

olan bu bütün kendi ana seciyelerini aydınlatan daha geniş bir heyeti mecmua içine konmalıdır.

Auguste Comte'un sık sık hatırlatmaktan pek hoşlandığı bu tarihi usul kaidesi kendi sistemine pek iyi tatbik edilir. Mezhebinin mümkün olduğu kadar tam bir şuuruna varabilmek, umumî istikametini takdir etmek, muellifin filân veya falan kısma verdiği ehemmiyeti anlamak için yalnız metnin yoklanması kâfi değildir. Mezhebin içinde doğduğu tarihi şeraiti, devrindeki fikirlerin umumî hareketini, feylesofun ruhu üzerine tesir eden her çeşit tesirleri de göz önüne almak gerektir.

Her şeyden evvel büyük bir vakta, yani Fransız inkılâbı, müspet felsefenin doğduğu devre hâkimdir. Comte bunu açıkça söylüyor: Bu inkılâp olmaksızın ne terakki nazariyesi, binnetice ne cemiyet ilmi, ne de müspet felsefe mümkün olmayacaktı. Zaten bu harikulâde içtimaî sarsıntının, felsefî ve siyasî düşünüşte aksitesir olarak geniş ve devamlı bir hareket vücude getirmesi önüne geçilmeyecek bir hâdise değil mi idi? Bu karşı darbe kendisinden müteessir olan zihinlerin değer ve orijinalitelerine göre ayrı neticeler husule getirdi. Fakat bu mütefekkirlerin büyüklerinde olduğu gibi orta derecelilerinde de muhakkak surette bazı çizgiler bulunur. Meselâ yeni girdiğimiz on dokuzuncu asırla beraber büyüyen nesil içinde düşünmüş olanlar tek ve aynı meseleyi ortaya atmaktan geri kalmıyorlar : İnkılâptan sonra kurulacak idare ne olmalıdır? Bununla yalnız siyasî idarenin şeklini değil fakat içtimaî nizamın asıl prensiplerini kastediyorlar. Böylece o zaman bu mesele nazari noktadan esaslı olduğu kadar ameli bakımdan da o derece müstacel mahiyette görünüyordu. Türlü türlü şekiller altında Fourier, Saint-Simon gibi Chateau Briand'ı, Comte ve Cousin gibi J. de Maister'i işgal eden bu mesele oldu. Bütün bu mütefekkirler bir nokta üzerinde birleşiyorlar : Cemiyeti yeniden kurmak lâzımdır. Yeni biten « Buhranlı-Critique » devreyi « Uzvi-Organique » bir devre takip etmelidir. Saint-Simon'un dikkati celbeden bir ifadesine göre insanlık harabeler de oturmak için yaratılmamıştır. İnkılâbın doğurduğu sıkıntı okadar müthiş, gürültüsü okadar şaşırtıcı ve içtimaî kasırga o kadar şiddetli idi ki hiç kimse hasıl olan neticeyi doğruca ölçemiyordu.

Yalnız sarsılmış olan bir çok müesseseler yıkılmış hissini veriyordu. Hatta eski idarenin oldukça mühim bir kısmı çok zarar çekmeksizin buhranı atlattığı yaşıyordu.

Fakat 1830 insanların iyice gördükleri bu vakıayı asrın ilk nesli artık ayırt edemez oldu. Samimî olarak eski idarenin tamamen yıkıldığını, onu düzeltmek yahut cemiyetin temellerini yeniden kurmak işinin kendisine yüklenildiğini sandı. Böylece inkılâbın ruhuna sadık kalmış oluyordu. İnkılâp kendisini, tamamen yeni bir içtimâî ve siyasi sistem tesisi cehti olarak düşündü. Zaten bütün medenî dünya bu düşüncede beraberdi. Halbuki inkılâp meclislerinin çalışmalarına, bilhassa Konvansiyonun elinde bulunan büyük istidat ve kuvvetlere rağmen bu ihtiraslı ümit gerçekleşmemişti. « Direktuvar », « İmparatorluk » tan sonra mesele yine ortada kalmış bulunuyordu. Eski idare yıkılmış farzedilince cemiyeti yeniden nasıl kurmalı ?

Böylece on dokuzuncu asrın başında felsefi düşünce, ilkin dinî ve içtimâî mevzulara ilişmeli idi. Aynı anda müspet ilimlerin birteviye ilerleyişi de şüphesiz tesirini hissettiriyordu. C. un sistemi üzerinde yapılacak bir tetkik bu noktayı kolayca gösterir. Onun felsefeden istediği şey asrî cemiyetin temellerini, akli surette kurmaktır. Bu suretle vazifesinin bitmiş olduğuna hükmettiği «Katoliklik» in yerini tutacak yeni bir dinin unsurlarını elde etmek arzusundadır.

Ranke diyor ki : « On dokuzuncu asır, bilhassa yeniden dirilme devridir. » Mânası derin olan bu «yeniden dirilme» sözü, asrın tarihî çehresinin başlıca çizgilerinden birini tamamen göstermektedir. Zaten devri açanlarda onu bu suretle daha evvelden düşünmüşlerdi. Bu seciyeyi ifade eden felsefi mezheplerin çoğundaki hâkim temayül işte bundan ibaretti. Yalnız bu devir, ekseriya vaki olduğu gibi, buhran sıralarında kazanılmış olan neticelerin epey bir kısmını toplamış ve sağlamlaştırmıştır. Aynı zamanda bilhassa büyük sanayiî inkişafı ile ortaya çıkan yeni meseleler, aydın gören kimselere, inkılâp devrinin, kapanması ne kadar arzu edilirse edilsin, hakikatte kapanmaktan uzak olduğunu ve henüz başlangıçta bulunduğunu hissettiriyordu.

II

Bir çok çağdaşları gibi Auguste Comte da « Yeni içtimaî kurtuluş » prensibini tesis için üzerine bir vazife aldığını sandı. Fakat onu başkalarından ayıran nokta şudur : İslâhatçılardan her biri, içtimaî meselenin haletme tarzını ortaya atmakla işe başlar. Bütün cehitlerinin gayesi, meseleyi meşru göstermektedir. Onlara göre bu mesele en müstacel olduğundan doğrudan doğruya araştırdıkları da yalnız odur. C. a göre bu usul fenadır. İslâhatçılar, bu usulü takip ederken aşikâr olan bu muvaffakiyetsizliğe doğru koşuyorlar. Zira filân içtimaî meselenin halli, yeniden elde edilemez. Nazarî seciyeyi taşıyan diğer meselelerin daha evvelden halledilmiş olması lâzımdır. O halde siyasi rüyalar ve içtimaî hayalperestlikler listesini devam ettirmekten başka bir şey istiyorsak, ilkin bu meseleyi göz önüne almak lâzımdır.

C. müesseselerin âdetlere, âdetlerin de itikatlara bağlı olduğunu söylüyor. Âdetler yaratılmadıkça, buna ermek için, meselâ Avrupada orta çağdaki katolik nas (dogme) ı gibi herkes tarafından doğru kabul edilmiş itikatlar sistemi yapılmadıkça, her yeni müessese projesi boşuna yapılmış olacaktır. Şu halde ya içtimaî mesele halledilmekten uzaktır ki C. bu bedbin faraziye üzerinde durmaz, yahut aranan tarzıhal yeni bir felsefenin önceden kuruluşunu ister. Bunun içindir ki C. un dileği ilkin yalnız feylesof olmaktır. 1824 te şöyle diyordu : « Cemiyetin yeniden ruhî teşkilâtlanması yapılmıya veya hiç olmazsa iyice ilerlemiş bulununcıya kadar müesseselere ilişecek her çeşit münakaşayı boş görüyorum. »

Demek ki C. un orijinalitesi, cehitlerinin hakikî gayesini teşkil eden cemiyetin yeniden teşkilâtlanmasının bağlı bulunduğu prensipleri ilme ve felsefeye sormaktadır. Çağdaşı olan ıslahatçıların aradıkları aynı meseleyi araştırırken başka bir yoldan yürüyecektir. Bizzat kendisinin de tesisini güttüğü işte bu siyasettir. Fakat bu siyaset müspettir: Yine müspet olan bir ahlâka, müspet olan bir felsefeye dayanır ve şüphesiz sistemin vücuduna sebep teşkil eder. C. sistemini bu siyaset için vücade getirdi. Lâkin, bilmukabele, sistem olmaksızın müspet siyaset keyfî kalacak,

meşruluktan ve otoriteden mahrum bulunacaktır. Siyasetin kurulması için felsefe ne kadar zarurî ise, felsefenin tamamlanması ve vehdet haline gelmesi için de siyaset o kadar lâzımdır.

Zamanının mütefekkirlerini işgal eden bu meseleyi C. nasıl oldu da yalnız kendine mahsus bir şekil altında meydana koydu? Vaziyeti biraz aydınlatabilecek etraflı bir biyografiye giremeyiz. Yalnız şunu hatırlatalım. C. katolik ve kralcı bir aile içinde doğmuştu. Kendisinin dediği gibi on üç yaşından sonra ailesinin siyasi kanaatleriyle ve dinî inanışlarıyla ilişkisini kesmişti. Bununla beraber belki dinî inanışların izi, C. un zannettiği gibi silinmiş değildi. Katolikliğe karşı duyduğu hayranlığı bütün hayatınca tekrarladı. Bu noktada bilhassa Josephe de Maister'den mülhem olduğunu itiraf eder. Fakat **Du Pape**'dan büyük bir zevk almış olmakla beraber katolikliğe olan kuvvetli sevgisinin büyük bir kısmı, hassas ve muhteris bir tabiat üzerinde çocukluk hayatının bıraktığı bozulmaz intibalara bağlı değil midir ?

Her ne ise, kafasını ciddi surette meşgul eden ilk mevzular riyazî bilgiler oldu. Girme yaşından bir yıl evvel kabul edildiği **Politeknik** mektebinde tâbii ilimleri okumağa başlıyor, bu sıralarda aynı zamanda Montesquieu'yü ve Condorcet'yi düşünüyor. İskoçyalılardan Ferguson, A. Smith ve Hum'la asıl felsefeye baş vuruyor, ve Hum'un bütün diğerlerine üstün olduğunu düşünüyor. Politeknikten çıktıktan sonra Pariste kalıyor, hayatını temin için hususî dersler verirken öte taraftan Delambre, Blainville, Baron Thémard yanında ilmi bilgisini tamamlıyor. Fontenell'i, D'Alembert'i, Diderot'yu devamlı surette okuyor. Descartes'ı ve ondan sonra gelen büyük riyaziyecileri tetkik etmekle beraber aynı zamanda tabiiyatçıların ve hayatiyatçıların, meselâ Lâmarck'ın, Cuvier'nin, Gall'nin, Cabanis'in, Bichat'nın, Broussais ve daha bir çoklarının çalışmalarını dikkatle takip ediyor, bu yeni ilimlerin daha evvel Diderot'ça gösterilen felsefi ehemmiyetini anlıyor. Fakat bu yüzden tarihî ve içtimaî tetkikleri ihmal etmemektedir. Fikriyatçıları okuyor. Bunların arasında ve bilhassa Destutt de Trac'ye hürmet ediyor. Montesquieu'yü ve Condorcet'yi bırakmaksızın an'anecilere, « enerjili bir mütefekkir » olan M. de Bonald'a ve hepsinden ziyade ruhu üzerinde en derin ve en devamlı tesiri bırakan J. de Meister'e baş vuruyor.

Şu halde Saint-Simon'u tanımadan evvel - ki Valat ile olan mektuplaşmaları bunu gösterir - sonraki sisteminin oldukça mühim bir kısım malzemesine zaten sahipti. Bu âna kadar olan mesaisi birbirinden iyice ayrı, bir kısmı tamamen ilmi (riyaziye, fizik, kimya, tabii ilimler), bir kısmı daha ziyade felsefi (tarih, siyaset ve içtimai meseleler) olmak üzere iki çeşit mevzua dokunmaktadır. C. 1818 de Saint-Simon'a rastlıyor. Bu tesadüften C. mest olmuş, kendisini olduğu gibi ona bırakmıştır. Dör tyıl zarfında onunla beraber çalışıyor, onu seviyor, kendisine karşı bir hoca saygısı duyuyor. Fikirleriyle besleniyor, eserlerine ve teşebbüslerine karışıyor, kendi kendisine (M. Saint-Simon'un talebesi) adını vermiştir. Bununla beraber 1822 den itibaren bu kadar hayran olduğu bir hocadan ayrılıyor, 1824 te ilişkileri kat'i ve tam surette kesilmiştir. Acaba aralarında ne geçti ?

C. un ileri sürdüğü şikâyetler ikinci derecededir. Hakikatte hoca ve talebe birbirlerinden ergeç ayrılacaklardı. Bu iki zihniyet arasında köklü bir barışamamazlık vardı. Herkesi hayran edecek kadar yaratıcı ve orijinal olan Saint-Simon ortaya aralarında çoğu meyva verecek bir sürü fikirler, yeni görüşler atar. Fakat taktikte acelecidir. Az ispateder. Aynı mevzu üzerinde uzun zaman duracak, esaslı bir sıraya göre tetkik yapacak kadar sabırlı değildir. C. bilâkis Descartes gibi usulün ilim için temel olduğunu ve « mantikî ahenk » in en emin işareti bulunduğunu düşünüyor. Bu yüzden S. S. un bağısız tasavvurlarile uzun zaman kalamazdı. Hattâ hocasının mebzul olan aydın fakat dağınık sezislerinden istifade etmekle beraber, onlara yalnız kendi felsefesinin bir değer vereceğine iman etti. Çünkü yalnız kendi felsefesi bu dağınık sezisleri sisteme koyacak ve prensiplere bağliyacak kabiliyettedir.

Şu halde vaziyete göre bir taraftan S. S. un C. üzerine tesirinin mühim olduğunu, diğer taraftan S. S. un felsefi orijinalliğinin de bu tesir kadar aşikâr olduğunu söylemek mümkündür. S. S. un tesiri bilhassa : 1) C. a hususile tarih felsefesi için bazı umumî fikirler ve tâli görüşler telkin etmek. 2) Şimdiye kadar ayrı ayrı takip ettiği iki çalışma nizamının nasıl içtimai olacak yeni bir ilim, binnetice, ilmi olacak bir siyaset yaratmak sayesinde tek bir nizama gireceğini göstermek hususlarında vaki olmuştur. C. un aynı anda teşebbüs ettiği bu iki çeşit tetkik, S. S. u

taoımamış olsa idi ortaya çıkacak mı idi ? Her halde ağır ağır husule gelecekti. Bununla beraber talebesini, dehasına en çok uyan bir yola « atmış » olmak hususunda C. un kendisinin de inkâr etmediği meziyeti S. S. a bırakalım.

S. S. ile C. arasında fikir mahremiyeti hiç bir zaman tam değildi. Her ne kadar C. S. S. un fikirlerinin çerçevesine girmiş ise de - ki zaten hepsini kabul etmemiştir - düşüncesinin bir tarafı vardır ki S. S. u, oldukça sağlam ilmî bir bilgiden mahrum olmasından dolayı, fena buluyordu. Bunu anlamak için S. S. un umumî cazibe kanunundan nasıl bahsettiğini göz önüne almak yeter. Bu nokta C. u hayrete düşürmüştü olmalıdır. Kendisini gençliğe yaraşan bir teslimiyet ve artan bir vect ile S. S. nun tesirine bıraktığı bu anlarda bile bilhassa riyaziyeyle ilişen çalışmalarını ihmal etmedi. 1819 da Valat'ya şöyle yazıyor: «Çalışmalarım, siyasî ve ilmî iki sıra takip edecektir. İlmî işlerin nevi beşere olan faydalarını bir teviye düşünmese idim onlara pek az ehemmiyet verecektim. Uzak yakın hiç bir faydalarını görmediğim ilmî çalışmalara karşı büyük bir nefret duyuyorum. Bununla beraber siyasî çalışmalar zekânın işlemesine vesile teşkil etseler, dimağı kuvvetli surette faaliyete getirmeseler ve güç olmasalardı insanlık için bütün sevgime rağmen onlara karşı alâkam daha az olacaktı.» Bir yıl sonra içinde kendi usulile hocasınınkini ayırdığı siyasî risaleleri dostuna gönderirken, ayrıca büyük bir alâka ile riyaziyeyle çalıştığını söylüyor. Bu sırada enstitünün açtığı müsabakaya iştirak etmek, briaz sonra da ilimler akademisine girmek arzusundadır. (Cemiyeti yeniden teşkilâtlandırmak için zarurî olan ilmî çalışmalar) adını taşıyan meşhur risale, ilimlerin tasnifinin ve içtimaî dinamiğe ilişen büyük kanununun keşifleri sayesinde, iki çeşit çalışmaya ait terkibin 1822 den itibaren C. un kafasında vücude geldiğini gösteriyor. Bu noktanın, C. ile S. S. arasında alâka kesilişine başlıca sebep değilse bile, vesile olduğu malûmdur. C. bile bu keşif anının kendi fikir tarihi için kat'î bir geçit noktası olduğuna hükmediyor. Risale, yarınki felsefenin ana noktalarını muhtevi idi. S. S. un yazdığı başlangıç eserin genişliği anlamadığını gösteriyordu.

C. nihayet bir çok yilladanberi aradığını, aydın bir şuuruna varmamakla beraber, bulmuştu. Geri kalan hayatını, şimdi tasarla-

dığı ve plânını çizdiği esere hasredecektir. Artık ilmi ve siyasi çalışmalarını birbirine nasıl barıştırdığını soruşturmak ihtiyacında dğildi. Çünkü ilimleri, en yüksek noktadan içtimaî fiziğin bulunduğu felsefi bir sıraya dizmiş bulunuyordu.

Valat'ya 1824 te yazdığı mektupta : « Ağır felsefi çalışmalar arasında riyaziyenin temel noktalarına ilişen ve uzun zamandanberi tasarladığım, nihayet müspet felsefemin umumi fikirlerine bağlamağa muvaffak olabildiğim pek hususî bazı eserleri neşretmek niyetindeyim. Bu suretle bir mütefekkirin hayatı için mühim bir şart olan düşünce vahdetini bozmaksızın kenidmi bu sahaya vermiş olacağım.» diyor ve 1826 da Blainvill'e olan mektubunda sisteminin tamimci tarafını pek açık surette anlatıyor : « İçtimaî fizik gibi siyaset hakkındaki telekkim ve insan düşünmesinin üç müteakip hali üzerine keşfettiğim kanun, birbirinden farklı usul ve ilim bakımlarından düşünülmüş tek ve aynı olan bir düşünceden başka bir şey değildir. Bundan sonra göstereceğim nokta bu tek düşüncenin, bugünün nazari ve ameli safhalar altında düşünülmüş büyük içtimaî ihtiyacını doğrudan doğruya tamamilen tatmin etmesidir. Şu halde bir taraftan zihinler arasında nizam ve inzibatı vücude getirerek istikbali sağlamlaştıran âlimin, diğer taraftan devlet adamlarına mümkün olduğu kadar ameli bir siyasetin temelini temin etmek suretile hali düzeltmeye yarıcayağını göstermiş olacağım. »

Artık C. un hayatı, programının usullü, geniş bir tatbikatından ibaret olacaktır. Mükemmel bir intizam sayesinde ilimlerin ve tarihin felsefesini, ahlâkı, siyaseti, müspet dini sırasile neşretti. Acaba bu hal C. un düşüncesinin bir noktada durakladığını söylemek demek midir? Şüphesiz hayır. 1822 den 1857 ye kadar C. tekâmül etti, fakat bu tekâmül, dikkatli bir müşahidin (Cemiyeti yeniden teşkilâtlandırmak için zaruri olan ilmi çalışmalar) ı okuduktan sonra peşinden taslağı çizebileceği bir münhaniyi takip eyledi. C. un yalnız bir tek doktrini vardır. Yirmi yaşında yazdığı risalelerden « Enfüsî terkîp » i yaptığı zamana kadar inkişaf eden hep aynı tek düşüncedir.

III

Fakat düşüncesinin vahdeti itiraza uğradı. C. kendisi, hayatında yanlış bir tevazu göstermeğe lüzum görmeden birbiri ardı sıra gelen iki meslek ayırt etmişti: Birisinde Aristot, diğerinde Saint-Paul oldu. Felsefeyi kuran Aristot dinî teşkilâtçı Saint-Paul'a yol hazırlamaktan başka bir şey yapmadı. « Bilâhare hakikî bir din yapısına yardım edecek salim bir felsefeye zarurî olan temelleri şe'nî ilimden çıkarmağa hayatımı sistemli surette hasretmiş bulunuyorum » diyor.

Halbuki talebelerinden çoğu, hem de az meşhur ve hararetli olmıyanları, meselâ Littré, kendisini « ikinci meslek » inde takip etmek istemediler. Feylesofa olan hayranlıkları rahibe tabi olmak hususunda onları iknaa kâfi gelmedi.

Littré ve dostları C. u yalnız bir noktaya kadar takip etmekte, felsefesini kabulle beraber dinini reddetmekte şüphesiz serbesttiler. Böyle hareket etmeselerdi, mantık noksanından dolayı C. onları tenkit edecekti. Bilâkis C. u neticesizlik ve tenakuzla itham edenler, onlar oldu. C. un kendi prensiplerine ihanet ettiğini söylediler. İkinci mesleğinin « Enfüsî usulü », birincide sey'î usul ile kazanılmış değerli neticeleri yıkıyordu. « Müspet felsefe dersleri » nden daha ileri gitmeği rettetikleri zaman, C. un ana düşüncesine ondan daha çok sadık kalıyorlardı. Hülâsa hakikî müspetçiliği, yolunu kaybetmiş müessisine karşı müdafaa ediyorlardı.

Uzun zamanlar sadık talebesi ve en iyi dostları olarak karşıladığı kimselerden geldiği nispette acılığını fazla duyduğu bu hücumlara C. cevap verdi. Eserin sonunda, bu hücumların doğru olup olmadığı görülecektir. C. un iki usulü birbirine zıt olmayıp bilâkis seciyelendirdikleri « iki mesleği » tamamlamaktadır.

Hayatının son on yılında gittikçe barizleşen mistik bir halin C. un düşüncelerine ve yazılarına yayıldığı doğrudur. Mme. de Vaux ile kısa dostluğu, bu « kadın evliya » nın ölümü ona son derece şiddetli heyecanlar vermişti. Bu heyecanlar, fikir halini alıyor ve sistemine giriyordu. Aynı zamanda insanlık dinini teş-

kile çalışmakta idi. Bu dine, hiç olmazsa katolikliğin en kuvvetli çağında taşıdığı kudrete müsavi bir otorite temini davasını güdüyordu. Duygularının taşkınlığı, kurulacak yeni din meşguliyeti, ruhani vazifesinin daima yaşıyan şuuru gibi amiller, ilk devirde kurmuş olduğu mezhebe dönmesine müessir olacaktı.

Bundan başka ilimlerin ve tarihin müspet siyasette gördüğümüz felsefesi de «Müspet felsefe dersleri» ndeki değildi. Fakat C. bunun farkındadır. Ona göre bu iki eserin izahı arasındaki eda ve usul farkı, onların araştırdığı mevzuun ayrılığı ile anlaşılabilir. Yoksa mezhep esasında değişmedi. Littré'nin hak kazanabileceği nokta, dinî, yani terkibi bakımdan gösterilen mezhebin bu yüzden müspet siyaset te geçirdiği zahiri şekil değişikliğidir. C. un mezhebini yalnız bu eserle tanısaydık, müspet felsefe derslerinin verdiği çok açık görüşe sahip olamıyacaktık. «Siyaset » i okuyana « büyük ana eserine » baş vurmasını C. un kendisi de tavsiye etmektedir.

Fakat buna mukabil, dersler dikkatle okunursa çok defa müspet siyasetin sonraki yapısını haber veren işaretler ve intizarlara rastlanacaktır. Kendisinden ayrılan talebelerinin itirazlarına cevap vermek için, onlara dersleri göstermekle kalabilirdi. Fakat daha iyi hareket etti ve müspet siyasetin dördüncü cildi sonuna gençliğinden kalma ve 1818 ile 1826 aralarında yazılmış risaleleri ilâve etti. Bu risalelerde yalnız felsefesi, yetesiye bir açıklık ile, ana çizgileri dahilinde yazılmış değildir. Aynı zamanda felsefenin ilk bir iş, basit bir başlangıç olduğu, felsefe üzerinde yükselecek müspet dinin ana eseri, yüksek gayeyi teşkil ettiği fikrini risalelerin ruhu olarak görüyoruz. Delil bu suretle gösterildikten sonra mezhebinin vahdeti meselesinde C. Littré'ye karşı davayı kazanmış bulunuyor.

IV

STUART MILL ile olan 1841-1846 tarihleri arasında, yani ilk mesleğinin sonlarına ve ikincisinin başlangıcına düşen mektuplaşmada C. eserinin birbiri ardı sıra gelen ilk kısmının nasıl birbirini tuttuğunu, hangi noktada ayrıldığını izah etmiştir. Söy-

lediklerini burada tekrarlamak belki faydalı olacaktır : « Felsefî hayatımın ikinci yarısı, ilk yarıdan, bilhassa hissin bedihî değilse bile şeni bir surette zekâ kadar büyük bir pay sahibi olması noktasından ehemmiyetli şekilde ayrılmalıdır. Asrımızın vazifesi olan büyük sistemleştirme fikirler kadar hislerin de bütününe kucaklamalıdır. Hakikatte, azçok müphem bir tasavvufa düşerek umumî bir salâha kavuşmamak korkusundan dolayı ilkin sistemleştirilmesi lâzım olan fikirlerdi. Bunun içindir ki ilk ana eserim hemen hemen yalnızca zekâyâ hitap mecburiyetinde kalmıştır. Bu devir, esasından araştırma, arasıra da münakaşa sa'yı yapılacak bir devir olup vazifesi, basit ilmî meseellerden en yüksek içtimâî düşüncelere silsilei bir şekilde çıkmak suretile hakikî küllî prensipleri keşif ve teşkil etmektedir.» Fakat bunu yaptıktan sonra C. «Fikirlerin vardığı neticenin zarurî neticesi olan ve müesseselerin ana temelini teşkil eden «hislerin sistemleştirilmesi» işine geçiyor.

Şu halde bu, yepyeni bir eserdir. C. bu ikinci sistemleştirme işinin bir başkası tarafından yapılacağını kolayca düşünüyor. «Zihin anarşisi» ne nihayet verecek bir felsefe kurmak ile kalabilirdi. Bu felsefe üzerinde, ahlâkî ve siyasî kargaşalığa nihayet verme maksadı ile yükseltilecek din ve ahlâk, bu taktirde, kendisinden sonra geleceklerden birinin eseri olabilecekti. Devamlı bir çalışma ve iyi bir sanat bu işi kendisinin tesbit etmesine yardım etti. Fakat 1845 ten itibaren Mme. de Vaux'nun tasavvufî tesiri altında «iki mesleğinin birliğini ve ayrılığını» pek iyi görmüş idi : Bu mesleklerden birisi nasıl ilmi felsefeye çevirdi ise, ikincisi de felsefeyi dine çeviriyordu.

Eserimiz, C. un dine çevrilen felsefesini bir tarafa bırakarak asıl felsefesini yokliyacaktır. Yaptığımız bu seçme keyfi olmayıp, felsefesinin ve dininin iki ayrı sahtis eseri olabileceğini söyleyen C. un kendisinin yaptığı açık bir tefrike dayanmaktadır.

Bu tarzı hareketimizin Littré ve «Nataman müspetçi» lerinkilerden ne suretle ayrıldığı sorulabilir. Buna cevap olarak tarihî bakımla nassî bakım arasındaki farkı gösterebiliriz. Littré ve arkadaşları «duyguların sistemleştirilmesini», enfüsî usulü, insanîyet dinini bu son bakımdan reddediyorlar. Mezhebin yarısına

bağlandıkları halde diğer yarısını çıkarmaları müspetçi olmalarının bir neticesidir. Biz ise tarihi bakımdan düşünüyoruz. Tarihi mesaisinin mevzuunu tahdit hakkını kullanmakla beraber anlattığı parçanın bütününden hiç bir parçayı çıkaramaz.

Filhakika C. un eserinin ikinci kısmının birinciyi zayıflattığını iddia etmekten uzak bulunuyor, mezhebin, plâni daha ilk yazılarında çizilmiş bir bütün olduğunu ve « Müspet siyaset » in başlığına şair feylesofun şu güzel sözünü geçirmekte C. un haksız olmadığını teslim ediyoruz : Büyük bir hayat, olgun yaşta tahakkuk ettirilmiş bir gençlik düşüncesidir.

Fakat bu taktirde neden yalnız ilk mesleğini yokluyoruz ve bize göre Littré'nin göz önüne alması icap eden bu bütüne hürmet etmiyoruz ? Hakikatte bu hürmette kusur etmiyoruz : Zira sistemden C. un düşündüğü hiç bir parçayı keyfi olarak kesip atmıyoruz. Asıl felsefeyi eserimizin mevzuu yapmakla beraber bu arada C. un ielri sürdüğü geniş bütün fikrini daima hazır bulacağız. Tetkikimiz ancak bu şartla doğru olacaktır. Bu şarta sadık kalınca, cehdimizi asıl felsefi kısımda toplamakla, bütüne hürmetten geri kalmadığımızı zannetmekteyiz. Bu mezhebin tarihini düşünmenin iki ayrı tarzı vardır. Tarihçi yalnız kendisini, lâzımgel diği gibi, yokladığı feylesofun yerine koymağa, onun idare edici düşüncelerini yeniden düşünmeğe değil, aynı zamanda esaslı olanları ikinci derecede olanlardan ayırt edişte feylesoftan ayrılmaksızın, bahsi geçen meselelerin ehemmiyetine dair onun gibi hükümler vermeğe de muktedirdir. O zaman eser, bir « monografi » veya « fikri bir stografi » şeklini alır. Yahut tarihçi prensiplerini yakalamak istediği sistemin ruhuna varmağı sınamakla beraber, sistemin dışında ve üstünde kalır ve felsefenin umumî tekâmülü içerisinde yerini göstermeğe savaşıabilir. Bu vaziyette sistem bütün halinde çok iyi anlatılmış olacaktır.

Çünkü önceki, çağdaş ve sonraki mezheplerle sistemin münasebetleri ortadadır. Böylece aynı zamanda sahibinin hükmü başka da olsa, devamlı bir felsefi alâka taşıyan noktalarla ikinci derecede ve geçici noktaları ayırmak imkânı hasıl olur. C. un ekseriya kullandığı bir tarifi alarak diyebiliriz ki bu iki tarzdan birincisi tebahhur, allâmelik yapma (Erudition),

ikincisi tarihtir. Birinci usul C. un mezhebine tatbik edilince bizi, müspet felsefeye, emeklerinin ilk ve son gayesi olmuş olan insanîyet dinine sadece bir hazırlık devresi gibi düşünmeğe sevkeder. Tarihçi şüphesiz bu «zarurî başlangıca», C. un dinî ve siyasi sisteminin fikrî temellerini gösteren bu büyük ana esere büyük bir yer vermelidir. Fakat bununla beraber onu sistemine tâbi tutmalı ve « içtimai teşkilâtın yenileştirilmesi » ni, insanîyet dininin idare, âyin ve nassını, ruhanî bir kuvvet müessesesini, hülâsa, C. un eserinin, « orta devir katolik programı » nı katolikliğin tatbik edemediğinden daha iyi bir şekilde ifa etmek itimadı ile ele aldığı bütün o kısmını ön sıraya koymalıdır.

Fakat C. un asıl hususiyeti düşüncesinin bereketli bir hal alması eserinin bu kısmında değildir. Zaten « içtimai teşkilâtın yenileştirilmesi » de tamamiyle kendisinin değildir. C. un gençlik çağından çıktığı zamanlarda bu mesele, adeta, muhitin havasında yaşıyordu. Nizamı yeniden kurmak, terakkinin şartlarını göstermek, ahlâkın ve siyasetin münasebetlerini belirtmek, katolikliğin boş bırakır görüldüğü yere yeni bir din koymak, bütün bu noktalar C. ile beraber büyüyen neslin müşterek arzusu idi. Bu gayeyi tatmin arosusunda bulunan « müspet siyaset » sistemin içinde -mezheplerin esasına ilişkin ihtiyatlar bertaraf- Saint-Simon mektebinin daha önce 1830 da yaptığı denemelere tekabül eder. Müspet siyaset aynı nesilden tecrübelerden otuz yıl kadar sonradır. Çünkü C. kendi « içtimai teşkilâtını » bir felsefe ve bir ahlâk üzerine kurmak istedi. Bu nazari emek ise gençliğinin ve olgunluğunun en iyi zamanlarını aldı. Fakat müspet siyasetin asıl başlangıcı, C. tarafından yazdırılan risalelerin gösterdiği gibi, asrın ilk üçte birinde bulunmaktadı. Başka çeşit siyasi, içtimai şerait içinde terbiye görmüş bir nesil, 1850-1857 aralarında çıkan esere çok aldırmadı. Daha zarurî olarak tesirini gösteren başka meseleler, çabuk tarzı haller istiyorlardı. Tarih felsefesi, artık aynı ateşli alâkayı uyandırmıyor. Yeni bir dinin doğduğunu görmek kaygısı daha azdır. Katoliklik ise henüz daha fazla bir canlılıkla yaşadığını göstermektedir.

Bundan başka ne C. un dehâsı, ne de düşündüğü şekilde « içtimai teşkilâtın yenileştirilmesi » ni aklı bir temele dayandırmak işinde aldığı zannettiği ihtiyat plânını, azçok uzun bir

müddet sonunda, benzeri olan bu gibi teşebbüslerin uğradığı akibete düşmekten kurtaramadı. Şüphesiz « müspet siyaset » ve ikinci mesleğine ilişkin diğer eserler derin ve doğru görüşlerle doludur. Büyük bir mütefekkirin üzernide çalıştığı mevzu ne olursa olsun, yaptığı keşifler itibarile faydalıdır. Fakat ne de olsa kendi gözünde eserinin esası olan bu kısım, müverrih için aynı ehemmiyeti taşımaktan uzaktır.

C. bu kısım ile neslini temsil etmekten başka bir şey yapamıyor. Asıl felsefesi ile bütün unsurunun « temsil edici » adamıdır. Bunu ispat gerek midir? Devrinin fikir tarihi, her adımında bu noktanın şahididir. On dokuzuncu asırda Fransada doğmuş sistemler içinde hudutları geçen ve ecnebi mütefekkilere damgasını vuran tek sistem, C. unkidir. C. un felsefesi ilkin İngilterede, Hollandada, hatta Fransadakinden ziyade, bir sevgi ile karşılandı. Stuart-Mill, Herbert Spencer, George Leruces, George Eliot ve daha bir çok İngiliz feylesof ve muharrirleri C. dan az veya çok mülhem olmuşlardır. Bugün bile müspet felsefe İngilterede ehemmiyetli mütefekkirler tarafından müdafaa edilmektedir. Hiç bir Alman feylesofunun Mill ile C. arasındaki şahsi münasebetlerde bulunmadığı doğrudur. Fakat vakide müspet düşünüş otuz yıldanberi Alman darülfünunlarını gittikçe kazanmaktadır. Bunun için Alman darülfünunlarında metafiziğin nasıl terk edildiğini, içtimai ve ahlâki bilgilerin nasıl bir usul kullandıklarını görmek yeter. Avrupa ve Amerikanın Lâtin ülkelerinde İspanyada, Portekizde, Cenup Amerikasında C. un tesiri daha kuvvetlidir. Şimal Amerikasında müspetçi cemiyetler bulunuyor. Daha C. sağ iken en vefalı talebelerinden birkaçını oralarda bulmuştu.

Fransada müspet felsefe, vasıta olarak, zamanlarında halkça en çok sevilen iki muharrire sahip oldu. Renan ve Taine müspetçi olmadıkları halde C. un ve fikirlerinin dağılına, belki Littré ve diğer müspetçilerin hepsinden daha çok yardım ettiler.

Taine'in Spinoza, Hegel ve daha ziyade Condillac'a borçlu olduğu gerçektir. Çağdaşları arasında bilhassa Mill, ve Spencer'e bağlanabilir. Fakat bu arada kullandığı C. un usulüdür. İdare edici düşüncelerinin çoğunun kaynağı buradadır. Edebiyat tarihi,

tenkit, san'at felsefesi, bir kelime ile tabii ilimler usulünün manevi ilimlere götürme işi. Bütün bunlar başlıca C. dan gelmektedir. İngiliz edebiyatı tarihi « bir mânada san'at ve edebiyatların tekâmülünün zarurî kanunlar tarafından idare edildiğini ve onların adetler, müesseseler ve itikatlarla mütesanit bulunduğunu gösteren müspet nazariyenin tatbikatıdır.

Taine'in eserinde esas olan «An» ve «Muhit» nazariyesi 18 nci asırda bilinmiyor değildi. Fakat onu Lamarck'ı Montesquieu'ye yaklaştırmak suretile umumileştiren ve muhit fikrinin hem hayatı, hem içtimaî şekildeki umumî tarifini Taine'e öğreten C. olmuştur. Renan, C. dan derin bir kırgınlık ile hatta istihkar ile bahsetti. Bununla beraber C. un bir müddet sonra asrının tanınmış simalarından biri olacağını itiraf ediyordu. Renan'ın kendisi bile C. dan mühim surette müteessirdir. Şüphesiz Renan'ın geniş ve uysal zihniyetinin geçirdiği diğer Fransız ve ecnebi tesirlere de göz önüne almak gerektir. Fakat tarihe «insaniyetin mukaddes ilmi» gibi bakmayı, ondan, eskilerin ilâhiyettan beklediğini beklemediği eski takdiri ilâhî ve nikbinlik nassını, müspet terakki düşüncesine inanışa çevirmeyi, nihayet hakikatın ve iyiliğin lâyezal sabit şeniyetler olmakla beraber ancak birbiri ardı sıra gelen nesillerin emeği ile ağır ağır tahakkuk ettiklerini düşünmediği, Hegel'dan olduğu kadar C. dan öğrenmemiş midir ?..

Bu iki misal müspet düşünüşün vardığı yayılma derecesini göstermek için beklenilecektir. Nasıl teneffüs edilen havanın farkında değilsek, bunun gibi C. da bizi hemen hiç işgal etmeyecek kadar yakından zamanımızın umumî düşüncesine karışmıştır. Tarih, roman, hatta şiir müspet felsefeden müteessir oldular, ve bu tesiri aldıktan sonra onu yaymaya başladılar. Günümüzün içtimaiyat ilmi, C. dan doğmuştur. İlmî ruhiyatın menşei bir dereceye kadar C. dadır. Bütün bunlara bakarak müspet felsefenin, asrımızın bariz temayüllerinden bir kaçını ifade ettiği neticesini çıkarmak şüphesiz aşırı bir dava olmayacaktır.

Şu halde C. u, eserinin en yaratıcı, şimdiye kadar en kuvvetli ve bereketli parçasını teşkil eden felsefî kısmına bağlamak tarihi şeniyete uymak demektir. Bu kısmı kendisinin bir başlangıç olarak düşünmüş bulunması ehemmiyetsizdir. Büyük bir mütefek-

kirin ameli neticeler çıkarmak için sarfettiği nazari emeğin, neticelerin kendisinden ziyade devamlı bir alâka yarattığı ne kadar çok görülmüştür!

* * *

BİRİNCİ KİTAB

BİRİNCİ FASIL

Felsefi Mesele

C. un düşüncesinde felsefenin işi ahlâka, siyasete ve dine temel olmaktır. Felsefe başlı başına bir gaye değildir. Başka türlü elde edilemeyecek olan başka bir gayeye varmak için bir vasıta dır. Eğer C. urftan evvel cemiyetin ve itikatlardan evvel urfun yeniden teşkilini mümkün sansaydı belki kendisini 1830 dan 1842 ye kadar işgal eden altı ciltlik « Müspet felsefe dersleri » ni vücude getirmeyecek ve yüksek bir gayeye doğru yürüyecekti. Fakat en kısa yolun en fena yol olduğuna erkenden kanaat getirmişti. Kendisine göre her türlü dini, siyasî ahlâkî yeni teşkilât denemesi, yeni bir fikir teşkilâtı olmaksızın beyhude olacaktır. Şu halde ilk meşgul olacağı şey yeni bir felsefedir. C. un takip ettiği içtimai gaye için zarurî olan felsefe, hiç değilse muvakkat bir surette gaye şeklini almaktadır.

Şimdi C. itikatları yenileştirmeğe, yani tesiri sönmek üzere olan ve vahye dayanan iman yerine ispatlı bir iman koymağa çalışacaktır. Bu isbatlı dinin on sekizinci asırdaki tabii din ile ilişkisi yoktur. Tabii din esasında, tabiat üstüne (surnaturel) imanın zayıflamış, bozulmuş bir şeklinden başka bir şey değildir. Felsefi tekçilik cihazı altında henüz tanımlanabilen bir teolojik düşünce gizlidir. İspatlı iman ise bilâkis kaynağını ve imanını müspet ilimden alacaktır. Şüphesiz iman ve ispat kelimeleri birbirine uygun görünmüyor. Fakat aralarındaki çarpışma zahiridir. Asıl lâzım olan imandır, çünkü insanların çoğu, müspet felsefenin neticelerini zaten itimadla kabule mecbur olacaktır.

Müspet reîsefenin neticelerini anlamak ve delillerini yoklamak için yetesiye bilgisi ve zamanı olanların sayısı daima azdır. Şu halde bu gibuerin vaziyeti, itaat ve hürmettir. Fakat insanlığın şimdiye kadar tanıdığı dinî naslardan ayrı olan bu yeni iman **ispat edilmiş** bulunacak, ilmi usulle kurulmamış ve yoklanmamış « izafî » nin hududunu geçen, ispatı takibi elverişli kimseler tarafından istendiği anda ispat edilmeyecek hiç bir şeyi ihtiva etmeyecektir.

Bu çeşit iman oldukça sayılı ilim hakikatleri için zaten mevcuttur. Meselâ bütün medenî insanlar bugün Copernic'e, Galilée-ye, Newton'a borçlu olduğumuz güneş sistemi nazariyesine inanıyorlar. Nazariyenin temeli olan ispatı anlıyacak kabiliyette olanların sayısı ne kadardır ? Fakat ne de olsa bunlar kendileri için inanma mevzuu olan şeyin başkaları için bilgi mevzuu olduğunu, lâzım gelen tahsili yaptıkları taktirde kendileri için de bilgi mevzuu olabileceğini bilirler. Şu halde iman burada, aklın kendisini aşan bir esrar önünde hakkından vazgeçiş değil, fakat hakkına hiç bir surette hâlel getirmiyen bir vakiya itaatidir. Herkes her zaman tenkit hakkını kullanmağa elverişli değildir. C. amelî hayatta tenkidin kullanılmasını ciddi surette tahdit edecektir. Fakat esasında herkesin aklı tenkide elverişlidir. Bu hak sukut etmeyecek bir haktır. İspatlı imanın meşruluğu, son tahlilde şöyle bir kaziyeye dayanıyor : « Eğer bütün zihinler imanın naslarını yoklama vaziyetinde olsalardı, hepsi istisnasız olarak, ispatı anlayacak ve kanaat getireceklerdir. »

Şu halde « itikat » ve « iman » kelimeleri bir ikilik göstermemelidirler. C. başarmak istediği « itikatların yenileştirilmesi » işinde yalnız ispat edilebilecek itikatlarla meşgul oluyor. Bu noktada « din » i siyasî teşkilât prensipi gibi anlıyan S. Simon'un düşüncesine sadık kalıyor. Hiç değilse ilk mesleğinin devamınca, C. « iman » a imanın mündemiç olduğu ve onu ekseriya « akıl » ile çarpıştıran gayri zihnî, hissî, mistik unsurları sokmamıştır. İman kelmiesi C. için insanın bilgi mevzuu olabilecek şeye inandığını gösterir. Şimdiye kadar bu itikatlar, rahipler ve feylesoflarca kâinat ve insan hakkında yapılan az çok ustüremsi ve metafizik bir izahı temsil etmiştir. Fakat zihnimiz artık bununla kanmıyor. Büsbütün başka bir usul ile yürüyen müspet ilim bu

« izahlar » yerine yavaş yavaş hâdiselerin kanunlarını koyuyor. O zaman mesele C. un gözünde şu şekli almaktadır : Akli yoldan giderek insan, cemiyete ve dünyaya ilişen ve herkesçe kabul edilmiş bir hakikatler sistemi yapmak.

Böylece C. şu iki noktayı kabul edilmiş sayıyor : 1) İnsana, cemiyete, dünyaya ilişen « mütalealar », « itikatlar », « telâkkiler » bugün anarşi içindedirler. 2) Bunlar tabii ve normal bir teşkilâta sokulmalıdırlar.

İlk noktayı göstermeğe lüzum yoktur. Çağdaş olan cemiyete göz atmak yeter. Cemiyeti sarsan ve kabını bulmadığı taktirde onu yıkmakla tehdit eden karışık hareketler, sadece siyasi olan sebeplerden değil, manevî düzensizlikten doğmuşlardır. Manevî düzensizlik ise fikir nizamsızlığından, yani bütün zihinler için bir olan prensiplerin, herkesçe kabul edilmiş itikat ve telâkkilerin yokluğundan ileri geliyor. Çünkü bir cemiyetin yaşaması için duyguların ahengi, hatta cemiyetin fertleri arasında bir menfaat birliği bulunması yetmez. Asıl ve her şeyden önce lâzım olan müşterek itikatlar birliği içinde tahakkuk eden zihni bir uygunluktur.

Şu halde cemiyet müzmin bir nizamsızlık içinde bulunuyor, siyasi neviden vasıtalar çaresiz kalıyorsa o zaman fenalığın derin sebebinin zihni teşkilât bozukluğunda olduğunu düşünmek hakkımızdır. Diğer nizamsızlıklar bunun sadece alâmetleridir. C. a göre çağdaş cemiyetimizin hali böyledir. Artık « ruhanî » veya « zihni » bir inzıbattan mahrumdur. Hatta bu mahrumiyeti duymuyor bile. Zihinler artık müşterek bir inzıbat tanımıyor. Menfi ve zararlı bir tenkidin tesiri altında bozulmıyan hiç bir prensip yoktur. Felsefe, ahlâk, siyaset, din her şeyde ferd kendikendisine hakem oldu. Ekseriya hususî salâhiyetten mahrum olarak ve keyfine elverdiği ferdî telâkkiler, başkalarınınki kadar muteberdirler. Kendisinden başka hiç bir şeye bağlı değildir. Zekâların bu çeşit dağılıklığı (ki C. biraz sonra buna isyan edecektir) C. un anarşi adını verdiği haldir.

Fakat bu hal sakın insan cemiyetlerinin en mutad şartlarından biri olmasın? Belki « uzvî-organique » hal, ender, istisna olarak görünüyor. Böyle bir farzediş yalmıştır. Çünkü böyle olsaydı cemiyetler ne yaşayabilirler, ne de serpilebilirlerdi. Bilâkis zihni

anarşi zamanlarının istisna olduğu ve normal bir cemiyette insanların yetecek kadar bir **itikat ve prensipler nizamına** hep birden itaat suretile birleşüklerini kabul etmelidir Tarih bu görüşe: — Evet, diyor. Uzak-Şark'taki cemiyetlerin hareketsizliği, onları bizden ayıran hareketsizlikten doğmaktadır. Eski cemiyetler (Yunan ve Roma) , devamları müddetince insan, site, dünya hakkında pe kaz değişmiş olan telâkkilere dayanmakta idi. Nihayet Hıristiyanlık ortaçağda Avrupaya hayrete değer bir ruhanî nüfuz getirmişti. «Siyasî hikmetin şaheseri» olan katoilk teşkilâtı, Avrupada herkesin mes'ut bir inkıyat ile kabul ettiği bir itikatlar kitlesi vücade getirmiş bulunuyordu. Bugün çarpıştığımız fenalıkların çoğu işte bu büyük itikatlar kitlesinin bozulmuş olmasındandır. Demek ki zihnî anarşi gerçekten normal olmıyan marazî bir haldir. Biraz sonra C. buna (Garb hastalığı) ismini verecektir. Bu hastalık uzadığı takdirde ölüme kadar götürecektir. Ya bugünkü cemiyet kaybolacak, yahut zekâlar durgun bir müvazene halini alacak, yani herkes müşterek prensiplere itaat edecektir.

İktiadların yeniden teşkili işi bu suretle ikiye bölünüyor görünmektedir. İlkin tamamen felsefî bir mesele karşısındayız: herkesçe kabule elverişli bir prensipler ve itikatlar kitlesini nasıl kurmalıdır ? Sonra içtimaî mesele geliyor: Bu yeni imanı insanlara nasıl vermelidir ? Fakat bu ayırdediş ancak zahiridir. Vakide ilk meselenin halli zaten ikinci meselenin de çözülüşünü temin eder. Ruhları sarsan nizamsızlığın başlıcası sebebi müşterek bir inzibatın yokluğu değil midir ? Eğer zihinler bir bütün teşkil etmiyorlarsa bunun sebebi, her zihnin kendikendi içinde ahenk halinde bulunmamasıdır. Bu ahenk bir defa yaratılınca, mantikî bir zaruret ile, derece derece başkalarına geçecektir. Hakikî felsefe bir defa kurulmuş bulunursa geri kalan ancak bir zaman meselesidir. Şu hald bir ferdde bugün mevcut olan itikat ve prensipleri yoklamak ve anarşi yerine ahengi koymaklığımız, bir kelime ile noksansız bir mantikî birlik vücade getirmekliğimiz için ne gibi şartların zarurî olduğunu araştırmak kâfi gelecektir.

Descartes bütün bilgilerini şüpheden geçirmek için nasıl sadece onların geldiği kaynağı yokladı ise, C. da telâkkilerinin mantikî uygunluğunu anlamak için onları kendisine temin eden usulleri göz önünde tutmakla iktifa edecektir. Birbirlerini karşı-

lıklı olarak nefyeden usulleri keşfettiği taktirde bugünkü cemiyetin muztarip olduğu fenalıkların yatağı olan nizamsızlığın sebebini, aynı zamanda usuller arasındaki tenakuzu ortadan kaldırmağa mahsus çareyi bulmuş olacaktır. Çünkü insan düşüncesi, ilk ihtiyacı birlik ve vahdet olan bir tabiat içindedir. Düşünce (Entendament) kendiliğinden sistemcidir : yalnız birbiri üzerine konmuş, mantıkî birlikten mahrum mütalea ve reylerle kalamaz. Farkında olmadığımız bir tenakuz bile kendisini hissettirir. Reylerimizin herbiri, bilelim ve bilmiyelim, reyleri bize veren aynı usul ile elde edilmiş bir reyler bütünüdür. Bu bütün se tecrübe dünyasının toplu bir telâkkisini tamamlayan daha mühim bir bütünle müşterektir.

C. çağdaşlarında olduğu gibi kendisinde de şimdiye kadar biri diğerine galebe çalmamış olmasına rağmen tenakuzsüz yan yana bulunamayacak iki usul, iki çeşit düşünme arıyor. Birkaç hâdiseler katagorisi üzerinde Hobbes, Galilée, Descartes ve onlardan sonra gelenlerin mekteplerine mensup bir âlim gibi düşünüyor, bu hâdiseleri artık « illetler » i ile izahı akla getirmiyor. Müşahede veya talil vasıtasile kanunlarını tanıyınca mutmain oluyor, çünkü bu kanunların bilgisi bazı ahvalde hâdiselere müdahale etmeği, tabii nizam yerine hâdiselerin ihtiyaçlarına daha iyi uyan yapma bir nizam koymağı temin ediyor. Bu yüzden fikri mihanik, astronomi, fizik, kimya, hatta hayatiyat hâdiseleri kendisine göre bugün « izafi », « müspet » birer ilim mevzuu olmuşlardır.

Fakat başlangıcı insan şuurunda olan, yahut içtimai yaşayışa ve tarihe ilişen hâdiseler bahsinde muhalif bir temayül hâkim vaziyete geçiyor : hâdiselerin sadece kanunlarını aramak yerine onları anlatma davasına girişiyor ve bu çeşit hâdiselerin esasına, illetine varmağı istiyoruz. O zaman insan ruhu, insan ruhile kâinatın diğer varlıklarının münasebeti, cemiyetin güdeceği gaye, en iyi ve mümkün hükûmet şekli, içtimai mukavele v.s. üzerine düşünme başlıyor. Bütün bu meseleler « metafizik » düşünme tarzından müteessirdir. Bu tarz ise deminkine açıktan açığa zıddır. Bütün bunlara rağmen her iki tarz düşünmenin de zihinlerde yaşadığını görüyoruz.

İçtimai dinamik bu vakıanın nasıl vücude geldiğini göstere-

cektir. Fakat tarihî sebepleri ne olursa olsun şeniyet karşısındayız : İnsan zihni bu iki düşünme tarzından ne tamamile birine bağlanır, ne de tamamile ötekenden vazgeçebilir. Şüphesiz ilmin elde ettiği zaferlerin geri çevrilemez (irréversible) olduğunu düşünüyor. Meselâ astronomi ve fizik hâdiselerinin dinî ve metafizik izahına nasıl dönülebilir? Fakat ötetaraftan dinî ve metafizik telâkkilerin kendisi için olan zaruriliği ilmî izahlarınkinden geri kalmaz. Dinî ve metafizik telâkkilerden bu itibarla vazgeçebileceğini zannetmiyor. Bu ise tabiidir. Çünkü insan zihni en yüksek ihtiyacı olan birliği tatmin için bütün hâdiseleri kucaklayan bir bütün telâkkisi, Kant'ın tecrübenin yekûnlaştırılması dediği şeyi, bir kelime ile « felsefe » yi istiyor.

Müsbet düşünme tarzı ise şimdiye kadar bu ihtiyaca cevap verecek vaziyette olduğunu isbat etmemiştir. Vücuda getirdiği şey yalnız hususî ilimlerdir. Müsbet ilim «hususî» ve parça halinde her zaman hududu azçok çizilmiş bir hâdise grubunu yoklamağa bağlı kalmış, muvaffakiyetin sırrını teşkil eden öğülmeğe değer bir ihtiyat ile yalnız kısmî tahlil ve terkip işleriyle uğraşmıştır. Bize verilen şeniyetin terkibine ise hiç bir zaman girişmedi. Şimdiye kadar yalnız ilâhiyatçılar ve metafizikçiler böyle bir cehitte bulundular. Bugün bile kendilerini yaşatan bu vazifedir. Çünkü vazifenin ifa edilmesi gerektir. İnsan zihni kendiliğinden ve zarurî bir hareket ile tek, küllî bir görüşe doğru yürüyor. Felsefî meseleleri cevapsız bırakmadan ziyade ilâhiyatçı ve metafizikçilerin gösterdiği ve esasında hayalî olan hal tarzlarına daima bağlı kalacaktır. Kısası bugünkü vaziyette müsbet «şeni» fakat «hususî» dir. İlahiyat - metafizik düşüncesi ise «külli» fakat «fiktif» dir. Biz ise ne ilmin «şenilik» ini, ne de felsefenin «küllilik» ini feda edemeyiz. O halde güçlükten nasıl kurtulmalı?

Akla gelebilecek üç çare karşısındayız:

- 1) Bu iki düşünme tarzını beraber yaşatacak bir barışma bulmak;
- 2) İlahiyat - metafizik usulünü küllî yapmak suretile birliği tekrar vücuda getirmek;
- 3) Müsbet usulü küllileştirmek suretile birliği tekrar vücuda getirmek;

II

İlk önce en ziyade ilk hal tarzı kabul edileceğe benziyor. Muhtelif tabii hâdiseler grubuna ait müsbet araştırmalar neden kâinatın dinî, metafizik bir telâkkisi ile anlaşmasın? Hâdiselerin değişmez kanunlar tarafından idare edildiğini düşünmekten, ve bunun yanında aynı zamanda başka bir usul ile umumiyetle tabiatte zekânın varacağı bir sebep aramaktan bizi hiç bir şey geri koyamaz. Böylece artan bir sarahat ile bir taraftan müsbet ilmin diğer taraftan tecrübeyi aşan düşünmelerin sahası çizilmiş olacaktır.

C. a göre bu anlaşma uzun zamanlar meşru görülebilmiştir. Zira zarurî idi. Şimdiye kadar ilâhiyat ve metafizik telâkkileri, insan zihninin, dünyanın bütününe ait olmak üzere yapmış olduğu yegâne düşüncelerdir. Zarurî bir vazife ifa etmişlerdir. Hattâ onlarsız müsbet ilim ne doğmuş, ne de serpilmiş olacaktı. Fakat ilâhiyat ve metafiziğin varisi olan müsbet ilim, aynı zamanda onların düşmanıdır. İlimin ilerleyişi, ilâhiyat ve metafiziğin gerileyişi neticesini doğurur. Bir taraftan dinî ve metafizik nasların, diğer taraftan müsbet bilginin müvazî tarihi aralarındaki barışmanın sürekli olmadığını göstermektedir.

Bu iki çeşit düşünme tarzı arasındaki ziddiyetin dinî ve metafizik nasların mağlûp olduğu son bir cedel kavgası neticesinde halledildiğini sanmamalıdır. Dinî nasların bitimi bu suretle olmaz. C. un dikkate değer bir ifadesine göre bu naslar, istimal edilmeyen usuller gibi, kullanılmayıp neticesinde kaybolurlar. Gerçekten bunlar, eşyayı yetesiye tetkikten önce, onu tek bir görüş ile kucaklamak isteyen insan zihni için âdeta bir usul rolünü oynamamış mıdır? Aklın pek geç, sabırlı bir çalışmadan sonra, o da izafi olarak, pek sade bir şekilde verebileceği şeniyet bilgisini, insan ilkönce muhayyileden istedi. Fakat yavaş yavaş hâdiselerin müsbet tetkikinde ilerledikçe dinî, metafizik izahları bıraktı. İletleri araştırmadan büsbütün vazgeçmeksizin onları en geri mıntakalara attı. Zaten fikri tamamiyle müsbetleşmiş hâdiselerde illet soruşturmasından pekâlâ vazgeçiyoruz. Bizim için bu hâdiselerin kanunlara tâbi olduğunu düşünmek yeter. Her gru-

ba ait bütün hâdiseler, fikri müsbetleşmiş hâdiseler gibi düşünülmeğe alışıldığı, bu hâdiseler ne olursa olsun, kendilerine ait kanun fikri müsbet şekilde karşılandığı zaman metafizik düşünme tarzı kaybolmuş bulunacaktır.

Bir kelime ile bütün ilim müsbet olunca felsefe de zarurî olarak müsbet olacaktır. Çünkü eşya üzerinde yalnız bir çeşit bakım sahibiyiz. Şenî bilgimiz hâdiselere ve kanunlara aittir. Şu halde birer birer gözönüne alınacak her hâdise grubu müsbet tarza göre düşünülürse, nasıl olur da bu grupların bütünü ve yekûnunu tamamile başka, hattâ zıt bir tarz ile düşünebiliriz?

Vakide müsbet zihniyet kemale ermemiş oldukça, tabii hâdiselerin azçok mühim bir kısmı hâlâ iletleri, gayeleri ve esasları ile izah edildikçe bu iki düşünme tarzının yanyana bulunuşu devam edecektir. Fakat bu yanyanalık daimî olamaz. Müsbet düşüncenin ilerleyişi nisbetinde dünyanın dinî - metafizik telâkisi de zayıflıyacaktır. Şimdiden anlaşılıyor ki iki şıktan birini seçmek gerektir. Düşüncenin istediği birlik, mükemmel bir mantikî birlik bu bahaya elde edilir.

Barışma bertaraf edilince ikilik müsbet düşüncenin ya kabulü veya reddi şeklini alır. Ananecieler, bilhassa Joseph de Maister meselenin bu yüzünü çok iyi gördüler. Bundan dolayı C. onları takdir ediyor. De Maister cemiyetimiz için selâmeti ancak dinî düşünme tarzına tam bir dönüşte buluyor. Şu halde asrî felsefenin ruhuna tâ başlangıcında, daha doğrusu tâ başlangıçlarında hücum ediyor. Locke'u XVIII nci asrın feylesoflarından, Bacon'u Locke'dan, Reformun babalarını Bacon'dan geri kalmıyacak surette tenkitten fariğ olmuyor. XVIII nci asrın, mukaddimeleri XVI ve XVII nci asırlarda bulunan geniş bir netice olduğunu ve bu yıkıcı kıyasın kaynaklarının daha XIV ncü asırdanberi başlamış bir bozuklukta bulunduğunu anlamıştı. Şu halde bu şeytanî eserle mücadele etmeği, ve Avrupayı orta çağda bulunduğu dinî ve fikrî vaziyete sokmağı denediği zaman tamamile mantikî davranmaktadır. Papanın ruhanî kuvvetinin tekrar kuruluşu fikir ve ahlâk kargaşalığına nihayet verecek, katolik akidesi ruhların muhtaç olduğu birliği temin edecektir.

Bu tarzı hal mefkûre bakımından meselelerin hadlerini tat-

min ediyor. Fakat bu, hakikatte başarılabilir bir tarzıhal değildir. Tarihin cereyanı geri dönmez. Zihinleri, Ortacağda gönülle karşıladığı ruhanî kuvvete rametmek için o zamanın şeraitini de yeniden vücuda getirmek lâzımdır. Amerikanın keşfini, matbaacılığın icadını ve daha bir çok içtimai hâdiseleri tarihten nasıl silelim? Kepler, Galilé, Decartes, Newton, ve bütün diğer müsbet ilim kahramanlarını nasıl görmemezlikten gelemiz? Hadi farzedelim ki Hıristiyan cemiyetindeki ahlâkî, fikrî birlik kurulmuş olsun. Bu birliği ilk defa bozan tabii kanunları, aynı neticeleri bir ikinci defa vücuda getirmesine nasıl mâni olalım?

Şu halde zarurî olarak üçüncü tarzı hale gelmiş bulunuyoruz. Madem ki müsbet düşünme tarzı ile diğeri arasında bir barışma imkânsızdır; madem ki dinî - metafizik düşünme tarzının inhisarcı hâkimiyeti mevzu haricidir; nihayet madem ki insana bir felsefe lâzımdır: O halde geriye, felsefenin müsbet düşünmeden doğması şıkkı kalıyor. Bu tarzı hallin gerçekleşmesini ise kabli olarak hiç bir şey menedemez. Dinî - metafizik düşünmenin son mevzilerini elde edemeyeceğiz. Çünkü esasında fiktif olan bu düşünme şe'nî olamaz. Fakat müsbet düşüncenin hususî oluşu geçicidir. Bugün mahrum olduğu külliliği pekâlâ kazanabilir. O zaman yeni bir felsefe kurulmuş ve tam, mantikî birliki meselesi halledilmiş olacaktır.

Bütün güçlük, bu vaziyete göre, müsbet düşünme tarzını küllileştirmeye kalıyor. Bunun için müsbet zihniyeti, henüz dinî - metafizik düşünme tarzına göre düşünmek mutad olan hâdiselere, yani içtimai ve ahlâkî sahaya yaymak lâzımdır. Bu, C. un ana keşfidir: «İçtimai Fizik» i kuracaktır. Bununla ilâhiyat ve metafizikten, onların mevcudiyetine âmil olan son sebebi nezedecek, müsbet ilimden yine müsbet olan bir felsefeye geçişi mümkün kılacak, böylece «Müdrikenin Birliği» gerçekleşecektir. Bu zihni âhengini doğuracağı netice ise insanlığın dinî ahlâkî âhengi olacaktır.

İKİNCİ FASIL

Üç Hal Kanunu

İçtimaiyatın teşekkülü, Comte'un sisteminde hem gidiş nok-

tası, hem varış noktası olarak gözönüne alınabilir. Bu sistemde müsbet usulün en yüksek, en asîl, en karışık hâdiseler zümresini ele geçirdiğini görüyoruz: Bu mânada içtimaiyat müsbet zihniyetin yükselişinde son noktadır. Böylece ilimler silsilesinin yüksek noktasından bütün ilimleri idareye başlamıştır. Öte taraftan artık mümkün olan müsbet felsefe, ahlâkın ve siyasetin prensiplerini kurmak için bu noktadan yürüyecektir.

«Dersler» in başlangıcında C. şöyle diyor: «İçtimaiyatın kuruluşu ile müsbet felsefe, henüz mahrum olduğu küllilik seciyesini kazanacak, bu suretle bugün biricik hassası küllilik olan ilâhiyat ve metafizik felsefelerinin yerini tutmağa elverişli hale gelecektir.» Ders, şu netice ile bitiyor: «İçtimaiyatın yaratılışı bugün asrî felsefenin bütün sistemine ana ve esaslı birliği temin etmektedir.»

Diğer keşiflere başlangıç olan bu yaratışın tarihi üç hal kanununun keşfi tarihi sıralarına düşer. Çünkü bu kanun bir defa ortaya atılınca «İçtimai Fizik» artık basit bir felsefî telâkki olmaktan çıkacak ve müsbet bir ilim olacaktır. Bu kanun daha on sekizinci asırda Turgot, sonra Condorcet ve Bourdin tarafından hissedilmiş, hattâ formüllenmiş idi. Bununla beraber keşfi C. kendisine atfediyor. «Kendinden evvelkiler» in hakkını teslim doğru olmakla beraber, C. a göre, onlardan hiç birinin kanunun ilmî genişliğini görmediğini de kabul etmek lâzımdır. Gerçek, üç hal kanununu hâdiselerden çıkarmak başka, onun büyük ehemmiyetini anlayıp insanlığın tekâmülündeki bütüne hâkim ana kanun olarak tanımak yine başkadır.

«Cemiyeti yeniden teşkilâtlandırmak için zarurî ilmî çalışmalar plânı» nda (1822) C., kanunu, bakınız, nasıl ifade ediyor: «Bilgilerimizin her dalı, insan zihninin tabiati icabı olarak, yürüyüşünde şu üç ayrı nazarı hali geçirmeğe mecburdur: teolojik — ilahiyatçı, yahut fictif — yapma hal, metafizik — Fiziküstü yahut mücerret hal, nihayet ilmî yahut müsbet hal.»

«Dersler» in ilkinde bu ifadede bulunduktan sonra ilâve ediyor: «Başka tâbir ile insan zihni, tabiati icabı, araştırmalarının herbirinde, seciyeleri birbirinden ayrı ve hattâ zıt olan bu üç düşünme usulünü birbiri ardısıra kullanır: İlkin teolojik, sonra

metafizik, nihayet müsbet usuller. Üç çeşit felsefe, yahut hâdiselerin bütünü üzerinde birbirini nefyeden üç umumî telâkki sistemi buradan doğmaktadır. İnsan zekâsı için ilâhiyat usulü zarurî bir başlangıç noktası, müsbet usul ise varacağı sabit ve son vaziyettir. Metafizik usulün vazifesi sadece bu iki nokta arasında köprü vazifesini görmektir¹.»

İlâhiyat ve metafizik kelimeleri burada hususî, tamamiyle muayyen bir mânada alınmıştır. C. a göre ilâhiyat, hâdiselerin bütünü üzerinde, onların zuhurunu bir **Tanrı Dileği** ile izah eden umumî bir telâkkiler sistemidir. Yoksa ilâhiyat adı altında herkesin anladığı aklî ve mukaddes bir ilim mânasını düşünmüyor, hele **vahyedilmiş** bir hkaikatin tetkikini hiç akla getirmiyor. Bu isim altında gösterdiği şey, tabiatüstü ve keyfî illetler vasıtasile tabiat hâdiselerinin tefsiridir. Onun için ilâhiyatca izah yapma (fictif) oluyor. C. bu çeşit düşünüşe başka yerlerde **hayalî, ustürevî** diyor. Bu mânadadır ki en mühim mefhumlar üzerinde her birimizin, çocukluğumuzda ilâhiyatçı, gençliğimizde metafizikçi, olgunlukta fizikçi olup olmadığımızı soruşturuyor².

C. çocuğun ailesinde aldığı dinî ananeye işaret etmemektedir. Göstermek istediği nokta, en ziyade tabii hâdiseleri çocuğa ilkin kanunlar değil, iradeler vasıtasile izah ettiren, **kendiliğinden** bir temayüldür. Burada ilâhiyat, illetler meselesinde antrepemorfizmin müradıfidir.

Bunun gibi metafizik kelimesini de C. mutad genişliğinde almıyor. Buradaki mesele, hiç değilse doğrudan doğruya **cevherin**, yahut «vücudün **vücut** olarak» bilgisi, yahut ilk prensipler değildir. Asıl mesele, tecrübenin verdiği hâdiseleri bir nevi izahdır. Meselâ fizikte ziya ve elektrik hâdiselerini eterle anlatan faraziye metafiziktir. Fiziyolojide hayat prensibi, ruhiyatta ruh faraziyeleri de aynı mahiyettedir. C. metafizik, yahut mücerret diyor. Bu çeşit izah, esasında iyice müşahede edilen tabii hâdiselerin, artık heves sahibi iradelere değil, fakat değişmez kanunlara bağlanması nisbetinde rengi bozulan, solan ve kaybolan bir

[1] Dersler, I, 3.

[2] Kz., I, 6.

ilâhiyat usulünden başka bir şey değildir.

O halde «İlâhiyat» ve «Metafizik» kelimelerine burada geniş mânalarını vermekten sakıncalıdır. Meselâ üç hal kanununa bakarak tekâmülün insanlığı, içinde dinin yeri olmıyan müsbet bir hale götürmek için ilâhiyattan gittikçe daha ziyade uzaklaştığına hükmetmek C. un felsefesini yanlış anlamaktır. İnsanlığın tarihi, ilk dinden (Fetişçilikten) son dine (Müstebitçiliğe) doğru yürüyen bir tekâmül gibi düşünülebilir. Fakat üç hal kanununun işi, insanlığın dinî tekâmülünü ifade etmek değildir. O, yalnız insan zekâsının yürüyüşü ile ilişiktir: Tabii hâdiselerin tefsirinde zekânın kabule mecbur olduğu birbiri ardı sıra felsefeleri bildirir. Üç hal kanunun, bir kelime ile, «Düşünce» nin umumî tekâmülü kanunudur.

Üç hal kanunu üzerinde aldananlar, şüphesiz onu ayrı surette gösteren ilk «Dersler» deki şekli ile düşündüler. Fakat «Dersler» in içtimaiî dinamik bahsinde bu kanunun asıl yerinde bulunduran IV üncü cilde, bilhassa VI ncı cildin 58 nci dersine başvurulursa böyle bir aldanışa artık mahal kalmıyacaktır.

Bununla beraber C. un daha «Dersler» in ilk sayfelerinde üç hal kanununu anlatmış olması sebepsiz değildir. Tasarladığı şekildeki İçtimaiyat'da üç hal kanunu «Dinamik» in, binnetice bütün cemiyet ilminin ana kanunudur. Çünkü beraber birbirine bağlı tekâmülleri insanlığın terakkisini teşkil eden bütün içtimaiî âmiller içinde en mühimi zihni âmildir. Bu âmil, diğer âmillere daha ziyade bağlı olmaktan ziyade onların kendisine bağlı olması mânasında, hâkim bir vaziyettedir. Sanatlar, müesseseler, urflar, hukuk, umumiyetle medeniyet, zihni tekâmülün, yani ilmin ve felsefenin tarihi yapılmadan anlaşılabilir. Halbuki zihni tekâmül tarihi, diğerleri olmaksızın, zaruret takdirinde, anlaşılabilir.

O halde bu tekâmül, etrafında diğer içtimaiî hâdiseler «Seri» sinin bulunduğu ana mihverdir. Onu ifade eden kanun, böylece en temelli, C. un tasrih ettiği mânada en umumî bir kanundur. Bu kanunu ifade etmekle C. içtimaiî ilmin doğruluğunu şimdiden tanıtmış oluyor, onun yalnız imkânını değil, zaten varolduğunu şimdiden bilfiil isbat ediyor. Üç hal kanununa verdiği yüksek yer de bu yüzdendir.

II

Bu kanunun isbatı iki ayrı şekildedir. C. ilkin tarihe dayanır. Gerçek, tarih her bilgi dalının bir gerileme olmaksızın sırasile bu üç halden geçtiğini gösteriyor. Bilgilerden bir çoğunun henüz müsbetleşmediği doğru. Fakat hiç değilse şimdiye kadar bunların diğer bilgiler gibi bir münhani çizdikleri görülmektedir.

Tarihî tetkik, icabında tam olmak şartile, kâfi gelecektir. Fakat C. bununla kalmıyor. Bu kanunu ayrıca insanın tabiatından çıkarmak davasını güdüyor. Bu suretle kanunun doğrudan doğruya isbatını verecektir. Tarih kendisine ne kadar mevsuk görünürse görünsün, kanunu anlaşılabilir bir şekilde düşünmek istiyor. Bunun için ruhiyata başvurmuştur.

«İnsan tabiatının doğru bir bilgisine başvurma suretile içtimaî hâdiseleri, başlıca yürüyüşlerine ehemmiyetli şekilde hâkim olan zihnî tekâmül bakımından gözönüne almalıyız. Onların zarurî olan birbiri ardısıralığını bir taraftan elzem, öte taraftan önüne geçilmez kılan muhtelif âmillere ait seciyeleri dikkat ile göstermeliyiz¹.»

İnsan zihni önce tabiati ancak dinî bir şekli olan bir felsefe vasıtasile tefsire başlayabilirdi. Çünkü kendiliğinden vücuda gelen ve bir başka bilgi kalıbının bulunmasına lüzum göstermiyen felsefe budur. İnsan bütün faaliyetlerini ilkin kendi faaliyetinin modeline göre düşünür. Hâdiseleri anlamak için o faaliyetleri, işleme tarzını bildiğini zannettiği kendi faaliyetine benzetir. Çünkü cehdinin duygusuna ve iradesinin şuuruna sahiptir. Bize pek tabii gelen bu şekil izaha kendimizi vermeğe her zaman hazırız. Bugün bile müsbetçilik inzibatını biran unuttuğumuz, herhangi bir hâdisenin vücuda geliş tarzını aramağa giriştiğimiz zaman hemen kendimizinkine müphem surette azçok benzeyen bir faaliyet tasarlarız. Tanrı hakkında bir fikir vermek davasında bulunan metafibikçiler arasında en mantıkî olanlar, C. a göre, Tanrıyı bir şahıs yapanlardır.

Teolojik düşünme tarzını seciyelendiren bu kendiliğinden-

[1] Dersler, IV, 528.

lik hali, son derece faydalı olmuştur. Onsuz insan zekâsının ne surette serpilmeğe başlayacağı düşünülemez. Çünkü tabii hâdiselerin ne kadar ehemmiyetsiz, ne kadar cüzî de olsa, ilmî bir nazariyesini yapmak için fikir, önceden yapılmış fikirlere muhtaçtır. Fakat diğer taraftan bir nazariyenin veya hiç değilse evvel-den mevcut bir faraziyenin yokluğu halinde mümkün olacak ilmî bir görüş mevcut değildir. Mutlak tecrübecilik bereketsizdir. Hattâ tam mânasile tasavvuru imkânsız bir şeydir. Ne kadar çok olursa olsun basit vakıa kolleksiyonları, meselâ bitmez listeler teşkil eden ve ciltler dolduran meteorolojik görüşler kendi başlarına hiç bir ilmî mâna taşımazlar. Bu kolleksiyonlar, toplanmaları esnasında zihince tefsir edildikleri, müphem veya açık, şeniî veya hayalî olan bir fikri tahkik etme düşüncesi ile idare olundukları takdirde bir görüş şeklini alabileceklerdir.

İlkin «elverişli telâkkiler» e varmak, sonra müessir olacak devamlı görüşlere başlama maksadile herhangi bir nazariyeyi tasavvur etmek için insan zihni, teolojik düşünme vasıtasile kendisini kurtarır. Çünkü tabiatte her yerde kendisinininkine benziyen bir faaliyet tasarlamak için önceden yapılmış bir görüşe muhtaç değildir. Böyle bir tasarlamanın neticesi olan faraziye, bir defa doğunca, ilkin tasdik, sonra mücadele etmek için, artık faaliyete girmiş bulunuyor. Böylece sarsıntı başlamıştır. İlimlerin ve felsefenin tekâmülü, zarurî bir sıra içinde, birbiri ardısıra gelecek doktrinler vasıtasile devam edecektir.

Aynile ahlâkî bakımdan da yalnız ilâhiyat felsefesi, başlangıçta, zaif ve cahil insanlığa ilk uyusukluğundan kurtulmak için yetesiye cesaret ve itimat ilham edebilirdi. Eğer bugün hâdiselerin değişmez kanunlara ramoldüğünü biliyorsa, aynı zamanda bu kanunlara ait bilgini tabiate muayyen bir hâkimiyeti kendisine temin ettiğini de düşünüyor. Fakat ilmin kuvvetini insanın sezemiyeceği zamanlarda, hâdiselerin zarurî kanunlara itaat ettikleri fikri, onu ümitsizliğe götürebilirdi. O zaman şüphesiz bir cehidde bulunamayacaktı. Teolojik düşünme tarzı ise cesaret verici idi. Gerçekten, hâdiseler keyfî olarak değişebilir tasarlanmış idi. Her şey olağandır. Hiç bir şey imkânsız değildir. Keza hiç bir şey zarurî değildir. Bir şeyin vaki olması veya olmaması için onları Tanrıların dilemesi yeter. İnsan tabiat üzerinde doğ-

rudan doğruya bir şey yapamaz. Fakat vasıta ile her şeyi yapabilir. Elverir ki keyfî kanun yapan Tanrı'ya kendisini sevdiren. Böylece kudretsizliğinin en derin olduğu zamanlarda insan kendi kuvvetine en fazla güvenmektedir.

Nihayet içtimai bakımdan insan cemiyetinin yaşaması ve serpilmesi için ilâhiyat felsefesi zarurî idi. Çünkü bu cemiyet, âzaları arasında yalnız bir duygu birliği ve menfaat beraberliği değil, fakat önce ve bilhassa bazı itikatlara hep birden bağlanma ister. «Muayyen bir fikir birliğinin önceden varolan sistemi» olmaksızın hiç bir mecburiyet yoktur. Fakat öte taraftan içtimai yaşayış teşkilâtlanmadan önce böyle bir sistemin meydana gelişini nasıl düşünmeli?

Bu fasid çevre (Cercle vicieux) içinden çıkmak hususunda ancak ilâhiyat felsefesi yardım edebilir. Bu felsefede, her şeyden önce, bir olan itikatların bütünüdür. Cemiyetin bütün âzaları bu itikatları, gerek bu dünya, gerek - inandıkları takdirde - öbür dünya için besledikleri ümit ve korkulara bağlı oldukları nisbet ile ölçülecek bir şiddet ile korurlar.

İlâhiyat felsefesi aynı zamanda cemiyet içinde kendisini düşünce işlerine vermiş hususî bir sınıfın teşekkülünü tayin eder. Rahip sınıfı cemiyetin diğer kısmından ayrılmaya başlayınca nazariye ile amelîyenin, kaba bir şekilde bile olsa, geçirdiği bu işbölümü ne mühim ilerlemedir! Bugün bile doğrudan doğruya amelî bir ilişki olmıyan her türlü yeniliği kabulde bazı kimsele- rin ne kadar güçlük çektikleri görülmüşse, bu ilerlemenin ne kadar ağır olması lâzım geldiği anlaşılır. İşinin tabiatı icabı olarak, içtimai terakki için değerli bir nüfuza sahip olan bu sınıf aynı zamanda nazari meşguliyetler için elzem boş zamandan istifade ediyordu. C. diyor ki: «Böyle bir sınıf kendiliğinden doğmasaydı, tamamiyle amelî olan faaliyetimiz birkaç askerî veya sınaî âeltin, biraz sonra duraklıyan bir tekemmülünden ibaret kalacaktı.¹» Sonradan olacak iş bölümü bu ilk adıma bağlıdır. Âlimlerimiz feylesoflarımız, mühendislerimiz ilk rahiplerin, büyücülerin, yağmur duacılarının nesilleridirler.

[1] Dersler, IV, 548.

İnsanın tabiatı böyle olunca ilâhiyat felsefesi kendiliğinden ortaya çıkmalıdır. Hem «elzem» hem de «önüne geçilmez», bir kelime ile «zarurî» olan bu halin ardısıra insanlığın zihni tarih cedeli (dialectique) denebilecek çağı başlar. İlâhiyat felsefesi hâdiselerin görüşünü mümkün kıldı. Öte taraftan bu görüş zihinlere yavaş yavaş değişmez kanunların varlığı fikrini soktu. Bu fikrin işe karışması ile ilâhiyat felsefesi inhilâle başlıyor. Bir zaman geliyor ki artık **vakti geçmiş** ve zararlı görünüyor. Tabiatın tefsirinde akıl, muhayyilenin yerini tutmağa meylediyor. Tekâmül ilerledikçe insanın müsbet düşünme tarzına olan meyelânları daha ziyade beliriyor. Muhtelif ilim sahalarında az çok uzun bir cidalen sonra bu müsbet hal zaferi kazanıyor.

Doğrusunu söylemek lâzım gelirse bilgilerimizin ilâhiyat çağı, hattâ saltanatının en büyük, yani başlangıçlarına en yakın ânında bile, kendisini bozacak tohumu taşımaktadır. İlâhiyat çağı hiç bir zaman mütecanis olmadı. Keyfî dileklere aslâ bağlı gibi düşünülmeyen ve intizamları göz önünde tutulan bazı umumî hâdiseler vardı. Hiç bir zaman ve hiç bir yerde «Ağırlık» ın Tanrısı bulunmadığını söyleyen Adam Smith'in bir sözünü C. memnuniyetle tekrarlar. Bundan başka cemiyetin var olduğu zamandanberi benzerlerinin davranış ve duyuş tarzına göre hareket etmeğe mecbur olan insan ruhu kanunların varlığına dair bir duygu sahibi olmağa mecbur kalmıştır. Binnetice «müsbet felsefenin ana tohumu, biraz fazlaca geç inkişaf etmiş olmakla beraber esasında, ilâhiyat felsefesinin tohumu kadar eskidir¹.» Külli olmadığından dolayı ilâhiyat felsefesi ancak geçici olabilirdi. Yalnız felsefe, yani en basitlerinden en muğlâklarına kadar bütün vakıalara istisnasız tatbik edilen tabii hâdiseleri tefsir usulü daimî kalacak, çünkü müdrikenin istediği birliği ancak bu felsefe başaracaktır.

Teolojik halden müsbet hale geçiş aslâ birden olamaz. Ara- larındaki ziddiyet çok keskindir. Zekâmız ise bu kadar şiddetli bir değişikliğe yanaşamaz. Metafizik hal, geçitlik vazifesini görür. Bu hal, kendisini tefrik edecek hususî bir prensibe malik olmayış noktasından diğerlerinden ayrılır. İlâhiyat felsefesi kendi-

[1] Dersler, IV, 554 - 555.

kendisine yetmektedir. Hiç değilse, taşıdığı müsbetlik tohumu henüz serpilmedikçe, âhenkli bir bütünden ibarettir. Aynile müsbet hal de tamamile mütecanis olacaktır. Metafizik hal, bilâkis, diğer iki halin hatıresidir diye tarif edilebilir. C. 1825 te şöyle diyordu: «Metafizik telâkkiler hem ilâhiyata, hem fiziğe dayanırlar. Daha doğrusu bu telâkkiler fizikçe değişikliğe uğrayan bir ilâhiyattır¹.» Metafizik birteviye değişen ve gittikçe derecesi aşağı düşen şekiller altında, dinî ve müsbet felsefelerin, müsbet felsefenin tamamlanmadığı bir müddet zarfında, ruhlarda hep beraber kalabilmeleri için elzem zemini hazırlar. Metafizik faraziyeler örtüsü altında ilmi usul zaferlerini, ilâhiyat felsefesini himaye edenleri fazlaca endişeye ve feryada düşürmeksizin, ileri götürebilmiştir. Metafiziğin aynı zamanda çok işleyici bir münakkitlik iyiliği de vardır. Eski itikatlar sisteminin dağılışına az yardım etmemiştir. Bu mânada C., XVIII inci asır feylesoflarının çoğunu metafizik ruhun yaman mümessileleri gibi görüyor.

Bununla beraber bu geçit halini, metafiziği, diğer iki uçtan (yani teolojik ve müsbet hallerden) birine atfetmek lâzımgelirse ilâhiyat çağını düşünmekte C. tereddüt etmiyor. Metafizik felsefe gerçekten **dilekler** yerine «Mahiyet» i, **Yaradan** yerine «Tabiat» i koyuyorsa da vazifelerinde büyük bir benzeyiş vardır. «Şenî» nin aynı şekilde «izah» ı, tabii kanunların zarureti-ne dair gittikçe kuvvetlenen bir duygunun tesiri altında zayıflamış olsa bile, yine mevcuttur. Bu piç tarz, ilâhiyatın «asıl zihni sağlamlığını yıkmakla beraber» onu yaşatmakta, prensipler namına neticeleri reddetmektedir. Sonra metafizik felsefe, yerini müsbet fikirelr tutmadıkça, dinî telâkkilerin yapacağı irtica tararruzu için bir teminattır. Dinî ve müsbet zihniyetler arasındaki son mücadelede metafizikçileri şüphesiz «irtica siperi» nde **Tek Tanrıcular** ile beraber bulacağız². C. a göre müsbet felsefe, tamamen menfi olan metafizik felsefe ile ne doğmatik, ne de tarihî hiç bir bağa sahip değildir ve metafiziği ancak ilâhiyat felsefesinin son bir istihale hazırlığı olarak karşılayabilir.

[1] Müsbet Siyaset, IV

[2] Bk. Comte ve Mill arasında mektuplaşmalar, 5 Nisan 1842 tarihli mektuptan.

Ohalde metafizik hal devamsız bir uzlaşmadan başka bir şey değildir. Birdüziye değişmek şartıyla yaşar. Metafizik felsefe, kendisine has bir prensip yokluğundan dolayı tamamen tenkitçi bir seviye taşır. Vakide yalnız iki felsefe, yani **uzvî** olan iki düşünme tarzı, iki usul vardır. Yalnız dinî ve müsbet felsefeler zekâyâ, bir ahlâk ve bir dinin temeli olan âhenkli ve mantikî fikirler sistemi yapmasını temin ederler. İlâhiyat zihniyeti «yürüyüşünde mefkûrevî, telâkkisinde mutlak, tatbikatında keyfî» dir. Müsbet zihniyet, muhayyile usulü yerine müşahede usulünü, mutlak telâkkiler yerine izafî telâkkileri kor. Tabiat hâdiseleri üzerinde sınırsız bir hâkimiyet tesisi davası ile böbürlenmez. Gücünün bilgisi ile ölçüldüğünü bilir. Fikir tarihi insanlığın ilk düşünme tarzından ikinciye nasıl geçtiğini göstermektedir.

III

C. üç hal kanunun elde edilmiş sayıyor. 1839 da şöyle di-yordu: «Bu büyük mevzu üzerinde her tarafa didiklenmiş ve mümkün her kontrolden geçirilmiş on yedi yıllık devamlı bir mürakaba, en küçük ilmî bir tereddüde düşmeksizin, şu hükmü tasdik etmeğe izin veriyor: Tabiat felsefesinin diğer kısımlarında bugün kabul edilmiş umumî hâdiselerin her biri gibi tamamiyle isbat edilmiş görünen böyle bir tarihî kaziyenin (yani üç hal kanununun) doğruluğu her zaman müşahede edilecektir¹.» Ancak bilgi dallarından birinin metafizik halden dinî hale veya müsbet halden diğer iki halden birine dönüşü görüldüğü takdirde bu kanundan şüphe edilebilir. Fakat bu hal aslâ görülmemiş, kanunun nazari isbatı da bu halin görülemeyeceğini ortaya atmıştır.

Bu isbat gerçekten, üç hal arasında değişmiyen bir nizama göre birinden diğerine geçişin hâdiseler bilgisinde fikrimizin ilerlemesi için zarurî bir şekil olduğunu göstermiştir. İsbat, insan tabiatine dayanmaktadır. Şu halde C. a göre üç hal kanunu tarihî olduğu kadar psikolojik adını da taşıyabilir.

[1] Bk. Dersler, IV, 523.

Fakat burada bahsi geçen şey, ferdin şuurunu yoklama vasıtası olarak kullanılan **kendini müşahede** ruhiyatı değildir. C. bu çeşit usule hiç bir ilmi değer tanımıyor¹. Hattâ imkânını da inkâr ediyor. Bundan başka **nefsin** nefis olarak müşahedesini mümkün olsa da burada bize hiç bir yardım temin etmez. Çünkü bize yalnız ferdi zekânın şimdiki halini gösterir. Yoksa insan zihninin tekâmül kanununu değil. Bu kanunun görülmesi içi ferdi değil nevi gözönüne almalıdır. Zekânın kendi faaliyeti içinde kendisini seyretmek için yapacağı boş emekten vazgeçip vücuda getirdiği terakki içinde, birbiri ardısıra gelen çağların kanununu yakalaması gerektir. İnsan zekâsının şuurunu elde edeceği şey, itikatların, telâkkilerimizin, sistemlerin tarihidir. Feylesof ancak bu tarih içinde zekânın, tohumunu taşıdığı melikelerin «sürekli bir âhenk» e kavuşmak için sırasıyla faaliyete girdiklerini görebilir. Üç hal kanunu bir defa keşfedilince her ferdin geçirdiği zihni tekâmülü anlamaklığımıza yardım eder. O zaman ferdin yoklanması, kanunun tamamlayıcı bir tahkikini temin eder. Fakat bu yoklayış, yalnız başına tahkiki yapamıyacaktır. Ferdi düşünmekten elde ettiğimiz fayda ne olursa olsun, C. nazariyesinin yalnız ana düşüncesini değil, aynı zamanda karakteristik inkişafını da şüphesiz doğrudan doğruya tetkikine borçlu olduğunu söylüyor.

Şu halde üç hal kanunu, ferdi değil, fakat **küllî bir nefis** olarak — ki bu küllî nefis insanlık demektir — gözönüne alınan zekâmızın ilerleyişini gösteren umumî bir formüldür.

Kant'ın «Amelî aklın tenkidi» nde yoklamış olduğu da bu «Küllî nefis» dir. Fakat Kant'ın usulü tamamen mücerret ve metafiziktir. Kanunlarını aradığı küllî nefis, temelile düşünülmüş mutlak bir insan düşüncesidir. C. bilâkis küllî nefsi zaman içinde tahakkuk eden müşahhas bir birlik olarak düşünüyor. Ona göre insana has zihni fonksiyonların yoklanması ancak tarihî ve sosyolojik bakımdan yapılmış ise müsbet olabilir. Bunun için üç hal kanununun keşfi ana ehemmiyeti haiz bir vakıadır. Bu kanun, insanlığın, müsbet bir felsefenin kuruabilmesi için elzem şart olan müsbet ilmene başlangıçtır. Artık bütün hâdiseler aynı usul

[1] Bk, bu kitabın Kitap II, Fasil V, Parag. I.

ile araştırdığından kanun «Tam mantıkî birlik» in katî surette temin edildiğini gösterir. İçtimaî dinamiğe ait olan bu kanun, bütün müsbet felsefe sisteminin köşetaşdır.

ÜÇÜNCÜ FASIL

İlimlerin Tasnifi

Üç hal kanununa göre bilgilerimizin muhtelif sahalarına ilişen bütün düşüncelerimiz dinî olmakla başlarlar, metafizik geçitten geçer ve nihayet müsbet olurlar. Eğer bu tekâmül şimdiden bitseydi C. un kurmak istediği felsefe de bilfiil vücuda getirilmiş olacaktı. Fakat henüz bu hale gelmedik. Bilâkis bugün bile, hattâ münevver kafalarda bu üç düşünme tarzı beraberce bulunmaktadır. «Mantıkî birlik» herkeste muhtelif derecelerle eksik bulunuyor.

Müsbet usulün katî olarak yerleştiği ilimlerde bile, meselâ fizik ve kimyada, şüpheyne mahal bırakmıyan izleri gösterebilecek metafizik zihniyet, kendisini evveliyetle içtimaî ve manevî denen ilimlerde gösteriyor. Bununla beraber bu «birliksizlikler» devam edemez. Müsbet zihniyetin tamamile şuurlaştığı bir anda, bu zihniyeti ilâhiyat ve metafizik zihniyetlerle her türlü ihtilâttan kurtaracak sistemli bir temizleme işine başlamak mümkün görünmektedir.

Fakat beşerî bilginin yekûnuna ilişen bu tenkidi gözden geçirelim: Bir insanın gücünü aşan bir teşebbüs değil midir? Bereket versin müsbet felsefenin kendisi bu işi hafifletecek vasıtayı veriyor, verilen herhangi bir hâdise katagorisine ait telâkkinin şimdiye kadar nasıl bir müsbetlik derecesine eriştiğini fazla zahmet çekmeden belli etmeğe yardım eden bir sıraya koyuyor. Bu sıraya C. tasnif, yahut daha açıkça ana ilimlerin «Müsbet silsilesi» diyor. «Müsbet felsefenin izahında takip edeceği plân» budur¹.

Bu plân, pozitivizm doktrininin bütününü daha aydın göstermeğe, izahını daha kolay kılmağa yarayan basit bir yapma şey değildir. Hiç de eserin dışında kalmıyan plân, hattâ müsbet

[1] Dersler, I, 46-47.

felsefenin prensibini ifade eder. Üç hal kanununun tabii bir tamamlayıcısıdır. Bunu C. şöyle anlatıyor: «Bilgilerimizin muhtelif dalları ne serpilmişlerinin üç büyük çağını aynı müsavi süratle seçmeğe ne de, binnetice, müsbet hale aynı zamanda varmaya mecbur değildirler. Bu yüzden muhtelif telâkki nevilerinin ilerleyişlerinde takip ettikleri ve etmeğe mecbur oldukları zarurî ve değişmez bir sıra vardır. Bu sıranın doğru bir düşüncüsü doğru bir mülâhazası yukarıda anlattığımız ana kanunun elzem bir tamamlayıcısıdır¹. »

C. ilimlerin tasnifine ait olan mantıkî meseleyi çağdaş Ampère gibi, ilimlerin yekûnu içinde ortaya koymamış ilimlerin hangi prensibe göre birbirlerine tâbi oluş münasebetlerine riayet edilecek bir sıra içinde dizilebileceklerini araştırmamıştır. Böyle bir prensibin varlığından bile şüphe ediyor. İlimlerin tam bir tasnifi meselesi ile pek az meşguldür. İşe ilimlerden birçoğunu aradan çıkarmak suretiyle başlar. İlk sanata yani tatbiki, ameli ve teknik ilimlere ilişkin bütün bilgi şekillerini bir tarafa kor. Keza zoologi, arziyat, madeniyat, v.s. gibi bütün müşahhas ilimleri ayırır. Tasnife yalnız nazari ve mücerret yani sadece gayesi kanunlar bilgisi olan, hâdiseleri içinde görüldüğü müşahhas mevcutlardan ayırarak yoklayan ilimleri sokar. C. bunlara «Ana ilimler» diyor. Çünkü bunlar kendilerinden evvel diğer ilimlerin bulunmasına muhtaç değildirler. Halbuki diğerleri bunlara bağlıdır.

İşte C. un takip ettiği gaye bakımından telâkkisi ehemmiyetli olan yalnız bu ilimlerdir. Çünkü ilimlerin tasnifi ihtiyacı neden? Hâdiselerin birbiri ardı sıra olan nizamı içinde müsbet zihniyetin yükselişini araştırmak için değil mi? Bunun için prensiplerini nazari ve mücerret ilimlerden alan müşahhas ve tatbiki ilimleri gözönüne almak, sonra, nazari ve mücerret olanlara bağlanmak yeter. İnsan zekâsının hususî cehtini bu nazari ilimlerin usul ve terakkisinde görüyoruz. Tekâmülün kanunlarını da ancak orada elde edebiliriz.

C. ana ilimleri tasnif için müsbet usulün prensiplerine uyaçak, modeli tabii ilimlerde görülen akli tasniflere göre davran-

[1] Dersler I, 14-15.

caktır. Tasnifin kendisi, kucakladığı eşyanın derin bir mukayese-
si neticesinde görülen umumî vakıanın ifadesi olacak şekilde, sı-
nıflara ayrılacak eşyanın tetkikinden çıkarılmalı, eşyanın göste-
receği şe'nî ilişkiler ve sıralanma ile tayin edilmelidir. C. kendin-
den evvel yapılmış tasnifler üzerinde durmıyor. İlkin, bu tasnif-
ler ortaya çıktığı zaman aklî usul henüz mevcut değildi. Sonra
bir kısmı zaten müsbetleşmiş, halbuki diğer kısmı ilâhiyat veya
metafizik hali içinde bulunmakta olan ilimlerin hepsini geniş bir
telâkki içnide toplamak nasıl kabil olabilirdi? Mütecanis olma-
mayan telâkkileri müsbet bir sistem içine aklî surette nasıl yer-
leştirebiliriz? Bu vakitsiz teşebbüsler muvaffakiyetsizliğe uğra-
yacaktı. Teşebbüsün neticeye erebilmesi için muhtelif hâdiselere
ait telâkkilerin teşekkül etmiş olması gerekti. İçtimaiyatın vücu-
da gelişi bu bakımdan katî bir vakıa olmuş, ana ilimlerin serisini
tamamlamaya yardım etmiştir. Üç hal kanununun keşfi içtimai-
yatı kurmakla beraber aynı zamanda beşerî bilginin tecanüsünü
gerçekleştirdi. Bu tecanüs ise ilimlerin aklî bir tasnifini mümkün
kılmaktadır.

II

Ana ilimlerin hepsi artık aynı şekilde müsbet olarak düşü-
nılmektedirler. Hepsi, **izafî** yı yoklamak için **mutlak**'ı takip et-
mekten, kanun bilgisi için **illet** araştırmaktan vazgeçmişlerdir.
Şu halde farkları ancak mevzularından, yani yokladıkları hâdi-
senin tabiatında ileri gelir. Binnetice birbirlerine bağlılık münasebetleri sadece bu hâdiselerin aralarındaki münasebetlerden doğar. Müşahede ise bu hâdiselerin, sayısı belli tabii katagoriler içinde dizildiğini gösteriyor. Kendisinden evvelki katagorinin bilgisine muhtaç olan her katagorinin aklî tetkiki, kendinden sonraki için lâzımdır. Bu sıra, hâdiselerin yekdiğerine birbiri ar-
dı sıra tâbi oluşunu, binnetice, her ilmin azçok büyük kolaylığını vücuda getiren umumîlik derecesi ile tayin edilmiş bulunur.

Artık bu prensip üzerine ana ilimleri zahmetsizce sıralayabiliriz. Azalan umumîlik ve artan muğlâklık itibarı ile riyazî ilimlerin arkası sıra astronomi, fizik, kimya, fizyoloji, biyoloji, içtimai fizik veya içtimaiyat gelir. Riyazi-

yat en umumî, en basit, insanlıktan en çok uzak kalmış hâdiseleri gözönüne alır. Kendisi diğer ilimlerden müteessir olmadan onlara müessir olur. İçtimaiyatın gözönüne aldığı hâdiseler, en hususî, en muğlâk, en müşahhas, insanla doğrudan doğruya en çok ilişkili olanlardır: Kendinden evvelki hâdiselerin hepsine az çok bağlıdır. «Bu iki uç arasında hususilik, muğlâklık, şahsiyet, gittikçe artacaktır.»

Âlimler tarafından kullanılan umumî usul, vakide, bu tasnifin doğruluğunu göstermiştir. İlimlerin tarihi, inkişaf sırasını canlandırıyor. Netekim riyaziyat uzun zamanlar müsbet şekilli biricik ilim oldu. Öte taraftan müsbetlik derecesine en son kavuşan içtimai ilim olmuştur. Bununla beraber C. bütün ana ilimlerin birbirinden doğduğunu, her birinin kendinden hemen önce gelen ile izah edildiğini söylemek istemiyor. Onun düşündüğü şey büsbütün başkadır. Bilâkis o muhtelif ilimlerin serpilmesini bir zaman içinde cereyan etmiş düşünür. İlimler birbirlerine binbir şekilde müessir olurlar. Bir ilmin terakkisi, ekseriya bu ilimle aşikâr bir münasebeti olmıyan tatbikî bir ilimle yapılmış bir keşfin aksedişidir. C. un hiç bilmediği bir misali zikredelim: Astro-nomi fotoğrafçılığa borçludur. Hakikatte bir ilmin tarihi belli bir çağ içinde diğer nazari ve amelî ilimlerin, yahut daha doğrusu medeniyetin umumî tarihine sıkı surette bağlıdır. Fakat her birinin müsbet hale geçişi, tasnifte bahsedilen sıraya göredir. Çünkü hiç bir ilim kendinden hemen önce gelen ana ilmin vasıl olmadığı müsbet hale erişemez. «İlimlerin ilerleyişi, hemzaman olmakla beraber, ancak zikrettiğimiz sıraya göre cereyan etmek mecburiyetindedir¹.»

III

C.'un bu tasnifine H. Spencer birçok itirazlar yaptı. Littré bunları uzun uzadıya reddetti. Bu münakaşaları yeniden açmak bizim işimiz değildir. Fakat Spenser'in yaptığı tenkitlerden çoğunun yanlış olduğu, çünkü C. u iyice anlamadığı yukarıda verdiğimiz izahlaradn anlaşılır. Spencer'in de itiraf ettiğine bakılırsa C.dan okuduğu şey «Dersler» in aslından ilk ikisi, sonra Miss

[1] Bk, Dersler, I, 82.

Martineau'nun vücuda getirdiği muhtasar kitapta kozmolojiye ve biyolojiye ilişkin parçalardır. Geriye kalanı Lewes'in «Felsefe tarihi» ile tanıyor¹.

«Dersler» in tamamını, bilhassa son üç dersi, yahut hiç değilse «Müsbet zihniyet hakkında nutuk» u ve «Müsbetçiliğin bütünü hakkında nutuk» u okusaydı C.'un tasnifi üzerinde başka şekilde hüküm verecekti. Kendisinin müşehhas ve mücerret - müşahhas ilimleri gösteren tasnifi hakikatte yalnız ana mücerret ilimleri sınıfa sokmak isteyen C.'un tasnifi ile çarpışamaz. Göz-önüne almadı diye muahaza ettiği noktayı C. araştırmak istemiştir.

Spencer'in itirazları arasında tasnifin esas telâkkisine ilişkin bir tanesi var ki bu anlaşmazlığı çok iyi gösteriyor.

Spencer, C.'un tasnifinin gerçekten mühim olan antroposantrik seviyesi üzerinde direniyor, ve kendisine göre kaba görünen bir tenakuzdan dolayı hayrete düşüyor. Eşyayı insan bakımından tasavvur etmek, C.'un kendisine göre, teolojik düşünme tarzının esaslı şekillerinden biri değil midir? Müsbet felsefe insanın kendisini bir saltanat içinde ikinci bir saltanat gibi değil tabiat kanunlarının bütününe bağlı bir mevcut gibi gözüne almasını söylemiyor mu? Eğer insan zihninin kendiliğinden sahip olduğu enfüsi görüş üzerine şeyî ve afakî görüşü koymak lâzım geliyorsa ilimlerin tasnifi nasıl olur da hem antroposantrik hem de müsbet olabilir?

Bu itiraz belki Littré'nin anladığı şekildeki müsbet felsefe için kuvvetle varittir. Fakat C.'un müsbet felsefesi ile ilişkisi yoktur. Çünkü C. bu itirazı kabul ediyor ve tasnifinin her iki seviyeyi de taşıdığını söylüyor. Fakat birbiri ile tenakuz halinde olduklarını da zannetmiyor. Bu noktayı anlamak için C. ile beraber iki ayrı ve birbiri ardı sıra gelen iki çağ ayırt etmelidir. Müsbet felsefenin teşekkül etmek üzere olduğu (yani müsbet zihniyetin hususî kaldığı) müddetçe müsbet felsefenin şeyî görüşle hareket ettiği, başka bir tâbir ile dünyadan insana doğru gittiği çog doğrudur. Bu devre esnasında insanı kâinatın merkezi ve gayesi ya-

[1] Bk. H. Spencer, The classification of science, 1864, p. 42. Fransızca tercümesi : Rethere, Alcan.

pan safdil inanışa karşı gelir. Fakat «hususî» olan müsbet zihniyet külli olduğu ilimden felsefeye doğru çıkıldığı, içtimaiyatın nihayet kurulduğu ve müdrikenin müsbet bakımdan kendisi için zarurî olan mantıkî birliği gerçekleştirdiği zaman bu birlik, ancak insanın yeniden «merkez» olarak düşünmesi ile başarılacaktır.

C.'a göre şenî âlemin doğru bir tasavvuru olarak düşünülecek ilmimiz, tam bir sistemleşmeye elverişli değildir. Bu mânada yalnızca muhtelif mezheplerin bir noktada birleşmesini ve mütecanis olmasını dilemek suretile ancak bir usul birliği aramalıyız. Zihnimizin hem ferdi, hem ma'şerî tekâmülünün neticeleri gibi karşılanan nazariyelerin iç kaynaklarına gelince mesele başkadır. «Böylece kâinata değil, insana daha ziyade insanlığa tevcih edilen şenî bilgilerimiz bilâkis tam bir sistemleştirilmeye doğru meylederler. O zaman yalnız prensibi ve gayesi bizim varlığımızdan ibaret olan ve içinde haricî âlemin aklı tetkikini zarurî bir unsur ve temel bir başlangıç olarak gözönüne alan bir ilim, insan ilmi, daha doğrusu içtimai bir ilim düşünmeğe mecburuz¹»

Şu halde C. anlaşılmiş olmak şartı ile kendi tasnifine atfedilen antrepesantrik sıfatını reddetmiyecektir. Artık burada bahsi geçen nefsilik (Subjectivisme), ilâhiyat felsefesinin başlangıcını teşkil eden **kendiliğinden nefsilik** değildir: Bu, müsbet felsefenin vardığı düşünülmüş bir nefsiliktir. Müsbet felsefenin iyiliği, nefsi ve şeyî denen iki usulü kendinde toplamaktır. Şeyî usul, yavaş yavaş ve birbiri ardı sıra müsbet hale gelmiş olan ilimlerin uzun tekâmülü esnasında hâkimiyetini tesis etti. Nefsi usul ise bu suretle kurulmuş olan ilimlerin ışıklarını, diğer ilimleri masetmeksizin kendine tâbi kılan yüksek bir ilim içinde toplamaya yardım edecektir.

IV

İlimlerin tasnifi, hem müsbet felsefenin izah plânı, hem de üç hal kanununun tamamlayıcısıdır. Yalnız üç hal kanunu insan zekâsının ilim ve felsefenin kuruluşundaki terakkiyi ifade eder-

[1] Bk. Müspet zihniyet hakkında nutuk, 1844, P. 24.

ken, tasnifi, ilim ve felsefenin zaten kurulmuş olmasını farzettirir, onların sırasını ifade eder. Kanunun dinamik bakımdan formülendirdiğini, tasnif statik bakımdan beyan etmekte, felsefenin muhtelif unsurlarının kendi aralarında ve bütün ile olan münasebetlerini göstermektedir.

Bu **bütün** fikri belli bir hale gelmedikçe, yani müsbet ilim hususî kaldıkça bu münasebetler aklî surette ortaya atılamazdı. Fakat içtimaiyat ve onunla beraber müsbet felsefe bir defa doğduktan sonra ana ilimlerin yekûnunu tek bir telâkki içinde kucaklamak mümkün olur. Çünkü o zaman bu ilimler, insanın fikri inkişafının muhtelif safhaları gibi tasavvur edilebilir bir haldedirler.

Hakikatte ilmin mevzuu birdir. İşimizin kolaylığı için ilimde yaptığımız bölümler, keyfî olmaksızın yapmadırlar. Bilgimizin muhtelif dalları, yani bütün ana ilimler, tek bir gövdeden çıkmış gibi düşünülmelidirler. Tecanüsleri aynı usule tâbi oluşlarının, sonra da, aynı gayeye varmak temayülünde olmalarının, nihayet aynı terakkiye bağlı bulunmalarının neticesidir. Diğer ilimler, ilimlerin sonuncusu ve en yükseği için «ancak dereceli bir zarurî başlangıç gibi düşünülmelidir¹.»

Böylece ana ilimlerin C.'un düşüncesinde, müsbet zihniyetin külliliğe ve birliğe doğru yükseliğini temsil eden bu sırası, bir silsile, Bacon'un ifadesince bir «Zihin merdiveni» dir. Bu sıra, Bacon'un da önceden hissettiği ve feylesoflarca boşboşuna aranan «İlk felsefe» nin yekûnunu ihtiva etmektedir.

Bacon'un hâtırası, C.'un bu telâkkisindeki en mühim tesirin Descartes'dan gelmiş olmasını menetmez. C. bunu bilmiyor değildir. Hattâ kendi kendine «Descartes'ın tamamlayıcısı» adını verir². Şüphesiz Descartes, ana ilimlerin sırasını onun gibi düşünmedi. Gayriuzvî, hattâ canlı tabiatın tetkikine müsbet bir usul tatbik ettikten sonra geri kalan sahalar için metafizik usule dönmüş idi. Fakat bu «Karteziyen Uzlaşma» ancak geçici olabilirdi. Birkaç hâdise nizamını katî surette müsbet hale götürmek ve

[1] Bk. Dersler, VI, 610.

[2] Bk. Comte ve Mill arasında mektuplaşma, 5 İkinciteşrin 1842 tarihli mektup

Usulün birliği ile beraber ilmin birliğini tasdik etmek hususunda Descartes'in meziyeti az değildir. Bu iki katlı birliği kendisi gerçekteleştirmedir. İşin henüz zamanı da değildi; lâzım olan şerait henüz bir araya toplanmamıştı. Bu yüzden ilmin Descartes'vari telâkkisinde metafizik unsurlar daha yaşamaktadır. Bundan başka Descartes küllî usulün, riyazî usulün istihalesi ile elde edileceğine inanmakta da haksızdır.

C. Descartes'in idare edici fikirlerini yeniden ele alıyor. Aynı zamanda iki asırlık müsbet zihniyet terakkisinin müsaade ettiği şekilde onları düzeltiyor. Tâbir caizse «Kılavuz ilim» rolü riyaziyattan içtimaiyata geçiyor. Bundan başka C.'un düşündüğü şekildeki ilim birliği, ana ilimlerin birbirine irca edilemeyeş tenakuzu ile ilişikli değildir. Bu birlik devamlı bir seri, geniş bir silsile teşkil eden ve hepsi son ilme bağlanan ilimlerin tecanüsü ile yetesiye temin edilmiş bulunmaktadır. Nihayet usul birliği bu usulün her yerde tek şekilli olmasını icbaettirmez. İleride görüleceği gibi, her zaman ana ilmin kendisine ayrıca has olan davranışları vardır ¹.

İlimlerin tasnifi bu suretle müsbet felsefenin başlangıcı olan XVIII inci asrı aşarak Bacon ve Descartes'a nasıl bağlanacağını göstermektedir. Bu noktada C., Bacon'dan, her ilmî bilginin iyice görülmüş vakıalara dayanması, müsbet ilimler sisteminin, bize göre olacak yegâne bir felsefe için elzem temel olması fikrini aldı. Usulün ve ilmin birliği fikrini Descartes'a borçludur. İlimlerin maddesi fikrini Bacon'dan ve şekillerine ait fikri de Descartes'dan aldığı söyleyebiliriz. Bu maddeyi bu şekilde nasıl soktu? Bu sorgunun cevabını ilmin müsbet nazariyesinde bulacağız.

Dr. ZİYAADDİN FAHRİ

Istanbul Üniversitesinde Doçent

Prof. Dr. L. BRUHL

Paris Üniversitesinde Profesör

[1] Blk. Kitap I, Fa. VI.