

"BENLİK DUYGUSU" VE "BİZ ŞUURU" AÇISINDAN XX. ASRIN TAHLİLİ

Prof. Dr. Amiran Kurtkan BİLGİSEVEN

XX. asırda teknolojinin dev adımlarla ilerlediğini ve sosyal münasebetler şebekesinin çeşitli menfaat birliklerinden oluşan girift bir mekanizma ile insanlara pek çok maddî menfaatler sağladığını inkâr edebilmeye imkân yoktur. XIX. asırdan itibaren başlayan teknik değişme ve bunun cemiyet hayatına yansıyan bir yönü olarak farklılaşma (differentiation), bir çok düşünürleri, sosyal inkişafın (evolution'un) terakkîden (progress) ibaret olup olmadığı meselesi üzerinde düşünmeye sevketti.

Sosyal inkişafın objektif bir şekilde ispatı mümkün delillere dayanan bir kavram olmasına karşılık, *terakki* (ilerleme) nin sübjektif görüşlere (yani farklı fertlerin ve ayrı ayrı toplulukların kendilerine has ideal nokta'ya ulaşma hedeflerine) göre değişen bir kavram olduğu inkâr edilemez. Maclver ve Page'in bu konuda verdikleri bir misâli öne sürerek bu fikrin doğruluğu üzerinde okuyucuyu düşünmeye davet etmemiz faydalı olabilir. Kendi cemiyetimizle Eskimoların nispeten kapalı sayılabilecek olan cemaatlerini mukayese ettiğimiz zaman, bize göre kendi cemiyetimizin ve eskimolara göre de bir çok bakımlardan onların cemaatlerinin tercihe değer özelliklerinin daha ağır bastığı kanaatinin yaygınlığını itiraf etmemiz gerekebilir. Çünkü, şehir hayatının sınırları yıpratıcı etkisinden uzak ve sakin bir hayat süren bir Eskimo bize "medeniyetten uzak olduğu için, dişlerinin daha sağlam olduğunu, daha az hastalandığını ve daha tabii bir hayat sürdüğünü öne sürebilir. Bizim avantajlarımızı onlarınkinden daha ağır bastırarak ölçümüz nedir?"¹. Keza, aynı soruyu, onlar için de sormamız müm-

1) Bk. R.M. Maclver and Charles H. Page, *Society*, MacMillan and Co. Ltd. Londra, 1962, Cilt III, sf. 528.

kündür. Onlar da hangi ölçü ve kriterlere dayanarak ideal sosyal hayat şekline bizden daha yakın bir durumda olduklarını iddia edebilirler?

Bu soruların cevabı tamamen sübjektif görüşlerle ilgili olabilir. Fakat her iki hayat tarzının XX. asrın şartları açısından kombine edilebilecek ve edilmesi gereken özellikleri yok mudur? Varsa, bu özellikler nelerdir? Bunların nasıl ve ne gibi şartlarla bir araya getirilmesi mümkündür?

Meseleyi böyle bir çerçeve içinde vazettiğimiz takdirde, ister istemez üzerinde durmamız gereken iki kavramla karşılaşırız: *Cemaat* ve *cemiyet* kavramları. Bu iki kavramın hassasiyetle üzerinde duran bir sosyolog'un (*Ferdinand Tönnies'in*) tariflerini belirtmek ihtiyacını duymamız gerekeceği de pek tabiidir. Tönnies'e göre, "büyük kültür sistemlerinin tarihçesinde birbirile tezat halinde olan iki devre vardır: Bir cemaat (*Gemeinschaft*) devresini takip eden bir cemiyet, yani (*Gesellschaft*) devresi, *Cemaat*, *ahenk*, *halk âdetleri*, *örfler* ve *din* ile beliren bir sosyal istekle karakterlenir. *Cemiyet* ise, *mukavele*, *kanun koyma* ve *halk efkârı* ile karakterize olur"². Şu halde, *cemaat*'te "biz" şuuru yaygındır ve fert, ferdi varlığının her vechilesi ile Cemaatin içindedir. *Cemiyet* hayatında ise, "biz" şuurunu bastırarak kadar kuvvetli olan "ben" (veya benlik) duygusu, ferdi, bir çok menfaat birlikleri vasıtası ile başka fertlerle işbirliğine sevkeder. Fakat ferdin çeşitli sendika ve dernekler gibi menfaat birliklerine ferdi varlığının bütünü ile değil, ancak bir vechesi ile temas ettiği ifade edilebilir.

Tönnies'e göre, kapalı bir cemaat durumunda olan büyük aile tipinin vasıflarından, köy daha fazlasını, kasaba daha azını muhafaza eder. Kasaba, şehir haline geçtiği zaman ise bu karakterler tamamen kaybolur. Şehir, hem millî çapta, hem de dünya ölçüsünde, birbirleriyle temas ve alış - veriş eden cemaat vasıflarını muhafaza etmeksizin işbirliği yapan kategoriler ihtiva eder. Aynı zamanda şehir, alt-üst tezadı itibariyle de kendi nüfusu içinde bir antagonizmi (zıtlaşmayı) ihtiva eder³. Mamafi millî bir topluluğu asgarî müşte-

2) Bk. Ferdinand Tönnies, (*Community and Society*), İngilizceye çeviren: Charles P. Loomis, The Michigan State University Press, Michigan 1964, sf. 231.

3) Tönnies, aynı eser, sf. 227.

reklerde biz şuuru taşıması bakımından cemaat olarak kabul eden Maclver ve Page gibi sosyologların da hakkı olduklarını dikkate alırsak, cemaat kavramını daha ziyade *küçük cemaat* açısından teşhis etme zaruretinde mutabık kalabiliriz. Küçük cemaatin karakteristik vasıfları şöylece sıralanabilir⁴:

İlk olarak, cemaatin nerede başlayıp, nerede bittiğinin açıkça belli olduğunu ve bu kesinliğin cemaat halkının grup şuurunda ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

İkinci olarak, cemaatin küçüklüğü sebebiyle, şahıs ve topluluk açısından farklı müşahedeye imkân vermeyecek kadar aşırı bir homojenliğin varlığı söz konusu edilebilir. Yaygın şahsiyet tipi üzerinde yapılacak müşahedeler grubun bütünü hakkında yapılması gereken müşahedeleri temsil kudretine sahiptir.

Üçüncü olarak, küçük cemaatin zaman itibarıyla de oldukça homojen bir karakter taşıdığını ve çok yavaş bir şekilde sosyal değişmeye maruz kaldığını söyleyebiliriz.

Nihayet, son bir vasıf olarak küçük cemaatin ekonomik ve kültürel bakımlardan kendi kendine yeter bir topluluk meydana getirdiği söylenebilir.

Buraya kadar verdiğimiz izah ve tarifler kan cemaatini ve yer cemaatini karakterize etmek üzere öne sürülmüşlerdir. Fakat, zamanımızda tam anlamında *kan cemaatinin* ve *kapalı yer cemaatinin* saf numunelerini dünya üzerinde bulabileceğimiz pek az yer kalmıştır. Kendilerinin aynı kökenden (aynı bitki veya hayvandan) gelmiş olduklarını kabul eden fertlerin oluşturduğu klan aile'de belirli bir ana şahsiyet tipini besleyen (ve yaygınlaştıran) bir sosyal bünye hâkimdir. 'Sağlam bir birlik vücuda getirecek surette teşkilâtlanmış olan soplara, umumiyetle *klan* tâbir olunur. Klan aslen Keltçe bir kelimedir. Bilindiği üzere Keltlerde gayet mütekmil bir sop teşkilâtı mevcuttu. Klanlar aynı zamanda çok defa yıllık törenlerde bütün mensuplarının bir araya toplandığı sağlam dinî birliklerdir. Bunlar cedde tapmak üzere yapılan âyin ve merasimlerin idarecisi,

4) Robert Redfield, *The Little Community, Peasant Society and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, sf. 4.

hâmisi olmuşlardır”⁵. İptidai cemiyette din faydacı bir karaktere bürünmüş, çok tanrılı dinler ortaya çıkmıştır. Böylece mahsul ve bereketi temsil eden yer tanrısı, yağmur tanrısı, çoğalma’yı sembolize eden aşk tanrısı ve bir çok tanrılar ortaya çıkmış, fakat bunlar mahallî bir karakter taşımıştır. Tarım hayatına bereket getiren bir pınarın perisi, yerleşilen sahayı sert rüzgârlardan koruyan bir dağın oraya has tanrısı hep efsanelerin mahallî bir karakter kazanmasını gerektirmiştir. Böylece, iptidai cemiyetlerde insanlar bazı faydalar elde etmek üzere faaliyette bulunurlarken (avlanma, balık tutma, ekin ekme işlerini yaparlarken) “bütün bu faydacı prosesler kültürel bir mânâ kazanır ve sosyal hayatın dokusuna böylece girer. Bu faaliyetler, anane, merasim ve efsanelerle çevrelenmiştir. Sadece faydacı veya kültürel hüviyet taşıyan faaliyetler çok azdır. Sırf sanat aşkı ile ifa edilen güzel sanat eserleri nadirdir. Sepet, hasır, kâse, zıpkın (mızrak), ok yayı gibi faydalı ve lüzumlu eşyalar aynı zamanda kültürel değerlerin sembolleridir. Böylece âdet ve anane, hayatın lüzumlu basit eşyaları ile birleşmiştir. (Sosyal) değişme istihsal teknik ve âletlerini kendi kültürel mevki ve hüviyetlerinden ayıracak kadar sür’atli değildir”⁶. İşte, *kan cemaati* ve başlangıç devirlerinde *yer cemaati* o türlü bir halktan oluşur ki, bu halkın tamamını temsil eden *yaygın şahsiyet tipi* bütün grup için tıpa tıpa aynı inanç ve davranış modellerini sergileyen bir tiptir. Şu halde iptidai cemaat, ferdi farklılıkları bir anlamda eritir, yok eder veya birleştirir. Aynı kültür potasında ferdi üstünlüklerin temayüz etmesini engelleyecek kadar aşırı bir kaynaştırma yapabilir.

Fakat, bütün şehirler, taşradan vukubulan göçler neticesinde ortaya çıkarlar. Bu durumda “şehir mahsus âyin ve merasimler ile sopta riyeti gerekli dinî mükellefiyetler tezat halinde bulunabilir”⁷. İşte, bu türlü tezatların ortaya çıktığı şehir cemiyetlerinde *pantheon*ların (çeşitli tanrıların bir arada temsil edildiği mabetlerin) ortaya çıkması vakıası cereyan eder. Bu takdirde ya gerçekte ana yurtlarına ve mahallî inançlarına bağlı kalan insanlar şehirde sadece yer iti-

5) Bk. Hans Freyer, *Din Sosyolojisi, Çeviren, Turgut Kalpsüz, Ankara Üniversitesi Basımevi, İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara, 1964, sf. 44.*

6) Maclver and Page, aynı eser, cilt III, sf. 631.

7) Hans Freyer, aynı eser, sf. 46.

barile yan yana gelmiş olurlar veya Pantheon'daki tanrılardan birini en üstün tanrı olarak kabul etme fikrinde birleşerek ayrı ayrı boylara mensup olmaktan doğan bağlardan kurtulurlar. Bu takdirde şehir, kişiyi eski bağlarından hatta tamamen kurtararak onu yepyeni bir inanç sistemine dahil edebilir.

Şu halde, şehir hayatının başlangıçta fertlere kendi ferdiyet kapasitelerini çeşitli tarzlarda geliştirebilecekleri bir takım bâkir kültür sahaları açtığı söylenebilir. Artık fert, sırf dinî düşünce ile sanat hayatına yön vermekten kurtulabilir. Böylece sanat için sanat yapma, hukukî ihtiyaçları karşılamak üzere kanun yapma... hususunda fertlerin hareket serbestliğine sahip oldukları alanlar ortaya çıkabilir ve zamanla bu sahalar genişleyebilir. Fert, bu çeşitli kültür alanlarından her birine ferdiyet kapasitesinin mahdut bir vechesile iştirak eder. Neticede ferdiyet kapasitesinin çeşitli kompartımanlara bölünme temayülü alabildiğine geliştiği takdirde ferdin bu sahaları kendi sübjektif âleminde birleştirebileceği bir temele duyduğu ihtiyaç, olanca ağırlığı ile kendini hissettirebilir. Aksi takdirde fert bizzat kendisi, kendi sübjektif âleminde bütünlükten mahrum olmanın doğurduğu buhranlara sürüklenebilir ve dış âlem için dahi bütünlüğü bozucu bir unsur haline gelebilir.

İşte, aşırı teknolojik ilerleme sonunda tamamen maddî tatmin hedefleri ile saikleştirilmiş olan maddeci batı kültürünün (Sorokin tarafından da izah edilmiş olan) durumu budur. İktisadî bakımdan başarılı olan ferdin, dinî bakımdan da seçkin ve tanrıya hoş görünen kimse olarak tanımlandığı Hristiyanlık akımlarının Batı kültüründe ortaya çıkardığı ve Max Weber'in özellikle işaret ettiği iktisadî gelişme inkâr edilemez. Fakat refah artışı yalnız Batı'ya hisar ettirildiği için sosyal gelişme istikametine uygun düşmemiştir. Bazıları çeşitli düşünürler tarafından öne sürülen ve doğruluğunu kabul etmek mecburiyetinde olduğumuz ve bazılarına bizzat işaret etmek istediğimiz muhtelif sosyal değişme istikametlerinin farklılığını belirtmek ve bu farklılıkların aynı paralele getirilmesi ihtiyacını ortaya koyabilmek de makalemizin ana gayesini teşkil etmektedir.

İşaret etmek istediğimiz sosyal değişme istikametlerinden birincisi, özellikle XX. asırda göze çarpan ve cemaat'den cemiyete yöneliş temayülü ile birlikte ortaya çıkan *ferdiyeti* geliştirme tat-

bikattır. O kadar ki, teknolojinin ilerlemesi neticesinde artık köy hayatında dahi, fertlerin boş zamana sahip olabilecek kadar kolay bir çalışma atmosferine girdiği ve radyo, televizyon, video gibi çeşitli vasıtalarla bu boş zamanların doldurulduğu görülmektedir. XX. asrın (eski cemaatvari hayata mahkûm olan köylüden tamamen farklı bir hayat süren) modern çiftçisi, gittikçe daha ayrıntılı tarım âletlerini kullanabilir hale gelmekte ve millî, hatta milletlerarası piyasaya bu sayede bağlanabilmektedir. "Daha komplike makinelerin kullanılmasını gerektiren son (teknolojik) inkişaflar daha az insan kuvvetine ihtiyaç duyulması neticesini vermiştir. Sütçülükle işigâl eden modern çiftlikte süt, ineklerden makine ile sağılmakta, bir soğutma sarnıcına borularla akıtılmakta, oradan cam astarlı bir soğutma tertibatı olan depolu bir kamyonu aktarılmakta ve fizikî bakımdan hiç bir insan eli değmeksizin pastörize süt fabrikasına teslim edilmektedir. Tavuk ve yumurta ile ilgili faaliyetler de, bir insanın binlerce tavukla birden meşgul olabilmelerini mümkün kılacak bir seviyeye gelmiştir"⁸.

Böyle bir çiftçinin, kazancı bol ve sosyal temas imkânları fazladır. Köyde bile cemiyet hayatının menfaat bağları ile tutsak edilen insanların, şehirde bu tutsaklık durumlarının daha da kuvvetli olduğu inkâr edilemez. XX. asrın insanı, cemaat'in rahatlık ve emniyet veren dünyasından, hürriyetini, iktisadî iktidarını ve ferdiyet gücünü arttırmak uğruna kopup uzaklaşmıştır. Fakat, "sadece Batı'da değil, dünyanın bütün kısımlarında insanlar, çevrenin teknik islahatındaki her kazanç için çok yüksek bir fiyat ödemeye mecbur olduğumuzu idrak etmeksizin teknolojik bir medeniyet yaratmaktadırlar. Bunun neticesi, entellektüel düşünceye çok fazla dalmış ve bu düşüncenin realist ve faydacı âletlerine zihnini vermiş ve heyecan verici kuvvetler hayatından tamamen silinmiş bir modern insan tipidir"⁹. Tabiatın tahdit edici ritminden uzaklaşarak daha iyi bir hayata kavuşma hayali ile desteklenen şehirleşme hareketi, birçok faydalarına rağmen suçları arttırmakta, hava kirlenmesini, trafik ve mesken problemlerini ortaya çıkarmakta ve boş vakti arttır-

8) Bk. Walter L. Slocum, *Agricultural Sociology*, Harper and Brothers, New York, 1962, sf. 177.

9) Bk. E.A. Gutkind, *The Twilight of Cities*, The Free Press of Glencol, New York, 1962, sf. 92.

maktadır. Gutkind'e göre "bugün herkes boş vakte sahip olmak istiyor, fakat onu nasıl kullanacağını pek bilemiyor. Çılgın hale gelmiş bir dünyada, boş vakit, baş belâsının bir benzeri haline gelmektedir. Kütleler aynı filmleri seyrediyorlar, aynı radyo programlarını dinliyorlar, halkın istediği alelâde makaleleri olan aynı mecmuaları okuyorlar. Başka bir deyişle, onların boş zamanları, kendileri için evvelden imal edilmiştir". "Garip olan gerçek şudur ki, artan boş zaman yine işe harcanmaktadır. A.B.D. de ve diğer memleketlerde yapılan bazı araştırmalar işçilerin mühim bir kısmının (bulabildikleri takdirde) ikinci bir (kısmi zaman alan, part - time) işe sahip olduklarını göstermektedir". Böylece Gutkind *Teknolojik ilerleme - kısılan iş süresi - boş zaman - ücret* fâsit dairesine kaptırılacak yerde, kültürel faaliyetlere ve yetişkin insanın kendi iç âlemini zenginleştirmesine harcanabilecek zamanın heder edildiğini belirtmekte ve haklı olarak şu soruyu sormaktadır: "Biz bu iç hayatı (insanın sübjektif âlemini) değiştirmeyi arzu ediyor muyuz?"¹⁰.

Bu sorunun cevabını düşünürken cemaat'den cemiyete, *biz* şuurundan *ben* duygusuna geçişin sağladığı çeşitli faydalar arasında *ferdiyeti olgunlaştırma*'nın da sayılabiliş sayılamayacağı meselesini ister istemez düşünmek zorunda bulunuyoruz demektir. Teknoloji'deki her ilerlemenin, boş zaman kazandırıcı niteliği, çocuk iş gücünün eğitilmesine imkân vermesi bakımından elbette, üstün zekâlı çocuklara (yaygın şahsiyet tipinden daha yukarı seviyelere yükselerek) ferdiyet gücünü arttırıp kültüre katkıda bulunma imkânını kazandırıcı bir etki yapabilir. Fakat *Gutkind*'in işaret etmek istediği husus, özellikle yetişkinlerde, boş zamanın feydiyeti ne ölçüde olgunlaştırmaya yaradığı meselesidir. Gerçi cemaatte de, fert, kendi başına düşünme, kendi başına bir eser yaratma, ilim ve sanatla kendi ferdiyet gücünü dışa taşıma imkânını köstekleyen bir örf çemberinin içinde mahsuptur. Cemiyet hayatında ise özellikle şehirleşmenin ve teknolojinin ilerlemesile bu çemberin hudutları dışına çıkabilen insanın bu defa bir *kütle adamı* haline geldiği, bu suretle de, başka bir çemberin içinde tutsaklığa düştüğü görülmektedir. Böylece insanların çoğu yeniden, kendi cemiyetinin haberleşme vasıtaları ile şekillendirilen yaygın şahsiyet tipi seviyesine

10) Gutkind, aynı eser, sf. 100-103.

inmektedir. Buna karşılık, *Yaygın Şahsiyet*'in örf ve âdetlerle tayin edildiği o türlü cematlar vardır ki, orada *ferdiyet* sanki bir perde arkasında gizlidir. Bu, ferdiyet gücünün yokluğu anlamına gelmez. Orada belirli şiirlere imzasını atmış şairler yoksa bile kime ait olduğu bilinmeyen fevkalâde şiirler vardır. İmzasız türküler dillerde dolaşır ve bunlar müzik değeri bakımından pekâlâ üstün bir ferdiyet gücünün bize fevkalâde parlak işaret ve ispat vasıtaları intibamı verebilir. O halde, cemaatten cemiyete geçiş'in mutlaka "*ben besteledim*", "*ben yazdım*", "*ben söyledim*" diyen ferdiyet iddiasına sahip üyelerin varlığını gerektirdiği nasıl iddia edilebilir? Böyle bir iddiayı kesinlikle öne sürebilecek durumda değilsek, cemaatteki yaygın şahsiyet tipinin muhakkak *basit*, cemiyetteki ferdiyet gücü kazanmaya namzet fertlerin de mutlaka *üstün* bir ferdiyete sahip olduklarını söyleyebilecek durumda değiliz demektir.

İkinci olarak, *müessesevi kaynaşma* durumundan *müesseselerde spesiyalizasyona* geçişin *benlik duygusu* ve *biz şuru*'na ne ölçüde tâbi olduğu meselesi üzerinde durabiliriz. Acaba, dinden ayrı sahaların ortaya çıkışı ve müesseselerin bir farklılaşma ve ayrılma ve tiresine tâbi oluşu, çeşitli müesseselerin gelişmesini ne bakımdan teşvik ve hangi bakımlardan tahdit etmiştir? Bu sorunun cevabı sosyal bünyeden bünyeye farklı olabilir. Din'in vaz ettiği ana akidelerin ispata dayalı olmadığı durumlarda, din bütün müesseselere içten nüfuz eden bir öz mânâ veya normları ve değerleri birleştiren bir temel karakterini taşıyamaz. Daha doğrusu meseleyi şöyle bir misalle aydınlatmamız mümkündür. Eğer, herhangi bir din, ferdin çeşitli rollerini ve onun dahil olduğu çeşitli müesseselerin iç tesaüdünü onları kendi bünyesi içinde kaynaştırarak bütünleştirmişse, ferdin bir çok rollerini tahdit ve kabiliyetini ancak tek bir yol üzerinde kanalize ediyor demektir. Orta çağda eğitim, san'at, edebiyat ve fikir sahalarında meydana getirilen ve Batı Hristiyan kültürüne ait olan bütün eserlerde din damgasının mevcut olması, bu müesseselerin hepsinin dinî bakımdan müesses temellere dayalı olduklarını gösteriyordu. Fakat, dinî eğitim, bu gün anladığımız ilmî eğitimin fonksiyonlarını ifa edebilecek nitelikte değildi. Çünkü Hristiyanlık, *ilmî teşvik* akidesinden mahrumdu ve ispat yolile bazı gerçekleri öne süren ilim adamları engizisyon mahkemelerinin sanıkları arasında yer almak zorunda kalıyorlardı. Bu durumda, sos-

yal bünyede yer alabilecek çeşitli müesseselerden biri olarak meselâ *ilim* ve *eğitim* müessesesinin *dinden* ayrılması halinde artık din, ya eski hüviyetini değiştirecek, ya da bütün müesseselere içten nüfuz eden bir temel olabilme iddiasından vazgeçme durumunda kalacaktır.

Halbuki, ferdin kendi değer hükümlerini ve kendi sadakatını ve bağlıklarını bizzat seçme durumunda kaldığı böyle bir sosyal bünyede, müesseselerin her biri kendi yolunda gelişirken, onları bütünleştirici bir *iç mânâ'nın* yokluğundan doğan bazı kayıplar olmayacak mıdır? Ve Hristiyan batı kültüründe böyle bir tehlike ortaya çıkmış değil midir? Çeşitli müesseseleri bütünleştirici bir *iç mânâ'dan* yoksunluğun verdiği zahiri hürriyet, her müesseseyi, freni tutmayan vasıtalara benzetmiş olamaz mı? Nitekim, din bizzat kendisi de bir müessese olarak bundan zarar gördü. Bazı batı kaynaklarında veya (müsteşriklerin bazılarında yararlanılarak meydana getirilen) yerli eserlerden bazılarında dinlerin tekâmül seyri son ve en üst mertebesi olarak Allahsızlığın gösterilmesini başka nasıl izah edebiliriz? Bu zahiri hürriyet, diğer müesseselerde de ölçüsüz bir gidişe yol açarak ilimler sadece madde yönünde geliştirildi. Biyolojik ve ruhi hastalıklar arasındaki bağın artık inkâr edilemez hale geldiği tıp sahası istisna edilirse, ilimler önce maddî determinizmin zirvesine ulaştıktan sonra madde âlemindeki izahlar felsefesinin dehlizlerine düşmek zorunda kaldı. *Ben* damgasını taşıyan bir eda ile ve *benim ispatım şudur ki* ibaresile söze başlayan ilim adamlarından bir çoğu determinizmden geri dönmek gerektiğini idrak noktasına varabildi.

Din'in ilimle ispat edilebilecek değer hükümlerinden mahrum olduğu cemiyetlerdeki bütünleştirici temel ne olabilirdi? Ya bazı dini değer hükümleri çarpıtılarak veya ideolojilere din derecesinde kuvvet aşılansak birleştirici bir temel oluşturulmaya çalışıldı. Tanınmış batılı Sosyologlardan Maclver ve Page'in haklı olarak öne sürdükleri *ferdiyet fertçilik demek değildir* şeklindeki hükmün doğruluğuna rağmen, iktisadi hayatta başarılı olan ferdin Allaha yakın kul olduğu inancı, fertçiliği teşvik ederek yer yer sömürüyü tahrik edebildi. Böyle bir dinin bütün gönüllere nüfuz ederek müesseselerin temelini oluşturduğu inancı sathî bir inanç olarak kalabilirdi. Böyle bir ortamda ancak maddeci ideolojiler bazı cemiyetlerde bü-

tün müesseselere ait manevi temeli oluşturabildi. *Cemaatin dini tesanüdü yerine ilim, eğitim, san'at* ve diğer bir çok müesseselerin bütünleştirici temeli olarak bu *ideolojilerin* geçirilmesiyle fertlerin zorla entegre edilen kültüre sadakatları ya *propaganda* veya *totaliter rejim* yardımıyla sağlanabildi. Bu durumda sosyologların *ideoloji cemaati* ismini verdikleri cemaat tipinin ortaya çıktığı ve şehirlerdeki cemiyet hayatında insanları tutsak ettiği de söylenebilir. Bazı cemiyetlerin bütünüünün ideoloji cemaati haline geldiği ve ideolojinin propaganda yardımıyla yabancı kültürlerle sızdığı XX. asırda, tesir bölgelerindeki ideolojik yarı cemaat uzantıları ile yerli kültürün değer hükümlerine bağlı gruplar arasındaki uyumsuzluğun XX. asrın karakteristik bir vasfı olarak anarşinin yaygınlaşmasında da başlıca rolü oynadığı ifade edilebilir.

O halde insanlara *biz şuuru* aşılatabilecek olan bir dinin (sanayileşme ve şehirleşme ile birlikte) etrafında meydana gelecek *benlik duygusu* ile teşekkül eden menfaat birliklerine ve gittikçe genişleyen ve tamamen dünyevileşmiş sahalara varlığına rağmen kültürün temeli olarak kalabilmesi nasıl mümkün olabilir? Hans Freyer'in de belirttiği gibi "modern kültürlerde asıl tehlike, kültür sistemi gibi insan şahsiyetinin de bir takım müstakil kompartmanlara, birbirinden tecrit edilmiş bazı kısımlara ayrılması, parçalanması ihtimalidir. Bu takdirde insan, tabir caizse, sadece iktisadi bir mahlûk, dar ve aslı mânâsında bir memur, muazzam bir makinanın ufacık bir çarkı haline gelir, yahut umumiyetle ifade edildiği gibi bir *kütle adamı* olur. *Kütle*, sadece bir çok kimselerin, toplu halde bir arada bulunmalarını anlatmaz, aynı zamanda insanların şahsiyetlerinin bütünü ile değil, iç varlıklarının iştirak etmediği harici, mütehavvil, arızî (gelip geçici) bir takım münasebetler vesilesile karşılaşmalarını, bir araya gelmelerini de ifade eder". Halbuki din, bilhassa modern sanayi cemiyetlerinde ifa edebileceği rol itibarıyla "fertleri, şahsiyetlerinin parçalanması tehlikesine karşı korur"¹¹.

Ancak, burada insanın modern cemiyette ifa etmek zorunda olduğu sosyal rollerin farklılığını inkâr ettiğimiz veya görmezlikten geldiğimiz zannedilmemelidir. Nitekim, bir çocuğun, okulda *öğrenci* ve evde ise *evlât* rolünü ifa ettiği söylenebilir. Bu rollerin ayrı

11) Bk. Hans Freyer, aynı eser, s. 78.

ayrı oluşu, okulda ve evde karşılaştığı değer hükümleri birbirinden farklı olmadığı müddetçe onun şahsiyetinin bütünlüğünü parçalamaz. Fakat okulda başka türlü, evde başka türlü değer hükümleri karşılaştığı taktirdedir ki şahsiyetinde ayrı ayrı kompartmanlar belirir ve onun ferdiyet gücünün kuvveden fiile geçmesini engelleyen bir atmosfer ortaya çıkar. İşte, din de, ferdin çeşitli müesseselerdeki *ben* duygusunun ve ona bağlı başarılarının neticesi olan rollerinin farklılığına rağmen bu rollere içten hükmeden, onlara bir *iç mânâ* ve *hedef* kazandıran ve muhtemelen *biz şuuru* destekleyen bir ahlâkiyatın oluşturduğu bir *müşterek temel* teşkil etmelidir. Evet, din bunu yapmalıdır. Din'in başlıca fonksiyonu budur.

Fakat burada karşımıza çıkan son mesele, *hangi din* sorusunun cevabına bağlı kalmaktadır. *Ben* ve *biz* duygularını aynılaştıran, ortaya attığı değer hükümlerinin ispatı için ilmi teşvik eden, şu halde bizatihi kendi değer hükümleri sosyal hayatta câri birer tabiat kanunu niteliğinde olan bir din (bu değer hükümleri yozlaştırılmadığı sürece) *hangi din* sorumuzun cevabını teşkil edebilecektir. Batılı sosyologların din sosyolojisi metinlerinde bu sorunun cevabını bulabilmek çok zordur. Musevilik "biz şuuru" nu sadece mu-sevi gruba şâmil kılarak Tevrat'ın aslı halini değiştirmiş, onu sadece bir *ırk dini* haline getirerek tevhit (birlik, bütünlük) akidesini yozlaştırmıştır.

İncil'in, bir yanağına tokat atana öbür yanağını uzatma gereğini telkin eden ahlâkiyatı *tevhit* fikrine ve onun tabii bir neticesi olan *kısas* akidesine aykırıdır. Çünkü böyle bir tatbikat bir insanın veya bir cemiyetin bizzat kendisini *realitenin bütünlüğü* dışında bırakması ve horlanmaya lâyık görmesi gibi tezath bir durum yaratmaktadır. Zaten aslından inhiraf ettirilen ana fikirlerle İncil ve Hristiyanlık, bundan ötürü sağlam bir temel niteliğini oynayamamıştır. İhtimal bazı Hristiyan kültürü ile beslenen grupların Hz. İsa'dan çok sonra giriştikleri müstemlekeci politika da bu aksaklığın doğurduğu bir netice olmuştur.

İdeoloji cemaatleri keza, bütünleştirici bir temel oluşturmamaktadırlar. Çünkü, ideolojiler beyni yıkandıktan sonra inandırılmış insanların maşa olarak kullanıldığı cemiyetleri sömürmek ve te-

sir bölgeleri yaratmak durumuna girmişlerdir¹². Bu tesir bölgelerinin sonradan peykeleştirilen halklarına *kısas* hakkı tanımayan ideolojiler nasıl bütünleştirici bir rol ifa edebilirler?

Halbuki İslâmiyet, bir taraftan, tüm realitelerin bütünlüğünü ifade eden *tevhit* akidesini (çiğnendiği zaman reaksiyonu mutlaka ortaya çıkan bir tabiat kanunu kesinliği ile) öne sürmekte ve bunun çiğnenmesini hukuken önlemek için kısas prensibini getirmektedir. Mevlâna, *bütünlük* (tevhit) fikrinin suiistimalinin kısas yolile nasıl önlenebileceğini anlatmak için bir şahsın bahçesinden meyva çalan hırsıza, bahçevanın reva gördüğü cezayı misâl vermektedir. Bahçevan hırsıza, başkasının meyvalarını çalıp da yemeye utanmıyor musun? diye sorduğu zaman, sözde tevhid fikrine sığınan hırsız, "Allahın kulu Allahın malından yiyor" cevabını verir. Bu cevaba karşılık, hırsız kurnazlıkla ağaca bağlayan ve kamçulamaya başlayan bahçevan, hırsızın kendisine yönelttiği "Allahtan korkmuyor musun ki beni kamçılıyorsun?" sorusuna da ("*kısas'ta sizin için hayat vardır*" diyen Kur'an âyetinin mantığını aksettiren) şu cevabı verir: "Niçin korkayım, sen Allahın kulusun, bu da Allahın sopası, Allahın sopasını Allahın kuluna vuruyorum"¹³.

Batı'nın *kısas* fikrinden ve *tevhit* akidesinden mahrum kültürünün etkisi altında kaleme alınmış bir çok eserlerde, İslâmiyetin yayılışı, batılı emperyalistlerin sömürü politikasından farksız bir politika gibi gösterilmiştir. Aradaki farkın ne olduğunu (yani İslâm ordularının muhtelif memleketlerdeki İslâm camiasını yok etmek isteyenlere karşı, o memleketlerde yaptıkları savaşlarda, yukarıdaki hikâyede sözü geçen bahçevanı mı, yoksa hırsızını mı temsil ettiklerini) merak edenlerin Kur'an âyetlerini iyice tetkik etmelerinde fayda vardır.

Fakat, burada bizim asıl üzerinde durmak istediğimiz nokta *realitelerin bütünlüğü* fikrinin *ilim ve din* (yani İslâmiyet) arası-

12) Bk. Carle C. Zimmerman, Yeni Sosyoloji Dersleri, Çeviren: Amiran Kurtkan, İktisat Fakültesi Negriyatı, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1964, s. 33-57.

13) Bk. Mevlâna, Fih-i Mafih, Çeviren: Meliha Ülker Tarıkâhya, Şark - İslâm Klâsikleri, No. 28, Maarif Basımevi, İstanbul, 1954, sf. 225.

daki paralellik açısından ele alınması ve din'in ilimle ispatından sonra bütün müesseselere ve fertlere içten nüfuz eden bir ana temel oluşturması keyfiyetinin başarılmış olup olmadığı meselesidir. İslâmiyet Tevhit (yani realitelerin bütünlüğü) fikrini hem bir hipotez, hem de bir *iman* akidesi olarak öne sürer. Her ilmi araştırmada olduğu gibi, hipotezin ilmen ispatından sonra varılan *iman gerçek imandır*. Onun içindir ki, İslâm peygamberi *Alimler peygamberlerin vârisleridir* hükmünü dile getirmiştir. Fakat hangi âlimler?

Bugün Hristiyan âlemindeki ilim adamları Tevhidin ispatını, ona dini bir akide olarak inanmaksızın yapmaktadırlar. Neticede, *ilim*, insanları müreffeh kılıcı kolaylıkları olduğu kadar, yok edici, (öldürücü) silâhları da icadı emreden bir *efendi* ve ilim adamı ona körükörüne itaat eden bir *hizmetkâr* durumuna girmiştir.

Doğu - İslâm âlemi ise Kur'an'ın iç mânâsında ve bazen dış mânâsında (açıktan açığa) ifade edilmiş olan Tevhit fikrini görmezlikten gelerek, şimdiye kadar *şariatçı* ve *müvehhit* gruplarına ayrılmış ve (dinin ilimle paralelligini gösteren) müvehhitler hor görülmüştür. İlim adamlarımız kendi kültürlerinin temel unsuru olan Tevhit fikrinin ispatı için çırpınan Eski Beyruni'lerin, Gazzali'lerin bütün'ü görüş heyecanından mahrum vaziyette bir takım kompartmanların faal elemanları olarak gözükmektedirler. Halbuki, hiç bir âlim (realitelerin teklifini ve bütünlüğünü görmezlikten gelen) bir *ihtisas körlüğü* içinde kalarak gerçek âlim olamaz. Bu fikrimizi Sosyolojiden alınabilecek basit bir misalle izah edebilmemiz mümkündür. Sosyologlar; ferdin şahsiyetinin gelişmesinde rol oynayan *çevre* ve *vsiyet* faktörlerinden birini sabit tutmadıkça diğersinin etkisini ölçememektedirler. Burada sosyolog, aynı bitkiden elde edilmiş tohumları, farklı topraklara (yani ayrı ayrı çevrelere) ekerek onların gelişmelerini mukayese eden bir botanikçinin durumundadır. Bu tip araştırmalar için ayrı ayrı yumurtalardan hâsil olan (*dizyotic*) ikizlere nazaran, tek bir yumurtadan hayata gelen (*monozyotic*) ikizlerin daha elverişli olabileceği fikri¹⁴ sosyologun biyolojiden yararlanmak suretile elde edebileceği bir fikirdir. Böylece sosyolog biyolojik faktörü sabit tutarak çevrelerin farklı etkilerini

14) Maclver and Page, Society (ingilizce baskı), cilt I, sf. 91.

ölçebilir. Hiç bir sosyolog, biyolojide uzmanlaşmış olmadığını öne sürerek sosyoloji ile biyoloji arasındaki müşterek alanı görmezlikten gelemez. Böyle bir inkâr (veya bu derece aşırı bir ihtisas iddiası) ilim adamını ihtisas körlüğüne ulaştırmaktan başka hiç bir işe de yaramaz. Bunun içindir ki XI. asırda bile tecrübeci metodu Batı âleminde çok daha önce uygulamış olan Beyrûnî gibi Türk - İslâm kültür çevresinin yetiştirdiği âlimler çeşitli ilim sahalarının bütünlüğü faraziyesinden (Kur'an'ın Tevhit âkidesi olarak öne sürdüğü faraziyeden) hareketle ilmi araştırmalara girişmişler ve ilim sahasının temelinde *din* sahasını yerleştirmekle birlikte *gerçek âlim* niteliğine ulaşmışlardır. Çünkü onlar başka sahalarda genel bilgilerine gözlerini kapattıkları sürece herhangi bir sahada derinleşmenin imkânsızlığını idrak etmiş, insan'ın bizzat kendisi de dahil olmak üzere bütün realitelerin temelinde yine insanın ulaşabileceği *insani bir idrakin* yer aldığını farketmişlerdir. Böylece nereden geldiğini bilen insan'ın bu idraki ile onu bu idrake ulaştırmanın Allaha ait olan zevki bir noktada birleşmekte ve insan ilim yaparken realitelerin bütünlüğünü kendi bütünlük idrakinde ve bizzat kendinde bulmaktadır. Bundan ötürü bize asırların derinliğinden gelen sesini duyurabilen Yunus da herhangi bir ilmi bilmenin başka ilimleri de (kısmen olsun) bilmekle mümkün olacağını belirtir. Bu imkân elde edildikten sonra ulaşılan *bütünlük gerçeğinde* insanın yine *insani idraki*'ne Allah tarafından bahşedilen kendi gerçeğini (yani Allahın insana ilim ve din bağışından hâsıl olan, Allah ve insan arasındaki vuslat imkânını) bulabilmesi mümkündür. *Kendini bilmenin* böylece bütün ilimlerin zemininde yer alan ana temel olduğunu, *ben* ve *biz* idraklerini birleştiren Yunus, ne güzel ifade etmiştir:

*İlim, ilim bilmektir
İlim kendin bilmektir.
Sen kendini bilmezsin
Bu nice okumaktır.*