzın her tarafına yaymış bulunuyor.

*
**

Fert - cemiyet münasebeti ve cemiyetin inkişafını gördükten sonra içtimaî kadroları tetkik eden morfoloji bahsine girebiliriz. Cemiyetin kadrosundan neyi kastediyoruz? Bu suretle fizik muhit-ten asıl cemiyete doğru gelmek üzere muhtelif kadrolar ayırmalıdır:

1 — Toprak üzerinde nüfusun toplanış ve dağılışı tarzı: Bu zahirde sırf fizik bir hâdise gibi görünür. Müsait mahallî hal ve şartlardan doğar. Zümrenin şekli maddî tabiatın kadrolarına göre taayyün eder zannedilir. Bir adada oturan halk, bir göl etrafında veya bir vâdiye yayılan nüfus gibi. Bir şehir tecemmüü maddî bir kütleyle benzer.

Beşerî coğrafyacılar, Anthropogéographie mensupları, son zamanlarda *Géo-politique* ciler bu fizik kadroya fazla ehemmiyet vermekte ve bütün cemiyeti o temelle izaha çalışmaktadırlar. Burada onun münakaşasına girecek değiliz (1). Ancak sosyoloji insan zümresile tabiat arasındaki karşılıklı tesiri tetkik ettiği için insan zümresinin gerek bir iş bütünü, gerek şuurlar olmak bakımından tabiat karşısında yalnız alıcı olarak kalmadığı, ona faal bir tarzda intibak ettiğini, hattâ onu değiştirdiğini, bu suretle aynı fizik muhit şartlarının muhtelif insan zümreleri tarafından ayrı ayrı tarz-larda kullanıldığını işaret etmeliyiz. Şu halde fizik muhiti yine burada içtimaî bir âmil değil, ancak morfolojik bir kadro olarak mü-talâa edeceğiz.

2 — Bir nüfusun bünyesi diye aynı zamanda cinslere ve yaş-lara göre toplanışı da anlaşılır. Fizik vasıflar gibi bu nevi vasıf-lar da mühimdir. Burada cemiyet uzviyetle temas halindedir. Bu sefer fizik şartı değil, biyolojik şartı tetkik ediyoruz demektir. İn-san cemiyetleri yalnız coğrafi zeminle temas halinde değil, aynı zamanda canlı varlıkların kütleleridir.

3 — Bir de nüfus hareketlerini tetkik etmelidir. Burada hem toprak, hem uzvî yapılar bahis mevzuudur. Bazan bütün cemiyet birden yerini değiştirir: Göçebe kabileler veya yürüyüş halinde,

(1) Bir az ilerde Tabiat le cemiyet münasebeti bahsinde buna temas edeceğiz.

ordular gibi. Sabit cemiyetlerde de içerden yer değiştirmeleri vardır: Köylerden şehirlere doğru birikme, yarı göçebe köylerin mevzisine bağlı hareketleri, şehirlerin yer değiştirmeleri, v.s..

4 — Buraya kadar söylediğimiz hayvan cemiyetlerine de tatbik edilebilir. Yalnız bir karınca kümesi değil, bir balık sürüsü, bir arı yığını da aynı vasıflara sahiptir: Yerleşebilirler, yer değiştirebilirler. Âzasının miktarı yaşa, cinsine göre değişir.

Bir de insan cemiyetlerine mahsus iç yapı vardır: Bir klan, bir aile gibi. Kan birliği mekân bakımından bir alleyi teşkil kâfi değildir. Akrabalık münasebetlerinin çeşitliliği, aile iştiraklerindeki muhtelif dereceler daha karmaşık münasebetlerin cemiyette hâkim olduğunu ve yukarıki şartların olmadığını gösterir. Bütün şekil, hacim, mahal, hayatî cereyan unsurları üzerinde psikolojik unsurlar teşekkül eder. Cemiyet o zaman ruhî şartlar halinde tezahür eder. Buna içtimâî anlayış, kolektif tasavvur, kolektif vicdan, ruhî sirayet hâdiseleri diyoruz. Bu hâdiselerde *Durkheim*'in "kolektif tasavvur" unu *Tarde*'in "taklit" inden ve *Espinas*'nın "telkin" inden kesin hadlerle ayırmaya imkân yoktur. Bu bizim evvelce cemiyetin ruhî kadrosu dediğimiz ve *psychographie* adile ayırdığımız bir tetkik mevzuunu teşkil eder.

5 — Alman sosyoloğu *Simmel* "içtimâî şekiller" i tetkik ederken misal olarak Lordlar Kamarası, Hindistan şirketi, irsî kiralık, hükümet teşkilâtı ve kiliseleri veriyor. Her kolektif müessesese, gerçekten müşterek hayata tahmil edilmiş bir şekildir: Dinî kadrolar, siyasî, iktisadî kadrolar gibi. Muayyen olmıyan ve değişen şeylere mukabil muayyen ve sabit olan içtimâî haller bunlardandır. Fakat şekil kelimesinin mânasını içtimâî hayatın organizmeleriyle cemiyetteki maddî şartları karıştıracak kadar yaymak doğru değildir. Müesseseler sade fikirlerden ibaret değildir. İnsanı madde ve cansız maddeye dayanırlar. Etten kemikten uzviyetlere, onların ihtiyaçlarına, iş tarzlarına, binalara, evlere, mahallere kadar yayılır.

İçtimâî morfolojiye ait müşahhas bir misal verelim *Marcel Mauss* bu münasebetle Eskimoları zikrediyor (1). Eskimolar kışın sekiz on ailenin barınacağı bir yerde otururlar ve sıkışık bir hayat geçirirler. Yazın dağılarak çadırlar içinde ayrı ayrı yaşarlar. Bu toplanma ve dağılma çok barizdir ve cemiyetin umumî hayatı üzerinde tesir yapar. Aile bütçesi, siyasî yapı bundan müteessir

(1) *Année sociologique*, deki makalesinden.

olur. Eskimoların dinî hayatları da aynı rejime tâbi olur. Kışın dinî hayat kesafet kazanır, ayinler çoğalır, nesilden nesle geçen *mythe* ler canlanır. Yazın bu nevi faaliyetler gevşer.

İçtimaî morfolojiye ait ilk izler Efiâtunun “kanunlar” adlı diyalogunda *Aristo*’nun “politik” inde, *Montesquieu*’nin “Kanunların ruhu” nda görülmektedir. Daha sonra beşerî coğrafyacılar-
dan *Ratzel* ve *Jean Bruhnes* de buna önem vermişlerse de yukarıda işaret ettiğimiz gibi içtimaî şartlar ve âmilleri, zümreyle tabiatın karşılıklı tesirini ayıramadıkları için bu tetkiklerden sosyoloji içerisinde doğrudan doğruya istifade etmiye imkân yoktur. *Durkheim* morfoloji kelimesile hem coğrafi ve demografik şartları hem de içtimaî yapıları anladığı için kelimenin bu çift mânalılığı birçok karışıklıklara sebep olmaktadır. Biz burada morfolojiden birinci mânayı kastettiğimizden, ikincisini *typologie* diye ayrıca mütalâa edeceğiz.

DEMOGRAFI

Cemiyetin nüfus bakımından kadrosunu tetkik eden bahis demografidir. Nüfusun azalma ve çoğalma şartları, muhtelif yaşlara ve cinsiyetlere göre doğum ve ölümler, nüfusun toprak üzerinde yayılış tarzı (kesafet ve hacim münasebeti), münferit çiftlik, dağınık köy, köy, kasaba, şehir teşekkülleri, köylerle kasabalar arasında nüfus hareketleri, şehirler içerisinde nüfusun değişme şartları; devrî, muntazam veya fevkalâde muhaceretler, tehcirler, istilâlar demografinin mevzuunu teşkil eder. Bunları, birer birer tetkik edecek değiliz (1).

Bu mesele çok eskiden Yunanlıları meşgul etmiştir. Aristonun *Politik*’inde nüfus tahavvüllerinden bahsedilir. Bunun daha sistemli tarzına İbni Haldun’da rastlıyoruz. O âdetâ muasır demografiye önderlik etmiştir denebilir. Garpte *Malthus* ilk defa “nüfus kanunları” adlı kitabı meseleyi ilmî tarzda tetkike girişti. Rahip *Lyel*’den ve *Newton* mekaniğinden mülhem olarak nüfus ve muhaceret hâdiselerini riyaî bir şekilde ifadeye çalıştı. *Malthus*’a göre nüfus

(1) Bu meseleler sosyologların şimdiye kadar yapmış oldukları araştırmaları beraber memleketimizde yapılacak yeni tetkikler şeklinde ayrı ayrı mesredilmelidir.

tahavvülleri muasır medeniyetin en mühim hâdisesidir. İnsanlar yesüzünde gittikçe çoğalmakta ve bu gıda artışı ile uymamaktadır. Yani biri adedi silsile ile çoğalırken öteki hendesi silsile ile çoğalmakta olduğu için muayyen bir yerdeki insanlara o yerin gıdası yetmeyecek bir hale gelerek yer değiştirmek zorunda kalmaktadır. Fakat hâdise onun zannettiği kadar basit değildir. Gıda ve nüfus artması arasında her yerde her zaman böyle bir nispet yoktur ve muhaceretin biricik sebebi de bu değildir. Muhaceretleri doğuran âmilleri tetkik etmek tamamen ayrı bir iş olduğu için burada meseleyi yalnız işaret ederek geçiyoruz (1).

Nüfus hareketleri muhtelif suretlerde olabilir: Bazan şoursuz ve tabîi zaruretlerin neticesinde olur. Bazan da şuurlu ve muntazam olabilir. Şuurlu olanların da bir kısmı istilâ şeklinde *actif*, bazan muhaceret şeklinde *passif* olabilir. Nüfus hareketleri ya âni ve seri yahut ta ağır ve devamlı olabilir. Büyük kütle halindeki nüfus hareketleri (muhaceretler, istilâlar) bir kavmin örf ve âdetlerini, içtimaî müesseselerini de beraber götürür; ve gittikleri yere müessir olurlar. Ağır ve fasılalı olanlar gittikleri yerin örf ve âdatı içinde erir veya tecanüssüz parça parça unsurlar halinde kalırlar.

Nüfus hareketleri bir de cemiyet içinde ve cemiyetler arasında diye ikiye ayrılabilir. Cemiyet içinde (*intra-social*) nüfus hareketleri köylerden kasabalara, kasabalardan şehirlere doğru akınlar, köy veya kasaba nüfusunun yaylâk ve kışlak arasındaki devri (*périodique*) hareketleridir. Bir şehrin veya kasabanın uzun zamanlar içinde yer değiştirmesi de buna misal olabilir. Cemiyetler arası (*inter social*) nüfus hareketleri kavimlerin muhaceretleri istilâları, Akınlar, tehcirler, *colonisation* hareketleri, v.s.. dir.

Demografinin tetkikine giren diğer mühim bir mesele de nüfus statistikleridir. Bu sahada üç esaslı hâdise ele alınır: Doğum, evlenme, ölüm. Fakat demograf bunları tetkik ederken umumî rakamlar üzerinde kalmıyacak ve bütün faktörleri hesaba katmaya çalışacaktır. Evlenme ve ölüm statistikleri umumî olarak yaşa, cinsiyete, içtimaî toplulukların nevine (köy, şehir), içtimaî sınıflara göre yapılmalıdır. Ayrıca nüfus sayımlarında idarî taksimatla

(1) Bouthoul, Les lois de la population. 1939, Payot.

Halbwachs, La morphologie sociale, A. Colin 1938 R. Numelin, Les migrations humaines, Payot 1939.

hakikî morfolojik kadrolar ayrılmalıdır. Nüfus statistikleri idarî taksimata göre yapılıncı, bu taksimat değiştirildiği zaman bazan nüfusun brdenbire arttığı veya eksildiği şeklinde yanlış kanaatlere ulaşılabilir.

İçtimaî morfolijinin tetkik ettiği insan topluluğu dört halde bulunur:

- 1) Göçebelik: Toprağa yerleşmiş klan ve kabileler.
- 2) Yarı göçebelik (*transhumance*): Bazı köy ve kasabalar
- 3) Muhacirlik, yerlilik (*sedentaire*) inkişaf etmiş kasaba ve şehirler,
- 4) Bu muhtelif durumları kasaba ve şehir yapılarının içerisinde mütalâa etmeliyiz.

Kasaba, *Mauvier*'nin tarifine göre himaye ihtiyacından doğmuş bir insan topluluğudur. Cesameti her ne olursa olsun bu karakter onu şehirden ayırır. Nüfus kadrolarının en mühim vasfı toprağa yerleşme hâdisesidir. İnsan cemiyetleri nasıl olup ta göçebe kableden siteler veya şehirler haline geçmişler veya geçmektedirler; bunu izah eden üç umumî şart tespit edebiliriz:

a - Kabileler arasında müşterek panayırılar vardır. Panayır. yerleri kabilelerin devrî surette toplanmalarını temin eder: Senenin muayyen aylarını orada geçirirler. Mekke'de *Sûkü Akkâz*, Atinede *Delos* panayırı gibi.

b - Kabileler kendilerini tehlikeden korumak için, harp zamanlarında sığınaklara çekilirler. Bunlar harbin devamınca kabilelerin iğreti bir kasaba halini almasına sebep olan boş kalelerdir. Bu suretle müşterek tehlikeler sıklaştıkça boş kalelerde nüfusun bir kısmı devamlı olarak kalmıya mecbur olur: Şimalî Afrikada ve Orta Asyada olduğu gibi.

c - Kabileler arasında müşterek ibadet yerleri vardır. Bunlar fratrilere veya kabilelerin ayinlerini yaptıkları veya âyin eşyasını sakladıkları yerlerdir ki bu dinî toplantılar onları birleşmeye sevkeder. Çok defa panayır yeri ile boş kale ve âyin yeri aynı noktada toplanır. Bu suretle devrî olan toplanmalar sıklaştıkça kabileler veya fratrilere yerleşme imkânları artar. Kasaba, site ve şehirlerin çekirdekleri meydana çıkar.

KASABA VE ŞEHİR

Kasaba ve şehir, şehircilik (*urbanisme*), tarih, beşerî coğrafya, iktisad ve mücerret demografi gibi, doğrudan doğruya içtimâî morfolojinin de esas mevzuunu teşkil eder. Şehir ve kasabanın mahiyetini anlamak için onlar hakkında yapılan bazı tarifleri gözden geçirelim:

1 — Şehir hakkında yapılmış olan en eski tarif şudur: Şehir, müstahkem ve mahdut bir surla çevrilmiş bir topluluk olmak bakımından kasabadan ayrılır. *Galles'lerin* ve Romalıların *Civitas*-leri bu karakteri gösterir. Garb ve şarkın (1) orta çağ şehirlerine bu tarifi uygun olduğunu söyleyebiliriz. *Bourg*'lar, şatolar (iç kaleler = *citadelle* = *Ahmedek*) merovenjyenlerde *castrum*'lar, 11 - 12 inci asırlarda *castra*'lar bu tarzda şehirlerdir. *Sachsenspiegel* şehre "kaleli bir kasabadır" diyordu. Fakat kaleli olmayan muasır şehirler çoktur. Eski Çin şehirlerinden de buna ait misaller verilebilir. Buna mukabil boş kaleler ve müstahkem küçük kasabalara çok rastlanır.

2 — Şehiri binalarının cesametine, inşa tarzına, evlerinin yüksekliğine göre tarif eden *urbaniste*'ler vardır ki, bu tarif ancak modern şehirler için doğrudur. Fakat eski şehirlerin çoğu için muteber değildir.

3 — Şehri kasabadan büyüklüğüne göre ayıranlar vardır. *Jean Bruhnes* gibi beşerî coğrafyacılar canlı varlıklardaki büyüklük farkını burada da ele alıyorlar. Fakat şimdi yalnız coğrafî buud değil, asıl demografik buud in göz önünde tutulması lâzımdır. Bazı kasabalar çok dağınık bir sahaya yayılmıştır. Buna mukabil tarihte ve bugün nüfusça kasabalardan küçük şehirler vardır.

4 — Hukukî bakımdan şehrin tarifi güçtür. Şehri diğer içtimâî topluluklardan ayıran bir *statut* yoktur. "Sitelilik hakkı" (*droit de cité*) yalnız bir devre mahsustur. Eski Yunanda bu hak siteli olmayanlardan bir kısmına, *métèque* lere sonradan verilir. *Meuriot*'ye göre orta çağda şehir, ahâlisinin imtiyazı ile diğer topluluklardan ayrılırdı. Fakat bunlar kasabalarda da görülen ve şehirlerin hepsine şamil olmayan geçici vasıflardır.

(1) Garpte buna *cité épiscopale* diyorlar.

5 — İktisadî fonksiyonuna göre tarif: Birçok tarihçiler, iktisatçılar, ve antropoloğlar bu tarife iştirâk ederler. Müellifler arasındaki bazı farklara rağmen bu fikir şöyle hülâsa edilebilir: Kasabada umumiytle çobanlık ve ziraat, şehirde sanayi ve ticaret hâkimdir.

J. Brunhes e göre: “ehalisinin büyük bir kısmı içtimâî teşekkül içinde yaşayan yerli zümrelere şehir deriz. Ahalisi günün mühim bir kısmını teşekkül dışında geçiren yerli zümreler kasabadır. Şehir toprakla temasını kaybetmiştir (1).

Siegfried Passagré'e göre “şehirler, imâlât ve ticaret üzerine kurulmuş iktisadî hayatın merkezleridir.”

Pirenne e göre “orta çağda şehirler tüccarın vücade getirdiği teşekküllerdir. *Bourgeoisie* mefhumunda tüccar ve zanaatkarlar dahildi. Orta çağda şehirler ne manastırlar, ne hankahlar, ne kaleler ve burglardan, hattâ ne de pazarlardan doğmuştur. Şehirler Avrupa'da ticaret ve sanayi canlandıktan sonra iktisadî tesirlerle kendiliğinden doğmuştur. Şehir bir liman, bir iskele, bir geçit veya bir antrepodur” (2).

René Maunier ilk ve orta çağın (şark ve garbin) birçok şehirlerinde ziraî fonksiyonun sınaî ve ticarî fonksiyona üstün olduğunu birçok misallerle gösterdi (3). Zamanımızda bile ziraî şehirler ve sınaî kasabalar vardır: Amerikadan ve çinden her ikisine aid bir çok misal verebiliriz.

Fonksiyona göre tarif, tarif değil fakat tefsirdir. *Maunier* şehri karmaşık bir toprak cemiyeti, yani ayrı ayrı içtimâî zümrelerin çokluğu diye tarif ediyor. Kasaba ve köye gelince onu basit bir teşekkül yani “tek bir içtimâî zümreden ibaret” diye tarif ediyor.

Aslında köy bir klânın devamıdır. Sonradan ailelere ve fratrilere bölünerek çok hücreli bir manzara almıştır. *Maunier*'ye göre kasabanın vasıfları bütünlük, tecanüs ve iç yapının bölünmez oluşudur. Şehrin vasıfları karmaşıklık (*complexité*), tecanüssüzlük ve yapının bölümlü olmasıdır. Bu vasıflar modern kasabalar için

(1) Jean Brunhes, La géographie humaine, 2 vol. 1925.

(2) Pirenne, Les villes et les institutions urbaines 2 vol. Paris 1939.

(3) R. Maunier, L'origine et la fonction économique des villes, Paris,

doğru değildir. Belçikanın bazı kasabaları fonksiyon bakımından karmaşık ve iş bölümlüdür.

Netice: Umumî sosyolojide mesele köy, kasaba, şehir, *Bour-gade* tefriki yapmak değil, onların mecmuunu iktisadî, demografik ve tarihî gelişmelerine göre tetkik etmektir. Bu tarifler içerisinde en elverişlisi demografik ve statistik olanlarıdır. Meselâ Avrupa-da şehir:

1900 de	% 60 idi.
1935 de	% 80 olmuştur.

Amerikada dağınık şehirlerin teşekkülü kasaba ve şehir tipini gittikçe birbirine yaklaştırmaktadır.

KASABALARIN VE ŞEHİRLERİN TEKÂMÜLÜ

İnsan topluluklarında demografik tekâmülü tetkik ettiğimiz zaman iki hâdiseyle karşılaşırız:

1. Esası klân olan göçebe kabile cemiyetlerinde toprak organizasyonuna ve yerleşmeye doğru bir temayül vardır.

2 — Kasaba veya şehir prensibi üzerine kurulmuş yüksek cemiyetlerin toprak organizasyonları da esası Klân olan bir menşer göstermektedir: Akralık, aile mülkiyeti gibi.

Birinci mesele etrafında da iki nazariye vardır:

Morgan'a göre iptidai cemiyet bizim cemiyetlerimiz gibi toprağa dayanmaması ve bütün esaslarının topraktan gelmemesi ile ayrılır. Toprakta komşuluk ilerlemiş bir kütlünün eseridir. Buna mukabil *Lowie, Primitive Society* de en aşağı kültür seviyesindeki cemiyetlerde bile toprak zümresinin esas olduğunu, akrabalığın ikinci derecede rol oynadığını iddia ediyor. Her iki müellifte de tezler önceden verilmiş bir hükme göre hâdiselerin tetkikinden ileri geliyor. *Morgan*'a göre (*Robertson Smith* ve *Durkheim*'e yakın bir görüşle) her şey akrabalık dan ve ecdattan gelir. O halde klânda toprak organizasyonu olamaz *Lowie* ye göre ise, tersine olarak, cemiyetlerin temeli akrabalık değildir, fakat toprak birliği dir ki bu da vatanın esasıdır. (*Lowie, The Origin of the state*).

Halbuki akrabalık ve toprak birliği bu etnoloğların zannettikleri gibi zıd âmiller değildir. Akrabalık üzerine kurulmuş organi-

zasyon toprak birliğine zıd olamaz: Çünkü toprakla hiç ilgisi yok görünen ve tam göçebe olan Klân da da yerleşmeye doğru bir temayül vardır. En mutlak göçebelik bile toprak mefhumundan mahrum değildir. Avusturalya klânlarının hareketlerinin sebebi toprak kaynaklarının yetmezliği ve istihsal vasıtalarının sınırlılığıdır. Bununla beraber bu halkın göçebelığının sınırları, hepsince bilinen muayyen bir saha ile çevrelenmiştir. Başka klânın dolaşma sahasında dolaşmak ona karşı düşmanlık göstermektir. Klân ve fratrilere mübadele yerleri ve mukaddes eşya (şuringa) yı sakladıkları yer de klânların toprağa bağlanmasının diğer önemli bir âmildir.

Avusturalyada henüz çiftçilik yapılmıyan sahalarda bile yerleşme temayülü görülmektedir. Bunun için bu klânların kurmuş oldukları evleri ve köyleri zikredebiliriz. Çiftçilikten önce de iğreti kasabalar vardır. Eğer zümre yer değiştirirse, fırtınaya karşı korunulan ve kadınların oturduğu basit meskenler kurarlar. Eğer bir yerde uzunca bir müddet kalırlarsa arı kovani şeklinde büyük ve muntazam kulübeler kurarlar.

Avusturalyada mağlûp kabileler topraklarından mahrum bırakılmaz. Bu da, insanla toprak arasında klân organizasyonundan çok defa müstakil bir iştirak olduğunu gösterir. En bariz vasıfları toprak hukuku olan kabileler vardır: Meselâ bunlarda av sahaları ayrılmıştır ve karşılıklı birbirlerinin sahalerine giremezler. *Crow* kabilesi aynı dili konuşmakla beraber mutlak olarak ayrılmış mahallî *section*lara bölünürler. Burada coğrafi kadrolar birinci derecede rol oynar.

Biri toprak bağlılığı, öteki akrabalık prensibi üzerine kurulmuş tecanüssüz iki medeniyet tipinin birbirine eklendiğini kabul etmek te doğru olamaz. Tersine olarak demelidir ki akrabalık zümresi yapısını yeni icaplara göre tadil ederek, toprak hayatının zaruretleriyle tamamlanmıştır.

Etnolojik tetkiklere göre en iptidaî gibi görünen cemiyetlerden modern cemiyet tiplerine doğru çıkacak olursak kasaba ve şehir zümrelerinin üç merhaleden geçtiğini veya fonksyon karmaşıklığına göre üç sınıfa ayrıldığını görüyoruz:

I. Etnografya ve tarih yardımıyla tanıdığımız iptidaî şehir ve kasabalardır. Mısır şehirleri bu hususta klâsik bir misal teşkil eder. Paleolitik ve neolitik devirleri takip eden bakır ve tunç devirlerinde bu şehirler kurulmuş olsa gerektir. *Loret*, *Virey* ve

Moret'nin tetkikleri Mısırdaki ilk toprak zümresinin klân üzerine kurulduğunu göstermektedir. Ziraatin gelişmesi nüfusun toprağa yerleşmesine sebep oldu. Arazi temerküzün gelişmesine engel değildir. Binlerce nüfusun münasebete girmesi için bir kaç yüz hektar yeter. Şimalî Amerikada ziraî organizasyonun başlaması uzun evlerin kurulmasına sebep olmuştur ki, bunlar da bir nevi şehir çekirdekleridir.

Nüfusun toprak üzerinde ilk yerleşmeleri esas bakımdan iğretidir. Senenin bazı mevsimlerinde bir kabilenin klânları sıkışır: Meselâ eskimoların hayatı örf ve âdetler ve diğer müesseseler bakımından tamamen farklı iki kısma ayrılır. Âdeti kolektif bir şahsiyet ikiliği var gibidir. Yaz hayatı dağınıktır: Her aile av gider ve ekseri büyük bir araziden geçer. Kış hayatı tersine olarak içtimaîdir, klânlar toplanırlar. Kesif nüfus kütleleri hasıl olur. Ziraî hayat dağılma ve toplanma ritmini meydana getirir. Macaristanda yazın köylüler uzak kulübelerde otururlar, kışın *bourg*larda yerleşirler. Anadolu kasaba ve küçük şehirlerinde de vaziyet aynıdır: Kayseri, Aksaray, Adana, v.s.. gibi.

Fakat kabileler bilhassa müdafaa ihtiyacıyla kal'alı yerlerde toplanırlar, tehlike geçince yine dağılırlar. Semerkand'da *Göktepe* kal'ası buna güzel bir misaldir. Bir çok Afrika zencileri aynı usule baş vurumaktadırlar. *Gaule*'ün eski şehirleri Roma istilâsından önce tahtadan, taştan yapılmış ve yalnızca istilâlara karşı mukavemet için içinde oturan *Oppida*lardır.

II. — İkinci merhalede (veya daha karmaşık tipte) iktisadî ve siyasî zaruretlerin sevkile devamlı toplulukların doğduğunu görüyoruz. Şimalî Amerika kabilelerinden bir çoğu *Pueblos*'lar, *Greeks*'ler *Dakota*'lar bu karakteri gösterirler. Reisin mensup olduğu klân çekirdeği teşkil eder ve onun emri altında nüfus toplanmaya başlar. Yani siyasî hâkimiyet nüfusun toplanmasına sebep olur. Bundan dolayı bu klânlar ziraî, sınaî ve dinî imtiyazlar alırlar. Bu temerküzler bazan o vakte kadar göçebe olan bir kabile kısmının bir yerde sıkışması şeklinde ifade edilir. Bazan da tek bir şehir halindeki kat'i temerküz oluncaya kadar mevzii küçük temerküz görülür. Klânlar birbirinden uzak olmaları muhtelif kasabalar teşkil ederler. Siyasî hâkimiyet elinde olan klânın nüfuzu altında bu kasabalar birleşirler, ve büyük bir surla çevrilerek şehri vücuda getirirler. Eski Mısırdaki *Menchiech* önce ayrı ayrı kasabalardan ibaret iken sonra yedi burglu bir şehir olmuştur. *Maunier*'nin "şehrin

iktisadî fonksiyonu" na dair eserinde söylediği gibi *Lagash* şehri beş altı kasabadan mürekkepti. *Emile Lebar*, "*La cité humaine*" de Mısır sülâlelerinden önceki klâna dayanan organizasyon fikrini kabul etmemekle beraber *Nome*'lerin öncüsü olan Mısır klânlarının Avusturalya klânlarına benzer bir tipte olduklarını söylüyor.

Romada yedi tepenin önce yedi ayrı kasaba iken sonradan birleşerek yedi *gente*'i teşkil etmesi mümkündür. Hindistanda *Paras-pur Ata* iki kasabadan mürekkeptir. *Sakjson* yedi kasabadan mürekkeptir. *Kulashi* on altı kasabadır.

Bu muhtelif iptidâî şehir tiplerinde müşterek bir vasıf vardır: Şehrin kısımları arasında tam bir tesanüt eksikliği. Bunlara âdetâ mafsallı (*agglutiné*) şehirler diyebiliriz. Nitekim birbirinden müstakil göçebe bir kabilenin klânları gibi iğreti veya devamlı surette dar bir yerde toplandıkları zaman aralarında göçebelik zamanındaki kadar gevşek ve az münasebetleri devam ettirirler.

Totemik klânlar ve fratriler ayrı ayrı mahallelerde yaşarlar. Bu tâlî zümrelerden her biri klânın alâmeti olan ismi alır. Çok defa müşterek surun içerisinde klânlardan her birini birbirine karşı müdafaa eden iç surlar vardır. Bu da onlarda iç yapı ayrılışının ve düşmanlığın devam ettiğini gösterir. Romadaki *Vici*'ler ağır kapılarla kapalı idi. *Cambodge*'de her evin önünde bir çukur vardır. Çok defa bir şehrin muhtelif mahalleleri devamlı kavga halindedir. Tahranda on iki düşman mahalle vardı; ve bunlar arasında hususî müsaade olmaksızın birbirlerine gidip gelmelerini menederlerdi. Eski Kazanda Rus ve Tatar mahalleleri aynı surette şehir kavgaları yaparlardı.

Bu şehirlerin plânı düzensiz karakteri ile göze çarpar. Evler gelişi güzel serpilmiş gibidir, Yolların çizilişi karmakarışıktır. Hemen hemen boş denecek geniş sahalar uzak mahalleleri birbirinden ayırır. Şehirliilerin işleri esas bakımından ziraîdir, kısmen çobanlıktır. Bu durumun bir çok arta kalanlarına modern şehirlerde rastlanır: Bilhassa davar veya kümes hayvanlarının adları sokaklara verilmiştir. Yahut şehir içerisinde hayvan otlatmak ve gezdirmenin menedilmesi bu alâmetlerin yakın zamanlara kadar mevcut olduğunu gösterir. Zanaatların gelişmeye başlamış olduğu şehirlerde bile aynı zamanda çiftçilik hayvancılıkla uğraşan tüccarlar ve zanaatkârlar vardır. Şehrin içerisinde mahalleleri birbirinden ayıran büyük sahalar eskiden kasabalara tar-

la ve otlak vazifesini görüyordu: Eski İstanbul buna güzel bir örnektir.

Klânlı organizasyonarda olduğu gibi mafsallı şehirlerde de hiç bir fonksiyon bölünmesi görülmez. Her mahalle kendi kendine yer. Kendi başına pazarı, endüstrisi, ziraî fonksiyonları vardır. *Cambridge*'de mahallelerden her birinin bütün ihtiyaçları temin eden ayrı zanaatkâr ve köylü ekipleri vardı. Meselâ *Saint - Gilles* mahallesinde 567 kişi olup 57 çiftçisi, 3 vekilharcı, 7 kunduracı, 6 kasabı, 4 divarcısı, 3 ekmeççisi, 2 göselecisi, v.s.. vardı. *Bâle*'de *Saint Pierre* mahallesi 730 kişiden ibaret olup 174 çiftçisi, her birinde 30 - 40 kişi olan 10 türlü zanaatı vardı. Bazı iktisadî şartlar altında bu karışık kasaba tiplerinde işlerin bölünmesine doğru bir hareket görülür. Bazı mahalleler muayyen bir fonksiyonda ihtisasileşmek imtiyazını kazanırlar.

Osage Hintlilerinde harp klânları ve sulh klânları vardır, ve bunlar şehrin zıd kutuplarında otururlar. *Togo* da *Matsé* şehri ailelere bölünmüş olup, her biri ayrı bir mahalle işgal eder, Her kısmın meşgul olduğu ayrı bir endüstri vardır: Demirciler, kılıç yapanlar, bıçak yapanlar, tezyinatçılar, çiftçiler ve avcılar mahallesi ayrılmıştır. Bu hususta *Maunier*'nin *Cezair Kabylie*'lerinde yaptığı müşahede aynı fikri sağlamlaştırmaktadır.

III. Organize şehirler: Umumiyetle bir tüccar *foburg*'unun çiftçi tâbillerile kuşatılmış bir şatoya eklenmesinden doğar. Bu bazan kendisine çiftçi bir kasaba, sonra bir tüccar *dock*'u veya bir liman eklenen bir şehirdir. Bazan bir veya iki şato, bir manastır (*abbaye*) veya Hankahle birleşirler. Bazan da ziraî kasaba önceden vardır ve onun yanında bir *burg*, sonra bir pazar kurulur. Atine ovada kâin *Thésée* pazarile yakındaki bir tepede kurulan *castrum*'un birleşmesinden doğmuştur. İskenderiye iki kısma ayrılıyordu: Eski şehir veya şato (iç kal'a = *Ahmedek*) ve *mercator*'lar şehri.

Ratisbonne'in iki kısmı vardır: Kırıl sarayı ile beraber kırılın muhiti, mabedler ve ruhban (*épiscopale*) sarayı; tüccarlar ve zanaatkârların mahallesi. *Floransa*'da bir tepede bulunan *Fiesole* kalesi ovadaki pazarla birleşir. Marsilyada yukarı şehir ve aşağı şehir ayrılıyor. *Nîmes* iki kısma ayrılmıştır: *Arènes*'ler şatosu, site. İstanbul da iki kısımdı: Büyük kale yani Topkapısarayı ve pazar (galata). Sonradan bunlara dinî merkez olan *Cosmideon* (Eyupsultan) in katılmasile aralarında mahalleler doğarak şehir birleşmeye doğru gitmiştir.

Klân denilen iptidaî aile sistemlerinin ihtisasileşmesi sırf iptidaî olan şehirlerde görülür. Organize şehirlerde mahalleler yine birbirinden ayrı kalır. Romada cumhuriyetin sonuna kadar liman siteye dahil değildi, ve önceleri *Forum* ismi de aynı mânaya gelmek üzere şehrin dışında idi. Pariste hâlâ içki satanlar, mobilyacılar ve banka mahallesi vardır.

Hulâsa, şehir müşahhas bir mekân üzerinde akrabalık üzerine kurulmuş bir organizasyonun billûrlaşmasıdır. Klân organizasyonuna geçişin en karakteristik misalî ana soyuna bağlı totemli müesseselerini hemen tamamen muhafaza etmiş biricik kabile olan *Pueblos*'ların kurduğu şehirdir.

İyi saklanmış bir fosil gibi, bizzat modern şehir içerisinde de bunların izlerine rastlanır. Klânlı zümrelerin tekâmülünden doğan bu çekirdek site'dir. İşte bunun için klâsik ilk çağın büyük kısmında şehirler D'e'v'let ile karıştı. Eğer şehrin aslı kabile organizasyonu ise, o ister istemez devleti doğurur. Zira kabile devletin ve hâkimiyetin çekirdeğini teşkil eder.

Civar kasaba ve köy sahalarına nüfuzunu yaymak suretile imparatorluğu teşkil edecek olan stiedir. Feodal istihsalin temellenmesinden doğan site Roma, Bizans, Selçukî, Osmanlı gibi bütün büyük imparatorlukların kökü olmuştur.

Siteyi doğuran sebepleri üç grupta toplayabiliriz:

1 — İktisadî: Site bir pazar veya liman etrafında teşekkül eder. Ticarî münasebetler geliştikçe bir küçük endüstri merkezi halini alır. Sitede *Corporation*lar büyük bir rol oynarlar.

2 — Siyasî: Tehlikelere karşı korunmak için kalelere ihtiyaç vardır. Eski Yunanda *Akropol*, Lâtin âleminde *oppida*'lar, Orta çağda *burg*'lar, İslâm dünyasında kaleler ve bürçler bu vazifeyi görmüşlerdir.

3 — Dinî: Site bir mabed etrafında doğmuştur. Burası mabudların evi ve kurban kesilen yer (*sanctuaire*) dir. Orta çağdaki cami (*Eglise*) değildir. Sitede hâkim olan kabilenin mabudu ötekilerine üstün olduğu için bir mabudlar meratibi teşekkül eder: Kâbe, *Parthénon*, *Panthéon* gibi.

Bu temerküzü yalnız Akdeniz sitelerinde değil, Orta Asya ve Uzak Şark sitelerinde de görüyoruz: Turfan, Kâşgar, Yarkend, Beşbalık eski Türk siteleridir. Ticaret yolları önemini kaybedince inkiraz etmişlerdir.

Modern şehirler site çekirdeği etrafında teşekkül eden fonksiyonları bölünmüş karmaşık toprak zümreleridir. *Banliö'sü* ile beraber nüfusu 10 milyonu geçen *New York*, nüfusu 5,5 milyon olan *Tokyo*, 8 milyonu geçen *Londra* zamanımızın kapitalist istihsaline dayanan cemiyetindeki dev şehirlere numunedir.

Şehir fonksiyonlarının bölünmesi: - Modern şehrin en mühim karakteri fonksiyonlarının bölünmüş olmasıdır. Eski şehirde her parçanın ayrı bir hayatı vardır: O parça bütün içtimaî fonksiyonları tek başına yapar ve öteki parçalara muhtaç değildir. Modern şehirde ise şehrin parçaları birbirinden fonksiyon bakımından ayrılmıştır: Bir ticarî veya fikrî merkezi vardır. Sinaî fonksiyonu yapan ayrı bir parça vardır. Şehir tek merkezli daireler gibi yayılır, borsalar, bankalar, Üniversite şehrin çekirdeğini teşkil eder. Burjuva mahalleleri, küçük burjuva mahalleleri, işçi mahalleleri, fabrikalar birbirini takip eder. Bütün şehirlerde aynı sıra mevcut olmakla beraber fonksiyonlar bölündükçe kendiliğinden böyle bir sıra teşekkül eder.

Şehirlerin yer değiştirmesi: Şehirlere yer değiştirmeye sebep şehrin muhtelif çekirdeklerden birinin yerine başkasının sıklet merkezi olmasıdır. Bazan dinî çekirdekten, asker, siyasi çekirdeğe, veya pazar yerine doğru kayma görülür. Bazan pazar, yerini değiştirir. Şehrin feodal istihsalden ticarî kapitalizme veya oradan sinaî kapatizme geçmesi de yer değiştirmesinde âmil olabilir. Bir imparatorluğun yıkılması, yabancı unsurların kuvvetlenmesi, muhaceretler veya *Pré-capitaliste* bir cemiyete emperyalizmin hulûlü aynı suretle yer değişmelerinde âmil olabilir. Bu âmilleri birer birer tetkik edecek değiliz. Bizi burada ilgilendiren şey, sebebi her ne olursa olsun şehirlere yer değiştirmesi (*déplacement*) hâdisesinin morfolojik tetkikidir: Meselâ *Lyon*'da bu hal görülür. Eski *Lyon* dağ üzerinde kurulmuşken sonra ipek sanayiî teşekkül edince ovaya inmiş, nihayet yeni iktisadî âmillerle yanında *Villeurbane* denilen yeni bir şehir kurulmuştur. İstanbulun tanzimattan sonra geçirdiği istihale takip edilirse aynı hâdise görülür. Şehir önce garp tesirindeki hükümdarların sarayile beraber Boğaziçi ve Anadolu tarafına doğru yayılmış, sonra garp sermayesinin ve azlıklara aid ticarî kapitalizmin tesirile Beyoğlu istikametinde genişlemiş, nihayet yangınlarla harap olan eski İstanbul kuvvetini hüsbütün kaybederek Galata - Beyoğlu - Şişli istikametine doğru yayılmaya başlamıştır.

yalnız nev'ini değiştirir: Nihayet mistik tabular yerine siyasî yasaklar veya ahlâkî kaideler geçmektedir.

Zümrenin büyüklüğü, yeni âmillerin işe karışması tazyik tarzlarının değişmesi üzerinde çok müessirdir. Fakat hangi cemiyette olursa olsun benliğin ve şahsiyetin teşekkül ve inkişafını bu müteaddit karşılıklı tesirlerle insiyakların tahdit ve frene edilmesinde aramalıdır (1).

İptidaîlerde şahsiyet niçin yayılmıştır? Farklaşmış değildir? Nev'i bir karakteri yoktur? Çünkü iptidaî zümrelerde karşılıklı tesir en az miktardadır. Zümre pek az sayıda fertten ibarettir; tabiatla münasebeti çok geridir; istihsal vasıtaları çok mahduttur. İnsanla tabiatın karşılıklı münasebetinde insanı idare eden ancak intibaksız tepkilerle henüz teheyyüci (*émotif*) olan bir dünya görüşüdür. Bundan dolayı iptidaîlerin iş sistemlerinde birbirleri üzerine yaptıkları karşılıklı zihnî tesir ancak mistik mahiyette bir baskı meydana getirir. Bu baskı insiyakların düzene konulmasında henüz düşünceye, harekete, duyguya ait olanları, insiyakların yükseltmesinden (sublimation) doğanları ayıracak kuvvette değildir. Bunun için iptidaî cemiyetlerde kolektif tasavvur d i n î - s i h r î karakterde tek bir değer halinde gözüktür.

İnsiyaklar hususunda iptidaîlerin karşılıklı kontrolü mistik korkuyu ve teheyyüç halini doğurur.

Halbuki iş organizasyonu daha inkişafı, istihsal vasıtaları nispeten ilerlemiş ve tabiatla karşılıklı münasebetlerinde intibaklı tepkiler kazanarak biyo - psikolojik n e h i y (inhibition) kazanmış olan cemiyetlerde düşünce, hareket ve duyguya ait tepkileri farklılaşmaya başlamıştır. Karşılıklı tesirler daha karmaşık olduğu için ferdî farklılaşma başlar. Kompleks münasebetler sisteminde baskıların nev'i o kadar farklıdır ki benlik bunların arasındaki muhtelif terkiplerden meydana çıkar. Aynı zamanda bir çok zümrelere bağlamak imkânı sayesinde (aile, korporasyon, cemaat, devlet, v.s..) seçme imkânları ve insanın pratik hürriyeti doğar.

Farzedelim ki bir a noktası bazı temayülleri hapsedecek ve bazılarını serbest bırakacak bir tarzda sistem tarafından dizgine

(1) Hilmi Ziya, Heyecan ve teheyyüciyyet makaleleri (felsefe ve ictimaiyat mecmuası 1927). Hilmi Ziya, Cemiyet ve marazî şuur (felsefe yılı, 1931).

vurulmuş olsun. O zaman burada bir Temayüller meratibi doğacaktır. Sistemimiz karşı olduğundan bir çok münasebetler bulunabilecek ve *a* bir nevi hareket noktası (*point de repère*) olacaktır. Meselâ *a* gıda satın almak isteyecektir. Bu işi yapabilecek veya yapamayacaktır. bir takım mallara sahip olmak isteyecek ve bunları ya elde edecek yahut da edemeyecektir. *b*, *c*, *d* de aynı şeyi yapmak isteyecekler ve hayat şartları değişikçe *baskı* (*rèpression*) lerin de şekli; yani yapılabilen yapılamıyan şeylerin hududu değişecektir. Aynı iş organizasyonu içinde muhtelif şartlara göre türlü tahdidler ve bunlardan türlü benlik tarzları doğacaktır. Muayyen bir hayat şartı münasebetleri arttırdığı halde bir başkası azaltabilir. Birinde tahdidler tarzı insiyakları şu tarzda yükselttiği veya inhiraf ettirdiği halde, ötekinde tahdidler tarzı onları başka tarzda yükseltir veya inhiraf ettirir. Muayyen bir seviyede filân içtimaî *refoulement*, filân yükseltme (*sublimation*) şeklini doğurduğu halde, başka bir seviyede başka bir *refoulement* başka bir ruhî yükseltme şeklini doğurabilir.

Buradan şu netice çıkar: Muhtelif içtimaî tabakalarda ve muhtelif zümrelerdeki ferdi reaksiyon tarzlarından şahsiyet farkları meydana gelir. Yine buradan şuur, şuurdan önce (*préconscient*) şuur altı (*subconscient*) hâdiseleri doğar. Tahdidlerin bizde tehiyyü üç safhasından nehiy (*inhibition*) safhasına yükselmesi dış âlemle ben arasındaki sınır şuurunu ve benlik duygusunu doğurduğu gibi (1) tahdidlerin sosyal otomatizm halini alması ve temayüllerin iç hayatta rüya, *hypnose* ve şartlı refleksler halinde zuhuru muhtelif şuur derecelerini doğurur.

Her türlü yanlış tefsirden korunmak için şunu söyleyelim ki, bu izah tarzı her nevi sociologisme ve psychologisme'den ayrılır.

Durkheim sosyolojisi insan ruhunu cemiyetle izah etmek ister. *Durkheim ve Bouglé*'nin değer nazariyesi, *Halbwachs* ve *Pieron*'un hafıza ve heyecan hakkındaki izahları gibi (2).

Tarde'ın psikolojisi cemiyeti münferit insan ruhu ile izaha çalışır. Ona göre bütün değerler ve kurumlar (*institution*) icad ve

(1) Levi, Dynamik théorie of Person.

(2) Bu tarzda tetkikler Almanyada Levi, Amerikada Murhpy gibi psikoloğlar tarafından yapılmakta olup Fransada Piaget'yi, Guillaume', Wal-lon'u da bu arada zikretmeliyiz.

taklidin eseridir. *Lacassagne*'in *Kriminoloji*'de, *Bergson*'un ahlâk ve dinde bugün de yapmaya çalıştıkları aynı şeydir.

Tarifimiz onlardan aynı derecede uzaktr. Bu izah teşebbüslerinden ikisi de ferdi cemiyete ve cemiyeti ferde irca etmek istedikleri için aynı buhrana düşüyorlar: Eğer cemiyet fertlerle izah edilmek istenirse fertlere sabit unsurlar, *entité*'ler göziyle bakmak lâzımdır. Eğer fertler cemiyetle izah edilecekse,, cemiyete f e r d ü s t ü bir şe'niyet, bir *entité* demek gerektir. Her iki durum da hâdiseci ve ilimci görüşe uygun değildir. Çünkü ne sabit İnsan tabiatı, ne de sabit cemiyet şekilleri vardır. Hakikatta yalnız insan davranışları arasındaki karşılıklı münasebetlerde meydana çıkan bazı hâdiseler vardır ki, bunların objektif, maddî ve müşterek manzaralarile cemiyet ilmi, sübjektif ve hususî görünüşleriyle şuur ilmi meşgul olmaktadır.

Bu asır başında psikolojide iki önemli cereyanın doğduğunu görüyoruz: Bunlardan birincisi ferdî veya *differetiel* vasıflar araştırıyor: *W. Stern*'in, *A. Adler*'in, *Utitz*'in hattâ *Kretschmer*'in tetkiklerini bu grupta toplayabiliriz.

Stern ve *Klages* yarı psikolojik usullerile meseleyi hallettiklerini zannettiler. Onlar ferdî b e n e irca edilmez bir şey telâkki ettiler (1). *Kretschmer*'in metodu daha ilmîdir. Fakat itiraf etmeli ki bu, aldatıcı bir manzaradır. Çünkü insan karakterlerini statik bir zaviyeden tetkik ediyor ve uzviyetleri mukadder olarak değişmez şeyler telâkki ediyor. Karakterlerin karmaşık ve çok değişik karşılıklı tesirlerin mahsulü olduğunu hesaba katmıyor.

Yine bu asır başında doğan diğer cereyan da *Freud*'ün *psyanalyse*'idir. Ruhî hayatımızın esasındaki *kompleks*'leri meydana çıkaran ve insiyakların tahdidi ile şahsiyetin teşekkülü arasındaki münasebeti aydınlatan bu mektep tetkiklerini yalnız ferdî psikoloji veya insiyaklar sahasında yaptığı için; insan davranışlarının birbiri üzerine tesirini, bunların tabiatle karşılıklı münasebetini, ve bu sırada meydana çıkan ferdî vâkaları ihmal ettiği için izahlarında yarım kalmıştır. *Psychanalyse*'in içtimaî *behaviorism* metodu içinde tefsiri onu bu dar telâkkiden kurtarmakta ve içtimaî psikolojiye zengin ufuklar açmaktadır.

*
**

(1) *Klages* hattâ *Karakterologie*'sinde ş u u r (Seele) le r u h u (Geist) ayırarak kadar metafizik bir durumda bulunmaktadır.

I. Karşılıklı tesir mekanizmasının en tipik misallerinden biri dildir. İlk defa *Simmel* dilin interaction bakımından rolünü tebarüz ettirdi. Fakat onda *interaction* sübjektif münasebete delâlet eder. Kelimelerin ancak bilen *süje*'ye nazaran mânaları vardır. Halbuki dil şuurular arasında bir iştirak ve tebliğ vasıtasıdır ve her dilde ferdî *süje*'yi aşan, onları birleştiren bir şey vardır. Diğer cihetten *Durkheim* ilk defa olarak dilin objektifliğini göstermek imtiyazını haizdir. Dil ona göre ferdî şuurleri aşan bir şeydir. Ferdî değişmelerin üzerinde mevcuttur. Kelimelerin mânası bize tâbi değildir; fakat zümreden zümreye değişir ve kolektif tasavvurun zarfını teşkil eder.

Gödülüyor ki, gerek *Simmel* gerek *Durkheim dili* manevî bir şey addediyorlar: Birincisine göre bu daha ziyade psikolojik, ikincisine göre sosyal bir manevîliktir. Böyle bir karşılıklı tesir vetiresini objektif olarak tetkik etmek imkânsızdır. Biz dili objektifleşmiş ruh, mâna olarak telâkki etmiye (ilmî anlamda) mezun değiliz. Dilin bütün beyanları objektif ve maddî vakıalardır. Biz yalnız karşılıklı tesirlerin müşterek neticesi olan, veya daha doğrusu içtimâî *stimulus* tarafından meydana getirilmiş müşterek tahdidlerin (*repression*) neticesi olan işaretler (*signe*) görüyoruz ki bunlar mimikler, sesler veya *vocal*'lerdir.

Farzedelim ki birbirimize daima bir *a* yerinde rastlıyoruz; ve bu karşılaşmayı *a* hecesini telâffuz ederek şartlı bir refleksle ifade ediyoruz. O zaman *a* cevapları tahdid edilmiş olan bütün tenbihler (*stimulus*) serisinin işareti olacaktır. *a* dediğimiz zaman bu cevapları hatırlayacağız. Fakat cevapların sayısı, yani tedâî zenginliği yapmış olduğumuz karşılıklı tesirlerle değişir. O zaman *a* işareti hem kolektif hem ferdî bir işarettir. Kolektiftir, çünkü müşterek karşılıklı tesirleri ifade eder. Ferdîdir, çünkü münasebetlerin zenginliğine tâbidir. Başka deyimle, bir çok tedâî meydana getiren tenbihlerin zenginliğine tâbidir.

Hasılı bütün kelimelerin müşterek bir mânaları vardır. Fakat aynı zamanda mâna içtimâî sınıflara, hayat şartlarına, yani karşılıklı tesirlerin başkalığına göre değişir. Bu suretle bir cemiyet içinde aynı kelime hayat şartlarına (içtimâî seviyelere, sınıflara) göre mâna değiştirir (1).

(1) Meillet, *Linguistique comparée*, 1922, Paris.

Çocuk a n n e kelimesini telâffuz ettiği zaman, bu muayyen tenbihlerle ilgili bir şartlı refleks halinde doğmaktadır. Bir zümrede müşterek reaksiyonları olan çocuklar arasında anne kelimesi kolektif bir şartlı refleks olmakla beraber, tek bir çocuğun yemek, içmek insiyaklarıyla ilgili ferdî bir şartlı refleksi olmaktan da çıkmaz. Çocuğun *fonctionnel* inkişafında bütün kelimelerin kazanılması böylece hem ferdî şartlı refleksleri ve bunların doğurduğu tedavileri zenginleştirecek, hem de aynı zamanda ferdler arası münasebetlerle kolektif şartlı refleksler yani m ü ş t e r e k a n l a y ı ş l a r ı meydana getirecektir. İnsanla tabiatın münasebetinde doğan bu hâdiseler muayyen bir iş organizasyonunun şartlı refleksler şebekesinde bir nevi m â n a d ü n y a s ı halini alacaktır.

II. Burada değerlerin tam bir levhasını yapacak değiliz. Yalnız bu metodun içtimaî değerlere nasıl tatbik edileceğini umumî hatlarla işaret edeceğiz.

Değer, bir telâkkiye göre mutlak bir şeydir: Mukaddes, iyi, güzel gibi.. Başka bir telâkkiye göre insan zümrelerine bağlıdır, izafidir. Birincisi idealist felsefelerin ikincisi sosyolojinin görüşüdür. Fakat öyle görünüyor ki sosyolojinin telâkkisinde de bu mutlak değer fikrinden bir şeyler kalmış, yani onu büsbütün bırakmamıştır. Bu bakımdan sosyolojinin müdafaa ettiği değerler levhası da çift değerli bir levhadır: Mukaddes - lâmukaddes, haram - helâl, iyi, - kötü, doğru - yanlış, faydalı - zararlı, haklı - haksız, gibi..

Değerin zümre tarafından kabul edilmiş bir kaide olduğunu, fakat ferdlerin karşılıklı tesirlerinden doğduğunu gözönünde bulundurmak lâzımdır. Yani değer bir bakımdan kolektiftir, diğer bakımdan ferdidir. Öyle ise kolektif tasavvurla ferdî tasavvur arasında kesin bir ayırma yapılamaz. O halde bütün değerler için bir tahakkuk skalâsı vardır. İyi - kötü, faydalı - zararlı ikiliğinden bahsedecek yerde karşılıklı tesirlerin dereceli tahkikine göre bir çok iyi derecelerinin tahakkuk skalâsından bahsetmek daha doğrudur.

Biz burada zümrelere, sınıflara, ferdlere nazaran değerlerin farkları ve aynı zümre içinde ferdlere göre değerlendirme dereceleri karşısında bulunuyoruz. Bu, değerlerin sosyal karakterini kaybetmesi demek değildir. Tersine olarak sosyal ancak ferdler arası *interaction*'lar içinde tahakkuk ettiği için sosyal değer de bu *interaction*'un derecesine göre değişecektir. Meselâ a, b, c, d ferdlerin-

den mürekkep bir zümre farzedelim. Burada karşılıklı tesirler o tarzda cereyan eder ki, bunlardan her birinde mevcut olan tahakkuk imkânlarından yalnız bir tanesi meydana çıkabilir. Yani (b, c, d), a daki imkânlardan birini serbest bırakarak diğerlerini tevkiif eder. Bu, ötekiler için de böyledir. O halde kendiliğinden, bir zümre içinde karşılıklı tesirler bütünü meydana getirdiği kadar o bütün içindeki müşahhas hususiyetleri de meydana getirecektir. Karşılıklı tesirler ne kadar zengin yani muhtelif neviden ise, bütün içindeki şahsî farklar da o kadar büyük olacaktır.

Şimdi bu münasebeti başlıca değer sahalarına tatbik edelim.

III. Dinî değer (Mukaddes) daima *tabou* ile yani dokunmak memnuluğu şeklindeki kolektif kaide ile kaimdir. Şu halde dinî değer tahdit sisteminin bir ifadesidir. İptidai cemiyetlerde cinsî ve gıdaî insiyak karşılıklı tesir esnasında ferdlar tarafından tahdid edilerek mistik dokunma memnuluğu ve bunun doğurduğu korku veya taşkınlık şeklindeki dinî heyecanı meydana getirir. Din ve sihir yani kolektif ve ferdi *tabou* arasındaki fark buradan doğar. Müsterek dokunma memnuluğu kaidesi olarak din, fakat ferdi tahdid şekli ve bunun zümre tarafından serbest bırakılan kısmı olarak sihir vücuda gelir. Sihirbaz dinî hayatın içinden ayrılmış bir adamdır, kendisinden ürkülür. Her adamda hususî bir sihir kuvveti vardır; ancak bu, bazı ferdlerde ihtisasileşir:

Sihirbaz bazı *taboulardan* serbest kalır ve dokunulması memnu olan şeylere dokunabilir, bu sayede o bir nevi ihtisas adamını ve teknik faaliyeti temsil eder.

Dinî değer, insanla tabiat münasebetinin çok iptidai olduğu cemiyetlerde intibaksız, teheyyüci ve gayri muayyen reaksiyonlar mecmuundan ibaret olduğu için en bariz vasıfları "mistik korku", "vecd", "lâ mantıkî fayda fikri" dir: Totemizm âyinlerinden yüksek dinlerin dualarına kadar hepsinde bu vasıflar, bilhassa lâ mantıkî fayda (*utilité non - logique*) fikri hâkimdir.

IV İktisadî değer: — Umumî olarak iktisadî değeri "başka, bir işle değiştirebilen her hangi bir insan emeği" diye tarif edebiliriz. Karşılıklı tesirlerle meydana gelen kaidelerin müsaadesi altında değiştirilebilen her iş iktisadî bir değerdir. Bu müsaadeyi veren kaideler dinî, hukukî veya bedîî olabilir. Yani bu demektir ki bir malın iktisadî değeri olabilmesi için onun aynı zamanda

meşru, kanunî ve güzel olması lâzımdır. Bu da iktisadî değerlerin skalâsını tayin eder.

İktisadî değerlerin skalâsını meydana getiren karşılıklı tesirlerin dereceli tahakkukuna mahrumluk (*privation*) derecesi denir. Yani karşılıklı tesirler esnasında birbirini tahdid eden kuvvetler hangi şeyleri daha fazla tahdid ediyorsa onlar da iktisadî değer daha yüksektir. Bu da içtimaî sınıflar, zümreler ve zümre içinde fertlerdeki mahrumluk (*privation*) derecesine göre değişir. Bu suretle klâsik iktisadın "arz ve talep" kanunile söylemek istediği şey anlaşılır. Netekim sosyolog *Simiand*'ın "efkârı umumiye" tâbirile söylemek istediği de bu suretle ifade edilmiş olur. Çünkü efkârı umumiye zümre içinde değişilebilen karşılıklı tesirlerden başka bir şey değildir. Fakat o sabit ve üstün bir kuvvet değildir.

Eğer bir zümrede karşılıklı tesirler istikrarsız bir muvazene yaparlarsa buna göre iktisadî değer de az çok sabit olur. O zaman işçinin, memurun, ustabaşının, esnafın, tüccarın, büyük müstahsilin *privation* derecelerine göre muhtelif nispetlerde yine bir iktisadî değerler skalâsı kurulacak, fakat, ancak istikrarsız muvazene teşebbüsünde devam edecektir. İşte buna biz iktisadî ihtiyaçlar ve eşya fiatları diyoruz. *Pareto'nun désirabilité* ve *ophélimité* yi ayırması - az çok - buna tekabül eder. Zümrenin yaşama ve devam etme vasıtalarını elde etmesi tabii ihtiyaç içindir. Fakat bu faaliyet içinde insanların organize olması, ve bu iş organizasyonunda *privation* derecelerinin ayrılması insanların bazı eşyayı elde etmek ihtiyaçlarını, bu ilk tabii ihtiyaçlarla ölçülemeyecek kadar farklılaştırır. Bu suretle ziyet ihtiyacı, lüks ihtiyacı, konfor ihtiyacı bir değerler skalâsında iktisadî ihtiyacın derecelerini ifade ederler.

İktisadî değerler fiatları tayin eden karşılıklı tesir mekanizmasının hâkim kuvvetidir. yani bu mekanizmada tahdidler üzerinde en çok hangi zümreler müessir ise fiatlar onlarla taayyün eder. Şu halde klâsik iktisad ve Fransız sosyolojisinin dediği gibi mutlak bir değer, mutlak bir fiat, mutlak bir arz ve talep ve mutlak efkârı umumiye yoktur. Üstün pazarlar daima kendi fiatlarını daha zayıf ve iptidai pazarlara ompoze ederler. Milletler arası piyasalar milli piyasaları, büyük şehir piyasaları kasaba pazarlarını, tayin eder. Bu mertebelenme bir şehir içinde de carîdir.

V. Ahlâkî değer — Ahlâkî değer sübjektif görünüşile vazife ve objektif görünüşüyle iyilik dir. Vazife ferdin yapmak zorunda olduğu fiilin şuurudurı yani karşılıklı tesir tarafından müsaade edilen fiildir. İyilik karşılıklı tesir sistemini tamamlayan bir unsur olmak bakımından, müsaade edilen fiilin tahakkukudur. Bir insan vazifesini yapmakla, karşılıklı tesir mekanizmasında yapılması kendisinden beklenen şeyi yapmış bulunur. Fakat bir insan iyilik yapmakla, karşılıklı tesir sistemini kendiliğinden (*spontané*) bir fiille tamamlamış olur. Meselâ nöbetçinin silâh deposundan ayrılmaması vazifesidir; fakat nefes alması vazifesi değildir. Çünkü birincisi karşılıklı tesir sistemi içinde tahdid edilmeyip, kendinden yapılması beklenen hususî fiildir. İkincisi ise karşılıklı tesir sistemine dahil olmayan her hangi bir fiildir.

Böylece vazife ve iyilik mutlak değer olmaktan uzaktırlar. Burada ancak bir vazifeler ve iyilikler izafî skalâsı vardır. Bir tabakaya göre iyi olan diğerine göre fenadır. Bir zümrede vazife olan ötekinde değildir. Hattâ aynı zümre içinde bir ferd için vazife olan diğeri için olmayabilir. Bir devre göre iyi olan diğer bir devre göre fena olabilir.

VI. Hukukî değer: — Hukuk yahut hak kolektif - ferdî bir değerdir. Bir *a, b, c, d* sisteminde *a* nın hakkı *b, c, d* tarafından tahdid edilmemiş olan *a* nın fiili veya objesidir. Müsterek hak karşılıklı tesir tarafından tahdid edilmemiş fiiller veya objeler mecmudur.

Birincisine misal: Sınıf içinde zümre ve zümre içinde hususî haklar. kilise hakkı, kılıç hakkı, şövalye hakkı v.s.. bir zümre içinde ferdlerin zümrede işgal ettikleri yere ve gördükleri vazifeye tâbi ve ona karşılık fiiller veya obejler. - Zikrettiğimiz sistemde *a* nın hakkı, bu sistem içinde *a* dan beklenen ve onun vazifesi olan fiillere karşılık *a* nın tahdid edilmediği fiil veya objedir.

Müsterek haklara misal: Yemek, içmek, v.s.. dir. Fakat bunlar da yine zümrelere ve içtimaî tabakalara göre değişir. Hayat şartlarına bağlı olarak baskı tarzları ve haklar da değişirler. Bir cemiyette karşılıklı tesir sistemi içtimaî sınıfları ne tarzda meydana getirmişse, orada haklar sistemi ona göre derecelenir.

Müeyyide, *a, b, c, d* sistemi tarafından yapılan tahdide *a* nın tecavüzünde bu sistemin tepki kuvvetidir. Mes'uliyet *a* nın sistem

içindeki rolünü ve bunu bozarsa sistemin tepkisine uğrayacağını bilmesidir.

Değerler hakkındaki bu izahları bedîî, fikrî değerlere de yayabiliriz (1).

VII. Cemiyette marazî şuur, yani az çok intibakını kaybetmiş, dediğimiz insanların münasebetlerini de aynı suretle izah etmek mümkündür (2).

Charles Blondel "marazî şuur" adlı kitabında, marazîliğin esasını mantikî, lisanî ve bundan dolayı içtimaî tefekküre intibak edememekte buluyor. Şu halde ferdî içtimaîden ayrıldığı gibi marazî normalden ayrılıyor demektir. Bu tarif içtimaî ile ferdî arasında kesin sınır görmekten ileri geliyor. Halbuki biz nasıl rüyamızda büsbütün münferid kaldığımızı zannettiğimiz halde imajlar halinde cemiyet hayatını yaşamakta devam ediyorsak, aynı şekilde marazî şuur içinde de cemiyet hayatını yaşamakta devam ediyoruz. Ancak fertler arasındaki karşılıklı tesir terbiye yolu ile psiko-fizyolojik nehiy (*inhibition*) mekanizmasını doğurduğu halde, bu mekanizma yine bu sistemin içinde ve onun eseri olmak üzere bazı şartlar altında bozuluyor. Nehiy mekanizması ne derecede bozulmuşsa ferdlerin sosyal tahditlere uyma kabiliyeti o kadar azalıyor ve bu azalışa biz marazî şuur diyoruz.

Sinirli adam hareketlerine hâkim olamaz. Gülünmeyecek yerde güler veya münasebetsiz hareketler yapar; daha ileri giderek onda delinin vasıflarını bulabiliriz. Sinirli ile deli arasında kesin fark yoktur. Yalnız dereceler skalası vardır. Yani bunların hepsinde eksilmeye başlamış olan hareketlere fren vurmak kuvvetidir. *Nevrose*'ler, *psychose*'lar, *neurasthénie*'ler *hystérie*'ler muhtelif derecede ve tarzda, aynı hâdisenin görünüşleridir.

Halbuki bu fren kuvvetini yapan içtimaî karşılıklı tesir sistemidir. Her iş organizasyonu kendi yapısında bir içtimaî tezad doğurduğu için, her iş organizasyonunda mutlaka bu fren kuvvetinin muhtelif yetişme ve gelişme tarzları bulunacak, ve marazî şuur bizzat içtimaî yapının zarurî neticesi olacaktır.

Meselâ *Riwers* İngilterede yaptığı 1918 harbine aid tetkiklerde neferler arasında *hystérie*, subaylar arasında *psychasténie* ağ-

(1) Bu meseleleri ayrıca tetkik edeceğiz.

(2) Hilmi Ziya, Cemiyet ve marazî şuur (felsefe yıllığı, 1931).

razının çok olduğunu kaydediyor (1). Kasabalarda melânkoli, şehirlerde mani ve psikasteni daha çoktur (2). Yüksek tabakalarda *spleen* (hayat tatsızlığı) ve intihar şeklindeki marazî tezahürlere aşağı tabakalarda ilca (*impulsion*) ve isteri şeklinde arzulara daha çok rastlanır. Mürettephaneler ve kurşun dökümhanelerinde muayyen bazı zehirlenmeden doğan ruhî hastalıklar çok görülür (3). Bu nevi ârizaların daima içtimâî sınıf, tabaka ve zümrelere veya zümreler içinde ferdî farklara göre neden dolayı ayrı ayrı manzaralar aldığını bu suretle anlıyoruz. Hapishaneler, timarhaneler ve anormal çocuk müesseselerinde yapılan tetkikler (4) nehiy bozukluklarının karşılıklı tesir sisteminden doğan neticeler olduğu; hayat şartlarına, içtimâî sınıf ve seviyelere göre değiştiğini meydana çıkarmaktadır.

TABIAT VE CEMİYET MÜNASEBETİ

İnsanın cemiyet karşısındaki durumu her türlü gaye (*finalité*) fikrinden uzak olarak düşünölmelidir. İnsan, inşiyakları zayıf olduğu için bunu zekâsile tamamlayan ve müşterek işle tabiate karşı mücadele ve ondan istifade eden bir hayvandır.

İş organizasyonundan ibaret içtimâî sistemler tabiate intibak ve ondan istifade etmek için kolektif mücadele zorundadır. Bu yüzden insan zümrelerinde iki türlü tabilik meydana çıkar: Birisi fertlerin karşılıklı tâbiliği ki, buna "*intra-groupal*" bağlılık diyebiliriz. İkincisi zümrelerin birbirine tâbiliği ki, buna da *inter-groupal* bağlılık diyebiliriz. Bu iki nevi tâbiliği tayin eden inşiyakların zorudur. Başlıca üç inşiyak iş organizasyonlarını bu iki nevi tâlilik halinde faaliyete sevkeder.

(1) Rivers, *Instinct et inconscient*

(2) *Revue de l'Institut sociologique de Louvain.*

(3) Damaye, *La psychopathologie sociale* 1927.

(4) Marazî psikoloji ve kriminologie, anthropologie araştırmalarının müşterek mevzuunu teşkil eden bu hâdise bilhassa sosyolojinin tetkik sahasına girer. Anormalleri doğuran veya inkişaf ettiren sosyal şartlarla suçluyu doğuran veya inkişaf ettiren sosyal şartların tetkiki, bu iki nevi hâdise arasında müvazilik ve tabilik olup olmadığının araştırılması en mühim meselelerden biridir. Bu nevi tetkiklere başlangıç olmak üzere bir kaç küçük araştırma tecrübesini neşrediyoruz.

- 1 — Gıda insiyakı
- 2 — Cinsî insiyak
- 3 — Barınma ve korunma insiyakı

İnsan cemiyeti tabiatın mahsulüdür. Onun inkişafı üzerinde tabiatın büyük tesir yaptığı görülüyor Bu tesiri tetkike girmeden evvel onun insana en yakın olan cihetini tetkik etmelidir.

İnsana gıdasını veren, istihsal maddelerini hazırlayan toprak, su, insan işinin umumî objesi olmak bakımından onun müdahalesinden önce de mevcuttur. Toprakla münasebetten işin çıkaracağı bütün bu objeler tabiatın verdiği iş objeleridir. Meselâ balık, meyva ağacı, av hayvanı, maden, taş, v.s.. Tabiat, bazı endüstri dallarında bir iş maddesi olarak görünüyor: Madencilik, avcılık, kışmen çiftçilik, v.s..

İmar ve diğer yaşama şartları için zarurî maddeyi o verir. İnsan tabiat kanunlarını, ona karşı mücadele için kullanır. Kendi hedeflerine göre işlemeye mecbur etmek için cisimlerin mekanik, fizik ve şimik hassalarını kullanır. İnsan tabiatın su, buhar, elektrik, ve saire gibi kuvvetlerini işletir. Bir mahalde, muayyen bir andaki tabiat hali insan cemiyeti üzerine daima müessirdir. Fakat bunu zaman şartına bağlamak lâzımdır. Yani zaman şartları değişince aynı tabiat muhiti başka türlü tesir edebilir. Bu meseleye ilerde döneceğiz.

Şimdi muayyen bir yer ve an içindeki tesirleri görelim:

A) İklim: Rütubet, rüzgârların durumu, ısı ve saire..

B) Girinti, çıkıntı: Dağlar, suların dağılış tarzı. v.s..

C) Kıyılar: Bazı hayvan ve nebat nevilerinin teşekkülü, muayyen bir yer ve anda insan cemiyetleri üzerinde başlıca âmillerdir. Bunlar içtimaî inkişafın tabiî şartlarını teşkil ederler. Biraz daha aydınlatmak için bu tesirleri kısımlara ayıralım:

a. Topraklar ve denizlerin tesiri. Boğazlar, geçitler, limanlar, dağlar ve saire.

b. Karalar ve madenler, toprak cinsi. *Archéen* devrindenberi İşletilen taş, tunç, bakır, demir gibi madenler.

c. Kıt'alarındaki sular, nehirler.

d. İklim. Nebat ve hayvan mecmuaları (1).

(1) Bu meseleler hakkında şu eserlerden istifade edilebilir:

Camille Valaux, la mer.

Camille Valaux, Le sol et l'Etat.

Cemiyet ile tabiat arasındaki münasebetler, yaşama ve devam etmeyi temin eden istihsal ve tekrar istihsal vetireleri.

Bir organizasyonun değişme sebeplerini bu organizasyonla muhiti arasındaki faaliyetlerde aramalıdır. Tekâmülün başlıca şekilleri yani organizasyonun terakkisi, durgunlaşması veya çözülmesi kısmen bu organizasyonla muhiti arasındaki münasebetlere tâbidir. Bizzat organizasyonun değişmesini doğuran sebebi bu münasebetlerin değişmesinde aramalıdır. Evvelce gördük ki bu değişen münasebetler içtimâî iş sahasından doğuyor. İnsan cemiyetinin tabiate intibakını hangi processus ile ifade etmeli, başka deyimle cemiyet ile tabiat arasındaki istikrarsız muvazene neden ibarettir?

İnsan cemiyeti yaşadıkça maddî kudretini dış dünyadan tedarik zorundadır; başka türlü devam edemez. Tabiatın ne kadar fazla kudret tedarik ederse ona o kadar fazla intibak eder. Bu kudret miktarı arttığı zaman içtimâî bir inkişaf karşısındayız demektir. *Saint Simon*'un dediği gibi günün birinde bütün sosyal teşebbüslerin duruverdiğini farzedelim. Cemiyet bir hafta bile devam edemez. İhtiyatını yedikten başka onları nakil, mübadele, dağıtma zorundadır. Burada muhit dediğimiz tabiatın bir kısmı, cemiyet dediğimiz tabiatın diğer kısmı ile tezat halindedir. Bu iki kısım arasındaki temas şeklini iş organizasyonunun vetiresi tayin eder.

İş her şeyden önce insanla tabiat arasında vukua gelen bir *processus*'dür. Ki ona göre insan faaliyetini tayin eder ve yine tabii bir kuvvet olmak üzere tabiate karşı koyar. Tabiat kudretinin cemiyete istihalesi maddî bir vetiredir. Bunun için insanlar ellerini, kollarını ve kafalarını kullanırlar. Cemiyetle tabiat arasındaki bu madde mübadelesi muhitle organizasyon, dış şartlarla insan cemiyeti arasındaki esaslı münasebetdir. Cemiyetin devamı için istihsal vetiresinin daima yenileşmesi lâzımdır. İstihsal edilen şeyler sarf oldukça yerine yenileri geçer. Buna tekrar istihsal (*reproduction*) deriz. İnsan kudreti eksildikçe bunun tanzimi lâzım gelir. Ölüm yerine doğumlar, istihlâk yerine istihsal, tahribat yerine inşaat gibi.

İçtimâî istihsal vetiresi insan cemiyetinin dış tabiate intibakıdır. Fakat bu intibak *aktif* bir intibaktır; yani iş organizasyonu tabiati değiştirir, ona yeni şekiller verir. Çiftçilik, endüstri, maden

çıkarmak, inşaat ve imalât gibi. Daha eskiden fizyokratlar bu aktif intibakın farkına vermişlerdir. Meselâ *Nicolas Bodeau* insanın tabiat üzerine yaptığı mukabil tesiri tetkik ediyor.

İstihsal kuvvetleri: Tabiatla cemiyet arasındaki karşılıklılığın âlâmesi olmak bakımından istihsal kuvvetlerini tetkik ederiz: Aldığı ile kaybettiği arasında muvazene olduğu zaman içtimâî şekil devam eder. Aldığı kaybettiğinden fazla olduğu zaman içtimâî organizasyon gelişmeye başlar. Aldığı, kaybettiğinden eksik olduğu zaman çözülme başlar. Bazı şartlar altında istihsal vasıta ve kuvvetleri artacak olursa bütün içtimâî muvazene değişerek yenişinin kurulmasına doğru gidilir. Cemiyetin gelişmesini tayin eden şey içtimâî işin istihsal kabiliyeti veya verimidir. İstihsal kabiliyetimiz deyince, elde edilen mahsul miktarı ile kullanılan iş miktarı arasındaki nisbeti anlarız. İstihsal kabiliyetimiz muayyen bir iş zamanında elde edilen mahsul miktarıdır. Bir iş günü elde edilen mahsul miktarı iki misline çıkmış ise, işin istihsal kabiliyeti iki misline çıkmış demektir. Yarıya inmiş ise, işin istihsal kabiliyeti de yarıya inmiştir. Demek oluyor ki içtimâî işin kayıpları iki kısımır:

1 — İstihsal vasıtalarındaki iş: Kömür buhar, teksif edilmiş elektrik, v.s..

2 — İşin canlı kuvvet olarak sarfı: İnsan enerjisi. *Forel*'den beri buna iş *erg*'i diyorlar ve *psychométrie* usullerile ölçmeye çalışıyorlar. *Tyrolism* ve *rationalisation* gibi metodların hedefi budur (1).

İşin istihsal kabiliyeti derecesini inceleyince üç nevi miktar bulunur:

1 — İmal edilen mahsulün kütlesi

2 — İstihsal vasıtalarının kütlesi

3 — İstihsal kuvvetlerinin kütlesi (köleler, çiftçiler, toprak köleleri, işçiler, v.s..) Bütün bu mikdarlar karşılıklı olarak birbirine tâbidir.

Tabiatla cemiyet arasındaki muvazenenin bozulup tekrar kurulması bütün cemiyet hayatının vetiresidir. Bunun iki nevi vardır:

1 — Basit tekrar istihsal

2 — Genişlemiş tekrar istihsal.

(1) Bu meseleler "gödümlü iktisad" cereyanını doğurmuştur. (H. Ziya, Telifciliğin tenakuzları, 1933)

Alınan ile sarfolunan arasında muvazene devam ettikçe buna basit tekrar istihsal diyoruz. İstihsal vasıtaları artınca içtimaî işin bir kısmı sekteye uğrar, ve içtimaî işi genişletmek için kullanılır. Burada genişlemiş tekrar istihsal görülür. Her seferinde muvazene daha geniş bir temel üzerinde yeniden kurulur.

Bir de istihsal kuvvetlerinin alçalması hali vardır. Burada tekrar istihsal geriye doğru gider, eski intibak şekilleri kaybolur. İçtimaî organizasyon daralır ve çözülme başlar: Buna bir içtimaî şeklin zözümesi (*décomposition*) deriz.

Sosyolojik tahlilin hareket noktası istihsal kuvvetleridir. Cemiyetin gelişme şartlarını, cemiyet şekillerinin istihalesini tetkik için onun istihsal kuvvetleri, yani cemiyetin teknik temelini tahlili işe başlamalıdır. Bu sahada ileri sürülen bazı fikirleri gözden geçirelim:

1 — Coğrafyacı tez: Bunlara göre insan tabiatın eseridir. Şu halde işe tabiatla başlamak lâzımdır. Meselâ *Ratzel* ve *Cunow* böyle düşünüyorlar. Fakat tabiatla başlamak doğru değildir. Tabiat değişmeyen bir *faktör*'dür veya hiç olmazsa insan zümrelerinin değişmesine bakılınca çok ağır değişir. Çünkü insan cemiyetlerinin tabiatla münasebet veyresi istikrarsız bir muvazene yapan dinamik bir münasebettir. İstihsal şartları (yani vasıta ve kuvvetleri) değiştikçe cemiyetin siklet merkezi ve onunla beraber orada rol oynayan tabii unsurlar da değişir. Meselâ bir devirde Nil önemli bir rol oynarken başka bir devirde Mezopotamya önem kazanmıştır. Atlas denizi birinci plâna geçince Akdeniz eski önemini kaybetmiştir. Görülüyor ki *Coğrafya* faktörü mutlak değildir. Ancak muayyen bir zamana göre içtimaî istihsalde değişen rolleri vardır (1).

Şu halde cemiyetin hareket noktasını yalnız tabiat saymak doğru olmadığı gibi, tabiatın hareket etmek de bizi coğrafi fatalizme götürdüğü için içtimaî istihsalenin izahını imkânsız bırakır. Bu sahada aktif bir intibakı kabul eden *Le Play* mektebi bile coğrafi faktöre zamanî değil, mekânî rol verdiği için izahlarında bu fatalizmden büsbütün kurtulmuş değildir.

2 — Demografik tez: İçtimaî tekâmülün âmili olarak bir de nüfus hâdiseleri ileri sürülür (2). Nüfus kesafeti, nüfusun artması,

(1) Adolph Coste'un fikirlerini evvelce görmüştük.

(2) Gordon Esat, *Géographie historique de l'Europe*, Gallimard, Paris 1939.

birikmesi. Zümrelerin temerküzü iş bölümünü ve istihsal şartlarını değiştirdiği kanaati vardır. İctimaî tekâmülü hacim ve kesafet hâdiselerile izaha çalışanların başında *Durkheim*'i ve Fransız sosyolojisini gösterebiliriz. Fakat bu iddia çok münakaşa götürür ve birçok bakımlardan isabetsizdir. Nüfusun artması veya birikmesi sebep değil, neticedir. İstihsal vasıtalarının ve şeklinin geri olduğu yerlerde nüfusun artışı hiç bir netice doğurmuyor: Çin, Hindistan gibi. Tersine olarak, nüfusu toprağına göre aynı derecede fazla olmıyan, fakat büyük istihsal memleketlerle eski münasebetlerinden dolayı istihsal şekilleri değişmiş olan memleketlerde tekâmül görülüyor: İsveç, Norveç, Finlândiya gibi.

Nüfus meselesinin mutlak bir mesele olmadığı, ancak istihsal kuvvet ve vasıtalarının, umumiyetle içtimaî yapının fonksiyonu olduğu, bazı hâdiseleri gözden geçirince anlaşılır:

a) Çocuklarını öldüren ve ihtiyarlarını boğazlıyan kavimler vardır. *Yakut* larda 60 yaşını geçen adamlar bir çukura itilerek öldürülür. Eski Araplar ve bir kısım cenubî Amerika kabileleri çocuklarını diri diri gömerler. Bu memleketlerde nüfusun artması imkânsızdır. Bu nevi müesseseler istihsal vasıtalarının darlığından ve mahsulün mahdudluğundan ileri gelen zarurî bir neticedir. Çocuk katli (*infanticide*), baba katli (*parricide*) gibi bugünkü cemiyetlerin menfur gördüğü hâdiseler onlar için tabii, hattâ zarurilirdir.

b) Fransada mülkiyetin parçalanmaması için çocuk doğumları azalmaktadır. Çünkü Fransa kanunlarına göre mülkün evlâtlar arasında bölünmesi büyük mülkiyetin teşekkülüne manidir. 1876 danberi nüfusun artmaması, hattâ nisbî alçalması üzerinde bunun büyük tesiri vardır.

c. Yüksek tabakalarda refah şartları ve lüks ihtiyacı kadınları doğurmadan meneder.

d. Aşağı tabakalarda hayat imkânsızlıkları veya zorlukları doğan çocuklardan mühim bir kısmının yaşamasına mani olur.

e. 19 uncu asırdan sonra Avrupada nüfus birdenbire artmaya başlamıştır. Çünkü makîne endüstrisi ve genişlemiş istihsal yüzünden hayat şartları değişmiştir.

f. Uzak şark kavimlerinde nüfusun artması hiç bir tesir yapmamıştır. Çünkü nüfus kasaba ve köylerde dağınık olarak yaşıyor. İstihsal şartları değişmiyor ve üstün istihsal kuvvetleri tesirile kapalı sistemler haline inkilâp ediyor.

3. — Irk nazariyesi: İçtimaî tekâmül âmili olarak ileri sürülen bir başka fikir de ırk nazariyesidir. Gobineau'dan sonra bu fikir tekrar tazelandı Zamanımızda eski ırkçılar gibi yalnız antropoloji delilleri aramaktan ziyade ırkın içtimaî istihalede mühim bir *faktör* olduğu söyleniyor. Bu fikir vakıalara muhaliftir. Kara ırk aşağı sayılıyor. Halbuki hindin *Koushite*'leri eskiden mühim bir medeniyet kurmuştu. Hindülerin istilâsından önce bu negroide kavim hâkim bulunuyordu. Eski Mısırlılar hâmi idi. *Pygmée*'ler, *Bantou*'lar tereddidi etmiş kavimlerdir. Eskiden medeniyetleri olduğu halde bugün gerilemişlerdir.

Japonlardan önce Japonyada oturmuş olan *Aïmou*'lar beyaz ırktan idiler; bugün çok geri bir medeniyetleri vardır. Japonlar ise üstün bir medeniyet seviyesinde görülür. Eski Avrupalılar çok iptidai idiler.

Beşerî coğrafyacıardan Topinard ırk tâbirinin yanlış yerde kullanıldığını gösteriyor: Cermen ve Lâtin ırkları gibi, Halbuki bunlar kan birliklerinden ziyade dil birliklerini ifade ediyorlar. Dil birlikleri hakikatte çok muhteliftir. Şarkî Prusyalılar İslâvidir. İslâvların bir kısmı Türk - Mogollarla karışmıştır. Türkler için de aynı şey söylenebilir. Saf ırklara ancak geri kavimler arasında rastlanır. Bunun sebebi onların içtimaî mücadelede geri atılmış ve ihtilâttan uzak kalmış olmalarıdır. Sosyolojide ırk nazariyesinin son müdafii olan Gumplowitz'in eserleri de bugün fikrî değerini kaybetmiştir (1).

O halde istihsal vasıtalarının tekâmülünü hazırlayan nedir?

Yukarda gördük ki iş organizasyonları arasında karşılıklı bağıllık vardır. Bu onların birbirine *tabou*, haram, mübadele, harp-münasebetleriyle bağlanmalarından ibarettir. Zümrelerin bağıllığı ister mal veya fikir mübadelesi şeklinde, isterse harp şeklinde olsun daima karşılıklı bir bağıllıktır. Buna umumî tâbirle "mübadele" diyebiliriz. Bu suretle istihsal hâdisesi artık münferid bir hâdise değil, fakat iş organizasyonlarında istihsal - mübadele hâdisesinin bir manzarasıdır. Mübadele için istihsal veya istihsal için mübadele birbirini takip eder ve tamamlar. Hiç bir zümre yalnız yaşayamaz. Bir kısım eşyasını, bir kısım faaliyetini ve bir kısım ihtiyaçlarını diğer zümrelerden tedarike mecburdur. Buradan, ihtiyaçtan fazla istihsal ve biriktirme hâdiseleri doğar. Başka de-

(1) Gumplowitz, La lutte des races.

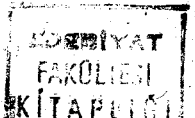
yimle: genişlemeyen istihsal yoktur. *Marx*'ın bu tabiri mücerred olarak kullanılmıştır. en küçük zümrelerde bile hiç olmazsa iki klân arasında harp ve sulh şeklinde mübadele görülür. *Troc* (sessiz mübadele), *Polatch*, *rapt* (kız kaçırma), harp bunun muhtelif şekilleridir.

Mübadele aynı zamanda bütün müştak içtimâî hâdiselerin yani değerlerin mübadelesidir. İster *troc* ister harp, ister *potlatch* şeklinde olsun, mübadele esnasında daima eşya ile beraber fikirler de değişir. Mübadelenin sert şekli olan harp üstün ve aşağı zümreleri meydana getirir: Bu suretle cemiyetler sınıflaşır.

İstihsal - mübadele sistemi cemiyetleri birbirine bağlayarak medeniyet daireleri yapar. Her medeniyet dairesinde bir mübadele merkezi yani istihsalın siklet merkezi vardır. Bunu tayin eden istihsal - mübadele sisteminin eli altında bulundurduğu tabii imkânlar yani yollar ve tabiat şartlarıdır. Fakat mübadele sahası genişledikçe yeni yollar işe karışır (1). Bu suretle mübadelenin siklet merkezi değişir. Eski merkez önemini kaybeder ve önce merkezken muhit halini almaya başlar. Buna medeniyetin yürüyüşü veya tarihi inkişaf diyoruz. Tarihi devirleri bu suretle mütalâa etmelidir. Meselâ, muhtelif medeniyet yürüyüşleri içinden biri olan ve ötekilerini aştığı için tercih ettiğimiz Akdeniz medeniyetini ele alalım:

Bunun ilk istihsal - mübadele havzası Kızıldenizdi. Burada siklet merkezi yolların birleştiği yer olduğu, Mısır da istihsal madelerini getirdiği için Libya, Yemen, Arabistan ve Süriye havzasının merkezi idi. Fakat istihsal - mübadele sisteminin havzası genişledikçe Süriye, Mezopotamya yolu işe karıştığı için siklet merkezi değişerek Mezopotamya merkez; Mısır, Arabistan ve Süriye muhit halini almışlardır. Aynı vetire medeniyetin Mezopotamyadan Anadolu, Yunanistan, Roma, tekrar Mezopotamya (İslâm medeniyeti), Atlas kıyıları (Avrupa feodalizmi), açık denizler (müstemlekecilik), Amerika ve dünya havzalarının inkişafını izah eder.

(1) Mübadele sahasının genişlemesi tesadüfi veya hür bir hâdiseye değildir. Potlaç ve harplerde gördüğümüz mübadele veya çarpışma için fazla istihsal en iptidai cemiyetlerde bile istihsalı daima yükseltmeye meyleder; ve cemiyet her yerde harp ve mübadele ile kaimdir. Ancak tabii şartların yetmezliği ve çok sınırlı oluşu mübadele sahasını çevrelediği için iptidai medeniyet daireleri genişleyememektedir.



Bu suretle kapalı Kızıl deniz medeniyetinin açık dünya medeniyeti halini nasıl almış olduğu görülür.

**

İÇTİMAİ HÂDİSELERİN BİRBİRİLE MÜNASEBETİ

Evvelce görmüştük ki içtîmaî hâdiseleri iki grupta topluyoruz: Biri iş organizasyonuna aid temel hâliseleri, diğeri onlara bağlı olarak değişen içtîmaî değerler veya müştak hâdiseler. Bu iki grup arasında karşılıklı bağıllık vardır.

Bir memleketin kültür seviyesi o memleketteki kitap istihlâkine tâbidir denilse doğru olur. Yahut bir memleketin kültür seviyesi o memleketin ceza istatistikleriyle ilgilidir denilse yine doğru olur. Yahut da bir memlekette itikatların kuvveti (dinî veya lâ dinî) o memleketteki istihsal organizasyonu ile ilgilidir dense de doğru olur. Hasılı muhtelif içtîmaî hâdiseler veya cemiyetin manzaraları arasında karşılıklı bağıllık vardır.

Aug. Comte bunu daha evvelce sezerek *consensus social* şeklinde ifade ediyordu. Netekim *Müller - Freienfles* buna içtîmaî kültürün safhaları diyor. *Spengler* Yunan heykel ve mimarisi ile *Oklâdes* hendesesi veya yeni zaman resmindeki *perspektiv* ile demir yollarının inkişafı ve uzak kıt'aların bulunması arasında bir tenazur olduğunu iddia ediyor. Hasılı, muayyen bir devirde bir içtîmaî yapıya giren muhtelif hâdiseler arasında bir ahenk meydana getirecek surette karşılıklı bir bağıllık vardır; ve bunların birbiri üzerine karşılıklı tesirleri vardır.

Meselâ, iş kuvvetleri istihsal vasıtaları üzerine, onlar mübadele ve bölünme hâdiseleri veya ahlâkî telâkkilere, ahlâkî telâkkiller ise iş organizasyonuna veya dinî tasavvurlar mübadele üzerine karşılıklı tesirler yaparlar.

Bazı içtîmaiyaatçılar içtîmaî hâdiseleri tasnif ederken vasıtaya diye ikiye ayırmaktadır. Meselâ iktisadî, siyasi hâdiseler vasıtaya; ahlâkî, dinî hâdiseler gayedir. Böyle bir cemiyette istihsalin veya iktidarın daima fazilet veya güzellik için yapılması lâzımgelir. Halbuki realite bunu nakseder. Bir çok cemiyetler vardır ki orada istihsal - hiç olmazsa bir zaman için - bediî veya dinî değerlere zarar vermiştir. Eğer bu nevi cemiyetlere "buhran devirleri" diyecek olursak, o vakit cemiyette istisnaî olan vakıaları umumî ile ka-

rıştırmış oluruz. Bundan dolayı içtimaî hâdiselerin vasıta - gaye diye bölünmesi ilmi değil ancak ideolojik bir bölümdür.

Bazı sosyoloğlar bütün içtimaî hâdiseleri aynı derecede sayarlar. Aralarında hiç bir mertebe farkı görmezler ve onları sırf tabii hâdise gibi mütalâa ederler. Fakat bu ilmi görüşte ileri giderek bu hâdiseler arasında temelli veya müstak olanlarını, devamlı veya ârizî olanlarını ayıramazlar. Bu telâkkiye mekanik sosyoloji görüşü diyebiliriz.

Burada da hâdiselerin mantikî sırasında, zaman sırasında yapılan ihmal içtimaî hâdiselerin anlaşılmasına engel olur. Bazı sosyoloğlar bu mahzuru göreyerek onları zaman ve inkişaf sırasına göre tertip ederler. Hangi hâdiseler cemiyette daha önce meydana çıkmışsa onları başa getirirler. Bu görüş ötekenden üstündür, çünkü *biologie*deki *Genetik* usulünden hareket etmektedir. Böyle olmakla beraber bu görüş içtimaî hâdiselerin devam eden tarafına değil, görünüşüne önem vermektedir. Meselâ bunlardan *Durkheim* mektebi içtimaî münasebetleri esas sayacak yerde, bu münasebetlerin bir tezahürü olan tasavvurları esas saymış olduğu için, bu tasavvurların ilk şekli olmak üzere dinî tasavvurlar dan hareket etmiştir. Halbuki dinî tasavvurların önceliği (meselâ sihrî tasavvurlara nazaran) sabit olmadığı gibi, devamlılığı da sabit değildir. Çünkü dinî tasavvurlar muhtelif cemiyetlerde muhtelif önemde rol oynarlar ve bazan önemlerini kaybederler. Şu halde içtimaî hâdiselerin tertibinde her zaman için müteber olacak bir esas araştırmalıdır. Bu esas içtimaî hâdiselerin zaman bakımından önceliğinden ziyade mahiyet bakımından önceliğini aramakla bulunabilir.

Her nerede bir cemiyet görürsek, mutlaka orada bir iş organizasyonu buluyoruz. Bunun bulunmadığı cemiyet yoktur; yeter ki sürüler, cemmi gafirler, tesadüfi toplanışlar olsun. Esasen bunları cemiyet mefhumunun dışında bırakıyoruz. Devamlı cemiyetler her hangi bir istihsal yapan ve bunun için işin aralarında organize olduğu insan topluluklarıdır. Her organizasyon bir tahditdir. Her tahdit bazı şeylerin yapılmasını ve bazı şeylerin yapılmamasını icabettirir. Bunun için her cemiyette bir takım mükelleflikler, ka ideler, baskılar vardır ve bunun ifadesi de devlet tir. Fakat görülüyor ki her cemiyet yalnız başına devlet olamayacağı gibi, yalnız başına iktisat da olamaz. Her hangi bir şeyin istihsal edilebilmesi için, orada insan işinin organize olması, bundan dolayı bir tahditler sistemi ve devlet bulunduğu gibi; her hangi bir yerde devlet olabilmek

İçin de orada mutlaka bir istihsal faaliyeti bulunmalıdır. Hülâsa organizasyon iş içindir ve iş de organizasyon içindir. Bu iki mefhum ayrı ayrı tasavvur edilemez. Bunun için içtimaî hâdiselerin temelini alt yapı veya iktisadî - siyasî hâdiseler diyebiliriz.

Her cemiyette istihsal organizasyonunu yapan insanlar bunu bir takım fikrî faaliyetlerle yapabilirler. Çünkü cemiyet eşya, insanlar ve fikirlerden mürekkeptir Cemiyeti teşkil eden insanlar düşünen, hisseden, hareket eden ve birbirine tesir eden varlıklardır. İşte buradan, insanların fikrî faaliyetlerinin karşılıklı nüfuz (*interpenetration*) ve karşılıklı bağıllık (*interdépendance*) indan kolektif tasavvur dediğimiz vakıa doğar. Fakat görülüyor ki kolektif tasavvur ferdi tasavvurlardan kesin bir hatla ayrılmış değildir. Cemiyet evvelâ eşyadan mürekkeptir. Çünkü orada toprak, kaynaklar, istihsal vasıtaları ve nihayet kütüphaneleri, *arsiv*'leri ile maddî mevcudiyeti olan şeyler mecmuu vardır. Bir içtimaî şey ancak bir iş sistemi içerisinde oynadığı role nazaran değerlendirilir. Onun dışında içtimaî karakterini kaybeder. Meselâ *Rembrandt*'ın bir tablosu *Hotento*'lar arasında bir bez parçasıdır. Bir makina Eskimolar arasında lüzumsuz bir unsurdur. Aynı toprak muhtelif cemiyetlerde ayrı rol oynar. Meselâ ilk çağda Romada *Latifundia* (büyük arazi) bazı imparatorluklarda üzerinde iğreti olarak oturlan devlet mülkü (serflikte olduğu gibi) insanların bağlı oldukları istihsal kaynağı değerini kazanır. Şu halde aynı toprağın muhtelif cemiyet yapılarında rolleri değişir. Öyle ise içtimaî eşya deyince mücerred eşya değil, fakat muayyen bir iş organizasyonuna giren eşya anlaşılmalıdır.

İnsanlar yine psikoloji veya biyolojinin mevzuu olmak üzere değil, fakat, ancak karşılıklı bağıllık sırasında tesir ve aksi tesir unsuru olmak bakımından içtimaî bir mâna alırlar. Vakıa içtimaî olmıyan insan yoktur. Fakat psikoloji insanı güya münferidmiş gibi (sırf ferdi fonksiyonları bakımından) mütalâa eder. Halbuki sosyoloji onun uzvî ve ruhî karşılıklı münasebetleri sırasındaki müşterek fonksiyonunu mütalâa eder. Bu bakımdan insan bir istihsal kuvveti, teşkilâtın unsuru veya teşkilâtçı, v.s.. dir.

Fikirler insanlar arasındaki münasebetlerden doğar. Bazı sosyoloğlar fikirlere diğerlerinden üstün bir değer verirler Bu arada *Durkheim* ile *Max Weber* i zikredebiliriz. *Ferdinand Weber* manevî değerlerin üstünlüğüne dair bir münakaşasında onların insan şahsiyetinin hürriyetine bağlı olduğunu ve her hangi bir determinizmden

müstakil olarak alınmaları lâzım geldiğini iddia ediyor. Nitekim Marx *Durkheim* ~~ile~~ sosyoloğ *Max Weber* i uzlaştırmak fikrinde olan *Max Adler* aynı suretle istihsal yapan insanların düşünen insanlar olduğunu, bundan dolayı istihsalin ancak düşünce ile mümkün olabildiğini, her hangi bir içtimaî sistemin başında düşüncenin gelmesi lâzım olduğunu iddia ediyor. Diğer bir Avusturyalı sosyoloğ *Max Zetterbaum* da fikirsiz hareket olamayacağını ve içtimaî her hangi bir istihsal veya işin fikirle başlayacağını müdafaa ediyor. Bu görüşler, insan fikirlerinin cemiyette rolü olduğunu söylemek manasına alınırsa doğrudur. Fakat bu müelliflerin dedikleri gibi cemiyetin maddesiz bir fikirden ibaret olduğunu söylemek ise yanlıştır. Çünkü ruhî hâdiselerimizin cereyan sahası olan bedeni önceden kabul etmeksizin onları tasavvur edemeyeceğimiz gibi, içtimaî hâdiselerin maddî temelini de hesaba katmaksızın fikir faaliyetini tasavvura imkân yoktur. (1)

İçtimaî fikirler nerede cereyan ederler? Bu tasavvurlar nerede kâindir? Muayyen bir iş organizasyonuna dahil olan insanların münasebetlerinde. Şu halde, önce muayyen bir iş için birleşmiş olan ve bazı eşya üzerinde çalışan insanları kabul etmelidir ki bunların aralarındaki karşılıklı münasebetlerden bazı fikirler doğabilsin. Herhangi bir sürü veya tesadüfî topluluktan ziyade panik, hiddet gibi ruhî tezahürler içtimaî bir vasıf alamıyor, çünkü onlarda devamlılık, organizasyon vasıfları vardır. Nitekim Alman sosyoloğu *W. Zombart* bu yukarıdakilere cevap vererek şöyle diyor: "Nasıl bedensiz bir ruh tasavvur edilemezse, maddesiz bir cemiyet te tasavvur edilemez. Ve nasıl ruhî faaliyetlerimizi izah için peşinden bedenî faaliyetlerimizi bilmek lâzımsa, içtimaî değerlere ait tahavvülleri tetkik için de içtimaî maddenin tahavvüllerini tetkik etmiş olmak lâzımdır.

Bu cevaba göre artık içtimaî hâdseleri gaye, zaman mekân bakımından değil, fakat mahiyet yani temellilik ve müştaklık bakımından tertip eebiliriz:

1 — Alt yapı hâdiseleri, ki bunlar içtimaî organizasyonu meydana getiren iktisadî - siyasî hâdiselerdir.

(1) İdealist buna karşı bedeninin da ancak tasavvurla varlığını anıyaçağımız şeklinde itiraz ederse de bu klâsik itiraz bir nevi müsadere alelmatlup ile bizi Solipcisme'e düşürmek ve ilmi imkânsız bırakmaktan başka bir şey yapamaz. Burada bilgi nazariyesine girecek değiliz.

2 — Üst yapı hâdiseleri ki, bunlar da müştak hâdiseler olup birbirine karşı vakit vakit üstün rol oynuyabilirler. Bu hâdiseleri eğer zaman sırasına göre tertip etmek icap ederse iptidailerin zihni ile ileri cemiyetlerin zihni arasındaki farkı esas tutmalıdır.

Bu bakımdan onları:

a. Mistik hâdisler

b. Rasyonel hâdiseler

olarak iki gruba ayırabiliriz.

Mistik hâdiseler dinî - sihrî hâdiselerdir ki, iptidailerin hukuku, ahlâkı ve estetiği farklaşmamış olarak bu zümreye girer. İleri cemiyetlerde içtimâî tasavvurlar rasyonelleştikçe insanların fikirlerine, aksiyonlarına, eşyaya ait olması bakımından farklaşırlar ve insanların aksiyonlarından insiyaklara ve yükselmiş insiyaklara ait olanlar da aynı suretle farklaşırlar.

Bu suretle iptidâî cemiyetlerde umumî olarak mistik bir karakterle toplanmakta olan bu hâdiseler birbirinden ayrılarak ahlâkî, hukukî, bedîî, fikrî, lisanî, sihhî, v.s.. hâdiseleri halini alır. Buna umumî bir adla farklaşma kanunu deriz. Farklaşma kanunu cemiyette rastladığımız en umumî dinamik münasebetlerden biridir. İçtimâî vakıalar sahasında istihsal organizasyonu inkişaf ettikçe bu farklaşma da artar.

**

MİSTİK HÂDİSELER

Cemiyetin elemanter şekillerinde bütün müştak hâdiselerin mistik bir karakter taşıdığı görülür. Fransız sosyolojisini cemiyetin dinden doğduğu faraziyesine sevkeden de budur. Fakat bu fikir hatalıdır: Cemiyet dinden doğmuştur diyemeyiz. Ancak istihsal faaliyetinin çok iptidâî derecelerinde insanların birbirleriyle ve tabiatla münasebetleri sırasında doğan fikirler mantıktan önce ve mistik fikirlerdir. Şu halde mistik hâdiseler sebep değil neticedir. Fakat bu hâdiselerin mahiyeti meselesi sosyologları, etnografları çok meşgul etmiştir. Bu sebeple, bu sahadaki nazariyelerin asrımız başındanberi geçirdiği safhaları bilmeliyiz.

İki türlü mistik hâdiseye tesadüf ediyouz:

1 — Din hâdisesi

2 — Sihir hâdisesi.

İlk defa *Frazer* altın dal (*The Golden Bough*) adlı kitabında din ve sihri tetkik etti. *Frazer*'e göre din sihirden çıkar ve sihrin de esası mistik değil, tamamen pratiktir. İptidailerin tabiatından istifade için baş vurdukları ilimden önceki usulleri mecmuudur ki, hekimliğe öncülük etmiştir. Din ise bu sihirden meydana çıkmıştır. Önce pratik fayda güden ve ferdi olan sihir, sonra tarikat (*confréries*) halini almış ve daha sonra yayılarak hâkim kuvveti ile insanlara kendini kabul ettirmiş ve din olmuştur. Nitekim *Frazer* "kırallığın sihri menşei" (1) adlı eserinde yalnız dinin değil siyasal hâkimiyetin de köklerinin sihir olduğunu iddia ediyor. Ona göre ilk sihirbazlar ellerindeki pratik kuvvetler sayesinde öteki insanlara üstün olarak, nihayet kâhin (*aracle*) ve rahip - kiral şeklini almışlar ve siyasî hâkimiyeti meydana getirmişlerdir.

Bu fikir hatalıdır. Çünkü münferid sihir hâdiselerile muvazî olar ve hiç bir fayda gütmeyen itikatların da mevcut olduğunu görüyoruz. Mukaddes, fikrinin nasıl olup da fayda fikrinin doğduğu anlaşılıyor. Çünkü çok defa mukaddes olan şey faydalı ile çatışıyor. Hattâ fayda sihri tahrip ediyor. İptidaide bile din ile sihir mücadele halindedir.

Bu sahada *Codrington*'un 1889 da neşredilen ve "Melânezyalılar" adlı kitabı meseleyi aydınlatmaya başlamıştır. *Mana* mefhumu ilk defa bu zat tarafından bu eserinde zikredilmiştir. Aynı mânaya gelmek üzere şimalî Amerika kabileleri *Orenda*, *Manitou* kelimelerini kullanıyorlar. Avusturalyalılar *Arung quitta* diyorlar. *Siou* kabileleri *Wakan* veya *Wakanda* diyorlar.

Mana insanlara ve eşyaya yayılan kuvvettir. Onları birbirine bağlar. Fakat daha birçok araştırmalar neticesinde türlü türlü manalar olduğu anlaşıldı. Bu yüzden 1903 senesinde *Hubert*'le *Mauss* "sihir nazariyesi" ne dair (1) eserlerinde yeni bir fikir müdafaasına başladılar.

Bunlara göre iki türlü mana vardır: Manevî mana, lâ mukaddes mana. Manevî mana dini, lâ mukaddes mana sihri doğurur. Biri pratiktir, gayesi faydadır. Diğeri de fayda gütmeyen (*désintéressé*), gayesi zümre hayatıdır. Böylece bu iki zat sihir ile dini ayırdıkları gibi ilmin, ahlâkın menşei de sihirden çıkardılar. Onlara göre ilim teknikten, teknik de sihirden doğmuştur. Nitekim

(1) Frazer, L'origine magique de la royauté.

(1) Hubert et Mauss, Mélanges l'histoire des religions, 1095.

ahlâk da şahsiyetten, şahsiyet ve ferdi hususiyet sihirinden doğmuştur.

Bu nazariye, her iki sosyoloğun ustası olan *Durkheim* tarafından 1912 senesinde tadil edilmiştir *Durkheim*, "dinî hayatın iptidai şekilleri" adlı eserinde *Hubert* ve *Mauss*'dan istifade etmekle beraber onlara ve *Frazer*'e zıd bir neticeye varıyor. Yani sihri din-den çıkarıyor.

Durkheim'e göre sihir dinin hususî bir halidir. Asıl olan m u k a d d e s ve m a n a mefhumlarının birliğidir; ve mana ferdi, fayda güder pratik bir şey değildir. Ancak bazı hususî durumlarda ferdileştiğçe sihirbazı doğurur. İptidailiğin esasî olan sihri meydana getirir. Sihir, aslında dinî değerlerin bir dalıdır.

Bergson, "Ahlâk ve dinin iki kaynağı" adlı eserinde (1) *Hubert* in eski nazariyesinden istifade ederek yeni bir izah yapmaya çalışıyor. Ona göre iki türlü din vardır: Statik din, dinamik din. Statik din kapalı cemiyetin dinidir ki bundan sihir doğar. Dinamik din ise açık cemiyetin dinidir ve bundan asıl din doğar. Böylece, kapalı cemiyet terakkiye engel olduğu, ananeye bağlandığı için *Bergson*, *Hubert* ve *Mauss*'un eserinin tam tersine bir neticeye varmaktadır. Yani ona göre sihir ilmin ve ahlâkın kökü olmak şöyle dursun, ilmin ve ahlâkın zıddıdır. Sihri zihniyetle ilmî ve ahlâkî zihniyet arasında tezad vardır. Yalnız *Bergson*, *Hubert*'le arkadaşının çalışmalarından istifade ederek ferdi ve kolektif teheyüç (*émotivité*) arasındaki sıkı münasebeti gösterir; sihirbaz bayılır, ağzından köpükler gelir, o ekseri isterik veya sar'alıdır. Bu vasıflar babadan geçme (irfî) olabildiği gibi egzersiz ile de kazanılır.

Görülüyor ki bugün din ve sihir meselesinde birçok nazariyelerin karışıklığı içindeyiz. Bu nazariyelerdeki doğru ve yanlış tarafları meydana çıkarmak için onları incelemek lâzımdır.

1 — Bu tetkiklerin ve bilhassa bunlara katılan *Lévy - Brühl*'in değerli tarafı, sihirbazlığa aid ruhî vasıfları göstermeleridir. Bunun için de dinî âyinlerin sihirbazlık vasıflarını nasıl kazandırdığını yani teheyüçten nehiye doğru nasıl ruhî terbiye vetiresi vazifesi gördüğünü gözden geçirmelidir. Bu âyinler arasında bilhassa *intichüma*, cemiyete giriş, communion ve harp âyin'lerini zikredebiliriz.

(2) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion.

Dinî âyinler insanı daima kendinden geçirir; cezbe haline getirir. Esasen bu âyinlerin şuarsuz gayesi de insanda reaksiyonları düzene koymak, onu sosyal ve tabii tesirlere karşı en mukavemetli hale getirmektir. Bir kelime ile bu âyinler, içtimaî hayatın mücadele ekzersizleri dir. Bu ekzersizlerde çok defa zayıflar kaybolur, kuvvetliler kalır. Ekzersizlerin ilk tesiri ferdleri kolektif korkulara, ürküntülere, kendinden geçme hallerine getirmektir. Fakat bunları nihayet mukavemetler, sabırlar, nefse hâkimiyet takip eder. Hulâsa bütün dinî âyinler insanları teheyhüçten nehiye, yani marazî heyecandan iradeye doğru götüren müterakki birer sosyal terbiye vetiresidirlere. İşte iptidaî cemiyetlerden daha ilerilerine doğru ruhî hayatın tekâmülü de buradan doğuyor. Bizat ferdi jenetik psikolojinin de anahtarını burada aramalıdır.

1 — Bu muhtelif nezariyelerde münakaşa edilecek taraf mana ve sihri mahyetidir ki, bunun için de 1922 de çıkan *Lehmann*'ın *Mana* adlı kitabına onu sağlamlaştıran *Malinowsky*'nin *Trobriand*lara dair eseri (1) zengin malûmat vermektedir. Bunlar sayesinde *Durkheim* zamanındanberi bulanık kalan bu mesele aydınlanabiliyor.

Lehmann'a göre *mana*'nın muhtelif mânaları vardır:

1. Mana, düşünmek, sevmek ve arzu etmek demektir.
2. Mana, muvaffakiyet ve saadet demektir.
3. Mana, tabiat üstü kuvvet demektir.
4. Mana içtimaî saygı ve telkin kuvveti (*prestige*) demektir.
5. Bir de mana tabiat üstü aksiyon demektir.

Bu mânalardan başka *mana*'nın içtimaî kullanılışı bakımından üç ayrı mânasını görüyoruz.

A. *Mana tangata*: Ferdler veya zümreler arasındaki münasebetlerde tesir eden mana, yani Beşerî mana dır. Bu hem kolektif hem ferdi olur. Meselâ *Melânezyalıların* İngilizlerle harp eden kahramanları *Te Kaoti* de böyle "*mana tangata*" kabul edilirdi. Bu nevi manaları *Malinowski*'de tetkik etti.

B. Nebatlar, hayvanlar ve cansız eşyanın manası. İnsanlardan müstakil olarak bütün eşyaya sarf olduğuna inanıyorlar.

(1) *Malinowski*'nin bu müşahedenin bir kısmını alan "İptidailerde âdet ve ceza" adlı eserini bu dergide neşrediyoruz. İptidailerin cinsî hayatına aid diğer mühim bir eserini de neşredeceğiz.

C. *Mana Atua*: Ruhlara ve mabutlara atfedilen manadır. Ruhlar ve mabutlar bu manayı kendi aralarındaki münasebetlerde kullanırlar. İnsanlarla münasebetlerine aid değildir.

**

MANA İLE MUKADDES ARASINDAKİ TEZAD

Mana ve sihrin mahiyeti:

Sihrin esası olan mana ile, dinin esası olan mukaddes veya ilâhî mefhumları birbirine zıddır.

Mana âleme yayılmış tabiat üstü bir kuvvet olup ferdî ve kolektif insanın teheyhüç ve iradesinin kuvvetli bir müknaatısı gibi telâkki edilmiştir. Bu kuvvet daha çok aynı ontolojik seviyede olan mevcutlar arasındaki münasebetlerde meydana çıkar; yani içtimâî tabakalarda ve ilâhlar, insanlar arasında meydana çıkar. Yoksa üstün ve aşağı münasebetine girmez. İnsan iradesinin hüsusî bir cehdi ile insanın manası aşağı varlıkların manasına nüfuza muvaffak olur.

Mana sihirle yaratılabilir. Hem şahsî hem gayri şahsîdir. Lévy - Brühl'ün keşfettiği iptiaî zihniyetindeki teşarük (*participation*) prensipi mananın esaslı vasıflarındandır. Bunun için mananın şahsî olup olmadığını münakaşa etmek boşunadır. Kuvvet olmak bakımından mana, tecelli ettiği zumreye göre, gerek şahsî, gerekse kolektif olabilir. Bu suretle zümre manası ile ferd manası ayrılır. Sihirbazlar mananın ferdî kuvvetini temsil eden teheyhüç (*émotivité*) mütehasıslarıdır. (1)

Mana ne ferdî veya kolektif şuurla ne ruh ile ne maneviyetle, ne de mukaddes ve ilâhî ile aynı şeydir. Esası onlardan tamamen müstakildir. Aynı nev'in unsurları ile birleşebilir. Fakat ilâhlarla nadiren birleşir. Mananın mahiyetinde mukaddes ile, ilâhî ile, din ile alâka yoktur.

Bu mukaddes olmıyan, itaat ve teslimiyet istemiyen ve insanı selâmete götürmiyen tabiat üstü bir kuvvettir. Mana mündemiç, tabiat üstü bir kuvvet olduğu halde, mukaddes, müteal (*transcendant*) tabiat üstü bir kuvvettir. Yani mana kendisini kullanan insanlardan üstün değildir. İnsanlar bazan onun yardımcı olurlar. Bilhassa si-

(1) Lévy - Brühl'un buradan çıkardığı Mantıktan önce mefhumu münakaşa götürür. Bu mesele için "Loğik prensipleri" ve "Mantık tarihi" kitaplarımıza bakın.

hirbaz tarikatları manayı çoğaltır veya teylit ederler. Mana insanın, ister ferd ister zümre halinde olsun, kendi kuvvetine imanını takviye eder. Mündemiçlik ve müteallığın (*immanence et transcendence*) insanda ilk cidalî mana - mukaddes tezadı ile başlamıştır.

Hulâsa mana kendisindeki tabiat üstü unsura rağmen lâikliğin köküdür. Beyaz sihir (*magie blanche*) ve kara sihir (*magie noire*) diye iki sihir vardır ki bilhassa kara sihirde mananın lâ dinî vasfı daha bariz görünür.

DİNLERİN ESASI

Bazı sosyoloğlar tarafından bütün sosyal değerlerin kökü gibi görülen din nereden doğmuştur? Bu düşünce insanları çok meşgul etmiştir.

Dinin ne zaman doğduğunu bilmiyoruz. Fakat elimizdeki verilerle en elemanter cemiyetlerde dinin rolünü araştırmak suretile bir nevi genetik yapmak mümkündür. Bu araştırmalar bazı sosyoloğlara bütün cemiyeti din ve sihirle izah etmek cesaretini vermiş, bazılarına da tersine olarak din ve sihrin ilk şekillerinde bile sosyal hayatın fonksiyonu olduğu düşüncesini vermiştir. Bu iki zıt düşünceyi karşılaştırmak için dinin doğuşu hakkındaki bazı nazariyeleri gözden geçirmeliyiz.

Kökü ne olursa olsun din hakkındaki araştırmalar bir noktada birleşiyor. Bu da her dinde mutlaka bir tabu, yani tahrim, haram kılma (*interdiction*) sisteminin bulunuşudur. Bu haram kılma başlıca bir kaç madde üzerinde toplanır.

1 — Gıda haramları

2 — Cinsî haramlar.

3 — Hareket ve fiil haramları

İlk önce *Durkheim* 1912 yılında bu "haramların hepsini totemik egzogamya ile ve bunu da zümre içinde yayılıcı olan kolektif heyecanla izah etti.

Halbuki *Sidney Hartland* din nazariyesinin izahının yalnız totemizm ile mümkün olmayacağını gösterdi. Totemizm iptidaî bir din şekli gibi görünüyor. Halbuki Avusturalyalılarda totemik kabilelerden daha aşağı hayat seviyesinde olan kabilelerde, *Boshiman* larda, *Seylân*'ın *Vedda*'larında, *Andaman* adaları kabilelerinde, Brezilya merkezinin iptidaî kabilelerinde totemizm mevcüt değildir. Bu kabilelerin inanışları totemizme baş vurmadan izah edile-

bilir. Nitekim *Alfred Loisy* de "din küllî bir hâdisedir. Totemizm ise ne din ne de ibadettir. Hususî bir *magie*'den ibarettir" diye iddia etti. *Goblet d'Alviela* totemizmin *Durkheim*'de görüldüğünden çok daha karmaşık bir hâdise olduğunu söylüyor. Ona göre *Durkheim* ferdî şuurdan evvel cemiyet şuurunun bulunduğunu mevzua olarak koyuyor. Eğer bu hareket noktası kabul edilirse bütün izahlar doğru olur. O halde bu izahlar talilî ve mantikîdir.

Fakat asıl münakaşa edilecek nokta burasıdır. Cemiyet ferdler dışında *reel* bir varlık değildir; fertlerle ve ferdî münasebetlerle tesirini yapar. Bu zat delil olarak *Madagaskar* hakkında dince fûcür sayılan yakın akraba ile münasebet fiilinin av, harp veya diğer tehlikeli bir teşebbüs dolayısıyla dinî bir vazife haline geldiğini, (yani haramın kaybolduğunu) yahut dinî suç sayılan fiillere karşı mana kuvvetinden istifade ederek kurtulmak ve korunmak çarelerinin mümkün olduğunu gösteriyor.

Malinowoky din hayatının ilk şekillerini tetkik ederek yalnız Avusturalyalıları tahlil ile ne umumî bir din nazariyesi yapmak, hattâ ne de bir totemizm nazariyesi çıkarmak kabil olduğunu söyledi. O da *Hartland* gibi Avusturalyalılardan daha iptidai olan *Vedda*'larda totemizmin bulunmadığını söyler (1).

Bu münakaşalardan en yenisi *Andrew Lang* ile *Durkheim* arasındaki münakaşadır. *Durkheim* bu zatı "din hayatının ilk şekilleri" adlı kitabında tenkit ediyor ve totemizmin bir din olduğunu müdafaa ediyor. Halbuki *Andrew Lang* totemizmi bir din saymıyor. Totemizm bir din manzarası göstermez. Ona göre meselâ; "*Daramulun*" gibi kabilelerde tabiat üstü mabudlara inanca bağlı hususî bir âyindir. *Durkheim* buna şöyle cevap veriyor: Totemin böyle mabutlarla temasa gelmesi zaten onun dinî vasıfta olmasındandır.

Yukarıda gördüğümüz misaller *Durkheim*'i haklı göstermektedir.

Şimdi umumî olarak din nazariyelerini gözden geçirelim:

Her dinde insiyaklarla baskı arasında bir çatışma vardır ki bu bazı şartlarla gevşer veya kaybolur. Acaba insanlar bazı idealere inandıkları için mi bu baskıyı yapmışlardır .. Yoksa bu baskı olduğu için mi bazı idealler doğmuştur?.. Başka deyimle acaba din manevî kıymet düzeninin neticesi midir?.. Yoksa daha yakın ha-

(1) Malinowski, La vie sexuelle des sauvages — La sexualité et sa repression chez les sociétés primitives.

yatı şartlar baskı yapmak suretile psikolojik bir yükselme (*Sublimation psychologique*) netice olarak ideal değerleri doğurmuştur? Bu hükümleri karşılaştırmadan nazariyeleri görmeliyiz

1912 de yazılmış olan *Durkheim*'in eserinden beri bu mesele etrafında yirmiyi mütecaviz fikir ileri sürülmüş olup bunları iki zümrede toplamak mümkündür.

Birincisi iktisadî nazariyelerdir.

İkincisi cinsî nazariyelerdir.

İktisadî nazariyeler:

İlk defa *Rivers* buna ait bazı faraziyeler ileri sürdü. Daha sonra *Jhon A. Swanson*'ı görüyoruz. Ona göre totemizmin gelişmesi gıda vasıtalarının miktar ve mahiyeti ile sıklıdan sıkıya ilgilidir. Bu iktisadî ilgiyi göstermek için *intichiuma* denilen âyinleri, *üstureleri*, efsaneleri tetkik ediyor.

İktisadî totemcilik nazariyesi mevzii ve mahallî totemcilik nazariyesile sıklıdan sıkıya ilgilidir.

Bu fikri daha açık ifade eden *Eduard Reuterskiöld*'dir. Ona göre her zümre kendi civarında bol olarak bulunan ve ona en faydalı olan hayvan veya nebat nevilerine kendini kuvvetle bağlı görür. Bu nevilere onun için hem gıda hem imal maddesidir. Böylece bir nevin azalmaması veya mahvolmaması için haram kılmalar, tabular yapılır.

Senenin muayyen zamanlarında bu haram kılınan madde kolektif olarak, hep birlikte sarfolunur. Dokunulması haram olan gıda bu sırada bütün kabile ferdleri tarafından yenilir. Totemle ferdler arasındaki bu bağ derhal reel bir mâna kazanır. Cemiyete giriş, *Communion* ve sihrî fiil ve âyinlerin bu gıda arttırmasında rolü açıkça görülür.

Ondan sonra *S. Hartland*'da yine iktisadî nazariyeyi müdafaa etmektedir. Ona göre zümre kendi ihtiyacı olanı sarfettikten ve bir miktar ihtiyat sakladıktan sonra fazlasını komşu zümrelerle mübadele eder. Bu istihsal ve ticaretin ihtisaslaşması neticesi her zümrenin komşuları ve yabancılar tarafından kendi gıda maddeleriyle aynı sayılmasına sebep olur. Burada birkaç noktaya dikkat olunmuştur.

1 — Toprak münasebeti (yani toprağın zümreler arasında bölünmesi)

2 — Gıdanın istihsali ve hususileşmiş gıda safhası.

3 — Mübadele suretile ticaret safhası.

4 — Ad verme safhası (ki bu suretle totemler klanların isimleri oluyor.)

Bu nazariyeye göre insana adını başkaları verdiği için klânlara da adlarını başka klânlar verir ve onu kullandığı eşyaya göre adlandırırılar. Fakat bu fikir pek sağlam değildir. Çünkü Avusturalyada oturan klanlar birbirine pek yakındır. Nebat ve hayvan bakımından az farklıdır.

Fritz Graebner de iktisadî nazariyeyi müdafaa ediyor. Onca totemik zümrelerin mıntakalara yerleşmesi, iklim, toprak, Nebat, hayvan, faklarından ileri gelir. Her zümre kendi istihsal fazlasını diğer zümre ile mübadele eder. Bu suretle zümre arasında mübadele suretinde ticaret başlar. Bu fazla istihsali yapabilmek için iptidaîler *intichiuma* âyinine girerler.

Orada totemik zümrenin reisi haram olan maddeyi helâl kiler. Bu suretle kütle halinde istihsal ve kütle halinde sarfolur.

Sonra bir de *Wilhelm Schmidt*'in ticarî nazariyesini görüyoruz. Bu zat Avusturalyadaki *Arunta*, *Waramunga*, *Urabunna*, *Dieri*, *Kaitisch*, *Binbinga* kabilelerini tetkik etmiştir. Bunlardan bir kısmını evvelce Spenser tetkik etmiş, *Durkheim* de ondan naklen eserinde dercetmişti.

Schmidt çok esrarlı telâkki edilen totemizmin basit bazı sebeplere ircaı mümkün olduğunu söylüyor. Ona göre bu eseslar da şunlardır:

1 — Totemi yemek yasaklığı. 2 — Totem nev'ini arttırmak için yapılan devri (*periodique*) merasim. 3 — Bu merasimle artırılan nebat veya hayvanın diğer zümreler tarafından kullanılması.

Bu üç kaide totemin tahdidî, gıdanın arttırılması, gelecek zaman için sarfedilecek şeylerin tanziminden ileri gelmektedir.

Bu nazariyeyi izah için gıda haramlığı hakkında şu delilleri ileri sürüyor,

1 — Yabancı kabilelerde yapılan maddelerin daha çok kullanılması.

2 — Cinsî iş bölümü üzerinde erkek ve kadının işlerinin ayrılması ve onlar üzerinde de gıda maddelerinin mübadelesi.

3 — Bir takım merasim dolayısıyla başka kabilelerden hediyeler alınması.

4 — Bazı haramlardan kurtulmak için gençlerin ihtiyarlara veya sihirbazlara gıda hediyeleri.

5 — Bazı sihrî tedaviler esnasında merasim halinde gıda mübadelesi.

6 — Mühim şahsiyetlere (reis, sihirbaz) hediyeler verilmesi ve hediyelerin onlar tarafından maiyetlerine dağıtılması.

7 — Bazı merasimde yasak olan totemin mukabil klan fertleri tarafından yenmesi meselesi.

8 — Senenin muayyen zamanlarında haram maddelerin bol olarak sarfı müsaadesi.

9 — Gıda maddesi olarak totemi arttırmak için merasim yapmak.

İşte bu iktisadî nazariyeleri daha yakınlarda *Frazer, Baldwin Spencer, A. Loisy* de teyit etmektedirler. (1)

Cinsiyet nazariyesi:

İlk dinlerin doğuşuna dair ikinci görüş de cinsî temayüllerle izahtır. Bu münasebetle en başta *Freud* un fikirlerini söyleyebiliriz. *Freud, Lang* ve *Atkinson*'un müşahedelerine dayanarak kendi *Ædipus* komplesinin bir tatbikatı olmak üzere bu iptidai itikatları izaha çalışmaktadır. *Freud* a göre cemiyet aslında pateryarkal bir sürü idi, fakat baba olan reisin katli ve ondan doğan vicdan azabı, çift değerli heyecanı (ambivalence) meydana getirdi.

Freud'a göre çocuk cinsî hayatında ana ve babaya karşı nefretle karışık sevgi şeklinde kompleks bir gayri meş'ur duygu hâkimdir. Onun gibi iptidailer de totemden hem korkar hem sever, hem onu katleder ve hem de onu takdis ederler.

Fakat bu nazariye iptidai sürüden Klane intikal diye çok zayıf bir faraziyeye dayanmaktadır ve bu fikir birçokları tarafından tenkit edilmiştir. Ayrıca çocuk ve iptidai psikolojileri arasında yaptığı yaklaştırmada şüphe götürür bir iddiadır.

Cinsî nazariyeden biri de *M. W. Heape* in nazariyesidir. Bu zata göre Egzogami ve totemizmin sebebi umumî ve biyolojik bir hâdisedir. Yani insanlığın başlangıcındanberi cinsler arasında ki tezattan doğmaktadır. Egzoyami, erkeğin beraber yaşadığı kadınlara karşı alışıklığından ileri gelir. Kadın için ise mühim olan cinsî inşiyak değil analıktır. Bu suretle çocuk ana tarafında ka-

(1) A. Loisy, La Cosmogonie des Arunta, 1914.

lır. Biyolojik bakımdan kadın erkeği tamamladığı gibi sosyal bakımdan egzogami totemizmi tamamlar.

Bu izahın bütün medeniyetler için doğru olmasına imkân yoktur. Bilâkis birçok klanlarda cinsî haramların şiddetli cezalarla birlikte olduğu ve buna mani olmak için bülûğ yaşına geçen erkek ve kızların "uzun ev" denilen ayrı ayrı meskenlerde barındıkları görülür. Bu bir nevi harem (*gynecée*) müessesesinin başlangıcıdır. Bu yasağın kız kaçırma (*rapt*) suretile bozulduğu veya tecavüze uğradığı görülür.

Bu iki nazariye ne *Heape*'in ne de Durkheim'in zannettiği kadar birbirine bağlı değildir. Çünkü:

- 1 — Bazı yerlerde totemizm vardır, egzogami yoktur.
- 2 — Bazı yerlerde egzogami vardır. Totemizm yoktur.
- 3 — Bazı yerlerde klan evsafı vardır, tabu yoktur.

Egzogami ve totemizm iki müstakil müessesedir ki bazı yerlerde bir arada bulunabilir. Ancak yüzde otuz beşinde bir arada bulunmaktadır. Başka deyimle totemizm egzogaminin, egzogami de totemizmin karakteri değildir.

Joung'un gayri meş'ur nazariyesine göre şu iki âmili birleştirmek doğru olur:

- 1 — Kudret insiyakı,
- 2 — Cinsiyet insiyakı.

Bütün gayri meş'ur kompelks bu iki insiyakın çatışmasından doğar, iptidaîlerdeki dinî tezahüratta her ikisinin rolünü hesaba katmalıdır. Gayri meş'ur yalnız ferdî değil aynı zamanda kolektiftir. Kolektif gayi şuur örf ve âdetlerde, mitolojide, masallarda, *Folklor* da, halk büyüçülüğünde, iptidaîlerin âyin ve *minsek*'lerinde görülür.

Joung'un nazariyesi de *Adler* ve *Freud* nazariyelerinin genişletilmiş şeklidir.

- 1 — Evvelâ gayri şuur fikrinde mübalâga edilmiştir.

2 — İptidaîlerde rütbe, sınıf, reislik gibi dereceler olmadığı için kudret vasıtasile izah pek kâfi gelmiyor. Hattâ müttekâmil zümrelerde kudret müesseseleri, şeref kazanmak için yapılan *Potlatch* (*Şölen*) gibi içtimaî hâdiselerin neticesinde doğuyor. O halde izah için mutlaka zümreler arası ve zümre içerisinde münasebetler ve mübadelelerin tekâmülünü tetkik etmelidir.

Şimdi bu iki tip nazariyenin arasında onları birleştirenleri de işaret edelim. Bunların başında *R. Thurnwald*'ı zikredebiliriz. Ona göre bir hâdisenin doğması veya yayılması için ruhî ve içtimâî bir atmosfer lâzımdır. *Thurnwald* bu suretle totemizmin doğuşunu hazırlayan şartları araştırıyor. Bunları iptidâî insanın mevcudiyeti, hayat şartlarının doğurduğu psikolojik münasebetler sisteminde buluyor. Bu zat böylece esas bakımdan ekonomik ve sexuel nazariyeleri birleştirmektedir.

Ona göre totemizm.

1 — Zümrenin beslenmesi,

2 — Zümrenin devam ve bekası gibi iki esaslı şarta dayanır. Birincisi gıda, ikincisi cinsiyet haramlarının kökü oluyor. Hulâsa *Thurnwald*'ın nazariyesi iktisat nazariyeleriyle *bio-sexuel* nazariyelerin bir nevi telifidir. Onun yolunda giden diğer sosyoloğlara da rastlıyoruz. Gerçekten her iptidâî cemiyette egzogamy ve totem kaideleri her ne olursa olsun mutlaka bu iki nevi tabuya az veya çok nispette rastlıyoruz. Bunun sebepleri kolay anlaşılır.

İstihsal vasıtaları çok mahdut olan bu cemiyetlerde bazı zaruretler mevcuttur.

1 — Kâfi derecede tatmin maddeleri yoktur. Başka yerden tedarike mecburdurlar.

2 — Bazan kâfi maddeleri vardır. Fakat istihsal yapacakları zaman için saklarlar.

3 — Kıtık ve istihsal imkânsızlığı sık sık görülür.

4 — Bazı maddeler fazladır; bazı maddeler çok eksiktir. Bu da bu cemiyetler arasında yağma ve harp şeklindeki münasebetleri doğurur. İnsan istihsal kuvvetidir. Zümre insiyaklarından ziyade zekâ ile organize olan iş istihsalı yapar. Bunun için erkek, kadın, çocuk ve ihtiyar gibi tabakalanmalar görülür. Meselâ: Erkek, harp yapar ve harbe hazırlık demek olan âyinlere gider.

Kadın tarlada çalışır. Çocuk istihsal dışında kalır, çocuk ve kadın âyin ve harplerin hiçbirine giremez. Bundan dolayı yad sosyal (*a-social*) dir. İhtiyar istihsal yapamaz, fakat tecrübesi ile onu organize eder, bunun için mananın kuvvetini temsil eder ve klan içinde sihirbaz tarikatleri meydana getirir. Cezayı tayin ve âyinleri tanzim eden odur. Görülüyor ki iptidâîlerde iş bölümü olmadığı fikri pek yerinde değildir. Ancak iptidâî iş bölümü istihsal faaliyetinde oynadığı role göre kurulmuştur.

Durkheim'in ısrarla totemik egzogamya üzerinde durması ve kanın mukaddesliği fikrine birinci derecede ehemmiyet vermesi bütün iptidailere yayılabilecek bir hüküm değildir.

HUKUKUN DOĞUŞU

Din ile hukuk arasında münasebet olduğu söylenir. İlk önce *Fustel de Coulange* "eski çağ sitesi" adlı kitabında bütün hukukî, siyasî müesseselerin dinden doğduğunu ileri sürmüştür. Sonradan bu fikri iptidailere aid yapılan tetkiklerle *Durkheim* daha genişletti. Ondan evvel de *Frazer* "kırallığın sihri menşei" adlı kitabında hukuk ve devletin sihirden doğduğunu iddia etti.

Huvelin adında diğer bir sosyolog da sihirle hukuk arasında sıkı bağ görmektedir. Nitekim *Marcel Mauss* iptidailerde "hediye müessesesi, *potlâç*" hakkındaki tetkikinde *Durkheim* metodunu takip ederek bütün hukukî münasebetlerin, yani akit ve mukavelelerin din ve sihirden doğduğunu ileri sürüyor.

Büyük bir kısmı *Durkheim*'e bağlı olan bu fikirlerin iki esaslı tehlikesi vardır.

1 — Hukuk ile dini birleştirmek ve hukukun mutlaka sosyal mukaddes fikrinden doğduğunu ileri sürmek. İleride göreceğimiz vak'alardan birçoğu din ile sihir arasında olduğu gibi hukukla sihir arasında da bazan tezadların bulunduğunu gösteriyor.

2 — Hukukla ahlâkı karıştırmak ve ahlâkın tam tarifini vermemek.

Vâkıa *Durkheim*'e göre hukuk müeyyidesi organize olan, ahlâk da müeyyidesi münteşir olan iki müessesedir. Halbuki müeyyidesi münteşir, yani (bir manada) zayıf olan töreler ve âdetler gibi hukuk şekilleri bulunmasına mukabil ahlâkın kendi nevi dahilinde tamamen hususî bir müeyyidesi vardır.

Meselâ: Bazı iptidailerde çocuklarını diri diri gömmek dinî vazife iken etnograflar anaların bu işi gözyaşları içinde yaptıklarını tesbit etmişlerdir. Eğer ahlâk dinden çıkmış veya onun aynı olmuş olsaydı insan sevgisi dediğimiz ahlâkî duygu ile çocuk öldürme dediğimiz dinî emir arasında çatışma olmazdı.

Davy, "La foi jurée" adlı kitabında hukukun menşei'nin mukavele olduğunu ve zümreler arası mukavelelerin Potlâç tarzında başladığını izah etmektedir.

Potlâç iki şekilde tezahür eder.

1 — Fratrilere arasında Potlâç: Bu, "inter-social" bir müessesedir.

2 — Kabile içerisindeki Potlâç: Bu da "intra social" bir müessesedir. Bu iki şekil bir birini takip etmiş, yani içtimaî nizamda Potlâç cemiyet arasından cemiyet içine geçmiştir. Potlâç müessesesi dinî sihri mahiyette olmakla beraber aynı zamanda hukukî ve iktisadî karakterler taşıyan bir müessese olarak görülüyor. Fonksiyon bakımından hukukî ve iktisadîdir; çünkü her Potlâçta bazı hediyeler alınıp verilir.

Potlatch'ın birinci şekli hakkında şunları söyleyebiliriz- Bunlar iptidaî zümrelerin kendilerine hürmet ettirmek arzusuyla mukabil zümrelere yaptırdıkları bazı merasimdir. Potlâçlar âdetta cemiyetlerin rekabet müesseseleridir diyebiliriz.

Ne ile Potlâç yapılır?.. Bir zümrede toplantı mevzuu olan her vesile ile. Meselâ bir dühul merasimi, bir doğum, bir komünyon ve cenaze merasimi sebebiyle Potlâç verilir. Bir fratri diğerine Potlâç verir. Burada fratrilerden biri aktör diğeri seyircidir. Aktör olan fratri diğeri fratrinin teşkil ettiği yarım dairenin ortasında merasimi ifa eder. Meselâ A fratrisi bir Potlâç istiyor. Bir düğün merasimi vardır. A fratrisi düğünün bütün yükünü B fratrisine yükler.

Fratrilere hepsi birden bu merasimde hazır bulunmazlar. Seçme kimseler merasimi yaparlar. Seyirci fratri aynı zamanda bir nevi mümeyyiz durumundadır. Merasimi beğenmediği takdirde arada harp başlar. Zümreler arasındaki münasebetlerin ilk şekli harp iken ancak Potlâç gibi mukavelelerle iki fratri arasında bir nevi hulûl hasıl olmuştur.

Potlâçın iki şekli vardır. Birisi karşılıklıdır. Biz buna bir nevi alış verişi diyebiliriz. Bu iktisadîdir. Potlâç yavaş yavaş kabileler arasında vukua gelmeğe başlamıştır. Çünkü fratrilere birleşerek bir kabile teşkil ederler. Fakat fratrilere burada müsavi değil gayri müsavidir. Arada rekabet vardır. Nihayet aileler arasında da rekabet başlar. Gittikçe potlâç şeref kazanma müessesesi halini alır. Hangi fratri fazla Potlâç veriyorsa o daha şerefli

ve üstün oluyor. Ailede de böyledir. Ailelerin veya fratrilerin üstünlüğü Potlaçta yapacakları istihlâk ile ölçülür.

Fakat aile veya fratrinin biriktirilmiş fazla malı olmalı ki vereceği Potlaçta onu sarfedebilsin.

Görülüyor ki Potlaç görünüşte dinî olmakla beraber hakikatte iktisadî ve hukukî bir rol oynuyor-

1 — Acaba Potlaç müessesesi dinî ve sihri midir?..

2 — Bu sihirle hukuk arasında ne fark vardır?..

Eski Yunanda barışı temsil eden *ilâh* olarak "dike" vardı. Bir de zümrenin inzibatını temin eden *tetis* mevcuddu. Dike bir peri idi. Diğeri bir ilâhe idi. Dike fertlerin arasındaki yarışını temsil ediyor. Âdeta *tetis* dinî ve müşterek mahiyetteki hukuka, diğeri ferdî hukuka esas oluyordu.

Sihrin ferdî hukuk üzerine tesiri olduğu görülüyor. Daha doğrusu sihir hayatının bir nevi ferdî hukuku hazırladığı söylenebilir. Sihir ve sihirbaz için lüzumlu eşya ilk defa sihirbazların mülkü oluyor. Bu, mülkiyet hissini başlangıcıdır: Sihirbazın kullandığı eşya *Churinga*'lar, sihir için kullandığı vasıtalar, iyi ettiği insanların kendisine bağlanması, kendisinde insanları aynı zamanda fena' yapabilme kuvvetinin bulunuşu gibi... Bunlar sihirbazda eşya üzerinde bir nevi tasarruf kuvvetinin toplanmasına sebep oluyor.

Sihirle din arasında bir çatışma olmakta ve bu çatışmanın ferdî hukuk üzerinde tesiri görülmektedir ki bu suretle insan şahsiyetinin, beşerî şahsiyetin masuniyetini temin eden ceza hukuku doğuyor.

Ceza hukukunun kökü sihirle din arasındaki mücadelededir. Ferdî hukuk sahasında cezaî müeyyide dinle sihir arasındaki rekabetten doğuyor. Dinde bir müeyyide kuvveti vardır. Fakat bu müeyyide kuvveti ferdlere aid değildir; gayri muayyendir. İşte buna kolektif mes'uliyet mânasına ordalie diyorlar.. Bu hakikî mücrim bulunmadığı zaman tatbik olunan sihrî usuldür ki burada suçluyu şu suretle tayine çabışlar: Vak'anın cereyanı anında orada bulunan kimseler suya veya ateşe atılır ve hangisi daha evvel boğulur veya yanarsa onun kabahatli olduğuna hükmedilir. Burada gazebe gelen cemiyet efkârı umumiyesi hâdisenin reaksiyonunu (tepkisi) yapmak, cürmün icap ettirdiği cezayı tayin etmek için her hangi bir A, B, veya C yi cezalandırıyor. Görülüyor ki burada ferdî masuniyet yoktur. Halbuki sihirde kendini koruma kudreti vardır: Sihirbaz-

da bu şekilde bir kuvvet bulunmaktadır. Bu yüzden din ile sihir arasında bir çatışma oluyor. Din muayyen olmayarak fertleri cezalandırırken sihir onu kurtarmağa çalışıyor ve sihrin bu rolü sayesinde ferdiyete doğru bir tekâmül mümkün oluyor. Şimdi ikinci meseleye gelelim:

Sihir ve içtimai hukuk:

Evvelâ sihrin içtimai hukuk üzerine münferit bir tesiri vardır. *Arkaik* telâkkilerin, sihirbaz tarikatlarının ferdlere verdiği bir nevi muhtarlık ve iktidarçı bir hukuk mevcuttur. Yani bu tarikate mensup olanlar muhtardırlar.

Zamanımız cemiyetlerinde aydınların gördüğü rolü orada sihirbaz oynamaktadır.

Bunun bazı örneklerini görelim: Büluğ yaşındaki erkek çocukların zümreleri erkeklere mahsus hususî evlerde otururlar. Eski Atinelielerde *euphèbe*'lere aid bu gibi haller hakikatte çok arkaik hâdiselerdir. Buna Melanezyada, Amerikada, Avusturalyada rastlanır. Bu gençler zümresinde hususî bir tarikat kurulur. Diğer bir şekli erkek ve kadınların cinsî cemiyetleridir. Bazı fratri ve klan içinde erkek ve kadının fonksiyonları ayrıdır. Hepsini kendilerine mahsus işi ayrı olarak yaparlar. Bu arada harp cemiyetlerini, âyin cemiyetlerini, ilâ.. sayabiliriz.

Sihir ile içtimai hukuk münasebetinin ikinci şekli:

Sihirle din arasındaki çatışmanın içtimai hukuk sahasındaki rolü devleti doğurma yolundaki tezahürüdür. İptidaî cemiyetlerde devlet yoktur. İptidaî cemiyetlerde aristokrasi, plutokrasi, demokrasi yoktur. Bunlarda bir nevi *gérontocratie* vardır. Henüz farklılaşmamışlardır.

→ ihtiyar hakimiyeti

Ancak klan yapısının sarsılmasında ve reisler sınıfının teşekkülünde sihrî tarikatlerin büyük rolü vardır. Klanda siyasi, ailevi iktidar "müşterek olan" din üzerine kurulmuştur. Fakat bütün zümreye yayılmış olan bu iktidar zümreden müstakil bir organizasyonla ayrılmış değildir. Halbuki devlet için bu lâzımdır. Zümrenin bu içtimai iktidarı ancak ayrı bir zümrenin iktidarı halini aldığı zaman devlet teşekkül eder. Devlette bu siyasi iktidarın kuruluşu iktisadi farklılaşmanın, ferdî mülkiyet inkişafının ve sınıf mücadelesinin ilk izlerinin eseridir. Nitekim klana ordunun, galip askerî kuvvetin iltihakı da aynı neticeyi doğurur ve iki hâdisede birbirine bağlıdır. Bunlar muvazî iki hâdisedir. Birinci nazariyeyi

ileri süren *Engels*'dir. "Aile, hususî mülkiyet ve Devletin menşei" adlı kitabında bu tezi müdafaa ediyor. Buna mukabil *Gumplowitz* ve *Jenks* diğer tezi müdafaa ediyorlar. (1) Fakat bunları ayırmak doğru değildir. İktisadî farklılaşma orduyu ve devleti meydana getirmiştir ve bu iptidâilerde dinî sihrî hayatın organize olması şeklinde tezahür eder. İlk cemiyetlerde ne iktisadî ve ne de askerîyi sihirde ayırmak mümkündür. Klanla zıt olan ve onunla mücadele edenler sihirbaz tarikatları halinde meydana çıkar. Nitekim reisler zümresinin doğuşu da buna bağlıdır. Görülüyor ki hukukun arkaik cemiyetlerde doğması din ve sihir içinde, fakat daima iktisadî fonksiyonla beraber meydana geliyor. Yani esas iktisadî, fakat tezahürü dinî ve sihrîdir.

Şimdi bütün cemiyetlerdeki hukuk münasebetlerini mütalâa edebiliriz.

Bir cemiyette fertler arasında iki türlü münasebet olabilir: Birincisi karşılıklı nüfuz münasebeti. İkincisi karşılıklı bağlılık münasebeti. Fertlerin birbirine telkin, taklit, senpatî gibi ruhî, iş gibi maddî şekillerde karşılıklı nüfuzu içtimâî hakkı doğurur. Fertlerin birbirlerine karşılıklı bağlılığı, yani az çok ruhî istiklâllerini saklamak üzere bazı iş nevelerinde ve bu iş nevelerinin muayyen bir anında bağlılığı ferdi, başka deyimle fertler arası (*inter individuel*) hukuku doğurur.

İÇTİMÂİ HUKUK:

Bu söylediğimiz münasebetlerden üç nevi içtimâî topluluk meydana gelir.

- 1 — Kütle
- 2 — Cemâat
- 3 — Communion.

1 — Kütle (*Masse*) halinde içtimâî hukukun muteberlik bakımından kesafeti en az fakat şiddet (*Violance*) bakımından en kuvvetlidir. Yani Kütle halindeki bir cemiyette içtimâî hukuk birdenbire tesir eder, lâkin muteber değildir. Meselâ: meeting, grev, ihtilâl

(1) *Gumplowitz*'in irkçi tezi bir tarafa bırakılarak Darwin den mülhem, cemiyetlerin mücadelesi ve askerî kuvvetin teşekkülü hakkındaki tetkikleri burada göz önüne alınabilir.

gibi kütle hareketlerinde içtimaî hukukun şiddeti son haddindedir. Fakat tesirliliği en azdır; çabuk geçer, tespit edilemez.

2 — Cemaat = muayyen bir derecede muteberliği ve şiddeti vardır. Yani cemaat az çok organize bir topluluk olduğu için orada içtimaî hukukun muteberliği ile şiddeti mutedil olarak aynı derecededir.

3 — Communion.

Bu suretle cemaatten daha küçük fakat daha kuvvetli ve devamı teşekkülleri anlıyoruz.

Burada içtimaî hukuk muteberlik bakımından en kuvvetli fakat şiddet bakımından en zayıftır. Communion şeklindeki içtimaî hukuk nümunesi olarak *caste*'leri, organize sınıfları, kapalı aileleri gösterebiliriz. Cemaate misal olarak tarikatleri veya muhtelif neviden toprak zümrelerini gösterebiliriz. Kütle olarak da teşekkül edip dağılan veya organize olmayan sınıfları gösterebiliriz.

FERDLER ARASI HUKUK

Fertler arası (*inter individuel*) hukuk, gördüğümüz gibi karşılıklı bağıllık münasebetlerinden doğar. Bu karşılıklı bağıllık münasebetleri üç türlü olur:

U z a k l a ş m a, yaklaşma veya uzaklaşma ve yaklaşma tarzında. *G. Tarde*, mukaveleciler ve bir kısım formalist Alman sosyologları bütün cemiyeti bu nevi münasebetlerle izaha çalışmışlardır.

Halbuki cemiyet bunlarla izah edilemez. Ancak mevcut cemiyet içinde hukukî münasebetler bu suretle ifade edilebilir. Meselâ uzaklaşma münasebetleri: davalar boşanmalar, harpler gibi. Yaklaşma münasebetleri şirketler, cemiyet kurmalar, izdivaçlar gibi. Uzaklaşma ve yaklaşmanın muhtelif şekilleri: muahedelerle neticelenen harpleri veya muvakkat şirketleri yahut ta on sene müddetle veya 99 sene müddetle teşekkül eden şirketleri bu zümreye sokabiliriz. Bunlara umumiyetle **m u h t e l i t h u k u k** deriz.

Alman sosyoloğu *Spann* bu münasebetleri derinleştirmiş ve bunu bütün cemiyetin temeli zannetmiştir. Nitekim Avusturyalı sosyolog *Tönnies* de kısmen böyle yapmıştır.

Halbuki bunlar asıl cemiyet değil cemiyetin hukukî tezahürleridir, cemiyet bunlarla değil, bunlar cemiyetle izah olunur.

Sosyal hukuk bir de başka bakımdan ayrılır:

1 — Organize hukuk.

2 — Organize olmıyan hukuk.

Organize hukuk: meselâ, medenî hukuk, mecelle v.s.. gibi.

Organize olmayan hukuk: Bir kavim içinde yayılmış olan hukuktur. meselâ: Oğuz töresi gibi.

[Asıl hukukçuları ilgilendiren bu incelikleri biz burada yalnızca işaret ederek geçiyoruz.]

AHLÂK:

Ahlâkın içtimaî bir müessese olarak tetkiki de pek yakın zamanlarda olmuştur. Bu meselede iki sosyolojik görüşle karşılaşırız: Birisi ahlâkî cemiyetin baskı dediğimiz tezahürü ile izah eden nazariyedir. Diğeri ahlâkî içtimaî insiyak dediğimiz spontane kuvvetlerle izah eden nazariyedir. Birincisine göre ahlâk dışarıdan içeri, ikincisine göre içeriden dışarıya akseder.

Birinci nazariyeyi en iyi temsil eden *Durkheim*, ikincisinin mümessili *Westermarch*'tır.

Birinci görüşe *Levy-Brühl* ve *Max Weber*'ri de idhal edebiliriz. İçtimaî psikoloji sahasında *Mc. Dougall* ikinci görüşün taraftarıdır.

Durkheim'e göre içtimaî ahlaklılığın iki karakteri vardır. Biri objektif diğeri sübjektiftir. Objektif ahlaklılığın vasfı iyiliktir. Sübjektif ahlaklılığın vasfı vazifedir.

İyilik olarak ahlaklılık hedeftir, vazife olarak ahlaklılık hareket noktasıdır. Ona göre *Eflâtun* ve *Kant*'ın ahlaklarını birleştiren bu görüş sosyolojik ahlâkta bulunmaktadır. İyilik değerini bize telkin eden cemiyet olduğu gibi ahlâkî şuuru, yani vicdan, mükellefiyet ve vazife duygusunu doğuran da cemiyettir. Her ikisi de içtimaî baskının eseridir. Bu baskı iç hayatımıza sokulduğu zaman vicdan şeklini alır. Fakat bu baskının müeyyidesi münteşirdir. Ya vicdan azabı şeklinde sübjektif, yahut ayıplama, istihza, takbih şeklinde objektif olur. Fakat ikisinde de ceza kadar kat'ileşmez. Bunun için hukukun müeyyidesi organize olduğu halde (ceza şeklinde), ahlâkın müeyyidesi yalnızca münteşir olarak kalır.

Görülüyor ki *Durkheim*'e göre ahlâk ile hukuk arasında âdeta derece farkı vardır. Bir bakımdan ahlâk hukuktan daha deruni ve köklü ise de diğer bakımdan müeyyidesi zayıf ve daha sathîdir. Bu görüş tarzı ahlâkın ya kuvvetini inkâra varır, yahut ta büsbütün başka mahiyette bir müeyyide aramağa bizi sevkederek.

Durkheim sosyolojisi bu müeyyideyi bulamadığı için ahlâk ile iktisat, hukuk gibi diğer müesseseler arasında esaslı fark yapmak isteyen bazı sosyologlar meydana çıkmıştır: *Gaston Richard*, *Schaeffle*, v.s. gibi. Bunlar ahlâkı üstün değer sayarlar ve bunu izah için içtimalî determinizmi bir nevi hürriyet fikri ile uzlaştırmağa çalışırlar. Bu telâkki hürriyet ve zaruret fikirleri arasında bir *eclectisme*'e düştüğü için çok zayıftır. Ahlâk ve sosyoloji derslerinde da-ima meydana çıkan buhran, yani içtimalî determinizm ve ferdin hürriyeti meselesi burada *eclectique* bir tarzda, halledilmeden bırakılmıştır. Bu güçlükler bizzat sosyolojide olduğu kadar sosyoloji tedrisatında da kendini göstermektedir. Tam bir hal şekli bulamıyan sosyoloji öğretmeni ahlâk ve sosyoloji dersleri arasında talebeyi kararsız bir halde bırakacaktır.

Spencerin tabîî tepki nazariyesile halle çalışanlar yahut antropolojik, irsî, biyolojik determinizmden istifade etmek isteyenler hep yarım izah yapmaktadırlar.

Durkheim mektebindeki ahlâk ve sosyoloji görüşünün diğer bir mahzuru da ahlâkı yalnızca müeyyidevî ve haricî bir tarzda izah etmesidir. Buna karşı İngiliz sosyologları tav'î ahlâk nazariyesini müdafaa ediyorlar, *Westermarck* "Ahlâkî fikirlerin tekâmülü" adlı kitabında ahlâkı içtimalî bir insiyak olarak gösteriyor. Fakat bu değişmeyen bir insiyak değil cemiyetin yapısına, teessüri hayatımızın tekâmülüne bağlı olarak gittikçe gelişen ve insanileşen bir insiyaktır. Ona göre iptidailerdeki baba katli, evlât katli şiddetli âyinler gibi hâdiseler yüksek cemiyetlerde gittikçe ortadan kalkarak ahlâkî duygular daha beşerî ve insanî bir şekil almağa başlamıştır.

Köklerini *Spencer* ve *Darwin*'den alan bu fikir ahlâka muhtaç olduğu tav'iliği kazandırması bakımından değerlidir. Nitekim *Jean Marie Guyau*'nın "müeyyidesiz ve mükellefiyetsiz ahlâk" nazariyesini de bu görüşün hazırlayıcılarından sayabiliriz. Bu görüş kötü görme, ayıplama şeklindeki ahlâkî müeyyideyi de kabul ediyor, fakat ancak netice sayıyor. Şu kadar var ki ahlâkı yalnız sosyal

insiyaklarla izah temayülü ister tekâmül eden hisler ister değişmeyen insiyak şeklinde olsun ahlâk probleminin en mühim noktası olan derunî çatışma meselesini cevapsız bırakmaktadır. Biz ağacın çiçek verdiği gibi iyilik yapmıyoruz. Bazan kendimize rağmen yapıyoruz ve ahlâklılığın en mühim noktası da bu rağmen oluşmadır. Hulâsa her ahlâk fiilinde bir baskı ve insiyak çatışması gözükmüyor. Ahlâklılık bizzat bu çatışmanın eseridir ve müeyyidesi oradan çıkar.

Baskı ve insiyak çatışması üç şekilde tezahür eder:

1 — Marazî şuur hâdisesini doğurur. (*kompleks* ve saire gibi..) Burada baskı insiyakları ezmiş veya insiyaklar baskıyı kırmıştır.

2 — Suç hâdisesini doğurur. En karakteristik şekli yalandır. Yalan insiyakların baskıya karşı icadettiği hiledir ve çatışma hal suretini bu şekilde bulmuştur.

3 — Ahlâklılık: Baskı ile insiyaklar arasındaki çatışma itiyat ve karakteri meydana getirir. Yani bu çatışma çözülme noktası olacak yerde bir sentez olmuş ve bu sentezden itiyatlarımızın neticesi olan karakterlerimiz meydana gelmiştir. Ahlâklılık aksiyon içerisinde meydana çıkar ve onun ölçüsü "ahlâkî tecrübe" dir.

Evvelce içtimaî tekâmülde iki mühim *processus*'e işaret etmiştik: bunlar da teheyyüç ve nehiy hâdiseleri idi. Teheyyüç safhası henüz daha baskı ile insiyak arasında intibaksız çalışmaların bulunduğunu gösterir. Bu safhada marazî şuur, çocuk şuru, iptidaîlerin sihrî-dinî şuru vardır.

Dupré ve *Logre*'ün tetkik ettikleri bu teheyyüç hâdiselerinin çocuk, iptidaî veya anormalde müşterek intibaksız birer çatışma olduğu görülüyor. İptidaîlerin dinî, sihrî tasavvurları, mantıktan önceki zihniyeti, çocuğun mantıktan önceki zihniyeti yahut yaşlı adamın şuurunda devam etmekte olan fâl, büyü, sihir gibi mantıktan önceki itikad izleri marazî şuurun tezahürleridir.

Nitekim yalan da aynı surette *fabulation*, *mythomanie* şeklinde bu intibaksız çatışma hâdisesine bağlıdır. Yalancı yalnız yalandan istifade etmek istediği için değil, ekseri gayri meş'ur bir surette baskının zahmetlerinden kaçınmak için yalan söyler. Yani yalancıda meş'ur (*Conscient*) bir faydacılık değil, fakat gayri meş'ur bir faydacılık vardır. Bununla beraber bu gittikçe şuurî bir şekil alabilir. Baskı-insiyak çatışmasında eğer muayyen itiyatlar ve ka-

rakter teşekkül edemez ise baskının güçlüklerinden korunmak için yalan insiyakların meydana getirdiği bir zaruret olur. Görülüyor ki ahlâklılık ne *Durkheim*'in dediği gibi baskıdır, ne de *Westermarck*'ın dediği gibi insiyak ve ne de *G. Richard*'ın dediği gibi bunların toplayıdır. Fakat bunların bir nevi çarpımıdır ve çarpım içinde meydana çıkar. Kendine mahsus müeyyidesi olması da bundan ileri gelir. Çünkü ahlâklılık bütün şahsiyet demek olduğu için onun müeyyidesi sosyal muvaffakiyettir. Başka deyimle: Ahlâklılığın müeyyidesini ne *Durkheim* gibi halkın kötü g ö r m e s i n d e né *J. M. Guyau* ve *Westermarck* veya *Kropotkin* gibi içimizden gelen kuvvette aramalı, fakat bu müeyyideyi içtimaî münasebetler esnasında teşekkül eden şahsiyetimizin bu içtimaî aksiyon içindeki muvaffakiyetinde aramalıdır. Bu görüş yanlış bir düşüncüyü davet edebilir. Her muvaffak olan ahlâklılı mıdır?..

Böyle bir sual muvaffakiyet kelimesinin tarifine bağlıdır. Şahsiyetimiz tecanüssüz ve gayri muayyen bir takım cemiyetler içinde değil fakat muayyen bir kütle, bir sınıf ve bir komünyon içinde meydana gelmiştir, şu halde mücerred insanlık veya tecanüssüz cemiyetler için mutlak bir ahlâklılıktan bahsedilemez, ancak şahsiyeti teşkil eden cemaatler, komünyon veya sınıfların ahlâklılığından bahsedilebilir. Kendi zümresi içinde tam şahsiyetli ve muvaffakiyetli olan ahlâklılıdır. Fakat kendi zümresi içinde ve kendi zümresinin esas olan itiyat ve karakterlere sahip olamıyan kendi zümresi için muvaffakiyetsiz ve ahlâksızdır. Sosyal bakımdan ahlâk beşerî bakımdan ahlâk ile çatışır ve bütün sosyoloğlar gibi değişmeyen ve tek bir ahlâklılık değil izafi ve mertebeli ahlâklılıklar kabul etmek zaruridir. Yalnız ahlâklılığın şeklini muhtevasından ayırmak ve onu sırf mefhum veya bir kaide olarak tetkik mümkündür. Ahlâklılığı kaide olarak tetkik edince o her devirde zümre namına en büyük fedakârlığı yapabilen şahsiyet fiilidir, diye tarif edilir. Bu bakımdan normatif ahlâkla natüralist ahlâk birleşir ve sosyoloji içerisinde bütün cemiyetler için muteber bir ahlâk düsturu vermek mümkün olur.

İÇTİMAİ ÉTIOLOGIE

Hâdiselerini tasnif eden ilimler bu hâdiselerin işleyişini tetkik ederken aralarında az çok sabit münasebetler kavrayınca bunları kanunlar şeklinde ifade ederler.

İmin bu bahsine *etiologie* denir. Genç itimlerde *etiologie* bahsi zayıftır. Meselâ biyolojide intibak kanunu, *Mendel*, *Galton* kanunu gibi takribî kanunlardan bahsedilir.

Bu kanunların muteberliği ancak statistik mahiyettedir. Onlarda kat'î illiyet aranamaz. İçtimaî hâdiselerde de buna benzer umumî münasebetler farkedilmeğe başlamıştır. Fakat bunlar da statistik mahiyettedir. Sosyolojinin verileri bir taraftan monografiler ve istatistikler gibi vasıtasız, bir taraftan tarihî vesikalar gibi vasıtalı olduğu için iki veri zümresini birbirile karşılaştırmak suretile içtimaî münasebetler hududunu genişletmek veyalnız statik mahiyetteki münasebetler değil dinamik mahiyetteki münasebetleri de kavramak mümkün oluyor.

Sosyolojide kanunlara yükselmek biyolojiden daha güçtür. aynı cinsten pek çok monografi yaptıktan sonra muhtelif hâdiselerin birbiri üzerine karşılıklı tesiri tetkik edilir ki, bir kısım sosyologlar buna *répercussion* diyorlar. Bu suretle elde edilen münasebetler ummîleştirildiği zaman bazı sabit münasebetler kavramak mümkün oluyor. Meselâ :

1 — Çiftliklerin münzeviligi - muvasalenin çok az olduğu yerlerde' ananevi fikirleri devam ettirir.

2 — *Total* istihsal rejiminde işlerin büyük miktarda artması *Communaautaire* atölyenin teşekkülüne sebep olur.

3. *Communaautaire* atölye patriyarkal aileye temel vazifesini görür. İlâ..

Monografilerle elde edilen bu tarzda hususî kanunlar sosyolojik istikrada ağır fakat daha emin bir ilerleyiş temin eder. Buna mukabil sür'atli tamimlere elverişli olan zihni münasebetler ilk bakışta çok umumî ve cazip düüurlar şeklinde ifade edildiği halde, şeyniyetin değışikliklerini gösteremezler. Fizik kanunlara kıyas suretile yapılan içtimaî statik ve dinamik kanunu teşebbüsleri bu nevidendir.

Aug. Comte'in "Üç hal" kanununu dinamik bir kanun diye göstermek âdettir. Fakat hakikatte bu zihni tekâmülü işaret eder ve bizat cemiyet yapısına ait değildir.

Weber bunu tenkid ederek "terakki ritmi" adlı kitabında cemiyetlerde insan zihninin iki devreden geçdiğini iddia ediyor.

Marx da sınıf mücadelesi hakkındaki şemasını içtimaî dinamike ait bir kanun gibi gösteriyor.

Bunun üzerinde *Bernstein, J. Sorel, Sombart* tadiller ve rötuş lar yapmağa teşebbüs ettiler. Görülüyor ki içtimaî dinamike ait münasebetler kat'î bir şekilde ifade edilmekten uzaktır. Çünkü esasen bütün ilimde kanun muayyen şartlar altında vukua gelen sabit değişimleri ifade eder.

Bütün yanlışlık *Comte*'in tarihî ve fizik zaman fikirlerini karıştırmamasından ileri geliyor. Aynı ibham *Hegel* ve *Marx* mektebinde de mevcuttur. Tarihî zaman münferiddir; tek vak'anın, tekerrür etmiyen oluşunu ifade eder. Halbuki *Hegel*'in bahsettiği *das Werden* küllî bir mefhum, bir nevi kanuniyet ifade ediyor. Bu karıştırma ondan sonrakilerde de devam etmiştir. Meselâ: *Spencer, Müller-Freienfels, Spengler* gibi.. Şu halde sarîh olarak tarihî zamanı kevnî (kozmozolojik) zamandan ayırmalıdır.

Meselâ: Tarihte biz vak'aları ilk, orta ve yeni çağ diye ayırıyoruz. Halbuki bu taksim yalnız Akdeniz medeniyeti için yapılmıştır. Bunun bir Hind veya *Aztèque* medeniyetinde tam muadilini bulamayız.

Tarihî zaman şu halde yalnız filân yerdeki filân vak'ayı ifade edecektir ve onun karakteristiği tekerrür etmemesi, diğer yerde hiç bir vak'aya benzememesidir. Şu halde nasıl olur da tekerrürden başka bir şey aramayan kanuniyeti tarihî zamanla birleştiririz. Yani mutlaka insanlar muayyen şartlar altında bir ilk çağdan, bir orta çağdan geçmeğe mecburdurlar, diyebiliriz. Eğer bunu diyemezsek o zaman ne *Comte*'in ne de *Marx*'ın yaptıkları gibi bir tarihî determinizmden bahsetmek mümkün olamaz.

Fizikteki dinamik mefhumunu meselâ *Cournot* veya *Clausius* prensibini Akdeniz medeniyetindeki bir inkişaf vetiresile karıştırmak çok büyük bir yanlışlıktır. Çünkü *Cournot* prensibi her ne kadar bir sistemden diğer sisteme intikali ifade ediyorsa da şartlar sabit kaldığına nazaran hâdisenin daima aynı neticeyi doğurması icabeder. Yani *Cournot prensibi* bütün zamanlar muteberdir. Hiç değilse böyle kabul etmeğe mecburuz. Aksi takdirde kanun olamaz. Ancak dinamik kanunların tabiatteki tezahürleri yani münferit vak'alar halinde de kavranabilir. Meselâ: *Cournot* prensibinin neticesi olarak sıcak ve soğuk arasında muvazene husule geldiği, güneşin hararetini

kaybederek kâinatın mahvoluşu gibi bir netice çıkarabiliriz. Yahut arzın güneşten koparak soğuması üzerinde hayatın teşekkülü hem mekanik (umumî cazibe) hem de *thérmo-dynamique* kanunlarının neticesi olarak meydana gelmektedir; fakat münferit ve tek vak'adır. Nasıl arzın tarihi tek vak'a ise insanlığın tarihi ve insanlık içinde medeniyet tarihinin dalları da tek vak'alardır. Onları statik veya dinamik kanuniyetlerle izah ederiz. Fakat kendileri bizzat kanuniyet değildirler. Dinamik sosyal veya tarihî determinizm fikirlerindeki ibham bu suretle kaldırılmış olur. Acaba elimizdeki veriler nispetinde bazı statik veya dinamik içtimaî kanunlardan bahsedebilir miyiz? Bu mümkündür. Eskiden biyoloji ve psikoloji yardımı ile bazı kanunlar tespitine çalışanlar oldu. Bunlar Comte ve *Quetelet*'nin fizik yolunda yaptığı analogileri aştılar. Fakat Comte ve *Quetelet* kadar onların da yanıldıkları görülür. Hepsinin müşterek hatası içtimaî sistemin a - Karmaşıklık derecesini b - Bu sistemin tabiatle karşılıklı münasebetler esnasında inkişaf eden açık bir vetire "*Processus*" olduğunu, c - Bu sistemin ancak tezadlar ve muvazeneler halinde inkişaf ettiğini hesaba katmamalarıdır.

Sosyolojinin bugünkü hali bazı kayit ve şartlarla şu münasebetleri ifade etmemize imkân veriyor.

1 — Nüfus kanunları. — *Malthus*'danberi hattâ İbni Haldun danberi göze çarpan bu hâdiseler demografi tarafından aydınlatılmıştır. Bunların en umumî ifadesi hacim ve kesafet arasındaki münasebettir. *Durkheim* sosyoloğları da buna önem vermişler, hattâ bu önemi mübalâgalandırmışlardır.

Her içtimaî yapının kendine mahsus nüfus kanunları vardır. Diğer hâdiseler hesaba katılmadıkça yalnız başına hacim ve kesafet münasebetinin, istihsal inkişafını izah edemediğini evvelce görmüştük.

2 — Değerlerin farklılaşması kanunu:

İçtimaî hâdiselerde dinamik mahiyette tesadüf ettiğimiz umumî münasebetlerden biridir, bütün cemiyetlerde basitten karmaşığa doğru değerlerin birbirinden ayrılmakta olduğunu görüyoruz. İptidailerde bütün değerler dinî - sihrî manzara altındadır. İkinci safhada değerler rasyonel - dinî bir manzara almıştır. Yani iktisadî siyasî gibi bazı değerler, ayrılmaya başlamış fakat dinî değerler müdir (*dirigeant*) rolünü muhafaza etmiştir. Üçüncü safhada da

ğerler tamamen lâikleşmiş ve dinî değerî üstünlüğü kaybolmuş tur. Ancak biz bu münasebeti mevcut cemiyetlerin tarihî tetkikinden çıkarıyoruz ve yalnız Akdeniz medeniyetinde kalmıyarak diğer medeniyet havzalarına da hâdiseyi yayacak olursak takribî bir münasebetle aynı inkişafın varlığını görüyoruz. Meselâ: Hint de mitoloji devrinden sonra *polythéisme*, Septisizm ve mantık devirleri takip etmiştir. Çinde de böyledir. Nitekim Yunanda ve Akdeniz medeniyetinde de aynı şey görülür. Değerlerin farklılaşmasını (*différenciation des valeurs*) takribî bir kanun olarak ifade edebiliriz. Fakat bu ancak diğer hâdiselerle beraber mülâtâa edilmelidir.

3 — Sınıflaşma ve bölünme kanunu:

Bütün cemiyetlerde içtimaî tezaadların harp, muahede ve *adoption* (1) şekillerinde zümrelerin birbirine bağlandığını görüyoruz. Bu bağlanış sınıflaşmayı doğuruyor. Tabakalar halindeki cemiyetlerde itikatlar ve işler de tabaklanıyor. Bu suretle sınıflaşma, bölünme inkişaf ediyor. Görülüyor ki iş bölümü hâdisesi Durkheim'in dediği gibi yalnız nüfus hâdiselerinin neticesi değildir. Nüfus münasebetleri sınıflaşma hâdiselerine bağlı olduğu gibi iş bölümü hâdiseleri de onlara bağlıdır. Buna mukabil iş bölümü hâdiselerinin diğerleri üzerinde tesiri olabilir.

4 — Sermaye birikmesi kanunu:

Bu hâdiseye ilk olarak dikkat eden Marx'tır. Ondan sonra *Rosa Luxemburg*, *Loria*, ve *Sombart* gibi sosyoloğlar onu muhtelif şekilde inkişaf ettirmişlerdir. Sermaye birikmesi kapitalist devrinin en mühim hâdiselerinden biridir.

BİRİKMENİN TARİHİ ŞARTLARI

1 — Birikmeye ayrılan fazla değer (*plus - value*) mütemmim istihsal vasıtaları ve işçilerin hayat vasıtaları şeklinde maddileşir

2 — Kapitalist istihsalin genişlemesi, yalnız istihsal ve hayat vasıtalarile olur.

3 — Birikmede istihsal genişlemesinin vüs'ati kapitalize ol-

(1) Evlâthk alma — Bir cemiyetin diğer cemiyet nüfuzu altına girmesi şeklinde de kullanılmaktadır.

mak üzere ayrılan fazla değer miktarile önceden tayin olunmuştur. Onu aşamaz.

4 — Kapitalist istihsal yalnız kendi fazla istihsalini masettiği için kapital birikmesinin hududu yoktur.

BİRİKMENİN UNSURLARI

a — Fazla değer (*plus - value*)

b — Sabit kapital (*Capital constant*).

İstihsalı genişletmek için maddî unsurlar bulmalı, ki kapitalist olmıyan memleketler bunu verirler. Bu suretle dünyanın müşterek çalışmasına doğru gidilir ve kapitalizmin son hududu ya emperyalizmdir yahut da dünya konfederasyonudur.

c — Mütelhavvil kapital (*Capital variable*).

Hakikî mütelhavvil sermaye işçilerin iş kuvvetidir. Bu sebeple kapitalizmin neticesi işin, iş hacminin artırılmasını icap ettirir. 1 - İş gününün uzatılması 2 - İşin genişletilmesi 3 - İşçi sayısının fazlalaştırılması.

Görülüyor ki genişleyen tekrar istihsal (halkalar halinde) meselesi iktisatçı *Sismondî*'nin zannettiği gibi yalnız bir mahreç meselesi değildir. Kapitalist istihsal kapitalist olmıyan istihsal sistemlerine mahsullerinin gerek değer gerek maddî şekli bakımından, bütün unsurlarile bağlıdır. (Yani sabit ve mütelhavvil kapital ve fazla kıymet "*plus - value*" ile).

Kapitalist istihsalı besleyen onun birikmesine sebep olan iki mahreç vardır: 1) İç pazar, 2) Dış pazar.

Kapitalist birikme kapitalist olmıyan bir muhite muhtaçtır ki, onunla daimî bir münasebet halinde inkişaf etsin. Onsuz mevcut olamaz.

Burada iç pazar ve dış pazar ayrılışında siyasi coğrafya değil fakat içtimai iktisat meselesi bahis mevzuudur. İç pazar demek kapitalist pazar, bizzat kapitalist istihsalı yapan memleketler demektir. Dış pazar demek onu kuşatan ve mahsullerini çeken kapitalist olmayan muhitler demektir: İngiltere ve Almanya birbirine nazaran iç pazardır. Halbuki Almanyanın köylü ve müstahsilleri Alman kapitaline nazaran dış pazardır.

BİRİKME

Birikme, sabit kapital + mütehavvil kapital + fazla değer demektir. Bunu başka tarza şöyle ifade edebiliriz. Diğer bakımdan birikme mahreçler, yani taleplerle kapitalist olmiyan istihsalin mecmuunun artmasına tâbidir. Nitekim kapital birikmesi bunların mecmuunu arttırır. Yani her kapital birikmesi *colonisation* ve emperyalizmde yeni bir adımdır. Şu halde kapital birikmesinin zarurî neticesi, pre kapitalist cemiyetlerin çözülmesi ve müstemle-keleşmedir.

İmparatorlukların yıkılması, Çin, Osmanlı ve saire imparatorluklarının çözülmesi buna ait bariz misallerdir. Pre kapitalist sistemin çözülmesinde şu münasebetleri görüyoruz.

I — Tabii iktisada karşı kapitalin mücadelesi

Bundan kölelik, derebeylik, köylü iksadı, pateriyarkal iktisat şekillerini anlıyoruz.

II — Ticarî iktisadın sokuluşu: Avrupa karşısında veya bazı yakın şark memleketlerinin durumu gibi.

III. Köylü iktisadına karşı mücadele: Zenaatkârlık aslında çiftciliğin zeylidir. Ancak orta çağ onlarında çiftcilikten ayrıldı. *Jurande*'lerin nezareti altında şehirlerde organize olarak feodal malikâneneden ayrıldı.

Bundan kölelik, derebeylik, köylü iktisadı, pateriyarkal iktisat teşekküllerini anlıyoruz.

a — Bunu yapabilmek için kapitalist sistem siyasî şiddet (*violence politique*) kullanır. Bu hâdiseyi *George Sorel* tetkik etmiştir. Bunun için bütün prekapitalist iktisat çözülmesi safhalarında ihtilâl ve harpler rol oynar.

b — Kapitalist iktisad prekapitalist iktisadı yıkmak için malî tazyiki de kullanır.

Bu prekapitalist iktisadın borçlanması şeklidir. Dünyu u u m u m i y e ile Rus ve Türk prekapitalist iktisatları kapitalizmin nufuzuna girmişlerdir.

C — Malların ucuzlaması: Sulh yoluyla hulûl, ki buna en yeni şekille *damping* diyoruz. İşte bu suretle kapitalist sistem iktisadî kolonizasyonu temin eder.

Kapitalizmin iktisadî hedefleri:

- 1 — Mühim istihsal kuvvetlerinin ele geçirilmesi. Toprak, maden, orman, nebatat ve saire.
- 2 — Kapital hizmetinde kullanılan iş kuvvetlerinin ele geçirilmesi: Sömürge halkının işçileştirilmesi.
- 3 — Ticarî iktisadın ithali: Büyük mikyasta müşteri bulunması.
- 4 — Ziraat ve sanatkârlığın ayrılması.

Birikmenin emperyalist safhası. Birikmenin zarurî neticesi kapitalizmin emperyalizm şeklini almasıdır.. Yalnız feodal emperyalizm ile kapitalist emperyalizmi katî olarak ayırmalıdır.

Meselâ: Abbasiler, Selçukiler feodal emperyalizmi temsil eder; İngiltere, Amerika, ve Almanya kapitalist emperyalizmi temsil ederler. Bunların inkişaf, devam ve çözüme şartları ayrıdır. Burada bahse mevzu olan ikincisidir.

Birikmenin emperyalist safhasında şu hâdiselere rastlıyoruz:

a — Milletler arası iktibaslar. Yani milletlerin birbirinden servet veya mal olarak bir şey almaları. (Prekapitalist cemiyetler arasında).

b — Şimendiferlerin kurulması, (Almanlar Anadolu'da, İngilizler şimalî Amerikada yaptılar).

c — İhtilâl.

d — Harp.

Emperyalist birikmenin safhaları bunlardır. Osmanlı imparatorluğunda bu safhalar görülür.

Birikmenin neticeleri:

Sermayenin birikmesi esaslı bazı neticeler doğurur.

- 1 — Ticarî istihsalin tabii iktisat yerini alması.
- 2 — Kapitalist istihsalin basit istihsal yerini alması, ki bu intikal harple ve içtimaî krizler ve eski teşekküllerin yıkılmasıyla tahakkuk eder. Meselâ: Loncaların, koporasyonların, kapalı çarşının yıkılması.

3— Yarı tâbi memleketler ve müstemlekelerin kapitalist *émancipation* u, ki bunlar da harpler ve ihtilâllerle olur. Tabii iktisat ve ticarî iktisat safhalarından kapitalist istihsalin icaplarına uygun modern devletlere geçmek için zarurî *Revolution* lar bu saf-

hada meydana çıkar. Meselâ: Türk, Rus, Çin, v.s.. inkılâpları bu sınıfa girer. Bu inkılâplar iki hâdise ile hazırlanır. 1 - Askerî reform, 2 - Malî reform.

İÇTİMAÎ KURULUŞLARIN TEMELİ: İŞ

İş denince insanın maddî ve manevî bütün mevcudiyet vasıtalarıyla yaşamak ve devam etmek için yaptığı emek anlaşılır. İnsan ihtiyaçlarını tabiatte doğrudan doğruya el işiyle çıkarır.

İş ancak el işi yardımıyla müessirdir ve onun vasıtasıyla netice verir. Zihnî iş, işin organizasyonu üzerinde müessir olarak bazan birinci derecede rol oynar. Fakat bu daima neticenin sebep üzerine tesiri yani karşılıklı tesirdir. Şu halde içtimaî teşekkülü tetkik etmek, herhangi bir zümrede iş tarzını aramakla yapılır. İnsan el işi vasıtasıyla fizik muhitile temas eder. Cemiyetin organizasyonunu şartlandıran odur. Muhtelif içtimaî zümreler ancak iş zümresine tâbi olarak organize olurlar. Buna itiraz olarak sırf yağma ve harp gayesiyle kurulmuş cemiyetler olduğu veya bizzim cemiyetlerimizde işsiz insanların da bulunduğu söylenebilir. Fakat bunlardan birincisi bir nevi iş olduğu gibi ikincisi de iş organizasyonunun doğurduğu kırızlerin neticesidir.

Değerlerin farklılaşması kanununda iktisadî değer in ötekilerden sonra ayrıldığı görülmüştük. Buna göre bir işi, yaptığı fonksiyona göre nazarı olarak iki kıma ayırabiliriz. 1 - İktisattan önceki iş. 2 - İktisadî iş. Birincisi zümrenin kendi ihtiyacı kadar yaptığı istihsal işidir. Burada işi zümrenin hayatı ihtiyacı tayin eder. Karıncanın, arının yuvasına gıda taşınması bunun farkı yoktur. İkincisi zümrenin diğer zümrelerle değiştirmek üzere istihsal ettiği iştir. İş burada içtimaî münasebetlerin en umumî ölçüsü haline gelmiştir. Artık bu iktisadî mânadaki iş ancak mübadelesi kabil olan insan emeği diye tarif edilmektedir. Bu mânada iş bütün diğer içtimaî faaliyetlerden ayrıdır. Filhakika dinî, ahlâkî veya hukukî bir fiilde insanın sarfettiği emek iktisadî değerle mübadele edilemez. Mübadele edildiği zaman da iktisadî bir karakter alır. Meselâ: Dinî bir vazife, imamlık bir bedel karşılığı ödenirse iktisadî bir fonksiyon halini alır. Böyle olmakla beraber iktisadî iş diğer içtimaî kıymetleri kendinde toplamak vasfını gösterir. Meselâ: Bir vitrinde teşhir edilen eşyanın bizce değeri olabilmesi için onun

aynı zamanda güzel, iyi, meşru ve sairé olması lâzımdır. Dinî bir cemiyette dinen helâl, zamanımızda hukukan meşru gibi.

Fakat iktisadî işin bu vasfı yanlış tefsir edilmemelidir. Durkheim mektebine mensup Simiand işin bundan dolayı efkârıumu-miyeyi kendinde toplamak vasfını gösterdiğini iddia ediyor. Ona göre bir pazarda arzı ve talebi tayin eden efkârıumumiye yani bütün içtimai değerlerdir. Tersine olarak bu karakteri ile gözükür ki iş evvelâ içtimai değerlerin miyarıdır. Sırf keyfiyetten ibaret olan içtimai değerler ancak iktisadî bir şekilde ifade edildikleri zaman kemiyet (*quantité*) halini almış olurlar. Böyle bir iddia bir çokları gibi şedit bir itirazı davet edebilir, ahlâkî bir hareketin değeri miktarla nasıl ölçülebilir?.. Böyle bir ölçü ahlâkıyeti ortadan kaldıramaz mı?..

Bu itiraz ilk bakışta haklı görülür. Fakat burada bahsedilen ahlâkî hareketin iktisadî değerle mübadelesi değildir; muadili olan iş miktarı ile ifadesidir. Mübadele edilen her işin ahlâkça makbul olması lâzım geldiği gibi yapılan her fiilin ahlâkî olabilmesi için de karşılığında bir işin bulunması lâzımdır.

Başka deyimle; iş içtimai değerlerin temelidir. Ahlâkî, dinî, hukukî muhtelif neviden içtimai faaliyette bulunan insanlar mutlaka ya bir işe sahiptirler; yahut da başka biri hesabına iş görürler. Doğru, iyi, güzel ve mukaddes dediğimiz bütün fiiller ancak, yemek, içmek, giyinmek gibi zümre hayatına ait veya zümreyi devam ettirmeğe ait işler üzerinde meydana çıkar ve onlar hakkındaki hükümlerden ibarettir (1).

Hasılı el ve zihin işinden müstakil iyi, güzel ve mukaddes bir faaliyet tasavvur edilemez.

İşin içtimai hayatın temeli telâkki etmek bir çok itirazları davet edebilir. Meselâ: Beş saatte mükemmel bir beste yapan büyük bir kompozitörün eserile bir senede fena bir beste yapan âdi kompozitörün eserini sarfettiği emek bakımından mukayese kabil olmadığı söylenebilir. Şüphesiz birincisi sarfedilen emeğin azlığına rağmen çok daha kıymetlidir. Fakat unutmamalıdır ki burada bahis mevzuu olan her hangi bir bedîi, ahlâkî veya dinî fiil esnasında sarfedilen emek değil, bu fiilin yapılabilmesi için sarfedilmiş olan emektir.

(1) Başkalarının emeği hesabına kazananların hareketine ahlâkî dememek lâzım gelir.

Bu tarzda anlaşılan iş artık ferdi bir enerji değil fakat fiilî ve yapotentiel kollektif bir enerjidir. Şu halde kompazitörün eserini meydana getiren fiilen sarfettiği emek olmayıp onun bu eserini meydana getirebilmek için kendinde birikmiş olan kollektif enerji mecmuudur ki psiko sosyal sebepler bu eserin başkasında değil on-
da çıkmasına sebep olmuştur. Biz buna aile terbiyesi, muhit şart-
ları ve veraset diyoruz.

Fakat bu bazan inkişaf eder, bazan kaybolabilir.

Nazari olarak yapmış olduğumuz bu tefrik acaba hâdiseler-
de de mevcut mudur?..

Eğer her hangi bir iş organizasyonu kapalı bir sistem olsaydı bu mümkündü. O zaman her zümre veya cemiyet kendi kendine ye-
tecek ve cemiyet için istihlal yapan iş olacaktı. Fakat realitede böyle bir kapalı iş sistemi yoktur. En kapalı sayılan *clan* veya kor-
parasyon sistemlerinden bile diğer zümrelerle daima karşılıklı bir münasebet görülür. Bu sebeple fiilen mübadele edilemeyen iş yok-
tur ve eğer iş sistemi tetkik olunursa ancak diğer iş sistemleri ile münasebet halinde tetkik olunur.

Buradan iş organizasyonunun genişlemesi neticeleri doğar. Bundan anlaşılıyor ki iş organizasyonunun genişlemesini doğuran, kapalı bir istihlal sisteminde istihsalin meydana getirdiği fazla servet değildir. Fakat fazla serveti doğuran açık iş sistemleri ara-
sındaki daimî münasebetler, yani mübadeledir. Her iş sistemi de-
vam edebilmek için kendine bir mahreç bulmaya yani diğer iş sis-
temleriyle münasebete girmeğe mecburdur.

Bu suretle genişleyen iş sisteminde siklet merkezi Metropol-
dan mahrece intikal eder. Evvelce Akdeniz medeniyetinde bu tekâ-
mülün nasıl vukua geldiğini görmüştük.

İÇTİMÂİ TYPOLOGIE

Cemiyet bir kuvvetler muvazenesidir. Cemiyeti devam ettir-
meğe çalışan kuvvetlerle dağıtmaya çalışan zıt kuvvetlerin karşı-
laşması muayyen bir devrede cemiyette istikrarsız bir muvazene
meydana getirir. Bu muvazeneye bir içtımâî şekil diyoruz.
Yoksa aslında sürekli bir *processus* olan içtımâî vakıalar sahasın-
da sabit şekiller yoktur. Dağıtıcı kuvvetler devam ettirici kuvvetl-

lere galebe çaldığı zaman içtimai şekil bozulmaya doğru gider ve yerine yeni bir şekil geçer. Bu suretle kesin hatlarla ayırdığımız bazı içtimai yapıların arasında birçok orta derecede şekiller serisi vardır ki bunları saymak mümkün olmadığı için itibarî olarak yalnız umumî şekillerden bahsedebiliriz.

Tam bir cemiyetler tasnifi yapılmış değildir ve bunun imkânsızlığı yukarıda verdiğimiz tariftten çıkar. Ekseri müstakil siyasi yapı tasnifleri ile zümre tasnifleri birbirine karışır. Meselâ şehir site halinde bir cemiyettir. Fakat bir millet içinde zümredir. Klan münferit halde bir cemiyettir. Fakat Roma sitesinde *genus* halinde bir zümredir. Şu halde zümre ile cemiyet arasındaki ayırış itibarîdir. Biricik *kriter* siyasi hâkimiyet hudududur. Bunun için cemiyet tasniflerinde hâkimiyet mefhumunu temel olarak almalıdır.

Spencer cemiyetleri dinî, askerî, sınaî olarak üç kısma ayırıyordu. Bu olsa olsa cemiyetlerin bir fonksiyonuna göre tekâmülünü ifade eder. Çünkü hakim fonksiyonu sınaî olan cemiyetlerde askerî fonksiyon da devam eder.

Durkheim cemiyetleri basit ve karmaşık olarak ayrıldıktan sonra bunları da tek gayeli veya çok gayeli olmak üzere ikinci bölümlere ayırıyor. Fakat böyle bir tasnif evvelâ finalist görüşle karışır. Sonra cemiyetleri basit karmaşık diye ayırınca birinci zümreye pek mahdut cemiyeti sokabiliriz, veya basitlik hududunun tayini imkânsızdır. Meselâ: Kabile, siteye göre basit, fratriye göre mürekkeptir. Site kabileye göre mürekkep imparatorluğa göre basittir. Halbuki tasnifte bütün değişmelere rağmen az çok sabit ve irc'a edilemez bir vasıf bulmak lâzımdır.

Bunun için cemiyet ve zümre farkını hesaba katmamak şartile, *René Maunier*'nin yaptığı tasnifi en uygunu gibi görünür. *Maunier* insan zümrelerini üç gruba ayırıyor (1).

1 — Akrabalık zümreleri 2 — Toprak zümreleri. 3 — Faaliyet zümreleri.

Burada esas olarak insanları birbirine bağlayan münasebetler

(1) 1929 - 1931 de Galatasaray Lisesindeki sosyoloji derslerimizde bu tasnifi esas olarak aldığımız gibi aynı Lisede neşrettiğimiz "Umumî İctimaiyat Dersleri" nde de bu tasnife birinci derecede önem vermiştik. Mülkiye müdürü M. Emin Erişirgil'in de sonradan aynı tasnifi kabul ettiği görülüyor.

içinde en hâkimi ele alınmıştır. Bir kısım zümrelerde hakikî veya mefruz akrabalık münasebeti bütün içtimâî münasebetlerin ölçüsüdür: Meselâ, fratri, kabile, aşiret, patriyarkal aile ve saire gibi (1).

Bazı cemiyetlerde aynı yerde oturmak veya komşuluk münasebetleri bütün içtimâî münasebetlerin temelidir. Orada yarı akrabalık bağları devam etmekle beraber toprak bağları daha çok önem almıştır.

İnanlar birbirinin hısımlı oldukları için değil, aynı yerde oldukları veya komşu oldukları için aynı cemiyettendirler. Hısımlık bağları komşuluk bağlarının tâbiîdir. Hattâ komşuluk bağlarını kaybeden cemiyetle rabitalarını kaybeder. Toprağa yerleşmiş kabile, köy, kasaba, şehir, bourg, guilde, millet bu nevi teşekküllerdir. Bir kısım cemiyetlerde muayyen bir faaliyet etrafında toplanmışlardır. Vâkıa bütün cemiyetlerde esas olan faaliyettir. Fakat ötekilerde faaliyet, akrabalık veya komşuluk ile beraber cereyan ederken burada akrabalık veya komşuluk münasebetleri ikinci plâna geçmiştir. Asıl olan müşterek bir iş görmektir. Meselâ fratriler içindeki sihirbaz *confrérie*'leri tarikatler, içtimâî sınıflar, tabakalar *caste*'ler *Stand*'lar, şirketler, karteller, *tröst*'ler, *omnium*'lar, *consortium*'lar gibi, teşekküller bu sınıfa girer.

Maunier'nin *zümreler* tasnifi bazı kayıtlarla kabul olunabilir:

1 — Siyasî bütün olan cemiyeti ona tabi olan zümreden ayırmahtır. Bu suretle tasnif içinde meselâ: kasaba, şehir gibi ikinci zümreler, site, millet gibi, siyasî bütünlerden ayrılacaktır.

2 — Tasnifin bir siyasî bütün içinde ve siyasî bütünler arasındaki münasebetleri ayırması lâzımdır.

Meselâ: Faaliyet zümrelerinden *caste*'ler, *konfreri*'ler ve saire bir siyasî bütün içinde kaldıkları halde şirketler, karteller, sınıflar, siyasî bütünlerin arasında müşterek olabilir.

Bu suretle bir kısım faaliyet zümrelerini mahalli, bir kısmını da umumî, (millet kelimesine burada çok fazla geniş bir mâna

(1) Klan birbirlerini aynı nebat veya hayvan neslinden gelmiş farzettileri için kardeş seayanların cemiyetidir. Bundan dolayı klân ve aynı tipte olan fratri, ana soyu ailesi, ilâh.. ve mefruz akrabalık diyoruz.

vermek şartile) milletler arası saymak lâzımdır. İnsan zümrelerinden en barizlerini mantikî ve tarihî sıraya göre gözden geçirelim:

- 1 — İptidaî istihsal devresi: Klan, fratri,
- 2 — Yarı feodal istihsal devresi: Kabileler, aşiretler site başlangıcı.
- 3 — Feodal istihsal devresi: İmparatorluk, derebeylik, *Hanse* cemiyetleri.
- 4 — Kapitalist istihsal: Monarşi, millet, konfederatif ve federal cemiyetler.

Bu cemiyetlerin tekâmülü bir sınıflar tekâmülü ile muvazidir. Birinci devre de iptidaî istihsal sınıfların teşekkülünden önce gelir. İkinci devrede harp, kölelik müessesesinin teşekkülü, evlâtlık suretiyle tâbîlik ve evlâtlık zümelerinin doğuşu mertebeli cemiyetleri meydana getirir: Kabileler, siteler, imparatorluklar gibi.

Kabilelerde pek rüşeynî olan bu mertebelenme sitede vazıhlaşmış ve caste'leri meydana getirmiştir. İmparatorlukta, sınıflar birçok siteler arasında müşterek bir hale geldiği için bunlar cemiyetler arası sınıfların başlangıcıdır. Meselâ: İslâm ümmetinde tabakalar ve sınıflar içinde tarikatlerin yayılışı gibi. Her tabaka bütün imparatorlukta müşterek olduğu gibi bir tabaka içinde de muayyen tarikatler yayılabilir. *Ümmet* veya *Eglise* imparatorlukların, tarikatler ise tabakaların ideolojileridir.

Sitelerde statik ve donmuş bir hale gelen sınıflar imparatorlukta yumuşak ve geçilebilir tabakalar halini almıştır. Tam feodal cemiyette toprak köleliği, derebeyliğin sınıfları meydana gelmiştir. Fakat bu statik ve katı sınıfların birbirine hulûlü netice sinde kazanılmış zâdegânlık ve burjuvazi doğmaya başlamıştır, ki bu sınıf çözülmesi cemiyet çözülmesinin başlangıcıdır. Millî ve federal cemiyetlerde burjuva inkılapları milletleri doğurmuş ve yeni sınıf düzeni derebeylik, toprak köleliği yerine burjuvazi - proletarya münasebetini koymuştur. Bu iki sınıf arasında serbest meslekler, küçük burjuvazi, büyük toprak sahipleri ve çiftçiler olmak üzere orta sınıflar vardır. Bunun için sınıf mefhumunu tenkit edenler ekseri bu orta tabakaları ileri sürerler. Fakat kapital temerküzü orta sınıfları muhtelif derecelerde ve nispetlerde kaldırarak yalnız iki sınıf bırakmaktadır. Kapital temerküzü nüfusun temerküzüne sebep olduğu için köylü fakirleşmekte ve köy mülkiyeti teksifi çiftçilik yapan kapitalistin eline geçmektedir. Buna karşı *Fordizm*, *tylorism*, *rationalisation*, gibi bir takım tedbirler almağa kalkanlar

olmuştur. Bu tedbirlerin mecmuuna "güdümlü iktisat" denebilir. Güdümlü iktisad iktisadî hâdiseleri önceden sezerek onlara karşı tedbir almak, plânlaştırmak ve tehlikelerini önlemek yoludur. Fakat güdümlü iktisat sosyal hâdiseleri yalnızca fizik ve biyolojik hâdiseler gibi insan taafından şekil verilebilen hâdiseler addetmektedir. Üzerlerinde müessirlik kuvvetimiz olmakla beraber bu hâdiselerin doğuş ve inkişaf seyri hayatımızın hududunu çok aştığından onların bütür şartlarını bir araya getirerek tekrar etmemize veya istenilen istikamete yöneltmemize imkân yoktur. Bu sebeple güdümlü iktisat ancak olmakta olanı tespit ediyor ve cemiyet bir anda mevcut iğreti muvazeneyi az çok devam ettiren bir metod olarak kalıyor. Bundan dolayı zamanımız devletlerinin sınıf mücadelesi ve diktatörlük meseleleri karşısında yapmış oldukları plânlaştırma teşebbüsleri yalnızca bu plânlaştırmayı tatbik edenlerin mensup oldukları içtimai sınıfı kuvvetlendirmekten başka bir şeye yaramıyor.

İlim bugünün verileriyle geçmiş vak'aları aydınlatır ve izah eder. Fakat gelecek hakkında ancak takribî *prédiction*'larda bulunabilir. Bunu da yapanlar kat'îlik derecesi sırasile astronomi, fizik, kimyadır. Biyolojiden itibaren bu *prédiction* kuvveti hafifler.

Biyoloji kanunları yardımı ile ileride insanların nasıl bir uzviyet kazanacaklarını kestirmek mümkün olmadığı gibi cemiyetlerin de hangi şekle gireceğini kat'î şekilde kestirmek mümkün değildir. Fakat bugünkü verilere ve tarihî istikraya dayanarak yapmış olduğumuz hülâsada insan cemiyetlerinin bir taraftan gittikçe kesifleştiği bir taraftan da münasebetlerinin artarak hududlarının genişlediği görülüyor. Meselâ: İmparatorluk çok geniş bir cemiyettir. Fakat kesif değildir. Derebeylik dardır. Fakat kesiftir. Millet daha kesiftir. Millî imparatorluk hem kesif hem geniştir. Fakat millî imparatorluklar bu kesafetlerini genişlikleri nispetinde âyarlamıya muvaffak olamadıkları için yıkılmaktadırlar. Çünkü milletlerin kesifliği ve nakil vasıtalarının dünyayı kavraması yüzünden dünya piyasası millî imparatorlukların rekabet sahası olmakta ve nüfus kesif sahalardan boş sahalara doğru kaymaktadır. Fakat Millî imparatorlukların çarpışması bu muvazeneyi imkânsız bırakmaktadır.

Şu halde tahmin edilebilir ki ilerideki cemiyetler kesafetleri genişlikleriyle ahenkli olan federal cemiyetler olacaklardır. Cihan Harplerinin esas rolü kendi kendine yetmeyen milletleri birbirile

tamamlyarak dünya federalizminin tahakkukunu temin etmektir. 1918 harbile 1940 harbi arasındaki fasılada milletler yeni bir muvazene bulmak için bütün gayretlerini sarfetmişlerdir ve bu muvazeneyi kapalı iktisad, otarchie, kendi kendine yetmede bulacaklarını zannetmişlerdir. Fakat vâkıalar bunun imkânsızlığını gösterdi. Esasen hiç bir devirde mübadelesiz istihsal ve kapalı istihsal mevcut olmadığı için bu *irr el* nazariye netice vermedi. Son harbin doğuşu bunun eseridir. Bu sebeple bu veya bundan sonraki harpler sonunda vücuda gelecek yeni bir dünya muvazenesinin mutlaka kapalı iktisadı ortadan kaldıran bir nevi federalizmi kurmağa doğru gideceği tahmin edilebilir.