

AUGUSTE COMTE'UN SOSYOLOJİSİ (*)

IV

İLİMLERİN SOSYOLOJİSİ

Prof. L. Lévy Bruhl

BİRİNCİ FASIL

Hayvanlıktan İnsanlığa Geçiş, San'at ve İlan

I

Müsbet felsefeden önce gelen felsefelerden bir çoğu hayvanla insanın mukayeseli tetkikini yaparken, bu iki mevcut arasında yalnız bir derece farkının değil, bir tabiat farkının da bulunduğu mevzuasına dayandılar. Din, ahlâkî duygu, dil, akıl... gibi hususiyetlerin irca edildiği ana ayrılık ne olursa olsun, ekseriya hayvan zümresi fevkinde bulunan ve ondan bariz surette ayrı olan bir «insan hâkimiyeti» düşünölmektedir. Bugünkü insanın şuuruna dayanan bu feylesoflar, hayvanların asla içine giremedikleri «manevî şe'niyetler» nizamını gözönünde bulunduruyorlar. Böylece insan ilmine, onu tabiat ilimlerinin hepsinden ayıran imtiyazlı bir mevzu vermiş oluyorlar.

Müspet felsefe ne bu mevzuayı, ne de ondan çıkarılan neticeleri kabul eder. Müspet usulün seciyesi, umumiyetle antroposantrik bakım yerine âfakî bakımı, muhayyele yerine müşahedeyi koymaktır. Sıra insanın tetkikine gelince, birdenbire istikamet değıştirmez. Maksadı bugün gerek kendi, gerek diğeri canlı mevcutlarla olan münâ-

(*) L. Lévy-Bruhl'ün (La philosophie d'A. Comte, 1921, Paris) eserinden yapılan bu tercümenin evvelki kısımları için Bk.: Hukuk Fakültesi Mecmuası, 1938, sayı: 15 (Sf. 416-457) ve sayı: 16 (Sf. 673-719) ve sayı: 2-3, 1941 (Sf. 605-666).

sebeti hakkında insanın edindiği fikrin ne olduğunu bilmek değildir. Böyle bir fikre, tarihi sebeplerle anlaşılabilir olan bir takım dinî ve felsefî unsurlar karışır. Mesele, insanın tabiatını, diğer mevcutlarla şe'ni münasebetleri dahilinde görmektir. İnsan, bu suretle gözönüne alınınca, hayvanları ihtiva eden bir merdivenin basamağında görülür.

O halde mesele şu suretle vazedilebilir: İnsan en yüksek haddi olduğu hayvan serisinin bir parçası olduğundan, yine bir had olarak kendisini, kendisinden bir evvelki haddin üstünde bulunduran farkları yoklamalıdır. Meseleyi böyle vâzetme, asıl güçlüğü insanla hayvan arasındaki benzeyişlerde bulan hemen bütün feylesofların aksinedir. Darwin'in «Descendance de l'homme - İnsan nesli» meselesinde alacağı vaziyet de budur.

C. iki mevzuaya dayanıyor: Birincisi hayvan ve insandaki fonksiyonların derin ayniyetini tasdik eder. Zihni ve manevî melekelerin hepsi asıl hayvanî denen hayatın zarurî tamamlayıcısı olduğundan, esas melekelerin bu sıfatla «bütün yüksek hayvanlarda belki de bütün kemikli hayvan grubunda muhtelif derecelerle müşterek olmaması (1)» güç tasavvur edilecektir. Hayvanî fonksiyonlar, uzvî hayatın, bu hayatı evvelâ daha tam ve daha muğlâk kılacak bir serpilişidir. Aynile zihni ve manevî fonksiyonlar da, başlangıçta hayvanî hayatın bir serpilişi olup, binnetice hayvanî hayatın muayyen bir inkişaf derecesine vardığı her yerde, hiç değilse bilkuvve bulunmalıdır.

C. a göre hayatiyat bu mevzuayı yetesiye göstermiştir. Gurur ve cehlin nev'imiz için mutlak imtiyaz olarak ileri sürdüğü bütün esaslı seciyeler az çok iptidai şekilde yüksek hayvanların çoğunda görülmektedir (2). Böyle bir telâkki küçük görüldü. Zira metafizik ruhiyat ve fikriyat zekâyı, ruhi fonksiyonların tetkiki sırasında ön sıraya koyuyordu. Zekâ, gerçekten, bugün insanla hayvan arasını sonsuz bir mesafe ile ayırıyor. Fakat daha doğru bir ruhiyat, en kuvvetli ve en «ana» olan zihni fonksiyonların teessüri fonksiyonlar olduğunu kabul etmektedir. Çünkü teessüri fonksiyonların verdiği ilcalarla, zekâ yalnız başına inkişaf edemeyecekti. Bu vaziyette insan ile hayvan arasındaki mümaselet ve benzeyiş hemen beliriyor: zira teessüri fonksiyonlar her ikisinde birdir. Zihni fonksiyonlar için de mesele, bunların insanda sonradan kazandığı inkişaf

(1) Dersler, III, 661.

(2) Müsbet Siyaset, I, 602.

bir tarafa bırakılırsa, aynidir. Bir kelime ile, insan nev'inin diğer nevilere dinamik üstünlüğü çok fazla ise de, statik üstünlüğü zayıftır. Mesele, uzuvların zâhirde pek az mühim olan farkına, fonksiyonların bu kadar mühim farkının nasıl tekabül ettiğini araştırmaktadır (3).

Burada ikinci mevzua işe karışıyor. «İnsanın esaslı teşekkülü değişmez». Tekâmül var. Fakat şekil değişikliği yoktur: Hayatıyat-tan içtimaiyata geçen bu büyük prensip, bütün içtimaiyata hâkimdir. Vahşi hayvanlık devrinin insanlığını müsbet medeniyete getiren uzun tarih cereyanı içinde tamamen yeni olan hiç bir şey gözükmemektedir (4). Yavaş yavaş gözüken her şey, insanın tabiatında, şüphesiz kuvve halinde, zaten vardı. Belki de müsait şartlar bir araya gelmeseydi bu kuvve hali devam etmiş olacaktı.

Asıl uzvî ve hayvanî hayata elzem olan zihni fonksiyonlar, nev'in varlığının bağlı bulunduğu inkişaf derecesine pek çabuk vardılar. Bilâkis tabiatimizin en yüksek «ana temayülleri» uzun zaman kuvve halinde kalmağa, yavaş yavaş ortaya çıkmağa mecbur kaldılar. Fakat bunların inkişafı sonradan oldu ise, bilmukabele durmuş değildir, bu inkişaf devamlı ve gayri muayyendir. İnsanlık hayvanlıktan ağır ağır kurtuluyor. Şu halde en yüksek medeniyet esasında, tabiatimize uygundur. Çünkü nev'imizi en çok seciyelendiren hassalar gittikçe daha belli bir şekilde görünüyor. Bu manada içtimaî tekâmülümüz «uzvî fonksiyonların üstünlüğünün, ilkin asıl hayvanî denen fonksiyonların, sonra inkişafı insanlığın asıl tarifi olan zihni ve manevî fonksiyonların galebesine yer vermek için, gittikçe daha çok azalması suretile en basit nebat nevilерinden başlayarak bütün canlı nevide ardı kesilmeden devam eden bir ilerlemenin son haddi (5)» gibi anlaşılmalıdır. Canlı mahlûkların zinciri bir bütün oluyor. Fakat biliyoruz ki C., Lamarck'ın faraziyesini kabul etmedi. Nevilerin sabitliğine inanıyor. Şüphesiz veraset ile uzviyetlere yavaş yavaş girmiş tesirleri kabul ediyor. Fakat bu tesirlerin nevilерini değiştirmeye kadar varacağını zannetmiyor. Demek ki insanın bütün tekâmülü, başlangıçtaki teşekkülü ile izah edilmelidir. C. tabiatın her yerinde olduğu gibi burada da statik ve dinamik bakımlarının tam tekabülünü kabul eder. İnsanın vaziyeti en basitlerinden en muğlâklarına kadar bütün hâdise sahalarının-

(3) Müsbet Siyaset, I, 638-9.

(4) Dersler, V, 81.

(5) Dersler, IV, 498-500.

da gerçekliği görünen bu ansiklopedik kanunun dışında kalamaz. Münhaninin bütün güzergâhının muadeleye tekabül etmesi gibi, insanın «ana tabiati» ne de insanlığın inkişafı tekabül etmelidir. Yalnız bu şartla içtimaiyatın ilim olması mümkündür. Müsbet içtimaiyat var olduğuna göre mevzua da meşru demektir.

II

İnsan ve hayvan münasebetleri bu suretle müsbet felsefenin umumî prensiplerinden tâlil edilmiş bulunuyor. Fakat doğruluğunu, muhalif nazariyenin delillerini tenkitler, müşahede ve tecrübe vasıtaları ile, ba'dî olarak göstermek mümkündür.

Bu delillerden biri ve en çok ıkna eder görüneni, hayvanların insiyakını, grizesini insanın zekâsına zıd göstermektir. Grize kör ve muannit, zekâ hür ve ilerleyici tasavvur ediliyor. Fakat bu «Antithèse - aksi dava» vakıaların tetkikine mukavemet etmez. «Hayvanların tekabül ettiği şerait ile hepsi aynı şekilde tayin edilen, terbiye denilen şeyi ne isteyen ne de ona müsait bulunan fiillerinin makinamsı işlemeğe olan fatal temayülü» ne grize adının verilmesi haksızdır. Böyle bir mukadder ve fatal temayül mevcut değildir. Bu asılsız tahmin, belki de hayvanların otomatikliğine ait olan karteziyen faraziyenin bir artığıdır. *Georges Leroy* «hayvanlar hakkında mektuplar» adlı güzel eserinde, Avrupada bulunan memelilerin ve kuşların yuva yapma, av ve hicret hususlarına alışma, v. s. de sabitlik göstermelerinin ancak odasında kapanan bir tabiatçı, yahut dikkatsiz bir müşahit için doğru olduğunu söylemiştir (6).

Şüphesiz itiyatlar irsileşebilirler. Fakat bu noktada insanlar ve hayvanlar müşterektir. İtiyatları vücuda getiren şerait değişirse itiyatlar da değişir. *Blainville*'in (grize sabitleşmiş akıl, akıl ise hareket halinde olan grizedir) formülü yalnız bu manada kabul edilebilir. Bilhassa grizenin zekâyâ muhalefet etmediğini iyice anlamalıyız. Grize ile gerçekten kastedilen nedir? Grize: «Her türlü yabancı tesirden ayrı, muayyen bir istikamette olan kendiliğinden bir ilca»dır. Fakat grize veya insiyak kelimesi bu manada herhangi bir melekenin işlemesine, zekâyâ olduğu kadar diğerlerine de uyar. Grize ve zekâ arasında hiç bir karşı geliş yoktur. Bir çocuğun musiki, resim, hesap... grizelerine sahip olduğunu söyleriz. Bu manada insanların hayvanlar kadar, ve hattâ fazla, grizeleri vardır. Eğer,

(6) Dersler, III, 624-625.

diğer taraftan, her vaziyetin gösterdiği şeraite göre davranmak melekesine zekâ denirse, hayvanlar da insanlar gibi az ve çok zeki ve akıllıdırlar. Böyle olmasa idi hiç şüphesiz ortadan çok çabuk kaybolmağa mahkûm olacaktı.

Fakat hayvanların lisanı yoktur diyeceksiniz. Bu da aynı çeşitten bir görüş hatası. Yüksek hayvanlar muayyen bir derecede kendi tabiatlerinde ve birbirleriyle olan münasebetlerine karşılık olan bir dile sahiptirler. Bu dil, demin ileri sürülen grizelerden fazla sabit değildir. Her içtimai nev'in dili tıpkı nev'in kurmağa meylettiği cemiyet gibi, bir inkişaf duraklaması geçirmiştir. Ötesine geçmediği terakki hudutlarını, uzuvların kemalsizliğinden doğan engeller ber taraf, diğer neville ve bilhassa insan nev'i karşısındaki rekabetten ileri gelen mâniler çizmiştir (7). Bir çok hayvanlar hasbî ihtiyaçlar hissederler. Meselâ sırf işlemek hazzı ile harekette bulunmağı, yani oyunu severler. Bazıları bedii intibalar duymaktadırlar. Diğer kâm duygulara da müstait oldukları şüphesizdir. Bu hisler bazan hemcinslerine karşı sevgi şeklini alır ve yalnızlık hayatını tahammül edilemeyecek bir hale getirir. O zaman aile hayatı daimleşir. Bazan bir hayvan kendisini yüksek bir ırkın hizmetine hasreder. Zekâları daha fazla serpilmiş, etraflarındaki şerait daha geniş bir içtimai terakkiye yardım etmiş olsaydı, diğerkâmlık terakkisinin bazı hayvan nevillelerinde nerelere kadar varmış olacağını biliyor muyuz (8)?

Nihayet din, maruz kalınan hâdiseleri anlama taslağı manasında anlaşıldığı takdirde, hayvanların iptidai bir din taşıdıklarını söyleyebiliriz. Yetesiye yüksek olan hayvanlar, kâfi boş zaman buldukları vakit, bir nevi nazari faaliyet göstermek için, kendiliğinden, tıpkı bizim gibi, harici cisimleri bir irade ve bir ihtiras ile mücehhez farzetmekten ibaret kaba bir putperestlik güderler (9). «Bir çocuk bir vahşi, bir köpek, bir maymun ilk defa gördükleri saati, bir nevi hayvan yerine alacaklardır.» Fakat C. hayvan ile insan arasındaki başlıca farkın, en aşağı putperestlikten çıkıp hakiki dine yükselmenin hayvan için imkânsız oluşundan ibaret bulunduğunu hemen ilâve eder. Hiç bir hayvan cemiyeti «dinî bir cemaat teşkil etmek için içtimailik ile zekâyı kâfi olduğu kadar terkîp etmez (10)». Şüphesiz C. insana dinî bir hayvan diyen *de Quatrefages*'ın farifini

(7) Müsbet Siyaset, II, 229-230.

(8) Müsbet Siyaset, I, 613-614.

(9) Dersler, V, 30.

(10) Müsbet Siyaset, II, 348-349.

tasvip edecektir. Hayvan ile insan cemiyetini ayıran asıl kat'î adım, insanın putperestlikten astrolatriye (yıldız dinine) geçmesi ile atılmıştır (11). «Allahın bu azametli yaratılışı» insanın tamamile nazari olan faaliyetinin ilk taslağıdır. İnsanlığın bütün sonraki inkişafı burada başlamıştır.

Böylece insan ile hayvan arasında geçilmez bir mesafe bulunduğu ileri süren deliller, umumiyetle yanlış görülmüş vakıalara dayanıyor. Biz bilâkis, insanlıkta bu kadar parlak surette tekâmül eden her şeyin az çok görülebilir tohumlarını, hayvanlarda da buluyoruz. İnsan nev'i nasıl ve niçin diğer nevilere yaklaştırılmıyacak, onlarla ölçülemeyecek bir nevi olmuştur? Bu noktayı etraflıca yoklayamayız. Şu kadar söyliyelim ki insan nev'i bu üstünlüğü ayakta durmak veyahut elleri kullanmak gibi filân veya falan hususî (her ne kadar ehemmiyetli) olan faydalardan değil, fakat kendisine gayri muayyen bir inkişaf temin eden bir çok elverişli şartların yardımından dolayı kazanmıştır. Bu andan itibaren diğer nevilere içtimai tekâmülü kat'î surette durdu ve insan nev'inin ise terakkisi kat'ileşti. Muhtelif şartların bu ilk tesirleri, muhtelif insan melekelerinin bugünkü inkişafına göre takdir edilemez. Çünkü bu inkişaf, o ilk tesirlerin hazırladığı içtimai hayatın neticesidir. İnsanın hayvana üstün olan hususiyetlerinden her biri, başlangıçta pek az bariz olabilir. Sonradan zaman, diğer yüksek melekelerin tesiri, hareket, veraset... rollerini oynadılar. Şu halde «insani vasıflar», tayin ettiği «temayül» ü daima sağlamlaştırmak suretile bir teviye artmağa mecbur oldu. Bu esnada aynı vasıflar, hareketsiz ve çaresiz vaziyette bulunan rakip nevilerde azalmak mecburiyetinde kaldı. Şüphesiz aradaki fasıla, yavaş yavaş, nasıl geçilebildiği bugün tasarlanılmıyacak kadar uzun ve geniş bir çukur oluncaya kadar, genişledi. Fakat hayatiyat ve içtimaiyat bu noktada vereceğimiz daha iyi hükmün ne olduğunu göstermektedir. Bu hükmün, mühim olan lisan meselesinde neden ibaret bulunduğunu, bazı tafsilâtla şimdi göreceğiz.

III

Lisan nazariyesi XVIII inci asırda felsefi düşünüşün ehemmiyet verdiği mevzulardan biri idi. Feylesoflar meseleyi umumiyetle mücerret ve mantiki bir tahlil ile yoklamışlardı. Bilhassa lisanı, in-

(11) Dersler, V, 100-101.

sanın zihni melekelerinin yarattığı bir mahsul gibi alıyorlardı. Fakat bu telâkkiye daha asrın ikinci yarısından itibaren Almanya'da «feylesoflar» a karşı aksi tesir ile başlayan, en meşhur uzvu *Herder* olan mektepçe hücum edilmişti. Fransada an'anciler mektebi, XVIII inci asır felsefesince izah edilmeyen seciyeleri üzerinde di-rendiler. C. bu an'ancilerin, bilhassa «kuvvetli mütefekkir» (12) dediği *De Bonald*'ın eserini tanıyordu. Fakat kendi usulü an'ancilerinkinden ayrılır. Onlarla birleştiği nokta, mezheplerinin tenkidî kısmıdır.

Lisan nazariyesinin halledilemez meseleler halinde güçlüğe düşürülmesinin sebebini C. metafizikçilerce kullanılan usule atfediyor. Yalnız insanın lisanını, o da en yüksek muğlâklık gösteren bugünkü hali ile, göz önünde bulundurdular. İnsan lisanının işaretlerine fazlaca ehemmiyet verdiler. Düşüncenin payını ifrata vardurdular. Bilhassa *Condillac* ve mektebi, işaretlerin elverişliliğine fazla ehemmiyet veriyordu (13). İlmî usul, insanlığı, insanlığın hâkim olduğu diğer nevilere ayırmayacak, lisanın müsbet tetkikini, hususile başlangıç meselesi bakımından hayatiyata, lisanın serpilmesinin, aile hayatı üzerine içtimaî hayatın tesirine bağlı oluşu bakımından da içtimaiyata bağlayacaktır.

Nazariyenin gidiş noktası bir tecrübe vakıasıdır. Her kuvvetli heyecan, onu göstermek ihtiyacı ile beraberdir. Bu ifade ise asıl heyecan üzerine aksi tesir gösterir. Bir çok nevilere bu hususu göstermişlerdir (14). Nağme ve çehre taklidi, yahut daha ziyade, bağırma ve işaretler insanda olduğu gibi, ihtirasları yalnız teskin için değil, fakat daha ziyade arttırmak için yapılmaktadırlar. Mesele et yiyen hayvanlarda hiddet, hayvanın yaptığı işaretlerle artar. Bu noktada C., *Bell*'in ve *Gratiolet*'nin görüşleriyle birleşir. İfadeye yarayan hareketlerin umumiyetle harekete yarayan hareketlerle aynı zamanda olduğunu söyler. Bundan başka insan nevinde her fert, ekseriya diğer insanları yardıma çağırarak suretile, teessürlerini daha iyi tatmin etmek için ifade eder. Bu hal sempatiye bir müracaattir. Eğer ifade duygudan doğuyorsa, bilmukabele kendisi de duyguyu sağlamlaştırmağa ve inkişaf ettirmeğe çalışmaktadır.

Böylece lisan teessürü, yani bedii bir kaynaktan çıkıyor. Çünkü «ancak kuvvetli bir surette hissettikten sonra bir şeyi ifade» ediy-

(12) Dersler, III, 563.

(13) Müsbet Siyaset, II, 248-252.

(14) Müsbet Siyaset, I, 722-723.

ruz. Şu halde lisan, hisleri düşünceden evvel tercüme etmektedir. İdeolojik nazariye taraftarlarının farkedemedikleri nokta da buradadır. Bugün bile en serpilmiş dillerimizde bu kaynak bulunabilir. En kısa bir sözün tonunda bunu görürüz. İfade, basit bir ilmi veya teknik izah olmakla kalır görüldüğü hallerde bile, bir teessür eserdir ve teessürle beraberdir. Lisanın, âleti olduğu zihni ameliyeler tarafından gizlenen bu teessürî kaynağı, sesin geçirdiği değişmelerde belli olmaktadır.

Bir lisan işaretlerden teşekkül eder. Yukarıda söylediğimizden anlaşıldığına göre, tabii işaretler heyecanların tesirile kendiliğinden husule gelirler. İradî olmak sıfatile lisan daima yapmadır. Gayri iradî işaretler, anlaşılmaz bir hale düşmeksizin derece derece parçalanmışlar, basitleşmişlerdir. C. bütün yapma işaretlerin, bizim nevimizde bile, kendiliğinden husule gelen tabii işaretlerin iradî taklidinden doğduğunu söyler. İşaretlerin teşekkülü ve tefsiri bu suretle izah edilir (15).

Hobbes bir işareti şöyle tarif ediyordu: İki hâdis arasında nefsin gördüğü sabit bir münasebet. Burada iki hâdiseden biri şuur hali, ötekisi bir harekettir. Bazan şuur hali hareketi tayin eder, bazan hareket şuur halini yeniden ortaya çıkarır. İşaretler sistemi müessesesi «içi dışı bağlamanın» bir vasıtasıdır. Böylece lisan, insan için zihni haller sırasını, haricî nizamı seciyelendiren intizama iştirak ettirmeğe yarar. Lisanın mantıkî rolü şu halde kendi esasını teşkil eden, afakî dünya hâdiselerile duyup düşünen nefsin asıl hâdiselerinin birleştiği, kaynaktan doğmaktadır. Lisan, zihni hayatın afakileşmesi sistemine muadildir (16). Bu suretle afakileşen bu hâdiseler, insanın veya hayvanın bir gaye olarak tasarlamasına lüzum kalmaksızın, kendiliğinden muhafaza ve tebliğ edilirler. Çünkü ilk işaretler müessesesi gayriiradîdir ve «adalî, asabî sistemler arasında bir bağlanmış»ın neticesidir. Haricî nizam, hattâ düşünce tarafından sezilmesinden önce, nazım olarak müessir olmaktadır.

Kendiliğinden vücuda gelen işaretlerin hepsi iradî işaretlere istihale edemezler. Görme ve işitmeğe ait olan işaretler, bu noktadan hususî faydalar arz etmektedir. Bu iki sınıf işaret, gerçekten, yüksek hayvanlarca, rekabet derecesinde, kullanılmaktadır. Jestler ve bağırımlar, sonradan teşekkül edecek yapma işaretler sisteminin başlangıcıdır. Heyecanların teatisi, yerini yavaş yavaş düşüncelerin

(15) Müsbet Siyaset, II, 226.

(16) Müsbet Siyaset, II, 220-221.

ifadesine bırakır. O kadar ki, çok medenî halkların nağmenin sözden çıktığına inanmağa kadar ileri gittiklerini bile görüyoruz. Fakat bilâkis söz, nağmeden çıkmıştır. Hayvan dünyasına bir bakış, bu hususta kanaat getirmek için kâfidir.

Lisan nazariyesi buraya kadar biyolojik bir mahiyeti haizdir. Kazanılan vakıalar şu suretle hulâsa edilebilir: 1) İnsan, düşüncesini tebliğ için ifade etmez. Fakat ifade ettiği için tebliğ eder. 2) İlk ifade edilen düşünceler olmayıp heyecanlardır. Zihni hayatın kendisi gibi lisan da yavaş yavaş zihnileşir. 3) İfade kendiliğinden ve ilktir; adli ve asabî sistemler arasındaki münasebetten doğmaktadır. Cereyan esnasında gayri iradî işaretlerin yavaş yavaş iradileştiği bu ilerleyici istihalede adli ve asabî sistemler hem illet hem neticedirler.

Bu istihalenin ana şartı içtimai hayattır. Şüphesiz aynı nev'in fertleri birbirleriyle sabit münasebetlerde bulunur bulunmaz lisan pek çabuk kendisini gösterir. Her fert, işaretlerin sec'yesini kendi heyecanlarıyla beraber bulunan hareketlere atfetmeği öğrenir ve aynı hâdiseleri geçirmiş olan ilk ferde benziyenler o hâdiseleri tefsire aynı surette elverişlidirler. Artık bu andan itibaren bir lisan doğmuştur. Bu nokta, insan nev'i için olduğu gibi, hayvan nevileri için de doğrudur. Fakat insan cemiyeti kendisine has bir tekâmül takip eder; bu tekâmül de lisanın teşekkülünü tâyin eyler. Eğer insan teşekkülleri aile teşekkülünden başka bir teşekküle sahip olmaksızın sırf aile grupları halinde kalsalardı lisanımız, bilhassa heyecanları ifade ettiği merhaleyi aşmış olacaktı. C. a göre «insanlara ait olan lisanî müessese, içtimaiyatta siyasî hayatın aile hayatı üzerine olan zarurî aksi tesirinin devamlı bir âleti gibi görülmektedir (17)».

Bundan sonra lisanın tarihten önceki tekâmülünü, ana çizgileri içinde tasarlayabiliriz. Lisan başlangıçta jestlerden ve bağırma-
dan ibaretti. Yekten ifadeli olduklarından dolayı ilkin jestler hâkim oldular. Yavaş yavaş ikinci sıraya geçtiler. Tabii işaretler, yapma işaretlere çevrilmek için parçalandıkça, ses işaretlerinin üstünlüğü beliriyordu. Bu üstünlüğü diğer sesler arasında, ses ile işitmenin — gerek sesin gerek işitmenin hususî terbiyelerinin inkişafına yardım eden — «kendiliğinden tekabül edişleri» nden ileri gelmektedir. Çocukların uzun saatler zarfında heceli sesler vasıtasile oynadıklarını işitiyoruz. Az çok intizamlı olan bu seslerden, henüz melodisini saklayan bu ses işaretleri yekûnundan şiir doğdu. Nihayet

(17) Müsbet Siyaset, II, 217.

şirden pek çok zaman sonra herkesin nesir dediği şey, yani vezinsiz ibarelerin kullanılışı vücuda geldi. İnsanlık tarihinde gördüğümüz bu üç büyük ihtilâl kim bilir kaç asır istemiştir!

Yazının resme nisbeti, sözün nağmeye nisbeti gibidir. Yazı ilk zamanlarda lisana yardım etmesi için uydurulmuş yapma bir şey değildir. Burada fikriyatçı nazariye, düşüncenin payını ifrata var-dırıyor. İnsan gözleri önünde bulunan âşina mevzuları çizgileriyle taklit ederken bir grizeye tâbi olur, muhayyelesini işgal eder, en sık ve en kuvvetli heyecanlarını doğururdu. Kendiliğinden olan bu taklit taslakları yavaş yavaş işaret mahiyetini aldılar, parça haline geldiler, basitleştiler ve nihayet ayrıca inkişaflarını takip etmiş olan ses işaretleri ile bir sıraya girdiler.

Lisan ve san'at bu suretle bedii, yani teessürî ifadeden ibaret olan bir kaynaktan çıkmışlardır. C. bu bedii ve teessürî tabirlerini ayırmıyor. «Bedii - esthétique» kelimesini hem lûgat manasında hem de bugünkü manasında alıyor (*). İlk gayri iradî, sonra iradî ile alâkadardır. Kant, «nazarî akıl» da bu manayı kasetmiştir. — *Mütercim.* di olan hareketlerimiz intibalarımızı tercüme ederler ve ona müessir olurlar. Çünkü bu hareketlerimiz intibalarımızın eseridir. İşte bütün bunların çıktığı basit kaynak buradadır. Bu hal hayvanlarda yalnız telâffuz edilmeyen ses işaretlerini, az çok ifadeli olan çehre hareketlerini doğurur. İnsanda ise lisan ve san'at prensibini teşkil eder. San'at, önce bir taklit ile başlar. Sonra eşyanın tasavvuru kemalleşir ve «ilkin bir tecrübe halitasının bozduğu başlıca çizgileri iyice belirtmek suretile» daha sadık bir şekil alır. «Mefkûrevileştirmek - Idéalisation» de işte bundan ibarettir. Nihayet asıl «ifade» ve «üslûp» inkişaf eder (18).

Eğer lisan muhtelif intibalarımızı harice vermeğe mahsus vasıtaların bütününden ibaret ise bu bütün, en çok kullanılan ve en az ifadesi olan kısmı, yani dili teşkil eder. Bu kısım ilkin, hiç değilse iptidai unsurlarına, nağme ve resme, irca edilmiş olan san'at ile karıştırılmıştır. Bu iki unsur tekâmülleri arasında birbirlerinden ayrıldılar. İçtimai ihtiyaçlarımız her gürün hayatına ve nazarî düşünüşüne yarayan işitme ve görme işaretlerinin kullanılışı ve yapılışını bir düzüye arttırdılar. Bu işaretler gittikçe daha basit, menşelerini bir mukaveleye atfedecek kadar mücerret bir şekil aldılar (19).

(*) Malûm olduğu üzere «esthétique» kelimesinin lûgat manası «ihssas» ile alâkadardır. Kant, «nazarî akıl» da, bu manayı kasetmiştir. — *Mütercim.*

(18) Müsbet Siyaset, I, 288-289.

(19) Müsbet Siyaset, II, 250-251.

Lisanın ve san'atin bu ilk yakınlığı, ortadaki nazariyelerin izah etmediği bir çok vakıaları gözönüne alır. Meselâ lisan halk tarafından yalnız yaratılmamış, fakat saklanmıştı da. «Mantıkçılardan daha manasız olan sarfçılar (20)» bu noktadan umumiyetle hiç bir şey anlamadılar. Kendilerine gülünç bir salâhiyet atfedip duruyorlar. Lisanlarımız hayran kalınacak doğruluklarını, hem ilerleyen, hem muhafazakâr olan «kendiliğindenlik - spontanéité» lerine borçludurlar. Her dilin ruhu, insanlığın küllî ve esash olan bir kısmını muhtevidir. San'atlerin en eskisi olan şiirin sihirli tesiri de bundandır. Kelimeler, san'atkâra nihayetsiz tesirler veren bir ilham kudreti taşırlar. Bu kudret, kelimelerin başlangıçta teessürî bir seciye taşımalarından, hayallere bağlı olmalarından gelir. Hattâ ekseriya insan aklının uzun zaman devam eden çocukluğu zarfında kelime-lerin kudreti, tabiatten üstün görünmeğe mecbur oldu: *Nomina Numina*. Fikriyatçı, mantıkçı vaziyetinde düşünmenin tesirile lisanın heyecanlı ve bedîî tabiatini unuttuk. Bununla beraber bugün bile kelimelerin esrarlı kuvveti kaybolmamıştır. İbadet formüllerinin ruhlara, imanın kaybolması halinde bile, yaptığı tesir ne büyüktür! Hisse en kuvvetli surette müessir olan şey amelî hareketlerden sonra lisandır. Dinler bu noktaların farkındadırlar. Ruhları elde etmek veya elde bulundurmak için lisanı nasıl kullanmak lâzım geleceğini bilirler.

IV

«Vüccetçi - Ontologiste» ve «Metafizikçi - Métaphysicien» feylesofların tetkik ettiği kısım, lisanın yalnız mantıkî rolüdür. Bu sahadada da tetkikleri tam değildir. *Condillac* ve mektebi, lisanın sadece matkî tahlil ile ilişikli kısmını göz önüne aldılar. Binnetice işaretler mantığı denilebilecek tek bir terkip nev'i gördüler. Fakat hakikatte işaretler mantığı hayaller mantığına ve bu da hisler mantığına dayanır. O halde sözde mantıkçılar bütün dikkatlerini «zihni terkinin ihtiva ettiği üç esash tarzdan en az kuvvetli ve en çok iradî olanı» üzerinde topladıkları zaman zihni mekanizma hakkında yanlış ve dar bir fikir edinmiş oluyorlar (21).

Hisler mantığı «mefhumların birleşmesini, karşılığı olan heyecanların bağılılığına göre kolaylaştırmak» san'atıdır. En insiyakî olan bu çeşit mantık, zekâmızın bütün yüksek ilhamlarının kaynağıdır.

(20) Müsbet Siyaset, II, 254-256.

(21) Müsbet Siyaset, II, 240-241.

Hisler mantığı ile çarpışacak, hattâ onu mündemiç olmayacak hiç bir şeyi düşünemeyiz. Yalnız bu mantığın iki mühim eksigi vardır: Unsurları pek az aydındır ve her zaman emrimize hazır değildir. Ancak bazı şartlar mevcut olduğu takdirde işler. Bu şartları meydana çıkarmak ise elimizde değildir. Heyecanlara sıkıca merbut olan bu mantığın telkin ettiği harikalara bizi bazan hayran bırakır şekilde, işlediğini, meselâ hayvanlarda, görürüz. Hayaller mantığı daha az kuvvetlidir. Fakat aydın ve iradî olmakta hisler mantığından ileridir. Bununla beraber yalnız hisler ve hayaller mantığına sahip olsaydık kendimizce düşünülmüş ve hazırlanmış terkipleri gerçekleştirmeğe elverişli olmayacaktık. Bu vazife işaretler mantığına aittir. Çünkü bu işaretlerin hemen hemen hepsine sahibiz. Mücerret lisanın ve ilimlerin serpilmesini temin eden de bu olmuştur.

Fakat bu son mantığı, iki evvelkisinden ayırmamalıdır. Tabiatımızın kanunları, hisler ve hayallerin mantığını kullanmaklığımızı, işaretler mantığını kullanmaklığımıza üstün bulundurur. Şüphesiz işaretlerin düşüncelere bağlanması doğrudan doğruya olabilir. Hattâ mücerret mefhumlarda başka şekilde olamaz. O zaman derunî dünyamız haricî dünyaya sun'î surette bağlıdır. Derunî dünyamız hakkında ne hislere, hattâ ne de hayallere baş vurmada edinilmiş mücerret, sembolik ve remzi bir tasavvur taşıyız. Fakat mücerret tasavvurların işaretlerle derunî âlemimiz arasında kurduğu bu münasebet, hislerin ve hayallerin gayri iradî tesirile kurulan münasebetten çok az metindir. Mücerret işaretin başlangıcı nasıl adalî sistemin asabî sistem ile olan münasebetinden doğan hassî işaret ise, aynı ile işaretler arasındaki münasebetlerin membaları da hayaller ve binnetice hayallerin bağlı olduğu hisler arasındaki münasebetlerde bulunmaktadır.

İşaretleri birbirile birleştirmekteki kolaylık bu hakikati bizden gizliyor. Hiç şüphe yok ki işaretlerin düşüncelere bağlanışındaki samimilik ve spontaneite hislere, hattâ hayallere bağlanışındakinden daha azdır.

Müsbet nazariye amelî bir dil meselesinin hallini değil, fakat, şimdilik tehirini istiyor. Maksat gerçekten tamamile ilmi olan bir lisan mıdır? Böyle ise riyazî tahlil bu arzuyu kısmen tatmin ediyor. Onun yardımı ile en basit hâdiselerin kanunlarını herkesin elinde bulunan sembollerle ifade etmekteyiz. Yoksa mesele bütün halkların her günkü ihtiyaçlarına yarayacak tam bir dil midir? Böyle bir telâkkinin, insanlığın bugünkü haliyle uyuşmadığını kim görmüyor?

«Birbirinden ayrılan itikatları ve birbirine düşman âdetleri» değerden düşürmeden umumî bir dil nasıl yapılabilir (22)? Dillerin birleşmesi halkların birleşmesinden doğar. Halkların birleşmesi müsbet felsefenin tesiri altında ne zaman gerçekleşirse, dillerin birleşmesi, zarurî bir netice gibi, onun peşinden gelecektir.

Zaten daha şimdiden umumî bir dilin varlığını görüyoruz. Bu «lisanın bütün nev'imizce anlaşılabilir biricik parçası san'attir (23)». Hakikati söylemek lâzım gelirse umumî dilin de lehçeleri vardır. Bununla beraber C. un işaretleri doğrulukça mühimdir. Yunan heykeltıraşlığının şaheserlerini, *Rembrandt*'in levhalarını, *Beethoven*'in senfonilerini, yunanca, hollandaca, almanca tek kelime bilmeyen milyonlarca insan anlıyor. Bütün çocuklara, C. un müsbet terbiye plânında istediği gibi, musikiyi öğretmek, onları lükse ve eğlence san'atine karıştırmak olmayıp, bütün insanlığa hitap eden eserleri anlamalarını temin etmek, insan cemiyetinin temel seviyesi olan tesanüdü onlara daha ziyade hissettirmek, nihayet insiyaki temelini zaten taşıdıkları ve bugün soğuk yazı ve remiz sistemleri gibi görünen dilleri doğuran umumî dili öğretmektir. Belki insanlık kadar eski olan bir mirastan onların istifadesini temin etmek, âdil bir hareket değil midir? C. eserinin bir yerinde lisanı mülkiyet ile ölçüyor (24). Mülkiyet gibi lisan da temellükümüzü kolaylaştırdı ve içtimai serveti muhafaza etti. Fakat lisanın mülkiyetten fazla bir faydası varsa o da herkesçe aynı zamanda ve aynı derecede kullanılabilmesidir. Bu faydayı arzutmekte san'at lisandan geri kalmaz. Güzel eserler bütün insanlıkça müşterek bir mülkiyettir. Hiç bir kimse ondan mahrum kalmamalıdır.

İKİNCİ FASIL

İçtimai ilme ait umumî düşünceler

I

C. içtimai ilme ilkin içtimai fizik ismini verdi. Sonra onun için sosyoloji adını yarattı (25). İlimlerin ansiklopedik sırasının en yüksek noktasında bulunan içtimaiyat, bu yüzden, diğer ilimlerde bulunmayan bazı seviyeler göstermektedir.

(22) Müsbet Siyaset, II, 260-262.

(23) Müsbet Siyaset, II, 237.

(24) Müsbet Siyaset, II, 254-256.

(25) Dersler, IV, 200.

Şüphesiz içtimaiyat mevzuunun tarifi ve usulü icabı olarak müsbet bilginin geri kalanı ile tamamile mütecanistir. Riyaziyenin hendesî hâdiselerin kanunlarını araştırması gibi içtimaiyat da içtimai hâdiselerin kanunlarını tetkik eder. Bu manada bu iki uç ilim arasında tetkik edilen hâdiselerin başkalığından doğan farklardan başka bir fark yoktur. Fakat içtimaiyat müstesna, riyaziyat ve diğer ana ilimler, başlangıç ilmidirler. İçtimaiyat sonuncu ilimdir. Başlangıç ilimlerinden her biri, kendinden sonra gelecek ilmin müsbet şekil alması için zarurî olduğu nisbette yetiştirilmelidir. Diğer hiç bir ilme hazırlık olmayan içtimai ilim, ahlâkın ve siyasetin prensiplerini ortaya atar. Şimdiye kadar görüldüğü gibi müsbet felsefenin kubbe anahtarıdır. Müsbet zihniyet şimdiye kadar mahrum kaldığı külliliği onun içinde ve onunla kazanacaktır.

Nihayet C. un silmekle öğündüğü son fark: Diğer ilimler az çok yapılmışlardır. İçtimai ilim ise yapılacaktır. Bu hususta taslakların denendiğini C. bilmiyor değil. Kendisinden önce gelenlerin hakkını da teslim etmek endişesindedir. Ölçülemeyecek kadar yüksek felsefi ve ilmi dehâsına hayran kaldığı *Aristo*'ya kadar çıkıyor. Onu içtimai statüğün ilk mucidi olarak görüyor. «Siyaset» i hâlâ istifade ile okuyoruz (26). Fakat *Aristo* bir içtimaiyat, bilhassa müspet bir içtimai dinamik fikrini taşıyamazdı. O bu hususta, riyaziyattan başka doğması beklenen diğer ana ilimler bertaraf, oldukça geniş ve değişen bir tarih bilgisinden ve terakki fikrinden mahrum bulunuyordu.

Montesquieu tabii kanun fikrini, siyasi, hukukî, iktisadî ve umumiyetle içtimai hâdiseleri bu fikre tâbi tutacak bir deha görüşü ile, umumileştirdiği vakit zamanını geride bırakmış, içtimai ilim fikrini gerçekten tasvir etmiş idi. Fakat yaptığı düşündüğüne cevap vermedi. Zaten ilkin hayatıyat bakımından insanın müsbet bilgisi, sonra, bütün tarih felsefesinin zarurî zembereği olan terakki fikri gibi iki elzem unsurun yokluğu karşısında nasıl muvaffak olabilirdi? *Montesquieu*, mukayese usulünü, içtimai dinamîğin esaslı kanunlarını görmediğinden dolayı, suiistimal etti. Binnetice o iklimin tesirine ilişen kanunlar gibi ikinci derecede olan kanunları ana kanunlar yerine aldı. Aynı surette filân veya falan siyasi teşkilâtın ehemmiyetini ifrata vardırırdı (27).

Montesquieu ve *Turgot*'dan sonra gelen *Condorcet*, *d'Alembert*'in

(26) Dersler, IV, 191-192.

(27) Dersler, IV, 193-194; Kz. Müsbet Siyaset, IV, lâhika, Sf. 106.

mektebinde yetişti ve henüz kurulmağa muhtaç olan içtimai ilme diğerlerinden ziyade yaklaştı. Tek bir vücut gibi düşünülen insan nev'i tekâmülünün kanunlarına tâbi olduğu hayran kalınacak bir surette iyi anladı. Fakat buna rağmen müsbet içtimaiyat bize vermiş değildir. Zamanın, insanın gayri muayyen kemal kabiliyeti hakkındaki yanlış hükümlerine iştirak etti. Bu yanlış hükümler ancak zihni ve manevî insanın müsbet ilmi önünde kaybolabilirdi. Bundan başka mücerret zaruretini çok iyi anladığı terakkinin müşahhas şe'niyetini, ihtilâl kavgasının harareti içinde pek iyi göremedi. XVIII inci asırdan önce gelen asırların tablosunu en siyah renklerle çizerken, insanlığın ilerleyen tahavvülünü «takdire asla yer vermeyen bir mezhep için hiç de kabul edilemeyecek» bir çeşit mucize yaptı (27).

Fakat sonradan *Cabanis* ve *Gall* insanın zihni ve manevî melekelerinin nazariyesini gösterdiler. Fransa ihtilâli bizi orta devirden ayıran merhaleyi kuvvetli bir ışık ile aydınlattı. Nihayet irtica nazariyecileri, yıkmağa teşvik eden XVIII inci asır felsefesinin yeniden yapmağa kuvveti olmadığını ve nizamın terakkiden ayrılamiyacağını gösterdiler. Kendisini bu derslerden ve bu tecrübelerden istifade edecek bir *Condorcet* sayan C., *Saint-Simon* ile beraber çalıştı ve *de Maister*'i okudu. Hulâsa içtimaiyatı kurmak için zaruri olan bütün unsurlara sahip bulunmaktadır.

C. un buna teşebbüs ettiği sıralarda içtimai vakıalar hakkındaki günlük telâkkilere ilâhiyat ve metafizik hükmetmektedir. Muhayyele müşahedeye tâbi değildir. Vakıaların tahlili, vakıaların birbirlerine olan münasebetlerini ve kanunlarını çıkarmak için yapılmıyor. Daha ziyade gayri ilmi, yani doğruluğu gösterilemeyecek faraziyelerin seciyesini taşıyan tarih felsefeleri yapmak hevesi vardır. Diğerlerinde olduğu gibi içtimai vakıalar sahasında da «mutlak» ele geçecekmiş gibi, mutlak neticeler aranmaktadır. İçtimai vakıaları hoşça gider şekilde tadil etmenin insanın elinde olmasından, tesirimizin gayri muayyen bir hududu bulunmasından şüphe edilmiyor. Hulâsa siyasi cemiyetin kendi tabii inkişafını idare eden kanunlara sahip olmadığı farzedilmektedir.

Aynı yanlış hükümler, aynı yanlış fikirler ilk zamanlarda, sonradan müsbet ilim mevzuu olan basit hâdiselere de hâkim oldu. Bu benzeme, feylesoflara «siyasi fikirler sistemindeki bu telâkki ve usul hatalarını ortadan kaldıracak akli bir zihniyet» i düşündürtme-

meli midir? En muğlâk hâdiseler ilminin en sonuncu olarak müsbetleşmesi kadar tabii hiç bir şey yoktur. Hattâ başka türlü olması da imkânsızdır. Nihayet içtimaiyat mevzuunun muğlâklığına ilişen müşküllerden başka siyasi ihtiraslardan doğan diğer müşkülleri göğüsliyecekti. Bu çeşit meselelerde hiç kimse lâkayt değildir. İşin içinde herkesin ilişiği vardır. Bu ilişkiler farkında olmadan, düşüncelerinin istikametine müessir oluyor. Fırkalar, yeni cemiyeti kurmak ve ihtiyaçlarına uyan nazariyeleri makbul göstermek hususunda rekabet ediyorlar. Bu vaziyette mücerret siyaset ilmini tasarlıyan kimse için, daimî bir hasbilik cehdinde bulunmak zarureti vardır.

Bununla beraber bu sebepler içtimaiyatın ana ilimlerin en sonuncusu olarak gözükmesi lüzumunu gösteriyorsa, bu sebeplerden hiç biri, vaktinde doğmaktan menedemeyecekti. Bilâkis «hayatî fizik» ve «gayri uzvî fizik» yanında bir gün de «içtimai fizik» yer alacaktı. C. tâ 1824 de içtimai fizik hakkında aydın bir fikir edinmişti. Bir içtimai nev'in inkişafını gösteren hâdiseler neden diğer hâdiseler gibi kanunlara sahip olmasın? Niçin bu kanunlar diğerleri gibi müşahede ile keşfe elverişli bulunmasın? diye düşünüyordu. Yalnız içtimai hâdiselerin haiz olduğu tabiatın, onların tetkiklerini müşkül kılacak bir muğlâklık taşıdığını ihtiyat olarak ileri sürerken «insan nev'inin inkişafında, bir taşın düşüşünde olduğu kadar muayyen kanunlar olduğunu vakıalarla isbat edeceğim» (29) diyordu. C. sonraları bu ifadelerin şiddetini azalttı ve bütün hâdiseler içtimai hâdiselerin, en çok «tadil edilebilir» hâdiselerden olduğunu kabul etti. Fakat bununla beraber kanunlarla idare edildiklerini düşünmeden geri kalmadı.

II

Mücerret ve tamamile nazari olan içtimaiyatın düşündüğü şey, ilkin mümkün olacak tatbikata ehemmiyet vermeksizin hâdiselerin kanunlarını keşfetmektir. C. siyasi kargaşalık ile doğrudan doğruya meşgul olmayacağını söyler (30). Her sahadan ziyade içtimaiyatta, ilim, karşılığı olan «san'at - art» dan ayrılmalıdır. Fizyolojiyi çok zamanlar karıştırıldığı tiptan ayrı olarak teşekküle sevkeden sebepler, içtimai ilmin de şimdiye kadar az çok keyfî ve tecrübi bir

(29) Valat'ya Mektuplar, Sf. 138-139 (8 Eylül 1824).

(30) Dersler, IV, 2,

tefsirinden başka bir şey olmayan siyasetten ayrılmasını icap ettirmektedir.

Fizik, kimya, hayatiyat vakıalarının tarifini yapmak hususuna o kadar dikkat eden C., içtimaiyat vakıasının hiç bir tarifini vermemiştir. Bunun sebeplerini görmek güç değildir. İlkin bu vakıa diğerlerinin çıkarılması ile tarif edilir. Bilebileceğimiz hâdiseler arasında içtimaiyat vakıalarından daha muğlâk olanları bulunmadığından diğer ilimler tarafından tetkik edilmemiş bütün hâdiseler tabiatile içtimaiyatın mevzuunu teşkil ederler. Sonra cemiyet düşüncesine yükselmek için ferdinkinden başlansaydı içtimaiyat vakıasının tarifine lüzum vardır. Fakat C. un telâkkisi açıkça bunun zıddıdır. Ona göre her fert bir tecrit, cemiyet hakikî şe'niyettir. *İnsanlığı insan ile değil, fakat bilâkis insanı insanlık ile izah etmelidir.* O zaman asıl insanî olan bütün hâdiseler bilfiil içtimaiyatın olurlar. Ferdî bakımdan gözönüne alınacak insanın bir ilim mevzuu olmayışı, C. un sisteminin ana seciyesidir. İnsan ilmi, bir kısmı ile hayatiyata, diğeri ile içtimaiyata aittir. İçtimaiyat vakıasını tarif etmek, şu halde, hayatiyat ile içtimaiyatın münasebetlerini göstermek demektir.

Bu münasebetlerin son derece sıkı olduğunu zaten gördük. Bir taraftan yüksek hayatiyat muayyen bir inkişaf derecesine varmadıkça içtimaiyat teşekkül edemez. Tarih karşımızdadır. Hayatiyatın çocukluk hali, *Montesquieu* ve *Condorcet*'nin teşebbüslerini muvaffakiyetten düşürmek için haylice müessir olmuştur. Fakat öte taraftan zihni ve manevî fonksiyonların araştırılması, yani hayatiyatın en yüksek kısmı, ancak içtimaiyat bakımından yapılabilir. Bu noktada hayatiyat ve içtimaiyattan yalnız başına ne birine ne de diğerine ait olmayan muhtelit bir saha vardır.

Bu vaziyette içtimaiyatı, hayatiyatın diğer nevilreden ziyade insan nev'inde daha çok mühim olan basit bir genişlemesi gibi düşünemez miyiz? Tarih, hukuk, iktisat v. s. gibi manevî ilimler adını taşıyan bütün tetkiklerin son tahlilde istifade ettiği zihni ve manevî fonksiyonların tetkiki hayatiyata atfedilirken zaten zimni surette böyle düşünülüyor mu? Neticede hayatiyat hâdiselerine ifrağ edilen bu hâdiselerin tetkiki için yeni bir ana ilim yapmak neye yarar?

C. doktrininin bu çeşit tefsirine itiraz etti (31). Ona göre içtimaiyatın hayatiyata irca edilemeyişi, hayatiyatın kimyaya irca edilemeyişinden geri kalmaz. Sosyolojik hâdiselerin önceki sıraya (yani

(31) Dersler, IV, 391. Kz. VI, 775-776; Kz. Müsbet Siyaset, IV, lâhika, Sf. 124-127.

hayatiyata) ilişen hâdiseler ile müşterek olduğu ve daha umumî kanunlardan ayrı olmak üzere, kendilerini idare eden hususî kanunları vardır. Yalnız bugün gördüğümüz şekilde hayvan cemiyetleri mevcut olsaydı, belki içtimaiyatı hayatiyatın bir ilâvesi gibi düşünmek imkânsız olmayacaktı. Fakat insan cemiyeti bu neviden her teşebbüsü reddeder. Çünkü zihni ve manevî fonksiyonların fevkalâde inkişafını insanda mümkün kılan şey, içtimai hayat olmuştur. İnsanlığın asıl tarifi de bu inkişaftır. Netice şu ki asıl hayatiyat bu inkişafı tetkike kâfi gelmez. Bunun için yeni bir usul, tarihi müşahede usulü lâzımdır. Sırf bu tek sebep, şimdiden, içtimaiyatı hayatiyata ircadan bahsetmemize mânidir.

Sonra, ferdi uzviyetten mâşeri uzviyete geçildiği zaman manevî uzviyetin «devamlı yapılışı ve hemen hemen gayri muayyen olan ebediliği», onu ilmî bir tetkikte ferdi uzviyetten ayırmak lüzumuna gösteriyor (32). C. bu iki çeşit uzviyet arasındaki benzeyişe aldanmaktan uzaktır. Hayvan cemiyetleri hakkında verdiği cüz'î malûmatı bir tarafa koyalım. Hakikati söylemek lâzım gelirse, gözönünde yalnız tek bir uzviyet bulunduran C. un içtimaiyatı, insan nev'ini zamanda ve mekânda «umumî bir tesanüt ile birbirine bağlı olan muhtelif uzuvlarından, fertler ve milletlerden, her birinin muayyen bir derece ve tarza göre insanlığın tekâmülüne yardım ettikleri muazzam ve ebedî bir içtimai birlik» gibi tasavvur etmektedir. *Condorcet*'de en ziyade hayran kaldığı ve içtimai ilim için elzem gördüğü fikirlerden biri, insan nev'inin bütününü, tekâmül eden tek bir vücut yapmış olmasıdır (33). Böyle olunca, «muazzam içtimai birlik» ile hayatiyatın tetkik ettiği uzviyetler arasındaki müvazat kat'î olmayacaktır. C. un kendisi, içtimai birlikten teşekkül eden tabiatın canlı mahlûkların ferdi teşekküllerinden derin bir surette ayrıldığını söyler. O halde bu iki çeşit uzviyet arasındaki mukayeseyi, «değerli yardımlar ifa edecek yerde yanlış yakınlıklar tesis etmemesi için» tahdit eylemelidir. C. bazan, meselâ ensacın, uzuvların ve teşrihi taraftan yoklanan cihazların benzerini içtimai uzviyette araştırdığı zaman, bu ihtiyat kaidesinden uzaklaşıyor. Fakat bununla beraber benzeyişin bizi yanlışlığa götürdüğü hududu da emniyetli bir kalem ile çizmekten geri kalmamaktadır.

Bu hududu, içtimai şe'nîyetin hayatiyat usulünün gözünden kaçan hususî seciyesi çizmiştir. Çünkü, içtimaiyatın mevzuu içinde, iç-

(32) Müsbet Siyaset, II, 288-289.

(33) Dersler, IV, 326.

ictimaiyatın orijinalitesini en bedhî surette gösteren başlıca hâdise, insan nesillerinin birbiri üzerine yaptığı devamlı ve dereceli tesirdir. Halbuki zekâmız «bu kadar muğlâk olan bir tekâmülün geçirdiği başlıca safhaları asıl tarihi denem tahlil olmaksızın keşf» edemez (34). İşte mühim nokta: tarihsiz içtimaiyat olamaz. Daha 1822 de C. şöyle yazıyordu: İçtimaiyatı hayatiyata ifrağ etmek, içtimai mazinin doğrudan doğruya müşahedesini iptal eylemektir. Şüphesiz insanın diğer hayvanlara üstünlüğünün sebebi, teşkilâtının izafi olan kemalindedir. Bu manada içtimai fizik, yani insan nev'inin mâşerî inkişafının tetkiki, hakikaten fizyolojinin bir dalıdır. Bu manada medeniyet tarihi, insanın tabii tarihinin bir neticesi ve elzem tamamlayıcısı değildir. Fakat bu münasebeti iyi kavramak ve gözden asla kaybetmemek ne kadar mühim ise, asıl fizyoloji ile içtimai fizik arasında belli bir bölüm yapmamak lâzım geldiği neticesini çıkarmak da o derece haksız olacaktır. Çünkü insan nev'i meselesinde işe, tâlil edilemeyecek olan tarih karışmaktadır (35).

III

Daha hayatiyatta mevzuun tabiati, âlimleri bütün telâkkisinden parça telâkkisine inmeğe, mürekkepten basite doğru yürümeğe mecbur etmişti. Aynı usul tebeddülü evleviyetle içtimaiyat için lâzımdır. Çünkü, her ne kadar cemiyetin ferdî unsurları, canlı mevcudunkilerden daha çok birbirinden ayrılabilir görünürse de, «içtimai-social», «hayatî-vital» den daha ziyade dar ve sıkıdır (36).

İçtimaiyat usulünün ruhu, ister statikte olsun, ister dinamikte olsun muhtelif içtimai safhaları daima hemzaman olarak gözönünde bulundurmaktır. Bu safhalardan her biri şüphesiz «hazırlayıcı ten-sik» olmak sıfatile hususî bir tetkikin mevzuu olabilir. Fakat ilim biraz ilerler ilerlemez hâdiselerin karşılıklı münasebetleri, onların tahlilinde rehberlik edecektir. İktisat, bir içtimai hâdise serisinin yalnız başına yapılan tetkikinin gayri aklı ve kısır kalmağa mahkûm olduğunu vakıa ile isbat etti. Demek ki «gayri uzvî ilimlere has usulî parçalama» yı içtimai tetkikler sisteminde taklit etmek isteyenler, mevzularının esas şartlarının neye muhtaç olmadığını bilmiyorlar. Bu sahada en umumî kanunlar en önce bilinmelidir. İlim, sonra bu umumî kanunlardan daha hususî kanunlara inecektir.

(34) Dersler, IV, 387.

(35) Müsbet Siyaset, IV, lâhika, Sf. 124-127.

(36) Dersler, IV, 279-280.

Hadiselerin muğlaklığı nisbetinde, onları tetkik için elimizde bulunan usuller ve cihazlar daha çoktur. Bu telâfi kanununun doğruluğunu içtimaiyatta da görürüz. İçtimaiyat kendisinden evvelki ilimlerin kullandığı cihazlardan başka kendisine has cihazlara maliktir. Daha doğrusu, sonuncu ilim olmak sıfatile, müsbet usulün hepsini elinde bulundurur. Usul ameliyat ile elde edildiğine göre, içtimaiyat da kendisine müsbetlik duygusunu veren riyaziyattan mukayese usulünü öğrendiği hayatiyata kadar uzayan tam bir ilmî terbiye içinde teşekkülünü bulmalıdır. «Müsbet felsefe dersleri» de işte insan zihnini birbiri ardısıra derecelerden geçerek tâ içtimai ilme kadar sevkeden bu usul yükselişini gösteriyor. Ferdin z'hnî inkişafı, nev'inin tekrarı olduğundan, içtimaiyatçı da aynı gayeye varmak için aynı merhaleden geçecektir.

Müsbet düşünme tarzına alışmak için içtimaiyatçı, riyazî terbiyeye muhtaç olmakla beraber içtimai hâdiselerin ne sayı ve tahlilin, ne de daha hususî olarak ihtimaller hesabının tatbikatına müsait olmadığını itiraf etmelidir. C., Laplace'ın diğer riyaziyecilere tekrar edilen teşebbüsünü manasız bulur, riyaziyeciler de felsefî zihniyetin noksanını göstermek için bu misali delil olarak zikretmekten hoşlanırlar. Filhakika C. a göre ihtimaller hesabını tarihî vakıalara tatbik etmek, bu hâdiselerin diğerleri gibi değişmez kanunlara tâbi olduğunu tanınamamakla birdir.

Riyaziyatın temin ettiği kuvvetli âletten mahrum kalan içtimaiyat fizik ve tabiat ilimlerinde kullanılan cihazları kullanır. Müşahede, bu cihazın ilkidir. İçtimai hâdiseleri görmek kolay zannedilir. Çünkü umumîdirler. Onları görmek, az çok varlıklarına iştirak etmektir. Fakat bu iki noktadır ki içtimaiyatta müşahedeyi güçleştirir. İyi bir müşahede ancak müşahede edilen şeyin dışında bulunmak şartile kabildir (37). O halde içtimai hâdiselerin bize, bizden kopmuş, ferdî şuur hallerimizden ayrı olarak gözükmeleri gerektir. Hiç bir şartın tahakkuku bu kadar güç değildir. Afakî bir vaziyet elde etmek için zihnin görmek istediği şeyi önceden inşa etmiş olması gerektir. Eğer önceden yapılmış bir nazariyeye sahip değilse müşahedeci, gözleri önünde cereyan eden vakıanın nesine bakaçağını ekseriya bilmiyecektir. Şu halde sonraki vakıaları görmediği, daha evvelden cereyan etmiş vakıaların rabitasından öğreneceğiz. İşte içtimaiyatın «muazzam güçlüğü», kanunları ve vâkıaları âdeta hemzaman olarak tayin etmeğe mecbur bulunduğumuz bu noktalar-

(37) Dersler, IV, 337.

dadır. Vakıalar, kendilerini elde etmek için zarurî olan nazarî iş'arlara sahip değilsek, içlerine dalmış olmamıza rağmen, kısır, hattâ gizli kalırlar.

İçtimai bir vakıa, binnetice, diğer bir vakıaya yaklaştırılmazsa ilmi bir manadan mahrum kalacaktır. Tek kalan vakıa, basit bir menkibeden ibarettir. Olsa olsa «boş birecessüs» ü tatmin eder. Fakat akli bir hizmet ifa edemez. Bir yığın vakıa, zâhirde en manasız görünen âdetler, her çeşit âbideler, dillerin tahlilî mukayesesi içtimaiyata yardım eder. Fakat bunların müşahedelerine bir bütün görüşü hâkim olmalıdır. İlmî bir terbiye ile iyice hazırlanmış bir zihin, yalnız şu şartlardır ki gözü önünde geçen vakıaları, «muhtelif içtimai safhaların birbirine bağlılığı mucibince, ilmin en yüksek mefhumları ile az çok doğrudan doğruya görebileceği temas noktalarına göre» sosyolojik düşüncelere kalbedebilecektir.

Tecribin içtimaiyatta yeri olamaz (38). Bunun sebebi içtimai hâdiselere tesir edememeliğimiz değildir: Bilâkis içtimai hâdiseler bütün hâdiselerin en çok değiştirilebilenleridir. Sebep şudur: asıl tecrip denen şey, yalnız muayyen bir vaziyet ile birbirinden ayrılan iki hâdiseyi mukayese etmekten ibarettir. İçtimaiyatta ise bu şekilde iki hali tayin etmek için hiç bir vasıta yoktur. Fakat doğrudan doğruya tecribin yokluğu yanında, tabiat bize doğrudan doğruya olmayan tecripler vermektedir. Bunlar cemiyetlerin hayatında maalesef sık olan marazî haller, geçici veya umumî illetlerin hissettirdiği az çok vahim sarsıntılardır. Meselâ canlı mevcutların hastalıklarına tekabül eden ihtilâl devirleri gibi. *Broussais* prensibi, icap ettiği şekilde, içtimaiyata teşmil edilir, yani marazî hâdiselerin tabii hâdiselerdeki aynı kanunlar tesirile husule geldiği kabul olunursa içtimai maraziyat tetkiki, bir dereceye kadar tecribin vazifesini görecektir. Bu tetkikin şimdiye kadar kısır kaldığını ileri süreceksiniz. Fakat C. a göre bunun sebebi, tecribin vasıtalı olsun, doğrudan doğruya olsun, basit müşahede gibi akli telâkkilere tâbi tutulmamasıdır. Gerek müşahede, gerek içtimai maraziyat vasıtasile yapılacak tecrip, ancak esaslı kanunları önceden elinde bulunduran bir içtimaiyat içinde meyva verebilirler.

Hayatıyatçıya çok faidesi dokunan mukayese usulü, içtimaiyat için de değerlidir. Toprağın muhtelif köşelerinde ve birbirinden müstakil halklarla hemzaman olarak bulunan muhtelif insan cemiyetlerinin hallerini birbirine yaklaştırır. Şüphesiz insanlığın tekâ-

mülü, bütün cemiyetlerin inkişafı yekünü bakımından tektir. Bununla beraber sayısı hayli çok ve mütebeddil olan halklar, bu tekâmülün ancak aşağı derecelerinde gayri müsavi surette bulunmaktadır. Gayri müsavi derecelerde bulunan halkları bugün hemzaman olarak görebilir ve birbiri ardısına olan safhalarını mukayese edebiliriz. *Fuégie*'lilerden Avrupanın en medenî milletlerine kadar bugün arzın herhangi bir noktasında bulunmayacak hiç bir içtimai hal tahayyül edilemez. Ekseriya aynı milletin içinde muhtelif sınıfların içtimai şeraiti birbirinden hayli uzak medeniyet safhalarını temsil eder. Paris, bugün içtimai tekâmülün hemen bütün evvelki derecelerine, bilhassa zihni bakımdan hemen az çok sadık kalan «nesil artıklarını» yaşatmaktadır (39). Bu çeşit mukayese tarzı içtimai dinamik gibi içtimai statik için de muteberdir. Hattâ statikte bu mukayese insan ve hayvan cemiyeleri arasında da yapılabilir.

Maamafih bu usul içtimaiyatta mahzursuz değildir. İçtimai tekâmülün muhtelif safhalarının zarurî birbiri ardısırallığını gözönüne almaz. Bilâkis bu safhaların hepsini hemzaman düşünür gibidir. Neticice olarak içtimai şekillerin sıralanışını tasavvura mânidir. Aynı zamanda bizi, müşahede edilmiş hallerin tahlili bozmak, ikinci derecede basit âmilleri esaslı illetler yerine aldirtmak tehlikesi ile karşı karşıya kor. Eski yunan medinelerini, orta devrin Fransasını, XVIII inci asrın İngilteresini, Venedik cümhuriyetini, Bizans hükümetini, Osmanlı imparatorluğunu, İran şahlığını endişesizce mukayese eden *Montesquieu*'nün başına gelen de bu olmuştur.

Bu suretle görülüyor ki mukayese usulü, içtimaiyat için henüz yardımcı bir cihaz olmaktan başka bir şey değildir. Müşahede gibi, tecrip gibi, mukayese de insanlık tekâmülünün akli bir telâkkisine tâbi tutulmalıdır. Bu akli telâkki ise içtimai hâdiselere mahsus, evvelki usullerin arzettiği tehlikelerden uzak, orijinal bir müşahede ile elde edilecektir. C. a göre içtimaiyata has olan bu usul, müsbet usulü tamamlayan bu «müteâl - transcendant» cihaz, tarihî usulden ibaretir (40).

IV

İçtimaiyat mücerret bir ilimdir. Esas cihazı teşkil eden tarih de sadece hikâyeci bir tarih olmamalıdır. Tarihi, biri mücerret, diğeri müşahhas iki tarzda tasavvur etmek kabildir. Müşahhas tarz, şimdi-

(39) Dersler, IV, 354.

(40) Dersler, IV, 360.

ye kadar yazılmış tarih eserlerine hâkimdir. Gayeleri muayyen bir vakıa yığınının, zaman sırasına göre dizip hikâye etmektir. Şüphesiz son asırda, siyasî hâdiseleri nizama sokmak ve sıralanışını tayin etmek için emek sarfedilmemiş değildir. Fakat bu çeşit emekler, tarihi hikâye ve edebiyat olmaktan kurtaramadı. Tarihin şimdiye kadar mevcut olmamış diğer tarzının gayesi ise, insan nev'inin içtimâî inkişafını idare eden kanunlarını araştırmaktır (41).

Mevzu farkı usul farkını icap ettirir. Eğer mesele doğru «yılık» lar yapmak, olup biten şeyleri oldukları gibi hikâye etmek ise, muhtelif kavimlerin şehirler ve eyaletler vukuatına dayanan hususî tarihi ile başlanacaktır. Teferrüata ait vesikalardan hareket etmeli, hiç bir kaynağı ihmal etmemelidir. Terkip işi sonra gelecektir. Fakat maksat, mücerret tarih bilgisi, yani içtimâî hâdiselerin zincirlenmesi ise tamamen ve birbirlerinin karşılıklı tesirleri altında inkişaf ederler. Bu hâdise gruplarından herhangi birinin yürüyüşünü, «bütünün ilerleyişi» ni umumî surette düşünmeksizin izah edemeyiz. Şu halde her şeyden önce insan nev'inin inkişafını en büyük umumiyeti içinde tasavvur etmek, yani muhtelif esaslı istikametlerde bir-biri ardısıra yaptığı en mühim terakkileri görebilmek, bunları birbirine zincirlemek lâzımdır. Müşahede edilecek sınıflar ve merhaleler, sonra ikinci bir taksime tâbi tutulacaktır (42).

Bu «muhtelif esaslı istikametler» C. un sonradan «içtimâî seriler» dediği şeye tekabül eder. C. bununla ilmi bir tetkike elverişli bir hâdise grubunu göstermektedir. Bu gruplar bir defa teşekkül edince, içtimaiyatçının işi her uzvî, manevî, zihnî veya siyasî meleke veya temayülün muhalif meleke veya temayülün gayri muayyen azalması ile karşılaşan büyümesini, meselâ insan cemiyetlerinin askerî şekilden sınaî şekle, vahye müstenit dinlerden isbatlı dinlere... geçişini, tarihi vakıaların bütünü bakımından tayin etmektir. Bu meleke ve temayüllerden birinin zaferine, diğerinin düşüşüne ilişkin ilmi keşifler bu suretle elde edilecektir. Elverir ki bu netice insanlık tekâmülünün umumî kanunlarına uygun bulunmuş olsun.

Bu keşif hiç bir zaman yalnızca bugünkü halin bilgisi üzerine kurulamaz. Çünkü hal bilgisi bize esaslı hâdiseleri ikinci derecedekilere karıştırır, geçici gürültülü tezahürleri derin temayüllerden mühim saymamızı, çökmek üzere bulunan mezhep ve müesseseleri bilâkis büyümede görmemizi mucip olur. Hükümet adamlarımız he-

(41) Dersler, IV, 225.

(42) Dersler, IV, 366; Kz. Müsbet Siyaset, IV, lâhika, Sf. 135.

men yalnız XVIII inci asrı, filozoflarımız XVI nci asrı görebiliyorlar. Bu kadarı çok azdır. Hattâ Fransız inkilâbını anlamak için bile bu kâfi değildir. Yalnız «tarihî seriler» in tetkikidir ki bugünün anlaşılmasını, bir dereceye kadar da yarının keşfini temin eder. Hattâ içtimaiyatçı geçmişte olanları keşfe, yani mazinin akli bilgisini kazanmağa ve her tarihî vaziyeti, ondan önceki vaziyetlerin bütününden tâlil etmeğe çalışacak, bu suretle tarihî usulün ruhu ile hemhal olacaktır.

Bununla beraber içtimaiyatçı diğer usulleri bir tarafa koyup yalnız tarihî usulü kullanmış olsaydı, bazan yanlış neticelere de düşmüş, tabii bir melekenin devamlı bir surette azalışını, tamamen sönmeğe müteveccih bir temayül yerine almış olurdu. Meselâ insan medeniyetin incelenmesi ile evvelki zamanlara nisbeten az yemektir. Bundan hiç yemek yememek günün geleceği neticesini hiç kimse çıkaramaz. Fakat bu misalde aşikâr olan manasızlık, başka bir vaziyette gizli kalabilir. Bunun içindir ki tarihî usul içtimaiyatta insan tabiatine ait müsbet nazariye ile kontrol edilmek ihtiyacındadır. Bu nazariyeye karşı gelen bütün istikrallar, reddedilmelidir. Gerçek, içtimai tekâmülün hepsi, neticede insanlığın yeni bir meleke yaratmaksızın basit bir serpilışinden başka bir şey değildir. Sosyolojik görüşün (bilhassa tarihin) tanıyabileceği bütün temayüller, vahut bilfiil mevcut melekeler, şu halde hiç değilse tohum halinde, hayatiyatın içtimaiyat için peşinden inşa ettiği ilk tipte bulunmalıdır. Tarihî tahlilin neticeleri ile, hayatiyat nazariyesinin evvelden sahip olduğu mefhumlar arasında bir uyuşma, içtimaiyat isbatları için elzem bir teminattır (43).

V

Bu suretle tasavvur edilen tarihî usul, yukarıda gördüğümüz gibi, C.un içtimaiyata temel yaptığı bir mevzuaya dayanır. Bu mevzu şudur: İnsan tabiatini, şeklini değiştirmeksizin, tekâmül eder. Muhtelif uzvî, manevî, zihni melekeler tarihî tekâmülün bütün derecelerinde aynı olmalı, daima aynı şekilde kendi aralarında tensik edilmelidirler. İçtimai hayatta gösterecekleri inkişaf, onların ne tabiatlerini değiştirir, ne, binnetice bu tabiaten bir kısmını izale eder veya yeni bir kısım yaratır, ne de ehemmiyet derecelerinin sırasını bozar.

(43) Dersler, IV, 371; Kz. Müsbet Siyaset, I, 624-626.

Hulâsa içtimaiyatın nâzım prensibi insan tabiati ilmidir. Hattâ C. un düşüncesini zorlamaksızın diyebiliriz ki içtimaiyat gerçekten bir ruhiyattır (44). Böyle derken şüphesiz ferdi nefsin derunî müşahede ile tahliline dayanan bir ruhiyat değil, fakat mevzuu, tarih vasıtası ile küllî nefsin, yani insanlığın tahlili olan bir ruhiyat kasdedilmelidir.

C., içtimaiî hâdiselerin son derecedeki giriftlik ve değişikliğini anlaşılabilir bir birliğe ircaa gayret eder. Bu giriftlik, en mürekkep hâdiselere yükselmek için en basitlerinden hareket etmek suretile kanunlarını tayin edemeyeceğimiz kadar büyüktür. Zaten bu vakıalar, müşahidin elinde onları görmeden evvel umumî bir nazariye bulunmuyorsa içtimaiyat bakımından bir mana arzetmezler. Fakat diğer taraftan tarih tâlil edilmez. İnsan tabiatının ve içinde tekâmül ettiği muhitin müspet bir bilgisi mevcut olduğuna göre bu tabiatın nasıl tekâmül edeceğini kabli olarak söyleyemezdi. Lâzım olan şey, tarihin bize, içtimaiî hayatın vakide insanlığı nasıl inkişaf ettirdiğini öğretmesidir. Bununla beraber müşahedeye bir defa bu pay ayrılınca, usul yeniden tâlilî olur. Çünkü içtimaiyat bir ilimdir. Diğerleri gibi vakıaların tecrübi müşahedesi yerine akli keşfi koymalıdır.

Nihayet bu sonuncu ilmin seciyelerini göstermek işini ikmal için hem kendisinin altında bulunan diğer ana ilimler gibi müsbet, hem de şimdiye kadar «toplu görüş» ü yegâne takip etmiş olan felsefe gibi küllî olması lâzım geldiğini söyleyelim. Bu iki şart şimdi yerine gelmiş bulunuyor. Önce içtimaiyatın müsbetliği şüphe götüremez. İçtimaiî vakıalar içtimaiyatta kanunlara tâbi gibi düşünölmüşlerdir. Husule geliş tarzlarına ait her türlü araştırma teşebbüsünden ise, C. çekiniyor. Sonra mevzuunun son derecedek güçlüğüne rağmen tâlilî bir şekil almış, ikinci derecedeki kanunları en umumî kanunlar altında toplamıştır. Hattâ C. kendi içtimaiyatının mükemmel bir ilmi şekle, fizik ve kimyadan ziyade yaklaştığına emindir. Büyük dinamik üç hal kanununun keşfi vasıtasile sosyolojiye, astronomide olduğu kadar hiç bir yerde tam bulunmayan bir vahdeti temin etmemiş midir? Fakat içtimaiyat aynı zamanda gerçekten küllîdir. Çünkü o bir tarih felsefesi, yahut başka bir tabir ile tekâmülü dahilinde gözönüne alınan insanlık ilmidir. Bu ilim hayatiyatı, hayatiyatta canlı mahlûkların bulunduğu muhit ilmini farzettirdiğinden içtimaiyat kendisinden önce gelen bütün ilimlerin hem hulâsasını, hem de başlangıcını teşkil etmektedir.

(44) Müsbet Siyaset, III, 47-48.

Şu halde C. insanı insanlık, ve insanlığı da varlık şartları sistemi içine koymak suretile aynı zamanda yüksek ilmi, tek ilmi, yani felsefeyi inşa etmiş oluyor. Eğer içtimaiyat kanunları bizce yetesiye bilinselerdi, bu kanunlar yalnız başına, talilin güçlükleri bertaraf, bütün diğer kanunların yerini tutmağa kâfi gelecekti (45)». İnsanlık ilmi, etrafında diğer ilimlerin nizama girdiği merkezdir.

Daha *Descartes*'da felsefenin beşerî seciyesi kat'î surette belli idi. Felsefi muhakeme, ondan sonra, gittikçe insanı merkez olarak aldı. C. un mezhebine de hâkim olan bu temayül, müsbet felsefede içtimai bir seciye kazanıyor. Külli nefis burada artık *Kant*'ın zihni suuru, yahut *Fichte*'nin mutlak «Ben» i değildir: Külli nefis zamanda tekâmül eden ve birliği birbirine bağlı nesillerin ardısıralığı içinde inkişaf eden insanlıktır. Bundan sonra felsefi meseleler artık mücerret insan, yahut mutlak, gayri zamânî insan bakımından vazedilmektedir. Tarihin göz önünde bulunduruluşu, zarurî surette işe karışıyor, meseleler içtimai ifadelerle formülüyor. C. un sistemleş-tirdiği doktrinin derin manası da burada bulunmaktadır.

Üçüncü Fasl

İÇTİMÂİ STATİK

«Uzvileşme fikirlerine ait» anatomik bakımla «hayat fikirlerine ait» fizyolojik bakımı birbirinden ayırdeden hayatiyat gibi, içtimaiyat da bir cemiyetin varlık şartlariyle (içtimai statik) hareketlerine ilişen kanunların tatkikini (içtimai dinamik) birbirinden ayırıyor. Bu ayırdediş, amelî bakımdan «nizam» ve «terakki» tefrikına tekabülü itibariyle faydalı olduğu gibi, aynı zamanda «varlık şartları prensibi» denilen ansiklopedik kanuna da sıkı surette bağlı bulunmaktadır.

C. dinamik ve statik kısımları iki ayrı ilim yapmak dâvasını gütmüyor. Ona göre içtimaiyat bu iki karşılıklı tetkikin birbirine bir düziye yaklaşmasıyla teşekkül edecektir. Bununla beraber her biri ayrı bir mevzua sahiptir. C. onların her birini başka gözle tetkik etmiştir. Gerçekten, filozofun eserinde içtimai dinamik ve içtimai statik aynı ehemmiyeti taşımaktan uzaktırlar.

Kendisine göre ana kısım dinamiktir (46). C. Tarihi, içtimaiyat

(45) Müsbet Siyaset, I, 442.

(46) Dersler, IV. 430.

usulünün belli başlı vetiresi yaptığı bir nesilden ötekisine geçen ananın birinci derecede ehemmiyetli sosyolojik bir hâdisе olduğunu gösterdiği, nihayet, «üç hal kanunu» nun keşfi günü yeni ilmin vücuda geldiğini düşündüğü zaman, dinamik bir görüşle yürümüyor mu? İçtimaî hâdiselerin dinamik kanunları olduğunu gösterdikten sonra, onların aynı zamanda statik kanunlara tâbi bulunduğu neticesine varıyor. Evvelkileri olmadan ikincileri kabul, tezat teşkil edecektir. Demek C. un düşüncesinde dinamik, statikten öncedir. Hattâ mevzu bakımından dinamiğin esaslı olduğu anlaşılıyor. Zira dinamik kanunlar bilinseydi, statik kanunları onlardan çıkarmak mümkün olacaktı. Halbuki aksi ameliye, hiç değilse bizim zihinlerimiz için, imkânsızdır.

Bu yüzden «müspet felsefe dersleri» nde içtimaî statik, içtimaî dinamiğe nispetle çok küçük bir yer tutar. Gerçekten statik kısım yalnız «müspet siyaset» in ikinci cildindedir. Fakat C. bu kısma, içtimaiyatın kendisinden ziyade dinden ve ahlâktan alınmış mülâhazaları koymuştur.

I.

«Hayatî konsansüs» ten daha dar olan «içtimaî konsansüs» fikri, içtimaî statığın heyeti umumiyesine hâkimdir. Bu ilim, içtimaî sistemin muhtelif kısımlarının birbiri üzerine yaptıkları sürekli tesir ve aksi tesirleri araştırmak ister. Sistemin müteferrik unsurlarından her biri ayrı olarak değil, fakat daima bağlı bulunduğu diğer unsurlara da aitmiş gibi göz önüne alınmalıdır. Hangi içtimaî unsurdan başlanırsa başlansın, bu unsur her zaman, az çok vasıtalı olarak diğer unsurların hepsine, hattâ ilkin müstakil gibi görünen unsurlara da temas eder (47).

En sonki içtimaî unsurlar nelerdir? Hayatıyatta teşrihî tahlil ensafta, hiç değilse hüceyrede duraklar. İçtimaiyatta statik tahlil ailede duraklamalıdır. «Beşerî cemiyet fertlerden değil, ailelerden teşekkül eder. Bu, statik içtimaiyatın unsurî bir kaidesidir.» İçtimaî ilim için fert bir tecrittir. Her içtimaî kuvvet «az çok yapılmış bir yardımlaşma» dan, yani sayısı azçok büyük olan fertlerden mürekkep bir tesirden doğar. Tam mânasiyle ferdî olan yalnız fizik kuvvettir. Fakat silâhsız ve âletsiz, tek bir insanın fizik kuvveti nedir ki? Zira bu silâh ve âletler faaliyetlerin içtimaîleşmesini zaten tazammun eder. Zihnin gücü, işe ancak başkalarının karışmasıyla değer kazanır. Mesele mânevî kudret için de aynıdır.

Diğer taraftan, eğer her içtimai kuvvet bir anlaşma neticesi ise, aynı zamanda bir fert tarafından temsil edilmektedir. İçtimai uzvileşme, «esasinda mâşeri, fonksiyonlarında ferdi» dir (48). Burada ferdin rolü birden ehemmiyet kazanır. Eğer fert, içtimai kuvvet olmak itibariyle herhangi bir zümrenin daima mümessilliğini yapıyorsa filân ve falan zümrenin teşekkülünde tesiri bariz surette fazla olabilecek, kendine mahsus bir şahsiyet taşımaktan da geri kalmaz.

İçtimai uzviyetin her itibarla canlı uzviyete temsil edilemeyeceğini biliyoruz. İçtimai statik için son unsur aile olmakla beraber bu unsurun kendisi, tabiatıyla birbirinden müstakil ve hiçbir zaman hücreleriyle mukayese edilemeyecek şahıslardan mürekkeptir.

Ailenin müspet nazariyesi, insanın maddi ve mânevi tabiatının biyolojik nazariyesi üzerine müessestir. Bu tabiat, içtimailleşebilen bir tabiattır. İnsan nevi, fertleri yalnız azçok, devamlı bir sürü halinde yaşayan nevilere değil, fakat muayyen ve sürekli olabilir cemiyetlerden teşekkül eden nevilere biridir. Bu, bir tecrübe vâkıasıdır. Cemiyet hali, insanlar için tabiat halidir. Binaenaleyh «mukavele» nazariyesi, tutulabilecek bir nazariye değildir. Nazariyenin tenzidi için C. tevakkuf etmiyor. Mukabil ihtilâl nazariyecileri, *Rousseau*'yu yetesiye reddettiler. C. a göre içtimailik kabiliyeti, müşterek hayata karşı olan insiyaki temayül mucibince insan nevinde her türlü şahsi hesaptan ayrı, ekseriya en zarurî, «ferdi alâkaların da zararına olarak, kendiliğinden mevcuttur. Binaenaleyh cemiyet fayda üzerine kurulmuş değildir. Esasen fayda, evvelce kurulmuş bir cemiyet hayatı içinde gözükebilmiştir» (49).

Aile böylece en ilk içtimai unsurdur. Bu fikirle C., cemiyetlerin tekâmülü hakkında o kadar derin ve açık bir duygu sahibi oldu ki artık ailenin daha önceki bir unsurun tekâmülü olup olmadığını araştırmadı. Onun için aile tabii yani tabiat tarafından verilmiş bir şeydi. Ötesine gitmeğe lüzum yoktur. Yalnız biyolojik şartları tâyin edilmelidir. C. ailede erkeğin ve kadının münasebetlerini bu görüşle târif eder. Kadın cinsini «devam eden bir nevi çocukluk hali içinde» yaşayan bir şekilde tasarlamak için hayatiyata (yani hem uzviyata, hem ruhiyata) dayanır ve buradan kadının tabii olan tâbilîği neticesini çıkarır: fakat bu tâbilik mânevi tabiatın hepsine şâmil değildir. Zira «kadınlar umumiyetle, şefkatlerinin ve içtimailiklerinin tabii inkişafı itibariyle erkeklere üstündürler. Yalnız zekâ ve akıl

(48) Müspet siyaset, II. 265.

(49) Dersler, IV. 432 - 436.

sahasında onlardan aşağıdırlar» (50). *Stuart Mill* bu nokta üzerinde, bilindiği üzere, zait bir fikre sahipti. Bu ayrılık kendisini müspet felsefeden uzaklaştırmada az rol oynamadı. C, biraz sonra, kafayı kalbe tâbi tutan «ikinci tefekkür devri» nde kadının ahlâkî kemalini övdü ve nihayet onu «insanla insanlık arasında vasıta» olarak düşünmekle meseleyi bağladı. Fakat kadının ahlâkî, bedii, hissî üstünlüğünü ileri sürerken bile bozulamıyacak biyolojik şartlar mucibince kadının zihni bakımdan erkeğin aşağısında bulunuşu fikrinde devam etti.

Yine buna benzer sebeplerden dolayı C. evlenmeğe «her cemiyetin ilk zarurî temeli, küllî bir tabii nizam» göziyle bakmaktadır. Evlenmeyi zayıflatan her şey, aileyi bozmaya, binnetice, cemiyeti teşkil edici unsurlarıyla yıkmaya doğru yürür. Bu sebepten, faydalarını takdir etmek için en kuvvetli sebeplere bizzat malik olmasına rağmen, boşanmayı kabul etmedi. Toptan alınırsa aile nazariyesi, C. ta Hıristiyan ailenin kopyesidir. Mutadı veçhile, müesseseleri, naslarını beğendiği, fakat öldüklerine inandığı Katoliklikten ayırmaya çalışır. Kendiliğinden mükemmel olan bu müesseseler, sadece kaybolan itikatlara bağlanmış olmaktan muztarıptirler. Dinî akidelerden başka zihni esaslara sahip olmamakta devam ettikçe ailenin zarurî olarak, dinî akidelerin gittikçe artan itibarsızlıklarına iştirak edeceğini söylüyor. «Bundan sonra aile fikrini, içtimaî uzviyetin asrî seciyesine uygun değişiklikler yapmak suretiyle sarsılmıyacak temeller üzerine ancak müspet felsefe oturabilir» (51). Bu yeni zihni temeller, müspet ruhiyat ve içtimaî statikle kurulmuş bulunmaktadır. Ailenin teşekkülü aynı kalmakla beraber temel olan dinî nassın yerini müspet nas, vahye dayanan imanın yerini de bürhanla ispat edilmiş iman tutacaktır.

Aileyi ve evlenmeyi kurulmuş bulan C. un, bu müesseseleri böyle hararetli bir surette müdafaasının sebepleri arasında Katolikliğin tesiri ve onun yanında belki *Saint-Simon*'cularla *Fourier* taraftarlarıyla, zamanın diğer ıslahatçılırlarıyla karıştırılmamak arzusu da bulunabilir. Bu sonuncular, mevcut an'aneci âdetlere karşı gelmekten korkmuyorlardı. Bu karşılığın C. un gözünde bir hata alâmetidir. İlmî hakikat «Raison publique - halk aklı» nın ve hissiselimi'nin uzanışındadır. Bu noktada C., nazariyesine destek olan ehemmiyeti hiç de az olmıyacak yeni bir delil görmektedir.

(50) Dersler, IV. 459; ve Comte ile Mill arasında mektuplaşma, s. 219-288.

(51) Dersler, IV. 450.

II

Bir cemiyet aileden teşekkül eder. Fakat cemiyetin kendisi daha büyük bir aile değildir. Keza cemiyet beraber yaşayan birbiri üzerine konmuş, yanyana gelmiş aileler de değildir. Aile ve cemiyet birbirinden çok bariz olan farklı seviyelerle ayrılır.

Aile esasında ahlâki, ikinci derecede zihni mahiyeti taşıyan bir birliktir (52). Ailenin ana prensibi, karı kocanın karşılıklı şefkatleri, ebeveynin çocuklara olan sevgileri gibi teessürî fonksiyonlarda bulunmaktadır. Cemiyet ise bilâkis bir birlik değildir, esasında zihni ve ikinci derecede ahlâki mahiyet taşıyan bir ortaklık hayatıdır. Şüphesiz bir insan grupunu sempatinin ilişiği olmaksızın tasarlayamayız. Bununla beraber tek bir aile telâkkisinden, birçok aileler nizamına geçince ortaklık esasını galebe çalar. Bu itibarla *Rousseau*'nun nazariyesi her cihetçe yanlış değildir. C. bilhassa Fransadaki metafizik feslefenin içtimai halin yaratılışını ortaklık esasına atfetmekle büyük bir hatada bulunduğunu söylüyor. Zira âşikârdır ki ortaklık, cemiyet yaratmaktan çok uzaktır, bilâkis mevcut olabilmek için cemiyetin önceden bulunmasına muhtaçtır. Fakat bu iddia, aile ayrı kalmak şartıyla, cemiyetin kendisine tahdid edildiği takdirde çok yanlış olmayacaktır. Çünkü ortaklık, insan cemiyetlerini «yaratmadı» ise bile, hiç değilse «kendiliğinden olan gruplara, bariz bir seviye ve sürekli bir hayat verebilmiştir.»

Bu «coopération - ortaklık» a devrimizde «iş bölümü» denmektedir. C. bu tabiri biliyordu. Tabir *A. Smith* ile zaten tanınmıştı. C. un onu kullanmamasının sebebi, iktisatçıların iş bölümü fikir ve sözünü «basit maddî kullanışlar» için tahdid etmeleriydi. C. bilâkis ortaklığı bütün akli genişliği içinde düşünmek istiyordu. Bu suretle ortaklık, bütün içtimai statüğe hâkim olan, içtimai grupların en mahdutlarında olduğu gibi en genişlerinde de tatbik edilen son derece geniş bir prensip şeklini almaktadır. Bu prensip, bizi yalnız fertler ve sınıfları değil, fakat birçok hususlarda «inkişafı bugünkü ortakçıları kendilerinden evvelkilere ve sonrakilere bağlayan müşterek ve büyük bir esere, hususî bir tarza ve muayyen bir dereceye göre, birden iştirak eden» muhtelif kavimleri göz önüne almaya sevk etmektedir. Böylece dinamik kanunlarla statik kanunların, gelecek nesilleri bağlayan içtimai süreklilikle aynı devrin insanlarını birleştiren içtimai tesanüdün münasebeti görülüyor. Bu tesanüt, bilhassa iş bö-

lümünden doğar. İş bölümü ise nev'imizin heyeti umumiyesini kapladığı tasarlanabilecek olan içtimai uzviyetin gittikçe artan muğlâklık değişikliği için ilk bir sebeptir.

İçtimai statığı kuran *Aristo*, onun en umumî prensibini zaten formüllemişti: «Vazifelerin ayrılışı, cehitlerin birleşmesi» (53). Vazifelerin ayrılığı olmaksızın ortada bir cemiyet değ.1, ancak aileler yığını bulunmuş olacaktı. Fakat vazife ayrılışının zarurî karşılığı da cehitlerin birleşmesi, yani onları idare eden umumî düşünce, bir kelime ile hükûmettir.

Bu suretle cemiyet ve hükûmet birbirlerinden ayrılamıyan fikirlerdir. Cemiyet gerçekten yalnız iş bölümüyle mevcuttur. Bu bölüm ise hükûmetin zaruriliği neticesini hemen doğurur. Cemiyet inkişaf eder ve müğlâklaşır. Birkaç ailelik küçük bir grup yerine, yüzlerce binlerce, hattâ milyonlarcasına sahip olmağa başlar. Aynı zamanda iş bölümü, zihni ve ahlâki olan ferdi başkalıklara da yol açar. İnsanlar müşterek ve tek şekilli bir nümuneye benzemekten gittikçe uzaklaşırlar. Fikirler, herkesin kendi hususî yolunu, hiç değilse meslek ve sınıfının yolunu takibetme sayesinde inkişaf eder. Duygu ve düşünce birliği, zayıflamağa yüz tutar. Bu son noktanın, zayıflama mahzurunun, ehemmiyeti büyüktür. Bunu zaten *Smith* iktisadî bakımdan işaret etmiş, mevhumeci ıslahatçılar, bilhassa *Fourier*, mahzurun genişliğini ve tehlikelerini açık bir surette göstermişti.

C. a nazaran hükûmetin işi, bu hale çare bulmaktır. Hükûmetin içtimai hizmeti, fikirlerin, hislerin, alâkaların çözülüş temayülünü ortadan kaldırmak, mümkün olduğu kadar önüne geçmektir. Cemiyetin inkişafı neticesinde doğmuş olan bu temayül haliyle bırakılırsa, nihayette, inkişafı durdurmağa varacaktır. O halde hükûmet, mücerret ve esaslı fonksiyonu dahilinde, «bütünün parçalar üzerine zaruri aksi tesiri» (54) diye tarif edilebilir.

Hükûmet ilkin kendiliğinden ortaya çıkar. O zaman hükûmet *Hobbes*'un çok iyi gördüğü gibi, kuvvetli olanların elindedir. Fakat çok geçmeden muayyen bir içtimai fonksiyon olarak düzelir ve uzvileşir. Nasıl ilimlerin inkişafında mevzularının artan farklılaşması, araştırmaları gittiçte daha ziyade hususileştirdi, nihayet vazifeleri beşerî bilginin terkibini sinamaktan ibaret âlimleri (filozofları) doğurduysa aynıyle içtimai fonksiyonların daima dallanan bölümü içinde de «bütünün düşüncesini, duygusunu, müşterek tesanüdünü bir

(53) Müspet siyaset, II. 281-283 ve lâhika: 67.

(54) Dersler, IV. 482-485.

teviye hatırlatmak için diğer fonksiyonların işlemesine karışabilecek yeni bir fonksiyon» un teşekkülü icabetti.

Bu takdirde hükümetin vazifesinin «maddî nizamın alelâde işlerine irca» dan ibaret olduğunu zannetmekle aldanmış olacağız. Hükümet ne basit bir polis müessesesi, umumî inzibatın kefilî, ne de onsekizinci asırda dendiği gibi, terakki ile asgarîye inecek, hattâ kaybolacak zarurî bir fenalıktır. Bilâkis bir cemiyet ne kadar inkişaf ederse, hükümet fonksiyonu o cemiyette o kadar zarurî ve ehemmiyetli olur. İstikbalin terakkileri, içtimai hayatta hükümete gittikçe mühim bir mevki ayıracaktır. Hükümetin kendisi, her ne kadar muayyen içtimai bir terakkinin âmili değilse de, vazifesi icabı, cemiyetin yapabileceği her şeye yardım etmektedir.

Eğer iş bölümü fikrinin tamamen maddî ve iktisadî mânada anlaşılması icabediyorsa C. un içtimai bağlılık ve tesanüt dediği hükümet de menfaatlerin basit bir anlaşmasına dayanmalıdır. Böyle bir anlaşma, insan cemiyeti için kâfi değildir. Her hangi bir cemiyetin mevcut olması için muayyen bir itikatlar birliği, sonra, bir dereceye kadar bu itikatlara bağlı bulunan sempati duygularının bulunması lâzımdır. Şüphesiz cemiyet menfaatlerin derin ve sürekli ayrılığına tahammül edemez. Fakat âzası arasında duyguların, bilhassa itikatların uyuşmamazlığına hiç dayanamaz. Bir kelime ile insan cemiyetinin esası her şeyden evvel zihndir. Fikirlerin ilk mevzuu, kendisini çevreleyen âlem'in tefsiri olduğundan, cemiyetin kurucu temeli dindir. Kâinat hakkında aynı umumî telâkki üzerinde birleşen zümreler aynı cemiyete bağlanırlar. Mazide muhtelif dinlerden olan cemiyetler arasındaki bitmez kavgaların, istikbalde ise tamamıyla müspet dine bağlanacak nev'i beşer birliğinin sebebi de buradadır.

Mesele böyle ise, «bütünün ruhu» nu temsil eden ve tarife nazaran en yüksek ve en umumî içtimai fonksiyon olan hükümet sadece maddî bir tes'le kalamaz. Vazifesi yalnız şahısların ve mülkiyetlerin korunmasını temin değildir. Aynı zamanda insan cemiyetinin en derin temeli olan itikatlar birliğini de korumağa, sağlamlaştırmağa mecburdur. Herkesin kabul ettiği prensipleri kurmak ve öğrenmek suretiyle fikirlerin birliğini başarmalı, bir kelime ile «ruhî bir kuvvet» olmalıdır. Bu sıfatla müspet cemiyette hükümet, Katoliklik, ortazaman Hıristiyanlığında papazların hegemoniyi ellerinde bulundurdukları uzun müddet zarfında yaptığı tesire denk bir tesir icra edecektir.

Bunlar, C. un prensiplerinden gayet doğru olarak çıkarılmış ne-

ticelerdir. Felsefesine göre cemiyetin yeniden kuruluşu, âdetlerin yeniden teşkilâtlanmasına, bu da fikirlerinkine bağlı bulunuyor. Binaenaleyh içtimaî statikte cemiyetin temelini zekâların anlaşmasında aramalı ve hükûmeti, cismanî ve maddî fonksiyonu kadar ruhî uf'ulesini de gözönünde bulundurarak tarif etmelidir.

III

C. un içtimaî statığı «içtimaî teşrih» tabiriyle gösterdiği programı doldurmaktan uzaktır. Şüphesiz cemiyetlerin canlı mahlûklarla mukayesesini, tehlikeli ve çocukça bir sarahatle aydınlatmamakta haklıdır. Bununla beraber hayatiyatta olduğu gibi içtimaiyatta da organların ve fonksiyonların tetkikini ayırmaktadır. Fakat içtimaî organların tahlili üzerinde az durduğunu itiraf etmeliyiz. Statik bakımdan yalnız ferdi, aileyi ve heyeti umumiyesiyle cemiyeti ayırıyor. Daha sonra ferde ait düşünceler, başlangıç nev'indedir. Zira hakikî içtimaî unsurları temsil eden ailelerdir. Binaenaleyh bu unsurlarla içtimaî bedenin bütünü, yani nev'i beşer arasında hiçbir vasıta görmüyor veya, hiç değilse araştırmıyor. İçtimaî bedenin genişlemesiyle büyüyen vazifelerin ayrılığını göstermekle kalıyor. Fakat bu bedenin bünyesi nedir? Ne gibi organ ve cihaz ayrılıkları ihtiva etmektedir? İçtimaî statik bize bu hususta bir şey öğretmiyor. «Müspet siyaset» bu nokta üzerine bazı küçük iş'arlarda bulunabilir. Bu iş'arlara göre mâşerî uzviyet ilkin kendisinin hakikî unsurlarını teşkil eden ailelerden, sonra ensacı olan sınıflardan, veya kastlardan, nihayet hakikî organlardan ibaret beldelerden veya nahiyelerden mürekkep olacaktır.

Bu izah çok müphemdir. Yalnız içtimaî dinamikte muhtelif içtimaî şekillerin zuhuruna, bünyesine, fonksiyonuna ait biraz aydın görüşler buluyoruz. Fakat C. nasıl statik kısımda tamamiyle teşrihî bakımdan yürümüyorsa, dinamikte de gerçekten fizyolojik denecek bir bakım sahibi değildir. İçtimaiyat her şeyden önce, beşeriyetin dününü, onun gerek bugüne ait tefsirini, gerek yarına ilişen akli bir keşfini elde etmek için tahlile eden bir tarih felsefesi olarak kalıyor.

Şu halde bu ilim ancak yekûnu içinde mülâhaza etmek suretiyle hâdiselerini tahlil, kanunlarını tâyin edebileceği tek bir vücudu tetkik etme noktasından, kendisinden önceki ilimlerden esaslı bir şekilde ayrılmaktadır. C. hayatiyatta hayvanlar ve nebatlar demek gibi, içtimaî statikte «cemiyetler» sözünü kullanmamıştır diyebiliriz. Bu

kullanmayış dinamikte daha azdır. Kullandığı, «mâşerî uzviyet» sözüdür: bir kelime ile hayatı insaniyette yayılan tek ve muazzam bir uzviyet. İnsaniyeti, geçmişte ve gelecekte ilim için bir faraziye olarak tek bir varlık gibi tasarlıyan bu düşünüş, ahlâk için bir mefkûre, din için bir aşk mevzuu oluyor. C. bu bakımlardan birinden diğerine belirsizce geçmektedir. İçtimai statik aynı zamanda seciyesini değiştiriyor: «dersler» de mücerret bir ilim iken «siyaset» te müstakbel bir insaniyetin formülüne inkılâbediyor.

Dördüncü Fasal

İÇTİMAİ DİNAMİK

İçtimai dinamik C. un gözünde içtimaiyatın ana kısmıdır. Kendisinin dediğine göre bu kısım «ehemmiyetli ve hattâ inhisari bir surette» (55) dikkati uyandırdı. Bu rüçhan kolayca anlaşılır. İlk, içtimaiyatı hayatiyattan en iyi şekilde ayırtan insanlığın yavaş yavaş inkişafı fikri, içtimai dinamiğe aittir. Sonra içtimaiyata has olan tarihi usul bilhassa dinamiğe tatbik olunur. Nihayet içtimai bir ilim telâkkisi dinamik bir kanun olan «üç hal kanunu» nun keşfiyle C. un kafasında yer etmişti.

İçtimai dinamik, «insanlığın sürekli ve zaruri hareketinin ilmi» (56), yahut kısaca terakki kanunlarının ilmi diye tarif edilir. İçtimai statikte olduğu gibi burada da, hattâ daha inhisari bir surette tek bir hal, bir fert gibi göz önüne alınan ve dünkü, yarınki inkişafının bütünü içinde mülâhaza olunan beşer nev'inin hali araştırılmaktadır. Böyle olunca hayatiyat ile içtimaiyatın ayrılığını ihmal etmeksizin, içtimai terakkinin bazı şartlarını ferdi insanın maddi ve mânevî tabiatında aramak lâzımgelmez mi? Bu mesele C. un gözünden kaçmadı, usulî bir içtimai ilim kitabına bu sorgu ile başlamanın uygun olacağını gösterdi. Bununla beraber kendisi bundan açıkça bahsetmedi. Yalnız «temel olan insiyakî, yani içinde bulunduğu şerait sisteminin müsaadesi nispetinde maddî, mânevî ve zihni hayatının bütünü her hususta inkişaf ettirmeğe, vaziyeti her cihetçe ıslaha bir düziye sevk eden bütün tabii temayüllerin zaruri yardımlaşmasından ibaret olan neticeyi» (57) göstermekle kaldı. Bu-

(55) Dersler, IV. 430.

(56) Dersler, IV. 299; Kz. birinci kitap, fasıl 2.

(57) Dersler, IV. 290 - 291.

nu, medeniyetin doğuş zamanında tabii tenbelliği yenmeğe mecbur olan insanın cehdini tâyin eden şeraitin tetkikiyle tamamladı. C. un düşüncesinde hiç değilse dinamik içtimaiyatla ruhiyat arasındaki bağı göstermek için bu nokta yeter. İçtimaiyat kanunlarının ruhiyat kanunlarından tâlil edilemeyeceği doğrudur. İçtimaî hâdiselerin doğrudan doğruya müşahedesinin yerini hiçbir şey tutamaz. Bununla beraber içtimaî dinamiğin mevzuu olarak terakki, kendisinin «unsurlarını teşkil eden ferdî ilcalar» olmaksızın da mevcut olmalıydı.

I

C. terakki adı altında «hiçbir zaman erişilmemiş olsa bile zarurî surette belli olan merhaleler serisi vasıtasıyla muayyen bir gayeye yürüyüş» kastediyor. Bu fikir, eski devirde açıkça meydana konmamıştır (58). Eskiler içtimaî hareketleri daha ziyade devir ve rakıs halinde tasavvur ederlerdi. Hakikî noktalarda, meselâ ahlâkta, terakki fikrinin önceden edinilen duygusuna sahip oldular (59), «en iyi» nin takibini düşündüler. Fakat içtimaî terakkinin ilmî fikri bütünüyle kendilerine yabancı kalmalıydı. Zira bu fikir ancak müşahede ile ve tarihin tahliliyle teşekkül eder. Gördükleri tarihî saha ise onlara bu fikri telkin edecek kadar geniş değildi.

Terakki fikri Hıristiyanlık tarafından talim edilen felsefe tarihiyle gözükte. Bu din gerçekten bütünü içinde düşünülen umumî tarihin aklî bir izahını verir, Hıristiyan dünyanın müşrik dünyaya, yeni nizamın eskiye üstünlüğünü gösterir (60). Fakat bu terakki fikri doğar doğmaz kararıyor ve silinmeğe yüz tutuyor. Kendinden evvelki çağlara ilişkin vak'alarda bir terakkiyi kabul eden Katoliklik, kendinden sonra olacak terakkiyi inkâr etmiş, kendisini son merhale saymış ve «terakkiye Hıristiyanlığın gözükmesiyle hudut çizmiş» tir; mutlak ve ezeli hakikati içine alacak değişmez bir nas tespit etmek dâvasındadır. Bu hal, müspet terakki fikrinin inkârından başka bir şey değildir.

Terakki fikrini açıkça düşünülmüş, ilmî bir surette formüllemiş görmek için Courdorcet'ye, hattâ ondokuzuncu asra, yani C. tarafından içtimaiyatın kurulmasına kadar çıkmak lâzımdır. C. bu fikre ilimlerin serpilmesi tarihini tetkik vasıtasıyla vardığını söyler. Zira içtimaî seriler içinde tekâmülü en çok ilerlemiş olan ilimler seri-

(58) Dersler, iv. 182.

(59) Müspet siyaset, II. 332 - 333.

(60) Dersler, v. 366.

sidir. Hadleri zarurî bir silsile mucibince birbiri ardı sıra gelen bir terakkiyi diğer hiçbir seri bu kadar açık anlatamaz. Buna a't güzel bir formülü zaten *Pascal* (Préface du traité du Vide) de vermişti. Müspet terakki fikrini tasarlariken içtimai dinamiğin esas faraziyesine, yani nesillerin devamını, daima yaşatacak ve birdüziye öğrenecek tek bir insan gibi düşünmeğe varması dikkate değmez mi? (61).

Bununla beraber XVII nci asırdan beri ilimlerin tekâmülüne pek güzel tatbik olunan terakki fikri, o zaman içtimai hâdiselerin yekûnuna tatbik edilemezdi. Orta devirde yenilmez bir engele raslamıştı. O asırda orta devir, hakikatte «insanın içtimailiğe elverişliliğinin umumî tekemmülüyle seciyelenmiş olmasına rağmen» uzun bir geri gidış ve barbarlık devri gibi düşünölmekte idi. Bu yüzden terakki fikri hususî kaldı ve eskilerle yenilen arasında ehemmiyeti yetesiye anlaşılmıyan bir mücadele mevzuu oldu. *Pascal*'ın alelâde ilimler için yaptığını, büyük *Fontenelle* ile ince görüşlü *Perrault*, zihni faaliyetin bütünü için çok iyi göstermişlerdir (62).

Onsekizinci asır terakki fikriyle taşmıştı. Fakat müspet bir usul takibetmemek yüzünden bu fikir garip şekillere girdi. İnsanın ve cemiyetin sansuz kemale elverişliliğine inandı. Halbuki terakki fikriyle uzlaşamıyacak olan böyle bir düşünce, hattâ esasında ona zarardır bile. Terakki «sabit şartlara tâbi ve yürüyüşü, hududunu tâyin eden zarurî kanunlar mucibince husule gelince bir serpilme» demektir. Sonsuz kemale elverişlilik fikrini doğuran da işte bu şartların ve kanunların bilinmemesidir. Eğer *Condorcet* ve *Helvetius* insan tabiatının müspet bilgisine sahip olsalardı ortaya bu kadar yolsuz ümitler ve kuruntula atmıyacaklardı. Hayatıyat yani ilmi ruhiyat kendilerine insan tabiatının esasında değışmez olduğunu, bu tabiat icabı olarak, hotkâm insiyakların diğerkâm olanlar üzerine üstünlüğünün esaslı bulunduğunu, terakkinin diğerbin duyguların inkişafına yol açmakla beraber, temayüllerimizin tabii muvazenesini bozamıyacağını öğretmiş olacaktı. Hulâsa sonsuz kemale elverişlilik, metafizikçe bir fikirdir. İçinde müşahedededen ziyade muhayyilenin hissesi vardır. Bu noktayı düşünen filozoflar, insanın zihni ve ahlâki hayatını uzviyetinin yapısına bağılayan münasebetleri gözönüne almamışlardı.

Terakki fikrinin kat'i şekli alması için müspet ruhiyatın sonsuz kemale elverişlilik hulyalarına nihayet vermesi lâzımdı. Keza insanlık tarihini bütünüyle anlaşılır bir hale koyması için Fransız İnkılâ-

(61) Dersler, iv. 186 - 187.

(62) Dersler, vi. 257 - .59.

bının olması gerekti. C. a göre bir «ilerleyiş», en aşağı üç haddi bilin-medikçe anlaşılabilir. İki had ise tarif için yetiştir. Birçok «ilerleyiş» ler, yahut içtimai seriler, Fransız İnkılâbına kadar, ilmi mülâhazaya meselâ şu veya bu ilmin, şu veya bu san'atın tekâmülü gibi istenen hadleri şüphesiz veriyordu. Fakat içtimaiyatta ikinci derecede olan kanunların bilgisi birinci derecedekilere bağlı bulunur; şu veya bu içtimai serinin anlaşılması, ancak cemiyetin umumî surette ana kanunu dahilinde bilinmesine bakar ve bu kanunu keşfetmek için ise, umumî «ilerleyiş» in en aşağı üç haddini elde bulundurmak gerekti. İnkılâptan önce, yalnız iki had vardı: eski cemiyetler idaresi ve Hıristiyan (orta devrin Katolik teşkilâtı içinde en yüksek kemale eren) idare. Fransız İnkılâbı bir üçüncü haddi verdi ve yeni bir idare fikrini getirdi. *Kant*'ın, şüphesiz C. da bulunmayan bir ifade ile dediği gibi, İnkılâp insanlara mevcut cemiyetlerinkinden başka prensipler üzerine kurulmuş bir içtimai teşkilât fikrini verdi. Bundan böyle terakki fikri insanlığın tarihî inkişafının yekûnuna tatbik edilebilirdi. C. «bütün içtimai ilme, binnetice birliğini ancak bu sonuncu lmin yapabileceği müspet felsefeye destek olan mefhumu tasarlamak cesaret ve kuvvetini bu hızlı sarsılışa (inkılâba) borçlu» olduğumuzu söylüyor (63).

Geriye bu içtimai ilmi yaymak kalır. Bu da C. un hususî eseri olacaktır. Ona göre Fransız İnkılâbı içtimai terakkinin yalnız gayrimükemmel bir fikrini getirdi. Evvelki idareden ayrı bir idare fikrini verdi; fakat bu idareyi yaymağa muvaffak olamadı. Yeni felsefenin işi içtimai terakkinin müspet fikrini gerçekleştirmek olacaktır. Bir kelime ile inkılâpçı hamlesi, bu felsefeyi olagan bir hale sokmuş, faydasız bir şey haline getirmemiştir (64).

II

İçtimaiyat diğer ana ilimlerin haiz olduğu sıfatla mücerret ve nazari bir ilim olduğundan, terakkiden hiçbir zaman ahlâkî ve faydacı bir mâna kastedilmemiştir. C., daha 1826 dan beri bu nokta üzerinde herhangi bir anlaşılabilirliğin önüne geçmeğe çalışmıştı. Lisanın kifayetsizliği yüzünden «kemalleşme, tekemmül - Perfectionnement» ve «serpilme - Développement» kelimelerini kullanmağa mecbur oldu. Bunlardan birincisi, hattâ daha açık olmasına rağmen ikincisi de, mutlak iyilik ve sonsuz iyileşme fikirlerini

(63) Müspet siyaset, I. 60 - 63.

(64) Dersler, IV. 188.

— ki metafiziktirler — hatırlatıyor. C. ise böyle bir şey söylemek istemiyordu. Hakikat, bu kelimeler içtimai fizik de beşer nev'inin «muayyen kanunlara göre geçirdiği birbiri ardısıra halleri gösteren basit bir ilmi mevzuu işaret etmektedirler: kemalleşme, serpilme kelimelerinin bu suretle kullanılışı tıpkı, devamlı hiçbir iyileşme veya bozulma fikrine bağlı olmıyan istihale silsilesini göstermek için ferdi uzviyetin tetkikinde aynı kemilerin fizyolojistlerce kullanılışına benzer» (65). Bütün içtimai fizikten, kemalleşme kelimesini bir defa olsun kullanmaksızın bahsetmek güç değildir. Zira mesele birbiri ardısıra hallerin her birine ait değeri, mefkûrevî bir hale nispetle ölçmek olmayıp sadece bu hallerin birbiri ardısıralığına ait kanunu kurmaktır. *Leibnitz*'in «hal, geçmiş (mazi) ile dolu ve gelecek (istikbal) için gebedir» şeklindeki formülü terakkinin umumî fikrini ifade eder. C. un yaptığı yalnız terakkinin umumî kanunlarını keşfetmek ve bu kanunların içtimai statik kanunlarıyla karşılıklı münasebetlerde bulunduğunu göstermek suretiyle bu formülü müspetleştirmektir.

Vâkıda insanlığın inkişafı, kelimenin umumî ve ahlâki mâna-sıyla bir iyileşme veya bir terakkiye meydan veriyor mu? Bu soru- alin cevabını vermek içtimai ilmin işi değildir. Bununla beraber C. bu iyileşmenin vukubulduğunu, bu suretle anlaşılan terakkinin hem bizim tabiatımızda, hem de şeraitimizde görülebileceğini düşünüyor (66). Buna delil olarak da ilkin hiç değilse insanlığın hemen da- ima münferit telâkki ettiği bir parçasındaki, yani beyaz ırktaki, nü- fus çoğalışını, sonra uzuvların işleme ile tekemmül kanununu gös- teriyor. Bu terakki, veraset vasıtasıyla yer etmektedir. Bundan an- laşılıyor ki C. *Lamarck*'ın koyduğu prensibi, tekâmülün «tabii te- mayüller» i asla değiştiremeyeceği şeklinde bir ihtiyat kaydıyla ka- bul etmektedir.

Tabiatımızdan sonra şeraitimize gelince, burada da, tabii hâdi- seler üzerine yapabileceğimiz tesir nispetinde iyileşmeye doğru gidiyo- ruz. Böyle bir tesirde, hâdiselerin kanunları hakkında elde ettiğimiz bilgiye bağlıdır. «*Savoir pour prévoir, afin de pourvoir*» (67). Terakki burada ilmi bilgilerimizin genişlemesi ve bu bilgilere dayanan san'atla- rın tekemmülü ile belirir. Eğer zaruri surette mücerret olan ilmi bilgi,

(65) Müspet siyaset, iv. lâhika s. 199.

(66) Dersler, iv. 304 - .06.

(67) «İcabeden tedbirleri ittihaz maksadına matuf basireti elde etmek için bilmek!»

hâdiseleri idare eden umumî kanunları aramak için ameliyeden ayrılmağa muhtaçsa bir defa teessüs etmiş olan ilim, bizi tecrübi sanattan daha çok uzaklara götüren istidlâlli bir tatbikat sistemini mümkün kılacaktır. *Descartes* gibi C. da tabiatın müspet ilminden en ateşli ümitlerin gerçekleşmesini bekliyor.

Müdahalemizin en fazla müessir olacağı en tadil edilebilir hâdiseler, gerek ferdi, gerek mâşeri bütün beşeri hâdiselerdir. Diğer taraftan harici âleme olan tesirimiz bilhassa müessirin temayüllere bağıdır. Demek ki lâzım olan şey, her ne şekilde olursa olsun, bu temayülleri iyileştirmektir. En mühim tekemmül, kendi iç tabiatımıza ait olandır. Bu da insanî hayvandan ayıran vasıfları, yani birbirini karşılıklı olarak gaye ve vasıta gibi kullanan iki müstenit melekeyi, içtimailikle zekâyı, değerlendirmekten ibarettir. Bu terakkinin hudutları olduğunu biliyoruz. İnsanlığın hayvanlığa tam üstünlüğü bir huduttur. Emeklerimiz bizi, hiçbir zaman varamamakla beraber, o hududa yaklaştırmalıdır (68).

Gerek tabiatımız, gerekse şeraitimiz ileri sürülsün, her iki halde de iyileşme çok ağırdır. Tabii nizamın yerine o nizamın ilmi bilgisine dayanan sun'î bir nizam ikame etmek hiçbir zaman kolay değildir. Bu muhtelif terakki şekillerinden C. un maddî terakki dediği ilki, en ilerlemiş olandır, çünkü en kolaydır. Bugünün insanları için haiz olduğu kuvvetli cazibe de bu suretle izah edilebilir. Maddî terakkiye verilen ehemmiyet çok fazladır. Eğer tabiatımızın kemaline erişilebilseydi bu, tabii bir tercihe değerdi. Fakat belki de önce maddî varlığımıza ait şeraitin iyileştirilmesi zarurî değildir?

Tabiatımızın tekemmülü maddî, zihni, ahlâki olabilir. Birincisi insan ömrünün vasatî müddetinin artmasından ibarettir ki hayatın, binnetice tabiat ve sıhhat bilgisinin terakkisine bağıdır. Daha ziyade arzuya değen zihni iyileşme (ilmi, bedii) fizik, yahut evleviyetle, maddî iyileşmelerden daha ziyade geniş bir terakkiye elverişlidir: zira zekâ, kullanılış hududu sonsuz olan bir «külli âlet» tir. Fakat insan saadeti, daha ziyade, üzerinde «gerçi güç, fakat oldukça mühim nüfuzumuz bulunan» ahlâki terakkiye bağıdır. Bir iyiliğe, bir cesarete denk olan hiçbir zihni iyileşme yoktur. Eğer hepimiz akllı olsaydık, bütün emeklerimiz ahlâki terakkiye doğru çevrilecekti. Bari hiç değilse, diğer terakkilerin sadece vasıta ve yal-

nız ahlâki terakkinin bir gaye mahiyetinde arzuya değer olduklarını daima hatırlamalıyız (69).

III

Terakki nazariyesi içtimai dinamizmin prensibidir. İçtimai dinamik ise içtimaiyatın ana kısmıdır. İçtimaiyat da müspet felsefenin merkezidir. Binaenaleyh müspet felsefeye karşı gelenlerin, terakki nazariyesini yıkmaya çalışmaları lâzımdı. Zira değer bütün kısımların da desteği idi. İtirazlar, gerçekten, sayısız ve sıkıcı oldu. Bunlardan iki mühimmini, C. göstermiş ve cevap vermeğe savaşımıştır. Ona göre terakki nazariyesi ne kaderciliği, ne nikbinliği, ne de netice olarak çıkarıldığı ileri sürülen yangelmeyi (70) mutazammın değildir (71).

Birinci nokta hakkında C., ileri sürdüğü «kanunlar prensibi» nin içtimai olsun, olmasın bütün hâdiselerin zarurî surette mutlak muayyenciliği neticesini doğurmayacağını gösteriyor. Müspet felsefe gibi metafizik bir tezdır. C. bunun ikisi arasını da kabul etmiyor, onları birbirleriyle başbaşa bırakıyor. Gall'in çok iyi gösterdiği gibi insanın zihni ve ahlâki melekeleri, fiillerimizin oldukları şekilden başka bir tarzda olamayacaklarını mutazammın değildir. Nasıl ki umumiyetle tabii hâdiselerin kanunlara râm oluşu, onların insan eliyle tadil edilebilir olduklarını düşünmekten bizi geri koymamaktadır. Kaldı ki bütün tabii hâdiseler içinde içtimai hâdiseler, en çok tadil edilebilenlerdir. O kadar ki uzun zamanlar, bu hâdiselerin kanunlara tâbi olmadığı bile düşünülebildi!

Demek oluyor ki bu kanunların mevcudiyetini tasdik ile, aynı zamanda içtimai hâdiselere beşeri faaliyetin karışmasında müessir düşünme arasında hiçbir zıddiyet yoktur. C 1829'te arkadaşı Valat'ya şunu yazıyordu: «Düşüncemden her türlü tekemmülün önüne geçtiğim neticesini çıkarmak, beni yanlış anlamaktır. Çünkü bilâkis her hükûmetin, medeniyetin ilerlemesi dolayısıyla değişmesi lâzımgeldiğini açıkça ortaya koyuyorum... Siyasi tedbirlerin kuvvetini hiçbir suretle inkâr etmiş değilim. Yalnız onlara hudut çiziyorum» (72).

İçtimai hâdiseler üzerine insanın faydalı tesirinin hududunu çiz-

(69) Müspet siyaset, I. 106 - 108.

(70) Burada «yangelme», (quiétisme) mukabilidir.

(71) Müspet siyaset, I. 5. - 56.

(72) Valat'ya mektuplar, s. 140 (8 eylül 1824).

mek içtimaî ilmin işidir. Bu hudutlar oldukça dardır. İnsan statik bakımdan içtimaî hâdiselerin yalnız şiddetini, dinamik bakımdan da yalnız sür'atini tadil edebilir. Bu tadiller, başka sahalarda olduğu gibi, içtimaî sahada da ancak kanunlara uyarak vücuda getirilir. Aksini düşünmek, kanunların asıl varlığını inkâr etmek olacaktır. Sta-tığın ana kanunu, bütün içtimaî unsurların, müşterek tekâmüllerinin her anında hakikî bir tesanüde karşılıklı bir bağılık halinde bulunmalarınıdır. Şu halde bize verilen bir cemiyette, herhangi kay-naktan olursa olsun «birb'riyle sevişmiyen unsurları birlikte yaşa-tacak bozucu hiçbir tesir» (73) yoktur. Zira böyle bir tesir daha zi-yade cemiyeti yıkmış olacaktır. Mümkün olan şey, bu cemiyette be-raberce bulunan temayüllerin her birinin kuvvetini, varlıklarına dokunmaksızın, tadil etmektir. Aynıyle dinamik bakımdan da terak-kinin birbiri ardısına gelen safhalarındaki nizam kanunlarla tâyin edilmiştir. Hiçbir haricî tesir (hattâ hususiyle insanınki) bu nizâmı karıştırıp altüst edemez veyahut safhalardan birini ortadan kaldı-ramaz. Yalnız tekâmülü daha ziyade sür'atli olur, yani kolaylaşır. Gücüne güvenen hükümet adamı, bu tesiri belki az sayacaktır. Fa-kat insan müdahalesi, ilimle başarılmak şartıyla, bu hudutlar içinde bile büyük bir ehemmiyeti haizdir.

Tarih bu görüşleri tasdik eder. İnsanın içtimaî hâdiseleri şiddet veya sür'atlerine tesirden başka bir şekilde tadil ettiğini görmüyo-ruz. Tekâmülü en iyi bildiğimiz sahada, yani ilimlerin, san'atların, âdetlerin, müesseselerin tarihini ihtiva eden içtimaî seriler dahilinde bu kanunun hakikati sabittir. Meselâ astronomi, İskenderiye âlim-leri arasında, muayyen bir noktaya gelince durdu; çünkü bu ilmin sonraki terakkisi, o cemiyetin o zamanki umumî şeraitiyle uyuşa-maz bir haldeydi. *Montesquieu* içtimaî hâdiseleri kanunların hük-mü altına koymağa savaştı, fakat muvaffak olamadı. Zira içtimaî-yattan evvel, müspet hayatıyatın teessüsü lâzımdı. Bu gibi misaller boldur. Aksi olan bir hal görülmemiştir.

İkinci derecede üç âmil, yani ırk, iklim ve insanın siyasi tesiri, yukarıda gösterdiğimiz nispette, terakkiyi tadil ederler. Bu tesirle-rin ehemmiyetini derecelerine göre sıralamak, ilmin bugünkü halin-de imkânsızdır. *Montesquieu* iklimleri, başkaları da, ırkları suüstimal ettiler (74). İçtimaî tekâmülün bu unsurları, henüz müspet usulle tetkik edilmemişlerdir. Bu rol, içtimaî dinamiğin kuruluşuna

(73) *Dersler*, IV. 314 - 320.

(74) *Müspet siyaset*, II. 450.

kadar, zarurî olarak, yanlış tasavvur edildi. Ana kanun olan üç hal kanununun bu ikinci derecede âmillerden müstakil olduğu, bu âmillerin ise üç hal kanununu harekettten alıkoymaksızın ona uymak suretiyle müessir olabilecekleri bilinmiyordu. Bu âmillerin vücuda getirdikleri değişikliklerin anlaşılması için ilkin tekâmülün normal tipinin tanınması gerekti. İçtimai dinamiğin umumî kanunlarını elde etmeden iklimlerin ve ırkların tesirini yoklamak, hemen hemen, fizyoloji yapmadan patoloji kurmak dâvasında bulunmak gibi bir şey olacaktır.

İnsanın siyasî tesirine gelince bu da yanlış anlaşılmağa mahkûmdur. Bazıları, içtimai hâdiseler hakkında müspet bir telâkkinin yokluğundan dolayı, bu tesirin müessirliğini inkâr ettiler, bazıları ise çok ileri götürdüler. İnsanın tesiri, terakkiye doğru olduğu zaman, içtimai tekâmülün her halde vücuda getirmiş olacağı neticelerin başlıca illeti gibi görünüyordu. İçtimai kuvvetlerin daima fertlere, mümessil bulunması nispetinde bu vehim de zarurî idi: bilmükabele en ateşli siyasî cehtlerin ancak yarınsız bir muvaffakiyet elde eyledikleri, çünkü cemiyetin umumî tekâmülünün aksi istikametinde yürüdüğü haller ne kadar çoktur!

İnsan, ilâhiyat ve metafizik çağları devam ettikçe tabii hâdiseler üzerine hudutsuz denebilecek bir tesiri kendisine atfetmekte tereddüdetmez. Müspet devre gelince hâdiselerin ancak kanunlarıyla tespit edilmiş hudutlar arasında değişebildiklerini, izafi neticelerden başka bir şey dâva edemeyeceğini bilir. Müspet içtimaiyat bir defa kurulunca politika san'atı hakkındaki fikri büsbütün başka bir şekle kor. Fakat daha az geniş ve daha az gurur verici ihtiraslarla kalan bu san'at, eski telâkkiye göre olan politika san'atından daha çok müessir olacaktır. Hastaların iyiliği için bugün cerrahlığın ve hekimliğin yaptığı, kimya ve hayatiyatın müspet ilim olmasından evvelki devirdeki yaptıklarıyla bir ölçünüz!

Denebilir ki eğer terakki kendi başına oluyorsa, insanın içtimai hâdiseleri tadil edebileceğini kabul etmenin ne mânası kalır? Her halde tahakkuk edecek olan tabii tekâmülü niçin kendi kendine bırakmıyoruz?

Böyle bir itiraz, bu kanuna göre akıp giden safhalar mânasızda anlaşılan «terakki» ile gayrimuayyen bir iyileşme mânasına alınan «terakki» yi yeniden karıştırıyor. Bu noktada da cemiyetin canlı uzviyetle mukayesesi ders vericidir. Canlı uzviyetler değişmez kanunlara göre serpilmiyorlar mı? Bununla beraber C. onları tamamiyle gaytrimükemmel görmekte, insan vücudu meselesinde ise hekimin

ve cerrahın karışmasını ekseriya faydalı, hattı zarurî bulmaktadır. Bizi nikbinliğe götürüyor diye terakkinin sosyolojik nazariyesine karşı yapılan muahaze ise, «kendiliğinden kurulmuş bir nizama ait ilmi mefhumun, mevcut her nizamın sistemli bir methiyesi» olarak karşılanmasından doğmaktadır (75). Bununla beraber biz ikisinden de uzağız. Kendiliğinden olan nizam çok kaba olabilir.

Müspet felsefe diğer sahalarda olduğu gibi, burada da gaf illetlerin metafizik prensibi yerine varlık şartlarının ilmi prensibini kor. Tabii kanunlara göre zarurî bir nizamın kendiliğinden vücuda geldiğini kabul eder. Fakat bu nizamın insanın karışmasıyla muayyen bir nispet dahilinde tadil edilebilecek vahim ve mütaaddit mahzurlar taşıdığını görür. Hâdiselerin muğlâklaştığı nispette bu gibi kemalsizlikler çoğalır ve vahimleşir. Hayatıyat hâdiseleri, bu bakımdan, gayriuzvî tabiat hâdiselerinden «aşağı»dır. İçtimai hâdiseler ise, son dereceyi bulan muğlâklıklarından dolayı, bütün hâdiselerin en nizamsız olmalıdırlar. Hulâsa eğer tabii kanun fikri muayyen bir nizam fikrini mündemiç bulunuyorsa, «kaçınılamıyacak bir kemalsizliğin hemzaman telâkkisi» ile bu nizam fikrini tamamlamak gerektir.

Şu halde terakki nazariyesi ne içtimai fenalıkları görme ile, ne de bunları ortadan kaldıracak cehitle barışamıyacak halde değildir. Uzviyetler içinde en muğlağı olan içtimai uzviyet hastalıklara ve buhranlara en çok maruz bulunandır. C. yakın bir yarında, zihnî ve ahlâki anarşimizin neticesi olacak büyük dahili kargaşalıkların vukubulacağını keşfediyor (76). Bugün kaybolması mukadder olandan başka sistemleşmiş bir şey yoktur. Henüz hiç sistemleşmemiş, yani yaşıyacak olan her şey, şiddetli çarpışmalar olmaksızın teşkilâtlanmıyacaktır. Bunun için müteşebbislerle ameleler arasındaki münasebetleri düşünmek yeter.

Öyle inkılâplar olur ki onları hiçbir şey bize önceden haber veremez. Bu hal, kaçınılamıyacak bir fenalıktır. C. bu fenalığın göze çarpacak bir sebebini gösteriyor: içinde doğduğumuz ve yaşadığımız içtimai sistemden başka bir sistemin müspet fikrini edinebilme-miz için zihnimiz çok zayıf ve hayatımız çok kısadır. İçtimai ve siyasi fikirlerimizin unsurlarını, ister istemez, ancak içinde doğup yaşadığımız sistemden alıyoruz. «Utopistes - mevhumeciler» bile bu zarurettten uzak kalamazlar. Rüyaları nihayet ya maziye yahut çağ-

(75) Dersler, iv. 273.

(76) Dersler, vi. 825.

daş bir içtimaî hali aksettirir. Yeni siyasi bir sistemin gözükmemesi, bilhassa zihinlere girebilmesi için önceki sistemin yıkılışının zaten oldukça ilerlemiş olması gerektir. O zamana kadar «zihinler, hattâ en parlak olanları, eski teşkilâtın manzarasıyla herkese gizlenmiş olan yeni sistemin belirtici tabiatını göremeyeceklerdir» (77). O zaman eskimiş rejimin bozuluşuna ait devamlı safhalar, yeni müesseselerin, eski müesseseleridkinden geri kalmıyan uzun emekleme çağları, karışıklıklarla, harpler ve ihtilâllerle dolu yıkıcı geçit devreleri başlamış bulunacaktır.

Aynı sebebe yarı ölü hâdiseler de bağlanabilir. Müesseseler, kuvvetler, tıpkı doktrinler gibi zihnin umumî yürüyüşünce kendilerine verilen fonksiyonu aşmağa yeltenirler (78). O vakit önüne geçilmesi hiçbir kimsenin elinde olmıyan kargaşalıklar başgösterir: onları daha ez keskin ve daha çok kısa bir hale getirecek kimseye ne mutlu! İşin halli, ancak zamanla yenilen fikirler kullanımdan düştükten sonra, kabil olur. Güreş, güreşenler meydandan kaybolmadıktan sonra da asla durmıyacaktır.

Bütün bunlar insandan, tesirde bulunmak, kendini faydalı veya zararlı bir uzuv olarak göstermek imkânını selbetmez. Anlamak, meşru göstermek değildir. Tarih hakkındaki umumî bir görüşün bizi müsamahaya götürdüğü doğrudur. Zira bu görüş, aynı devrin bütün içtimaî unsurları arasında sıkı bir tesanüdün mevcut olduğunu ortaya kor.Parçalanmış, böylece dağılmış mes'uliyetler, her fert için daha az ağır görünür. Bununla beraber bu düşünce dünü övme ve lânetlemeve, bugün için de içtimaî hâdiselere müess'ir bir müdahalede bulunmaya müsaade etmektedir.

Fakat bu müdahale içtimaî ilme dayanmadıkça umulan neticeleri vermiyecektir. Müspet siyasetin maksadı, beşer nev'ini gelişi-güzel seçilmiş bir gayeye doğru sevk etmek değildir. Müspet siyaset, insaniyet'n «gerçi cazibe kanununa nispetle tadili daha ziyade mümkün, fakat onun kadar da zarurî olan bir kanunu takibederek» (79) kendine has bir ilca ile yürüdüğünü bilir. Siyaset iç'n mevzuubahsolan şey, bu yürüyüşü aydınlatarak kolaylaştırmaktır. Bir kanuna anlamadan maruz kalmakla, sebebini bilerek tâbi olmak başka başka şeylerdir. Sebeplerini bildiği ve net'cesini evvelden gördüğü andan itibaren buhranları kısaltmak ve mülâyimleştirmek insanın gü-

(77) Dersler, iv. 30 - 31; Kz. 241 - 242.

(78) Dersler, iv. 266.

(79) Müspet siyaset, iv. lâhika 95.

cü altındadır. Dâvası, hiçbir zaman hâdiseleri idare etmek değil, kendiliğinden olan inkişafı tadil etmektir. «Böyle bir tâdil ise o hâdiseler'in kanunlarının bilgisine muhtaçtır» (80).

Bütün bunlarla beraber itiraf edelim ki bu hâdiselerin oldukça mühim birçoğları üzerinde hiçbir tesirimiz yoktur. Şartları gözümüzden kaçıyor. Meselâ insan ömrü uzunluğunun içtimai tekâmüle tasavvur olunacak kadar elverişli olması gerektir (81). Bilâkis uzviyetimizin son derecedeki kemalsizliği yanında ömrümüzün kısalığı, içtimai inkişafın ağır olmasının sebeplerinden biridir. Ne kadar kuvvetli kafalar, meyva verecek olgunluklarından evvel kaybolmuşlardır! Üç veya dört asır zarfında melekelerine sahip olsalardı, dehâlarından neler beklenmezdi!

Terakkinin müspet nazariyesi görülüyor ki ne nikbinlik, ne de yangelme neticelerini doğuruyor. Kendi kanunlarına göre tekâmül eden içtimai hal, insanın müdahalesi tecrit edilince, her devirde «vaziyetin bütünü» (82) ne göre iyi olduğu kadar fena da olabilir. Bu formül varlık şartları prensibinden meşru surette çıkarılmıştır. Fakat hakikati söylemek icabederse bu prensip, yani müspet ve izafî felsefe bakımından ne nikbinlikten, ne de bedbinlikten bahsedilebilir. Yalnız metafizik, içtimai şeniyetin yekûnu üzerinde böyle mutlak bir hüküm arayabilir. Müspet doktrin başka sahalarda olduğu gibi burada da ancak hâdiselerin kanunlarını aramaktadır. Bu doktrin'in vâkıda, içtimai tekâmülün bir kemalleşme ile beraberliğini gördüğü doğrudur. Fakat bu tekemmül ve kemalleşme o kadar ağır ve güç, buhranlar ve mücadelelerle o kadar fasılalara uğramış ve karışmış bir haldedir ki eğer insanlık daha iyi bir vaziyeti istiyorsa, biraz daha çabuk olacak terakkiyi bilhassa kendi cehitlerinden, emeklerinden beklemelidir.

Beşinci Fası

TARİHİN FELSEFESİ

Eğer içtimai dinamik bir ilim ise ve C. tarafından keşfedilen «üç hal kanunu» içtimai dinamığın temelini teşkil ediyorsa gerek bu kanun, gerek ondan çıkan kanunlar, medeniyetin ilk taslaklarından en ilerlemiş kavimlerin bugünkü vaziyetine kadar, insanlı-

(80) Dersler, iv. 326.

(81) Dersler, iv. 510 - 512.

(82) Dersler, iv. 457.

ğın birbiri ardısına geçirdiği safhaları izah etmeli ve «birçok alelâde karışıklıkların ve bağısızlıkların bulunduğu muazzam manzara içine birliği ve devamlılığı sokmalı» (83) dırlar. İctimai ilim böylece mukabil kutup olarak sahip olduğu bir tarih felsefesinde kendisinin müşahhas bir ifade ve tahkikini bulacaktır. Hâd'selerin son derece muğlaklığından dolayı yarın için hemen hemen imkânsız olan keşiflerin yokluğu yanında, içtimai ilim hiç olmazsa mazinin bütünü- nün «akli bir tensik» ına müsaade etmektedir.

Böyle bir tarih kurmak için C. iki mevzua kabul etmeğe mecbur oldu. Birincide insanlığın inkişafını, başlangıcından başlayarak, bilhassa antropolojinin yeni terakkilerinden evvel, izah etmeği deneyenlerle beraberdir. C. bu mevzuasında iptidai insanı ve yaşadığı cemiyeti inşa eder. İkinci mevzua bütün insanlığın tarihi yerine «en tam ve en çok belirmiş tekâmülü», yani beyaz ırkını, bu ırk içinde de yalnız garbi Avrupanın halklarını gözönüne almaktan ibarettir (64). C. bu noktada hemen hemen, zaten çok takdir ettiği, *Bossuet*'nin (umumî tarih hakkında nutuklar) ında bahsettiği devrelerle kalacaktır. Bu yüzden C. un tarih felsefesi, ancak zamanında pek az tanınmış olan Mısır medeniyetini, sonra Yunan ve Romayı, nihayet Roma İmparatorluğunun düşüşünden sonra Avrupadaki bazı Lâtin ve Cermen kavimlerin inkişafını ihtiva eder.

Bossuet'nin umumî tarihi, insanlığın Akdeniz kenarlarında toplanmış küçük bir kısmını ihtiva edecek kadar tahdidetmesi anlaşıl- mıyacak bir şey değildir. Eserinin Hıristiyanlığı beşerî dramın dü- ğümü yapmaktan ibaret olan ana düşüncesinin tesiriyle böyle bir tahdide mecbur kalmıştı. Önce olan her şeyin Hıristiyanlığı doğur- ması, sonra olanın da Hıristiyanlıktan çıkması gerekti. Fakat C. un *Bossuet* gibi uzak şarkın büyük medeniyetlerini, hemen bütün Afri- kayı, bütün Yeni Dünyayı umumî tarihten ihraceylediği doğru mu? Sonra kend'sine göre ne Allahın gözdesi olan bir halk, ne «ilâhî tak- dirin gösterdiği bir istikamet» bulunmadığından insanlığın bütün te- kâmülünü göz önünde tutmağa mecbur değil midir Bu vaziyette bu bütünden keyfi olarak bir parça ayırmağa ve diğer kısmı ihmal et- meğe hakkı yoktur. Nerede kaldı ki *Condorcet*'nin insan nev'ini bü- tünüyle bir fert gibi düşünen faraziyesi, onun için içtimai ilmin pren- sibi mahiyet ni taşımaktadır.

Fakat *Bossuet*'nin mevzuasını kendi ilâhiyat felsefesiyle meşru

(83) Dersler, v. 4-5.

(84) Dersler, V. 360-1; VI. 50.

gösterebilmesi kadar C. da içtimaiyat için yaptığı tarifin kendi mevzuasını doğru göstereceğine kan'dır. Bu noktada diğer müspet ilimlere benzeyen içtimaiyat, vâkıyalardan değil kanunlardan teşekkül eder. Vâkıyaların basit ve sâf bilgisi, ancak allâmelik için bir gayedir. İlim, kanunları tâyin için zarurî olduğu nispette bu bilgiyi arar. Binnetice insan cemiyetinin tekâmülü, arzın muhtelif noktalarında bir zamanda cereyan etmişse — bu tekâmül, faraziye icabı olarak da, her yerde değişmez kanunlara göre olduğundan, iklim ve ırk ancak çok dar hudutlar dahilinde bu tekâmülü tadil edebileceğinden — içtimaiyatçı dünün ve bugünün bütün cemiyetlerini yoklamağa mecbur değildir. Böyle bir yoklamayı, mukayese usulünün kullanılması için faydalı olduğuna hükmettiği nispette, ve bu usulün istediği ihtiyatlar dairesinde yapacaktır. Sonra, içtimaiyatçı, mücerret olan içtimai dinamiğin doğruluğunu göstermek için, şimdiye kadar birbirlerinden ayrı olan bu tarihi tekâmüller arasında hangisini tercihan seçecektir? Şüphesiz en tam ve en belirmiş olanı. Çünkü vâkıyaların son derecedeki muğlâklığından kanunları çıkarmak işi, en az burada zahmetsiz olacaktır. Esasen içtimaiyatın kurulması için zarurî olan terakki fikrinin kat'i surette, ancak Fransız İhtilâlinen itibaren formüllendiğini görmedik mi? Bu yüzden C. «tarihi tetkikini, devamlı ve mütecanis olan, bununla beraber pek doğru olarak küllî sıfatını taşıyan bir serinin yalnızbaşına araştırılışına hasretmek» i muvafık buldu. Tarihin her anında tekâmülü ileride olan kavim insanlığı temsil eder; çünkü insanlık er geç, seçilen bu tarih anının kendisinden evvel geçtiği safhayı geçecektir. Halkların ve ırkların *Hegel* ve *Renan*'da da görüldüğü veçhile bir «vazife - Mission» s. bulunduğu fikri buradan doğuyor. Gelip geçici olan bu vazife, devam ettiği müddetçe o halkların kuvvet ve hukukunu teşkil eder. Ekseriya vazifeleri bittikten sonra da halklar yaşamak felâketine maruz kalırlar.

I

Tarihin müspet felsefesinin baş prensibi, birlik fikridir. İnsan nev'i, belli olmıyan bir yarım üzerinde cesurca bir müdahaleden ibaret bir mevzua mucibince, bu tarih içinde muazzam bir içtimai birlik olarak düşünüldü. Aynı suretle insanlığın inkişafı da bütün insanların dini ve ahlâkî birliğine varacak diye tasavvur edildi. İnsanlık kendiliğinden olan dinden başlayarak içinde kat'i surette teessüs edeceği ispatlı dine doğru yürüyor. İkisinin arası, tarihin sahasıdır. İnsanlığın tekâmül ederken geçirdiği birbiri ardısıra haller müteca-

nis değildir. Dini ve müspet zihniyetler, farklı derecelerle karışık bir halde bulunurlar, birbirleriyle mücadele ederler. Şu halde birbiri ardısıra cereyan eden bu haller, kendi harabilerinin sebebini yine kendilerinde taşımaktadırlar. Her biri zaruri olarak sonra gelecek hali hatırlar ve bu, müspet zihniyetin yalnızbaşına hükmedeceği son hale kadar sürer.

Tarihin bu müşahhas cedelindeki kuvvet, birliğe olan mantıki ihtiyacımızdan ibarettir. İlk hareketi tâyin eden de odur. Zira iptidai dini vahdet, hiçbir zaman tam olmamıştır. Hattâ putperestliğin tamamiyle hâkim olduğu devirde bile, müspet zihniyete ait bazı unsurlar vardır. İnsan tabiatının değişmez olması dolayısıyla son halinin tahmini ilk halinde gizliydi. Bu ilk halden çıktığı takdirde insanlığın müspet dinde birliğini buluncıya kadar tekâmül edeceği ta o zamandan belliydi.

Mesele böyleyse neden C. dini şekillerin birbiri ardısıra gelişini tarih felsefesinin prensibi olarak, en yüksek dinamik bir kanun gibi göz önüne almadı? Bu prensibi daha ziyade felsefelerin tekâmülü kanununda bulacağına niçin inandı? Çünkü kendisine göre dini şekillerin tekâmülü, zihni tekâmülün fonksiyonudur. Hattâ o tekâmül bu fonksiyona tâbidir. Şu mânada ki tabiat kanunlarının bilgisine ait terakki, er geç dini bir inkılâbı doğurur. Sonra, tarih felsefesi dini şekillerin birbiri ardısralığını ana mihver olarak alsaydı, itikatları şimdiye kadar bütün düşüncenin dini (Fetişizm) olduğu devirden hiçbir şeyin dini görünmiyeceği (felsefi Deizm) devrine sevk eden bozulma vetiresini ancak yoklamış olacaktı. Böyle bir tarih felsefesi bize aynı zamanda müspet zihniyetin yalnız dini itikatların ilerliyen bozulmasını tâyin değil, fakat yeni bir imanın unsurlarını da izhar eden aksi ve hemzaman vetiresini, keza müspet zihniyetin içtimaileşme suretiyle umumileşecek, fakat bir dine temel olacak bir tabiat telâkkisini ilim vasıtasıyla nasıl yavaş yavaş vücuda getirdiğini göstermiyecekti. Bunun için C. un dini, insanî, ferdî ve içtimaî hayatın esas unsuru yapmakla beraber zekânın, yani ilimlerin ve felsefelerin tekâmülünü, kendi tarih felsefesine kılavuz olarak alması gerekti.

II

C. un ilkin «müspet felsefe dersleri» nde, sonra «müspet siyaset» in üçüncü cildinde izah ettiği «tarih felsefesi» ni burada muhtasarca bile olsun anlatmak, kitabımızın kadrosu haricindedir. Zikrettiğimiz bu eserlerde tafsilâta ait olmak üzere bol olan derin ve

maharetli görüşleri ayırıp bahsedecek değiliz. Yalnız içtimai dinamik kanunlarının C. a göre, bu eserlerde nasıl gerçekleştirildiğini, zâhiri istisnaların nihayet bu kanunların ruhu dahilinde nasıl tefsir edildiğini göstermekle kalacağız.

Asıl putperestliği yıldıza tapma, bunu da önce muhafazakâr (kastlar rejimi, Mısır), sonra zihni (Yunan), nihayet içtimai (Roma İmparatorluğu) olan Politeizm takibetti. Hıristiyanlıkla Monoteizm, Politeizmin yerine kaim oldu. Fakat terakki nazariyesi, burada geçilemeyecek bir engele rastladı mı? Orta çağı, *Voltaire*'in ve filozofların karanlık, hurafe, cehalet dolu ve tarihin alın karası gibi düşündükleri bu uzun asırlar silsilesini, terakki nazariyesi nasıl izah edecektir? İçtimai dinamiğin tasdik ettiği terakkinin devamını, bu feci «gerileme» ile nasıl uyuşturmalı?

C. un cevabı iki şekildedir. İlk gerileme hiçbir zaman umumî olmamıştır. Avrupada ortaçağın en karanlık olduğu zamanda Arap medeniyeti en parlak devrini geçiriyordu: ilimlerin çoğu, eski milletlerde erdiği son merhaleyi aşmıştı. Demek ki tekâmülün arkası durmamıştır. C. un içtimai dinamiğin başına koyduğu mevzua mucibince, bu devirde Arapların, insanlığın zihni tekâmülü en ileride olan, netice olarak, geri kalanları da temsil eden kısmı olduğunu düşünmek kâfidir.

Fakat bilhassa ortaçağ hakkındaki umumî kanaat yanlıştır. Onyedinci asır filozofları ortaçağı tanımıyorlar, onu önceden sahip oldukları fikirler zaviyesinden görüyorlar, daha doğrusu, ortaçağı göz önünde bulundurmağa tenezzül etmiyorlardı. Halbuki modern asırların mânevî hareketi, «haksız yere karanlık denen ve ilk organı Protestanlık olan şayanı zikir bir metafizik tenkit anından doğmuştur» (85).

Her şeyden önce, — ve bu tarih felsefesinin esas kaziyesidir (85)— derebeylik rejimi cismanî teşkilât olmak itibarıyla tabii surette Roma dünyasının vaziyeti neticesiydi. İstilâlr olmasaydı bile, her halde bu rejim teşekkül edecekti. İçtimai statüün temel prensibi olan konsansüs mucibince, derebeylik idaresinin teessüsünde beraber olan diğer hâdiseler de «tabii bir inkişaf» gibi vücuda geldiler. Yoksa burada terakkinin durduğunu düşünmek, hâdiseleri yanlış anlamaktır.

Eskiçağın ortaçağa bilhassa güzel san'atlar sahasında üstünlüğü-

(85) Dersler, v. 318.

(86) Dersler, V. 124 - 127.

nü ileri sürme suretiyle itiraz mümkündür. Fakat C. bu üstünlüğü ancak plâstik san'atlar, bilhassa yalnız heykeltıraşlık için kabul ediyor (87). Ona göre bu üstünlük, insan vücudunun güzelliğini ifade hakkında eskileri başkalarıyla mukayese kabul etmez bir hale getiren Yunan âdetlerinin bazı hususiyetleriyle izah edilebilir. Geri kalan kısımda, insanlığın bedii inkişafı ortaçağda «terakki etmiş»tir. Eskiçağın hiçbir fikrini taşımadığı mimarlık, ortaçağda harikalar vücuda getirdi. *Dante* biricik şairdir. Asrî musikinin başlangıcı *Plain-Chant*'dadır. Nihayet ortaçağın san'atı, eski devrin aristokratik cemiyetlerine ait san'atın hiç değilse aynı derecede sahip olmadığı tam bir ahenk içinde idi. Binnetice halkçıydı, halkın ruhunu, y ne halk için harikalı bir şekilde ifade ediyordu.

Şu halde «güzel san'atların esas hamlesinin Politeizm hâkimiyeti altında vukua geldiği» doğru ise, bedii melekelerimizin tekâmülünde devam ettiği de aynı derecede doğrudur. Terakki kanununu nakzeden bir şey yoktur. Melekelerimiz n, eski devirdeki müsait şeraitin hepsine nail olmadığı, eski devirdeki kudretli ve doğrudan doğruya olan tenbihini bulmadığı doğrudur. Fakat bu «bedii melekelerimizin ne deruni faaliyetine, ne de eserlerinin asıl kıymetine karşı» hiçbir şey ispat etmiş olmaz. Bedii dehâ, eskilerde hiçbir zaman görülmiyecek derecede tam, geniş ve değişikli bir şekil almıştır (88). Bundan başka Rönesans güzel san'atlara iyilikten ziyade fenalık yaptı. Eski devrin kaybolmuş içtimai bir sisteme ait olan şahe-serleri için inhisarcı ve esirane bir hayranlık ilham etti. C. «bu mâ-nada, diyor, devrimizdeki romantik mektebin takdiri, sadece yaptığı tarihi ifrat yüzünden kusurludur. Fakat ihtarları esassız olmaksızın uzaktır» (89).

Ortaçağın zihni faaliyeti için de haksız davranılmıştır. Şüphesiz müspet felsefe ilâhiyat nasları ve metafizik incelikleri lehinde bir taraftarlık zannı altında bulunmuyor. Fakat nasıl fizikte beş hâsemizin duyduğu maddî değişikliklerle, duymadığı zerre hareketleri tefrik ediliyorsa, aynı surette insan zekâsını da faaliyetini gösteren eserleri bazı devirlerde hariçte vücuda getirmekte, bazı devirlerde ise faal olmaktan geri durmamakla beraber, deruni bir çalışma ile iktifa etmekteydi. Gizli ve sükûnlu hazırlık çağları vardır. Meselâ ortaçağın ilk kısmı böyle olmuştur. İnsan z'hni, hareketsiz ve tenbel

(87) Dersler, VI. 148.

(88) Dersler, VI. 156 - 157.

(89) Dersler, VI. 248.

kalmak bertaraf, bilâkis çok mühim bir emek sarfetmiş, yeni dilleri, bazı düşüncenin sonraki terakkisi için elzem âleti yaratmıştır.

Öte taraftan aklımızın inkişafına uzun zamanlar yardım etmiş olan ki muazzam mesai serisi, (simya ve ilmi nücum) karşısında âdil davranmalıyız. Münecimler ve simyagerlerin yerini tutan asri âlimler, «yalnız ilmi kendilerinden evvel gelen atılanların sebatı sayesinde taslak haline getirilmiş» (90) bulmadılar, aynı zamanda onlardan tabii kanunların değişmezliğe a't elzem prensibini aldılar. İlmi nücum insani hikmetin en yüksek fikrini ilham ediyor, simya ise ilâhiyat itikatları altında ezilen insan gücünün duygusunu yükseltiyordu (91). C., *Roger Bacon*'dan bahsederken ortaçağa dudak bükken âlimlerin, «bu hayrete şayan papazın yaptığı büyüü terkibi» her hâdise grubu hakkında taşıdığı sayısız başkalklar dolayısıyla yalnız kayda değil, okumağa bile muktedir olamayacaklarını söyleyecek kadar ileri gtmektedir (92).

C. cemilelerini, «istiklâl insiyakiyle sadakat duygusunun hayrette değer terkibi» olan derebeylik idaresindeki karşılıklı mecburiyetlere, şövalye devrine, kadın hayatı şeraitinin iyileşmesine, belediyelerin kurtuluşuna, burjuvazinin teşekkülüne... ilh. de teşmil ediyor. Ortaçağı sistemli surette yere batıranlarla mücadele eden C., romantik mektep gibi, aksi ifrata düşmekte, açlıkları, vebaları, yakma cezalarını, sonsuz harpleri artık görmemektedir (83). Ortaçağın her şeye rağmen bir terakki devri olduğunu göstermekle kalmıyor, onun, bugün tahakkuk ettirmemiz icabeden programı «bütün esaslı safhaları» (94) ile gösteren model bir devir olmasını da istiyor.

C. un ortaçağı beğenmesinin sırrını keşfetmek güç bir şey değildir. Ortaçağın Katolik teşkilâtını, cismanî ve ruhanî (95) kuvvetlerin ayrılışını, nihayet «Papalık hegemonyası mucizesi» ni övmekten bir türlü bıkmıyor. Halbuki eskiçağda böyle bir şey görmedi. Sadece bu nokta, ortaçağın üstünlüğü için kâfidir. İki kuvvetin ayrılığını bugün müspet felsefe tekrar vücuda getirmek istemekte-

(90) Her ne kadar *simya* ile *simyagerin* Fransızca *Alchimie* ve *Alchimist* mukabili olmadığını biliyorsak da öteden beri yanlış olarak böyle taammüm ettiğinden ihtirazî kayıtla biz de istimal ediyoruz. — Mütercim.

(91) Dersler, VI. 194.

(92) Dersler, V. 325.

(93) Müspet siyaset, II, 121-131.

(94) Dersler, V. 306.

(95) Dersler, V. 392.

dir. Katolik kilisesin'in yaptığı «hayrete değer taslak» ı müspet felsefe tamamlayacaktır.

Huxley müspetçiliği «Hıristiyanlığı çıkarılmış bir Katoliklik» diye tarif eder. Bu tarife C. belki de itiraz etmeyecektir. Gerçekten C. ortaçağın Katolikliğinde doktrin ve müesseseleri birbirinden ayırır. Doktrin köhnedir, kaybolacaktır. Fakat müesseseler, siyasi hikmetin şaheserleriydi. Eğer yıkıldılarsa bunun sebebi, doktrinin ayrılmaz bir lâzımı gibi gözükmüş olmalarıdır. Bu müesseseleri hem geniş, hem sabit olan zihni temeller üzerinde yeniden tesis etmelidir (96). Bu temelleri bize veren müspet felsefe, ortaçağ Katolik kilisesinin bıraktığı model üzer ne «ruhların idaresi» ni kuracaktır.

Katolikliğin içtimai tesirinin kendi ahlâki tedrisatına borçlu olduğundan çok bahsedildi. C. bu kaziyeyi tersine çevirir. Katolikliğin ahlâki tesiri, esasında kilise teşkilâtına, ikinci derecede doktrine borçludur (97). Bir doktrin, ne kadar sâf olursa olsun, teşkilâtlanmış ruhanî bir kuvvetin devamlı tesiri olmaksızın, insanların hattı hareketleri üzerine büyük bir tesirde bulunamaz. Katoliklik bunu anlamış, büyükler gibi küçüklere de tatbik edilen bir terbiye sistemi kurmuştu. Ahlâk böylece «kendisine ait olan yükseliş» i elde etti. Duygular, en küçük fesat tohumlarına varıncıya kadar her şeyin kökünü silmeğe çalışan hayrete değer bir inzibata tâbi tutuldu (98).

Hulâsa Katolikliğin «ezeli şeref» (99) i, içtimai uzviyet nazariyesine, iki kuvvetin ayırdedilişi vasıtasıyla kat'î bir kemal temin etmiştir. Bu şerefin anlaşılmasına yenilerin eskiçağa lüzumundan fazla hayranlıkları, Protestanların orta devirden önceki gibi kiliseyi beğenişleri, karanlık bir devir olması dâvasından ötürü filozofların ortaçağı küçük görüşü gibi birçok sebepler yardım etti. Bugün Katoliklik hakkında daha iyi bir hüküm veriyoruz. Müspet felsefe Katolik teşkilâtını iade etmekle kalmıyor, onu benimsiyor da. C. *Mill'e* şöyle yazıyordu: «Yirmi yıl önce ruhanî kuvvetin mahiyetini düşünürken, içtimai eseri Katolikliğin ilettiği noktadan tekrar alıp işliyen bizim gibi sistemli müspetçilerin, ortaçağ büyüklerinin peşinden gidenler olmaklığımız hakkında edinmiş olduğum duygu, şimdi bu mevzuu derinleştirdikçe kuvvetlenmektedir» (100). Şüphesiz bugünkü şerait başkadır, bu farkı göz önünde tutmalıdır. Fakat tesirin ge-

(96) Dersler, V. 335.

(97) Müspet siyaset, II. 118.

(98) Dersler, V. 541.

(99) Comte ile Mill arasında mektuplaşma, s. 458 (14 temmuz 1842).

(100) Müspet siyaset, IV. lâhika, s. 193.

nişlik ve şiddetine gelince denebilir ki Katoliklik için talimat vaz'ını icabettiren içtimai münasebetlerin her birine bugünkü ruhani kuvvetin benzer bir vasfı tekabül etmektedir (101). Bir kelime ile d'ye-
lim ki C. ortaçağın Katolikliğinden, nas bertaraf, her şeyi, teşkilâtı, idareyi, âyini aldı, hattâ imkân görseydi papazlarını ve katedrallarını bile alacaktı. C. un dini, vazifesi değiştirilmiş bir Katoliklik olacaktır.

III

Ortaçağda Katoliklik tarafından ruhani ve cismani kuvvetlerin ayırddilişi, insanlık tarihinde kat'i bir terakkiyi gösterir. Fakat bu ayırddiliş tamamen vâkı olmamıştır. Ayrılığın vukua geldiği zamanın idaresi, ihtiva ettiği unsurların «karşılıklı antipatisi» yüzünden ortadan kayboldu. Müspet zihniyetin ilerliyen yürüyüşü, ilâhiyat nas-sının direnişi, XIII. üncü asrın Katolik teşkilâtını önce sarstı, sonra yıktı. Avrupa cemiyeti bu «uzvi» devirden asırları dolduran ve ancak müspet felsefe tarafından kapanabilecek olan tenkidî bir devreye geçti. Devrimizi nbütün siyasi, dinî, ilmî, bedii, iktisadî tarihi, nihayet ortaçağ idaresinin bozulması, müspet devrenin hazırlanması gibi iki iş için zarurî merhalelerin birbiri ardısına devamından başka bir şey değildir. XIV. ve XV. inci asırları dolduran birinci safhada hareket kendiliğinden bir şekilde kalmıştır. Temayül ettiği gayenin farkında değildir. XVIII. inci asrın sonuna kadar devam eden ikinci safhada bozulma, tamamen menfi bir felsefenin tesiri altında daha derin olmuştur (102).

Başgösteren bozulmanın ilk işaretleri iktisadîdir. İktisadî hâdiseler, fi'lhakika, içtimai hayatın bütünü içinde ehemmiyeti en yüksek olan bir âmildir. C. a göre iktisadî tekâmül bedii ve ilmî tekâmüllerden zarurî surette önce gelir. Medeniyetimizi, eski cemiyetlerin aksine olarak seciyelendiren, bedii ve ilmî tekâmüllerden ziyade iktisadî tekâmüldür (103). Bugünkü cemiyetin teşekkülü onun vasıtasıyla başlayabilirdi. C. serflerin kurtuluşunu, müstakil şehir belediyelerinin kurulmasını, bundan çıkan sınaî istihaleyi hemen hemen (kendisi gibi *Saint - Simon*'un yanında çalışan) *Auguste Thierry*'nin kullandığı aynı ifadelerle tavsif etmektedir. Nihayet bulan bir iktisadî teşkilâtın ardısına yeni bir idare başgöstermektedir.

Kendiliğinden olan bozulma muayyen bir noktaya gelince ten-

(101) Dersler, V. 413.

(102) Dersler, VI. 23.

(103) Dersler, V. 414.

kidi doktrinler görünmeğe başladı ve bu doktrinler bozulmayı daha çok artırdı. Fakat bu yol hareketin asıl temelini doktrinlerde görmek, onlara lüzumundan fazla, hattâ anlaşılmaz bir tesir atfetmektir. Doktrinlerin doğmak ve büyükmek için müsait bir saha bulmaları lâzımdır. Muakis telâkki, zekânın siyasi tesirini «her türlü imkânın fevkında» ifrata vardırmakta, bir nevi fasit daire vücuda getirmektedir (104).

«Serbest tetkik prensibi, ilkin XVI. ncı asırda iki evvelki asrın yavaş yavaş vücuda getirdiği yeni içtimai vaziyetin tabii bir neticesidir. Çünkü bu prensip ruhların «idaresizlik» haline tekabül eder. Bu hal ise, zihni inzibatın gittikçe artan bozulmasından ileri gelir ve yeni bir ruhani kuvvetin yeni temeller üzerinde teşekkülü zamanına kadar devam eder. Ruhani kuvvetin normal bir şekilde tesirini yaptığı, yani müşterek itikatlar vasıtasıyla birleşmiş zihinlerin «külliliği» nin hâkim olduğu bir cemiyette zihni hürriyet ihtiyacı fertlerde inkişaf etmez, hiç değilse umumca kabul edilmiş prensiplere hücum eylemez. Fakat bu kuvvet hafifleyince prensiplerin münakaşasına başlanır. Herkes kendisini hakem olarak ileri sürer. Şu halde her şey içtimai şeraite bağlıdır. Zihinlerin bu temayülünü «ya elverişli veya elverişsiz olan içtimai şerait haricinde» hiçbir şey ne uyanır, ne de söndürebilir. Bu temayülün inkişafı ancak «uzvi» olmayan devrelerde vâkı olur. İçtimai statüğün bu kanununu anlamak yüzdündür ki işareti illet, neticeyi prensip yerine almak gibi birçok tarihi hatalara düşülmüştür (105).

Tetkik hürriyeti prensibinin ilk umumî şekli Protestanlıkta görüldü. Bu hürriyet önce Hıristiyan ilâhiyatının az çok dar hudutları arasında kaldı. Bozucu münakaşa zihniyeti, Katolikliğin içtimai tahakkuku olan hayrete değer hiyerarşi sistemini, hattı Hıristiyanlık namına yıkmaya çalıştı. Prensipleri vücuda getirdiği ileri sürülen neticeleri inkâr eden, Hıristiyanlığın varlığı için zarurî şartları, yani teşkilâtı yıkarken onu ıslah etmek istiyen bu hal, metafizik zihniyetin karakteristik neticesizliğinden, mantıksızlığından ibarettir.

C. nasıl ortaçağın Katolikliğinde ruhani ve cismani kuvvetlerin vazifelerini ayırmasını bilen «siyasi hikmetin şaheseri» ne hayran kaldıysa, aynıyle Protestanlığı da bu şaheseri yıkan bir prensip olarak gördü. Protestanlığı, bütün Avrupada ruhaniyi cismaniye tâbi tutmuş olmakla bir düziye muahaze etti. Bu «temelden sarsılış» bü-

(104) Dersler, V. 514 - 516.

(105) Dersler, V. 431; 467. 511 - 513.

tün diğer sarsıntıların başlangıcı oldu. C., an'aneci mektebin reisleri olan Fransız *de Maister*, *de Bonald* ve Alman *Haller* ile beraber inkılâp ve Protestanlık zihniyetleri arasındaki sıkı karabet üzerinde durmuştur. Serbest tetkik hakkı bir defa istenmeğe başlanınca, şumulünü, önüne geçilemez bir zihni ve içtimai zaruretle bütün fertlere ve bütün meselelere teşmil eder. Protestanlık ismi, dini ıslahata münhasır kalmıyacaktır. Bu isim, inkılâp felsefesinin heyeti umumiyesine de yaraşmaktadır. Zira inkılâp felsefesi, ta Luther'den XVIII. inci asrın deizmine kadar, en uc safhasını teşkil eden dinsizlikle beraber, ilkin eski içtimai nizama, sonra, nev'i ne olursa olsun bütün teşkilâta karşı bir «protesto» dan ibarettir (106).

Serbest tetkikin «gayrimuayyen ve mutlak» nassı, her ferdi aklı bütün içtimai meselelerde hakem yapar. Bu nastan yavaş yavaş mutlak kalem ve konuşma hürriyeti, sonra müesseseleri, insanların müsavatını, milletlerin tecerrüdünü istediği gibi yıkıp yapan halkın siyasi hâkimiyeti, hulâsa *Haller*'in dediği gibi bütün bir «içtimai ve siyasi atomculuk» çıkar. Protestanlığın ne salâhiyet, ne nüfuz şartlarını gözönünde tutmaksızın her ferde dini meselelerde son karar hakkını bahşettiği gün, bu neticeler karşısında kalmak zarurî idi. Bu ilk adım kat'i oldu. Farzı muhal, bugünkü cemiyetimiz, Protestanlığın teessüsüne muvaffak olduğu o zamanlarda bulunsaydı, aynı zarurî içtimai ve siyasi neticeler yeniden husule gelecekti.

Protestanlığın bundan sonra inkılâpçılığa karşı mücadele etmesinin, «anarşik» felsefeyi tanımamasının çok ehemmiyeti yoktur. Keza ruhani bir nüfuz kurmak için hayli emekler sarfetmesi, «her biri, kendinden evvelkini şefkat, sonrakini korku ile karşılıyan» birçok tarikatler yaratması ehemmiyetsizdir (107). Ne yaparsa yapsın, tamamiyle tenkitçi, menfi ve teşkilât bozucu bir vaziyette kalmaktadır. Şu halde rolü, ancak geçit vazifesi görmektir. Müspet teşkilâtça muhafazası icabeden hiçbir unsuru muhtevi değildir. Tabii bir şekilde felsefi deizme müncer olmaktadır.

Bu deizm XVII. nci asırdan itibaren İngilterede ve Holandada *Habbes*, *Spinoza* ve *Bayle* ile doğar. Tetkik hakkı, ta ozamandan prensipçe gayrimuayyen olarak tanınmıştı. Fakat vâkıda metafizik münakaşalarının monoteizmin en umumî hudutları arasında yapılabileceği kanaati vardı (108). Hulâsa hakikatte «dini prensip namına dini yıkma» işine devam edilmekte, «akli bir ilâhiyat» yapı-

(106) Dersler, V. 531.

(107) Dersler, V. 435.

(108) Dersler, VI. 236.

makta, nihayet XVIII. inci asrın gözdesi olan tabii din telâkkisine varılmaktadır.

İmdi, C. un gözünde akli ilâhiyat sözü «rabitasız bir ifade» (109), tabii din ise «iki tâbirin korkunç birleşmesi» dir. Sanki müspet din bertaraf, diğer dinler zarurî surette tabiatüstü bir mahiyeti haiz değildir! Aklın ve imanın uyuşması, tam bir samimiyetle araştırılmış olsa bile, imanı öldüren bir şeydir. Çünkü ilâhiyat telâkkilerinin kuvveti, onların kendiliğinden olan halindedir. Mantıkî delil, gerçekten ispat edici olduğunu kabul etsek de, dinî telâkkilere hiçbir zaman kuvvet temin etmez, onları ancak zayıflatır. XII. nci asırdan beri Allahın varlığı hakkında ileri sürülen sayısız deliller, yalnız bu varlığın mevzuu olan cesurca şüpheleri görmekle kalmadı, aynı zamanda denebilir ki «bu delillerden birkaçının zayıflığı dolayısıyla gerek eski itikatlar hakkında doğan itibarsızlık, gerek bu delillerin hattâ en kuvvetlileri üzerinde düşünme yüzünden» (110) şüpheleri etrafa yaymağa vesile oldu. Bu deliller peşinde çalışan metafizikçilere dinsiz diyen halk insiyakı aldanmıyordu. Eserleri tamamiyle gayridinî idi. Asrımız bugün vaziyeti başka bir gözle görmektedir. İlâhiyatın tereddidi daima devam ediyor. Âmmе aklının evveleri dinsiz diye hükmettiğine bugün dinî bir meşgale gibi bakabiliriz.

Dinî itikatların tenkidi, kendi tetkiklerinin doğrudan doğruya verdiği netice üzerinde cismanî kuvvete teminat veren filozofların umumiyetle gösterdikleri itina sayesinde, cismanî kuvvete fazla gölge etmeden yayıldı ve serpildi. XVII. nci asırda *Hobbes*, XVIII. de *Voltaire* siyasi bakımdan muhafazakâr oldukları kadar dinî bakımdan ihtilâlcî idiler. Gösterdikleri ihtiyat çok mâkuldü, fakat bu ihtiyat ortaya attıkları prensiplerden çıkan neticeleri menetmedi. Tenkitçi felsefe, serbest tetkik nassını mevcut idarenin bütün prensiplerine karşı körürklede, onları Fransız inkılâbından ibaret olan «son patlayış» a kadar birer birer sarstı ve yıktı. Bu inkılâp, beş asırdan beri süren uzun çözülme haeketinin neticesi oldu. Eski idare çürümüştü, inkılâp onu devirdi, meydanı tamamiyle boşaltmak istedi.

Fakat eski idarenin yerini tutması lâzımgelen idarenin temellerini atabildi mi? C. bu suale *Saint - Simon* ve *de Maister*'le beraber hayır diyor. Konvansiyonun kudretine ve siyasi duygusuna hayranıdır, bununla beraber «tenkidî» prensiplerin «uzvî» prensiplerin rolünü oynamak ve onların yerini tutmak zannında konvansiyonun

(109) Dersler, V. 589.

(110) Müspet siyaset, IV. lâhika, s. 180.

haksız olduğuna kanidir. Eski idareyi yıkmak işi devam ettiği müddetçe, tenkidî prensipler kendilerine atfedilen mutlak değer nispetinde müessir oldular. Vicdanın hudutsuz hürriyeti Katolik Papazlığının ruhanî kuvvetini yıkmaya, halk hâkimiyeti nassı, cismanî hükûmeti devirmeğe, nihayet tabii müsavat nassı da içtimai sınıfları dağıtmaya yardım etti. Fakat bu nasları, eski idare bir defa devrildikten sonra, yapılacak «yeni teşkilât» a temel addetmek hatasına düşüldü.

Tenkidî prensiplerin yalnız yıkılan idare ile değil, fakat aynı zamanda herhangi bir içtimai sistemle uzlaşmayacağına farkına varılmadı. Bu suretle içtimai kemalin gayesi olarak ileri sürülen şey, siyasi ve mânevî nizamsızlık oldu. Çünkü tenkidî mezhebin naslarından her biri, uzvî mânada alındığı zaman, neticede «cemiyetin yeniden kurulmaması lâzımgeldiğini mütekabil münasebet altında prensip olarak ortaya koymaya varmakta» (111) dir.

Meselâ hükûmet, bu sistemde ne oluyor? Hükûmet «en ana siyasi fikirlerin toptan ve doğrudan doğruya altüst edilişi» suretiyle cemiyetin zarurî bir düşmanı gibi gösterilmiştir (112). Cemiyet, hükûmeti daima şüphe ve nezaret altında bulundurmalı, faaliyet tarzlarını gittikçe tahdidetmeli, nihayet ona, hiçbir şeyde içtimai inkışafı ve mâserî hayatı idare etmes'ne müsaade eylemeksizin sadece umumî polis işlerini bırakmalıdır. Hulâsa, fikirler, itikatlar ve duygular üzerine bir tesir yapmayan hükûmet, yalnızca menfaatleri himaye ile mükelleftir. Fakat hükûmet bilâkis, tarif icabı, «bütün fikri» ni ve «cemiyetin idare edici fonksiyonu» nu temsil ettiğine göre, hükûmeti yalnız menfaatleri idare eden bir zabıta gibi düşünmek, hükûmet fikrinin kendisini açıktan açığa inkâr etmek değil midir? Ortaçağca tahakkuk ettirilmiş olan bütün terakkiden, yani cismanî kuvvetten ayrı bir ruhanî kuvvetten vazgeçmek değil midir? Yalnız menfaatleri göz önüne alan böyle bir hükûmet sistemi, nizamı büyük bir zahmetle koruyabilir; rüşvete başvurmayacağı mecbur kalır, umumî masrafların biteviye artmasına meydan verir.

Şu halde tenkidî felsefenin prensipleri, yeni bir içtimai teşkilât kurmaya yarıyamaz. Yapılan şeyi, tarih mahkûm etti. Bu mahkûmiyeti daha önceden sezmek kabildi. Çünkü, esasında metafizik olan bu felsefe, kuvvetsizliğinin sebebi olan bir tenakuzu muhtevidir. Başlıca varlık şartlarını yıktığı eski siyasi sistemin umumî esaslarını muhafazaya çalışıyor (112). Filozofların «tabii din» i ile inkılâpçıların

(111) Dersler, IV. 36.

(112) Dersler, IV. 60.

siyaset telâkkileri arasında sıkı bir bağıllık vardır. İnkılâpçıların telâkkileri henüz en derin kökleriyle, bütün kuvvetleriyle mücadele ettikleri eski itikatlar nizamına bağlıdır. Hürriyet, müsavat, halkın hâkimiyeti, hulâsa inkılâpçı mezhebin temelini teşkil eden mutlak hakların hepsi, son merhalede «gerçi müphem, fakat bir nevi dinî bir telâkki» ile teminatlıdır. Fransız inkılâbı deistlerin eseri olmuştur.

C., XVIII. inci asırda kendisini haber verenleri, yani *Fontenelle, Hum, Montesquieu, Diderot, d'Alambert, Turgot, Condorcet* ve daha birkaçı gibi müspet zihniyetin vaktinden evvel mümessilleri olarak karşıladığı mütefekkirleri ayırıyor. Asrın geri kalan filozofları hakkında çok sert hükümler vermektedir. Ansiklopedistlere hücumlarını hiç esirgememektedir. Bu devrin birçok felsefi yazılarında «sofistvâri delil getirme» den başka hemen hiçbir şey bulmuyor. Muvaffakiyetlerinin sebebi hemen hemen içinde buldukları şeraitten ileri geliyor denebilir. Bu felsefe, mukabil ihtilâlin ileri sürdüğü felsefeden mukayese kabul etmiyecek derecede, çok aşağıdır. C. ihtilâlcî mantığının, *en sonunda hâkimiyeti eline alan* mantıkî münasebet bakımından, bugün «irtica mektebi» sistemine karşı duramayacağını söylüyor. Mukabil ihtilâl mektebi, nuntazam bir münakaşa esnasında eski idarenin esaslı prensiplerinden çıkan en elzem neticeleri reddeden ihtilâlcî tenkidini bu prensipleri kabul lüzumuna mecbur kılacaktır (114).

İhtilâlcî felsefenin muhtarip olduğu deruni tenakuz gittikçe daha âşikâr oluyor. Artık çok uzak olmiyan bir istikbalde maziyi yeniden yaşatmak işine, onu yıkanlardan birçoğunun iştirak ettiğini göreceğiz. Tabii din ve en yükselmiş deizm taraftarları, müdafaa ettikleri içtimai teşkilâtın hakikî temeli olarak Katolikliği seçeceklerdir. O zaman mesele mantıkî ve uzvî olarak yalnız iki tarzı hal arasında çatallanacak: ya Katolik teşkilâtiyle beraber eski idare veya müspet teşkilâtla yeni idare. Bu ikisi arasında ihtilâlcî, tenkitçi, hür, metafizikçi, hulâsa adı ne olursa olsun «tam bir teşkilâtsizliği» ifade eden herhangi bir sistem için asla bir yer yoktur.

IV

Eski idare ortadan kayboldu. Çünkü içtimai teşkilât serbest tetkik zihniyeti karşısında ayakta duramıyan nas ve itikatlar sistemine bağlıydı. Yeni idarenin bu gibi bir ölümden uzak kalması için,

(113) Dersler, IV. 159.

(114) Dersler, IV. 75.

mutlak bir tetkik hürriyetinin alabildiğine cereyanına, muztarip olmadan tahammülü lâzım mıdır? C. hayır diyor: bu şartlar dahilinde devam edebilecek bir irade yoktur. Fakat içtimî nizamın temeli olacak olan yeni imanın teşekkül ederken, müspet ilimlerde gördüğümüz şekilde serbest tetkik tecrübesini geçirmesi vahye müstenit iman yerine ispatlı iman taşımamız kâfidir. O zaman iman sarsılmaz bir şekil alacak, artık bir mesele teşkil etmiyecektir.

Şu halde C. önceden yapılacak bir tecrübeyi kabul ediyor. Karşı geldiği şey, daima yenileşen serbest tetkiktir. Bu ayırdediş, fikirlerinden mütenakız görünecek birkaçını barıştırmaya yardım eder. C. un kullandığı dil, müspet nassın teşekkül etmek üzere olduğuna veya teşekkül etmiş bulunduğuna göre başka başkadır. Teşekkül etmek üzere olan nas, tenkide tâbidir. Nas, bu tenkide muzaaffer bir surette direnmezse iman mevzuu olamaz. Bugünkü tahlil ve tetkik zihniyetinin daima bozucu olan kuvvetine karşı acınmak beyhudedir. Bu tahlil ve tetkik, yeni kurulacak zihni ve mânevî teşkilât için — bizi, «âmme aklının tam bir kanaat edinmesine kadar serbestçe teşmil edilmiş» derin bir münakaşanın kat'i tecrübesine tahammül edebilecek bir felsefeden başka bir şey vücuda getirmemeğe mecbur eylemek itibariyle — faydalı olmaktan hâli değildir. Bu, tâbi olmaktan hiçbir şeyin bizi alıkoyamayacağı bir şarttır (115). C. yeni ruhanî teşkilâtın tamamıyla zihni bir tesirden doğacağını söyler. Bu yeni teşkilât, geniş bir münakaşa sonunda, neticeyi çabuk elde etmek için ruhanî kuvvetlerin bir müdahalesi olmadan varılmış umumî ve iradî bir muvafakate lüzum göstermektedir.

Fakat bundan tetkik hürriyetinin alabildiğine hudutsuz olması neticesini mi çıkarmalı? Şüphesiz insanların bu hürriyette istifade edilmesi lâzım ezeli bir hak görmeleri çok iyi olmuştur. Bu suretle eski itikatların bozulması çok kolay ve çok çabuk oldu. İctimai inkişafımızın bu «hususî safha» sı, ne kadar iyi tahlil edilirse, yeni icimai teşkilâtın hudutsuz hürriyeti elde etmeden ve kullanmadan hazırlanamıyacağına o kadar kuvvetle kanaat getirilecektir. Fakat bu hususî safha bir geçittir. Geçit bittiği, müşterek prensipler yeniden herkesçe kabul edildiği zaman tetkik hakkı, «yetsiye bir kontrolden sonra», neticelerin umumca aynı şekilde hürmet edilen ana kaidelerle bağlılığını — bu kaideleri bir mesele halinde ortaya sürmeksiz — münakaşa etmekten ibaret olan daimî ve normal hudutlar arasında kalacaktır (116).

(115) Dersler, IV. 40.

(116) Dersler, IV. 100.

Bu vaziyete göre mesele, yapılacak kontrol tecrübesinin ne zaman meşru olarak bitmiş sayılacağını bilmekten ibaret kalıyor. Bunun için cemiyetin bütün âzalarının ferdi kabulleri, bir nevi halk tasvibi lâzım mıdır? Böyle bir birlik vâkıda belki hiçbir zaman tahakkuk etmeyecektir. Nazariye itibarıyla ise bu birlik zarurî değildir. Umumun kabulü istendiği vakit, siyasetin müspet ilimler içinde en yükseği ve en karışığı olduğu unutuluyor. Hiç kimse ilimlerde, aynı zamanda salâhiyet sahibi değilse, otorite güdemez. Halk bu noktada, düşündüğüne galebe temin etmek fikrinde değildir. İlim sahasında ise, bürhanları dinliyecek vaziyette olmıyanların hepsi halktandır. Şu halde düşüncelerin beraberliği, her şeyden önce, bu düşüncelerin kendi aralarında kendilerinin «mutlak tetkik hakkı» na karşı iradi ve sebepli bir feragat göstermelerini icabettirmektedir (117).

Tetkik hakkı, bu suretle, hiç kimsenin elinden alınmış olmuyor. Yalnız bu hakkın kullanılışı, salâhiyetsizlerden alınıp salâhiyetlilere terkedilmiştir. Herkesin serbestçe kabul ettiği bu terk, onu zarurî kılan şartlar kaldıkça, devam eder. «Bugünün zihinlerin başıboş hürriyeti» sonu gelmiyen bir mukavemet gösterirse, kendisiyle uzlaşabilecek hiçbir mânevi nizam bulamayacaktır. Salâhiyetli, salâhiyetsiz herkes, cemiyetin temellerini her gün münakaşaya koyamaz. «Lâkayit veya şüpheli sayılan telâkkilerden başka hiçbir yerde sistemli bir müsamaha mevcut olamaz, ve gerçekten asla da mevcut olmamıştır» (118).

İşte vicdan hürriyeti meselesinde birçok defalar C. un muahaze edilmesine sebep olan meşhur parçanın mânası budur. Onu ta 1822 de yazmış, sonra, başka bir diyecek olması ihtimalinden şüphe etmeden, onu, «Dersler» inin dördüncü cildinde olduğu gibi zikretmişti (119). «Astronomide, fizikte, kimyada, düşünce hürriyeti yoktur. Şu mânada ki her birimiz, salâhiyet sahipleri tarafından bu ilimlerde ortaya atılan prensiplere itimatla inanmamayı mânasız buluruz. Eğer siyaset de böyle değilse, bunun sebebi, eski prensiplerin yıkılması ve yenilerin henüz vücuda gelmemesi münasebetiyle, yıkmaya ile yeniden yapma arasında prensip denebilecek bir şeyin hiç mevcut olmayışıdır.» Demek ki mesele hiçbir zaman, bir nevi ruhanî istibdat kullanarak haklarında hüküm veremeyecekleri itikatları insanlara yüklemek değildir. C. un istediği şey sadece diğer ilimlerde, herkesin itiraf ettiği gibi, kabul edilmiş olan şeyi, müspet ilim gibi göz önüne alacak siyasete teşmil etmektir.

(117) Dersler, IV. 46.

(118) Dersler, IV. 40.

V

Bu tarih felsefesinin esaslı çizgilerinin nereden geldiği kolayca fark ediliyor. Tarih felsefesi, insanlığın inkişafını, sırası akli surette muayyen safhalardan geçirten bir tekâmül kanununa tâbi gibi, bir kelime ile bir terakki halinde göstermesi itibariyle, ana fikir, C. un «mânevî baba» sına, yani *Condorcet*'ye attır.

En yeni vâkıaların anlatılması, ortaçağ hakkında verdiği hüküm hususunda C., *Josephe de Maister*'den, bütün an'anecilerden, *Saint - Simon*'dan mülhemdir. Birçok fikirler arasında tenkidî ve uzvî devirlerin ayırdedilişini, *Saint - Simon*'a borçludur. Fakat C. un üzerinde, daha ziyade, kendisinin de itiraf ettiği gibi, *Josephe de Maister*'in tesiri kat'î oldu. *De Maister* gibi C. da XVIII. inci asrın tamamıyla menfi olan felsefesinin çok iyi yıktığını, fakat yeniyi yapma için kuvvetsiz bulunduğunu düşünüyor. Keza *de Maister* gibi o da içtimaî nizamın cismanî kuvvet yanında ruhanî bir kuvvet istediğine ve Katolik kilisesinin ruhanî kuvvetin istiklâlini hakikat yapmasından dolayı, ortaçağın bir «siyasî hikmet şaheseri» olduğuna kan'dır. Niha-yet *de Maister* gibi o da insanlığın selâmetini, gelecekte, bir iman birliğine dönmeğe bağlı tutmaktadır.

C. onsekizinci asır felsefesinin müncer olduğu âlim fikriyatçı tarzında hareket ediyor ve bu asrî hata ve ahlâkî bozukluklar içinde nefrete lââyık gören ateşli an'aneciden aynı surette istifade ediyor. Sınadığı şey, bunları barıştırmak değil (birbirlerini nakzeden iki düşünceyi nasıl barıştırmalı?), fakat her ikisinden aldığı kısımları birleştiren daha anlaşılışlı bir doktrin vücuda getirmektir. Kendi gözünde de emeğinin hedefi budur. Bu gayede gücünün yetmeyeceğini düşünmüyor: kendisinden önce gelenlerin düştüğü hatadan uzak kalacak bir halde bulunduğunu hissetmektedir. *Condorcet* içtimaî ilmin aydın bir fikrine sahipti. Fakat bu, kendisini insan zihninin asıl yürüyüşünü yanlış tanımaktan, diğer asırlar zararına yalnız kendi asrını göz önüne almaktan menetmedi. Gerçi aksi istikamette, fakat *Condorcet*'den daha az hataya düşmiyen *de Maister* de tarihi anlamamıştır. Cemiyeti diriltmek, XII. nci asırda olduğu şekilde yeniden kurmak için bir çıkmaza kadar gidiyor. Medeniyetin yürüyüşüne, ilimlerin serpilmesine hiçbir ehemmiyet vermediğini ileri sürüyor. Terakki fikrini aydınlatan *Condorcet* ortaçağdan hiçbir şey anlamamakta, ortaçağın değerini çok iyi gören *de Maister* ise terakkinin aşikâr vâkiasını inkâr etmektedir.

Bunların her ikisi de mâzurdur. Çünkü Fransız İnkılâbının bütün mânasını anlamak için ondan yetesiye uzaklaşmamışlardı. Kar-

gaşalık ortasında gözleri kısmen kapalıydı. Hâdiseleri uzaktan gören C. onları aynı zamanda yüksekte görmektedir. Bilhassa ne *Condorcet*'nin, ne de *de Maister*'in elinde olmayı bir âlete sahipti: müspet usulü tamamladı ve onu tarihî hâdiselerin ilmine tatbik etti. Bir kelime ile içtimaiyatı kurdu.

İçtimai ilmi zannettiği kadar ilerletmediyse de, hiç değilse, onu kurmak teşebbüsünde orijinalite gösterdiğini düşünüyordu. Yeni ve müspet bir ilim içinde XVIII. inci asrın muhakemesinden çıkan içtimai fikirleri, bu muhakemenin muhaliflerince ortaya atılan tarihî hakikatlerle eritmek: işte mesele bu şekilde açık bir surette konuşmuş bulunuyordu. Bu hususta C. un kullandığı tarzı hal, sistemin asıl ruhudur. İki veçheli ve kuvvetli bir cehitle «içtimai fizik» i yaratıyor. Bir taraftan *Condorcet*'nin yalnız yarına tatbik edebildiği terakki fikrini düne tatbik ediyor. Bu tatbik, tarihin müspet felsefesini vücuda getirmesini temin etmektedir. Aynı zamanda *de Maister*'in yalnız geçmişte gördüğü ruhanî nizamı, yarına aksettiriyor. Bu aksettirme ise «cemiyetin yeniden teşkilâtlanması» nın çerçevesini vermektedir.

Tarihin artık metafizik hiçbir unsur taşımayan bu felsefesi, içtimai dinamizmdir: cemiyet'n ruhanî bir kuvvet vasıtasıyla teşkilâtlanması müspet siyasetten ibaret olacaktır.

L. Lévy - Bruhl

Tercüme eden :

Z. F. Fındıkoğlu