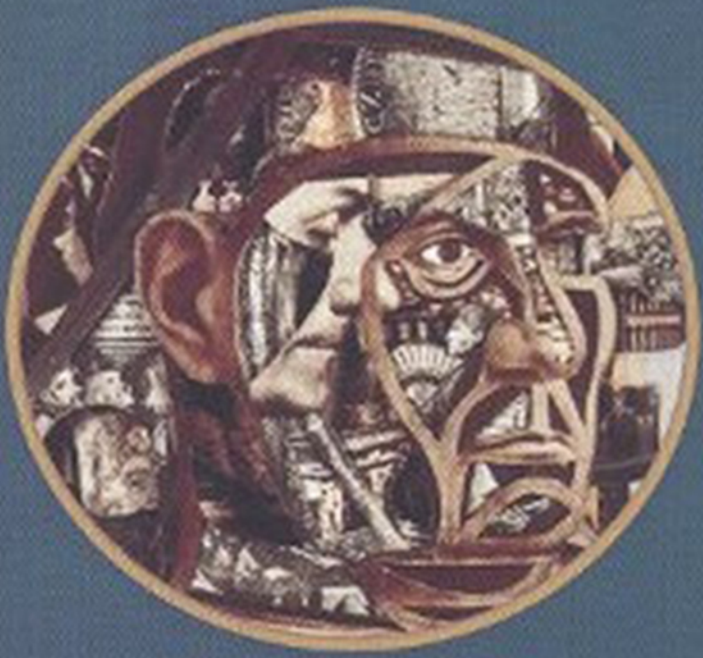
PROF. DR. NECATİ ÖNER

FRANSIZ SOSYOLOJİ OKULU'NA GÖRE MANTIĞIN MENŞEİ PROBLEMİ



DİVAN

ARAŞTIRMA - İNCELEME DİZİSİ

FRANSIZ OKULUNA GÖRE MANTIĞIN MENŞEİ PROBLEMİ

Prof. Dr. Necati Öner



MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI YAYINLARI : 2321
BİLİM VE KÜLTÜR ESERLERİ DİSİZİ : 576
Araştırma - İnceleme Dizisi : 19



Kitabın adı
FRANSIZ OKULUNA GÖRE MANTIĞIN
MENŞEİ PROBLEMİ
Yayın kodu
91.34.Y.0002.907
ISBN 975.11.0618.4
Baskı yılı
1991
Baskı adedi
5000
Dizgi, baskı, cilt
MLLİ EĞİTİM BASIMEVİ

Yayımlar Dairesi Başkanlığı'nın 21.1.1991 tarih ve 579 sayılı yazıları ile Birinci defa 5.000 adet basılmıştır.

Araştırma - İnceleme Dizisi

FRANSIZ OKULUNA GÖRE MANTIĞIN MENŞEİ PROBLEMİ

Prof. Dr. Necati Öner

İstanbul, 1991

İÇİNDEKİLER

Önsöz/VII

Problemin konulması/1

Problemin açıklanması/3

İlkel düşünce/28

Fransız Sosyoloji Okulunun eleştirisi/53

Mantığın toplumsal karakteri hakkında başka görüşler/67

Sonuç/74

Bibliyografya/78

ÖNSÖZ

Fransız Sosyoloji Okulu'nun kurucusu olarak Durkheim ve mensupları olarak da Halbwachs, Henri Hubert, Marcel Mauss, Marcel Granet ve Lévy-Bruhl gösterilir. Felsefi menşei bakımından Auguste Comte'a dayanırlar. Hernekadar Lévy-Bruhl, bazı ilkelerde, Durkheim'a karşı ise de eserleri genel olarak bu okulun ana fikrine bağlıdır. Bu sosyoloji cereyanı Türk fikir hayatına da tesir etmiş ve Ziya Gökalp tarafından temsil edilmiştir.

Fransız Sosyoloji Okuluna göre mantığın menşeini incelerken ilkin, mantık terimi üzerinde durduk. Bunun hem bir bilimi, hem de bir düşünce tarzını ifade ettiğini göstererek, inceleme konumuzu ikincisinin teşkil ettiğini söyleyip, konunun, bilgi teorisini ilgilendirdiği için, yeni olmayıp, fikir tarihiyle birlikte başladığına temas ederek, Fransız Sosyologlarının çıkış noktasını tesbit ettik.

Fransız Sosyoloji Okulu taraftarlarının problemi çözüm şekli, bizi ilkel düşüncenin incelenmesine sevketti. Bu okul mensupları mantığın menşeini araştırırlarken daima ilkel toplumlara muracaat etmişlerdir. Çözüm şeklinin değerlendirilmesi için ilkel düşüncenin ele alınması kaçınılmaz bir konu olarak önümüze çıktı.

Sosyolojik tezin tenkidinden sonra, mantık üzerinde toplumun tesirini başka açıdan ele alan, Goblot ve Piaget'nin görüşlerine kısaca temas etmeği uygun bulduk.

Bu incelemeler sonunda, toplumun, mantık üzerine tesirinin hangi alanda olabileceğini belirtmeğe çalıştık.

PROBLEMİN KONULMASI

Mantık kelimesi hem bir bilimin hem de bu bilimin konu olarak ele aldığı şeyin adıdır. Fikrimizi daha açık ifade edelim: Mantık, doğru düşüncenin şartlarını ve onun işleyiş tarzını inceleyen bir bilimdir. Fakat herhangi bir koşunma veya yazı karşısında "mantıklı" veya "mantıksız" deyimleri kullanılırken kastedilen mantık bilimi değildir. Burada bir düşünme tarzı bahis konusudur. Bu düşünce, mantık biliminin incelediği şeylere uygun olan düşüncedir. O halde bilim olarak mantıkla düşünce olarak mantığı ayırmak gerekir.

Bilim olarak mantığın menşei denince akla Aristo gelir. Fikir tarihinde mantık bilimini kurma şerefi Aristo'nundur. Bu menşe biraz daha geriye, mantık biliminin kurulmasına öncü olan Eflatun, hatta Sofistlere kadar götürülebilir. Halbuki, düşünce olarak mantığın menşei denince durum değişir. Düşünce olarak mantık, bilim olarak mantıktan öncedir. Mantık bilimi kurulmadan önce de mantıklı düşünce vardı. Fransız sosyoloji okuluna göre mantığın menşe'i probleminde kastedilen, düşünce olarak mantıktır.

Gerçekte, bilim olarak mantık ve düşünce olarak mantık biribirinden tamamen ayrı iki şey değildir. Birincisi, ikincisinin düzenli bir tarzda, deyim yerinde ise, tasvirinden ibarettir. Mantıkçıların yaptıkları, var olan bir şeyi tesbit etmek, yazı ile veya söz ile onu anlatmaktır.

Mantık düşünce ile ilgilidir. Düşünmek, akıl yürütmektir. Akıl yürütme ise daima hükmetmekle beraber olur. Akıl yürütürken zihin, akıl veya mantık ilkeleri denen ilkelere dayanır.

Adı geçen zihin fonksiyonları ve ilkeler mantığının temelini teşkil ederler. O halde, mantığın menşei bahis konusu olunca bu zihin fonksiyonları ve akıl ilkelerinin menşelerinin anlasılması gerekir.

Akıl yürütme ve hükmetme, şuur muhtevaları arasında bir tür münasebet kurmaktır. Hükmetmek iki kavram arasında bir bağ kurmaktır. Akıl yürütmek ise, bilinen hükümlere dayanarak bilinmeyen hükümler elde etmektir. Bu fonksiyonların menşe'i ile bir-

likte bunların ortaya çıkmalarını sağlayan şuur muhtevalarının da menşe'i düşünülür. O halde, mantığın menşe'i problemi bilginin menşe'i problemiyle ilgilidir.

Mantığın menşe'ini ilgilendiren konular bilginin menşe'i problemi içerisinde eski yunandan beri ele alınmış, yeniçağ felsefesi ile önemini daha da arttırarak birbirine karşıt iki cereyan tarafından, ayrı ayrı şekillerde açıklanmıştır. Bir taraftan kategoriler denen en genel kavramların ve akıl ilkelerinin doğuştan bunların tecrübeden geldiğini söyleyen ampirizm...[1]

Bu iki cereyana göre, mantığın esasını teşkil eden konuların menşe'i farklı bir şekilde ele alınıyor. Akılcılara göre ilke ve katagoriler doğuştan mevcuttur. Yani bunlar insanla beraber vardır. Ampiristlere göre ise kazanılmışlardır. Bu kazanılma keyfiyetinin izahı birbirine zıt iki görüşün doğmasına sebep olmuştur. Birincisi psikolojizm, ikincisi sosyolojizmdir. Yukarıda adlarını zikrettiğimiz ampiristler birinci noktai nazardan problemi ele alıyorlar. Alışkanlık ruhsal bir vetiredir. Mantık ilkelerini alışkandığa dayandırmak onların menşe'ini psişik hayatta görmek demektir. Spencer'in evrimciliğinde alışkanlıklar nesilden nesle geçerek tekâmül etse bile menşede yine ferdin deneyi, ferdin ruhsal durumu vardır[2]. İkinci izah yolu ise sosyolojizmdir. Fransız sosyoloji okulu mensuplarınca temsil edilen bu görüşe göre mantığın esasını teşkil eden unsurlar toplumun eseridir. İşte inceleme konumuz bu ikinci görüştür. Bu açıklamadan sonra konumuzun incelenmesine geçebiliriz.

---

[1] Rationalisme'in dilimizde karşılığı akılcılıktır. Empirisme Türk Dil Kurumunun sözlüğünde "Görgücülük" le karşılanıyor. Fakat "Görgü" kelimesi Türkçede ahlâki bir anlam taşır. Bu bakımdan kelimeden yapılan görgücülük Empirisme'i karşılamaz. Bazı yazarlar bunun yerine "Deneycilik" kelimesini kullanıyorlar. Bu ise fransızca experimentalisme'in karşılığıdır. Bu sebepten yeni bir karşılık bulununcaya kadar ampirizm kelimesini kullanmayı uygun gördük.

[2] Psikolojizm. XIX. asrın sonu, XX. asrın başında İngiliz C.S. SCHİLLER'in humanizmi ile daha da genişledi. Yalnız menşe bakımından değil, bütünüyle mantık, psikolojinin içinde mütalâa edildi. Bu anlayış içerisinde mantık, psikolojiden bağımsız olarak düşünülemez. C.S. Schiller, Etude Sur l'Humanisme adlı eserinde şöyle diyor: "Mantığın en temelli konsepsiyonları; zorunluluk, kesinlik, açıklık, doğruluk gibi ruhsal olgu olan süreçlerin ilkel tasvirleridir. Bunlar ayrılmaz bir surette ruhsal duygulara refakat ederler. Tümden gelmek (deduire), hükmetmek, özdeşleştirmek, ayırmak ve kavramak (concevoir) gibi mantığın temel işlemleri psikolojik görüşleri temsil ederler ve münhasıran saf düşüncenin yardımıyla tamamlanamazlar" Bk. P. Mouy, Logique, s. 6

PROBLEMİN AÇIKLANMASI

Mantığın düşünce ile ilgili olduğunu söylemiştik. En genel anlamıyla düşünce ile psikoloji uğraşır. Bu bakımdan psikoloji ile mantık arasında bir münasebet ardır. Bu iki disiplin arasındaki benzerlik ve ayrılıkları, konumuzun dışında olduğu için tartışma dan şu kadarını söylemek istiyoruz: Düşünce olarak mantık, bir psikolojik problem olarak da ele alınabilir. Yani düşünce olarak mantık, hem psikolojinin hem de mantık biliminin konusudur. Bu iki bilimin sınırlarını kesin olarak çizmek pek kolay değildir. Diğer taraftan psikolojinin başka bir bilimle, sosyoloji ile de ilgisi görülür. Her ikisi de insanı konu olarak alırlar. "İki bilim arasında konularını paylaşmamak ve sınırlarını çizememek yüzünden de bir çok ihtilaflar doğar. Ya psikoloji bütün halinde insanı tetkik işinin yalnız kendisine ait olduğunu iddia eder, bu suretle sosyolojiyi kendine bağlı bilim sayar, bazan lüzumsuz görmeye kadar varır; yahut sosyoloji insanın zümresinden ayrılmayan müşahhas faaliyetlerini tahkik etmek suretiyle bütün insanı tetkik ettiğine kani olur. Psikolojiyi kendine bağlı bir bilim haline getirmeye çalışır ve bazan da inkâr eder"[3]. İki bilim arasında bulunan sıkı münasebet yüzünden Fransız Sosyoloji Okulu mensupları toplumsal olayları incelerken, tamamen psikolojinin veya mantığın konusu olan zihin fonksiyonlarını kendi metodlarına göre incelemeyi ihmal etmediler.

Auguste Comte bilimleri sınıflamasında psikolojiye yer vermiyordu. Ruhsal olayların incelenmesini biyoloji ile sosyolojiye bırakıyordu. Meselâ: Refleksler, otomatizmler, duyular ve iç güdüler bedenimize bağlıdırlar, o halde biyolojiyi ilgilendirirler. Hafıza, zihin, fikirler ve inançlar gibi olaylar ferdî eğilimlerin dışında gayri şahsî ve objektif olarak tetkik edilebilirler. Bunları sosyoloji inceler.

Fransız Sosyoloji Okulu mensupları, bağımsız bir psikoloji bilimini inkâr etmekle beraber, ruhsal olayları toplumsal hayatla

[3] Hilmi Ziya Ülken, Sosyoloji Problemleri s. 94

açıklamaya gayret ettiler. Durkheim, Mauss, Hubert, Granet mantıklı düşüncenin temelini teşkil eden zihin fonksiyonlarının toplumsal bir menşe'e sahip olduklarını gösterirken, Halbwachs hafızanın sosyal hayatla olan ilgisini eserlerine konu yaptı. Diğer taraftan Lévy-Bruhl düşünceyi topyekûn ele alarak toplumun düşünce üzerine olan tesirini, bu ikisinin tekâmülündeki paralelliği belirtmeye çalıştı. Fransız sosyoloji okulunun bu metodu bazı psikologlara da tesir etti. Ch. Blondel, şahsiyet ve iradenin toplumsal terbiyenin neticesi olarak kazanıldığını göstermeğe gayret etti. Bu cereyanın memleketimizde de tesirleri görülmüştür. Ziya Gökalp, sosyoloji okulunun tam bir taraftarı olarak toplumsal olayları incelerken, okulun kurucusu Durkheim gibi mantığın temelini teşkil eden bazı konuların sosyolojik izahına girişti. Hilmi Ziya Ülken'in heyecanlar, teheyyüciyet ve marazî şuur hakkındaki incelemelerinde aynı metodu kullanacağını görüyoruz[4].

Burada bizi ilgilendiren ruhsal olayların sosyolojik izahı olmayıp yalnız mantıklı düşünce olduğu için Durkheim ve arkadaşlarının bu düşüncenin teşekkülü ile ilgili fikirlerini inceleyeceğiz.

İncelememizde görüleceği gibi, bu alandaki asıl çalışmalar Durkheim tarafından yapılmıştır. Mantığın toplumsal hayattan doğduğu fikri; kategoriler, kavramlar, sınıflama ve akıl ilkelerinin doğuşunda toplumsal hayatın oynadığı rol belirtilerek ileri sürülmüştür.

Kategoriler ve Kavramlar:

Mantık biliminin kurucusu Aristo, Organon'un birinci kitabı olan "Kategoriler" i kavram incelemesine ayırmıştı. Kurucunun metoduna uygun olarak klâsik mantık kitapları hep kavram incelemesiyle başlar. Bu anlayışa göre mantığın temel taşı kavramdır. Durkheim mantıklı düşüncenin menşe'ini açıklamaya teşebbüs ederken, geleneğe uygun olarak kavram incelemesini ele alıyor. Mantıklı düşüncenin maddesi (matière) kavramlardan yapılmıştır. "Mantıklı düşüncenin doğuşunda toplumun nasıl bir rol oynadığını aramak, kavramların teşekkülünü onun nasıl katıldığını düşünmeye eşittir"[5] Durkheim'a göre kavramların oluş tarzı açıkla-

[4] Hilmi Ziya Ülken, Heyecan, Teheyyüciyet; Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası 1927; - Cemiyet ve Marazî Şuur. Felsefe yıllığı 1, 1931

[5] Durkheim, Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, s. 617 Bu eser Hüseyin Cahit (Yalçın) tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

nırsa düşüncenin menşe'i de açıklanmış olur. Durkheim bu kanaat iledir ki kategorilerin teşekkülünü inceliyor. Çünkü, kategoriler temel kavramlardır.

Kategoriler Aristo'dan beri birçok filozofun uğraştığı önemli bir konudur. Aristo'da kategori kelimesi yüklemi işaret eder. ilk kategoriler teorisini Aristo yapmış ve sayılarını on olarak tesbit etmiştir: Cevher, nicelik, nitelik, görelik, yer, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgi. İkinci katogoriler teoricisi Kan'tır. Kant'a göre kategoriler saf aklın temel kavramlarıdır. Kant, bunların sayılarını oniki olarak kabul eder ve nicelik, nitelik, görelik ve kiplik diye dört büyük grupta toplar. Zaman ve mekân Kant'a göre katagori değildir. Daha sonra, kategoriler teoricisi olarak Hegel'i, Comte'u Renouveier'yi zikredebiliriz[6]. Kategorilerin değişmez bir listesi yoktur. Sayıları filozoflara göre değişir. Genel olarak felsefede katogoriden temel yükleme (le prédicat fondamental), temel kavram (le concept fondamental anlaşılır.

Durkheim, kategorilerin menşe'inin açıklanmasında ampirist ve akılcıların açıklama yollarını tenkit etmekle işe başlıyor. Her iki yolun da güçlüklerle karşılaştığını, tatmin edici olmadıklarını söyleyip yeni bir çözüm yoluna giriyor.

Durkheim'a göre kategorilerin toplamı aklı meydana getirir[7]. Ampiristlerin yaptıkları gibi kategorilerin doğuşunu ferdin deneyine bağlamak aklın objektifliğini kabul etmemektir. Akılcılara gelince, onlar zihne deneyi aşan bir kuvvet vermiş, fakat bu kuvvetin nereden geldiğini izah etmemişlerdir. Akılcıların varsayımı deneyle kontrol edilmediği için bilimsel olmaktan uzaktır. "Eğer akıl fert deneyinin bir şekli ise o halde akıl yoktur. Diğer taraftan eğer akla bir takım izah edilmez kuvvetler verilirse, o zaman akıl, tabiatın ve bilimin dışına çıkarılmış gibi olur ve bu itirazlar karşısında zihin tereddüt içinde kalır. Eğer kategorilerin toplumsal menşe'i kabul edilirse, bu güçlüklerden kurtulunabileceğini zannediyoruz"[8].

Kategorilerin menşe'ini toplumsal hayatta arama fikri, kategorileri incelerken Durkheim için bir ilke olduğu gibi, Mauss, Hu-

[6] Kategori teorileri için geniş bilgi Bk. Höffding, La Pensée Humaine s. 135 vdd. ve La Doctrine des Cateégories.

[7] Durkheim, Les Formes Elémentaires..... s. 19

[8] Aynı Eser. s. 21

bert, Granet'nin aynı alanda yaptıkları çalışmalar için de yol gösterici bir fikir olmuştur. Durkheim için "Kategoriler şeylerin en tümel vasıflarına tekabül ederler; düşünceyi kapsayan sağlam kadrolar (cadres solides) gibidirler"[9]. Bütün mantık hayatına hâkimdirler[10]. Durkheim kategorilerin gerçeği önceden şekillendirdiğini ve düşüncenin tabiî kanunu olduğunu kabul edenlerin fikrine iştirak etmiyor. Onca kategoriler "gerçeği özetler ve insan sanatının ürünüdürler[11]. Arkadaşı Marcel Mauss da aynı fikri şöyle ifade ediyor: "Bütün kategoriler ancak genel sembollerdir. Çok ağır olarak insanlık tarafından kazanılmışlardır. Bu inşa çalışmasını tamamlamak ve anlatmak gerekir. Bu ise sosyolojinin belli başlı bölümlerinden birini teşkil eder[12].

Kategorilerin insan sanatının ürünleri oluşu, insanlık tarafından kazanılmış bulunmaları, Mauss'un fikrinden de anlaşıldığı gibi, onların meydana gelişinin fertte değil fakat toplumda aranması gerektiğini ortaya çıkarıyor. "Kategorilerin menşe'i dinseldir, ve dinden doğmuşlardır"[13] Durkheim'a göre din toplumsal bir olgu olduğundan kategoriler toplumsal hayatın eseridirler. Kategoriler, yalnız toplumun eseri değil, toplumsal gerçekleri de ifade ederler. Kendi ifadesiyle problem çok karışıktır. "Onlar yalnız toplumdan gelmiyorlar aynı zamanda ifade ettikleri şeyle de toplumsaldırlar. Bunları yalnız toplum meydana getirmedi; onların muhtevaları da toplumsal varlığın çeşitli görünüşleridir[14].

Kategorilerin zorunlu oluşlarının ancak toplumsal nitelikleriyle açıklanabileceği fikrinde olan Durkheim bu zorululuğun sebebini şöyle açıklıyor:

İnsanlar, toplum içinde yaşamak zorundadırlar. Birlikte hayat, fertler arasında bazı anlaşmaları gerektirir. Yalnız ahlâk ba-

---

[9] Aynı Eser. s. 13

[10] Durkheim. Condition Sociologique de la Connaissance, L' Année Sociologique XII içinde, s. 36

[11] Durkheim, Sociologie Religieuse et Théorie d ela Connaissance, Revue de Métaphysique et de Moral 1909 içinde s. 757 deki not.

[12] M. Mauss, Rapports Réels et Pratiques de la Psychologie et de la Sociologie; Journal de Psychologie 1924 içinde s. 921

[13] Durkheim, Les Formes Elémentaires... s. 13 ve Condition Sociologique... s. 36

[14] Durkheim, Les Formes Elémentaires..... s. 627-628 ve Le Problème Religieux et la Dualité de la Nature Humaine, Bulletin de la Société Française de Philosophie 1913 içinde s. 90

kımmdan anlaşmak birlikte yaşamak için yeter değildir. Mantık bakımından da uyuşmak şarttır. Eğer insanlar temel fikirler üzerinde anlaşmasalardı, zamanın, mekânın, nedenin, sayının vs. tek türlü (homogène) bir anlayışına sahip bulunmasalardı fertler birbiriyle uyuşamaz ve müşterek hayat da olmazdı Toplum kendi hayatını devam ettirebilmek için, üyeleri üzerine baskıda bulunur. Kategorilerin zorunluluğu sosyal baskının bir neticesidir. İçimizden bu formlara uymamak istesek, içimizde ve dışımızda bazı şeyler bunu önler. Dıştaki kamu oyudur. Toplum içimizde de temsil edildiği için içimizden de ayrık düşünceye karşı koyar. Bu zorunluluk zihin hayatında bir nevi manevî (moral) zorunluluktur. Ahlâki mecburiyetle bir benzerliği vardır[15]. Görülüyor ki Durkheim toplum tarafından kazandırılan kategorilerin zorunluluğunu toplumun otoritesinde arıyor ve bu zorunluluğu ahlâkî - mecburiyete benzer görüyor.

Böylece, genel olarak, kategoriler hakkında ileri sürülen fikirleri gördükten sonra kategorilerden bazılarını ele alıp bunların meydana gelişi ve karakterleri hakkında, Fransız Sosyoloji Okulu sosyologlarının ne düşündüklerini açıklamak, konuyu daha da aydınlatacaktır.

Zaman ve Mekân Kategorileri

Biz zaman kavramını nasıl düşünebiliyoruz? Durkheim diyor ki "senelerin, ayların, günlerin ve saatlerin ardarda gelmesinden ibaret olmayan zaman düşünelim. Bu düşünülmez bir şeydir. Biz ancak farklı anlara bölünebilen bir zaman düşünebiliriz"[16]. Demek ki zaman kavramında bir farklılaşma bahis konusudur. Farklılaşmanın menşe'inin belirtilmesi, zaman kategorilerinin menşe'ininde bir açıklaması olacaktır. Bu menşe ilkin ferdin hayatında aranabilir. Höffding'in dediği gibi "Kategori olarak bir zaman tasavvuru ancak bekleyiş ve hatırlama ile mümkün olabilir"[17]. Biz önceden sahip olduğumuz şuur hallerini aynı sıra ile tekrar canlandırabiliriz. Bu hallerin sırasını dikkate alarak bir farklılaşma görür, haldeki yaşadığımızla hatıralarımızı mukayese ederek, halle geçmiş farkını da idrak ederiz. Bekleyişlerimiz bizde gelecek fikrini doğurur. Bu suretle geçmiş, hal ve gelecek farklarını kendi

[15] Durkheim, Les Formes Elémentaires... s. 24 vd.
[16] Durkheim, Les Formes Elémentaires s. 14
[17] Höffding, La Penseé Humaine, s. 188

deneylerimize göre algılarız. Fakat Durkheim'a göre bizim şahsi deneylerimiz ne kadar önemli olursa olsun bir zaman kategorisini kurmak için yeter değildir. "Çünkü zaman kategorisi somut ve gayri şahsı bir kadro olup yalnız bizim fert varlığımızı değil, insanlığın varlığını da içine alır. Bu sınırsız bir tablo gibidir. Bütün süre (durée) zihnin bakışı altına yayılmış ve bütün mümkün olaylar sabit ve belli nişan noktalarına göre yer alabilirler. Bu benim zamanım değildir. Bu aynı medeniyetin bütün insanları tarafından objektif olarak düşünülmüş zamandır. Gözlem gösteriyor ki, kendilerine göre, herşeyin geçici olarak sınıflandığı bu pek gerekli nişan noktaları toplumsal hayattan alınmışlardır. Günlere, haftalara, aylara, ayrılmalar; ritlere, bayramlara ve merasimlere tekâbül ederler"[18].

Görülüyor ki Durkheim'a göre zaman kavramı, ferdin dışında aynı medeniyet içinde yaşayan insanlarca objektif olarak düşünülen bir zamandır. Kavranılması ancak, olayların belli ve sabit noktalara göre yer almasıyla mümkün olur. Bu belli ve sabit noktalar: Günler, haftalar, aylar, vs. dir Günler, haftalar ise ritler, bayramlar gibi toplumsal olaylara tekâbül ederler. Biz, zamanı onun bölünmesiyle ve farklılaşmasıyla kavrıyoruz. Bu farklılaşma deneyle tayin edilen tabii olayların devirli oluşundan (pérodicité) değil de toplumsal ihtiyaçlardan meydana geliyor. Hubert ve Mauss birlikte yayınladıkları "Mélanges d'Histoire des Religions" adlı eserde bu hususu belirtiyorlar. Durkheim da açıkladığımız fikirlerine delil olarak aynı eseri göstermektedir. Onlarca zaman bölümlerini ifade eden takvimin menşe'i dinseldir. "Takvim ritlerin devirli oluşunun düzenidir"[19]. "Zamanın ritmi deney tarafından tesbit edilen tabii devirlerin zaruri olarak modelleri değildir. Toplumlar bizzat kendilerinde onu teşkil etmek vasıta ve ihtiyacına maliktirler"[20]. Ve zaman taksimleri toplum içinde bir anlaşmanın eseridir"[21].

Fransız Sosyoloji Okulu mensupları genel kavramları incelerken, ele aldıkları, elbette bunların medenî insandaki anlayışı değildir. Gaye bu kavramların menşe'ini açıklamak olduğunu göre tutulacak yol bu kavramların ilk anlayışlarını ele alıp değerlendirmek-

[18] Durkheim, Les Formes Elémentaires, s. 14-15
[19] Hubert et Mauss, Melanges d'Histoire des Religions, s. 228
[20] Ayn. esr. s. 219
[21] Bk. Ayn. Esr. s. 213-219

tir. Tarih bakımından ilk insanın incelenmesi imkân dışı olduğundan yapılacak iş etnolojik bakımından ilkel insanı ele almaktır. Sosyoloji Okulu mensuplarının da yaptığı budur. Onlar yer yüzünde mevcut ilkel toplumları inceleyen etnologların çalışmalarına dayanarak tezlerini öne sürmüş ve fikirlerin açıklanmasında bol bol etnolojik malzeme kulanmışlardır. "Menşe kelimesine, ilkel kelimesine olduğu gibi tamamen göreli bir mâna veriyoruz. Biz bununla mutlak bir başlangıç değil hali hazırda tanınan en basit toplumsal hali anlıyoruz"[22].

Çinlilerin toplumsal hayatı ve düşünceleri üzerinde araştırmalar yapan Marcel Granet mensup olduğu okulun ana fikrine uygun gözlemler yapmış, Çinlilerde zaman, mekân ve sayı kavramlarının toplumsal hayatla olan münasebetlerini göstermiştir. "Zaman, devirlerin (éres) zincirlenmesinden teşkil edilmiştir. Bu zincirleme devirlerin hepsi, hanedanlar, saltanatlar, beş yıllık devreler ve bizzat seneler bir dinî törenler sırasına (liturgie) benzetilmiş olmaya mecburdurlar"[23]. Görülüyor ki Çinlilerde zamanın farklılaşması toplumsal kurumlara göredir.

Mekân kategorisinin meydana gelişi de Fransız Sosyoloji Okulu sosyologlarınca aynı şekilde izah edilmiştir. Durkheim'a göre mekân Kant'in tasarladığı gibi belirsiz (indéterminé) ve bir cinsten (homogène) değildir. "Mekân tasavvuru duyumsal deneyin (éxpérience sensible) verilenlerin ilk düzenlenmesinden ibarettir". Fakat eğer mekânın parçaları nitelik bakımından eşdeğerli olsalardı eşyanın düzenlenmesi mümkün olmazdı. Onların farklı olarak yetiştirilmeleri lâzımdır. Meselâ, sağa, sola, yukarı, aşağı, güneye, kuzeye, vs. Demek ki mekânın varolabilmesi için zaman gibi bölünebilmesi ve farklılaşmış olması şattır. Mekânın bu bölünebilme ve farklılaşmış olması şarttır. Mekânın bu bölünebilme ve farklılaşmasının menşe'ini sosyal hayatta aramak gerekir. Mekânın mo deli sosyal hayatın düzenidir (*)

Durkhiem diyor ki: Avusturalya ve Kuzey Amerikada mekânı daire şeklinde tasarlayan toplumlar vardır. Çünkü, kabilenin işgal ettiği alan daire şeklindedir. Mekânın alanı tıpkı kabilenin alanı gibi bölünmüştür. İkincisi birincisinin örneği olmuştur[24]. Durkhe-

[22] Durkheim, Les formes Elémantaires, s. 11 deki not.
[23] Marcel Granet, La Pensée Chinoise s. 103
(*) Durkheim, Les Formes Eleméntaires s. 15-16
[24] Ayn. Esr. s. 16

im ve Marcel Mauss birlikte yayınladıkları ilkelerdeki sınıflama ile ilgili yazılarında bol etnolojik malzeme kullanarak mekân kavramının ilkel toplumlarda nasıl anlaşıldığını belirtiyorlar. A. Fletcher'in gözlemlerine dayanarak açıkladıkları Omaha'lardaki mekân bölünmesini örnek olarak alalım:

Kabile konakladığı zaman konak yeri daire şeklini alır. Dairenin içinde her grupun bir yeri vardır. Kabilenin takip ettiği yolun sağ ve soluna karşılıklı olarak iki fratri yerleşir. Dairenin yarısı bir fratriye aittir. Klanlar da birbirine nisbetle yerleşirler. Klânlara tahsis edilen yerler onların akrabalıklarından çok toplumsal fonksiyonlarına bağlıdır. Konak içerisinde şeyler (choses) aynı ilkeye göre tabi bulundukları toplumsal gruplara aynı zamanda yer alırlar. Mekân klânlar ve bu klânlara bağlı varlıklar, olaylar arasında bölünmüştür. Görülüyor ki böylece bölünen mekân, evrensel mekân değil yalnız kabile tarafından işgal edilen mekândır. Klânlar ve şeyler yönlenmişlerdir. Fakat bu yönleme dört yöne göre değil de konağın yerinin merkezine göre ön, sağ ve sol diyedir[25]. Her bölge, işgal edildiği klânın totemiyle tanımalnır. Klân sayısı değiştikçe mekân bölgelerinin sayısı değişir. Böylece toplumsal organizasyon mekân organizasyonunun modelidir[26].

Marcel Granet, Çinlilerde de buna benzer bir mekân anlayışının varlığını gösteriyor[27]. Çinlilerde mekân kare şeklindedir. Yer yüzü kare şeklinde tasarlanır. Prensliklerin, şehirlerin dış duvarları hattâ konak yerleri bile kare şeklindedir. Yer yüzünün her köşesi bir yöne tekabül eder. Konak yerleri ve şehirler de yönlere cihetlenmeye meceburdur. Yönlerin ve yerlerin tayini dinsel toplantılara başkanlık eden şefe aittir. Mekânın düzenlenmesi ve bölünmesi görünüşe göre genel ibadetin pratiklerine bağlıdır. Müminler kare şeklinde toplanırlar. Gündelik büyük toplantıların yapıldığı yer olan tapınak '.Autel du sol" kare şeklinde bir tepedir. Tepesi sarı, dört yönü çevreleyen kenarları yeşil, kırmızı ve siyah toprakla kaplı bu kutsal kare, imparatorluğun bütününü temsil

---

[25] Durkheim et Mauss, De Quelques Formes Primitives de Classification, L'Année Sociologique VI içinde s. 47

[26] Durkheim, Les Formes Elémantaires,... s. 17

[27] Marcel Granet'nin inceleme konusu olarak ele aldığı Çin cemiyeti biraz önce bahsettiğimiz Omaha'lılar derecesinde ilkel değildir. Fakat düşünceler arasında benzerlik vardır.

eder. Böylece, kare şeklinde bir arz, bir mekân toplumsal kuralların bir toplamına bağlıdır[28].

Görülüyor ki, bugünün medenî insanında soyut olan zaman ve mekân kavramları bazı toplumlarda somutturlar. Bu kavramlar farklı yığılmaların (Groupement) bir toplamı olarak anlaşılmış, sosyal düzenin tasavvuru ile karıştırılmışlardır.

Nasıl zaman kategorisinin temelinde toplumsal hayatın ritmi varsa, mekân kategorisinin elde edilmesini toplum tarafından işgal edilen mekân temin etmişse, cins kategorisi de ilkin insan grubu kavramından ayrı değildir. Nedensellik kategorisinin asıl elemanım teşkil eden tesir edici kuvvetin ilk tipi kollektif kuvvettir[29]. Hubert ve Mauss da nedensellik katagorisinin ilk şeklini aynı suretle görüyorlar. ..Mana bir kategoridir. Fakat mana yalnız ilkelin zihninde hususi bir kategori değildir. Bugün zihnimizde daima vazife yapan diğer kategorilerin kapladığı ilk şekildir. Bunlar cevher ve neden kategorileridir"[30].

Bu şekilde kategorilerin toplumsal hayattan doğduğu ve toplumsal durumları ifade ettiği tezini savunan Durkheim, eğer kategoriler menşe bakımından toplumsal olup ve ancak toplumsal şeyleri ifade etmek için yapılmışlarsa diğer varlıklara ancak itibarî olarak tatbik edilebilirler; yolunda yapılması beklenir bir yoruma kategorilerin genel geçerliliğini sarsacağı için, önceden şöyle karşı koyuyor.

Toplum tabiatın bir parçasıdır. Toplumsal âlem tabii bir âlemdir. Diğerlerinden ancak fazla karışık olmasıyla ayrılır. Tabiatın, bu âlemler arasında esas noktalarda köklü olarak farklı olması imkânsızdır. Şeyler arasında var olan temelli münasebetler ki kategorilerin vazifesi bunları ifade etmektir- bu âlemlere göre esas itibariyle değşmezler. Bunların toplumsal âlemde daha açık olarak ortaya çıkmaları diğerlerinden kapalı da olsalar var olmamalarını gerektirmez. Toplum, onları açık olarak ortaya koyar. Fakat bundan ötürü bir imtiyaza sahip değildir. İşte bundan dolayı toplumsal şeylerin örneğine göre yapılmış olan kavramlar başka bir âlemi düşünmek için işimize yararlar"[31].

---

[28] Marcel Granet, La Pensée Chinoise, s. 90 vd.
[29] Durkheim, Les Formes Elémentaires... s. 628
[30] Hubert et Mause, Mélanges d'Histoire des Religions, s. XXX
[31] Durkheim, Les Formes Elémantaires s. 25 vd.

Demek ki şeyler arasındaki en genel münasebetlerin ifadesi olan kategoriler, Durkheim'a göre, tabiatın her alanında (toplumsal, fiziksel, ruhsal) vardır ve esasta aynıdır. Toplumsal hayat bu münasebetleri diğerlerinden daha açık olarak gösterir. İşte bu açıklık yüzünden insan şuuru kategorileri ilk defa toplumsal şekiller altında idrak etmiştir. Toplum yoluyla kazanılan bu temel kavramlar tabiatın her alanını anlamak için kullanılırlar. Çünkü tabiatın çeşitli âlemleri esasta biribirlerinden farklı değillerdir.

Aklın temel kavramları olan kategorilerin sosyoloji okuluna göre nasıl anlaşılıp ne suretle teşekkül ettiklerini belirtmiş bulunuyoruz. Düşüncenin malzemesi olan kavramlar elbette bunlardan ibaret değildir.

Kategorilerin sayıları-filozaflara göre değişmesine rağmen-bellidir. Düşünme yollarında kulanılan kavramların sayısı ise belirsizdir. O halde en geniş anlamı ile kavramların, inceleme konumuz olan anlayış içersinde nasıl telâkki edildiklerini görmek probleme biraz daha ışık tutacaktır.

En geniş anlamda kavramlara, Durkheim çeşitli eserlerinde dokunuyor. Bu okulun diğer düşünürleri, kategorilerden bahsetmelerine rağmen genel anlamda kavramları ele almıyorlar. Zaten bu bölümün başından beri görüldüğü gibi düşünce üzerindeki sosyolojik tez asıl Durkheim tarafından ele alınıp açıklanmıştır. Arkadaşları bir nevi yardımcı rolündedirler.

Durkheim'a göre kavram bir kollektif tasavvurdur v eduyulur tasavvurlara (représentation sensible) (duyular, algılar. hayaller) aykırıdır. Çünkü duyulur tasavvurlar daima bir akış (flux) içindedirler. Tıpkı bir nehrin dalgaları gibi biribirlerini takip ederler, devam ettikleri müddetçe de bizzat kendileriyle benzer kalmazlar. Biz, birinci defa duyduğumuz bir algıyı yeniden aynı şekilde algılayacağımızdan asla emin olamayız. Çünkü algıladığımız şey değişmemiş olsa bile biz aynı insan değiliz. Halbuki karşıt olarak kavram müşterektir; zaman ve oluşun dışındadır[32]. Kavramlar başka yönden de duyulur tasavvurlardan ayrılırlar. Duyulur tasavvurlar başka birisine olduğu gibi aktarılamazlar. İnsanın kişiliğine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bir insan, (.benim duyum", "benim hayalim" diyebilir. Kavramlar ise tam karşıt niteliklere sa-

[32] Durkheim, Les Formes Elémentaires.... s. 618

hiptirler. "Benim algım" denildiği gibi .'benim kavramım" denemaz. Kavramlar kişisel olmayan (impersonnelle) tasavvurlardır. Onların en belirli niteliği de duyulur tasavvurların aksine geçişli (communicable) olmalarıdır. Yani, insandan insana aktarılabilinmeleridir. İnsanlar arasındaki konuşma ve fikir değişimleri hep kavramlarla olur. Bunu temin eden de dildir. Düşünürken kullanılan kavramlar dilde mevcut olan kavramlardır; dil ise, birlikte çalışmanın eseridir. Demek ki kavramlar, bir grubun bütün insanları arasında kişisel olmayan müşterek nosyonlardır. Bu durum ise onların birlikte hayatın eseri olduklarını gösterir. Kavramların muhtevaları da bu fikri doğrular. En çok kullanılan kelimeler içinde bile bir tanesi yoktur ki şahsî deneyi aşmasın. Çok defa bir terim öyle şeyler ifade eder ki, biz onları hiçbir zaman algılamamışızdır. Bütün bunlar kavramların toplumun eseri olan kollektif tasavvurlar olduklarını gösterir[33].

Görülüyor ki, Durkheim, kavramları ferdin psikolojik hayatından ayırıyor. Bir grup içinde yaşayan insanlar arasında müşterek ve geçişli olmaları, gayri şahsî niteliğe sahip bulunmaları kendilerini duyum, algı, hayal gibi ruhsal olaylardan ayırmaktadır. Ferdin eseri olmadıklarına göre menşe'lerini başka yerde aramak gerekir; bu ise toplumsal hayatın eseri olup kendilerini fertlere kabul ettirirler.

Kavramların zihinlere kabul ediliş nedeni de bunların toplumsal bir menşe'e sahip bulunmalarını gösterebilecek başka bir delil teşkil eder. Acaba kavramların objektif değerinden başka varlıklarını kabul ettiren bir neden var mıdır? Durkheim, bu konuya da temas ediyor. "Kavramlar, bilimin bütün kurallarına göre teşkil edildikleri takdirde bile otoritelerini objektif kıymetlerinden alıyorlar demek eksik ifadedir. Onların inanmalarını için doğru olmaları yeter değildir. Eğer diğer inançlar ve kanaat (opinon) ler bir kelime ile kollektif tasavvurların tümü ile ahenk içerisinde bulunmazlarsa reddedilirler. Zihinler onlar için kapalı kalırlar. Eğer bugün kavramların, itibar edilmeleri için bilimin damgasını taşımaları yeter ise, bu bilimde iman sahibi olmamızdan ileri geliyor. Bu iman esas itibariyle dinî imandan ayrılmaz"[34].

---

[33] Durkheim, a- Ayn. Esr. s. 619 vdd. b- Pragmatisme et Sociologie s. 204 vd. c- Condition Sociologique de la Connaissance, L'Année Sociolgioque XII içinde s. 36 d- Jugements de Valeur et Jugements de Realité, Revue de Métaphysique et de Moral 1911 içinde s. 451

[34] Durkheim, Les Formes Elémentaires.... s. 625

Sınıflama :

İnsan inceleyeceği nesneleri daha kolay kavramak amacı ile onları sınıflara ayırır. Sınıflama bir hiyerarşiye bağlı olarak nesnelerin cinslere ve nevilere bölünmesiyle olur. Mantıklı düşünce kendisini sınıflamada açık olarak gösterir. Başka deyimle sınıflama mantıklı düşüncenin başlıca niteliklerinden biridir. Mantıklı düşüncenin menşe'ini araştıran Fransız Sosyoloji Okulu taraftarları bu konuyu da ele almış ve tezlerine uygun olarak sınıflama fikrinin insana nereden geldiğini göstermeye çalışmışlardır. Bu iş için ilkel toplumlardaki sınıflamalar ele alınmış ve dayandığı ilkeler belirtmeye çalışılmıştır.

Durkheim, M. Mauss'la birlikte 1903 te L'Année Sociologique'te (De quelques Formes Primitives de Classification" adı ile yazdıkları yazıda meseleyi ilk defa ele alıp ilkelerde sınıflamaları, birçok etnologun çalışmalarına dayanarak anlatıyor ve bu sınıflamaların dayandığı ilkeleri açıklayarak bu hususdaki sosyolojik tezi ortaya koyuyorlar. Yukarıda dedik ki, sınıflama bir hiyerarşiye göredir. Yani, sınıflama şeyleri rasgele ayrı ayrı gruplara bölmek demek değildir. Sınıflama ayrılan şeyler arasında var olan özel bir bağa göre bir düzen içerisinde onları bölmektir. Bu da cins ve tür münasebetlerine göre olur.

Durkheim ve Mauss'a göre sınıflamanın taslağını bize ne duyular dünyası ve ne de şuurumuz verir. Onlar bunu toplum hayatında arıyorlar. Cins ve tür münasebetlerini bir aile ve akrabalar münasebeti olarak görüyorlar. "Biz diyoruz ki, aynı bir cinsin türleri akrabalık münasebetlerine dayanır. Bizzat cins kelimesi ilkel olarak ailevî (familial) bir grubu göstermez mi?"[35]. İşte Durkheim ve Mauss'u, sınıflama üzerindeki çalışmalarında idare edici fikir budur. Birçok ilkel toplumda yapılan sınıflamaları ele alarak bu sınıflamaların sosyal organizasyonlara göre yapıldığını gösteriyorlar. Ele aldıkları bütün sınıflamaları burada zikretmek yersizdir. Yalnız bir kaçını örnek olarak nakledilip bu sınıflamaları nasıl yorumladıklarını görelim :

Mont-Gambier kabilesini ele alarak bu kabilenin bölümünü ve bununla ilgili olarak aynı kabile tarafından şeylerin nasıl sınıflandığını etnogların gözlemlerine dayanarak naklediyorlar[36]. Mont-Gambier kabilesi (boy), kümite ve kroki diye iki fratriye (oymak)

[35] Durkheim et Mauss, De Quelque VI. içinde s. 6

[36] Ayn. Esr. s. 14 vdd, ve Durkheim, Les Formes Elémentaires .... s. 202

her fratri de beş klâna ayrılıyor. Tabiattaki bütün şeyler bu on klâna aittir. Yani şeyler klânlara göre sınıflara ayrılmışlardır. Mont-Gambier kabilesindeki bu sınıflama Curr, Fizon ve Howitt tarafından toplanan malzemeye göre şu şekilde gösteriliyir:

Fratriler (oymaklar)	Klânlar	Her klânda sınıflanmış şeyler
Kumite	Balık avlayan Doğan	Duman, Hanımeli, bazı ağaçlar vs.
	Pelikan	Kara odunlu ağaç, köpekler, ateş buz vs.
	Karga	Yağmur, gök gürültüsü, şimşek, bulutlar, dolu, kış vs.
	Kara Kakatoes (Sorguçlu papağan)	Yıldızlar, ay, vs.
	Zehirsiz bir yılanı	Balık, fok, yılan balığı, kabukları lifli olan ağaçlar
Kroki	Çay ağacı	Ördek, Yengeç, Baykuş
	Yenilebilir bir kök	Toy, Bıldırcın, bir nevi kanguru
	İbiksiz beyaz Kakatoes	Kanguru, yaz, Güneş, rüzgâr, sonbahar vs.
	4. ve 5. klânlara ait bilgi egsiktir	

Klânlar adlarını kendi totemlerinden alıyorlar.

Fratriler ve klânlar biribirlerinden tamamen ayrıldıkları halde aynı klân içinde bulunan yani bu toteme ait olan şeyler farklılaşmış değillerdir. Bunlar aynı bir gerçeğin çeşitli görünüşleridir[27]. Durheim ve Mauss yukarıda nakletiğimiz Mont-Gambeier'lerdeki sınıflamadan başka sınıflamaları ele alıyorlar. Avusturalya'nın totemli kabilelerinde sınıflamalar büyük bir benzerlik göstermektedirler. Yani kabileler (tribut) oymaklara (phratrie), oymaklar klân-

[37] Durkheim et Mauss, De Quelques Formes Primitives de Classification, L'année Sociologique VI içinde s. 16

lara bölünüyorlar. Şeyler de bu klânlar arasında taksim ediliyor. İlkellerdeki bu sınıflamalardaki mantık ilişkisini, Durkheim ve Mauss evvelce dediğimiz gibi, ferde az veya çok yakın bir akrabalık ilişkisinde görüyorlar. Bu akrabalık totemli bir akrabalıktır.

Yalnız fratrilere göre bir sınıflama yapıldığı zaman aynı fratriye dahil olanlar birbirlerini ve o oymağa dahil varlıkları akraba sayarlar. Fakat bu temel bölme, ikinci bir defa totemik klânlara da bölünürse akrabalık ilişkileri değişir. Meselâ, Mont-Bambier'den bir kümit, kümitteki herşeyin kendisinin olduğunu hisseder Fakat kendi toteminden olanlar daha yakındır. Sonuncu haldeki akrabalık daha yakın bir akrabalıktır. Burada Smiths'ten bir cümle naklediyorlar Watjoballuk hakkında Howitt diyor ki "Fratri ismi geneldir. Totemik isim bu manada ferdîdir. Zira totem ismi, ait olduğu fratri isminden ferde daha yakındır[38].

Avusturalyalılarınkinden farklı bir sınıflamayı ele alalım. Bu Amerika'daki Zuni'lerdeki sınıflamadır. Durkheim ve Mauss, Powell ve Cushing'in incelemelerine dayanarak Zunilerin sınıflama sistemini şöyle naklediyorlar[39]. Zuniler, tabiattaki herşeyi bu sistem içerisinde sınıflıyarlar. Bunlarda mekân yedi bölgeye ayrılmıştır. Kuzey, güney, doğu, batı, zenit, nadir ve orta. Kâinatın bütün şeyleri bu yedi bölgeye taksim edilmişlerdir. Kuzeye rüzgâr hava, kış; batıya: su, ilkbaharın ılık meltemi; güneye: ateş, yaz; doğuya: toprak, toprak tohumları, yetiştirme ve seneyi bitiren (tamamlayan) donlar. Pelikan, turna, dağ horozu, ada çayı horozu, yeşil meşe vs. Kuzeye; ayı, Amerikan kurdu, ilkbahar otu, batıya alageyik, antilop, hindi, doğuya vs. Yalnız şeyler değil, sosyal fonksiyonlar da aynı şekilde taksim edilmişlerdir. Kuzey, kuvvetin ve tahribin bölgesidir; harp ve tahrip ona aittir. Batı, sulh ve av bölgesidir; güney sıcağın, ziraat ve doktorluğun bölgesidir; doğu, güneş bölgesi sihir ve dinlere aittir. Her bölgeye bir de renk verilmiştir. Kuzey, sarı; çünkü, güneş batarken ve doğarken orada ışık sarı oluyor diyorlar. Batı, mavi; çünkü güneş batarken orası mavidir. Güney, kırmızı; doğu beyazdır. Üst bölgeler, bulutlarda ışığın oyunları gibi alacabulacadır. Aşağı bölgeler, yerin derinlikleri gibi karanlıktır. Orta, bütün bölgeleri temsil eder ve bütün renkeler sahiptir.

---

[38] Ayn. Esr. s. 19

[39] Ayn. Esr. s. 34 vdd.

Zunilerde şeylerin bu şekilde sınıflanması pueblo[40] içerisinde klânların bölünmesinin aynıdır. Pueblo da yedi kısma bölünmüştür. Bu kısımlar, topoğrafik düzen bakımından değil; fakat kendi sıraları bakımından dünyanın yedi bölümüne tekabül ederler. Meselâ, bir bölüm kuzeyi temsil eder, diğeri güneyi vs. Pueblo'nun bölünmesiyle şeylerin bölünmesi arasındaki münasebet o kadar sıkıdır ki, Pueblo'nun bölümleri, temsil ettikleri bölümlerin renklerini de taşırlar.

Pueblo yedi bölüme ayrılmıştır. Yedi bölümden her biri üç klânlık bir grubu teşkil eder.

Kuzeyde	Turna kuşu veya Pelikan "La Grouse" yahut ada çayı horozu. Sarı ağaç veyahut yeşil meşe	Klânları
Batıda	: Ayı Amerikan kurdu İlkbahar otu	Klânları
Güneyde	Tütün Mısır Porsuk	Klânları
Doğuda	Alageyik Antilop Hindi	
Zenitte	Güneş Kartal Gök	Klânları
Nadirde	Kurbağa Çıngıraklı yılan Su	Klânı
Ortada	Makav papağını	Klânları

Görülüyor ki, şeylerin bölgelere bölünmesi klânların bölgelere bölünmesine uymaktadır. Yalnız daha önce verdiğimiz misâl yani Mont-Gambier'lilerin sınıflanması ile Zunilerinki arasında fark vardır. İkincide sınıflama yönelere göre olmuştur. Durkheim ve

[40] Pueblo, Amerikan yerlilerinde idarî teşkilât, köy.

Mauss diyor ki, "....Klânlara göre sınıflama en eskidir ve diğer sınıflamaların taslağı olmuştur[41]".

Örnek olarak aldığımız bu iki çeşit sınıflama görünüşte farklı olmalarına rağmen Durkheim ve Mauss, her ikisi arasında sıkı bağların bulunduğu ve ikincisinin birincisinin tekâmül etmiş bir şekli olduğu kanatindedirler. Her ikisi arasındaki boşluğun nasıl doldurulduğunu da gerek Amerika ve gerek Avusturalya kabilelerinden örnekler vererek açıklamaya çalışıyorlar. Onların kanaatince her iki sınıflama da menşe itibariyle toplumsaldır[42]. Daha sonra Çinlilerdeki sınıflama da ele alınıp bunun da dinsel dolayısiyle toplumsal bir menşe'e sahip bulunduğu iddia edilmektedir.

Durkheim ve Mauss ilkelerdeki sınıflamalar üzerine yayınladıkları bu yazıda gerek Avusuralya, gerek Amerika'daki yerlilerde gerek Çinlilerde etnologların yaptıkları araştırmalara dayanıp bol malzeme kullanarak vardıkları netice şudur :

İlkeller sınıflamalarında şeyleri, birbirinden ayrı gruplar halinde yanyana getirmemişlerdir. Bu gruplar belli münasebetlerle birbirlerine bağlıdırlar. Hepsinin toplamı aynı bütünü meydana getirir. Şeylerin ilk sınıfları, onları içinde toplayan insan sınıflarıdır.. Yani fratriler, cinsler; klânlar ilk türlerdir. Alt klânlar, klânların, klânlar fratrilerin, fratriler kabilenin içindedir. Şeyler de bu kalıplara göre, aynı içlem ve kaplam münasebeti içinde sıralanmışlardır. Bu şekilde Fransız sosyologları, mantıkî hiyerarşiyi sosyal hiyerarşinin bir görünüşü gibi görüyorlar. Aynı grupta olan şeyler, aynı sosyal gruptaki fertlerin akrabaları gibi telakki edilmiştir. O halde, mantık bağları bir mânada aileye ait bağlardır[43]. Burada bir klânlık akraba türü vardır. Klânın üyelerini biribirilerine bağlayan ne kan birliği ve ne de bir arada yaşamalarıdır. Onları birbirine bağlayan belli inançlardır. Yani bu akrabalık bağı dinsel bir durum arzetmektedir.

Fransız Sosyoloji Okulunun Türkiyedeki taraftarı Ziya Gökalp'da aynı konuyu ele alıyor. Milli Tetebbular Mecmuasında yayınladığı ' Eski Türklerde İçtimaî Teşkilât" adlı makalesinde, Durkheim ve Mauss'un çalışmalarından bahisle, onlardan mülhem olarak, eski Türklerdeki sınıflamaları anlatıp, mensup olduğu okulun

41 Ayn. Esr. s. 39
42 Ayn. Esr. s. 44-45
43 Ayn. Esr. s. 67 vdd.

fikrine uygun olarak sınıflamanın toplumsal hayattan doğduğunu söylüyor. Gökalp daha sonra aynı konuyu "Türk Medeniyeti Tarihi" adlı eserinde tekrar bahis konusu ediyor.

Bu konu ile ilgili olarak Gökalp, eski Türklerde ikili, dörtlü, altılı, yedili, onikili ve yirmidörtlü sınıflamaları anlatarak bunların temelinde ikili ve dörtlü sınıflamaların bulunduğunu söylüyor.

Evvelce gördüğümüz sınıflamalar benzer olarak eski Türklerde de şeyler, bu sınıflamalardaki kadrolara bölünüyor. Örnek olarak dörtlü sınıflamayı nakledelim. Yönler, renkler, totemler, mevsimler dörde ayrılmışlardır. Bu sınıfların birleşmesinden aşağıdaki sınıflama doğuyor:

1	2	3	4
Güney	Doğu	Batı	Kuzey
Yaz	İlkbahar	Sonbahar	Kış
Ateş	Ağaç	Demir	Su
Kuş	Koyun	İt	Domuz
Kızılhan	Gökhan	Akhan	Karahan

Bu kadroların muhtevaları yalnız sayılanlardan ibaret değildir[44]. "Dörtlü sınıflama eski Türklere göre bütün mevcutların dört eşit nev'e bölünmesi idi. Buradaki gök, kızıl, ak ve kara renkleri kıymetce birbirine eşit olduğu gibi bunların yönleri, mevsimleri, unsurları, totemleri ve yer suları da eşittirler"[45].

Dörtlü sınıflamanın Türklerin en eski dini büyücülük yani şamanizmle bağlı bulunduğunu şamanizmin ise bir yandan totemizm ile diğer yandan ana tarafından klânla ilgili olduğunu söylüyor[46]. '‚Bu dört nevi, menşede eski Türk ilinin bölündüğü dört klândan ibarettir"[47].

İlkel sınıflamalarda herşeyin toplumsal kadrolar içerisine sokularak sınıflandığını gördük. Nasıl oldu da şeyler bu toplumsal kadrolardan sıyrılıp bugünkü sınıflamalara tabi tutuldular? Gökalp bu soruyu şöyle cevaplandırıyor:

[44] Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi s. 113

[45] Ayn. Esr. s. 116

[46] Ziya Gökalp Eski Türkçede İçtimaî Teşkilat Milli Tetebbular Cilt 1 sayı 3 s. 450

[47] Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, s. 117

İlkel sınıflamalarda fertler maddî benzerliklerine göre değil de, mensup oldukları kabile fratri ve klânların haiz oldukları kutsallıklara beraberce sahip bulunmaktan meydana gelen bir benzerliğe göre sınıflara ayrılırlar. İlkeller bir taraftan bu dinsel benzerliklere önem verirken diğer taraftan şeylerin maddî benzerlikleri dikkatlerini çekti. Dinsel sınıflamalar yanında düzensiz, kabataslak "fennî" sınıflamalar meydana geldi. İnsan zekâsının birliğe meyli olduğu için bu fennî sınıflamalar dinî sınıflamalar içerisine sokulmağa çalışılıyordu. Diğer taraftan din de daimî bir değişme ve tekâmül içerisinde bulunduğundan, dinî sınıflamalarda bir elâstikiyet husule geliyordu. Bunun neticesi olarak dinî sınıflamaların çerçevesi muhafaza edilerek muhtevaları değiştirilip, şeyler, maddî benzerliklere göre sınıflandı. İşte bu kendiliğinden işlem sonucu olarak maddî ve gerçek türler doğdu. Bu türlerin birleşmesinden cinsler, cinslerin birleşmesinden de ,'cinsiâlâ" teşekkül etti[48].

Böylece Fransız Sosyoloji okulunun sınıflama ile ilgili fikirlerini de görmüş oluyoruz. Bu okul taraftarlarınca mantıklı düşüncenin başlıca niteliklerinden birisi olan sınıflamada esas rolü oynayan cins ve tür kavramları ilk defa belli insan gruplarını ifade ediyorlardı. Sınıflamadaki mantık hiyararşisi başlangıçta toplumsal yapının ortaya koyduğu hiyararşinin aynıdır. Başlangıçta nesnelerin toplumsal kadrolara göre sınıflaması zamanla, toplumsal gelişikte, yerini gerçek sınıflamalara terk ediyor. Burada değişen, kadroların muhtevalarıdır. Kalıp aynı kalıptır. Cins ve tür kavramları ve onlar arasındaki münasebetin ifadesi olan hiyerarşi ilk defa kendisini toplumsal hayatta gösterdiği için, başlangıçta fer de sınıflama fikrini telkin eden toplumdur. Böylece kavram ve kategorilerin olduğu gibi sınıflamanın da menşe'i toplummsaldır.

Akıl İlkeleri

Mantığın menşe'i bahis konusu olunca mantık veüa akıl ilkeleri denen ilkeler üzerinde durmak gerekir. Zihin akıl yürütürken özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayanır. Nedensellik ilkesini de bunlar arasında sayanlar vardır. Fakat nedensellik aklın mı yoksa varlığın mı ilkesi olduğu tartışma konusudur. Nedenellik üzerine ne düşünürsek düşünelim, Durkheim'm ondan önemli bahsetmesi, nedenselliği ele almamızı zorunlu kılmaktadır. (*)

[48] Ayn. Esr. s. 135 vd. ve Eski Türklerde İçtimai Teşkilât s. 454 vd.

(*) — Akıl ilkeleri için Bk. Necati Öner, "Mantığın ana ilkeleri ve bu ilkelerin varlıkla ilişkileri, İlâhiyat Fakültesi Dergisi, yıl 1969, Cilt,XVII, 1971

Mantıklı düşüncenin malzemesini veren, sosyoloji okuluna göre, toplumsal hayattır. Acaba zihin bu malzemeyi kullanırken bağlı olduğu ilkeler nereden geliyor? Yani bunların menşe'i nedir? Durkheim bu konuyu da ihmal etmeyerek, çelişmezlik bilhassa nedensellik ilkelerini ele alıp bunların da toplumsal hayattan doğduğunu izaha çalışıyor.

Durkheim, çelişikliğin düşünce üzerinde yaptığı tesirin zaman ve toplumlara göre değiştiğine dikkati çekerek bu sebepten çelişme kavramının toplumsal şartlara bağlı olduğu kanaatini ifade ediyor. Çelişmezlik ilkesinin zaman ve toplumlara göre çeşitli tesirlerde bulunması fikrini de mitolojilerdeki durumdan çıkarıyor.

Bugünkü bilimsel düşünceye hâkim olan çelişmezlik ilkesinin, fikir tarihinde önemli rol oynayan mitolojilerde tanımadığına işaret ediyor ki: Mitolojilerinde aynı zamanda biribirilerine zıt vasıflara malik olan aynı zamanda bir ve çok, maddî ve ruhsal olan ve kendilerini meydana getiren şeylerden bir şey kaybetmeksizin sonsuz olarak bölünebilen varlıklar vardır. Mitolojide kabul edilen aksiyona göre parça bütününün değerindedir. Şimdiki mantığımızı idare eder gibi görünen kuralın tarihte geçirdiği bu değişiklik ispat ediyor ki, bu kural ezelden beri insanın zihin yapısında mevcut bulunmuş olmaktan uzaktır. Hiç değilse kısmen tarihî, bin netice toplumsal faktörlere tabidir. Fakat Durkheim bu toplumsal faktörlerin ne olduğunu açıklamıyor. "Bu faktörlerin ne olduğunu kesin olarak bilemiyoruz. Fakat bunların var olduğunu kestirebiliriz"[49].

Durkheim, nedensellik ilkesinin menşe'ini de toplumsal hayatta arıyor. Bu iş için yine ilkel toplumlara müracaat edip, ilkel toplumlardaki taklitli ayinleri ele alarak nedensellik kavramının nasıl doğduğunu açıklamaya çalışıyor.

Taklitli ayinlerde, çoğalması istenen hayvanın hareketleri taklit edilir. Eğer çoğalması istenen hayvan değil de bitki ise, bu bitki toplanıyormuş ve yeniyormuş gibi taklitler yapılır. Yalnız canlıların taklidi yapılmaz; cansız olan şeyler için de bu tip ayinler icra edilir. Meselâ, yağmur yağması için Urabunna kabîlesinde şef beyaz tüylere bürünür. Elindeki mızrakı kımıldatarak bu tüylerin vücudundan etrafa dağılmasını sağlar; dağılan tüylerin bulutları meydana getirip yağmurun yağmasını temin edeceğine inanırlar.

[49] Durkheim, Les Formes Elémentaires... s. 18

Durkheim Avusturalya yerlilerinde taklitli âyinleri anlatmak için daha birçok örnekler vermektedir[50]

Durkheim taklitli âyinlerin iki esasa dayandığını söylüyor: Birincisi şöyle ifade edilir. "Birşeye tesir eden, onunla herhangi bir akrabalık veya dayanışma münasebetini taşıyan şeye de tesir eder. Böylece parçaya tesir eden bütüne de tesir eder". İkincisi ise şöyle ifade edilir.: "Benzer benzeri meydana getirir". Bu âyinlerde, bir şeyin başka bir şeye geçişi değil fakat yeni bir şeyin meydana geleceği fikri hâkimdir[51].

Taklitli âyinlerin menşe'inde bulunduğunu söylediği "benzer benzeri meydana getirir" fikrinin, bütün bir nedensellik münasebetini içine aldığı kanaatındadır. Bu fikir ise dinden, dinî bir ihtiyaçtan doğmuştur. "Benzerin benzeri doğurduğu esası, belli bir takım dinsel ihtiyaçları tatmin için bir kere teşekkül edince, kendiliğinden bir nevi genelleme ile bir tabiat kanunu olmak için bu dinî menşelerden ayrılır"[52].

Diğer taraftan Durkheim nedensel münasebetin, tesirlilik, hasıl edici kudret ve faal kuvvet fikrini kapsadığına temasla bu kuvvetin ilk örneği (prototype) ni Mana, Wakan ve Orenda'nın teşkil ettiğini söylüyor. Wakan, Sioux'lara göre, kâinatta olan bütün hareketlerin sebebidir. Iroquois'ların Orenda'sı da bütün hadislerin tesir edici sebebidir. Rüzgârın esmesine, güneşin aydınlatmasına, nebatların yetişmesine sebep hep Prenda'dır. Malenazyalılarda ise Mana aynı anlamı ifade eder[53]. Bunlar şeylere atfedilen kollektif kuvvete verilmiş muhtelif adlardır. Bir nevi kollektif tasavvurlardır.[54]. İşte Durkheim nedensel münasebetin temelinde bulunduğunu söylediği kuvvet fikri ilk defa kendisini toplumsal bir tasarı olarak gösterdiğinden bu kuvvetin menşe'inin toplumsal olduğuna kanidir.

---

[50] Ayn. Esr. s. 501-508

[51] Ayn. Esr. s. 508 vd.

[52] Ayn. Esr. s. 517

[53] Ayn. Esr. s. 290 vd.

[54] Bunların kollektif tasavvurlar olduklarını daha iyi anlamak için Marcel Mauss'un Mana ve Oranda hakkındaki açıklamalarını hatırlamak faydalı olur. Mauss diyor ki Mana kelimesi Malenezya ve Polenezyalıların dillerinde vardır. Mana yalnız bir kuvvet değildir. Bir varlık, bir aksiyon, bir nitelik ve bir haldir. Bu kelime, bizim büyücünün kudreti, birşeyin sihrî niteliği, sihrî şey, sihrî varlık gibi kelimelerle gösterdiğimiz bir sürü fikri toplar.

Nedensellik ilkesinin yalnız kuvvet fikrinden ibaret olmadığı, bu ilkenin her kuvvetin belli bir tarzda geliştiği ve bu kuvvetin oluşunun her anını takip eden hali tayin ettiğini bildiren bir hüküm olduğunu birinciye neden ikinciye sonuç dendiğini ve nedensel hükmün, her kuvvetin bu iki anı arasında zorunlu bir bağ bulunduğunu tasdik ettiğini söylüyor.[55]

Neden-Sonuc arasındaki zorunlu bağın bulunduğunu zihnin zorunlu olarak kabul etmiş olmasının izahı nasıl yapılabilir? Ampiristlerin bu zorunluluğu alışkanlığın verdiği volundaki fikirlerini kabul etmiyerek nedeni başka yerde arıyor. Aradığı bu yer tezine uygun olarak toplumdur.

Nedensellik ilkesinin nasıl doğduğu taklitli âyinlerin acıklanmasında görülebilir. Taklitli âyinler aynı bir düşüncenin altında yapılır. Bu da şudur: Eğer adını taşıdığı bitki veya hayvan döl vermezse bu klânın ölümü demektir. Bu gaye ile yapılan ayinden sonra beklenen sonuç elde edilmiştir. Ayine katılanlar bu âyinle istediklerini elde etmenin mânevî huzuru içindedirler. Totem olan hayvan veya nebatın bu âyinler sayesinde neslini devam ettirdiğine inanırlar. Âvinde yapılan hareketlerle elde edilen sonuç arasında bir iştirak hasıl olur. Bu iştirak kollektif bir deneyin eseri olduğu için fertlere göre değişmez. Totem olan canlının çoğalması, toplumun en önemli menfaatını ilgilendirdiğinden ve totemin çoğalması da taklitli âyinlere bağlı olduğundan toplum, gerektikçe âyinlerin yapılmasını emreder. Bu zarureti fertlere zorla kabul ettirir. Hayvan veya bitkinin veniden meydana gelmesini sağlamak icin onları taklit etmek mecburiyetini emretmek, benzer benzeri doğurur sözünü, şüphe götürmez bir aksiyon olarak ortaya koy-

---

Mana fikri birbirine karışan bir sürü istikrarsız fikirden meydana gelmiştir. Birinci olarak bu bir niteliktir; mana şeyine sahip olan bir şeydir; bir kudrettir. İkinci olarak bir cevherdir. Üçüncü olarak özellikle ruhsal varlıkların kuvvetidir. Malenezya-Polenezya dünyasındaki mana kavramı, kuzey Amerika'da Iroquois'larda Orenda kelimesi altında ifade edilir. Bu çok genel, çok müphem bir fikirdir. Mistik bir kudrettir. Tabii olaylar bu olayların Orenda'sı tarafından meydana getirilmiştir. Bk. Marcel Mauss, Sociologie et Antropologie, s. 101-106.

Diğer taraftan Hubert ve Mauss, mananın bugün bizde vazife yapan cevher ve neden kategorilerinin ilk şeklini teşkil eden bir kategori olduğunu söylüyorlar. Bk. Hubert et Mauss, Melanges d'Histoire de Religion s. XXX.

[55] Durkheim, Les Formes Elémentaires.... s. 524

mak demektir. Toplum, fertlere, bu kuraldan çıkan hareketler gibi bu kuralı da zorunlu olarak kabul ettirir[56].

Nedensellik ilkesinin bu şekilde izahı her halde Durkheim'ı da tatmin etmiş olmıyacak ki, kendi açıklamasının nedenselliğin tam bir teorisi olmadığını bunun kontrol edilip tamamlanması gerektiğini söylüyor[57].

Görülüyorki Durkheim, akıl ilkelerinden çelişiklik ve nedenselliğin toplumsal menşelerini açıklamağa çalışıyorsa da kategorilerde olduğu gibi kesin bir dille konuşmamaktadır.

İşte böylece Fransız Sosyoloji Okulu mensupları, bilhassa bu okulun kurucusu Durkheim, bugünkü mantığımızın toplumasl bir menşe'e sahip bulunduğunu göstermek için, yalnız kavramların teşekkülü, sınıflamanın karakteri ve çelişmezlik ilkeleri üzerine de toplumsal hayatın tesirlerin, gösterdiğimiz şekilde, belirtmekle yetiniyorlar. Hüküm ve akıl yürütme gibi mantıklı düşüncenin esasını teşkil eden işlemlerin kendi tezlerine uygun açıklamalarını yapmıyorlar. Buna rağmen onların fikirlerinden bütün mantığın sosyal hayattan doğduğu kanaati açıkça ortaya çıkmaktadır. Durkheim ve Mauss birlikte yayınladıkları yazının sonunda şöyle diyorlar: "Sınıflama için yapmayı denediğimiz şey müdrikenin diğer fonksiyonlarına da aynı şekilde tatbik edilebilir. Zaman ve mekân fikirleri kadar soyut fikirlerin, onların tarihinin her anında mütekabil toplumsal organizasyonla nasıl sıkı bir münasebette bulunduklarını gösterme fırsatını bulmuştuk. Aynı metod neden ve cevher fikirlerinin ve akıl yürütmenin çeşitli şekillerinin de teşekkül ediş tarzını anlamaya yardım edebilir[58]".

Fransız Sosyoloji Okuluna göre, mantık ilk şeklinde toplumsal yapılarla karışık bir durumda bulunmaktadır. Yani aklın kadroları toplumun kadrolariyle aynıdır. Şu halde nasıl oluyor da mantık, sonradan ayrılıp bağımsız durumunu elde ediyor? Durkheim bunu toplumun tekâmülüne bağlıyor: "Mantıklı düşüncenin başlangıçta yüklü olduğu sübjektif ve şahsi unsurlardan gittikçe kurtulmaya yönelmesi, toplumsal âmillerin dışında bazı âmillerin işe karışmasından değil de, daha ziyade, yeni bir toplumsal hayatın

[56] Ayn. Esr. s. 524 vd.

[57] Ayn. Esr. s. 527 vd.

[58] Durkheim et Mauss, De Quelques Formes Primitives de Classification l'Année Sociologique VI içinde s. 72

gittikçe gelişmiş olmasındandır. Bu hayat ise dinî inançları külleştirmeyi gaye edinen milletlerarası hayattır. Bu hayat yayıldıkça kollektif ufuk da genişler. Toplum artık mükemmel bir bütün olmayı bırakarak hudukları belirsiz ve genişlemeye elverişli bir bütünün bir parçası olur. Netice olarak, şeyler, ilkel olarak sınıflanmış toplumsal çevrelerde kalmazlar, kendilerine has ilkelere göre teşkilatlanmayı isterler. Böylece mantık organizasyonu toplumsal organizasyondan ayrılarak bağımsız olur[59]".

Bu ifadeden anlaşılıyor ki, toplum geliştikçe ona bağlı olarak mantık da gelişiyor. Fakat Durkheim, mantıklı düşüncenin başlangıçta sahip olduğu toplumsal karakterlerden ayrılmasını genel olarak ifade etmiş, geçiş safhalarını misallerle açıklamıştır. Başlangıçta toplumsal karakterler taşıyan mantık, toplum hayatına uygun olarak tekâmül edip bugünkü halini almıştır. "İnsanların karışık ve çelişme içinde yaşadıkları tarihî bir devre yoktur. Şüphesiz tarihin farklı anlarında mantığın arzettiği çeşitli karakterler üzerinde fazla durulmıyacaktır. Mantık, toplumlar gibi tekâmül eder. Fakat farklar ne kadar gerçek olursa olsunlar bu farklar esastaki benzerlikleri tanıtmamazlık edemezler"[60].

Demek ki Durkheim için bir tek mantık vardır ve bu toplumsal bir veridir. İnsan, mantığın çerçevelerini ilk defo toplum hayatından alır. Bu çerçeveler kazanıldıktan sonra, toplumların tekâmülüne uygun olarak mantığın da tekâmülü bu çerçevelerin muhtevalarının değişmesiyle olur. Durkheim, bu fikri bu kadar açık ifade etmiyor. Onun fikirlerinden böyle netice çıkarabiliriz.

Başta Durkheim olmak üzere Sosyoloji Okulu mensupları mantığın, dolayısiyle düşüncenin birliği üzerinde israr etmiş, bazı psikologların iki türlü kabul etmeleri fikrine karşı koymuşlardır. Ribot gerçeklik hükümleri ((Jugements de réalité) için ayrı, değer hükümleri (Jugements de valeur) için ayrı bir mantığın olduğunu söylüyor[61].

---

[59] Durkheim, Les Formes Elémentaires.... s. 634 vd.

[60] Ayn. Esr. s. 627

[61] Mantığın ikiliği fikri Türkiyede de ele alınmıştır. Halil Nimetullah (Öztürk), Darülfünün Edebiyat Fakültesi Mecmuasında "Akıl Mantığı ve Vicdan Mantığı" adı ile yayınladığı yazıda bu konuyu ele almış, akıl mantığının çelişmeden kaçtığını, vicdan mantığının ise çelişmeye karşı kayıtsız kaldığını savunmuştur. Halil Nimetullah'ın bu yazısı Mehmet İzzet tarafından Hayat Mecmuasında "Yamalı Ruh Yekpare Olmaz mı?" başlıklı yazı ile çok sert bir şekilde tenkit edilmiştir.

Durkheim, değer hükümleri ile gerçeklik hükümleri arasında tabiat farkı olmadığını savunuyor. Bir değer hükmü bir şeyle bir ideal, arasındaki münasebeti ifade eder. İdeal, bir şey olarak verilmiştir. İdeal de kendi tarzında bir realitedir. O halde ifade edilmiş münasebet tıpkı varlık hükümlerinde olduğu gibi verilmiş iki terimi birleştiriyor. Varlıklar için ayrı, değerler için ayrı düşünce tarzı yoktur[62].

Aynı okulun diğer iki sosyologu H Hubert ve M. Mauss ortaklaşa yayınladıkları eserde aynı fikri savunuyorlar. Bu yazarlara göre arzular, korkular, ümitler, tek kelimeyle hislerin hâkim olduğu din ve sihirdeki hükümler değer hükümlerdir. Bu hükümleri, bazı pisikologların yaptıkları gibi his mantığına; zekânın hükümlerini de akıl mantığına bağlamış olmaları hatalıdır. Farklı gibi görünen bu iki mantığın, grup halinde yaşayan fertlerin şuurunda incelenirse, biribirine sıkı sıkıya bağlı oldukları görülür. Değer hükümleri aklî bir karaktere sahip olmağa mecburdurlar[63].

Fransız sosyoloji okulu sosyologlarının mantığın menşe'i hakkındaki fikirlerinin izahını yapmış bulunuyoruz. Bu yazarlar gerek kavramların, gerek sınıflamanın ve gerek akıl ilkelerinin menşe'lerinin açıklanmasında kendi tezlerini ifade ederlerken R. Merton'a göre üç delil üzerine dayanmaktadırlar[64].

1 — Mantık kurallarının ve kategorilerinin medeniyetten medeniyete değişmesi gösteriyor ki, onlar tarihî yani toplumsal faktörlere tabidirler.

2 — Madem ki kavramlar ferdin elde ettiği lisanın içindedir ve madem ki bu kavramlar, bir fert olarak asla tecrübesine sahip olmadığımız şeylere temas halindedir. Yani ferdi tecrübenin üstündedir; bu durum da onların toplumun ürünleri olduğu açıktır.

3 — Kavramların kabulü veya reddi onların objektif değerleri tarafından tayin edilmemiştir; fakat hâkim olan diğer inançlar ile olan uygunlukları tarafından tayin edilmiştir.

Merton'un belirttiği bu üç delile biz bir dördüncüsünü ekliyebiliriz :

---

[62] Durkheim, Jugements de Valeur et Jugements de Réalité, Revue de Métaphysique et Moral 1911 içinde s. 451

[63] H. Hubert et M. Mélanges d'Histoire des Religions s. XXVII XXVIII

[64] R.K. Merton, La Sociologie et la Connaissance, La Sociologie au XX. Siècle içinde s. 388

4 — Sınıflamalar ilk defa yalnız toplumsal kadrolar içerisinde görülmektedir.

İşte sosyolojik tezin esaslı delilleri bunlardır. Sosyoloji Okulu sosyologları bu delilleri yerine göre ileri sürerek mantığın toplumsal hayattan doğduğunu ve binnetice aklın toplumun bir eseri olduğunu ileri sürmektedirler. Toplumsal şuur üzerinde durmalarına rağmen ferdî şuuru da inkâr etmezler. Şuuru âdeta ikiye bölerler. Bir tarafta fertte olan fert ruhunun eseri bulunan duyular ve hayaller, diğer tarafta toplumun eseri olan akıldır. İnsan şuurundaki bu ikiliği 4 Şubat 1913 te Fransız Felsefe Cemiyetinde yapılan bir açık oturumda Durkheim açıkça ifade etmiştir. Durkheim bu konuşmasında, şuurdaki ikilikten bahsederken iki ayrı cevheri kastetmediğini, yalnız iç hayatın iki çevresinden, şuur halinin iki sisteminden bahsettiğini, bunların aynı menşe'e sahip bulumadıklarını, bir taraftan organizmadan gelen ve onu ifade eden şeylerin, diğer taraftan toplumdan gelen ve onu temsil eden şeylerin bulunduğunu belirtip diyor ki: "Bizde zıt olan fonksiyonlar şunlardır: Bir tarafta duyular (Les sens) ve duyulabilen istekler (Les appetits), diğer tarafta akıl ve ahlâkî faaliyet. Akıl ve ahlâklılık bizde olan sosyal varlığın iki görünüşüdür[65]".

[65] Durkheim, Le Probléme Religieux et la Dualité et la Nature Humaine Bull. de la Soc. Fr. de Philo. 1913 içinde s. 73

Durkheim ve arkadaşlarının aklın toplumsal bir veri olduğunu ispata çalışırlarken ilkel toplumlara müracaat ettiklerini, mantık'ın ilk toplumsal şeklini bu toplumlarda yaşayan insan zihninde gördüklerini, mantıklı düşüncenin toplumların gelişmesine bağlı bulunduğunu savunduklarını belirtmiştik Mademki Durkheim ve arkadaşlarına göre akıl, dolayısiyle düşünce, toplum hayatiyle sıkıdan sıkıya ilgilidir ve mantıklı düşüncenin ilk şekli toplumlarda görülür, o halde böyle bir iddianın daha açıkça anlaşılması ve değerlendirilmesi için ilkel toplumlara hâkim olan düşünce tarzını incelemek gerekir.

Fransız Sosyoloji Okuluna mensup başka bir sosyolog, Lévy-Bruhl çalışmalarını ilkel düşünce üzerine yöneltip, bu okulun diğer sosyologları gibi aklın kategorilerini teker teker değil fakat düşünceyi toptan ele alarak ilkel düşüncenin karakterini belirtmeye ve toplumla düşünce arasındaki ilgiyi göstermeye çalıştı.

LEVY - BRUHL'ÜN GÖRÜŞÜ :

İlk çalışmaları felsefe tarihi ile ilgili olan Lévy-Bruhl "La Moral et la Science des Moeurs" adlı eseriyle sosyoloji'ye girdi. Daha sonra, ömrü boyunca çalışmalarını ilkellerin düşünce tarzlarının incelenmesine hasretti.

Lévy-Bruhl, birisi ilkel, diğeri medeni olmak üzere iki türlü toplum şekli ve bunları karşılayan iki türlü düşünce tarzı kabul ediyor. Lévy-Bruhl'ün bu tezinin Comte'un üç hal kanunu ile ilgili olduğunu görenler bulunduğu gibi olayların tahlil sonucu meydana geldiğini söyleyenler de vardır. "Belli bir anlamda Lévy-Bruhl'ün meşhur eserlerinin serisi, insan gerçeğinin incelenmesi için Durkheim'ın belirttiği sosyolojik metoda dayanarak, Auguste Comte'un üç hal kanununu, olguları seviyesinde, doğrulamak için bir teşebbüs teşkil ediyor[66]. Van der Leeuw de Lévy-Bruhl'ün Auguste

[66] Georges Gusdorf, Mythe et Métaphysique, s. 181

Comte'un üç hal kanununu taklit ederek teorisini kurduğunu, Lévy-Bruhl'ün orjinalliğinin olayları tayin edilmiş bir teori içine girmeye zorlamadan onları incelemeye giriştiğini belirtiyor.[67]

Diğer taraftan Lévy-Bruhl'ün zihniyetler üzerine eğilmesini bir tesadüfe bağlayanlar da vardır. Şöyle ki: Lévy-Bruhl, arkadaşı Chavannes'ın kendisine gönderdiği Çin filozoflarının tercüme edilmiş bir metnini okuduktan sonra, metnin anlaşılmaz olduğunu hayretle karşılıyarak, biribirine nüfuz edemiyen düşüncelerin olup olmadığı üzerinde durup etnografik eserler okumaya başlıyor. Bu çalışmalarında ilkel düşünce tarzları arasında yakınlık bulunduğu ilkel zihniyetle bizimki arasında büyük fark olduğu sonucuna varıyor. Ele geçirilen vesikaların çoğu kâşif ve misyoner gibi sosyolog olmayanlar vasıtasiyle toplanmıştır. Lévy-Bruhl kendisinin bizzat kontrol etmediği bu vesikaları sadece terkip ve tefsir etmekle yetiniyor[68].

Sonuncu kanaata göre bir tesadüf Lévy-Bruhl'ün ilkel düşünce üzerine eğilmesine sebep olsa ve incelediği olgular onu böyle bir sonuca varmağa zorlasa bile, Auguste Comte'un Lévy-Bruhl üzerine tesiri inkaâr edilemez. Levy-Bruhl daha önce Auguste Comte'u incelemiş, "La Philosophie d'Auguste Comte" isimli bir de eser yayınlamıştı. Lévy-Bruhl çalışmalarında Auguste Comte'un üç hal kanununun olduğu gibi açıklamasını yapmıyor, fakat birbirinden farklı iki düşünce tarzının varlığını göstermekten ibaret olan tezi üzerinde Comte'un tesiri açıkça görülmektedir.

Lévy-Bruhl ilkel düşünce üzerine ilk eserini "Les Fonctions Mentales Dans les Sociétés Inférieures", adiyle 1910 da yayınladı. Bu tarihten hayatının sonuna kadar aynı alanda çalıştı ve bir seri eser kaleme aldı.

Lévy-Bruhl'ün ilk eserleriyle sonuncular arasında bir fark göze çarpıyor. Biraz sonra göreceğimiz gibi ilk eserlerinde savunduğu bazı fikirlerden sonradan vazgeçiyor ve yeni fikirler ileri sürüyor. Fakat farklılığına rağmen ana fikrinde bir değişiklik olmamaktadır. Lévy-Bruhl biribirinden farklı iki zihniyetin, -ilkel ve medeni- varlığı üzerinde bütün eserlerinde ısrarla durmaktadır.

---

[67] Van der Leeuw, L'Homme Primitif et la Religion, s. 2

[68] M. Şekip Tunç, İptidai Mefhumu ve Üç Zihniyet, Pedegoji Enstitüsü Psikoloji ve Pedegoji Çalışmaları Dergisinden Ayrı Baskı s. 156; Jean Cazeneuve, Lucien Lévy-Bruhl, s. 20

İlkel Zihniyet:

Lévy-Bruhl ilkel insanın düşünce tarzı ile modern insanınki arasında büyük fark görüyor. Bu fark bir derece farkı değil fakat nelik (mahiyet) farkıdır. İlkel düşünceyi bizim düşüncemizin bir ilk şekli olarak kabul etmiyor. İlkelin zihin faaliyeti bizimkinin bir ilk şekli olarak, çocuk düşüncesi gibi tefsir edilmeyecek, bu zihniyet bilakis icra edildiği şartlar içinde normal, kendi tarzında inkişaf etmiş ve karmaşık olarak görülecektir[69]. Bu noktada Lévy-Bruhl İngiliz Antropoloji Okulu (Frazer ve Taylor) ve Durkheim'den ayrılmaktadır. İngiliz Antropoloji Okulu taraftarlarına göre insan zihni her yerde ve her zamanda aynı karakteri gösterir. Evvelce gördüğümüz gibi Durkheim de bu birlik taraftarıdır. Durkheim için düşüncenin tekâmülü bahis konusudur. Bugünkü bilimsel düşüncenin başlangıcı dinsel düşüncedir; birincisi ikincisinden doğmuştur. C. Bouglé'nin dediği gibi Lévy-Bruhl'ün bu konudaki düşüncesi Durkheim'ınkine aykırıdır. Bu iki düşünce tarzı arasında Lévy-Bruhl çukurlar kazıyor, Durkheim köprüleri çoğaltıyor[70].

Lévy-Bruhl'ün bizim düşünce tarzımızdan farklı gördüğü ve ilkel toplumlarda müşahede ettiği zihniyetin karakterleri nelerdir? Lévy-Bruhl zihniyetlerin incelenmesi için dikkati kollektif tasavvurlara yöneltiyor. Düşünme tarzına hâkim olan kollektif tasavvurlardır. Bu hal ilkel toplumlarda kendisini daha açık olarak gösterir. İlkel toplumda yaşayan insanın zihni kollektif tasavvurlara doludur. Kollektif tasavvurlar fertlere ve ferdin incelenmesi üzerine dayanan psikoloji kanunlarına tâbi değillerdir. Kollektif tasavvurların kendilerine has kanunları vardır. Hele ilkeller bahis konusu olunca ferdin incelenmesiyle onlar açıklanamaz; bilakis kollektif tasavvurların ve onların ilkel toplumlardaki bağlarının incelenmesi kategorilerimizin ve mantık ilkelerimizin doğuşu üzerine ışık tutar[71]. Kollektif tasavvurlar toplumsaldırlar, bunlarla, dolayısiyle toplum hayatiyle, düşünce arasında sıkı bir ilişki gören Lévy-Bruhl bu noktada Durkheim ile iştirak halindedir.

a) Mistik ve Prelojik (prèloque):

İlkellerin kollektif tasavvurlarının özellikleri onların zihniyetinin karakterini ve bizimkisiyle olan farklılığını açıkça gösterir.

---

[69] Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive, s. 15 vd.

[70] C. Bouglé, Leçons de Sociologie, s. 181

[71] Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales dans les Societés İnférieures, s. 2

Lévy-Bruhl ilk eserlerinde ilkel zihniyetin iki önemli karakteri üzerinde duruyor: Mistik ve prelojik. "Eğer tasavvurların muhtevaları nazarı itibare alınırsa mistik, eğer bağlantılar dikkate alınırsa prelojik denir"[72].

Buradaki mistik deyiminin dinsel mistizismle ilgisi yoktur. Lévy-Bruhl mistik'i görünmeyen fakat gerçek olan kuvvetlere, tesirlere ve fiillere inanç diye tarif ediyor. Leenhardt'a göre Lévy-Bruhl klasik mitle ilkellerin mitini açıkça ayırdığından ve mitik deyimi onun için çok sınırlı göründüğünden mistik terimini kullandı[73].

Lévy-Bruhl Fransız Felsefe Derneğinde, ilkel zihniyet üzerinde yapılan açık oturumda ilkel zihniyetin neden mistik olduğunu şöyle açıklıyor: İlkellerin yaşadığı toplumsal ortam bizimkinden farklıdır. Algıladıkları dış dünya da bizim algılarımızdan başkadır. İlkellere göre objeler "occulte" hassalara sahiptirler. Bunların objeyi tasavvur edemezler. Onlar için tamamen fiziksel bir olay yoktur; tabii ile tabiat üstü farkı da yoktur. Görülen varlıklarla görülmeyen varlıklar biribirinden ayrılmazlar[74].

Demek ki ilkellerin kollektif tasavvurları gizli hassalara sahiptir. Herhangibir objeyi bizim gibi algılamayıp objeyi büyülü kudretleri ve mitik anlamları ile birlikte algılıyorlar.

İlkel zihniyetin ikinci karakteri onun prelojik oluşudur. Prelojik terimi Lévy-Bruhl tarafından ortaya konmuş ve ağır tenkitlere hedef olmuştur. Kendisi bile aşağıda göreceğimiz gibi, sonradan bu kelimeyi kullanmaktan vazgeçmiştir. İlk eserlerinde yer alması ve üzerinde çok konuşulmuş bulunması yüzünden prelojik teriminden ne anlaşıldığının açıklanmasında zorunluluk vardır.

İlkellerde yalnız kollektif tasavvurların mistik karakterinden ötürü zihniyetleri bizimkinden ayrılmaz. Kollektif tasavvurların arasında bağlanış tarzlarında da fark vardır. Onlar bizden farklı düşünürler. Bizim mantığımızın kanunlarına riayet edemedikleri anlar da olur. Bu düşünceye Lévy-Bruhl prelojik demişti. Prelojik ne alojik ne de antilojiktir. "Prelojik" terimi mantığın doğuşundan önceki bir devreyi ifade etmez. İlkel zihniyet alojik ve antilojik de değildir, prelojiktir. Bununla ifade etmek istiyorum ki ilkel zih-

[72] Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales.... s. 79
[73] Leenhardt, Do Kamo s. 245
[74] Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive (Discussion) Bulletin et la Société

niyet çelişme içinde bulunmaktan hoşlanmaz fakat onu bertaraf etmeyi de düşünmez"[75]. Prelojik zihniyetle mantıklı zihniyet arasında fark vardır. Mantıklı düşüncede, hüküm önceden mantıklı bir çalışmanın sonucunda elde edilmiş, tanımları yapılmış kavramlar arasında olur. Prelojik düşüncede tasavvurlar arasındaki bağ bizzat tasavvurlar olarak verilmiştir. Bu tasavvurlar mantıklı bir sıra içinde düzene konmuş ve analiz edilmemişlerdir. Her iki düşünceyi sağlayan kavramlar ve tasavvurlar ferde toplum tarafından dil vasıtasiyle empoze edilmişlerdir. "Büyük sayıda analiz ve sentezlerin özetleyip kaydettiği bu çalışmayı (kavramlar), bizim toplumumuzda her fert konuşmayı öğrenmekle aynı zamanda kabul eder. Mantıklı düşüncenin sorumlulukları her ferdin zihninde toplumsal ortamın aralıksız baskısı ve dil vasıtasiyle yerleşmiş sonra tasdik edilmiştir". "Prelojik zihniyet dahi bir dilin kavramları vasıtasiyle toplumsal olarak devredilir. Bu zihniyet de önceden yapılmış ve nesilden nesile geçen bir çalışmayı kapsar. Fakat bu kavramlar bizimkilerden farklıdır, zihin işlemleri dahi farklıdır"[76].

Görülüyor ki Lévy-Bruhl de düşüncenin toplumsal karakteri üzerinde duruyor. İster mantıklı ister prelojik düşüncede olsun düşünceyi sağlıyan kavramlar ferde toplum tarafından kazandırılmıştır.

Acaba ilkel insanın bizim gibi düşündüğü de vaki değil midir? Lévy-Bruhl buna müsbet cevap veriyor. Eğer ilkel insan kollektif tasavvurlardan bağımsız olarak hareket ederse bizim gibi akıl yürütecektir. Meselâ : İki av hayvanı öldürmüş olsa ve yalnız birisi bulsa diğeri nerede diye sorup araştıracaktır. Eğer biri yağmura tutulsa sığmacak bir yer arayacaktır. Eğer bir vahşi hayvana rastlasa ondan kurtulmak için çareler düşünecektir vs. Bu tip münasebetlerde ilkel bizim gibi akıl yürütecektir[77].

İlkel düşünceyi bir tarafta mantıklı, diğer tarafta prelojik diye iki ayrı bölüme ayırmak doğru değildir. Bu iki düşünce şekli ilkellerde biribirine karışmıştır. "Mantık ve prelojik aşağı toplumların zihniyetinde tıpkı bir kaptaki su ve zeytinyağı gibi birbirinden ayrı bir şekilde üstüste konulmamışlardır. Karşılıklı olarak biribirlerine nüfuz etmişlerdir"[78].

---

[75] Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentals .... s. 79 ve Bul. de Soc. Fr. s. 18
[76] Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales .... s. 113 vd.
[77] Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales .... s. 79
[78] Aynı Eser s. 113

İşte ilkel zihniyeti bizim zihniyetimizden ayıran mistik ve prelojik olarak adlandırılan bu iki özelliktir. "Bu iki özellik yanı bir temel eğitimin iki ayrı görünüşüdür"[79].

b) İştirak kanunu ve nedensellik ilkesi :

Madem ki ilkel zihniyet çelişmeden sakınmıyor yani aklın bu ilkesine tabi değildir, o halde ilkel düşüncenin tabi olduğu başka bir ilke veya kanun var mıdır? Lévy-Bruhl'e göre bu ilke iştirak kanunudur (la loi de participation). "Kollektif tasavvurların bağlantı ve ön bağlantılarını (liaison et préliaison) idare eden, ilkel düşüncenin özel prensibi iştirak kanunudur"[80]. Lévy-Bruhl'e göre bu kanun sayesinde ilkel düşünce içinde objeler, varlıklar, olaylar aynı zamanda kendileri ve kendilerinden başka türlü olabilirler. Bizim için anlaşılması güç olan bu durum iştirak kanunu ile idare edilen bir zihniyet için güçlük arzetmez. Meselâ : Trumiler kendilerini suda yaşayan hayvan addederler, Bororolar kırmızı papağan olmakla öğünürler. Burada kasdedilen herhangibir akrabalık değildir; bir özdeşlik bahis kousudur[81].

Lévy-Bruhl'e göre ilkellerde nedensellik kavramı bizim anladığımızdan farklı şekilde telakki edilir. Nedensellik bağı tamamen mistiktir. Nedensellik ilkesini insanın nasıl kullandığım kavramak için Lévy-Bruhl'ün verdiği bir çok misalden ikisini alalım.

Sagard şu hikâyeyi naklediyor : Olay Kuzey Amerika'da geçmiştir. "Bir akşam hayvanlar üzerinde konuşuyorduk. Yerlilere Fransa'da bulunan tavşanları anlatmak için parmaklarım vasıtasiyle, tavşanın şeklini ateş ışığından istifade ile, gölge olarak kulübenin duvarına aksettirdim. Bir tesadüf eseri ertesi sabah, her zamankinden daha çok balık elde edildi. Yerliler, bu balık bolluğunun sebebinin akşam yaptığım şekiller olduğuna inandılar." Guise de Yeni Gine'de geçen şu olayı naklediyor · "Avdan hiçbir şey elde edemeden dönen bir adam, kafasında filelerini büyüleyen vasıtayı araştırıyor, gözlerini kaldırdığında tam karşısında dost ve komşu köyden bir köylü görüyor, derhal bu adam büyücüdür diye aklına bir fikir geliyor ve birden adamın üzerine atlayarak onu öldürüyor"[82].

---

[79] Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive (Discussion) Bul. de la Soc. Fr. s. 17

[80] Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales s. 76

[81] Ayn. Esr. s. 76

[82] Ayn. Esr. s. 72 ve 73

Her iki olayda da görülüyor ki ilkel insan nedensellik ilkesini kullanmaktadır. Birincide parmaklar vasıtasiyle gölge olarak duvara aksettirilen tavşan şekli, balık bolluğunun, ikincisi ise, büyücü sandığı adam avdaki başarısızlığın nedeni oluyor.

Lévy-Bruhl diyor ki, eksenya bu olayların izahında ilkellerin nedensellik ilkesini tatbik ettiklerini, fakat öngel (antecedent) ile nedeni karıştırdıkları söylenir. Bu tefsir eksiktir. Burada bir olayın başka birisine bağlanmasına sebep olan zaman içinde bir öncelik değildir. İki olay arasında mistik bir bağ mevcuttur[83]. İlkellerde nedensellik bizimkinden farklıdır ve tamamiyle mistiktir[84].

Nedenler daima mistik bir karakter taşır. Nedenle sonuç arasındaki bağ doğrudan doğruyadır; vasıtalar zinciri kabul edilemez. Meselâ, bir zehirlenme ölüme sebep olursa biz bir sıra olayı düşünüyoruz: Mideye gittikten sonra hangi doku üzerine tesir ettiğini, sinir sisteminde solunum organmda ne gibi değişiklikler yaptığını düşünür, birçok fizyolojik olayları dikkate alırız. Fakat ilkel zihniyet için bağ bir taraftan ölüm, diğer taraftan büyünün aksiyonu arasına konulmuştur. Onun için aradaki olaylar önemli değillerdir. Zehirin doğurduğu felç, ağrılar, nihayet ölüm, onun vücutta bulunmasının zorunlu sonuçları değil fakat mistik kuvvetin kurbanını öldürmek için seçtiği vasıtalardır[85].

Görülüyoki ilkel insan bir olayın nedenini görünmez kuvvetler dünyasında arıyor. Onun için tek başına bir fizik olayı yoktur. Bu olaylar daima görünmez kuvvetlere tabidirler. "Bir insan organik bir hastalıktan, bir yılan sokmasından ölürse, düşen bir ağacın altında ezilir, bir kaplan veya bir timsah tarafından parçalanırsa ilkel zihniyet için, o adamı öldüren ne hastalık, ne yılan, ne ağaç, ne kaplan ve ne de timsahtır. Eğer öldüyse muhakkak bir büyücü onu mahkûm etmiştir. Ağaç, öldüren hayvanlar, âletlerdir. Birinin eksik olduğu yerde diğeri aynı işi görür[86].

İlkel insan bir olayın nedenini daima gizli bir kuvvete atfediyor. Deney karşısında düşünme tarzı herhangi bir değişikliğe uğramıyor. "Deney onları irşat etmeye yeterli değildir. Onların zihniyeti tecrübeye karşı şerbetlidir (impérmeable)"[87].

---

[83] Ayn. Esr. s. 73 vd.
[84] Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive s. 85 vd.
[85] Ayn. Esr. s. 87 vd.
[86] Ayn. Esr. s. 511
[87] Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales S. 75

İlkel toplumlarda nedensellik kavramı gibi zaman ve mekân anlayışı da farklıdır. Lévy-Bruhl, ilkelerdeki zaman ve mekân anlayışını belirtirken Durkheim ve arkadaşlarının bu konuda söylediklerine fazla birşey ilâve etmiyor. Bu hususu daha önce gördüğümüz için burada kısaca dokunarak geçeceğiz. "İlkeler için zaman ve mekân bizim anladığımız gibi homojen değildir. Zaman sürenin (durée) subjektif bir duygusuna yakındır. Meknâı biribirine benzer ve farksız "quantum" lar halinde görmezler. Mekân niteliklerle yüklüdür. Mekân işindeki yönler ve durumlar niteliksel olarak biribirinden ayrılırlar"[88].

Lévy-Bruhl ilk eserlerinde ilkel zihniyetle bizimki arasındaki farkı bu suretle gösteriyor. Nedensellik zaman ve mekân anlayışları tamamiyle farklıdır. İlkel düşünceye hâkim olan ilke, iştirak kanunudur. Mistik ve prelojik karakteriyle ilkel zihniyet bizimkinden ayrılır. Lévy-Bruhl'ün bu tezi derin yankı doğurmuş tenkitlere, yorumlara konu olmuştur.

Lévy-Bruhl daha sonra yayınladığı eserlerinde (Le Surnaturel et la Nature Dans la Mentalité Primitive, La Mythologie Primitive, l'Experience Mystique et les Symboles Chez les Primitifs) ve ölümünden sonra yayınlanan (Carnets) incelemelerine aynı ana çizgi üzerinde devam ediyor. İlkel zihniyetin belirtilmesine, bizimki ile olan farkının aydınlatılmasına çalışıyor. Bu arada ilk eserlerine ait bulunan bazı fikirlerinden vazgeçip yenilerini ortaya koyuyor. Meselâ : Çok hücuma uğrayan prelojik deyiminden vazgeçiyor, tabiat üstü duygusal kategoriden, mistik deneyden bahsediyor.

1949 da Maurice Leenhardt tarafından "Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl" adiyle yayınlanan notlarında[89] Lévy-Bruhl'ün bu fikir değişikliği daha açık olarak görülmektedir. Fakat bu değişiklik ana fikirde değil de onu belirtiş tarzındadır. Esas olan bizimkinden farklı bir ilkel zihniyetin varlığıdır. Bunu karakterize eden özelliklerin açıklanmasında bir değişiklik göze çarpıyor. Gerek ilk ve gerek son eserlerinde Lévy-Bruhl'ün üzerinde durduğu bir şey bir ilkel zihniyetin varlığıdır.

İlkel zihniyetin yukarıda gördüğümüz özelliklerinden başka Lévy-Bruhl'ün son eserlerinde belirtmeğe çalıştığı bu zihniyetin diğer özelliklerin ele alalım.

[88] Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive S. 89 vd.
[89] Lévy-Bruhl bu notları 1938 de ve 1939 un ilk aylarında yazmıştır.

c) Mistik deney:

Mistik deney yalnız ilkel insana has bir deneydir. İlkel bu deney vasıtasiyle tabiat üstü âlemde temasa geçer. "Mistik deney ilkellerin sahip oldukları bir duyudur ki onunla görünmez gerçeklerle temasa geçerler"[90]. İlkel insanın deneyi bizimkinden farklıdır, onun deney alanı daha geniştir. "Bizim için homojen ve olağan bir deney bahis konusudur. Onlar için ise aynı zamanda olağan ve mistik bir deney"[91]. "Olağan deney ile mistik deney arasında bir farkın bulunduğunu hissederler fakat bununla beraber onlar için bir tek deney vardır. Bizim biribirinden ayırdığımız bu iki deney onlarda daima karışır"[92]. Bugün biz bir taraftan tabiat olaylarını yani bize doğrudan doğruya verilen, bilimin konusu olan objelerle diğer taraftan, masallar, efsaneler ve mitler alemini ayırırız. Onlar bu olaylar karşısında bizim gibi düşünmezler. Onlar için masallar ve mitler âleminin hakikat değeri tabiat olaylarının hakikat değerinden farksızdır. Meselâ mitler onlar için gerçek tarihlerdir, yani tıpkı Sezarın, Napolyon'un tarihleri gibi bir zamanda ve bir mekânda vaki olmuştur[93].

Demek ki ilkel insan için iki âlem vardır: Birincisi olağan deneyle idrak ettiği tabiat âlemi, diğeri mistik deney ile haberdar olduğu tabiat üstü âlem. Lévy-Bruhl'e göre bu iki deney ve bu iki âlem ilkel için biribirinden tamamen ayrı değildir. Onlar için bir deney ve bir realite vardır. Bu iki âlem arasında bizde olduğu gibi zıtlık yoktur. Onlar aynı zamanda var olan bir tabiat, bir de tabiat üstünün varlığı duygusuna sahiptirler. Ne birini ne diğerini anlamağa çalışmazlar. Birisi kendisini zorla kabul ettirir, diğeri tezahür eder[94].

Mistik deney ile ilkeller temasta bulundukları tabiat üstü dünyada olup bitenleri tanımazlar, fakat ondan haberdar olurlar. "Bu deney ilkel için bir tanıma vasıtası değil korkabildiği yahut ümit edebildiği şeyden bir ihbar bir tebliğidir"[95].

---

[90] Lévy-Bruhl, L'Expérience Mystique et les Symboles Chez les Primitifs S. 7

[91] Lévy-Bruhl, Les Carnets S. 54

[92] Ayn. Esr. S. 183

[93] Ayn. Esr. S. 16, 80, 182

[94] Ayn. Esr. S. 184

[95] Ayn. Esr. S. 236

d) Tabiat üstü duygusal kategori:

Lévy-Bruhl'ün ilkel zihniyeti belirtmek için eserlerinde kullandığı ikinci kavram da tabiat üstü duygusal kategoridir. Daha önce görmüştük ki kategori en genel kavramlara verilen isimdir. Bunlar yanında ilkel dediği ve ondan farklı bir şekilde yönelmiş ikinci bir düşünme tarzı kabul ediyor. Bu düşünme tarzında da genelliği sağlayan bir şeyin olup olmadığını araştırıyor ve bulduğu özelliği, kavramsal düşüncede bahsedilenden mülhem olarak yine kategori kelimesiyle karşılıyor. Fakat bunu alışılmış kategori kavramından ayrılmak için tabiat üstü duygusal kategori diyor. Bu kavram asla Aristo ve Kant'ın kategorilerinin anlamını taşımaz. İlkel zihniyetteki genelliği o zihniyetin şu özelliğinde görüyoruz: "Süjenin heyecanı, tabiat üstü ile temasında daima aynıdır"[96]. İşte bu müşterek heyecan hali tabiat üstü duygusal kategoridir. "Tabiat üstü duygusal kategori, ancak, ilkel insan kendisini görülmeyen yahut tabiat üstü bir kuvvetin huzurunda ve tesiri altında hissettiği zaman faaliyete geçer"[97].

Görülüyor ki bu genellik bizim kavramsal düşüncemize göre anlaşılan bir genellik değildir. Kavramsal düşüncede genellik fikirlere aittir. Daha önce gördük ki Lévy-Bruhl'e göre ilkel insanın zihnine hâkim olan kollektif tasavvurlardır. Bu tasavvurlar heyecan elemanlarıyle doludur. O halde böyle bir zihniyette genelliğin başka türlü anlaşılması gerekir. Bu genellik zihnî değil fakat duygusal (affectif) hayata ait olacaktır. "Bu genellik anlaşılmış değil fakat hissedilmiştir"[98].

İlkel insan zihnindeki kollektif tasavvurların heyecan unsurlarının menşei nereden geliyor? Lévy-Bruhl ilkel insanda bir korku duygusunun olduğunu söyleyip bu konuda çeşitli ilkel tolpumlardan misaller veriyor. Bir Eskimo şamanının anlattıklarını Rasmussen'ın eserinden şöyle naklediyor: "Biz inanmıyoruz, korkuyoruz. Bir şeyi izah etmiyoruz, bir şeye inanmıyoruz. Fena havaları yapan toprağın ruhundan korkuyoruz. Sila (Ay tanrısı) dan korkuyoruz. Soğuk kar evlerinin içinde, kıtlıktan ve açlıktan korkuyoruz. Denizin dibinde oturan ve deniz hayvanlarını idare eden Takanakapsalık denen büyük kadından korkuyoruz. Hastalıktan

[96] Ayn. Esr. S. 75
[97] Ayn. Esr. S. 33
[98] Lévy-Bruhl, La Gatégorie Affective du Surnaturel, Revue Philosophique 1931 Tome I içinde S. 336

korkuyoruz, ölümden değil, ıstıraptan korkuyoruz. Ölülerin, öldürdüğümüz hayvanların ruhlarından korkuyoruz... Etrafımızdaki gördüğümüz şeylerden olduğu gibi etrafımızda olupta görünmeyen şeylerden korkuyoruz". Bu korku hissinin diğer ilkellerde de olduğunu gösteren başka misaller de veriyor. Meselâ: "Eskiden niTahiti'de korku tanrıların bütün kudretlerinin nedeniydi." "Yeni Zelânda yerlilerinde dini merasimlere tesir eden aşk değil, tanrıdan olan korkular idi"[99].

Lévy-Bruhl ilkel toplumlardaki bütün merasimlerin anlamını bu korku duygusu ile açıklıyor. "Ritler ve atalar tarafından miras bırakılmış merasimlerin toplamı korkulan bütün şeylerin kötü tesirlerine karşı müessir yegâne garantidir". Bu arada Albert Schweitzer'in bir yazısından bahsediyor: İlkel insanda fetişzm, korku duygusundan doğdu. İlkel insan tabiatın kötü ruhlarına, ölülerin ruhlarına karşı bir sihre sahip olmak istiyor ve bu koruyucu kudreti taşıdığı bazı objelere isnad ediyor"[100].

Lévy-Bruhl'ün bu misallerde ifade etmek istediği şudur: İlkel insan görünmeyen ve tabiat üstü kuvvetlerin tesiri altındadır. Bu tesir onlarda bir korku hissi doğuruyor. İşte ilkel insanlar tabiat üstü ile temas halinde iken içerisinde bulundukları bu ruhsal durum onlarda müşterek ve aynıdır. Bu hali bir kategori olarak kabul ediyor. Tabiat üstü duygusal kategorilerinin içine giren heyecanların başlıcası korkunun doğurduğu heyecandır. Bu duygusal eleman bütün mistik tasavvurlarda müşterektir.

e) İştirak (Participation):

Lévy-Bruhl, son eserinde yine iştirak (participaton) fikrinde ısrar ediyor, İlkel insanın zihniyetinde iştirakin oynadığı önemli rolü daha da açıklıyor. Fakat bu açıklamada da ilk eserlerine nispetle bir değişiklik göze çarpmaktadır. Les Fonctians Mentales aldı eserinde iştirak üzerinde kesinlikle konuşuyordu. Fakat Carnets'de kesinlik yerine bir müphemlik göze çarpıyor. İlkinde iştiraki bir kanun, ilke olarak kabul ediyordu. Sonradan buna ilke veya kanun demekten vazgeçiyor. "Aşağıda toplumlarda zihin fonksiyonlarında bir iştirak kanununa müracaat etmeyi hayal ettim. Bugün aynı tavrı almıyorum. Bir iştirak kanundan barhsedile-

[99] Ayn. Esr. S. 325 vd.
[100] Ayn. Esr. S. 329

mez. İtiraf edeyim ki, kesin bir ifade vermekten acizim, var olan olgudur, kanun değil"[101]. Bir kanun veya iştirak ilkesi demekten kaçınıyorum"[102]. Bir kanun veya ilke olmadığını söylediği iştiraki şöyle anlatıyor. "Özdeşlik, cevher birliği (consubstantialité), sempati, bağlılık, ikilik-birlik (dualité-unité) vs. işte iştirakın tercümesi"[103].

İştirak Lévy-Bruhl'e göre ilkellerde kavranmış (conçu) ve algılanmış (perçu) bir şey değil fakat hissedilmiş birşeydir "Bu hissetme korku ve renk duyguları gibi değil, kendine has bir duygudur"[104]. Demek iştirak ancak mistik bir deneyin içinde bahıs konusudur. Daha doğrusu onun varlığı mistik bir deneyle duyulabilir.

Başlıca iki türlü iştirakin olduğunu söylüyor: Birincisi özün iştirakidir. (Participation=communauté d'essence). İştirak edenle iştirak edilen arasında hissedilen özdeşliktir. Meselâ: Fertle ona ait olanlar (saçlar, ayak izleri vs.) arasındaki iştirak veya totemli bir klânın üyesi ile diğer üyeler arasındaki iştirak bu cinstendir. İkincisi ise taklide eşit olan iştiraktir (Participation=imitation). Meselâ bir ayak izi ile o izi yapan canlı arasındaki iştirak birinci neviden bir iştiraktir. Avusturalyalı yerliler bir düşmanın veya bir hayvanın ayak izine mızrak saplamakla o izi bırakanın ayağından yaralandığını sanırlar[15]. Taklitli ayinlerdeki iştirak ise ikinci cinsten bir iştiraktir. Meselâ: Avusturalyalılar yağmur yağdırmak istedikleri zaman bir sağnağa yakalandıklarında yaptıkları şeyi taklit ederler. Sanki sağanak onları ıslatıyormuş gibi... Avusturalyalıların mimikleri tesbit edilirse onların yağmurun bir tasviri olmadığı görülür. Bu taklit bilfiil bu akşam veya yarın yağacak yağmuru gerçekleştiriyor. Taklit hissedilmiş bir iştiraktir[106].

f) Uyuşmazlık (incompatibilité)

İlkel zihniyetin, Lévy-Bruhl'e göre çelişmeye karşı şerbetli olduğunu görmüştük. Lévy-Bruhl bu çelişme deyiminden de vazgeçip onun yerine uyuşmazlık terimini kullanıyor. "İlkel zihniyet çe-

101 Lévy-Bruhl, Carnets, S. 77
102 Aynı. Esr. S. 29
103 Ayn. Esr. S. 94, 95
104 Ayn. Esr. S. 111
105 Ayn. Esr. S. 90
106 Ayn. Esr. S. 141-145

kinmeden uyuşmazlığı (eskiden "controdiction" diyordum) kabul ediyor[107]." Şimdi uyuşmazlıktan neyi kastettiğini açılıyalım:

Misyoner Grubb'un naklettiği olayı ele alıp burada ilkel insanın iki uyuşmaz önermeyi nasıl kabul ettiğini izaha çalışıyor. Yerli, rüyasında, Grubb'un bahçesine girip helvacı kabağı çaldığını görüyor ve 150 mil uzakta bulunan Grubb'a giderek bahçesinden kabak çaldığı için tazminat istiyor. Grubb şöyle itiraz ediyor: "Olayın geçtiği anda ben 150 mil uzakta idim, aynı zamanda iki yerde birden olamam, o halde senin iddian doğru değildir." Fakat yerli iddiasında ısrar eriyor, Grubb'un uzakta olduğunu kabul etmekle beraber rüyada geçen olayı da gerçek sanıyor. Burada biribirine uymaz iki önerme var. Grubb B yerindedir. Aynı gün, 150 mil uzakta bulunan A yerindedir. Bizim için her iki önerme yanı zamanda doğru olamaz. Fakat ilkel için durum böyle değildir. Lévy-Bruhl bu iki önerme için çelişik değil fakat "incompatible" dir deyip, ilâve ediyor: Bu önermelerin imtizaçlığı fiziksel bir imkânsızlık doğurur fakat mantıkî bir imkânsızlık doğurmaz[108].

g) Prelojikten vazgeçme:

Lévy-Bruhul'ün son eserlerinde vazgeçtiği diğer bir kavram da prelojiktir. "Les Fonctions Mentales.." da üzerinde çok durduğu ve ilkel zihniyetin başlıca iki karakterinden biri olarak gösterdiği prelojik terimi üzerine gerek lehte ve gerek alehyte çok söz söylenmiştir.

Lévy-Bruhl iki sebepten bu terimi ileri sürdüğünü söylüyor. Birincisi, ilkellerin zihninin bazen bizim takip edemiyeceğimiz bir yolda yürüdüğü, bu yürüyüşten onların zihin alışkanlıklarının bizimkinden farklı olduğu kanaatine varmış olması; ikincisi ise bir simetri ihtiyacıdır. Bizim pisikolojimiz ve mantığımız, zihin fonksiyonlarına ait bir problemler toplamı ve bu problemler halleden sistemler teşkil ediyor. Fakat ne bu fonksiyonların tasviri ne problemlerin çözüm şekilleri ilkellerin zihin fonksiyonlarında kullanılmıyor. Bu kanaat Lévy-Bruhl'ü, ilkel zihniyette bizimkine tekabül edeni aramaya sevkediyor ve bu ihtiyacı karşılamak için ilkellerin zihniyetini prelojik olarak vasıflandırıyor[109]. Lévy-Bruhl bu prelo-

[107] Ayn. Esr. S. 63
[108] Ayn. Esr. S. 6. vdd.
[109] Ayn. Esr. S. 60 vdd.
[110] Ayn. Esr. S. 61

jik varsayımını kötü temellendirilmiş[110] kabul ederek ondan vazgeçiyor ve bizim mantığımızdan farklı bir mantıktan bahsedemiyor. "Zihnin mantikî yapısı tanınmış bütün insan toplumlarında aynıdır. O halde Prolojik bir karakterden bahsedilemez"[111].

Bu suretle Lévy-Bruhl'ün ilkel bir toplumda yaşayan insanın düşünce tarzı hakkındaki fikirlerini ana hatlarıyla görmüş bulunuyoruz. Levy-Bruhl'ün incelemelerinden çıkan sonuç şudur: Medeni bir zihniyetten farklı ilkel bir zihniyet vardır. Baston Bouthoul'un işaret ettiği gibi Lévy-Bruhl ilk eserlerinde ilkel insanın bizimkinden farklı bir mantığı bulunduğunu farzetti. Son eserlerinde ise bu davranışı hafifleterek ilkel mantık yerine ilkel düşünceyi koydu[112]. Bu şekilde yukarıda işaret ettiğimiz gibi Lévy-Bruhl'ün eserlerinde bir fikir değişmesi açıkça görülmektedir. Fakat bu değişiklik ilk fikriyle son fıkri arasında bir kopukluk teşkil edecek veya ikincisi birincisini reddedecek mahiyette değildir. İlkel denen bir zihniyetin varlığını anlatış veya ifade ediş tarzında bir değişikliktir. Onun bütün gayreti ilkel düşünce tarzını belirtmektir. İlk eserlerinde, bu düşünceyi vasıflandırma tarzı ile son eserlerindeki vasıflandırma tarzında bir değişiklik vardır. Eserlerinde biri ilkel diğeri medenî olmak üzere iki tip toplum kabul ettiği açıkça anlaşılıyor. Birinciye hâkim olan zihniyet ilkel, ikinciye hâkim olan zihniyet de pozitif veya aklî diyebileceğimiz zihniyettir. Bu iki düşünce tarzı arasında bir uçurum görüyor. Bunlar biribirinin devamı değil, fakat birbirinden tamamen farklı, her biri kendi çevresinde normal, kendi tarzında inkişaf etmiştir.

Lévy-Bruhl ilkel düşünce tarzının yalnız ilkellere has olduğu kanatinde değildir. Onlarda da mantıklı düşünceye rastlanacağı gibi, bugün bizde de ilkel düşünce tarzının izleri görülmektedir. İlk eserlerinde ilkel insanın mantığının bizimkinden farklı olduğunu söylüyorsa da daha sonra bundan vaz geçiyor. "Mantığın yapısı bütün insanlarda aynıdır ve ilkeller tıpkı bizim gibi, eğer çelişmenin farkına varırlarsa reddederler. Fakat tabiat üstünün geniş alanında çelişmeyi farkedemezler, onun için ondan şoke olmazlar"[113]. "Zihnin mantık yapısı tanınmış bütün toplumlarda aynıdır"[114].

Diğer taraftan ilkel düşünce tarzının bizde nasıl devam ettiğini ise şöyle izah ediyor: "Bu kategorinin (tabiat üstü duygusal ka-

[111] Ayn. Esr. S. 129
[112] Gaston Bouthoul, Les Mentalités, S. 83
[113] Lévy-Bruhl Carnets, S. 73
[114] Ayn. Esr. S. 129

tegori) yalnız ilkellere mahsus mu yoksa insanın tabiat üstü karşısında sabit bir davranış mıdır? Bunu ilkellerde ayırmak kolaydır, çünkü heyecan tasavvurları onların hayatında önemli rol oynuyor. Bu kategori diğer sosyetelerde az da olsa bulunur. Kavramsal düşüncenin geliştiği ve kendisini zorla kabul ettirdiği yerde, zihin elemanları tabiat üstü dünya ile ilgili tasavvurlarda önemli yer işgal ederler. Fakat tabiat üstü duygusal kategori var olmakta devam eder. Bu tasavvurların heyecan temeli asla tamamen silinmemiştir"[115].

"Masal dinlediğimiz zaman aklî davranışı zevkle terkediyoruz ve aklî davranışın zorunluluklarına tâbi olmuyoruz"[116].

"İştirak hasseten ilkel zihniyete ait değildir. Bizim zihniyetimizde de yer alır. Başka bir deyimle ilkel zihniyet insan zihniyetinin bir görünüşüdür."[117]

Jacques Maritain'e yazdığı bir mektupta da şöyle diyor: "İlkel zihniyet insan zihniyetinin bir halidir. Bu halin bize nisbetle ilekellerde tasviri ve analizi daha kolay göründüğü için bu zihniyeti ilkellerde tetkik ettim ve bu tasvirle analiz bana, bu zihniyeti bizimkine karşı koydurdu. Fakat bu zihniyetin yalnız ilkellerde bulunduğunu ne dedim ne de düşündüm. Hattâ Les Fonctions Mentales.. dan beri bunun aksini söyledim. İnanmak lâzımdır ki zıtlık üzerinde fazla israr ettim"[118].

Demekki Lévy-Bruhl'e göre insan düşüncesinin ilkel ve aklî diye iki safhası, iki görünüşü vardır. Bu düşünce tarzlarının insan zihnine hâkimiyetleri toplum tiplerine göre değişir. İlkel zihniyet ilkel toplumlara, aklî zihniyet ilerlemiş toplumlara hâkim olur. Lévy-Bruhl çalışmalarını yalnız ilkel toplumlar üzerinde toplayarak ilkel zihniyeti belirtmeye gayret ediyor. Bu arada ilkel düşüncenin yalnız ilkel toplumlara has bir düşünce tarzı olmadığını, insan zihninin iki cepheli bir bütün olduğunu göstermek ve ilkel düşünce tarzının mahiyetini açıklamak için onun karşısına aklî düşünceyi koyarak mukayese yoluyla tezini aydınlatmaya çalışıyor. Bu açıklamalarda toplum hayatının düşünce üzerindeki tesiri açıkça görülmektedir.

---

[115] Lévy-Bruhl, La Catégorie Affective du Surnaturel, Rev. Philo. 1931 içinde S. 337

[116] Lévy-Bruhl, La Mythologie Primitive, S. 318

[117] Lévy-Bruhl, Carnets, S. 135 vd.

[118] Georges Gusdorf, Mythe et Métaphysique, S. 184

LEVY-BRUHL'E YAPILAN İTİRAZLAR

Birçok defa Lévy-Bruhl'ün ilk eserleri ile son eserleri arasında fark bulunduğuna işaret etmiştik, Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés İnférierieures (1910), La Mentalité primitive (1922) adlı eserlerinde bilhassa prelojik üzerinde duruyor ve ilkel toplumlardaki zihniyetle ilerlemiş toplumlardaki zihniyet arasındaki münasebete pek temas etmiyor. Lévy-Bruhl'e yapılan itirazlar bu birinci devre üzerindedir.

',La Mentalité Primitive" in yayınlanmasından sonra Fransız felsefe Cemiyetinde yapılan açık oturumda ilk itiraz başlamıştır. Bunlar arasında Marcel Mauss'un Belot'nun itirazları önemlidir..

Marcel Mauss ilkel zihniyetle medenînin zihniyeti arasındaki benzerliğie dikkati çekip düşünce tarihinin toplumun tarihine bağlı olduğu kanaatini ileri sürerek diyor ki : "Lévy-Bruhl, bu tarihi modern cemiyetlere kadar getirmedi ve ilkel insan zihni ile bizimki arasındaki farkı göstermedi"[119]. Lévy-Bruhl'ün ele aldığı toplumların aynı yaşta olmadıklarını söylüyor. Avusturalya, Amerika ve Asya'da bulunup ilkel denen ve Lévy-Bruhl, misaller verdiği toplumlar aynı yaşta değildir. Bunların zihniyetleri biribirinden farklıdır. Halbuki Lévy-Bruhul bunları aynı görüp hepsini bir tek zihniyet içinde gösteriyor. Aynı itiraza çok sonra Georges Gurvitch 1960 ta yayınladığı Tratité de Cocilogogie de yer veriyor. Gurvitch de Lévy-Bruhul'ün toplumlar arasında dereceler kabul etmediğini bu bakımdan hataya düştüğünü söylüyor : "Lévy-Bruhul, iki tip toplum dikkate alıyor : İlkel ve medenî. Onlar mistik ve aklî zihniyetlerle karakterize edilebilir. Bu tatmin edici görülmüyor. Bir tek tip ilkel toplum mevcut değildir. Onların yapılarında büyük farklar vardır. Bu medeni toplumlar için de böyledir. Farklı ilkel toplum tiplerindeki mistiklik ve farklı medenî toplumlardaki aklîlik Lévy-Bruhl tarafından biraz mübalağa edilmiştir.... Üstelik Lévy-Bruhl çeşitli tipteki ilkel toplumlar için de, bilginin farklı cinslerinin tekabül ettiği grupların çeşitliğini bir tarafa bıraktı. Tıpkı bazı medeni toplum tiplerinde sınıf rekabetini bilmediği gibi"[121].

Mauss'un ikinci itirazı ise Lévy-Bruhl'ün ilkel düşünceyi belirtirken zihin kategorilerini teker teker incelemeden derhal genel karakteri ele almasıdır[122].

---

[119] Bulletin de la Société Française de Philosophie 15.11.1923. S. 25
[120] Ayn. Esr. S. 26
[121] Georges Gurvitch, Traiîté de Sociologie, Tome II, S. 109
[122] Bulletin de la Société Française de Philo. S. 27

Lévy-Bruhl tenkitleri aynı oturumda cevaplandırıyor: "Avusturalyalıların, Polinezyalıların, Eskimoların ve daha birçok ilkellerin zihniyetlerinde müşterek olanı inceledim. Bu müşterek eleman lar mevcuttur". Mauss'un ikinci itirazına da: "Hubert ve Mauss'un zaman ve cins kategorilerinde yaptıkları gibi önce kategorileri ayrı ayrı ele alıp incelemenin değil de, esas karakterlerden, ilkel zihniyetin yönelmesinden başlamanın daha iyi olacağına kaniyim"[123]. diyor.

Gerek Mauss'un gerek Gurvitch'in toplumlar arasında büyük farklar vardır, zihniyetler de bu farklılıklara göre değişir, deyip Lévy-Bruhl'ün bu hususu dikkate almadığı yolundaki itirazlarına Lévy-Bruhl'ün ilkel toplumlarda müşterek olan tarafı inceledim, diye cevap vermesi tatmin edicidir Toplumlar arasında farkların bulunduğu ve en ilkelinden en medenisine kadar bir derecelemenin mevcudiyeti bir gerçektir. Zihniyetler de buna paralel olarak derecelenir Zihniyetler sosyal sınıflama hatta fertlere göre de değişebilir. Bu bakımdan zihniyetlerin her şeklini ele alıp incelemek imkânsız gibidir. Fakat bunlar arasında müşterek tarafları bularak bir sınıflama yapmak mümkündür. İşte Lévy-Bruhl'ün de yaptığı budur İnsan zihniyetinin mistik ve rasyonel diye iki görünüşünü belirtmeye çalışıyor. Fakat bu zihniyet farklarının neden ileri geldiğini açıkça göstermiyor. Yani durumu tesbit edip nedeni üzerinde fazla durmuyor. Zihniyetlerle toplumlar arasında paralellik görmesiyle toplumun bu farkta oynadığı rolü kabul ediyor.

Şu hususu belirtmek yerinde olacaktır: Lévy-Bruhl ilkel zihniyeti açıklamak için daima mukayese ettiği medenînin zihniyetinin karakterleri üzerinde fazla durmuyor. Çok defa buna bizim zihniyetimiz diyerek onu bilinir addetmektedir.

Lévy-Bruhl daha sonraki eserlerinde yani 1928 de yayınladığı "L'Ame Primitive" den sonraki eserlerinde ilkel insan düşüncesiyle medenî insanın düşüncesi arasındaki farklar üzerinde duruyor. Bu durumda Lévy-Bruhl'ün ikinci devresi için 1923 te Marcel Mauss'un "İlkel insan zihni ile bizimki arasındaki farkı göstermedi" diye yaptığı tenkit bahis konusu olamaz.

Lévy-Bruhl'ün ortaya koyduğu prelojik terimi de itirazlarla karşılaşmıştır. İlk defa Belot yukarıda bahsettiğimiz açık oturum-

[123] Ayn. Esr. S. 30

da şöyle diyor: "İtiraf edeyim ki prelojik terimini sevmiyorum, bana daha doğru gelen deyim "précritique" tabiridir. Lévy-Bruhl'ün bütün çalışmaları bize gösteriyor ki ilkel, belli mantığı takip ediyor ve belli bir tarzda akıl yürütüyor. Onlarda eksik olan eleştiri (critique) dir"[124]. Boudin ise yazdığı mantık kitabında prelojik deyimine dokunarak "onların zihniyetine bilim öncesi ve felsefe öncesi zihniyet demek kâfidir. Bu deyimler onların medeninkine nisbetle zihnî inkişaflarını kat'î olarak karakterize eder"[125]. diyor.

Görmüştük ki Lévy-Bruhl prelojik deyimini yerinde bulmayıp ondan vazgeçmiştir. 1928 den sonra bu terimi kullanmıyor. 1938 de yazdığı ve 1949 da yayınlanan notlarında prelojik deyimini hatalı kullandığını beyanla ondan vazgeçtiğini söylemesine rağmen hâlâ bu terim ele alınıp tenkit edilmektedir Meselâ P. Montagné 1959 da yayınlandığı "Manuel du Connaitre Philosophique" de şöyle diyor: İlkellere, bir mit olan prelojik zihniyet isnat edilemez. Onların zihniyeti bilim öncesi veya felsefe öncesidir

Lévy-Bruhl'e yapılan itirazlar elbette işaret ettiklerimizden ibaret değildir. Bunlar aşağı yukarı aynı noktalarda toplanıyor. Verdiğimiz misaller Lévy-Bruhl'e yapılan itirazların mahiyetini yeteri kadar belirtmektedir kanaatindeyiz[127].

Durkheim ve Levy - Bruhl'ün farkı!

Yukarıda Lévy-Bruhl ile Durkheim'in tezleri arasındaki farka temas etmiştik. Lévy-Bruhl'ün fikirlerini gördükten sonra bu farkı daha açık olarak gösterebiliriz:

Lévy-Bruhl ilkel düşünce tarzıyle aklî düşünce tarzını karşı karşıya koyuyor. İlkel toplumlarda etnoloğların yaptıkları araştırmalara dayanarak ilkel insanın bizden farklı şekilde düşündüğü neticesine varıp bu ilkel düşüncenin karakterini belirtmeye çalışıyor. Düşünce tarzlarıyla toplum yapıları arasında bir paralellik görüyor. Lévy-Bruhl ile Durkheim bu noktada aynı kanaattedirler. Yani her ikisi de rasyonel düşünce tarzından farklı ilkel bir zihni-

[124] Bulletin de la Societé Française de Philo. 1923 S. 38

[125] E. Boudin, Précis de Logique des Sciences S. 213 vd.

[126] P. Montabné, Manuel du Connaître Philosophique, Tome II S. 20

[127] Meselâ Olivier Leroy 1927 de La Rasion Primitive Essais de Réfutation de la Théorie du Prélogisme adlı eserinde Lévy-Bruhl'un tezini ele alıp bilhassa prelojik deyimine şiddetle itiraz etmektedir.

yetin varlığını kabul ederler. Temelde aynı fikirde olmalarına rağmen ilkel düşünce ile rasyonel düşünce arasındaki münasebet bahis konusu olduğu zaman biribirinden ayrılırlar.

Roget Bastide, Durkheim ile Lévy-Bruhl'ün tezleri arasmda bir zıtlık değil fakat birbirini tamamlayan bir durum bulunduğunu savunuyor. "Durkheim'in düşüncesi ile Lévy-Bruhl'ün düşüncesi genellikle biribirine zıt olarak alınmıştır. Birincisi insan zihniyetinin birliği, diğeri ayrılığı üzerinde duruyor. Bize öyle geliyor ki bu iki sosyolog biribirine zıt olmaktan çok biribirini tamamlıyorlar"[128]. Bu tamamlamayı ise Durkheim'deki ilkelerdeki sınıflama fikri ile Lévy-Bruhul'ün iştirak kavramları arasında görüyor. "İki şey (sınıflama ve iştirak) biribirini tamalarlar sınıflama batılılarda olduğu gibi varlıkların bir sınıflaması değil fakat kuvvetlerin ve iştiraklerin bir sınıflamasıdır"[129]. Durkheim'deki sınıflama ile Lévy-Bruhl'deki iştirak fikrinin biribirlerini tamamladıkları doğrudur. Fakat ortak noktaya rağmen iki tez arasında fark ortadan kalkmaz.

Durkheim ilkel ile aklî düşünce tarzlarını biribirine bağlıyor. Bunlar arasında bir zıtlık görmüyor. Aklî düşüncenin menşe'i ilkel düşüncedir. Birincisi ikincisinin tekâmülü neticesinde meydana gelmiştir. Lévy-Bruhl'e göre ise bu iki düşünce tarzı biribirinden tamamen ayrı ve biribirine zıttır. Bunlar insan zihininin iki ayrı görünüşüdür. İnsan zihnine bazen biri bazen diğeri hâkim olur. Bunda da toplum yapılarının rolü vardır. İlkel toplumlarda ilkel zihniyet ilerlemiş toplumlarda ise aklî zihniyet haâimdir. Fakat birinin hâkim olduğu toplumda diğeri tamamen yok olmaz. Varlığını zayıf da olsa devam ettirir. Birisi diğerinin bir tekâmülü sonucunda gelmemiştir.

Bu iki görüş arasındaki farkı bizzat Durkheim açıkça ifade ediyor: "Lévy-Bruhul ile temel perensiplerde müşterek olduğumuzu söylemeye hacet yok. Onun gibi biz de inanıyoruz ki, zihniyetin çeşitli tipleri tarihte biribirlerini takip ederler ve eşit olarak kabul ediyoruz ki ilkel düşünce esas itibariyle dinseldir. Bazı bakımlardan görüşümüz Lévy-Bruhul'den ayrılıyor. Lévy-Bruhl ilkel zihniyetle bizimkini ayırdı. Bu farklılığı gerçek bir antitez olarak gös-

---

[128] Roget Bastide, Le Candomblé de Bahia, S. 237
[129] Ayn. Esr. S. 240

termeğe kadar gitti. Dinî ve ilkel düşünce bir tarafta ilmî ve modern düşünce diğer tarafta. Bunlar biribirlerine zıttılar. Aksine biz düşünüyoruz ki, insan zihniyetinin bu iki formu ne kadar farklı olursa olsun, farklı kaynaklardan hasıl olmamışlar bilâkis biri diğerinden doğmuştur. Onlar aynı tekâmülün iki anıdır"[130].

İLKEL DÜŞÜNCE HAKKINDA BAŞKA GÖRÜŞLER

Gerek Durkheim gerek Lévy-Bruhl'ün ilkel düşünce hakkındaki görüşlerini açıklamış bulunuyoruz. İlkel düşünce tarzını daha açıkça belirtmek, bu düşüncenin aklî düşünce ile olan münasebetini göstermek için bu konu üzerinde bazı diğer etnolog ve filozofların fikirlerine temas etmek faydalı olur.

Leenhardt'ın Malenezyalılar üzerinde yaptığı incelemelere dayanarak vardığı neticeler, ilkel düşünceyi karakterize etme bakımından pek ilgi çekicidir. Leenhardt, Lévy-Bruhl gibi iki türlü düşünce tarzı kabul ediyor. Birincisi mitik[131] düşünce tarzı ki, Lévy-Bruhl'ün mistik diye vasıflandırdığı ve ilkel topluma hâkim olan düşünce tarzına tekabül eder; diğeri aklî düşünce tarzıdır. Leenhardt da tıpkı Lévy-Bruhl gibi iki düşünceden birinin takâmülü neticesi meydana geldiği kanaatinde değildir. Her ikisinin de aynı zamanda var olduklarını söylüyor: "Malezyalıların tarihi gösteriyor ki onların zihniyeti iki elemandan meydana gelmiştir. Mit ve aklîlik. Birinin diğerine nispetle bir sonralığı yoktur. Düşünce tarihinde rasyonalite mit kadar başta gelir... Mitikten aklîye bir devamlılık yahut bir tekâmül yoktur. Her zihniyet bir aklî, bir de mitik görünüş ihtiva eder. Bunlardan biri diğerine üstün gelebilir"[132].

İnsan zihniyetinde bu iki görünüşün mevcut olduğunu kabul eden Leenhardt "ilkel zihniyet" ve "modern zihniyet" deyimlerinin aleyhindedir. Bunlar yerine aklî ve mitik zihniyetler demeyi uygun buluyor. "İlkel zihniyet yahut modern zihniyet deyimleri aldatıcıdır. Çünkü dünyada gerçek hiç bir şeye tekabül etmezler.

---

[130] Durkheim, Condition Sociologique de la Connaissance, L'Année Sociologique XII içinde. 35

[131] Leenhardt, mit deyiminden şunu anlyor: Mit, düşünülmeden ve ifade edilmeden önce hissedilmiş ve yaşanmıştır. O, olayı insan kalbinde tahdit eden (Circonscrie) söz, şekli ve jestidir.

[132] Leenhardt, Do Kamo, S. 241 vd.

Hâkim olan elemanı belirtmek için onların görünüşlerine göre mitik zihniyet ve aklî zihniyet demek daha uygun olur"[133].

İlkel zihniyetin ne zaman bitip modern zihniyetin ne zaman başladığı gösterilemez. Öyle zaman geliyor ki aklîliğin bütün hakları kazandığında zihin mite doğru tekrar koşmaya ihtiyaç duyuyor[134]. Hilmi Ziya Ülken de aynı fikirdedir. İlkel düşünceyi, insanın objeyi süjeleştirdikten ve kendi benliğini de karıştırdıktan sonra anlaması diye vasıflandırdığı ilkel düşüncenin bizim gibi insanlar arasında da kısmen devam ettiğini söylüyor. Amerikan psikologlarının yaptıkları deneylerden bahisle diyor ki "Meselâ Amerika'da su baskını, yer depremi gibi olağanüstü olaylarda Toplumsal ilişkilerin sarsıldığı, cemiyete karşı rasyonel güvenin gevşediği zamanlar mantıkî düşüncenin de bozulduğunu ve böyle durumlarda bazı insanlardan pirimitif düşünce dediğimiz düşünce tavrının yeniden meydana çıktığını tesbit ediyorlar"[135]. Daha önce Van der Leeuw de aynı fikri ileri sürmüştür. "Bazı haller vardır ki biz de ilkel bir tarzda düşünür ve hareket ederiz" [136].

Leenhardt, bu suretle insan zihninin iki modunun bulunduğu kanaatını ileri sürüyor. Ona göre bu iki mod biribiriyle kabili telif değildir; biribirine komşudur ve biribirini tamamlar. Heriki mod da dünyayı sezmeye kavramaya yardım ediyor. Aklî düşüncede, zihin, gerçeği tefsir için aklî sembollere dayanıyor. Mitik dünyada ise bir olayı tesbit için zihin mitlerce dayanıyor[137].

Şimdi mitik düşünce içerisinde bulunan bir insanın, varlıkları nasıl telâkki ettiğini, olayları nasıl açıkladığını, Malenezyalılarda Leenhardt'ın müşahede ettiği bazı olayları nakledelim:

Malenezya yerlisi âlemi bizim gibi telâkki etmiyor. Nebatları, kayaları, insan vücudunu aynı yapıdaymış gibi görüyor. "Bir cevher birliği onları aynı hayatın çokluğu (flux) içinde karıştırı-

[133] Ayn. Esr. S. 242

[134] Ayn. Esr. S. 230

[135] H.Z. Ülken, Felsefeye giriş, I. S. 11. İlkel düşüncenin nedeni insanda da zaman zaman meydana çıktığı hususunda Leenhardt'la hattâ Lévy-Bruhl'le aynı fikirde olmasına rağmen Prof. Ülken esas itibariyle bunlardan ayrılmaktadır. O, problemi başka bir açıdan ele alarak insanlık tarihinde düşüncenin bir tekâmülünü kabul edip primitif, mitik, aklî ve tarihî düşünce diye 4 safhadan geçtiğini kabul ediyor. Bk. Ayn. S. 11-120

[136] Van der Leeuw, L'Homme Primitif et la Religion, S 136

[137] Leenhardt, Do Kamo, S. 252 vd.

yor". Meselâ : ignam (bir nebat) ı insan gibi canlı görüp ona göre muamele yapıyor. Tıpkı çocuk gibi bir yeri incinir diye onu yere atmıyor[138].

Malenazyalıların düşünce tarzı, olayları tefsir şekli şu hikâyede açıkça görülmektedir : Birgün salgın bir hastalık çıkıyor, hastalığın sebebi araştırılıyor. Bir kayığın sivri bir kayaya dokunduğu görülüyor. Yaşlılardan biri hastalığın sebebini şöyle izah ediyor : Hastalık var, çünkü tanrı Rahrae muztariptir. Görüyorsunuz kayık onun dişine dokunuyor. Kayık kaldırılıyor. Tanrı Rahrae ızdırap ve öfkesini salgın hastalık halinde belirtmekten vazgeçiyor. Burada yalnız hastalığı sebebini tabiat üstü bir varlıkla izah yok, aynı zamanda tanrıların, dünyanın ve insanların aynı şekil içine girdiği görülüyor. Kayanın sivri tarafı birinin dişi, dağın tepesi başka birinin başı oluyor[139].

Demek ki, Malenezyalılar için tanrılar, tabiat, insan hep aynı yapıdadırlar. Bu izah tarzı pozitif izah tarzından tamamiyle farklı ise de bu şekilde düşünen bir insanın manıklı düşünce bakımından medenînininkinden farkı yoktur.

İlkel insanın zihni bir taraftan kollektif tasavvurlarla dolu bulunmakla beraber, Delacroix'nın dediği gibi bütün ilkelerde az veya çok tekâmül etmiş bir teknik de vardır ki onların yaşamasına yardım eder, ve teknolojik sınıflamalar şeylerin hassaları üzerine kurulmuştur[140]. Gerek bu teknik alanında gerek yukarıda gördüğümüz misalde olduğu gibi duygusal alanda ilkel de tıpkı bizim gibi akıl yürütüyor. İlkel insanın zihniyle bizimki arasında büyük farkın bulunmadığını Delacroix'nın şu delîli açıkça belirtiyor. "Avrupalılar ilkelerle temasta bulunabiliyorlar ve ilkeller bir noktaya kadar medenileşiyor. Genç vahşiler dillerimizi öğreniyorlar. Bunlar açıkça gösteriyor ki bu iki zihin arasında temel fark yoktur"[141].

Lévy-Bruhl ilkel düşünceyi belirtmek için hayatının sonuna kadar iştirak fikri üzerinde ısrar etmişti. İştirakin ilkel düşüncedeki yeri inkâr edilemez. Bu kavramın daha iyi anlaşılması için R. Bastide'in iştirak üzerindeki çalışmalarını zikretmek yerinde

[138] Ayn. Esr. S. 81 vd.
[139] Ayn. Esr. S. 79
[140] H. Delacroix, Les Operations Intellectulles, Le Traité de Psycholigie de Dumas içinde S. 142
[141] Ayn. Esr. S. 143

olur. Lévy-Bruhl başlangıçta iştirake ilke veya kanun derken sonradan bunun kanun değil, fakat bir olgu olduğunu söylemişti. Bastide'in iştirak üzerinde çalışmaları onun anlaşılmasına başka yönden ışık tutuyor.

Bastide'e göre iştirak zihnin bir kategorisi değil fakat aksiyonun bir kategorisidir. Zihnin bir kanunu da değildir. İştirak, yapılmış bir şeydir[142].

Bastide iştirakin nasıl meydana geldiğini Brezilya'da yaptığı incelemelerde müşahede ettiği kolyelerin yıkanması merasimi ile açıklıyor: Afro-Brezilyen sektlerinde kolyelerin yıkanması merasimi vardır. Her mümin bir kolyeye sahiptir. Kolyenin taşları tanrının rengindedir. Bu kolyeler yıkanmadıkça hiç bir değer taşımazlar. Kolyelerin yıkanması şöyle olur: Kolye bütün bir gece, sahibi olan şahsın ait olduğu tanrının taşına konur. Bu taş ve kolye hayvanların kanı veya nebatların usaresi ile yıkanır. Bu suretle kolye ile uluhiyetin (divinité) ıştiraki gerçekleşiyor. Ferdin bu iştirake girebilmesi için ikinci merasim yapılıyor. Fert de kolyenin yıkandığı nebat usaresiyle ve tanrının taşı üzerinde kurban edilen hayvanın aynı kaniyle banyo yapar. Bu suretle tanrı, kolye ve fert arasında iştirak meydana gelir. Bundan sonra kolye onu taşıyan için mistik bir değer kazanmış olur"[143].

Bu müşahededen anlaşılıyor ki iştirakin olması için bazı şartların bulunması lâzımdır. Bu şartlar hep dinîdir. Kolyenin taşı, tanrının renginde, yıkandığı taş tanrının taşı vs. "İştirak herhangibir istikamette olamaz, o yönlenmiştir. İştirakin takip ettiği yolları kollektif tasavvurların tahut ritlerin toplamı olan din tayin eder"[144].

Demek ki iştirak Bastide'e göre bir aksiyonun sonucu olarak meydana çıkıyor. Bastide, Lévy-Bruhl'ün ıştiraki özdeşleştirme (İdentification) ile karıştırdığını söylüyor ve diyor ki; "İştirakte dereceler vardır. Bu dereceler bizi özdeşleştirmeye kadar götürebileceği gibi aynı zamanda bu dereceler basit bir kuvvet bağının plânı üzerinde de kalabilir"[145].

---

[142] Roget Bastide, Contribution à l'Etude de la Participation, Cahiers İnternationaux de Sociologie 1953 içinde S. 32

[143] Ayn. Ecr. S. 33

[144] Ayn. Esr. S. 33 ve Candomblé de Bahia. S. 237

[145] Ayn. Esr. S. 37

İlkel ve aklî denen iki türlü düşünce tarzı arasında Lévy-Bruhl ve Leenhardt mahiyet farkı görüyorlardı. Bundan farklı bir görüş de Emile Meyerson'un görüşüdür. Bu kimyacı filozofa göre ilkel düşünce tarzı ile aklî düşünce arasında mahiyet değil fakat bir derece farkı vardır.

Meyerson problemi özdeşlik (identité) bakımından ele almaktadır. Lévy-Bruhl, ilkel insanın bizden farklı bir düşünce tarzına sahip olduğunu söylerken (participation) üzerinde duruyordu. Meyerson, iştirak, kısmî bir özdeşlik ifade eder diyor. Yani, iştiraki Lévy-Bruhl gibi özdeşleştirme olarak kabul etmiyor. "Bororo, kırmızı papağanla bütün noktalarda mutlak olarak özdeş olduğunu iddia etmiyor. Onun demek istediği kırmızı papağanın karakteristiklerine iştirak etmiş olmasıdır"[146]. Yani burada kısmî bir özdeşlik vardır. Meyerson'a göre iştiraki kullanan ilkel insanın düşüncesiyle aklî düşünceyi temsil eden bilginin düşüncesi arasında bir fark yoktur.

Meyerson şu misali veriyor: Na + Cl = NaCl formülünü yazdığında, şüphesiz bu ifade kimyacının bu reaksiyonun bir izahına eriştiği yolunda beslediği bir ümidin ifadesini teşkil eder. Eğer eşitlik işaretinin sağ ve solunda bulunan sembollerde temsil edilen maddenin iki hali arasındaki fark ancak bir görünüşten ibaret olduğu ve esaslı bir özdeşliği gizlediği ispat edilirse bu izah mümkün olabilir. Fakat bu ifadenin farklılığı kaybettirmesi sıvı bir metalle yeşilimtrak bir gazın, renksiz bir tuzda her hususta aynı gibi kabul edilmesi tahayyülü güç bir gerçek olarak kalacaktır. Aynı suretle fizikçi, elektrik yüklü bir akümülâtörle yüksekte bulunan, düşmeye hazır bir su kitlesini özdeş olarak kabul etmekte tereddüt etmeyecektir. Onun için her ikisi de enerji rezervuarı olacaktır. Halbuki diğer taraftan bunların farklılıkları hususnda şüphe yoktur. İşte diyor ilkel bu moda göre olayların bağlayarak bizim müdrikemizin genel kalıbından çıkmıyor. O, insan kalarak kırmızı papağan karakteristiklerine iştirak ediyor ve tıpkı, reaksiyondan evvel ve sonra bir eşitlik işaretiyle mevcut cevheri birleştiren kimyacı gibi ve iki enerjiyi birleştiren, bununla beraber esas farklılık görüşünü kaybetmeyen fizikçi gibi muhakeme ediyor[147]. Bununla beraber Meyerson İlkelin bilgin kadar iyi düşündüğü kanaatini beslemiyor. "Bütün bu mülâhazalardan sonra ilkel, bilgin kadar iyi mi düşünüyor yani formülü yazan kimyacı kadar mı dü-

[146] Emile Meyerson, Du Cheminement de la Pensée, S 82

şünüyor? Elbette hayır. Fakat ilkel ile kimyacı arasındaki fark bir derece yahut bir muhteva farkıdır. Akıl yürütmenin esası aynı kalıyor"[148].

Görülüyor ki Meyerson aklın birliği tezini müdafaa etmektedir. Artık onun için iki ayrı düşünce tarzı yoktur. "Bir taraftan günümüzün fizikçisi, bir taraftan ilkel, aynı moda göre akıl yürütüyor. Bu şunu gösteriyor ki akıl, gerçeği almaya çalışırken değişmez olarak bir ve aynı yolu takip ediyor. Zira ilkelin iştiraki bilginin teorisi gibi bir izah teşebbüsüdür. Bir nevi bilim yahut ilkel bir felsefedir"[149].

Meyerson akıl yürütmenin gerek ilkelde gerek medenî'de aynı olduğunu söylemekle gerçeği ifade etmektedir. Fakat bilginin teorisinde ve ilkelin iştirakindeki özdeşleştirmenin aynı derecede olduğu fikrini ileri sürerek böyle bir neticeye varması problemi yeteri kadar aydınlatmamış görünüyor.

İlkel düşünce tarzı üzerinde çeşitli görüşleri açıklamış bulunuyoruz. İncelememiz göstermiştir ki ilkel düşünceyi belirtmek için daima onun karşısına aklî veya modern denen düşünce tarzı konmuş, bu iki tarz düşünce mukayese edilerek modern düşüncenin neliği (mahiyeti) açıklanmak istenmiştir. Düşünce tarzlarıyla toplum yapıları arasında da bir paralellik dikkate alınmıştır. Bu hususlaki görüşleri üç grupta toplayabiliriz:

1 — İlkel düşünce ile modern düşünce arasında bir devamlılık vardır. Yani ikincisi birincisinin tekâmülü neticesinde meydana gelmiştir (Durkheim)

2 — Bu iki düşünce tarzı insan düşüncesinin iki ayrı görünüşüdür, biribirlerine irca edilemezler. Her biri kendi çevresinde normal ve kendi tarzında inkişaf etmiştir (Lévy-Bruhl).

3 — İnsan düşüncesi bir bütündür. İlkel denen düşünce ile medenînin düşüncesi arasında mahiyet farkı yok, yalnız bir derece farkı vardır. (Meyerson). Bu görüşle birinci arasında bir yakınlık görünmüyor.

Her üç görüşte ortak olan nokta ise mantığın her iki düşünce tarzında da aynı olduğudur.

Şimdi, Fransız Sosyoloji Okulunun mantığın menşe'ini izah teorisine dönerek ilkel düşünce üzerinde yaptığımız bu incelemenin ışığı altında adıgeçen tezin değerlendirimesine geçebiliriz.

---

[147] Ayn. Esr. S. 83
[148] Ayn. Esr. S. 84
[149] Ayn. Esr. S. 87

FRANSIZ SOSYOLOJİ OKULUNUN ELEŞTİRİSI

İncelememizin baş tarafında Durkheim ve arkadaşlarının, mantığın menşe'inin toplumsal olduğu fikrini ne şekilde ele alıp işlediklerini, bu münasebetle hangi konulara el attıklarını açıklamıştık. Görmüştük ki Durkheim ve arkadaşları, günümüz toplumları ile onların geçmişleri arasında bir bağın varlığını kabul edip günümüzdeki toplumların geçmişini teşkil eden tarih öncesi toplulların incelenmesinin imkânsızlığı karşısında, etnolojik olarak ilkel olan toplumları mevcut ilerlemiş toplumların ilk haline eşdeğer sayıp, mantıklı düşünceyi teşkil eden bazı unsurları, bu ilkel toplumlarda araştırmaya yönelerek, bunlardan alınan misallerle mantığın menşe'ini açıklamaya teşebbüs etmişlerdir.

Mantığın menşe'i konusunda sosyolojik tezi öne sürenler kategorilerin ve en geniş anlamiyle kavramların, sınıflama fikrinin, akıl ilkelerinin toplumsal bir menşe'e sahip olduklarını ispata kalkmışlar, daha ileriye gitmemişlerdir. Durkheim ve Mauss, Année Sociologique'de yayınladıkları ortak yazıda, sınıflama üzerinde yaptıkları inceleme yoluyla mantık işlemlerinin menşe'inin açıklanabileceğini, aynı metodun, cevher ve neden fikirlerinin ve akıl yürütmenin çeşitli şekillerinin de teşekkül ediş tarzını anlamaya yardım edebileceğini söylüyorlardı. Daha sonra Durkheim Les Formes Elementaires...' de neden fikrinin menşe'ini aym yollarla araştırmışsa da, asıl mantıklı düşüncenin esasım teşkil eden akılyürütme yollarının toplumsal izahına ne kendisi ne de kendisinden sonra gelenler teşebbüs etmişlerdir.

Şimdi Sosyoloji Okulu mensuplarının menşe'inin toplumsal olduğunu göstermek için ele alıp inceledikleri konuları ayrı ayrı değerlendirerek, bu incelemeleriyle problemi ne derecede çözümledikleri hakkında bir hükme varmaya çalışalım :

Kategoriler ve Kavramlar :

Durkheim şeyler arasındaki temelli münasebetlerin (Les relations fondamantales) ifadesi olarak tanımladığı kategorilerin tabi-

atın her alanında mevcut olduklarını söylüyor. Kategoriler, tabiatın bir parçası olan toplumda kendilerini daha açık olarak gösterdikleri için, insan ilk defa bu münasebetleri toplumda idrak ediyor. Başka bir deyimle kategoriler kendilerini ferde ilk defa toplum şekilleri altında zorla kabul ettiriyorlar. Görülüyor ki Durkheim kategorilerin varlığını ferdin dışında kabul ediyor; bunlar sonradan kazanılmışlardır. Böylece Durkheim, akılcılığa karşıdır ve bir nevi ampirisittir.

Başlangıçta gördüğümüz gibi, Durkheim akılcılıkla birlikte ampirizmi de tenkid ederek yeni bir izah tarzına girmişti. Bu yeni yolda kendisi de ampirist oluyor. Onun kabul etmediği, ferdin deneyini esas alan ampirizmdir. Fikirlerin kazanılmasını fert deneyinin neticesindeki alışkanlıklara bağlayan ampirizmdir. Bu ampirizm, aklı, ferdî, deneyin bir eseri telâkki ettiği için, aklı ortadan kaldırdığını söylüyordu. En genel kavramlar olan ve bütün sujelerden müstakil bulunan kategorilerin-ki bunların toplamı, Durkheim'a göre aklı meydana getirir-objektifliğinin açıklanmasını yapabilmek için, ferdî deney ile elde edilişlerini kabul etmiyerek ortaya koyduğu çözüm şekli konuyu aydınlatmış olmuyor. Klâsik ampisislere yaptığı itiraz aynen kendisi için de yapılabilir. Üstelik, Durkheim'ın ampirizmi, problemi daha da karışık bir duruma sokmuşa benziyor. Eğer, ferdî zihne bir rol tanınmazsa, kategorilerin zihinde yer etmeleri neyle izah edilecektir? Zihin Lock'un tasarladığı gibi bir boş levha mıdır?

Durkheim bu yoldaki ampirizmi reddettiğine göre, kategorilerin teşekkülünde insanla tabiat, yani süje ile obje arasındaki münasebetin durumu nedir? Kategoriler kendilerini zorla kabul ettirirler demek problemi halletmez. Bunları kabul edenin yani sujenin de durumunu açıklamak gerekir.

Durkheim, insan da iki varlık görüyor: "Birisi ferdî varlıktır ki, temeli uzviyettedir. Onun aksiyon sahası dardır. Diğeri deneyle tanıyabildiğimiz zihin ve ahlâk düzeninde en yüksek realiteyi bizde temsil eden toplumsal varlıktır"[150]. Bu düalizm konuyu aydınlatmıyor. Toplumsal varlığın teşekkülünde Durkheim'ın ferdî varlığa müracaat ettiğini görüyoruz. Kategorileri kollektif tasavvurlar olarak kabul edip kollektif tasavvurların teşekkülünü de şöyle ifade ediyor. "Kollektif tasavvurlar, geniş bir birlikte çalış-

[150] Durkheim, Les Formes Elémentaires... s. 23

manın mahsülüdür. Bu birlikte çalışma yalnız mekânda değil zaman içinde de yapılır. Bunları yapmak için, bir sürü farklı zihinler fikirlerini ve duygularını birleştirmiş, karıştırmış ve mezceylemiştir. Nesillerin uzun serisi, tecrübelerini onların içinde toplamıştır. Ferdin zihniyetinden farklı daha zengin ve karısık bir zihniyet onlarda teksif edilmiştir"[151]. Bu ifadede ferdî zihnin önceliği kabul ediliyor. Ferdî zihinlerin uzun ve müşterek çalışmaları kollektif tasavvurlar kendilerini ferde zorla kabul ettirerek ferdin sosyal varlığını yani zihnî ve ahlâkî hayatını doğuruyor. Bir taraftan kollektif tasavvurların doğması için farklı zihinler kabul ediliyor, diğer taraftan zihin hayatının olması için tasavvurlar şart koşuluyor.

Görülüyor ki, Durkheim, kategorilerin menşeini izah için giriştiği yeni yolda problemi halletmişe benzemiyor. Kollektif tasavvur fikrinin felsefî tahliden geçirilmemiş bir hipotez olarak ortaya konduğunu belirten Hilmi Ziya Ülken ferdî şuuru aşan ve biz halinde ferdî veriler dışında devam eden bu şuurun nasıl ve hangi tecrübe ile verildiğini sorup bunun açıklanmadığını gösteriyor. "Eğer objektif tecrübe söz konusu ise, orada kendimize ve başkasına ait yaşanmış hallerin izlerinden başka birşey bulamayız. Bu suretle de asla bize, yani başkalarının şuuruna değil, ancak kendi şuuruza ait peşin tecrübemize dayanan bir tefsir yardımı ile bir takım objektif izlere mânâ vermeye ulaşibiliriz". "Eğer bu, tam tersine, sübjektif içe bakış metodu ise, o zaman daha başlangıçta kendimizi ferdî sübjektif bir daire içine hapsetmiş bulunuyoruz"[152].

Durkheim, kategorilerin ifade ettikleri münasebetlerin, ferdî şuurda, toplum hayatının tesirinden uzak olarak mevcut olduklarını gerçeğini görmemezlikten gelmiyor. "Şüphe yok ki ifade ettikleri (kategorilerin) münasebetler ferdî şuurda zımnî olarak mevcuttur. Ferd zaman içinde yaşar, ve o (temporel) cihetlenmenin duygusuna sahiptir. Fert, mekânın belli bir noktasında yerleşmiştir. Bütün duygularının bir mekâna ait birşeye sahip olduğu ifade edilebilir. O, benzerlik duygusuna sahiptir. Olayların birbirini takibinde bir dereceye kadar düzen bulunduğu hissine de sahiptir"[153].

[151] Ayn. Esr. S. 22

[152] Hilmi Ziya Ülken, İnsanî İlimler Mümkün müdür? Sosyoloji Dergisi 4-5 içinde S. 39

[153] Durkheim, Les Formes Elémentaires.... S. 628

Fakat Durkheim, bu duyulan ferdî şuurda mevcut olmalarının tamamen tümel ve gayri şahsî kategorileri doğurmıyacağı kanaatini besliyor. "Duyularımla tanıdığım, merkezini teşkil ettiğim her şeyi bana göre tertip ve tanzim ettiğim mekân "total" olmayacaktır. Keza bende ve benimle akışını hissettiğim, müşehhas süre bana "total" zaman fikrini veremez"[154].

Bir defa toplumsal hayatın etkisi dışında ferdin zihninde, kategorilerin ifade ettikleri münasebetlerin mevcudiyetini kabul edince, Durkheim ve arkadaşlarının fikirlerinin aksine, kategorilerin menşe'i olarak gördükleri âyin ve bayram günlerinin tesbiti, toplumun yerleşmesi, ferdî zihinde bulunan zaman ve mekân fikirleri tarafından telkin edilmiş olamaz mı? Hattâ bir bakıma, Durkheim'-m, kollektif tasavvurların meydana gelişlerini izah tarzı bu görüşü desteklemez mi? Böyle olunca da ferdin önceliği ortaya çıkmış oluyor.

Problemi başka bir açıdan ele alalım. Durkheim ve arkadaşlarının kategorilerin toplumsal bir menşe'e sahip olduklarını izah için çeşitli etnolojik çalışmalara baş vurduklarını, bu çalışmalardan aldıkları misallerle tezlerini nasıl temellendirdiklerini görmüştük. Bu münasebetle zaman, mekân nedenlik kategorilerini ele alıp bu kategorilerin ilkel toplumlarda bizde olduğu gibi soyut değil fakat somut olduklarını ve toplumsal hayatla olan ilgilerini gösteriyorlardı.

Durkheim, Mauss ve Granet'nin zikrettikleri misallerde bu kategorilerin toplumda ilgileri açıkça görülüyor. Zamanın bölünmesiyle bayramların, âyin günlerinin ilgisi kabul edilir. Bugünkü takvimimizin bile dinî bir menşe'i olduğu gerçektir. Toplum yerleşmeleriyle mekân fikri arasında tabii münasebetler olabilir. Klânların dağılışı ile yönlerin, Granet'nin Çinlilerde müşahede ettiği mekânın kare şeklinde tasarlanışı ile şehir duvarlarının, konak yerlerinin kare oluşu, müminlerin ibadet için kare şeklinde toplanmaları arasında bir münasebet düşünülebilir. Fakat böyle bir münasebeti neden-eser münasebeti gibi anlamak için sosyolojizmin delilleri yeter detğildir. Levi-Strauss'un dediği gibi "her ne kadar sosyal yapı ile kategoriler sistemi arasında muhakkak surette bir diyelektik münasebet varsa da ikinci, birincinin bir eseri yahut bir neticesi değildir"[155].

[154] Ayn. Esr. S. 639

[155] Levi-Strauss, La Pensée Sauvage S. 283 vd.

Durkhem'in ilkellerdeki kategorilerin tasavvurları ile bizzat kategorileri karıştırdığını söyleyen Burloud diyor ki: "Kategoriler düşünülmüş olamadan önce düşüncenin temayülleridir; meselâ kâinatın toplumlaşması, toplumun tasavvuru bir birleştirme teşebbüsünden çıkar; bu, kâinatın şu veya bu konkonsepsiyonu değil, bir kategori olan bir birliğe temayüldür. Çocuğun egosantrizmi gibi ilkelin sisyosantrizmi de bir görüş noktasıdır. Bundan başka, bizim konsepsiyonlarımıza daha yakın olan konsepsiyonların, vahşinin mekân veya nedensellik hakkında edinmiş olduğu açık (explicité) tasavvurların altında olmaları ihtimal dahilindedir"*. Görülüyor ki, problem Durkheim'cı okulun fikrine tam zıt olarak ele alınmıştır.

Üstelik, Fransız Sosyoloji Okulu mensupları diğer kategorilerin toplumda olan münasebetlerini ele almamışlardır. Meselâ bitelik, etki, edilgi, durum vs. nin teşekkülünde toplumun rolü nedir? Buna dokunulmuyor. Örnek olarak ele alınan iki üç kategorinin toplumla olan münasebetlerine dayanarak, kategoriler toplumsal bir menşe'e sahiptir gibi bir hüküm yeteri derecede temellendirilmiş oluyor.

Kategorilerin çeşitli toplumlara mensup düşünürlerce aynı telâkki edilmiş olmalarına dikkati çeken Gaston Bouthoul, bunu bir delil göstererek onların toplumsal menşe'e sahip oldukları fikrine itirazda bulunuyor. "Eğer mantık kategorileri toplumsal menşe'e sahipseler, kategorilerin Konfiçyüs, Aristo, Thomas, İbni Rüşd, Kant ve bizzat Durkheim'da aynı olmaları nasıl izah edilebilir? Bu filozofların her biri tamamen farklı bir cemiyet şeklinde yaşıyorlardı. Eğer kategoriler yalnız bu toplumların aksinden ibaret olsaydı farklı toplumlarda yaşayan bu büyük adamların fikrî farklılığın olmaması imkânsız olurdu"[156].

Hilmi Ziya Ülken de kategorilerin toplumsal hayatta açıklanmalarının yetersizliğini şöyle izah ediyor: "Bilgi teorisinin bu suretle izahına kalkılması bize çok sathi görünmektedir. Çünkü: a — Sosyoloji bizzat bir ilim olmak suretiyle biliginin umumî kategorilerine dayanmaktadır. b — Bu ilim, henüz kategorilerin mahiyetini aydınlatamıyacak kadar yeni ve münakaşalıdır. c — Kategoriler genetik bir teşekkülün mahsülü yani hem fıtrî hem tec-

(*) Albert Burloud, Psychologie s. 393

[156] Gaston Boudhoul, Traité de Sociologie, Tome I S. 383-384

rübî oldukları için onlarda sırf sosyolojik izah kâfi değildir" Kategorilerin ancak insanın psiko-sosyal gelişmesi ile aydınlanabileceğine işaret eden yazar bilgi teorisinin sosyolojiye bağlanmayıp aksine sosyolojiyi bir bilgi ve değer teorisine dayandırmanın gerektiğini söylüyor[157].

Probleme hangi cepheden bakılırsa bakılsın, kategorilerin toplumsal bir menşe'e sahip oldukları fikri kabul edilir derecede temellendirilmiş olmakdan uzak görülür.

Sınıflama :

Sınıflamanın mantıklı düşüncenin niteliğini göstermesi bakımından önemine temas etmiş ve mantığın menşe'inde sosyolojik tezi savunanların, konuya büyük ehemmiyet vererek ilkellerdeki sınıflamaları ele alıp bu suretle, kavramsal arasındaki münasebet lerde baş rolü oynayan cins ve nevi fikirlerinin teşekkülü tarzını izah ettiklerini misallerle belirtmiştik.

Fransız Sosyoloji Okulu mensupları, ilk sınıflamaların toplum yapılarıyla ilgili olduğunu, bütün şeylerin bu toplum yapıları içerisine sokulduğunu, aynı grup içine giren şeyler arasında totemik bir akrabalık bulunduğunu, cins ve tür münasebetinin temelde bir akrabalık münasebeti olarak kendini gösterdiğini iddia ediyor. Onların iddiasına göre, bir sınıf içerisine giren fertler gelişi güzel taksim edilmemişlerdir. Bunlar aynı toteme bağlı bulunurlar. Binaenaleyh aralarında bir akrabalık bahis konusudur. Başlangıçta toplum yapılarının dışında bir sınıflama yoktur Totemizm bu sınıflamanın esasını teşkil eder. Şeylerin sınıflanması totemizmin bir neticesidir.

Durkheim ve Mauss, Mont-Gambier kabilesindeki totemik sınıflamadan farklı olarak Zunilerde müşahede edilen yönlere göre bir sınıflamayı da ele almışlardır. Zuniler mekânı yedi bölüme ayırırlar : Kuzey, güney, orta, doğu, batı, zenit, nadir. Her şeyi bu yedi yöne taksim ediyorlardı. Klânlar da bu yedili bölünmeye tabi tutuluyorlardı. Durkheim ve Mauss, yönlere göre olan bu sınıflamanın temelinde totemik sınıflamayı görüyorlar. Totemik sınıflamadan mekânın bölümlerine göre yapılan sınıflamaya nasıl geçildiğini izah için, yine Avusturalya ve Amerika yerlilerinden misaller veriyorlar. Meselâ, Omahalarda, kabile kamp kurduğu zaman

[157] Hilmi Ziya Ülken, İnsan İlimleri Mümkün müdür? Sos, Der. S. 26

yürüyüş istikametine göre fratrinin biri sağa biri sola yerleşiyor. Klânlar da akrabalık derecesine ve toplumsal fonksiyonlarına göre kamp alanında dağılıyorlar. Olaylar ve varlıklar da totemik esasa göre bu taksime tabi tutuluyorlardı. Bu şekilde, kabilenin yerleştiği mekân toplumsal yapı ile ilgili olarak bir taksime tabi tutuluyor. Burada bölünmeler dört yöne göre değildi kampın merkezine göre oluyor[158]. Kansaslarda klânların ve alt klânların bölünmesiyle dört yön arasında bir münasebet görülüyor[159]. Ponkaslarda, Wotjoballuklarda klânların yönlenmesi, şeylerin bu yönlenmeye göre taksimi etraflıca izah ediliyor[160].

Durkheim ve Mauss, Zunilerde görülen yönlere göre şeylerin sınıflanması esasında, totemik sınıflamanın bulunduğunu izah için verdikleri misallerle bu geçişin nasıl olduğunu açıkça gösteremiyorlar. Yapılan etnolojik müşahedeleri âdeta zorlayarak kendi tezlerini ispata çalışıyorlar. Kabilenin işgal ettiği mekânın klânların yerleşmesiyle bölünmesinden, klânların ve şeylerin yönlere göre bölünmesi fikrinin doğduğunu ispat edemiyorlar. Bir tarafta totemik diğer tarafta yönlere göre yapılan bir sınıflama var. İkincisinin birinciden çıktığını söylemek için Fransız sosyologlarının ileri sürdükleri deliller tatminkâr görünmüyor. Zunilerin sınıflamasında mekân yediye bölünüp varlıklar ve olaylar bu yedi bölüme taksim ediliyor. Diğer taraftan pueplo içerisinde klânlar da aynı şekilde yediye bölünüyorlar. Mekânın bölünmesiyle toplumsal yapı arasındaki bu paralellikten böyle bir bölünmenin temelinde toplumsal yapının bulunduğunu çıkarmak için hiç bir inandırıcı delil öne süremiyorlar.

Durkheim ve Mauss'tan sonra sınıflama üzerinde duran etnologların araştırmaları da sosyolojik tezin yetersizliğini ortaya koyuyor.

Arnold Van Gennep totemizme sahip olmayan toplumlarda da sınıflamanın bulunduğunu delil olarak göstererek Durkheim'ci teze itiraz ediyor:

"Durkheim düşünüyor ki, kozmik sınıflama totemizmin bir neticesidir. Bilâkis ben iddia ediyorum ki, totemizmde müşahede

---

[158] Dukheim et Mauss, De Quelques Primitives de Classification, L'Annee Sociologique VI. S. 46-47

[159] Ayn. Esr. S. 48

[160] Ayn. Esr. S. 48-55

edilen kozmik sınıflamanın özel şekli totemizmin bir nüansı değil fakat onun inşa edici ilkel ve esaslı kısımlarından biridir. Zira totemizme sahip olmayan halklar dahi bir sınıflama sistemine sahiptirler. Bu sistem onların genel toplumsal teşkilât sistemlerinin başlıca elemanlarından biridir. Doğunun sistemi böyledir. Çin ve İran ikiciliği, Asur, Babil kozmografizmi gibi"[161].

Diğer taraftan Roget Bastide'in güney Amerikada yaptığı araştırmalar sonunda vardığı neticeler önemlidir. Bastide, ilkellerde Durkheim ve Mauss'un gösterdikleri sınıflamalar yanında ve aynı zamanda başka tip bir sınıflamanın da bulunduğunu söylüyor:

"İlkel sınıflama, ilkellerin zihninde başka bır sınıflamanın varlığın önlemiyor. Bu ikinci daha ampirik ve bizimkine daha yakındır. Bu tarz bir sınıflamada gerçek, daha aklî ölçülere göre bölünür. Durkheim ve Mauss'un ilkel sınıflamaları gerçekte kavram sınıflamaları değildir. Kozmik kuvvetlerin dinî sınıflamasıdır. Bunların yanında aynı zamanda bizimkine yakın ampirik kavramların tabiî sınıflaması vardır"[162].

Levi-Strauss'un, Reichardt'dan naklettiği Navaho yerlilerindeki sınıflama, ilkellerin sınıflamasında toplumsal faktörden başka faktörün de rol oynadığını gösteriyor. Navaho yerlileri, canlı varlıkları söze (parole) sahip olup olmadıklarına göre iki kategoriye ayırıyorlar.

Sözsüz varlıklar, hayvanlar ve nebatları ihtiva eder. Hayvanlar üç gruba ayrılırlar: Koşan, uçan, sürünen. Her grup kendi arasında da bir çift bölünmeye uğrar. Bir tarafta yer yüzünde seyahat edenler, su yüzünde seyahat edenler, diğer taraftan gündüz seyahat edenler gece seyahat edenler. Bu metodla elde edilmiş türlerin bölünmesi her zaman zoolojininki gibi değildir. Meselâ, dişi-erkek zıddiyetine göre gruplanmış kuşlar, gerçekte aynı cinsiyete fakat farklı cinslere aittir. Çünkü toplulaşma (association) bir taraftan onların boyları üzerine, diğer taraftan sınıflamasındaki yerleri üzerine, sihir ve ritüel'de onlara ayrılan fonksiyon üzerine tesis edilmiştir[163].

---

[161] Arnold Van Gennep, l'Etat Actuel du Probléme Totémique S. 345 deki not.

[162] Roget Bastide, Contribution à l'étude de la participation, Cahiers Internationaux de Sociologie V. XVI S. 32

[163] Levi-Strauss, La Pensée Sauvage, S. 54

Reichardt'ın müşahadesi de gösteriyor ki, ilkellerdeki sınıflamada yalnız toplum rol oynamıyor, varlıkların dış görünüşleri nazarı dikkate alınıyor.

Dieterlen'in Dogonlarda müşahede ettiği sınıflama şekli de ilginç bir durum arzetmektedir: Dogonlarca bilinen bütün şey ve varlıkların kategorileri gibi (Meselâ, yıldızlar, kumaşlar, hayvanlar vs.) nebatlar da yirmi iki aileye ayrılarak sınıflanırlar. Varlıkların yahut şeylerin her kategorisi, sıra ilkesine göre diğerleriyle tekabül ederler. (Meselâ, kumaşların dört numarası, diğer kategorilerin dört numarasına tekabül eder). Diğer taraftan bir kategorinin yirmi iki ailesinden her biri insan vücudunun yirmi iki kısmından her biriyle münasebet halindedir[164].

Verdiğimiz misaller şunu gösteriyor-: İlkellerin sınıflamaları, bir nevi onların bilgilerinin sistemidir. Herşeyi bu sınıflamalar içerisine sokuyorlar. Şeylerin dış görünüşleri ve karakterleri olduğu gibi sihir ve dinî âyinlerdeki yerleri de dikkate alınarak bölünüyorlar. Şeylerin sınıflara bölünmesinde rol oynayan çeşitli faktörlerden yalnız toplumsal olanı ele alıp onu diğerlerinin temeli olarak kabul eden sosyolojik tezi haklı çıkaracak bir delil gözükmüyor. Bu hususta Van Gennep'in görüşüne iştirak ediyoruz. "Her muntazam toplum yalnız kendi insan üyelerini değil, objeleri, tabiat varlıklarını da kâh onların dış görünüşlerine, kâh ruhsal hâkimiyetlerine, kâh onların gıdaî, endüstüriyel, ziraî kullanışlarına göre sınıflarlar". Hiçbir şey şu sistemin meselâ totemizmin zoolijik sistemi yahut kozmografik sistemi, yahut profesyonel (castes) sistemin diğerinden önce geldiğini telâkki etmeye müsaade etmez"[165].

Akıl İlkeleri:

Birinci bölümde mantıklı düşüncenin tâbi olduğu akıl ilkelerinin menşe'inin de sosyolojik taze uygun olarak açıklanmaya çalışıldığını fakat bu ilkelerin menşe'i üzerinde kavramların ve sınıflamanın üzerinde olduğu gibi derinliğine durulmadığını belirtmiştik.

---

[164] G. Dieterlen, Classification des végétaux chez les Dogons, Journal de la Société des Africanistes, Tone XXII. S. 115

[165] A.Van Gennep, l'Etat Actuel du Probléme Totémique, S. 345

Durkheim, çelişiklik ve özdeşlik ilkelerinin düşünce üzerine tesirinin zamanlara ve toplumlara göre değiştiğini, meselâ mitolojilerde aynı zamanda çelişik vasflara sahip olan ve hem maddî hem ruhsal varlıkların bulunduğunu işaretle, insan zihnini idare eden bu kuralların ezelden beri var olmadığı, hiç olmassa tarihî, binnetice toplumsal şartlara tabi bulunduğu neticesini çıkarıyordu.

Durkheim, çelişiklik ilkesinin zaman ve yerlere göre değişik tarzda tesir ettiğini söylerken kategorilerin veya sınıflamanın menşe'inin izahında olduğu gibi misaller vermiyor. Mitolojilerde çelişik vasıflara sahip varlıkların bulunduğunu söylemekle, acaba çelişiklik ilkesinin geçer olmadığı bir zihniyetin varlığını mı kabul ettğini söylemek istiyor?

İlkel düşünce bölümünde gördüğümüz gibi, ilkel toplumlarda dahi çelişiklik ilkesi yürürlüktedir. Lévy-Bruhl, bu mesele üzerinde uzun uzadıya durmuş, çelişiklik karşısında ilkel insanın müteessir olmadığı, yani çelişiklik ilkesine tabi bulunmadığını fikrini ilk eserlerinde savunmuşsa da sonradan bu fikrinden vazgeçip ilkel insanın çekinmeden kabul ettiği çelişiklik değil fakat uyuşmazlık olduğunu ileri sürmüştü. İlkel düşünce üzerinde yapılan diğer araştırmalarda insan zihninin hiç bir zaman çelişme içerisinde bulunmadığını göstermiştir. Bizzat Durkheim da "insanların karışık ve çelişiklik içinde yaşadıkları bir devir yoktur". diyordu.

O halde Durkheim çelişiklik ilkelerinin zamanlara ve toplumlara göre değişik tarzda insan zihni üzerinde tesir ettiği fikirden neyi kasdediyor? Bu hususta Durkheim'ın fikri açık değildir. Böyle açık olmayan bir fikre dayanarak bugün insan zihnini idare eden bu kuralların ezelden beri var olmadığı, toplumsal faktörlere tabi bulunduğu yolunda vardığı netice boşlukta kalıyor. Kendisi de bu iddiasını yeteri derecede temellendiremediğini farkettiği için "bu faktörlerin ne olduğunu kesin olarak bilemiyoruz, fakat onların var olduğunu kestirebiliriz." diyor.

Durkheim, nedensellik ilkesi üzerinde daha fazla durmaktadır. Yukarıda görmüştük ki nedensellik ilkesinin toplumsal bir menşe'e sahip olduğu fikri ilkellerde müşahede edilen taklitli âyinlerin bir tefsirinden çıkarılmıştır.

Durkheim, taklitli âyinlerin meneş'inde "benzer, benzeri meydana getirir" fikrinin bulunduğunu, bunun ise nedensellik fikrini

içine aldığını söylüyordu. Ona göre totem olan hayvan veya nebatın çoğalması, klânın yaşaması için zorunlu şarttır. Çoğalması istenen hayvan veya nebatın taklidini yaparak icra edilen âyinle onun çoğaldığına inanılır. Toplum kendi bekası için bu âyinlerin yapılmasını emreder ve bu zarureti fertlere zorla kabul ettirir. Hayvan veya bitkinin çoğalmasını sağlamak için onları taklit etmek mecburiyetini emretmek, "benzer benzeri doğurur" sözünü şüphe götürmez bir aksiyon olarak ortaya koymaktadır. Toplum fertlere bu kuraldan çıkan hareketler gibi bu kuralı da zorunlu olarak kabul ettirir.

Bir defa "benzer benzeri meydana getirir" fikri, nedensellik fikrini içine almaz. Aksine nedensellik fikri "benzer benzeri doğurur" fikrini temellendirir. Yani birincisi ikincisinin içine girer. Nedensellik kavramı "benzer benzeri doğurur" fikrinden daha geneldir. Bu bakımdan bir an için Durkheim'ın yorumu kabul edilse yani toplum, taklit etmek mecburiyetini emretmekle "benzer benzeri meydana getirir" fikrini şüphe götürmez bir aksiyon olarak ortaya koyduğu kabul edilse dahi bu iddianın nedesellik ilkesine tatbiki mümkün olmaz. Çünkü birşey kendisinin içine girdiği daha genel başka birşeyi tam olarak açıklıyamaz. Kaldı ki Durkheim'ın bu iddiasını kabul etmeye hiçbir neden bizi zorlayamaz. Durkheim'ın tefsiri, nedeselliğin menşe'inin izahını değil fakat onun tatbikini bize gösteriyor. Eğer ilkel insanda nedensellik fikri olmasa taklitli âyinlere ihtiyaç duymaz. Taklitli âyinlerin varlığı, bunu yapanlarda nedensellik ilkesinin mevcudiyetini gösterir. Yoksa o âyinlerden nedensellik ilkesi doğuyor denemez. Durkheim nedensellik ilkesinin menşe'ini kendi ana fikrine göre anlatmak için burada neden ve esere yer değişdirtiyor gibi geliyor.

Nedensellik fikrinin menşe'ini, toplumsal hayattan başka, insanın diğer faaliyetlerinde de aynı meşrulukla aramalıdır. Bu hususta yine Burloud'a müracaat edelim. "Lois Weber'in dediği gibi, döverek ve sıkıştırarak yaptığında, baltası ile bir ağacı kestiğinde ilkel, sebeple netice arasındaki münasebetin açık ve doğrudan doğruya bir duygusunu edinir." Bu duyguda aynı sebepler aynı neticeleri doğurur prensibinin gerçek kökünü aramak doğru değil midir?[168].

Şuna işaret etmek yerinde olacaktır. Durkheim, akıl ilkelerinin menşe'inin toplumsal olduğunu söylerken yukarıda işaret et-

[168] Albert Burloud, Pyschologie, S. 393 vd.

tiğimiz gibi kesin bir dille konuşmuyor. Yalnız, tezine uygun olarak bir tahminde bulunup çelişiklik ilkesi için buna tesir eden faktörlerin ne olduğunu kesin olarak bilmeyiz, nedensellik ilkesi için ise, bu hipnetezin tamamlayıp kontrol edilmesi gerektir, demekle ihtiyatı elden bırakmıyor.

Görülüyor ki kategoriler ve akıl ilkelerinin menşeini izahtan akılcılık ve ampirizmin görüşlerini kabul etmiyerek yeni bir yol arayan sosyoloji okulu mensupları, teklif ettikleri çözüm şekli problemi halletmiş görünmüyorlar. Üstelik kabul etmedikleri bu cereyanlardan birinin, ampirizmin içinde kalıyorlar. "Şüphesiz bu (sosyolojik tez) kollektif şuuru yeni bir kaynak olarak kullanan bir ampirizmdir. Bu hal ampiirzme, psikolojik hayat içine bir nevi ikiciliği sokabilmeyi ve en yüksek yetilerin izahına aniden ulaşmayı temin eder. Fakat bu değişiklik, tatmin edici görülmemektedir. Zira sadece ciddi zorluklarla karşılaşmakla kalmamakta aynı zamanda ampirizmin çözmeye gayret ettiği meseleler için hakikî bir çözüm yolu teklif etmektedir"[167].

Evvelce dediğimiz gibi Fransız Sosyoloji Okulu mensupları mantığın menşe'inin izahını yaparken böyle bir düşüncenin yalnız malzemesini ele almışlardır. Halbuki mantıklı düşünce yalnız bir kavramlar yığınından ibaret değildir. Mantıklı düşünce herşeyden önce bir işlem (opération) sistemdir. Bu işlem hüküm verme ve akılyürütme ile olur. Aynı metodla bunların da menşe'inin toplumsal olduğunun açıklanabileceğini söylemelerine rağmen Sosyoloji Okulu mensuplarının hiçbirisi, düşüncenin bu asıl karakteri üzerinde durmamıştır. Yalnız, düşüncenin kullandığı malzemenin toplumsal olduğunu ispata çalışarak büyük bir fikir atlamasiyle mantığın, daha geniş bir deyimle, aklm toplumsal olduğunu iddia etmişlerdir.

Fransız Sosyoloji Okulu mensupları mantığın birliğini savunmakla beraber bunun bir tekâmüle tabi olduğunu da söylüyorlar. Durkheim "Şüphesiz, tarihin farklı anlarında mantık çeşitli karakterler arzetmiştir. Mantık da toplumlar gibi tekâmül eder. Bu farklar ne kadar gerçek olursa olsun esastaki benzerlikleri tanımamazlık ettirmemelidirler" diyor. Durkheim'm mantığın tekâmül ettiği fikrine de iştirak etmiyoruz. Durkheim'ın böyle bir kanaata sahip

[167] R. Lacombe, La Thése Sociologique en Pyshologie, Revue de Métaphysique et de Moral, Janvier-Mars 1926 içinde S. 372

bulunması, onun mantığı bir kavramlar yığını olarak kabul etmesinden ileri gelse gerektir.Kendisinin ve arkadaşlarının incelemelerinde, kategorilerin anlayış tarzında ve nedensellik ilkesinin tatbikinde bir tekâmülün olduğu gösterilmiştir. Fakat bu değişmeler yalnız muhteva bakımındandır, düşüncenin mekanizması daima aynı kalıyor. Kavramlara verilen mânaların değişmesine bakarak mantığın çeşitli karakterler arzettiği ve bir tekâmüle tâbi bulunduğu fikrine katılmak mümkün olmuyor. Kaldı ki, Durkheim, böyle bir iddiada bulunurken mantıklı düşüncenin esasını teşkil eden yürütmeyi nazarı dikkate almamıştır.

Şimdi Durkheim ve Mauss'un ilkellerdeki sınıflamayı incelerken en ilkel bir toplum olarak ele aldıkları Mona-Gambier kabilesine mensup bir ferdin mantığı ile bizimkisi arasında bir farkın olup olmadığını yine onların Stewart'tan naklettikleri bir hikâyeyi alarak anlamaya çalışalım : Stewart, Mont-Gambier kabilesinden bir yerliye sınıflamada, boğa hangi bölüme aittir diye soruyor. Yerli biraz düşündükten sonra şu cevabı veriyor : boğa ot yer, o halde o, Boortwerio'dur, yani çay ağacı klânına ait olup bu klân muhtemelen bütün otları ve ot yiyenleri ihtiva eder[168]. Bu misal gösteriyor ki en ilkel bir toplumda yaşayan bir ferdin mantığı ile bizimki arasında bir fark yoktur. Bu yerli bizim gibi akılyürütüyor. Bütün ot yiyenler çay ağacı klânına aittir. Boğa de ot yer, o halde boğa çay ağacı klânına aittir. Yerli,, gizli de olsa bu doğru tanımı yaparak cevabını veriyor. Bu sebepten zihnin işleme tarzında bir tekâmülden bahsedilmez.

Sosyolojik teze göre akıl toplumun bir verisi olmuş oluyor. Aksi fikri savunanlar da vardır. Couturat sosyolojik teze itiraz ederek "akıl sitenin kızı değil, onun anasıdır[169]" diyordu. Aynı konuya R. Lacombe itiraz ediyor. "Eğer aklın sitenin kızı olduğu iddia edildiyse aynı meşrulukla site aklın kızıdır, fikri de müdafaa edilebilir[170]". Lacombe, akıl mı önce toplum mu önce, meselesinin bilinemez ve boş bir mesele olduğunu belirtmekle beraber mantığın önceliğinin düşünülebileceğini söylüyor. "Ancak mantığın önceliği

[168] Durkheim et Mauss, De Quelques Formes Primitives de Classification, L'Annee Sociologique 6 S. 17

[169] Couturat, La Logique et la Philosophie Contemporaines, Revue Met. et de Moral, 1906 içinde S. 328

[170] R. Lacombe, La Thése Sociologique en Pyschologie, Revue de Met. et de Moral 1926 içinde S. 371

mesele olabilir. Zira bir spirituel toplumda birleşip de bir kavram dili kullanmayan insanlar hayal edilemez. Aksine kavramsal yetiye sahip olup fakat sosyal hayatta tatbik edilmeyen bir insan zihni tasavvur edilebilir. Bundan şunu çıkarıyoruz : Toplum zihin fonksiyonlarının icrasında (exercice) bir rol oynayabilir. Fakat onların mevcudiyetinde asla[171].

Bu suretle Fransız Sosyoloji Okulunun mantığın menşe'i ile ilgili tezlerini, gerek bizzat kendi fikirlerine ve gerek muhtelif yazarların fikirlerine dayanarak değerlendirmiş oluyoruz. Bu incelememiz mantığın menşe'inin izahındaki sosyolojik teze katılmadığımızı göstermektedir. Tenkitlerimiz yalnız, Fransız Sosyoloji Okulu mensuplarının mantığın menşe'ini araştırırken yapmış oldukları bir nevi sosyolojik bilgi, teorisine karşıdır. Bu okulun dışında Max Scheler, Karl Mannheim ve Piritirm Sorokin gibi düşünürler tarafından da bilgi sosyolojisi yapılmıştır. Fakat bu sonuncular problemi başka açıdan ele alıyorlar. Konumuzun dışında bulunluğu için bunlara temas etmedik.

[171] Ayn. Esr. S. 372

MANTIĞIN TOPLUMSAL KARAKTERİ HAKKINDA BAŞKA GÖRÜŞLER

Mantığın toplumsal bir menşe'e sahip olduğu fikri, Fransız Sosyoloji Okulundan farklı olarak da ele alınmıştır. Edmond Goblot ve Jean Piaget mantığın teşekkülünde toplumun oynadığı rol üzerinde duruyorlar. Bu farklı görüşleri de ele alıp ana hatlariyle belirtmek yerinde olacaktır.

E. Goblot'nun Görüşü :

Mantık problemi hem sosyolojik hem psikolojik bir problemdir[172] diyen Goblot mantığın toplumsal karakterini belirtirken, konuyu Fransız sosyologlarından farklı şekilde ele alıyor. O, mantığın insanların toplum içerisinde anlaşma ve uzlaşma ihtiyacından doğduğu kanaatindedir.

İnsanlar dar bir çevre içerisinde az yayılmış münasebetlere sahip bulundukları zaman, kendi dar çevrelerinde zekâların uygunluğu onlar için kâfidir. Onlar kollektif tasavvurlara sahiptirler. Bu tasavvurların en önemlileri, ahlâk, hukuk ve dindir. Bu inançlar ferde grup tarafından zorla kabul ettirilir. Hiç kimse ne aklî temel ne de mantıkî değerini düşünmez. Fakat ne zaman halklar karışır, farklı inançlar çarpışır, insanlar uzlaşma ve anlaşmaya muvaffak olamazlarsa o vakit, kendi düşüncelerini izah etmeyi ve muhaliflerini ikna etmeyi araştırırlar. Burada eleştiri ruhu "esprit critique" görülür[173]. "Eleştiri son derece toplumsal bir olgudur. Eleştirisiz mantık yoktur"[174].

Görülüyor ki Goblot'ya göre mantığın olması için tenkidin bulunması şarttır. Tenkit fikri de ancak toplumsal bir menşe'e sasiptir. Tenkit ancak çeşitli fikirler olduğu zaman doğar. Yukarıdaki açıklamadan anlaşılacağı gibi bu fikrin doğuşu ancak toplumun

---

[172] E. Goblot, İlimler Sistemi (Fethi Yücel tercümesi) S. 125
[173] E. Goblot, Traité de Logique, S. 34 vd.
[174] Ayn. Esr. S. 38

tekâmülü neticesi olur. Goblot'nun ifadesinden anlaşılıyor ki insanlar ilkel toplum içerisinde yaşarlarken mevcut inançları toplum tarafından fertlere zorla kabul ettirilmiştir. Zekâlar bu kollektif tasavvurlar içerisinde uyuşup anlaşabiliyorlar. Burada henüz tenkit fikri doğmamıştır. Buna ihtiyaç da yoktur.

Goblot, tenkitsiz mantık, yoktur derken acaba neyi kasdediyor? Bu fikri zincirlemesinden şu netice çıkabilir: İlkellerde mantık yoktur. Fakat Goblot'nun ilkel toplumlarda yaşayan insanların mantık dışında yaşadıkları fikrinde olduğu kanaatinde değiliz. Burada Goblot'nun kasteddiği bilim olarak mantıktır. Şu ifade de kanaatimizi destekler: "Mantık, tarihî olarak diyalogun toplumsal şekli altında görülüyor ve diyalektik adını alıyor. Bir nevi tamamen toplumsal, hattâ politik çok geniş sanat olarak inandırmak, kanaat yahut inanç hasıl etmek sanatı olarak görünüyor"[175].

Bilim olarak mantığın toplumsal zorunluluklardan doğduğunu kabul eden Goblot'ya göre acaba mantıklı düşüncenin durumu nedir? Bu husus onun akıl ilkelerini izah tarzından anlaşılıyor.

Akıl veya mantık ilkeleri denen ilkelerin çelişiklik ve nedensellik ilkeleri diye ikiye irca edebileceğini söyleyip, bu ilkelerin farklı bir izahına girişiyor. Bunların akılcı ve amprik izahları Goblot'yu da tatmin etmiyor. Yeni bir izah tarzı araştırıyor. Bunların çözüm yolunu da Henri Poincaré'nin matematik felsefesinde buluyor. Poincaré'ye göre, geometri postülaları ispat edilemezler. Biribiriyle çelişen iki postülanın ikisi de aynı derecede mümkündür ve ikisi de aynı derece doğru nazariyle bakılmalıdır. Paraleller teorisinde mantık bakımından eşdeğerde üç postüladan üç ayrı geometri doğuyor ve biz bunlardan, elverişli olduğu için, Öklid geometrisinini seçiyoruz. İlim, varsayımların doğruluğunu öne sürmez, bu varsayımlardan bir takım neticeler çıkarılacağını ileri sürer. Bu düşünceler akıl ilkelerine de tatbik edilebilir[176].

Demek ki Goblot, akıl ilkelerini bir anlaşma (convention) olarak kabul ediyor. "Çelişiklik ilkesi bir postüladır. Bütün postülalar gibi o da kendisini bir alternatif olarak gösterir: en elverişli tarafı tutmak bahis konusudur. Burada elverişlilik kesin bir zaruret halini alıyor, karşı taraf mantıkî değil fakat pratik nitelikte

[175] Ayn. Esr. S. 37
[176] Goblot, İlimler Sistemi S. 157 vd.

kesin bir imkânsızlıktır. Çelişikliği reddetmek, düşünmekten vazgeçmek demektir"[177]. Nedensellik ilkesini, Cladude Bernard'ın fikrine uyarak determinizimle ifade ediyor. " Determinizm varsayımı, ispatlanamıyacağı gibi onun zıddı olan varsayım da ispatlanmaz Fakat tümevarımı mümkün kıldığı için determinizm varsayımı daha faydalıdır"[178].

Goblot, akıl ilkelerini postüla olarak telâkki etmekle beraber onların insanlar tarafından kabülünü de zorunlu görüyor. Bu zorunluluk ise düşünmeyi sağlamak içindir. Bu ilkeler olmadan düşünme olmadığına, düşünmenin düşünmemekten daha iyi bulunduğuna göre bu ilkeleri kabul ediyoruz. Demek ki onları kabul zorunluluğu içten bir zorunluluk değil de pratik bir zorunluluktur. "İspat edilemez olan iki büyük ilkeden biri genel mahiyette düşünce işlemleri için, öteki deney konularına nispet edilen her türlü düşünce için zorunludur. Henri Poincaré'nin yalnızca matematik ve fizik bilimlerini ilgilendiren doktrinine uyarak ve onu daha genişleterek bu iki ilkeye, belki doğru olmayabilen fakat çok kullanışlı olan postüalar gözü ile bakacağız"[179].

Bilim olarak mantığın toplumsal bir zorunluluk olarak ortaya çıktığı kanaatinde bulunan Goblot, mantıklı düşüncenin tabi olduğu ilkelerin bir anlaşma neticesi kabul edildiğini söylemekle düşünce olarak mantığın da toplumsal bir karaktere sahip bulunduğu üzerinde durmuş oluyor. "Mantık problemi hem sosyolojik hem psikolojiktir" derken, sosyolojik oluşunun tabi olduğu ilkelerden ileri geldiği anlaşılıyor. Çünkü, ilkelerin bir anlaşma neticesi kabul edildiğini söylemek onların toplumun bir eseri olduğunu kabul etmektir. Anlaşma (convention) ancak fertler arasında, binnetice toplumsal birşeydir.

Görülüyor ki Goblot'nun sosyolojizmi Durkheim'cı sosyolojizmden farklıdır. Goblot bu konuda pragmatist olarak görünüyor..

Goblot nun "conventionalisme"i Arnold Reymond tarafından tenkit edildi. Raymond anlaşmalı (conventionel) postülalardan bahsetmek, bir seçimin mümkün olduğunu farz ve kabul etmek demek olduğunu, seçimden bahseden kimsenin ise önceden bir tasmimî (délibération) postüla olarak koyduğunu, çünkü alınacak is-

[177] Goblot, Traité de Logique S. 328
[178] Goblot, İlimler Sistemi S. 159
[179] Ayn. Esr. S. 166

tikamet hakkında düşünüp taşınmadan hüküm vermeksizin seçim yapılamıyacağını söyleyerek diyor ki: "Çelişiklik ve özdeşlik ilkelerini kullanmaksızın tasmimli hüküm olmaz. O halde çelişiklik ilkesinin bir postüla gibi ve itibarî olarak kabul edileceğini söylemek, bana öyle geliyor ki, bir müsadere alelmatluptur. Zira bu prensibi kullanmaksızın şuurlu bir düşünce yoktur ve olamaz[180]"

Jean Piaget'nin Görüşü:

Jean Piaget, düşüncenin doğuşunu başka bir cepheden ele alıyor. Çocuk düşüncesine hasrettiği çalışmalarında, düşüncenin tekâmülünün Fransız Sosyoloji Okulu mensupları gibi, insanlığın hayatında değil de ferdin hayatındaki seyrini ve bu seyre tesir eden şartları gösterdi.

Piaget, düşüncenin tekâmülünde iki faktörün rol oynadığı kanaatindedir: Biyolojik faktör ve toplumsal faktör. Çocuk, ailesi bulundukça bir toplum içinde yaşıyor demektir. Edindiği duyumlarla da biyolojik bir çevre yaratmaktadır. O halde düşüncenin tekâmülünü yalnız biyolojik yönden incelemek veya toplumsal yönden açıklamak gerçeğin yarısını karanlığa bırakmak demektir[181]. Demek ki hem biyolojik, hem de toplumsal şartlar düşüncenin tekâmülünü sağlarlar. Burada bizi ilgilendiren ikincisi olduğuna göre, Piaget için toplum hayatının hangi mânâda düşünce üzerine tesir ettiği fikri üzerinde duracağız.

Piaget çocuğun düşünme tarzını büyükten farklı görüyor, ona 'egocentrique" diyor. Bu tarz düşünmeyi mazbut veya toplumsal düşünme tarzı ile "autistique" düşünme tarzı[182] arasında üçüncü bir tarz olarak ele alıyor. "Tecrübe gösterdi ki, çocukta "autisti-

---

[180] Arnold Reymond, Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkit (Hilmi Ziya Ülken tercümesi) S. 47

[181] Jean Piaget, Les Traités Perincipaux de la Logique de l'Enfant,Jurnal de Psychologie 1924, 15 janvier-15 mars içinde S. 50 ve Çocukta Hüküm ve Muhakeme (Sabri Esat-Siyavuşgil terc.) S. 155

[182] "Psikanalistler araştırmalarında netice olarak, düşünmenin iki esaslı tarzını ayırmayı başardılar. Mazbut düşünme ve Bleuler'in "Autistique düşünme dediği idaresiz düşünme.. mazbut düşünme şuurludur, yani düşünenin kafasında mevcut bulunan gayeleri takip eder, gerçeğe uyduğu ve tesir etmeye çalıştığı için zekâ ile doludur. Hakikate eriştiği kadar hataya da düşebilir. Söz vasıtası ile tebliğ edilebilir. "Autistique" düşünme şuur altına aittir. Dış gerçeğe uymaz. Hakikatleri tesis ve tesbit etmeye temayül etmez. İstekleri tatmine yönelir. Tamamen ferdi mahiyette kalmıştır. Lisan vası-

que" tarz ile içtimaîleşmiş düşünme tarzının tam ortasında bulunan orjinal bir tefekkür tarzı vardır. İşte bu düşünme tarzına "egocentrique" sıfatını verdik ve bu suretle çocuk tefekkürünün yapı itibariyle henüz "autistique" kaldığına, fakat alâkalarının katıksız "autisme" de olduğu gibi sadece organik tatmine veya oyuna müteveccih olmayıp tıpkı kâhil tefekkürü gibi zihnî intibaha yöneldiğine işaret etmek istedik"[183].

Piaget, çocuk düşüncesini, büyüğün düşüncesinden ayırırken şu hususlara dikkati çekiyor: Çocuk daima kendi noktai nazarından hüküm verir. Hükümleri mutlaktır. Çocuk muhakemesi, mantıkî sınıfların gerçek düzenlerini bulmaktan ziyade onları biribirine eklemek meylini gösterir. Bu fikrin daha iyi anlaşılması için verdiği misali zikredelim: Çocuğa şu tarzda bir test veriliyor: "Bu hayvanın, uzun kulakları olsaydı, ya katır olurdu ya eşek. Kocaman kuyruğu olsaydı ya katır olurdu ya at, halbuki bu hayvanın hem uzun kulakları hem kocaman bir kuyruğu var. Ne olabilir?" 11 yaşına kadar olan çocuklar bu soruya cevap olarak katır diyecekleri yerde, sınıfları biribirine bitiştirip aranılan hayvanın hem at, hem katır, hem eşek olabileceği neticesine varıyorlar[184].

Çocuk düşüncesinin bir vasfı da tümevarımsal veya "dedüktif" değil fakat "transductif" oluşudur. Yani, çocuk akılyürütürken fertten ferde gider. Akıl yürütmesinde mantıklı bir zorunluluk yoktur. Diğer taraftan 7-8 yaşına kadar çocuk düşüncesi çelişme ile doludur. Çocuk bir obje üzerinde biribirine zıt iki kanaate sahiptir[185].

Görülüyor ki çocukta henüz mantıkh düşünce teşekkül etmemiştir. Bu hal 11-12 yaşına kadar devam eder. Mantıklı düşünce ancak bu yaştan sonra başlar[186].

---

tası kabili tebliğ değildir. İmajlarla hareket eder ve harice çıkabilmesi için dolambaçlı yollara başvurur. Yani, kendini sevk ve idare eden hisleri semboller veya mitler vasıtasiyle tanıtır" J. Piaget, Çocukta Dil ve Düşünce (Siyavuşgil tercümesi). S. 41. Piaget, psikanalistlerin mazbut diye adlandırdığı düşünme tarzına toplumlaşmış (Socialisé) düşünme tarzı diyor. Bk. Çocukta Hüküm ve Muhakeme, S. 159

[183] J. Piaget, Cocukta Hüküm ve Muhakeme, S. 159 ve Les Traits Principaux S. 54

[184] J. Piaget, Çocukta Hüküm ve Muhakeme S. 172

[185] Ayn. Esr. S. 180 vd.

[186] Ayn. Esr. S. 193 vd.

Mantıklı düşüncenin doğuş sebebini, Piaget, bazı toplumsal ihtiyaçların zorlamasında görüyor. Sosyal hayatın mantığın inkişafında zorunlu bir şey olduğuna inanıyor[187]. Ona göre zekânın iki esaslı fonksiyonu vardır. "Birisi suretihaller icadetme diğeri bunları tahkik etmedir. İcat daha ziyade mahayyilenin eseri, yalnız tahkik mantığın işidir. Demek mantığın fonksiyonu ispat etmek hakikatı araştırmak oluyor"[188]. Mantığın fonksiyonu doğrulama olduğuna göre, insan böyle bir ihtiyacı ancak toplum içinde yaşadığı zaman hisseder. Bir düşüncenin daha başka düşüncelerle çarpışması neticesi bu ihtiyaç doğar. O halde mantığı doğuran sebepler, fikirleri başkasına bildirmek, başkasının fikirlerini değerlendirmek, karşısındakini ikna etmek gibi toplumsal ihtiyaçlardır. "Mantıkî dil ve muhakeme ferlerarası münasebetlerin birer eseridir"[189].

Piaget'nin fikirlerini ana hatlarıyla belirtmiş bulunuyoruz. Acaba bu fikirlerin Fransız Sosyoloji Okulunun, düşünce üzerinde yaptığı araştırmalarla bir münasebeti var mıdır? Piaget'nın "egocentrique" diye vasıflandırdığı çocuk düşüncesi ile Lévy-Bruhl'ün ilkel dediği düşünce arasında bir münasebet kurmak mümkün müdür? Piaget. bu iki düşünce tarzı arasında bazı vasıflarda çok yakınlık, diğer noktalarda ise aykırılık bulunduğuna işaretle, bu iki düşünme tarzı arasında bir eşitliği münakaşa etmenin fazla ileri gitmek olacağını belirtirken[190], diğer taraftan "zannediyorum ki bir gün gelecek çocuk tefekkürü; kâhil normal ve medenî adam tefekkürüne nispetle, Lévy-Bruhl'ün tarif ettiği ilkel zihniyet, Freud ve talebeleri tarafından tavsif edilen "autistique" ve sembolik tefekkürle nihayet Ch. Blondel'in ortaya attığı marazî şuurun-bunun bir gün "autistique" tefekkür içinde eritilmesi şartıyle-işgal ettiği plâna konmuş olacaktır. Mamafih, burada, tehlikeli olacak bir takım paralelikler tesis etmekten çekinelim"[191] diyor. Görülüyor ki Piaget bu hususta kesin karar vermiyor, çekimser bir tavır takınıyor. Bir taraftan bu iki düşünce arasındaki farkları görerek bir eşitliğin bulunmıyacağını söylüyor, diğer taraftan bir gün gelecek aynı plâna yerleşeceklerini tahmin ediyor; fakat bu tahminde

[187] J. Piaget, Logique, Génétique et Sociologie, Revue Philosophique 1928 içinde S. 204

[188] J. Piaget, Çocukta Hüküm ve Muhakeme, S. 156

[189] Ayn. Esr. S. 158

[190] J. Piaget, Çocukta Dil ve Düşünme S. 9

[191] Piaget, Çocukta Hüküm ve Muhakeme S 197

de ihtiyatı elden bırakmıyor. Daha önce Lévy-Bruhl'ün fikirlerini ele alarak ilkel zihniyetin karakterini belirtmeye çalışmıştık. Bunlara dayanarak diyebiliriz ki Piaget ihtiyatında haklıdır, bu iki düşünce tarzı ayrı ayrı alanlar işgal etmektedir.

Mantığın doğuş sebepleri bahis konusu olunca Piaget'nin fikirleriyle Fransız Sosyoloji Okulunun tezi arasındaki büyük fark kendini göstermektedir. Her ikisi de mantığın doğuşunda toplum hayatını zorunlu şart olarak kabul etmelerine rağmen, böyle bir neticeye, problemi başka açılardan ele alıp başka yollardan giderek varıyorlar. Birine göre toplum, düşüncenin temelini teşkil eden unsurları, başlangıçta kendi yapısının formları olarak ferde zorla kabul ettirir; diğerinde ise toplum halinde yaşama, fertler arasında nakledilen fikirlerin. uzlaşma gayesiyle tahkik edilmesini gerektirir. Bu toplumsal neden ise mantığın doğuş sebebidir. Görülüyor ki Piaget, Sosyoloji Okulundan çok Goblot'ya yakındır. Fransız Sosyoloji Okulu mantığın menşe'ini, Piaget ise fert hayatındaki uyanışını açıklıyorlar. Mantık üzerinde toplumun tesiri her ikisinde de ön plânda olmasına rağmen bu tesirlerin istikameti gördüğümüz gibi farklıdır.

SONUÇ

İncelememiz göstermiştir ki, Höffding'in dediği gibi "İnsan düşüncesinin bütün hayatı boyunca, ister bilimden önce, ister sonra, ister bilim dışında olsun, düşüncenin müşterek bir tipi tezahür ediyor"[192]. İlkel düşünce bölümünde gördüğümüz farklı zihniyetlerin bulunması bu müşterek noktanın varlığını haleldar etmemektedir. Müşterek olan bu husus çeşitli düşüncelerin, bu arada, Auguste Comte, Lévy-Bruhl, Levi-Strauss'un belirtikleri gibi insanın, bütün zaman ve yerlerde aynı mantığı kullanmasından ibarettir[193].

İnsanların bütün zaman ve yerlerde aynı mantığı kullandıkları ifadesinden ne anlaşılmaktadır? Madem ki insanlar aynı mantığı kullanıyorlar, o halde yukarıda gördüğümüz zihniyet farkları nereden doğuyor?

Bu soruların cevabını, düşünce olarak mantığın asıl karakterini gösteren akılyürütme üzerinde durarak verebiliriz.

Akılyürütme, hükümler arasında bir münasebet kurmaktır. Zihin bu münasebetleri kurarken akıl ilkelerine bağlıdır. Zihin bu ilkelere tabi olmadan münasebetleri kuramıyacağı gibi, aynı sınıfa girmeyen hükümler arasında da bağ kuramaz. Demek ki zihin aynı sınıfa giren hükümler arasında akıl ilkelerine bağlı olarak münasebetler kurar, belli hükümlere dayanarak yeni hükümler elde eder. Zihin bu işleyişi ya "talil" (déduction) ile ya tümevarım (induction) veya analoji yolu ile yapar. Mantıklı düşünce bu üç yoldan birini kullanmak mecburiyetindedir. Zihnin bu üç yürüyüş yolu onun formunu teşkil eder. Bütün insanlarda müşterek olan bu formdur.

Meyerson "bir taraftan günümüzün fizikçisi, diğer taraftan ilkel, aynı tarza göre akılyürütür. Bu şunu gösterir: Akıl gerçeği

[192] Höffding, La Doctrine des Catégories S. 323

[193] Bk. Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, Tome V. S. 53; Lévy-Bruhl, Carnets s. 129; Levi-Strauss, La Pensée Sauvage S. 355

anlamaya çalışırken değişmez olarak bir ve aynı yolu takip ediyor" diyordu. Meyerson bu aynılığı, yalnız, özdeşleştirmede görüyordu. Kimyacı, Na+Cl=NaCl, formülünde eşitliğin iki tarafında tam bir özdeşlik olmadığını bildiği halde onları özdeş olarak kabul ediyor. Bororo'nun kendisini papağan sayması da aynı tarzda kısmî bir özdeşliktir diyordu. Meyerson'un bu fikri doğrudur. Fakat bize öyle geliyor ki, Meyerson'un fikri, hüküm verme alanında kalıyor. İlkel insan ile âlimin düşüncesinin birliği, kendisini zihnin yürüyüş tarzında daha açıkça göstermektedir. Evvelce bahsettiğimiz Stewart'ın Mont-Gambier'li yerliye sorduğu soru neticesinde aldığı cevap ilkelin aynen bizim gibi akıl yürüttüğüne açık bir delildir.

Durkheim'cı Okulun mantığın tekamül ettiği fikrine iştirak etmeyişimiz, işte bu formun değişmezliği yüzündendir.

Düşüncenin formunun bütün zamanlarda ve yerlerde aynı kalmasına rağmen, zaman ve yerlere göre bu formun ihtiva ettiği üç yoldan birine temayül daha fazla olabilir. Roget Bastide bu konuya temasla diyor ki: "eğer bizim mantığımız endüktif düşünceye meylediyorsa, ki bu endüktif düşünce, kanunlar veya gittikçe genelleşen kavramlar içinde olguların ve onların nevilerinin "supsuner" olmasından ibarettir, Candomblé üyelerinin mantığı analoji yoluyla muhakemeye meyleder"[194].

Bu düşünce yollarından birine daha fazla önem verme, mantık bilimi ile uğraşanlarda da görülür. Bilindiği gibi Aristo, tasıma yani "déduction"a büyük önem veriyordu. Masson Oursell ve Henri Maspero'nun araştırmaları göstermiştir ki eski Çinde Konfüçyüz ve Mo-Tseu analojik düşünme tarzına daha çok önem veriyorlardı[195]. Rönasanstan sonra başlayan tabiat bilimlerinin gelişmesinden sonra tümevarım önem kazanmış oldu.

Demek ki, çeşitli medeniyetlere göre mantıklı düşüncenin üç yolundan birine temayül fazla oluyor. Fakat bu demek değildir ki, bu düşünce yollarından biri hakim olunca diğerleri kullanılmaz. Candomblé üyesi, "talili" (déduction) kullandığı gibi, bugünün insanı da analoji yolunu kullanır. Yani bu üç yolun varlığı her top-

[194] Roget Bastide, Le Condomblé de Bahia S. 244

[195] Çin mantığı için Bk. Masson-Oursel, Etudes de Logique Comparée, Revue Philosophique 1917 Tome 11 ve 1918 Tome I; Henri Maspero, Notes Sur la Logique de Mo-Tseu et de son Ecole. T'Oung Pao 1927 içinde

lumda ve her zamanda kendisini devam ettirir. Bu bakımdan mantıklı düşüncenin formu olarak aldığımız bu üç yolda bir tekâmül bahis konusu değildir. Yollardan birinin veya diğerinin önem kazanması mantığın değil de zihniyetlerin değişmesini, başka deyimde tekâmülünü gösterir. Zihniyet ise düşüncenin dolayısiyle mantığın muhtevası ile ilgilidir.

İlkel düşünce bölümünde zikrettiğimiz, Leenhardt'ın Malenezyadan naklettiği salgın hastalık hikâyesini ele alalım. Yerlii hastalığın sebebini bir kayığın tanrı Rahrae'nin dişi olan kayaya dokunması neticesinde duyduğu ıztıraba bağlıyor. Rahrae, duyduğu ıztırap yüzünden gazabını salgın hastalık halinde etrafa yayıyor. Kayık kaldırılınca, tanrının ıztırabı diniyor ve hastalık son buluyor. Bu hikâyede yerlinin düşüncesiyle bizim düşüncemiz arasındaki fark ve münasebet nedir? Kayık tanrının dişi olan kayaya dokunduğu için tanrı muztariptir. Bu sebepten gazabını bir hastalık halinde etrafa yayıyor. Kayığın kayaya dokunması önlenirse ıztırabı diner, gazabına son verir. Form bakımından Malenezyalı doğru akılyürütüyor. Yani, o bizim kullandığımız mantığı kullanıyor. Aramızdaki fark, bu akılyürütmede kullanılan önermelerin muhtevasıdır. Kayanın tanrının dişi olarak telâkki edilmesi, dişine yabancı bir cisim dokunduğu için tanrının ıztırap çekmesi vs. gibi önerme muhtevaları bilimsel zihniyete sahip bir insan için saçmadır. İşte bu muhtevaların tesbitinde ilkel insan ile medenî insan ayrılıyor. Essertier'nin belirtiği gibi "ilkellerde hüküm bir inançlar yatağı üzerine kurulmuştur. Algı ve deney asıl mânâsıyla hükmün ehemmiyetsiz elemanlarındandır. Hükmün kökleri şuurun derinliklerindedir. Orada kudretler, varlıklardan (existence) daha önemlidir"[196]. İlkel zihniyetin karşısına konacak olan, medenînin zihniyeti denilen zihniyette ise önermelerin muhtevaları inançlarla değil, fakat idrakle ve deneyle yapılır. Meyerson'un misal olarak, ilkel insanın düşüncesi ve fizikçinin düşüncesi diye ele aldığı iki tarz düşüncede akılyürütmenin aynı oluşu mantıklı düşüncenin formundan ileri geldiği gibi bu iki düşünce arasındaki fark da onların muhtevalarından ileri gelmektedir. İlkel, inançlarına dayanarak muhtevayı tesbit eder, fizikçi ise deneyine dayanarak..

Lévy-Bruhl'ün zihniyetleri ayırmasında esas olan da bu muhtevaların tesbitinde tutulan yoldur. Lévy-Bruhl'ün "mantığın yapısı tanınmış bütün insan topluluklarında aynıdır" derken mantıklı

[196] D. Essertier, Les Formes İnférielres de l'Explication S. 228

düşüncenin işleyiş tarzını yani onun formunu kastettiğini anlıyoruz. Eğer toplum yapılarına göre düşüncenin tarzı değişik olmuş olsaydı, bir toplumda yaşayanın farklı bir toplumda yaşayanı anlaması imkânsız olurdu. Halbuki bugün en ilkel diye adlandırılan toplumları inceleyebiliyor, o toplumlarda yaşayanları anlayabiliyoruz. Bu ise düşüncenin formunun birliğinden ileri gelmektedir.

Bu mütalâalardan sonra, toplumla mantığın ilgisinin ne olduğu üzerinde durabiliriz. Mantığın formu dediğimiz akılyürütmenin bütün zaman ve yerlerde aynı olduğu tesbit edilince bu form üzerinde toplumun bir tesiri olmadığı meydana çıkıyor. Zaten Fransız Sosyoloji Okulu mensuplarının da bu konuyu ele almadıklarını evvelce görmüştük. Yalnız, işaret ettiğimiz gibi akıl yürütmenin üç yolundan birinin ağır basması medeniyetlere göre değiştiği dikkate alınırsa bu seçim üzerinde toplumun tesiri kendisini gösterir.

Mantıklı düşüncenin muhtevası bahis konusu olunca durum değişir. Fert, şahsî deney ve idraklerinin akılyürütmede kullandığı önermelerin muhtevalarının tesbitinde rolü olduğu gibi, içinde yaşadığı toplumun tesiri de vardır. Verdiği her hükümde, toplumun tesirinden kendisini kurtaramaz. Din, ahlâk, bilim anlayışı, örf ve âdetleri vs. gibi toplumun bütün müesseselerinin tesirinden kendisini kurtaramaz. Çünkü, insanın bütün hayatı boyunca toplumsal hayattan farklı bir hayat tarzı yoktur. Toplum dışında yaşayan insan tipi, ancak, hayal mahsulü eserlerde bahsedilse bile bu durum hiçbir gerçeği karşılamaz.

Bu suretle toplumun mantıklı düşünce üzerinde tesiri onun muhtevasında aranmalıdır. Bu muhtevaların, dolayısiyle zihniyetlerin gelişip tekâmül etmesi toplumun eseridir. R. Lacombe'la beraber diyeceğiz ki : "Eğer düşünme ve hissetme tarzlarının, zihinden zihine geçmesine toplum müsaade etmeseydi, insan zihni inkişaf edemiyecekti, ruhsal hayatımız eski cedlerimizinkinden ancak çok az fark edecekti"[197].

[197] R. Lacombe, La Thése Sociologique en Psychologie, Revu de Métaphysique et de Moral 1926 içinde S. 364

BİBLİYOGRAFYA

Bastide, Roget: *Contribution à l'Etude de la Participation,* Cahiers Internationaux de Sociologie vol. XIV, 1955.

———— : *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô),* Mouton, Paris, 1958.

Boudin, E.: *Précis de Logique des Sciences,* 2e édition, Gigord, Paris. 1944.

Bouglé, C.: *Leçon de Sociolegie sur l' Evolution des Valeurs,* 2e édition, Paris, 1929.

Bouthoul, Gaston: *Traité de Sociologie,* 3e édition, Payot, Paris, 1956.

———— *Les Mentalités,* Presses Universitaires, Paris, 1961.

Burloud, Albert: *Psychologie,* Hachette, Paris, 1949.

Cazeneuve, Jean: *Lucien Lévy-Bruhl,* Presses Universitaires, Paris, 1963.

Comte, Aguste: *Cours de Philosophie Positive,* tome V, S. Fréres, Paris, 1908.

Couturat, Louis: *La Logique et la Philosophie Contemporaine,* Revue de Métaphysique et de Morale, 1906.

Delacroix, H.: *Les Opérations Intellectuelles,* Dumas'nın Traité de Psychologie'si içinde, Alcan, Paris, 1924.

Dieterlen, G.: *Classiication des Végétaux Chez les Dogons,* Jurnal de la Société des Africanistes, tome XXII, Paris, 1952.

Durkheim, Emile.: *Sociologie Religieuse et Théorie de la Connaissance,* Revue de Métaphisique et de Morale, 1909.

———— : *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* 2e édition. Alcan, Paris, 1925.

———— : *Jugements de Valeur et Jugements de Réalité,* Revue de Métaphisique et de Morale 1911.

———— *Condition Sociologique de la Connaissance (critique)* L' Année Sociologique XII, 1913.

———— *Le Problème Religieuse et la Dualité de la Nature Humaine,* Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1913.

———— *Prgmatisme et Sociologie,* J. Vrin, Paris, 1955.

Durkheim, Emile et Mauss, M.: *De Quelques Formes Primitives de Classification.* L'Année Sociologique VI, 1903.

Essertier, Daniel: *Les Formes Inférieures de l'Explication*, Alcan, Paris, 1927.

Goblot, Edmond: *Traité de Logique*, A. Colin, Paris, 1918

———— : *İlimler Sistemi*, (Fethi Yücel tercümesi), İstanbul, 1954.

Gökalp, Ziya: *Eski Türklerde İçtımai Teşkilat*, Milli Tetebbular Mecmuası, cilt 1, sayı 3, İstanbul, 1331.

———— : *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 1926.

Granet, Marcel: *La Pensee Chinoise*, Paris, 1934.

Gurvitch, Georges: *Traité de Sociologie*, tome II, Presses Universitaires, 1960.

Gusdorf, Georges: *Myth et Métaphysique*, Flammarion, Paris, 1953.

Höffding, H.: *La Pensé Humaine*, (De Coussange'ın fransızca tercümesi, Alcan, Paris, 1911.

———— : *La Doctrine des Catégories*, Revue Philosophique 1924.

Hubert, H. et Mauss, M.: *Mélanges d'Histoire des Religions*, Alcan Paris, 1929.

İzzet, Mehmet: *Yamalı Ruh Yekpare Olamaz mı?*, Hayat Mecmuası. cilt II, sayı 45-46, Ankara, 1927.

Lacombe, R.: *La Thése Sociologique en Psyhologie*, Revue de Métaphysique et de Morale I, 1926.

Leenhardt, Maurice: *Do Kamo*, 6e édition, Gallimard, Paris, 1947.

Leroy, Olivier: *La Raison Primitive*, Geuthner, Paris, 1927.

Levi-Strauss, Claude: *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris, 1962.

Lévy-Bruhl, Lucien: *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inferieures*, 9e édition, Presses Universitaires, Paris, 1951.

———— : *La Mentalité Primitive*, 14e édition, Presses Universitaires Paris, 1947.

———— *La Catégorie Affevtive du Surnaturel*, Revue Philosophique I, 1931.

Lévy-Bruhl, Lucien: *La Mentalite Primitive (discussion)*, Bulletin de la Société Française de Philosophie, 15 février 1925.

———— : *La Mythologie Primitive*, Alcan, Paris, 1935.

———— : *L'Expérience Mystique et les Symboles Chez les Primitifs*, Alcan, Paris, 1938.

———— : *Les Carnets*, Presses Universitaires, Paris, 1949.

Maspero, Henri: *Notes Sur la Logique de Mo-Tseu et Son Ecole*, T'Oung Pao, Brill, Leid 1927.

Masson-Oursel: *Etudes de Logique Comparée,* Revue Philosophique, 1917 tom. II ve 1918 tome I.

Mauss, Marcel: *Rapports Réels et Pratiques de la Psychologie et de la Sociologie,* Journal de Psychologie, 1924.

———— : *Sociologie et Anthropqlogie,* 2e édition. Presses Universitaires, Paris, 1960.

Merton, Robert K.: *La Sociologie de la Connaissance,* La Sociologie aux XXème Siècle içinde, Paris,1947.

Meyerson, Emile: *Du Cheminement de la Pensée,* Alcan, Paris, 1931.

Montagné, P.: *Manuel du Connaitre Philosohique,* Tome II, La Colombe, Paris, 1959.

Mouy, Paul: *Logique et Philosophie des Sciences,* Nouvelle édition, Hachette, Paris, 1944.

Öztürk, Halil Nimetullah: *Akıl Mantığı Vicdan Mantığı,* Darulfünun edebiyat Fakültesi Mecmuası, sayı VI, İstanbul, 1927.

Piaget, Jean: *Les Traits Principaux de la Logique de l'Enfant,* Journal de Psychologie, 15 Jan-15 mars, 1924.

———— *Logique Génétique et Socologie,* Reveu Philosophique 1928.

Piaget, Jean: *Çocukla Dil ve Düşünce* (S. E. Siyavuşgil tercümesi) İstanbul, 1938.

———— : *Çocukta Hüküm ve Muhakeme* (S. E. Siyavuşgil terc.) İst. 1939.

Reymond, Arnold: *Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkid* (H.Z. Ülken tercümesi) Ankara, 1942.

Tunç, Şekip: *İptidai Mefhume ve Üç Zihniyet,* İ. Ü. Pedagoji Enstitüsü Psikoloji ve Pedagoji Çalışmaları'ndan ayrı baskı İstanbul 1940.

Ülken, Hilmi Ziya: *Heyecan Teheyyüciyet,* Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası, İstanbul, 1931.

———— : *Cemiyet ve Marazi Şuur.* Felsefe Yıllığı, İstanbul, 1931.

———— : *İnsan İlimleri Mümkün müdür?* Sosyoloji Dergisi 4-5 İstanbul, 1949.

———— *Sosyoloji Problemleri,* İstanbul, 1951.

———— : *Felsefeye Giriş,* 1, 2 ci baskı, Ankara. 1963.

Van Der Leeuw, G.: *L'Homme Primitif et la Religion,* Alcan, Paris, 1940.

Van Gennep, Arnold: *L'Etat Actuel du Problème Totemique,* Leroux, Paris, 1920.