Prof. Nurettin Şazi Kösemihal

DURKHEIM SOSYOLOJİSİ

remzi kitabevi



1909'da Istanbul'da doğan *Prof. Nurettin Şazi Kösemihal,* Istanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi cerrahî profesörlerinden ve Dişçilik Okulunun kurucusu *Halit Şazi Beyin* oğludur. Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi felsefe bölümünü bitirdikten sonra çeşitli liselerde felsefe ve sosyoloji öğretmenliği yapmıştır. 1944'de Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsüne doçent olmuştur.

1950-51'de Fransa'da Sorbonne Üniversitesinde ve Ecole Pratiques des Hautes Etudes'de çalışmalar yapmıştır.

1952'de Istanbul'da toplanan Milletlerarası Sosyoloji Enstitüsünün XV. kongresinde genel sekreter olarak görev almış ve kongreye *Türkiye'de Sosyolojinin Doğuşu ve Gelişimi* adlı bir tebliğ sunmuştur.

Aynı örgütün 1954'de Fransa'nın Beaune şehrinde toplanan XVI. kongresine şu üç tebliğle katılmıştır: *Sosyal Gerçeklik Üzerine İki Görüş, Sosyoloji Kuramlarının Sınıflandırılması* ve *Le Play Okulu ve Türkiye'deki Etkisi.*

1957'de Beyrut'ta toplanan XVII. Milletlerarası Sosyoloji Kongresine iki çalışma ile katılmıştır: *Batı Medeniyetinin Türkiye'deki Etkisi* ve *Teknik Sosyolojisi.* 1958'de aynı örgütün Nürnberg'de toplanan XVIII. kongresinde *Sibernetik, Sosyometri ve Mikrososyoloji* adlı incelemesini sunmuştur.

1958'de Amsterdam'da toplanan III. Milletlerarası Sosyoloji Birliğinde Edebiyat Fakültesini temsil etmiştir.

Misafir profesör olarak A.B.D'ne gitmiş ve önce (1958) Kuzey Karolina sonra da (1959) Harvard'da dersler vermiştir. Yurda döndükten sonra profesör olan N. Ş. Kösemihal, 1960'tan beri Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü başkanıdır.

Kösemihal, Sosyometriye olan hizmetinden ötürü New York Sosyometri Akademisi tarafından 1962 yılında "Honorary Degree" ile mükâfatlandırılmış; 1963'te Cordoba (Arjantin) da, 1967'de Madrit'te, 1969'da Roma'da toplanan Sosyoloji Kongrelerine de birer bildiriyle katılmıştır.

Fiyatı 25 Lira

Prof. Nurettin Şazi Kösemihal

DURKHEIM SOSYOLOJİSİ

REMZİ KİTABEVİ
ANKARA CADDESİ, 93 - İSTANBUL

BÜYÜK FİKİR KİTAPLARI DİZİSİ, 12
Birinci basım — Ekim 1971

REMZİ KİTABEVİ Yayınları

Dizgi, baskı, cilt, kapak ve kitap düzeni:
Yükselen Matbaacılık Limited Şirketi, Cağaloğlu-İstanbul

ÖNSÖZ

Sosyoloji ya da sosyal bilim (science sociale) bütün dünya için yeni bir bilim sayılır. Bundan 140 yıl kadar önce Fransa'da doğmuştur. 1789 devriminden sonra bunalımlar içinde kıvranan, bir türlü dengesini bulamayan Fransa'da aydınlar dikkatlerini toplum sorunları üzerinde toplamışlardı. Fizikçilerden, matematikçilerden, mühendislerden tutun da, hukukçulara, ekonomistlere, devlet adamlarına kadar herkes hep bu sorunu tartışıyor, hasta toplumun derdine bir çare arıyordu. İşte Fransa'da sosyoloji ya da "sosyal bilim" böyle bir dönemde 1830-1850 yılları arasında Auguste Comte ile Le Play'nin elinde doğmuştur.

Kısa zamanda, Avrupa toplumlarına, Amerika Birleşik Devletlerine ve bütün uygar dünyaya yayılan sosyoloji, bizde de 50-60 yıllık bir gecikmeyle ancak XX. yüzyılın başlarında etkisini gösterdi.

Yurdumuzda bundan 60 yıl kadar önce başlayan sosyoloji hareketlerinin iki büyük yayıcısı vardır. Biri Comte-Durkheim sosyolojisini yayan Ziya Gökalp, biri de Le Play'nin "Science Sociale" ini yayan Prens Sabahattin'dir[1].

★

Osmanlı İmparatorluğu, İttihatçıların elinde son yıllarını yaşarken, fikir dünyamızda Ziya Gökalp (1876-1924) adlı bir yıldız parlamaktaydı. Öyleki zamanının en seçkin düşünürleri, bilginleri, şairleri, romancıları, hikâyecileri, aydınları bu göz kamaştırıcı yıldızın etrafını hayranlıkla sarmış, onu üne sana ulaştırmış, hayır, çok daha yüksek bir aşamaya, masal adamı olma mutluluğuna erdirmişti.

Bir düşünürün, bir bilginin, bir sanatçının, kişisel yeteneği deha derecesinde de olsa, toplumun türlü güçleriyle desteklenmezse böyle bir aşa-

---

(1) N. Ş. Kösemihal, **Memleketimizde Tecrübî Sosyolojinin Doğuşu ve Gelişmesi**, *Sosyoloji Dergisi*, sayı 6, Ekim 1950; ***Sosyoloji Tarihi***, (Bölüm V, *Bütüncü Görüşler*, s. 318-328), birinci baskı Edebiyat Fakültesi yayınlarından 1955, ikinci baskı Remzi Kitabevi, 1968; **Deneysel Sosyoloji**, (Paul Descamps'dan çeviri) birinci baskı 1950, ikinci baskı Remzi Kitabevi, 1965, N. Ş. Kösemihal'in önsözü; *Recueil d'Etudes Sociales* adlı kitapta N. Ş. Kösemihal'in **L'Ecole de Le Play et son Influence en Turquie** adlı incelemesi ,s. 35-48, Editions A. et J. Picard et Cie., 1956, Paris; Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?**, 3. baskı için N. Ş. Kösemihal'in önsözü, Elif Yayınları, Sosyologlar dizisi, yöneten N. Ş. Kösemihal, No. 1, 1965; Mehmet Ali Şevki, **Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması**, N. Ş. Kösemihal'in önsözü, Elif Yayınları Sosyologlar Dizisi, yöneten N. Ş. Kösemihal, No. 2, 1968.

maya ulaşabilir mi hiç? Örneğin Gökalp sadece kendi gücüne, yeteneğine güvenseydi, "İttihat ve Terakki" merkez üyesi olmasaydı, böyle politik bir partinin desteğini sağlamasaydı, bu politik güçten yararlanarak Istanbul Üniversitesinde kurduğu sosyoloji kürsüsünden (1913-1919) profesör olarak yurdun en seçkin aydınlarına düşüncelerini rahatça yaymak kolaylığını bulmasaydı, çok geniş aydın yığınlarıyle teması sağlayan Türk Ocaklarından yararlanmasaydı, daha bu türden çeşitli toplumsal desteklerle kişisel gücünü artırmasaydı, başarısı bu derece üstün bir aşamaya erer miydi hiç? Yanlış anlaşılmasın, Gökalp bu toplumsal desteklere dayanmasaydı, gene de sadece kendi yeteneğiyle fikir tarihimizde üstün yer tutan düşünürlerimizden biri olurdu elbet; ama bugünkü masallaşma aşamasına ulaşabilir miydi, orası kuşkulu...

★

Ziya Gökalp, en aşağı, Durkheim okuluna bağlı dünya çapındaki sosyologlar kadar orijinaldir.

"Türk Medeniyeti Tarihi"[2] adlı ana yapıtında Türklerin İslâmdan önceki dinini, düşünüşünü, devlet örgütünü, ailesini, ekonomisini, Durkheim'ın sosyoloji yöntemiyle incelemiştir.

Gerçi yapıtı bugün birçok bakımdan eleştirilebilir. Kusurlu kaynaklara baş vurduğu; olguları, belgeleri, sistemine uygulamak için zorladığı, nesnel (objektif) likten uzaklaştığı, kendince birtakım sonuçlara vardığı ileri sürülebilir. Ama hemen hatırlatalım: Tarih boyunca hangi düşünür, hangi bilgin kendini bu türlü eleştirmelerden kurtarabilmiştir?

★

Gökalp'ın en güçlü yönlerinden biri de sistemciliğidir. Bunun için de İmparatorluğun yıkılışı sırasında çatışma halinde olan çeşitli akımları uzlaştırmaya çalışan şu formülünü hatırlamak yeter: "Türk milletinden, İslâm ümmetinden, Avrupa medeniyetindenim".

XIX. yüzyılın sonlarında Ahmet Vefik ve Süleyman Paşalarla dilde Türkçülük biçiminde başlayan, hızla gelişen ulusçuluk akımı, Gökalp'ın heyecanlı ve taşkın ulusçu ruhunda son haddine ulaşmıştı.

Gökalp'a göre Türkçülüğün üç dönemi vardır:

a) Gerçek Türkçülük, Anadolu Türkçülüğü,
b) Yakın ülkü: Oğuzistan; Anadolu, Azerbaycan, İran, Harzem Türklerinin birleşmesiyle doğacaktır,
c) Uzak ve büyük ülkü: Turan.

---

(2) Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, (eski harflerle) Matbaa-i Âmire, Istanbul, 1925

Bu arada Gökalp'ın ırkçılıkla hiç bir ilgisi olmadığını da belirtelim. Yazılarından aldığımız şu satırlar, onun ırkçılığa nasıl kesin bir dille karşı durduğunu gösterir: *"Her kavim, ırktaşlarından mürekkep bir heyet değil, harstaşlarından mürekkep bir zümredir", "... Umum Türklerin teşkil ettiği heyet-i mecmuaya ırk namını vermek doğru değildir. Türkler eski zamanda müşterek bir harsa malik oldukları için, bugün bir kavimden ibarettirler"*[3]. Gökalp'ın yazılarında bu türden daha birçok örnek bulmak olanaklıdır.

İslâm toplumlarını birleştirmek, politik bir birlik haline getirmek ilkesine dayanan İslâmcılık ülküsü, kuşku yok İmparatorluğun kuruluşu sırasındaki gücünü çoktan kaybetmişti. Ama gene de içinde çeşitli İslâm ulusları barındıran, başında da halife sanını taşıyan sultanlar bulunduran İmparatorluğun bu ülküden büsbütün sıyrılması olanaklı değildi. Az çok bir gerçeğe dayanıyordu bu ülkü.

Batılılaşmaya gelince; varlığını korumak kaygısıyle bu hareket İmparatorlukta ilkin XVIII. yüzyılda yalnız askerlik alanında kendini göstermişti. 1839'da Tanzimatla tüm toplumsal kurumlara yayılan bu hareket gittikçe güçlenen bir ülkü halini aldı[4].

İşte Gökalp, yukarda işaret ettiğimiz üçlü formülüyle, yaşadığı dönemin bu üç ana eğilimini uzlaştırmaya çalışmıştır.

★

Gökalp, hars (kültür) ve medeniyet (uygarlık) kavramlarını da kesin olarak birbirinden ayırır. Kendisine göre, kültür ulusaldır, uygarlık uluslararasıdır. Kültür değer yargılarına, uygarlık gerçek yargılarına dayanır: *"Hars cemiyetlerin derunî inkişafından, medeniyet ise muhtelif harsların ihtilâtından husule gelir"*[5], *"Bir memlekette dinî, mefkûrevî, millî bir aşk doğunca harsın esasını teşkil eder. Hars bir cemiyetin hissî heyecanı olarak inkişaf ettikçe medeniyet de tevessü etmektedir. Fakat medeniyet bir kere kuvvetlenince hars da zayıflamaya başlar", "Medeniyet orta malıdır, kolayca iktisap edilir. O, taklitle de alınabilir. Ecnebi mütehassıslar da memlekete ithal edilebilir. Bunun mevcudiyeti büyük bir tehlike sayılmaz. Fakat hars böyle değildir, sunî vesaitle doğmaz, o kendiliğinden tabiî olarak doğar, hars tekâmül tarikıyle olur. Tekâmülü dahilî bir hamledir. İçten dışarıya bir inkişaftır. Bir millette hars yoksa, onu hariçten alamayız. O ısmarlan-*

(3) *Yeni Mecmua,* 26 eylül 1918, sayı 62.
(4) N. Ş. Kösemihal, **Batı Uygarlığı ve Biz,** Ak Kitabevi, 1968, Istanbul, s. 13-18.
(5) *Yeni Mecmua,* 12 eylül 1918, sayı 61.

maz... Hars bir cemiyette bozulsa bile ancak münevver sınıfta bozulur. Çünkü bunlar medeniyetle temasa gelmektedir"[6].

★

Gökalp'ın kültür ve uygarlık üzerine bu düşünceleri de bugün birçok yönden tartışma konusu olabilir. Gerçekten ulusların kültür denen kendilerine özgü bilgi, duygu, eylemleriyle aynı uygarlığa bağlı bütün ulusların ortak malı olan uygarlık denen bilgi, duygu ve eylemleri Gökalp'ın tasarımladığı gibi birbirinden kesin birtakım sınırlarla ayırmak olanaklı değildir. Kültür ve uygarlık, ulusların yapılarında birbiriyle kaynaşmış, yekpare bir bütün olmuştur. Gerçeklikte kültür ve uygarlık diye birbirinden ayrı iki nesne yoktur, bunlar bir ve aynı bütünün zihinsel olarak ayrılabilen iki soyut öğesidir.

Bundan ötürü, Gökalp'ın sandığı gibi Batının sadece bilimini, yöntemini, tekniğini, bir kelimeyle uygarlığını almak, törelerimizi, âdetlerimizi, ahlâkımızı, zevkimizi, bir kelimeyle kültürümüzü de olduğu gibi korumak olanaklı değildir. Batının herhangi bir yapma eşyası endüstrisinden, tekniğinden tutun da duygusuna, zevkine, sanatına, töre ve âdetlerine, ahlâkına, düşünüşüne kadar, tüm değerlerinin damgasını taşır. Örneğin, şalvarı bırakıp Batının ütülü pantolonunu giyince bağdaş uygarlığıyle ilgili bütün ev düzeninin, törelerin, âdetlerin, zevklerin vb. yıkılması, yerine masa ve sandalye uygarlığına dayanan yeni ev düzeninin, yeni törelerin, yeni âdetlerin, yeni zevklerin, yeni ahlâkın geçmesi zorunludur.

★

Bundan 50-60 yıl öncesine kadar sosyolojinin gözde konularından biri de birey (fert)-toplum çatışmasıydı. Bireyle toplumu karşı karşıya koyan bu görüş, sosyologları o zaman bireyci, toplumcu diye iki öbeğe ayırmıştı. Gabriel Tarde, Lester Ward, Giddings gibi bireyci görüşü savunanlar bireyi asıl, toplumu da onun gölgesi saydıkları halde; Comte, de Roberty, Durkheim gibi toplumcu sosyologlar da tam tersini ileri sürmüşlerdir.

Gökalp, toplumcu görüşün en aşırı bir savunucusu olarak, *"Ben, sen, o, yok; biz varız"*, *"Fert yok, cemiyet var"* gibi sözleriyle Batı dünyasının XIX. yüzyılın sonlarında başlayan, XX. yüzyıla kadar da uzanan en tartışmalı, en gözde konularından birini, donmuş, katılaşmış, tek yönlü bir "dogma" olarak yurdumuza aktarmıştır.

(6) *Doğu Mecmuası*, ilkteşrin, 1943, sayı 12, s 67 ve devamı, (Gökalp'ın 1918'de Istanbul Üniversitesinde verdiği konferans, Enver Behnan Şapolyo notları).

Oysa Batı dünyasında toplumcu görüşü savunan Comte, Durkheim gibi düşünürlerin karşısında, bireyci görüşü savunan Tarde, Ward gibi düşünürlerin bulunması, bu görüşlerden herhangi birinin katılaşmış bir inanç biçimini almasını önleyebiliyordu. Bizdeyse, toplumcu görüşün Gökalp gibi, çok güçlü bir kimse tarafından savunulması karşısında, —Satı (El Husrî) Beyin Gökalp'la bu konuda giriştiği bir iki polemik bir yana— bireyci görüşü savunacak herhangi bir kimsenin bulunmaması, yurdumuzda yıllar yılı böyle topluma tapan, bireyin yaratıcılığını, hürlüğünü hiçe sayan, bireyi toplumun kulu kölesi haline sokan, acayip bir düşünüşün tutulmasına, bu düşünüşün ruhları kuvvetle sarmasına neden olmuştu.

İşte 1920'lerde, yurdumuzda toplumu putlaştıran, bireyin hürlüğünü, yaratıcılığını hiçe sayan böyle bir düşünüşten zihinleri sıyırmaya, kurtarmaya çalışan öncülerden biri, hem de en heyecanlılarından biri olarak Mustafa Şekip Tunç'u görüyoruz.

Bu arada hemen belirtelim: Son 30-40 yıldan beri sosyoloji, "birey-toplum" tartışmasını kapatmıştır. Bireyle toplum artık birbirleriyle uzlaşması olanaklı olmayan iki nesne olmaktan çıkmıştır. Bugün, birey ve toplum iki ayrı varlık gibi değil de bir ve aynı varlığın birbirini tamamlayan iki öğesi gibi görünmektedir.

Ama bu bakımdan ne Gökalp'ı, ne de Şekip Tunç'u küçümsemeye hakkımız olmadığını da belirtmeliyiz. İnsanların değerleri, toplumsal görevleri ölçülürken daima, yaşadıkları çevrenin ya da dönemin içine oturtulmalıdırlar. Şekip Tunç'u da bundan 50 yıl önceki fikir dünyamıza yerleştirirsek, görevinin gerçek değerini daha iyi anlamış oluruz.

Gökalp'ın toplumcu, Şekip Tunç'un da bireyci görüşe eğilimli olması, birinin sosyolojiyi, birinin de psikolojiyi meslek edinmesi; birinin yurdumuzda sosyolojinin, birinin de psikolojinin kurucusu olması nedensiz değildir. Bu ayrılık ikisi arasındaki yaradılış ve karakter karşıtlığından gelmektedir.

Gökalp bilincimizin üst katlarında, toplumsal bilinç alanında; dil, din, ahlâk vb. gibi değerler dünyasında dolaşan; akla, mantığa, düzene (ordre), disipline önem veren bir yaradılış... Şekip Tunç, bunun tam tersi: Bilincimizin alt katlarında, bilinç dışında, içtepi (impulsion) lerin, içgüdülerin, isteklerin, iştihaların, heyecanların dünyasında yaşayan, orada edindiklerini de sıcaklıkla, sevgiyle, aşkla gönüllerimize ileten bir sanatçı-düşünür. Akla, mantığa değil de daha çok sezgiye, hayal gücüne; disipline, düzene değil de daha çok başıboşluğa kadar varan bir hürlüğe gönül vermiş bir insan.

★

Ziya Gökalp'ın etkisiyle, bundan 60 yıl önce yurdumuzda yayılmaya başlayan Durkheim sosyolojisi, fikir dünyamıza, üniversitelerimize, liselerimize egemen olmuş, üzerinde çok durulmuş, çok konuşulmuş, çok yazılmış, çok tartışılmıştır. Durkheim'ın ana yapıtlarından çoğu da eski harflerle dilimize çevrilmiştir. Ama bilinemez neden, bugüne dek yurdumuzda Durkheim sosyolojisinin yöntemini, sistemini tümüyle, eleştirmeli bir görüşle ele alan herhangi bir inceleme yapılmış değildir. Bu kitap, bilmem böyle bir eksikliği biraz olsun doldurabilecek mi?

20 Ağustos 1971

NURETTİN ŞAZİ KÖSEMİHAL

İÇİNDEKİLER

Önsöz 5

Giriş . 19

Bölüm I

SOSYOLOJİNİN KONU VE YÖNTEMİ

I. Toplumsal olay nedir? 31
a) Toplumsal olaylar bireysel bilinçlerin dışındadır (dışlık) . 31
b) Toplumsal olaylar kendilerini bize zorla kabul ettirirler (baskı) 32

II. Toplumsal olayların gözlemiyle ilgili kurallar . . . 34
a) Toplumsal olaylar şeyler (choses) gibi incelenmelidir . . 34
1) Her çeşit öncel fikirden sistemli olarak sıyrılmalıdır . . 36
2) Olguların dış niteliklerine dayanan tanımlar yapmak . . 36
3) Toplumsal olguların bireysel görünüşlerden sıyrılmış donmuş katılaşmış yönünü ele almak 39

III. Normal ve patolojik'in ayrılmasıyle ilgili kurallar 39
a) Şimdiye kadar normal ve patolojik hakkında ileri sürülen fikirler 39
1) Hastalık ve acı arasındaki ilişki 40
2) Sağlık ve çevreye uyum arasındaki ilişki: örgenliği geliştiren her uyum sağlığı, zayıf düşüren de hastalığı gösterir . 40
3) Normal ve patolojik'in bilimsel bir tanımı: belirli bir toplumsal türün evrimindeki çeşitli evreler de göz önünde tutularak genel olup olmadığına bakmak gerekir . 41

IV. Toplumsal tiplerin kurulmasıyle ilgili kurallar 44
a) Toplumsal tür kavramı, filozofların görüşüyle tarihçilerin görüşünün tam ortasındadır 45
b) Toplumların sınıflamasına en yalınç toplumlardan başlamak gerekir: horde 45
c) Toplumların yalınçtan bileşiğe giden bir sınıflama denemesi 46

V. Toplumsal olguların açıklanmasıyle ilgili kurallar 47
Toplumsal olyların topluma olan yararlarını, amaçlarını anlatmak isteyenler 48
Toplumsal olayların nedeni gene toplumsal bir olayda aranmalıdır kuralı 49

Toplumsal olayların görevi yani amacı ancak toplumsal olabilir kuralı 50
İç çevre her türlü toplumsal sürecin kökenidir . 50
Hacim, yoğunluk: maddî, tinsel yoğunluk . 51
Toplum üzerine ileri sürülen iki karşıt görüş 51
Durkheim'in görüşü 52
VI. İspat (preuve) larla ilgili kurallar 52
Sosyoloji karşılaştırma yönteminin dört kuralından ancak birlikte değişim yöntemini kullanabilir. Neden diğer kurallardan yararlanamaz 52
Bir tek toplumu, aynı türe bağlı birçok toplumları, ayrı türlere bağlı birçok toplumları inceleme yolları 54
Sonuç 55

Bölüm II

AHLÂK SOSYOLOJİSİ

Önsöz 57
Giriş 58

Kitap I

İşbölümünün Görevleri

İşbölümünün görevini, amacını belirlemek için izlenecek yöntem . . 59
Acaba işbölümünün toplumlarda dayanışmayı sağlamak gibi bir görevi var mıdır? 60
Mekanik ya da benzerliğe dayanan dayanışma 62
Toplumsal bilincin, bireysel bilinçlerde kişileşmesi, bireyleri birbirine benzetiyor 63
İşbölümüne dayanan organik dayanışma 64
Mekanik dayanışmayı karşılayan ceza hukuku, organik dayanışmayı karşılayan geri verdirici hukuk 65
Zamanla ceza hukuku azalmakta, geri verdirici hukuk artmaktadır . 65

Kitap II

İşbölümünün Nedenleri ve Koşulları

İşbölümünün ilerlemesi ve mutluluk 66
İşbölümünün toplumsal nedenleri: nüfus yoğunluğu 67
Yoğunluğun başlıca nedenleri: endüstrinin, kentlerin doğması ulaştırma araçlarının, yolların gelişmesi . . . 68
İşbölümü geliştikçe niçin toplum bilinci zayıflıyor 70

İşbölümü geliştikçe bireyin meslek seçme, meslek değiştirme özgürlüğü artar 72

Kitap III

İşbölümünün Anormal Biçimleri

Bunalım dönemlerinde meydana gelen işbölümünün doğurduğu dayanışma 74
a) Endüstri ve ticaret alanında meydana gelen bunalımlar, iflaslar 74
b) Zorlayıcı işbölümü: bölünen işin sıkı bir örgüt altına alınmasından doğan kargaşalıklar 76
c) İşbölümünün başka birtakım anormal biçimleri 77
İşlerin bireyler arasında iyi düzenlenmemesinden doğan bunalımlar . 77
Sonuç 77

Bölüm III

AHLÂK SOSYOLOJİSİ UYGULAMASI
İNTİHAR

Giriş: İntiharın tanımı 80

Kitap I

İntihar ve Toplumsal Olmayan Etmenler

1) İntihar ve psikopatik haller (delilik, nevrasteni, sarhoşluk) . 82
2) İntihar ve normal psikolojik haller (ırk, soyaçekimle ilgisi) . 84
3) İntihar ve kozmik etmenler (iklim, ısı vb.) . . 84
4) İntihar ve taklit . 85

Kitap II

Toplumsal Nedenler ve Toplumsal Tipler

1) İntiharı belirlemek için yöntem . 85
2) Bencil intihar . 86
3) » » (devam) . . 88
4) Elcil intihar . . . 91
5) Anomik intihar 93
Çeşitli tipte intiharların bireysel biçimleri . 95

Kitap III

Toplumsal Bir Olay Olarak İntihar

1) İntiharların toplumsal öğesi . . . 96
2) İntiharın diğer toplumsal olaylarla ilgisi . 97
3) Pratik sonuçlar 97

Bölüm IV

DİN SOSYOLOJİSİ

Giriş: Araştırma konusu 99

Kitap I

Başlangıç Sorunları

Bölüm I. Din olayının ve dinin tanımı . . . 100
1) Dini «doğa-üstü» kavramıyle anlatanlar . . . 100
2) Dini «Tanrı» fikriyle anlatmak isteyenler . . 101
3) Durkheim'e göre dinin tanımı 104
Bölüm II. İlkel din üzerine başlıca görüşler . . . 105
Ruhçuluk (animisme) 106
Durkheim'ın eleştirisi 108
Bölüm III. İlkel din üzerine başlıca görüşler (devam) . 109
Doğacılık (naturisme) 109
Durkheim'ın eleştirisi 111
Bölüm IV. İlkel din olarak totemcilik . 112
Totem terimi üzerine . . . 112
Antropoloji okulunun eleştirisi 113

Kitap II

İlkel İnançlar

Bölüm I. Totem inançları, ad ve damga olarak totem . . . 113
Fratri totemleri 115
Evlenme sınıfları 115
Totem yalnız bir ad değil, bir damga, bir totemdir 116
Totem, dinsel bir nitelik taşır 117
Bölüm II. Totem inançları. totem olan hayvan ve insan . . . 118
Bölüm III. Totem inançları. totemcilikte kozmoloji sistemi, cins kavramı 120
Bölüm IV. Totem inançları: bireysel totem, cinsel totem . . . 121

Bireysel totem nasıl edinilir . . 122
Cinsel totemcilik 123
Bölüm V. Totem inançlarının kökeni: Kuramlar . . 123
1) Totemcilik atalara tapma dininden çıkmıştır . . 123
Durkheim'ın eleştirisi 124
2) Totemcilik doğaya tapma dininden çıkmıştır . 124
Durkheim'ın eleştirisi 124
3) Birey totemciliği mi, klan totemciliği mi öncedir . 125
Durkheim'ın eleştirisi 126
4) Frazer'in totemcilik üzerine yeni bir kuramı . 126
Durkheim'ın eleştirisi . . 127
5) Andrew Lang'ın totemcilik kuramı . 127
Durkheim'ın eleştirisi . . . 128
Genel sonuç 128
Bölüm VI. Totem inançlarının kökeni, totem manası ve kuvvet kavramı 128
Bölüm VII. Totem inançlarını kökeni İlke kavramının ya da totem manasının doğuşu 132
Mana, totem, klan aynı şeydir 133
Avustralya toplumlarında hayat iki evreden geçer (corrobori) . 134
Neden klan damgasını, armasını hayvan ya da bitkiden seçer . . 135
Totemcilik: din evrimiyle mantık evriminin paralelliğini gösterir . 138
Bölüm VIII. Ruh kavramı 139
Ruhun nitelikleri 140
İlkel insana bu ikilik ruh-beden fikri nerden gelmiştir . 141
Ata ve totem arasındaki ilişki 142
Ruhun bedenden sonra yaşadığı fikri nerden çıkmıştır . 145
Ruh fikri kişilik fikrinin doğuşunu da anlatır . . . 146
Bölüm IX. Tin ve Tanrı kavramı . . 146
Ruh (âme) ile tin (esprit) arasındaki fark . 147

Kitap III

Başlıca Dinsel Törenler (Rite)

Bölüm I. Olumsuz tapınma, görevleri: çile törenleri (les Rites Ascétiques) 151
Olumsuz törenler yasaklardan meydana gelir . . . 151
Büyü ve din yasakları arasındaki fark 151
Din yasaklarının çeşitleri 152
Bütün bu yasaklar iki temelli yasağa dayanır . . 153
Çileciliğin kökleri 153
Yasaklar sistemi ne gibi nedenlerle doğmuştur . 155
Bölüm II. Olumlu tapınma: kurban (sacrifice) 156
Entişiumalar 156
Entişiumalar ve kurban (sacrifice) 157

Kurbanın öğeleri 159
Bölüm III. Olumlu tapınma: taklit törenleri ve nedensellik ilkeleri . 161
Bölüm IV. Olumlu tapınma: temsil ya da anma törenleri . . . 163
Bölüm V. Kefaret törenleri ve kutsal kavramının bulanıklığı . 166
Sonuç 169

Bölüm V

BİLGİ KURAMI VE BİLGİ SOSYOLOJİSİ

Kategoryaların kökeni sorunu: görgücülerin ve akılcıların görüşleri. 173
Durkheim'ın kategoryaları açıklaması (zaman-mekân) 174
Durkheim bilimin kökeninin de dinsel yani toplumsal olduğunu ileri sürer 174

Bölüm VI

DURKHEİM SOSYOLOJİSİNİN ELEŞTİRMESİ

I

Toplum Bilinci (Conscience Collective)

Dışlık ve basınç niteliğini taşıyan toplumsal gerçeklik nerededir? 178
Durkheim'a göre toplumsal gerçeklik iki yönlüdür: manevî-maddî . 179
Durkheim'ın kolektif bilinci iki biçimde yorumlanabilir: a) Kolektif bilinç olayları özel bir tür meydana getirmek koşuluyle ancak bireysel bilinçlerde bulunabilir. b) Kolektif bilinç olayları bireysel bilinçlerden büsbütün ayrı, farklı tinsel bir varlığa bağlı olabilir . 180
Durkheim'a göre toplumsal olaylar bireysel bilinçlerin dışındadır . . 181
Lacombe'un Durkheim'ın bu fikrini eleştirmesi 181
Toplumsal olayların baskı niteliği acaba bu olayların bireysel bilinçlere göre dıştanlığını anlatamaz mı? 181
Durkheim, baskıyı iki anlamda kullanır: a) Geniş, b) Dar . . . 183
Geniş ve dar anlamda baskı da toplumsal olayların dıştanlığını anlatamaz 184
Kolektif bilinç halleri, bireysel bilinçten ayrı tasarlandı mı, gözlemden kaçar 186
Durkheim'ın toplum bilincine verdiği çeşitli anlamlar: a) Kolektif bilincin aşkın (transcendent) oluşu, b) Tanrıyla karışması, c) Çoğul değil, tekil olarak kullanılması 187
Olumlu olmak savında olan bir sosyoloji, toplum bilinci varsayımından vazgeçmelidir 187
Durkheim'ı böyle bir varsayım ileri sürmeye iten üç neden . . . 188

II

Toplumsal Olayların Nitelikleri

Durkheim'ın toplumsal olayların anlatılmasında kullandığı baskı ve dışlık nitelikleri bulanıktır 192
Bunun yerine toplumsal bilinç olayları göreli (relatif) ve edinilmiş (acquis) olaylardır tanımını öneriyoruz 193

III

Sosyolojinin Yöntemi

Durkheim'ın «sosyoloji Yönteminin Kuralları» adlı yapıtının planı . 194
Toplumsal olaylar, nesneler gibi ele alınmalıdır kuralı üç alt kurala ayrılır: a) Peşin kavramlardan sıyrılmak, b) Olayların dış niteliklerine dayanan tanımlar yapmak, c) Olguların bireysel görünüşlerden sıyrılmış yönünü ele almak 195
Normal ve patolojik olayların gözlemiyle ilgili kurallar . . 201
Peşin fikirlere dayanan normal ve patolojik tanımları 201
Durkheim'ın normal ve patolojik tanımı: bir türde genel olan normal, olmayan patolojiktir 202
Durkheim, sağlık yerine neden normal kavramını kullanır? . . . 202
Durkheim normali belirlemek için neden her zaman genellik ölçüsüne başvurmaz? 202
Örneğin bazen yarar kavramına başvurur 202
Toplumsal tipleri kurmak için kurallar 202
Toplumlar bileşik varlıklardır. İyi bir toplum sınıflamasına temel olacak en yalınç toplum: Horde 203
Toplumların sınıflamasında neden «bileşiklik» temel olsun? . . . 203
Toplumsal olayların nedeni, başka bir toplumsal olayda aranmalıdır, kuralı 204
Toplumsal olayların nedeni, daima üstün olaylar arasında aranmalıdır: morfoloji olayları 204
Bizce morfoloji olaylarının üstünlüğü tartışmalı bir konudur . 205
Durkheim'ın bu kuralı, sistemiyle çelişmez mi? 206
Durkheim'a göre, sosyoloji Stuart Mill'in dört yönteminden ancak birini «birlikte değişme» yöntemini kullanabilir 206
Bizce Durkheim bu yargısında biraz acele etmiştir. Nitekim sosyolojinin bugünkü gelişimi Durkheim'ın bu fikrini yalanlamaktadır . 206

SONUÇ

18. yüzyılın bireyciliğine, 19. yüzyılın tepkisi: Comte, Marx . . . 208
1789 devrimiyle bir türlü dengesini bulamayan Fransa: Saint-Simon, Comte, Durkheim geleneği 208
Durkheim sosyolojisiyle uyuşamadığımız noktalar . . . 209

GİRİŞ

Günümüz uygar insanının en büyük isteği, dünyamızı da içine alan evrenin sırrını öğrenmek, daha doğrusu bağlı olduğu kanunları bulmak, böylece evrene egemen olmaktır. Dikkat edilecek olursa, bu ülküde Tanrıdan bir parça vardır; çünkü evrenin sırrını bulmak, Tanrı olmak demektir.

Gerçekten günümüzün insanı, insanın Tanrılaşacağına inanmıştır. Bugünün modern insanı, dinin uyuşukluğu, beceriksizliği, pısırıklığı aşılayan eğitimiyle değil de ,evrenin sırrını bulmaya çalışan dinamik bir görüşle yetişmektedir.

Evrenin sırrını bulmaya çalışan insan nesine güvenir acaba? Nesiyle ulaşacak bu ülküsüne? Kuşku yok, kişiliğiyle. Aklıyle demiyoruz. Çünkü akıl kişiliğin bir parçasıdır. Oysa kişilik deyince, insan bilincinin akıl, sezgi, duygu vb. gibi bütün güçlerinin toplamı anlaşılır. İşte insanın, evrenin sırrını bulmak için güvendiği biricik araç budur.

Peki, bu küçücük kişiliğimiz, bu koca, sonsuz evrenin sırrına nasıl ulaşacak? Birindeki sınırlılığa, ötekindeki sonsuzluğa bakacak olursak, derin bir kötümserliğe düşmemiz gerekmez mi? Gerçi kişiliğimiz küçücüktür, sonludur, kusurludur ama, sonsuzluğu ve yetkinliği (perfection) duymuştur, en ağır konuları kavramaya da yeteneklidir.

İlk kez masal (mythologie) düşünüşünden sıyrılarak, eleştirmeli bir düşünüşle, felsefe düşünüşüyle, evrenin sırrını anlamaya çalışanlar, bilindiği gibi, Grek filozoflarıdır. Thales ile başlayan ve evrenin *arkhe*'sini, yani *ilk ilke*'sini, sırrını aramaya çalışan bu doğa filozofları denen düşünürler, ilkin bu işi kolayca başarabileceklerini sanmışlardı. Ama bu yolda iki yüzyıla yakın bir zaman çalışan doğa filozofları, evrenin pek öyle kolay kolay kavranamayacağını ortaya koydu. O zaman şöyle bir çare hatıra geldi: Evreni, ilerde yeniden bir bireşimini (synthèse) yapmak üzere, geçici bir zaman için parçalamak. Öyle yapıldı, evren parçalandı, her bir parçası belirli bir bilimin konusu oldu. Ama evrenin parçalanması gelişigüzel değil, sistemli olarak yapıldı.

Evren, çözümlenecek (analyse) olursa, belirli niteliklerle birbirlerinden kesinlikle ayrılan dört varlık görürüz. Onlar da sırasıyle madde, hayat, bireysel bilinç, toplumsal bilinçtir. Gerçekten evrendeki bütün varlıklar, bu dört ögeye indirgenebilir. Madde; taş, toprak gibi boşlukta yer kaplayan ölü bir varlıktır. Hayat gene madde üzerine kurulmuştur, ama öyle bir maddedir ki, beslenir, ürer; bitkiler, hayvanlar, insanlar gibi. Örneğin, bunlardan bitkilerin, tıpkı

taş toprak gibi boşlukta yer kaplayan bir maddesi; beslendikleri, üredikleri için birer de canı vardır. Hayvanların da ilkin birer bedeni, maddesi, beslendikleri, üredikleri için birer canı, üstelik zevk, acı, heyecan duydukları için de birer bireysel bilinci vardır. Hayvanların en gelişmişi sayılan insana gelince; onun da bir bedeni, bir canı, bir bireysel bilinci, bir de toplumun kendisine kattığı bir toplumsal bilinci vardır ki, işte bu hayvanda yoktur. Görülüyor ki, insan evrendeki bütün varlıkları benliğinde toplamıştır. Bundan ötürü, evrenin küçük bir örneği sayılan insanı tam anlamıyle kavramak, bütün evreni kavramak demektir. Şimdi evrenin bölünmesinden meydana gelen bu dört varlıktan her birinin hangi bilimlerin konuları olduklarını araştıralım.

Madde ile fizik-kimya, hayatla biyoloji, bireysel bilinçle psikoloji, toplumsal bilinçle de sosyoloji uğraşır. Öyleyse doğanın parçalanması sonucu meydana gelen dört ögeyle beş ana bilim uğraşıyor demektir: fizik, kimya, biyoloji, psikoloji, sosyoloji. Yukarda belirttiğimiz gibi bu beş ana bilim de, incelemelerini derinleştirince yeniden parçalanmak zorunda kaldılar. Böylece her bir ana bilimin birçok dalları belirdi. Örneğin hayatla uğraşan biyolojinin fizyoloji, anatomi vb. gibi birçok dalları meydana çıktı. Bunun gibi her ana bilim parçalanarak yüzlerce bilim dalı doğdu.

Yalnız matematiğin doğa bilimleri arasında yer almaması dikkati çeker. Yukarda söz konusu ettiğimiz beş ana bilimden her birinin, evren içinde bir konusu vardır. Matematiğin konusu olan niceliğin (quantité) ise, gerçeklikte somut bir varlığı yoktur. Dış evrende somut olarak nicelik diye bir şey gösteremeyiz. Nicelik, insan kafasının yarattığı tümüyle soyut bir şeydir. Örneğin dış evrende 1 ya da 5 diye bir şey yoktur. Bunlar tümüyle zihnimizin ürünleridir. Öyleyse matematik, önce saydığımız bilimlerden tümüyle farklıdır.

Yukarda saydığımız beş ana bilim, evrenin bir parçasını kendilerine konu edindikleri halde; matematik, zihinsel ve soyut bir şeyi kendine konu edinmiştir. Denebilir ki, diğer bilimler de, kanunlara yükseldikleri zaman tümüyle nicel ve soyuttur, ama unutmamak gerekir ki, bunlar somut ve tikel (particulier) olaylardan işe başlamışlardır. Başka bir deyimle beş ana doğa bilimi somuttan başlayıp, soyuta çıktıkları halde; matematik soyutta başlıyor, soyutta bitiyor.

Böylece evrenin parçalanması sonucu meydana gelen beş ana bilime bir de konusu soyut olan matematiği katarsak, altı ana bilim meydana gelmiş olur. Görülüyor ki, bu altı ana bilimden yalnız matematiğin konusu soyuttur, geriye kalan beş bilimden her biri evrenin birer parçası ile uğraştıkları için konuları tümüyle somuttur. Matematikle diğer doğa bilimleri arasındaki bu konu farkı, bu iki tip bilim arasında bir de yöntem farkı doğurmuştur. Nitekim, bu altı ana bilimden yalnız matematiğin yöntemi tümdengelimli (déductive) dir, ötekilerininki tümevarımlı (inductive) dır.

Şimdi bu tümevarımlı bilimlerin, evren olaylarının hangi yönlerini incelediklerini araştıralım. Matematikten gayri geriye kalan, bu beş ana bilim, inceledikleri olayların özelliklerini bir yana atarak bunlar arasında hiç değişmeyen ilişkileri araştırır. Buna da kanun deriz. Bir iki örnekle bu fikri açıklamaya çalışalım. Herhangi bir bilimin incelediği gerçekliği bir orkestraya benzetecek olursak, bilim her an değişmekte olan ve orkestranın asıl ruhunu meydana getiren sesleri, güzellikleri, uyumu (ahenk) kısası musikinin somut bütünlüğünü bir tarafa bırakarak hep tekrarlanmakta olan düzeni, ritmi arar; bu da orkestra şefinin biteviye tekrarlanan ritim hareketlerinden başka bir şey değildir. Şimdi, orkestranın ortaya koyduğu canlı bütünlüğü, seslerin uyumunun doğurduğu güzellikleri bir yana atarak sadece ritminin ne olduğunu anlamaya çalışan bir adam tasarlayın; işte hayatın ve olayların somut canlılığı karşısında bilginin takındığı durum, tıpkı buna benzer. Başka bir örnek alalım. Örneğin güzel bir şiir tasarlayın, bu şiirin her mısraında tekrarlanan şey vezin değil midir? Ama her mısrada tekrarlanan bu veznin içine ne anlamlar, ne güzellikler girer. İşte bu şiiri, gerçekliğe (réalité) benzetecek olursak, bilgin bu şiirin bütününü, anlam ve güzelliklerini bir tarafa bırakarak sadece veznini bulmaya çalışan bir adam durumundadır.

Bu örnekler gösteriyor ki: bilim, olayların özelliklerini bir yana bırakarak, olaylar, arasında hiç değişmeyen ilişkileri yani kanunları bulmaya çalışır. Öyleyse bilim olguları bireyleştirerek (individualisé) değil, genelleştirerek (généralisé) inceler. Bundan ötürü bilim bize olayları yöneten kalıpları (formes) verirken, olayların kendilerini savsaklar. Ama biz insan olarak sadece bu olgular arasındaki ilişkilerle (kalıplarla) yetinemeyiz, bu kalıpların içini dolduran olguları da bütün özellikleriyle kavramak, yaşamak isteriz. Zaten içimizden gelen bu isteği giderecek başka bir bilim türü kendiliğinden doğmuştur. Olaylar arasındaki zorunlu ilişkiyi, yani kanunları bulmaya çalışan, yukarda saydığımız bilimler yanında bir de olayların özellikleriyle uğraşan bir bilim türü vardır.

Bu anlamda maddenin kanunlarını bulmaya çalışan fizik-kimya bilimleri yanında maddenin özellikleriyle uğraşan bir özel *maden-bilim* (minéralogie) vardır. Gene hayatın kanunlarını bulmaya çalışan biyoloji yanında, canlı varlıkların özelliklerini kendine konu edinen botanik, zooloji gibi özel bilimler vardır. Bunlar gibi toplumun kanunlarını bulmaya çalışan sosyolojinin yanında toplumların özellikleriyle uğraşan bir de *tarih* özel bilimi vardır. Görülüyor ki evren olayları üzerindeki merakımızı tam anlamıyle doyurmak için hem olayları genelleştirerek kanunlarını bulmaya çalışan ana bilimler, hem de olayların genelliklerini bir yana bırakarak özellikleriyle uğraşan özel bilimler gereklidir.

Bundan ötürü evrenin öğelerini meydana getiren varlıklar zincirinde en son evrede bulunan toplumsal gerçeklik hakkındaki merakımızın tam anlamıyle

doyurulması için, hem toplumsal gerçekliğin genelliklerini, yani kanunlarını bulmaya çalışan sosyoloji, hem de özelliklerini inceleyen tarih gereklidir. Evrenin ögeleri üzerindeki bilimsel incelemeler, madde alanında oldukça ilerlemiştir, ama gene de hâlâ maddeyi tam anlamı ile anlatmaktan uzaktır. Hayatla uğraşan biyoloji de daha çok yenidir, hele pisikoloji ile sosyoloji henüz emekleme dönemindedir. Kısaca bu bilimlerin hiç biri bugünkü durumlarıyle, bu konular hakkında içimizdeki derin merakı doyuracak halde değildirler. Bu merakımızı tam anlamıyle doyurmak için bilimlerin vardıkları sonuçlara dayanarak, her biri hakkında birtakım ihtimaller, varsayımlar ileri sürmekten kendimizi alamayız; bu da felsefeden başka bir şey değildir.

Öyleyse bugün evren olayları üzerindeki merakımızı iyice doyurabilmek için üç çeşit bilgi gerekli görülüyor: Ana bilimler, özel bilimler, felsefe. Evreni meydana getiren varlıklar zincirinde, maddeden hayata; hayattan bireysel bilince, bireysel bilinçten topluma çıkıldıkça, gerçekliğin gittikçe daha bulanık, daha karmaşık bir biçim aldığı görülür. Varlıklar zincirinde en son evreyi tutan toplumsal gerçeklik üzerindeki merakımızı da tam anlamıyle doyurmak istersek, toplumsal gerçekliği sadece genelleştirerek inceleyen ve henüz emekleme döneminde bulunan sosyoloji bilimiyle, özelleştirerek inceleyen tarih özel bilimi yetmez. Tarihin kontrolundan geçmiş olumlu belgelere (vesika) ve sosyolojinin vardığı sonuçlara dayanarak, bir de toplumsal gerçeklik hakkında birtakım ihtimaller ve varsayımlar ileri süren bir toplum felsefesi zorunludur. Toplumsal hayatı sadece bilimsel yöntemle incelemek isteyen birçok sosyologun, bütün iyi niyetlerine rağmen, sonunda bir toplum felsefesine varmaları böyle bir zorunluğun ürünüdür.

Bilimler arasında sosyolojinin yerini, bugünkü durumunu belirttikten sonra Durkheim'i hazırlayan ve yetiştiren 19. yüzyılın sosyoloji akımlarına da kısaca şöyle bir göz atalım. Yapacağımız bu kısa açıklama Durkheim sosyolojisini daha yakından kavramamıza yardımcı olacaktır.

★

Toplumsal gerçeklik (réalité) en eski çağlardan beri birçok düşünürleri ilgilendirmiştir. Ama bu gerçekliği bilim gözüyle incelemek düşüncesi ancak Rönesanstan sonra başlayabilmiştir. O zamandan beri de gittikçe gelişen bu görüş, 19 .yüzyılın sonlarında, Durkheim, Le Play gibi sosyologların yardımıyle, tam anlamıyle gerçekleşebilmiştir.

Durkheim gerçi sosyolojinin başlıca kurucularından biridir, ama unutmamak gerekir ki hiç bir bilim öyle birdenbire doğmuş değildir. Gerçekten herhangi bir bilimin doğması, gerçekleşmesi uzun bir evrimin sonucudur. İlkin

o bilimin habercileri, hazırlayıcıları, en sonunda da kurucuları gelir. Herhangi bir bilimin kurucuları, kendinden önce gelen yüzlerce insanın bu yoldaki çalışmalarına borçludur. Durkheim, sosyolojinin kurucularından biridir derken, yüzyıllardan beri kurulmasına çalışılan sosyoloji yapısının tamamlanması ona düşmüştür demek istiyoruz. Kuşku yok, bu kısa *Giriş*'de sosyolojinin kurulmasına yardımcı olanların bir tarihini yapacak değiliz. Ama kitabımıza konu olan Durkheim'in yetiştiği çağlardaki —19. yüzyıl— sosyoloji akımlarının başlıcalarına şöyle bir göz atmamız gerekir.

Durkheim, *Revue Bleue* adlı dergide 19. yüzyıl Fransız sosyolojisini söz konusu ederken şöyle der: *19. yüzyıl sosyolojisinin ilerlemesinde Fransa'ya düşen payı belirlemek, bu bilimin büyük bir kısmının tarihini yapmaktır. Çünkü 19. yüzyılda bu bilim bizde doğmuş, ve tam anlamıyle bir Fransız bilimi olarak kalmıştır*[1].

Durkheim'ın bu sözleri doğruya oldukça yakındır. Onun için sadece 19. yüzyıl Fransa'sının sosyoloji akımlarını gözden geçirmekle, sosyolojinin kurulmasına yardımcı olan başlıca akımlara dokunmuş oluruz.

19. yüzyıl Fransa'sındaki akımları dört öbekte toplamak olanaklıdır[2]. Bunlardan birincisi Saint-Simon (1760-1825) ile Auguste Comte'un (1798-1857) izlediği yoldur ki, Durkheim özellikle bu yolu sürdürür ve geliştirir. İkincisi Le Play'nin (1806-1892) kurduğu, De Tourville (1842-1903), Demolins (1857-1902), Paul Bureau (1865-1923), Paul Descamps'ın (1872-1946) ve daha birçoklarının geliştirdikleri *Science Sociale* okuludur. Üçüncüsü Gabriel Tarde (1843-1904) ın pisikolojik görüşüdür ki, bu akım Fransa'da pek tutunamamıştır .Ama özellikle Amerika'da, Almanya'da birçok yandaşları vardır. Amerika'da J. M. Baldwin, Giddings, J. Dewey vb. Almanya'da da bu görüşü özellikle L. von Wiese savunmuştur. Dördüncüsü de Spencer'in ortaya attığı, Espinas'ın (1844-1922) geliştirerek Fransa'ya getirdiği örgenlikçilik (organiscisme) akımıdır. René Worms (1869-1926) un izlediği bu akım, bugün Fransa'da pek az kimseleri etrafında toplayabiliyor. Şimdi bu dört akıma (yurdumuzdaki yankılarını da göz önünde tutarak) kısaca bir göz atalım.

Sosyoloji biliminin kurulabilmesi için her şeyden önce toplumsal gerçekliğin bir gerekirciliğe (déterminisme) bağlı olduğu düşüncesinin zihinlerde yer etmesi gerekirdi. İşte bu düşünüşü ilkin 18. yüzyıl düşünürleri ortaya atmıştır. Özellikle Montesquieu (1689-1755) ve Condorcet (1743-1794) toplumsal olayların

(1) Revue Bleue, yıl 1900, sayfa 609.

(2) Georges Davy: Sociologue d'Hier et d'Aujourd'hui, sayfa, 2.

bir düzene bağlı olduğunu savlamışlar (iddia etmişler) ama ne bu düzeni, ne de bu düzeni bulmak için gereken yöntemi belirtebilmişlerdir.

Daha sonraları, eski değerlerin yıkıldığını, yenilerinin de doğamadığını gören Saint-Simon'da, bu derde ancak bilim yoluyle çare bulunabileceği kanısı uyanır; ama kendisine göre eldeki bilimlerin hiç biri toplumsal gerçekliği kavramaya elverişli değildir, onun için toplumsal gerçekliği kendine konu edinecek yeni bir bilimin kurulması gereklidir. Saint-Simon kurulması gereken bu bilime *Sosyal Fizyoloji* adını verir. Bu bilimin amacı, gerekirciliğe bağlı olan toplumsal olayları yöneten kanunu, kendi deyimiyle söylersek ilerleme (terakki) kanununu bulmaktır. Bu kanunu bulmak için izleyeceği yöntem de, diğer doğa bilimlerininkiler gibi tümevarım (induction) yöntemidir. Yalnız Saint-Simon toplumsal olayların gerekirciliğe bağlı olduğunu, bu olayları gözleyerek kanunlarını bulacak yeni bir bilimin kurulması gerektiğini söylemesine, hattâ kurulacak bu yeni bilimin adını bile ileri sürmesine rağmen, bu yolda hiç bir çaba göstermiş değildir.

Saint-Simon'un ortaya attığı bu geniş planı öğrencisi Auguste Comte, *Üç Hal Kanunu* ile gerçekleştirmeye çalışmıştır. Yalnız Auguste Comte, insanlığı düz bir hat üzerinde gelişen som bir bütün olarak ele alır, böylece insanlık denen düşsel (hayalî) toplumun bağlı olduğu kanunu *üç hal kanunu* ile göstermeye çalışır. Oysa insanlık aklın uydurduğu soyut (abstrait) bir kavramdır. Gerçeklikte insanlık diye örgütlenmiş bir kuruluş yoktur. Belki birbirinden farklı birçok toplum türleri vardır. Görülüyor ki Comte gerçek olarak varolan toplumları gözleyerek bu toplumların bağlı oldukları kanunları arayacak yerde, bütünüyle soyut bir kavramın çözümlenmesiyle (analyse) uğraşmıştır. Augusta Comte gerçi sosyoloji terimini ileri sürmüştür ama ortaya koyduğu bir toplumbilimden çok, bir toplum felsefesidir. 19. yüzyılın ilk yarısını kaplayan, yukarda söz konusu ettiğimiz dört akımın ilki olan Saint-Simon ve Auguste Comte sosyolojisi, 30 yıllık bir aradan sonra Durkheim ile yeniden canlanarak en kesin biçimini alacaktır.

Geriye kalan üç akım ise, 19. yüzyılın son yarısında gelişmiştir. Bunların da her biri ya Durkheim sosyolojisini etkilemiş, ya da Durkheim'in tepkisiyle karşılaşmıştır. Bundan ötürü Durkheim'in tam yetişme dönemine düşen, yukarda saydığımız bu akımları (Le Play, Tarde, Espinas) kısaca gözden geçirmek Durkheim sosyolojisini kavramak bakımından yararlı olacaktır.

Science Sociale adını taşıyan akımın kurucusu olan Le Play[3] 1855'de yayınladığı *Avrupa İşçileri* ile 1864'te yayınladığı *Fransa'da Sosyal Reform* adlı

(3) Bu konu hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyenler şu yazılara bakabilirler: N. Ş. Kösemihal: *Sosyoloji Tarihi,* sayfa 316-325, Remzi Kitabevi, ikinci baskı 1968, Istanbul. Paul Descamps-N. Ş. Kösemihal: *Deneysel Sosyoloji,* Remzi Kitabevi, 2. baskı, 1965, Istanbul.

yapıtlarında devrimlerin doğurduğu düzensizliğe, ancak gözlem yoluyle yapılacak monografik araştırmaların son verebileceğine inanmaktadır. Le Play okulu, Auguste Comte'un tam tersine olarak, her toplumu birbirinden çok farklı birlikler saydığından monografilere son derece önem verir. Le Play ancak çeşitli toplumlar üzerinde yeteri kadar monografi araştırmaları yapıldıktan sonra, toplumları yöneten genel kanunları bulmanın olanaklı olabileceğini savlar (iddia). Görülüyor ki Comte sosyolojisi toplumsal olayların genelliklerine önem verdiği halde *Science Sociale*'ciler daha çok olayların özelliklerine önem vermektedirler. Comte, toplumsal olayları genelleştirerek incelerken nasıl somut ve gerçek toplumları dikkate almıyorsa, *Science Sociale* okulu da, özel olguların kalabalığı arasında genellikleri dikkatten uzak tutmaktadır. Bu yönden Comte ve Le Play sosyolojileri tümüyle birbirine karşıt iki kutup meydana getirirler. Kitabımızın konusu olan Durkheim sosyolojisi incelenince görülecektir ki, Durkheim, ne Comte gibi bütün toplumları insanlık denen bir tek tipe indirger, ne de *Science Sociale*'ciler gibi, toplumların her birini, kendilerine özgü birer varlık sayar. Belki toplumsal türler görüşüyle tam bu iki karşıt akım arasında yer alır. Le Play okulu, daha yüzyılımızın başında *İlmî İçtima* adıyle yurdumuzda tanınmıştır. Başta Prens Sabahattin olmak üzere[4], Mehmet Ali Şevki (Sevündük)[5] ve daha başkaları bu akımı yurdumuza yaymışlardır.

Gabriel Tarde'ın psikolojik görüşü ise, toplumsal olayları taklit gibi bir psikoloji olayıyle anlatmaya çalışır. Kendisine göre, birey yaratır. Bireylerin ileri sürdüğü bu yenilik taklitle gittikçe yayılarak, sonunda tüm toplumun hattâ uygarlığın malı olur. Görülüyor ki: Tarde, toplumu bireye indirgemektedir. Kendisine göre: birey kaldırılacak olursa, ortada toplumsal denebilecek hiç bir şey kalmaz. Bu görüş Durkheim'in sosyoloji görüşüne tümüyle aykırıdır. Durkheim yapıtlarında göstermeye çalışmıştır ki: birey, toplumu değil, tersine toplum bireyi anlatır. Yaratıcılık da bireyden değil, toplumdan gelir. Birey, yaratıcı olan toplumun bir taklitçisi, sönük bir kopyasıdır.

Tarde'ın psikolojik görüşü, yurdumuzda Ahmet Şuayıp ve Ahmet Satı'nın yazıları, Ziya Gökalp'ın da eleştirileriyle tanınmıştır. Profesör Şekip Tunç da *Muasır Fransız Ruhiyatı* (1940) adlı çevirisinde Tarde'a bir bölüm ayırmıştır.

19. yüzyılın son yarısındaki sosyoloji akımlarından biri de Spencer'in ortaya attığı, Espinas'ın geliştirdiği Örgenlikçilik (Organiscisme) görüşüdür. Bu görüşe göre, birey olsun, hayvan topluluğu olsun, insan topluluğu olsun, hepsi aynı

(4) Prens Sabahattin: *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* Elif Yayınevi, Sosyologlar Dizisi, yöneten N. Ş. Kösemihal, 1965, Istanbul. Ayrıca 1., 2. ve 3. izah (eski harf).

(5) Mehmet Ali Şevki: *Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması* Elif yayınları, Sosyologlar Dizisi, Yöneten: N. Ş. Kösemihal, 1968, Istanbul.

türden birer toplumdur. Örneğin birey milyonlarca hücrenin birleşmesinden meydana geldiğine göre, bir toplum sayılır. Bu bakımdan Espinas'a göre sosyolojinin amacı, en ilkel örgenliklerden (organizma) en gelişmiş insan topluluklarına kadar, toplulukların aldıkları çeşitli biçimleri belirtmektir. Ama Espinas, son zamanlarında, toplum kavramının bu kadar geniş tutulmasının doğru olmayacağını kendisi de kabul eder. Espinas'ın Durkheim üzerine etkisi büyüktür. Gerçekten Espinas'ın ortaya attığı *Kollektif Bilinç* fikri, sonradan Durkheim sosyolojisinin temeli olacaktır.

Durkheim[6] 19. yüzyılın son yarısında bu çeşitli akımlar arasında yetişmiştir. Kendisi özellikle Saint-Simon, Auguste Comte geleneğini geliştirirken, diğer üç okulun etkisinden de kendini kurtarmış değildir. Her birinden nasıl yararlandığını yukardaki kısa açıklamalarımızdan bile anlamak olanaklıdır.

Durkheim'in yetiştiği döneme şöyle kısaca bir göz attıktan sonra, artık, kitabımızın konusuna, Durkheim'e geçebiliriz.

★

Durkheim[7], sosyolojinin başlıca kurucularından biri olduğuna göre, bize her şeyden önce sosyolojinin konu ve yöntemini açıkça belirtmesi gerekirdi. İşte Durkheim *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* adlı yapıtında bize sosyolojinin konu ve yöntemini açık ve sistemli bir biçimde anlatmaktadır. Bundan ötürü kitabımızın ilk bölümünü bu yapıta ayırdık. İkinci bölümde Durkheim'in ahlâk sosyolojisini ele alarak *Sosyal İş Bölümü* ve *İntihar* adlı yapıtlarını gözden geçirdik. Yalnız Durkheim *Sosyal İş Bölümü* adlı yapıtında son derece akıcı ve kaçıcı olan *toplumsal dayanışma* olgusunu incelemek için, bunun nesnel gözleme elverişli bir yönünü, yani hukuku ele almıştır. Bundan ötürü ahlâk sosyolojisi bölümünde ister istemez hukuk da söz konusu edilecektir. Hattâ bu yapıtın iş bölümünün, özellikle ekonomi alanına getirdiği yenilikleri dikkate alması bakımından ekonomiyle de ilişkisi vardır denebilir. Kısaca *Sosyal İş Bölümü* adlı yapıt: konu bakımından ekonomiyi, izlediği yöntem bakımından hukuku, amacı bakımından da ahlâkı ilgilendirir. Durkheim *İntihar* adlı yapıtında da *İstatistik* yöntemine dayanır.

---

(6) Durkheim sosyolojisini yurdumuzda Ziya Gökalp tanıtmıştır. Yurdumuza olan etkisini de bir başka yapıtımızda ele alacağız.

(7) Emile Durkheim, 15 nisan 1858'de Epinal'de doğmuş ve 15 kasım 1917'de ölmüştür. İlk öğrenimini Epinal kolejinde, lise öğrenimini *Louis le Grand*'da yaptıktan sonra 1879'da *Ecole Normale Supérieur*'e girmiş, 1882'de agreje olmuş, sonra da birçok liselerde öğretmenlik etmiştir. 1885-1886'da bir yıl kadar izin alıyor. Bu izninin yarısını Paris'de yarısını da Almanya'da geçiriyor. Seyahatten dönünce çeşitli dergilerde birçok yazıları çıkıyor. Biraz sonra Bordeaux Edebiyat Fakültesine geçerek uzun yıllar orada pedagoji okutuyor. Nihayet 1902 yılında Paris Edebiyat Fakültesinde Buisson'un eğitim kürsüsünü tutuyor, burada ölümüne kadar sosyoloji ve pedagoji okutuyor.

Üçüncü bölümde Durkheim'ın din sosyolojisini çözümlerken *Din Hayatının İlkel Biçimleri* adlı yapıtını temel olarak ele aldık.

Dördüncü bölümde Sosyoloji görüşünün, bilgi teorisine getirdiği yeniliği söz konusu ettik.

Sonuçta da Durkheim sosyolojisinin bir eleştirisini yapmaya çalıştık. İlk dört bölümde Durkheim sosyolojisini olduğu gibi, sadıklıkla belirttik, gerekli gördüğümüz yerleri de *notlar* ile aydınlatmak istedik.

Durkheim'ın aile sosyolojisiyle ilgili düşünceleri bir iki makaleyle[8], basılmış yapıtlarının bazı noktalarına serpilmiş bir halde olduğundan aile sosyolojisine ayrı bir bölüm ayırmadık. Yalnız bu kitabımızın bölümlerinde bu konuyla ilgili öteye beriye serpilmiş bilgi bulmak olanaklıdır. Durkheim gerçi Bordeaux'da 1895-1896 yıllarında, Paris'de bir kez 1905-1906, bir kez de 1909-1910 yıllarında aile sosyolojisi üzerine dersler vermiştir; ama Durkheim ölürken bu derslerin basılmamasını vasiyet ettiği için, Marcel Mauss basmamıştır[9]. Zaten bu kitabımızda Durkheim'in sadece hayattayken bastırdığı kitapları üzerinde durduk.

Durkheim'in ölümünden sonra 1922 yılında basılan *Eğitim ve Toplumbilim* adlı yapıtı için, Paul Fauconnet'nin yazdığı *Giriş*'de şu satırlara rastlıyoruz: *Durkheim, ölünceye kadar derslerinin bazen üçte birini, çoğunlukla da üçte ikisini eğitime ayırmıştır*[10]. Basılmış yapıtlarının da hiç olmazsa dörtte biri pedagojiyle ilgilidir. Gerçi Durkheim'in pedagojisi, sosyolojisiyle sıkı ilişki halindedir ama ilkin ayrı bir uzmanlık, sonra da ayrı bir inceleme konusu olacak kadar geniş olduğundan Durkheim pedagojisini kitabımıza almadık.

(8) Durkheim: *Introduction à la sociologie de la Famille,* Annales de la faculté de Bordeaux, 1899. *La Prohibition de l'inceste et ses origines,* Année Sociologique, cilt I, 1896-1897. *Organisation matrimoniale dans les Sociétés Australiennes,* Année Sociologique, cilt VIII, 1903-1904.

(9) Année Sociologique, yeni seri, cilt I, 1925, sayfa 13. Bu derslerin *Leçon de Sociologie* adıyle H. N. Kubalı'nın çabasıyle ilk defa Istanbul'da 1950 yılında Fransızca olarak basıldığını hatırlatalım. (Hüseyin Nail Kubalı'nın bir önsözü vardır.)

(10) Durkheim: Education et Sociologie, Introduction I.

DURKHEIM'IN YAPITLARI

1. *Toplumsal İşbölümü Üzerine* (De la Division du Travail Social, 1893). Bu yapıt Darülfünun Hukuk Medresesi Hukuku Esasiye muallimi Mithat tarafından *İçtimaî Taksimi Âmal* adı altında dilimize çevrilmiş, 1924 yılında da yayımlanmıştır (eski harflerle).
2. *Sosyoloji Yönetiminin Kuralları* (Les Règles de la Méthode Sociologique, 1895). Selmin Siber tarafından dilimize çevrilmiştir. Kitap halinde çıkmıştır.
3. *İntihar* (Le Suicide, 1897). Felsefe ve İçtimaiyat mecmuasında bir özeti vardır, sayı 1, 2, 3, 1927.
4. *Din Hayatının İlkel Biçimleri* (Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse, 1912). Hüseyin Cahit tarafından çevrilmiştir ve iki cilt olarak kitap halinde çıkmıştır. Birinci cildi 1923'te, ikinci cildi 1924'te basılmıştır (eski harflerle).
5. *De la Méthode dans les Sciences Sociales*, 1910 (Kolektif bir yapıttır).
6. *Eğitim ve Sosyoloji* (1922'de Paül Fauconnet tarafından bastırılmıştır). Türkçeye çevirisi: İbrahim Memduh Seydol, 1950.
7. *Felsefe ve Sosyoloji* (1924).
8. *Ahlâk Eğitimi* (Education Morale, 1925; Paul Fauconnet tarafından bastırılmıştır). Hüseyin Cahit tarafından Türkçeye çevrilmiş, 1927 yılında basılmıştır (eski harflerle).
9. *Sosyalizm* (1928'de M. Mauss tarafından bastırılmıştır).
10. *L'Evolution Pédagogique en France* (2 cilt) 1938.
11. *Leçons de Sociologie* (1950 yılında ilk defa Istanbul'da Fransızca olarak basılmıştır. Hüseyin Nail Kubalı'nın bir önsözü vardır).

★

Durkheim 1896'dan itibaren *L'Année Sociologique* adında bir yıllık çıkarmaya başlamış, bu yıllık da 1913'e kadar devam etmiştir. Durkheim'ın bu yıllıklardaki yazıları aşağıda sırayla gösterilmiştir:

1. cilt (1896-1897) *La prohibition de l'Inceste et ses Origines*. 70 sayfa (Necmettin Sadak tarafından dilimize çevrilmiştir. İçtimaiyat Mecmuasındadır).
2. cilt (1897-1898) *De la Définition des Phénomènes Religieux* (28 sayfa).
3. cilt (1898-1899) Durkheim'ın etüdü yoktur, kitap çözümlemeleri vardır.
4. cilt (1899-1900) *Deux Lois de l'Evolution Pénale* (30 sayfa).
5. cilt (1900-1901) *Sur le Totémisme* (39 sayfa).
6. cilt (1901-1902) Durkheim ve Mauss, *De Quelques Formes Primitives de Classification.* Contribution à l'étude des représentations collectives.
7. cilt (1902-1903) Çözümlemeleri var.
8. cilt (1903-1904) *Sur l'Organisation Matrimoniale des Sociétés Australiennes* (30 sayfa).
9. cilt (1904-1905) Çözümlemeleri var.
10. cilt (1905-1906) Çözümlemeleri var.
11. cilt (1906-1909) Bu süre içinde çıkan kitapların çözümlemelerine ayrılmıştır.
12. cilt (1909-1913) Bu süre içinde çıkan kitapların çözümlemelerine ayrılmıştır.

★

Bunlardan başka Durkheim'ın çeşitli dergilerde yazılmış, birçok makaleleri vardır. Elimize geçen başlıca yazılarını aşağıya sıralıyoruz:

Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux (1889):
Introduction à la Sociologie de la Famille.
Revue Philosophique:
La Science Positive de la Morale en Allemagne, 1887, cilt II, sayfa 33-58, 113-142, 275-284.
Suicide et Natalité, 1888, cilt II, sayfa 446-463.
Sur la Définition du Socialisme, 1893, cilt II, sayfa 506-512.
L'Enseignement Philosophique et l'Agrégation de Philosophie, 1895, cilt I, sayfa 121-147.
Crime et Santé Sociale, 1895, cilt I, sayfa 518-523.
Origine du Mariage dans l'Espèce Humaine d'Après Westermarck, 1895, cilt II, sayfa 606-623.
Durkheim ve Fauconnet, *Sociologie et Science Sociales,* 1903, cilt I, sayfa 465-497.

★

Revue de Métaphysique et de Morale:
Représentation Individuelle et Représentation Collective (1898).
Leçon de Méthodologie Pédagogique (1903).
Importance et Signification de l'Etude des Religions Primitives (1909).
L'Origine Sociale des Catégories et le Problème de Connaissance (1909).
Sociologie Religieuse (1909).
Bulletin de la Société Française de Philosophie:
La Détérmination du Fait Moral (1906).
L'Inconnu et l'Inconscient en Histoire (1908).

★

Revue Politique et Littéraire:
L'Evolution et le Rôle de l'Enseignement Secondaire en France (1906).

★

Durkheim hakkında yazılan başlıca yapıtlar:

Deploige, *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie.*
Gehlke, *Durkheims Contributions to Sociological Theory.*
Branford, *Durkheim,* Sociological Review, 1918.
Halbwachs, *La Doctrine de Durkheim,* Revue Philosophique, 1918.
Barnes, *Die Philos. Tendenzen der Sociologie Durkheim,* Jahrbuch für Sociologie, cilt II, 1926.
G. L. Duprat, *La Psycho-Sociologie en France,* Archiv für Geschichte der Philosophic und Sociologie, cilt 30, cüz, I, II.
P. Sorokin, *La Théorie de la Religion de Durkheim* (Rusça).
G. Sorel, *Les Théories de Durkheim,* Le Devenir Social, cilt I, 1895.
Bouglé, *Revue Générale des Théories Récentes sur la Division du Travail,* L'Année Sociologique, cilt 6.
Davy, *Durkheim* (Paris, 1927).
Vialatoux, *De Durkheim à Bergson* (Bloud et Gay, 1939).
Aimard, *Durkheim et la Science Economique* (P.U.F., 1962).
R. Aron, *Les Grandes Doctrines de la Sociologie Historique,* cilt II, C.D.U., 1963.

Bölüm I

SOSYOLOJİNİN KONU VE YÖNTEMİ

Bir bilimin kurulabilmesi için, ilkin o bilimin konu ve yönteminin belirtilmesi gerekir. Daha açık bir deyimle herhangi bir bilim, evrenin (kâinat) birbirine karışmış olayları arasında, kendine özgü olanlarını, açık, kesin nitelikleriyle diğer olaylardan ayırması gerekir. Böylece o bilimin konusu belirmiş olur. Ama iş bu kadarla kalmaz. Herhangi bir bilim, kendine özgü olayları belirttikten sonra bu olayları deneye vurarak aralarındaki zorunlu, değişmez ilişkileri (yani kanunları) de bulmak zorundadır.

Böylece bir bilimin kendine özgü olayları kesin nitelikleriyle belirtildikten sonra kanunlara ulaşması için izleyeceği yolların hepsine birden, o bilimin yöntemi denir.

Öyleyse Durkheim, sosyolojinin kurucularından biri olarak, ilkin bize bu bilimin konu ve yöntemini açık ve seçik olarak göstermelidir. Hemen belirtelim: Durkheim bunu başarmıştır. Kendinden önce gelen hiç bir sosyolog toplumsal olayların niteliklerini, sosyolojinin yöntemini onun kadar açık seçik olarak belirtememiştir.

Durkheim sosyolojisinin konu ve yöntemini 1895 yılında yayımladığı *Sosyoloji Yönteminin Kuralları*[1] adlı yapıtında ortaya atmıştır[2]. Küçük boyda 180 sayfalık bir yapıt, kısa bir girişten sonra, altı bölüme ayrılmıştır. Yapıtın birinci baskısında dört sayfalık bir önsöz vardır. İkinci baskısında Durkheim yapıt hakkında yapılan eleştirilere ikinci bir *önsöz*'le cevap vermektedir.

---

(1) Emile Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique,* ilk baskı 1895, Felix Alcan, Paris. Elimizdeki 1927'de yayınlanan 8. baskıdır. Dipnotlarda verilen sayfa numaraları bu 8. baskınındır. (Bu yapıt Selmin Evrim tarafından Türkçeye çevrilmiştir. İlkin *Yeni Adam* dergisinde tefrika edilmiş —sayı 225-315—), sonra da kitap halinde çıkmıştır. Nurettin Şazi Kösemihal'in: *Mantık* adlı kitabının son bölümünde bu yapıtın bir özeti vardır. Milli Eğitim Bakanlığı yayınları ilk baskı 1945, ikinci baskı 1947.

(2) Gerçi Durkheim 1893 yılında yayınladığı *Sosyal İş Bölümü* adlı yapıtında yöntem sorunlarına dokunmuş, hattâ bu kuralları kitabın konusu olan ekonomi sorunlarına uygulamıştır ama yapıtın amacı sosyolojinin yöntemini belirtmek olmadığı için, yöntem sorunu sistemli bir biçimde ele alınmış değildir.

Durkheim bu ünlü yapıtının *giriş*'inde, sosyologların yöntem sorunuyle pek az uğraştıklarını söyler.

Örneğin Spencer'in *Sosyal Bilime Giriş*[1] adlı yapıtının başlığı, insanda yöntem sorununu ele alacakmış gibi bir fikir uyandırdığı halde, yapıtında böyle bir şeye rastlanmaz. Stuart Mill[2] bu sorunu ele almıştır ama, Comte'un söylediklerini tekrarlamıştır. Yöntem konusuyle uğraşan, ortaya gerçekten önemli yenilikler getiren yalnız Auguste Comte'tur[3]. Durkheim böylece kendinden önce (Comte dışında) hemen hemen hiç kimsenin, sosyolojinin yöntemiyle uğraşmadığını, uğraşanların da hiç bir yenilik getirmediklerini açıkça söyledikten sonra hemen kendi fikirlerini açıklar.

Durkheim bu yapıtında sosyolojinin yöntemini altı başlık altında inceler:

I. Toplumsal olay nedir?
II. Toplumsal olayların gözlemiyle ilgili kurallar.
III. Normal ve patolojiğin ayrılmasıyle ilgili kurallar.
IV. Toplumsal tiplerin kurulmasıyle ilgili kurallar.
V. Toplumsal olayların açıklanmasıyle ilgili kurallar.
VI. Tanıt (ispat, preuve) larla ilgili kurallar.

Sonuç: (birkaç sayfa).

Şimdi bu bölümleri birer birer gözden geçirelim.

I. Toplumsal Olay Nedir? Sosyolojinin konusu toplumsal olaylardır. Ama toplumsal olay nedir? Toplumsal olayın ne olduğunu anlamak için bu olayları diğer olaylardan ayıran nitelikleri belirtmek gerekir. Durkheim'a göre toplumsal olayları, evrenin (kâinat) diğer olaylarından ayıran nitelikler ikidir:

a) Toplumsal olaylar bireysel bilinçlerin dışındadır.
b) Toplumsal olaylar kendilerini bize zorla kabul ettirirler.

Bakınız, Durkheim toplumsal olayların bu niteliklerini nasıl anlatıyor: «Kardeşlik, kocalık ya da yurttaşlık ödevini yaparken, üzerime aldığım işleri yerine getirirken, kendimin ve eylemlerimin dışında, hukuk ve töre (örf) lerde yeri olan birtakım ödevleri yapmış oluyorum. Bu ödevler duygularıma uygun düşse, gerçekliğini içimde duysam bile yine de nesneldirler. Çünkü bunlar içimde doğmamıştır, bunları eğitim yoluyle dışardan almışımdır. Çoğu zaman üzerimize düşen yükümlülük (mükellefiyet) lerimizin ayrıntılarını bilmeyiz de, kanuna ya da kanunun yetkili yorumcularına baş vururuz. Bunun gibi inanlı (imanlı) kişi

(1) H. Spencer: *Introduction à la Science Sociale,* 6. édition, Paris, 1882.
(2) S. Mill: *Système de Logique* 5. édi. Felix Alcan, 1904, I. VI, bölüm VII-XII.
(3) AU. Comte: *Cours de Philosophie Positive.* İkinci baskı, sayfa 294-336.

bağlı olduğu dinin inanç (itikat) ve tapınmalarını (ibadet), doğar doğmaz hazır bulmuştur. Bu inanç ve tapınmalar inanlı (mümin) doğmadan var olduklarına göre, onun dışında bir gerçeklikleri var demektir. Düşüncelerimi anlatmak için yararlandığım işaretler sistemi; borçlarımı ödemek için kullandığım para sistemi; ticaret ilişkilerimde işime yarayan kredi aracı; mesleğimde izlediğim yollar vb. bunları kullansam da, kullanmasam da bende bağımsız olarak vardırlar. Toplumu meydana getiren üyelerin hangisi olursa olsun, yukarda söylenenlerin hepsi, onların her birine ayrı ayrı uygulanabilir. İşte birtakım davranma, düşünme, duyma biçimleri ki, bireysel bilinçlerin dışında bulunmak gibi, dikkate değer bir nitelik taşımaktadır»[1]. Toplumsal olayların ilk niteliğini (dışlık) bu satırlar açıkça ortaya koyduğu için, bunun üzerinde daha fazla durmayı gereksiz görüyorum.

Durkheim toplumsal olguların *baskı* niteliğini de şöyle anlatır: «Toplumsal olaylar yalnız bireyin dışında olmakla kalmaz, kendinde bulunan buyurma ve baskı güçleriyle, birey istese de istemese de kendilerini ona zorla kabul ettirirler. Kuşku yok, herhangi bir toplumsal davranış gönlüme göre olursa, baskının anlamı kalmadığı için, ya kendini hiç duyurmaz, ya da pek az duyurur. Ama yine de baskı, toplumsal olayların öziçi (intrinsèque) bir niteliği olmaktan geri kalmaz. Çünkü biraz direnmeye kalkıştım mı, toplumsal baskı hemen kendini gösterir. Örneğin hukuk kurallarına aykırı bir davranışa kalkıştım mı, henüz işlenmemişse, davranışımı önlemek için tepkide bulunur; işlenmiş de düzeltilmesi olanaklı bir şeyse, hemen düzelttirir, eski düzeni sağlar; düzelttirme çaresi kalmamışsa o zaman bana cezamı çektirir. Böylece baskı kendini türlü biçimlerde göstermiş olur. Salt ahlâk kurallarına gelince; kamu vicdanı, yurttaşların davranışlarını kollamak ve özel birtakım cezalara çarptırmak yoluyle, kendisini incitecek olanları yola getirmek gücünü taşır. Hukuk ve ahlâkın dışında olan diğer davranışlarımızda, gerçi baskının şiddeti azalmıştır ama büsbütün yok olmuş değildir. Toplumun düzenlerine uymazsam, örneğin bağlı bulunduğum memleketin ya da mesleğin giyim kuşam biçimini hiçe sayarsam, herkes beni alaya alır, herkes bana karşı çekingen davranır; bunlar hafiflemiş olsa da, gene insanda cezanın verdiği etkiyi uyandırır. Bazen baskı araçlı olur, ama etkisi hiç de ötekilerden aşağı değildir. Örneğin yurttaşlarımla Fransızca konuşmaya, ya da geçer akçeyi kullanmaya hiç de mecbur değilim, ama başka türlü davranmam da olanaksızdır. Çünkü böyle bir işe kalkışmamla, o işin suya düşmesi bir olur. Yine örneğin, bir endüstrici olarak geçen yüzyılın yöntemleriyle, araçlarıyle çalışmama kimse engel olamaz; ama böyle çalışmaya kalkıştım mı da, hemen batarım. Hatta bu kuralların etkisinden kurtulmayı başarsam, aykırı bir davranışı gerçekleş-

(1) Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, sayfa 6 (8. baskı) Felix Alcan, Paris, 1927.

tirsem de, çarpışmayı göze almadan böyle bir işin altından kalkamam. Bu kuralları bozmak olanağını kazansak bile, baskı gösterdiği dirençle gine de gücünü yeter derecede duyurmuş olur. Hiç bir yenilik getirici insan yoktur ki, bu türden dirençlerle çarpışmadan amacına ulaşmış olsun»[1].

İşte birtakım düşünme, davranma, duyma biçimleri ki, bireysel bilinçlerin dışında bulunmak ve kendini bireye zorla kabul ettirmek gibi, birtakım nitelikler taşımaktadır. Bu olaylar birtakım düşünme, duyma biçimleri olduklarına göre, örgensel (organik) olaylar zümresine giremez. Bireysel bilinçlerin dışında olduklarına göre, psikoloji olayları zümresine de sokulamaz. İşte ne psikolojik, ne de fizyolojik olaylar zümresine sokulamayan bu yepyeni türden olaylar zümresine Durkheim *toplumsal olay* adını verir.

Çocukların yetişiş biçimlerine şöyle bir göz atmak bile, toplumsal olaylar hakkında elde ettiğimiz tanımın ne kadar doğru olduğunu gösterir. Doğduğu andan itibaren, çocuğu belli saatlarda yemeye, içmeye, yatmaya, daha sonra temizliğe, uslu durmasına, itaate zorlarız. Zamanla bu baskı kendini daha az duyuruyorsa, bunun nedenini çocukta ağır ağır beliren alışkanlıkta aramak gerekir. Herhangi bir davranış alışkanlık haline geldi mi, baskı yok olmuş değildir ki, yine vardır. Kısaca çocuğun üzerinden hiç eksik olmayan, çocuğa kendi kalıbını, kendi biçimini veren, hep toplumsal çevrenin baskısıdır. Anne, baba, öğretmen de bu toplumsal çevrenin baskısını temsil eder[2].

Yalnız bir noktaya özellikle çok dikkat etmek gerekir. Bir düşünce ya da duygu bütün vicdanlarda bulunduğu, ya da bütün bireyler aynı hareketi tekrarladığı içindir ki, bu olaylar toplumsaldır dersek, yanlış bir yargıya varmış oluruz. Toplumsal olayları böyle anlatmaya yeltenenler, toplumsal olaylarla, bunların bireydeki cisimlenmelerini (incarnation) birbirine karıştırmış olurlar. Bunlara göre bu olaylar toplumun bütün üyelerinde ortak ya da genel oldukları için toplumsaldırlar. Oysa Durkheim'a göre sorun bütünüyle tersinedir. Bu olaylar genel oldukları için toplumsal, kolektif olmuyorlar, tersine kolektif oldukları için genel oluyorlar. Toplumsal olaylar tikelde (cüzî) var oldukları için tümeli (küllî) meydana getirmiyorlar. Tersine tümelde var oldukları için tikelde vardırlar.

Bütün bu açıklamalar gösteriyor ki, toplumsal olayları evrenin diğer olaylarından ayıran iki nitelik vardır. Bunlardan biri *dışlık,* biri de *baskı*'dır. Örneğin bir hukuk ya da ahlâk kuralı toplumsal bir olaydır. Çünkü bu kurallar bireyin dışında kanunlarda ya da törelerde vardırlar. Birey var olsun, olmasın,

(1) Durkheim, *Les Règles,* sayfa 6, 7, 8.
(2) Durkheim, *Les Règles,* sayfa 10, 11.

bunları kabul etsin etmesin, yine de vardırlar. Çünkü bunları birey yaratmamıştır, doğduğu zaman hepsini hazır bulmuştur.

Sonra bu olaylar sadece bireysel bilinçlerin dışında bulunmakla kalmaz, kendini bize zorla kabul ettirirler. Çünkü bu kurallardan herhangi birine aykırı davrandım mı, hemen bir cezaya çarpılırım. Bu ceza bazen kanunda açıkça belirlenmiştir, bazen de yaygın olarak vicdanlarda yaşar[1]. Bu sorunu kapatırken Durkheim'ın toplumsal olay hakkında ileri sürdüğü tanımı, olduğu gibi bildirelim: «Birey üzerinde dış baskı yapmaya güçlü olan saptanmış ya da saptanmamış her davranış biçimi bir toplumsal olaydır; ya da belirli bir toplumda genel olan, ama bireysel gözüküşlerden bağımsız kendine özgü varlığı bulunan her olay toplumsaldır»[2].

II. Toplumsal Olayların Gözlemiyle İlgili Kurallar. Yukarda toplumsal olayları evrenin diğer olaylarından ayıran nitelikleri belirterek, bunların bir tanımını yapan Durkheim, bu bölümde toplumsal olayları gözlemek için gereken kuralları açıklamaktadır. Durkheim'a göre, **"Toplumsal olaylar birer nesne (chose) gibi ele alınmalıdırlar"**[3] kuralı, toplumsal olayların gözleminde, göz önünde tutulması gereken, ilk ve en temelli ilkedir.

Herhangi bir bilimin konusu olan olaylar hakkında, hepimizin zihninde önsel (apriori), halkın kaba bilgisine dayanan birtakım fikirler vardır. Bunlar yaşama kaygısıyle meydana gelmişlerdir, amaçları tümüyle pratiktir. Böyle olmakla beraber bu fikirler, zihnimize egemendirler. Âdeta nesneyle bizim aramızda, nesnenin özünü örten bir perde görevini görürler. Bilimler tarihi incelenirse, kimya bilimi kurulmadan önce pratik zorunluluklarla meydana gelmiş bir *alkimi* (simya) nin, astronomiden önce bir astrolojinin var olduğu görülür.

Bilimden önceki dönemde *olguların yerini tutan*[4] bu önsel ve kaba fikirlere Bacon *notiones vulgares,* ya da *praenotiones*[5] adını verir. İşte nesnelerin bize oldukları gibi görünmelerine engel olan bu önsel fikirlerdir. Bu önsel fikirler, madde ve hayat bilimlerine bile bu kadar egemen olduktan sonra, artık sosyolojiye ne kadar egemen olacakları tasarlanabilir. İnsanlar kuşkusuz, hukuk, ahlâk, aile hakkında fikir edinmek için sosyolojinin doğmasını bekleyemezlerdi; yaşayabilmek, pratik ilişkilerde bulunabilmek için, iyi kötü birtakım fikirler edin-

(1) Durkheim'in eleştirisi bu kitabın son bölümünde yapılacaktır. Onun için burada Durkheim'in fikirleri, olduğu gibi belirtilmektedir.

(2) Durkheim, Les Règles, sayfa 19.

(3) Durkheim, *Les Règles,* sayfa 20.

(4) F. Bacon, *Novum Organum,* I, 36.

(5) F. Bacon, *Novum Organum,* I, 26.

meleri zorunluydu. İşte toplumsal hayatla ilgili bu önsel fikirler, bize diğer bilimlerdekilerden daha çok egemendirler. Çünkü bilincimizi kat kat aşan toplumsal gerçekliği zihnimiz kolay kolay kavrayamıyor. Toplumsal gerçeklik, benliğimize pek sağlam bağlarla bağlı bulunmadığı için, âdeta boşlukta duruyormuş gibi, yarı gerçek, son derecede oynak, kaypak, temelsiz bir nesne duygusunu uyandırıyor. Bunun için de birçok düşünür, toplumsal kuruluşları yapma, kendince (arbitraire) birtakım ilişkiler toplamı saymışlardır. Toplumsal gerçekliğin ayrıntılarıyle ilgili somut ve tikel yönlerini kavrayamıyorsak da genel yönlerini, kabataslak da olsa, yakalayabiliyoruz. Zaten önsel fikirlerimiz toplumsal gerçekliğin bu kabaca kavradığımız genel yönüyle ilgilidir. Onun içindir ki, önsel fikirlerin gerçek varlığından pek kuşkulanmıyoruz. Tekrarlanan deneylerin ürünü olduklarından bizde alışkanlık halini alırlar, böylece bir çeşit otorite de sağlarlar. Bunlardan kurtulmaya kalkıştık mı da, direndiklerini görürüz. Bize direnen bu nesneyi, gerçek gibi kabul etmememiz olanaksızdır. Kısası her şey bu önsel fikirleri birer gerçek olarak görmemize yardım eder.

Gerçekten sosyoloji bugüne dek, nesneden çok bu kavramlarla uğraşmıştır. Örneğin Comte, toplumsal olayların belirli kanunlara bağlı birtakım doğal olgular olduklarını söylediği halde, uygulamaya geçince incelemelerine olgular değil, fikirler konu olur[1].

Spencer'de de aynı şeyi görüyoruz. Öyleyse önemli olan, kuralı ortaya atmak değil, o kuralı uygulayabilmektir.

Bilim yöntemi bakımından, sosyoloji alanında kullandığımız, devlet, egemenlik, sosyalizm, komünizm gibi kavramları kullanmak doğru değildir. Çünkü bu kavramlar bilimsel düşünüşle kurulmamışlardır. Bu ve buna benzer kavramlar karmaşık ve bulanık birtakım fikirleri karşıladıkları halde, bunları çekinmeden güvenle kullanıp duruyoruz. Bugün ortaçağ hekimlerinin sıcak, soğuk, nem, kuru hakkında yürüttükleri düşüncelerle alay ediyoruz da, aynı yöntemi toplumsal kavramlara uyguladığımızı fark edemiyoruz.

Bu ideolojik karakter, sosyolojinin özel dallarında büsbütün göze çarpar. Ahlâkta bütün sorunlar, nesnelerle değil, kavramlarla ilgilidir. Ekonomide de böyledir. Kısası bu alanda uğraşanların yaptıkları en büyük yanlış, gözlemlerden değil de, kuramlardan (théorie) başlamış olmalarıdır.

Bizden öncekilerin deneyleri gösteriyor ki, *sadece toplumsal olayları birer nesne gibi incelemek* fikrinin zihinlere yerleşmesi yeterli değildir. Bunu gerçekleştirmek gerekir. Zihnimiz bu önsel fikirlerin öylesine etkisi altındadır ki,

(1) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 24-25.

kesin birtakım kurallarla disiplin altına alınamazsa hep aynı yanlışa düşmekten kendini kurtaramayacaktır.

1. Bu kurallardan ilki şudur: **Her çeşit önsel fikirlerden sistemli olarak sıyrılmalıdır**[1]. Yukarda önsel fikirleri uzun uzun anlattığımız için, burada yeniden üzerinde duracak değiliz. Bu kural bilimsel yöntemin temelidir. Descartes'ın yöntemli kuşkusu (doute méthodique) bu yöntemin özel bir uygulanımından başka bir şey değildir. Bacon'ın ortaya attığı *idola*'ların yani *praenotiones*'ların başka bir anlamı yoktur. Gerçi bu iki filozofun sistemleri arasında büyük bir ayrılık vardır ama, ikisi de bu noktada birleşmektedir. İşte sosyologun her şeyden önce bilimden önceki dönemde belirmiş, bu önsel fikirlerden, halkın zihninde kökleşmiş bu fikirlerden sıyrılması gerekir. Ama özellikle sosyolojide bu önsel fikirlerden kurtulmak çok güçtür. Çünkü duygularımız işe karışır. Biz toplumsal olayları bir taşı, bir bitkiyi gözler gibi, soğukkanlılıkla inceleyemeyiz. Örneğin dindar bir insana, inançlarına aykırı bir savı (iddia) ne kadar kuvvetli kanıtlarla (delil, argument) anlatmaya kalksanız, kabul ettiremezsiniz; bu konu hakkındaki duyguları o olayın nesnel bir gözle görülmesine engel olur. Öyle ki, din, ahlâk gibi konuları, birer nesne (chose) gibi incelemek, bu inançlarına heyecanla bağlı insanlara göre, tinsel (manevî) duygular kaybolmadıkça olanaklı olamaz. Toplumsal olaylara olan bu aşırı duygululuk yüzünden, önsel fikirler, sosyoloji alanında hâlâ egemenliğini korumaktadır. Ama bütün bilimlerden kovulan bu önsel fikirlerin, son sığınağı olan sosyolojiden de atılarak, alanı bilgine serbest bırakacağına inanabiliriz[2].

2. Yukarda ele aldığımız yöntem bütünüyle olumsuzdur. Sosyologa dikkatini olgulara çevirmek için nelerden kurtulması gerektiğini anlatır. Ama olguları nesnel olarak gözlemek için, nasıl davranılacağını bildirmez.

Herhangi bir bilimsel araştırma, belirli bir tanım içine girebilen olaylar zümresine bağlı olmalıdır. Öyleyse sosyolog ilkin araştırdığı olayların bir tanımını yapmalıdır. Böylece araştırılan sorunun ne olduğu, açıkça anlaşılmış olur. Yalnız bu tanım, nesnel (objectif) olması için, deneyden önce zihinde belirmiş fikirleri değil de, olguları göz önünde tutmalıdır. Ama bilimin bu ilk evresinde olguların derinliklerindeki asıl nitelikleri kavrayamayız. Bunlara ancak uzun incelemelerden sonra erişebiliriz. Bundan ötürü ilk tanımlar, olguların dış ve yüzeysel (sathî) niteliklerine göre yapılmalı, aynı niteliği taşıyan bütün olaylar da bu tanım içine girmelidir. Böylece olayların gözlenmesinde izlenmesi gereken ikinci kuralı da bulmuş oluyoruz: **Araştırma konusu olarak ancak önceden bazı dış nitelikler göz önünde tutularak tanımlanmış olaylar zümresini ele**

(1) *Les Règles*, sayfa 40.

(2) *Les Règles*, sayfa 43.

almak, aynı araştırma içine bu tanıma uyan olayların hepsini sokmak gerekir[1].

Örneğin birtakım eylemler vardır ki, ne zaman yapılsalar bir ceza tepkisiyle karşılaşırlar. Bu eylemlerin dış niteliklerine dayanarak hemen bir tanım (définition) yaparız: *Ceza tepkisiyle karşılaşan her eylem, bir suçtur.* İşte olguların dış niteliklerine göre yapılmış bir tanım. Önsel fikirler işe karışmamıştır. Bu tanımla artık konumuzun sınırı kesinlikle belirlenmiş olur. Bu nitelikte olan olayların hepsi inceleme konumuza girer, bu nitelikte olmayanlar da konumuz dışında kalır. Böyle bir tanım ancak yukarda ileri sürdüğümüz kurala uymakla olanaklıdır.

Böylece sosyolog incelemelerine daha ilk adımını atarken, gerçeklikle (réalité) ilişki kurmuş olur. Gözlemcinin savları (iddia) olgularla kolayca kontrol edilebilir. Kuşku yok bu yolda meydana gelen kavramlar, pratik amaçlarla belirmiş halk dilinin kavramlarına genellikle pek uymaz. Örneğin bizim suç hakkında ileri sürdüğümüz tanımla, kamu oyunun suç hakkındaki fikri birbirine uymaz. Her günkü konuşmalarımızda kullandığımız *suç* sözcüğü bilimden önceki dönemlerde pratik amaçlarla, yarım yamalak meydana gelmiştir. Oysa bilimin meydana getirdiği kavramlar olgulara uyar. Bilimin ortaya koyduğu tanımlar, halk arasında kullanılmakta olan sözcüğü kısmen olsun karşılıyorsa, o sözcüğü olduğu gibi kullanmak olanaklıdır. Ama halkın kullandığı sözcükle olguların toplamından meydana gelen kavram birbirini hiç tutmuyorsa, o zaman yeni bir sözcük bulmak gerekir.

Bu kuralın önemi, apaçıklığı (évidence) ortada olduğu halde, sosyolojide hiç kullanılmamıştır. Aile, suç, mülkiyet vb. gibi sözcüklere o kadar alışılmıştır ki, bu sözcüklerin hangi anlamlarda kullanıldıkları bile belirtilmez. Bu yüzden de ortaya birçok anlaşmazlıklar çıkar. Çünkü halkın kullandığı bu sözcüklerin anlamları genellikle çok bulanıktır. Birçok anlamlara gelir. Örneğin demokrasi sözcüğü, çoğu zaman tanımı yapılmadan kullanılır, onun için de hem çağımızın, hem de ilkçağın demokrasisini içine alır. Oysa bunlar birbirlerinden çok farklıdır. Bazen de araştırılacak konuyla ilgili kavramların tanımı yapılıyor, ama aynı dış nitelikleri taşıyan olguların (fait) hepsi tanımın içine alınacak yerde, olgular arasında bir seçme, bir eleme yapılıyor. Oysa daha henüz gözlemin başlangıcında bulunduğumuza göre bu seçme kuşkusuz olgulara değil, önsel fikirlere dayanacaktır. Bu da birçok yanlışlıklara neden olur. Örneğin Garofalo, *Kriminoloji* adlı yapıtının başında bu bilimin hareket noktasının *suçun sosyolojik kavramı* olması gerektiğini pek güzel açıklıyor. Ama bu kavramın içine

(1) *Les Règles*, sayfa 45.

çeşitli toplumlarda belirli cezalarla yasaklanmış eylemlerin hepsini alacak yerde, sadece bugünkü ahlâk görüşlerimize göre cezalandırılması gereken eylemleri almaktadır. Çünkü asıl ahlâk bizim bugünkü ahlâkımızdır ilkesinden hareket ediyor. Oysa bu ilke ispat edilmiş bir hakikat değildir. Bizim kuralımız uygulanacak olursa, hemen her şey değişiverir. Bir kuralın ahlâkla ilgili olup olmadığını anlamak için ahlâklılığın dış belirtisini (alâmet) taşıyıp taşımadığına bakmak gerekir. Bu belirti de, yasaklayıcı, yaygın bir yaptırımdır (sanction). Bu niteliği taşıyan bir eylemle karşılaştık mı, buna artık ahlâksal değildir demeye hakkımız yoktur. İşte Garofalo, ahlâklılık hakkında bütünüyle kişisel bir fikre dayandığı için belirli toplumların özel koşullarına göre normal sayılabilecek ceza eylemlerini hastalıkla ilgili (patolojik) saymıştır. Haydi bu eylemlerin *patolojik* olduklarını kabul edelim, yine aynı zümreye sokulmaları gerekirdi. Çünkü bir olayın normal haliyle, patolojik hali ayrı ayrı şeyler değildir. Normal hali iyice anlamak için patolojik hali de iyice incelemek gerekir. Bu yöntemi biyoloji ve psikoloji çoktan kabul etmiştir. Sosyolojinin de bu yöntemi kabul etmesi gerekir. Kısası tanım hiç yapılmadığı ya da yapılıp da yanlış olduğu zaman da bizi hep yanlış sonuçlara götürdüğü görülür.

Ama bu ikinci kuralımız için şöyle bir karşı durma (itiraz) akla gelebilir: Olguları dış niteliklerine göre tanımlamakla, dış nitelikleri öz niteliklerden üstün görmüş olmuyor muyuz? Hemen belirtelim ki, dış niteliklere göre yapılan bu ilk tanımlar olguların özünü anlatmaz, yalnız incelemeden sonraki açıklamalarımıza gereken ilk dayanak noktasını sağlar. Örneğin suçu belirleyen, kuşkusuz ceza değildir, ama dış ve yüzeysel görünüşüyle suç, ceza aracılığıyle göründüğünden, suçu anlamak için cezadan hareket edeceğiz. Böylece bu nitelikler bilimsel yöntemle gözlendikten sonra ne kadar yüzeysel (sathî) olurlarsa olsunlar, *nesne*'nin derinliğine gitmek için izlenecek yolu bilgine pekâlâ gösterebilirler. Bu tanımlar bilimin sonradan yapacağı açıklamalarla meydana getireceği zincirin ilk zorunlu halkası olacaktır[1].

Olguların dış nitelikleri bize duyular (sensation) yoluyle göründüğünden özet olarak denebilir ki, bilim nesnel (objectif) olabilmek için, deneyden önce meydana gelmiş kavramlardan başlamamalı, duyulardan (sensation) başlamalıdır. Halkın kullandığı kavramların kaynağı da, duyular değil midir? Hatta doğru yanlış, bilimsel olsun olmasın, genel kavramların kaynağı hep duyular değil midir? Kısası bilimin olsun, kuramsal bilginin olsun hareket noktası kaba halk bilgisinden başka bir şey olamaz. Zaten bilgiler arasındaki ayrılık bu ilk malzemenin işlenme biçimindedir.

(1) *Les Règles,* sayfa 52-54.

3. Ama duyular (sensation) kolaylıkla öznelliğe (subjectif) kaçar. Hatta fizik gibi bilimler, bu bulanık izlenimlerin (intiba) önüne geçmek için termometre, elektrometre vb. gibi birtakım aletler kullanır. Sosyolog da aynı durumdadır. Olguların dış niteliklerine dayanan, araştırmalara öncülük eden ilk tanımların elden geldiği kadar nesnel (objectif) olması için acaba nasıl davranmalı? İşte Durkheim nesnelliği sağlamak için nasıl davranmamız gerekeceğini şu kuralla belirtir: **Sosyolog herhangi bir toplumsal olgular (fait) zümresini araştırmaya girişti mi, bu olayları bireysel görünüşlerinden sıyrılmış bir yönünden incelemelidir**[1]. Peki ama toplumsal olayları incelerken bireysel görünüşlerden sıyrılmak, nesnel olmak nasıl mümkün olacak? Toplumsal gerçekliğin iki yönü vardır. Bir yönü çok akıcı, genelleşmeye son derecede eğilimli; bir yönü de donmuş, katılaşmış, nesnel gözleme çok elverişlidir. İşte toplumsal olayları incelerken, hep bu donmuş, katılaşmış yön ele alınmalıdır. Toplumsal gerçeğin bu donmuş, katılaşmış yönünü de hukuk, ahlâk kuralları, atasözleri vb. gibi olaylar meydana getirir. Gerçekten ancak bu yolla toplumsal olaylar nesnel olarak incelenebilir. Çünkü bir duyuya konu olan nesne ne kadar değişmez, donmuş olursa o kadar nesnelliğe elverişli olur. Elimizde böyle bir hareket noktası oldu mu, duyularımızın hangi kısmının bize, hangi kısmının gerçekliğe bağlı olduğunu kolaylıkla anlamak olanaklı olur.

Durkheim bu yöntemi sadece ortaya atmakla kalmamıştır. İlk yapıtında[2] toplumsal dayanışmanın çeşitlerini, bunların evrimini, bu dayanışmayı katılaşmış bir biçimde bildiren hukuk kurallarıyle incelemiştir. Aile üzerine yaptığı bir incelemede[3] de, yine aile hukukunu göz önünde tutmuştur.

Töre ve halk inançları da araştırılırken, örneğin atasözleri gibi katılaşmış bir yönüyle ele alınmalıdır. Kuşku yok böyle davranmakla kolektif hayatın somut ve canlı yönünü bilim dışı bırakıyoruz. Ama belki de insan zekâsının hiç bir zaman ele geçiremeyeceği bu son derecede kaypak gerçekliği kısmen olsun, ancak bu yolla yakalamak olanaklı olacaktır. Kuruluş halinde olan sosyoloji, toplumsal gerçekliğin canlı ve somut yönünü yakalamak için incelemelerine bu gerçekliğin donmuş, katılaşmış yönünden başlaması gerekir.

III. Normal ve Patolojiğin Ayrılmasıyle İlgili Kurallar. Yukarda ileri sürülen kurallarla toplumsal olayları gözleyeceğiz. Ama bu olguların normal ya da patolojik olduklarını nereden anlayacağız? Bu ayrımı yapmak için, ilkin normal ve patolojik haller nelerdir, bunu anlamak gerekir. Hemen belirte-

(1) *Les Règles,* sayfa 57.

(2) Durkheim, *Division du Travail Social,* kitap I, 1893.

(3) *Introduction à la Sociologie de la Famille,* Annale de la Faculté des Lettres de Bordeaux, 1889.

lim, şimdiye kadar normal ve patolojik hakkında ileri sürülen tanımların hiç biri, olguların dış niteliklerine dayanılarak yapılmış nesnel açıklamalar değildir. Hemen hepsi, bilimden önceki döneme bağlı önsel fikirlerin ürünüdür. Bu tanımlardan birkaçını kısaca gözden geçirdikten sonra, normal ve patolojiğin bilimsel bir ayrımını yapmaya çalışacağız.

Halk anlayışına göre hastalığın belirtisi (alâmet) *acı*'dır. Gerçekten bu iki olay arasındaki ilişki yokumsanamaz. Ama bu ilişkinin zorunlu olmadığı da açıktır. Örneğin göze kaçan bir kömür tozu insana dayanılmaz bir rahatsızlık verir, ama öldürücü bazı hastalıklarda hiç bir acı yoktur. Öyle ki, bir çeşit acı duymazlık (disvulnérabilité) hali vardır ki, tümüyle patolojiktir.

Acaba bazılarının savladığı gibi sağlık hali, örgenliğin (organizma) çevreye tam bir uyumu mudur? Peki ama filan uyum, filan uyuma göre, daha yetkindir (mükemmel) demek için, elimizde bir ölçünün bulunması gerekir. Bu ölçü nedir?

Bu ölçü şöyle bir ilkeye dayandırılamaz mı? Örgenliği geliştiren her uyum sağlığı, zayıf düşüren de hastalığı gösterir. Gerçekten hastalık örgenliği zayıf düşürür, ama örgenliği zayıf düşüren sadece hastalık değildir ki. Örneğin ihtiyarlık da örgenliği zayıf düşürür. O zaman yalnız erginlere normal, ihtiyarlara da hasta dememiz gerekmez mi? Varsayalım ki bu doğrudur. Peki o zaman sağlam ihtiyarı hasta ihtiyardan nasıl ayıracağız? Hatta çocuk, ergin insana göre daha zayıf olduğu için, onun da hasta sayılması gerekmez mi? Böylece insan türü içinde sadece erginlerin normal, çocuk ve ihtiyarlarınsa hasta oldukları sonucu çıkmaz mı? Yine bu görüşe göre kadınların aybaşılarının, örgenliği zayıflattığı için bir hastalık sayılması gerekmez mi?

Sonra hastalık savlandığı (iddia) gibi her zaman örgenlik için zararlı bir şey değildir, bazen yaşama gücümüzü bile artırır. Örneğin aşılar, kendimize isteyerek bulaştırdığımız birtakım hastalıklardır, ama yaşama gücümüzü artırır.

Acaba hastalık hali mi, yoksa sağlık hali mi örgenlik için daha yararlıdır? Bunu anlamak için ölüm istatistiklerine baş vurmak yeter denebilir. Örneğin belirli bir hastalığa tutulmuş bin kişiyle sağlam olan bin kişinin belirli bir zaman içindeki ölüm oranını saptar da, birincilerde ölüm oranının çok yüksek olduğunu görürsek, artık hastalığın örgenlik için yararlı olduğunu savunmanın anlamı kalmaz. Gerçi biyolojide böyle bir ölçüyü kullanmak, nesnel sonuçlar elde etmek olanaklıdır, ama böyle bir istatistik karşılaştırmasını sosyoloji olaylarına uygulayamayız. Çünkü sosyoloji alanında toplumsal türler pek sınırlı sayıda oldukları için bu çeşit karşılaştırmalar olanaklı değildir. Kısası olgulara bağlı bir dayanak noktası bulunamayınca, iş ister istemez tümdengelimli (déductif)

birtakım akıl yürütmelere (raisonnement) dökülecektir. Nitekim filan olayın toplumu zayıf düşürdüğü, olgulara dayanılarak gösterilemiyor. Sadece zayıf düşürmesi gerektiği söyleniyor, böylece patolojik olduğu sonucuna varılıyor. Örneğin gelenekçi bir ekonomiste göre sosyalizm patolojik bir hal sayıldığı halde, bir sosyaliste göre asıl bugünkü ekonomi düzeni bir *ucube*'dir. Gene bunun gibi dindar, inanlı (imanlı) bir insan için inançsızlık (itikatsızlık) hastalıkların en kötüsü olduğu halde, açık fikirli bir insan için tersine, asıl böyle geçmiş çağların inançlarına bağlanmak patolojiktir. Birbirine aykırı bu düşüncelerin hepsi de, olguların gözlemine değil de, önsel fikirlerin otoritesine bağlanmaktadır.

Peki normal ve patolojiğin bilim düşünüşüne uygun bir tanımı acaba nasıl yapılabilir? İşte şimdi bunu araştıracağız. Böyle bir tanım yapmak için ilkin zihnimizde önsel fikirlere dayanan bütün tanımları silkip atmak, sonra da olguların dış niteliklerine dayanan yepyeni tanımlarını bulmak gerekir. Bütün bu söylediklerimiz de, daha önce ileri sürdüğümüz gözlem kurallarını normal ve patolojiğe uygulamaktan başka bir şey değildir.

Sosyal olgular iki biçimde görünürler. Bir kısmı herhangi bir toplumsal türü meydana getiren bireylerin hepsinde değilse bile büyük bir çoğunluğunda bulunur; bir kısmı da herhangi bir türde ayrıklı (istisnaî) olur, bunlar sınırlı bir azınlığa özgüdür. Böylece iki ayrı sözcükle belirtilmesi gereken iki ayrı çeşit olay karşısında bulunuyoruz demektir. Bunlardan bir türde genel olan olgulara normal, ayrık (istisnaî) olanlara patolojik diyeceğiz. Belirli bir türde genellik gösteren niteliklerin tümünü içinde bulunduran soyut bütüne, şematik varlığa *ortalama* denirse o zaman ortalama (vasatî) tiple normal tip bir ve aynı şey olur. Bu ortalama ya da normal tipten ayrılan her şey patolojiktir[1].

Görülüyor ki bir olgu ancak belirli bir türe göre normal veya patolojik olabilir. Yoksa her türe uygulanabilecek soyut ve mutlak bir normal veya patolojik hal yoktur. Zaten bu kanun biyolojiye de egemendir. Bir yumuşakça (mollusque) için normal olan bir hali, bir omurgalı için de normal saymak kimsenin aklından geçmez. Her türün kendine özgü bir sağlık hali vardır, kendine özgü bir ortalama tipi vardır. Biyolojinin uyguladığı bu kanunu sosyoloji hâlâ kavrayamamıştır.

Bütün türlerde düzenli olarak meydana geldiği için hesaba katılması gereken bir nokta da yaşa bağlı değişmelerdir. Örneğin insan türünde, çocuğun, erginin, ihtiyarın sağlık halleri başka başkadır. Öyleyse normal ve patolojik, türden türe değiştiği gibi, belirli bir türün evrim evrelerine göre de değişir.

(1) *Les Règles*, sayfa 69-70.

Sosyoloji normal ve patolojiği ayırırken bu noktaya da dikkat etmelidir. Öyleyse **bir olayın normal olup olmadığını anlamak için belirli bir toplumsal türün evrimindeki çeşitli evreler de göz önünde tutularak genel olup olmadığına bakmak gerekir. Genel ise normal, değilse patolojiktir.** İşte toplumsal olaylarda normal ve patolojiği birbirinden ayıracak ilk kuralı ortaya koymuş olduk.

Normal dediğimiz biçimlerin bir tür meydana getiren bireyler arasında genel olması, bunların o tür için en yararlı biçimler olmasını gerektirir. Yoksa türlerin yaşaması olanaklı olamazdı. Patolojik hallerin de ayrıklı (istisnaî) olması bunların tür içinde pek tutunamadıklarını, işe yaramadıklarını gösterir. Böylece normal ve patolojiği doğuran nedeni de kavramış oluruz. Bu nedeni bilirsek, ileri sürdüğümüz yöntemi, körü körüne değil, bile bile uygulamış oluruz, yoksa birtakım yanlışlara düşeriz. Örneğin bir toplumsal tür evriminin bütün evrelerini tamamlamamışsa, o zaman sosyolog, normali belirlemekte çok güçlük çeker. Çünkü böyle geçiş dönemlerinde eski tip salt alışkanlığın etkisiyle genelliğini koruduğu halde, yeni hayat koşullarıyle hiç bir ilişkisi kalmamıştır. Evrim dönemlerini tamamlamış toplumlarda normal evrim kanunlarını tespit etmek kolaydır; ama gelişme halinde bulunan, evriminin bütün evrelerini tamamlamamış toplumlarda normali belirlemek için elde hiç bir ölçü olmadığından iş güçleşir. Bu güçlükten sıyrılmak için bir yol vardır: Sosyolog, bir olgunun genelliğini gözlem yoluyle ortaya koyduktan sonra, geçmişte bu genelliği sağlayan toplumsal koşulları belirler. Eğer bu koşullar, kuruluş halinde bulunan toplumda hâlâ sürüp gidiyorsa normaldir, gitmiyorsa patolojiktir. Durkheim, din inançlarının, daha geniş anlamıyle kolektif duyguların gevşemesinin normal bir olay olduğunu bu yönteme dayanarak anlatmıştır[1]. Bu yapıtında Durkheim, parçalı (segmentaire) toplumlarda kolektif duyguların çok güçlü olduğunu, toplumlarda işbölümü arttıkça da kolektif duyguların gittikçe zayıfladığını, olgulara dayanarak göstermiştir. Nesnel olarak bu ilişki ispat edildikten sonra, işbölümüne uğramış bir toplumda, örneğin din duygularının yine de güçlendiğini görürsek, bu halin patolojik olduğu kanısına varırız. Çünkü toplumun koşulları değişmiştir, koşullar değişince olguların da değişmesi gerekir. Bu örnekler gösteriyor ki, bu yöntem bilimin ancak oldukça ilerlemiş bir döneminde kullanılabilir. Bütün bu açıklamalarımız normal ve patolojiği birbirinden ayıracak üç temel kuralın var olduğunu gösterir. Onlar da sırayla şunlardır:

a) **Bir toplumsal olgunun normal olması için, o olgu belirli bir toplumsal türün çeşitli evrim evrelerinden hangisinde bulunuyorsa, o evreyi meydana getiren olgular arasında genel olmalıdır.**

(1) Durkheim, *Division du travail social*, sayfa 73-182.

b) **Yukardaki yöntemin sonuçlarını gerçeklemek** (vérifier) **ancak ele alınan toplumsal tipte, olgunun genelliğinin kolektif hayatın genel koşullarına bağlı olduğunu göstermekle olanaklıdır.**

c) **Bu olgu, evrimini tamamlamamış bir toplumsal türe bağlıysa, o zaman böyle bir gerçekleme zorunludur**[1].

Normalle patolojiği salt akılsal yönteme dayanarak tanımlamaya, kesip atmaya öylesine alışmışızdır ki, birçoklarına bu kuralları ortaya atmak gereksiz bir çaba gibi görünebilir. Bu çabaların ne kadar gerekli olduğunu ve bu kurallar, yolunca uygulanırsa, olguların nasıl yepyeni birtakım anlamlar kazanacağını bir örnekle gösterelim:

Hemen hemen bütün kriminolojistler, suçu patolojik bir olgu sayarlar. Oysa bu böyle hemencecik kesilip atılacak bir sorun değildir. Şimdi suç olgusunu bir de yukarda ileri sürdüğümüz kurallara uyarak araştıralım: İlkin gözlem bize, suçun ayrıksız (istisnasız) olarak bütün toplumlarda bulunduğunu gösteriyor. Belki suç, toplumdan topluma biçimini değiştirir; ama ceza tepkisini kendilerine çekecek insanlar hiç bir toplumda eksik değildir. Toplumlar geliştikçe suçların yıllık yüzdeleri gittikçe azalsaydı, yeni toplumlarda suçun patolojik bir olay sayılması gerekirdi. Oysa istatistikler, modern toplumlarda suçun azalması şöyle dursun, gittikçe arttığını gösteriyor. Öyleyse kolektif hayata bu derece bağlı bir olgunun normal olmaması olanaklı değildir. Gerçekten kolektif hayatın varlık koşullarına, yapısına, bu derece işlemiş bir olgu, ancak normal olabilir. Normal olunca da genel sağlığın temel olaylarından biri olması gerekir. Daha açık bir deyimle, sağlam bir toplumun tamamlayıcı ögelerinden biridir. Bu sonuç muhakkak tuhafınıza gidecek, benim de tuhafıma gitmişti. Ama şaşkınlık geçince nedenlerini bulmak güç değildir[2].

Her toplumda suç, duyguları inciten bir eylemdir. Öyleyse bir toplumda suçun kalkması için, bireysel vicdanlarda suça duyulan nefretin çok güçlü olması, daha doğrusu suça karşı vicdanlarının daha duygulu, daha titiz olması gerekir. Bireysel bilinçlerdeki bu duygululuk da kolektif bilincin bireydeki gözüküşlerinden başka bir şey değildir. Ama şu noktaya dikkat etmek gerekir: Suça karşı kolektif bilincin duygululuğu, titizliği arttıkça, suç ortadan kalkmış olmaz. Sadece

(1) *Les Règles,* sayfa 80. Durkheim kitabında birinci kuralı iyi açıklamıştır, ama bu kuralını formülleştirirken kolay kolay anlaşılamayacak bir biçime sokmuştur. Birinci kuralın Fransızcasını olduğu gibi bildiriyoruz: «Un fait social est normal pour un type social déterminé, considéré à une phase déterminée de son développement, quand il se produit dans la moyenne des sociétés de cette espèce, considérées à la phase correspondante de leur évolution». Biz bu formülü olduğu gibi çevirmedik, anlamını değiştirmeden başka bir biçime soktuk. — N.Ş.K.

(2) *Les Règles,* sayfa 81, 82, 83.

biçimi değişir. Kolektif bilincin suça karşı duygululuğu, titizliği, arttıkça, bu sefer ayıplamakla geçiştirilen bir eylem bile, bir suç sayılacaktır. Kolektif bilincin suçlara karşı duygululuğu arttıkça, bunları karşılayan cezalar da şiddetini artıracak, en ufak kabahatler ağır birer suç olarak görünecektir. Görülüyor ki toplumlardan suçun kalkması olanaksızdır, öyleyse suç toplumsal hayatın ayrılamaz bir parçasıdır, onun için de normaldir[1].

Hukuk, ahlâk kuralları yalnız toplumsal tiplere göre değişmez. Belirli bir toplum tipinde, toplumsal koşullar değişirse, bu kurallar da değişir. Yalnız bu değişikliğin olanaklı olması için, ahlâksal duyguların bu değişikliğe karşı pek dik başlı olmaması gerekir. Gerçekten ahlâksal duygular ne oranda şiddetli olursa, bu değişiklik o oranda güçleşir. Ona kimse el uzatamaz olur. Ahlâksal vicdanda değişikliğin meydana gelebilmesi için, bireyde kişiliğin belirmesi gerekir.

Dahası var: Suç normal olduğuna göre toplumlar için yararlıdır da. Suçlular âdeta yarınki ahlâkın birer öncüleri sayılırlar. Örneğin Sokrates, Atina kanunları karşısında bir suçludur, hüküm giymesi de âdilcedir. Böyle olmakla beraber suçu yani hür fikirliliği yalnız insanlığa değil, yurduna da yararlıydı. Çünkü Yunanlıların gereksemesini duydukları yeni bir ahlâk ve inancı hazırlıyordu. Ahlâksal vicdanı bozan bu gibi suçlular çıkmasaydı, bugünkü hürlüğe zor kavuşurduk[2].

Kısası normal ve patolojik sorunu hep diyalektiğe dayanmıştır. Hiç bir zaman olguların genelliğine göre belirlenmiş değildir. Oysa bu ölçü elden bırakıldı mı, hem bir sürü yanlışlıklara neden oluyoruz, hem de sosyolojiyi kurulması olanaksız bir bilim haline getiriyoruz. Sosyolojinin bir nesneler (choses) bilimi olması için, olguların genelliklerinin, normalin ölçüsü olarak ele alınması gerekir.

IV. Toplumsal Tiplerin Kurulmasıyle İlgili Kurallar. Bundan önceki bölümde, bir olgunun normal ya da patolojik olmasının ancak belirli bir türe göre olanaklı olabileceğini görmüştük. İşte bu bölümde, toplumsal türlerin kurulması için ne gibi kurallara uymamız gerekir, onu araştıracağız.

Bizim ileri sürdüğümüz bu toplumsal tür kavramı, öteden beri tartışma konusu olan iki görüşün tam ortasındadır: Bunlardan biri tarihçilerin, biri de filozoflarındır. Tarihçilerin görüşüne göre, her toplum kendine özgü bir varlıktır. Bunları benzerliklerine göre belirli türlere ayırmak olanaksızdır. Her toplumun ancak özel birer betimlemesi (tasvir) yapılabilir. Filozofların görüşüyse bunun tam tersinedir. Bunlara göre toplumlar, bir ve aynı tipin özel biçimlerinden başka bir şey değildirler. Bu biricik tür de insanlıktır. İşte bizim *toplumsal tür* kavra-

(1) *Les Règles*, sayfa 83, 84, 85, 86, 87.
(2) *Les Règles*, sayfa 88.

mımız ne tarihçiler gibi toplumları, birbirlerine indirgenemez varlıklar sayar, ne de filozoflar gibi, bütün toplumları insanlık kavramı altında toplamak gibi aşırılıklara kaçar. Tam ikisi ortasında, ılımlı bir yer tutar.

Peki, toplumsal türleri kurmak için nasıl bir yöntem kullanmalı? İlk akla gelen şey, var olan toplumların doğru birer monografilerini yaptıktan sonra birbirleriyle karşılaştırarak, benzer olanlarını belirli gruplara ayırmaktır. Pek bilimsel gibi görünen bu yöntem, aslında hiç de sanıldığı gibi bilim düşünüşüne uygun değildir. Herhangi bir bilim, ancak konusu içine giren olayların hepsini gözden geçirdikten sonra, kanunlara ulaşabilir düşünüşü tümüyle sakattır. Bilimin kullandığı deneyleme (expérimentation) yöntemi, birçok olaylar kullanacak yerde, kesin sonuç alınabilecek bir tek olay kullanır. Nitekim bir kanunun kurulması için bazen iyi yapılmış bir tek gözlem ya da deneyleme yeterlidir. Sosyolojide de toplumsal türlerin sınıflamasını yaparken bir sürü toplum türlerini inceleyecek yerde, sınırlı ama temel nitelikleri gösteren tipler araştırılmalıdır. Yalnız toplumların temel niteliklerine dayanan böyle bir sınıflamanın yapılabilmesi için, olguların yeter derecede tanımlanmış olmaları gerekir. Zaten olguların tanımlarıyle sınıflamaları birbirlerine sımsıkı bağlıdırlar. Ama yine de, toplumsal olayların tanımları pek ilerlememiş bir halde de olsa, toplumsal türlerin temel niteliklerini önceden sezmek olanaklıdır. «Biliyoruz ki toplumlar, birbirinin üstüne konmuş birtakım parçalardan meydana gelmiştir»[1]. Öyleyse toplumlar, bileşik (composé) birer varlıktırlar. Gözlem de, siyasal toplumların evrimlerinin azlıktan çokluğa doğru olduğunu göstermektedir: İlk toplumlar birkaç bin kişi olduğu halde, bugünküler milyonları, yüz milyonları aşmaktadır. Her toplum, kendinden önceki toplumların birkaçının birleşmesi sonucu meydana gelmiştir. Öyleyse toplumların iyi bir sınıflamasını yapabilmek için, ilkin bütün bu toplumların kurulmasına temel ödevini görebilecek en yalınç toplumu bulmak gerekir.

Spencer de, toplumların sınıflamasına, «en yalınç toplumlardan başlamak gerekir»[2] diyor. Ama bu ilkeyi uygulamak için, yalınç toplumdan neyi anladığını açıkça gösteremiyor. Nitekim aynı yapıtının bir yerinde, «Yalınç bir toplumun ne olduğunu açıkça söyleyemeyiz»[3] dedikten sonra, yalınç toplumun oldukça bulanık bir tanımına girişiyor[4]. Kısası Spencer yalınç toplumun iyi bir tanımını yapamadığı için, ortaya koyduğu sınıflamada da birbiriyle hiç ilgisi olmayan toplumların aynı zümreye sokuldukları görülüyor.

---

(1) *Les Règles*, sayfa 100.

(2) Spencer, *Principes de Sociologie*, II, 135

(3) Spencer, *Principes de Sociologie*, II, 135-136.

(4) Spencer, *Principes de Sociologie*, II, 136.

Gelelim kendi sınıflamamıza: «Yalınç toplum deyince, kapsamında daha yalıncı bulunmayan, yalnız şimdiki halde tek bir parça olarak görünen, daha önceden de hiç bir parçalanmanın izini taşımayan bir toplum anlaşılmalıdır»[1]. Daha önceki bir yapıtımızda kullandığımız *horde* terimi, bu yaptığımız tanıma tıpı tıpına uyar[2]. Kısası *horde,* toplumsal alanın bir protoplazması, her çeşit toplum sınıflamasının da doğal bir temelidir. Tarihte gerçi böyle bir toplumla karşılaşamıyoruz ama, bu *horde*'ların kümelenmelerinden meydana gelmiş birtakım toplumlar görüyoruz. İşte *horde,* bir toplumun bütünü olacak yerde, bir parçası olacak olursa, o zaman *klan* adını alır, ama yine de *horde*'un temel niteliklerini korur. Görülüyor ki sınıflamamıza temel ödevini görecek en yalınç toplumu (horde) doğrudan doğruya gözleyemiyoruz, ama bunların birkaçının birleşmesinden meydana gelen klanları gözleyebildiğimize göre, araçlı olarak *horde*'u da görüyoruz demektir. *Horde* kavramı ister tarihte gerçekliği olan bir toplumun karşılığı olsun, ister bilimsel bir konut (postulat) sayılsın, artık toplumsal türlerin sınıflamasında bizim için bir hareket noktası olacaktır[3].

Horde'un kendi kendisiyle türlü biçimlerde birleşmeleri, yeni birtakım toplumların doğmasına neden olacak, bu yeni toplumlar da tekrar kendi aralarında birleşerek başka birtakım toplumları doğuracak, böylece birçok yeni toplum türleri belirecektir. Örneğin *horde*'ların ya da yeni deyimiyle klanların özlerini değiştirmeden yan yana gelmesi, *çok parçalı yalınç* (polysegmentaires simples) diyebileceğimiz toplumları doğurur. İrokva ve Avustralya kabilelerinde bu tip toplumlarla karşılaşmak olanaklıdır. **Çok parçalı yalınç toplumlar**'ın birleşmesinden de, daha üstün bir toplum tipi meydana gelir ki, buna da, **yalınç olarak birleşmiş çok parçalı toplumlar** (sociétés polysegmentaires simplement composées) diyebiliriz. İrokva konfederasyonu bu tip topluma örnek olabilir. **Yalınç olarak birleşmiş çok parçalı toplumlar**'ın kaynaşmasından da, **iki katlı olarak birleşmiş çok parçalı toplumlar** (sociétés polysegmentaires doublement composées) meydana gelir. Siteler bu tipe örnek olabilir.

Burada amacımız toplumların tam bir sınıflamasını yapmak değildir. Sadece fikrimizi açıkça anlatmak için bir örnek vermek istedik, örneğin de sade olmasına dikkat ettik. Bundan ötürü, ileri sürdüğümüz sınıflama ilkel toplumların tam bir sınıflaması olmaktan uzaktır. Bu açıklamadan sonra artık sınıflamada izlenmesi gereken yolu, şöyle bir kuralda toplayabiliriz: **Temel olarak tümüyle yalınç ya da tek parçalı bir toplum ele alınır, bileşiklik derecelerine göre de toplumlar sınıflanır. Bu sınıfları meydana getiren parçalar arasında tam**

(1) Durkheim, *Les Règles,* sayfa 102.

(2) Durkheim, *Division du travail social,* sayfa 149, 6. édition, Felix Alcan, 1932.

(3) Durkheim, *Les Règles,* sayfa 103.

bir kaynaşmanın bulunup bulunmamasına göre de bu sınıflar yeniden birtakım çeşitlere ayrılır[1].

Bu bölümü kapatmadan önce, bir noktaya daha işaret edelim: Sosyolojide türler, biyolojide olduğu kadar kesin ve açık sınırlarla birbirlerinden ayrılmış değildir. Çünkü biyolojik türlerin özelliklerini tutan soyaçekim (irsiyet) gibi içten gelen bir güç vardır. Bu güç, dıştan gelecek etkilere karşı canlının türsel niteliklerini korur. Oysa sosyal alanda böyle içten gelen bir güç yoktur. Kuşaklar bu gücü, güçlendirmez. Çünkü ancak bir kuşaklık ömürleri vardır[2].

V. Toplumsal Olguların Açıklanmasıyle İlgili Kurallar. Önceki bölümlerde toplumsal olayların niteliklerini, bu olayların hangi kurallara göre gözlenmeleri ve sınıflanmaları gerektiğini gördük. Şimdi de bu olayların hangi kurallara göre açıklanmaları gerektiğini anlamaya çalışalım.

Birçok sosyolog, toplumsal olayların topluma olan yararlarını, ne gibi işler gördüklerini, kısası amaçlarının neler olduğunu belirttikten sonra bu olayları tümüyle kavradıklarını sanırlar. Comte olsun, Spencer olsun böyle davranmışlardır. Örneğin Spencer'e göre insan türünün bütün ilerlemeleri, insanın ruhunda yaşayan *daha büyük bir mutluluğa ulaşma* eğilimiyle anlatılır. Onun içindir ki toplumun kuruluşunu, işbirliğinin yararlarıyle; hükümetin kuruluşunu, askerlik işbirliğinin düzenlenmesindeki yararla; ailenin biçim değiştirmelerini de, ana babaların, çocukların ve toplumun yararlarını birbirleriyle gitgide daha iyi bir biçimde uzlaştırmak gerekseme (ihtiyaç) siyle anlatmıştır.

Ama bu yöntem çok ayrı iki sorunu birbirine karıştırır. Bir olayın yararını, ne çeşit bir gereksemeyi karşıladığını göstermek, o olayın nasıl doğduğunu, bugünkü biçimini nasıl aldığını anlatmaz. Herhangi bir şeyin gereksemesini duymak, o şeyin filan ya da falan biçimde olmasını gerektirmez; bir şeyi yokluktan meydana getiren, onu var eden bu gerekseme değildir, büsbütün başka bir nedendir. Madde, hatta bilinç olayları alanında durum böyle olduğu gibi, toplumsal olaylar alanında da öyledir. Yalnız toplumsal olaylar son derecede maddesiz olduklarından bu hakikat kendini sosyoloji alanında açıkça göstermiyor. Toplumsal olaylar zihinsel birtakım ilişkilerin sonucu oldukları için, yararlı oldukları kanısı uyandı mı, hemen kendiliklerinden doğuverecekleri sanılıyor. Oysa belirli bir gerçekliği olan, bize egemen ve üstün olmak gibi nitelikleri bulunan toplumsal gerçeklik, bizim isteğimiz ya da istemimizle (irade) doğamazlar. Bunları ortaya koyacak gerçek güçlerin, nedenlerin hazır olması gerekir.

(1) *Les Règles*, sayfa 106.

(2) *Les Règles*, sayfa 108.

Örneğin aile bağlılığının zayıflamış olduğu bir yerde herkesin bu bağın güçlenmesinin yararlı olacağını anlaması yeterli değildir. Bu bağlılığı meydana getirebilecek nedenleri harekete getirmek gerekir. Bir hükümet için zorunlu olan otoritenin sağlanması için, sadece bunun gereksemesini duymak yeterli değildir; her çeşit otoriteyi doğuran biricik kaynağa baş vurmak, yani gelenekler kurmak, ortak bir ruh yaratmak gereklidir. Bunun için de neden-sonuç zincirinde, insan eyleminin etkili olabileceği noktaya ulaşıncaya kadar ilerlemek gerekir[1].

Toplumsal olayların bir özelliği de, örgenliğe göre, kendisinde arta kalanların (survivance) daha çok bulunmasıdır. Örneğin öyle birtakım toplumsal olgular vardır ki, toplumda hiç bir görevi olmadığı halde gene de yaşarlar. Bazen toplumda bir zaman yararlı olduktan sonra hiç bir görevi kalmamış olgular, salt alışkanlığın etkisiyle toplumda yaşamaya devam ederler. Bazen de bir toplumsal kurum olduğu gibi kalır, ama görevi değişir. Örneğin Hıristiyanlığın *dogma*'ları yüzyıllardan beri sürüp gider, ama bu *dogma*'ların ortaçağdaki rolleri başka, bugünkü modern toplumlardaki rolleri büsbütün başkadır. Kısası biyolojide olduğu gibi, sosyolojide örgen, göreve bağlı değildir. Bir örgen biçimini koruduğu halde, başka başka erekler için işleyebilir. Öyleyse örgeni meydana getiren nedenler, örgenin hizmet ettiği ereklere bağlı değildir[2].

Böylece toplumsal olayların açıklanmasında izlenmesi gereken ilk kuralı şu biçimde ileri sürebiliriz: **Toplumsal bir olayı anlatmaya girişirken, bu olayı meydana getiren *yaptırıcı neden*'le (cause efficiente), bu olayın yerine getirdiği görevi (yani ereği)ayrı ayrı ele almalıdır**[3].

Bu tanımda *görev* kavramı *erek* yerine kullanılmıştır. Görülüyor ki, toplumsal olayların bir *neden*'i, bir de *erek*'i var. Bunlardan ilkin, bir toplumsal olgunun nedenini nasıl bulacağımızı, bu nedeni nerede arayacağımızı araştıralım:

Sosyologların toplumsal olguları anlatırken, kullandıkları yöntem, yukarda söylediğimiz gibi sadece erekçi (finaliste) olarak kalmaz, psikolojik yöntemi de kullanır. Zaten bu iki eğilim birbirine aykırı değildir. Gerçekten toplum, insanların belirli ereklerle kurdukları birtakım araçların bir sistemiyse, bu ereklerin bireysel olmaları gerekir. Çünkü toplumdan önce, ancak bireyler var olabilir. Böylece toplumların doğmasını gerektiren fikirler, gereksemeler hep bireyden geldiğine göre toplumun bireyle anlatılması bir zorunluk halini alır. Bu düşünüşe göre toplumsal olayların nedenini, psikoloji olaylarında aramak gerekiyor. Öyleyse sosyoloji kanunları, psikolojinin daha genel birtakım kanunlarından başka

(1) *Les Règles*, sayfa 110, 111, 112.

(2) *Les Règles*, sayfa 112, 113.

(3) *Les Règles*, sayfa 117.

bir şey olamaz. Örneğin ailenin kuruluşu, ana babanın çocuklara, çocukların da ana babaya duyduğu sevgiyle; ceza kurumlarının kuruluşu, insan ruhunda yaşayan hiddet heyecanıyle; ortodoks ekonomistlere göre ekonomi hayatının nedeni, insanın içinde yaşayan *zenginlik eğilimi*'yle anlatılır.

Ama bu yöntem, toplumsal olaylar değşirilmedikçe (tahrif) kullanılamaz. Gerçekten birinci bölümde toplumsal olayların dışlık, basınç gibi iki niteliği bulunduğunu söylemiştik. Bu olaylar dıştan geldiklerine ve kendilerini bize zorla kabul ettirdiklerine göre, bireysel bilincin ürünü olamazlar. Öyleyse toplumsal olayları bireyle anlatamayız. Birey bir yana bırakılınca, toplumsal hayatın açıklamasını yine toplumda aramaktan başka bir çare kalmıyor demektir[1].

Denebilir ki toplum, bireylerden meydana geldiğine göre, toplumsal olguların asıl nedeninin yine dolaylı olarak psikoloji olayları olması gerekmez mi? Böyle düşünülecek olursa, hücrenin de kendisini meydana getiren maddî ögelerle anlatılması gerekir. Hayat gerçi birtakım maddî ögelerin sonucu meydana gelmiştir, ama bu ögelerin birleşmesinden meydana gelen hayat denen varlık, bu ögelerin hiç biriyle anlatılamaz, onları kat kat aşar; bu ögelerin hiç birinde hayatın en ufak izine bile rastlanmaz. Kısası örgenlik (organizma) ögelerin bir toplamı değil, bir bireşimidir (synthèse). Toplumu da böyle anlamak gerekir; toplum bireylerin bir toplamı değil, bir bireşimidir. Ögelerini yani bireyleri aşmıştır. Bundan ötürü toplumun bireyle açıklandığını gördük mü, hemen yetersiz bir açıklamayla karşılaştığımızı anlarız[2].

Şimdi ileri süreceğimiz başka bir kanıt (argument) toplumsal olayların nedeninin, neden psikolojik bir olay olamayacağını gösterecektir. Gerçekten toplumsal olaylar bireysel olsalardı, her ırkın kendine özgü birtakım toplumsal kurumları olması gerekirdi. Çünkü ırkla ilgili nitelikler *organiko-şimik* özelliktedir. Oysa aynı ırka bağlı toplumların birbirlerinden çok farklı kurumlara bağlı bulunduklarını görüyoruz. Örneğin babaerkil aile tipi Hintlilerde de vardır, Yahudilerde de. Oysa bunlar ayrı iki ırktır. Buna karşılık Slavlar Arya ırkından oldukları halde, onlarda böyle bir aile tipine rastlanılmıyor. Bunlar gibi daha birçok örnek verilebilir. Toplumsal evrimin dokusu, insanın psikolojik yapısında bulunsaydı, aynı ırka bağlı çeşitli toplumlarda, bu birbirinden farklı kurumların nasıl belirdiklerini anlatmak olanaklı olmazdı[3].

Kısası bütün açıklamalarımız gösteriyor ki, toplumsal bir olayın nedeni psikolojik bir olay olamaz, ancak yine başka bir toplumsal olay olabilir. Öyleyse

(1) *Les Règles*, sayfa 120-126.

(2) *Les Règles*, sayfa 126-127.

(3) *Les Règles*, sayfa 132, 133, 134.

toplumsal olayların açıklanmasında önemle dikkate alınması gereken, ikinci bir kuralı da bulmuş oluyoruz: **Toplumsal bir olayın belirleyici nedeni, bireysel bilinç hallerinde değil, kendinden önceki toplumsal olaylarda aranmalıdır**[1].

Biraz önce, toplumsal olguların bir nedeni, bir de görevi, yani ereği vardır demiştik. Toplumsal olgunun nedeninin nerede aranması gerektiğini, bir kuralla belirttik. Şimdi de toplumsal olguların görevi, yani amacı nerede aranmalıdır, onu inceleyeceğiz. Hemen belirtelim, toplumsal olguların nedenini bulmak için ileri sürdüğümüz kural, toplumsal olgunun ereğini bulmak için de kullanılabilir, yani toplumsal bir olayın görevi ancak toplumsal olabilir. Daha açık bir deyimle, toplumsal bir olgunun ereği topluma yararlı olmaktır. Bu arada, kuşku yok, birey için de yararlı olur, ama toplumsal olayın asıl ereği birey değil, toplumdur. Öyleyse bir toplumsal olgunun görevini, yani ereğini anlamak için şu kurala uymak gerekir: **Toplumsal bir olgunun görevi, bu olgunun herhangi bir toplumsal erekle olan ilişkisinde aranmalıdır**[2].

Psikoloji toplumsal olguları anlatamaz dediğimiz zaman, sosyoloğun psikoloji kültüründen geçmesi gereksizdir anlamı çıkarılmamalıdır. İnsan ruhu *sosyo-psişik* bir varlıktır. Bilincinin bir ucu örgenliğe, bir ucu da topluma bağlıdır. Örgenliğe bağlı olmasından ötürü bireysel bilince, topluma bağlı olmasından ötürü de toplumsal bilince sahiptir. İnsan ruhu, insan bilinci ancak bu ikisinin birleşmesiyle bütünlüğünü kazanmış olur. Üstelik bu iki farklı bilinç insanın kişiliğinde, birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış olması şöyle dursun, tersine birbirinin içine girmiştir. Bütün bu açıklamalar gösteriyor ki, sosyoloğun psikoloji kültüründen geçmesi zorunludur. Ama bu kültürünü, sosyoloji kültürüyle tamamlaması koşuluyle...

Biraz önce toplumsal bir olayın nedenini başka bir toplumsal olayda aramak gerekir demiştik. Toplumsal nitelikte olan bu nedenler arasında en dikkate değer olanı, kuşku yok, toplumu meydana getiren parçaların bir araya geliş biçimiyle —yani morfolojisiyle— ilgili olanlardır. Bir toplumun bireşiminde bulunan ögelerin hepsi o toplumun iç çevresini meydana getirdiğine göre, morfoloji olgularının hepsi de, toplumun iç çevresine bağlı olanlardır. Öyleyse morfoloji olaylarının incelenmesi için şöyle bir kural ileri sürülebilir: **Herhangi bir önem taşıyan bir toplumsal sürecin (processus) ilk kökeni (origine) iç toplumsal çevrenin yapısında aranmalıdır**[3].

Bir toplumun iç çevresini meydana getiren ögeler iki çeşittir: a) Nesneler (choses), b) İnsanlar. Bunlardan birincisi toplumsal değişikliklerin etmeni (fac-

(1) *Les Règles,* sayfa 135.

(2) *Les Règles,* sayfa 135.

(3) *Les Règles,* sayfa 138.

teur) olamaz. Çünkü nesnede, eşyada harekete getirici hiç bir güç yoktur. Eşya öğesi bir yana bırakılınca geriye *insan* öğesi kalıyor. İşte sosyolog toplumu harekete getiren bu ikinci ögeyle uğraşmalıdır.

Toplumsal olaylara hareket veren bu etkili nedende de iki nitelik görülür: I. Hacim, II. Dinamik yoğunluk. Hacim deyince toplumu meydana getiren nüfusun toplamı; dinamik yoğunluk deyince de toplumu meydana getiren nüfusun sıkışıklık derecesi akla gelir. Dinamik yoğunluk da, maddî ve tinsel (manevî) yoğunluk diye ikiye ayrılır.

Çoğu zaman maddî yoğunluk, tinsel (manevî) yoğunluğun bir sonucudur. Dinamik yoğunluk eşit hacimde olmak koşuluyle birbirleriyle yalnız ticaret ilişkisinde bulunan bireylerin sayısıyle değil, tinsel ilişkide bulunan bireylerin sayısıyle de orantılıdır diye tanımlanabilir. Birbirleriyle sadece alışveriş eden ve yarışma (rekabet) halinde bulunan bireylerin değil, belki ortak bir hayat süren bireylerin sayısına bağlıdır. Çünkü salt ekonomik ilişkiler bireylerin birbirleriyle kaynaşmasını gerektirmez, nitekim aynı kolektif hayata bağlı olmayan bireyler arasında da ekonomik ilişkiler olanaklıdır. Kavimler arasında yapılan alışverişler, sınırların kalkmasını sağlayamıyor. Öyleyse ortak hayat ancak bu ortak hayat uğruna etkili olarak çalışanların sayısıyle orantılı olabilir. Onun için bir kavimde dinamik yoğunluğu, en iyi olarak, toplumsal bölümlerin kaynaşma derecesi gösterir.

Maddî yoğunluğa gelince, bundan yalnız belirli bir yüzeyde oturan bireylerin sayısı değil de, ulaşım ve haberleşme araçlarının da artması anlaşılırsa, maddî yoğunluk, tinsel yoğunlukla beraber yürür diyebiliriz. Ama bu da kesin değildir. Örneğin İngiltere'de maddî yoğunluk, Fransa'dakinden çok daha üstün olduğu halde, bölümlerinin kaynaşması bakımından Fransa'dan geridir[1].

Kısası, toplumsal çevreyi, kolektif evrimin belirleyici etmeni sayan bu görüş çok önemlidir. Çünkü bu görüş kabul edilmezse, sosyolojinin nedensellik ilişkisini kurmak olanağı ortadan kalkar[2].

Şimdiye kadar ileri sürdüğümüz kurallardan ortaya yepyeni bir toplum görüşü çıkmış oluyor. Gerçekten şimdiye kadar toplum üzerine ileri sürülen görüşleri birbirine karşıt iki kuramda (teori) toplamak olanaklıdır. Bu kuramlardan birine, özellikle Hobbes'la Rousseau, ikincisine de son zamanlarda özellikle Spencer yandaş olmuştur. Birinci kurama yandaş olanlar, bireyle toplum arasında bir ayrılık görürler. Başka bir deyimle, bunlara göre toplumsal amaçlar, bireysel amaçlara karşıttırlar. Toplum, bireyi kendi amaçlarına uygun bir biçimde dav-

(1) *Les Règles*, sayfa 139, 140, 141.

(2) *Les Règles*, sayfa 143.

ranmaya zorlar. Böylece toplumsal hayat, bireyde yapma bir hayat olarak belirir. Kısası toplum insan eliyle meydana gelmiş tümüyle yapma ve doğadışı bir varlıktır. Bu kuramda büyük bir çelişiklik göze çarpar. Nasıl oluyor da toplum denen bu makineyi insan ortaya koyduğu halde, bu makine insana egemen ve etkili olabiliyor? Böyle bir soru karşısında, kuşkusuz sözleşme fikrini ileri sürecekler, böylece çelişiklikten sıyrılacaklarını sanacaklardır.

İkinci kuramı, özellikle doğal hukukçular, ekonomistler, Spencer savunmuştur. Bunlara göre toplum yapma değil, doğal bir varlıktır. Ama bu doğallık, bireysel eğilimlerin ürünü olmasından ileri gelir. İnsanın yaratılışında dinsel, siyasal, ekonomik vb. gibi eğilimler vardır; toplumsal kurumları, işte bu eğilimler meydana getirir. Bundan ötürü bir toplumsal kurum, bu doğal eğilimlerden doğmuşsa normaldir. Kendini bireye zorla kabul ettirmek gereksemesini duymaz. Ama bir toplumsal kurum anormal oldu mu, bireyin eğilimlerine aykırı düştü mü, kendini bireye zorla kabul ettirmeye çalışır.

Bu kuramların ikisi de, bizim düşüncemize aykırıdır. Her iki kuram yandaşları da toplumsal baskının varlığını kabul ediyor, ancak bu kuramların ikisi de baskıyı, toplumsal olguların anormal bir niteliği olarak gördükleri halde, biz bu niteliği normal sayıyoruz. Toplumsal kuramların kendilerini bireye zorla kabul ettirmeleri bireye göre yapma olmalarından değil, bireyi kat kat aşan bir gerçeklik olmalarındandır. Doğal hukukçular gibi, biz de toplumsal olguların doğal olduklarını savlıyoruz. Ancak onlara göre toplumsal olgular, bireysel eğilimlere bağlı oldukları için doğaldırlar. Oysa bizce, toplumsal olgular ne bireysel bilince, ne de herhangi bir başka varlığa indirgenmesi olanaklı olmayan, türü kendine özgü bir gerçeklik olduğu için doğaldır[1].

VI. Tanıtlarla (İspat) İlgili Kurallar. Bundan önceki bölümde toplumsal bir olayın nedeninin yine toplumsal olaylar arasında aranması gerektiğini göstermiştik. Peki ama belirli bir toplumsal olayın nedenini bir sürü toplumsal olaylar arasından nasıl bulup çıkaracağız? Şimdi de bunu araştıralım. Bir olayın diğer bir olaya neden olduğunu göstermek için elimizde bir tek tanıt (ispat) aracı vardır, o da, olayların zamandaş olarak birlikte meydana gelip gelmediklerine bakmak ve çeşitli hallerde birinin diğerine değişmeksizin bağlı olup olmadığını araştırmaktır. Gözlemci, koşullarını kendisinin hazırladığı olgularla bir olayın diğerine bağlı olduğunu gösterebilirse, bu tam anlamıyle bir deneyleme (expérimentation) olur. Yok, koşullar yapma olarak gözlemci tarafından değil de, doğada kendiliğinden belirmişse, o zaman *dolaylı deneme* ya da *karşılaştırma* yöntemini kullanmak zorunlu olur.

(1) *Les Règles*, sayfa 148-152.

Önce de söylediğimiz gibi, sosyolog toplumsal bir olayın nedenini yine toplumsal bir olayda arayacaktır. Öyleyse sosyoloji kanunlarının iki toplumsal olay arasındaki zorunlu bir ilişkiye dayanması gerekir. Toplumsal olgular arasındaki bu ilişkiyi incelemek için sosyolog bu olaylar üzerinde etkili değildir, deneyin koşullarını kendisi hazırlayamaz. Daha açık bir deyimle sosyoloji olgularının incelenmesinde tam anlamıyle deneyleme yöntemini kullanmak olanaklı değildir. Öyleyse karşılaştırma yöntemine baş vurmaktan başka çare kalmıyor demektir.

Stuart Mill, karşılaştırma yönteminin fiziko-şimik, hatta biyolojik olaylara uygulanabileceğini, ama toplumsal olaylara uygulanamayacağını savlamıştı[1]. Bu sorunu uzun uzadıya tartışacak değiliz. Yalnız şu kadarını söyleyelim ki, «Stuart Mill'in kuramı, kuşku yok, mantığının temel ilkelerine bağlı olan, ama bilimin sonuçlarıyle çelişki halinde bulunan bir konuta (postulat) dayanır. Gerçekten bir sonucun hep aynı nedenden doğacağını kabul etmez, bir sonucu bazen filan, bazen de falan neden meydana getirebilir. Stuart Mill'in nedensel ilişki üzerine olan bu görüşü, nedensellik ilkesinin dayandığı, gerekircilik (déterminizm) fikrini kökünden yıkar»[2].

Bütün bu eleştirilere rağmen, karşılaştırma yöntemini sosyolojide kullanmak yine de olanaklıdır. Yalnız karşılaştırma yönteminin dört kuralının[3] hepsi, özellikle toplumsal olayların incelenmesinde aynı güçte değildirler. Örneğin tortular yöntemini, olgularını açıklamakta oldukça ilerlemiş bilimler kullanabilir. Bundan ötürü kuruluş halinde bulunan sosyolojinin bu yöntemden yararlanması pek olanaklı değildir. Uygunluk, değişim yöntemleri de pek kullanılmaz, çünkü bu yöntemler olguların bir tek yönden uygunluğunu ya da değişimini gösterir. Bundan ötürü toplumsal olayların açıklanmasında bu yöntemler de yetersizdir, bizi yanlış sonuçlara sürükleyebilir. Geriye kala kala *birlikte değişim* yöntemi kalıyor. Gerçekten toplumsal olayların incelenmesinde güvenle kullanabileceğimiz biricik yöntem budur. Bu yöntemin diğerlerine üstün olmasının birçok nedenleri vardır:

a) Nedensellik ilişkisini öteki yöntemler gibi dışardan değil, içerden yakalar[4].

b) Bütün koşullar son derecede elverişli olsa bile, öbür yöntemlerin yararlı bir biçimde kullanılması için karşılaştırılan olguların çok sayıda olması gerekir[5].

c) Birlikte değişim yöntemi bizi ne eksik sayımlar yapmaya, ne de yüzeyden ilişkilerin kurulmasına zorlar[6].

---

(1) Stuart Mill, *Système de Logique*, II, sayfa 478.
(2) *Les Règles*, sayfa 155.
(3) Uygunluk, değişim, birlikte değişim, tortular yöntemi.
(4) *Les Règles*, sayfa 160.
(5) *Les Règles*, sayfa 162.
(6) *Les Règles*, sayfa 163.

Sosyoloji böyle bir tek yöntemden yararlanacağına göre, bu bakımdan diğer bilimlerin yanında daha aşağı bir durumda bulunduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Toplumsal olayların çeşitliliği, zenginliği bu kusuru fazlasıyle örter. Sonra bütün eksiklikleriyle insanlık tarihi, yine de diğer hayvan türleri tarihleriyle karşılaştırılmayacak derecede zengindir. Onun için sosyolog, elindeki biricik yöntemi iyi kullanabilirse, bu çeşitli zengin kaynaktan pek çok şeyler çıkarabilir[1].

Çoğu zaman olduğu gibi, birçok örneklerle birtakım dağınık olguların, varsayıma uygun düştüğünü göstermekle hiç bir şey tanıtlanmış (ispat) olmaz. Bu dağınık, parça parça uygunluklardan hiç bir genel sonuç çıkarmak olanaklı değildir. Böyle tek tek meydana gelen değişmeleri, karşılaştıracak yerde, sürekli olarak beliren, her terimi birbirine aralıksız olarak bağlanan oldukça yaygın değişmeler dizisini (série) karşılaştırmak gerekir[2].

Bu diziler de üç biçimde kurulabilir:

a) Bir tek toplumu incelemek yoluyle,
b) Aynı türe bağlı birçok toplumları incelemek yoluyle,
c) Ayrı ayrı türlere bağlı birçok toplumları incelemek yoluyle.

Birinci yöntem ancak elimizde geniş çeşitli istatistikleri bulunan çok genel olgulara uygulanabilir. Örneğin intihar olgusunun vilâyetlere, sınıflara, köylere, kasabalara, cinslere, yaşlara vb. göre ne gibi değişiklikler gösterdiğini, kanunlarının nelerden ibaret olduğunu anlamak için bir tek toplumun istatistiklerini gözden geçirmek yeter. Kuşku yok, diğer toplumlar üzerinde yapılan gözlemlerle, bu sonuçları kontrol etmek yararlı olur.

Ama bir toplumun ahlâk, hukuk kurallarını araştırmak istedik mi, birinci yöntem yetmez. Çünkü belirli bir zamanda bir toplumun hukuk ve ahlâk kuralları hemen hemen her noktasında birdir. Onun için aynı türden birçok toplumları inceledikten sonra, bu olguların kanunlarını bulmak olanaklı olur.

Bazı toplumsal olguların incelenmesinde ikinci yöntem de yetmez. Gerçekten bir toplum bütün örgütünü kendisi yaratmaz. Büyük bir kısmını kendinden önceki toplumlardan alır. Onun için bu çeşit olguların evrimini iyice anlamak üzere, belirli bir toplum türünün sınırlarını aşmak gerekir. Örneğin Avrupa'da ailenin, evlenmenin, mülkiyetin bugünkü durumunu anlatmak için bu kurumların yalınç ögelerinin nelerden ibaret olduğunu, kısası evrimini bilmek gerekir. Oysa sadece büyük Avrupa toplumlarının karşılaştırmalı bir tarihini yapmak, bu kurumların evrimini anlatamaz. Daha gerilere gitmek, daha önceki türlerin çeşitli biçimlerini gözden geçirmek gerekir. İşte *genetik* diyebileceğimiz bu yöntem sayesinde bir

(1) *Les Règles,* sayfa 164, 165.
(2) *Les Règles,* sayfa 165-166.

kurumun evrimini adım adım izlemek, yalınçtan karmaşığa doğru nasıl bir yol tuttuğunu görmek mümkün olur. Böylece bu yöntem bir olgunun hem çözümlenmesini, hem de bireşimini birlikte vermiş olur. **Öyleyse karmaşık bir toplumsal olgunun, bütün toplumsal türlerdeki tam gelişimi izlenilmedikçe, o olgunun açıklaması yapılamaz**[1], biçiminde yeni bir kural daha bulmuş oluyoruz. Karşılaştırmalı sosyoloji, sosyolojinin özel bir bölümü değil, sosyolojinin ta kendisidir. Çünkü toplumsal olguların açıklanması ancak bu yöntemle olanaklı olur. Yalnız bu yöntem kullanılırken, çeşitli toplumsal türler üzerinde karşılaştırmalar yapılırken, birtakım yanlışlara düşülebilir. Çoğu zaman toplumsal türlerin evrimi araştırılırken sadece belirli bir türün, sonunda beliren olguyla, daha sonraki türlerin başında gelen olgular birbirleriyle karşılaştırılır. Böyle davranmakla toplumların da tıpkı bireyler gibi belirli dönemleri olduğu, yaş sorununun mutlaka göz önünde tutulması gerektiği unutuluyor demektir. Bu yanlışın önüne geçmek için, **karşılaştırılan toplumların gelişme dönemlerinin bir olmasına bakmak yeter**[2]. Birbirini izleyen iki toplum karşılaştırılırken, birinci toplumun gençlik dönemine bağlı bir olgu, sonradan gelen toplumun aynı döneminde güç kazandığına, zayıfladığına, ya da aynı derecede kaldığına göre, o olgunun geliştiğini, gerilediğini ya da aynı durumu koruduğunu anlarız.

Sonuç. Yöntemimizin karakteristik niteliklerini özetlersek, diyebiliriz ki: a) Sosyoloji, her türlü felsefeden bağımsızdır; b) Sosyolojinin yöntemi tümüyle nesneldir (objectif), yani toplumsal olgular nesne (chose) gibi incelenmelidir. Bunu sağlamak için de, sosyolog peşin fikirlerden nasıl sıyrılır, olguların nesnel niteliklerine nasıl ulaşır, *normal*'le *patolojik*'i nasıl ayırır, toplumsal olayları nasıl açıklar, sırayla bunları anlattık. c) Toplumsal olaylar nesne gibi ele alınmalı, ama toplumsal bir nesne gibi, yani ne psikoloji, ne de biyoloji olaylarına indirgenmeyen, türü kendine özgü olaylar olarak ele alınmalıdır. Onun içindir ki toplumsal bir olayın nedeni, yine toplumsal bir olayda aranmalıdır.

Böylece Durkheim'ın *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* adlı yapıtının bir özetini vermiş oluyoruz. Kuşku yok bu kuralların bazıları, olumlu bilimlerin genel yöntemine bağlı oldukları için, daha önceden birçok düşünürler tarafından ortaya atılmış ve çeşitli bilimlere uygulanmıştır. Bu genel kuralların sosyolojiye de uygulanması gerektiğini birçok filozoflar, özellikle Comte ve Spencer, Durkheim'dan önce ileri sürmüşlerdi, ama bu kuralları bir türlü toplumsal olgulara uygulayamadılar. Sosyolojinin konusunu açıkça belirtmek, yönteminin kurallarını sistemli olarak ileri sürmek ve bu kuralları ilk kez toplumsal olgulara uygulamak ancak Durkheim'la olanaklı olmuştur.

(1) *Les Règles*, sayfa 169.

(2) *Les Règles*, sayfa 170-171.

Bölüm II

AHLÂK SOSYOLOJİSİ

Durkheim, 1893'te yayınladığı *Toplumsal İşbölümü*[1] adlı yapıtında, ahlâk olgusunu inceler. Durkheim bu yapıtında ahlâk olgusunu incelerken, «Toplumsal olayların daima donmuş, katılaşmış, nesnel gözleme elverişli bir yönünü ele almalıdır» kuralını göz önünde tutar. Toplumsal dayanışma gibi gerçekliği çok güç yakalanır, çok akıcı, çok kaçıcı, çok kaypak olan ahlâk olgularını gözlemek oldukça güçtür. Onun için bu olguları, katılaşmış, maddeleşmiş bir biçimde belirten yön ele alınmalıdır. Bu yön de hukuk, istatistik gibi olgulardır. Öyleyse ahlâk olgularını iyice kavramak istersek, hukuk olgularından yararlanmak gerekecek. Ahlâk ve hukuk birbirinden ayrılamayan, birbirini tamamlayan bir ve aynı olgunun, bir ve aynı bütünün iki yönüdür. Onun için ahlâk sosyolojisi adı altında, ister istemez hukuk olguları da incelenecektir.

Durkheim, *Toplumsal İşbölümü* adlı yapıtında, toplumsal dayanışma gibi çok güç kavranan bir olguyu katılaşmış bir yönünden, hukuk yönünden incelemiş, çok dikkate değer sonuçlar çıkarmıştır. Yine intihar olgusunu istatistik gibi nesnel bir yönünden inceleyerek bu olgunun toplumsal nedenlerini bulmaya çalışmıştır.

Durkheim'ın bu iki yapıtı gözden geçirilirse, ahlâk sosyolojisi hakkında tam bir fikir edinilmiş olur. İlkin *Toplumsal İşbölümü*'nün, sonra da *İntihar* adlı yapıtının birer özetini vermeye çalışacağız.

Durkheim'ın 1893'te yayınlanan bu ilk büyük yapıtı, önsözden sonra, bir girişle üç kitaba ayrılmıştır. Yapıtın planı aşağıda gösterilmiştir:

Önsöz (ikinci baskı için). *Meslek zümreleri üzerine bazı dikkate değer noktalar.*

Önsöz (ilk baskı için).

Kitap I. *İşbölümünün görevleri:*

1. Bu görevleri belirlemek için yöntem,
2. Mekanik dayanışma ya da benzerliğe dayanan dayanışma,

---

(1) Durkheim, *De la Division du Travail Social*, ilk baskı, 1893. Elimizdeki, 1932'de yayınlanan 6. baskıdır, Felix Alcan, Paris (dip notlarında verilen sayfa numaraları bu 6. baskıya göredir). Bu yapıt Türkçeye Darülfünun Hukuku Esasiye muallimi (profesör) Mithat tarafından çevrilmiş, eski harflerle bir cilt halinde basılmıştır (389 sayfa, 1923). N. Ş. Kösemihal'in *Sosyoloji Tarihi* adlı yapıtında bu kitabın bir özetini bulabilirsiniz; ilk baskı, Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınlarından, 1955; ikinci baskı Remzi Kitabevi, 1968, sayfa 186-191.

3. İşbölümünden doğan organik dayanışma,
4. Organik açıklamaları tamamlayan tanıtlar (preuve),
5. Organik dayanışmanın üstünlüğü ve sonuçları,
6. Organik dayanışma ve sözleşmeli (contractuelle) dayanışma.

Kitap II. *İşbölümünün nedenleri ve koşulları:*

1. İşbölümünün ilerlemesiyle mutluluk arasındaki ilişki,
2. İşbölümünün ilerlemesinin temel nedenleri (maddî, manevî sıklık),
3. İşbölümünün ilerlemesinin ikinci derecede nedenleri (kolektif bilincin bulanıklaşması, soyutlaşması),
4. İşbölümünün ilerlemesinin ikinci derecede nedenleri (soyaçekim),
5. Önceki açıklamalardan çıkan sonuçlar.

Kitap III. *İşbölümünün anormal biçimleri:*

1. Bunalım dönemlerinde meydana gelen işbölümünün doğurduğu dayanışma,
2. Zorlayıcı (contrainte) işbölümü,
3. Başka birtakım anormal biçimler.

Sonuç.

Durkheim bu yapıtının ilk baskısı için yazdığı *önsöz*'de kitabın izleyeceği yöntemi, amacının ne olduğunu açık bir dille anlatır. Konuya girmeden önce bu *önsöz*'ü özetlemeyi yararlı buluyoruz.

Bu yapıtta ahlâk olgusunun bilimsel bir açıklaması yapılacaktır. Ahlâk olguları da diğer bilimlerin konusu olan olaylar gibi bir gerekirciliğe (déterminisme) bağlıdır. Bu olguların da kendilerine özgü birtakım nitelikleri vardır. İşte biz bu olguların niteliklerini nesnel bir görüşle gözleyeceğiz, sınıflayacağız, açıklayacağız. İncelemelerimizde ahlâk olgularının toplumdan topluma, çağdan çağa değiştiklerini, içinde doğdukları ve geliştikleri topluma bağlı bulunduklarını, bir dakika bile hatırımızdan çıkarmayacağız. Ahlâkta meydana gelen değişiklikler, toplumların yapılarında meydana gelen değişikliklerin zorunlu bir sonucudur. Ahlâk bilimi bu nedenleri belirtmeye çalışacaktır.

Şunu da belirtelim ki, amacımız sadece kurgusal (théorique) değil, pratiktir de: «İncelemelerimizin amacı, sadece kurgusal olsaydı, pratik bir yararı olmasaydı, bir dakika bile üzerinde durmaya değmezdi»[1]. İncelemelerimizin kurgusal olması, pratik yöne önem vermediğimiz için değil; tersine pratik sorunları daha iyi çözmek için ahlâk olgularının bilimini kurmaya çalışacağız. Nasıl iyi bir hekim olmak için, iyi bir biyolog olmak gerekirse, bunun gibi toplumu tedavi etmek yani toplumun hekimi olmak için de ilkin toplumun bilimini bilmek gerekir.

İşte yapıtımızda bu yönteme ve bu ilkelere uyarak, «toplumsal dayanışma ile bireysel kişilik arasındaki ilişkiyi göstereceğiz. Nasıl oluyor da, birey bir

(1) Durkheim, *De la Division du Travail Social,* önsöz, sayfa XXXVIII-XXXIX (6. baskı, 1932) Felix Alcan, Paris.

yandan daha özerk (autonome) oluyor, bir yandan da topluma daha sıkı bir biçimde bağlanıyor?»[1]. Bireye özerkliği sağlayan işbölümüdür. Bunu olgulara dayanarak göstermeye çalışacağız. Birey özerklik kazandıkça da, topluma daha sıkı olarak bağlanacaktır. İşte yapıtımız işbölümünün artmasına paralel olarak toplumsal dayanışmanın nasıl arttığını gösterecektir.

GİRİŞ. İşbölümü yeni bir şey değildir, ama toplumlar, farkına varmadan etkisi altında kaldıkları bu kanunun ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru bilincine ulaşmaya başlamışlardır. İşbölümü üzerine ilk kuramı ortaya atan, Adam Smith'tir. Ama Adam Smith[2], daha sonra da Stuart Mill, işbölümünü genel bir olgu olarak göstermekten çekinmişler, hiç değilse işbölümünün tarım alanında olanaklı olamayacağını savlamışlardır. Oysa olaylar tersini göstermiştir. Bugün işbölümü, endüstri alanında olduğu kadar tarım alanında da gelişmiştir. Günümüzde ekonomistler işbölümünü, insan toplumlarının üstün bir kanunu, ilerlemenin de başlıca etmeni sayıyorlar. Ama işbölümü yalnız ekonomi alanında, politika ve yönetim hayatında değil, bilim, sanat eylemlerinde de kendini gösterir[3]. Bu kadar genel olan, toplumun yapısıyle sıkı bir ilişki halinde bulunan işbölümünün normal bir olgu olarak kabul edilmemesi olanaksızdır.

Yalnız, işbölümü şöyle bir soru doğurur: Acaba bireyin kendi gereksemelerini kendinin sağlaması, kendi kendine yetmesi mi daha uygundur; yoksa bir bütünün bir parçası, bir örgenliğin sadece bir örgeni durumunda mı kalması uygundur? Her telden saz çalmak mı, yoksa uzmanlaşmak mı daha doğrudur? Bu soruya verilen cevapları iki öbekte toplamak olanaklıdır: Bir yandan örneğin Secrétan[4] gibi düşünürler, uzmanlaşmanın eski ahlâk değerlerini değiştirdiğini söylerler. Artık uzmanlık çağının ülküsel tipi, eylemlerini yüzeye dağıtacağına, bir noktada derinleştiren, böyle bir davranışı da ödev sayan kimsedir. Bir yandan da Lemontey[5], Tocqueville[6] gibi düşünürler de işbölümünün belki zanaatı, sanatı geliştirdiğini, ama işçiyi, zanaatçıyı, sanatçıyı zekâ bakımından gerilettiğini söylerler. İşbölümü hakkında ileri sürülen bu karşıt görüşler bizi şaşırtmaz. Çünkü bu görüşler toplumda yaşayan eğilimleri gösterir. Bu bakımdan bu görüşler değerli bile olabilirler. Ancak bilim bakımından bunların hiç bir değeri olamaz. Çünkü hepsi birtakım peşin fikirlere, kişisel birtakım eğilimlere dayanır[7].

---

(1) Durkheim, *aynı yapıt,* önsöz, sayfa XLIII.

(2) İşbölümü terimini de ilk ortaya atan Adam Smith'tir. Sonradan bu terim biyolojide de kullanılmıştır.

(3) Durkheim, *Division du Travail Social,* giriş, sayfa 1-2.

(4) Secrétan, *Le Principe de la Morale,* sayfa 189.

(5) Lemontey, *Raison ou Folis* (İşbölümünün etkisi, bölümü).

(6) Tocqueville, *La Democratie en Amérique.*

(7) Durkheim, *De la Division du Travail Social,* giriş, sayfa 4-7.

İşte yapıtımız kişisel eğilimlerden ve peşin fikirlerden bağımsız olarak işbölümü olgusunu nesnel olarak araştıracaktır. Biraz önce çizdiğimiz şemada görüldüğü üzere, birinci kitapta, işbölümünün görevlerinden, hangi sosyal gereksemeleri karşıladığından söz edeceğiz. İkinci kitapta, işbölümünün nedenlerini, koşullarını belirleyeceğiz. Üçüncü kitapta da, işbölümünün anormal halleri incelenecek, böylece normal hallerin daha kolay anlaşılması sağlanmış olacaktır.

KİTAP I. **İşbölümünün görevini, yani amacını belirlemek için izlenecek yöntem:** İşbölümünün toplumdaki görevini belirlemek pek kolay gibi görünür. Genellikle işbölümü işçinin üretim gücünü artırır; toplumun zihinsel ve maddî gelişimini sağlar, kısası uygarlığın kaynağıdır denir; ama işbölümünün toplumda bir ahlâk görevi olup olmadığı sorunu hiç söz konusu edilmez. Yalnız işbölümü uygarlığı doğurur denildiğine göre, acaba uygarlığın ahlâkla ilişkisi yok mudur sorusu akla gelebilir. Uygarlığın ahlâkla ilişkisi varsa, o zaman işbölümünün de ahlâkla ilişkisi olması gerekir. Ama bugüne kadar uygarlığın ahlâkla ilişkisi ispat edilmemiştir. Çünkü elimizde herhangi bir çağın ortalama ahlâklılık derecesini ölçecek bir ölçü (critère) yoktur. Ama kolektif ahlâksızlığın derecesini ölçecek bir ölçü vardır. Gerçekten bir toplumdaki suçların ve intiharların ortalaması o toplumun ahlâksızlık derecesini belirler. Bugün uygar dediğimiz toplumlar böyle bir ölçüye vurulunca, pek aleyhlerine olur. Çünkü bilim ve sanat ilerledikçe, yani uygarlık geliştikçe bu patolojik olguların da arttığı görülecektir. Böyle olunca uygarlığın ahlâklılığı doğurması şöyle dursun, tersine ahlâksızlığa neden olur sonucunu çıkarmak gerekir. Uygarlık denen bu fena tanımlanmış kavram çözümlenecek olursa, ögelerinin de ahlâklılıkla ilişkisi olmadığı görülecektir. Örneğin uygarlığın başlıca ögelerinden biri olan büyük endüstri merkezlerinde, suçların ve intiharların çoğaldığı görülmektedir. Uygarlığın ögelerinden olan sanat da, ahlâksal bir kurum değildir. Bu ögeler arasında yalnız bilim, ahlâklılığı sağlar gibidir. Çünkü bilimin güzel, yararlı bir şey olduğuna inanılmıştır. Ama bilime sahip olmamak da henüz ahlâksızlık sayılmıyor. Öyleyse bilim de, endüstri ve sanat gibi, ahlâkın dışında kalır. Görülüyor ki uygarlığın olsun, uygarlığı meydana getiren öğelerin olsun ahlâklılıkla hiç bir ilişkisi yoktur. İşbölümünün amacı uygarlıksa, o zaman işbölümünün ahlâklılıkla ilişkisi olmaması gerekir.

Böylece işbölümünün amacı uygarlıktır diyenler bir çatışkı (antinomie) ile karşılaşırlar. Çünkü bir yandan işbölümünün uygarlığın gelişmesine neden olduğu, bir yandan da ahlâklılığı yıktığı söyleniyor. İşbölümünün bu yarar ve zararlarından hangisinin üstün olduğunu kestirmek kolay olmayacaktır[1]. Öyleyse işbölümünün acaba başka bir görevi mi var? Şimdi onu araştırmaya çalışalım.

★

(1) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 12-17.

Sempati duyduğumuz insanlar bazen bize benzer, bazen de bizim tümüyle karşıtımız olur. Bazı insanları salt bizim gibi düşündükleri, bizim gibi duydukları için beğeniriz; bazılarını da bize benzemedikleri, bizde eksik olan bazı nitelikleri tamamladıkları için beğeniriz. İnsanların her birinde bulunan birtakım kişisel nitelikler, birbirini tamamladığı, daha doğrusu aralarında bir işbölümü bulunduğu için, o insanlar birbirlerine sempati duyarlar. Görülüyor ki işbölümü iki ya da daha çok insanın eksikliklerini tamamladığı için o insanlar arasında bir dayanışma (solidarité) meydana getiriyor. Örneğin evlilik hayatındaki uyum, bir yandan fikir ve duygulardaki birliğe, bir yandan da kadınla erkek arasındaki ayrılığa, ve birbirini tamamlama özelliklerine dayanır. İlkel toplumlarda kadınla erkek arasında pek az bir fark olduğu, birbirlerine çok benzedikleri için evlilik bağının gevşek olduğunu görüyoruz. Bugünse evlilik bağı çok güçlenmiştir. Bugünkü toplumlarda işbölümünün artması kadınla erkek arasındaki farkı artırmıştır. Kadın erkek arasındaki bu farklılaşma karı kocanın birbirine daha sıkı olarak bağlanmasını sağlıyor. Çünkü birbirlerini tamamlıyorlar, çünkü birbirlerine muhtaçtırlar. İşbölümünün böylece bireyleri farklılaştırdığını, bu farklılaşmanın da o bireyler arasında bir dayanışma meydana getirdiğini görüyoruz. İşbölümünün gerçekten toplumda bireyler arasındaki dayanışmayı sağlamak gibi bir görevi varsa, şimdiden işbölümünün bir ahlâk karakterini taşıdığını söyleyebiliriz[1].

★

Acaba işbölümünün gerçekten toplumlarda dayanışmayı sağlamak gibi bir görevi var mıdır? Böyle bir görevi olduğu kesinlikle söylenebilir. Ama işbölümü, dayanışmayı sağlamakta birinci derecede bir neden mi, yoksa ikinci, üçüncü derecede bir neden midir, asıl bunu anlamak gerekir. İşbölümünün temelli bir neden olup olmadığını anlamak için meydana getirdiği dayanışmanın, toplum içindeki genellik derecesini belirlemek gerekir.

Yalnız dayanışma öyle bir ahlâk olgusudur ki gözleme alınamayacak kadar akıcı, kaçıcıdır. Onun için dayanışmayı katılaşmış bir yönünden gözlemek gerekir, o da hukuktur. Dayanışma, maddî olmayan bir güçtür, ama etkileriyle kendini açıkça gösterir. Örneğin dayanışmanın güçlü olduğu yerde, insanlar birbirleriyle sıkı değinim halindedir. Yalnız şöyle bir soru hatıra gelebilir: Dayanışma mı insanlar arasındaki ilişkiyi güçlü kılar, yoksa insanlar arasındaki ilişki güçlü olunca mı dayanışma güçlenir. Bunun belirlenmesi oldukça güçtür. Şimdilik bu ikisi arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu belirtmekle yetinelim.

Toplumsal dayanışmayı doğrudan doğruya değil de, hukuk kurallarında gözlemenin doğru olacağını söylemiştik. Buna karşılık toplumsal ilişkilerin hukuk

(1) Durkheim, *Division du Travail,* sayfa 17-27.

biçimine bürünmeden de gerçekleşebileceğini söyleyenler bulunabilir. Gerçekten öyle birtakım toplumsal ilişkiler vardır ki, bu ilişkilerin düzeni hukukta değil de, töre ve âdetlerde yer almıştır. Bundan ötürü hukuk, toplumsal hayatın tümünü değil, ancak bir kısmını içine alır. Bazen töre ve âdetlerle, hukukun birbirine uymadıkları bile görülür. O zaman toplumsal ilişkileri hukuk kuralları yönünden araştırmak bizi, yanlış sonuçlara götürmez mi? Ama töre ve âdetlerin, hukuk kurallarına uymamaları ayrık (istisnaî) bir haldir. Böyle bir hal ancak, hukuk kurallarının toplumun yeni hayat koşullarına uymadığı zamanlar olnaklı olur.

Yine denebilir ki, hukuk kuralları, toplumsal dayanışmanın yalnız dışı hakkında bize bir fikir verebilir, içini anlatamaz. Ama fizik, kimya gibi olumlu bilimler de böyle değil midir? Örneğin fizik ısı olayını genişlemeyle, gücü hareketle belirlemez mi? Bu yöntem neden toplumsal olaylara uygulanmasın?

Soyut bir dayanışma yoktur. Belki toplumdan topluma değişen birtakım dayanışmalar vardır. Her toplumun kendine özgü bir dayanışması vardır. Örneğin Roma sitesinde bireyler arasındaki dayanışma, bizim bugünkü toplumlarda bireyleri birbirine bağlayan dayanışmaya benzemez. Aile dayanışması, meslek dayanışması vb. için de hal böyledir. Geçmiş çağların aile ve meslek dayanışmasıyle, bugünkü aile ve meslek dayanışması arasında da derin farklar vardır. Bundan ötürü dayanışma tam anlamıyle bir sosyoloji konusudur, ancak içinde bulunduğu toplumla birlikte incelenebilir.

Yukarda söylediğimiz gibi, toplumsal dayanışmanın türlü biçimlerini hukuk kurallarından çıkarmaya çalışacağız. Hukukun çeşitli biçimlerini sınıflayarak her birini karşılayan toplumsal dayanışmayı araştıracağız. Yalnız hukukçuların pratik amaçlarla ortaya koydukları sınıflamalar bizim işimize yaramaz. Biz hukuk olaylarını bilimsel bir görüşle sınıflayacağız. Bilimsel ve yöntemli bir sınıflama yapabilmek için hukuk kuralları değiştikçe, onlarla birlikte düzenli olarak değişen bir niteliği yakalamak gerekir. Örneğin bir hukuk kuralı, *yaptırımı* (sanction) *olan bir gidiş* (conduite) *kuralıdır* diye tanımlanabilir. Onun için hukuk kurallarını, yaptırımlarına göre sınıflamak en uygun bir yoldur.

*Yaptırımlar da iki çeşittir: a) Cezalandırıcı (repressif), b) Geri verdirici (restitutif). Bu yaptırımlardan birincisi, kuralı bozan kimseyi malca zararlı, şerefçe düşkün, yararlandığı şeylerden de yoksun kılar. İkincisi, kuralı bozan kimsenin mutlaka şerefinin kırılmasını gerektirmez, sadece kurala aykırı olarak yapılan eylemin zorla eski hale getirilmesini sağlar. Cezalandırıcı yaptırımlar bütün ceza hukukunu, geri verdirici yaptırımlar da cezaya bağlı maddeler çıkarılmak koşuluyle medenî hukuku, ticaret hukukunu, muhakemeler usulü hukukunu, idare ve esasiye hukukunu meydana getirir. Böylece hukuk; ceza ve geri verdirici

olmak üzere ikiye ayrılmış oluyor. Şimdi bu iki çeşit hukuku karşılayan dayanışmaları araştıralım[1].

Mekanik ya da benzerliğe dayanan dayanışma. Ceza hukukunu karşılayan toplumsal dayanışmayı bozan her eylem bir suçtur. Kuralı bozarak, toplumsal dayanışmayı bozan her eylem de bir ceza tekpisiyle karşılaşır. Öyleyse nerede ki bir suç var, orada bir ceza tepkisi var demektir. Onun için her şeyden önce suçun ne olduğunu anlamak gerekir. Suçun çeşitli biçimleri vardır. Bu suçlara gösterilen tepki, cezanın dereceleri dikkate alınmazsa her yerde birdir.

Genellikle toplum için zararlı eylemler, cezaya çarptırılır denir. Bu doğru değildir. Çünkü topluma zararı olmayan pek çok eylemlerin ağır cezaları olduğunu görüyoruz. Örneğin ilkel toplumlarda tabu olan hayvana dokunan kimse çok ağır cezalara çarpılır. Oysa bu eylemin topluma nasıl zarar vereceğine pek akıl ermez.

Yalnız suçta bir nokta dikkati çeker. O da, suç sayılan eylemlerin tüm topluluk üyeleri tarafından nefretle karşılanmış olmasıdır. Çünkü bu eylemler vicdanları incitir. Demek her toplumda bireylerin saygılı olduğu birtakım kurallar vardır. Bu kurallar herkes tarafından biliniyor sayılır. Ceza kanunlarının kuruluşu buna güzel bir örnektir. Gerçekten her kanunda iki yön vardır: a) Yükümlülük (obligation), b) Yaptırım (sanction). Geri verdirici hukukta yükümlülük bildirilmiş ama ceza kapalı geçilmiştir. Ceza hukukunda yükümlülükler herkes tarafından biliniyor sayıldığından, doğrudan doğruya eylem ve ceza bildirilmiştir. Suçun tam bir tanımının yapılabilmesi için, «suç kolektif duygulara dokunan bir eylemdir» demek yetmez. Çünkü ahlâka aykırı eylemler de, kolektif duygularımızı incitir ama suç sayılmaz. Çünkü ahlâka aykırı eylemlerin yaptırımı, vicdanlarda yaygın bir biçimde bulunur. Oysa suç olan eylemlerin yaptırımları *açık ve belirgin olarak* kanunda gösterilmiştir.

Bir toplumu meydana getiren bireyler ortamında yaşayan birtakım kolektif duygular, inançlar vardır ki, bunlar bir sistem meydana getirirler. Bu sisteme kolektif bilinç ya da kolektif vicdan denir. İşte suç, bu kolektif vicdanı şiddetle inciten bir eylemdir. Bunun için de ilkin suçun ayırıcı niteliğini meydana getiren cezanın niteliklerini belirlemek gerekir[2].

★

(1) Durkheim, *Division du Travail,* sayfa 27-34.

(2) Durkheim, *Division du Travail Social,* sayfa 35-52.

İlkin ceza, hırslı bir tepkidir. Toplumlar ilkelleştikçe bu nitelik artar. İlkeller salt hırslarını gidermek için suçluyu cezalandırırlar, işkence ederler; bundan da zevk duyarlar. Bugünse toplum, cezalandırmaktan zevk duyduğu için değil, o eylemin bir daha yapılmamasını güven altına almak için suçluyu cezalandırır denmektedir. İlkel ve uygar toplumlarda cezaların amaçları başka başkadır demekle bu cezaları iki tipe indirgemiş olmayız. Belki ilkel toplumlarda da ceza aynı rolü görmekteydi, ama ilkeller bunun farkında değildi. Zaten ilkellerin suçlulardan öç alır gibi işkence etmeleri anlamsız bir şey değildir. Öç duygusu belki yıkıcı, hırslı bir istektir, ama onun yıkmak istediği şey, varlığını tehlikeye sokan bir şeydir. Mekanik gibi görülen bu öç duygusunun arkasında bir benliğini koruma çabası vardır. İlkel toplumlarda olsun, bugünkü uygar toplumlarda olsun, cezanın temeli birdir. Her ikisinde de ceza, saldırıya uğrayan kolketif vicdanın varlığını korumak için gösterdiği bir tepkiden başka bir şey değildir. İlkel toplumlar cezanın amacını bilmedikleri için, bu aracı kabaca kullanırlar. İşte aradaki fark bu kadardır. Kısası ceza, eskiler için neyse, bugün bizler için de odur. Hâlâ bir öç almadır. Hâlâ bir kefarettir (expiation). Suçlu hâlâ toplumsal (kolektif) vicdana karşı gösterdiği saldırının bir kefaretini öder. Bundan ötürü cezayı veren birey değil, toplumdur. Bu ilkel toplumlardan bugünkü en ileri toplumlara kadar çıkın; hepsinde cezayı belirleyen şey, sadece kanun değildir, bir de cezayı belirleyen bir kurul, yani mahkeme kurulu vardır. Böylece kolektif tepki yalnız vicdanlarda yaygın bir halde bulunmakla kalmıyor, örgütleniyor da. Bütün bu açıklamalardan sonra cezanın bir tanımını yapabiliriz: **Ceza, belirli gidiş (conduite) kurallarını bozan kimselere karşı, örgütlü bir kurul aracıyle, toplumun farklı şiddette gösterdiği hırslı bir tepkidir"**. Ceza için yapılan bu çözümleme, suç için ileri sürdüğümüz tanımı güçlendirmektedir[1].

★

Bireylerin bilinci iki bölümden meydana gelmiştir. Bir bölümü örgenliğe bağlı olduğu için bireysel kişiliğimizi, bir bölümü de, bireysel bilinçlerin birbirini etkilemesi sonucu meydana gelen toplumsal vicdanı belirtir. Bireysel bilinçle bireysel bilinçte kişileşmiş toplumsal bilincin ya da vicdanın amaçları başka başka olduğu halde ikisi de belirli bir örgenlikte birleşmiştir. İşte toplumda bireylerin hep aynı duyguları, aynı düşünceleri taşımaları, gidişlerinin, davranışlarının aynı biçimde olmaları, toplumsal bilincin bireysel bilinçlerde kişileşmesinin bir sonucudur. Demek ki toplumsal bilincin, bireysel bilinçlerde kişileşmesi bireyleri birbirine benzetiyor, birbirine yaklaştırıyor, bu benzeme sonucu olarak da bireyler arasında bir dayanışma doğuyor. İşte toplumu meydana getiren birey-

(1) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 52-64.

lerin birbirine benzemesi sonucu meydana gelen bu dayanışmaya mekanik dayanışma diyeceğiz. Ceza hukuku da bu mekanik dayanışmayı karşılar.

★

İşbölümüne dayanan organik dayanışma. Geri verdirici hukukun yaptırımında bir kefaret yoktur, sadece eski hali yerine getirme vardır. Bazı düşünürler, örneğin Tarde, hüküm giyenin mahkeme masrafını ödemesini bir çeşit ceza sayar. Oysa mahkeme masrafı bir ceza sayılamaz. Cezanın var olması için bir eylemin önemine göre ceza derecesinin açıklıkla belirtilmiş olması gerekir. Zaten davasını kaybeden kimse şeref ve itibardan düşmüyor, haysiyeti kırılmıyor. Hatta bu kuralların bozulmuş olması duygularımızı coşturmaz bile. Ceza hukukuna bağlı eylemlere en ufak bir hoşgörü (müsamaha) bile göstermediğimiz halde, geri verdirici hukuka bağlı kuralların başka türlü tasarlanmasını, hatta değiştirilmesini doğal karşılarız. Öyleyse geri verdirici hukuka bağlı kurallar ya ortak vicdanda yaşamıyor, ya da yaşasalar bile pek zayıf bir halde bulunuyorlar demektir. Ceza hukukunun toplumsal vicdanın merkezinde bulunduğu varsayılırsa, bu merkezden çevreye doğru uzaklaşıldıkça, geri verdirici hukuk kişilik kazanır. Böylece ceza hukuku toplumun bütün bireylerini sardığı halde, geri verdirici hukuk kendine özgü örgenler doğurur. Örneğin işçi-patron anlaşmazlıklarını çözen mahkemelerin başında belirli işlerde uzmanlaşmış bir yargıcın bulunması, avukat gibi uzman kimselerin meydana gelmesi hep geri verdirici hukukun ürünüdür.

Geri verdirici hukukun kuralları toplumsal vicdanın dışında kaldığına göre bu kurallarla sadece birey uğraşır sanılmamalı. Böyle olsaydı, geri verdirici hukukun toplumsal dayanışma ile hiç bir ilişkisi kalmazdı. Çünkü meydana getireceği bağlar, bireyleri topluma bağlamaksızın, doğrudan doğruya birbirine bağlamak olurdu.

Gerçekten geri verdirici hukukta toplum işe karışmaz, ilgililerin gereken örgüte baş vurması gerekir. Ama bu hukukun mekanizmasını işleten yine toplumdur. Yalnız burada toplumun görevi sadece yargıcılıktır (hakemlik) sanılmamalı. Birey topluma baş vurdu mu, artık toplumsal örgüt özel çıkarların uzlaşmasına bakmaz, bu özel hale hukukun genel kurallarını uygular.

Görülüyor ki geri verdirici hukukta ilişkiler, bireyle toplum arasında değil, toplum aracıyle birbirine bağlanan bireyler ya da zümreler arasındadır. Öyleyse geri verdirici hukuk ilişkilerinde toplum doğrudan doğruya değil de dolaylı olarak yine işe karışmış oluyor[1].

(1) Durkheim, *Division du Travail Social*, sayfa 79-83.

Böylece iki çeşit hukuku karşılayan iki çeşit toplumsal dayanışmanın mümkün olacağı görülüyor: a) Ceza hukukunu karşılayan mekanik dayanışma, b) Geri verdirici ya da kooperatif hukukunu karşılayan organik dayanışma.

Kolektif bilinç bireysel bilinçleri sardığı oranda, benzerliğe dayanan mekanik dayanışma güçlenir, kişilik de o oranda silinir. Oysa toplumlarda işbölümü arttıkça, bireyler birbirlerinin eksikliklerini tamamladıklarını daha büyük bir şiddetle duyarlar, birbirlerine sımsıkı bağlanırlar. İşte bireylerin farklılaşması sonucu meydana gelen bu dayanışmaya, organik dayanışma diyoruz. İşbölümü arttıkça organik dayanışma ve bireysel kişilik güç kazanır[1].

★

Bundan sonraki bölümlerde Durkheim, toplumlar geliştikçe ceza hukukunun gittikçe nasıl azaldığını, buna karşılık geri verdirici hukukun nasıl gittikçe çoğaldığını gözlemlere dayanarak göstermeye çalışır[2].

Kısası, birinci kitabın ana çizgilerini şöyle özetleyebiliriz: Toplumsal hayat ancak toplumu meydana getiren bireyler arasında bir dayanışmanın bulunmasıyle olanaklıdır. Toplumlarda bireyleri birbirine bağlayan dayanışma iki türlü olabilir: a) Bireylerin birbirine benzemelerinden ötürü meydana gelen mekanik dayanışma ki, kişiliği siler, ceza hukukunu doğurur. Bu, ilkel toplumlara özgü bir dayanışmadır; b) Bireylerin farklılaşmasından, birbirlerine benzememelerinden ötürü meydana gelen dayanışma ki kişiliği güçlendirir, geri verdirici hukuku doğurur. Bu da işbölümüne ulaşmış ileri toplumlara özgü bir dayanışmadır.

Durkheim gözlemlere dayanarak tanıtlamak (ispat etmek) istiyor ki, toplumlarda işbölümü arttıkça, toplumlar geliştikçe mekanik dayanışma ve mekanik dayanışmaya dayanan ceza hukuku gittikçe zayıflamakta, yerini işbölümü sonucu meydana gelen yepyeni bir dayanışmaya vermektedir. Bu dayanışma da organik dayanışmadır. Bu yeni dayanışma yepyeni bir de hukuk doğurmaktadır. Bu da geri verdirici hukuktur.

Durkheim yine gözlemlere dayanarak ilkel toplumlarda toplumsal vicdanın içinde erimiş bulunan bireysel kişiliğin işbölümü arttıkça gitgide nasıl kişilik kazandığını göstermektedir.

Bundan sonra Durkheim, «İnsanlar birbirleriyle anlaşmadan, bunun için de karşılıklı fedakârlıklarda bulunmadan, birbirlerine sımsıkı ve sürekli olarak bağlanmadan nasıl bir arada yaşayabilirler?» sorusunu sorduktan sonra, *her toplum ahlâklıdır* belitini (axiome) kabule mecbur olur[3]. Mademki Durkheim'a

(1) Durkheim, *Division du Travail Social*, sayfa 84-103.
(2) Durkheim, *Division du Travail Social*, sayfa 103.
(3) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 207.

göre ahlâkı olmayan bir toplum tasarlanamaz, öyleyse toplumlar ister mekanik, ister organik dayanışmaya dayansın, mutlaka birer ahlâkı buluncaktır. Böyle olunca ilkel toplumlar din temeline dayandıkları için, onlarda ahlâk vardır, uygar toplumlar da işbölümüne dayandıkları için onlarda ahlâk yoktur demek, gözleme dayanan olgulara aykırı bir yargı olmaz mı? Gerçekten işbölümünün arttığı toplumlarda birey kendi kendine yetmediğini, kendine gereken her şeyi toplumdan aldığını, kendisinin de toplum için çalıştığını bilir. Böylece birey toplum içindeki yerini daha iyi anlar. Bütün içinde bir parça olduğunu sezer. Buna karşılık toplum da kendisine bir ortak gözüyle bakar. İşte bütün bu duyguların bireyi büyük fedakârlıklara sürüklememesi olanaksızdır. Ama şunu da açıkça belirtelim ki, işbölümü ahlâkı henüz tam anlamıyle gelişmiş değildir[1].

KİTAP II. **İşbölümünün nedenleri ve koşulları.** Durkheim, birinci kitapta işbölümünün toplumdaki görevinden söz açmıştı. İkinci kitapta da, işbölümünü meydana getiren nedenleri araştıracaktır. İkinci kitabın birinci bölümünde işbölümünün nedenini psikolojik eğilimlerde arayan kuramları eleştirerek, ikinci ve daha sonraki bölümlerde de «toplumsal olayın nedeni ancak başka bir toplumsal olay olabilir» kuralına bağlı kalarak, işbölümünün sosyoloji bakımından bir açıklamasını yapmaya çalışacaktır. Şimdi bu bölümleri birer birer gözden geçireceğiz

İşbölümünün ilerlemesi ve mutluluk. İşbölümünün durmadan ilerlemesinin nedeni acaba nedir? Klasik ekonomistlere göre bu neden, insanların mutluluklarını artırmak istekleridir. Görülüyor ki klasik ekonomistler, işbölümünün nedenini mutluluk isteği gibi tümüyle psikolojik bir olaya bağlıyorlar. Bundan ötürü, işbölümünü doğuran nedenleri anlamak için, toplumların kuruluş biçimini incelemekte bir anlam yoktur. İnsan bilincinin en yalınç bir içgüdüsü, bunu anlatmaya yeter. İnsanlar mutluluğa kavuşmak için, mademki işbölümüne muhtaçtırlar, bu uzmanlaşma birçok insanlar bir araya gelmedikçe olanaklı değildir. Öyleyse bu kurama göre, insanların mutluluğa kavuşmaları toplumsuz olanaklı değildir. Yalnız bu kuramda toplum, işbölümünün nedeni olmuyor, sadece işbölümünün örgütlenmesi için gereken bir araç, bir madde oluyor.

Oysa bu kurama yandaş olanların savladıkları gibi, işbölümü insanları daha mutlu kılamaz, çünkü:

a) İşbölümünün ürünlerini o kuşak, hemen toplayamaz. Ancak sonraki kuşaklar bunun ürünlerinden yararlanabilecektir.

b) Gerçekten işbölümü toplumun her alanda büyük ilerlemelerine neden olur ama, toplumların ilerlemesi, insanların mutluluğunu gerçekten artırır mı?

(1) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 208.

İşte bu nokta kuşkuludur. İlerleme ve uygarlık muhakkak ki, insanların zevklerini artırıyor. Uygar insanların birtakım zevkleri var ki, ilkeller bunlara hiç bir zaman ulaşamayacaklardır. Ama buna karşılık uygar insanın acıları da o oranda artmıştır. Artan zevkle acıyı terazinin birer kefesine koyarsak, zevk tarafına eğileceği kuşkuludur. Onun için işbölümünün sonucu olan ilerlemelerin, insanlara daha üstün bir mutluluk getirdiği savı pek söz konusu olamaz.

c) Denebilir ki, haz duymak için aydınlanmak gerekir, uygarlık da bunu fazlasıyle sağlar. Doğru, uygarlık gerçi aydınlanmayı sağlar ama, biteviyeliği de beraber getirir. Bunun için de özellikle endüstri alanında işçinin biteviye olan eylemlerini bir düşünmek yeter.

d) Hafif uyarımlar, bugünün incelmiş beyinleri, —ilkellere göre— daha çok etkiler, deniyor. Doğru ama, ince acıları duymaya da o oranda yetenekli kılmaz mı?

e) Haz, mutluluğun bir öğesidir. Hazzın mutluluğu doğurması olanaksızdır, çünkü mutluluk benliğimizdedir. Ancak mutlu olabildiğimiz oranda herhangi bir şeyden zevk alabiliriz.

f) Mutluluk, zamana, mekâna göre değişir, tümüyle göreli (relatif) bir şeydir. İlkeller gerçi uygarlık yönünden bizden çok geridir, ama bize göre daha az mutludurlar denemez. Örneğin nasıl ki bir memeli hayvanın sağlığı, en ilkel bir hayvan sayılan protozoerden daha yüksektir demek olanaklı değilse, tıpkı bunun gibi, uygar insanın mutluluğu ilkelden daha üstündür demek de olanaklı değildir.

Bütün bu saydığımız nedenler, işbölümünün insanların mutluluğunu neden artıramayacağını göstermektedir. Hatta bazı gözlemler, uygarlığın değil mutluluğumuzu artırdığını, tersine yok ettiğini ortaya koymaktadır. Örneğin intihar olgusu uygarlıkla meydana gelmiştir. Gerçi ilkellerde de intihara rastlanıyor ama buradaki intiharlar, bir umutsuzluk sonucu değildir, bir fedakârlıktır, bir ödevi yerine getirmedir. Böylece Durkheim, işbölümünü bireysel eğilimlerle anlatmak isteyenleri eleştirdikten sonra, kendi açıklamasına geçer[1].

İşbölümünün toplumsal nedenleri. Durkheim'a göre işbölümünün nedenini doğrudan doğruya toplumsal çevrenin değişmelerinde aramak gerekir. İlkel toplumlar birbirlerine benzer parçaların (segment) birleşmesinden meydana gelmiştir. Gözlemler gösteriyor ki, toplumlar örgensel bir biçim aldıkça, yani işbölümü arttıkça, parçalı (segmentaire) yapı yıkılmaktadır. Öyleyse işbölümünün meydana gelebilmesi için parçalı ya da bölümlü yapının yıkılmaya yüz tutması gerekir. Gerçi işbölümü belirince parçalı yapının daha çabuk yıkılmasına neden oluyor, ama parçalı yapı yıkılmaya yüz tutmadıkça da işbölümü doğamıyor.

(1) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 211-236.

Öyleyse işbölümünün nedenini parçalı yapının yıkılmasında aramalı; işbölümü bu yıkılmanın sonucudur. Gerçi işbölümü parçalı yapının yıkılmasını kolaylaştırır, ama yine de bir sonuç olma niteliğini kaybetmez. Bu, sonucun neden üzerine olan bir tepkisinden başka bir şey değildir.

Peki ama, parçalı yapının yıkılmasının, işbölümünün de artmasının nedeni nedir? Parçalı ya da bölümlü toplumları meydana getiren parçalar arasında boşluklar vardır. İşte bu parçalar arasındaki boşluklar doldukça, yoğunluk arttıkça bölümler birbirleriyle kaynaşmaya başlar. Bölümler kaynaştıkça da örgenleşme niteliği artar. Böylece bölümlü yapı ağır ağır, örgensel bir biçim almaya yüz tutar.

Öyleyse bölümlü yapının yıkılmasının ve işbölümünün artmasının başlıca nedeni yoğunluk oluyor. Yoğunluk da maddî ve tinsel (manevî) olmak üzere ikiye bölünür. Maddî yoğunluk, belirli bir toprak üzerindeki bireylerin sıkışıklık derecesiyle ölçülür. Oysa tinsel ya da dinamik yoğunluk için sadece nüfus çokluğu, sıkışıklığı yetmez. Bunların birbirlerine karşılıklı etki ve tepkide bulunmaları gerekir. Bunların hangisinin neden, hangisinin de sonuç olduğunu araştıracak değiliz. Yalnız bunların birbirlerinden ayrılmadıklarını görmek yeter. Hatta ekonomi olgularında maddî ve tinsel yoğunluğu birbirlerinin yerine kullanmakta hiç bir sakınca yoktur. Çünkü birbirlerine son derecede bağlıdırlar. Bundan ötürü biz her iki anlama gelmek üzere sadece *yoğunluk* kavramını kullanacağız.

Toplumların tarihi incelenecek olursa, yoğunluğun üç biçimde meydana geldiği görülür:

a) Endüstrinin doğması. Gerçekten toplumlar üzerinde yapılan gözlemler gösteriyor ki, özellikle avcılıkla geçinen ilkel toplumlarda bireyler geniş topraklar üzerine yayılmışlardır. Tarım gerçi yoğunluğu biraz artırır ama, bireyler yine oldukça geniş bir alana yayılmış olurlar. Sitede her ne kadar yoğunluk artmışsa da, evler birbirlerine bitişmiş değildirler. Bunu, Roma hukukunda bitişik duvarla ilgili maddelerin bulunmamasından anlıyoruz[1]. Bitişik duvarla ilgili maddeler endüstrileşmeye başlayan Avrupa toplumlarında doğdu.

b) Kentlerin meydana gelmesi, büyümesi de yoğunluğun artmasına neden olur. Yine gözlemler gösteriyor ki bölümlü yapılı ilkel toplumlarda kent yoktur. «İtalya'daki toplumlar da önceleri kentlerde değil de, köy ya da aile toplulukları halinde dağınık olarak yaşarlardı»[2]. Ama pek az zaman sonra Atina, Roma gibi

(1) Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, Lib. Hachette, 1919, sayfa 65.

(2) Marquardt, *Römische Alterthümer*, IV, 3.

kentler doğuyor. O zamandan beri kentler gittikçe büyümekte, köylerden kentlere olan akın gün geçtikçe artmaktadır.

c) Yolların, ulaştırma araçlarının artması da yoğunluğu artırmıştır[1].

İşte, yukarda söylediğimiz gibi, yoğunluğun artması işbölümünü doğurursa da, işbölümü de karşı tepkide bulunarak yoğunluğun artmasına neden olur. Kısası işbölümü ilkin yoğunluğun artmasıyle mekanik olarak başlar ,ama bir kere de meydana geldi mi, yoğunluğun artmasını etkilemekten geri kalmaz.

Yukarda verilen açıklamalardan anlaşılıyor ki, toplumda yoğunluk arttı mı, işbölümünün başlaması zorunludur. Peki ama, neden yoğunluk işbölümünün doğmasına neden oluyor? Şimdi de bunu anlatmaya çalışacağız. Bir toplumda nüfus sıklaştı mı, yani yoğunluk arttı mı, hayat kavgası şiddetlenir. Hayat kavgasının şiddetlenmesi de işbölümünü doğurur.

Darwin'in dediği gibi, «Belirli bir yerde birlikte yaşama zorunda olan aynı türden canlılar, kendilerine gerekli besini yeter derecede buldular mı, hep birlikte rahat rahat yaşayabilirler. Ama çoğalıp da besin yetmemeye başladı mı, aralarında hayat kavgası başlar. Belli bir yerde birlikte yaşamak zorunda olan canlılar başka başka türden olurlarsa, her türün besinleri, başka başka olduğundan birbirlerine zarar vermeden büyük bir kalabalık halinde hep birlikte yaşayabilirler. Çünkü çıkarlar çarpışmaz. Örneğin bir meşe ağacı üzerinde iki yüze yakın böcek türünün birlikte yaşadıkları görülmüştür. Çünkü bunların bir kısmı ağacın yapraklarıyle, bir kısmı meyveleriyle, bir kısmı kabuk ya da kökleriyle yaşarlar»[2].

İnsan toplumları da aynı kanunun etkisi altındadır. Bir kentte birçok meslekler birbirini rahatsız etmeden rahat rahat birlikte yaşayabilirler. Çünkü her mesleğin amacı başkadır. Asker savaş zaferleri kazanmak, din adamı nüfuza sahip olmak, devlet adamı iktidara geçmek, endüstrici zengin olmak, bilim adamı kendi alanında ünlü olmak ister. Bunlardan her biri diğerine engel olmadan amacına ulaşabilir. Hatta işbölümüne uğramış, belirli bir mesleğe bağlı insanlar arasında da yarışma olmaz. Örneğin göz doktoru akıl doktoruyle, kunduracı şapkacıyle, duvarcı marangozla yarışmaz. Buna karşılık belirli bir mesleğin belirli bir kısmıyle uğraşanlar arasında yarışma son derece şiddetli olur[3]. Bütün bu örnekler gösteriyor ki, toplumda yoğunluk artınca toplumun yaşayabilmesi için mesleklerin farklılaşması gerekir. Bu bakımdan işbölümü zorunludur. Ancak bu yolla hayat kavgası hafiflemiş olur. Büyük bir kalabalık, birbirlerine zarar vermeden rahat rahat birlikte yaşayabilir.

★

(1) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 237-241.
(2) Darwin, *Origine des Espèces*, sayfa 131.
(3) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 249-250.

Birinci kitapta, işbölümü ilerledikçe toplumsal bilincin zayıfladığını, bunun yerine işbölümüne dayanan dayanışmanın geçtiğini olgulara dayanarak göstermiştik. Şimdi de, işbölümü ilerledikçe toplumsal (kolektif) bilinç ya da toplumsal vicdan acaba neden zayıflıyor, bunu anlamaya çalışalım. Yine birinci kitapta, işbölümü bizim ayrı birer kişilik olmamıza çalıştığı halde, toplumsal bilinç bizi tersine birbirimize benzetmeye çabalıyor, demiştik. Öyleyse toplumsal bilinç güçlü kaldıkça, kendisini zayıflatacak olan şeye, işbölümüne de direnci o oranda güçlü olacaktır. Toplumsal bilincin işbölümüne olan bu direncini örneklerle göstermek kolaydır. Örneğin kanun ve töre, taşınmaz malların satılması yasağını korudukça işbölümünün meydana gelmesi güçleşir[1]. Yunanistan'da, Roma'da zanaat ve ticaret aşağı görülürdü. Kabilelerde kasaplık, kunduracılık, vb. ayıp sayılırdı[2]. Bütün bu kayıtlar işbölümünün ilerlemesine engel olur. Esnaf toplumlarının sıkı kayıtları da işbölümünün ilermelesine engel olmuştur. Kısası herkesin aynı biçimde hareket etmeye mecbur olduğu yerlerde bireylerin farklılaşması güçleşiyor.

Dinin toplumsal bilince egemen olduğu dönemlerde kuramsal ve pratik işlerin hepsini din üzerine almıştır. Birinciler ikincilerden ancak filozofların ortaya çıkması sayesinde ayrılabilmiştir. Demek ki bu olayın meydana gelebilmesi için dinin nüfuzunu biraz kaybetmesi gerekiyormuş[3]. Bütün bu örnekler gösteriyor ki işbölümünün gelişmesi için sadece yoğunluk yetmez. Bu türden engellerin de ortadan kalkması gerekir.

Yoğunluğun artması sonucu meydana gelen hayat kavgasında baş vurulacak çare sadece işbölümü değildir. Daha birçok çareler vardır. Örneğin göç etmek, sömürge kurmak, uzmanlaşmayıp hayat kavgasının ağırlığına boyun eğmek ya da hayat kavgasının ağırlığına dayanamayarak intihar etmek. Hayat kavgası her şeyden önce işbölümünü gerektirir. Ama birtakım nedenler bunu olanaklı kılmaz, ya da çok güç bir sorun haline sokarsa, yukarda saydığımız çarelerden birine baş vurmaktan başka çıkar yol kalmaz.

Biraz önce toplumsal bilincin zayıflamadıkça, işbölümünün gelişemeyeceğini söylemiştik. Öyleyse işbölümünün gelişmesi için toplumsal bilincin zayıflaması gereklidir; peki ama toplumsal bilincin zayıflaması nasıl olacak? Şimdi bu sorunu ele alacağız.

a) Toplum sınırlı bir alana bağlı kalınca toplumsal bilinç de bu sınırlı çevreye göre biçimlenir. Bundan ötürü toplumsal bilinç, filan hayvan ya da

(1) Durkheim, *Division du Travail,* sayfa 269.

(2) Durkheim, *Division du Travail,* sayfa 269.

(3) Durkheim, *Division du Travail,* sayfa 270.

bitki türü, filan orman gibi pek sınırlı birtakım genelliklere dayanır. Çünkü herkes bu sınırlı nesnelerle olan ilişkisinde aynı durumda olduğu için, herkesin bilincini aynı biçimde etkiler.

Ama toplumlar büyüyüp de geniş bir toprak üzerinde yayılınca, birbirinden oldukça farklı çevrelerde yerleşen zümrelerin hepsini birden belirten toplumsal bilinç, artık her zümrenin özelliklerini içinde taşıyamayacağından, ister istemez birtakım genelliklerle yetinecektir. Toplumsal bilincin belirttiği nesne artık filan hayvan ya da filan bitki türü, filan orman değil, genel olarak bütün hayvanlar, bütün bitkiler, bütün ormanlardır. Kısası çevre her tarafta bir olmadığı için, toplumsal duygular hepsini birden tam bir açıklıkla saramaz. Böylece toplumsal bilinci meydana getiren öğeler bileşikleştikçe (mürekkep) toplumsal bilinç bulanıklaşır. Gerçi yöresel (mahallî) toplumsal bilinçler genel toplumsal bilinç içinde bireyliklerini korurlar ama, bağlı bulundukları toplumsal zümreler kaynaştıkça bunlar da genel toplumsal bilinç içinde erirler. Toplumsal bilincin bu genelleşme ve bulanıklaşma halini birçok örneklerle göstermek olanaklıdır. Örneğin Allah fikrinin evrimi incelenirse gittikçe genelleştiğini, genelleştikçe de bulanıklaştığını görürüz[1].

Uygarlığın da gittikçe akla ve mantığa bağlı bir biçime büründüğü söylenir. Doğrudur, çünkü akıl genellikleri bildirir. Bütün bu örnekler gösteriyor ki toplumsal bilinç gittikçe genelleşiyor. Genelleştiği oranda da bulanıklaşarak bireysel çeşitliliklere yol açıyor.

b) Toplumsal bilinç geçmişin ürünüdür. Oysa geçmişten gelen her şey ataların saygı gösterdikleri şeyler olduklarından özel bir otorite ve saygı taşırlar. Toplumlar bölümlü (segmentaire) yapılarını korudukça, bu geçmişin ürünü olan gelenekler de güçlerini korurlar. Çünkü toplumları meydana getiren bölümler birbirlerine kapalıdırlar. Örneğin ortaçağda bir işçinin kendi kasabasının dışında bulunan bir yerde iş bulması güçtü. Oysa toplumu meydana getiren bölümler arasında kaynaşma başlayınca bu denge bozulur. Göçler başlar, göçler başlayınca da gelenekler zayıflar. Gerçekten geleneği güçlü tutan, yani genç kuşağa yayan, aşılayan yaşlılardır. Göç edenler, doğdukları yerlerden ayrılanlar, ihtiyarların bu otoritesinden sıyrılırlar. Böylece gelenek otoritesini, değerini ağır ağır kaybetmeye başlar. Büyük kentler bu göçlerin etkisiyle günden güne büyümektedir. Bu göçmenlerin çoğu genç yaşta evini barkını bırakan, atalarının otoritelerinden kurtulan kimselerdir. Onun için kent hayatı geleneğe kuşkuyla bakmayı, her yeniliği de sempatiyle karşılamayı olanaklı kılar. Bu derece akıcı bir çevrede, yapısı gereği, sabit, değişmez olan toplumsal bilincin tutunması güçtür[2].

(1) Nurettin Şazi Kösemihal, *Allah Nedir?*, 1935, Istanbul.

(2) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 271-283.

c) Toplum yayıldıkça bireyi pek yakından saramaz. Doğan çeşitli eğilimleri de iyice kavrayamaz. Bunu anlamak için büyük kentlerle küçük kasabaları karşılaştırmak yeter. Küçük kasabalarda töre ve âdetlere aykırı davranmak isteyenler büyük bir dirençle karşılaşırlar. Töre ve âdete aykırı her davranış bir rezalet sayılır. Oysa büyük kentlerde birey töre ve âdet boyunduruğundan kurtulmuştur. Çünkü oralarda ilgi birçok noktalara çevrilmiştir[1].

★

Şimdiye kadar işbölümünü toplumsal nedenlerden başka bir şeye bağlı değilmiş gibi inceledik. Oysa işbölümü örgensel ve psişik koşullara da bağlıdır. Her bireyde zamanla belirli mesleklere karşı bir yetenek (kabiliyet) başlar. Hatta pek gözde olan bir görüşe göre, işbölümünü sağlayan bu çeşitli yeteneklerdir. Stuart Mill, işbölümünün amacı, «bireyleri yeteneklerine göre ayırmaktır» der[2]. Bundan ötürü bireysel yeteneklerin işbölümünü nasıl etkilediğini araştırmak yararlı olur.

Doğuşla birlikte taşıdığımız yetenekler (istidatlar), bize atalardan geçmiştir. İşte, nasıl ki toplumsal bilinç bizi kendi zümremize zincirlerse, tıpkı bunun gibi bu kabiliyetler de bizi ırkımıza, soyumuza bağlayarak, özgür davranmamızı engeller. Irk ve birey birbirine karşıt iki güçtür. Atalarımız gibi üretim yapmayı, onlar gibi davranmayı, onlar gibi yaşamayı sürdürdükçe yeniliğin aleyhinde oluruz. Soyaçekimi güçlü olanlar değişikliğe pek elverişli değildirler. Nitekim hayvanlar böyledir. Onun için de evrimleri çok ağırdır.

Hatta yeniliğe karşı soyaçekimin gösterdiği dirençten kurtulmak, toplumsal bilincin gösterdiği dirençten kurtulmaktan daha güçtür. Çünkü toplumsal inançlar bireye dıştan tinsel bir etkiyle geldiği halde, soyaçekimle ilgili eğilimler doğuşla beraber vardır, örgenliğe işlemiştir. Onun için bunlardan kurtulmak pek kolay olmaz[3].

İlkel toplumlarda zaten işbölümü yok denecek kadar az olduğundan, soyaçekimin rolünü araştırmakta bir anlam yoktur. Ama toplumlar gelişip de, işbölümü başladı mı, her bireyin toplumdaki görevini soyaçekim belirler. «Hindistan'daki kast örgütü bunun yetkin örneğidir. Yahudilerde din görevleri soyaçekime bağlıydı. Roma'da din görevlerini ancak patrisyenler yapabilirdi. Asurlularda, Perslerde, Mısırlılarda toplum böyle kapalı birtakım zümrelere ayrılmıştı. Kast örgütünün yıkılmaya yüz tuttuğu yerlerde sınıf (classe) örgütü meydana geldi. Bu örgüt her ne kadar kast örgütü kadar içine kapanmış değilse de temelde birdir»[4]. Ama bu örgüt sadece soyaçekimle anlatılamaz, bunda daha birçok

(1) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 283-284.
(2) Stuart Mill, *Economie Politique*.
(3) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 291-292.
(4) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 293.

nedenlerin de etkisi vardır. Zaten kast sistemi sadece böyle bireysel eğilimlere uygun olup da toplumun çıkarlarına aykırı olsaydı, böyle uzun zamanlar tutunamazdı. Soyaçekim ancak toplumsal bir rol oynadığı zaman, toplumsal bir kurum olabilmiştir.

Tarih üzerinde yapılan incelemeler gösteriyor ki, mesleklerin soyaçekimle bir kuşaktan ötekine geçişi eski ve ilkel bir haldir. Mesleklerin böyle belirli ailelere ya da sınıflara bağlı olması, işbölümünün ilerlemesini engellemiştir. Onun için insanlar soyaçekimin boyunduruğundan kurtulmadıkça, işbölümü gelişmez. Yeteneklerin soyaçekimle geçtiği inancı vaktiyle o kadar güçlü olduğu halde, bugün onun yerine tümüyle tersi bir inanç geçmiştir.

Bundan sonra Durkheim, toplumlar geliştikçe soyaçekimin etkisinin nasıl gittikçe otoritesini kaybettiğini, bunun sonucu olarak yeni koşullara uymak eğiliminin bireylerde nasıl gittikçe güçlendiğini, böylece işbölümünün ne büyük bir kolaylıkla ilerlediğini ve geliştiğini anlatır[1].

★

Görev bakımından toplumsal işbölümü, fizyolojik işbölümünden belirli bir nitelikle ayrılır. Örgenlikte her hücrenin görevi sabit olduğu halde, toplum hayatında örgenlerin görevleri bu derece kesin olarak ayrılmış değildir. Örgüt kadrolarının en sağlam olduğu dönemlerde bile birey kendisine düşen ödev içinde bir dereceye kadar özgür davranabilirdi. Örneğin Hindistan'da her kasta ayrılan meslekler, bir dereceye kadar seçmeye yer verecek bir niteliktedir[2]. Bir devletin beyni olan hükümet merkezi, düşman tarafından ele geçirildi mi, toplumsal hayat durmaz, kısa bir zaman sonra başka bir kent, hiç hazırlanmadığı halde aynı görevi görebilir[3].

İşbölümü arttıkça bireyin meslek seçme, meslek değiştirme özgürlüğü de gittikçe artmaktadır. Bugün her alanda sık sık meslek değiştirmelere rastlıyoruz. Fizyoloji alanında hücre, doğuştan belirli bir yetenek taşır, bundan kurtulamaz. Oysa toplum hayatı böyle değildir. Burada birey birçok kalıplara girebilecek genel birtakım yeteneklerle doğar, mesleğini, uzmanlığını sonradan seçer, görev hücrede olduğu gibi bir içgüdüyle belirlenmemiş, alışkanlıkla sonradan edinilmiştir.

Comte[4] ve Spencer, toplumlar geliştikçe bireylerin sabit birer görevi olacak biçimde bir örgüt doğacaktır, savını ileri sürerler[5].

---

(1) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 296-318.

(2) Manou Kanunu, I, sayfa 87-91.

(3) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 319.

(4) Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive*, VI, sayfa 505.

(5) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 322.

Oysa gözlemler bunun tam tersini gösteriyor. Toplumlar geliştikçe, toplumsal örgenler gittikçe daha yumuşaklaşmaktadır. Böyle olması da gerekir. Çünkü işbölümünün artmasıyle gittikçe daha karışık, daha akıcı bir hal alan toplumsal hayata uymak, yeni durumlara karşı, yeni tedbirler almak için toplumsal örgenlerin çok kaypak olmaları gerekir.

KİTAP III. **İşbölümünün anormal biçimleri.** Şimdiye kadar işbölümünün normal biçimini inceledik. Oysa işbölümünün patolojik biçimleri de vardır. İşbölümü normal olunca, toplumsal dayanışmayı sağladığını ilk kitapta anlatmıştık. Ama işbölümünün bir de patolojik biçimi vardır ki, dayanışmayı sağlayacağına, tersine toplumu kargaşalığa sürükler.

Bunalım dönemlerinde meydana gelen işbölümünün doğurduğu dayanışma. Açıkçasını söylemek gerekirse, ayrık (istisnaî) haller, toplumsal dayanışmaya engel olan bu patolojik olgular, işbölümünden tümüyle bağımsız olan eylemlerdir. Hatta bu eylemlerde görev diye de bir şey yoktur. Çünkü ancak bir örgenliğin hayatını korumaya katılmış olan eylemlerin, o örgenlik içinde bir görevi olabilir. Durumu yıkmaya çalışan bir eylem için görev terimi kullanılamaz. Şimdi toplumsal dayanışmayı yıkmaya çalışan bu ayrık (istisnaî) halleri üç öbekte inceleyeceğiz. Kuşkusuz daha başkalarının da bulunması olanaklıdır. Ancak bizim burada üç öbekte inceleyeceklerimiz, en ağır, en tehlikeli olanlarıdır.

a) Organik dayanışmayı bozan bu ayrık (istisnaî) hallerden birincisi, endüstri ve ticaret alanında meydana gelen bunalımlar ve iflâslardır. Gerçekten işbölümü arttıkça bazen bunalımların arttığı görülür. Örneğin endüstri geliştikçe iş ve kapital arasındaki çatışma gittikçe şiddetlenerek toplumsal dayanışmayı bozar. «Ortaçağda usta, çırak birlikte yaşar, işleri aralarında paylaşırlar, dükkânda aynı tezgâhta birlikte çalışırlardı. Çıraklık döneminden sonra hiç olmazsa birçok zanaatlarda, kapitali varsa dükkân açabilirdi»[1]. Kısası usta çırak tam bir uyuşma içinde rahat rahat çalışırlardı. «XV. yüzyıldan sonra koşullar değişti; esnaf zümreleri artık ortak bir yurt değil, ustaların bir malikânesi halini aldı. Her hususta karar vermek yetkisi, ustalara özgü bir ayrıcalık (imtiyaz) oldu. O zamandan beri artık ustalar, kalfalar arasında derin birtakım ayrılıklar başladı. Her biri, ayrı bir sınıf, kendilerine özgü âdet ve kurallara sahip özgür bir zümre meydana getirdiler»[2].

Bu ayrılık XVIII. yüzyıla kadar, kalfaların ikide bir baş kaldırmalarına rağmen, yine de dostça sürüp gitti denebilir. Ama XVIII. yüzyılda büyük endüstri

(1) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 345.

(2) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 345.

doğmaya başlayınca, işçi ve patron zümreleri birbirine düşman kesilir. Çünkü işçi patrondan büsbütün ayrılır. Böylece büyük endüstri gelişip de, işbölümü arttıkça işçi-patron uyuşmazlığı da gittikçe artar.

Bilimde de işbölümü gittikçe artmakta, bilginler de gittikçe bütünü gözden kaybederek sınırlı bir alana saplanmakta, bu da onları dar kafalılığa sürüklemektedir. Böylece işbölümü günün birinde bilimin yıkılmasına neden olacaktır. Gerçekten uzmanlığın artması herkesi belirli bir noktada çalışmaya sürüklüyor, parça üzerindeki çalışmalar toplu görüşün aleyhine olarak gelişiyor. Auguste Comte bu düşüncededir. Espinas da, «Bölme dağılmaktır»[1] demekle aynı düşünceye katılmış oluyor[2].

Böyle olmakla beraber, Comte, işbölümünün toplumlar için yararlı bir şey olduğuna inanmıştır. Ancak toplumlar onun kadar yararlı, gerekli bir şeye daha ihtiyaç gösterir, o da toplumun birliğidir. Ama bu birlik kendiliğinden meydana gelmediği için, toplumsal örgenlik içinde belirli bir örgenin bu birliği sağlaması gerekir. Bu örgen de hükümettir. Toplumun içinde hükümetin rolü neyse, bilimler arasında da felsefenin rolü odur[3].

İşbölümünün hükümet örgenini de geliştirdiğini birinci kitapta söylemiştik[4]. Ama bizce bu gelişme mekanik bir zorunlulukla olur. İşbölümünün çok geliştiği yerlerde örgenler birbirine çok sıkı olarak bağlı bulunduğundan, birinde meydana gelen değişiklik, hepsini etkiler. Ama hükümetin toplumun diğer örgenleri arasında bir uyum sağlaması olanaklı değildir. İşbölümü örgenler arasında bir ayrılık doğururşa, ne hükümet ne de herhangi bir güç bunun önüne geçerek birliği sağlayamaz.

Felsefe için de hal böyledir. O da bilimler arasındaki birliği sağlayamaz.

Gerçekten Comte, işbölümünün bir dayanışma kaynağı olduğunu sezmiş, ama mekanik dayanışmanın yerine geçtiğini anlayamamıştır. Örgenlerin çoğaldığı yerlerde mekanik dayanışmanın zayıfladığını ileri sürerek, bu zayıflamayı işbölümünün gereğinden fazla artmasına bağlamış, mekanik dayanışmanın zayıflamasını da patolojik bir hal saymıştır. Oysa birinci kitapta, toplumlar geliştikçe, toplumsal bilincin zayıflamasının normal bir olgu olduğunu ispat etmiştik. Bundan ötürü şimdi araştırmakta olduğumuz patolojik olgulara onu bir neden olarak göstermekte anlam yoktur.

(1) Espinas, *Société Animale, Conclusion*, IV.

(2) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 347-349.

(3) Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive*, IV, sayfa 430-431.

(4) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 350.

İşbölümü bir toplumda dayanışmayı doğuramıyorsa, bu toplumu meydana getiren örgenler arasında bir kargaşalık (anomie) var demektir. Bu kargaşalığın nedeni ne olabilir?

Toplumlar bölümlü (segmentaire) oldukça, toplumsal ilişkiler sınırlı bir alana bağlı olduğundan, örgenler birbirlerinden kolaylıkla haberli olurlar. Böylece örgenler arasındaki denge, kendiliğinden kural altına girer. Ama toplumlar gelişip de bu bölümler birbiriyle kaynaşınca, bu yeni koşullara göre örgütler kurulmadı mı, bunalım baş gösterir. Örneğin bölümlü (segmentaire) bir toplumda, her bölümün (segment) bir pazarı vardır. Üreticiler, tüketicilere pek yakın bulundukları için, üretimin ne miktarda olması gerekir, onu kolayca kestirirler. Bundan ötürü üretimle tüketim arasındaki denge kendiliğinden kolayca düzenlenmiş olur. Toplumlar geliştikçe bu çeşitli bölümler birbirleriyle kaynaşır, bunun sonucu olarak bütün pazarlar bir tek pazarda toplanır. Bu pazar bütün bölümlerin üretimini kendinde toplar. Ancak artık üretici, tüketimin miktarını ne göz, ne de akılla hesap edemez hale gelir. Kısası tüketimin miktarını belirleyemediği için üretim bazen tüketimin üstünde, bazen de altında kalır. Bunun sonucu olarak da iflâslar, bunalımlar başlar.

Yine bunun gibi, değişim alanının genişlemesi büyük endüstrinin doğmasına neden olur. Büyük endüstrinin doğması da işçinin çalışma koşullarını, patronla olan ilişkilerini büsbütün değiştirir. Bu değişiklikler yeni birtakım örgütlerin meydana gelmesini gerektirir. Oysa bu değişiklikler o kadar çabuk olmuştur ki, işçi-patron çıkarlarını uzlaştıracak örgütün kurulmasına vakit bulunamamıştır. Bu yüzden işçi-patron kavgaları başlar.

Bu örnekler gösteriyor ki, ekonomi bunalımlarının nedeni, işbölümünün dayanışmayı sağlaması için gereken koşulların tam olmamasıdır. Sonra sanıldığı gibi işbölümü, işçiyi sınırlı işinin içine kapayamaz. Çünkü birey, birlikte çalışmanın ürünlerini göremeyen bir makine değildir. O, bu sonuçları az çok kavrar. Eylemi ne kadar sınırlı olursa olsun, nihayet düşünen bir varlığın eylemidir bu. Ne yaptığını, hangi amaca hizmet ettiğini bilir. İşte ekonomistler işbölümünün bir dayanışma aracı olduğunu anlasaydılar, ona böyle birtakım nitelikler yüklemezlerdi.

★

b) Zorlayıcı işbölümü. Bazen de kargaşalık örgütsüzlükten değil de, tersine bölünen işin sıkı bir örgüt altına alınmasından doğar. Örneğin toplumsal sınıflarda, kast örgütünde bu çeşit bunalımlara rastlanabilir. Çünkü belirli bir kasta bağlı olan birey, daha üstün kasta bağlı işleri görmek ister, bunun sonucu olarak da bunalım başlar. Örgenlikte örgenler görevlerini fena yapabilirler. Ama bir başkasının yerine geçemezler, geçseler bile, bu hal pek ayrıktır (istisnaî). Oysa

toplumlarda bireylerin ödevleri, böyle katılaşmış değildir. Bir toplumu meydana getiren bireylerin kastlara ayrılması, bireylerin eğilimlerine, yeteneklerine aykırı mesleklerde çalışmasına neden olabilir. Meslek bireysel eğilimlere uygun olmadı mı, bireyde sıkıntı baş gösterir. Bu da toplumda bir bunalım doğurur. Öyleyse işbölümünün dayanışmayı sağlaması için herkesin sadece bir iş sahibi olması yetmez. Bu işin eğilimlere, yeteneklere de uygun düşmesi gerekir. İşte yukarki örnekte bu koşul gerçekleşememiştir.

Bu çeşit bunalımların derin nedenini, toplum içindeki eşitsizliklerde aramak gerekir. Hiç bir toplum yoktur ki, içinde eşitsizlik bulunmasın. Ancak organik dayanışma mekanik dayanışmanın yerine geçtikçe, eşitsizliğin gittikçe azaldığı görülmektedir.

★

c) **İşbölümünün başka birtakım anormal biçimleri.** Bir toplumda işlerin bireyler arasında iyi düzenlenmemesi, bölünmemesi de dayanışmayı bozar, bunalımlar doğurur. Örneğin bazen endüstri ya da ticaret alanında işler, o biçimde bölünmüştür ki, birçok kimselerin işsiz kalmasına, bu yüzden de birçok güçlerin ziyan olmasına neden olur.

Genellikle bu türden bunalımların nedeni, düzenleyici bir örgenin bulunmamasıdır, denir. Bu doyurucu bir neden değildir. Çünkü çoğu zaman bu çeşit bunalımları meydana getiren, doğrudan doğruya bu düzenleyici örgenin kendisidir. Bundan ötürü sadece düzenleyici bir örgenin bulunması yetmez, bunun iyi işletilmesi de gerekir. «Bu gibi bunalımlarda yapılacak ilk iş, yararlı olmayan hizmetleri kaldırmak, herkesi yeter derecede çalıştıracak biçimde işleri bölmektir. Bunun sonucu olarak, bireylerin meslek eylemi artar, eski düzen yeniden doğar, iş de daha ekonomik bir biçimde kullanılmış olur»[1].

Böylece anomik halleri doğuran gerçek nedenleri de kısaca gözden geçirmiş oluyoruz. Artık şimdiye kadar yaptığımız incelemelerden, ahlâkla ilgili birtakım sonuçlar çıkarabiliriz.

★

SONUÇ. Sırası düştükçe her toplumun kendine özgü bir ahlâkı bulunması gerektiğini söylemiştik. Ahlâk kurallarının ayırıcı niteliği de, bireyleri uyumlu olarak birbirine bağlamaktır. Başkasını hesaba katarak yapılan her hareket ahlâksaldır. İlkel toplumlarda bireyler arasındaki bu dayanışmayı benzerliğin sağladığını, toplumlar ilerledikçe de benzerliğe dayanan dayanışmanın zayıfladığını görüyoruz. Ama benzerliğe dayanan bu mekanik dayanışma yerine bir yenisi geçmek-

(1) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 383-384.

tedir. O da işbölümüne dayanan organik dayanışmadır. Mademki işbölümü de toplumsal bilinç gibi dayanışmayı sağlıyor, öyleyse işbölümünün de ahlâksal bir değer taşımaması olanaklı değildir. Bu iki çeşit ahlâk başka başka yollardan giderek, aynı amaca ulaşırlar. Birini ötekinden üstün tutmaya hakkımız yoktur. İkisi de çağlarına göre aynı değerdedir. Oysa genellikle toplumsal bilinçte, ahlâksal bir nitelik görülür de, işbölümünden bu nitelik esirgenir. Gerçekten işbölümü bireyi, ailesinden, akrabasından, geleneklerinden uzaklaştırır. Fikirler daha kişisel olur, bununla beraber benzerlik dayanışmasını sağlayan toplumsal bilinç etkisini büsbütün kaybetmez. Hiç olmazsa bireyin kişiliğine saygı inancı kalır. Bu da pek az bir şey değildir. Benzerliğe dayanan dayanışmanın gevşemesine karşılık, yeni birtakım bağlar doğmasaydı, ahlâkın yıkılmak üzere olduğu yargısına varabilirdik. Oysa bu yıkılan ahlâk yerine yeni bir ahlâk doğmaktadır. Yıkılmakta olan mekanik dayanışma ahlâkı yerine, organik dayanışmaya dayanan bir ahlâk geçiyor. Bu yeni ahlâkın ülküsü uzmanlaşmaktır. Bundan ötürü de bugün, genel vicdan mesleksizlerden nefret eder.

Denebilir ki, bu yeni ahlâkın eksenini meydana getiren işbölümü bizi kendi kendine yetmeyen bir varlık haline getirdiğine göre, kişiliğin kısırlaşmasına neden olmaz mı?

Bu soru şöyle bir soruyla karşılanabilir: Neden yayılmış bir kişisel eylem, yoğunlaşmış, derinliğine gitmiş bir eylemden daha üstün olsun? Bugün birey bir bütünün tamamlayıcı bir öğesi, bir örgenliğin örgeni olmakla gurur duymaktadır. Bir yandan toplumsal hayattaki gücünü sezmekten gurur duyar, bir yandan da eksikliğini duyduğu için topluma sımsıkı bağlanır.

İşbölümü bireyin kişiliğini yıkmak şöyle dursun, tersine artırır. Bundan önceki bölümlerde, işbölümü arttıkça kişiliğin de buna paralel olarak nasıl gittikçe geliştiğini uzun uzadıya anlattık. Onun için bu noktayı burada sadece hatırlatmakla yetineceğiz.

Durkheim, bundan sonra, insanlığın öteden beri özlemini çektiği dünya kardeşliğinin ancak işbölümüyle gerçekleşebileceğini belirttikten sonra bu ülkünün yakın gelecekte doğamayacağını söyler. Çünkü, «dünya üzerinde bulunan çeşitli türlere bağlı toplumların ahlâk kuralları arasındaki fark, henüz bu kardeşliği sağlamaktan çok uzaktır. Şimdilik ancak aynı türe bağlı toplumların birleşmeleri olanaklıdır. Zaten evrimimiz bu doğrultuya gidiyor gibi görünmektedir»[1].

★

(1) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 401-402.

«İşbölümünün dayanışmayı doğurması, ekonomistlerin sandıkları gibi bireyleri değişime sürüklemiş olmasından değildir, belki insanları birbirine bağlayan bir ödev ve hukuk sistemi kurmuş olmasındandır. Toplumsal benzerlikler nasıl kendilerini koruyan bir hukuk ve ahlâk sistemi doğurmuşsa, işbölümü de aynı biçimde bölüme uğrayan işin sürekli ve uyumlu bir biçimde yürümesini sağlamak için, birtakım kuralların doğmasına neden olmuştur»[1]. İşte ekonomistlerin toplumların gittikçe çıkara dayanan ekonomik toplumlar haline dönüştüklerini savlamaları, işbölümünün bu ahlâk niteliğini kavrayamamalarındandır.

Bugün bir ahlâk bunalımı geçirmekteyiz. Bunun nedeni açıktır: Toplumlar bölümlü (segmentaire) tipten o kadar çabuk sıyrıldılar ki, yıkılan bölümlü toplum ahlâkının yerini, işbölümü ahlâkı hemen dolduramadı.

Kısası büyük bir değişikliğe uğrayan bugünkü toplumlarımızın ahlâkı henüz tam anlamıyle belirememiştir. Ruhlarımızı derin bir boşluk sarmaktadır. Bu durum karşısında düşünürlere düşen ödev, bu kurulacak yeni ahlâkın doğrultusunu belirtmektir. Biz de zaten bunu denedik[2].

(1) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 402-403.
(2) Durkheim, *Division du Travail*, sayfa 405-406.

Bölüm III

AHLÂK SOSYOLOJİSİ UYGULAMASI

İNTİHAR. Durkheim *intihar*[1] üzerine olan incelemesini aynı adı taşıyan 451 sayfalık bir kitapla ortaya atmıştır. Yapıt bir önsöz, bir giriş ve üç kitaptan meydana gelmiştir. Aşağıda yapıtın planı gösterilmektedir:

Önsöz.

Giriş. *İntiharın tanımı.*

Kitap I. *Toplumsal olmayan etmenler:*

1. İntihar ve psikopatik haller (delilik, nevrasteni, sarhoşluk),
2. İntihar ve normal psikolojik haller (ırk, soyaçekimle ilgisi),
3. İntihar ve kozmik etmenler (iklim, ısı vb.),
4. İntihar ve taklit.

Kitap II. *Toplumsal nedenler ve toplumsal tipler:*

1. İntiharı belirlemek için yöntem,
2. Bencil intihar,
3. Bencil intihar (devam),
4. Elcil intihar,
5. Anomik intihar,
6. Çeşitli tipte intiharların bireysel biçimleri.

Kitap III. *Toplumsal bir olay olarak intihar:*

1. İntiharın toplumsal öğesi,
2. İntiharın diğer toplumsal olaylarla ilgisi,
3. Pratik sonuçlar.

GİRİŞ. Durkheim, yöntemi gereğince intihar olgusunu incelemeden önce bu olgunun dış niteliklerine dayanan bir tanımını yapar: «İntihar, bir insanın, doğuracağı sonucu bilerek olumlu ya da olumsuz bir eylemle doğrudan doğruya veya araçlı olarak kendi kendini ölüme sürüklemesidir»[2].

İntiharlar böylece bireyi ilgilendiren bir olay olduğuna göre, acaba sadece psikoloji bu olguyu anlatamaz mı? İstatistikler belirli bir toplumda beş on yıllık

(1) Durkheim, *Le Suicide, Etude de Sociologie,* ilk baskı 1897, (elimizdeki 1912'de yayımlanan 2. baskısıdır) Felix Alcan, Paris. (Dip notlardaki sayfa numaraları bu 2. baskınındır. Nurettin Şazi Kösemihal'ın *Sosyoloji Tarihi* adlı yapıtında bu kitabın bir özetini bulabilirsiniz, sayfa 191-195, ikinci baskı, Remzi Kitabevi, 1968, (ilk baskı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımlarından, 1955, İstanbul).

(2) Durkheim, *Le Suicide,* sayfa 5.

intiharların yıllık toplamının hemen hemen aynı kaldığını, hiç değişmediğini, hatta doğum ve ölüm istatistiklerinden çok daha değişmez ve düzenli olduğunu göstermektedir. İstatistiklerdeki bu değişmezlik Durkheim'a göre, intihar nedenlerinin bireyden çok, toplumda aranması gerektiğini gösterir.

Toplumda meydana gelen bunalımlar da intihar oranlarında bir değişiklik doğurmaktadır. Örneğin devrim hareketleri, savaşlar vb. toplumlarda intihar oranını hemen düşürüvermektedir. Çünkü böyle durumlarda kolektif bilinç, bireysel bilinçleri sımsıkı sarar. Örneğin aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi[1], bunalımlı bir dönem olan 1848'de bütün Avrupa toplumlarındaki intihar sayısında birdenbire bir düşüş dikkati çekmektedir.

TABLO I.

Başlıca Avrupa toplumlarında intihar sayılarında görülen değişmezlik
(Mutlak sayılarla)

Yıllar	*Fransa*	*Prusya*	*İngiltere*	*Saksonya*	*Bavyera*	*Danimarka*
1841	2814	1630	—	290	—	337
1842	2866	1598	—	318	—	317
1843	3020	1720	—	420	—	301
1844	2973	1575	—	335	244	285
1845	3082	1700	—	338	250	290
1846	3102	1707	—	373	220	376
1847	(3647)	(1852)	—	377	217	345
1848	(3301)	(1649)	—	398	215	(305)
1849	3583	(1527)	—	(328)	(189)	337
1850	3596	1736	—	390	250	340
1851	3598	1809	—	402	260	401
1852	3676	2073	—	530	226	426
1853	3415	1942	—	431	263	419
1854	3700	2198	—	547	318	363
1855	3810	2351	—	568	307	399
1856	4189	2377	—	550	318	426
1857	3967	2038	1349	485	286	427
1858	3903	2126	1275	491	329	457
1859	3899	2146	1248	507	387	451
1860	4050	2105	1365	548	339	468
1861	4454	2185	1347	(643)	—	—
1862	4770	2112	1317	557	—	—
1863	4613	2374	1315	643	—	—
1864	4521	2203	1340	(545)	—	411
1865	4946	2361	1392	619	—	451
1866	5119	2485	1329	704	410	443
1867	5011	3625	1316	752	471	469
1868	(5547)	3658	1508	800	453	498
1869	5114	3544	1588	710	425	462
1870	—	3270	1554	—	—	486
1871	—	3135	1495	—	—	—
1872	—	3467	1514	—	—	—

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 9.

Bütün bu olgular, intiharın nedenini toplumda aramak gerektiği fikrini büsbütün güçlendirmektedir.

KİTAP I. **İntihar ve toplumsal olmayan etmenler.** Durkheim, intihar üzerine kurduğu bu varsayımını gözlemlerle, istatistiklerle kanıtlamaya girişmeden önce intiharı, toplumsal olmayan nedenlere bağlayan kuramları gözden geçirerek birer eleştirmesini yapar.

Durkheim'a göre, insanı intihara sürükleyen toplumsal olmayan nedenler, ya delilik, sarhoşluk, ırk, soyaçekim gibi *psiko-organik* yapıyla, ya da iklim, ısı gibi fizik çevreyle ilgili olabilir. Durkheim, intiharın toplumsal olmayan nedenleri üzerine ileri sürülmüş kuramlarını beş öbeğe ayırarak incelemektedir. İşte Durkheim, *İntihar* adlı yapıtının birinci kitabında, acaba intiharla, a) Delilik, sarhoşluk, b) Irk, soyaçekim, c) İklim, ısı vb., d) Taklit arasında herhangi bir ilişki var mıdır? Bunları cevaplandırmaya çalışacaktır.

a) İstatistikler, intiharla akıl hastalıkları arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını göstermektedir. Örneğin istatistikler akıl hastalıkları oranının kadınlarda erkeklerden yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Oysa intihar oranı tersine erkeklerde daha yüksektir. (Aşağıdaki II, III numaralı tablolara bkz.)[1].

TABLO II

	Yıllar	*100 akıl hastasından*			*Yıllar*	*100 akıl hastasından*	
		Erkek	*Kadın*			*Erkek*	*Kadın*
Silezya	1858	49	51	New-York	1855	44	56
Saksonya	1861	48	52	Massachusetts	1854	46	54
Wurtemberg	1853	45	55	Maryland	1850	46	54
Danimarka	1847	45	55	Fransa	1890	47	53
Norveç	1855	45	56	Fransa	1891	48	52

TABLO III

İntihar sayılarının toplamında her bir cinsin payı

		İntiharların mutlak sayısı		*100 intihardan*	
		Erkek	*Kadın*	*Erkek*	*Kadın*
Avusturya	(1873-77)	11429	2478	82,1	17,9
Prusya	(1831-40)	11435	2534	81,9	18,1
Prusya	(1871-76)	16425	3724	81,5	18,5
İtalya	(1872-77)	4770	1195	80	20
Saksonya	(1851-60)	4004	1055	79,1	20,9
Saksonya	(1871-76)	3625	870	80,7	19,3
Fransa	(1836-40)	9561	3307	74,3	25,7
Fransa	(1851-55)	13596	4601	74,8	25,2
Fransa	(1871-76)	25341	6839	78,7	21,3
Danimarka	(1845-56)	3324	1106	75	25
Danimarka	(1870-76)	2485	748	76,9	23,1
İngiltere	(1863-67)	4905	1791	73,3	26,7

(1) Tablo II için bkz. Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 37; Tablo III için bkz. sayfa 38.

Gene bunun gibi, örneğin diğer ırklar yanında Yahudilerde delilik oranı yüksek olduğu halde intihar oranı tersine düşüktür. Bütün bu karşılaştırmalar delilikle intihar arasında herhangi değişmez bir ilişkinin bulunamayacağını açıkça ortaya koymaktadır.

İstatistikler, sarhoşlukla intihar arasında da herhangi bir ilişkinin bulunmadığını göstermektedir. Örneğin aşağıdaki IV numaralı tabloda, Almanya'nın çeşitli bölgelerinde tüketilen içki miktarıyle intihar oranları incelenmiştir. Tabloda görüldüğü üzere, 1. öbekteki bölgelerde adam başına ortalama 13 litreyle 10,8 litre içki düşmesine karşılık, intiharlar milyonda 206,1 olduğu halde; 3. öbekteki bölgelerde adam başına ortalama 6,4 litreyle 4,5 litre düşmesine karşılık intiharlar milyonda 234,1'e yükselmektedir.

TABLO IV[1]

Almanya'da içki ve intihar

İçki tüketimi (1884-86) (adam başına)	*Zümrede intihar ortalaması*	*Toplumlar*
1. öbek: 13-10,8 litre	Milyonda 206,1 kişi	Posnanya, Silezya, Brandenburg, Pomeranya
2. öbek: 9,2-7,2 litre	» 208,4 kişi	Doğu ve Batı Prusya, Hanover, Saxe ili, Turingen, Westfalya
3. öbek: 6,4-4,5 litre	» 234,1 kişi	Macklembourg, Saxe krallığı, Schleswig-Holstein, Hesse ili ve dukalığı
4. öbek: 4 litre ve daha azı	» 147,9 kişi	Rhin, Baden, Bavyera ve Wurtemberg illeri

TABLO V[2]

Irk ve intihar bakımından Avusturya eyaletlerinin karşılaştırılması

		100 kişiden kaçı Alman	*Milyonda İntiharların oranı*		
Salt Alman eyaletler	Aşağı Avusturya	95,90	254		
	Yukarı »	100	110	Ortalama 106	
	Salzburg	100	120		
	Tyrol	100	88		
Çoğunluğu alman olan eyaletler	Carinthie	71,40	92	Ortalama 125	
	Styrie	62,45	94		
	Silezya	53,37	190		
Almanların önemli bir azınlık olduğu eyaletler	Bohemya	37,64	158	Ortalama 140	İki grubun ortalaması 86
	Moravya	26,33	136		
	Bukovine	9,06	128		
Almanların küçük bir azınlık olduğu eyaletler	Galiçya	2,72	82		
	Tyrol	1,90	88		
	Littoral	1,62	38		
	Carniole	6,20	46		
	Dalmaçya	—	14		

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 52.

(2) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 61.

b) Acaba ırk ve soyaçekimle, intihar arasında zorunlu bir ilişki var mıdır? İstatistikler ırkla intihar arasında da herhangi bir zorunlu ilişkinin bulunmadığını ortaya koymaktadır. Örneğin Cermen ırkına bağlı toplumların bazılarında intihar oranı çok yüksektir, bazılarında da çok düşüktür (yukarıda tablo V'e bkz).

Soyaçekimle intihar arasında da herhangi bir zorunlu ilişkinin bulunmadığını gene istatistikler göstermektedir. Böyle bir ilişki bulunsaydı, intiharın en fazla çocuklar arasında olması gerekirdi. Ayrıca kız ve erkek çocuklarda intihara eğilimin aynı derecede olması gerekirdi. Çünkü soyaçekim, kendini en çok çocukluk çağında gösterir. Oysa istatistikler, intihar oranının çocukluk çağında çok düşük, erkek çocuklarda da kız çocuklara göre, intiharın daha çok olduğunu göstermektedir (aşağıdaki tablo VI'ya bkz)[1].

TABLO VI

Çeşitli yaşlarda intiharlar (Her yaştan 1 milyon kişi alınmıştır)

	Fransa 1835-44		*Prusya* 1873-75		*Saksonya* 1847-58		*İtalya* 1872-76		*Danimarka* 1845-56
	Er.	*Ka.*	*Er.*	*Ka.*	*Er.*	*Ka.*	*Er.*	*Ka.*	*Er. ve Ka.*
16 yaşın altında	2,2	1,2	10,5	3,2	9,6	2,4	3,2	1,0	113
16-20 yaş arası	56,5	31,7	122	50,3	210	85	32,3	12,2	272
20-30 » »	130,5	44,5	231,1	60,8	396	108	77	18,9	307
30-40 » »	155,6	44,0	235,1	55,6	} 551	126	{ 72,3	19,6	426
40-50 » »	204,7	64,7	347	61,6			102,3	26	576
50-60 » »	217,9	74,8			} 906	207	{ 140	32	702
60-70 » »	274,2	83,7	529	113,9			147,8	34,5	} 785
70-80 » »	317,3	91,8			} 917	297	{ 124,3	29,1	
80 yaşın üstünde	345,1	81,4					103,8	33,8	642

c) Acaba intiharın iklimle, kozmik etmenlerle zorunlu bir ilişkisi var mıdır? Böyle bir ilişki de düşünülemez. Çünkü belirli bir iklime bağlı bir toplumda intiharın çağdan çağa değiştiği görülmektedir. Örneğin aşağıdaki tablo VII'de görüldüğü üzere 1870 yılına kadar İtalya'da intihar oranı kuzeyde daha az, güneyde en azdır. Ama 1870 zaferinden sonra başkent yurdun ortasına taşınıp da bilim, sanat, ekonomi hareketleri yurdun ortalarında toplanmaya başlayınca, 1870' ten sonra kuzeyle orta İtalya arasındaki intihar oranı birbirlerine yaklaşmaya başlamış, 1884-86 arasında da intihar sayısı orta İtalya'da, kuzeyi aşmıştır.

TABLO VII

İtalya'da intiharların bölgesel dağılımı[2]

	Milyon nüfusta intihar sayısı			*Her bölgedeki intihar oranı*		
Yıllar	*1866-67*	*1864-76*	*1884-86*	*1866-67*	*1864-76*	*1884-86*
Kuzey İtalya	33,8	43,6	63	100	100	100
Orta İtalya	25,6	40,8	88	75	93	139
Güney İtalya	8,3	16,5	21	24	37	33

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 79.
(2) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 84.

Isı etmeniyle intihar arasında herhangi bir zorunlu ilişkinin bulunamayacağını da aşağıdaki tablo VIII açıkça ortaya koymaktadır[1]. Örneğin Fransa'da nisan ve ekim aylarında ısı ortalaması birbirine çok yakın olduğu halde, intihar oranları oldukça farklıdır. İtalya'da haziran, eylül aylarında ısı birbirine çok yakındır, ama intihar haziranda binde 105, eylülde binde 73'tür.

TABLO VIII

	Fransa (1866-70)		*İtalya (1883-88)*			*Prusya (1876-78, 80-82, 85-89)*	
	Ortalama ısı	*Aylık intihar oranı: yılda 1000'e oranla*	*Ortalama ısı*		*Aylık intihar oranı: yılda 1000'e oranla*	*Ortalama ısı 1848-77*	*Aylık intihar oranı: yılda 1000'e oranla*
			Roma	*Napoli*			
Ocak	2°,4	68	6°,8	8°,4	69	0°,28	61
Şubat	4°	80	8°,2	9°,3	80	0°,73	67
Mart	6°,4	86	10°,4	10°,7	81	2°,74	78
Nisan	10°,1	102	13°,5	14°	98	6°,79	99
Mayıs	14°2	105	18°	17°,9	103	10°,47	104
Haziran	17°,2	107	21°,9	21°,5	105	14°,05	105
Temmuz	18°,9	100	24°,9	24°,3	102	15°,22	99
Ağustos	18°,5	92	24°,3	24°,2	93	14°,60	90
Eylül	15°,7	74	21°,2	21°,5	73	11°,60	83
Ekim	11°,3	70	16°,3	17°,1	65	7°,79	78
Kasım	6°,5	66	10°,9	12°,2	63	2°,93	70
Aralık	3°,7	61	7°,9	9°,5	61	0°,60	61

Kısası, Durkheim'a göre, bazı mevsimlerde intihar oranının artması ya da gündüzleri intihar oranının geceye göre daha fazla olması, o zamanlarda toplumsal hayatın daha yoğun bir biçim almasındandır.

d) Durkheim, *İntihar* adlı yapıtının birinci kitabında, son olarak, taklitle intihar arasında da herhangi zorunlu bir ilişkinin bulunamayacağını açıklamaya çalışır. Bunun için de toplumsal olayların neden psikoloji olaylarıyle anlatılamayacağını kanıtlayan fikirlere baş vurur[2].

KİTAP II. Durkheim, *İntihar* adlı yapıtının birinci kitabında, yukarda belirttiğimiz gibi, *toplumsal olmayan* olaylar (delilik, sarhoşluk, ırk, soyaçekim, iklim ,ısı, taklit) ile intihar arasında herhangi zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını göstermeye çalıştıktan sonra, bu ikinci kitapta kendi açıklamasına girişir.

Durkheim, «Toplumsal bir olayın nedenini gene toplumsal bir olayda aramalıdır» kuralına dayanarak, intiharın nedenini psikolojik olaylarda ya da doğal

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 93.
(2) Durkheim, *Le Suicide*, Bölüm IV, sayfa 107-138.

çevrede değil, gene toplumda arar. Durkheim, toplumsal nedenleri dikkate alarak, intihar olgularını: a) Bencil (égoiste), b) Elcil (altruiste), c) Anomik (kanun yokluğundan, bunalımdan, kargaşalıktan, gelen) diye üç öbeğe ayırır.

a) **Bencil intiharlar.** Bireyin bağlı olduğu din, aile, politik zümre vb. tarafından korunulmamış olmasından meydana gelir. Başka bir deyimle bencil intiharlar toplumsal bağlar gevşek olduğu, birey kendini yalnız duyduğu zaman belirir.

Gerçekten Avrupa toplumlarının intihar istatistiklerine bir göz atılırsa, İspanya, Portekiz, İtalya gibi nüfusu salt Katolik olan toplumlarda intihar oranı oldukça az olduğu halde, Prusya, Saksonya, Danimarka gibi Protestan toplumlarda oran oldukça yüksektir. Morselli'nin hesapladığı aşağıdaki ortalamalar bunu açıkça göstermektedir[1].

	1 milyon nüfusta intihar ortalaması
Protestan toplumlar	190
Protestan-Katolik karışımı toplumlar . .	96
Katolik toplumlar	58

Gene Almanya'nın Katolik olan Bavyera çevrelerinde intihar oranı, Protestan olan Prusya'ya göre çok daha azdır. Bavyera'da intihar oranı 1874'ten beri milyonda 90 olduğu halde, Prusya'da 1871-1875 arası, milyonda 133, Baden dukalığında 156, Würtenberg'de 162, Saksonya'da 300'ü bulur. Kısası Almanya'nın diğer eyaletleri de incelenirse, intiharın Protestan sayısıyle doğru, Katolik sayısıyle de ters orantılı olarak arttığı görülür[2] (Tablo IX, X, XI'e bkz).

TABLO IX[3]

Bavyera eyaletleri (1867-75)

Katolikleri %50 nin altındaki eyaletler	*Milyon nüfusta intihar*	*Katolikleri çok olan (%50-90) eyaletler*	*Milyon nüfusta intihar*	*Katolikleri %90 ın üstündeki eyaletler*	*Milyon nüfusta intihar*
Rhin Palatinat'sı	167	Aşağı Franconie	157	Yukarı Palatinat	64
Orta Franconie	207	Souabe	118	Yukarı Bavyera	114
Yukarı Franconie	204			Aşağı Bavyera	49
Ortalama	**192**	**Ortalama**	**135**	**Ortalama**	**75**

(1) Durkheim, *Le Suicide,* sayfa 149.

(2) Durkheim, *Le Suicide,* sayfa 150-151.

(3) Durkheim, *Le Suicide,* sayfa 150.

TABLO X[1]

Prusya eyaletleri (1883-90)

Protestanları %90'dan çok olan eyaletler	*Milyonda intihar*	*Protestanı %89-68 arası olan eyaletler*	*Milyonda intihar*
Saxe	309,4	Hanover	212,3
Schleswig	312,9	Hessen	200,3
Pomeranya	171,5	Brandenbourg ve Berlin	296,3
		Doğu Prusya	171,3
Ortalama	264,6	Ortalama	220,0
Protestanı %40-50 arası olan eyaletler	*Milyonda intihar*	*Protestanı %32-28 arası olan eyaletler*	*Milyonda intihar*
Batı Prusya	123,9	Posen	96,4
Silezya	260,2	Rhin bölgesi	100,3
Westphalia	107,5	Hohenzolern	90,1
Ortalama	163,6	Ortalama	95,6

TABLO XI[2]

Çeşitli toplumlarda her dinden milyon nüfusa düşen intihar sayısı

		Protestan	*Katolik*	*Yahudi*	*Gözlemci*
Avusturya	(1852-59)	79,5	51,3	20,7	Wagner
Prusya	(1849-55)	159,9	49,6	46,4	»
»	(1869-72)	187	69	96	Morselli
»	(1890)	240	100	180	Prinzing
Baden	(1852-62)	139	117	87	Legoyt
»	(1870-74)	171	136,7	124	Morselli
»	(1878-88)	242	170	210	Prinzing
Bavyera	(1844-56)	135,4	49,1	105,9	Morselli
»	(1884-91)	224	94	193	Prinzing
Wurtemberg	(1846-60)	113,5	77,9	65,6	Wagner
»	(1873-76)	190	120	60	Tarafımızdan
»	(1881-90)	170	119	142	»

İsviçre'de Protestan kantonlarındaki intihar oranı, Katolik kantonlarındakinden dört beş kat fazladır.

Durkheim, buna neden olarak Protestanlığın Katolikliğe göre daha özgür, daha hoşgörür olmasını gösterir. Gerçekten insan için inançlarını yeniden kurmak ödevi çok ağır bir iştir. Zaten özgürlüğün ağırlığı da buradadır. Bir Protestan bu sorumluluğu bir Katoliğe göre daha büyük bir şiddetle duyar. İnanç-

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 151.

(2) Durkhemi, *Le Suicide*, sayfa 152.

larını kendi kendine yaratmak zorunda olan Protestanlığın, bilime, bilgiye herkesten fazla ihtiyacı vardır. Bundan ötürü inancın zayıfladığı yerde eğitim ve öğretim geliştirilerek elden geldiği kadar bu hastalığın önüne geçmeye çalışılır. Görülüyor ki bilim intiharın nedeni değil, tersine ilâcıdır.

★

İnsanı topluma bağlayan sadece din zümresi değildir. Aile zümresi, politik zümre de aynı ödevi görür. Gerçekten din zümresi gibi aile zümresi de insanı korur, ona dayanak olur. Bundan ötürü de bütün toplumlarda bekârların intihar oranı, evlilere göre daha yüksektir. Evliler arasında da, çocuksuz ailelerde intihar oranı, çocuklu ailelere göre daha yüksektir. Çocuk sayısı arttıkça da intihar oranı düşer (Tablo XII, XIII'e bkz.).

TABLO XII[1]

Oldenburg Büyük Dükalığı

1871-85 yılları arasında yaş zümrelerine, medeni durumlara göre her iki cinsin 10.000 nüfusa göre intihar sayısı

Yaşlar	*Bekârlar*	*Evliler*	*Dullar*	*Korunma katsayısı (coefficient) Evliler Bekârlara oranla*	*Dullara oranla*	*Dullar Bekârlara oranla*
			Erkekler			
0—20	7,2	769,2	—	0,09	—	—
20—30	70,6	49,0	285,7	1,40	5.8	0,24
30—40	130,4	73,6	76,9	1,77	1,04	1,69
40—50	188,8	95,0	285,7	1,97	3,01	0,66
50—60	263,6	137,8	271,4	1,90	1,90	0,97
60—70	242,8	148,3	304,7	1,63	2,05	0,79
Daha yukarı	266,6	114,2	259,0	2,30	2,26	1,02
			Kadınlar			
0—20	3,9	95,2	—	0,04	—	—
20—30	39,0	17,4	—	2,24	—	—
30—40	32,3	16,8	30,0	1,92	1,78	1,07
40—50	52,9	18,6	68,1	2,85	3,66	0,77
50—60	66,6	31,1	50,0	2,14	1,60	1,33
60—70	62,5	37,2	55,8	1,68	1,50	1,12
Daha yukarı	—	120	91,4	—	1,31	—

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 182.

TABLO XIII[1]

Fransa (1889-91)
Yaş ve medenî durumlara göre 1.000.000 nüfusta intihar sayısı (yıllık ortalama)

Yaşlar	*Bekârlar*	*Evliler*	*Dullar*	*Korunma katsayısı (coefficient)* *Evliler* *Bekârlara oranla*	*Dullara oranla*	*Dullar* *Bekârlara oranla*
			Erkekler			
15—20	113	500	—	0,22	—	—
20—25	237	97	142	2,40	1,45	1,66
25—30	394	122	412	3,20	3,37	0,95
30-40	627	226	560	2,77	2,47	1,12
40-50	975	340	721	2,86	2,12	1,35
50—60	1434	520	979	2,75	1,88	1,46
60—70	1768	635	1166	2,78	1,83	1,51
70—80	1983	704	1288	2,81	1,82	1.54
Daha yukarı	1571	770	1154	2,04	1,49	1,36
			Kadınlar			
15—20	79,4	33	333	2,39	10	0,23
20—25	106	53	66	2,00	1,05	1,60
25—30	151	68	178	2,22	2,61	0,84
30—40	126	82	205	1,53	2,50	0,61
40—50	171	106	168	1,61	1,58	1,01
50—60	204	151	199	1,35	1,31	1,02
60—70	189	158	257	1,19	1,62	0,77
70—80	206	209	248	0,98	1,18	0,83
Daha yukarı	176	110	240	1,60	2,18	0,79

Bu tablolardan şu sonuçlar çıkarılabilir:

1. Erken evlilikler özellikle erkeklerde intiharın artmasına neden oluyor.

2. 20 yaştan sonra evlenenlerde intihardan korunma katsayısı bekârlardan fazladır.

3. Evlilerin bekârlara oranla korunma katsayısı cinslere göre değişiyor. Örneğin Fransa'da evli erkeklerin bekârlara oranla korunma katsayısı kadınlarınkinden fazladır. Erkekler için bu oran ortalama 2,73 olduğu halde, kadınlar için 1,56 yani %43 eksiktir.

4. Dulların korunma katsayısı evlilerden düşüktür. Gerçekten dullarda intihar oranı evlilerden fazla, ama bekârlardan azdır[2].

★

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 183.

(2) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 182-185.

Din, aile zümresinden başka politik toplum yani millet, devlet de insanı korur. Politik kargaşalıkların, büyük toplumsal bunalımların intiharları çoğaltttığı sanılır. Oysa bu düşünüş yanlıştır. Olgulara uymaz. Gerçekten büyük politik bunalımlar, devrimler, savaşlar sırasında intihar oranının bütün toplumlarda birdenbire düştüğü görülmüştür. Örneğin Fransa'da 1848'de intihar sayısı 3647'den 3301'e düşmüştür. 1848'de Fransa'yı sarsan bunalım bütün Avrupa'yı sarınca, oralarda da intihar oranının birdenbire düştüğü görülür (Tablo XIV'e bkz.).

TABLO XIV[1]

	Danimarka	*Prusya*	*Bavyera*	*Saksonya*	*Avusturya*
1847	345	1852	217	—	611 (1846'da)
1848	305	1649	215	398	—
1849	337	1527	189	328	452

Büyük millî savaşlar da, politik bunalımlar gibi intiharların oranını düşürür. Örneğin 1866'da Avusturya ile İtalya arasında savaş başlayınca, intiharlar her iki toplumda da %14 azalmıştır (Tablo XV'e bkz.).

TABLO XV[2]

Yıllar	*1865*	*1866*	*1867*
İtalya	678	588	657
Avusturya	1464	1265	1407

Fransa ile Almanya arasında 1870-71'de patlak veren savaş da her iki toplumda aynı etkiyi doğurmuş, intiharlar azalmıştır (Tablo XVI'ya bkz.).

TABLO XVI[3]

Yıllar	*1869*	*1870*	*1871*	*1872*
Prusya	3186	2963	2723	2950
Saksonya	710	657	653	687
Fransa	5114	4157	4490	5275

Kısası bütün bu tablolar büyük politik bunalımlarda, ulusal savaşlarda intiharların birdenbire düştüğünü göstermektedir. Çünkü bu gibi hallerde toplumsal hayat çok yoğunlaşmış, ruhları sımsıkı sarmış. Böyle zamanlarda birey toplumun etkisini kendinde daha büyük bir şiddetle duyar. Kendini yalnız bırakılmış olarak görmez. Bundan ötürü de bencil intiharlar azalır.

Böylece bencil intiharları inceleyen Durkheim, şu sonuca varmıştır: **"İntihar sayısı, bireyin dine, aileye, devlete olan bağlılığıyle ters orantılıdır"[4].**

(1) Durkheim, *Le Suicide,* sayfa 216.
(2) Durkheim, *Le Suicide,* sayfa 218.
(3) Durkheim, *Le Suicide,* sayfa 218.
(4) Durkheim, *Le Suicide,* sayfa 222.

İnsanın hayatın sertliğine, güçlüklerine dayanabilmek için kendini bir amaca, bir ülküye bağlaması gerekir. Bundan ötürü bir kimse, din, aile, millet gibi toplumsal zümrelerden herhangi birine canla başla bağlanmalı, kendini ona vermelidir. Böylece yalnızlığını duymaz; hayatın boşluğuna, anlamsızlığına kapılarak umutsuzluğa düşmez. İşte insanların bencil intiharlara sürüklenmesine engel olan, onları bu tür davranışlardan koruyan din, aile, millet, meslek vb. gibi çeşitli zümrelere olan bağlılıktır.

★

b) **Elcil intiharlar.** İnsan yalnız bağlı olduğu zümre tarafından korunmadığı, ya da toplumsal bağların pek gevşek olduğu zamanlarda değil, tersine topluma çok bağlı olduğu zamanlarda da intihar eder. Bu türden intiharları Durkheim *elcil intiharlar* adı altında toplamaktadır.

Bazen ilkel toplumlarda intiharın bulunmadığı söylenir. Bu pek doğru değildir. Gerçi ilkellerde yukarda açıkladığımız bencil intiharlara pek rastlanmaz ama, başka türden intiharlar eksik değildir. Örneğin Danimarkalı savaşçılar için yataklarında ihtiyarlıktan ya da hastalıktan ölmek ayıp sayılırdı. Bu ayıptan kurtulmak için intihar ederlerdi. Gotlar, Vizigotlar için de doğal ölüm utanç verici bir şeydir.

Hindistan'da kocalarının ölümünden sonra dul kalan kadınların kendilerini öldürmeleri âdeti vardır. Gallerde, efendilerinin ölümünden sonra, köleleri, hizmetçileri intihar etmek zorundaydılar. *Achantis*'lerde, kralın ölümünden sonra subaylarının kendilerini öldürmeleri bir yükümlülüktü (obligation). Bazı gözlemciler *Havai*'de de aynı âdete rastlamışlardır. Bütün bu açıklamalar ilkel toplumlarda intiharın çok yaygın olduğunu ortaya koymaktadır. Bunları üç öbekte toplamak olanaklıdır:

1. İhtiyarlamış ya da hastalığa tutulmuş kimselerin intiharı,
2. Kocalarının ölümünden sonra intihar eden kadınlar,
3. Efendilerinin ölümünden sonra intihar eden köleler, hizmetliler.

Bütün bu intihar türlerinde kendini öldüren kimse, toplumsal bir ödevi yerine getirmek amacıyla bu eyleme girişir. Bu yükümlülüğü yerine getirmeyen kimse onursuzlukla suçlanır, çoğu zaman da dinsel cezalara çarptırılır. Böyleleri, cenaze töreninin kendilerine uygulanması onurundan yoksun kalır. Mezarında, öbür dünyada çekmeyeceği sıkıntı yoktur. Kısası bu gibilerin üzerine toplum bütün ağırlığıyle çökmekte, baskı yapmakta, onu intihara sürüklemeye zorlamaktadır[1].

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 233-236.

Günümüz toplumlarında, bireysel kişilik, kolektif kişilikten iyice sıyrıldığı için bu türden intiharların yaygın olması olanaklı değildir. Ama gene bugün bile, pek seyrek de olsa, kendisine verilen herhangi bir buyruğu yerine getiremediği için, onurunu korumak amacıyle kendini öldüren subaylara, ya da kumandanlara; ailesini ağır bir lekeden, utançtan kurtarmak için kendini öldürmeye girişenlere rastlanır. Bunlar kendilerini öldürüyorlarsa canlarından fazla sevdikleri, üstün tuttukları bir şey var demektir. Bugün elcil intiharların hâlâ sürüp gittiği özel bir toplumsal çevre vardır, o da ordudur.

★

Gerçekten Avrupa'nın bütün toplumlarında ordulardaki intihar oranının sivil nüfustaki intihar oranından daima üstün olduğu görülmektedir (aşağıdaki Tablo XVII'ye bkz.).

TABLO XVII[1]

Avrupa'nın başlıca toplumlarında orduda ve sivillerde intiharların karşılaştırılması

		İntiharlar (aynı yaşta)		*Askerlerin sivillere*
		1 milyon askerde	*1 milyon sivilde*	*oranla katsayısı*
Avusturya	(1876-90)	1253	122	10
A.B.D.	(1870-84)	680	80	8,5
İtalya	(1876-90	407	77	5,2
İngiltere	(1876-90)	209	79	2,6
Wurtemberg	(1846-58)	320	170	1,92
Saxe	(1847-58)	640	369	1,77
Prusya	(1876-90)	607	394	1.50
Fransa	(1876-90)	333	265	1,25

İlk bakışta askerlerin aynı yaşta sivillere göre daha fazla intihar etmeleri insanı şaşırtmaktadır. Ordu fizik bakımdan en seçme kimselerden meydana gelmiştir. Kışladaki bağlılığın, dayanışmanın da intiharları önlemesi gerekir. Böyle olduğu halde ordularda intihar oranı azalmıyor, tersine artıyor. Bu nasıl açıklanacak?

Durkheim'a göre, «ordulardaki intihar ilkel toplumlardaki intiharın bir artakalımıdır (survivance). Çünkü askerlik ahlâkı bazı yönleriyle ilkel ahlâkın bir artakalımıdır. Böyle bir tinsel havanın etkisi altında bulunan asker, izin verilmemesi, azarlanma, haksız ceza, hapis vb. gibi en ufak bir engelle, sıkıntıyla karşılaştı mı, kendini öldürür. Daha önceden bu türden intiharların meydana gelmiş olması askerin bu eğilimini büsbütün kamçılar. Böylece orduyu bir intihar salgını sarar. Bu türden intiharların bireysel nedenlerle anlatılması ola-

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 247.

naklı değildir. Örgensel yapıları intihara elverişli bu derece çok sayıda insanın bir alayda tesadüfen birleşmiş olmaları kabul edilemez. Hele taklit yoluyle intiharın yayılmasının kabulü daha da güçtür. Ama askerlik mesleğinin, insanda kendi kendini öldürmeye sürükleyen bir ahlâk yapısını geliştirdiği fikri kabul edilirse, her şey kolaylıkla açıklanmış olur. Silâh altında bulunanların çoğunda bu yapının türlü derecelerde bulunması doğaldır. İşte, çevre intihara son derecede elverişli olduğu için birey, içinde taşıdığı bu kendini öldürme eğilimini, kolaylıkla eyleme geçirebilir. Bundan ötürü kendini öldürmeye hazırlıklı olan kimselerde intihar eylemi böyle bir çevrede, hızla yayılıverir»[1].

Durkheim, ordudaki intiharların günümüze yaklaştıkça azalmakta olduğunu gene istatistiklere dayanarak belirtmektedir. Gerçekten Fransa'da askerlerin intihar oranı 1862'de milyonda 630 iken, 1890'da milyonda 280'i aşmamıştır. Prusya'da da 1877'de milyonda 716 iken, 1893'te 457'ye düşmüştür. Almanya bütünüyle ele alınırsa, 1877'de 707 iken, 1890'da 550'ye düşmüştür. Belçika'da 1885'te 391 iken, 1891'de 185'e inmiştir. İtalya'da da 1876'da 431 iken, 1892'de 389'dur. Avusturya ve İngiltere'de azalma gerçi azdır ama, gene de vardır. Kısası bütün Avrupa toplumları ordularında intiharların gittikçe azaldığı görülmektedir.

Durkheim, askerler arasında bu intihar azalması olgusunu, eski askerlik ruhunun gevşemesine bağlamaktadır. Gerçekten edilgin (pasif) ve mutlak itaat alışkanlığı, tek kelimeyle kişiliğin silinmesi, yok olması, isterseniz buna barbarlık diyelim, bütün bunlar gitgide kamu vicdanı (conscience publique) gereksemeleriyle (ihtiyaç) çelişikliğe uğramıştır. Böylece disiplin, katılığını kaybetmiş, yumuşamış, birey üzerine olan baskısı gevşemiştir[2]. Kısası kişiliğe verilen değer gittikçe artmıştır.

c) **Anomik intiharlar.** İntiharların bir çeşidi daha vardır ki, birtakım toplumsal bunalım sonucu meydana gelir. Durkheim, bunlara *anomik intiharlar* adını veriyor.

Örneğin ekonomi bunalımları intiharların artmasına neden olur. Viyana'da 1873'te başlayan bir malî bunalım, 1874'te son haddini bulur. Bu sırada intiharların da hemen arttığı görülür. 1872'de intihar 141 iken, 1873'te 153'e, 1874'te 216'ya yükselir.

Aynı yılda Frankfurt'ta buna benzer bir bunalım patlak vermiş, buna paralel olarak intiharlar da artmıştır. 1882 yılında Paris borsasında beliren büyük bunalımda da intiharlar birdenbire artmış, 1874'le 1886 arasında ortalama artış %2 iken, 1882'de birdenbire %7 oluvermiş[3].

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 260-261.
(2) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 259, 260.
(3) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 264-265.

Bu bunalımlar sonucu intiharlarda meydana gelen artış nasıl anlatılacak? Acaba bu bunalımların doğurduğu sefalet mi, insanı yaşamaktan usandırır, intihara sürükler? Akla uygun gibi görülen bu fikri, olgular yalanlamaktadır. Gerçekten sefalet, geçim güçlüğü, intiharları artırsaydı, geçim kolaylaşınca, dirlik artınca intiharların da azalması gerekirdi. Oysa toplumların ekonomi bakımından geliştiği, dirlik düzenin arttığı dönemlerde de intiharların arttıkları görülmektedir.

Örneğin 1870'te Victor Emmanuel, Roma'yı alıp da İtalyan birliği kurulunca İtalya, Avrupa ülkelerinin en büyüklerinden biri olmak yolunu tuttu. Ticaret ve endüstri büyük bir hızla gelişmeye başladı. Buna paralel olarak ekonomide, üretimde, değişimde, deniz ticaretinde, ulaşımda, taşıtlarda büyük ilerlemeler oldu, işçilerin gündelikleri arttı, maddî durumları düzeldi, ekmek fiyatları düştü. Kısası İtalya'da zenginlik, dirlik arttı, geçim kolaylaştı. Ama bu dönemde intiharların azalmadığı, tersine arttığı görüldü. 1866 ile 1870 arasında intihar oranı hemen hemen birdi. 1871 ile 1877 arasında ise %36 arttı[1] (Tablo XVIII'e bkz.).

TABLO XVIII

Yıllar	*Milyonda intihar*	*Yıllar*	*Milyonda intihar*
1864-70	29	1874	37
1871	31	1875	34
1872	33	1876	36,5
1873	36	1877	40,6

Almanya 1870 savaşından sonra ulusal birliğe ulaşıyor. Zenginlik artıyor, ticaret, endüstri hızla gelişiyor, ama intihar oranı görülmemiş bir hızla artıyor. 1875'te 3278 intihar, 1886'da 6212'ye çıkıyor. Bu %90 bir artış demektir[2].

Uluslararası başarılı sergiler de o toplumun piyasasını harekete getirir, yurda para girer, özellikle sergilerin kurulduğu kentlerde dirlik artar. Ama bu gibi dirlik dönemlerinde istatistikler intiharların azaldığını değil de, tersine arttığını ortaya koymaktadır.

Çoğu zaman söylenildiği gibi, ekonomik sıkıntının, sefaletin intiharları artırmadığını gösteren daha birçok olgular ileri sürülebilir. Örneğin İrlanda'da da köylü çok sıkıntı içindedir, buna karşılık intihar sayısı çok düşüktür. İspanya'da intihar oranı, Fransa'dan on defa azdır, âdeta sefalet intiharı önlüyor. Fransa'nın birçok eyaletlerinde gelirlilerin sayısı arttıkça, intiharların da arttığı görülüyor.

Görülüyor ki malî ya da endüstri bunalımlarının intihar oranını artırması fakirlikten ya da sefaletten gelmiyor. Çünkü dirlik, zenginlik de intihar oranını

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 267-268.
(2) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 268.

artırmaktadır. İntiharların çoğalmasının asıl nedeni toplumun yapısında meydana gelen değişikliktir. Ama bu değişiklik toplum için yararlı ya da zararlı olsun, bunun hiç bir önemi yoktur. Toplumun yapısında meydana gelen değişiklik bireyin hayat koşullarını, tinsel değerlerini altüst eder. İşte intiharın asıl nedeni bu kargaşalık (anomie) halidir.

★

İntiharı artıran kargaşalık (anomie) halleri sadece yukarda belirttiğimiz ekonomik kargaşalıklar, düzensizlikler değildir. Ailede meydana gelen çeşitli türden kargaşalıklar, bunalımlar, düzensizlikler de, intihar oranlarını etkiler.

Çeşitli aile bunalımları arasında en önemlilerinden ikisi kuşku yok dullukla, boşanma ya da mahkeme kararıyle ayrı yaşamadır. Gerçekten karı kocadan biri ölünce, aile düzeni altüst olur, geriye kalan karı ya da koca bu yeni duruma kendini uyduramaz, bu yüzden de bu gibilerde kendi kendini öldürme eğilimi kolaylaşır. Gerçekten (Tablo XVIII'de görüldüğü üzere) dul erkek ya da kadınlarda intihar oranı, evlilerdeki orandan oldukça yüksektir.

TABLO XIX[1]

İntihar ve boşanma bakımından Avrupa toplumlarının karşılaştırılması

		Yıllık boşanma (1000 evlilikte)		*İntiharlar (Milyon nüfusta)*
I.	***Boşanma ve ayrılmaların az olduğu toplumlar:***			
	Norveç	0,54	(1875-80)	73
	Prusya	1.6	(1871-77)	30
	İngiltere ve Galler memleketi	1,3	(1871-79)	68
	İskoçya	2,1	(1871-81)	—
	İtalya	3,05	(1871-73)	31
	Finlandiya	3,9	(1875-79)	30,8
	Ortalama	**2,07**		**46,5**
II.	***Boşanma ve ayrılmaların orta derecede olduğu toplumlar:***			
	Bavyera	5,0	(1881)	90,5
	Belçika	5,1	(1871-80)	68,5
	Hollanda	6,0	(1871-80)	35,5
	İsveç	6,4	(1871-80)	81
	Baden	6,5	(1874-79)	156,6
	Fransa	7,5	(1871-79)	150
	Wurtemberg	8,4	(1876-78)	162,4
	Prusya	—	—	133
	Ortalama	**6,4**		**109,6**
III.	***Boşanma ve ayrılmaların çok olduğu toplumlar:***			
	Saxe-Royale	26,9	(1876-80)	299
	Danimarka	38	(1871-80)	258
	İsviçre	47	(1876-80)	216
	Ortalama	**37,3**		**257**

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 289.

Gerekli bilginin sağlandığı bütün toplumlarda boşanmışlarda intihar oranı, değil evlilerden, dullardan, bekârlardan bile daha fazladır (bkz. Tablo XX). Görülüyor ki boşanmışlarda intihar, evlilerden üç dört defa fazladır.

TABLO XX[1]

		Milyonda intihar (15 yaş üstünde)							
		Bekârlarda		*Evlilerde*		*Dullarda*		*Boşanmışlarda*	
		Erkek	*Kadın*	*Erkek*	*Kadın*	*Erkek*	*Kadın*	*Erkek*	*Kadın*
Prusya	(1887-89)	360	120	430	90	1471	215	1875	290
»	(1883-90)	388	129	498	100	1552	194	1952	328
Baden	(1885-93)	458	93	460	85	1172	171	1328	—
Saxe	(1847-58)	—	—	481	120	1242	240	3102	312
»	(1876)	555,18		821	146	—	—	3252	389
Wurtemberg	(1846-60)	—	—	226	52	530	97	1298	281
»	(1873-92)	251	—	218		405		796	

Şunu da belirtelim ki, boşanmalarda kadın ve erkeğin intihara eğilimi aynı derecede değildir. Boşanmanın yasak olmadığı, çok olduğu toplumlarda kadınların intihar oranı erkeklerden azdır. Boşanmanın yasak ya da az olduğu toplumlarda da tersine kadınlarda intihar oranı erkeklerden fazla oluyor.

Durkheim'a göre, bunun nedenini evlilik hayatında, boşanma yasağının erkeğin lehine, kadının da aleyhine işlemesinde aramak gerekir. Gerçekten Durkheim'a göre, evlilikte boşanma yasağı, erkeği rahata, huzura kavuşturur. Onu bekârlığın umutsuz, başıboş hayatından kurtarır. Disipline sokar, gelişmesini sağlar. Ayrıca evlilik kurallarının bozulmasında töreler, âdetler erkek için daha elverişlidir. Bundan ötürü boşanma, erkek için pek büyük bir gerekseme (ihtiyaç) değildir. Oysa töreler, âdetler kadını sıkı sıkıya evlilik kurallarına bağlar, maddî manevî bakımdan gelişmesine pek elverişli değildir. Evlilik hayatı dayanılmaz hale geldi mi, kurtuluşu boşanmada bulur. Bundan ötürü boşanmanın serbest olmadığı toplumlarda evli kadınlar, evli erkeklerden daha fazla intihara eğilimlidir.

KİTAP III. Durkheim, *İntihar* adlı bu yapıtının üçüncü kitabında, her bireyi intihara sürükleyen bir toplumsal gücün bulunduğunu göstermeye çalışır. Kendisine göre, ilk bakışta bireysel yapının bir sonucu gibi görülen bu eylemler, gerçekte toplumsal yapının bir sonucudur. Belirli bir toplumun herhangi bir çağındaki intihar sayısını, o toplumun o çağındaki ahlâk yapısı belirler. Her toplumun morfolojik ve toplumsal yapısına göre, intihara kolektif bir eğilimi vardır. Kısası sanıldığı gibi, bireylerin intihar eğilimleri kolektif intihar eğili-

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 293.

mini doğurmaz. Tersine bireylerin intihara eğilimlerini belirleyen bu kolektif eğilimdir.

Durkheim, *Toplumsal İşbölümü* adlı yapıtında olduğu gibi, *İntihar*'da da birtakım pratik sonuçlar, ahlâk kuralları çıkarmak ister.

Durkheim, ilkin bir toplumda intihar olgusunun normal olup olmadığı sorusuna, «Herhangi bir toplum türünde ortalama oranı aşmamak koşuluyle normaldir»[1] der. Ama kendisine göre bugün istatistikler açısından Avrupa toplumlarında intiharlar bu ortalama oranı aşmıştır. Onun için Avrupa'da, intiharlar patolojik bir hal almıştır. Bu derde çare olarak Durkheim şunları öğütler:

Bugün intiharlara kötü gözle bakılmamaktadır. Bu hoşgörürlük pek doğal sayılmaz. Birtakım tinsel cezalar uygulamak yararlı olabilir. Örneğin intihar edene cenaze töreni yapılmamalı, mezar taşı dikmemeli. Bu işe girişenlerden bazı uygar haklar alınmalı. Ama ceza sistemi ne de olsa, yeterli bir tedavi yolu olamaz.

Bu konuda acaba eğitim yararlı olamaz mı? Örneğin Morselli, intiharın ancak eğitimle önlenebileceği kanısındadır. «İnsanın hayatta belirli bir yol izleyebilmesi, tinsel bir güç edinebilmesi için onda fikirlerini, duygularını düzenleme gücünün geliştirilmesi gerekir». Franck da aynı fikirdedir. «Ancak eğitimi geliştirmekle, sadece zekâları değil, kanıları da geliştirmeye çalışmakla intiharın nedenine ulaşılır»[2].

Durkheim'a göre eğitimde böyle bir güç yoktur. Eğitim, toplumun sadece bir hayali, bir gölgesidir. O toplumu yaratmaz, sadece tekrarlayarak bir özetini verir. Toplum üyeleri sağlamsa eğitim de sağlamdır, bozulmuşsa eğitim de bozuktur. Eğitim kendi kendini düzeltemez. Toplum kendini düzeltebilirse, eğitim de ancak o zaman düzelebilir. Onun için hastalığın kendisine, intiharın nedenlerine erişmek gerekir[3].

İntiharın nedenlerini de bu betiğimizde daha önce belirtmiştik. Bunlar bencil, elcil, anomik nedenlerdi. Bugünkü toplumlarda elcil nedenlere dayanan intiharlar sadece ordularda tutunmuştur. Ama oralardan da gitgide silinmektedir. Bugün Avrupa toplumlarında patolojik hal alan intiharlar, özellikle bencil ve anomik intiharlardır. Bencil intiharların bireyin din, aile, ulus gibi toplumsal zümrelere yeteri derecede bağlanmadıkları zaman belirdiklerini söylemiştik. Oysa din, aile hatta ulus gibi toplumsal zümreler, bugün bireylere bu tinsel dayanağı vermekten uzaktır. Bugün meslek hayatı insan eyleminin başında gelir. Meslek eylemleri bugünkü insanın ruhunu baştan aşağı sardığına göre, meslek zümrelerinin (groupements professionels) gelecekte insanlar için en güçlü bir tinsel dayanak ödevini görmesi çok olanaklıdır.

(1) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 426.
(2) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 427.
(3) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 427-428.

Bölüm IV

DİN SOSYOLOJİSİ

Durkheim, din üzerine olan düşüncelerini *Din Hayatının İlkel Biçimleri*[1] adlı yapıtında ileri sürmüştür. 638 sayfalık bu yapıt 28 sayfalık bir *giriş*, üç *kitap* ve bir *sonuç*'tan meydana gelmiştir. Yapıtın planı aşağıda gösterilmiştir:

Giriş. Araştırma Konusu: *Din Sosyolojisi, Bilgi Kuramı.*

1. Yapıtın ana konusu: Bilinen en ilkel ve en yalınç dinin çözümlemesi; neden dini anlatmak için en ilkel dinlere baş vurmak gerekir?

II. Yapıtın ele aldığı ikinci konu: Düşüncenin temel kavramlarının ya da kategoryalarının doğuşu. Kategoryaların kökeni dinsel, bundan ötürü de toplumsaldır. Bu bakımdan bilgi kuramını yenilemek olanaklıdır.

Kitap I. *Başlangıç sorunları:*

1. Din olayının ve dinin tanımı: Şimdiye kadar ileri sürülen din tanımları ve eleştirileri. Dinin olumlu bir tanımının araştırılması,
2. İlkel din üzerine başlıca görüşler: Canclık ya da ruhçuluk (animisme) ve eleştirisi,
3. İlkel din üzerine başlıca görüşler (devam): Doğacılık (naturalisme) ve eleştirisi,
4. İlkel din olarak totemcilik.

Kitap II. *İlkel inançlar:*

1. Totem inançları: Ad ve damga olarak totem,
2. Totem inançları (devam): Totem olarak hayvan ve insan,
3. Totem inançları (devam): Totemcilikte kozmoloji sistemi ve tür kavramı,
4. Totem inançları (son): Bireysel ve cinsel totem,
5. Bu inançların kökeni: Totemcilik üzerine olan kuramların eleştirisi,
6. Bu inançların kökeni (devam): İlke kavramı ya da totemik mana, kuvvet fikri,
7. Bu inançların kökeni (devam): İlke kavramının ya da totemik mananın doğuşu,
8. Can ya da ruh (âme) kavramı,
9. Tin ya da salt ruh (esprit), Tanrı kavramı.

Kitap III. *İlkel dinsel törenler:*

1. Olumsuz tapınma (culte): Yasaklar sistemi, çilecilik, yasaklar sisteminin açıklanması, kutsallığın yayılma niteliği,

---

(1) Durkheim, *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse;* elimizdeki 1937'de yayımlanan üçüncü baskıdır, Felix Alcan, Paris, (dip notlarda verilen sayfa numaraları bu üçüncü baskıya göredir). Durkheim'ın bu yapıtı, dilimize Hüseyin Cahit tarafından tercüme edilmiştir. Eski harflerledir. Tanin matbaası, 1923-24, Istanbul, Oğlumun Kütüphanesi serisi. Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi,* sayfa 195-201'de bu yapıtın bir özetini bulabilirsiniz; ikinci baskı,, Remzi Kitabevi, 1968 (ilk baskı, Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımlarından, 1955, Istanbul).

2. Olumlu tapınma: Kurbanın öğeleri,
3. Olumlu tapınma (devam): Taklit dinsel törenleri, nedensellik ilkesi,
4. Olumlu tapınma (devam): Temsil edici ve anısal dinsel törenler,
5. Kefaret dinsel törenleri. Kutsal kavramının iki anlamlılığı: Ölüm yasları.

Sonuç: *Elde edilen sonuçlar ne dereceye kadar genelleştirilebilir?*

1. Din, çok sağlam bir deneye dayanır,
2. Dinde sonsuz olan nedir?
3. Toplum, mantığın kaynağıdır,
4. Kategoryalar, toplumsal nesneleri bildirir.

GİRİŞ. Araştırma Konusu:

Durkheim, *Din Hayatının İlkel Biçimleri* adlı bu yapıtının önsözünde, yukardaki planda da belirttiği gibi, iki konunun ele alınacağını bildirmektedir. Bunlardan biri din, biri de bilgi sorunudur. Durkheim, yapıtının temel konusu olan din olayını iyice kavrayabilmek için, en ilkel dinlere baş vurmanın gerekli olduğunu söyler. Bir dinin ilkel olabilmesi için de, ilkin, örgüt bakımından daha yalıncının bulunması olanaksız olan bir toplumda olması; sonra da bu dinin ve öğelerinin en yalınç olması gerekir. Bugün bilinen en ilkel ve en yalınç din, Totemciliktir. Bundan ötürü de Durkheim bu yapıtında din olayını incelemek için Totemciliği ele almıştır.

Durkheim, din olayını incelemek için, «Neden en ilkel ve en yalınç dine baş vurmak gerekir?» sorusunu da şöyle cevaplandırır: Günümüzün karmaşık dinlerini, ancak başlangıcından, en ilkel evresinden bugünkü gelişmiş dönemine ulaşıncaya kadar geçirdiği evrimi incelemekle, tarihini izlemekle kavrayabiliriz. Gerçekten din inançları, ahlâk kuralları, estetik teknikleri, ekonomi rejimleri gibi toplumsal olayların incelenmesi söz konusu oldu mu, daima bu olayların en yalınç, en ilkel köklerine inmek, o dönemlerini açıklayacak niteliklerini saptamak, sonra da nasıl ağır ağır gelişip, karmaşıklaşarak bugünkü biçimlerini aldıklarını göstermek gerekir. Bu, Descartes'ın bilinen bir ilkesidir: Bilimsel hakikatler zincirinde, ilk halka üstün bir önem taşır[1].

★

Durkheim'a göre, her dinde bir de, salt dinsel olayları aşan bir yön vardır. Bundan ötürü din olaylarının incelenmesi, bugüne kadar ancak filozoflar arasında tartışma konusu olan bazı sorunların yepyeni bir görüşle ele alınmasına hatta bunların yenilenmesine yardımcı olacaktır. Öteden beri, insanın dünya ve kendisi hakkındaki görüşlerinin dine dayandığı bilinmektedir. Hiç bir din yoktur ki, Tanrı üzerine kurgular (spéculation) ileri sürerken, evreni yöneten kanunlarla ilgilenmemiş yani bir kozmogoni kurmamış olsun. Başlangıçta din, bilim ve felse-

(1) Durkheim, *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, sayfa 5.

fenin yerini tuttuğu içindir ki, felsefe ve bilim dinden doğmuştur. Din, yalnız bilgimizin nesnesini değil, bu bilgiyi işleyen biçimlerin, kalıpların gelişmesine de yardımcı olmuştur. Yargılarımızın kökünde bütün düşünce hayatımıza egemen olan zaman, mekân, cins, neden vb. gibi birtakım temel kavramlar vardır ki, Aristoteles'ten beri, bunlara düşünce biçimleri, düşünce kalıpları ya da *kategorya* denir. İşte ilkel din olayları incelenirken bu kategoryaların bulanık izleriyle karşılaşılır. Başka bir deyimle bu kategoryaların dinden çıktığı, kaynağının din olduğu görülür./Bundan ötürü bu yapıtımızda ilkin din olgusunu, sonra da kategoryaları, yani bilgi sorununu ele alacağız[2].

KİTAP I. **Başlangıç Sorunları:**

Bölüm I. *Din olayının ve dinin tanımı.* Din olgusunu inceleyebilmek için, —yöntem bölümünde de belirttiğimiz gibi— ilkin dinin nesnel niteliklerine dayanan bir tanımını yapmak gerekir. İncelemelerimiz, böyle bir tanımla, kesin ve açık çizgilerle sınırlanmazsa, dinle hiç ilgisi olmayan birtakım olaylara din demek olanaklı olacağı gibi, gerçek din olgularının yanından geçtiğimiz halde bunları seçememiz de olanaksız değildir. Ama olguların nesnel niteliklerine dayanan olumlu bir tanımını vermeden önce, ilkin boş inanlara dayanan gözde tanımlardan bazılarını ele alalım:

1. Spencer ve Max Müller gibi düşünürler, dini, sırlı (mystérieux), doğaüstü (surnaturel) bir olgu olarak tanımlarlar. Doğaüstü evren, erişilemez bir evren olduğuna göre, deneyin hatta aklın dışında kalması gerekir. Bu kurama yandaş olanlar, dinlerin birer sır taşıdıklarını savlarlar (iddia). Kuşku yok, sır birçok dinlerde, özellikle Hıristiyanlıkta önemli bir yer tutar, ama bazen de çok silik olabilir. Örneğin 17. yüzyılda iman, bilim, felsefe birbirleriyle kolayca uyuşabiliyordu. Sır kavramının oldukça ilerlemiş dinlerde bulunduğunu da hatırlatalım. İlkel dinlerde böyle bir kavrama rastlanmaz. Doğaüstü fikrinin oldukça ilerlemiş bir döneme bağlı olması da doğaldır. Çünkü doğaüstü kavramının doğabilmesi için, ilkin doğal fikrinin doğması gerekir. Başka bir deyimle, ancak doğanın belirli bir düzene bağlı olduğu bilindikten sonra, bu düzenin dışında kalan şeyleri doğaüstü ve akıldışı saymak olanaklı olur. Oysa ilkçağ düşünürleri bile, bu düzeye ulaşamamışlardır. Bu hakikat ancak olumlu bilimlerle ortaya çıkmıştır. Olumlu düşünüş doğmadıkça, gerekircilik fikri yerleşmedikçe en şaşırtıcı olayların bile, aklın kabul edemeyeceği doğaüstü bir şey olarak görünmesi olanaklı değildir. Gerekircilik fikri (déterminisme), madde ve hayat bilimlerinde bugün kökleşmişse de, toplum bilimlerinde hâlâ yerleşememiştir. Bugün hâlâ

(2) Durkheim, *aynı yapıt*, sayfa 12-13.

toplumun, kanunlarının istendiği gibi değiştirilebileceği sanılır. Oysa Jevons, bu söylediklerimize şöyle bir karşılık verir: Evrende doğaüstü, olağanüstü olguların bulunduğunu anlamak için bilim düşünüşünün doğmasını beklemek gerekmez. Örneğin güneşin birdenbire tutuluvermesi, bu olgunun olağanüstü bir şey olduğunu göstermeye yeter. Bundan ötürü doğaüstü fikri pek eskidir, dinin temelidir[1].

Durkheim'a göre, Jevons'un savladığı (iddia) gibi doğaüstü fikri «birdenbire meydana gelen» şeylerden doğamaz. Yepyeni bir şey de, karşıtı gibi doğanın içindedir. İlkeller, olguların belirli bir düzen içinde gittiğini gördükleri gibi, istisnaların da eksik olmadığını görürler. Bunlar sık sık belirdikleri için, olağanüstü bu olaylar, onlara da doğal görünmeye başlarlar[2].

Kısası doğaüstü kavramı ancak gerekircilik fikrinin belirmesinden sonra doğabilir. Onun için ilkel dinlerde böyle bir niteliğin bulunması olanaklı değildir. İlkel toplumların dinlerinde böyle bir kavrama rastlamıyoruz. Bundan ötürü doğaüstü ve sır kavramları, dinlerin ortak niteliği olamaz.

2. Tylor, Frazer, Réville gibi düşünürler de, dini Tanrı fikriyle anlatmak isterler. Din, böyle Tanrı fikriyle anlatılmak istenirse, birçok dinler bu tanımın dışında kalır. Örneğin Tylor, «Din, tinsel (spirituel) varlıklara inanmaktır»[3] biçiminde bir tanım ortaya atar. Frazer[4] ve onunla birlikte birçok etnografyacılar da şöyle bir fikir ortaya atarlar: «Tinsel varlıklar, bilinçli varlıklar olduklarından, bu varlıklar ancak bilinçle etkilenebilirler, yani onları sözle, duayla, yakarmayla, kurbanlarla yumuşatmak gerekir. Onun için nerede kurban vb. gibi şeyler varsa, orada din vardır».

Bu tanımlar bugünkü dinlerin bazılarına uygun, bazılarına da aykırı düşer. Örneğin Budizm ve Jainizm gibi büyük dinlerde Tanrı, Tin (esprit) fikri yoktur.

---

(1) Durkheim, *Les Formes Elémentaires*, sayfa 37-38. Durkheim, bu satırları Jevons'un, *Introduction to the History of Religion* adlı kitabının 15 ve devamı sayfalarından aktardığını bildirmektedir.

(2) Öyle sanıyoruz ki, Durkheim'ın Jevons'a verdiği cevap oldukça zayıftır. Biraz önce düzen fikrinin oldukça ilerlemiş bir döneme bağlı bulunması gerektiğini, ilkellerde böyle bir fikrin bulunamayacağını savlamıştı. Şimdi Jevons'a cevap verirken, ilkellerde düzen fikrinin varlığını bir belit (axiome) olarak kabul ediyor. Böylece ilk savıyle ikinci savı birbirini tutmuyor. Durkheim'ın bu güçlükten sıyrılması için, ilkelin ampirik düzen fikriyle, bugünkü bilginin bilimsel düzen fikrini yani gerekirciliği birbirinden ayırması gerekir. İlkelde Durkheim'ın savladığı gibi düzen fikri yok değil, var. Ancak bu düzen, pratik bir düzendir; günümüz bilgininin gerekirciliği gibi matematik bir düzen değildir. Durkheim, düzen kavramındaki bu iki anlamı birbirinden ayırmadığı için, düzen fikrini bazen birinci anlamda kullanmaktadır. — N.Ş.K.

(3) Tylor, *La Civilisation Primitive*, I, sayfa 491.

(4) Frazer, *Golden Bough*, I, sayfa 30-32, ilk baskı.

Bournouf[1], Barth[2], Oldenberg[3] gibi bilginler Buda dininin Tanrısız bir din olduğunu ileri sürerler. Gerçekten Buda dinini dört temel fikirde toplamak olanaklıdır: a) Her varlıkta ıstırap vardır, b) Istırabın nedeni istektir, c) Istırabı yok etmenin biricik çaresi isteği yok etmektir, d) Bu üç evre aşıldıktan sonra *Nirvana* ile esenliğe (selâmet) ulaşılır[4]. Gerçi Buda, kutsallığın en yüksek aşamasına ulaşmış bir Tanrıdır ama artık ölmüştür. İnsan ona güvenemez. Çünkü, insanlar üzerinde artık hiç bir etkisi kalmamıştır. Jainizm dini de Tanrısızdır.

Birçok Tanrılı dinlerde bile, birçok dinsel eylemler, törenler Tanrı fikrinden bağımsızdır. Örneğin Kutsal Kitapta (Bible) kadının aybaşılarında, lohusalıklarında ücra yaşaması yasağı vardır. Bu gibi olumsuz buyrukların yanında olumluları da vardır. Bu buyruklar, kusursuz olarak yerine getirilirse beklenen sonuç, Tanrının işe karışmasına lüzum kalmadan kendiliğinden mekanik olarak meydana gelir. Bu türden birtakım örnekler, Tanrısız birtakım tapınmaların, dinsel törenlerin, dinsel eylemlerin varolduğunu göstermektedir. Bundan ötürü dini sadece Tanrı fikriyle anlatmaya çalışmak yetersizdir[5].

3. Bütün bu tanımlarda din; mitos, dinsel tören, dogma (dogme) vb. gibi birtakım parçalardan meydana gelmiş bir bütün gibi değil de, yekpare, parçalanmaz bir bütünmüş gibi ele alınmıştır. Oysa bir bütün ancak kendisini meydana getiren parçalarla olan ilişkisiyle anlatılabilir. Yöntem bakımından ilkin parçalardan meydana gelen bütünü, sistemi değil de, tersine bütünü meydana getiren parçaları ele almak, incelemek gerekir[6].

Bu görüşle din olaylarını iki temelli kategoriye ayırmak olanaklıdır: a) İnançlar (croyances), b) Dinsel törenler (rites). İnançlar birtakım zihin halleri, dinsel törenler de birtakım belirli eylem biçimleridir. Ama ahlâk kuralları da, birtakım eylem biçimleridir. Öyleyse dinsel törenleri (rites) diğer eylem biçimlerinden ayıracak özellikleri bilmek gerekir. Bu özellikleri de, inançlarda görebiliriz. Görülüyor ki, dinsel törenlerin özelliklerini inançlar meydana getiriyor. Bundan ötürü ilkin inançların ne olduklarını anlamak gerekir[7].

Her çeşit din inançlarında, hiç değişmeyen bir özellik göze çarpar. O da gerçek ya da düşsel olan şeyleri; kutsal (sacré), kutsal olmayan (profane) şeyler

(1) Bournouf, *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien,* 2. baskı, sayfa 464.

(2) Barth, *The Religions of India,* sayfa 110.

(3) Oldenberg, *Le Bouddha,* (Fransızca çevirisi), sayfa 51, Felix Alcan.

(4) Durkheim, *Les Formes Elémentaire,* sayfa 42.

(5) Durkheim, *aynı yapıt,* sayfa 47-49.

(6) Durkheim, *aynı yapıt,* sayfa 49.

(7) Durkheim, *aynı yapıt,* sayfa 50.

diye iki sınıfa ayırmasıdır. Kutsallık yalnız Tanrılara özgü bir nitelik değildir. Herşey kutsal olabilir. Kutsal şeylerin sınırı belirlenemez, dinlere göre değişir. Kutsal şeyleri, kutsal olmayan şeylerden ayıran özellik nedir? Şimdi bunu anlamaya çalışalım.

İnsan ilkin bunu aşamalar zinciri (hiérarchie) fikriyle anlatmak ister, kutsallığın ancak kendinden üstün varlıkların niteliği olabileceğini sanır. Oysa bir şeyin başka bir şeye bağlı olması, ikincinin birinciye oranla kutsal olmasını gerektirmez. Örneğin, köleler efendilerinin buyruğu altındadır ama burada dinsel bir şey yoktur. Sonra insan bazı kutsal şeyler karşısında kendini hiç de aşağı görmez, hatta bazen Tanrılarına dileklerini yaptırmak için, onlara saldırmaya yeltenir. Örneğin bazı toplumlar yağmur yağdırmak için, yağmur tanrısının oturduğu sanılan göle taş atarlar, Tanrıyı yerinden çıkarmaya çalışırlar[1]. Ayrıca insanlar Tanrılara gerekseme duyduğu kadar, Tanrılar da insanlara gerekseme duyar. Çünkü insanlar Tanrılara dua etmez, kurban vermezse, Tanrılar yaşayamazlar, ölürler.

Öyleyse kutsalla, kutsal olmayanın açıklamasını başka bir yerde aramak gerekir. Gerçekten kutsal, kutsal olmayan; iyilik, kötülük; hastalık, sağlık gibi bir ve aynı şeyin iki ucu değildir. Bunlar birbiriyle hiç ilişkisi olmayan iki dünyadır. Her dinde bu kutsal, kutsal olmayan karşıtlığı vardır; yalnız biçimleri değişiktir. Bu iki evren birbirine karşıt olmakla beraber, birinden ötekine geçilemez sanılmamalıdır. Örneğin Avustralya yerlilerinde din hayatına girme törenleri, kutsal olmayan dünyadan, kutsal olan dünyaya girmeyi sağlar. Sonra bu iki dünya birbirinin yalnız karşıtı değil, birbirinin rakibidir de. Ancak birinciden kesin biçimde ayrılmakla ikinciye varılır. İşte çilecilik (ascétisme) buradan çıkmıştır. Çilecilikte amaç insanın ruhunda kutsal olmayan dünyadan kalan şeyleri çıkarmaktır. Bunun son derecesi de dinsel intihardır. Bu yolla kutsal olmayan dünyadan bütünüyle kurtulunmuş olunur. Kısası kutsal, kutsal olmayan evrenlerin birbirlerine yaklaşmaları, özelliklerini sakladıkça, olanaklı olamaz. Böylece dinsel inançları anlatacak bir ölçüt (critère) bulmuş oluyoruz: o da yukarıda belirttiğimiz gibi, her inancın evreni kutsal, kutsal olmayan olmak üzere iki zümreye ayırmasıdır. Kutsal şeyler ise birtakım yasaklarla korunur. Bu açıklamalardan sonra, inanç ve dinsel törenlerin nesnel niteliklerine dayanan birer tanımını yapmak olanaklıdır: «Dinsel inançları, kutsal şeylerin özünü bildiren, bunların birbirleriyle ya da kutsal olmayan şeylerle olan ilişkilerini bildiren birtakım tasarım (tasavvur) lardır. Dinsel törenler de ,insanların kutsal şeylere karşı ne şekilde davranması gerektiğini bildiren birtakım hareket kurallarıdır».

(1) Frazer, *Golden Bough*, 2. baskı, 1, sayfa 81 ve devamı; Durkheim, *Les Formes Elémentaires*, sayfa 52.

Öyleyse: «Belirli bazı kutsal şeyler bir sistemle birbirlerine düzenli bir biçimde bağlı bulunur ve bu sistem başka hiç bir sisteme indirgenemeyecek olursa, bunları karşılayan inanç ve törenlerin hepsi birden bir din meydana getirir»[1].

Ama yukarıki tanım tam sayılamaz. Çünkü bu tanım yalnız dine değil, büyüye de uygun düşer. Öyleyse tanımımızın tam olması için, dini büyüden ayıran özelliği de tanıma katmak gerekir.

Gerçekten büyü ile dini birbirleriyle karşılaştıracak olursak birçok bakımdan birbirlerine benzediklerini göreceğiz:

a) Büyü de, din gibi inanç ve törenlerden meydana gelmiştir.

b) Büyü ile dinin baş vurdukları güçler başka başka şeyler değildirler, bir ve aynı şeylerdir. Örneğin dinde olsun, büyüde olsun, ölü ruhları kutsaldırlar.

c) Büyücüler de dinlerin Tanrı ve şeytanlarından yararlanırlar. Peki bu benzerliklere dayanarak büyü ve din birbirlerinden ayrılamazlar sonucunu mu çıkaracağız? Bu fikri savunmak güçtür. Çünkü bütün bu benzerliklerine rağmen ikisi birbirlerinden tiksinir, kaçınır. Öyleyse din ile büyünün ayrıldıkları noktayı belirtmek gerekir. Din inançları daima bir kamu (communauté) tarafından kabul edilmiştir. Aynı inançları taşıyan, aynı törenleri yapan topluluğa ümmet (église) denir[2]. Kuşku yok, büyü inançlarında da bir genellik vardır, ama bu büyü inançları bir kamu halinde insanları birbirlerine bağlayamaz. Büyücülerin müşterisi vardır ama ümmeti yoktur. Gerçekten birtakım büyücü dernekleri vardır, bu dernekler papazlar derneğine benzetilebilir. Ama sadece papazlar topluluğu dini meydana getiremez. Din, papazlar ve imanlılar tarafından meydana getirilmiş tinsel (manevî) bir kamu (communauté) dur.

Denebilir ki, dinin tanımına ümmet niteliği girince bireysel dinler, tanım dışında kalmaz mı? Şunu unutmamak gerekir ki; bireysel dinler, ümmet dinlerinin özel bir biçiminden başka bir şey değildir. Çünkü bireysel dinlerin kurallarını veren gene ümmet dinleridir. Kısası biraz önce din hakkında ileri sürdüğümüz tanıma ümmet niteliğini katacak olursak şu biçimi alır:

«Din, ayrılmış, yasak edilmiş kutsal şeylerle ilgili inanç ve eylemlerin öyle dayanışmalı bir sistemidir ki; bu inanç ve eylemleri kabul edenleri ümmet (Eglise) denen tinsel (manevî) bir kamu (communauté) halinde birleştirir»[3].

(1) Durkheim, *Les Formes Elémentaires*, sayfa 56.

(2) Kamu, *communauté*, ümmet de *eglise* karşılığı olarak alınmıştır. — N.Ş.K.

(3) Durkheim, *Les Formes Elémentaires*, sayfa 65.

Bölüm II. *İlkel din üzerine başlıca görüşler.* Dinin nesnel bir tanımını elde ettikten sonra, artık en ilkel dinin tanımına geçebiliriz. İlkel bir dinde şu iki niteliğin bulunması gerekir:

a) En ilkel bir toplulukta bulunmak,
b) Kendinden önceki bir dinden öge almamış olmak.

Bu bölümde, işte böyle en ilkel bir din incelenecektir.

Denebilir ki, dini anlamak için ilkel dinleri araştırmak gerekli midir? Evet bugünkü dinleri iyice kavramak için bunların ağır ağır nasıl meydana geldiklerini, bugünkü biçimlerine nasıl ulaştıklarını iyice araştırmak gerekir. Böyle bir araştırma da ancak tarih yoluyle sağlanır. Bu yolla ilkel dine yani din evriminin ilk halkasına inmek olanaklı olacaktır. Nasıl ki tek hücrelilerin varlığı anlaşıldıktan sonra, biyolojinin evrimi baştan aşağı değiştiyse, dinin de ilkel biçimi bulununca, din görüşü baştan aşağı değişecektir.

Bazılarının böyle bir incelemeyi dinsizlik sayması olanaklıdır. Sosyoloji böyle bir düşünüşü kabul edemez. İlkel dinleri de bir olgu olarak kabul eder ve inceler. İnsan gerçi ilkel dinlerin tuhaflıkları karşısında şaşırır kalır; saçma sapan şeyler sanır. Ama sosyoloji bu simgeleri (symbole) çözmek zorundadır. Çünkü her din, çağı için doğrudur ilkesini kabul eder. Kısası ilkel dinlerin incelenmesi dini, değerinden düşürmez. Tersine dinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur.

Sosyolog, din araştırmalarında, her dinde ortak olan nitelikleri araştırmaya çalışacaktır. Bu değişmez ortak niteliklerdir ki dinde sonsuz ve insansal olan kısmı belirtir. Ama, bu her dinde ortak olan nitelikler nasıl bulunacak? Bilindiği gibi günümüzün dinleri bileşik (composé) dir. Birçok etkilerin sonucudur. Bu dinlerde bir sürü ayrıntılar arasında temel öğeleri bulmak güçtür. İlkel dinlerde ayrıntılar en az derecede olduğundan her şey yalınç (basit) haldedir. O kadar yalınçtır ki, bunları kaldırdık mı, artık ortada din diye bir şey kalmaz. Bu bakımdan dinin en genel niteliklerini araştırmak için en ilkel toplumları incelemekte büyük bir yarar vardır. Örneğin; alışık olduğumuz dinler, Tanrısız bir dinin olanaklı olamayacağı fikrini uyandırmıştır, oysa etnografya incelemeleri bu görüşün yanlışlığını ortaya koymuştur. Çünkü ilkel dinlerde Tanrı fikrine rastlamıyoruz.

Köken (menşe) sorununa gelince; bundan mutlak bir başlangıç anlaşılıyorsa, bunun hiç bir bilimsel değeri yoktur. İlkel din derken bugün gözlenebilen en ilkel dini anlatmak istiyoruz. Ama bugün gözlenebilen en ilkel dinler bile o kadar karışık, o kadar zengindir ki, uzun bir evrimin ürünü sayılabilirler. Bun-

dan ötürü din hayatının ilkel biçimine erişmek için, bu gözlenebilir en ilkel dinleri çözümleyerek genel nitelikleri bulmaya çalışacağız. Ama ilkel din üzerine olan gözlemlerimizin sonuçlarını ileri sürmeden önce öteden beri dinin kökeni hakkında ortaya atılan kuramları gözden geçireceğiz.

Dinin kökeni hakkında öteden beri birbirine karşıt iki kuram vardır: a) Canlılık (animisme), b) Doğacılık (naturisme). Gerçekten her dinde birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu halde, gene birbirlerinden açık niteliklerle ayrılan iki yön görülür. Bunlardan birincisi doğaya bağlı rüzgâr, nehir ,yıldız vb. gibi güçler; hayvan, bitki, kaya gibi yeryüzünü kaplayan varlıklar; ikincisi de cin, peri, ruh, şeytan gibi tinsel (manevî) varlıklardır. İşte doğacılık dinin yalnız birinci, cancılık da yalnız ikinci yönünü görebilmiştir. Bundan ötürü bu kuramların ikisi de tek-yönlüdürler, bu yüzden de yetersizdirler diyebiliriz. Ama gene de kuramları birer birer gözden geçirelim. İlkin cancılığı, sonra da doğacılığı ele alacağız.

Cancılık ya da Ruhculuk (Animisme): Bu kuramın kurucusu Tylor' dur[1]. Spencer[2] de bu kuramı kabul etmiş, ama biraz değiştirmiştir. Cancılığın en ilkel bir din olduğunu sağlamak için üç koşul gereklidir. 1) Can ya da ruh fikri dinin en ilkel öğesi olduğuna göre, bunun daha önce varolan hiç bir dinden yararlanmadan nasıl meydana geldiğini göstermek. 2) Ruhların nasıl olup da bir tapınma konusu haline geldiklerini ve Tin (esprit) kavramına nasıl yükseldiklerini anlatmak. 3) Hiç bir dinde tapınma yalnızca ruhlara değil, doğaya da olduğuna göre, ruha tapınmadan doğaya tapınmaya nasıl geçildiğini de bildirmek.

Şimdi cancıların ya da ruhçuların bu sorulara verdikleri cevapları birer birer gözden geçirelim.

1. Cancılara ya da ruhçulara göre, can ya da ruh fikri uyku haliyle uyanık haldeki bilinç hallerinin birbirine karıştırılmasından doğmuştur. İlkel uykuda gördüğü hayalleri uyanık haldeki algılarını (perception) bir tutar. Başka bir deyimle hayallerini nesnelleştirir. Örneğin rüyasında uzak bir memlekete gittiğini görürse oraya gerçekten gittiğine inanır. Böylece rüya ilkelde, bedenden çıkıp dolaşan bir can ya da ruh fikrini doğurmuştur. İnsanda var olan bu ikinci varlık, birinciden daha akıcı, daha yumuşaktır. Çünkü ağız-burun gibi deliklerden istediği vakit çıkabilir. Ruh, bedenin bir hayali gibi tasarlanır. Bedendeki bir yara ya da kesiklik ruhu da etkiler. Örneğin Avustralyalılar düş-

(1) Tylor, *La Civilisation Primitive,* Bölüm XI-XVIII, (Durkheim, *Les Formes...* adlı yapıtından, sayfa 69).

(2) Spencer, *Principes de Sociologie,* Kısım I ve VI, (Durkheim, *Les Formes,* sayfa 69.

manlarını öldürdükten sonra sağ ellerinin baş parmaklarını keserler, böylece ruhlarının ok kullanmasını engellemiş olurlar. İnsanlarda ruh fikrinin doğmasını yalnız rüyalar değil, baygınlık, inme, katalepsi, vecit (extase) hali de etkileyebilir[1].

2. Ruh (âme), nasıl Tine (esprit) çevriliyor, Tanrı oluyor? sorusuna da Cancılık ya da Ruhçuluk şöyle cevap verir: İlkellere göre, ruh, bedene bağlı değildir. Tin olabilmesi için bedenden kopması, kurtulması, hatta bıraktığı bedenin kokması gerekir. Bu bedenden kurtulmuş, salt ruh kesilmiş Tinler insanlar arasında dolaşırlar. Onların bedenlerine girip çıkarlar. Bütün iyilikler, kötülükler bunlardan gelir. İşte insanlar bu tinlerin kötülüklerinden kurtulmak ,iyiliklerine kavuşmak için onlara kurbanlar vermeye, dualar etmeye başladılar. Böylece ruh sadece bedene can veren bir varlık olarak kalmadı; bedenden kurtulunca Tine, daha sonra da tapınılan bir şeye yani puta çevrildi. Ruhu, tine çeviren ölüm olduğuna göre, insanlık tarihinde ilk din inançları, ölü ata ruhlarınadır. İlk kurban yeri de (autel) mezarlardır.

3. Peki ruhlara tapma yanında doğaya tapma nasıl doğmuştur .Bu soruya Tylor gibi cancılar şöyle cevap verir: İlkel insan çocuk gibidir. İlk tanıdığı şey kendisi ve etrafındaki insanlar olduğu için artık etrafında gördüğü canlı-cansız herşeyi kendisine yani insana benzetir. Cansız varlıkları da canlı gibi görür. Örneğin yıldızlarda, sularda, rüzgârlarda birtakım tinlerin bulunduğunu sanırlar. Böylece ata-ruhlarına tapmadan sonra doğaya tapma başlar[2].

Spencer, Tylor'un bu savına karşı çıkarak: insanın canlı ile cansızı fark edemediği bir çağın bulunduğunu kabul etmez. Spencer'e göre üstün hayvanlarda bile canlı ile cansızı ayırmak gücü vardır. Örneğin bir kedi yakaladığı bir farenin, zaman zaman hareketsiz kaldığını görürse, onu harekete getirmek için pençesinin ucuyle dokunur. Kuşku yok kedi burada canlı bir yaratık rahatsız edilince onun kaçacağını düşünür[3].

Yüksek hayvanlarda bulunan bu nitelik, neden ilkel insanda bulunmasın? İşte Spencer, Tylor'dan yalnız bu noktada ayrılır. Spencer'in açıklamasına gelince, ilkeller kendilerine birtakım hayvan, bitki ya da eşya adları takarlar. Ama dilleri o kadar ilkeldir ki, mecaz ile hakikati ayıramazlar, zamanla bu mecazlar asıl anlamlarında alınır olurlar. Böylece atalara tapma, hayvanlara, bitkilere, eşyaya geçer. Görülüyor ki, Spencer'e göre bu geçiş, bir yanlışlık sonucudur. Oysa ataların belleklerde bıraktığı izler bu yanlışın önüne pekâlâ geçebilirdi[4].

---

(1) Durkheim, *Les Formes*, sayfa 70-74.

(2) Tylor, *La Civilisation Primitive*, I, sayfa 326-555,(Durkheim, *Les Formes*'dan, sayfa 47-75.

(3) Spencer, *Principes de Sociologie*, I, sayfa 184, (Durkheim, *ibid.*, sayfa 75).

(4) Durkheim, *Les Formes*, sayfa 76-77.

Durkheim'ın eleştirisi; Ruhçuluk kavramının, kuşku yok, dinler bilimine büyük hizmeti dokunmuştur. Ama gene de açıklamaları sakattır. Şimdi bunları birer birer gözden geçirelim. Varsayalım ki, ruh, rüyadan çıkmıştır. Böyle olunca rüyanın acaba daha sade bir açıklaması bulunamaz mıydı? Örneğin ilkel uykudayken kendisinde uzakları görmek gibi bir niteliğin bulunabileceğini düşünemez miydi? Bunları birer anı olarak kabul etmesi en kestirme bir açıklama olamaz mıydı? Nitekim uyanıkken, geçmişle ilgili anılarını pekâlâ canlandırmıyor mu? Bir de neden insanlar, rüyalarını anlatmak gereğini duysun? İnsanlar yaradılışları gereği pratik bir zorunluk ya da pek kuvvetli kuramsal bir yarar duymadıkça herhangi bir şeyi öğrenmek istemez. Hele ilkelde böyle bir merak çok zayıftır. Onun için bu kuramın değiştirilmesi gerekir.

İlkel din, ölü ata ruhlarına tapmadır, fikrine gelince; ruhun tapma konusu olabilmesi için kutsal varlıklar arasına girmesi gerekir. Ruhculara göre, ruha bu kutsallığı veren; ölümdür. Peki ama, ruh bedenin sağlığında kutsal olmayan bir şey idiyse, ölümünden sonra nasıl kutsallaşmıştır? Ölüm, ruhu kuvvetlendirmez, tersine zayıflatır. Çünkü ilkellere göre ruhla beden arasında öyle sıkı bir ilişki vardır ki, bedenle beraber ruh da ihtiyarlar. Âdeta ruh, bedenin ikinci bir kopyasıdır. Böyle olunca beden öldükten sonra, ruhun nasıl yaşayacağına akıl erdirmek kolay değildir. Sonra din, korku ve dehşetten çok, saygıdan doğmuştur. Dinde ululuk, görkemlik (majesté) vardır. Ölü ruhları bu duyguları nasıl esinleyebilir, bunu anlatmaları gerekir. İlk din atalara tapmak olsaydı, ilkel toplumlarda bunu fazlasıyla görmek gerekirdi. Oysa atalara tapma dinine Çin, Mısır, Yunan vb. gibi oldukça ilerlemiş toplumlarda rastlıyoruz. Kısası, ölümün ruhu nasıl tanrılaştıracağı, bir türlü anlaşılamıyor.

Ruha tapmadan, doğaya tapmaya geçişi anlatan fikir de, birçok yönden sakattır. Bu noktada Spencer ve Tylor birbirlerinden biraz ayrıldıkları için ikisini de ayrı ayrı gözden geçireceğiz. Spencer yüksek hayvanlarda bulunan içgüdülerin hepsi en aşağı insanda da bulunur, fikri ile açıklamasına girişiyor. Oysa insan, nitelikleri biraz daha üstün bir hayvan değildir. İnsan hayvanın yeni baştan bir kurulmasıdır. Bu yeniden meydana gelme sırasında birçok yetenekler kaybedilmiş ,birçokları da kazanılmıştır. Hatta bu kazanılanlar, hayvanlık duygularına büsbütün karşıttır. Topluluk bizi hayatımıza bile pek az değer vermeye sürükler. Oysa hayvan için hayatından daha değerli bir şey olabilir mi? Bundan ötürü insan ruhunu yüksek hayvanların ruhuyla karşılaştırmak, bizi yanlış sonuçlara götürür.

Tylor'a gelince: çocuk oyuncağını kendisi gibi canlı, bilinçli, sandığından onunla konuşuyor, onu dövüyor demek yanlız bir yorumdur. Çocuk, masayı dövüyorsa, onu canlı sanmasından değil, canını yakmış olmasındandır. Çocuk bebeğiyle konuşurken onu canlı kabul eder. Bunu sağlaması da kolaydır, çünkü ha-

yal gücü çok kuvvetlidir. Böyle olmakla beraber çocuk, bebeğin canlı olduğuna hiç de inanmamıştır. Örneğin, bebek o sırada kendisini ısıracak olsa, ilkin kendisi şaşırır. Onun için benzetmeye dayanan akıl-yürütme (raisonnement) lerden vazgeçerek ilkel insanı çocuğa da, hayvana da benzetmeye kalkışmamalı.

Doğaya tapma, ruha tapmanın bir sonucu olsaydı, doğaya tapmada hiç olmazsa ruha özgü niteliklerin görülmesi gerekirdi. Ruhun mekânı bedendir. Oysa doğa olaylarının ruhları, bağlı bulundukları maddenin içinde değildirler. Örneğin güneş tanrısının mekânı, mutlaka güneş değildir. Ruh, bedenin içinde olduğu halde, doğadaki tin (esprit) ler çoğu vakitlerini beden dışında geçirirler. İşte ruhla, doğadaki tin arasındaki fark bu noktadadır. Bu boşluk doldurulmadıkça doğadaki tinin, ruhtan geldiğine inanılamaz.

Ruhçuların bir savı da. ruha tapmadan doğaya tapmaya geçişi *insana benzetme* (Anthropomorphisme) ile anlatmalarıdır. Oysa insana benzetme düşünüşü, insanlığın oldukça ilerlemiş bir çağında belirmiştir. İlkeller üzerinde yapılan gözlemler de bu düşünüşün yanlışlığını ortaya koyar. Çünkü ilkeller için kutsal şeyler hayvan, bitki ya da eşyadır. İnsana benzer bir tanrı bulmak için, Hıristiyanlığa kadar ilerlemek gerekir.

Kısası ruhçuluk kuramı, kendi kendini batıran bir kuramdır. Çünkü bu kurama göre bütün tinler, ruhtan; ruh da rüyadan doğduğuna göre, din inançlarının hepsi rüyaları gerçek birer varlık, cansız varlıkları da canlı sanmaktan doğmuşsa, bir dinler bilimini söz konusu etmek anlamsız olduğu gibi, ortada zaten din diye bir şey de kalmaz. Oysa din, bir gerçek olarak vardır[1].

Bölüm III. *İlkel din üzerine başlıca görüşler Doğacılık (Naturisme).* Ruhçuluğu ya da cancılığı kuranlar, özellikle etnografya bilginleridir. Doğacılığı kuranlar da Avrupa ve Asya'nın büyük uygarlıkları ile uğraşmış bilginlerdir. Hind-Avrupa toplumlarının mitolojileri karşılaştırılmaya başlanınca bunlar arasındaki benzerlik bilginleri şaşırttı. Bütün mitosların bir kaynaktan çıktığı fikri doğdu. Hele Hindlilerin Kutsal kitaplarının (Vedas) ortaya çıkması bu eğilimi büsbütün artırıyordu. Bu eski belgelerin bulunması, dinler biliminde yenilikler doğurmakta gecikmedi. Nitekim 1856'da Max Müller[2] *Karşılaştırmalı Mitoloji*; 1859'da Adalbert Khun[3] da *Ateş ve Tanrısal İçkinin Kökeni* adlı yapıtlarını yayınladılar. 1863'de bu kuram Michel Bréal[4] tarafından, hiç bir dirençle karşılaşmadan Fransa'ya getirildi.

(1) Durkheim, *Les Formes*, sayfa 78-99.

(2) Max Müller, *Oxford Essay, Comparative Mythology* adlı yazı, sayfa 74 ve devamı; *L'Essai de Mythologie Comparé*, Paris-Londres, 1859 (Fransızca çevirisi).

(3) Adalbert Khun, *Herabkunft des Feuers und Göttertranks*, Berlin, 1859, 2. baskı, 1886.

(4) Michel Bréal, *Hercule et Cacus, Etude de Mithologie Comparée*, sayfa 12.

Max Müller'e göre, din doğal güçlere duyulan hayranlığın bir sonucudur. Öyleyse doğacılık, ruhçuluk gibi hayallere değil, sağlam gerçeklere dayanıyor demektir. Max Müller, bu savını ispatlamak için *Veda* belgelerine baş vurur. Veda tanrılarının adları, dilde kullanılan ve anlamları oldukça kolay kavranan cins isimleridir. Hindistan'da *Agni* tanrısının anlamı *ateş*'tir. Avrupa dillerinde de bu ad korunmuştur. Demek Hind-Avrupa toplumları birbirlerinden ayrılmadan önce aynı tanrıya tapıyorlardı. Öyleyse din duyguları, ilkin doğa güçlerine çevrilmiştir[1]. İşte Max Müller, bu noktadan hareket ederek, dinin doğaya tapmakla başladığını anlatacaktır.

Müller'e göre doğa ilk insanlar için sürekli harikalar ve mucizeler kaynağı olmuştur. Sonraları evrenin düzenini öğrenince, bu şaşkınlık geçmiştir. Örneğin ateşin bulunuşunu bir tasarlayın, insan üzerinde ne büyük bir etki yaratmıştır. İşte din duygusunu, doğadaki bu türden harikalar doğurmuştur.

Ama bu doğal güçlerin tanrılaşmaları, tapılacak birer nesne olmaları için bunların canlı, düşünen, kişisel, tinsel (spirituel) güçlere çevrilmeleri gerekir. Bu nasıl olmuştur? Müller, ilkin ilkel insanların canlı ile cansızı farkedemedikleri fikrini kabul etmez. Ona göre, cansızdan canlıya geçişi sağlayan dildir. Müller, doğanın eşsiz güçleri karşısında insanların düşünmeye dalmamalarını kabul edemez; düşünme de dil aracılığıyle olur. Kelimeler düşüncenin sadece kalıbı değil, özüdür de. Ama düşüncenin ve dilin kanunları bir değildir. Başka başkadır. Dil, düşünceyi meydana getirmeye yardım ettiği için bir dereceye kadar düşünceyi etkilemekten, biçimini bozmaktan geri kalmaz. İşte din tasarımlarındaki tuhaflıklar buradan gelir. Düşünmek, fikirlerimizi düzenlemek, sınıflamaktır. Bundan ötürü bir toplumun dili, onun nasıl sınıflamalar yaptığını, nasıl düşündüğünü gösterir. Örneğin kökeni Hind-Avrupa olan bugünkü dillerin hepsinde ortak birtakım anılar kalmıştır ki, Müller bunlara kökler adını verir. Bu kökler ilk kaynak olan en eski toplumun düşünüşünü gösteren birtakım işaretlerdir. Bu köklerde iki önemli nitelik vardır: a) Kökler çok genel tipleri bildirir, düşüncenin en genel kalıplarını gösterir, b) Kökler, nesnelerin karşılığı değildir. İnsana özgü birtakım eylemleri bildirir. Demek oluyor ki, insanlar eşyadan önce eylemlerine, davranışlarına ad takmışlardır. Doğa üzerinde düşünmeye başlayınca, onlara da ad takmak gerekmiş. Bu sefer gene aynı kökleri kullanarak, örneğin rüzgâra *üfleyen şey*, nehire *koşan şey* demiş. İşte bu mecazlı kelimeler zamanla, asıl anlamlarında alınmıştır. Böylece doğal güçlerin tanrılaşması, dilde kullanılan mecazlı kelimelerin, gerçek anlamda kullanmalarının sonucudur. Bréal[2] «dil bugün bile bizi doğayı kendi açısından görmeye zorluyor» demektedir. Ör-

(1) Durkheim, *Les Formes*, sayfa 103-104.

(2) Durkheim, *Les Formes*, sayfa 109.

neğin Fransızca, Almancada eşyayı dişi erkek yapmadan bildiremiyoruz. Bugünkü dilbilgimiz, bu türden yanlışları düzeltebilir. İlkel çağlarda ise bu türden yanlışların pek çok olması gerekir. Eşyaya, böyle insan eylemine özgü kelimeler kullanılınca, bu sefer insan hayal gücü bunları işlemeye başladı. İşte *mitos*'lar bu bilmeceleri çözmek zorunluğundan doğmuştur. Örneğin *Veda*'larda göğü bildiren yirmiye yakın kelime var. Bu adlar başka başka olduğu için ayrı ayrı biçimlere, kalıplara bağlı sanıldı. Bunlar arasında ilişkiler bulmak için masallar uyduruldu. Sonunda önceleri doğadaki eşyaya bağlı Tanrılar, bağımsız bir biçim alarak Tanrı kavramı doğdu. Ata dini de doğa dininin bir sonucudur.

Bu kuram pek çok eleştirilere uğradı. Bu eleştiriler, şu temel fikirlerde toplanabilir:

a) Avrupa dillerinin çoğunda Tanrı adları arasında Müller'in savının tersine olarak bir benzerlik yoktur.

b) Kökler, Hind-Avrupa toplumlarının ortak ilkel dilini kuracak yetenekte değildirler. *Veda* tanrılarının sadece doğacılık niteliğini taşımadığı sav (iddia) lanıyor. Bütün bu eleştiriler dil bilgisine ihtiyaç gösterdiği için, burada bunlara sadece işaret etmekle yetineceğiz.

Durkheim'ın eleştirisi: Max Müller'e göre din, dilin bazı yanlışları sonucu ortaya çıkmıştır. Dinliler, inançlılar hezeyan eden kimseler gibi ancak kelime olarak varolan bir dünya içinde yaşarlar. Böyle bir hezeyanın yüzyıllar boyunca insanları nasıl sardığı anlaşılamaz. Müller, bu güçlükten sıyrılmak için din ile mitolojiyi birbirinden ayırmaya çalışır. Kendisince dindeki akla aykırı şeylerin hepsi *Mitoloji*'nin, akla uygun şeylerin hepsi de dinindir. *Mitos*'lar, dinin özünü bozmuşlardır. Bu ayırım da bütünüyle kendince (indî) dir. Çünkü dinden mitolojiyi çıkarırsak, Tanrıyı ve başkalarını da çıkarmak gerekecek. Bunlar çıkınca da geriye fikirlerden başka bir şey kalmaz. Bu soyut fikir görüşü ise, oldukça ilerlemiş bir düşünüşün ürünüdür.

Kutsal fikrini doğurmak için gereken koşulların tümü, doğada vardır deniyor. Yani doğaya olan hayranlık, dini doğurmuştur savı ileri sürülüyor. Oysa a) Doğada düzen vardır, düzen kuvvetli heyecanlar doğurmaz. b) Doğa karşısında vahşiyi hayran kalıyor varsaymak, vahşiyi bugünkü düşünüşle anlatmaktır. Ayrıca hayranlık, herhangi bir şeyi kutsal kılmaz. c) İnsan doğa karşısında hayran kalmasa bile, ululuğu karşısında ezilir, deniyor. Oysa ilkel doğa karşısında ezilmez, alçak gönüllülük nedir bilmez. Çünkü alçak gönüllülük son zamanlarda, ancak bilimle belirmiştir. d) Doğada kutsal, kutsal olmayan dünya ikiliği yoktur. Doğanın ululuğu kutsal fikrini doğursaydı, güneşin, ayın ve bunlar gibi nesnelerin her şeyden önce kutsal olmaları gerekirdi. Oysa ilk tapılan nesneler hayvan, bitki gibi insandan çok aşağı varlıklardır[1].

(1) Durkheim, *Les Formes*, sayfa 119-121.

Bölüm IV. *İlkel din olarak Totemcilik:* Dinin kökeni üzerine birbirine karşıt iki kuram gördük. Bunların ikisi de, dini bir yanlışlık, bir hezeyan ürünü sayıyor. Ruhçulara göre din, rüyayı gerçek bir varlık gibi görmekten; doğacılara göre de, dildeki mecazları birer varlık gibi sanmaktan ileri gelir. Durkheim'a göre kutsallık ne rüyadan, insandan, ne de doğadan gelir. Kaynağı büsbütün başkadır. Bu kaynak Totemciliktir.

Totem terimi XVIII. yüzyılda etnografya kitaplarında görülmüştür. J. Long adlı bir gezginin «Voyages and travels of an indian interpreter» adlı 1791'de çıkardığı bir kitapta bu terim ilk defa kullanılır. Daha sonraları 1841'de Grey[1] Avustralya'da totemciliğe benzer eylemlerin bulunduğunu söylemiştir. Ama o zamana kadar bunların tarihle hiç bir ilgisi görülmüyordu. Totemciliği ilk defa insanlık tarihine bağlayan Mac Lennan[2] olmuştur (1869). Lennan, klasik çağ dinleriyle totemcilik arasındaki ilişkileri araştırmaktadır. 1877'de Lewis Morgan ve çalışma arkadaşları, Fison[3] ve Howit[4] Amerika ve Avustralya'daki kabilelerin toplumsal koşullarını araştırıyordu. Amerikan Etnoloji Bürosu bu incelemelerin ilerlemesine çok yardım etti. 1887'de Frazer bu belgeleri, *Totemcilik*[5] adlı bir kitapta topladı. Bu kitap, totemin bir din ve hukuk kurumu olduğunu göstermiş ama açıklamasına geçememiştir.

Robertson Smith[6] Totemcilikten sonuç çıkarmaya girişen ilk bilgindir. Bugün değeri olmamakla beraber, buluşları dahîcedir. Kendisinin dinler bilimine büyük hizmeti dokunmuştur. Totemciliği, Sâmi (Semites) toplumlarla karşılaştırır. Frazer'in *Golden Bough* (1890) yapıtına çok etkisi olmuştur. Bu sıralarda totemcilik incelemeleri, özellikle Amerika kıtasında yapılıyordu. Avustralya'da da tek tük incelemeler yapılmakta idi. Ama o zamana kadar henüz tam bir sistem meydana getirecek bir klan bulunamamıştı. Ancak Baldwin Spencer ve F. J. Gillen[7] yayınladıkları yapıtlarıyla totem dininin tam bir sistem halinde bulunduğu, Avustralyalı kabileleri bildirirler. Bu yapıtlar büyük etki uyandırdı. Çünkü yöntemle ve zihinleri incelemelere sürüleyecek biçimde yazılmıştır. Carl Streh-

(1) Grey, *Journal of two Expeditions in North West and Western Australia,* II, sayfa, 228.

(2) Mac Lennan, *Fortnightly Review, The Worship of Animals and Plants, Totems and Totemism,* (1869, 1870).

(3) Lewis Morgan, *The League of the Iroquois,* 1851, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,* 1871, Ancient Cociety, 1877.

(4) Kamilorai and Kurnai, 1880.

(5) Frazer, *Totemism,* (yapıtın bir özeti daha önce Encyclopedia Britannica'da çıkmıştır).

(6) Robertson Emith, *Kinship and Marriage in Early Arabia,* Cambridge, 1885.

(7) Spencer ve Gillen, *The Native Tribes of Central Australia,* 1899, London; *The Northern Tribes of Central Australia,* 1904.

low[1] ilkellerin dillerini öğrendiği için pek çok totem mitosları toplayarak Spencer ile Gillen'in yapıtlarını tamamladı. Bu yapıtlar Frazer'in totemciliğini *Totemism and exogamy* (4 cilt, 1910) adlı yapıtında tamamlamasına neden oluyor. Yapıt, totemcilik hakkında genel bir bilgi verir. Bu açıklamalar gösteriyor ki, totemciliği incelemek için en elverişli alan Avustralya'dır. Frazer ve Antropoloji okuluna bağlı olanların amacı, ulusal ve tarihsel farkların ötesinde din hayatının insansal temellerine varmaktır. Onun için incelemelerinde en ilkel dinler yanında oldukça ilerlemiş dinlerin de işe karıştırıldığı görülür.

Antropoloji Okulunun Eleştirisi: Antropoloji okulu, totemciliği toplumsal çevreyi dikkate almadan, soyut bir biçimde inceliyor; Durkheim ise bu sorunu toplumsal yapı çerçevesi içinde inceleyecektir. Bir kurum, toplumsal yapıdan ayrıldı mı, gücünü kaybeder. Çünkü, toplumsal olaylar, bağlı oldukları toplumsal sistemin bir fonksiyonudurlar. Bundan ötürü iki ayrı topluluğa bağlı benzer olayları karşılaştırırken, toplumların aynı tipten olmaları gerekir. Yoksa karşılaştırmalar bizi yanlış sonuçlara sürükler. Örneğin Frazer, ilkellerin kollektivizmiyle, bizim bugünkü toplumlarımızdaki sosyalizmi birbirine benzetir. Bu gibi yanlışların önüne geçmek için karşılaştırmalarımızı yalnız bir tip toplumlarda yapmamız gerekir. Böylece bir tip üzerinde uzmanlaşma da olanaklı olur. Bundan ötürü Durkheim incelemelerini sadece Avustralya toplumlarına ayırmıştır. Gerçekten bu toplumlar aynı tiptendir. Durkheim'ın bu yapıtta amacı en ilkel toplumlardır. Teknikleri, ev, kulübe yapamayacak kadar geridir. Durkheim, incelemesinde Avustralya kabilelerini temel almakla beraber, Amerika totemciliğini de gözden uzak tutmamaktadır. Böyle davranmasında birçok yararlar vardır.

a) Amerika kabileleri daha ileri olmakla birlikte aynı tiptendir.

b) Avustralyalılarda teknik geri olduğu için Amerikalı kabilelerle ortak olan bazı kurumları ikincilerde incelemek daha kolaydır. Çünkü Avustralya'daki totemcilik bozulmuştur, Amerika'dakiler örgüt bakımından çok daha sağlamdır.

c) Bazı şeylerin evrimini ileri bir evresine kadar izlemek yararlıdır. Çünkü bunların anlamları iyice geliştikten sonra anlaşılır. Kısası bu yapıtta Avustralya totemciliği temel olarak alınacak, Amerika totemciliği onun yanında tamamlayıcı bir rol oynayacaktır[2].

KİTAP II. İlkel İnançlar:

Bölüm I. *Totem inançları: ad ve damga (emblème) olarak totem:* Her din birtakım tasarımlarla (représentation) dinsel törenlerle ilgili eylemlerden

(1) Carl Strehlow, 1892'den itibaren uzun yıllar Avustralya'da kalmış, ilkin Dieri'lerle, sonra Arunta'larla birlikte yaşamıştır.

(2) Durkheim, *Les Formes*, sayfa 132-138.

meydana geldiğine göre, incelememiz iki kısma ayrılacaktır. Böyle olmakla beraber bu ikisi o kadar birbirine girmiştir ki, bunları birbirinden ayırmak güçtür. Zaten eylemler, dinsel törenler, inançlardan doğar. Bazı inançlar da ancak dinsel törenlerle bir anlam kazanır. Görülüyor ki bunlar iyice birbirine girmiştir. Ama gene de ayrı ayrı incelenmeleri olanaksız değildir. Durkheim, bu yapıtında ilkin inançları ele almıştır. İncelemesinde Avustralya dinlerindeki ayrıntılara kaçmadan dinin temelindeki kavramları araştıracağını söylemektedir.

Totem inançlarının en önemlisi kuşku yok, totemle ilgili olanlardır. Bundan ötürü ilkin totemciliği gözden geçireceğiz. Avustralya kabilelerinin çoğunda kolektif hayat bakımından üstün bir yer tutan gruplara rastlıyoruz. Bu gruplara klan deniyor. Klanların iki niteliği vardır:

a) Klanı meydana getiren bireyler, aynı kandan geldikleri için değil, aynı adı taşıdıkları için kendilerini akraba sayarlar, bir aile meydana getirirler.

b) Klanların taşıdıkları ad, maddî şeylerin de adlarıdır .Birey kendini bu maddî şeylerle ilişkili duyar. Bir klanı adlandıran şeyin adına totem denir. Klanın totemi, bireylerin de totemidir.

Klan bireyleri kabilenin toprakları üzerinde ne biçimde bölünmüş olurlarsa olsunlar akrabalık sürüp gider. Örneğin birbirinden ayrı gruplar halinde yaşayan aynı totemin bireyleri bir klana bağlıdırlar. Klan coğrafya birliğinden yoksun olmakla birlikte, birliğini gene de duyor.

Totem sözcüğünü Avustralya'da hiç bir kabile kullanmaz. Amerika'daki yerli kabilelerden de yalnız biri (Ojibuvay) kullandığı halde nedense bu kelime tutunmuştur. Grey'in gözlemlerine göre, Avustralyalı kabileler arasında, totem karşılığı olarak *Kobong* sözcüğü kullanılmaktadır. Gene Avustralyalı kabilelerden, Dieri'ler *Murdu,* Narrinyeri'ler *Mgaitye,* Warramunga'lar *Murgai* ya da *Mungali* sözcüklerini kullanırlar[1].

Totem olan şeyler çokluk bir hayvan ya da bir bitkidir. Avustralya'da 500 klandan, yalnız 40 klanınki hayvan, bitki değil de bulut, yağmur, ay, güneş, rüzgâr, ateş, su, deniz gibi cansız şeylerdir[2].

Bazen de totem bir şeyin bütünü değil de, bir parçasıdır. Örneğin sarig'in (bir çeşit kanguru) kuyruğu, midesi, kanguru'nun yağı vb. gibi. Belki klanın parçalanması, totemin de böyle parçalanmasına neden olmuştur[3].

Totem bir birey değil, bir cinstir. Pek nadir olarak güneş, ay gibi tek bir şeydir. Yer totemleri de vardır. Ama bunlar ötekilere göre daha yeni sayılır.

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 144, not 2.
(2) AGY sayfa 145.
(3) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 145, 146.

Atalardan birinin oralarda kahramanlık göstermiş olması, o toprakların kutsallaşmasına neden olabilir[1].

Bazen de totem dedelerden biri ya da birkaçıdır. Bu tür totemin çok sonradan geldikleri sanılıyor. Çeşitli nedenlerin etkisiyle, mitolojik düşünüşün gelişmesiyle kişisel olmayan, kolektif olan totemin; ilk sıraya geçmiş mitolojik kişiler önünde silinmiş olması, yerini bu kişilere bırakması olanaklıdır[2].

Totem adının nasıl alındığı sorusuna gelince, bu sorun daha çok aile sosyolojisini ilgilendirir. Onun için bu konuya burada kısaca değineceğiz. Totem adı almada üç yol vardır: a) Çocuk, anasının totemini alır. Oysa kadın ve çocuklar, baba toteminin bulunduğu yerde yaşadıkları için, ana ve çocukların totemi bir toprağa bağlanmamış olur. b) Çocuk, babanın totemini alır. Çocuklar babanın yanında kaldıkları, yalnız anneler başka bir totem adı taşıdıkları için toprağa daha çok bağlı toplumlar meydana gelmiş olur. c) Çocuk, ne annenin, ne de babanın totem adını alır. Ana gebeliğini ilkin nerede duyduysa, orada bulunan ataların totemini alır[3].

Fratri Totemleri: Özel kardeşlik bağıyla birleşmiş klanlara fratri denir.

Avustralya'da genellikle kabileler iki fratriye ayrılırlar. Fratriler eski bir klanın bölünmesinden meydana gelmiş görünüyor. Bugünkü klanlar, o eski klanın parçalanması sonucu meydana gelmiş, ilk birliklerinin anısı da aralarındaki kardeşçe dayanışmayı sağlamıştır. Fratriler ilkel kurumlardır. Her tarafta yıkılmakta, yerlerini klanlara bırakmaktadırlr. Fratriye bağlı totem adlarının çok daha eski bir dilin kelimeleri olmaları fratrilerin eskiliğini göstermektedir. Her klan bir fratriye bağlıdır. Pek istisnaî olarak bir klana bağlı bireylerin başka başka fratrilere bağlılıkları görülür. Genellikle klan bireylerinin büyük bir kısmı kabileyi teşkil eden iki fratriden birine bağlıdır[4].

Evlenme Sınıfları: (Classe Matrimoniale)[5] Avustralya toplumlarında fratri ve klanlardan başka ikinci derecede birtakım zümreler daha vardır. Bunlar da evlenme sınıflarıdır. Fratrilerde, bu sınıflardan bazen iki, bazen de dört tane vardır. Bu evlenme sınıflarının meydana gelişi ve işleyişi iki ilkeye dayanır: a) Fratride her kuşak, kendinden önceki kuşaktan ayrı sınıfa bağlıdır. Yani çocuklar ana-babanın sınıfından ayrıdır. Torunlar gene ana-baba sınıfına girerler. Fratride dört sınıf bulunursa, iş biraz daha karışır. Ama temel birdir. Bu dört

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 146, 147.
(2) » » » sayfa 147, 148.
(3) » » » sayfa 148, 150.
(4) » » » sayfa 150, 153.
(5) » » » sayfa 153, 158.

sınıf ikişer ikişer birleşerek bir çift meydana getirir, bu iki sınıf yukarda söylediğimiz biçimde sürer. b) Bir fratrideki bir sınıfın üyeleri, öbür fratrideki yalnız bir sınıf üyeleriyle evlenebilir. Bu sınıfların evlenme ile sıkı bir ilişkisi olduğu için bunlara evlenme sınıfları denmiştir.

Acaba bu sınıfların totemleri var mıdır? Bu sorun Queensland kabilelerinin evlenme sınıflarında, bu sınıfların her birine özgü birtakım yiyecek yasaklarının bulunmasından ötürü ortaya çıkmıştır. İki sınıftan biri filan hayvanın etini yemediği halde, öteki yer. Etleri yenmeyen bu hayvanlar, sakın birer totem olmasın?

Hemen şunu beilrtelim; yiyecek yasağı totemciliğin ayırıcı özelliklerinden biri değildir. Totem, her şeyden önce bir ad, biraz sonra göreceğimiz gibi bir damga (emblème) dır. Oysa evlenme sınıfları, böyle bir ad, bir damga yerine geçen herhangi bir hayvan, ya da bitki adı taşımaz.

Avustralya kabilelerinden totem hakkında söylenenlerin hepsi, Kuzey Amerika'nın yerli toplumlarına da uyar. Yalnız Amerika'daki totem örgütleri Avustralya'dakilerine göre çok daha sağlam, çok daha dayanıklıdır. Avustralya kabilelerine bağlı klanların sayısı pek çoktur. Vaktiyle fratrileri parçalanmaya sürükleyen ve klanları meydana getiren işlem, şimdi de klanlarda durmadan sürüp gitmektedir. Öyle ki klan parçalana parçalana birkaç kişiye inmiştir. Oysa Amerika kabilelerinde klan sayısı hem daha az, hem de daha kalabalıktır. Amerika kabilelerinde en fazla on klan vardır. Görülüyor ki, Amerika yerilerinde toplumsal birlik daha güçlüdür. Çünkü a) Toprağa kök salmış zümreler daha çok olduğu için, dirençleri fazladır. b) Topluluklar birliklerini çok iyi duymaktadır.

Amerika kabilelerinde, klanı daha iyi öğrenebiliriz. Gerçekten Avustalya'da klanlar yıkılmak üzeredir, fratriler de öyle... Kısası, Avustralya'da fratriler kaybolmakta, buna karşılık Amerika'da sağlam bir biçimde tutunmaktadır. Bundan ötürü Avustralya kabileleri yanında Amerika'dakileri de incelemekte yarar vardır.

Totem yalnız bir ad değil, bir damga, bir armadır[1]: Grey[2] diyor ki: «Avustralya'da her klan bir hayvanı, ya da bir bitkiyi arma olarak kullanır». Howit, Fizon da[3] totemin bir arma olduğunu söylüyor. Amerika yerlileri için de, Schoolcraft[4] aynı şeyi söyler. Hatta Amerika yerlileri Avrupalılarla ilişki kurdukları zaman, sözleşmeleri totem damgalarıyle imza ederlermiş.

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 158-167.

(2) Grey: *Journals of two expeditions in N. W. and W. Asustralia, V,* sayfa 228.

(3) *Kamilaroi and Kurnai,* sayfa 165.

(4) *Indian Tribes, I.,* sayfa 420.

Feodal çağın derebeyleri nasıl, armalarını oydururlarsa, tıpkı bunun gibi Amerika'da klan üyeleri de eşyalarına totemlerinin armasını basarlar. Bu ilkel toplumlarda resim, heykeltraşlık gelişince totem resimleri ya da işaretleri ağaçlara, taşlara oyulmaya başlar, kap kacaklara kadar yayılır. Avustralya'da da totem resimlerine rastlanır. Ama azdır, büsbütün yok değildir. Örneğin mezarların üstüne totem resmi çizilir.

Bütün bunlar, ilkel için totemin, ne kadar önemli bir şey olduğunu gösterir. Totem yalnız evlere, silâhlara, aletlere, mezarlara değil, insan bedeni üzerine, giysilere de çizilir. Örneğin bazı din törenlerinde yöneticiler totem işaretli giysiler giyerler. Savaşa giderken örneğin totemleri kuşsa, o kuşun tüylerini başlarına takarlar. Saçlarının kesilişi toteme benzetilir. Genellikle beden üzerine yapılan izleri totemin bir resmi, bir benzeri olmaktan çok, totemin bir işareti yani bir simgesi (senbol) dir.

Totem sadece bir ad, bir damga olarak kalmaz, dinsel bir nitelik de taşır[1]: Din törenlerinde de toteme baş vurulur. Örneğin din hayatına giren delikanlıya törenin en önemli bir anında bedenine totem resmi çizilir.

Avustralya'daki kabileler bazı törenlerinde birtakım aletler kullanırlar. Strehlow'a göre, Arunta'lar buna *Çurunga,* Spencer, Gillen'e göre *Şuringa* derler. Bunlar birtakım ağaç, ya da cilalı taş parçalarıdır. Her birinin üzerinde zümrenin totemini bildiren bir resim vardır. Bunların bazılarının ucunda bir de delik bulunur. İnsan saçından ya da kanguru kılından yapılmış bir ip bu deliklerden geçirilmiştir. Bunlar bağlı bulundukları iple savrulunca çıkardıkları sesin, din törenlerinde büyük önemi vardır. İngilizler bu aletlere *bull-roarers* diyor.

Şuringa çok kutsal bir alettir. Zaten şuringa, kutsal anlamına gelir. Şuringaların, kadın, çocuk gibi kimselere gösterilmeleri son derecede yasaktır. Aruntalar bu aletlerini *Ertnatulunga* denen kutsal bir yerde saklarlar. Burası ıssız bir yeraltıdır. O kadar kutsaldır ki, kadınlarla çocuklar buralara yanaşamazlar bile... Buraya sığınan bir insana, hatta bir hayvana bile asla dokunulamaz. Burası barış yeridir. Totem zümresinin odak noktasıdır. Şuringalar kaybolursa, klanın başına bir belânın geleceğine inanılır. İki düşmandan biri karşısındakinin şuringa taşıdığını görürse, maneviyatı bozulur. Dinsel törenlerde şuringalardaki kutsallık sürtülerek, hazır bulunanlara geçirilir.

Bazen bu şuringalar başka klanlara ödünç verilir. O zaman klan üyeleri bir matem havasına bürünür. İki hafta ağlarlar, bağrışırlar...

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 167-180.

Her üyenin bir şuringası olduğu halde bunu doğrudan doğruya kullanamaz. Ancak reisinin yönetimi altında kullanabilir. Kısası bunlar klanın kolektif hazinesidir. Bunlara saygıyla dokunulabilir. Törenle yağlanır, cilâlanır, oğuşturulur, bir yerden bir yere taşınır.

Tahta ve taşlardan yapılan bu şuringaların, yapıldıkları maddeler bakımından hiç de kutsal olmaları gerekmez. Peki bunlara bu kutsallık nereden geliyor. Bu konu üzerinde kendince (indî) birçok yorumlar yapılmıştır. Bazılarına göre bunlar, ataların ruhlarını temsil eder. Oysa bazı kabilelerde şuringaların ruhla, tin (esprit) le hiç bir ilişkisi yoktur. Şuringalarda kutsallığı sağlayan üzerindeki totem resmidir.

Aruntalarda birtakım aletler daha vardır ki bunlara *Nurtunja, Waninga* derler. Bu aletler de genellikle bir değnek ya da bir veya birkaç mızrak dayanak görevini görür. Bunun etrafına otlar, saçtan yapılmış kuşaklar bağlanabilir. Türlü biçimde olabilir... Bu aletlerin törenlerde önemli bir yeri vardır. Ya toprağa dikilir, yahut birisi elinde tutar. Törenler bunun etrafında yapılır. Delikanlıların bedenlerinde açılacak yaralara dayanmaları için onlara güç verir. Nurtunja ve Waninga'daki bu kutsallık da totemi temsil etmesinden gelir.

Kısası şuringa, Nurtunja, Waninga üzerlerinde totem damgasını, armasını, işaretini, resmini taşıdıkları için kutsaldırlar.

Peki, totem damgası neden acaba bu kadar kutsal? Kuzey Amerika'da totemi temsil eden resimler o hayvana ya da bitkiye benzer. Oysa Avustralya'da totemi temsil eden şekiller birtakım çizgilerdir. Bu olgular gösteriyor ki, Avustralyalılar totem olan hayvanın ya da bitkinin resmini, gözlerinin önünde bulundurmak için çizmiyorlar. Sadece totemi her hangi bir işaretle temsil etmek istiyorlar. Bu çizgiler resmin ve yazının kökeni olması bakımından sanatın ve yazının ilk biçimleridir.

Bölüm II. *Totem inançları: Totem olan hayvan ve insan*[1]. Kutsal olan şey, yalnız totemin resimleri, simgeleri değildir. Totem türünden olan hayvanlarla, klan bireyleri de kutsaldır. Resimlerle belirtilen şeylerin çoğu hayvan ya da bitkidir. Bunları yemek yasaktır. Çünkü bu kutsal olan hayvan ya da bitki, kutsal olmayan bir varlığa girdi mi, onu bozar, öldürür. Bundan ötürü totem olan hayvan ya da bitki ancak dinsel törenlerde birtakım tedbirlerle yenebilir.

Spencer ile Gillen'e göre; klanlarda bu yasaklar, eskiden yoktur, yeni başlamış olması olanaklıdır. Kanıt olarak da şunları gösteriyorlar: a) Birtakım tö-

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 181-199.

renlerde klan bireyleri, hayvan ya da bitki olan totemleri yemek zorundadır. b) Mitolojik hikâyelere göre, klanların kurucuları olan büyük atalar, totem etini yerlermiş.

İlkin bazı törenlerde totem etinin yenilmesi, bunun vaktiyle yenildiğine kanıt olamaz. Sonra da mitolojiyi, tarih belgesi saymak, bilim görüşüne aykırıdır. Büyük ataların totem etini yemeleri doğaldır. Çünkü eski kahraman atalar hemen hemen birer Tanrıydılar.

Totem olan hayvanı ya da bitkiyi yeme yasağının kesin olduğunu gösteren bir şey de yoktur ortada... Zorunluluk karşısında, bu yasaklar kalkabilir. Örneğin aç kalındığı zaman totem eti pekâlâ yenir. Bazı kabilelerde de totem *su*'dur. Burada yasağın kesinlikle uygulanamayacağı ortadadır. Gerçekten bu kabilelerin üyeleri ancak birtakım kurallara uyarak su içerler.

Totem hayvansa, öldürmek; bitkiyse, koparmak yasaktır. Bu da kesin değildir. Zorunluluk halinde gene birtakım koşullara uyularak öldürülebilir, ya da koparılabilir.

Totem olan nesneye, insanın dokunması bile yasaktır. Ama bu yasak eski klanlarda yoktur. Bu türden yasaklara klanların daha sonraki evrelerinde rastlanır.

Totemi temsil eden işaretler, totem olan hayvan ve bitkiyle karşılaştırılırsa, totem işaretlerine saygının totem olan hayvan ya da bitkilere olandan daha üstün olduğu görülür. Örneğin kadınlar ve çocuklar, Şurınga ve Nurtunja'lara hiç dokunmadıkları halde, totem olan hayvan ve bitkilere dokunabilirler.

İnsana gelince; hiç bir din yoktur ki, insanı kutsal saymasın. Klanın her üyesi kutsaldır. Bu kutsallık hiç de totem olan hayvandan daha aşağı değildir. Bu kutsallığın nedeni, insanın yalnız insan olmasından değil, aynı zamanda totem türünden bir hayvan ya da bitki olmasındandır. Çünkü insan totemin adını taşır. İlkele göre ad, taptığı nesnenin bir parçasıdır. Örneğin Kanguru klanından olan bir üyenin, adı da, kendisi de, bir kangurudur. İlkele göre bireyler çifte nitelik taşır: bunlardan biri totemi, biri de kendisidir. İkisi de aynı zamanda vardır. Mitolojilerin pek çoğu hayvanın birtakım etkilerle, kendi kendine değişerek insan olduğunu anlatır. Bazı toplumlarda insanın hayvandan doğduğu kabul edilmez ama klana adını veren atanın, hiç olmazsa uzun zaman hayvanlar arasında yaşadığı kabul edilir. Bu birlikte yaşama sonucunda da hayvana benzemeye başlar. Bundan ötürü insanda da kutsallık vardır.

Örneğin insanın bazı örgenleri, dokuları, salgıları kutsaldır, kıl, kan gibi. *Nartunja*'lara kutsal olmaları için kan sürülür. Saçlar da kutsal aletlerde kullanılır. Sakallar, karaciğer de kutsaldır.

Görülüyor ki insanlar da kutsaldır. Yalnız bu kutsallık her insanda aynı derecede değildir. İnsan bunlara tapmaz. Kendisiyle aynı derecede görür. İnsan

hayvanı bir Tanrı değil, bir arkadaş sayar. Örneğin bazı klanlar totemlerinin başka klan üyeleri tarafından yenmesine birtakım koşullarla izin verirler. Bütün bunlar totem olan hayvanların birer Tanrı sayılmadıklarını gösterir.

Bölüm III. *Totem inançları: Totemcilikte kozmoloji sistemi; cins kavramı.* Totemciliğin üç kutsal şey kabul ettiğini gördük. a) Totem damgası, b) Totem olan hayvan ve bitki. c) İnsan.

Her din evren hakkında sistemli bir fikir verir. Totemcilikte de bu nitelik vardır. Örneğin Güney Avustralya vahşîleri evreni, bağlı bulundukları kabileye benzetir. Bütün doğa, fratri adlarına göre, eşya da her fratride bulunan klanlara göre bölünmüştür. Böylece kabile örgütü, kabileyi saran bütün çevreye, bütün varlıklara yayılmıştır. Bu türden sınıflamaları Durkheim ile Mauss[1] *Année Sociologique* adlı dergide göstermişlerdir. Örnek olarak da Mont Gambier kabilesini ele almışlardır. Mathews[2] ile Howit incelemelerinde *Votjobaluk* kabilelerinin kabul ettikleri sınıflamayı bildirmişlerdir.

Böylece Durkheim şu kanıya varmıştır: İlkellerin eşyayı, evreni sınıflamaları, dünya görüşleri, ırk ve coğrafya özelliklerinden bağımsız olarak sadece totem inançlarıyle sıkı sıkıya ilişki halindedir.

Cins ve sınıf kavramları nasıl doğmuştur. Görülüyor ki, evren üzerine ilk sınıflamalar toplumsal örgüte göre yapılmıştır. Başka bir deyimle kendilerine kadro olarak, toplumsal kadrolarını almışlardır. Bu sınıflamalarda cins ödevini fratri, tür ödevini de, klanlar görür. Evreni bir birlik halinde görmek fikri, toplumsal örgütteki birlikten doğmuştur. Durkheim, bu kitabının başından beri ileri sürdüğü bir fikri burada anlatmak fırsatını bulacaktır. Yukarıki açıklamalar, öteden beri söz konusu ettiği kategoryaların da nasıl toplumdan çıkabileceği hakkında bir fikir vermektedir.

Cins fikri, düşüncenin bir aletidir, bunu insan kafası yaratmıştır. Ama bunu yaratmak için bir örnek gerekir. Bu örnek de ya içimizde, bilincimizde olacaktır, ya da dışımızda. Bu örneğin önsel (a priori) olarak içimizde, bilincimizde bulunduğunu savlamak, bilimsel bir açıklama değildir. Deney yoluyle de cins fikrine ulaşmak olanaksızdır. Onun için cins fikrini ilkel ancak toplumdan alabilir. Cins fikri aralarında yakınlıklar ve iç birtakım benzerlikler bulunan şeylerin zihinsel birleşmesinden meydana gelir. Bu biçim bir birleşmeye örnek olacak şeyse, ancak insanların bulundukları toplumlar olabilir. Kısası örgütlü ve iç

(1) Durkheim ve Mauss: *De quelques formes primitives de classification,* Année Sociologique, cilt VI, sayfa 1 ve devamı.

(2) Mathews, Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria, Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales, XXXVIII, sayfa 287-288.

benzerliklere göre meydana gelmiş en yetkin örnek kuşku yok insan topluluğudur.

Sınıflamalar için de her şeyden önce bir mertebeler dizisi (hiérarchie) gereklidir. Oysa mertebeler dizisi tümüyle toplumsal bir şeydir. Çünkü ast, üst, eşit'e ancak toplumlarda rastlanır.

Bu ilkel sınıflamalar din düşüncesinin doğuşunu da ilgilendirir. Klan üyeleri fratrilere göre ayırdığı çeşitli eşyayı aynı cinsten ve kendisiyle akraba sayar. Örneğin bir fratrinin üyesi olan bir insan öldü mü altına konulan tahtanın aynı fratriye bağlı odundan olması gerekir. Büyücünün aletleri fratrisine bağlı şeylerden olmalıdır. Çünkü yabancı şeyler buyruklarını dinlemez. Filan fratriye bağlı bir hayvanı avlamak için kullanılacak silâh, başka fratriye bağlı malzemeyle yapılmalıdır. Çünkü bir fratriye bağlı şeyler, birbirine sevgiyle bağlı bir sistem meydana getirirler. Aynı sisteme bağlı eşyanın, hayvanın, insanın hepsi, totem denilen hayvanın yapısına ve niteliğine ortak olduğu için âdeta aynı etten yapılmışlardır. Onun için de bunların hepsi kutsaldır. Bir fratri sistemine giren bir hayvanın etini yemek yasaktır. Yenmek istenirse birtakım törenleri gerektirir. Böylece bir toteme bağlı şeyler, ikinci derecede totemler olmuş olur. Bunun kanıtı da, gerekince, totem görevini görmeleridir. Bunlara *alt totem* denir.

Bu *alt totem*'ler bazen totem derecesine yükselir. Özellikle Avustralya kabilelerinde bu alt-totemlerin sayısı yüzlercedir.

Görülüyor ki, yalnız insan ve hayvanlar değil, bu sistemde bulunan herşey dinsel alana girmektedir. Böylece sisteme giren bütün varlıklar kutsallaşır.

Kabileye bağlı klanlardan her birinin kendine özgü bir totemi vardır. Ama bu klanlar birbirlerinin totemlerine ilgisiz değildirler. Herhangi bir klanın totemi olan hayvanın etini yemeden önce o klan üyelerinden izin alınır. Bu totemle ilgili herhangi bir törende, diğer totemlere bağlı üyeler de bulunur. Hatta yardımcı olur.

Bütün bu anlatılanlar gösteriyor ki, evren hakkındaki bütüncü görüşü kabile vermektedir. Bundan ötürü klanı tek başına değil, daima kabilenin bir öğesi olarak ele almak gerekir. Böylece totemciliğin bir kozmolojisi de olduğu ortaya çıkıyor[1].

Bölüm IV: *Totem İnançları: Bireysel totem, cinsel totem.* Şimdiye kadar totemciliği bir kamu kurumu olarak gözden geçirdik. Başka bir deyimle kabile, fratri, klan gibi toplulukların totemlerini inceledik. Ama her dinin bir de bireysel yönü olduğunu biliyoruz. Kişisel olmayan totemler yanında; kişisel, ki-

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 200-222.

şiye özgü, kişinin özel olarak taptığı totemler de vardır. Klan üyelerinin ortak totemlerinden başka, her üye özel olarak belirli bir şeyle birtakım ilişkilerde bulunur. İlişkide bulunduğu bu şey de çoğu zaman bir hayvan, bir bitki ya da bir şeydir. O şeyin adı, kişinin adıdır. Bu adlar törenle verilir. Bundan ötürü kutsaldır, her zaman ağıza alınmaz. Bireysel armalar, damgalar, işaretler de klanın ortak totem damgaları gibi evlere ya da eşyaya çizilir, veya oyulur. Birey ile bu totem arasında sıkı bağlar vardır. Örneğin kişisel arması kartal olan bir kimse geleceği kolay görmek niteliğini taşır. Adı ayı ise, ağır hareketli sayılır vb. Kısası totem ve insan bir benliğin iki yönü gibidir. Hayvan ölürse insanın da hayatı tehlikeye düşer.

Bireysel totemin yasakları daha sıkıdır. Bunlar âdeta birbirleriyle dostturlar. Bu kişisel totem, klan totemi gibi bir tür değil, bir bireydir. Kişisel totemin bir tür olması olanaklı değildir. Çünkü hiç bir gün yoktur ki, o türden bir hayvan ölmesin. Şunu da belirtelim ki, ilkellerde birey ile türü ayırma yeteneği yoktur. Birine bağlılık, ötekilere de, yani bütün türe doğal olarak uzanır. Bundan ötürü bütün tür ilkel için kutsaldır.

Meksika yerlileri bireysel toteme *nagual,* Algonkin'ler *Manitu* Huron'lar *Okki* derler[1].

Birey ve klan totemleri aynı niteliği taşır. Bundan ötürü, Durkheim de Frazer gibi, bireyle ilgili bu totemlere *bireysel totemcilik* demektedir. Birey totemiyle klan totemi arasındaki ayrılıklar şunlardır. a) Klan bireyleri kendilerini totemden gelme sanır, bireysel totemcilikte ise birey totemi kendisine sadece dost sayar. b) Klan bireyleri komşu klanların üyelerinin totemlerinin etini yemelerine bazı kurallara uymak koşuluyle izin verir. Oysa birey kendi totemini yabancılardan korur. c) Klan totemi insanların istek ve gereksemelerine bağlı değildir. Oysa bireysel totem, insanların istekleriyle uzun birtakım törenlerden sonra kazanılır[2].

Bireysel totem nasıl edinilir? Ergin olma (baliğ olma) çağlarında din hayatına girme dönemi yaklaşınca çocuk bir köşeye, örneğin bir ormana çekilir. Süresi birkaç günden birkaç yıla kadar sürer. Bu sırada kendine türlü işkenceler eder. Oruç tutar vb. Bazen ulumaya benzeyen bağırışlarla dolaşır, bazen upuzun yere hareketsiz uzanır, ağlar, sızlar, oynar ya da yalvarır, dua eder, hezeyana yaklaşan bir taşkınlık sarar ruhunu[3]. Birtakım hayaller görmeye başlar. Bu sırada hangi şey kendisine dost gibi görünürse, onu bireysel totem olarak seçer. Ama bu haller pek seyrek görülür. Bireysel totem genellikle ya doğarken, ya da din

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 227-228.
(2) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 229
(3) A.G.Y. sayfa 230.

hayatına girerken bir başkası tarafından verilir. Genellikle bireysel totemi veren yakınlarıdır; ya da ihtiyar veya büyücü gibi üstün, özel, kutsal güce sahip kişiler verir.

Bireysel totemin kabilenin her üyesinde bulunması zorunlu değildir. Büyücülerde ya da onların lütuflarına ermiş olanlarda vardır.

Cinsel totemcilik: Klan totemciliğiyle bireysel totemcilik arasında bir de cinsel totemcilik vardır. Bu biçim totemciliğe yalnız Avustralya'da birkaç kabilede rastlanır. Bu kabilelerde kadın ve erkekler ayrı birer grup meydana getirirler. Ve bu gruplardan her biri bir hayvana bağlanır. Her iki cins de birbirinin totemine saygı gösterir. Kadın grupları olsun, erkek grupları olsun, kendilerini bu totemden gelme sanırlar. Bunun bireysel totemciliğe benzer bir yönü de vardır. Kadın ya da erkek totem cinsini meydana getiren bu hayvanlardan bir tanesini kendine bireysel totem seçer. Bu biçim totemcilik kabileyi mistik bir ikiliğe indirger.

Kabileyi ikiye ayıran bu totemcilik ile klan totemlerinin nasıl birleştirildiği merak edilir, ama ilkeller böyle bir şey düşünmemişlerdir bile. Çünkü onlarda sistem fikri, bizdeki kadar güçlü değildir.

Bölüm V. *Totem inançlarının kökeni: Totemcilik üzerine kuramlar ve eleştirisi.* Şimdiye kadar gözden geçirdiğimiz inançların hepsi din niteliğini taşımaktadır. Çünkü eşya kutsal olan ve kutsal olmayan diye bir sınıflamaya dayanıyor. Bu dinde cin, tin (esprit), Tanrısal kişilik gibi kavramlarla karşılaşmadık. Bundan ötürü bazı yazarlar totemciliği din saymazlar. Bunlar din hakkında yanlış bir görüşe saplanmışlardır.

Durkheim'a göre bu din, bugüne kadar gözlenmiş olan dinlerin en ilkelidir. Gerçekten bu din, klan denilen sosyal örgütün ayrılamaz bir parçasıdır. O kadar ki totem olmadıkça klanın varlığı bile olanaklı değildir. İşte böyle en ilkel örgütle sıkı sıkıya bağlı bir dinin en yalınç olması gerekir. Bu ilkel inançların kökenini bulacak olursak, din duygusunu doğuran nedenleri de ortaya koymamız olanaklıdır. Ama ilkin şimdiye kadar totemcilik üzerine ileri sürülen kuramları gözden geçirelim[1].

1. **Totemcilik atalara tapma dininden çıkmıştır.** Bazı bilginlere göre totemcilik daha eski bir dinden çıkmıştır. Örneğin Tylor[2] ve Wilken'e[3] göre to-

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 238-239.

(2) Tylor: *Civilisation Primitive* I., sayfa 465, II., sayfa 305.

(3) Wilken: *Het Animisme bijden Volken van den Indischen Archipel,* sayfa 69-75. (Durkheim: *Les Formes...*'dan sayfa 239.)

temcilik, atalara tapma dininden çıkmıştır. Bunlara göre ruh-göç'ü (transmigration des âmes) kuramı, atalara tapmadan, totemciliğe geçişe bir köprü ödevini görecektir. Birçok toplumlar, ölümden sonra ruhun bir bedenden ötekine geçtiğine inanırlar. İlkeller hayvanla insanın sınırını belirleyemedikleri için bu ruhun bir hayvana da girmesi, onlar için pekâlâ olanaklıdır. İşte kendisine saygı duyulan bir atanın ruhu bir hayvana girdi mi, o hayvan tapınma konusu yani totem olur.

Wilken bu kuramın doğruluğunu göstermek için Cava ve Sumatra'dan örnekler verir. Bu bölgede timsahlara saygı gösterilir, onlara tapılır, çünkü bunlar atalarının ruhunu barındırırlar. Bu örnekler gösteriyor ki, totemcilik ilkel bir olgu değil, kendinden önceki bir dinin ürünüdür.

Durkheim'ın eleştirisi. Verilen örnekler oldukça ilerlemiş toplumlardan alınmıştır. Oralarda totemcilik yıkılma halindedir. Totemciliği incelemek için Cava'ya filan değil, doğrudan doğruya Avustralya'ya bakmalıdır. Buralarda da ne atalara tapma, ne ruh göçü inancı vardır. Sonra ruh-göçü kavramı ruhun sadece insan bedenine girmesiyle ilgilidir. Ruhun hayvan bedenine de girdiğini savlamış değildir. Bu kuramı ileri sürenler ilkin ruh-göçü (transmigration des âmes) kuramının nasıl doğduğunu anlatmaları gerekir. Bunun için de hayvanla insan arasında bir benzerliğin bulunması gerekir. Bu benzerlik nereden çıkmıştır? Tylor bu benzerliği hayvanla insan arasındaki psikolojik ve fizyolojik benzerliğe bağlamaktadır. Oysa insan her şeyden önce kendine benzer. Hayvana bitkiye benzemez. Deney bunun her an yanlışlığını ortaya koyar. Sonra bu kuram, totemciliği hayvana tapmanın özel bir biçimi sayar. Oysa totemcilikte hayvana tapma yoktur. Hayvanla insan arasında dostluk vardır. İkisi birbirine eşittir. Tapınma doğrudan doğruya damgaya, işarete, simge (symbole) yedir. Atalara tapma ile damgaya tapma arasında hiç bir ilişki yoktur.

2. **Totemcilik, doğaya tapma dininden çıkmıştır.** Jevons da[1] totemciliği doğaya tapma dinine bağlar. İnsanın doğada gördüğü düzensizlikler kendisini şaşırtır. Böylece evrenin doğa-üstü (surnaturel) birtakım güçlerle çevrili olduğunu sanır, bunlarla uyuşmak gereğini duyar. O çağlarda bireyin kendine özgü bir kişiliği yoktu; birleşme, bağlanma biçimi olarak da sadece akrabalık vardı. Bundan ötürü doğa-üstü varlıklarla akrabalığı birey değil, klan kurmuştur. Klan bu sözleşmeyi doğa-üstü bir tek varlıkla değil, bu varlıkların tümüyle kurmuştur. İşte klanın akraba olduğu bu varlıklar, bu nesneler totemden başka bir şey değildir.

Durkheim'ın eleştirisi. a) İnsanların böyle sözleşmeler yapması, ileri bir dönemdedir. b) İnsanların doğa-üstü varlıklarının yardımını elde etmeye çalıştığı

(1) Jevons: *İntorduction to the history of Religion* sayfa 96 ve devamı.

söyleniyor. Böyle olsaydı en güçlü şeyleri seçmesi gerekirdi. Oysa totem olarak kabul edilen şeyler pek zavallı şeylerdir. c) Kendilerine bir savunucu bulmak söz konusu olsaydı, bunların sayısını elden geldiği kadar çoğaltırlardı. Oysa her klanın ancak bir totemi vardır.

3. **Birey totemciliği mi, klan totemciliği mi öndedir?** Bu sorunun çözülmesi çok önemlidir. Çünkü birey totemciliği ilkel kabul edilecek olursa dinin bireysel eğilimleri karşıladığını ve bireyden doğduğunu kabul etmek gerekecek. Etnografya ve sosyoloji uzmanlarının çoğu hâlâ böyle bir varsayıma eğilimlidirler. Frazer[1], Hill Tout[2], Miss Flether[3], Boas[4], Swanton[5] vb. gibi. Bunlara göre yetkili, güçlü bir kişinin kendisi için kabul ettiği totem, sonradan çevresinde bulunanlar tarafından da kabul edilmiştir.

Hill Tout, Kuzeybatı Amerika kabilelerini gözden geçirerek kuramının doğruluğunu göstermeye çalışır. Gerçekten bu kabilelerde hem klan hem de birey totemciliğine rastlanır. Ama bunlar ya bir kabilede aynı zamanda var değildir, ya da varsa birbirleriyle ters orantılıdır. Yani klan totemi güçlü ise, birey totemi zayıftır. Demek klan totemi, birey totteminden çıkmıştır.

Mitoloji de bu yorumu kuvvetlendirir gibi görünür. Gerçekten mitolojilerde toplumun kurucusu bir hayvan olarak değil de, bir insan olarak görülür. Birey totemi nereden çıkmıştır? sorusuna gelince: yazarlara göre bu soruya verilen cevaplar değişir. Hill Tout, bunu fetişizmin özel bir hali sayar. İnsan her tarafının korkunç ruhlarla sarıldığını sezer. Yaşayabilmek için bunların bazılarıyle ilişki kurmak zorunda kalır. İşte kişisel totem böyle doğar.

Frazer'in kuramına göre; ilkeller ruhun bedenden geçici olarak ayrıldığına inanırlar. Ama ruh uzaklaşsa da bedene uzaktan can verebilir. Onun için hayatın tehlikeli anlarında ruhu çıkarıp, başka bir yerde saklamak yararlı olur. Gerçekten ilkellerde ruhu bedenden çıkarma yöntemleri vardır. Örneğin boş bir eve girerken büyücü içeri girenlerin ruhlarını çıkarır, bir torbaya koyar, eve girdikten sonra geri verir. Çünkü eşik tehlikelidir. Frazer'e göre birey totemini bu inanç doğurmuştur. İnsanlar büyünün fenalıklarından korunmak için bir hay-

(1) Frazer: *Golden Bough* 2. baskı, III., sayfa 416 ve devamı, özellikle 419, not 5.

(2) Hill Tout: *The Origin of the totemism of the aborigines of British Columbia, Pros and Transaction of the R. Society of Kanada* 2. seri VII, 2. bl. sayfa 3.

(3) Fletcher, Alice C.: *The import of the Totem,* in Smithsonian report for 1897, sayfa 577-586.

(4) Boas: *The Kwakiutl Indians* sayfa 323 ve devamı, 336-338, 393.

(5) Swantson: *The development of the clan system* American Anthrop. N.S. 1904, VI, sayfa 477-864 (Durkheim: *Les Formes...*'dan sayfa 247.)

van ya da bitki türünün kalabalığı içinde onları saklamak istemişlerdir. İşte ruhlarını sakladıkları bu hayvana sımsıkı bağlanmışlar ve bu iki vücut âdeta birbirlerinden farksız olmuşlardır. Kişisel totemin soyaçekimi kabul edildikten sonra bunun klan totemine dönmesi kolaylaşır.

Durkheim'ın eleştirisi[1]. Hill Tout'un fikirleri olumlu kanıtlardan yoksundur. Totemciliği fetişizmden çıkarmak ister. Tarih gösteriyor ki fetişizm ilerlemiş bir dönemde belirmiştir.

Frazer'e gelince: Gerçekten mitolojide ruhun bedenden çıkarılması olayına rastlanır. Ama ilkel, mantıktan tümüyle yoksun olmalı ki, hayvan bedenini, insan bedeninden daha güvenli bulsun. Belki bu tedbirle büyücülerin etkisinden kurtulur, ama avcılardan nasıl kurtulacak? Kısası, klan totemciliğini, birey totemciliğine indirgeyen bu kuramı yıkacak öyle kuvvetli olgular var ki, insan bunun nasıl tutunduğuna şaşar kalır.

a) İnsan kendi bireysel toteminin etini yemez, yabancılara da yedirmez. Oysa klan totemciliğinde totem etinin törenlerde yenmesi zorunlu olduğu gibi, diğer klanların, yabancıların da yemelerine izin verilir. İşte birey totemciliğinden klan totemciliğine geçerken bu değişikliğin nasıl olduğunu anlamak gerekir.

b) Aynı kabileye bağlı klanların başka başka totemlere bağlı olması nasıl anlatılacak?

c) Birey totemciliğini klan totemciliğinin kökü saymak için, aralarındaki farkı anlamak gerekir. Klan totemi bireye doğuşla beraber verilir. Bireysel totem sonradan elde edilir. Törenle sonradan elde edilen totem, nasıl oluyor da, klan totemi oluyor. Bunu anlamak gerek.

d) Hill Tout mitolojiden örnek verir. Bu mitoloji Amerika yerlilerinden alınmıştır. Bunlara karşı daha eski mitoloji masalları gösterilebilir. Bu masallarda da totem, klanın atası diye gösterilir. Öyleyse klan üyeleri, totemi sonradan almak şöyle dursun, tersine kendileri totemle yoğrulmuşlardır.

e) Birey totemciliği ilkel olsaydı, toplumlar ilkelleştikçe çoğalmaları gerekirdi. Oysa gözlemler bunun tersini gösteriyor. Örneğin Amerika'da klan totemciliği yıkıldığı halde birey totemciliği durmaktadır.

f) Bireysel totemciliğin belirmesi için klan totemciliğinin daha önce bulunması doğaldır. Çünkü birey totemciliği, klan totemciliğinin kadroları içinde doğmuştur. Her kişi dilediği totemi seçemez. Seçeceği hayvanın kadrosu önceden klan totemi tarafından çizilmiştir.

4. **Frazer'ın**[2] **totemcilik üzerine yeni bir kuramı.** Spencer ile Gillen'in yapıtları çıktıktan sonra Frazer totemcilik üzerine yeni bir kuram ileri sürmüş-

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 249-257.
(2) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 257-260.

tür[1]. Bu kuram Arunta totemciliğinin en ilkel bir totemcilik olduğu kuramına dayanır. İşin tuhafı buradaki totemcilik ne bireye ne de klana bağlıdır, belirli bir yere bağlıdır. Her totemin belirli bir yeri, bir merkezi vardır. İlk ataların oralarda oturdukları kabul edilmiştir. Tapınılan yer, şuringaların saklandığı yer orasıdır. İşte klan üyelerinin totemini bu coğrafya merkezleri belirler. Anne, gebeliğini hangi yerde duymuşsa, çocuk o yerle ilgili totemin adını alır. Aruntalar da bütün ilkeller gibi gebeliğin cinsel ilişki sonucu olduğunu bilmezler. İşte Frazer'e göre en ilkel totemcilik, bu gebelik totemciliğidir.

Frazer bu gebelik totemini şöyle anlatır: Kadın tam gebeliğini duyduğu anda, diyelim ot topluyor, ya da bir hayvanla uğraşmaktadır, işte o hayvan ya da bitki ruhunun o anda içine girdiğine inanır; ya da o sırada bir şey yiyorsa gebeliğini ona bağlar. Birkaç kadın aynı yerde aynı koşullar altında gebe kalınca o yerin kutsal olduğu kanısına varılır. Zamanla orası kutsal bir yer olur. Daha sonra da ata ruhlarının bu merkezlerde dolaştıkları sanılır.

Durkheim'ın[2] eleştirisi. Bu kavram da Tylor'unki gibi, sakattır.

a) İnsan ruhunun hayvan ya da bitki ruhları olduğunu tasarımlamak (tasavvur) için, insanın kendisinde en özlü olan şeyin bitki ve hayvan dünyasına geçici olarak verilebileceğine inanması gerekir. Bu inanç da zaten totemcilikte vardır. Öyleyse burada açıklanması gereken şey, başlangıç olarak ele alınmıştır.

b) Frazer, gerçi totemcilikte ruhsal varlıklar bulunmadığı için, onu din saymaz. Kendisine göre, totemcilik bir büyücülük sistemidir. Oysa Durkheim'a göre kutsal ve kutsal olmayan iki dünya bulunduğuna göre, totemcilik bir dindir. Frazer'ın asıl, bu kutsal şeylerin nasıl meydana geldiğini anlatması gerekir, ama nedense bu soruyu açıklamıyor.

c) Arunta'larda yersel totemden başka bir de yerle ilgisi olmayan ana totemleri vardır. Bu ikinci planda kalmıştır. Böyle olduğuna göre, ana totemi dönemini tamamlamış bir kurum olması gerekmez mi? Böylece Frazer'in yapısı kökünden çöker.

5. **Andrew Lang'ın totemcilik kuramı.** Lang gerçi Frazer'in kuramına şiddetle karşı gelmiştir, ama ileri sürdüğü kuram birçok noktalarda Frazer'inkine benzer. Bu kuram da Frazer'in kuramı gibi, insanla hayvanın aynı asıldan geldiği inancına dayanır. Ama bunu başka türlü anlatır. Dünyada toplumlar belirince her toplum kendini birtakım adlarla başkalarından ayırmak gereğini duymuş; bu adlar da çevredeki hayvan ve bitki adlarından seçilmiştir. İlkellere göre

(1) Frazer: *The beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines* Forthnightly Review, Temmuz 1905, sayfa 162 ve devamı.

(2) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 260-262.

ad, hayvan ya da bitkiden ayrı birşey olmadığı için, klanın adı, örneğin bir hayvansa, o hayvandaki niteliklerin hepsinin kendisinde de olduğuna inanmıştır. Bu adlar tarihsel kökeninden uzaklaştıkça da bu kanı kökleşir. Bunu meşru kılmak için de birtakım mitoloji masalları doğar[1].

Durkheim'ın eleştirisi. Peki bu inançların dinsel nitelikleri nereden gelmektedir acaba? İnsanın kendini filan tür hayvandan geldiğini sanması, o hayvana tapmasını gerektirmez. Buna Lang şöyle cevap verir: Totemcilik ilkel biçiminde bir din değildir. Çünkü başlangıcında totemi beslemek, görmek, ya da toteme tapmak diye bir şey görmüyoruz. Ancak sonraları totemcilik bir din halini almaya başlamıştır. Lang, Howitt'in şu fikrini ileri sürer: «İlkeller totem kurumlarını açıklamaya kalktılar mı, bunu totemlere ya da herhangi bir kimseye değil, *Bunjil* ya da *Baiame* denilen doğa-üstü bir güce bağlarlar» Lang, «Bu fikri kabul edersek, totemciliğin dinsel niteliği ortaya çıkmış olur» diyor. Oysa Lang'a göre, bu büyük Tanrılar, totemciliğin dışında doğmuştur. Bundan ötürü totemcilik başlı başına bir din değildir. Gerçek bir dinle ilişki kurduğu için dinsel bir renge bürünmüştür.

Peki totem kutsal bir şey olsaydı, onu üstün bir güce indirgemek akla gelir miydi? İşte bu kutsallık nereden geliyor, asıl anlatılması gereken nokta budur. Lang bunu *Mana* gücüyle anlatır. Kendisine göre, totemi kutsallaştıran *Mana*'dır. Peki ama biz zaten *Mana*'nın nasıl kutsallaştığını anlamak istiyoruz. Bunu *Mana* sağlamışsa, bu sefer *Mana* için de aynı soruyu sorarız[2].

Genel sonuç. Totemcilik hakkında ileri sürülen kuramları iki grupta toplamak olanaklıdır. a) Frazer ve Lang'ın kuramları. Bunlar totemciliğin bir din olmadığını ileri sürerler. b) Tylor, Jevons vb. Bir din olduğunu kabul ederler. Ama en ilkel din olarak kabul etmezler. Daha önce var olan atalara tapma dininden çıkarırlar. Oysa birinciler, din kavramlarını durmadan açıklamalarına sokmuşlardır. Totemciliği bir din değilmiş gibi söz konusu etmemişlerdir. Gözlemler göstermiştir ki, totemcilik en ilkel bir toplum ve en ilkel bir dindir. Bunun tersini savunmak, gözleme, deneye karşı gelmektir. Bundan sonraki bölümde totemciliğin dinsel yönünü incelemeye çalışacağız[3].

Bölüm VI. *Totem inançlarının kökeni: Totem* mana*'sı ve kuvvet kavramı.* Birey totemciliğinden önce, klan totemciliğini inceleyeceğiz. Bundan önceki incelemeler klan totemciliğini ayrı cinsten (héttérogène) birtakım inançlar

(1) Lang: *Social Origins* Londra, 1903, özellikle VIII. bölüm. The Secret of the Totem Londra, 1905.

(2) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 264-266.

(3) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 266-267.

toplamı gibi göstermiştir. Bundan dolayı ilkin bunlarda ortak niteliğin ne olduğunu göstermek gerekir. Totemcilikte sırayla şunlar kutsaldır. 1. Damga, resim, 2. Hayvan, bitki, 3. Klan üyeleri.

Klan üyelerinin tapındığı şey: ne damgaya, armaya, ne hayvana, bitkiye, ne de insanadır. Belki bunların hepsinde bulunan ama hiç birine karışmayan adsız, kişiliksiz bir kuvvete, bir gücedir. Bu gücü kimse bütünüyle edinemez. Bu güç özel şeylerden bağımsızdır. Bireyden önce var olduğu gibi, bireyden sonra da sürecektir. İşte totem dininin taptığı Tanrı, bu kuvvettir, bu güçtür. Bu kuvvet yalnız totem türünden eşyayı değil, daha uzakları da etkiler. Bütün kutsal varlıkların ruhudur bu[1].

Avustralya yerlileri bu kişisel olmayan (impersonnelle), soyut gücü anlatacağımız bazı nedenlerin etkisiyle duyulur (sensible) bir şey gibi tasarımlar (tasavvur eder). Totem, bu maddesiz gücün türlü türlü varlıklar içine girmiş maddî bir biçimidir. Örneğin Avustralyalı karga fratrisine bağlı insanların, karga olduklarını söylediği zaman, onların karga olduğunu söylemek istemiyor. Onlarda ortak bir ilkenin (principe) bulunduğunu anlatmak istiyor. Karga bu ortak niteliğin, ilkenin, soyut gücün simge (symbole) sidir.

Burada güç deyince, mekanik olarak fizik etkileri meydana getiren maddî gücü söylemek istiyoruz. Bir kimse totemle ilişkide bulunurken gereken tedbirleri almadı mı, mekanik olarak maddî tepkilerle karşılaşır, bir şok geçirir. Bu tıpkı elektrik çarpması, sivri uçlardan çıkan akız (fluide, seyyale) gibi bir şeydir. Bu güçler, kutsal olmayan bir varlığa girdi mi, mekanik olarak hastalık meydana getirir[2].

Bu güçlerin fizik yönü yanında bir de, tinsel (manevî) yönü vardır. Bir yerliye niçin tören yaptığı soruldu mu, «atalarımız yaptığı için, biz de onlara uyuyoruz» derler. Demek ilkel içinden gelen bir buyruğu yerine getirdiği, bir görev yaptığı kanısındadır. Kutsal şeylere yalnız korku değil, saygı da duyuyor. Zaten totem, klanın maddî hayatı olduğu kadar tinsel hayatıdır da. Bundan ötürü Tanrısallığa kolayca çevrileceğini göreceğiz. Bilindiği gibi her dinde iki yön vardır: a) Dünyayla ilgili ödevler, b) Tinsel (manevî) ödevler[3].

Totemciliği böyle yorumlamakla belki ilkellerin aklından bile geçmeyen şeyleri söylemiş oluyoruz sanılır. Gerçekten bizim bu söylediklerimiz, ilkelin aklından geçmiş değildir. Ama Avustralya kabilelerinde gözlediğimiz olgular bu fikrimizin doğruluğunu gösterir.

(1) a.g.y. sayfa 268-269.
(2) a.g.y. sayfa 270-271.
(3) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 275.

Samoa yerlileri totemcilik evresini aşmış, özel adı olan Tanrılara ulaşmışlardır. Her totem nasıl klana bağlıysa, her Tanrı da bir topluma bağlıdır. Bu Tanrıların belirli bir hayvan türü içinde bulunduğuna inanılır. Tanrılar bu türe bağlı herhangi bir hayvanda değildir, bütün türe yayılmıştır. Tanrıların içinde bulunduğu bu hayvan türünden herhangi biri öldü mü, ona törenler yaparlar, ağlarlar, çünkü o hayvanda bir Tanrı bulunmaktadır. Ama Tanrı ölmemiştir. Çünkü o hayvanın türü gibi Tanrı da ölümsüzdür. Nasıl bundan önceki kuşağın ruhu idiyse gelecek kuşakların da ruhu olacaktır. Burada totemcilik kişisel bir niteliğe bürünmüştür. Ama Tanrıya verilen kişilik çizgileri açık değildir. Açık çizgilerle belirtilseydi, her tarafa yayılamazdı[1].

Anlaşılıyor ki, burada kişisel olmayan, yaygın bir din gücü bozulmaya başlamıştır; ama tam anlamıyle kişilik de kazanamamıştır.

Gene birtakım örnekler vardır ki, din gücünün soyutluğunu bütün çıplaklığıyle ortaya koyar. Her klan totemi birbirinden ayrı olmakla beraber, hepsinin görevi birdir. Birtakım toplumlar bu benzerliği duymuşlar, böylece tek bir din gücüne yükselmişlerdir. Bu güç evrenin birliğini kurar. Bu toplumlarda hâlâ Avustralya kabilelerinin örgütlerine benzer şeyler görüldüğüne göre, vaktiyle bunlarda da totemcilik vardı, denebilir.

Amerika Sioux kabilelerinin pek çoğunda her toplum kendi Tanrılarına taptığı gibi bunların üstünde olan çok güçlü bir Tanrıya daha taparlar ki buna *Wakan* derler. Gerçi gezginler bu sözcüğü *Büyük Tin* (grand esprit) diye çevirmişlerdir ama doğru değildir. Çünkü yerliler onu hiç bir zaman görmediklerini söylerler, bundan ötürü *Wakan* kişisel bir Tanrı olamaz.

Dakota'lara göre: «Wakan sözcüğü, bütün sırları, bütün gizli güçleri bütün Tanrıları içinde taşır»[2].

İroquois'ların Orenda sözcüğü, Siouxların *Wakan* sözcüğüne karşılıktır. Bu, büyülü, esrarlı bir güçtür, ilkelin yaşadığı çevrede bulunan her şeye, kayalara, sulara, bitkilere, ağaçlara, insanlara, hayvanlara, rüzgârlara, fırtınalara, bulutlara, şimşeklere vb. her şeye yayılmıştır. İnsanların herhangi bir alandaki yetkisi, becerikliliği, üstünlüğü *Orenda*'nın az ya da çokluğuyle ölçülür. Bu Shoshone'larda Pokunt, Algonkino'larda *Manitu,* Kwakiut'larda *Nanala*'dır[3]. Malezya adalarının bazılarında klan örgütü kalmamıştır, ama totemciliğin izleri görülmektedir. Bu toplumlarda *Mana* denen bir güce rastlarız. Mana, maddesiz, bir dereceye kadar doğaüstü bir güçtür.

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 276-277.
(2) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 275.
(3) a.g.y. sayfa 276-277.

Bu toplumların dinleri Avustralya dinlerinin gelişmiş bir biçimidir. Onun için bunların dinlerinden çıkardığımız bir fikri, Avustralya dinleri için de doğru bulursak, bu benzetmemiz pek aşırı bir davranış olmaz[1].

Avustralyalıların neden Mana gibi soyut bir güce ulaşamadığını anlamak kolaydır. İlkin Avusturyalı soyutlama ve genelleme konusunda yeteneksizdir. Ayrıca toplumsal çevrenin de bunda etkisi vardır. Gerçekten totem dini tapınma örgütünün temeli oldukça klan dini kabile için de özerkliğini korur. Her totem zümresi kabile toplumu yanında özerktir. Klan tapınmaları kendi kendilerine yetmemekle beraber biri diğerine karışmaz, birbirinin üstüne birikir. Klanlardan her birinin bağımsız oluşu, bunların hepsini birleştiren bir gücün bulunması fikrini zihinlere getiremezdi. Mana gücü, klanın sınırını aşamazdı. Tek ve genel bir mana kavramı ancak klan dininin kabile dinine üstün olduğu dönemlerde olanaklı olabilir. Gerçi Avustralya'da kabile tapınmaları vardır ama henüz klan dininin üstüne çıkamamıştır.

Avustralya'da iki güce inanılır. a) Birincisi, din gücüdür, iyilik getirir. b) İkincisi büyü gücüdür, kötülük getirir, ölüm getirir, hastalık getirir. Totem daima klanın malıdır. Büyü kabile, hatta kabileler arası bir kurumdur. Büyü gücü, toplumsal örgütün hiç bir yerine bağlı değildir. Görülüyor ki din ayrı cinstenlikten (hétérogénéité) kurtulamadığı halde, büyü kurtulmuştu, çünkü bunların toplumsal örgüt ile ilişkisi yoktur[2].

Yukarki çözümleme bize gösteriyor ki, en ilkel dönemlerde kişileşmiş bir üstün güç yoktur. Tersine toteme tapma, hayvana, bitkiye, eşyaya yayılmış, biçimi olmayan bulanık bir güçtür. İşte dinlerdeki Tanrılar, kişileşmiş güçler hep bu yaygın, bulanık *mana* gücünden çıkmıştır.

Dakotalı bir yerli: «Wakan her zaman hareketlidir. Dünyayı dolaşır, konduğu yerler kutsaldır. Dualarımızı oralara göndeririz.»[3] demiştir. Ruhçuluk, doğacılık kuramlarının ne kadar yanlış olduğunu bu verilen örnek çok güzel göstermektedir. Demek ki güneşe, aya, yıldıza tapma bunların kendilerinde var olan bir güçten gelmiyor; kendilerine katılan Wakan denilen güçten ötürü kutsallaşıyorlar. Tanrıların inanlılar tarafından bulanık anlaşılması, hep Tanrı kavramının böyle yaygın ve bulanık bir güçten çıkmasındandır.

Nesnel temellere dayanan bütün incelemelerde bir nokta göze çarpar: Marett ruhçuluk-öncesi (préanimiste) dediği bir dönemde dinsel törenler Malenezyalıların *Mana'sı,* Dakota'ların, Omaha'ların *Wakan'ı* gibi hep kişisel olmayan güç-

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 277-278.

(2) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 280-283.

(3) a.g.y. sayfa 285.

lere çevrilmiştir[1]. Yalnız Marett'e göre kişisel Tanrılar, mana gücünden çıkmaz, başka bir kaynaktan gelir. Böylece din kendisine göre iki kaynaklıdır: Mana, doğa olaylarının bizde uyandırdığı hayret ve korkuya verilen bir niteliktir. Bu da doğacılık kavramının bir çeşidinden başka bir şey değildir.

Daha sonraları Hubert ile Mauss, büyücülüğün mana kavramına dayandığını ispat ettiler[2].

Din ile büyü arasında sıkı bir benzerlik olduğu için aynı kuram dine de uygulanabilirdi. Preuss, *Globus*'da çıkan dizi yazılarında bunu yaptı[3]. Tin (esprit) fikrinin manadan çıktığını olgulara dayanarak anlatmaya çalıştı. Kısası bütün dinlerin bu yaygın *mana* gücünden çıktığı fikri her tarafta kabul edilmeye ve ürünlerini vermeye başlamıştır. Bu kuram acaba daha ilkel dinlere de uygulanabilir mi? Bunu anlamak için totemcilikten daha gerilere gitmek gerek. Bu da deney bakımından olanaklı değildir.

Mana kavramı, yalnız dini değil, bilim tarihini de ilgilendirir. Mana, kuvvet, güç kavramının ilk biçimidir.

Gerçekten Sioux'ların *Wakan*'ıyla, bugün bilimin fizik olayları anlatmak için kullandığı kuvvet kavramı birbirinin aynıdır. Kısası, kuvvet kavramı da dinsel bir kaynaktan çıkar. Comte *üç hal kanunu* ile kuvvet kavramının dinsel bir kökene dayandığını sezmiş, ama olumlu dönemde bu kuvvet kavramı, mistik kökenli olduğu için nesnel bir değerden yoksun bulunduğunu ileri sürerek, kuvvet kavramının bilim alanından kalkacağını söylemiştir. Biz göstereceğiz ki, dinsel güçleri, düşünüşü bildiren simgeler ne kadar kusurlu olurlarsa olsunlar, gene de nesnel (objectif) bir değer taşırlar. Kuvvet kavramı da böyledir.

Bölüm VII. *Totem inançlarının kökeni: İlke (Principe) kavramının ya da totem* mana*'sının doğuşu.* Kuşku yok, mana gücü, totem olan hayvan ya da bitkiden gelemez. Bunlar anlamsız şeylerdir, kendi kendilerine kutsal olamazlar. Yıldızlar, büyük doğa olayları böyle değildir; bunlar hayalgücünü harekete getirecek niteliktedir. Ama bunların da pek azı totem olarak kullanılır. Zaten kutsallık totem olan hayvan ya da bitkide değil de, bunların damgasında (simgesinde) dır. Pekiyi damga (simge) ya bu kutsallık nereden gelmiştir. Totem iki şeyin simgesidir (symbole): a) Mana'nın yani totem gücünün, b) Klanın. Öyleyse

(1) Marett: *Preanimistic religion, folklore* 1900, sayfa 162-182.

(2) Année Sociologique, cilt VII,sayfa 108 ve devamı (Durkheim, a.g.y. sayfa 288).

(3) Preuss: Der Ursprung der religion und kunst, Globus, 1904, cilt LXXXVI, sayfa 321, 355, 376, 389, 1905, cilt LXXXVII, sayfa 333, 347, 380, 394, 413 (Durkheim, a.g.y. sayfa 288'den).

mana, totem ve klanın aynı şey olmaları gerekir. Demek ki totem, mana denen Tanrı ile toplumun simgesidir. Peki mana denen bu Tanrı nasıl olmuş da klandan ayrılmış, totem denen hayvan ya da bitki kılığına bürünmüştür[1].

Toplum, üyeler üzerine yaptığı etkilerle, zihinlerde Tanrı duygusunu uyandırmak için gereken bütün koşulları kendinde taşımaktadır. Klandaki yaygın mana gücünden tutun da Zeus gibi tanrılara çıkın, birey bunların hepsini kendinden üstün görür, ve bu kutsal varlıkların buyruklarına göre davranmayı da kendine ödev bilir. Toplum da, bizde aynı duyguyu uyandırır. Çünkü toplumun bizim bireysel varlığımızdan farklı bir niteliği, ve kendine özgü bir amacı vardır .Ama bu amacına ancak bireyin aracılığıyle ulaşacağı için, bizim de yardımımızı ister. Bizi her çeşit sıkıntılara, yoksunluklara zorlar. Yalnız toplum bu fedakârlığı, maddî nüfuzundan çok, manevî nüfuzundan yararlanarak yaratır. Onlara boyun eğmemiz, sadece direncimizi kıracak kadar güçlü olmasından değil, saygıya değer bir konu olmasındandır da. Saygı telkin eden güçlerin buyrukları yerine getirilirken yararı da zararı da düşünülmez, sadece heyecan duyulur. Bu heyecan saygıdır. İşte toplumun bireylere kabul ettirdiği davranışlar, böylece saygı telkin eder. Ortak ruhun ürünü olduğu için toplumun telkin ettiği bu şeylere, bireysel ruhumuz yalnız başına hiç bir zaman yükselemez. Topluluktan gelen buyruklar kamunun sesidir. En üstün derecede toplumsal bir şey olan kamuoyu bir otorite kaynağıdır. Bilim, kamu oyuyla çatışır derler. Bilimin bu çatışmada başarılı olması için otoriteye sahip olması gerekir. Bu otoriteyi ise gene kamuoyundan alır. Çünkü bir toplum, bilime inanmazsa bilimsel ispatların hiç bir zihinde izi kalmaz.

Toplumsal baskı dıştan, sonra da zihin yoluyla geldiği için, bir ya da çeşitli tinsel güçlerin bulunduğu fikrini doğurmaması olanaklı değildir. İnsan bu gücün toplumdan geldiğini anlasaydı, mitoloji açıklamalarına hiç de lüzum kalmayacaktı. Ama gözlemci bunun nereden geldiğini kestiremez. Bilim, bunun nereden geldiğini öğretmedikçe anlayamaz[2].

Ama Tanrı sadece kendisine bağlı olduğumuz bir otorite değildir. Bizim gücümüzün de bir kaynağıdır. Tanrısına itaat eden bir kimse, onu kendisiyle beraber sanır. Toplum da böyledir. Bizden sadece fedakârlıklar istemekle kalmaz. İçimize girer ve varlığımızın tamamlayıcı bir parçası olur. Toplantılarda, insan topluluğun etkisine kapılarak ruhunun yükseldiğini, topluluk dağıldıktan sonra anlar. Kalabalığa konuşan bir kimse, coşar, kendini aşan bir gücün etkisine kapıldığını sezer. Artık konuşmacı birey olmaktan çıkmış, âdeta kişileşmiş bir toplum kılığına bürünmüştür.

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 293, 294, 295.
(2) Durkheim: a.g.y., sayfa 295-299.

Bunlar geçici durumlara örnektir. Bunların süreklileri de vardır. Öyle tarihsel dönemler vardır ki, toplumsal sarsıntıların etkisiyle, toplumsal eylemler çok canlı bir biçim alır. Bu dönemlerde insan, başka bir insan olur. İnsan-üstü birtakım yiğitlikler, kanlı yabanîlikler gösterir (Fransız devrimi, Haçlı savaşları gibi). Sessiz, zararsız bir insanın bir yiğit, ya da bir cellât kesildiği görülür. Bu dönemlerde toplumsal baskı, özellikle din biçiminde görülür. Örneğin Haçlı savaşlarında Haçlılar, Tanrının aralarında bulunduğuna, Jeanne d'Arc Tanrısal seslere itaat ettiğine inanır.

Bu baskı yalnız olağanüstü hallerde değil, hayatımızın her anında kendini gösterir. Ödevini yerine getiren kişi, cinsdaşlarının beğenmesinden, sevgisinden ötürü, bir mutluluk, bir teselli duyar; kendine güveni artar, kısası manevî varlığı toplulukla beslenir. Bunun nereden geldiğini pek anlayamayız, ama dışardan geldiğini sezeriz. Dil, ahlâk, hukuk kurallarının kendi yapıtımız olmadığını, dışardan geldiğini biliriz. Böylece insanın, kendisine yardım eden bu iyilik güçlerini duymaması olanaklı değildir. İşte bizi, bireysel düzeyimizin üstüne çıkaran bütün bunlar, toplumdan gelir. Üzerimizde olağanüstü bir duygu uyandırmayan şeyler de, bireyliğimizden gelir. Böylece kutsal, kutsal-olmayan dünya ikiliği doğar.

Bir insana toplum hayran oldu mu, onu Tanrı mertebesine çıkarır. Büyük adamlarla konuşurken duyulanlar, din duygularına çok yakındır. Toplum insanı kutsallaştırdığı gibi, eşyayı da kutsallaştırır. Günümüz toplumlarında da topluluğun ülküsüyle eğlenen kimse, herkesde kutsal bir şeye saldırıyormuş gibi bir duygu uyandırır. Eleştiri özgürlüğüne ulaşmış toplumlarda bile, dokunulmaması gereken bir şey vardır; o da eleştiri özgürlüğüdür. Örneğin Fransız devriminde en layik şeyler, kutsallaştırılmıştır; vatan, özgürlük, akıl gibi... Devrim hızını alınca bu inançlar da zayıfladı. Bu örnekler önemlidir. Çünkü en layik şeyler, toplumun verdiği değerle bir tapınma konusu olabiliyor. Bu açıklamalar geneldir, her dine uygulanabilir. Şimdi klanda kutsal dünyanın nasıl doğduğunu anlatalım. Çünkü bu olay, özellikle klanda açıklıkla görülecektir[1].

Avustralya toplumlarında hayat iki evreden geçer. Bazen bireyler ufak kümeler halinde birbirinden bağımsız olarak av avlar, balık tutar, bazen de dinsel törenler, ya da *Corrobori*[2] ler için toplu halde yaşarlar. Dağınık haldeyken hayat, donuk, sönüktür, ama bir dinsel tören ya da *corrobori* için toplanma başladı mı, hayat hemen canlanır. Örneğin *Corrobori*'lerde, bireyler iradelerini kaybeder. Her-

(1) Durkheim: a.g.y., sayfa 299-307.

(2) *Corrobori*'yi dinsel törenden ayıran özellik, bu törenlere yani corroborilere kadınların ve din hayatına girmemiş çocukların katılmalarıdır. Böyle olmakla beraber, dinsel törenlerle bunlar arasında büyük bir yakınlık vardır. Bu yakınlık ilerde söz konusu edilecektir.

hangi önemli bir olay onları hemen heyecanlandırır. İyi bir haber aldı mı, coşkunluk gösterir. Kötü bir haber aldı mı da, ne yaptığını bilmez, deliye döner, deli gibi sağa sola saldırır, bağırır, çağırır, yerden toz toprağı toplar, etrafa savurur, hiddetle silâhını çeker vb. Bireylerin ruhları birbirini etkiledikçe, kaynaşma çığ gibi büyür. Çığlıklar, ulumalar artar. Ortak duygular, toplumun hareket ve âhengine uygun bir biçime gireceğinden bu bağırmalar, çağırmalar, kendiliğinden bir birliğe, bir düzene girer, bundan da şarkılar, oyunlar doğar. Düzen gürültüyü azaltmaz, tersine birtakım aletlerin çıkardığı sesler, patırtıyı gürültüyü büsbütün arttırır. Gürültü arttıkça, kaynaşma, coşkunluk artar, artık hiç bir şey onları zaptedemez, günlük hayatın, ahlâk kurallarının sınırlarını aşarlar. Çoşkunluk öylesine kızışır ki, töreni yöneten baş aktör, bitkin bir halde yere serilir[1].

Bu coşkunluğun etkisiyle birey kendinden geçtiğini, bambaşka bir yaratık halini aldığını kuvvetle sezer. Bu hal günlerce, haftalarca sürüp giderse ilkelin ikinci bir dünyaya inanmaması elden gelir mi? Bu dünyalardan biri adi hayat, öteki de coşturan, çıldırtan hayattır. İşte bunlardan ilki kutsal olmayan, ikincisi de kutsal olan dünyadır.

Görülüyor ki din fikri toplumların kaynaşmasından, coşmasından doğmaktadır. Avustralyalılarda dinsel eylemin, özellikle yalnız toplu halde bulundukları zaman belirdiğini açıkça görebiliriz. Oysa uygar toplumlarda bu iki âlemin ayrılığı açık değildir. Çünkü toplum her zaman yoğun bir hayat içindedir. Bütün bu söylenenler insanı coşturan dış güçlerin nasıl doğduğunu anlatır.

Peki, bu güçler nasıl olmuş da hayvan ya da bitki kalıbına girmiştir? Bu gücü hayvan ya da bitkilerin temsil etmesi klanın kendini bu hayvanı ya da bitkiyi bir ad olarak almasından ileri gelir. Bir şeyin etkisinin simgesine de geçmesi doğaldır. Örneğin, bizde siyah renk, matemin simgesidir. Bu renk bize matemin bütün duygularını yaşatır. Zaten duygu ve coşkunlukları doğuran soyut güçleri hep bir simgeyle anlatmak isteriz. Böylece simge, soyut gücün yerine geçer. Asıldaki kutsallık simgeye geçmiş olur.

Totem, klanın bir bayrağıdır. Toplum dağıldığı zaman o toplanma zamanındaki coşkunluk duygularını kendisine hatırlatan totemdir. **Kısası totem, yaşanmış heyecanları ölümsüzleştiren birtakım kalıplardır. Klanın kutsal olan coşkunluk duygularının, heyecanlarının bir simgesi olduğu için totem de kutsallık kazanmıştır.**

(1) Spencer ve Gillen ilkellerin bu toplanmalarının çok canlı bir betim (tasvir) ini yapar. Durkheim, *Les Formes...* adlı yapıtının 310-312. sayfalarına Spencer ve Gillen'in bu betimlerinin en canlı yerlerini olduğu gibi almıştır.

Öyleyse, din gücü, bireylerin birleşmesi sonucu meydana gelen yaygın klan gücünden başka bir şey değildir. Ama bu dinsel güç, kendini bireylerin bilinçlerinde gösterdiğine göre din gücü bireylerde de var demektir. Zaten insanın kendini kutsal sayması buradan gelir. İnsan kutsallığı hem içinde duyar, hem de bunun dıştan geldiğini bilir. Totem olan hayvan ya da bitki kutsaldır. Çünkü bu hayvan ya da bitkiyi karşılayan sözcük kutsaldır. Kutsallık çok bulaşıcı bir şey olduğu için hayvanla ilişkisi olan her şey, örneğin yediği besinler, her gün ilişkide bulunduğu varlıklar da kutsallaşır. Böylece alt-totem, (sous-totem) ler meydana gelir. Kısası bütün dünya kabilenin totemleri arasında bölünür.

Dinin maddî ve manevî nitelikleri şimdi daha iyi anlaşılıyor. Din güçleri tümüyle tinsel (manevî) dir. Çünkü toplum denen tinsel varlığın coşkunluğundan çıkmıştır. Ama beri taraftan bu heyecanı, bu coşkunluğu temsil eden şeyler maddîdir. Böylece din hem maddî, hem manevî dünyayı sarar. Bundan ötürü hukuk, ahlâk, güzel sanatlar gibi tinsel dünyayı söz konusu eden bilimlerle, fizik dünyayı kendine konu edinen bilimlerin hepsi ya doğruden doğruya, ya da dolaylı olarak dinden çıkmıştır[1].

Dinin doğa korkusundan doğamayacağını anlatmıştık. Zaten ilkeller tanrıları korku saçan birer varlık değil de, akraba-dost sayar. İnsanlar hiç bir zaman tanrıya bu kadar yaklaşmamıştır. Öyle ki insanda tanrısallıktan bir parça vardır. Totemciliğin temeli neşeye, sevince dayanır. Cenaze törenleri dışında olan bütün törenlerde oyunlar, şarkılar vardır. Korkunç tanrılar ilerlemiş dinlerde görülür. İlkellerde toplum ruhu sınırlı olduğu için, birey ruhunda tümüyle toplanabilir. Toplum ruhundan gelen şeyleri de, dışardan değil, kendinden geliyor sanır.

Doğacılar ya da ruhçular dini, fizik ya da biyolojik olayların bizde uyandırdığı duygulardan çıkarmaya çalışmışlardır. Oysa madde dünyasının bizde uyandırdığı izlenimler, bizi üstün varlıklara yükseltmez. Bundan ötürü de kutsallık niteliğini anlatmakta güçlük çekerler. Örneğin ruhçular, bu gerçek dünya yanına, gerçekle ilgisi olmayan bir hayal, bir rüya dünyası katmak zorunda kalırlar. Kutsallığı bu gerçek-dışı dünyadan, rüyadaki hayallerden ya da doğacılar gibi dilin yanlışlarından çıkarmaya çalışırlar. Din böyle birtakım yanlışlıklar sonucu ortaya çıksaydı, yüzyıllar boyunca tutunması nasıl olanaklı olurdu?

Bizim görüşümüz kabul edilirse bu güçlük ortadan kalkar. Din bir hayale, bir hezeyana değil, bir gerçeğe dayanır. Avustralyalı, kendini aştığı zaman bir hayale kapılmıyor, bir gerçeğe dayanıyor. Kuşku yok bu aşkın halini bir hay-

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 312-320.

vana ya da bitkiye bağlamakla yanlışa düşüyor. Ama yanlışlık bu olgunun gerçekliğinde değil, simgesindedir. Bu kaba simge (symbole) lerin arkasında bir gerçeklik (réalité) vardır. Dinin amacı insana madde dünyası hakkında bir fikir vermek değildir. Ödevi bu olsaydı, dinin bugüne kadar nasıl yaşadığına akıl erdirmek kolay olmazdı. Dinin, bizce amacı, bireyin toplum bilinciyle, toplum ruhuyla olan bağını kuvvetlendirmektir. Denebilir ki, insanlar yan yana gelince ruhlarının, bilinçlerinin coşması, taşkınlaşması saçmalama (délire) değil de nedir?

Gerçekten saçmalar (délire) halini alan bir heyecan olmadan, din meydana gelemiyor. Bundan ötürü de dinliler, inançlılar, peygamberler hastalık derecesinde bir sinirlilik hali içindedirler. Bu ruh bozuklukları onları din alanında büyük işler görmeye yetenekli kılmıştır. Dinsel törenlerde zehirleyici nesneler içmek gösteriyor ki, dinde saçmalamak (délire) için gereken bütün koşullar var. Ama dinde meydana gelen bu saçmalamalar hayaller boş birtakım kuruntuları değil, bir hakikati, bir gerçekliği (réalité) karşılar. Bütün bunlar toplum ruhunun sonucu olarak meydana gelmiştir. Eğer saçmalama (délire) dan duyu örgenleriyle edindiğimiz verilere (données) insanın kendi duygularını katması anlaşılıyorsa, bu anlamda toplumdan gelen her şey gerçekten bir saçmalamadır. Örneğin bayrak bir bez parçasıdır, ona o önemi veren toplumdur. Toplumsal alanda hakikî varlığı yapan şey fikirdir. Ama bu fikirleri madde kalıplarına dökmek zorunludur. Yalnız maddenin kendinde bir değer yoktur. Ona bu değeri veren arkasındaki inançtır. Kısası din gücü, duyu örgenlerimizin izlenimlerinden meydana gelmiş değildir. Din gücü toplumdan gelen manevî gücün, bilinçlerinin dışında nesnelleşmesinden meydana gelmiştir. Kısası eşyadaki kutsallık kendinden değildir. Bu ona sonradan, dışardan gelmiştir. Daha açıkçası din dünyası deney ile bildiğimiz dünyaya sonradan aktarılmış bir dünyadır[1].

Şimdi şu iki soruya cevap vermek gerekir: a) Klan neden acaba kendine bir damga, bir arma seçmiştir? b) Neden bu damgalar bir hayvan ya da bitkiden seçilmiştir.

Damganın insan toplumları için nasıl yararlı bir birleşme simgesi olduğunu açıklamak gereksizdir. Damga, toplumun maddî bir anlatımı olduğu için, topluma bağlı bireyler birliklerini daha iyi duyarlar. Damga, toplumun maddî bir anlatımı olmakla kalmaz. Damga birlik duygusunu doğuran öğelerden biridir de... Bireysel duyguların toplumsal bir duyguya çevrilmesi için bu duyguları bildiren işaretlerin herkesçe kabul edilmiş olması gerekir. Bireysel duyguların, toplumsal bir duyguya çevrilmesi için, bu duyguları bildiren işaretlerin herkesçe kabul edilmiş olması gerekir. Bireyler aynı sözleri söyleyerek, aynı çığlığı ko-

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 320-328.

pararak, aynı davranışı takınarak duygularının birliğini yaşarlar, coştukça coşarlar. Bu birlik heyecanlarının yani din duygularının maddî bir simgesi olmazsa, toplum dağılınca, bu duygular da bireysel ruhların içinde solup gider. Bir kalıba girdi mi de süresi artar. Bu simgeler toplumsal duyguların dıştan geldiğini, bireylerin dışında olduğunu gösterir. Demek toplumsal hayat bir simgeciliğe (symbolisme) dayanıyor... Burada bu simgeciliğin, özel bir biçiminden söz edeceğiz. O da maddî damgalar ve resimlerdir. Bu damgaların bir çeşidi vardır ki, belirli koşullar altında kendiliğinden beliriverir. Bunlar deri üzerine basmalardır (tatouage). İlkeller beraberce geçirdikleri hayatın anısı olarak birtakım işaretleri, resimleri bedenlerine basarlar. Bu birdenbire, içten gelen bir iç-güdüyle olur.

Procope[1], bir yapıtında, Hıristiyanların bedenlerine haç ya da İsa'nın resmini bastırdığını yazar. Lombroso[2], okullarda, kışlalarda, hapishanelerde bedene bu türden damga basmanın çok tutunduğunu söyler. Kısası bunlar bilinçlerdeki ortak duyguları, birliği anlatan işaretlerdir.

İlk totem resimleri de, birtakım çizgilerden meydana gelmiştir. Bunlar da insanların aynı tinsel duyguya katıldıklarını bildirir.

İşte klan her şeyden çok böyle bir damgaya gerekseme (ihtiyaç) duyar. Klan çok kaypak, akıcı bir yapıdadır. Toprakla, reisle de temsil edilemediği için, böyle bir kalıpla, işaretle, damgayla, armayla kendini temsil etmek zorunluluğu duymuştur.

Peki ama klan neden damgasını, armasını hayvan ya da bitkiden seçmiştir? Çünkü; a) Balıkçılıkla, avcılıkla yaşayan bu toplumlarda, hayvan ekonomik çevrenin en önemli öğesidir. Beslenme bakımından bitki de, hayvanın yanında ikinci derecede bir yer tutar. b) Hayvan hayatı, insan hayatına, bitkiye göre çok daha yakındır. Bundan ötürü de klanlar damgalarını bitkiden çok, hayvandan seçmişlerdir. c) Güneş, ay gibi şeyler uzaktadır. Sonra bunlara verilen adlar sınırlıdır. Oysa hayvan ve bitki adları pek çoktur. Strehlow'a göre totem adları, o çevrede en çok bulunan hayvanlardan ya da bitkilerden seçilir[3].

Totemcilik kavramı, din evrimiyle, mantık evriminin birbirlerine paralel gittiğini gösterecektir. Bugün biz taşı, hayvanı, insanı birbirine karıştırmayız, çünkü bilim bu varlıklar arasındaki sınırları çizmiştir. Oysa ilkeller bunları birbirine karıştırır.Onlara göre, bütün varlıklar, her şey ikiye bölünmüştür. Ör-

(1) Procope de Gaza: *Commentarii in Islam,* sayfa 496.

(2) Lombroso: *l'Homme Criminel* I., 268, 285, 291-292.

(3) Durkheim, a.g.y. sayfa 329-335.

neğin ay, yıldız vb. birtakım erkek ya da dişi varlıklardır. Oysa doğada eşya birbirine karışmış değildir. Her şey birbirinden açık ve kesin sınırlarla ayrılmıştır. Peki eşyayı, böyle birbirine karıştırma nereden gelmektedir? Kuşku yok dinden. Örgenlerimizin kavradığı dünya yerine din inançları başka bir dünya koymuştur. Totemcilik bunu bize gösteriyor. Burada totem olan hayvan, bitki ya da insan bir ve aynı şeyden yapılmıştır. Bu bir kere kabul edildi mi, artık her şeyi birbirine benzetmek ve karıştırmak kolaylaşır. Nitekim, totemcilikte damga, hayvan, insan hepsi birbirine karıştırılmaktadır.

Öyleyse totemcilik doğanın olduğu gibi görünmesine engel oluyor. Duyu örgenlerinin gösterdiği dünya ise bize her şeyi oldukça doğru gösterir, ama bize sistem kurmayı esin (ilham) lemez. Sistem kurmak, evren olayları arasında duyu örgenleriyle kavranmayan bağlar kurmaktır. İşte din bunu sağlar. Eşya arasında duyu örgenleriyle görünmeyen bir bağın nasıl olanaklı olacağını gösterir. Bunda başarılı olup olmamak önemli değil, böyle bir şeyin olanaklı olacağını göstermek önemlidir. Bundan sonra artık bilim ve felsefenin doğması kolaylaşır. Kısası birbiriyle ilişkisi olmayan olaylar arasında bağ kurmak fikri, toplumun bir coşkunluğu, heyecanı sonucu meydana gelen dinden çıkmıştır. Toplum olmasaydı böyle bir düşünüş olmayacaktı.

Bizim bugünkü mantığımız, bu ilkellerin mantığından çıkmıştır. Bugünkü bilimin tanımlarıyla, ilkelin açıklamaları arasında bir öz farkı yoktur. Bugün de bir şeyi tanımlamak çokluğu, belirli cinslere indirgemek değil midir? Güneş, kuştur; insan kangurudur demek ısı ve ışık, esir (ether) in bir titreşimidir demekten, öz bakımından farklı değildir. İkisi ayrı cinsten (hétérogène) olan iki şeyi bir iç bağla birbirine bağlamaktadır. Kuşku yok bizim birleştirmemiz, ilkellerinkine benzemez, ama yollar birdir.

İlkelleri, karşıtları görmemekle suçlamak doğru değildir. Onlar birbirine karşıt şeyleri sadece dinin, evrendeki eşyayı iki sınıfa ayırması kuralına uyarak birleştirirler.

Kısası din düşünüşüyle bilim düşünüşü arasında bir uçurum yoktur. Dinin özelliği eşyayı gelişi güzel birleştirmek ya da ayırmaktır. Öyle ki bizim birbirine yaklaştırdığımız şeyleri birbirinin özdeşi sayacak kadar ileri gider. Ayırdıklarımız arasında da tam bir karşıtlık görür. Her ikisinde de kolayca aşırılığa kaçar. İncelikleri dikkate almaz, iki kutup arar. Mantık mekanizmasını beceriksizlikle kullanır[1].

Bölüm VII. *Ruh (âme) kavramı.* Totem dinini inceledik. Gördük ki; onda ruh (âme), tin (esprit), mitoloji kişileri gibi şeyler yok. Totemcilik en

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 336-342.

ilkel bir din olduğuna göre, demek dinin temelinde böyle şeyler yok. Ama çekirdekleri var. Bütün diğer dinlerde bunlara (ruh, tin) rastlıyoruz. Demek sonradan meydana gelmiş... Biz burada bunların totemcilikten nasıl çıktıklarını anlatmaya çalışacağız. Totemcilikteki çekirdeğini göstereceğiz. Bunlar arasında en ilkel olanı ruh (âme) dur. Dini olmayan hiç bir topluma rastlamadığımız gibi, ne kadar kaba olursa olsun hiç bir din yoktur ki ruhun kökeni üzerine toplumca kabul edilmiş bir fikir sistemi bulunmasın. Etnografya verileri, ruh fikrinin insanlıkla beraber yürüdüğünü gösteriyor. Öyle ki ilkel toplumlardaki ilk gözüküşlerinde bile bütünüyle meydana gelmiştir. Sonraki dinler bunlara pek fazla bir şey katmamışlardır. Gerçekten Avustralya toplumları her insanın bedeninde kendisine can veren bir şeyin, yani canın, ruhun (âme) bulunduğunu kabul ederler. Yalnız ayrık (istisnaî) olarak bazı kabileler kadın ve çocuklarda can (âme) ın bulunmadığına inanırlar. Bu düşünüşün de daha sonraları belirmesi olanaklıdır.

Avustralyalıların ruh üzerine olan düşüncelerini öğrenmek kolay değildir. Ama bugünün uygar insanı da bu soruya pek kolay cevap veremez. Çünkü oldukça karışık, bulanık bir kavramdır. Ama gene de ruhu tanımlamak için, birbirine karşıt en önemli nitelikleri şöyle sıralamak olanaklıdır.

a) Can ya da ruh bazen bedenin biçimindedir. Bazen de delik ve çatlaklardan çıkacak kadar ufaktır. Bazen de hayvan biçiminde tasarımlanır. Kısası biçimi belirsiz ve bulanıktır.

b) Neden yapıldığı da pek belli değildir. Ruhun maddeden yoksun olmaması gerekir. Çünkü ne kadar bulanık olursa olsun, bir biçimi vardır. Yenilir bir şeydir. Hatta bazen kendisi de yer içer. Bedenden ayrılınca yaşar, ava çıkar, ağaç dallarında sıçrarken çıtırtı çıkarır. Bunları herkes göremez, ama büyücüler, ihtiyarlar görebilir. Genellikle görünmediği için, maddesiz de denebilir.

c) Ruh bedenden ayrı ve bağımsızdır. Beden canlıyken de çıkıp gezebilir.

d) Ama bedenin sadece ruha bir sığınak ödevini gördüğü, ruhla beden arasında hiç bir ilişkinin bulunmadığı sanılmamalı. Tersine aralarında sıkı bir bağ vardır. Ruh, bedenle beraber olgunlaşır. Bundan ötürü olgunların ruhu, gençlerinkine göre daha olgundur. İhtiyarlık başlayınca, ruh da zayıflar, gücünü kaybeder.

e) Ruh ile beden birbirine karışır da Örneğin kalp, nefes, kan vb. gibi yerlerde ruh sadece sığınmakla kalmaz. Bunlar ruhun dış görünüşleridir de. Ruh bedenin neresinde bulunursa, onunla birleşir. İnsanın birçok ruhu olduğu inancı da buradan çıkmıştır. Bedenin çeşitli kısımlarına dağılan ruh oralarda bireylik kazanır. Örneğin, kalpteki ruh, nefesteki ruha benzemez. Bunlar gerçi birbirlerine akrabadırlar ama gene de birbirlerinden ayrıdırlar. Başka başka adlar taşırlar.

f) Ruh bedenden kolay kolay çıkmaz. Cenaze törenlerinde ruh, bedenden iyice çıksın diye, beden kesilir biçilir. Yamyamlık buradan çıkar. Çünkü ölünün her parçasında ruh vardır. Bundan ötürü kutsaldır. Etleri ateşe tutarak eritirler, ruhu çıkarırlar. Kemiklerde de ruh kalmıştır, onun için büyü aleti olarak kullanılır.

g) Böylece ruh sonunda bedenden ayrılır. Bu ayrılma onun için korkulu, tehlikeli bir değişmedir. Artık başka bir adı vardır. Can verdiği kişinin iyi kötü taraflarını taşır, ama artık kendisi için yeni bir hayat başlar. Ruhlar memleketinde yaşar. Bu memleket toprak altındadır. Tıpkı kabilenin bölümleri gibi bir düzene bağlıdır. Orada güneş hep parlar, sular hiç kurumaz. Bazı kabileler bu memleketi göklerde tasarımlar. Genellikle ruhlar aynı hayatı yaşarlar. Yalnız hayatlarında üstünlük gösterenlerin yeri göktür. Strehlow bir masala göre, fena kimselerin ruhlarının korkunç birtakım tin (esprit) ler tarafından yenildiğini söyler[1].

İlkel insana bu ikilik, bu ruh-beden fikri nereden gelmiştir? İlkel insan kendisinde iki varlık bulunduğunu nasıl olmuş da, düşünmüştür? Bu soruya cevap vermek için gözlemlerimizi özellikle ruh fikrinin açık olarak bulunduğu Avustralya ortasındaki kabilelerden toplayacağız. Buradan çıkacak sonuçları da Amerika'nın ve Avustralya'nın diğer kabileleriyle kontrol edeceğiz.

Spencer ve Gillen'e göre: İlkeller çocukların doğuşunu cinsel ilişkiye bağlamazlar. Beden ölünce ruh ayrılır, ruhlar memleketine gider. Sonra tekrar bir bedene girer. İşte gebeliği doğuran bu ruhlardır. Bu temelli ruhlar, klanın kurucusu olan ataların ruhlarıdır. Hayal-gücünün ötesine geçemediği zamanlarda birtakım varlıklar vardır ki, bunlar kendilerinden önce gelmiş, başka varlıklardan çıkmamışlardır. Aruntalar bunlara *Aljirangamitjina*[2] derler. Yaratılmamış demektir. Bu masal varlıklarının yaşadığı varsayılan çağlara da *Alşeringa* derler. Bugünkü gibi onlar da totemik klanlar biçiminde örgütlenmişlerdir. Vakitlerini türlü harikalar göstermekle, dolaşmakla geçirirler. Masallar (mythos'lar) bunların anılarını korumaktadır. Bir an geldi ki, bu dünyada hayat son buldu. Hepsi toprağa gömüldüler. Bedenleri ağaç ya da kaya oldu. Ama ruhları hâlâ yaşar, ölümsüzdürler. Bu yerler kutsaldırlar. *Oknanikilla*'lar yani tapınaklar *Şuringa*'ların saklandıkları yerler hep kutsaldırlar. İşte bu ruhlar, orada dolaşan bir kadına girdi mi, onu gebe bırakır. Böylece herhangi bir kimse, belirli bir atanın yeni bir bedende yeniden belirmesidir. Bundan ötürü de insanlar kutsal sayılırlar.

Bu atalar tam anlamıyla insan değildirler. Bunlar hayvan, bitki ya da bunların karışımından meydana gelmiş, hayvanlığın ve bitkiliğin eğemen olduğu

(1) Durkheim, a.g.y sayfa 343-351.

(2) Strehlow: I., sayfa 2.

varlıklardır. O çağın insanları bu hayvan ya da bitkilerle, o kadar sıkı olarak birleşmişlerdir ki, örneğin totemi kanguru olan bir adam mitoloji masallarında hem insan, hem kanguru olarak betim (tasvir) lenir. Kısası insan, hayvan ve bitki öğeleriyle birleşir. Demek bu ruhlar totemden yapılmışlardır. Çünkü böyle bir karıştırma ancak totemcilikte bulunur. Ruh, bireyde kişileşmiş bir totemden başka bir şey değildir. Klanın her üyesi bir ruh taşır. Ruh, kişiye girerken bireylik kazanmaması olanaksızdır. Kuşkusuz, bu bireye yabancı bir şeydir. Herhangi bir ruh, bedene girdi mi, onun biçimini aldığını biliyoruz. Böylece ruhun birbirine karşıt iki karakteri olmuş olur. Zaten bu ikilik, ruhun ayırt edici niteliğidir. Bugün bile ruh, hem kişiliğimizin en üstün, en derin yönünü, hem de bize dıştan gelen, günün birinde de tam anlamıyla bağımsızlığına kavuşmak üzere, konuk durumunda olan yönünü temsil eder. Kısası nasıl toplum bireyin içinde yaşar ve birey aracıyla var olursa; totem ilkesi de, ancak klanı meydana getiren bireysel bilinçler içinde yaşar, ve bireysel bilinçler yoluyle var olabilir. İşte totem ilkesinin, birey bilinçlerindeki parçalarının her biri birer ruhtur.

Avustralya'nın merkezindeki bazı kabilelerde gördüğümüz mitoloji masalları, ruh fikrinin böyle belirdiğini açıkça söylemektedir. Bu kabileleri meydana getiren klanlarda yalnız iki, hatta bir tek ata varmış. Bu biricik varlık, yalnız bulunduğu sürece, buna katılacak başka bir varlık bulunmadığı için totemik ilkenin bütününü kendinde bulundurmuş. Gene bu masala göre, beden içinde bulunan ya da özgür olan bütün insan ruhları hep bu biricik atadan çıkmışlardır. O biricik varlık, toprak üzerinde silkinerek bu ruhları kendi bedeninden çıkarmış, geçtiği yerlere onları serpmiş. Bu simgeli (symbolique) olarak bütün ruhların totem zerrelerinden meydana geldiğini söylemekten başka bir şey midir?

Strehlow'a göre Aruntalarda yani Spencer ile Gillen'in Avustralya'da incelediği toplumlarda, ruhların tekrar bedene girdiğini bildiren, böyle herhangi bir inanç yoktur.

Strehlow da, Spencer ve Gillen gibi, ilkellerin gebeliği cinsel ilişkiye bağlamadığını söyler:

a) Alşeringa çağlarında ataların toprağa daldığı yerlerde ya bir ağaç ya da bir kaya bulunur ki, bu bedeni temsil eder. Buna *nanja* ya da *Ngarra* derler. İşte bu yerlerde *ratapa* denen çocuk embriyonları yaşar. Bunlar hangi ataya bağlıysa, o atanın totemini taşırlar. Kadın oradan geçerken, kaba etinden bu *ratapa*'lar girer, böylece çocuk, o yöredeki atanın totemini alır.

b) Ya da ata, geçen kadına *namatuna* denen bir şuringa atar. Bu bedene girer, orada bir insan biçimi alır. Ata yeniden toprak altına girerek kaybolur.

c) Ata *namatuna*'yı attıktan sonra, kendisi de bedene girer ve yeni bir doğuma izin verir. Böylece, doğum, atanın tam bir *yeniden cisimlenmesi* (réincar-

nation) dir. Gebe olan ölürse, bu ruh ölüler adasına gider, belirli süreden sonra da kesinlikle ölür. Bir daha da artık insan bedenine giremez.

Strehlow ile Spencer ve Gillen arasındaki fark, görünüştedir. Spencer'e göre bedene giren ata ruhudur. Strehlow'a göre de, *ratapa*'dır. Ratapa, atayı temsil eder, atanın totemini taşır. Öyleyse annenin karnına giren, atadan bir parçadır. Böylece aralarında büyük bir fark yok demektir. Zaten Strehlow'un fikri Durkheim'ın savını güçlendirir.

Durkheim'a göre, bugünkü insan ruhundaki totemik nitelik, ataya bağlı totemik ruhtan çıkmıştır.

a) Spencer olsun, Strehlow olsun, Alşeringa çağındaki ataların hayvan biçiminde göründüğü inancında uyuşmuşturlar.

b) Ata ile totem arasındaki benzerlik o kadar çoktur ki, sözcükleri bile etkiler. Örneğin Aruntalarda, çocuk annesinin totemine *Altjira* der. Altjira da büyük ata anlamına gelir.

c) Bazen de totem ve ata birbirine karışır. Rüyalarda öğüt veren *altjira* hem bir ata, hem de cisimleşmiş bir totemdir. Totem olan varlık ile ata birbirine karışırsa, ata ile bu kadar sıkı ilişkide bulunan birey ruhunun da totemle karışmaması olanaklı değildir. Yukarda gebeliği şuringanın meydana getirdiğini gördük. Şuringa, zaten totemi bildirir, onun için bireyi meydana getiren totemdir. Avustralya kabilelerinin bazılarında, örneğin kanguru klanında üyelere kişisel şuringaları verilirken şöyle denir: «İşte bir kangurunun bedeni».

Bütün bu anlatılanlar gösteriyor ki; şuringa hem atanın, hem bireyin, hem de totem olan hayvanın bedenidir. Bu üçü birbirinin yerine geçebilir[1].

Durkheim'ın incelemeleri yalnız Orta Avustralya kabileleriyle sınırlandığı için, pek dar bir alana dayanıyor diye karşı durulabilir. Onun için Durkheim inceleme alanını genişletmekte, Güney Avustralya'daki *Dieri*'leri de gözden geçirmekte, Amerika yerlilerine kadar uzanmaktadır. Howitt, Güney Avustralya'daki *Dieri*'lerde de aynı görüşlerin bulunduğunu bildirmektedir. Gason'un Fransızcaya *iyi tin* (bon-esprit) diye çevirdiği *mura-mura* sözcüğü, aslında ataların hepsini birden bildiren kolektif bir addır. Bu atalar bugün ağaçlarda yaşarlar. *Mura-mura* Aruntaların *Altjirangamitjina*'sına benzer. Gippsland'ın *Kurnai*'lerinde totemcilikten bazı kırıntılar kaldığı halde, bunlar da *Muk-Kurnai* denen birtakım ataların varlığına inanırlar. Bunlar insanla hayvan arası yaratıklardır.

Kuzey Avustralya'da *Niol-niol*'lerde Arunta'ların inançlarına rastlanır. Pennefather nehri kabilelerinde her insanın iki ruhu olduğuna inanılır. Biri *ngai* yü-

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 352-367.

rekte bulunur, öteki *choi* son (plancenta) da kalır. Doğumdan sonra *etene* ya da son, kutsal bir yere gömülür. Bir peri, çocuk büyüyüp de evleninceye kadar bu ruhu korur. Çocuk sahibi olacağı sırada peri, bu ruhu, karnına sokar. Demek çocuğun ruhu, babasının ruhundan yapılmıştır, ama babasının ruhunun hepsini almamıştır. Çünkü ruhunun bir parçası yüreğindedir. Baba ölünce *ngai* de çocukların bedenlerine dağıtılır. Böylece kuşaklar arasında tinsel bir süreklilik sağlanır. Babalardan çocuklarına, bunlardan evlâtlarına geçen ruh, ilk atanın ruhudur.

Aynı düşünceye Amerika kabilelerinde de rastlanır. Krause[1] ye göre *Tlinkit*'lerde ölülerin ruhları yeniden dünyaya döner, ailelerinden gebe kadınların bedenlerine girerler. *Kwakiutl*'ler ölen adamın, ailede doğacak ilk çocuğun bedenine gireceğine inanırlar. Bu görüşlerin, inançların her yerde bulunması ruh için demin ileri sürülen fikrin genelliğini gösterir.

Biliyoruz ki, bireyler kendilerinde kutsal türde yaygın bir halde bulunan *anonim* güçten bir şeyler bulundurur. Bireyler bu yaygın gücün, üyesidirler de... Ama bu duyu örgenleriyle kavranır bir şey değildir. Gerçi bedenini süsleyen simgeli işaretler vardır ama bu işaretlerde hayvan ya da bitkiyi hatırlatacak bir şey yoktur. Demek bireyde kendini belli etmeyen ama hayvan ya da bitki biçiminde görünen başka bir varlık var. Ruh, can verdiği kimsenin bir eşi olduğuna göre, bu başka varlığın yani eşin, ruhtan başka bir şey olması olanaklı mıdır?

Bu özdeşliğin (identité) doğruluğunu gösteren yönlerden biri de bireylerde bulunan totemik ilkenin bir parçası en çok hangi örgende cisimleniyorsa, ruhun da aynı yerde bulunduğu fikridir. Örneğin kan gibi. Gerçekten kanda totem niteliğinde bir şeyin bulunduğunu, totem törenlerinde gördüğü görevlerden anlıyoruz. Ama kan, ruhun sığındığı yerdir de. Hatta ruhun dıştan görünüşüdür. Kan gidince, hayat, onunla birlikte ruh da gider. Demek ruh, kanın içinde bulunan kutsal ilkeyle karışır.

Verilen bu açıklamalarımız, doğruysa, totem ilkesi bireye girince orada bağımsızlığını koruması gerekir. Çünkü bedenine girdiği bireyden farklı bir nitelik taşır. Bireylerin ruhlarına girerek parçalanan totem, her bireyde bedene sığınan birer ruh halini alır. Ruh, kişilik kazanmış bir totem ise, totemi temsil eden hayvan ve bitkilerle de sıkı bir ilişkisi bulunması gerekir.

Bundan ötürü ruh, çoğu zaman hayvan biçiminde gösterilir. Kuzey Queensland'in Cap Bedford yerlilerine göre, annesinin karnına giren çocuk, oğlansa yılan, kızsa kuş biçimindedir. Sonradan insan kılığına girer.

(1) Krause: *Die Tlinkit Indianer*, sayfa 282.

Ruhun hayvanlık tarafı, asıl ölümden sonra görülür. Hayattayken bu nitelik insan bedeniyle örtülmüştür. Ama bedenden çıkıp da bağımsızlığa kavuşunca hemen eski hayvan kılığına bürünür.

Tylor'un savladığı gibi ruh, insandan gelme bir ilke olsaydı, birçok toplumlarda hayvan biçiminde tasarımlanması tuhaf olmaz mıydı? Ama ruh, hayvanın yakın akrabası sayılırsa, sorun kolayca çözülür[1].

Böylece ruh kavramı, kutsal varlıklarla ilişkisi olan inançların özel bir uygulamasından başka bir şey değildir. Ruhun tarihte görünür görünmez kutsal olması, günümüze kadar da sürüp gitmesi bu yüzdendir. Ruh hep kutsal bir şey sayılmıştır, bu yönden de hep kutsal olmayan bedene karşıttır.

Bizim kutsal, kutsal olmayan iki varlıktan meydana gelmemiz fikri de çok doğrudur. Gerçekten bize kutsallığı veren kaynak toplumdur. Toplum denen bu biricik kaynak bizi sadece dıştan etkilemekle kalmaz, içimizde örgütlenir, yerleşir, benliğimizin bir parçası olur. Bu duyguların hem içimizde, benliğimizde bulunduğunu, hem de bize yabancı olduğunu sezeriz. Kısası iç dünyamız birbirine karşıt iki kısımdan meydana gelmiştir. Bunları birbirine indirgemek olanaksızdır. Bir kısmı madde, bir kısmı ülkü dünyasıyle ilgilidir. İkinci dünyada manevî bir üstünlük görürüz. İşte ruh-beden karşıtlığı buradan gelir.

İçimizdeki bu ikilik ruh gibi, niteliği bilinmeyen bir şeye indirgenmiştir. Burada yanlışlık olguda değil, verilen addadır. Ruh, burada bir simge (symbole) dir. Ama bu simge yanlış yorumlanıyor. Bireylerdeki ruh, toplum ruhunun bir kısmından başka bir şey değildir. *Mana*'nın bireyleşmiş bir biçimidir.

Avustralyalı için ruh, çok soyut, bütün örgenliğe yaygın bir töz (substance) dür. Kısası bir şey kutsaldır, çünkü toplum üyeleri hep birden o şeye bir saygı duyar. İnsanlar bu duygularını türlü biçimlerde simgeleştirmişlerdir. *Şuringa*'ların, bireylerin, kişileştirilmiş ata ruhlarının, totem türünden olan hayvanların hepsi birbirinin yerine geçebilirler. Hepsi aynı şeyin simgesidir. Bütün bunlar mana ile ruhun birlikte doğduğunu gösterir. Yalnız *mana*'nın meydana gelebilmesi için ruh gerekli değildir, ama ruhun belirmesi için mana gereklidir. Bu öncelik de, tarih bakımından değil, sadece mantık bakımındandır[2].

Ruhun bedenden sonra yaşadığı fikri nereden çıkmıştır? sorusuna da Durkheim bu yolda ileri sürülen kuramları eleştirdikten sonra, «ilkellere, ruhların ölümden sonra sürüp gittiği fikrini ancak toplum verebilir. Çünkü birey

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 367-375.

(2) Durkheim: a.g.y. sayfa 375-382.

ölür, toplum sürüp gider. Öyleyse toplumu sürdüren güçlerin de yaşaması gerekir»[1] fikrini savunur.

Durkheim, bu yorumunu Strehlow'un gözlemleriyle kuvvetlendirmek ister. Gerçekten Strehlow'a göre: Arunta'lar iki çeşit ruha inanır. a) Alşeringa dönemindeki ruhlar, b) Kabilenin bireylerindeki ruhlar. Birinciler ölümsüzdür; ikinciler bedenin ölümünden sonra hemen ölürler[2].

Ruh fikrinin doğuşu, kişilik fikrinin doğuşunu da anlatır. Gerçekten halk ağzında ruh, kişilik fikrinin bir anlatımıdır. Kişiliğin iki yönlü olduğunu gördük. Bir yönü toplumdan gelir, bu herkesde birdir. Ama bunun kişilere göre değişmesi için başka bir etmen gerekir, bu da bedendir. Bedenler başka başka olduğu için toplumun fikirleri bunlarda çeşitli biçimlere bürünür. Böylece kişiliği ilkin topluluk, sonra da bedenler biçimlendirir. Başka bir deyimle kişiliğin bir yönü toplum, bir yönü de bedendir.

Kişilik fikrine böyle nesnel bir öğenin temel olması belki tuhaf kaçar, ama kişiliği felsefe bakımından inceleyenler de aynı sonuca varmışlardır. Örneğin Leibniz'in *monade* kuramının, kişiliğe en çok değer veren bir görüş olduğu halde, bizim görüşümüze aykırı değildir. Kant'a göre kişiliğin dayanağı iradedir. İrade akla göre davranma yetisi (faculté) dir. Akıl ise insanın en kişilik dışı (impersonnel) yetisidir. Kısası birey, kişiliğin temel niteliği olamaz. Çünkü kişi öyle bir yaratıktır ki, en çok ilişkide bulunduğu çevreye göre orantılı bir özerkliği vardır.

Kişiliğin simgeli bir anlatımı olan ruhda da aynı nitelik vardır. Bedene bağlıdır ama ondan çok farklı, bedene oranla geniş bir bağımsızlığa sahiptir. Çünkü beden ruha ancak biçim verir. Ama asıl besinini dıştan alır. Ruhun bir öğesi toplulukta, bir öğesi de örgenliktedir. Kişilikteki gerekircilik (déterminisme) örgenlikten bedenden gelen gerekircilikten daha esnektir. Bu esnekliği toplum ruhu verir. Birey ve kişi kavramları eş anlamlı değildir. Duyum (sensation) larımız bireyseldir. Duyumlarımızdan kurtularak, fikirlerimizi ne derecede çok işe karıştırırsak, o oranda kişisel oluruz[3].

Bölüm IX. *Tin (esprit) ve Tanrı kavramı.* Ruh kavramıyle zaten kişisel olmayan güçlerin dışına çıktık. Avustralya dinleri ruhun üstünde olan birtakım güçleri bile kabul eder. Bunlar, a) Tinler (esprit), b) Uygarlık getirici yiğitler, c) Tanrılardır.

(1) Durkheim: a.g.y. sayfa 385.

(2) Durkheim: a.g.y. sayfa 382-386.

(3) Durkheim: a.g.y. sayfa 386-390.

Can ya da ruh (âme) ile tin (esprit) arasındaki fark:

a) Ruh, bedende yaşar, ancak ölümle bedenden güçlükle ayrılır. Oysa tin, birtakım kayalarla ağaçlarla ilişkisi olduğu halde bunlardan bağımsızdır. Etki çevresi çok yaygındır.

b) Ruh ya da canda tin (esprit) nin özellikleri yoksa da, bedenin ölümünden sonra aynı nitelikleri kazanır. Ama aile çevresinden uzaklaşmaz. Onları korumak için yakınlarında, çalılıklarda, mezarlarda dolaşır.

c) Ruhun etkisi sınırlı, oysa tinlerin etkisi önemlidir.

d) Birtakım ruhlar da vardır ki: hem ruhun hem de tinin özelliklerini taşır, bunlar masallaşmış kişilerin ruhlarıdır. Bu ruhlar vaktiyle bedende yaşamış, sonra tin olmuştur, ama bunlar dünya hayatındayken bile üstün güç sahibidirler. Klanlarda nüfusun çoğalmasını sağlayan, kadınları gebe bırakan, çocukları koruyan bunlardır.

Spencer ile Gillen'e göre, ananın bedenine giren ata ruhunun yarısıdır, yarısı dışarda kalır ki, buna *Arimburunga* denir. Bu ruhlar Latinlerin *Genius*'una benzer. Bu ruhların yeri yalnız insan değil, eşyadır da. Toprağa daldığı noktada kendiliğinden meydana gelen ağaç ve kayalarda oturdukları sanılır. Bunlar ruhların bedenleri sayılır, bundan ötürü de kutsaldırlar.

Roth, Kuzey Queensland'da doğa tinlerinin, ormanlarda, mağaralarda dolaşan ölü ruhları olduğuna inanıldığını söyler. Bunlar Alşeringa çağının ruhlarıdır. Strehlow bu tinlere, Tanrı diyor. Ama bu doğru değildir. Çünkü bunlar birey tinleridir. Toplumca kabul edilmiş değildirler. Örneğin Waramunga'larda bütün klan kendilerini tek bir atadan gelme sanırlar. Böyle olunca bu kolektif atanın, kolektif tapınmaya konu olması kolayca anlaşılır, ama bu seyrek görülen bir olgudur.

Bu tinlere inanmak tasarımı (tasavvur) acaba nereden çıkmıştır. Birey ruhlarının varlığı kabul edildikten sonra bunları doğuran bir ana temel ruhun kabul edilmesi gerekirdi. İşte ilkellerin hayal güçleri daha ileri gidemediği için, ata ruhlarını temel ruh olarak kabul etmişler, bunlarda insan ruhuna göre daha üstün bir güç görmüşlerdir. Zaten eskilik kutsallığı artıran nedenlerden biridir. Eski bir şuringa yenisinden daha kutsaldır. Tıpkı bunun gibi yüzyıllar boyunca ağızdan ağıza dolaşmış, masal konusu olmuş kişilerin de, hayallerde özel bir yer tutmuş olmaları doğaldır.

Tinler nasıl olmuş da, toplumun dışında kalacak yerde, onun sürekli üyeleri haline gelmişlerdir? Her birey atalardan birinin eşidir. İki varlık birbirine bu kadar yakın olunca, aynı nitelikte görülmeleri doğaldır. Böylece masal konusu atalar canlı insanların topluluğuna bağlandı. Birbirlerinin ortakları sa-

yıldılar. Ama masal kişileri, yaşayan insanlara göre daha değerli oldukları için üstün bir yer tuttular. Buradan da, her bireyin koruyucu perisi bulunduğu inancı doğdu.

Ataların eşya ile ilişki kurmalarına gelince, Strehlow, Spencer, Gillen'e göre bu kayalar, ağaçlar *ertnatulunga* denilen kutsal yerlerde toplanmışlardır. Şurıngalar da buralarda saklanır. Bu kutsal yerler, çevrelerine kutsallık saçarlar. Bundan ötürü oradaki ağaçlar, kayalar da kutsallaşır. Bu yalınç bir bulaşma olayıyle anlatılabilir olduğu halde, ilkeller bunu alşeringa çağındaki atalarla ilgili görmüşlerdir. Mitoloji masalları da buradan çıkmıştır. Her ertnatulunga, ataların toprağa daldıkları yerler sayılır. Ağaçlar, kayalar da ataların bedenleri sayılır. Ruh, bedende yaşamaya alışık olduğu için, bedenden ayrılınca bu ağaç ve kayalara geleceği sanılır. Böylece her ata ruhu hem kişinin koruyucusu hem de bir «genius loci» oldu. Bu açıklamalar birey totemciliğini de anlatmaya yarayacaktır.

Birey totemlerinde iki nitelik vardır: a) Hayvan ve bitki biçiminde bir varlıktır, görevi de bireyi korumaktır. b) Bireyin kaderiyle, koruyucusunun kaderi birbirine bağlıdır. Ata ruhlarında da bu nitelik vardır. Bu benzerlik ayrıntılarda da göze çarpar. c) Ata ruhları kutsal sayılan ağaçlarda, kayalarda yaşar. d) Birey ruhunun, ata ruhunun bir başka evresi olduğunu gördük. Birey totemi de, bireyin ikinci bir başka benliğidir. Öyleyse birey totemiyle, koruyucu ata aynı kökenden gelmektedir. İkisi de ruhun ikiye ayrılmasından meydana gelmiştir. Totem de, ata gibi, birey ruhudur, ama dışlaşmış ve daha yüksek güçler kazanmış bir ruhtur. Bu ikilik psikolojik bir zorunluluğun ürünüdür. Biri örgenliğe bağlı ruhumuzu, biri de dıştan gelen dinsel güce bağlı duygularımızı karşılar. Kısası ata totemi olsun, birey totemi olsun hepsinde nesnel bir şey vardır. Biri biziz, biri de üstümüzdedir[1].

Tin (esprit) ler özünde iyilikseverdirler, ama kendilerine gerektiği gibi davranılmazsa şiddet gösterirler, görevleri kötülük etmek değildir.

Tinler arasında kötülük edenler de vardır. Bunlar hayvan ya da yarı hayvan, yarı insan biçiminde tasarımlanır. Bunlar çok iri ve iğrenç görünüşlüdürler. Karalarda sularda yaşarlar. Aruntalar bunlara *Orunşa* der, bunlar *Alşeringa* çağının yaratıklarıdır. O çağın kötü huylu, kıyıcı (zalim) olanları, ruhlarında da bu kötülüğü tutarlar. Bunlar insan bedenine girmezler, herhangi bir totem merkezine bağlı değildirler. Böylece bunlar din gücünü değil de büyü gücünü taşırlar. Büyü konumuz dışı kaldığı için, bunları burada söz konusu etmeyeceğiz[2].

(1) Durkheim: a.g.y. sayfa 391-402.

(2) Durkheim: a.g.y. sayfa 403-405.

Tin kavramının doğması, din gücünün bireyleşmesini kolaylaştırır. Gerçekten şimdiye kadar gördüğümüz tinler ya belirli bir bireye, ya da topluma özgüdür. Ama bu fikir bir kere belirdikten sonra bunun daha geniş yığınları etkilemesi kolayca anlaşılır. Gerçi klanların törenleri birbirinden farklıdır ama aynı kabileye bağlı oldukları için, kabile birliğinin de kendini duyurmaması olanaksızdır. Zaten din hayatına girme gibi birçok törenler kabile önünde yapılır. Klan törenlerinde benzer yönler çok olduğu için, bu benzerlikler, bütün bu törenlerin belirli bir ata tarafından kurulduğu duygusunu uyandırır. Örneğin Aruntа'larda *Putia-putia* adında bir ata, insanlara şuringa yapmasını öğretmiş. Bu ata yalnız bir klan tarafından değil, bir kabile tarafından saygı görüyor. Bu atalar Alşeringa çağından önce doğmuşlardır, kendi kendilerine var olmuşlar, adlarını kendileri takmışlardır. Adları çok kutsaldır. Kadınlar ve çocuklar önünde adları ağıza alınamaz.

Ataların bu üstünlüklerine karşılık, onurlarına herhangi bir tören yapılamaz. Çünkü şuringayı icat eden ata ile şuringa birbirlerinin özdeşleridirler. Örneğin *Bul roarer* denen aletlerden çıkan gürültüye, ataların sesi derler. Kısası bu atalar için ayrıca tören gerekli değildir, çünkü zaten törenler ataların kendileriyle özdeştirler[1].

Avustralyalılar, Tanrı anlayışına ulaşmışlardır. Gerçi bu tek bir Tanrı anlayışı değildir ama oldukça ulu bir Tanrı görüşüdür.

İlkellerde böyle bir inancın varlığını birçok gözlemciler bildirmişlerdir. Ama asıl bunun göreli (relatif) genelliğini bildiren Howitt'dir. Howitt'e göre Avustralya'nın birçok bölgelerinde bu tanrılara türlü adlar verilmiştir. En çok kullanılan da *bunjil* ya da *punjil*'dir. Bu tanrıların nitelikleri hemen hemen her kabilede birdir. Ölümsüz, önsüz, sonsuzdur, hiç bir şeyden çıkmamıştır. Bir süre yeryüzünde yaşadıktan sonra göklere çekilmiş, orada karılarıyle çocuklarıyle yaşamış; güneşin, ayın gidişini düzenleyen onlardır. Bu tanrılar gök gürültüleri, yağmurlarla vb. le de ilgilidirler...

Ayrıca bu tanrı, insanların babası ve yaratıcısı sayılır. *Bunjil,* inanlıların isteklerini yerine getiren, onları cezalandıran, ölümden sonra yargılayan bir varlıktır.

Kabilelerde bu tanrı, din hayatına girme törenlerinin temelidir. Çoğu zaman bu tanrının bir kabuk üzerine çizilmiş, ya da topraktan yapılmış bir simgesi etrafında dönülerek tapınılır. Eller, silâhlar göklere kaldırılır. Bunjil'e bir değil, birçok kabileler saygı duyar. Demek en ilkel çağlarda bile bütün kabilelerce kabul edilen bir tanrıya rastlıyoruz.

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 405-408.

Tylor bu görüşü o kadar ileri ve üstün buldu ki, bunun Avrupa'dan geldiğini savladı. Lang, bunun yerli bir görüş olduğunu kabul eder. Ama bunu totem sisteminden ayırır. Avustralya'da dinin iki kaynaklı olduğunu kabul eder.

Durkheim bu görüşlerin ikisini de doğru bulmaz. Kendisine göre, Tanrı fikri, totemcilikten çıkmıştır. Mitolojideki atalar totemciliğe dayanıyor. İşte Tanrılar bunların daha yüksek bir biçimidir; aralarında öz farkı yok, derece farkı vardır. Ata ruhlarıyla tanrılar arasında köprü ödevini gören uygarlık getirici yiğitlerdir. Bunlar kabilelerin tarihinde rol oynamış atalardır. Bunların totemleri de vardır. Bu yiğitlerle büyük tanrılar arasında bir fark yok gibidir. İkisi de insanlara pek çok şey öğretmiştir. Büyük tanrıyla totemcilik arasındaki ilişkinin izlerine bugün bile rastlıyoruz. Örneğin *Tundun* bir tanrısal yiğittir. Oysa Kurnailerde bu sözcük totem anlamına gelir.

Bu türden verilebilecek birçok örnekler gösteriyor ki, Bunjil, Nurali, Daramulun, Baiame önceleri fratri totemleriyken, sonradan tanrısallaşmışlardır. Bu görüş din hayatına girme törenlerinden doğmuştur. Çünkü bu törenler kabile tapınmalarının başında gelir. Bu törenlerde kabile, kendi birliğini kuvvetle duyar, ata ruhlarından biri, bu ulu birliğin simgesi olur.

Din hayatına girme törenleri kabileler arasında olur. Bunun sonucu olarak da kabileler arası bir mitoloji doğar[1].

Artık ağır ağır totemciliğin en yüksek noktasına, büyük tanrı anlayışına gelmiş bulunuyoruz. Kabile tanrısı yüksek bir mevkie ulaşmış bir ata ruhundan başka bir şey değildir. Ata ruhları da birey ruhlarından çıkmıştır. Ruhlar ise totemciliğin temelinde bulunan kişisel olmayan yaygın güçlerin özel bedenlerde kişilik kazanmış biçimleridir. Sonuç olarak denebilir ki: a) Kuşku yok, din alanına kişilik fikrinin girmesinde ruhun önemli bir rolü vardır, ama ruh dinin temeli değildir. Kendisinden önce var olan mana gücünün özel bir biçimidir. b) Tin (esprit) sadece bedenden ayrılmış serbest kalmış insan ruhları olamaz. Böyle olsaydı, kendilerinde bulunan insanüstü gücü anlatmak olanaklı olamazdı. c) Ruh fikri, mitolojik hayal gücüne sadece yeni bir yön vermiş, yeni türden yapılar esinlemiştir. Ama bu yapılar gereç (malzeme) lerini ruhtan değil, dinlerin ilkel temelini meydana getiren, bulanık ve yaygın güçler kaynağından almıştır. Masal kişilerin yaratılması da, bu yaygın gücün başka bir biçimde anlatılmasıdır.

Büyük tanrı fikri de, totemciliğin doğmasına neden olan duygulardan yani kabile birliği duygusundan doğmuştur[2].

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 409-422.
(2) Durkheim, a.g.y. sayfa 422-424.

KİTAP III. Başlıca Dinsel Törenler (Rite):

Bölüm I. *Olumsuz tapınma, görevleri; çile törenleri (Les rites ascétiques).* Durkheim, ilk kitabında dinin inanç (croyance) ve tapınma (culte) lardan meydana geldiğini söylemiş, ikinci kitapta ilkel inançları incelemişti. Şimdi bu üçüncü kitapta da ilkel tapınmaları (culte) gözden geçirecektir. Durkheim, bu kitabında ilkellerin pek karışık tapınmalarının ayrıntılarına girişmeyeceğini, sadece ilkel tapınmaların en dikkate değer niteliklerini bulmaya, genel biçimlerini sınıflamaya, kökenlerini belirlemeye çalışacağız, böylece inançlar üzerine ileri sürdüğümüz sonuçları kontrol etmiş olacağız dedikten sonra şöyle devam etmektedir. Tapınmaları iki bölüme ayırmak olanaklıdır: a) Olumsuz, b) Olumlu.

Kuşkusuz bu iki tapınma birbirinden ayrı halde bulunmaz, tersine birbirleriyle kaynaşmışlardır. Ancak çözümleme yoluyle bunları birbirinden ayırmak olanaklıdır. Biz ilkin olumsuz tapınmaları gözden geçireceğiz, sonra olumlu tapınmaları ele alacağız.

Kutsal olmayan varlıklarla, kutsal varlıklar arasında bir sınırın bulunduğunu, iki ayrı dünya meydana getirdiklerini söylemiştik. İşte birtakım törenlerin amacı, bu iki dünyanın birbirlerine karışmamalarını sağlamaktır. Bu tür tapınmalar, inançlılara falan ya da filan hareketin yapılmasını buyurmaz, ona sadece bazı hareketlerin yapılmamasını buyurur. Etnografyacıların deyimiyle, bu dinsel törenler birtakım *tabu*'lardan yani birtakım yasak ya da haramlardan meydana gelir.

Yasakların da çeşitleri vardır. Biz burada sadece, dinsel nitelikte olan yasakları söz konusu edeceğiz. Yalnız büyü yasakları, din yasaklarına çok benzer. Bundan ötürü ilkin bu iki yasak arasındaki ayrılıkları belirtmeye çalışalım:

a) Din yasağına uyulmadı mı, insanın başına mekanik bir belâ geleceğine inanıldıktan başka, bir de insanların uyguladığı bir ceza verilir. Yani doğal ceza yanında bir de insanların verdiği ceza vardır. Yasağa karşı gelenler, insanların uyguladığı bir cezaya çarpılmasalar bile, hiç olmazsa kamuoyunun hoşnutsuzluğunu belirten bir tepkiyle karşılaşırlar. Büyü yasaklarına uyulmadı mı, gene insanın başına mekanik olarak bir belâ geleceğine inanılır, ama bu tıpkı doktorun sözünü dinlemeyen hastanın kaygısı gibi bir şeydir. Kamuoyunda bir yankı uyandırmaz, bir günah sayılmaz.

b) Cezalardaki bu fark, dinle büyünün özlerindeki derin farktan ileri gelir. Çünkü din yasağı bir kutsallık taşır. Bu yasak kutsal şeyin esinlediği saygıdan ileri gelir, amaç bu saygıya leke sürmemektir. Büyünün yasak ettiği şeylerde ise, salt maddî bir yarar söz konusudur. Bunlara saygı gösterilmesi gerekmez. Kısası din yasakları, kesin birtakım buyruklardır, büyü yasakları ise yarar temeline dayanan birtakım kurallardır. Sağlık ve tıp yasaklarının ilk biçimleridir.

Böylece din yasağıyle, büyü yasağı arasındaki farkı gösterdikten sonra, asıl konumuza geçebiliriz. Yukarda da belirttiğimiz gibi, biz sadece din yasaklarıyle uğraşacağız. Ama din yasaklarının da çeşitleri vardır. Onun için bunların bir sınıflamasını yaparsak, konumuzu daha iyi kavramış oluruz. Bu çeşitli yasaklar şunlardır:

a) Bazı yasaklar çeşitli türden kutsal şeyleri birbirinden ayırmak içindir. Örneğin bazı kabilelerde ölü ancak kendi fratrisine bağlı gereçten yapılmış bir iskele üzerine konur. Burada kutsal olan ölüyle, diğer fratriye bağlı gene kutsal olan eşya birbirine yaklaştırılmaktadır. Bir fratriye bağlı hayvan avlanırken, ancak öbür fratrinin gereciyle yapılmış bir silâh kullanılabilir.

b) Bazı yasaklar ise salt kutsal ile salt olmayan kutsal arasındaki ilişkiyi kaldırmak içindir. Bundan sonraki bölümlerden birinde, bu tür yasaklar söz konusu edilecektir. Bunlar öyle birtakım yasaklardır ki, kutsal şeylerle, kutsal olmayan şeyler arasındaki ilişkilere değil de, doğrudan doğruya kutsal şeyler arasındaki ilişkilere dayanan yasaklardır. Bunlar ancak ayrıklı (istisnaî) birtakım tapınma (culte) lara konu olurlar.

c) Asıl tapınmalar, kutsal ile kutsal olmayan şeyler arasındaki yasaklara dayananlardır. Bizim burada asıl araştırmak istediğimiz de bunlardır. Bu tür tapınmalar diğerlerinin de temelidir. Çünkü buradaki buyruklar inanlının kutsal şeylerle ilişkide bulunurken, kesinlikle dışına çıkmaması gereken hareketlerdir. Kısası asıl din yasakları bunlardır. Örneğin Avustralya kabilelerinde bu çeşit yasakların türlü biçimlerini görebiliriz. Başlıcaları şunlardır:

1) Dokunmayla ilgili yasaklar. Bu çeşit yasaklarda kutsal olmayan bir varlık, kutsal varlığa dokunamaz. Örneğin din hayatına girmemiş kimseler, şuringalara dokunamazlar. Din hayatına girme töreninde akıtılan kanlara dokunmak yasaktır. Saçlar, ölüler, ölülerin bulundukları yerler, ölüm halinde olanlar hep kutsaldırlar. Onun için bunlara dokunmak yasaktır. Dokunmanın en içteni, o şeyi yemekle olur. Bundan ötürü totem olan hayvan ya da bitkileri yemek yasaktır. Bunlara ancak çok yaşlılar dokunabilir.

2) Görmeyle ilgili yasaklar: Örneğin kadın, tapınma aletlerini, hiç bir zaman görmeyecektir. Bazı kabilelerde değil din hayatına girme, törenlerini hatta bu hayata girecek olan adayları bile görmek, kadınlar için yasaktır.

3) Sözle ilgili yasaklar: Örneğin kutsal olmayan kimselerin, kutsal kimseler yanında konuşmaları yasaktır. Din hayatına giren aday, töreni yönetenlerle konuşamaz, meramını ancak işaretlerle anlatmaya çalışır.

4) İşitmeyle ilgili yasaklar: Örneğin bazı dinsel törenlerde, şarkıları kadınların işitmeleri yasaktır. Hatta kutsal adlar ağıza alınırken, kadınların bunları işitmemeleri gerekir. Ölen kimsenin adı, ağıza alınmaz, hatta ölenin kullandığı sözcükler bile... İlkel toplumların çoğunda herkesin her gün kullanılan adı ya-

nında, bir de gizli adı vardır. Günlük hayatta bu gizli ad kullanılmaz. Kadınlar bu adları bilmez. Bazı dinsel törenlerde de özel bir dil kullanılır. Bu da kutsal dilin başlangıcı sayılabilir.

5) Kutsal şeyler, kutsal olmayan şeylerden ayrıldığı gibi, kutsal hayatla ilgili olmayan şeyler de, kutsal hayata karıştırılamaz. Örneğin bazı dinsel törenlere çırılçıplak gidilir. Süsler vb. çıkarılır. Çünkü bütün bunlar kutsal olmayan hayatla ilgilidir. Gene bunun tersine olarak, dinsel törenlerde kullanılan giysiler, süsler, günlük hayatta giyilemezler, törenden sonra bunlar yere gömülür.

Bütün bu yasaklar sonunda iki temelli yasağa dayanır:

a) Kutsal hayatla, kutsal olmayan hayat aynı yerde bulunamazlar. Öyleyse din hayatının olanaklı olacağı bir yer gerekir. İşte tapınaklar buradan çıkmıştır. En ilkel tapınaklar *Ertnatulunga*'lardır.

b) Bu iki hayat zamandaş da olamazlar. Onun için din hayatının çok yoğun olduğu günlerde, kutsal olmayan dünyayla ilişkiyi kesmek gerekir. Bundan da dinsel bayramlar doğmuştur. Kuşku yok bu tapınak ve bayram günlerinin, kutsal olmayan hayata sızmaması olanaklı değildir. Böylece tapınakların ve dinsel bayramların dışında birtakım törenler doğuyor, ama bunlar ikinci derecede kutsal şeylerdir. Bu törenler o kadar önemli değildir[1].

Görülüyor ki olumsuz tapınmalarda birtakım yasaklar var. Bundan ötürü sanılır ki, olumsuz tapınmalar, eylemleri güçlendirecek yerde tersine durdurur. Bu fikir yanlıştır. Çünkü bu yasaklar bireyin din duygularında çok olumlu etkiler doğurur.

Kutsal olan dünyayla, kutsal olmayan dünya arasında bir engel olduğundan, insanın, kutsal şeylerle ilişki kurmak için, kutsal olmayan şeylerden sıyrılması gerekir. Din hayatına ancak böyle girilebilir. Öyleyse olumsuz tapınma, olumlu tapınmaya girmek için bir araçtır. Birey bu olumsuz tapınmalara uymakla, gündelik hayattan uzaklaşmış, kutsal hayata yaklaşmış, böylece olumsuz tapınma bireydeki din hayatının yükselmesine neden olmuş olur. Hiç bir din yoktur ki, su serpmek, Müslümanlıkta abdest almak gibi birtakım olumlu hareketler yapmadan bireyin dinsel törene girmesine izin vermiş olsun. Ama aynı sonucu, oruç, uykusuzluk, dünyadan elini eteğini çekmek gibi olumsuz tapınmalarla da sağlamak olanaklıdır.

Örneğin ilkellerin din hayatına girme törenlerinde aday ormana çekilir, insanlarla ilişkisini keser, çok sıkı oruç tutar, uykusunu kısar, azaltır. Konuşmaz,

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 427-441.

dileklerini işaretle bildirir. Bütün bu ve bunun gibi daha birçok yasaklar, delikanlıda büyük bir değişiklik doğurur. Bu değişiklik öylesine etkilemiştir ki delikanlıyı, artık onun öldüğüne, yepyeni bir kişilikle yeniden doğduğuna inanılır. Bütün bu örnekler olumsuz törenlerin olumlu sonuçlarını göstermektedir.

İşte çilecilik (ascétisme) buradan çıkmıştır. Zaten çile çeken kimse, kurban vb. gibi olumlu tapınmalardan çok, oruç, uykusuzluk, yalnızlığa çekilme gibi olumsuz tapınmalarla, yoksulluğa katlanarak kutsallık kazanan kişidir. Hiç bir din yoktur ki onda hiç olmazsa çekirdek halinde olumsuz bir tapınma bulunmasın. Yalnız olumsuz tapınmalar insanlığı birtakım yoksulluklara sürüklediğine göre sıkıntısız, çilesiz, ıstırapsız olmayacaktır. Öyleyse olumsuz tapınmaların ayırıcı niteliği ıstırap olmuş oluyor. Istırabın ta ilkellerden beri dinlerde oynadığı rolü ilk fark eden Preuss'dür. Preuss'e göre; Amerikalı yerlilerden *Arapaholar* savaşların tehlikelerinden kurtulmak için kendilerine birtakım işkenceler ederler. *Gros-ventre* yerlileri de öyle... *Hupa*'lar giriştikleri işlerde başarı göstermek için buzlu sularda yüzerler, sonra da uzun zaman kıyılara uzanıp yatarlar.*Karaya*'lar kaslarını güçlendirmek için balık dişlerinden yapılmış aletlerle kollarını bacaklarını kanatırlar.

Avustralyalı yerlilerinde de özellikle din hayatına girme törenlerinde işkence göze çarpar. Örneğin din hayatına girecek adaylara, Urabunnalar olsun, Aruntalar ya da başkaları olsun türlü eziyet ederler.

Bütün bunlar gösteriyor ki, bedene işkence etmek ya da herhangi bir örgeni acıtmak, o bedenin ya da örgenin kutsallaşmasını sağlıyor. Oysa ıstırabın kutsallık verdiği inancı en yeni dinlere özgü bir nitelik sayılır. Bu gözlemler böyle bir düşüncenin ne kadar yanlış olduğunu ortaya koymakta, en ilkel dinlerde bile, ıstırabın kutsallık verdiği inancının bulunduğunu göstermektedir. Kuşku yok, tarih boyunca ıstırap, çeşitli biçimlere bürünmüştür. Örneğin, Hıristiyan ıstırabın ruhu temizlediğine, yükselttiğine inanır. İlkel Avustralyalı, bedeni etkilediğine, hayat gücünü artırdığına, sakalları saçları gürleştirdiğine, kasları sertleştirdiğine inanır. Görülüyor ki, ikisinin de inancında temel birdir. Her iki inanç da ıstırabın, insanın maddî manevî gücünü artırdığı temeline dayanır.

Kısası olumsuz tapınmaların amacı, insanı fedakârlığa, sıkıntılara katlanmaya, çıkar peşinde koşmamaya alıştırmaktır. Çile çeken kimse, din için zorunlu olan bu niteliği aşırı derecede temsil eden kişidir. Çile çeken bu kimseler bunların tam tersi olan zevklerine düşkünlerle bir denge kurarak, toplumda orta yolun bulunmasını sağlar.

Ama çileciliğin amacı sadece dinsel değildir. Her yerde her zaman olduğu gibi dinsel çıkarlar, ahlâksal ve toplumsal çıkarların simgesidir. Dinler gibi top-

lumlar da üyelerinden fedakârlık ister. Bir yandan onların güçlerini artırırken, bir yandan da onlardan ağır ve sürekli fedakârlıklara katlanmalarını ister[1].

Yasaklar sisteminin olumlu ve olumsuz görevlerini söz konusu ettikten sonra, şimdi bunların ne gibi nedenlerle doğduklarını araştıralım. Gerçekten kutsal dünya ile, kutsal olmayan dünya arasında bir karşıtlık vardır. İkisinin de aynı zamanda yaşanması olanaksızdır. Kutsal dünya ile olan ilişkilerimizde, kutsal olmayan dünya ile ilgili davranışlarımızı, dili vb. ni kullanamayız. Örneğin kutsal dünyayla ilişkili şeylere çekingenlikle dokunabiliriz; kutsal olmayan dünyanın ise, her şeyine istediğimiz gibi davranırız. Bu iki dünyayı böyle birbirinden ayıran uçurum, daha doğrusu din dünyasıyle ilgili şeylere yaklaşmak için alınan bütün bu tedbirler, kutsallığın bulaşmaya, yayılmaya son derecede eğilimli olmasından ötürüdür.

Örneğin din hayatına yeni girmiş delikanlı kutsallıkla doludur. Bundan ötürü onun dokunduğu şeyler, kadınlar için tabudur. Değneğiyle vurduğu kuş, mızrağıyle deldiği kanguru, zokasıyle tuttuğu balık bile kutsallaşır. Bu örnekler kutsal dünyanın bulaşmaya ne kadar eğilimli olduğunu gösterir. İşte yasaklar sisteminin doğmasına, özellikle kutsallıkta görülen bu buluşma eğilimi neden olmuştur[2].

Peki ama kutsal varlıklar acaba neden bu kadar bulaşmaya eğilimli oluyorlar. Bu bulaşma nasıl anlatılacak? Bunu çağrışım kanunuyle anlatanlar var. Bu fikirde olanlara göre; kutsal bir varlık için duyduğumuz saygı, o kutsal varlıkla ilgili, onu hatırlatan ya da ona benzeyen her şeye bulaşır. Kuşku yok, öğrenimden geçmiş bugünün insanı, bu çağrışımların etkisine kapılarak her şeyi kutsallaştırmaz. Ama ilkelde böyle eleştirici bir düşünüş olmadığı için, bir şey kendisinde korkuyla karışık bir saygı uyandırdı mı, onda kutsal bir şeyin bulunduğunu sanır, ondan uzak durur.

Bu fikri ileri sürenler, kutsallıktaki bulaşıklığın yalnız ilkel dinlere özgü bir nitelik olduğunu sanırlar. Oysa bu bulaşıklık en yeni dinlerde de vardır. İlkel bu çeşit karıştırmaları yalnız din ile ilgili şeylerde yapıyor, günlük hayatta ise, her şeyi bizim kadar açıklıkla ayırabilir.

Bundan ötürü bulaşmanın nedenlerini, insan zekâsının genel kanunlarında değil, dinsel şeylerin özelliklerinde aramak gerekir.

Bir maddenin temelli öğelerinin, o maddeden ayrılıp, başka tarafa gideceği tasarımlanamaz. Ama sonradan o maddeye katılmış niteliklerin o maddeden kolaylıkla ayrılmasına akıl yatar. Nasıl ki ısı, ışık gibi şeyler bir cisimden kolay-

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 441-453.

(2) Durkheim, a.g.y. sayfa 453-459.

lıkla ayrılmaya, yayılmaya elverişli ise, —çünkü ısı, ışık cismin temelli öğesi değildir— tıpkı bunun gibi dinsel güçler de bulundukları yaratık ya da eşyadan ayrı bir şey oldukları için kolaylıkla bulaşırlar, yayılırlar.

Bizce dinsel güçler *hipostaz*'laşmış kolektif güçlerdir. Bunlar madde dünyasında duyum (sensation) lar yoluyle alınmamıştır. Toplumun bilincimizde uyandırdığı fikir ve duygulardan meydana gelmiştir. Bu güçler biçimlenmek için birtakım maddî kalıplardan yararlanırlar. Ama onlara bağlanmazlar, iğretidirler. Onun için herhangi bir şey, bu dinsel güçleri kabul edebilir.

Din hayatına en yakın yaratık insandır. Çünkü din hayatı ancak insanların bilincinde yer bulur. Böyle olduğu halde insan bunun kendisine yabancı olduğunu sezer. İşte din güçlerinin kendilerine özgü bir yerleri olmayınca bulaşma, yayılma niteliği kendiliğinden ortaya çıkar. Hiç bir şeye tam anlamıyle bağlanmadıkları için kaçmaya hazırdırlar.

Gerçekten hiç bir varlıkta kutsallık niteliği yoktur. Örneğin totem olan bir hayvanın, ya da bir tahta parçası olan şuringa'nın kutsallığı neresindedir? Kutsallık, topluluğun bilinçlerde doğurduğu heyecandan başka bir şey değildir. Bu heyecanlar hiç bir yere bağlı değildirler. Ama son derecede bulaşmaya, yayılmaya eğilimlidir. O anda zihinde bulunan diğer zihin hallerine bulaştığı gibi, çevresinde gördüğü her şeye ağaçlara, kayalara, topraklara, totem resimlerine bulaşır, böylece hepsi hemen birer dinsel değer kazanır. Bu değer, bunlara dışardan gelmiştir. Bulaşma, kutsallıktan sonra gelen ikinci bir şey değildir, kutsallığı meydana getiren işlemin kendisidir.

Kutsallığın asıl kaynağı toplum heyecanıdır. Bu heyecan önüne gelen her şeyi kutsallaştırır. Böylece kutsallıktaki bulaşma eğilimi, daha önce dinsel güçler için ileri sürdüğümüz kavramla, yani toplum heyecanıyle anlatılmış oluyor[1].

Bölüm II. *Olumlu tapınma: Kurbanın öğeleri.* Olumsuz tapınma, insanı din hayatına alıştırır, hatta içine götürür, ama tam anlamıyle din hayatını meydana getiremez. Hiç bir din sadece yasaklarla sınırlanamaz, olumlu din güçleriyle de ilişkide bulunur. Bu bölümde bu olumlu tapınmaları inceleyeceğiz.

Spencer ile Gillen'in, Schulze'nın Strehlow'un Arunta'lar üzerinde yaptıkları gözlemler yayınlanıncaya kadar din hayatına girme törenleri dışında —o da pek eksik olarak olmak koşuluyle— totemcilikte olumlu bir tapınmanın bulunup bulunmadığı bilinmiyordu. Oysa yukarda adlarını saydığımız gözlemciler, yapıtlarında bütün totem tapınmalarına eğemen olan bir dinsel bayramı betim (tasvir) lerler. Spencer, Gillen'e göre, bu bayramın adı, *Entişiuma*'dır. Oysa Strehlow'a

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 459-464.

göre, aynı bayramın adı *mbaçalkatiuma*'dır. Birincisi öğrenmek, ikincisi de, doğurmak, çoğaltmak, iyi hale getirmek anlamına gelir. Bu iki sözcükten birincisi yani *entişiuma* etnografyada tutunmuştur. Biz de onu kullanacağız.

Bu bayramlar mevsimlere bağlıdır. O bölgede mevsimi ikiye ayırmak olanaklıdır: a) Kurak, b) Yağmurlu.

Kurak mevsim uzunca, yağmurlu mevsim kısa sürer. Yağmurlu mevsim başlar başlamaz bitkiler fışkırır, hayvanlar çoğalmaya başlar. Entişiuma bayramı da tam bu sıralarda yapılır. Tarihi kesin değildir. Havalara bağlıdır. Günü, totem birliğinin reisi tarafından belirlenir. Entişiuma, totem topluluğuna göre değişir. Örneğin Waramungalarınki, Aruntalarınkine benzemez. Ama bu bayram orta Avustralya'daki bütün kabilelerde vardır. Biz burada her kabilede başka başka olan Entişiuma'lardan birkaçının betimini yaptıktan sonra, ortak niteliklerini bulmaya çalışacağız. İlkin Aruntaların bir entişiumasını ele alalım:

Bayram iki evreden geçer. Birinci evrede birbirini izleyen törenler, totem hizmetini gören hayvan ya da bitki türünün gelişmesine yardım eder.

Önce de belirttiğimiz gibi, klanların kurucuları sanılan alşeringa çağının ataları o zamanlar yeryüzünde yaşamışlar, bulundukları bu yerlerde de birtakım izler bırakmışlardır. Bu izler birtakım taşlar, kayalar vb. dir. Bunlar ilkellere göre o ataların bedenleri, totemleridirler. Bundan ötürü bu kayalar hangi hayvan ya da bitkiyi temsil ediyorlarsa, onların niteliklerini taşırlar. Yalnız bu kayaların bazı üstünlükleri vardır. O da hayvan ve bitki türlerine göre çok daha sağlam ve sürekli olmalarıdır. İşte entişiumalarda hayvan ve bitkilerin çoğalmasını sağlayan bu kayaların bulunduğu yerlerden yararlanılır.

Spencer ve Gillen *Vişetti* tırtılına bağlı bir klanın entişiumasını şöyle anlatır:

Reisin kararlaştırdığı gün, klan üyeleri toplanma yerinde bir araya gelir. Yabancıların bu toplantılara katılmaları yasaktır. Ancak çağırılmış bulunanlar seyirci olarak gelebilir.

Herkes toplanınca, toplanma yerinde birkaç kişi bırakılır, diğerleri yürümeye koyulurlar. Herkes çırılçıplaktır, silâhları süsleri üzerlerinden atılmıştır. Böylece birbirlerinin arkası sıra, derin bir sessizlik içinde ilerlerler. Sonunda şerefli ataların bıraktıkları anılarla dolu bir yere gelirler. Etrafında küçük yuvarlak taşlar bulunan toprağa gömülü bir kaya önünde dururlar. Kaya Vişetti tırtılının olgun halini temsil eder. Alatunja denen reis *apmara* denen bir değnekle taşa vurur. Bu sırada hayvanı yumurtlatacak bir şarkı söylenir. Sonra reis, yumurtaları temsil eden küçük taşları alır, herkesin midesine sürter. Bu bittikten sonra, daha ilerdeki başka bir kayaya giderler. Bu da *Vişetti* tırtılını temsil eder. Gene reis aynı

hareketleri yapar, şarkılar okunur. Böylece on kadar kaya ziyaret edilir. Bu kayaların birbirlerinden uzaklıkları birkaç kilometre kadardır.

Törenin anlamı açıktır. Reisin kutsal taşlara vurması, tozlarını silkmek içindir. Bu çok kutsal tozun her birinin bir hayat tohumu taşıdığına inanılır. Bu tozlar aynı türden bir örgenliğe girdi mi, yeni bir yaratığın doğmasına neden olur. Koparılan ağaç dallarının sallanması, tozların çevreye yayılmasını sağlar. Böylece klan totemi olan hayvan türünün çoğalacağına inanılır.

Bazı klanlarda bu kayalar ziyaret edilirken delikanlılar, reisin buyruğuyle bu kayalara kanlarını akıtırlar. Örneğin Aruntaların *Hakea çiçeği* entişiumasında klan üyeleri kayanın etrafında toplanınca, töreni yöneten ihtiyar, bir delikanlının damarını kesmesini ister, kan taşın üzerine akarken, hazır bulunanlar şarkı söyler. Bu eylemin amacı açıktır; taşın niteliklerini çoğaltmak, etkisini güçlendirmek, canlandırmaktır.

Gene Arunta'lara bağlı bir *Kanguru* entişiumasında belirli törenden sonra kayanın üzerine kan akıtılır. Böylece *insan-kanguru* kanının kayaya akıtılması, hayvan kanguruların çevreye dağılmasını, kangurular çoğalmasını sağlar.

Görülüyor ki, bu törenlerin amacı, totem türünden olan hayvan ya da bitkilerin çoğalmasını sağlamaktır. İlkeller bu törenlerin etkisine o kadar inanmıştır ki, ters bir sonuçla karşılaştılar mı, bunu düşman klanların büyülerine bağlarlar. Bitki ya da hayvanlar entişiuma töreninden önce çoğaldılar mı da, bu sefer ataların toprak altında yaptıkları bir entişiumanın sonucu sayarlar. İşte entişiumanın ilk evresinde bunlar yapılır[1].

Gelelim, entişiumanın ikinci evresine; bu evrede dinsel törenler yoktur. Yalnız yasaklar artmıştır. Bu günlerde hiç totem eti yenmez. Bu türden yasaklar son bir törene kadar sürer. Bu son tören de klanlara göre değişir. Şimdi Vişetti tırtılıyle ilgili böyle bir töreni gözden geçirelim.

Tırtıllar büyüyüp çoğaldı mı, gerek totem üyeleri, gerek yabancılar, bunlardan bol bol toplarlar. Toplantı yerine getirirler, kaskatı oluncaya kadar pişirirler, tahta kaplarda saklarlar. Tırtılların çoğalma dönemi çok kısa sürer. Azalmaya başladılar mı, reis (Alatunja) klan üyelerini erkeklerin kampına çağırır. Herkes, gerek klan üyeleri, gerek yabancılar topladıkları tırtılları getirirler, Alatunja bunlardan birini (piçi) alır, arkadaşlarının yardımıyle iki taş arasında ezer. Meydana gelen tozdan bir parça yer, yardımcıları da aynı şeyi yaparlar. Geriye kalan tozlar klanın diğer üyelerine dağıtılır. Artık klan üyeleri ondan bir parça yiyebilirler. Çok yerler ya da hiç yemezlerse tırtılın tükenmesi olanaklıdır.

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 465-475.

Kanguru klanında ise delikanlılar yukarda belirtilen ilk törenlerden sonra kanguru avına çıkarlar, avlarını getirirler. Yönetici bir parça yer, entişiumuya katılanların bedenlerine yağ sürer. Geriye kalan av diğer üyelere dağıtılır. Herkes totem resimleriyle kendisini süsler, geceyi şarkı söylemekle geçirir. Bu şarkılar Alşeringa çağında kanguru insan ve hayvanların yiğitlikleriyle ilgilidir. Ertesi gün yeniden ormana ava gidilir, daha çok sayıda kanguru getirilir, bir gün önceki tören yeniden başlar.

Kısası ufak tefek değişikliklerde bütün Arunta klanlarında bu törenlere rastlanır. Kuzey Avustralya'da *Waramunga*'larda ve çevresindeki klanlarda bu törenlere rastlanmıyor, ama izleri büsbütün yok değil[1].

Bu törenlerde en dikkate değer nokta yüksek dinlerin en önemli kurumlarından biri olan kurban (sacrifice) in bulunmasıdır. Robertson Smith'in[2] kurban üzerine ileri sürdüğü fikir, o güne kadar kurban üzerine ortaya atılan kuramları alt üst etti. O zamana kadar kurban, halkın beylerine verdikleri haraçlara benzetilirdi. Robertson Smith ilk defa bu tanımların iki noktayı dikkate almadıklarını söyler. Kendisine göre kurban ilkin bir yemektir. Sonra bu yemek hangi tanrıya sunuluyorsa, inanlılar da tanrıyla birlikte bu yemeğe katılırlar. Birçok toplumlarda birlikte yemek yemek hazır bulunanlar arasında bir çeşit akrabalık doğurur, inancı vardır. Gerçekten kan akrabalığı da aynı etten, aynı kandan gelmektir. Kurbanda amaç, tanrı ile inanlıları aynı ette birleştirerek bir akrabalık kurmaktır. Yalnız burada insan tanrıyla beraber yemek yediği için kutsal bir değer kazanıyor.

Hayvanları kurban etmeden önce, dualar okumak hep hayvanı kutsallaştırmak içindir. Bu kutsallık, sonradan yiyenlere de bulaşır, geçer. Kısası kurban töreninin temel öğelerinden biri, besin yoluyle birleşmek, akraba olmaktır.

Şimdiye kadar incelediğimiz Entişiumalarda, kurbandaki bu özellik görülmektedir. Yukarda betimlemesini yaptığımız son törenlerde totem öldürüldükten sonra yönetici ve ihtiyarlar etinden birer parça yerler. Böylece totemdeki kutsallığa katılmış, ortak olmuş olurlar. Yalnız ilkel toplumlarda hayvan doğrudan doğruya kutsal sayıldığı halde, yeni dinlerde hayvan dualarla kutsallaştırılır.

Klan üyelerinde varlıklarının yüksek kısmını meydana getiren mistik töz (cevher) den bir parça vardır. Ama her şeyde olduğu gibi, zamanla insanda bu töz yıpranmaya, gücünü kaybetmeye başlar. Bundan ötürü bu tözü tazelemek

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 476-479.

(2) Robertson Smith: The religion of the Semites, Lectures VI-XI:, Encyclopedia Britannica: *Kurban* maddesi.

gerekir. İşte olumlu tapınmaların en temelli amaçlarından biri de budur. Örneğin kanguru totemine bağlı bir insan bu tözü koruyabilmek için zaman zaman o hayvanın etinden bir parçasını kendine geçirir. Totem etinin etkili olması için de, yeni kuşakların tam gelişmekte olduğu bir döneme düşmesi gerekir. Törenlerin doğanın böyle en canlı döneminde yapılmasının anlamı da budur.

Bu kadar kutsal bir besinin yenmesi belki tuhaf kaçar, ama her tapınmada böyle çelişiklikler vardır. Kuşku yok bütün bu kutsal varlıkların dokunulmazlıkları vardır. Ama bu kutsal varlıklara hiç dokunulmasaydı, o zaman da varlıklarının anlamı kalmazdı. Yalnız kutsallığa saldırı birtakım tedbirleri gerektirir. İşte törenler bu tedbirlerden başka bir şey değildir. Görevi kutsal olmayan varlıkları, kutsal varlıklara yaklaştırmaktır. Bu gözlemler gösteriyor ki, entişiuma ile ilerlemiş dinlerdeki kurban törenleri arasında bir öz farkı yoktur.

Kısası Smith bu olgular hakkında hiç bir fikri olmadığı halde, dahice sezgisiyle kurban edilen hayvanın kutsallaştığını, bu hayvanı kurban edenlerin de tanrıyla akraba gibi tasarımlanması gerektiğini anlamıştır[1].

Yalnız bugün elde bulunan yeni olgular Smith'in kuramını çürütmektedir. Çünkü Smith'e göre ilkellerde *sunuş* (offrande), kurban fikri yoktur. Kendisine göre bu öğenin sonradan birtakım dış etkilerle işe karışmış olması gerekir. Oysa olgular en ilkel toplumlarda da sunuş (offrande) un bulunduğunu gösterir.

Gerçekten tam anlamıyle biçimlenmiş bir kurbanda iki öğe vardır: a) Bir birleşme, kaynaşma eylemi. b) Bir adak (obligation) ya da bir kurban eylemi. Entişiumalarda bu öğelerin ikisi de vardır. Yalnız bunlarda bu öğeler ayrı ayrı törenlere konu olur. Oysa asıl kurbanlarda bunlar bir tek törenin kısımlarıdır. Entişiuma bütünüyle ele alınırsa bir kurbandır. Ama henüz örgütlenmemiştir.

Onun için Frazer'in entişiumayı bir büyü işlemi gibi görmesinin dinle hiç bir ilişkisi bulunmadığını söylemesinin artık bugün tutunur tarafı yok gibidir[2].

Gelelim, Smith'in kurbandaki birinci öğeyi yani *birleşme* eylemini kabul edip, ikinci eylemi yani *sunuş*'u kabul etmemesine. Bu fikrin de savunulacak tarafı yoktur. Çünkü gözlemlere aykırıdır. Smith'in bu fikri şöyle bir temele dayanır: tanrıların insanlara ihtiyacı yoktur, tersine insanların tanrılara ihtiyacı vardır. Bundan ötürü kurbanı tanrılara bir *sunuş* olarak kabul etmek, mantık bakımından saçmadır.

Smith burada da yanılıyor. Çünkü ilkel toplumlarda tanrılar birtakım hayvan ve bitkilerle temastadırlar. Oysa hayvan ve bitkiler doğal etkilerle ölmeye yüz

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 480-486.

(2) Durkheim, a.g.y. sayfa 486-491.

tutarlar. Bundan ötürü insanlar tanrılarını güçsüzlükten kurtarmak için yardımlarına koşmaya, kurbanlar vermeye mecburdurlar. Sonra kutsal varlıklar önce de belirttiğimiz gibi, kendiliklerinden kutsal değildirler. Onlara kutsallığı veren inançlardır.

İlkellerde din duygusu toplum üyeleri, toplantı halindeyken güçlüdür. Toplum üyeleri dağılınca bu güç de zayıflar. Kısası bu törenlerin asıl amacı: insanların bir araya gelerek yeniden din heyecanını duymak, böylece kutsal varlıklara olan bağlılıklarını yeniden güçlendirmektir[1].

Bölüm III. *Olumlu tapınma: Taklit törenleri (Les rites mimétiques) ve nedensellik ilkesi*[2]. Totem türünün artmasını sağlayan törenler sadece *entişiuma lar* değildir. Daha başka birtakım törenler de vardır.

Şimdi betimleyeceğimiz törenler *entişiuma*'ları tamamlayan birtakım törenlerdir. Bu törenlerde, çoğalması istenen hayvanların türlü davranışları, görünüşleri, haykırışları taklit edildiği için bunlara taklit törenleri diyoruz.

Örneğin Aruntalarda Vişetti tırtılı, entişiuma töreni, sadece kayalarda yapılan törenlerden meydana gelmiş değildir. Kayalar birer birer dolaşıldıktan sonra, toplantı yerine dönmek üzere yola çıkılır. Toplantı yerine aşağı yukarı bir iki kilometre kala durulur, herkes süslenmeye başlar. Bu önemli bir törenin yapılacağını gösterir. Böylece üyeler süslenmiş olarak toplantı yerine varırlar. Toplantı yerinde bırakılan ihtiyarlardan biri ağaç dallarından umbana denen dar ve uzun bir sığınak yapmıştır. Umbana denen bu sığınak tırtılın kurt (chrysalide) halini temsil eder. Totem üyeleri yavaş yavaş ara sıra da duraklayarak ilerlerler, umbana'nın içine girerler. O sırada bu toteme bağlı olmayanlar hemen yere yatarlar. Ayağa kalkmalarına izin verilinceye kadar hiç kımıldamadan yere yatmış durumda kalırlar. O sırada umbana'nın içinden bir şarkı yükselir. Bu şarkı, hayvanın gelişmesini, ve kutsal kayalarla ilgili mitoloji masallarını bildirir. Şarkı bitince alatunja yani reis çömelmiş olarak umbanadan çıkar. Öndeki alana doğru ilerler. Arkasından gelenler de aynı hareketi taklit ederler. Bu hareketlerin tırtılın kurt halini temsil ettiği açıktır.

Taklit törenleriyle ilgili bu türden yüzlerce örnek verilebilir. Örneğin Dieri' lerde betimleme (tasvir) başka türlüdür. Bunlar yağmuru su ile değil, kanla betimlerler. Klan üyelerinden bazıları, törende hazır bulunanların üzerlerine, damarlarını kesip kan akıtırlar. Sonra bulutları temsil etmek üzere avuç avuç beyaz tüyler serperler. Önceden kurdukları bir kulübeye, bulutları temsil eden iki taş

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 491-500.

(2) Bilgi sorununu ayrı bir bölümde ele alacağımız için burada söz konusu etmeyeceğiz.

koyarlar. Sonra bu taşları alarak mümkün olduğu kadar yüksek bir yere, örneğin bir ağacın tepesine yerleştirirler. Bu göklere bulutu çıkarmanın bir yoludur. Sonunda genç-ihtiyar herkes kulübe etrafında toplanır, başları eğik olarak kulübeye saldırırlar. Hızla üzerinden geçerler. Bu hareket birçok defa tekrarlanır, kulübenin sadece direkleri kalır. Bunlara da saldırırlar, sarsarlar, koparırlar, kulübeyi kökünden yıkarlar. Burada kulübenin delinmesi, açılan bulutları, yıkılması da yağmurun yağmasını temsil eder[1].

Bu törenler, genellikle, yanlış olarak *sempatik büyü* (magie sympatique) denen şeyin temelinde bulunan ilkelerinden biriyle anlatılır.

Büyünün temelinde bulunan iki ilke şunlardır: a) Bir nesneyi etkileyen herhangi bir şey, o nesneyle herhangi bir yakınlık ya da dayanışması olan şeyleri de etkiler. b) Benzer benzeri doğurur.

Örneğin büyüde bir kimseye kötülük edilmek istendi mi, o kimsenin bir heykeli yapılır, buna iğne batırılınca, aslında da aynı etkilerin meydana geleceğine inanılır. Ya da kötülük edilmek istenen kimsenin saçları yakılınca, onda fena bir etki doğuracağı sanılır. Bu örneklerin birincisinde bir benzerlik, ikincisinde yakınlık etkili olmuştur.

Görülüyor ki, büyüde bir niteliğin, bir halin, bir nesneden ötekine geçmesi söz konusudur. Oysa dinsel taklit törenlerinde durum büsbütün başkadır. Bu törenlerde o hayvanı temsil etmek, o hayvanı doğurur ve yaratır. Kısası büyüde yalınç bir bulaşma ilişkisi, dinsel taklit törenlerinde ise bir verimlilik, bir yaratma söz konusudur.

Antropoloji okulu, taklit törenlerini çağrışım kanunlarıyle anlatmak ister. Ama çağrışım kanunlarının yaratmayı nasıl sağlayacağına pek akıl ermez. Bundan ötürü çağrışım kanunları, bu tapınmaları anlatamaz.

Bu tapınmalar genel ve soyut olarak incelenemez. Bunları bağlı bulundukları tinsel çevre içinde gözlemek gerekir. Böylece bu törenleri doğuran fikirleri, duyguları daha iyi görmek olanaklı olur. İşte Durkheim açıklamasını bu yolda yapmaktadır.

Durkheim'a göre; törene katılanlar adını taşıdıkları hayvan ya da bitki türüne bağlı olduklarına inanırlar. Bu hayvan ya da bitki, varlıklarının en temelli kısmını meydana getirir. Klan üyeleri toplanınca, bu duygularındaki ortaklığı birbirlerine göstermek gereksemesini (ihtiyaç) duyarlar. Bu bakımdan hep birlikte bağlı oldukları hayvanın haykırışlarını, sıçrayışlarını taklit etmeleri do-

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 501-508.

ğaldır. Bu hareketleri birlikte yapmakla aynı kökenden geldiklerini birbirlerine göstermiş olurlar. Kısası bu taklitler kollektif ülküyü temsil eden kutsal varlıkla birleşmek için bir araçtan başka bir şey değildir. Onun için entişiumalarda yapılan hareketlerin hiç biri kendiliğinden bir değer taşımazlar. Bunlar topluluk heyecanının temsil ettikleri için kutsaldırlar[1].

Bölüm IV. *Olumlu tapınma: Temsil ya da anma törenleri.* Bundan önceki bölümlerde dinsel törenlerin tinsel (manevî) ve toplumsal bir anlam taşıdıklarını söyledik. Denebilir ki bu törenlerdeki eylemler, kurbanlar tümüyle maddî amaçlar güderler. Bütün bunlar totem türünden olan hayvan ya da bitkileri çoğaltmak temeline dayanır. Böyle olunca bunların tinsel ve ahlâksal amaçlara hizmet ettiklerini söylemek tuhaf kaçmaz mı?

Örneğin Spencer ile Gillen'e göre, entişiumanın rolü, tümüyle ekonomiktir. Klanlar bu törenleri birbirlerine yararlı besinler sağlamak için yapar. Strehlow ise bu fikri kabul etmez, kendisine göre birtakım hayvan ve bitkiler var ki, hem yemeğe yaramaz, hem de tehlikelidir. Bundan ötürü bu törenlerin amacı ekonomik olamaz. Yerlilere neden tören yapıyorsunuz diye soruldu mu, hepsi «atalar, bunu böyle yapmıştır» der. Törenin böyle atalardan geldiğini söylemek gelenekten geldiğini söylemektir. Gelenek ise en başta gelen bir toplumsal olaydır. İlkellerin törenlerini böyle anlatmaları bile, bunların tinsel bir temele dayandıklarını göstermeye yeter.

Warramunga'ların bazı törenleri de, bu tinsel yönü açıkça göstermektedir.

Warramunga'ların inancına göre, her klan tek bir atadan gelir. Bu ata belirli bir yerde doğmuş, ömrünü gezilerle geçirmiştir. Dağları, ırmakları vb.nı o yapmıştır. Geçtiği yerlere, bedeninden çıkan tohumları serper. Bunlar da o zamandan beri bedenlere gire gire, şimdiki klan üyelerini meydana getirmiştir. İşte bu ataları anmak için Warramunga'lar Aruntaların entişiumalarını karşılayan törenler yaparlar... Bu törenlerde ne kurban, ne de taklit hareketleri vardır. Sadece geçmiş anılır ve bu bir dram biçiminde temsil edilir. Çünkü töreni yöneten kişi sadece atanın rolünü yapan bir aktör durumundadır.

Örnek olarak Spencer ile Gillen'in *siyah yılan* entişiumasını ele alacağız. İlk tören siyah yılanı gösteren resimlerle, iki kişinin koşmalarından, sıçramalarından meydana gelir. Bunlar bitkin bir halde yere serildikleri zaman, hazır bulunanlar aktörlerin sırtlarındaki damga resimleri üzerine hafifçe ellerini sürerler. Bu hareketin siyah yılanın hoşuna gittiği söylenir. Asıl anma törenleri dizisi bundan

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 508-518.

sonra başlar. *Thalaulla* adındaki atanın topraktan çıktığı andan, kesin olarak, toprağa girdiği zamana kadar neler yapmışsa hepsi ortaya konur. Bu tören sırasında en çok tekrarlanan hareket, bedenin ritmik olarak sarsılmasıdır. Çünkü atanın o mitolojik çağlarda tohumlarını serpmek için böyle silkindiğine inanılır. Tören yeri, Aruntalarda olduğu gibi belirli bir kutsal kaya değildir. Yalnız bunlar törenin yapıldığı yere, totemin simgelerini çizerler. Önceden ıslatılmış, boyanmış yere birtakım çizgiler eğriler çizilir. Bunlar bir nehrin ya da bir dağın simgesidir. Bütün bunları sahne dekorlarının kökeni saymak olanaklıdır.

Atanın o zaman yaptığı dinsel hareketlerden başka, yeryüzünde yaptığı yiğitlikler, gülünç hareketler temsil edilir. Örneğin tören sırasında üç aktör, önemli bir törenle uğraşırlarken, bir başka aktör çevredeki ağaçlardan birinin arkasına gizlenir. Boynuna tüyler takmıştır. Tören biter bitmez bir ihtiyar toprağın üzerine, ağaç arkasında saklanmış aktörün bulunduğu yere kadar bir çizgi çizer. Öteki üç aktör bir izi izliyormuş gibi, gözleri öne eğilmiş bir halde yürürler. Saklanmış adamı bulunca hepsi şaşırmış gibi bir tavır takınırlar. İçlerinden biri ona sopayla vurur. Bütün bunlar siyah yılanın hayatındaki bir olayı ortaya koyar. Bir gün siyah yılanın oğlu ava gitmiş, bir *wallaby* tutmuş, babasına hiç bir şey vermeden yemiş. Babası izlerini izleyerek onu yakalamış, yediklerini zorla kusturmuş. İşte sopayla vurma bu son durumu betimler (tasvir eder).

Bu örnek, bu törenin bir dram olduğunu göstermektedir. Ama Waramunga'lar tören bitince siyah yılanların artacağına inanırlar. Öyleyse Arunta'ların entişiumasıyle, Warramunga'ların bu töreni arasında amaç bakımından hiç bir fark yoktur. Yalnız Warramungalarda ataların anılarını güçlendirmek, törenin ayırt edici niteliğidir. Bu nitelik Aruntalarda ambriyon halindedir. Kısası bu törenlerde amaç, klanın mitolojik geçmişini hale getirmektir. Mitoloji de toplum inançlarının bütünüdür.

Öyleyse törenin amacı, bu anıları güçlendirmek, silinmesini önlemektir. Böylece bireylerdeki toplumsal bağ yeniden güçlenir. Birbirlerine olan bağlılıklarını daha kuvvetle duyarlar. Kendilerine güvenleri artar[1].

Yukarki örnekte dramın oynanmasında amaç; totem türünden olan hayvanın çoğalmasıdır, oyun burada sadece bir araçtır. Oysa birtakım törenler vardır ki, amaçları oyundur. Bunlardan totemlerin çoğalması gibi maddî bir şey beklenmez.

Örneğin Warramunga'ların *Volunka* yılanı adına yapılan bayramlarda bu nitelik göze çarpar. Bu yılan bir türü temsil etmez, tektir. Yerliler bunu o kadar büyük tasarımlar ki, kuyruğu üzerine dikildiği zaman, başı göklere değer.

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 529-537.

Volunka'ya yapılan tören, ötekiler gibi bu yılanın hayatıyle ilgili olguların oynanmasıdır. Spencer ile Gillen 27 temmuzdan 23 ağustosa kadar bu türden on beş törende bulunmuştur. Bu bayramlar öyle bir entişiumadır ki, maddî bir etkisi yoktur. Bu törene karşılık olarak kendisinden hiç bir şey beklenmez. Yalnız törenlere dikkat edilmezse yılanın darılacağı, çıkıp gideceği, kendilerinden öç alacağı söylenir. Tören iyi yapılırsa mutlu bir olayın doğacağına inanılır. Ama bu düşüncenin sonradan tapınmayı açıklamak için ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu törenlerde maddî bir etki yoktur. Sadece ataların gelenekleri yerine getirilir. Bundan da vicdan rahatlığı duyulur. Bu törenler öyle birtakım oyun (dram) lardır ki, hiç bir yarar fikri gözetilmez. İnsanlara gerçek dünyayı unuttutur, onları başka bir dünyaya götürür, eğlendirir, neşelendirir, güldürür.

Temsil törenleriyle bu çeşit eğlenceler birbirlerine o kadar yakındır ki, birinden ötekine kolaylıkla geçilebilir. Yalnız salt dinsel törenler kutsal bir yerde yapılır. Kadınlar, çocuklar bunlara katılmaz. Birtakım törenler daha vardır ki, bunlar kutsal bir yerde yapılmaz ama gene de törene kadın ve çocuklar katılmaz. Kutsal bir yerde yapılmamaları bu törenlerin bir dereceye kadar laikleştiklerini, çocuk ve kadınların katılmamaları bunların dinsel niteliklerini büsbütün yitirmediklerini gösterir. Demek bunlar kutsal ve kutsal olmayan olanların sınırındadır. Bu törenler özellikle, totem dini çerçevesinde yeri olmayan masal kişilerle ilgilidir. Çoğu zaman kötülüğü temsil eden bu masal kişilerin inanlılarla değil de, daha çok büyücülerle ilişkisi vardır. İşte bu kişilere yapılan törenler, gittikçe dinsel niteliklerini kaybederek bir keyif-eğlence konusu olurlar. Böylece amacı dinsel olan anma törenlerinden, amacı keyif ve eğlence olan *Corrobi*'lere geçilmiş olur. Böylece oyun ve başlıca sanat biçimleri dinden çıkmış görünüyor.

Oyun ve eğlencenin dinden çıkması da doğaldır. Gerçekten din düşüncesi daha önce de belirttiğimiz gibi bir hayaller, uydurmalar sistemi değildir. Bir gerçeği karşılar ama bu gerçeğin dinsel biçimde belirmesi için hayalgücünün bu gerçeği işlemesi gerekir. Başka bir deyimle, nesnel olan toplumla bunları simgeli olarak (symboliquement) temsil eden kutsal şeyler arasında bir uçurum vardır. Demek dinsel şeyler dünyası, ancak dış görünüşüyle kısmen hayalî bir dünyadır. Bundan ötürü zihnin özgür yaratmalarına daha elverişlidir. Din dünyasını doğuran toplumsal heyecan bazen o kadar güçlü olur ki, taşan bu güç sanat alanında boşalır.

Kısası kendini birtakım geleneklerle akraba sayan kimseler, toplanarak dinsel birliklerinin bilincine ulaşırlar, bu duygularını belirli bir hayvanla temsil ederler. Bu koşullar altında kolektif varlıklarını ortaya dökmek için, kendilerini o hayvan türü biçiminde göstermeye çalışırlar, bunu da yalnız bilinçlerinin sessizliği içinde kalmakla değil, maddî birtakım eylemlerle dış dünyaya taşırmak

isterler. İşte bu dışlaşmış eylemler de, çeşitli tapınmaları (culte) meydana getirir[1].

Bölüm V. *Kefaret törenleri ve kutsal kavramının bulanıklığı (ambiguité).* İncelediğimiz bütün törenlerde bir neşenin egemen olduğunu gördük. Birtakım törenler de vardır ki bunlarda üzüntü, karamsarlık egemendir. Durkheim, bu törenlere kefaret törenleri adını vermektedir. Durkheim'a göre, kefaret törenlerine en mükemmel örnek *yas*'dır. Yas törenlerini iki gruba ayırmak olanaklıdır. a) Bazıları yasaklardan meydana gelmiştir. Örneğin ölünün adını ağzına almamak, ölümün meydana geldiği yerde oturmamak gibi. b) Bazıları da olumlu birtakım eylemleri gerektirir. Bu eylemleri yakın akrabalar yapar. Bu olumlu törenler çoğu zaman ölüm yaklaşınca başlar.

Şimdi Spencer ve Gillen'in Warramungalarda tanık oldukları bir olayı anlatalım: Bir totem töreni tamamlanmıştı, herkes dağılıyordu. Birdenbire tören yerinde acı bir haykırma yükseldi. Bir adam ölmek üzere idi. Hemen herkes var gücüyle koşmaya başladı. Çoğu hem koşuyor, hem bağırıyordu. Tören yeriyle gözlemciler (Spencer, Gillen) arasındaki derin çayın kenarında bazı adamlar şuraya buraya oturmuşlar, başlarını dizlerinin arasına almış ağlıyorlar, inliyorlardı. Çaydan geçerken gene her zaman olduğu gibi, tören yeri yıkılmıştı. Çevreden gelen kadınlar ölmek üzere olan adamın üzerine yatmışlardı, etrafında diz çökmüş ya da ayakta duran kadınlar da sivri değnekleri başlarına batırarak yüzlerini kan içinde bırakmışlardı, bir yandan da inlemekteydiler. Bu sırada erkekler koşuştu. Kadınlar çekildi. Bu sefer erkekler aynı biçimde can çekişen adamın üzerine kapandılar. Artık birbirine girmiş insan yığınından başka bir şey görünmüyordu. Yanda hâlâ tören süslerini üzerlerinde taşıyan Thapungartı sınıfına bağlı başka bir adam, kederinden haykırmakta, elinde de taştan bir bıçağı savurarak alana koşmaktadır. Tören yerine gelir gelmez, kalçalarında öyle derin yaralar açtı ki, bitkin bir halde yere serildi. Akrabalarından birkaç kadın onu biraz beriye çekerek açık yaralarını emmeye başladılar. O, hareketsiz yerde yatıyordu. Hasta geç vakit öldü. Son nefesini verir vermez aynı sahneler yeniden başladı. Bu sefer inlemeler daha çığlıklıydı. Kadınlar, erkekler çılgınca koşuşuyorlar, sivri değneklerle bıçaklarla bedenlerine yaralar açıyorlar, kadınlar birbirlerine vuruyor, hiç biri de kendilerini bu saldırılardan korumaya çalışmıyorlardı. Bir saat kadar sonra ölünün, dalları üzerine yerleştirileceği ağaca varıncaya kadar meşalelerle bir tören yapıldı.

Bu taşkın hareketlerin hepsi gene de birtakım kurallara bağlıdır. Bedenlerine ağır yaralar açanlar, yakınlarıdır. Örneğin şu yukarki örnekte kalçalarını

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 337-355.

yaranlar, ölünün ana tarafından büyük babası, dayısı, annesinin dayısı ve kayın biraderdir. Bazıları saçlarını kesmek, başlarına çamur sürmek zorundadırlar. Kadınların yası daha ağırdır; iki yıl konuşmazlar. Zaten Warramunga'larda konuşmamak âdet halini almıştır. 25 yıl konuşmayan, meramını ancak işaretlerle anlatan bir kadına rastlamıştık.

Bu törenler haftalarca, aylarca sürer. Klan üyeleri daha sıkı olarak birbirlerine bağlanmak gereksemesini duyarlar. Birbirlerine sokularak otururlar, bağrışırlar, kadınlar başlarını yararlar vb...

Bu türden yas törenleri bütün Avustralya'da görülmektedir. Cenaze törenlerindeki temel hepsinde, bütün klanlarda birdir, fark ayrıntılarındadır. Hemen hemen hepsinde döğünmek, saç sakal kesmek, kafayı çamura bulamak, yaralar açmak vardır.

Bu türden törenlerde sadece üzüntü, acı belirtileri değil, hiddet belirtileri de göze çarpar. Ölünün yakınları, herhangi bir araçla, ölümün öcünü almak gereksemesini duyarlar. Birbirlerinin üzerine atıldıkları, birbirlerini yaraladıkları görülür. Bu eylemleri bazen sahiden bazen yalancıktan yaparlar. Bütün bu eylemlerin *kan davası* (vendetta) nın ilk biçimleri olması olanaklıdır[1].

Yas törenleriyle entişiuma törenleri arasında gerçi davranış, eylem bakımından bazı farklar vardır, ama temelde ikisi de birdir. Her iki törende de kan dökme vardır. Ama birinde acıyı saklamak, kendini dayanıklı göstermek, ötekinde tersine üzüntüyü, acıyı açığa vurmak vardır.

Peki bu yas törenleri nasıl anlatılacak? Hemen belirtelim, bu bağırmalar, çağırmalar çoğu zaman acıdan ileri gelmez. Sadece toplumun buyurduğu bir ödev yerine getirilir. Örneğin göz yaşı döken birine, kendi çıkarıyle ilgili bir şey söylendi mi, hemen yüzündeki kederin silindiği görülür. Kısası yas bir ödev olarak yapılır, öyle içten doğma, kendiliğinden gelme bir eylem değildir. Yakınları gerektiği gibi yas tutmazsa, ölü ruhunun onlara musallat olacağına, onları öldüreceğine inanılır. Sonra yası savsaklayanları, toplum da cezalandırır.

Bu yas yükümlülüğü (mükellefiyet) nereden geliyor? Etnografyacılar, sosyologlar bu soruya genellikle yerlilerin bu soruya verdikleri cevaplarla yetinirler. İlkellere göre, bütün bu törenler ölüyü kızdırmamak için yapılır. Böyle bir açıklama yeni bir soru doğurur; ölü neden böle bir yas istemiş olsun? Diyelim, çabucak unutulmamak fikrinin diriler üzerinde önemli bir yer tuttuğunu göstermek gerekir. Oysa ilerisini pek düşünmeyen ilkellerde böyle bir fikrin bulunması çok kuşkuludur.

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 556-566.

Durkheim, bu türden açıklamaların hiç birini doyurucu bulmadığı için kendi açıklamasına geçer. Kendisine göre; yas, gerçi diğer törenlerden farklı gibi görünür, ama temelinde gine de diğerlerine benzer. Yas da, kolektif törenlerden meydana gelir, öbür törenlerde olduğu gibi, bunda da bir kaynaşma, bir heyecan vardır. Onun için neşeli törenler için ileri sürdüğümüz açıklamalar bunlar için de doğrudur.

Kısası ölüm, klanda bir zayıflama duygusu doğurur. Bu duygu bireyleri birbirine daha çok yaklaştırır. Bu hal bir teselli olur, zayıflama duygusunu hafifletir. Birlikte ağlamak, birlikte birtakım eylemlerde bulunmak, zayıflamasına rağmen, toplumun bozulmadığını gösterir. Bu da bir tesellidir. Bu törenlerde topluluk ağır ağır yeniden kendini güçlü duymaya başlar, yas kalkar[1].

Bir toplumu üzüntüye, acıya boğan şey kuşku yok sadece ölüm değildir. Daha birçok nedenler vardır elbet... Avustralyalılarda daha birçok kefaret, yas törenlerinin bulunabileceği tasarımlanabilir. Ama gözlemciler bunlar üzerine pek az bilgi vermektedirler. Ölüm törenlerinden başka şu yas törenleri vardır:

a) **Aruntalar için şuringaların çalınması, büyük bir felâkettir. Bu olay birtakım törenlere konu olur. Bu törenlerde de yasın bütün özelliklerini görmek olanaklıdır. Beden çamurla sıvanır, tören yerinde haftalarca ağlanır, bağırılır, çağırılır vb...**

b) **Ürün kıtlığı da birtakım törenlere neden olur. Eylmann'a göre Eyre gölü çevresindeki yerlilerin bu türden törenlerinde taklit ve temsil eylemleri yoktur. Sadece bireyler kendilerine işkence ederler.**

c) **Güney tan kızıllığı (aurore australe) olayından ilkeller çok ürkerler. Bu ateşin dünyayı sarıp yangın çıkacağı sanılır. Tören yerinde bir kaynaşma baş gösterir. Toplanırlar, kuru bir ölü eli sallarlar, ona "bunu defet, bizi yakma, kurtar" diye bağırırlar.**

Bunlardan başka törenlerin yanlış yapılması birtakım yas törenlerine neden olur. Bulaşıcı hastalıklar için de bu türden törenler yapılır. İşte gözlenebilen kefaret törenleri bunlardır.

Böylece Avustralyalıların en dikkate değer törenlerini gözden geçirmiş bulunuyoruz. Din hayatının dış görünüşlerini meydana getiren bütün bu törenler ne kadar karışık olursa olsun, hepsi bir tek nedene indirgenebilir. Bu törenlerin hepsinde amaç, insanı kendi üstüne çıkarmaktır. İnançlar, bu hayatı tasarımlarla (représentations) anlatır. Dinsel törenler de, bu hayatı örgütler, işleyişini düzenler[2].

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 566-576.
(2) Durkheim, a.g.y. sayfa 576-592.

Sonuç: Kitabın başlangıcında Durkheim, inceleyeceği dinin, din hayatının en ayırt edici niteliklerini içinde taşıdığını söylemişti. Şimdi bu sav (iddia) ının doğru olup olmadığının gerçekleme (vérfication) sini yapacaktır.

Bu kitapta incelenen totemcilik ilkeldir, ama ilerlemiş dinlerde bulunan bütün nitelikleri içinde bulundurmaktadır. Gerçekten totemcilikte, eşyanın kutsal-kutsal olmayan diye iki dünyaya ayrıldığını; ruh, tin (esprit), mitolojik kişi, ulusal hatta uluslararası tanrı gibi bütün inançların bulunduğunu; olumsuz, olumlu dinsel törenlerin her çeşidinin var olduğunu gördük. Bütün bunlar totemcilikte bir dinde bulunması gereken niteliklerin hepsinin tam olarak bulunduğunu açıkça göstermektedir. Onun için totemcilikten çıkardığımız sonuçlar yalnız totemciliğe değil, genel olarak bütün dinlere de uygundur. Denebilir ki, alanı ne kadar geniş olursa olsun, tek bir dine dayanarak, genel sonuçlar çıkarmak tehlikelidir. Kuşku yok bütün dinleri göz önünde tutarak sonuçlar çıkarmak bir kuramın gücünü artırır. Ama bir kanunun iyi hazırlanmış bir tek deneyle de tanıt (ispat) lanabileceği yokumsanamaz. Bundan ötürü belirli bir deneye dayanarak genellemelere kalkışmamız pek atakça bir eylem sayılmamalıdır. Bizim genellememiz, hiç bir dinin çözümlenmesine dayanmayan üstünkörü genellemelerle herhalde bir tutulamaz.

Dinin kuramcıları arasında tartışmanın ekseni (mihver) hep şu sorun etrafında döner. Bilimsel bilgi yanında acaba dinsel düşünce gerekli midir?

İnanlılar yani din hayatını yaşayanlar, bu görüşü şöyle cevaplandırırlar: «Dinin ödevi bizi düşündürmek, bilgimizi zenginleştirmek, değildir. Hayatın sertliğine karşı bizi daha güçlü kılmaktır». Gerçekten inanlı, yalnız inansız olanların bildiği hakikatleri kavramakla yetinmez; o, inansıza göre hayatta daha güçlüdür. Çünkü din inancı onları hayat koşullarının üstüne çıkarmıştır. Ama bu inancın sadece zihinlerde bir fikir olarak kalması yetmez. Kendilerini o kaynağın etki sınırlarına götürmelidirler. Bunu da tapınmalar sağlar. Çünkü günlük hayatın üstüne yükselmeyi sağlayan, din heyecanını doğuran, tapınmalardır. Zaten tapınmalar, inançların sadece dışlaşmış bir görüntüsü değil, inancın kaynağıdır da...

Bütün bu yapıt boyunca inanlılarda görünen bu din duygusunun bir hayale, bir sanrı (hallucination) ya dayanamayacağını savlamıştık. Gerçekten din inançları özel bir deneye dayanır. Gerçi bu deneyin yolu başkadır, ama hiç de bilimsel deneyden aşağı değildir. İnanlıların duyguları boş bir hayal değildir, ama duyu (sens) örgenlerimizin madde hakkında verdiği kaba bilgiden de üstün değildir. Madde alanında duyuma dayanan kaba bilgiden, bilimsel bilgiye geçmek için ne yapılmışsa, din alanında biz de aynı şeyi yapmak istedik. Böylece gördük ki inanlıyı, kendinin üstüne çıkaran güç toplumdur.. Bu açıklamamızla din deneye

vurulabilir bir varlığa yani topluma bağlanmış oluyor. Toplum ise etkisini ancak eylem halinde gösterebilir. Bireyler toplanmaz, ortak hareketlerde bulunmazlarsa, toplum harekete geçemez. Öyleyse toplum her şeyden önce etkin (actif) bir ortaklıktır. Dinin kaynağı toplum olduğuna göre, dinde de eylem ve hareketin eğemen olması gerekir.

Görülüyor ki Durkheim'a göre, toplumu temsil eden ilk toplumsal kurum, dindir. Bütün diğer toplumsal kurumlar hep dinden çıkmıştır. Din kurumu, toplumsal hayatın özetlenmiş yetkin bir örneğidir.

Demek din güçleri, tinsel (manevî) güçlerdir, insan güçleridir. Ama bu tinsel güçler ancak dış nesneler üzerinde saptanarak algı (idrak) landıklarından, dış nesnelerden bazı nitelikler alamadan doğamamışlardır. İşte, dinin maddî yönü de böyle doğmuştur. Dinin özü tinsel olduğuna göre, maddî yönünden bakıldı mı, dinin ancak yüzeyi kavranabilir. Nasıl ki, bugün bir cismi elektriklemek için, o cismin elektrik kaynağına bağlanması gerekir, bunun gibi bütün dinsel törenler, dinsel eylemler de, dinsel bir değer kazanmak için, tinsel bir güç kaynağına, yani din gücüne bağlanmalıdırlar.

Peki ama dinin temeli olan bu toplum hangisidir? Şu bütün tarih boyunca maddî manevî kurumlarıyle gördüğümüz toplumlar mı söz konusudur? Eğer bu toplumlar söz konusuysa, bunlarda her çeşit iyilik ve kötülük yanyana yer almıştır. Hak, haksızlık beraber yürümüştür. Böyle bir varlık nasıl olur da insanlıların ruhunda bu derece ululaşır. Bütün kötülüklerin sökülüp atıldığı bir toplum, ancak din duygusunu doğurabilir. Oysa tarihte böyle bir topluma rastlamıyoruz.

Dini sadece ülküsel (idéal) yönüyle görmek, sorunu soyutlaştırmak olur. Çünkü dinin kendine göre bir gerçekciliği vardır. Dinde hiç bir maddî ya da tinsel kötülük yoktur ki tanrılaşmasın. Örneğin Hıristiyanlıkta şeytan, bir düşman tanrıdır. Kendisinde büyük güçler vardır. Bu tanrılar da hiç değilse, olumsuz birtakım tapınmaların konusudur. Din, toplumun tam bir örneğidir. Toplumun en iğrenç taraflarını da yansıtır. Dinin iyilik yönü, kötülük yönünden üstündür; ama toplumlar da böyledir. Tersi olsaydı, toplum hayatı olanaklı olamazdı, zaten toplumların gittikçe gelişmesi bunu göstermektedir. Yalnız din toplum güçlerini büyütür, ülküleştirir. Bundan ötürü dinde, iyilik olsun, kötülük olsun ikisi de ülküleştirilmiştir.

Topluma bu ülküleştirme nereden geliyor acaba? İnsanın yaradılışında ülküleştirme vardır demek, hiç bir şeyi anlatmaz. Bir şeyi ülküleştirmek, dinlere özgü bir niteliktir. Hayvan sadece duyu örgenleriyle kavradığı bir tek dünya bilir. İnsan ise bu dünyaya bir fikir dünyası tasarımlamak, bunu duyu örgen-

leriyle kavranan dünya üzerine katmak gücünü taşır. Pekiyi, insana bu güç nereden geliyor?

Din için ileri sürdüğümüz açıklama, bu soruyu da cevaplandırır. Kutsallık bir nesneye ancak başka bir nitelik katmakla olanaklıdır. Oysa ülkü de böyle tanımlanır. Demek insanlardaki ülküleştirmek eğilimi, gene dinden geliyor demektir. Gerçekten toplum heyecanı birey ruhlarını değiştirir, kendinin üstüne çıkarır, o anda kendini de değişmiş görür. Her gün doğal bulduğu şeylere, birtakım nitelikler, özellikler katar. Böylece gerçek dünyaya bir başka dünya daha katar. Bu dünya gerçek dünyadan çok daha üstün, çok daha uludur. İşte gerçek dünyaya, insanın sonradan eklediği bu ulu dünya bir ülküler dünyasıdır. Böylece ülkü kavramı da dinden çıkmış oluyor.

Peki, din toplumsal nedenlerin ürünüyse, bireysel tapınmaları, ya da uluslararası olma özelliğini nasıl anlatacağız? Başka bir deyimle, din bireyin dışında doğmuşsa içine nasıl girmiştir? Gene din, bireyliği olan toplumlarda doğmuşsa, nasıl olmuş da, o toplumlardan ayrılarak, toplumlar arası bir mertebeye ulaşarak, insanlığın ortak malı olmuştur?

Bu soruların cevabını daha önce vermiştik. Klanı canlandıran din gücünün bireysel bilinçlerde nasıl özellik kazandığını, birey tapınmasının da nasıl toplum ruhundan çıktığını anlatmıştık. Bütün yapıt boyunca verilen açıklamalardan sonra dini, bireysel eğilimlerle anlatmak isteyenlerin ne kadar yanlış bir yol tuttuklarını kestirmek kolaydır. İnsan kendi içine kapanarak bir felsefe sistemi kurabilir, ama bir inanç yaratamaz. Çünkü inanç, ancak kişinin kendi kendini aşacak bir heyecana, bir coşkunluğa, bir taşkınlığa ulaşmasıyle doğabilir. Kişiye bu duyguları verebilecek biricik kaynak da toplumdur.

Uluslar arası olmak, insanlığın ortak malı olmak da yalnız büyük dinlere özgü birtakım nitelikler değildir. Avustralya dinlerinin en ileri evresinde de bu nitelikleri görmüştük. Bunjil, Dramulun, Baiame'ın kabileler arası birer Tanrı olduklarını görmüştük. Bunlar birbirlerine yakın kabilelerin birbirleriyle ilişkide bulunması sonucu doğmuştur. Birbirine benzer törenlerin bulunması, bunların ağır ağır bir tanrıda birleşmelerine neden olmuştur.

Bu açıklamalar gösteriyor ki, dinde hiç değişmeyen ölümsüz (eternel) bir şey vardır. Gerçekten hiç bir toplum tasarlanamaz ki, manevî gücünü güçlendirmek için düzenli aralıklarla toplantılar yapmasın... Bu anlamda İsa'nın doğum gününü kutlayan bir Hıristiyan topluluğu, Mısır'dan kaçma gününü kutlayan bir Yahudi toplumu, ya da ulusal bir bayramı kutlayan vatanseverler topluluğu arasında ne fark vardır?

Şimdiden geleceğin bayram ve törenlerinin ne biçim alacağını kestiremiyorsak, bunun nedeni bir geçiş döneminde bulunmuş olmamızdandır. Babala-

rımızı coşturan şeyler, bugün bizleri heyecanlandıramıyor, yerine yenisi de konamamıştır. Kısası eski tanrılar ölmüş, yenileri de doğmamıştır.

Din, ölü bir geçmişten değil, ancak canlı bir hayattan doğabilir. Auguste Comte'un tarih anılarıyle kurduğu dinin tutunamaması bu yüzdendir. Ama toplumlar böyle sürekli olarak kargaşalık içinde kalamaz. Günün birinde elbette o yaratma gücünü doğuran heyecanları yeniden duyacaklardır. Bu heyecanlar arasında meydana gelecek yeni ülküler, yeni kurallar tekrar insanlara önderlik edecektir. Ama gene tekrarlayalım: Doğacak bu yeni inancın ne yolda olacağını şimdiden kestirmek olanaksızdır[1].

(1) Durkheim, a.g.y. sayfa 609-611.

Bölüm V

BİLGİ KURAMI VE BİLGİ SOSYOLOJİSİ

Durkheim, bilgi kuramı üzerine olan düşüncelerini *Din Hayatının İlkel Biçimleri*[1] adlı yapıtında, ayrıca *Metafizik ve Ahlâk Dergisi*'nde (Revue de Métapysique et de Morale): *Kategoryaların Kökeni ve Bilgi Kuramı, Din sosyolojisi ve Bilgi Kuramı*[2] başlıklarını taşıyan yazılarında ortaya atmıştır. Ayrıca Durkheim'ın Marcel Mauss ile birlikte kaleme aldığı *Sınıflamanın Bazı İlkel Biçimleri Üzerine*[3] (De quelques Formes Primitives de Classification) adlı yazı da bilgi kuramıyle ilgilidir.

İnsan düşünebilmek için birtakım mantık çerçevelerine dayanmak zorundadır. Bu mantık çerçevelerine Aristoteles'ten beri *Kategorya* denir[4]. İşte bu kategoryaların kökeni sorunu öteden beri filozofların tartışma konusu olmuştur. Bu konuda filozofların ileri sürdüğü fikirleri iki öbekte toplamak olanaklıdır: a) Görgücüler (empiriste), b) Akılcılar (rationaliste). Bu kuramların ikisi de bilgi sorununda birtakım güçlüklerle karşılaşır.

Deneyci ya da görgücüler, kategoryaların deneyden geldiğini savlarlar. Ama görgücülerin bu savları birtakım güçlüklerle karşılaşır. Çünkü duyumlar bize ancak tikel (particulier) ve bireysel bilgiler verebilir. Oysa ketegoryalar tümel (üniversel) ve soyut birtakım ilkelerdir. İşte deneycilerin ya da görgücülerin bu bireysel ya da tikel bilgilerden, tümel ve genel ilkelere nasıl yükseldiklerini anlatmaları gerekir. Sonra kategoryalar hiç bir özel varlığı karşılamaz; bireyle de anlatılamaz. Çünkü kategoryalar, bireyin değil, bütün bir toplumun malıdır. Bireyin dışındadır ve kendini bize zorla kabul ettirir. Bireyin duyumlar (sensation) yoluyle edindiği bilgi ise, bireysel ve öznel (subjectif) dir. Bireysel bilgiler, kendimiz için doğru olabilir ama bütün bir toplum tarafından kabul edilemezler. Kategoryaları bireysel deneye bağlamak, onu ortadan kaldırmak olur.

Akılcılara gelince, kategoryaların insan bilincinde önsel (a priori) olarak bulunduğunu savlarlar. Ama önsel olarak insan bilincinde var olan kategoryalar

---

(1) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 12-28, 200-222, 268-292, 336-342, 518-528.

(2) Revue de Métaphysique et de Morale, yıl 1909.

(3) Durkheim et Mausse: *De quelques Formes Primitives de classification,* Année Sociologique, cilt VI, sayfa 1-72, yıl 1901-1902.

(4) Durkheim: *Les Formes...* sayfa 12.

nereden gelmiştir, sorusuna olumlu bir cevap vermekte güçlük çekerler.[1] Tanrı gibi birtakım üstün varlıklara baş vurarak güçlükten sıyrılmak isterler. Oysa herhangi bir şeyi üstün bir güçle açıklamaya çalışmanın hiç bir bilimsel değeri yoktur. Sonra kategoryalar bilinçlerimizde önsel olarak var olsaydı, bunların her çağda ve her toplumda bir olmaları gerekirdi. Oysa kategoryaların çağdan çağa, toplumdan topluma değiştiklerini görüyoruz.

Kısası görgücüler (empiriste) olsun, akılcılar (rationaliste) olsun, kategoryaların kökenini anlatmakta, aynı derecede güçlüklerle karşılaşırlar[1].

Durkheim, böylece görgücülerin ve akılcıların kategoryaların kökeni sorununda karşılaştıkları güçlükleri söz konusu ettikten sonra: «Kategoryaların toplumdan geldiğini ileri süren görüşümüz kabul edilirse, bütün bu güçlüklerden sıyrılmak olanaklı olacaktır»[2] dedikten sonra, kendi açıklamasına geçer.

Görgücülerin kabul ettikleri duyumsal (sensoriel) bilgi, bireysel bir bilgidir. Onun için bireyle anlatılır. Oysa kategoryalar, toplumca kabul edilen birtakım kalıplardır. Onun için bireyle değil, ancak toplumla anlatılabilir. Çünkü ast, üstü anlatamaz. Toplumca kabul edilen bu kategoryalar, toplumun uzun bir çalışmasının ürünüdür. Bireyin düşünüşünden çok farklı, çok da üstündür. Bundan ötürü akıl ve onu yöneten kategoryalar, deneyin sınırını aşıyorsa, bunu üstün bir güce değil, her zaman deneyi olanaklı olan topluma bağlamak gerekir. Toplumun sürüp gitmesi için yalnız ahlâk birliğinin değil, mantık birliğinin de bulunması zorunludur. Örneğin bu kategoryaların baskısından kurtulmak istedik mi, bir dirençle karşılaşırız. Bu direnç toplumdan gelir. Kısası göstermeye çalışacağız ki, toplumdaki disiplin ile mantık disiplini arasında sıkı bir bağ vardır.

Düşüncemizi yöneten kategoryalardan başlıcaları: zaman, mekân, nedensellik vb. gibi kavramlardır. İşte Durkheim, bütün bu kategoryaların nasıl toplumdan çıktığını anlatmaya çalışır.

«Örneğin zaman kavramı toplumdan gelmiştir. Bir zaman tasarımlayalım ki: böldüğümüz, ölçtüğümüz yöntemlerden, nesnel işaret araçlarından sıyrılmış olsun; yılların, ayların, haftaların, günlerin, saatların birbirini izlemesi sayılmasın, böyle bir şeyi akıl kabul edebilir mi? Zaman, ancak farklı anları birbirinden ayırmak koşuluyle tasarımlanabilir. Peki nedir bu ayırmanın kökeni? Evvelce yaşadığımız bilinç halleri, o zaman nasıl bir sıra izleyerek içimizde belirmişlerse, onları şimdi de aynı sırayı izleyerek, bilincimizde yeniden canlandırabiliriz. Böylece geçmişle ilgili anılar, şimdiki bilinç hallerine karışmadan, ye-

(1) Durkheim, *Les Formes...* sayfa 18-21.

(2) Durkheim, a.g.y. sayfa 21.

niden bilincimizde canlanabilirler. Yalnız bu ayırma, özel hayatımız için ne kadar önemli olursa olsun, zaman kavramını ya da kategoryasını kurmaya yetmez. Çünkü zaman kavramı, geçmiş hayatımızın tam ya da kısmen hatırlanmasıyle anlatılamaz. Zaman öyle bir soyut, kişilik-dışı (impersonnel) bir çerçevedir ki, yalnız bireysel varlığımızı değil, insanlığı da sarar. Bu öyle sınırsız bir levhadır ki, orada bütün süre (durée) zihnin önüne serilmiş, mümkün olabilen bütün olgular da, belirli değişmez *işaret noktaları* (point de repère) na göre yerleşmişlerdir. Böyle örgütlenen bu zaman, benim zamanım değildir; bu aynı uygarlığa bağlı bütün insanların düşündükleri nesnel bir zamandır. Yalnız bu söylenenler bile, böyle bir örgütün kolektif olması gerektiğini göstermeye yeter. Gerçekten gözlemler gösteriyor ki, zamana göre sıralanan bu zorunlu işaret noktaları (point de repère) toplum hayatından alınmıştır. Gün, hafta, ay, yıl bölümleri, hep belirli aralıklarla kutlanan dinsel törenleri, bayramları, çeşitli toplum törenlerini karşılar. Takvim hem kollektif eylemlerin ritmini bildirir, hem de bu eylemlerin düzenini sağlar[1].

«Mekân için de böyledir. Hamelinin gösterdiği gibi mekân, Kant'ın tasarımladığı gibi bulanık ve belirsiz bir çevre değildir. Böyle salt, tümüyle bir-cinsten (homogène) bir mekân hiç bir işe yaramadığı gibi, böyle bir şeyi tasarımlamak bile olanaklı değildir. Zihnimizde tasarımladığımız mekân, özellikle duyu örgenlerimizin verilerinden meydana gelmiş bir bağdaşma (coordination) dan meydana gelmiştir. Ama mekânın parçaları nitelik bakımından birbirinin eşdeğeri (équivalent) olsaydı, birbirinin yerine geçseydi, bu bağdaşma olanaksız olurdu. Eşyayı mekânda saptamak için onları başka başka yerlere yerleştirmek olanaklı olmalıdır. Bir kısmını sağa, bir kısmını sola, bazısını yukarı, bazısını aşağı, kimini kuzeye, güneye; ya da doğuya batıya koymak gerekir. Tıpkı bilinç hallerini zamanın akışında sıralamak için, tarih sırasına göre yerli yerine koymak gibi... Yani Mekân da, zaman gibi bölünmeseydi, farklılaşmasaydı, mekân tasarımlanamazdı. Peki mekânın temeli olan bu bölünme, ayrılma nereden geliyor? Mekânın kendisinde sağ-sol; yukarı- aşağı, kuzey-güney vb. gibi şeyler yoktur. Bütün bu ayrılıklar, bu bölgelere duygusal değerler vermekten ileri geldiği meydandadır. Belirli bir uygarlığa bağlı insanlar, mekânı aynı biçimde tasarımladıklarına göre, bu duygusal değerlerin ve onlara bağlı ayrılıkların da bir olması gerekir. Bu da bu ayrılıkların toplumsal kaynaklı olmasını gerektirir.

Zaten mekân bölünmesinin toplumdan geldiğini gösteren birçok olgular meydandadır. Örneğin Avustralya'da ve Kuzey Amerika'da birtakım toplumlar vardır ki, orada mekân geniş bir daire içinde tasarımlanmıştır. Çünkü bu toplumların oturdukları yere daire biçiminde yerleşilmiştir. Mekân dairesi de, tıpkı kabile dairesinin bölünmesine göre tasarımlanmıştır. Kabilede ne kadar klan var-

(1) Durkheim, *Les Formes*... sayfa 14-15.

sa, mekânda da o kadar ayrı ayrı bölgeler vardır. Kabilenin oturduğu yerde, her bölge, klanın totem adıyle anılır. Örneğin kabile yedi bölgeye ayrılmıştır. Bu bölgelerden her biri vaktiyle bir bütün olması gereken klanların parçalanmasından meydana gelmiş klanlar kümesidir. Mekân da aynı biçimde yedi bölgeye ayrılmıştır ve bu yedi bölgeden her biri bu klan kümelerinden her biri ile sıkı ilişki halindedir. Cushing diyor ki: «Böylece klan kümelerinden biri kuzeyi, biri batıyı, biri güneyi vb. gösterir».

«Klan kümelerinden herbirinin kendine özgü bir rengi vardır ki, bu renk onun simgesidir. Mekânda da her bölgenin kendine özgü bir rengi vardır ki, tam klan kümelerinin bulunduğu yönü gösterir. Tarih boyunca klan sayıları değiştikçe, mekândaki bölgelerin sayıları da değişmiştir. Böylece toplumsal örgüt, mekân örgütüne örnek olmuştur. Hatta sağ-sol genellikle insanın yaratılışında bulunan bir şey değildir. Bunun dinsel, yani toplumsal bir kaynaktan gelmesi çok olanaklıdır»[1].

Kısası yukarda saydığımız kategoryaların hepsinin böyle toplumsal bir kaynaktan geldiklerini gözlemlere dayanarak göstermek olanaklıdır. Bilginin kökeni üzerine öteden beri sürüp giden görgücülük (empirisme), akılcılık (rationalisme) tartışmasına Durkheim'ın bu görüşü yepyeni bir ışık getirmiş oluyor. Böylece kategoryalar, sağlam ve deneylenebilir bir gerçekliğe, yani topluma bağlanmış oluyor. Görgücülerin de kategoryaların kökenini deneye bağlayarak kategoryaların tümelliklerini, genelliklerini bir türlü anlatamamalarındaki düğüm de, sosyoloji görüşüyle çözümlenmiş oluyor. Gerçekten kategoryalar görgücülerin savladıkları gibi, bir deney ürünüdür, ancak bu duyu örgenleriyle yapılan deneyi, hatta psikolojik deneyi aşan, bireyüstü bir deneydir.

Denebilir ki, kategoryaların kökeni toplumsal ise, doğanın madde, hayat vb. gibi öğelerine nasıl uygulanabilir? Başka bir deyimle, madde, ve hayatı olduğu gibi değil de, toplumun kafamızı hazırladığı kalıplara göre mi kavrayacağız?

Böyle bir itirazda bulunanlar doğanın bütünlüğünü unutuyorlar demektir. Toplum kendine-özgü bir varlık olmakla beraber gene de doğadan bir parçadır. Doğanın en karmaşık parçalarından biri olduğu için de, doğanın bütün öğelerini içinde bulundurur. Bundan ötürü kökeni toplumsal olan kategoryalar, doğanın diğer öğelerine de uygun düşer[1].

Durkheim, bilimin kökeninin de, dinsel yani toplumsal olduğunu ileri sürer. Bu fikrini totemcilikten örnekler vererek göstermeye çalışır. Gerçekten ilkeller eşyayı, hayvanı, insanı birbirine karıştırarak bütün bu varlıkları bir ve aynı

(1) Durkheim, *Les Formes...* sayfa 15-17.

(2) Durkheim, *Les Formes...* sayfa 25.

sınıfta toplarlar. İlkellerde bu varlıkları birbirine karıştırmak nereden geliyor acaba? Bunu anlamak gerekir. Çünkü doğada eşya birbirine karışmış değildir, herşey kesin, açık çizgilerle birbirinden ayrılmıştır.

Durkheim'a göre, ilkellere bu varlıkları karıştırmak düşünüşünü totemcilik vermektedir. Çünkü totemciliğin temelinde totem olan hayvan ya da bitkiyle insan aynı şeyden yapılmışlardır. Bu bir kere kabul edildikten sonra artık her şeyi birbirine benzetmek ve karıştırmak kolaylaşır. Öyleyse totemcilik düşünüşü gerçeklikteki varlıkların olduğu gibi görünmelerini engellemektedir. Gerçi duyu örgenlerimiz gerçeklik hakkında bize oldukça doğru bir fikir verir. Varlıkları birbirine karıştırmamıza engel olur. Ama buna karşılık bu varlıkları bize parça parça gösterir. Bunlar arasında görünmez bir ilişki kurarak, bize sistem fikrini esinlemez. Din ise varlıkları birbirine karıştırır ama buna karşılık bize sistem fikrini esinler. Varlıklar arasında duyu örgenleriyle kavranması olanaklı olmayan bir bağın nasıl kurulabileceğini gösterir. Önemli olan bunda başarılı olup olmamak değildir, böyle bir şeyin olanaklı olabileceğini göstermektir. İnsanın zihnine böyle bir fikir geldikten sonra, artık bilimin, felsefenin doğması kolaylaşır.

Günümüzün bilim açıklamalarıyle, ilkelin açıklamaları arasında temelde bir fark yoktur. Filan insan kangurudur, güneş kuştur demek, bu iki şeyi birbirlerinin aynı saymak değil midir? Ama biz de ısıya hareket, ışına esir (ether) in titreşimidir dediğimiz zaman başka türlü davranmıyoruz ki... Bir cinsten olmayan şeyleri bir iç bağla birbirine bağladık mı, birbirine aykırı şeyleri zorla bir ve aynı şey yapmaya çalışıyoruz demektir. Kuşku yok bizim birbirine yaklaştırdığımız şeyler, Avustralya'nın birbirine yaklaştırdığı şeylerin aynı değildir. Bizim seçmemiz başka bir ölçüye, başka birtakım nedenlere dayanır. Ama varlıklar arasındaki bu ilişkiyi gören düşünüş temelde birdir.

İlkel din düşüncesiyle, bilim düşüncesi arasında bir uçurum yoktur. Yalnız din düşüncesi bizim birbirine yaklaştırdığımız şeylerde mutlak bir aynılık, birbirinden ayırdığımız şeylerde de mutlak bir karşıtlık görür. İnceliklere bakmaz. İki uç arar. Kısası mantık mekanizmasını beceriksizlikle kullanır[1].

Bütün bu söylediklerimiz, bilim düşünüşünün nasıl din düşünüşünden çıktığını gösterir. Din en ilkel bir toplumsal olay olduğuna göre, bilimin de nasıl toplumdan çıktığı gösterilmiş oluyor. Durkheim'ın kuramını güçlendirmek için, cins, sınıflama[2], güç[3], nedensellik[4] vb. gibi kavramların nasıl dinsel kavramlardan çıktığını ve nasıl her dinin bir de kozmolojisi bulunduğunu gösterir[5].

(1) Durkheim, *Les Formes...* sayfa 336-342.
(2) Durkheim, a.g.y. sayfa 200-222.
(3) Durkheim, a.g.y. sayfa 268-292.
(4) Durkheim, a.g.y. sayfa 518-528.
(5) Durkheim, a.g.y. sayfa 200-222.

Bölüm VI

DURKHEİM SOSYOLOJİSİNİN ELEŞTİRMESİ

I

Toplum Bilinci[1] (*Conscience Collective*).

Bundan önceki bölümlerde Durkheim sosyolojisinin konusunu, yöntemini, ahlâk sosyolojisini, din sosyolojisini, bilgi sosyolojisini sağlığında basılmış dört ana kitabından özetler vererek açıklamaya çalıştık. Şimdi Durkheim sosyolojisinin konusu, yöntemi, sistemi üzerine düşündüklerimizi belirtmeye çalışacağız.

Sosyolojinin kurucularından biri sayılan Durkheim, her kurucu gibi temelini atmaya çalıştığı sosyolojinin konusunu kesin sınırlarla, yönteminin kurallarını da açıklıkla ortaya koyma çabasındadır. Gerçekten herhangi bir bilimin kurulabilmesi için, her şeyden önce, birbirine girmiş evren olayları arasında, o bilimin kendine özgü olanlarını ayırması yani konusunu açıklıkla belirtmesi, sonra da kanunlarına yükselmek için yöntemini belirlemesi gerekir. Kitabımızın ilk bölümünde görüldüğü gibi, Durkheim *Sosyoloji Yönteminin Kuralları*[2] adlı yapıtında bize sosyolojinin konu ve yöntemini anlatmaya çalışmıştır. İlkin konusunun eleştirmesi üzerinde duracağız, sonra yöntemine geçeceğiz.

Durkheim, toplumsal olguları şöyle tanımlar: «Birey üzerinde dış bir baskı doğurmaya elverişli, saptanmış, ya da saptanmamış her hareket biçimi bir toplumsal olaydır. Ya da belirli bir toplumda genel olmakla beraber bireysel görünüşlerden bağımsız, kendine özgü varlığı olan, her hareket biçimi, toplumsal bir olaydır»[3]. Bu tanım, bize toplumsal olayların iki niteliği bulunduğunu gösteriyor: a) Dışlık, b) Baskı.

---

(1) Bu bölümün yazılmasında, Lacombe'un *La méthode sociologique de Durkheim* adlı yapıtından yararlanılmıştır. 1926, Felix Alcan, Paris, sayfa 16-66.

(2) Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, ilk baskı, 1894, Felix Alcan, Paris. (Elimizdeki 8. baskıdır. 1927'de basılmıştır. Dipnotlardaki sayfa numaraları bu 8. baskınındır.)

(3) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 19.

Demek Durkheim'a göre toplumsal olaylar, bireysel bilinçlerin dışındadırlar, kendilerini bireye zorla kabul ettirirler. Yalnız bu olguların gerçekliğini (réalité) kavramak için sadece tanımlamak yetmez. Bu tanıma uygun düşecek gerçekliği gözlemek de gerekir. İşte bu dışlık ve baskı niteliklerini taşıyan, gözlenmesi gereken bu toplumsal gerçeklik nerede? Bunu anlamaya çalışalım.

Örneğin bize madde boşlukta yer kaplayan bir varlıktır dense, hemen arkasından: Peki ama bu niteliği taşıyan varlıklar nerededir? sorusu hatıra gelir. O zaman bize; işte şu gördüğünüz taşlar, topraklar, ağaçlar, hayvanlar, insanlar hepsi birer maddedir. Çünkü hepsinde boşlukta yer kaplamak niteliği vardır, cevabı verilir. Böylece tanımı karşılayan varlıkların gerçekliği açıkça anlaşılmış olur.

Ya da psikoloji olayları birey bilinçlerinde beliren, mekânı olmayan sadece zamanı olan birtakım olaylardır dense, hemen bu tanımı karşılayan gerçekliği, olayları anlamak isteriz. O zaman bize, işte içimizde akıp giden bir sürü duygular, hayaller, fikirler, sıkıntılar, ferahlıklar vardır. Bütün bunlar yukarda ileri sürdüğümüz tanıma uyduklarına göre, psikolojik hayatın gerçekliği, işte bunlardır diyeceklerdi. Şimdi aynı biçimde Durkheim'e sorabiliriz: Dışlık ve baskı nitelikleriyle tanımlanan toplumsal olguların gerçekliği nerede?

Yapıtlarına bakılırsa Durkheim'ın toplumsal gerçekliği iki kısma ayırdığı görülür: a) Tinsel (manevî), b) Maddî.

Toplumsal gerçekliğin tinsel (manevî) yönü çok esnek, çok akıcı, kaçıcı bir niteliktedir. Toplumsal gerçekliği bu yönünden yakalamak çok güçtür. Ahlâkta vicdan, dinde inanç vb gibi... Maddî yönüyse, toplumsal gerçekliğin donmuş, katılaşmış yönüdür. Bundan ötürü de gözleme elverişlidir. Dinde tapınmalar (ibadet), kutsal kitaplar, atasözleri, hukuk kuralları vb. gibi. Görülüyor ki, toplumsal gerçekliğin birinci yönü, bilim gözlemlerine hiç elverişli olmadığı halde, ikinci yönü tersine çok elverişlidir.

Örneğin Durkheim, *Toplumsal İş Bölümü*[1] adlı yapıtında *toplumsal dayanışma*'yı doğrudan doğruya değil de, bu dayanışmayı donmuş, katılaşmış bir biçimde bildiren hukuk kuralları yönünden ele almıştır. Gene *İntihar* adlı yapıtında[2], bu olguyu istatistik gibi donmuş, katılaşmış bir yönünden incelemeye çalışmıştır.

Yalnız Durkheim incelemelerinde toplumsal gerçekliğin maddî yönüne önem verdiği için kendisinin maddeciliğe eğilimli olduğu sanılmamalıdır. Kendisi tersine tümüyle tinselci (spiritualiste) dir. Denebilir ki, öyleyse bu çelişki ne? Hem

(1) Durkheim, *De la Division du travail social.* (İlk baskı 1893, Alcan, Paris). Elimizdeki 6. baskı 1932'de basılmıştır. Dipnotlardaki sayfalar bu 6. baskınındır.)

(2) Durkheim, *Suicide.*

tinselci olsun, hem de incelemelerinde toplumsal gerçekliğin maddî yönünü temel saysın. Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Durkheim, hem toplumsal gerçekliğin maddî yönünü, tinsel (manevî) yönünün bir gölgesi, bir simgesi sayar, hem de gözlemlerinde maddî yönü yani gölgeyi inceleyerek aslını anlamaya çalışır.

Durkheim için bu bir zorunluluktur. Asıl gözlenemeyince gölgesinden, simgesinden yararlanmaktan başka çıkar bir yol var mıdır? Görülüyor ki, Durkheim incelemelerinde toplumsal gerçekliğin maddî yönüne önem verdiği için bu yönü gözlemlerine konu almıyor, belki tinsel yönünü gözlem altına alamadığı için böyle davranmak zorunda kalıyor, kısası bu yol Durkheim için yöntembilim (metodoloji) bakımından bir zorunluluktur.

Sisteminde kollektif bilincin, toplumun odak noktası sayılması Durkheim'ın tinselci eğilimini açıkça gösterir. Öyleyse toplumsal gerçekliğin iki-yönlülüğü görünüştedir, gerçekte maddî yön, tinsel (manevî) yönün bir gölgesidir. Daha açık bir deyimle söylemek gerekirse maddenin kendisinde hiç bir toplumsal nitelik yoktur. Maddeyi toplumsal bir değer haline getiren şey, bizim o maddeye yüklediğimiz anlamdır. Örneğin namaz kılmak birtakım yatıp kalkmak gibi hareketlerden meydana gelir. Bu hareketlerin kendisinde hiç bir kutsallık yoktur. Bu hareketleri kutsallaştıran şey, inançlarımızdır. Gene bunun gibi ilkellerin tapınmalarında kullandıkları *şuringa* denen birtakım aletler vardır. Bunlar çok kutsaldırlar. *Ertnatulunga*[1] denilen çok kutsal bir yer-altında saklanırlar. Oysa bu aletler üzerlerinde sadece totem resimleri ya da simgeleri bulunan birtakım tahta parçalarıdır. Bunlara kutsallık, tahta parçalarından gelemez. Bu tahta parçalarına kutsallık niteliğini veren, üzerindeki totem resmi ya da simgesidir. Görülüyor ki burada da bu tahta parçalarını kutsallaştıran şey, doğrudan doğruya din inançlarıdır.

Daha bunlar gibi birçok örnekler vermek olanaklıdır. Bu örnekler gösteriyor ki, toplumsal olaylar özellikle birtakım düşünce ve tasarım (représentation) lardan meydana geldiklerine göre tinsel (manevî) niteliktedirler. Tinsel olayları da bilindiği gibi, ancak bilincimizde gözlemek olanaklıdır. Demek toplumsal olaylar da psikoloji olayları gibi bilincimizde yer alacaktır. Yalnız Durkheim'a göre: toplumsal olaylar bilincimizde bulunur ama psikoloji olaylarından büsbütün ayrı, kolektif bilinç denen, türsel bir gerçeklik meydana getirirler.

Durkheim'ın kolektif bilinç için ileri sürdüğü bu açıklama, iki biçimde yorumlanabilir[2]: a) Bundan ya sadece toplumsal hayat bireyde orijinal psikoloji

(1) Durkheim'a göre bunlar ilk tapınaklardır.

(2) «Toplumsal olaylar, bireysel ruhların dışında var olan hareket etme düşünme ve duyma biçimleridir.» *Les Règles*, sayfa 6. Daha birçok yapıtlarında buna benzer fikirlere sık sık rastlanır.

olguları doğurur anlamı çıkar, böyle olunca da kolektif denen bu tasarımlar ancak bireysel bilinçlerde var olabilir ama özel bir tür meydana getirmek koşuluyla... b) Ya da kolektif bilinç kavramından, kolektif tasarımların bireysel bilinçlerden büsbütün ayrı, farklı, tinsel bir varlığa bağlı olduğu anlamı çıkar.

Durkheim'ın toplumsal olaylar üzerine çeşitli yapıtlarında, yazılarında, ileri sürdüğü tanımları gözden geçirirsek, ikinci yoruma daha çok yaklaşır gibi görünmektedir. Gerçekten Durkheim'a göre bireysel bilinçlerin dışında bulunan, kendini bireye zorla kabul ettiren toplumsal olaylar, kolektif bilinç denen bir varlıkta yer alırlar. Bireysel ruhlarda da, bu kolektif bilincin ancak bir parçası, sönük bir belirtisi tutunabilir. Hiç bir bireysel bilinçte, toplum bilincini tümüyle gözlemek olanaklı değildir.

Bu gerçekliğin çok sönük, çok donuk bir parçası, bilinçlerimizde iğreti olarak bulunabilir. Bakalım, ayrıca bireysel bilinçlerin dışında bulunan böyle bir toplum bilincinin bulunduğunu Durkheim bize kabul ettirebilecek mi?

★

Durkheim, toplumsal olayların bireysel bilinçlerin dışında bulunduğunu bize şu satırlarla anlatmaya çalışır: «Kardeşlik, kocalık, yuttaşlık görevimi yaparken, giriştiğim bağıtları (taahhüt) yerine getirirken, kendimin ve eylemlerimin dışında hukuk ve töre (moeurs) lerde yeri olan birtakım ödevleri yapmış oluyorum. Gerçi bu ödevler duygularıma uygun düşer, gerçekliğini benliğimin derinliklerinde duyarım ama gene de bunlar nesneldirler. Çünkü bunlar benliğimden doğmadı, bunları sonradan eğitim yoluyle edindim. Çoğu zaman bize düşen yükümlülüklerin ayrıntılarını bilemeyiz de, kanuna ya da yetkili yorumcularına baş vururuz. Bunun gibi inanlı (mümin), bağlı olduğu dinin inanç ve eylemlerini, daha doğarken hazır bulur; bunlar inanlı (mümin) doğmadan var idiyseler, inanlıların dışında var demektir... Toplumun bütün üyeleri için aynı şey söylenebilir. İşte birtakım davranma, düşünme, duyma biçimleri ki, bireysel bilinçlerin dışında bulunmak gibi dikkate değer bir nitelik gösterir»[1].

Kanımızca Durkheim bu örnekleriyle ve buna benzer savlarıyle, toplumsal olayların bireysel ruhların dışında bulunduğunu açıklıkla ortaya koyamamıştır. Lacombe'un dediği gibi: «Gerçekten dıştan gelen birtakım kurallara uymuş olmamız, bu düşünme, duyma, davranma biçimlerinin, bireysel bilinçlerin dışında bulunduğunu kabul etmemiz için yeterli bir kanıt (argument) değildir. Bu sonucun doğru olabilmesi için bu düşünme ve hareket etme biçimlerinin ayrı ayrı her bireyde değil de, yalnız bireyin dışında var olduğunu söylemesi gerekirdi.

(1) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 6.

Oysa Durkheim, bu örnekleriyle bize toplumsal olayların hem bireyde, hem de bireyin dışında bulunduğunu göstermiştir. Ahlâk kuralları, hukuk kuralları hem benim tarafımdan, hem de bağlı olduğum toplumun bireyleri tarafından bilinir ve kullanılır. Öyleyse bunların bireyin dışında sanılması bütün bireysel bilinçlerde bulunmuş olmasındandır»[1].

Yukarda işaret ettiğimiz gibi toplumsal olayların hiç bir bireysel bilinçte bütünüyle bulunamayacağı, onun için toplumsal olayların hepsini içine alan bireysel bilinçlerin dışında bulunan bir topluluk bilincine baş vurmanın zorunlu olduğu savlanırsa (iddia), buna da verilecek cevap kolaydır.

Gerçi hiç bir bireysel bilinç, toplumsal olayların hepsini birden içine alamaz, ama bunun için bireysel bilinçlerin dışında bir toplum bilincine baş vurmaya gene de hiç bir gerek yoktur. Çünkü bu toplumsal olayların tümünü, bireysel bilinçlerin toplamında görmek olanaklıdır.

Gene denebilir ki, bazı davranma biçimleri vardır ki, bunlar hakkında hiç bir bilgimiz yoktur, hatta bunları kuramsal (théorique) olarak bilmememiz bile olanaklıdır. Gerçekten Durkheim bu noktaya dokunarak şöyle demişti: «Çoğu zaman bize düşen yükümlülüklerin ayrıntılarını bilmeyiz de, kanuna ya da yetkili yorumculara baş vururuz».

Bunu da anlatmak için, bireysel bilinçlerin dışında bir toplum bilincine baş vurmak gerekli değildir .Çünkü bu davranma biçimlerini toplumun hiç bir üyesinin bilmemesi olanaksızdır, üyelerden bazıları ya da toplumun bir zümresi vardır ki, bunları mutlaka bilir. Örneğin hukuk yükümlülüklerini hukukçular bilir. Kısası toplumun hiç bir üyesi tarafından bilinmeyen, kullanılmayan bir kuralın toplumsal varlığı olamaz.

Toplumsal olayların ya da düşünme, davranma, duyma biçimlerinin dıştanlığını göstermek için, bunların bireyin yalnız başına bulunduğu zamanki hallerinden büsbütün başka birtakım haller olduklarını ileri sürmek isteyenler bulunabilir. Toplumsal hayatın insan bilincinde bireysel bilincin yalnız başına hiç bir zaman erişemeyeceği birtakım duygular doğurur fikri doğrudur. Buna biz de inanıyoruz. Ama bu fikri anlatmak için kanımızca gene bireysel bilinçlerin dışında bir toplum bilincine baş vurmak gerekmez. Sadece bireysel bilinçlerin birleşmesiyle içimizde orijinal ve yepyeni birtakım duyguların doğabileceğini ve bu duyguların da ancak bireysel bilinçlerimizde var olabileceğini kabul etmemize hiç bir neden yoktur.

(1) Roger Lacombe, *Méthode sociologique de Durkheim,* 1926, Felik Alcan, Paris, sayfa 23-24.

Görülüyor ki toplumsal olayların, psikoloji olaylarına göre orijinal ve ayrı bir tür meydana getirdiklerini kabul etmek için hiç de, bireysel bilinçlerin dışında ayrı bir varlığa baş vurmaya ve *toplum-bilinci* (conscience collective) varsayımını kabul etmeye gerek kalmıyor. Gerçi Durkheim'ın şimdiye kadar ileri sürdüğü kanıtlar (arguments), toplumsal olayların bireysel bilinçlerin dışında bulunduğu fikrini kabul ettirememiştir. Ama Durkheim'ın ileri sürdüğü ikinci nitelik, yani baskı niteliği de, toplumsal olayların, bireysel bilinçlere göre dıştanlıklarını anlatamaz mı acaba?

Şimdi Durkheim'ın bu savını (iddia) savunmak için, dayandığı kanıtları inceleyerek ne dereceye kadar haklı olduğunu araştıralım. İlkin Durkheim'ın bu kuramı bulanıktır. Yapıtları gözden geçirilirse Durkheim'ın bu kavramı en aşağı birbirinden farklı iki anlamda kullandığı görülür. Yapıtlarından örnekler vererek ilkin baskı kavramına verdiği bu iki anlamı belirtelim sonra da eleştirmeye çalışalım:

a) **Durkheim, toplumsal olayların baskı niteliğine bazen geniş bir anlam vererek şöyle anlatır: "Yurttaşlarımızla Fransızca konuşmak, ya da geçer akçeyi kullanmak zorunda değilim, ama başka türlü davranmam da olanaksızdır. Bu zorunluluktan sıyrılmaya kalkıştım mı, bu davranışlarım boşa çıkar. Örneğin bir endüstrici olduğuma göre, geçen yüzyılın yöntem ve araçlarıyle çalışmama hiç bir engel yoktur. Ama böyle davranırsam, mutlaka batarım"**[1].

Baskı kavramı, bu anlamda hiç bir özellik göstermez, çok geneldir bu... Etrafımızı saran maddî ya da tinsel (manevî) gerçeklik herhangi bir başarısızlığa uğramamamız için bizi filan biçimde davranmaya zorladığına göre, bunlar da toplumsal olaylara benzer bir baskı yapıyorlar demektir. Durkheim'ın toplumsal olayları anlatmak için baskı kavramına verdiği bu çok geniş kavramı Goblot çok güzel eleştirdiği için, olduğu gibi buraya aktarıyoruz:

«Kötü nitelikte besinler yememe hiç bir engel yoktur, ama böyle davranırsam sağlığımı bozarım. İklimi, mevsimi dikkate almadan ekmeme, dikmeme hiç bir engel yoktur, ama böyle davranırsam ürün alamam. Kısası bir şeyin olanak koşullarını aşan herhangi bir girişim (teşebbüs) suya düşmeye mahkûmdur»[2].

Toplumsal olayların bu anlamda bir baskı yaptıklarını kabul etmek Durkheim'ın da işaret ettiği gibi, bu olayların bizim dışımızda bir gerçeklik meydana getirdiğini gösterir, ama hiç de *kendilik* (mahiyet) inin ne olduğunu göstermez. Kuşku yok bu baskı tinsel (manevî) olduğuna göre, aynı türden bir

(1) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 7.

(2) Goblot, *Classification des Science*.

varlıktan, yani tinsel (manevî) bir varlıktan gelmesi gerekir; ama bu varlığın psikolojik bir *kendilik* (mahiyet) de olmamasına, bireysel bilinçlerden gelmemesine hiç bir neden yoktur.

b) Durkheim toplumsal olayların baskı niteliğini, bazen de dar anlamda alır: "Hukuk kurallarına aykırı bir davranışa yeltendim mi, henüz işlenmemişse davranışımın önüne geçecek biçimde buna tepkide bulunur, işlenmiş olup da düzeltilmesi olanaklı bir şeyse, hemen düzelttirip eski haline getirtir; düzeltilmesi olanaksızsa o zaman bana cezamı çektirir. Salt ahlâk kuralları mı söz konusu? Kamuoyu bütün yurttaşların davranışlarını kollamak, özel birtakım cezalara baş vurarak kendisini incitecek olanları yola getirmek niteliğini taşır... Örneğin toplumun âdetlerine uymazsam, bağlı bulunduğum toplumun, sınıfın ya da mesleğin giyim biçimini hiçe sayarsam, herkesin gülümsemelerine, ya da bana çekingenlikle davranmalarına neden olurum. Bunlar asıl cezaya göre gerçi daha hafiftir, ama gene de etkisi aynıdır[1].

Görülüyor ki Durkheim, burada baskı kavramını dar bir anlamda kullanmaktadır. Burada baskı, bize göre, otorite ve saygı taşıyan birtakım kurallara itaat etmek anlamınadır. Hukuk kurallarının, törelerin, âdetlerin üzerimizdeki baskısı bu türdendir. Bu kurallardan herhangi birine aykırı davrandık mı, baskı kendini ceza ya da hiç olmazsa ayıplama biçiminde gösterir. Kanımızca baskı bu dar anlamında da bireysel bilinçlerin dışında, kollektif bilincin varlığını gerektirmez. Çünkü bu türden bir baskıyı bir kimse de, başka bir kimse üzerinde yapabilir. Lacombe'un dediği gibi: «Sevdiğimiz hayran olduğumuz ya da korktuğumuz bir kimse, tıpkı toplumunkine benzer bir otoriteyle belirli davranışların yapılmasına bizi zorlar, bu baskıdan kurtulmaya kalkıştık mı, sevdiğimiz ya da korktuğumuz kimsenin bir yaptırımıyle —bu yaptırım ceza ya da ayıplama biçiminde olabilir— karşılaşırız»[2].

Demek ki, toplumsal olgularda görülen böyle bir baskıyı anlatmak için hiç de toplum bilincine baş vurmaya gerek yok... Çünkü yukarki örnek gösteriyor ki, böyle bir baskı bireysel bilinçten de gelebilir. Toplumsal olaylardan gelen otoritenin, bireysel bilinçlerden gelen otoriteden büsbütün farklı olduğu saptansa bile, bu otoritenin bireysel bilinçlerin dışında bulunan, büsbütün ayrı türsel bir varlıktan gelmesi gerekmez.

Toplumsal olayların, bireysel bilinçlere göre dıştanlığını göstermeye yarayacak oldukça güçlü görünen bir kanıt (argument) daha vardır. Bakalım Durk-

(1) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 7.

(2) Lacombe, *Les Règles de la Méthode sociologique de Durkheim* sayfa 31.

heim bu kanıtla toplumsal olayların, bireysel olayların dışında bulunduğunu anlatabilecek mi?

Bu kanıt toplumsal olayların maddî görünüşleridir. Gerçekten toplumsal olaylar tekrarlana tekrarlana duyu örgenleriyle kavranabilir bir biçim alırlar. Durkheim'ın dediği gibi: «Hukuk kuralları, ahlâk kuralları, özlü sözler (vecizeler), atasözleri, din buyrukları vb... hep ağızdan ağıza dolaşan, eğitim yoluyle öğrenilir, hatta yazılı formüllerle saptanırlar»[1].

Durkheim'ın ileri sürdüğü bu nesnel formüller de bireysel bilinçlerin dışında bir toplum bilinci bulunduğunu ispat edemez. Çünkü bu formüller için, pekâlâ bireysel psikolojik hallerde, ortak olan şeyleri bildirir, diyebiliriz.

Toplumsal olayların maddî görünüşleri, sadece özlü ya da yazılı formüller biçiminde değildir, bazen istatistiklerle saptanırlar. Gerçekten Durkheim'a göre herhangi bir toplumdaki intiharların, suçların, evlenmelerin vb. istatistikleri incelenirse —toplum herhangi bir bunalıma uğramamak koşuluyle— bu sayıların her yıl aşağı yukarı aynı miktarda olduğu görülür. Durkheim'ın bu kanıtı acaba toplumsal olayların bireysel bilinçlerden büsbütün ayrı bir varlık olduğu fikrini ispat etmez mi?

Toplumsal olayların istatistiklerdeki bu maddî görüntülerini anlamak için de, bireysel bilinçlerden ayrı bir toplum bilincine baş vurmaya gerek yoktur; çünkü her yıl intiharlarda, suçlarda, evlenmelerde görülen bu değişmeyen sayılar ortak bireysel bilinç hallerinin bir sonucu olabilir. Denebilir ki madem ki bu duygular, toplumu meydana getiren bireylerin hepsinde ortaktır, birdir; neden acaba pek sınırlı bir kısmında eylem haline geçebiliyor?

Bunun da cevabını vermek kolaydır: Herkesin bu duygulara direnci aynı derecede değildir... Bu direnç herkesin örgen ve ruh yapısına göre değişir de ondan...

Şimdiye kadar bireysel bilinçlerden ayrı kolektif bilincin varlığını kabul ettirmek için Durkheim'ın ileri sürdüğü kanıtların hiç birinin bizi doyuramadığını gördük. Öyleyse olumlu olmak savında bulunan bir sosyolojinin temelinde kendince (arbitraire) liğinden kuşkumuz olmayan böyle bir varsayımın tutunacağını hiç sanmıyoruz.

Olumlu olmak savında bulunan bir sosyolojide, *toplum bilinci* (conscience collective) varsayımının tutunamayacağını gösteren önemli bir neden daha vardır: O da toplum bilinci hallerini kavramakta karşılaşacağımız güçlüklerdir.

(1) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 12.

Gerçekten bireysel bilinçlerden büsbütün ayrı bir varlık içinde geçen bilinç hallerini nasıl gözleyeceğiz? Çünkü gözlem alanına ancak ya madde ya da bilinç olayları girebilir. İşte toplum bilinci ya da kolektif bilinç halleri bireysel bilinçlerden ayrıldı mı, gözlemden kaçar.

Denebilir ki toplumsal olaylar da, bilinç olayları gibi iki yönlüdür: bir tinsel (manevî) bir de maddî yönü vardır. Nasıl ki bilinç olaylarının bir ancak içgözlemle kavranan bilinç halleri, bir de dışgözlemle kavranan örgenliğe yansımış —mimik, davranış vb. gibi— yönü vardır. Bunun gibi toplumsal olayların da, bir bilinçlerimizde duyduğumuz manevî yönü, bir de hukuk kurallarında, atasözlerinde olduğu gibi, donmuş, katılaşmış bir maddî yönü vardır. İşte nasıl psikolojide başkalarının mimik ve davranışlarına bakarak, kendi bilincimizle karşılaştırarak, onların bilinç hallerini kavramaya çalışıyorsak, toplumsal olayların da, gözleme elverişli maddî yönünü inceleyerek kolektif bilinç hallerini kavramak olanaklı değil midir?

Bilindiği gibi psikolojide dış gözlem yöntemi, kullanılırken yani mimikleri, davranışları kendi bilincimizle karşılaştırarak yorumlarken bütün insanların bizimkine benzer bir bilinci olduğunu temel olarak kabul etmekteyiz. Ama böyle bir ilkeye dayanan, dış gözlem acaba her zaman olanaklı mıdır? Gözleyen ile gözlenen arasında yapı ve davranma yakınlığı olduğu sürece olanaklıdır, ama gözleyenle gözlenen arasında yapı davranış ayrılığı arttıkça, dış gözlemlere dayanarak bilinç halleri için vereceğimiz yargılar, gittikçe kendince (arbitraire) olmaya başlar. Örneğin hayvanların mimik ve davranışlarına bakıp, kendi bilincimizle karşılaştırarak, onların bilinç halleri için vereceğimiz yargılar gibi...

Şimdi sosyolojide bireysel bilinç halleri ile, toplumsal bilinç halleri arasında bir özdeşlik (identité) ya da hiç olmazsa bir benzerlik kabul edilmezse bu yöntemin nasıl kullanılacağı kestirilemez. Oysa Durkheim'a göre kolektif bilinç, psikolojik bilince göre, büsbütün ayrı bir gerçeklik olduğunu biliyoruz. Öyleyse içgözlem yöntemiyle, kolektif bilince ulaşmaya olanak var mıdır?

Tinsel (manevî) dünyayı ancak bilincimizle kavrayabiliyoruz. Bundan ötürü toplum bilincini de; ya bilincimizle kavrayacağız, böyle olunca *toplum bilinci* halleriyle, bireysel bilinç halleri ayrı iki tür olmakla beraber gene de bireysel bilinçlerde gözleneceklerdir; ya da toplum bilinci halleri, bireysel bilinç hallerinin dışında ayrı bir varlık olarak kabul edilecektir, böyle olunca da gözlem altına alınamayan ne idüğü bilinmeyen bir varlık sayılması gerekecektir.

Durkheim *toplum bilinci*'ni sosyolojisinin temeli saydığı halde, çeşitli yapıtlarında, bu kavrama çeşitli anlamlar vermiştir. Bu da Durkheim'ın bile bu kavramı pek açıklıkla kavrayamadığını gösterir sanırız. Lacombe yukarda adı geçen

kitabında: Durkheim'ın toplum bilinci kavramını en aşağı üç ayrı anlamda kullandığını göstermektedir[1].

Georges Gurvitch de Durkheim'ın *kolektif bilinci*'nin bulanık kalmasına, açık olmamasına üç neden gösterir: a) Kolektif bilincin aşkın (transcendant) olması, b) Tanrıyla karışmış olması, c) Kolektif bilinç ya da toplum bilincinin çoğul (pluriel) olarak değil de, tekil (singulier) olarak kullanılması[2].

Kısası sosyoloji gerçekten olumlu bir yol tutmak isterse, herşeyden önce güçlükle kavranan bu *toplum bilinci* varsayımından vazgeçmesi gerekir.

★

Toplumsal olayları açıklamak için, Durkheim acaba neden böyle bir *toplum bilinci* (conscience collective) varsayımına sürüklenmiştir? Şimdi bunun nedenlerini anlamaya çalışalım.

Durkheim'ın sosyolojiye bilimsel yöntemle kavranabilir bir konu vermek istemesi, kendisini bireysel bilinçlerden ayrı böyle bir toplum bilincine baş vurmaya sürüklemiş olması olanaklıdır. Gerçekten Durkheim, toplumsal olayları incelemek için, bireysel bilinçleri ele almaktan çok çekinir. Çünkü kendisine göre bireysel hayat kolaylıkla öznelliğe (subjectif) kaçar; nitekim fizik gibi bilimler, duyum (sensation) gibi bulanık izlenimlerin önüne geçmek için termometre, elektrometre gibi aletler kullanmak zorunda kalmamışlar mıdır?

Sosyolog da aynı durumdadır. Bundan ötürü «sosyolog herhangi bir toplumsal olgular zümresini araştırmaya girişti mi, bu olayları bireysel görünüşlerinden sıyrılmış bir yönünden incelemelidir[3].

Durkheim'ın bu satırları toplumsal olayları bilimsel gözlemlere elverişli kılmak için, bireysel bilinçlerden ayrı bir toplum bilinci fikrine başvurduğu hakkında ileri sürülen savı, güçlendirmektedir. Durkheim, bireysel bilinçlerden ayrı böyle bir toplum bilinci fikrine baş vurmakla amacına ulaşmış mıdır? Toplum bilinci yoluyle, toplumsal olayları gerçekten gözleme elverişli kılabilmiş midir? Kanımızca Durkheim, isteğine ulaşamamıştır. Bireysel psikoloji olguları gerçi son derecede esnek, kaypak, akıcıdır, gözlemi de son derece güçtür, ama hiç olmazsa doğrudan doğruya kavranır hallerdir. Oysa toplum bilinci doğrudan doğruya kavranabilir bir gerçeklik değildir. Bundan ötürü bu gerçekliği ancak maddî görüntüleriyle inceleyebileceğiz. Ama bu kez de bu maddî görüntüleri, karşılığı olan kolektif bilinç hallerine çevirirken kendince (arbitraire) birtakım yorumla-

(1) Lacombe, *La Méthode Sociologique de Durkheim*, sayfa 37, 38, 39.

(2) Georges Gurvitch, *Essais de Sociologie*, sayfa 115.

(3) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 57.

malara baş vurmak zorunda kalacağız. Görülüyor ki, Durkheim toplumsal olayları bireysel bilinçlerden uzaklaştırarak bilimsel gözleme elverişli bir biçime sokayım derken, sosyolojinin konusunu büsbütün karışık bir duruma sokuyor.

Durkheim'ın sosyolojiye hiç bir bilimin uğraşamayacağı yepyeni ve apayrı bir konu bulmak istemesi de, kendisini böyle bir toplum bilinci fikrine götürmüş olabilir. Gerçekten kendisine göre toplumsal olayların bireysel bilinçlerin dışında ayrı bir varlığı olmasaydı, psikolojinin içinde kaynar giderdi.

Durkheim'ın buna benzer düşüncelerini birçok yapıtlarında görmek olanaklıdır. Örneğin *İntihar* adlı yapıtında şöyle der: «Sosyolojinin olanaklı olması için her şeyden önce bir konusunun, bu konunun da kendine özgü olması gerekir. Ama bireysel bilinçlerin dışında ayrıca gerçek bir şey yoksa, kendine özgü bir konusu olmadığı için, sosyoloji de yok demektir. Böyle olunca gözlemin uygulayabileceği biricik konu —başka bir şey bulunmadığına göre— bireyin zihin halleri olacaktır, bununla da psikoloji uğraşır»[1].

Durkheim'ın *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* adlı yapıtında da şu satırlara rastlıyoruz: «Toplumsal sözcüğünün, ancak şimdiye kadar adlandırılmış ya da kurulmuş olgular kategorisinden hiç birine girmeyen olayları bildirdiği zaman, belirli kesin bir anlamı olabilir»[2].

Durkheim, *İntihar* adlı yapıtında bu fikrini daha açık olarak anlatmaktadır: «Sosyoloji, diğer bilimlerin uğraştıklarından büsbütün ayrı, henüz bilinmeyen bir dünyayı kendine inceleme konusu edinebilirse, ancak o zaman vardır»[3].

Durkheim'a göre, hiç bir bilime konu olmayacak bu henüz bilinmeyen dünya, *toplum bilinci* dünyasıdır. Toplum bilincidir ki, sosyolojinin konusunu belirleyecek, sosyoloji biliminin doğmasını olanaklı kılacaktır. Peki ama, sosyolojinin geleceğini sağlamak için acaba böyle bir varsayıma baş vurmaya gerek var mıdır? Bilinç olaylarını, sadece psikoloji ve sosyoloji olayları diye iki gruba ayırmak yetmez miydi acaba?

Örneğin fizik olsun, bioloji olsun, ikisi de madde ile uğraşır, ama bu iki bilimin konuları gene de birbirine karışmaz. Tersine, kesin, açık sınırlarla ikisinin de uğraştığı olaylar belirlenmiştir. Biri maddenin cansız, biri de canlı yönünü kendine konu edinmiştir. Canlı varlıkları, cansız varlıklardan ayıran nitelik de, bilindiği gibi, besin ve üreme nitelikleridir. Bunun gibi bireysel bilinç olayları olsun, toplumsal bilinç olayları olsun, bunların ikisinin de bilinci-

(1) Durkheim, *Le Suicide*, 2. baskı, 1912, Felix Alcan, Paris, Önsöz sayfa IX.

(2) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 8.

(3) Durkheim, *Le Suicide*, sayfa 349.

mizde bulunması hiç de psikolojiyle sosyolojinin konularının birbirlerine karışmasını gerektirmez.

Madde dünyasında nasıl canlı maddeyi —canlının kendine özgü besin ve üreme nitelikleriyle— cansız maddeden kolaylıkla ayırıyorsak, tıpkı bunun gibi toplumsal bilinç olaylarını —toplum olaylarına özgü nitelikleriyle— psikoloji olaylarından kolaylıkla ayırabiliriz. Böylece toplumsal olayların da, psikoloji olayları gibi kişisel bilincimizde bulunduklarını kabul etmemiz; psikoloji ve sosyoloji diye birbirinden ayrı ve bağımsız iki bilimin kurulması olanaklı olur.

Durkheim'ı kollektif bilinç varsayımına sürüklemesi olanaklı görünen nedenlerden ikisini gözden geçirdik. Durkheim'ın ortaya koyduğu sistem, bütünüyle ele alınırsa, kendisini kolektif bilinç varsayımına sürükleyen önemli bir nedenin daha bulunduğu anlaşılır.

Bilindiği gibi Durkheim bir yandan olumlu bir sosyolojinin temellerini kurmaya çalışırken bir yandan da felsefe sorunlarıyle uğraşmıştır. Gençliğinden beri ahlâk, din, bilgi gibi felsefe sorunlarının kendisini ilgilendirdiğini yapıtlarından anlamaktayız.

Bu felsefe sorunlarının çözülmesine yardım ettiği için Durkheim'ın farkında olmadan *toplum bilinci* varsayımına baş vurması çok olanaklıdır. Nitekim Durkheim'ın henüz sosyolojisinin temel ilkelerini atmadığı bir dönemde, ilerde gerçekleştireceği ahlâk felsefesinin kanıtlarını tasarladığını görüyoruz.

Gerçekten Durkheim, daha 1887'de yayınladığı bir yazısında şöyle demektedir: «Ahlâkın böyle bir otoriteyi nereden aldığını ve kimin adına buyurduğunu söylemek gerekir. Bu otorite Tanrıdan geliyorsa, Tanrı adınadır. Toplumsal bir disiplinden geliyorsa, buyruk, toplum adınadır. Ama bunların ikisinden de gelmiyorsa, buyruk vermek hakkının ahlâka nereden geldiği kestirilemez»[1].

Bundan on yedi yıl sonra, Durkheim, Fransız Felsefe Derneği'ndeki bir konuşmasında, ahlâk üzerine olan düşüncesini şöyle belirtmektedir: «Tanrı ya da toplum; ikisinden birini seçmeli»[2].

Durkheim, ahlâk üzerine kesin yargısını verirken de, «Toplum bireylerden apayrı bir gerçeklik olduğu içindir ki, bu rolü ancak o yapabilir» diyor. Bu açıklamalardan sonra 1887 yılından beri Durkheim'ın böyle ahlâk sorunlarıyle uğraşması, kendisini kolektif bilinç varsayımına sürüklemiştir demeye artık hakkımız yok mudur?

(1) Revue Philosophique, 1887, cilt II, sayfa 138-139; Lacombe, a.g.y. sayfa 60.

(2) Bulletin de la Société Française de Sociologie, 1905, Nisan sayısı, sayfa 129; Lacombe a.g.y. sayfa 60.

Bu arada şunu da belirtelim ki, Durkheim'ın felsefe sorunlarıyle uğraşması, sosyolojisinde olumsuz etkiler doğurmuştur.

Bilindiği gibi Durkheim, sosyolojinin olumlu sonuçlarına dayanarak birtakım felsefe sorunlarını çözeceğini, böylece felsefeye yeni ışıklar getireceğini savlar. Geniş görüşlü bir bilgin için, bundan daha doğal bir şey olamaz. Gerçekten her bilgin elde ettiği olumlu sonuçlara dayanarak, birtakım varsayımlar, kuramlar ileri sürmekten kendini alamayacaktır. Hele yeni gelişmekte olan sosyoloji alanında, bu isteğin daha büyük güçle kendini duyuracağına kuşku yoktur.

Şu noktayı da dikkatten uzak tutmamak gerekir: Ancak bilim araştırmalarının sonucuna dayanan bir varsayım kabul edilebilir. Herhangi bir bilimde olguların incelenmesinden önce ileri sürülen varsayımlar daima olgularla gerçeklemesi (vérification) gereken birtakım önsel (a priori) fikirlerdir. Bu varsayımların doğruluğunu olgular gösterirse, bunlar artık varsayım olmaktan çıkar, kanun olur. Göstermezse, yanlıştır diye bir tarafa bırakılır. Kısası varsayımların olgulara uyması gerekir. Bunun tersine olarak olgular yorumlanarak, zorlanarak varsayımlara uydurulmaya çalışılırsa, bunun hiç bir bilimsel değeri kalmaz.

Durkheim'ın toplumsal olguları incelerken bu türden yanlışlara düştüğü görülmektedir. Daha açık söylemek gerekirse, felsefesi sosyolojiye dayanacak yerde, tersine sosyolojisi felsefeye dayanmıştır. Bu yüzden de kurulmasına o kadar emek verdiği, sosyolojisi, kökünden sarsılmaktadır.

Kolektif bilinç varsayımı, Durkheim'ın zihninde tasarladığı ahlâk, din, bilgi gibi felsefe sorunlarını sadece kolaylıkla çözmesine yardımcı olmakla kalmaz, bu sorunları mekanik olarak doğurur da... Örneğin *İntihar* adlı yapıtından bir parça, bize bunun kanıtlarını vermektedir. Durkheim bu yapıtında toplumsal olayların tanımını ileri sürerken, ileride olgulara dayanarak inceden inceye gözden geçireceği din hakkındaki tezini[1] de ileri sürmekten çekinmediğini şu satırlarda görmek olanaklıdır: «Din, toplumu kendi kendinin bilincine ulaştıran simge (symbole) lerin sistemidir»[2].

Olguların incelemesine dayanmadan, bir sürü ana sorunların çözümünü sağlayacak bir fikrin, çekinilmeden ortaya atılması, bilimsel düşünüşle yoğrulmuş kafaları doyuramaz. Taklitle her çeşit kitleleri açan bir maymuncuk buldum diye övünen Tarde'ın, bu savındaki bilimdışı karakteri Durkheim belirtmiştir. Şimdi biz de Durkheim için aynı yanlışa düştüğünü söyleyemez miyiz? Gerçekten kolektif bilinç de, her türlü kilitleri açan bir maymuncuk gibi değil midir? Durkheim, sosyolojisinin bir kısmını olsun, olumlu bir bilim yapıtı olmaktan uzaklaştırarak parlak bir felsefe tezi biçimine sokmuyor mu?

(1) Durkheim, bu tezini *Din Hayatının İlkel Biçimleri* adlı yapıtında inceleyecektir.

(2) Durkheim, *İntihar* sayfa 352. (Labombe, a.g.y. sayfa 62-63'den alınmıştır.)

Kolektif bilinç kavramının kullanılması, Durkheim'ın sosyoloji açıklamalarına yüntembilim (méthodologie) ilkelerine uymayan bir nitelik vermektedir. Örneğin *Din Hayatının İlkel Biçimleri*'ni okurken anlatılması istenen çok özel olguyla (totemcilik, özellikle Avustralya totemciliği) baş vurulan çok genel varsayım arasındaki orantısızlığın dikkati çekmemesi olanaksızdır. Totemciliği betim (tasvir) lemek için gösterilen özen (ihtimam) ile, özellikleri hiç dikkate almadan varılan tanımlar, totemcilik için verilen yığın yığın bilgileri gereksiz kılmaz mı? İnsanda Tanrı duygusunu doğurmak için gereken şeylerin, genellikle her toplumda var olduğunu göstermek, ispatın odak noktası olmuyor mu? Peki, bu sonuca varmak için, Avustralya dinini böyle inceden incelemeye gerek var mıydı? Durkheim bu yapıtında özel bir toplumsal olguyu, insan tabiatının genel nitelikleriyle anlatır. Oysa kendisi böyle bir ilkeye dayanan sosyologları şiddetle eleştirir[1].

Şimdiye kadar verdiğimiz açıklamalardan anlaşılacağı üzere, toplumsal olayları anlatmak için, hiç de bireysel bilinçlerin dışında bulunan bir kolektif bilinç varsayımına baş vurmaya gerek yoktur.

Olumlu olmak savında olan bir sosyolojinin temelinde böyle bir kavramın bulunmasının doğuracağı sakıncaları, birer birer gözden geçirdikten sonra, bu kavramın Durkheim sosyolojisinde neden bu kadar kuvvetle tutulduğunu araştırdık, sonunda gençliğinden beri kendisini saran felsefe sorunlarını kolaylıkla çözmesine yardım ettiği için, Durkheim'ın bu toplum bilinci varsayımını tuttuğunu gördük.

Zaten Durkheim'da hem olumlu bir sosyoloji, hem de bir felsefe sistemi kurmak eğiliminin yan yana yürüdüğünü görmekteyiz. Denebilir ki, bu eğilimlerden ikincisi, birincisinin aleyhine olarak gittikçe şiddetini artırmıştır.

Böylece sosyoloji alanındaki çalışmaları vaktiyle kendisine, «Pratik değeri yoksa, bir saatlık çalışmaya bile değmez»[2] göründüğü halde, bir felsefe kurmak uğruna, bütün bu çeşit incelemeleri ihmal etmesine işaret etmek, belki biraz ağır kaçacak, ama ne yapalım ki, bu bir gerçektir.

II

Toplumsal Olayların Nitelikleri:

Bundan önceki bölümde, toplum bilinci varsayımının Durkheim sosyolojisinden atılması gerektiğini söylerken, toplumsal olaylara dokunmuş, Durkheim'ın

(1) Lacombe, *La Méthode Sociologique de Durkheim* sayfa 63, 64, 65.

(2) Durkheim, *Division du Travail Social* 6. baskı, 1932, Felix Alcan, birinci baskısının önsözü, sayfa XXXIX.

bu olayları psikoloji olaylarından dışlık ve baskı gibi iki nitelikle ayırdığını belirtmiştik. Toplumsal olayların da, psikoloji olaylarına göre türselliğini kabul ettiğimizi, ama bireysel bilinçlerin dışında apayrı bir gerçekliğe bağlanmalarının gerekli olmadığı sonucuna vardığımızı, baskı niteliğinin de bulanık olduğunu, çeşitli anlamlara geldiğini söylemiştik.

Böylece Durkheim sosyolojisinde kolektif bilincin gereksizliği üzerinde dururken, Durkheim'ın toplumsal olaylara yüklediği *dışlık* ve *baskı* niteliklerinin de pek açık olmadıklarını belirtmeye çalışmıştık. İşte bu bölümde toplumsal olaylara acaba daha sağlam birtakım nitelikler bulmak olanaklı mı, bunu araştıracağız. Önce toplumsal olayları nasıl anladığımızı gösterelim.

Gerçekten dünya olaylarını en kaba bir sınıflamayla madde ve bilinç olayları diye iki öbeğe ayırmak olanaklıdır. Madde dünyası en kaba bir sınıflamayla nasıl canlı, cansız madde olmak üzere ikiye ayrılırsa; bunun gibi bilinç dünyası da psikolojik ve sosyolojik olmak üzere ikiye ayrılabilir. Sonra nasıl ki madde dünyasında belirli niteliklerle birbirinden ayrılan canlı, cansız gibi iki tür olayın bulunması, bu iki türden her birinin de iki ayrı bilimin konusunu meydana getirmesi olanaklıysa; bunun gibi bilinç dünyasında da iki ayrı tür olayın bulunması, bu iki türün de iki ayrı bilimin konusu olması olanaklıdır.

Kısası madde dünyasında nasıl cansız maddeyle fizik, kimya; canlı maddeyle de bioloji uğraşıyorsa, bunun gibi bilinç dünyasında da, iki ayrı tür meydana getiren olaylardan biriyle psikoloji, biriyle de sosyoloji uğraşır.

Maddede meydana gelen iki tür olayı, birbirinden ayıran nitelikler gayet açıktır. Bilindiği gibi canlı varlıkları, cansız varlıklardan besin, üreme, evrim gibi üç nitelik ayırır. Karşılaştırmamızı tamamlamak için bilinç dünyasında da toplumsal olayları, psikoloji olaylarından ayıracak niteliklerin gösterilmesi gerekir. Şimdi bu nitelikleri bulmaya çalışalım.

Bu nitelikleri aramaya girişmeden önce, Durkheim ile uyuşamadığımız noktayı belirtmek gerekir. Kanımızca, insanın kavrayabileceği iki dünya vardır: Biri beş örgenimizle, ya da dış gözlemle kavradığımız madde dünyası; biri de iç gözlemle kavradığımız bilinç dünyası...

İnsan için bu iki dünyadan başka herhangi bir dünyanın tasarımı olanaksızdır. Onun için; bizce toplumsal olaylar, psikoloji olayları gibi bilinçte meydana gelen türsel (spécifique) birtakım olaylar oldukları halde, Durkheim'a göre toplumsal olaylar, toplum bilinci (conscience collective) denen, bireysel bilinçten büsbütün ayrı bir gerçeklikte meydana gelirler.

Toplum bilinci, bireysel bilincimizden tümüyle ayrı bir gerçeklik ise, bu gerçekliğin nasıl gözleneceği kestirilemez. Durkheim ile aramızdaki bu farkı belirttikten sonra, şimdi toplumsal olayların niteliklerini belirlemeye çalışalım.

Bilincimizde meydana gelen psikoloji ve sosyoloji olaylarını birbirlerinden iki nitelikle ayırabiliriz: Sosyoloji olayları ya da toplumsal bilinç olayları, a) Göreli (relatif), b) Edinilmiş (acquis) dirler. Gerçekten psikolojik bilinç olaylarının kötü örgenliğe bağlıdır; çağdan çağa, toplumdan topluma değişmez. Kökü hayvanlığa, örgenliğe bağlı olduğu için bütün insanlarda birdir. Oysa gene bireyliğimizde duyduğumuz birtakım bilinç halleri vardır ki, bunlar çağdan çağa, toplumdan topluma değişir. Bunlar da toplumsal bilinç halleridir. Görülüyor ki toplumsal bilinç olaylarını, psikolojik bilinç olaylarından ayıran ilk nitelik görelik (rélativité) dir. Örneğin açlık duyma, bir psikoloji olayıdır. Çünkü her çağın, her toplumun insanında birdir, hiç değişmez. Buna karşılık, örneğin din duygusu, toplumsal bir olaydır; çünkü her çağın, her toplumun insanında bir değildir, başka başkadır. Dil için de aynı şey söylenebilir. Her toplumun kendine özgü bir dili vardır, üstelik bu dil her toplumda çağdan çağa da değişir.

Gene bireysel bilincimizde geçen toplumsal olayları, psikoloji olaylarından ayıran bir nitelik de, toplumsal olayların bilincimize eğitimle geçmesidir. Gerçekten toplumsal olaylar bir önceki kuşağın bireysel bilinçlerinden, bir sonraki kuşağın bireysel bilinçlerine eğitimle geçer. Psikolojik bilinç halleri doğuşla birlikte var oldukları halde, sosyolojik bilinç olayları sonradan eğitimle edinilir. Gene yukarki örnekleri alalım: açlık duygusu çocuğun doğmasıyle birlikte kendiliğinden belirdiği halde, din duygusu yıllarca uğraşıldıktan sonra, güçlükle uyandırılır.

Bilincimizde psikoloji olayları ve sosyoloji olayları diye iki ayrı tür meydana getiren bu olaylar, öylesine birbirlerinin içine girmiş, birbirleriyle örülmüş haldedirler ki, bunlardan herhangi birini bilincimizde salt bir halde gözlemek de olanaksızdır. Örneğin yemek yemek, hem psikolojiyi, hem de sosyolojiyi ilgilendiren bir olaydır. Yemek yiyebilmek için her şeyden önce buna bir istek, bir açlık duymak gerekir. Bu bakımdan yemek yemek olayı psikolojiyi ilgilendirir. Ama bu açlık eğilimini yerine getirmek için, birtakım toplumsal koşullara uymak —örneğin belirli saatta sofraya oturmak, çatal, bıçak vb. gibi araçlar kullanmak gibi— gerekir. Bu bakımdan yemek yemek bir sosyoloji olayıdır. Kısası yemek yemek gibi herhangi bir olayın bilinç yönünü tümüyle kavramak gerekirse, hem psikolojik hem de sosyolojik yönünü dikkate almak gerekir.

Madde dünyasında da: örneğin bir canlı varlıkta madde ile hayat birbirine karışmış değil midir? Bu açıklamalarımızdan anlaşılıyor ki, bireysel bilinçlerde geçen toplumsal olaylar, psikoloji olaylarıyle örülmüş bir haldedirler. Bundan ötürü toplumsal olayları gözlerken, ancak çözümlemeyle (analyse) birbirlerinden yapma (suni) olarak ayırabiliriz.

Kısası toplumsal bilinç olayları, psikolojik bilinç olayları gibi, ancak bireysel bilincimizde bulunurlar, ama ayrı bir tür meydana getirirler. Bireysel bilinçlerde duyulan toplumsal bilinç olaylarını gene bireysel bilinçlerde bulunan psikoloji olaylarından ayırmak için Durkheim'ın dışlık ve baskı nitelikleri yerine *görelik* (rélativité) ve *edinilmişlik* niteliklerini öneriyoruz.

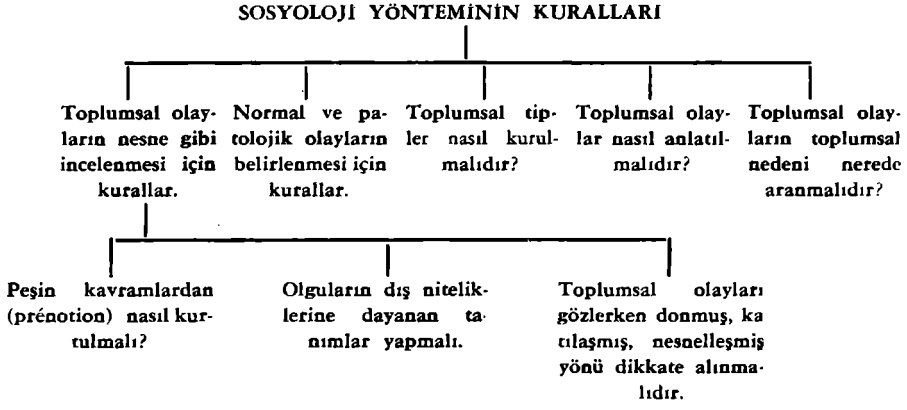
Böylece hem toplumsal olayları, gözlemi doğrudan doğruya olanaklı olmayan *toplum bilinci*'ne bağlamaktan kurtarmış, gözlemi her zaman olanaklı olan kişisel bilince bağlamış oluruz, hem de bu olayları dışlık ve baskı gibi bulanık niteliklerden kurtarıp görelilik ve edinilmişlik gibi açık seçik niteliklere bağlamış oluruz. Görülüyor ki, sosyolojinin konusu gene insan bilinci olacaktır. Ama insan bilincinin sadece *göreli* ve *edinilmiş* olan bilinç olaylarını inceleyecektir.

III

Sosyolojinin Yöntemi[1]:

Durkheim'ın *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* adlı yapıtında sosyolojinin yalnız konusunu değil, yöntemini de belirtmiş olduğunu, bu yapıtımızın Birinci Bölümünde söylemiştik. Durkheim, bu yapıtında toplumsal olayların gözleminden başlayarak kanunlarına çıkıncaya kadar, ne gibi kurallara uymamız gerektiğini uzun uzadıya anlatmaktadır.

Aşağıdaki plan Durkheim'ın *Sosyolojinin Yöntemi* adı altında hangi konuları ele aldığını açıkça göstermektedir.



(1) Durkheim sosyolojisinin eleştirilmesinde birinci bölümde olduğu gibi bu Üçüncü Bölümde de Lacombe'un *La méthode sociologique de Durkheim* adlı yapıtından yararlanılmıştır.

Bu plandaki sırayı izleyerek, Durkheim'ın Sosyolojinin Yöntemi için ileri sürdüğü kuralları birer birer gözden geçirelim. Planda görüldüğü üzere Durkheim ilkin toplumsal olayların nasıl gözlenmesi gerektiğini şu cümleyle anlatır: «Toplumsal olaylar, nesneler (choses) gibi ele alınmalıdır»[1].

Durkheim'a göre toplumsal olayları nesneler gibi incelemek için de şu üç kurala uymak gerekir: a) Her çeşit peşin kavram (prénotion) lardan sistemli olarak sıyrılmak[2]; b) Araştırma konusu olarak, ancak bazı dış nitelikleri göz önünde tutarak tanımı yapılmış olaylar zümresini ele almak, bu tanıma uyan olayların hiç birini araştırma konusu dışında bırakmamak gerekir[3]; c) Sosyolog herhangi bir toplumsal olgular zümresini araştırmaya girişti mi, bu olguları bireysel gözüküşlerinden sıyrılmış bir yönünden incelemelidir[4].

Toplumsal olayların nesneler (choses) gibi incelenmeleri için, Durkheim'ın ileri sürdüğü peşin kavramlardan (prénotion) sıyrılmak kuralı doğrudur ama hiç bir yenilik getirmiş değildir. Bilindiği gibi ilkin Bacon'ın ileri sürdüğü bu kuraldan olumlu bilimler yüzyıllardan beri yararlanmaktadırlar. Sosyoloji de olumlu bir bilim olmak savında olduğuna göre, her olumlu bilim gibi, onun da, olayların incelenmesinde, *peşin kavram*'lardan kurtulması gerekir. Zaten bu kural, toplumsal olayların gözleminde ne yapılması değil de, ne yapılmaması gerekir onu anlatmaktadır. Bundan ötürü tümüyle olumsuz bir kuraldır.

Toplumsal olayların nesneler gibi incelenmesi için Durkheim'ın ileri sür düğü ikinci kuralın ise «olguların dış niteliklerine dayanan birtakım tanımlar yapmak» temeline dayandığını söylemiştik. Şimdi bu kural üzerinde duralım. Durkheim *tanım*'a büyük bir önem verir. Kendisine göre: incelenecek konunun sınırı kesin açık çizgilerle belirtilmezse, konuyla hiç ilişkisi olmayan birtakım olguların konunun sınırı içine girmesi olanaklı olduğu gibi, konuyla ilgili olguların yanından geçildiği halde, bunların fark edilmemeleri olanaklıdır. Kuşku yok, bu tanımlar peşin yargılar (préjugés) a değil de, olguların kolayca kavranabilir dış niteliklerine dayanacaktır[5].

Durkheim incelemelerin başında yapılacak tanımlar, kolayca kavranabilir dış niteliklere dayanmalıdır diyor. Ancak incelemenin başında konu üzerine olan bilgimiz çok yüzeysel olacağına göre, olguların dış niteliklerine dayanan bu tanımların geçici olması, bilim incelemelerinin ilerlemesiyle de temel niteliklerle,

(1) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 20.
(2) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 40.
(3) Durkheim, a.g.y. sayfa 45.
(4) Durkheim, a.g.y. sayfa 57.
(5) bkz. Kitabımız, bölüm I.

ilinekli (accidentel) nitelikler birbirlerinden daha iyi ayırt edilince, incelemenin başında kurulan bu tanımların yeniden gözden geçirilmesi gerekirdi.

Oysa Durkhem'ın yapıtları gözden geçirilirse, bu tanımların geçici değil, kesin olduğu görülür. Örneğin intiharı, sosyalizmi ya da dini incelemek için, araştırmalarının başında kurduğu tanımların gerçekliği derinden kavradığı, asla değişmemesi gerektiği kanısındadır. Demek, kendisine göre daha araştırmanın başında temel nitelikleri kavramak, incelenen konunun yüzeysel olmakla beraber, bu temel niteliklere dayanan bir tanımını yapmak olanaklıdır.

Durkheim'ın incelemelerinin başında, dış niteliklere dayanarak yaptığı tanımlar, kendisine göre konunun temel niteliklerine de dayandığı için, geçici değil, kesindir. Bundan ötürü tanımlarını kabul ettirmek için gösterdiği çabaya şaşmamak gerekir. Örneğin *Din Hayatının İlkel Biçimleri* adlı yapıtındaki din tanımı, incelemenin başında, olguların dış niteliklerine dayanılarak kurulmuştur.

Kanımızca Durkheim'ın bu düşünüşü, tümüyle bilim düşünüşüne aykırıdır. Çünkü olgular inceden inceye araştırılmadıkça temel nitelikleri kavramak olanaklı değildir. Filan niteliğin temel, filanın da ilinekli (accidentel) olduğunu anlamak için uzun incelemeler, karşılaştırmalar yapmak gerekir. İncelemenin başında bu nitelikleri hemencecik kavramak olanaksızdır.

Durkheim tanımlarında; «kavranması kolay dış nitelikler» derken, özellikle toplumsal olayların madde yönünü belirtmek istemektedir. Başka bir deyimle toplumsal olayların bilincimizde yaşayan temel, yani tinsel (manevî) yönünün kolayca kavranabilecek niteliklerinden tanımlar yapmaktan son derecede çekinmektedir. Çünkü kendisince bilinç halleri çok kaypak, akıcı, kaçıcıdır, nesnel gözleme elverişli değildir. Böyle bir düşünüşün sonucu olarak, örneğin *İntihar*'ı «insanın kendi kendini isteyerek öldürmesidir» diyemeyecektir. Çünkü istek (kast) dışarıdan kavranamayacak kadar öznel (subjectif) bir şeydir. Ama toplumsal olayları böyle madde yönünden inceleyip, sonradan bu maddî görünüşlerin karşılığı olan asıl temel olaylara yani tinsel (manevî) olaylara çevirmenin ne kadar sakıncalı bir yöntem olduğunu da biraz sonra Durkheim'ın üçüncü kuralını incelerken göreceğiz.

Kısası sosyolog ortaya konan ilk tanımları geçici sayar, araştırmalar ilerledikçe de bunları gerekince değiştirmek yolunu tutarsa ancak o zaman bilimsel bir düşünüşe ayak uydurmuş olur.

Toplumsal olayların nesneler (chose) gibi incelenmesi için, Durkheim'ın ileri sürdüğü üçüncü kurala göre, toplumsal olaylar daima gözleme elverişli maddî yönünden gözlem altına alınmalıdırlar. Gerçekten eleştirmemizin bundan önceki bölümünde de söylediğimiz gibi, kendisine göre toplumsal olaylar da, psikoloji

olayları gibi, iki yönlüdür. Her toplumsal olayın ancak bilincimizde duyabileceğimiz son derecede akıcı, kaçıcı, esnek bir yönü vardır. Gene biliyoruz ki, kendisine göre toplumsal olaylar tıpkı psikoloji olayları gibi tinsel (manevî) türdendir. Öyleyse Durkheim'ın bu üçüncü kuralıyle biz toplumsal olayların kendilerini —yani tinsel (manevî) yönünü— değil, madde yönünü, dış görünüşlerini gözleyebileceğiz. Başka bir deyimle olayların kendileriyle değil de, simge (symbole) leriyle uğraşacağız.

Gerçekten eleştirmemizin birinci bölümünde toplumsal hayatın büyük bir kısmının maddî olarak göründüğünü söylemiştik. Örneğin vicdanlarımızda yaşayan ahlâkın maddeleşmiş yönü, özellikle hukuk kurallarında görülür. İnsanı intihara sürükleyen kollektif güçler, kendini, bu eylemlerin istatistiklerinde maddî olarak gösterir. Ama yukarda da belirttiğimiz gibi Durkheim'a göre, toplumsal olayların bu maddî yönü birer simgedir. Sosyologun asıl kavramak istediği, asıl gerçeklik, son derece kaypak olan, nesnel gözleme elverişli olmayan tinsel (manevî) yönüdür. Öyleyse sosyolog, toplumsal gerçekliğin aslına girmek için, gözlediği bu maddî olguları, karşılıkları olan tinsel olgulara çevirmek zorunda kalacaktır. Görülüyor ki bu yöntem, birtakım çevirme işlemlerini gerektiriyor. tinsel (manevî) bir olayın incelenmesi gerekti mi, ilkin bu olayı karşılayan maddî bir olay araştırılacaktır.

Örneğin, Durkheim *Toplumsal İşbölümü* adlı yapıtında böyle davranmıştır. Çok esnek, kaçıcı olan *toplumsal dayanışma*'yı incelemek için, bu olayın karşılığı olan maddî olaylara, yani hukuk kurallarına baş vurmuştur. *İntihar* adlı yapıtında da, iki maddî olay arasında gözlemle ortaya konan ilişki, sosyolojik bir görüşle yorumlanarak, bunları karşılayan toplumsal olaylar araştırılmıştır. Birinde çeviri işlemi, olaylar arasındaki değişmez ilişkilerin incelenmesinden önce gelir, birinde de sonra gelir. Ama ikisinde de yöntem birdir.

Daima filan maddî olgu, filan tinsel (manevî) olgunun anlatımıdır. Bundan ötürü biri diğerinin yerine geçebilir. Öyleyse Durkheim bu yöntemle sosyoloji kanunlarını bulmak için bir sürü çeviri işlemlerine baş vurmak zorunda kalacaktır. Durkheim'a göre, sosyologun böyle bir yönteme baş vurması, hiç de yeni bir şey değildir. Kendisine göre, fizik gibi olumlu bilimler zaten bu yöntemi kullanmaktadırlar. Örneğin «fizikçi ısı ve elektriğin bizde uyandırdığı bulanık izlenimler yerine termometre, elektrometrenin açıkça göstereceği ölçüleri kullanmaz mı»[1].

Bizce Durkheim'ın bu karşılaştırması yanlıştır. Çünkü fizikçi için ısı ile termometrenin cıva hareketleri ya da elektrik ile elektrometrenin ibresindeki

(1) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 55.

değişme arasında bir öz farkı yoktur. Bunlar birbirinden farklı, iki ayrı gerçekliğe bağlı olaylar değildirler. Oysa toplumsal olayların maddî yönüyle, tinsel (manevî) yönü arasında bir öz farkı vardır. Bu olaylar iki ayrı gerçekliğe bağlıdırlar. Sosyoloji toplumsal hayatın tinsel (manevî) yönünü incelemekten vazgeçip de, kendine inceleme konusu olarak sadece maddî yönünü alsaydı, ancak o zaman sosyologun kullandığı bu yöntem fizikçininkine benzeyebilirdi. Böyle bir sosyoloji anlayışı da tıpkı *Davranışçı* (Behavioriste) ların, *Pavlov*'cuların, nesnel psikoloji adı altında ileri sürdükleri anlayışın karşılığı olurdu. Ama Durkheim sosyolojiyi böyle anlamıyor ki... Şimdi bu türden karşılaştırmaları bir kenara bırakarak yöntemin kendisini incelemeye çalışalım.

Şu noktayı belirtelim ki, Durkheim'a göre, sosyologun yararlandığı maddî olgular doğrudan doğruya bireysel düşüncelerin anlatımı olan mektup, anı, yazı gibi şeyler değildir. Belki bireylerin özelliklerine bağlanmayan kanun maddeleri, din dogmaları (dogme) gibi kişilik-dışı birtakım belgelerdir.

Acaba tinsel (manevî) toplumsal olayların bütün özelliklerini, bütün inceliklerini karşılayacak maddî olgular bulmak her zaman olanaklı mıdır? Nasıl ki psikoloji dünyasında dış-gözlemden kaçan, mimik, davranış, hatta dil gibi araçlarla bildirilemeyen ancak iç-gözlemle sezebildiğimiz, ince derin bilinç hallerimiz varsa; bunun gibi ancak bilincimizin derinliklerinde yaşayan, maddeleşemeyen son derece ince, derin birtakım toplumsal bilinç hallerimiz vardır. İşte sadece bu yöntemin çerçevesi içinde kalacak olursak, bu toplumsal bilinç halleri gözlemden kaçmayacak mıdır? Belki bunlar önemsiz şeylerdir ama, savsaklanamayacakları da bir gerçektir.

Yeni doğmakta olan fikir akımları için de hal böyledir. Kuşku yok, bunlar henüz toplumsal hayatın örgütlenmemiş bir ambrion halidir, ama sosyologun bunu bilmesinin yararlı olacağı da bir gerçektir.

Bütün bu açıklamalarımız gösteriyor ki, bu yöntem toplumu bütünü ile kavramaya elverişli değildir. Bundan ötürü toplumsal olayları doğrudan doğruya değil de, maddî gözüküşleri aracıyle inceleyen bu yöntem yanında, toplumsal bilinç hallerini doğrudan doğruya inceleyecek anketler yöntemini tekrar ele almak gerekiyor.

Şunu da hemen belirtelim ki, bu yöntem sosyoloji için yeni bir şey değildir. Bu yöntem daha XIX. yüzyılın ilk yarısında özellikle Le Play okulu tarafından kullanılmıştı. Bu yöntem bugün bilindiği gibi A.B.D.'nde büyük bir gelişme göstermiştir. İşte Durkheim'ın nesnel yöntemi ile anket yöntemi birlikte kullanılırsa ancak o zaman toplumsal hayatı bütünüyle daha yakından kavramak olanaklı olur. Bugün toplumsal hayatı ölü halde değil de; canlı halde, ya-

ratma halinde, oluş halinde yakalamaya çalışan, sosyometri testi, psikodrama, sosyodrama gibi daha birçok tekniklerin gelişmekte olduğunu da hatırlatalım[1].

Şimdi Durkheim'ın: «Toplumsal olaylar daima gözleme elverişli maddî bir yönünden incelenmelidir» kuralını nasıl uyguladığını çeşitli yapıtlarından örnekler vererek göstermeye çalışalım.

Durkheim toplumsal maddî olgularla, manevî olgular arasındaki ilişkiyi kurarken hiç de olguların yöntemli bir gözlemine dayanmaz. Belki hiç bir bilimsel değeri olmayan, kamu oyunun bulanık, kaba bir psikolojik deneyine dayanır.

Örneğin *Toplumsal İş Bölümü* adlı yapıtında *mekanik dayanışma*'nın (solidarité mécanique) ceza hukukuyla, *örgensel dayanışma* (solidarité organique) nın da geri verdirici hukukla ölçülebileceğini göstermek için Durkheim karışık şöyle bir ispata baş vurur; ilkel toplumlara bağlı bireyler arasındaki benzerlik, mekanik türden; işbölümüne uğramış ileri toplumlardaki bireyler arasındaki farklılık, ayrılık da örgensel türden bambaşka bir toplumsal dayanışma doğurur. Durkheim burada örneğin toplumsal benzerliklerin mekanik dayanışmayı doğurduğunu ispat etmek için hiç de bilimsel bir gözleme baş vurmuş değildir, sadece kamuoyunun kaba bir gözlemine dayanmıştır. Durkheim'a göre bu gibi hallerde bireyler birbirlerini ararlar, çünkü birbirlerine benzerler; ayrıca bireylerin, birleşmeleri sonucu meydana gelen böyle bir topluma ihtiyaçları vardır. Çünkü toplum bireylerin manevî hayatlarının önemli bir parçasıdır.

Burada Durkheim kamuoyunun iki kaba gözlemine dayanmaktadır: a) Bize benzeyen herşeyi severiz, b) Bugünkü psikolojik hayatımızın koşulu olan herhangi bir şeyin var olmasını isteriz.

Durkheim'ın ileri sürdüğü bu nedenler, belki olanaklı olabilecek çeşitli savlardan sadece ikisidir. Ama hiç bir zaman bilimsel bir kesinlik taşımaz.

Din Hayatının İlkel Biçimleri adlı yapıtında da Durkheim'ın totemciliği yorumlaması aynı biçimde eleştirilebilir. Durkheim bu yapıtında totem, klanın *hipostaz*'laşmasından başka bir şey değildir. Çünkü toplum insanda din duygusunu doğurmaktadır. Durkheim burada din duygusuyle, toplumun bizde doğurduğu duygunun aynı şey olduğunu savlamaktadır. Ama bu özdeşlik (identité) bu iki duygunun bulanık bir deneyine, kamuoyunun bilgisine dayanılarak kurulmuştur. Şunu da belirtelim ki, bu deney bugünkü insanın deneyidir. Yapıtta

(1) J. L. Moreno *Who shall survive* ilk baskı 1934, 2. baskı 1954. (Bu yapıt *Sosyometrinin Temelleri* adı altında N. Ş. Kösemihal tarafından Türkçeye çevrilmiş, ayrıca Kösemihal tarafından bir önsözle giriş yazılmıştır, 1963.)

karşılaştırılan dinsel duyguyla, toplum duygusu çağımızda yaşayan insanların duyguları olabilir, ama her halde Avustralyalıların duyguları olamaz.

Kısası bütün bu açıklamalarımız Durkheim'ın anlatmak istediği toplumsal olaylarla, bunlara karşılık olarak kabul ettiği maddî olgular arasındaki zorunlu ilişkiyi kurmak için uyguladığı yolun hiç bir bilimsel değer taşımadığını göstermeye yeter sanırız.

Aralarında zorunlu bir ilişki bulunan iki toplumsal maddî olayın yorumu da çok çeşitli olabilir. Bu çeşitli yorumlar içinden bir tanesini seçmek nasıl olanaklı olacak? Varsayalım ki aklımıza gelen yorumlardan birini en uygun bulduk, ama bunlar olanaklı olabilecek yorumların hepsi değildirki... Daima bir yenisini bulmak olanaklı olmaz mı?

Herhangi bir yorumun bazı sonuçları, olgulara aykırı düşse bile, sosyoloji alanında bu aykırılığı giderecek herhangi bir varsayımı bulmaktan daha kolay bir şey olamaz. Öyleyse gözlemle saptanan maddî olgular arasındaki ilişki ile, bunları karşıladığı ileri sürülen tinsel (manevî) olgular hiç bir zaman kesin olmayacaktır. Böylece Durkheim sosyolojisinde zorunlu bir işlem olan maddî olguların manevî olgulara çevrilmesi, kamu duygusuna, yani kaba bir psikolojik deneye dayandığı görülmektedir. Oysa Durkheim'ın bilimsel psikolojiden son derecede kaçınırken, durmadan kaba bir psikolojiye baş vurması tuhaf değil midir?

Peki neden acaba Durkheim, bu derece tartışmalı bir yönteme baş vurmuştur? Neden toplumsal olayların doğrudan doğruya incelenmesinden çekiniyor da, sonradan yorumlamak zorunda kalacağı maddî olguları inceliyor?

Öyle sanıyoruz ki Durkheim'ı bu yolda davranmaya sürükleyen başlıca neden, bilimsel kesinlik kaygısıdır. Gerçekten kendisine göre, kesinlikle incelenebilen olgular, maddî olgulardır. Örneğin *Toplumsal İş Bölümü* adlı yapıtında şöyle demektedir: Toplumsal dayanışma tümüyle tinsel (manevî) bir olaydır. Bu olayı doğrudan doğruya gözlemek ya da ölçmek olanaksızdır. Nesnel gözlemden kaçan, bilincimizde duyulan bu olgu yerine onu simgeleştiren bir olgu koymak, birinciyi ikinci olay aracıyle incelemek gerekir»[1]. Ama gördük ki Durkheim amacına ulaşamamıştır. Tinsel (manevî) olgu yerine maddî olguyu koymakla kazandığı kesinliği, birinden ötekinin yorumuna geçerken kaybetmektedir.

Kısası Durkheim'ın bu yönteminin her bakımdan yetersiz olduğu görülmektedir. Bundan bir önceki bölümde de söylediğimiz gibi toplumsal hayat, tıpkı

(1) Durkheim *Les Règles,* adlı yapıtının 55-58. sayfalarında, *Suicide*'in de 356. sayfasının 1. nolu notunda.

psikolojik hayat gibi iki yönlüdür. Bunlardan biri maddî, biri de tinsel (manevî) yöndür. Bilinç psikologlarına göre, nasıl asıl psikolojik dünyayı tinsel (manevî) olaylar meydana getiriyorsa, Durkheim'a göre de asıl toplumsal hayatı tinsel (manevî) olaylar, bilinç olayları meydana getirmektedir. Gene nasıl bilinç psikologları için iç gözlem asılsa, kanımızca Durkheim'ın da tutarlı olması için sosyolojide iç gözlem yönteminin ya da yukarda belirttiğimiz gibi iç dünyamızı doğrudan doğruya nesnelleştiren anket, anı, yazı, mektup yanında psikodrama, sosyodrama, sosyometri testi türünden çeşitli modern teknikler yaratma yoluna gitmesi, ileri sürdüğü yöntemi de yardımcı olarak kullanması. daha doğru olurdu. Başka bir deyimle Durkheim'ın, sisteminde tutarlı olması için temel yöntem olarak ileri sürdüğü türlü çevirme işlemlerine dayanan yöntemini ikinci planda bırakması ilk plana da iç gözlemle kavranan tinsel olayları doğrudan doğruya gözleyecek nesnel birtakım yöntem ya da teknikler ileri sürmesi gerekirdi.

★

Durkheim toplumsal olayların gözlemiyle ilgili kuralları söz konusu ettikten sonra normal ve patolojik olayları birbirinden ayırmak için ne gibi bir ölçüye baş vurulması gerektiğini göstermeye çalışır. Bunun için Durkheim ilkin kendisinden önce bu yolda yapılmış peşin fikirlere dayanan tanımların en dikkate değer olanlarından birkaçını eleştirir[1]. Sonra da kendisi normal ve *patolojik*'in bilimsel bir açıklamasını yapmaya çalışır. Kendisine göre, «belirli bir türde genel olan normaldir». Yalnız Durkheim'a göre normal ve patolojik, türden türe değiştiği gibi, belirli bir türün evrim evrelerine göre de değişir. Örneğin insan türü içinde çocuğun, erginin, ihtiyarın sağlık halleri başka başkadır. Öyleyse Durkheim'a göre bir olayın normal olup olmadığını anlamak için, belirli bir toplumsal türün evrimindeki çeşitli evreleri de göz önünde tutarak bir olayın bu toplumsal tür içinde genel olup olmadığına bakmak gerekir. Genel ise normal, değil ise patolojiktir.

Durkheim'ın bu açıklamasında bir noktaya işaret etmek isteriz: Durkheim *sağlık* yerine acaba neden *normal* kavramını kullanmıştır? Nedeni açık, çünkü bu kavram bulanıktır. Gerçekten bir anlamda *normal, sağlığın, anormal* de *patolojik*'in eşanlamıdır; bir anlamda da *normal* Durkheim'ın istediği gibi *ortalama* tipi, *genel*'i, *anormal* de *ayrık*'ı (istisnaî) anlatır.

Ama kanımızca ileri sürülen bu açıklama bizce hiç bir zaman birbirine eşdeğer değildir. Sağlık hali *genel*'le patolojik hal de *ayrık* (istisnaî) ile anlatılamaz. Örneğin son derecede gelişmiş bir zekâ ya da beden, kuşku yok *ayrık* (istisnaî) olgulardır. Onun için bunlara anormal de denebilir, ama hiç bir zaman

(1) bkz. Kitabımız, bölüm I.

patolojik'tir denemez. Bunun tersine olarak örneğin kentte yaşayan insanlarda meydana gelen örgensel bozukluklar genel olduğuna göre hekim bu gibilerin haline belki *normal*'dir diyebilir, ama hiç bir zaman *sağlıklı*'dır diyemez. Görülüyor ki *normal* genel anlamına gelebilir ama, *sağlık* genel anlamına gelemez. Öyle sanıyoruz ki Durkheim'ın *sağlık* kavramı yerine *normal* kavramını kullanması bundan ötürüdür.

Durkheim normal ve patolojik'i belirlemek için çoğu zaman ileri sürdüğü *genellik* ölçüsüne de uymamaktadır. Bazen doğrudan doğruya yarar'a baş vurur[1]. Bazen de *normal*'in tanımıyle hiç bir ilgisi olmayan oldukça bulanık, karışık birtakım yollar kullanır. Örneğin *İntihar* adlı yapıtında intihar miktarının artışının patolojik karakterini[2] gösterirken böyle bulanık, karışık birtakım yollara baş vurur.

Peki Durkheim acaba neden birçok yapıtlarında *normal*'i belirlemek için *yarar* kavramına baş vuruyor da *normal'in* belirlenmesinde *yarar* kavramını bir kural olarak ileri süremiyor? Bunun da cevabını vermek kolaydır. Çünkü yeni doğmakta olan bir bilimde filan olgunun yararlı olup olmadığını kestirmek çok güçtür. Gerçekten olayların gerekirciliği (déterminisme) hakkında oldukça açık bir bilgimiz olmadıkça bir olgunun yararlı olup olmadığı kestirilemez. Oysa belirli bir toplumsal türde bir olgunun genel olup olmadığını kestirmekten daha kolay bir şey olamaz. *Normal*'in belirlenmesinde Durkheim böyle pratik bir kaygıyla *yarar*'ı bir kural olarak kabul etmemesi çok olanaklıdır.

★

Durkheim'a göre bir olgunun normal ya da patolojik olması ancak belirli bir türe göre olanaklıdır. Bundan ötürü sosyolog daha incelemelerinin başında toplumları türlere ayırmak zorundadır. Durkheim, toplumsal tür üzerine olan düşüncesini şöyle anlatır: «Toplumsal tür kavramı, zihinleri uzun zamandan beri kurcalayan iki görüşün tam ortasındadır. Bu iki görüşten biri tarihçilerin, biri de filozoflarındır»[3].

Gerçekten genellikle tarihçiler toplumları birbirlerine indirgenemez birtakım özel varlıklar sayarlar; filozoflar da tersine bütün toplumları örgütlenmiş bir bütün sayarak insanlık adı altında toplarlar.

Durkheim'ın ileri sürdüğü toplumsal türler görüşüyse tam bu iki görüşün ortasındadır. Durkheim *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* adlı yapıtında, toplumsal tipleri kurmak için uygulanması gereken yöntemi de belirtmeye çalışır. Kendisine

(1) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 77.

(2) Durkheim, *Suicide*, *sayfa* 420-424.

(3) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 94-96.

göre, toplumlar bileşik (composé) varlıklardır. Öyleyse toplumların iyi bir sınıflamasını yapmak için, ilkin bütün bu toplumların kurulmasına temel ödevini görecek en yalınç toplumu bilmek gerekir. Bu en yalınç toplum da, kendisine göre *horde*'dur. *Horde* toplumsal hayatın bir protoplasması, her çeşit sınıflamanın doğal bir temelidir.

Tuhaftır Durkheim, toplumların sınıflamasına girişmeden önce, uzun süre olguların incelenmesinin, deneyden geçirilmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir, ama kendisi de bu kuralı hiç dikkate almamıştır. Olguların incelenmesini dikkate almadan, hemencecik toplumların bileşik (composé) birer varlık oldukları fikrine dayanarak onları bileşiklik derecelerine göre sınıflamaya kalkışır.

Peki ama toplumları sınıflamak için neden *bileşiklik* temel bir ölçü olsun? Canlılar da bileşik birer varlık değil midirler? Ama biolojide sınıflamalar böyle bir temele dayanmaz. Bu nokta üzerinde daha fazla durmayalım. Çünkü 1895 yılında *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* adlı yapıtında ileri sürdüğü bu fikrin yanlışlığını, kendisi de anlamış olmalı ki, bir daha ne ağzına almış, ne de kullanmıştır.

Année Sociologique'in son sayılarında olguların incelenmesine dayanan sınıflamaları büsbütün başkadır. Gerçekten bu dergideki yazılarında Durkheim: dinlerin, hukuk sistemlerinin, ekonomi rejimlerinin birer sınıflamasını yapmıştır, ama toplumların sınıflamasını ele almamıştır. Toplumları meydana getiren öğelerin böyle birer sınıflamasını yaptıktan sonra, toplum sınıflamalarına girişmek her halde daha doğru bir yol olurdu.

Toplumsal türlerin sınıflamasında bir nokta dikkati çekmektedir. Toplumların doğuşlarından ölümlerine kadar uzun birer evreleri vardır. Toplumların sınıflaması yapılırken acaba toplumlar bütün evrimleriyle mi, yoksa bu uzun evrimlerinin belirli evreleri mi dikkate alınmalıdır?

Birinci tip sınıflamada, bütün tarihiyle ele alınan bir toplum, belirli bir süre, ikinci tip sınıflamada da; bir toplumun birbirini izleyen iki ayrı evresi, iki ayrı türe bağlanabilir. Kısası birincisinde, birtakım *evrim tiplerinin* sınıflaması, ikincisinde de *toplum halleri*'nin sınıflaması yapılmış olur.

Durkheim'ın bu iki görüşten birincisine yandaş olduğunu şu satırlar açıkça göstermektedir: «Bir hayvan bireysel hayatı süresince nasıl tür değiştiremezse, bir toplum da evrimi süresince tip değiştiremez[1]. «Bir hayvanı birçok türlere ayırmaya kalkışan bir zoolojist nasıl karşılanır?»[2].

(1) Durkheim, *Deux Lois de l'Evolution Pénale*, cilt IV, sayfa 69.

(2) Durkheim, *Deux Lois de l'Evolotion Pénale*, cilt IV, sayfa 69-70

Bizce Durkheim'ın bu savı doğru değildir. Bir hayvanın ambrion dönemi de dikkate alınmak koşuluyle bütün tarihi ele alınırsa, başka başka türlere bağlı bulunabileceğini göstermek niçin olanaklı olmasın. Biolojistin hayvanı belirli bir tek tipe bağlayabilmesi ancak belirli bir anında, yani hayvan başkalaşarak (transformation) bir daha değişmemek üzere tipini koruyacak hale geldikten sonra olanaklıdır. Toplumların evrimi ise hayvanlarınkiyle karşılaştırılamaz. Hayvanların yalnız ambrion hayatına özgü evrimleri, toplumun bütün hayatı boyunca sürüp gider. Toplumların bir tip içinde kaldığı pek seyrek görülür. Toplumların bu sürekli başkalaşmaları (transformation) karşısında sosyologun belirli bir toplumun, bu birbirini izleyen hallerini ayrı ayrı türlere bağlamaya hakkı yok mudur? Yani toplum hallerine dayanan bir sınıflamaya da baş vurmak zorunda kalmaz mı? Çoğu zaman bütün evrimleriyle dikkate alındığı zaman, birbirinden çok farklı görünen iki toplumun tarihlerinin evreleri ele alınınca dikkate değer benzerlikler göstermesi, her zaman olanaklı değil midir?

Bütün bu açıklamalar gösteriyor ki, sosyolog için üç tip sınıflama da olanaklıdır: a) Toplumları meydana getiren öğelerin (din, hukuk, ahlâk vb. gibi bir sınıflamasını yapmak, b) *Toplum halleri*'nin yani toplumların evrimlerinin belirli evrelerini dikkate alarak bir sınıflamasını yapmak. c) *Evrim tipleri*'nin yani toplumların evrimlerini, tarihlerini bütünü ile ele alarak bir sınıflamasını yapmak.

★

Olumlu bir bilim olmak savında olan sosyolojinin, toplumsal olayları gözleyip sınıflamasını yaptıktan sonra asıl amacı, bu olayların zorunlu nedenlerini bulmaya çalışmaktır. Peki ama sosyolog bu iki olay arasındaki neden ve sonuç ilişkisini bulmak için nasıl bir yol tutmalıdır?

Durkheim ilkin toplumsal olayların nedenlerinin, neden psikoloji olaylarında aranmaması gerektiğini uzun uzadıya anlattıktan sonra[1] toplumsal olayların nedeni, daima başka bir toplumsal olayda aranmalıdır, kuralını ileri sürer. Bu toplumsal olaylar içinde bazıları vardır ki, toplumsal evrimin başlıca etmen (facteur) i olmak gibi bir üstünlük taşır. İşte bir toplumsal olayın nedeni daima bu üstün olaylar arasında aranmalıdır. Bu üstün olaylar da iç toplumsal çevrenin kurulmasına, daha özel olarak toplumun hacmine, dinamik yoğunluğuna bağlı olanlardır. Öyle ise sosyolog, bir toplumsal olayın nedenini özellikle morfolojik nitelikte olan toplumsal olgularda arayacaktır.

Durkheim'ın *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* adlı yapıtında *morfolojik* toplumsal olayların üstünlüğüne dayanan bu savını birkaç yıl sonra hafifletmeye çalıştığı görülmektedir. Bunu 1898'de yayımladığı «Bireysel tasarım, Kolektif

(1) bkz. Kitabımız, bölüm I.

tasarım»[1] adlı yazısındaki şu satırlardan anlayabiliriz: «Her çeşit toplumsal yapının ilkel maddesi, toplumsal ögelerin sayılarıyle, zümrelenmede dağıtılma biçimiyle yani dayanak'ın (substrat) niteliğiyle ilgilidir. Ama bir kez bir ilk tasarımlar temeli kuruldu mu, bunlar kendilerine özgü bir hayat süren, kısmen özerk birtakım gerçeklikler halini alırlar. Böylece birbirlerini çekmek, itmek aralarında her çeşit bireşim (synthèse) kurmak gücündedirler. Ama bütün bunlar içinde geliştiği çevrenin durumuyle değil, doğal ilgi (affinité) siyle belirlenir. Bundan ötürü böyle bir bireşimin ürünü olan bu yeni tasarımlar da aynı niteliktedirler. Bunların yakın nedenleri de, toplumsal yapının filan ya da falan karakterleri değil, başka birtakım kolektif tasarımlardır»[2]. Sonra da dayanak (substrat) a göre, oldukça özerk olan dinsel hayatı bu savına örnek olarak gösterir.

Durkheim'ın *Sosyoloji Yönteminin Kuralları*'nda morfolojik olayların üstünlüğü üzerine ileri sürdüğü kanıtlar da bize pek sağlam görünmüyor. Durkheim, toplum bireylerin birleşmesinden meydana geldiğine göre, toplumsal olaylar, bireylerin bu zümrelenme biçimlerine göre olması gerekir, diyor[3].

Pekiyi zümrelenme biçimleri, bireylerin birleşmesinde neden temel bir etmen (facteur) olsun? Bu zümrelenme biçiminin kolektif tasarımların bir sonucu olduğunu savlamamıza hiç bir engel var mıdır?

Kısası toplumsal evrimde, morfoloji olgularının üstünlüğü bize çok tartışmalı bir sav gibi görünmekte. Henüz doğmuş bir bilimde bütün toplumsal olayları anlatacak bir etmenin bulunduğunu savlamak peşin kavramlardan sakınmak kuralını dikkate almamak demektir. Sonra Durkheim'ın toplumsal hayatın evrimini hacim-yoğunluk gibi morfoloji olaylarına bağlaması, sosyoloji sistemini kökünden sarsmaz mı?

Eleştirmemizin birinci bölümünde de söylediğimiz gibi Durkheim, toplumsal olayları maddî ve tinsel (manevî) diye iki kısma ayırır. Ama Durkheim sosyolojisinde bu ikilik görünüştedir. Daha açık bir anlatımla söylemek gerekirse Durkheim'a göre maddede hiç bir toplumsal nitelik yoktur, maddeyi toplumsal bir değer haline getiren şey, bizim o maddeye yüklediğimiz anlamdır. Bundan ötürü de, Durkheim'ın sosyoloji doktrininin tümüyle tinselci (spiritualiste) bir temele dayandığı sonucuna varmıştık.

---

(1) Durkheim, *Reprépresentations individuelles et représentation collectives*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1898.

(2) Durkheim, *Représentations individuelles et représentations collective*, 1898, sayfa 299.

(3) Durkheim, *Les Règles*, sayfa 138.

Peki, Durkheim'ın morfoloji olaylarını toplumsal evrimin başlıca etmeni olarak görmesi, tinselci nitelikte olan doktriniyle nasıl uzlaşacak? Tinsel (manevî) yön asıl, maddî yön de gölge ya da simge olduğuna göre, Durkheim'ın toplumsal olayların açıklanmasında simge ya da gölgeyi temel bir etken sayması nasıl anlatılacak? Kısası bu yöntem, sistemiyle çelişmez mi, sosyoloji sistemini kökünden sarsmaz mı?

Durkheim *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* adlı yapıtının son bölümünü toplumsal olaylar arasındaki zorunlu ilişkiyi ispat için izlenmesi gereken yollara ayırmıştır. Durkheim'a göre olgular arasındaki bu zorunlu ilişkiyi araştırmak için sosyolog bu olguları etkileyemez. Deneyin koşullarını kendisi hazırlayamayacağına göre, deneyleme (expérimentation) yönteminden yararlanılamayacak demektir. Ama doğanın hazırladığı olguları incelemesi olanaklıdır. Durkheim'a göre sosyoloji, deneyleme yönteminden yararlanmasa bile, araçlı deneyden yani karşılaştırma yönteminden özellikle tarih ve etnografyadan yararlanabilir.

Durkheim bu açıklamalarından sonra Stuart Mill'in karşılaştırma yöntemindeki dört kuraldan sadece *birlikte değişme* kuralının kullanılabileceğini söyler.

Durkheim'ın toplumsal olayların karşılaştırılmasında sadece *birlikte değişme* yönteminin kullanılabileceğini söylemesi bize biraz acele verilmiş bir yargı gibi geliyor. Bizce bu sosyolojinin, ağır ağır çözebileceği bir sorundur. Sosyoloji olayları yakından ve derinden kavrandığı oranda tekniğinin bilincine ulaşacaktır. Nitekim bugün deneylemeli (expérimentale) sosyoloji alanında, özellikle şu son otuz kırk yıl içerisinde Amerikan sosyolojisinde, toplumsal olayları incelemek için ileri sürülen çeşitli deneyleme yöntem ve teknikleri Durkheim'ın bu konuda yanıldığını göstermez mi?

Durkheim ileri sürdüğü bu karşılaştırma yöntemini birçok yapıtlarında uygulamıştır. Ama Lacombe'un da dediği gibi: «Bu karşılaştırmalar çoğu zaman yetersiz ya da bulanıktır». Örneğin Durkheim *Toplumsal İş Bölümü* adlı yapıtında, örgütlenmiş yapının gelişmesiyle, parçalı (segmentaire) tipin silinmesi arasında bir bağın bulunduğunu göstermek istiyor. Bunun için de *Pentatök*[1] dönemi Yahudilerini, *Salien* kanununa bağlı Frankları, On İki Levha Romalılarını, XIV. yüzyıldan sonraki Hıristiyan toplumlarını karşılaştırır. Ama bu karşılaştırmaların hiç birinde örgütlü yapıyla, parçalı yapı halini açık olarak belirtemez»[2].

«Gene bunun gibi Durkheim, intihar yasağının tarih boyunca günümüze yaklaşıldıkça şiddetlendiğini göstermek için, intihar hakkındaki kanun madde-

(1) Kutsal Kitabın ilk beş kitabı.

(2) Lacombe, *La méthode sociologique de Durkheim*, sayfa 119.

lerinin evrimindeki yalnız iki evreyi ele alarak yasağın ikinci evrede, birinci evreden daha şiddetli olduğunu göstermeye çalışır. Evrim, bu evrelerden her birinin içinden incelenmedikçe, intihar yasağının sürekli olarak arttığı sonucunu çıkarmanın olanaklı olamayacağı açık değil midir?»[1].

Hemen belirtelim ki bu ufak tefek kusurlara işaret etmekle Durkheim'da bilimsel kesinlik duygusunun bulunmadığını söylemek istemiyoruz. Tersine, sosyoloji yönteminin en önemli kurucularından biri olan Durkheim'da bu duygu çok güçlüdür. Bu eleştirmelerimizle göstermek istiyoruz ki, sosyolojinin olumlu bilimler arasına girmesine bu derece çalışan Durkheim'ın bile kendini yöntem yanlışlarından sıyırması olanaklı olamıyor. Bu örnekler, sosyologun deneysel yöntemi uygularken ne kadar titiz davranması gerektiğini göstermesi bakımından dikkate değer.

(1) Lacombe, *La méthode sociologique de Durkheim*, sayfa 119-120.

SONUÇ

18. yüzyılın burjuvazisi, ruhlarda aşırılığa kaçan bir bireycilik ve özgürcülük eğilimi doğurmuştur. 19. yüzyılın ilk yarısında bu bireyci ve özgürlükçü düşünüşe çok güçlü bir tepki baş gösterir. Bir yandan Auguste Comte, bir yandan da Karl Marx bu bireyci, özgürlükçü düşünüş yerine toplumcu, disiplinci bir düşünüş aşılamaya çalışır.

Bu iki düşünürün doktrinleri, gerçi birbirine taban tabana karşıttır, ama ikisi de bireyci, özgürlükçü düşünüşe karşı gelmekte birleşirler. Gerçekten ikisi de toplumcu düşünüşü savunur, ama biri (Comte) tinselci (spiritualiste), biri de (Marx) maddecidir. Sosyolojinin kurulmasına büyük yardımı dokunanlardan biri sayılan Durkheim, Giriş'de de söylediğimiz gibi otuz yıllık bir aradan sonra Comte'un bu tinselci (spiritualiste) toplum görüşünü yeniden canlandırmıştır.

Bilindiği gibi Comte insanlığı örgütlenmiş bir tek toplummuş gibi ele alır ve bu hayalî örgütlenmiş toplumun yani insanlığın kanununu bulmaya çalışır. Gerçek olarak var olan çeşitli toplumların değil de, insanlık denen hayalî toplumun kanununu araştırır. Bu hayal-toplumun yani insanlığın evrimini de üç hal kanunuyle göstermeye çalışır. Oysa Durkheim gerçek olarak var olan toplumların, daha doğrusu toplum türlerinin kanunlarını araştırmak ister. Bu bakımdan Durkheim Comte'a göre daha gerçekçidir denebilir.

1789 devrimiyle dengesini kaybeden Fransa bir türlü toparlanamıyordu. Eski değerler yıkılmış, yenileri de tutunamamış, toplum büyük bir kargaşalık içinde bocalayıp durmakta... Bütün aydınlar dikkatlerini toplum sorunları üzerine toplamışlar, hasta toplumun derdine çare aramaktalar. İlk kez Saint-Simon bu derde ancak bilim yoluyle çare bulunabileceğini ileri sürmektedir. Ama kendisine göre, var olan bilimlerin hiç biri toplumsal gerçekliği kavramaya elverişli değildir. Bundan ötürü toplumsal gerçekliği kendine konu edinecek yeni bir bilimin kurulması zorunludur. 19. yüzyıl sosyologlarının hemen hemen hepsinde bu kaygı dikkati çeker: Saint-Simon, Auguste Comte geleneğini izleyen Durkheim'de de pratik sorunların ilk planda geldiğini şu satırlardan anlamak olanaklıdır: «Toplumsal gerçekliğin araştırılması gerektiğini ileri sürerken, onu düzene sokmaktan, düzeltmekten vaz geçtiğimiz anlamı çıkarılmasın. Bu incelemelerimiz kuramsal (théorique) bir yarar sağlamaktan başka bir işe yaramasaydı, bunun üzerinde bir dakika bile durmayı gereksiz görürdük. İncelemelerimizin kuramsal olması,

pratik sorunlara önem vermememizden değildir. Tersine bu pratik sorunları daha iyi çözmek içindir»[1].

Bu satırlar gösteriyor ki, Durkheim'de temel amaç: Fransız toplumunun derdine bir çare bulmaktır. Bu çarenin de ancak bilim yoluyle bulunabileceği kanısındadır. Kısası Durkheim öyle bir eylem adamıdır ki, toplumu düzene koyacak en yetkin kuralların ancak bilim yöntemiyle bulunabileceğine inanmıştır. İyi hekim olmak için nasıl iyi bioloji bilmek gerekirse, hasta olan toplumu tedavi için de toplumsal olayları bilimsel yöntemle inceleyen bir bilimin yani sosyolojinin verilerini iyi bilmek gerekir. Oysa o dönemde daha toplumsal olguların bilimsel yöntemle incelenmesine başlanmamıştı bile. Bundan ötürü Durkheim, amacına ulaşmak, toplumun derdine bir çare bulmak için ister istemez ilkin bu boşluğu doldurmak zorundaydı. .Kendisini, toplumsal olguların bilimsel bir yöntemle incelenmesine sürükleyen asıl nedeni burada aramak gerekir. Amaca ulaşmak için gereken araç, yani sosyoloji kanunları olmayınca, ister istemez bu aracı hazırlamak kendisi için bir zorunluluk olmuştur. Görülüyor ki Durkheim ilkin bir eylem adamıdır. Sonra da bir bilgindir. Durkheim'ın eyleme olan bu eğilimini hemen hemen bütün yapıtlarında görmek olanaklıdır. Örneğin *Toplumsal İş Bölümü* adlı yapıtında, yoğunluğun artarak iş bölümünün hızla ilerlediği yerlerde, bu değişikliğe karşılık olan ahlâk kurallarının aynı hızla gelişemediğini, bu yüzden de toplumda bir bunalımın başladığını söyler. Arkasından da bu bunalımı tedavi etmenin çaresini arar. Kuruluş halinde olan yeni ahlâkın olgulara dayanarak doğrultusunu belirlemeye çalışır, sonunda kurtuluşu meslek zümreleri (groupement professionel) nin ortaya çıkmasında bulur. *Ahlâk Eğitimi*[2] adlı yapıtında da din eğitiminden, layik ya da akıl eğitimine geçerken gözetilmesi gereken tedbirleri gösterir. *İntihar* adlı yapıtında da öyle.

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, 18. yüzyılın aşırı bireyciliğiyle, Fransız devrimi, sosyolojinin bir ayak önce kurulmasına yardımcı olmuştur.

★

Durkheim her şeyden önce, olumlu bir sosyoloji kurmak istemiştir. Bu amaçla *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* adlı yapıtında bu bilimin konusunu, yöntemini anlatmaya çalışmıştır. Kendisine göre toplumsal olaylar, tinsel (manevî) niteliktedirler, ama psikolojiyle açıklanamazlar. Bunlar bireysel bilinçlerin dışında, kolektif bilinç denen apayrı, türsel bir gerçeklik meydana getirirler. Durkheim sosyolojisi çokcu (pluraliste) bir dünya görüşüne dayanır. Çünkü madde,

(1) Durkheim, *De la Division du travail social.*

(2) Durkheim, *Education Morale,* 1925, Felix Alcan, (Bu kitap Durkheim'ın ölümünden sonra Paul Fauconnet tarafından bastırılmıştır. Bu kitabı Türkçeye Hüseyin Cahit Bey çevirmiştir. Eski harflerle basılmıştır).

hayat, bilinç gibi birbirlerine indirgenemez varlıklar yanında bir de bunların hiç birine indirgenemeyecek *türü kendine özgü* (sui generis) bir gerçeklik daha kabul eder: Topluluk bilinci. Bu açıklamalardan sonra, Durkheim sosyolojisinde hangi noktayı kabul edemediğimizi belirtmeye çalışalım.

Daha önce de belirttiğimiz gibi evreni kaba bir sınıflamayla madde ve bilinç dünyası diye ikiye ayırmak olanaklıdır. Kanımızca insan için gözlenebilecek herhangi başka bir dünya tasarımlanamaz. Bu dünyalardan birincisini beş örgenimizle, ikincisini de bilincimizle kavrarız. Beş örgenimizle kavradığımız madde dünyası, canlı cansız olmak üzere ikiye ayrılabilir. Gerek cansız gerek canlı varlıkların ikisi de madde dünyasında bulunurlar, ama gene de bu iki varlığı kesin sınırlarla birbirinden ayırabiliriz. Çünkü canlı varlıkları cansızlardan ayıran nitelikleri biliriz. Bu nitelikler; besin, üreme, gelişmedir. Bu nitelikleri taşıyan canlı maddeyle biyoloji, bu nitelikleri taşımayan cansız maddeyle de fizik-kimya uğraşır. Öyleyse madde dünyasında birbirlerine indirgenemeyen iki ayrı tür meydana getiren olaylar vardır.

İşte bilinç dünyasını da, tıpkı madde dünyası gibi, bireysel ve toplumsal diye ikiye ayırmak olanaklıdır. Gerek bireysel, gerek toplumsal olayların yeri kişisel bilinçlerimizdir. Ama gene de türü kendine özgü, birbirinden kesin sınırlarla ayrılan iki gerçeklik meydana getirirler, tıpkı madde dünyasındaki canlı ve cansız madde gibi... Çünkü bu iki tür olayı birbirinden ayıracak nitelikleri biliriz. Bu kitapta eleştirmemizin ikinci bölümünde görmüştük ki, toplumsal bilinç olaylarını, bireysel bilinç olaylarından ayıran iki nitelik vardır: Bunlardan biri görecilik (relativité) biri de edinme (acquisition) dir. İşte madde dünyasında bulundukları halde iki ayrı tür meydana getiren cansız ve canlı maddeyle nasıl başka başka bilimler uğraşıyorsa; kişisel bilinç dünyasında bulundukları halde iki ayrı tür meydana getiren bireysel ve toplumsal bilinç olayları da iki ayrı bilimin konusu olacaklardır. Biri, bireysel bilinç olaylarıyle uğraşan psikoloji, biri de, toplumsal bilinç olaylarıyle uğraşan sosyolojidir.

Bu anlamda bir sosyolojinin konusu, tıpkı içe-bakışçı (introspective) psikolojinin konusu gibi içgözlemle kavranabilir, türsel birtakım bilinç olayları olması gerekir. Böyle olunca da sosyolojinin bireysel bilinçlerin dışında ayrı bir toplum bilinci varsayımına baş vurması gerekmez.

Kolektif bilinç ya da *toplum bilinci*'ni gözlemek olanaksızdır, diyoruz, çünkü biraz önce de belirttiğimiz gibi, insan için gözlenebilen iki dünya vardır, bunlar da: madde ve bilinç dünyalarıdır. Bunlardan biri beş örgenimizle, biri de içe-bakış'la (introspection) kavranır. Bu iki dünya dışında birçok dünyalar tasarımlanabilir, ya da hayal edebiliriz. Ama bunlar karşılığı, gerçekliği (réalité)

bulunmayan, deney ve gözlem alanına giremeyen içi boş birtakım kavramlar olabilir.

Kolektif bilinç ya da toplum bilinci, madde ya da kişisel bilinç dünyasına bağlı bir varlık değilse, gözlemi olanaksız, karşılığı bulunmayan tamamen boş bir kavram oluyor demektir. Bundan ötürü, olumlu olmak savında olan bir sosyolojiden böyle bir kavramın atılması zorunludur.

BİBLİYOGRAFYA

AIMARD. Durkheim et la Science Economique, PUF, 1962.

ARON. Les Grandes Doctrines de la Sociologie Historique. CDU, 1963.

BACON. Novum Organum.

BARNES. Die Philosophie Tendenzen der Sosiologie Durkheim, Jahrbuch für Sociologie, cilt II, 1926.

BARTH. The Religions of India.

BOAS. The Kwakiutl Indians.

BOUGLE. Revue Générale des Théories Récentes sur la Division du Travail (Année Sociologique, cilt 6).

BOURNOUF. Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien. 2. baskı.

BRANFORD. Durkheim, Sociological Review, 1918.

BREAL. Hercule et Cacus, Etude de Mythologie Comparée.

COMTE. Cours de Philosophie Positive.

DARWIN. Origine des Espèces, Schleicher Frères, 1896.

DAVY. Sociologues d'Hier et d'Aujourd'hui, Alcan, 1931.

DEPLOIGE. Le Conflit de la Morale et de la Sociologie.

DESCAMPS - KÖSEMİHAL. Deneysel Sosyoloji, Remzi Kitabevi, 2. baskı, 1965.

DUPRAT. La Psycho-Sociologie en France, Archiv für Geschichte der Philosophie und Sociologie, cilt 30, cüz 1, 2.

DURKHEIM. De la Division du Travail Social, 1893.

— — Le Règles de la Méthode Sociologique, 1893.

— — Le Suicide, 1897.

— — Les Formes Slémentaires de la Vie Religieuse, 1912.

DURKHEIM et MAUSS. De Quelques Formes Primitives de Classification. Année Sociologique, cilt VI, s. 1 ve devamı.

ESPINAS. Société Animale.

FLETCHER. The Import of the Totem in Smithsonian Report, for 1897.

FUSTEL DE COULANGES. Le Cité Antique, Hachette, 1919.

FRAZER. Golden Bough.

— — Totemism.

— — The Beginnings of Religion and Totemism Among the Australien Borigenes, (Firthnightly Review, temmuz 1905).

GEHLKE. Durkheims Contributions to Sociological Theory.

GOBLOT. Classification des Sciences.

GREY. Journal of Two Expeditions in North West and Western Australia.

GURVITCH. Essai de Sociologie.

HALBWACHS. La Doctrine de Durkheim (Revue Philosophique, 1928).

JEVONS. Introduction to History of Religion.

KÖSEMİHAL. Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitabevi, 2. baskı, 1968.

— — Allah Nedir?, 1935.

KHUN. Herabkunft des Feuers un Göttertranks, Berlin, 1859.

KRAUSE. Die Tlinket Indianer.

LACOMBE. La Méthode Sociologique de Durkheim, Alcan, 1926.

LANG. Social Origins, Londra, 1903.

LEMONTEY. Raison ou Folie.
LOMBROSO. L'Homme Criminel.
MAC LENNAN. The Workship of Animals and Plants, Totems and Totemism, (Forthnightly Review, 1869-70).
MARETT. Preanimistic Religion, Folklore, 1900.
MARQUARDT. Römische Atherhümer.
MATHEWS. Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria, Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales, XXXVIII, s. 287.
MEHMET ALİ ŞEVKİ. Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması, Elif Kitabevi, 1968.
ST. MILL. Système de Logique, 5. baskı, Alcan, 1904.
— — Economie Politique.
MORGAN. The League of the Iroquois, 1851.
— — Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family, 1871.
— — Ancien Society, 1877.
MÜLLER. L'Essai de Mythologie Comparée, 1859, (Fransızca çevirisi).
OLDENBERG. Le Bouddha, Alcan.
PREUSS. Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus, 1904.
SABAHATTİN. Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?, Elif Kitabevi, 1965.
SECRETAN. Le Principe de la Morale.
SMITH. Kinship and Marriage in Early Arabia, Cambridge.
— — The Religion of the Semites, Lectures, VI-XI.
SOREL. Les Théories de Durkheim, Le Devenir Social, cilt 1, 1895.
SOROKIN. La Théorie de la Religion de Durkheim, (Rusça).
SPENCER - GILLEN. The Native Tribes of Central Australia, London. 1899.
— — The Northern Tribes of Central Australia, 1904.
SPENCER. Introduction à la Science Sociale, 6. baskı, Paris, 1882.
— — Principes de Sociologie, Alcan, 1896.
SWANTSON. The Development of the Clan System, Amer, Antrop. N. S., 1904, VI.
TYLOR. La Civilisation Primitive.
TOCQUEVILLE. De la Démocratie en Amérique, Gallimard, 1951.
TOUT. The Religion of Totemism of the Aborigines of British Colombia.
— — Pros and Transaction of the R. Society of Kanada, 2. baskı, VIII.
VIALATOUX. De Durkheim à Bergson, Bloud et Gay, 1939.
WILKEN. Het Animisme Bijden Volken van den Indischen Archipel, s. 69-75.

İNDEKS

Aimard, 27
Aristoteles, 98, 171
Aron, 27

Bacon, 32, 32 not, 34, 193
Baldwin, 21
Barnes, 27
Barth, 100, 100 not
Bergson, 27
Boas, 123, 123 not
Bouglé, 27
Bournouf, 100, 100 not
Branford, 27
Bréal, 107, 107 not
Buisson, 27 not
Bureau, 21

Cahit, Hüseyin, 26, 26 not, 207 not
Comte, 21, 22, 23, 24, 29, 29 not, 33, 45, 53, 71, 71 not, 73, 73 not, 130, 170, 206
Condorcet, 21

Darwin, 67, 67 not
Davy, 21 not, 27
Demolins, 21
Deploige, 27
Descamps, 21, 22 not
Descartes, 34, 97
De Tourville, 21
Dewey, 21
Duprat, 27
Durkheim, 20, 21, 22, 23, 24, 24 not, 25, 25 not, 26, 27, 28, 28 not, 29, 30, 30 not, 31, 31 not, 32, 32 not, 33 not, 37, 37 not, 40, 40 not, 41 not, 44 not, 53, 54, 54 not, 55, 55 not, 56, 56 not, 57 not, 58 not, 60 not, 61 not, 62 not, 63, 63 not, 64, 64 not, 65, 65 not, 67, 68 not, 69 not, 70 not, 71, 71 not, 72 not, 73 not, 75 not, 76, 76 not, 77 not, 78, 78 not 79, 79 not, 80, 80 not, 81 not, 82 not, 83, 83 not, 84, 84 not, 85, 85 not, 86 not, 87 not, 88, 88 not, 89 not, 90, 90 not, 91, 91 not, 92 not, 93 not, 94, 94 not, 95, 95 not, 96, 96 not, 97, 97 not, 98, 98 not, 99 not, 100 not, 101 not, 102 not, 105 not, 106, 107 not, 108 not, 109, 109 not, 11 not, 112, 112 not, 113 not, 115 not, 116 not, 118, 119 not, 120, 120 not, 121, 121 not, 122, 124, 124 not, 125, 125 not, 126, 126 not, 127 not, 128 not, 129 not, 130 not, 131 not, 132 not, 134 not, 135 not, 136 not, 137 not, 139 not, 141, 141 not, 143 not, 144, 144 not, 146 not, 147 not, 148, 148 not, 149, 150 not, 154 not, 156 not, 158 not, 159, 160, 160 not, 161 not, 162 not, 164, 164 not, 165 not, 166, 166 not, 167, 168, 170 not, 171, 171 not, 172, 172 not, 173 not, 174, 174 not, 175, 175 not, 176, 177, 177 not, 178, 178 not, 179, 179 not, 180, 181, 181 not, 182, 183, 183 not, 184, 185, 185 not, 186, 186 not, 187, 188, 189, 189 not, 190, 192, 192 not, 193, 193 not, 194, 195, 195 not, 196, 197, 198, 199, 200, 200 not, 201, 201 not, 202, 203, 203 not, 204, 206, 207, 207 not, 208

Emmanuel, 92
Espinas, 21, 22, 23, 24, 73, 73 not

Fauconnet, 25, 26, 27, 207 not
Fison, 110, 114
Fletcher, 123, 123 not
Franck, 95
Frazer, 99, 99 not, 101 not, 110, 110 not, 111, 120, 123, 124, 125, 125 not, 26, 158
Fustel de Coulanges, 66 not

Garafalo, 35, 36
Gehlke, 27
Giddings, 21
Gillen, 110, 110 not, 111, 115, 124, 133 not, 139, 140, 141, 145, 146, 154, 155, 161, 163, 164
Goblot, 181 not
Gökalp, Ziya, 23, 24 not
Grey, 110, 110 not, 112, 114, 116
Gurvitch, 185, 185 not

Halbwachs, 27
Hamelin, 173
Hobbes, 49
Howitt, 110, 114, 116, 118, 126, 147
Hubert, 130

Jevons, 99, 99 not, **122**, **122** not, 126

Kant, 144, 173
Khun, 107, 107 not
Krause, 142, 142 not
Kösemihal, 22 not, 23 not, 28 not, 41 not, 54 not, 69 not, 78 not, 96 not, 99 not, **197 not**
Kubalı, 25 not, 26

Lacombe, 176 not, **179**, **180** not, 184, 185 not, **187 not**, 189 not, 192 not, 204, 204 not, 205 not
Lang, 125, 126, 126 not
Leibniz, 144
Lemontey, 56, 56 not
Le Play, 20, 21, 22, 23, 196
Lombroso, 136, 136 not
Long, **110**, **148**

Mac Lennan, 110, 110 not
Marett, 130, 130 not
Marquardt, 66 not
Marx, 206
Mathews, 118, 118 not
Mauss, 25, 26, 118, 118 not, 130, 171, 171 not
Mehmet Ali Şevki, 23, 23 not
Mill, 29, 29 not, 51, 51 not, 56, 70, 70 not, 204
Mithat, 26, 54 not
Montesquieu, 21
Moreno, 197 not
Morselli, 84, 95
Müller, 98, 107, 107 not, 108, 109

Oldenberg, 100, 100 not

Pavlov, **196**
Preuss, 130, 130 not, **152**
Procope, 136, 136 not

Réville, **99**
Roth, 145
Rousseau, **49**

Sabahattin, Prens, 23, 23 not
Sadak, Necmettin, 26
Saint Simon, 21, 22, 24, 206
Satı, Ahmet, 23
Schooleraft, 114
Secretan, 56, 56 not
Seydol, İbrahim, 26
Siber Selmin (Evrim), 26, 28
Smith, Adam, 56, 56 not
Smith Robertson, 110, 110 not, 157, 157 not, 158
Sokrates, 42
Sorel, 27
Sorokin, 27
Spencer, Baldwin, 110, 110 not, 111, 124, 133 not, 139, 140, 141, 145, 146, 154, 155, 161, 163, 164
Spencer, Herbert, 21, 23, 29, 29 not, 33, 43, 43 not, 45, 49, 50, 53, 71, **98**, **104**, **104** not, **105**, **105** not, 106, 115, 116
Strehlow, 110, 111 not, 115, 139, 139 not, 140, 141, 142, 145, 146, 154, 161
Swanton, 123, 123 not

Şuayip, Ahmet, 23

Tarde, 21, 22, 23, 188
Thales, 17
Tocqueville, 56, 56 not
Tout, 123, 123 not, 124
Tunç, Şekip, 23
Tylor, 99, 99 not, 104, 104 not, 105, 105 not, 106, 121, 121 not, 122, 125, 126, 143, 148

Vialatoux, 27

Wiese, 21
Wilken, 121, 121 not, 122
Worms, **21**

NURETTİN ŞAZİ KÖSEMİHAL'İN DİĞER KİTAPLARI

TÜRKİYE'NİN DÜZENİ ÜZERİNE
Istanbul, 1970 (Edebiyat Fakültesi *Sosyoloji Dergisi*'nden ayrı baskı, sayı 21-22).

YURDUMUZDA EDEBİYAT SOSYOLOJİSİ İLE İLGİLİ ARAŞTIRMALAR
Istanbul, 1970 (Edebiyat Fakültesi *Sosyoloji Dergisi*'nden ayrı baskı, sayı 21-22).

TOPLUMSAL ÇEVRE VE KONUT İLİŞKİLERİ
Istanbul, 1970 (Edebiyat Fakültesi *Sosyoloji Dergisi*'nden ayrı baskı, sayı 21-22).

SOSYOLOJİDE YÖNTEM
Istanbul, 1970 (Edebiyat Fakültesi *Sosyoloji Dergisi*'nden ayrı baskı, sayı 21-22).

SOSYOLOJİ TARİHİ
Istanbul, 1968, Remzi Kitabevi (ilk baskı, Ed. F. yayınları, 1956, Istanbul, Fakülteler Mat.).

BATI UYGARLIĞI VE BİZ
Istanbul, 1968, Ak Kitabevi.

EDEBİYAT SOSYOLOJİSİNE GİRİŞ
Istanbul, 1967 (*Sosyoloji Dergisi*'nden ayrı baskı, sayı 19-21).

AVRUPA VE AMERİKA'DA DEMOKRASİ VE SOSYOLOJİ
Istanbul, 1965 (*Sosyoloji Dergisi*'nden ayrı baskı, sayı 17-18).

SOSYOMETRİNİN TEMELLERİ
(*Moreno*'dan), Istanbul Matbaası, 1963.

SANAT VE FİKİR İŞÇİLERİ
Istanbul Matbaası, 1961.

MORENO PSİKODRAMA YÖNTEMİYLE BİR HASTA KEMANCIYI NASIL İYİ ETTİ ?
Baha Matbaası, Istanbul, 1960.

CYBERNETICS, SOCIOMETRY, MICROSOCIOLOGIE
Istanbul Matbaası, 1959.

SOSYAL DETERMİNİZMİN ÇEŞİTLERİ VE İNSAN HÜRLÜĞÜ
(*Gurvitch*'ten), Istanbul, 1958.

16. MİLLETLERARASI SOSYOLOJİ KONGRESİ
Fakülteler Matbaası, 1956, Istanbul (*Sosyoloji Dergisi*, sayı 10-11).

KİTAP TAHLİLLERİ
Fakülteler Mat., Istanbul, 1956, (*Sosyoloji Dergisi*, sayı 10-11'den ayrı baskı).

GURVITCH SOSYOLOJİSİ
Istanbul, 1954-58, (*Sosyoloji Dergisi*, sayı 9, 10-11, 12'den ayrı baskı).

BÜYÜ VE DİN PROBLEMİNİN BUGÜNKÜ DURUMU
Hüsnütabiat Mat., Istanbul 1952 (*Sosyoloji Dergisi*, sayı 7'den ayrı baskı).

SOSYAL REALİTENİN ANALİZİ
Fakülteler Mat., Istanbul, 1953, (*Sosyoloji Dergisi*, sayı 8'den ayrı baskı).

TECRÜBÎ SOSYOLOJİ
(*Paul Descamps'dan*), Istanbul, 1950, (İkinci baskı, Remzi Kitabevi, Istanbul, 1965).

KARATAŞ KÖYÜ MONOGRAFİSİ
Istanbul, 1950, (*Sosyoloji Dergisi*, sayı 6'dan ayrı baskı).

MEMLEKETİMİZDE DENEYSEL SOSYOLOJİNİN DOĞUŞU VE GELİŞMESİ
(*Sosyoloji Dergisi*, sayı 6'dan ayrı baskı).

AVRUPA İŞÇİLERİNDEN BİR MONOGRAFİ ÖRNEĞİ
Pulhan Matbaası, 1949 (*Sosyoloji Dergisi*, sayı 4-5'ten ayrı baskı).

SOSYOLOJİNİN BUGÜNKÜ TEMAYÜLÜ
Pulhan Mat., (*Gurvitch*'ten), Istanbul, 1949, (*Sosyoloji Dergisi*, sayı 4-5'ten ayrı baskı).

KHARMIDES
(*Platon*'dan), ikinci baskı 1965, birinci baskı 1949, (Klasikler Dizisi, M.Eğ. Bakanlığı).

SOSYAL DOKTRİNLER TARİHİ
Kitap III, Keteon Matbaası, Istanbul 1948.

SOSYAL DOKTRİNLER TARİHİ
Kitap I, II, (taşbasması), Istanbul, 1947.

MANTIK
Devlet Matbaası, Istanbul, ikinci baskı 1947, ilk baskı 1945.

DURKHEIM SOSYOLOJİSİ ÜZERİNE KRİTİK BİR DENEME
Arkadaş Matbaası, Istanbul, 1945, (*Sosyoloji Dergisi*, sayı 3'ten).

PROTAGORAS
(*Platon*'dan), üçüncü baskı 1965, ikinci baskı 1943, ilk baskı 1940.

LAKHES
(*Platon*'dan), üçüncü baskı 1966, ikinci baskı 1958, ilk baskı 1942, (Klasikler Serisi).

ALLAH NEDİR ?
Sosyolojik araştırma, Nümune Matbaası, Istanbul, 1935.

İNGİLİZCE YAZILMIŞ İNCELEMELERİ

SOCIOMETRY, CYBERNETICS
New-York, 1959, (*Group Psychotherapy* dergisi, çıkaran: *Moreno*, Beacon House, New-York).

CYBERNETICS, SOCIOMETRY, MICROSOCIOLOGY,
Nürnberg, 1959.

THE ANALYSIS OF A CONCRETE SOCIETY
1960, Istanbul.

THE ASSIMILATION OF OCCIDENTAL CIVILISATION IN TURKEY
1960, Istanbul.

ART WORKERS AND MENTAL WORKERS
Nürnberg, 1963.

GROUP PSYCHOTHERAPY IN SOCIOLOGY AND IN SOCIMETRY
New-York, 1963.

HISTORY OF SOCIOLOGY
Foreward, 1965, Istanbul.

FRANSIZCA YAZILMIŞ İNCELEMELERİ

LA NAISSANCE ET L'EVOLUTION DE LA SOCIOLOGIE EN TURQUIE
1952, Istanbul, (Actes du XV. Congrès de l'Institut International de Sociologie).

DEUX POINTS DE VUE SUR LA REALITE SOCIALE
1954, Gap, France (Acte du XVIe congrès de l'Institut International de Sociologie).

POUR UNE CLASSIFICATION DES DOCTRINES SOCIOLOGIQUES
1954, Gap, France (Acte du XVIe congrès de l'Institut International de Sociologie).

LE PLAY ET SON ECOLE
1954, Gap, France (Acte du XVIe congrès de l'Institut International de Sociologie).

L'ECOLE DE LE PLAY ET SON INFLUENCE EN TURQUIE
Paris, 1956 (Tirage à part du Recueil d'études sociales, à la mémoire de Le Play, ed Picard).

L,ASSIMILATION DE LA CIVILISATION OCCIDENTALE EN TURQUIE

1958, Beyrouth, (Tirage à part du XVIIe Congrè de l'Institut International de Sociologie).

LA SOCIOLOGIE DE LA TECHNIQUE

1958, Beyrouth, (Tirage à part du XVIIe Congrè de l'Institut International de Sociologie).

L'INFLUENCE DE LA DEMOCRATIE SUR LA SOCIOLOGIE EN EUROPE ET AUX ETATS-UNIS

(Sociologia Internationalis, 6 Band, Heft 2, Duncker-Humbolt, Berlin).

SUR LA SOCIOLOGIE DE LA LITTERATURE

Rome, 1970.

QUELQUES RECHERCHES SUR LA SOCIOLOGIE DE LA LITTERATURE EN TURQUIE

Rome, 1970.

Kösemihal'in bu kitaplardan başka **Yeni Adam, Ağaç, Varlık, Oluş, İlköğretim, Yeniden Doğuş, Sosyoloji Dergisi, Sosyoloji Dünyası** dergilerinde, **Ulus, Tanin, Yeni Sabah,** özellikle **Cumhuriyet, Yeni Istanbul** gazetelerinde sosyolojiyi ilgilendiren yüzlerce yazısı çıkmıştır.

DURKHEIM SOSYOLOJİSİ adlı bu değerli eserden yararlandınız mı?..

Cevabınız; «Evet» ise, size BÜYÜK FİKİR KİTAPLARI dizimizin diğer kitaplarını hatırlatmak isteriz:

1. SOSYOLOJİ TARİHİ (Prof. Nurettin Şazi Kösemihal)

Konuya ilgi duyanların tek kitapta bütün aradıklarını bulacakları bir eser... 12.50 TL.

2. DİN PSİKOLOJİSİ (Osman Pazarlı)

İslâmda ve Batı'da din psikolojisi alanında ileri sürülen fikirler. Mistisizm, semavî dinler ve metapsişik olayların incelenmesi... 10.— TL.

3. TÜRKİYE MEKTUPLARI (H. von Moltke)

1836-1839 Türkiye'sinden mektuplar. Bugünümüzü yaratan o günkü nedenler, Türkiye'nin bugünü hakkında fikir yürütmeden önce okunması gereken ilginç eser... Çeviren: H. Örs — 12.50 TL.

4. TANRILAR, MEZARLAR ve BİLGİNLER (C. W. Ceram)

20 dile çevrilmiş yalnız Almanya'da 38 defa basılmış eser. Arkeolojinin romanı, konuya hiç ilgi duymayanlara bile kendini sevdiriyor. Başından sonuna kadar elinizden bırakmadan ilgiyle okuyacağınız bir kitap... Çeviren: H. Örs — 25.— TL., ciltli 35.— TL.

5. TARİH BOYUNCA İLİM ve DİN (A. Adnan Adıvar)

Şimdiye kadar bizde daha mükemmeli yazılmamış büyük fikir ve araştırma eseri. "Bu eser bir Batı dilinde yazılmış olsaydı bütün dünya dillerine çevrilmiş olurdu"... 40.— TL., ciltli 50.— TL.

6. OSMANLI TÜRKLERİNDE İLİM (A. Adnan Adıvar)

"Tarih Boyunca İlim ve Din" in tamamlayıcısı. Osmanlı Türkiye'sinde geçen yüzyıllarda müspet ilimler alanında neler olmuş; neler olmamıştır. Hiç bir kitapta bulunmayan orijinal bilgiler... 15.— TL.

7. FELSEFE SÖZLÜĞÜ (Orhan Hançerlioğlu)

Günümüz kültüründe temel olan ve çoğunlukla yanlış anlamda kullanılan kavramları açıklayan büyük sözlük. 620 ana terimin Osmanlıca ve Türkçe karşılıklarıyle birlikte tam açıklaması. Her aydının mutlaka bilmesi gereken bilgileri kapsayan kitap... 20.— TL.

8. DÜŞÜNCE TARİHİ (Orhan Hançerlioğlu)

İlk düşünürlerden bugünün en yeni fikir akımlarına kadar bir roman rahatlığıyle okunacak orijinal bir düşünce tarihi kitabı. Günümüz kültürünün temel eseri... 20.— TL.

9. DEVLET (Eflâtun - Platon)

2400 yıl önce yazılan; çağımıza o günden ışık tutan, dünü bugüne bugünü yarına bağlayan büyük fikir eseri... Dilimize kazandıranlar: S. Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz — 15.— TL.

10. DEMİR MELEKLER (Walter Kiaulehn)

Makinenin doğuşu, tarihi ve kudretini açıklayan; dünyadaki makine devriminin nedenlerini, nasıl başladığını, nasıl sürdürüldüğünü ve ne sonuçlar verdiğini inceleyen roman çekiciliğinde bir kitap... Çeviren: H. Örs — 15.— TL.

11. HAZRETİ MUHAMMED'İN FELSEFESİ (Cemil Sena)

Hazreti Muhammed kimdir? Peygamber ve peygamberlik, melekler, cinler, şeytan ve iblis, kıyamet ve ölümden sonra dirilme, cennet, cehennem, ruh, ölüm ve ölüm ötesi, vahiy nedir? Kur'an, Tanrı, iman, ibadet, dua ve yarlıgama, tövbe, bilim ve din, kader ve elindelik problemi, dünya, din ve Allah, hukuk, Hazreti Muhammed'in kişiliği, başarı ve amaçları, dinde revizyon, layiklik, özgür düşünce... Cemil Sena — 40.— TL.

BU DİZİMİZDE
YAKINDA ÇIKACAK DİĞER ESERLER

BİYOLOJİK, SOSYOLOJİK ve PSİKOLOJİK YÖNLERİYLE İNSAN... Anthony Smith

---

EKONOMİ KAVRAMLARI SÖZLÜĞÜ... Orhan Hançerlioğlu

DÜNYASINDAKİ İNSAN (Antropoloji'nin romanı)...
Calwin Wells

ESTETİK (Güzelliğin Felsefesi) ... Cemil Sena

BÜYÜK FİKİR KİTAPLARI dizimiz, başlı başına bir kitaplıktır. Bu kitaplarla kütüphaneniz daha değerlenecek; eksikleri tamamlanmış olacaktır.

İsteme adresi:
Remzi Kitabevi - Ankara Caddesi
No. 93 / İSTANBUL