

# AUGUSTE COMTE'UN SOSYOLOJİSİ

— Geçen sayıdan devam —

## DÖDÜNCÜ FASIL

### İlmin mahiyeti

#### I

Aristo ile beraber tecessüsün insan için tabii olduğu, eşyeyi bilmek için araştırma meyelanına malik bulunduğumuzu kabul etmeliyiz. Fakat C. bu meyelanın, tabiatimizin en az işlek ve en az zarurî olan meyelanlarından biri olduğunu itiraf etmek ister. Hele insanlığın inkişafı başlangıcında bu hal daha bariz olmalıdır. Her halde tenbellik yahut yeniyi kabulden çekinme meyelanlarından daha çok zaifdi. İnsanın ilk zihni uyuşukluk halinden çıkması için, fikrî faaliyetin teşvik görmesi, hattâ sıkıcı şerait tarafından işlemeğe mecbur edilmesi lâzımgeldi. Av ihtiyacı, harp tehlikesi, umumî surette iztiraptan çekinme arzusu, ölüm... gibi şerait şüphesiz bu vazifeyi gördüler.

Bundan başka insan zihninin ilkin kazandığı bilgilerin şeniliği çok kusurludur. İlk telâkkileri kendisine ilâhiyat felsefesi verdi. O zaman her tarafda kendisinininkine benzer iradeler farzetti. Etrafını çeviren dünya Tanrılar ve fetişlerle sakindir. Bununla beraber bu ilk çağdan itibaren daha müsbet bir bilginin unsurları şimdiden görülmektedir. Her hâdise nizamında bu unsurlar basit surette mevcuttur. İntizamları, hiç bir keyfi dileğin karışmadığını gösterecek kadar aşikâr bir şekilde göze çarpıyor. İnsan bu hadiselerden pek çabuk «şe'nî» bir fikir edinmeğe mecbur oldu. Diğer bütün ahvalde hadiselerin vücude geliş tarzlarını müşahede yerine tahayyül ederken burada «Sıra - Séquence» ları ve be-

raberlikleri müşahede, ve hareketlerini bu müşahedeye göre tanzım ediyordu. İşte ilim bu sade başlangıçtan doğdu.

Böylece ilmî düşüncenin, bir çok feylesofların yaptığı gibi, avamî düşünce ile çarpıştığını zannetmiyen C., her iki düşüncenin, ayrı ayrı olan seviyelerini ihmal etmeksizin, aynı kaynaktan çıktığını ve hiç bir esaslı fark taşımadıklarını gösteriyor. İlim ne kadar mücerret ve yüksek olursa olsun, C. a göre, daima akliselimin *sens commun*' ün, «külli hikmet» in «basit ve hususî bir uzaması» dır. İlmî bilgiyi dinî ve metafizik telâkkilerden ayıran «müsbetlik» seviyesi aynı zamanda halk hikmetine de aittir. Hayatın amelî zaruretlerinin vücutta getirdiği bu **hikmet** gibi ilim de illetler, gayeler, cevherler, hülâsa tecrübenin altından kaçan her şeyden kaçırır. Emegini sadece hadiseleri idare eden **beraber bulunma** ve **birbiri arsdısıralık** kanunlarını bulmağa sarfeder. Kanunlara yükselmek için hadiseleri görmekten ve gördüklerini sistemleştirmekten ibaret olan müsbet usul da ruhunu **hikmet** den almıştır.

Bunun neticesi şuki ilmin ne hareket, ne de varış noktaları ilmin kendisinden değildir. Her iki nokta ilme, kendi kaynağı olan «hissiselim» den geliyor. Hareket noktası, En basit hadiseler arasındaki sabit münasebetlerin kendiliğinden görülüşü, varış noktası da bütün hadiseler arasındaki münasebetlerin, ihtiyaçlarımızın istediği nisbette, doğru ve tam bilgisidir. Hadiselerin, giriftliğinin biraz sonra, halk hikmetini, âmme aklının eksik gösterdiği doğrudur. Eğer yalnız âmme aklına, *sens commun*' e sahip olsaydık elimizde pek az bir şey bulunacaktı. Hemen hemen bütün hallerde ampirik bir tanrılaştırma ile kalacaktık. İşte ilmin işi bu **tanrılaştırma** yerine kanunların şeni bilgisini koymaktır.

Eğer insan zihni ameliye ile nazariyeyi ayırabilmek hassasını taşımasaydı ilmin bu işi hiç bir zaman görülmemiş olmayacaktı. Şüphesiz hakikatte nazariye ameliye ile başlar. Her ilim, dendiği gibi, karşılığı olan bir zanaattan, zanaatı tekemmül ettirmek ihtiyacından doğar. Fakat insan zihni daima bu tekâmülü gözönünde tutsaydı tekemmül çok ileri gitmiyecekti. Bereket versin, insan bilgi peşinde yürürken menfaatini muvakkat bir zaman için unutmaya elverişlidir. Müşahhas hallerin giriftliği arasından bir sınıf

hadise için müşterek unsurları yavaş yavaş çıkarmağı öğrendi. Böylece kanun, yahut bize verilen hadiseler arasında değişmez münasebetler fikrini vücade getirdi. Bu bilginin verdiği tatminden başka, netice olarak, önceden hiç bir zaman tasarlıyamıyacağı bir takım tatbikatın çıktığını gördü. Oldukça ilerlemiş bir medeniyetten misal alalım: Yunan hendesecileri **Sections coniques** ler üzerinde sabırla çalıştıkları zaman emellerinin bir gün bahriyelilerin selâmetini temin eden astronomi keşiflerine yarayacağını akıllarına getiriyorlar mıydı?

Böylece insanın ameli ihtiyaçlarından doğduğu için başlangıçta bir gayeye varmağı kastedtiği için de gayesi itibarile faydacı olan ilim, ancak faydayı ihmal şartile serpilebilmiştir. Ve ancak bu suretle serpilebilecektir. Rolünü iyice ifa etmek için faydayı muvakkat şekilde unutmalıdır. Ne kadar karşılıksız, hasbî olursa o kadar faydalı olacaktır. Bugün tatbikatsız bir keşfin biraz sonra bir diğer keşifle birleşerek insanlık için esaslı bir ehemmiyet alıp almayacağını önceden asla bilmiyoruz. Bu yüzden nazariye sahasının ameliyeden açıkça ayrı kalışı büyük bir ehemmiyeti haizdir.

Bunun içindir ki C. sadece nazari araştırmalarla uğraşan bir papas sınıfının doğuşunu, insanlık tarihinin kat'i bir ânı olarak düşündü. Uzun asırlar zarfında bu araştırmaların hayali ve manasız kalmış olması ehemmiyetsizdir. Mesele insan düşüncesinin hasbî düşünmeye alışmış, bu itiyadı saklamış, hemen tatbik edilebilen bilgilerle kalmamış, ne kadar safdilce olursa olsun, tabiatın nazari bir telakkisi için savaşmış olmasıdır.

Asıl ilmin kaynağı bu suretle ikileşiyor: Ameli, nazari, ilim kaynağını ilk zanaatlardan alıyorsa, ilk felsefe tarzına, teolojiye, bağlı olmaktan da geri kalmıyor. Bu ikiliği ayırt etmeğe yarayacak çizgileri ilim, hâlâ taşımaktadır. Bir taraftan insan zihni üzerine ilk önce hakim olan ilahiyat felsefesi gibi nazari kalmıştır. Yalnız bu nazarilik hadiselerin kanunlarından başka olan bütün mevzulardan yavaş yavaş sıyrıldı ve başlangıcı olan ilahiyat felsefesinin telekkilerini yıkmakla işi bitirdi. Diğer taraftan ilim, kendini doğrudan halk hikmeti gibi şe'nî kalmıştır. Fakat tecrübenin verdiği hadiselere ilişikli kalmakla beaber nazari istikamet-

te de serpildi. Yalnız müşahhas bütünleri düşünmek yerine onları unsurlarına ayırdı. Gittikçe kuvvetlenen bir tahlil, ilmi gittikçe mücerret ve umumî olan kanunlara yükseltti. Bu yüzden halk hikmeti empirik tecrübelerle kalmışken, ilimler, meselâ astronomi gibi bir ilim, sonsuz bir hadise zümresini idare eden kanunu keşfetmiştir.

İlmin bu umumî telkkisinden şu neticeler çıkıyor:

1) İlim, insanlığın maşerî eseridir. Herkesce müşterek olan mevzular üzerinde işler: Şe'niyet. Herkesce müşterek usulü kullanılır: Müsbet usul. Bütün zekâlar, aynı mevzu üzerinde aynı suretle düşünürler. C. un «alimlerin faal kitle ile olan derin ruhî bebaberliği» dediği şey budur [1]. İlmî ruhun telâkkisi, halk hisseliminin, insan aklının düşünebileceği bütün mevzulara yayılmasıdır. Fakat burada her şey hemen usulden ibarettir. «Felsefî zihniyetin hisselme üstünlüğü, hepimizce müşterek olan muhakemeleri doğru bir tecridin normal vaziyetine getirdikten sonra tamim yapmak ve bir sistem haline koymak maksadile onlara hisselimi, ilk dereceden ihtiyatla başlayarak, hususî ve devamlı bir surette tatbik etmektedir. Çünkü alelâde kafalrın mahrum olduğu şey, hadiseler arasındaki kısmî yakınlıkları göstermeğe has nüfuz ve doğruluktan ziyade mücerret münasebetleri umumileştirme ve muhtelif mefhumlarımız arasında tam bir mantıkî birlik yapma kabiliyetidir [2].

En yüksek ilmî telekkilerin tohumalrı, ekseriya âmme aklı denebilecek sens commun'ünde bulunur. Buna misal olarak C., en çok beğendiği keşiflerden birisini, Descartes tarafından tahlilî hendesenin bulunuşunu zikretmekten hoşlanır. Mekân içinde bir noktayı iki sabit mihvere olan mesafesi vasıtasile her ân tayin etmek: İşte uzun zamandan beri coğrafyacıların dünya yuvarlağı üzerinde bir yerin uzunluğunu ve genişliğini tahmin için yaptıkları bu değil midir? Bu usul, coğrafyacılar basit bir hisselim telkin etmemiş midir? Çünkü hisselim, insiyakı icabı işe yarayan fakat eline geçmiyen noktaları, ve-

[1] Dersler, VI, 650-653.

[2] Dersler, VI, 652.

rilmiş nokta veya çizgilere olan mesafeleri vasıtasile arar.

Bu suretle bütün insanlar, hakikatten istifade etmek kadar onu keşfetmek için de elele vermiş sayılmalıdırlar. Eğer umumî olarak felsefe veya ilimdeki büyük dahilerin, insanlığın fikir kılavuzları olduğu görülüyorsa bunun sebebi, her zihni inkilâbı onların ilk önce yaşamış olmalarıdır. Ananecilikden yeni bir hareket tarzına ilk önce onlar geçerler, ve kat'î bir nümune teşkil ederler. Fakat C. a göre «düşünme usulüne ait değişiklikler, ancak hemen olup bittikten sonra aşikâr bir hale gelirler». İsimleri bu değişikliklere bağlı olan büyük adamlar, yeniliği yapmış olmaktan ziyade önceden haber verenlerdir.

2) İlim herkesin eseridir: O halde herkese elverişli olmalıdır. Binnetice Devlet ilmi malûmatı kazanacak vaziyette olmıyanlara öğretmeğe borçludur. Mesele herkesin, bilhassa bütün amelelerin, ilmi, hayatlarının bütün meşgalesi yapan kimseler, kadar ana ilimlerin derin bilgisini kazanmaları değildir. Birçok sebeplerden dolayı bu noktanın imkânsızlığı çok âşikârdır. Keza bahsimiz, büyük ilmi nazariyeleri, iyice hazırlanmamış kafalara göre halkılaştırılmak da değildir. C. ilmi bu surette «basitleştirme» nin şiddetle aleyhindedir. Meselâ Newton kanunlarının isbatlarından ayrılmasına müsaade etmez. İnsanların büyük ekseyeti, ilmi hakikatlerin çoğunu, onları bulan, tenkit eden ve doğru gösterenlerin imanları üzerine kabul etmeli. Fakat umumî terbiyenin herkese vermesi lâzımgelen cihet, bütün hadiselerin, en basitlerinden en giriftlerine kadar değişmez kanunlarca ve aynı şekilde idare edildiğini düşünmek, binnetice, bütün tabiati yalnız müsbet usulün keşfe ve değiştirmeye müsaade edeceği bir nizam gibi anlamak alışkınlığıdır. Bu usul ise içinde kullanıldığı ilimlerden ayrı olarak araştırılmıyacağından herkesin riyaziyattan içtimaiyata kadar bütün ana ilimlerden bir fikir edinmesi gerektir. Bu programın tatbik edilemeyecek tarafı yoktur. C. «Müsbet Siyaset» de bu prensip üzerine düşünülmüş bir terbiyenin planını çizmiştir. Yalnız bu şartla müsbet felsefe üzerine kurulmuş olan felsefe, zihinlerin uzlaşmasını gerçekleştirmeğe ve «itikadları yeniden teşkilâtlandırmağa» muvaffak olacaktır.

## II.

Müsbet zihniyetin mistisizm ve ampirizmin kusurlarına aynı şekilde uzak kalmaktan ibaret olduğunu C. sık sık söyler [1]. Mistisizmden kastedtiği, tahkik edilemeyecek izahlara ve yüksek faraziyelere başvurmadır. İnsan muhayyilesi bundan hoşlanır. Fakat her «şenî bilgi» umumî veya hususî bir vakıya bağlanabilmelidir. Şu hâlde müsbet ilim cevherler, gayeler hattâ illetler araştırmaktan çekinir. Ancak hâdiseler ve aralarındaki ilişkilerle alâkadardır.

Ampirizme gelince, ilim kafasına zıd oluşu mistisizmkinden geri kalmaz. C. un gözünde ampirizm, vakıanın basit ve sade müşahedesini aşmayan bilgidir. Halbuki bir vakıa yığını, doğruca kaydedilmiş olsa bile, nazari bir alâkadan mahrumdur. Bu ilim değil, olsa olsa bir âllamelik olur. Böylece vakıaları toplamak suretile ilim yapıldığını sanmak, « bir taş ocağını bir yapı yerine alma» demektir [2]. Bir kelime ile «ilim vakıalardan değil, kanunlardan ibarettir [3]».

Doğrusunu söylemek lâzımgelirse önceden yapılmış bir nazariye olmaksızın, yani tahkik edilmesi istenen bir kanun önceden farzedilmeksizin, müşahede bile yoktur. Şüphesiz müsbetleşen ilimde muhayyile artık ne «illet», ne de «mahiyet» inşa etmiyor. Muhayyile burada akla, yani hadiselerin usulî araştırılışına ramolmalıdır. Bununla beraber bu araştırma idare edici bir faraziye olmaksızın yürümez. Şu halde muhayyile ilimde, hakikatte serbest olmıyan, fakat zarurî olan rolünü muhafaza ediyor. Bu noktadan C., Bacondan ayrılır. İngiliz feylesofuna göre zihin tabiat bilgisinde mümkün olduğu kadar alıcı olmalıdır. Kendinden ne olursa olsun bir şey kattığı takdirde ilmi bozacaktır. Zihnin bütün emeği kendisini, hadiseler karşısında, onları olduğu gibi aksettirmek için temâmile düz ve lekesiz bir ayna gibi bulundurmak olmalıdır. Bu ise C. un ampirizm adı altında reddettiği ilim telâkkisidir. Ona göre zihnin kendine has faaliyetinin telkinettiği nazariye veya faraziyeler olmadan ilim asla teşekkül edemez.

[1] Müsbet zihniyet hakkında nutuk, p. 16 ve Müsbet Siyaset, III, 25.

[2] Dersler, III, 4 (3) Kz., VI, 647.

Hattâ vakıanın, hiç değılse ilme yarayabilecek bir anlaşılışı da vücade gelmiyecektir. Kısaca «mutlak ampirizm imkânsızdır.» Zihnin bir hadiseyi görüşün de bütün ruh çalışır. Bu görüş ve müşahede de ilmin nefsi (subjectif) şartları zaten kuvve halinde bulunmaktadır.

Şimdi ilmi, bilgilerimizin yayılması ve bağlanması için sistimli bir usul diye tarif edebiliriz. İlim. «İlletler ve mahiyetlerin beyhude araştırılışından vazgeçerek sayısı mümkün olduğu kadar az ana hadiselerden, ikinci derecedeki hadiselerin sayısı en geniş mabadini çıkarmak maksadile her neviden görülmüş vakıalar arasında doğru münasbetler kurmaktır. «Hadiseleri izah etmek istediğimiz müddedce ilahiyat ve metafizik zihniyetleri kaybolmayacaktır. Müsbet ilim bu çeşit izahlardan çekinir. Nitekim Newton umumî cazibe ile ağırlığı birbirine temsil etti. Yıldızların karşılıklı tesirleriyle, toprak üzerindeki cisimlerin ağırlığının nihayet ne olduklarını bilemeyiz. Fakat bu iki sahaya ait hadiselerin varlığına ve kanununa tam bir emniyet ile vakıfız. Bundan başka bunların birbirinin aynı olduğunu biliyoruz. En az bilienlerin en çok bilinenlerle mukayesesi suretile bu iki saha hadiselerinin karşılıklı izah edilmeleri bundan ileri gelir. Hendeseci ağırlığı, umumî cazibein hususî bir hali olarak düşündüğü zaman izah etmiş olur. Bilâkis asıl fizikciye göre gök cazibesini bize tanıtan ağırlıktır. Bu çeşit temsillerin ötetarafına asla geçemeyiz [1].

Fakat ilim hadiseleri birbirine temsil ile beraber aynı zamanda onları bağlamak, yani bir kısmını, diğerile aralarında bulunan münasebetlere göre tayin etmek vazifesini görecektir. C. bütün ilmin vakıaları sıraya koymaktan ibaret olduğunu söyler. Eğer muhtelif müşahedeler dağınık kalsalardı ilim olmayacaktı. Hattâ umumî olarak denilebilirki ilmin işi yekden verilen küçük miktarda vakıadan mümkün olduğu kadar sayısı çok neticeleri çıkarmaya müsaade etmek suretile muhtelif hadiselerin elverişliliği nisbetinde doğrudan doğruya müşahedeye ihtiyac hissettirmemektir. Eğer iki hadise sabit münasbetlerle birbirine bağlı ise onları ayrı ayrı görmek lüzumsuzdur. Birincisinin müşahedesinden ikincisinin değışiklikleri talil edilecektir. Fakat birinci de bir üçüncüye,

[1] Dersler, I, 108 ve 21-18.

ve bu üçüncü bir diğerine... ilh. ilişkili olabilir. Böylece bir sahaya ait umumî hadiseler arasında, hepsini tek bir kanundan talil etmeğe yardım edecek sabit bir bağ tasavvur olunabilir. İşte ilmin mükemmel şekli C. için bu olacaktır. Karteziyen ideale ne kadar yakın! C. «müsbet zihniyet, doğrudan doğruya görülen şeniyyetin ehemmiyetini küçültmeksizin, hadiselerin önceden görülüşünü, yekten (immédiat) müşahedenin yerine koyma suretiyle aklı sahayı amprîk saha aleyhine genişletmiye meylediyor.» diyor. İlmî terekki, bağları genişleterek ayrı ve müstakil kanunlar sayısını bir düzüye azaltmaktan ibarettir.

Bu suretle «önceden görüş» her türlü faydacı düşünceden müstakil olarak ilmî bilginin esaslı seciyesi oluyor. Çünkü ilmin olabilecek tatbikatı nazarî yürüyüşüne müessir değildir. Burada bahsi geçen **önceden görüş** sadece müşahedesiz olarak emniyetle bilmek imkânından ibarettir. Bu, kelimenin Aristovari manası il kablî olan bilgisidir. Bunu en güzel numunesini riyaziyatta görüyoruz. Elimizde kaime bir müselles var: zaviyelerinin mecmuunun iki kaimeye müsavi olduğunu tayin edebilmek için tecrübeye ihtiyacım yoktur. Bu suretle anlaşılan **önceden görüş** geleceğe olduğu kadar bu güne ve hattâ geçmişe de tatbik olunur. «Her ilmin gayesi bize kendi sahasında bir uzağıgörme vermektir.» diyen C. bundan şunu anlıyordu: Her ilimtecrübe yerine talilî, amprîk bilgi yerine aklı bilgiyi koymaya meyleder. Hadiseler arasında keşfedilen sabit münasebetlerin bu zarurî neticesi, yani önceden görüş, hakikî ilmi, vakıaları birbirinden talil etmeksizin toplayan boş allamecilik ile karıştırmamayı temin edecektir [1].

Yukarıda bahsi geçen «ilim vakıalardan değil kanunlardan ibarettir» formüül böylece aydınlanmış oluyor. Talil tecrübenin yerine geçtiği nisbette bilgilerimizin yayılışı ve bağlılığı o kadar iyi gerçekleşecek, binnetice ilim müdrikemizin zarurî surette istediği ve kendisi için bir hakikat ölçüsü olan birliğe o kadar çok yaklaşacaktır. C. diyor ki: «En yüksek bakımdan düşünülen şeni ilmin, her nizamın temeli olan zihni nizamı bir düzüye kurmak ve kuvvetlendirmekten başka gayesi yoktur [2].» Dünyayı temaşa

[1] Dersler, II, 18, ve III, 12.

[2] Dersler, IV, 147.



eden zihin her şeyden önce onu anlaşılabilir bulmak ihtiyacındadır. Şenî ilim, ilâhiyatçı ve metafizikçinin yaptığı gibi illetler veya iradeler tasarlıyarak değil, hadiseler arasındaki sabit münasebetlerin nizamını keşfetmek suretiyle zihni tatmin eder. Bu nizam ahenkli olduğu, yani muhtelif hadise zümrelerinin mütecanis kanular tarafından aynı şekilde idare edildiklerini düşündüğümüz zaman «müdrikenin kendiliğinden birliği sağlamlaşmış olacaktır.» Muhtelif hadise zümrelerinin birbirine itca edilemez bir halde olarak bize verilmiş olmalarının ehemmiyeti azdır. İlimin en yüksek işi bütün hadiselerin anlaşılabilir göründükleri bakımı tayin etmektir. Bu bakımsa müteaddit olmayıp bir olan müdrike gibi birdir.

### III

Müsbet ilmin bu telekkisinden idealist bilgi nazariyesine ve idealist bir tabiat felsefesine gitmek kolay olacaktı. Fakat C. nazariyesini bu istikamette yürütmeyi ne arzu etti ne de edebilirdi. Bu noktada ilmin izafiliğini anlayışı kadar hiç bir şey manalı değildir. Bu izafilik müted üzere, bilme melekemize, tabiatine, genişliğine, tasavvurları ile olan münasebeti hakkında yapılmış bir tenkidin neticesi gibi gösteriliyor. Fakat C. a göre bu tarz düşünüş bir neticeye varmak talihinden mahrumdur. Müsbet ve «şenî» olacak yegâne bilgi nazariyesi insan tarihinden çıkarılır. Zihnin kanunları ancak işleminin birbiri ardısıra yarattığı mahsulleri, yani itikatlarının ve ilminin kanunlarını araştırma neticesinde belirlir. O halde ilmin izafiliği ilkin yalnız bir vakıa olarak görülecektir, sonra bu vakıanın sebepleri araştırılacaktır. Üç hal kanunu bu iş için yeter. Çünkü bu kanun insanın düşünmeye mutlak bilgiyi aramakla başladığını gösterir: Önce elde etmek istediği felsefe hem en ziyade safdil, hem de en çok ihtirash olan bir felsefedir. Zaruri bir tekâmül insanı ilkin dinî, sonra metafizik şekiller altında mutlak peşinde koşmaktan artık vazgeçirtiyor. Müsbet halle varan insan zaruri olarak izafi bulunan ilminin «hadiselerin sistemli sıralanışı» ve kanunlarının bilgisi ile iktifa ettiğini anlıyor.

«Mutlak» ı araştırma yolunu bu suretle kapayan karar da zaten izafî bir seciye arzeder. Meselelerin esası hakkında hiç bir şeye evvelden hükmetmez. Müsbet felsefe bu meseleler üzerinde hiç bir suretle karar vermez. Sadece ilmin bu meseleleri, yokladığı diğer meselelerden kesüp ayırdığını görür. Müsbet usulü, mutlak'a ilişkin meselelere tatbik gerçekten güçtür. Bundan sonra kullanacağımız biricik usul müsbet usul olduğundan zihnimiz, hiç değilse en yüksek talebi olan mantikî birliği kurmak istiyorsa, mutlak'a ilişkin meselelerin gerçekten terkedilmiş bulunmaları icab ediyor. Bu notadan ne ileriye, ne de geriye gitmemelidir. Salim bir felsefenin haledilemez meseleleri bertaraf ettiği doğrudur. Fakat «onları neden dolayı reddettiğini beyan eylerken kendilerine ilişkin her hangi bir noktayı inkârdan sakınır. Yoksa münakaşası imkânsız telâkkileri - ki C. bundan münakaşanın gözünden kaçan telâkkileri kasteder - ortadan kaldırılması lâzımgelen sistemli bir kullanmayışa karşı gelmiş oluruz.» Ruhun aslına, yahut ilk cevhere ilişkin meseleler, iskolastiklerin araştırdıkları birçok metafizik meselelerin şimdiden kaybolmaları gibi, ortadan kakacaklardır.

Hattâ müsbet ilme mutlak, yani evvelkinden biraz ayrı manada, fakat C. da sıklık görüldüğü gibi mutlak ve ezeli bir seciye atfetmekten sakınmalıdır. Tayin edebileceğimiz kanunlar ancak bazı şartlar dahilinde doğudurlar. Onları mutlak surette doğru saymağa hakkımız yoktur. Newton kanunu güneş sistemimiz için isbat edilmiştir. Fakat bütün gök sistemleri için de doğruluğu gösterilmiş midir? Müşahedeye ve ölçüye bağlı kuvvetlerimizle yoklayabileceğimiz dünyayı, hemen hemen hiç bir şey bilmediğimiz ve bu yüzden mefhumu bizi aşan kâinat ile karıştırmayalım. Herkesin bildiği **kâfi illet** prensipine rağmen inkâr için bir amil bulunmaması, doğrudan doğruya hiç bir delil olmadan tasdik etme hakkını vermez. Bu hususda C. şöyle diyor: Mutlak mefhumlar bana o kadar imkânsız görünüyorki bir gün şimdiki müşahadelemimizin sarahatini mükemmelleştirmek - ki kabulü hayli güçdür - mümkün olsa bile, yalnız dünyamızın içine ait cazibe nazariyesinin bozulmak ve zarurî ebediliğini, doğruluğunu ne kadar muhtemel bulursam bulayım, teminat altına almağa cesaret edemi-

yeceğim [1].

Aynile cevherin tamamı muhafaza adıldığı müddetçe ne şekil değişikliği, ne fizikce bir teşekkülün birinden diğerine geçiş, ne kimyevî istihale, ne de hayat ve ölüm halleri arasındaki fark bu hassayı değiştiremeyeceğinden ağırlığın da cisimlerin mutlak (yani ezeli) bir hassası gibi görünmesi lâzım gelmez mi? Bir cismin ağırlığının tamamile o cismin dünyadaki vaziyetine, daha doğrusu arzın merkezine olan mesafesine bağlı olduğunu gösteren Newton telâkkisi, bu kadar sağlam görünen ağırlık hassasını bir silgide silmiş bulunmaktır [2].

Tabiatın her hangi bir parçasına ait müsbet ilmimizin mutlak, yani kat'î olması için ilkin tam olması gerektir. Fakat her şey Pascal'ın sözünce illete tabî kaldığından illet rolünü oynadığından, yardım alıp yardım ettiğinden, bütün hadiseler karşılıklı bir tesir halinde bulunduğundan, bütün kanunlar birbirine bağlı olduğundan ilmimiz hiç bir noktada asla tam olmayacak, az çok eksikli tahminlerden başka bir şey vermiyecektir [3]. Yeni vakıaların ve kanunların keşfi her zaman olağandır.

Uzun zamandanberi kazanılmış bir mefhumlar sistemini, müsbet ilmin yeni unsurlara yer açmak için değiştirmek ve düzeltmek mecburiyetinde bulunduğu ne kadar görülmüştür? Ekseriya güç olan bu işden kaçınmağı ilim asla aklına getirmez. Zira bu iş karşısında vazifesi icabı bulunduğunu, yani izafi olduğunu bilir. Bu halin misalleri yalnız tabii ve fizik ilimlerin tarihinde değil, tam denen ilimlerde de fazlasile vardır. Hertz ile beraber anlaşılan Poincaré, Galilee ve Nowton sistemleri vasitasile mekanikte kuvvet ve kitle hakkında tatmin edici bir fikir edinmenin imkânsız olduğunu söylemiyor mu [4].

Bu suretle müsbet ilimlerin vücude getirdiği tarifler, hattâ kanunlar her devirde vakıalar hakkında sahip bulunduğumuz bil-

[1] Dersler, II, 195.

[2] Dersler, II, 187.

[3] *Revue générale des sciences*, 30, Septembre, 1897. Kz. Bk. Heinrich Hertz: *Die Prinzipien der Mechanik*, Leipzig, 1894, S. XXII.

[4] Müspet zihniyet hakkında nutuk, 15.

gi ile karşılıklı olan tahminlerden ibarettir. Bu bilgi her zaman zenginleşebileceğinden, tahminimiz bir zaman hududuna yanaşamamakla beraber doğru olabilir. Şe'niyet tahlilinin sonsuz olduğunu zaten Leibniz söylüyordu. Bu düşünce Leibniz de metafiziğinin bütünü ile sıkı surette bağlıdır. C. da her ne kadar müsbet ise de, yine Leibniz'inkine muadil bir ifade buluyoruz. C. tabiat ilmindeki terakkinin mümkün olduğu kadar akli usulü amprik usul yerine koymaktan ibaret olduğunu söyler. Bununla beraber bu işin hududuna asla erişmeyeceğimizi, ilim yapısını değiştirmeye bizi icbar edecek yeni unsurları tecrübenin vermeyeceğini asla tasdik edemeyeceğimizi de ilâve eder. ilmin izafiliği böylece müdriken gelen birlik ihtiyacı ile bu müdrikenin araştırdığı şeniyet aleminin bitmez başkalığı arasında terazi vazifesini görmektedir.

Şu halde müsbet ilim vakide daima izafidir. İzafi olmaması da nazari bakımdan imkânsızdır. Bunun iki sebebi var: Zira müsbet ilim zarurî olarak «bizim teşekkülümüz»e ve «bizim vaziyetimiz» e, yahut başka bir ifade ile «yürüyüşünde ferde ve nev'e» bağlıdır.

Teşekkülümüze bağlı diyoruz. XVIII inci asır feylesoflarının bilhassa Diderot'nun sevdiği bir fikri burada C. yeniden ele alıyor. Eğer teşekkülümüz başka olsaydı ilmimizin yuğurduğu verdikler (données) başka olacaktı. Belki fazla organlar vasıtasıyla haklarında hiç bir fikir sahibi olmadığımız hadise çeşitleri elde edeceğimiz. Tatalım ki nevimiz kördür: Bizim için astronomi yok demektir. Bundan başka tabii bir kanun en asil hadiselerin, en umumî ve en kaba hadiselere bağlı olmasını ister. Böylece zihni hadiseler ilkin biyolojik hadiselere, sonrada, biyolojik hadiselerin ilişkili olduğu bütün diğer hadiselere bağlıdır. Şu halde bu manada ilim, yaşadığımız muhite bağlı olan teşekkül ile alâkadardır. Fakat karşılıklı olarak bu muhitin ve bu teşekkülün tasavvuru da ruha has olan birlik ve ahenk ihtiyacını ilme veren zihni kanunlara tabidir.

C. un çıkardığı netice şu ki ilmi bilgide nesne (objet) ile nefis (sujet) in paylarını ayırma davasında bulunmak ümitsiz bir teşebbütür. Bildiğimiz şey sadece ilmin tek başına ne nesnenin ne de nef-

sin eseri olmadığıdır. Nesneye çok pay vermek bizi amprizme götürür. Mukabil ifrata düşmek mistisizmin işidir. Bilginin mücerret nazariyesini yapmak hususunda feylesofların gösterdikleri cehit bayağı neticelerden başka bir şey vermedi. Bu noktada hâlâ Leibniz tarafından tashih edilen «Airitto bedahati» ndeyiz.

Emin olduğumuz yalnız bir nokta var: Teşekkülümüz tarafında zarurî surette şartlanmış olan ilmimiz aynı zamanda zarurî olarak izafidir.

Fakat bu telekkiye pek kat'î bir şey ad etmemelidir. Onun bize gösterdiği yalnız şudur: teşekkülümüz değişirse ilmimiz başka olacaktır. Hakikatte ise teşekkülümüz değişmiyor: C. a göre insan tabiatı tekâmülünün bütün devamınca aynı kalır. İlimin izafiliğin eyalnız bazına kat'î illet teşkil eden de işte bu tekâmüldür. Çünkü teşekkülümüz değişmiyorsa vaziyetimize, yani kanunları takip ederek vücade gelen bu tekâmül içinde bulunduğumuz noktaya göre ilim ve mefhumlarımızın sistemi zarurî surette değişmektedir.

Telekkilerimiz, dinlerimiz, felsefelerimiz yalnızca ferdi olan hadiseler değildir. Bunlar aynı zamanda ve bilhassa içtimaidirler. Bütün safhaları birbirine bağlı olan devamlı ve toplu bir hayatın anlarıdır. Önümüze konan bir bilgi şahsında bildiğimiz şey ancak o anda umumun kabul ettiği felsefe ile, gerek bu sahadada ve gerek diğerlerinde evvelce kazanılmış bilgilerle, doğru sayılan büyük faraziyelerle, kullanılan usuller ile,... İlh. uyusabilen şeydir: İnsan zihni ramolduğu tekâmülün şuurunu buldukça en umumî kanunu (yani üç hali) sezince, bir kelime ile içtimaiyat kurulunca ilim izafî olmaktan başka tülü tasavvur edilemez. Çünkü o zaman muhtelif ilimler medeniyetin geri kalan kısmı ile münasebet halinde değişen büyük içtimai vakıalar gibi gözükür.

Şu halde «içtimai ilerlemenin bütününe bağlı olan» düşüncelerimiz metafizikçilerin farzettikleri mutlak sabitliği asla taşıyamazlar. Tarihin devamlı hareketi, gittikçe en ezeli görünen itikatları değiştiriyor. Nazariyelerimiz araştırmalarımızın mevzuunu, hadiselerin kanunlarına gittikçe daha sadık bir surette tasavvura meyletmektedirler. Böylece hiç bir zaman erişilmemiş bir hudut fikrine gelmiş bulunuyoruz: Gittikçe daha doğru olan tah-

minler vasıtasile bu hududa doğru yürümekteyiz.

Bu rengi taşıyan bir doktrinin şüphecidir diye hemen ret edilmeksizin vücutte gelmiyeceği zaman uzak değildir. İnsan zihnini hakikatin ezeli olmayabileceğini anlamağa yeni başlıyor [1]. Hakikat her zamanın ve her yerin bütün zihinleri için daima kendi kendinin aynı olmalıdır, hakikat bu seciyeyi kaybederse hakikat olmaktan çıkacaktır, zannediliyordu. Bunun içindir ki felsefe hararetle mutlak peşinde koştu. Son tahlilde ezeli bir temele dayanmayan hiç bir hakikatin hakikat olmayacağını düşündü.

İlim bu suretle metafiziğe bağlanmıştı. Müsbet felsefe nihayet onu ortaya atabileceğimiz hakikatin izafî olmakla beraber hakikat olmaktan geri kalmadığını göstermeseydi, metafiziğin bin defa tekrarlanmış muvaffakiyetsizliğinden zihni cesaretimiz kırılacaktı. Ele geçmez bir mutlakın peşinde koşmak, veya bütün ilmin çöküşünü görmek gibi iki şeyden birini seçmeğe mahkûm değiliz. İnsan ilminin tekâmül ettiğini ve bu tekâmülün kanunlara ramoldüğünü anlamak yeter. Bu ilim asla bitmemiştir, birteviye «oluş» halindedir. Bir «hal - état» değildir, bir «terakki» dir.

Şu halde geçici, eğer söylemek caizse, zamana bağlı hakikatler vardır. İlim bunlardan başkasını ortaya atıyor mu? Hipparque, m ve Yunun astronomlarının gök dünyası hakkında edindikleri fikir her cihetce yanlış değildi. Bunlar o zaman yaşadıkları cemiyetin umumî şartlarla uyusabilen astronomi hakikatleriydi. Orta çağ müşahedelerinin Copernic tarafından malzeme olarak kullanılmış olan çalışmalarından sonra bu fikir Newton ve Laplace ile kemale eren diğer bir fikir önünde silindi. Belki bu son fikirde yeni keşifler neticesinde değişecektir? Bunun gibi arzın düz, sonra, yuvarlak bir levha olduğu düşünülürdü. Daha sonra bir daire, nihayet kat'ınakıs devri gibi tasarlandı. Bugün ise bu hususta intizamı zbir kat'ınakıs düşünülürdüğü malûmdur.

Bu vaziyete göre hakikat her çağda bir «Tam mantikî birlik», yahut, telâkkilerimizin müşahedelerimizle uyguludur. İnsan düşüncesinin tarihi münavebeli devrelerin ilerileyen bir serisinden ibarettir. Her hangi bir anda zihin, bildiği ile anlaşıldığını tasarladığı şeyi ortaya atıyor. Fakat yavaş yavaş yeni vakıalar daha iyi

[1] Dersler, VI, 679.

tefsir ediliyor, keşifler doğmağa başlıyor. Telâkkilerle müşahedeler arasında ahenk o zaman kararsız oluyor. Yeni kazanılan bütün bilgileri ananevî çerçeveler içine sokmakta zihinler gittikçe büyük güçlükler hissediyorlar. Sonunda bu çerçeve kırılıyor. Sonra daha anlaşılır bir şekil altında uyuşma vaki oluyor. Fakat biraz sonra bu da kâfi gelmemeğe mahkûmdur. Müsbet felsefe burada sosyolojik bir kanun görüyor, ebedî bir hakikat hülyasından vazgeçiyor. Artık ne bugünün hakikatine mutlak surette doğru, ne de dünün hakikatine mutlak surette yanlış diyor. «Bütün maziye karşı tenkitçi davranmaktan vazgeçmiş bulunmaktadır.»

Şu halde ilim nazariyesi ancak içtimaiyat bakımından tamamlanabilir. «Ben» yerine «Biz», «Ferdî nefis» yerine insanlıktan ibaret olan «Küllî nefis», düşüncenin tablîli yerine ilimlerin felsefî tarihi konmadıkça bu nazariye eksik kalacaktır. İlim nazariyesini temamile tarif edebilmek için mantıkî şartlarına biyolojik ve içtimai şartlarını da katmalıdır. O zaman, yalnız o zaman, nazariyesinin her çağda, izafilik hakikati tehlikeye düşürmeden, hem hakikî hem izafî olduğu anlaşılır.

## BEŞİNCİ FASIL

### Hadiseler ve kanunlar

#### I

Müsbet sistemin, hiç bir zaman erişememesi pek muhtemel olmakla beraber, birteviye meylettiği Kemal, görülebilir bütün muhtelif hadiseleri, meselâ cazibe gibi, tek umumi bir vakıanın hususî halleri olarak tasavvur etmekten ibaret olacaktır. Hadiselerin derin ayniyeti, hususî kanunları yüksek bir kanuna icrai gibi bir mefkûreyi taasrlama yasak değildir. D'Alembert ve Sint-Simon'dan sonra C. «Dersler» in başlangıcında bunu formüllemiştir [1].

Ne yapalım ki bu mefkûre gerçekleşebilecek bir şey değildir. Çok girift bir dünyaya çok zaif bir zekâyı tatbik ediyoruz [2].

[1] Dersler, I, 4.

[2] Müsbet zihniyet hakkında nutuk, 23.

Tecrübeyi küçüksiyerek kuracağımız **birlik** tabiatı ile değersiz olacaktır. Zira muhtlif hadise kategorilerinin bize, birbirlerine irca edilemeyecek bir şekilde yazıldıkları görülüyor [1]. Eğer böyle ise ilmî birlik peşinde koşmak «gayriakli» dir. C, bunu «boş mevhume» saymaktadır [2].

Böyle olmakla beraber bu mevhume kendini daima gösterir. İnsan zihni bu mevhumeye gizli bir şekilde bağlı bulunmaktadır. Bunun sebebi bir taraftan zihnimizin her şey bahasına birlikten hoşlanması, ötetaraftan bu birlikde riyaziyeden mülhem bir felsefe doğmuş ve devam etmiş bir vehim bulunmasıdır. Descartes'da hendese meselesini cebir muadeleleriyle yoklamağa müsaade eden keşfi aynı zamanda mühim bir hayata vesile oldu. Keyfiyet farklarının kemiyet farklarına götürülebileceğini düşünmeğe meydan verdi. İşte muhtelif hadise kategorilerini birbirine irca etmek fikri buradan doğmuştur. Fakat bu, tahlilî hendese prensipini yanlış anlamaktı. Hattâ bu prensipde mesele bir irca değil, bir tercemedir C., kendinden sonra Renouvier'nin tekrarlıyacağı gibi, vaziyet ve şekle ait hendesî fikirlerin sayı mefhumlarına benzeyişinin, şüphesiz diğer şeyini telâkkilerinkenden fazla olmayaacağını söylüyor. Her hâdisenin, hattâ içtimai olanın da, eğer kanun yetesiye bir sarahat ile malûmumuz ise, şekil veya hareket olarak bir muadili bulunacaktır [3].

O halde tahlil, hâdiselerin tetkiki için emsalsiz bir kuvvetin âletidir. Fakat onu kullanabileceğimizden hiç de hadiselerin bir tek tip haline sokulması neticesi çıkmaz. Bu suretle keyfiyet temâmile mücerret bir şey olan kemiyete asla irca edilememiştir. Diğer hallerde olduğu gibi hendesî keyfiyetlerde de bu hal vaki değildir. Ne «hendesî» saf tahlile, ne «fizik» hendesiye, ne canlı cansıza, ne de içtimai canlıya irca edilemez. He derecede keyfiyetce yeni bir şey gözükür. Hadiselerin münasebetlerini muadele haline getire bilelim veya getirmiyelim, tecanüssüzlükleri birbirine irca edilemez şekilde kalırlar. Hadiseler için doğru olan kanunlar için de doğrudur. Her hadise zümresi kendisinden daha az girift ve

[1] Dersler, II, 505.

[2] Kz., VI, 648.

[3] Müsbet siyaset, I, 481.



daha çok umumî olan hadise zümreleriyle olan münasebetlerinden çıkan kanunlardan başkaca hususî kanuna maliktir [1]. Şu halde bütün diğer kanunların kendisinden talil edilebileceği yüksek bir kanun fikrini terketmelidir. Hattâ her ana ilmin içinde tasarlanan birliğin tamamen elde edilebilmesi şüphelidir. Birbirlerine gerçekten irca edilemeyecek kanunların sayısı, ilmi güçlükler ve zihin kudretimiz hakkında yanlış bir takdirin düşünmeyeceği kadar ehemmiyetlidir. Meselâ fizikte ziya ile sadayı nasıl birbirine irca etmeli? Fizyolojik mülâhazalar, başka sebeplerin yokluğu halinde böyle bir fikir karşılığına karşı geleceklendir [2]. Aynı ile hayatiyatda hayvan hayatının kanunlarını uzvî hayatındakilere, keza içtimaiyatta insan cemiyetinin bir tarihe sahip olan kanunlarını hayvan cemiyetinin tarihsiz kanunlarına nasıl irca eylemeli?

Müsbet usul, hadiseleri ve kanunları önceden, hakikatte gayrimumkün olan bir «irca» a elverişli düşünmek yerine müşahede vasıtasıyla bu hadise ve kanunların umumî seciyelerinin belirtilmesini ister ve şu noktaları ortaya kor:

1) Hadiseler giriftleştigi nisbette, onları araştırma vasıtalarının sayısı artar; Bu, tabii bir telâfidir. Mamafih kâfi değildir. Çünkü hadiselerin ilmini yapmak güçlüğü, usul cihazlarımızın kudretinden ve sayısından daha çabuk büyümektedir. Fakat bu telâfi de olmaksızın hiç bir ana ilim, müsbet hale asla gelmeyecektir. Bu suretle saf riyaziyat usulüne astronomide müşahede ilâve ediliyor, Fizikte tecrib, kimyada nomenklatör sanatı, hayatiyatda mukayese, içtimaiyatta tarihî usul gözüktür. Bu sonuncu ilimle müsbet usul artık tamamdır.

2) Hadiseler giriftleştigi nisbette tadile elverişli olurlar;

Astronomi, hadiseleri üzerinde hiç birşey yapamaz. hattâ mükemmel bir astronomi bilgisi, nihayet hadiselerinin önceden görülüşüne yardım eder. Fakat bir çok hallerde fizik ve kimya hadiselerini doğurur ve durdurabiliriz. Biyolojik hadiselere karışmamız, hekimliğin ve cerrahliğin yaptığı iyilik ve fenalıkların gösterdiği gibi, daha çok müessirdir. Bu tesir içtimai ve siyasi hayat-

[1] Dersler, VI, 659.

[2] Dersler, II, 505.

ta son dereceye varır. Bu sebeptendirki insanlar, hattâ okumuşları, içtimaî hadiselerin nihayet değişmez kanunlar tarafından idare edilmiş olmalarına ve siyasetin bir ilim mevzuu olabileceğine zor inanırlar. Bilâkis tecrübe onlara insan, bilhassa bir dahi faaliyetinin bu sahada başlı başına bir kuvvet olduğunu gösterir görünüyor. Buna rağmen içtimaiyatın gösterdiği gibi, bu faaliyet, yalnız varlığı ile olsun, böyle bir kuvvet olmaktan uzaktır. Fakat bütün tabiat hadiseleri içinde içtimaî ve ahlâkî olanların, insan müdahalesinin hem en çok kolay, hem en çok tesirli olan hadiseler olduğu doğrudur.

3) Hadiseler giriftleştigi nisbette gayrimükemmeldirler;

C. un Kemal fikrine başvurusuna belki şaşılacaktır. Zira bu fikri, metafiziktir diye çıkarması gerektiği gibi geliyor. İleride gayet hakkındaki nazariyesini yoklayacağız. Şu kadar söyleyelim ki tabii hadiseleri gayrimükemmel düşünüyorsa bu, Helmholtz'un gözün orta halli bir ziya aleti olduğunu söylemesi manasındadır. C. sadece bazı gayelerin, bir hadiseler bütününün tabii vaziyeti neticesinde zaifleştiğini, fakat aynı gayelere tasavvuru kolay diğer vaziyetler vasıtasile daha iyi, yahut daha tasarruflu bir şekilde erişilebileceğini görüyor. Bu manada güneş sistemimiz gayrimükemmeldir. Fakat bu mükemmeliyetsizlik, uzviyetleri daha iyi olabilecek canlı mahlûkların mükemmeliyetsizliğinden daha azdır. Diğer taraftan bu canlı mahlûklar da, tarihin yetesiye şahadet ettiği her türlü marazî değişikliklere mevzu olan cemiyetlerden daha çok mükemmeldirler. En gayrimükemmel olan hadiselerin en çok tadil edilebilir ve tedkikleri en sonda müsbetleşebilen hadiseler olması da dikkate değer bir noktadır.

## II

Az çok girift, tadil edilebilir, gayrimükemmel olan hadiseler, bunlara ramdırlar. Bu, müsbet ilim ve felsefenin «esashı nassı», yüksek prensiptir. C. bunu şöyle ifade ediyor: «Uzvi, gayriuzvi, fizik, manevî, ferdî, içtimaî bütün hadiseler devamlı surette hiç değişmiyen kanunlara tabidirler [1]».

[1] Dersler, VI, 655.

Şüphesiz bu prensip birçok kafalarda henüz hadiselerin yekûnuna yayılmış bir halde değildir. Ahlâk ve siyasette kendine has düşünme tarzının mevcut olduğu görülmektedir. Bununla beraber tabiat hakkındaki umumî telâkkileri bu prensipde mündemiçtir. Bu suretle feylesaflarda insan ruhunda doğuş ile getirilen veya hiç değilse ilk olsun bir mefhum gibi görünecek kadar umumî bir seciye kazanır. C. a göre bu, hatadır. Bu vesile ile açıkça ismini zikrettiği S. Mill gibi, prensipi hem ferdî, hem mâşerî olan ağır dereceli bir istikrarın neticesi olarak görür [1]. İntizamları ancak göze çarpan en aşına hadiseleri çıkarınız: Geri kalan kısımda insan zihni düşünmeğe, değişmez bir zamanın varlığına inanmakla başlamaz. Hattâ farkında olmazsa teolojik ve metafizik telâkkiler bu kanunların varlığını, müşahedenin onları mevcut göstermesinden epiy bir zaman sonra da, gizliyecektir. İnsan aklının işlemeğe başlamasından beri bu prensipin «ilk tohumları»nın mevcut olduğu doğrudur. Çünkü dinî felsefenin tesiri hiç bir zaman mutlak olmamıştır. Fakat müsbet usul ve telâkkiler gibi bu tohumlar da pek ağır serpilirler.

Üzerinde bu prensipin kurulduğu istikra, mühim bir hadise zümresi için son defa olarak tahkik edildiği, yani riyazî astronominin vücade geldiği zaman sağlam olmağa başlamıştır. O zaman ehemmiyeti en yüksek olan hadiseler, ilmi bakımdan olduğu kadar nazari bakımdan da tam bir yakîn ile önceden görülebildiler. Kanunlarının değişmemezliği her türlü şüpheden sıyrıldı. O vakittenberi prensip «benzeme» vasıtasile, kendilerine has kanunların malûm olabilmesinden çok evvel genişlemeğe mecbur oldu. Fakat bu «mübhem mantikî iştirak», C. a göre, bereketsiz olduğu kadar değersiz de kalacaktır. Belli bir hadise zümresinin kanunlara ramolmağa mecbur bulunuşunu mücerret olarak tasavvur etmek hiç bir şeye yaramaz. Bu içi boş telâkki, itiyat kuvvetini taşıyan metafizik ve teolojik itikadlara galebe çalamaz. Kanunlar prensipinin bir hadise nizamı içinde gerçekten tesisi için, kanunların bu nizamda bilfiil keşf ve isbat edilmeleri gerektir.

Bunun neticesi olarak denebilirki kablici (aprioriste) doktrinlerde ilmin imkânını yapan kanunlar prensipi olduğu halde, C.-

[1] Müsbet zihniyet hakkında nutuk, 17.

un doktrinde bilâkis müsbet ilmin terakkisi, kanunlar prensipini yavaş yavaş ortaya atar ve onu bugün gördüğümüz küllî teşekküle götürür. İctimaiyatın doğmasına kadar bu prensip henüz gerçekten bir küllilik taşımaz, zira içtimai ve ahlâkî hadiseler henüz değişmez kanunlara tabi gibi düşünülmezdi. Fakat müsbet zihniyetin bu son zaferini elde ettikten sonra «bu büyük prensip hemen kat'î bir dolgunluk kazanır ve küllî surette bütün hadiselelere tatbik edilir bir şekilde formüllenebilir». Şüphesiz, bundan sonra bütün hadiseler için peşinden tahkik edilmeksizin tasdik ettiğimiz şeyi, her hadise zümresi içinde yalnız birkaç hadisede gördük. Fakat bununla beraber bilmediğimiz kanunların varolmaktan geri kalmıyacaklarını düşünüyor, bu hususta hiç bir zaman tekzip edilmemiş olan bir «önüne geçilmez bir benzeme» hissine itaat ediyoruz.

Böylece «bütün müsbet felsefenin en esaslı nassı, yani bütün şeni hadiselerin değişmez kanunlara ramoluşu şüphesiz yalnız herhangi bir mefhumdan talil edilemez ve ancak sayısız bir istikra serisinden çıkar [1].» Bu sonsuz ve uçsuz istikra, her hadise kategorisinde birbiri ardısıra vaki olmuş istikrarların ilerliyen yekûnudur. İcabında herhangi bir kategorinin diğerleri gibi değişmez kanunlara ramolmasını kabul etmek abes olmayacaktır. Fakat içtimaiyatın kurulduğu zamandan beri bütün hadise katagorilerinin gerçekten kanunlara tabi olduğunu biliyoruz.

Kanunları bazen tecrübe, bazen istidlâl ile biliriz. Bilme vasıtasının bu ikiliği, ne **yakîn** üzerine, ne de kanunların felsefî değerine hiç bir suretle tesir etmez. Altı ana ilimden herbiri, birbirlerini karşılıklı olarak tamamlayan bu iki muhalif yürüyüşün, (tecrübe ve istidlâlin) misallerini teşkil ederler. «Kepler'in değeri, Newton'unkinden daha az değildir. Mekanığın, hattâ hendesenin ilk kanunları müşahedeye dayanırlar. Mantıkî Kemal, bu yürüyüşlerden birile bulunmak mecburiyetinde olanı diğerile tasdik etmeden ibarettir. Fakat usulün istediği diğer şartlar ifa edilince bu iki şarttan biri yeter [2]. Kanunlar prensipinin kendisi bir istik-

[1] C. un Papat'ya 1851 / Mayıs / 8 de gönderdiği, basılmamış mektuptan. (Pozitivist Cemiyette).

[2] Dersler, VI, 662.

raya dayandıktan sonra, nasıl olur da istikra ile elde edilmiş kanunlar talil ile elde edilenlerden daha az emin sayılmış olacaktırlardı?

### III

Muhtelif hadise zümrelerinin değişmez kanunlarca idare edilmiş olarak düşünölmeleri nisbetinde gai illetlere inanma da zayıflar ve kaybolmağa yüz tutar. Fai illetler zihince, tabii hadiselerin bazı taraflarını, birleşmelerini izah için tasarlanmışlardır. Hadiselerin kanunları bilindiği zaman bu çeşit izah da faydasız kalır ve değerden düşer ve bir parçasını teşkil ettiği ilâhiyat ve metafizik felsefelerinin akibetine uğrar.

Gai illetler doktrini, umumiyetle, dinî sistemlerin teşkil edici prensipi gibi görülüyor. Hattâ bu prensipten Tanrının varlığı lehine hususi bir isbat da çıkarıldı. C. gai illetler telâkkisinin daha ziyade bu sistemlerin bir neticesi olduğunu gösteriyor. İnsan Tanrıların yahut Tanrının tabiat içinde sürekli tesirine inandığı müddetçe, itikadını dayandırmak için gai illetler düşünmek ihtiyacında değildir. Hattâ düşünmez bile. Yalnız biraz sonra dünyanın dinî telâkkisi zayıfladığı, Tanrı yalnız hüküm süren fakat idare etmeyen bir hükümdar olmak için dünyadan uzaklaştığı zamandır ki, kendisinin varlığını isbat ihtiyacı duyuluyor ve o vakit tabiatin ahengi bir delil oluyor. Gai illetler telâkkisi, bu bakımdan, dinî zihniyetin zayıflama işareti, o halde, birinci sınıfa ait metafizik bir doktrindir.

Ne olursa olsun tecrübe bu doktrine karşı geliyor. Müşbet ilim dünyanın her şeye muktedir bir zekânın eseri gibi düşünölmesi lüzumunu ileri sürmüyor. Meselâ güneş sistemimizin ilmî bilgisi bu sistemin unsurlarının en faydalı tarzda tanzim edilmiş olmadığını ve daha iyi bir şekil tasarlamağa ilmin müsaade ettiğini, en çok hissedilebilir surette ve bir çok şekiller altında göstermiştir [1]. Astronomalr hayvanların teşekküllerindeki tabii gaiyete hayran kalırlar, Fakat bu teşekküllerin bütün noksanlarını bilen teşrihçi-

[1] Kz. II, 364.

ler, yıldızların intizamını düşünürler. Hayvanlara ait kör bir hayranlık, hattâ şüphesiz zararlı olan giriftliklerde kendisini gösterir: Göz, mesane... ilh., bunlara misaldir [1]. Fakat bu, «cahillerinden dolayı anlamadıklarını söyledikleri bir mekanizmanın derin hikmetine hayran kalmak için sebep bulan fizyolojistlerde hemen hemen şamil bir haldir.»

Hakikatte o kadar öğülen tabii ahenk büyük bir kemalsizlik içindedir. Bu ahengin daha iyi şeklini zahmetsizce tasarlıyoruz. C. en basit mekanik aletlerinden en yüksek siyasi yapılara kadar olan insan eserlerinin gerek uygunlukta, gerek sadelikte, tabiatın gösterebileceği en mükemmel cihaza umumiyetle üstün olduğunu söylüyor [2]. «Yetesiye hazırlıklı» olan hendese, ve fizikçilerimiz, yeni bir hayvan mekanizmasının doğrudan doğruya bir telâkkisini zihni bir faaliyet mevzuu olarak seçmeğe cesaret etselerdi, tabiatın daha iyi yapacaklardı. Bu şekilde yapma bir uzviyet fikri, C. un hoşuna gider ve sık sık tekrarlar. Bu neviden fiksiyonların hayatiyat serisini daha mütecanis, daha devamlı kılmak suretile mukayeseyi kolaylaştıracak şekilde, muhtelif malûm uzviyetler arasına konmak için hayatiyatın faydalı olduğunu düşünür [3]. Hakikatte insanı, farzedilmiş insan benzerleri vasıtasile Primate lara bağlamağa çalışan Broca'nın denediği şey de budur. Son günlerde Delage (Zooloji Kitabı) nda buna benzer bir fiksiyon kullanılmışdır.

C. tabiatın her şeyi «en iyi surette» yaptığına, her şeyin tabiatte ilâhi hikmet ile nizam altına alındığına insanların «boş hayranlığı» na gülmek fırsatını hiç kaçırmaz. Bununla beraber, tabii astoronomi ve hayatiyat hadiseleri için değil fakat en çok benimsediği içtimaî vakıalar bahsinde kendisini bu hayranlığa düştüğü anda görmek ve yakalamak mümkündür. «Her cemiyetin ilk temeli olan bu külli tabii temayül karşısında hürmetle ne kadar hayran kalsak azdır.» diyor [4]. Bir başka yerde şöyle yazıyor: «Tabii hadiselerin yekûnu içinde sayısız ferdlerin devamlı ve mün-

[1] Kz., III, 362.

[2] Dersler, VI, 833.

[3] Kz., III, 339 ve 365.

[4] Kz., IV, 452.

tazam bir surette bir merkez etrafında toplanmalarından (yani cemiyet halinden) daha harikalı bir manzara tasavvur edilebilir mi?» [1].

Bununla beraber bu noktada hiç bir tenakuz yoktur. Her ne kadar C. gaî illetler telâkkisini ya büsbütün kabul etmek, veya büsbütün bırakmak lâzımgeldiğini söylüyorsa da kendisi, ilkin sanılacağı gibi, bu telâkkiyi temamilen terketmiyor. Açıkça reddettiği şey metafizikce veya ihtiyatcasına anlaşılan gaiyettir: Gökler Tanrının şanını hikâye eder. (Goeli enarrant Dei gloriam). Tabii nizamın tabiat üstü bir hikmet ile izah edilmesini istemiyor. Fakat Kant'ın içden dediği gaiyete bir şey demiyor. Bu gaiyet, yahut daha doğrusu, bu karşılıklı illiyet, bütünü ve parçaların karşılıklı bir surette gaye ve vasıta olduğu canlı mahlûklarda gözükür, yapraklar olamaz aöaç bulunamayacağı gibi ağaç olmadan da yapraklar olamaz. C., Kant'ı tanımamakla beraber hemen hemen onun kullandığı kelimelerle bu fikiri ifade eder: «Canlı bir mahluku, ayrıca mevcut olabilir sanılan uzuvlarının bir araya gelişi ile tarifden vazgeçmelidir. Hayatıyatta vücudun umumî mefhumu, parçaların mefhumundan önce gelir.. Parçaların birbirine bağılıklarının geniş olmakla beraber daha az sıkı bulunduğu içtimaiyatta insanlığı insan ile tarif etmek mühim bir sapıtma olacaktır. Evleviyette hayatıyatta bütün, parçalarından sonra düşünülmemelidir [2].» Gayri uzvî alem hâdiselerinden sonra gelen hâdiselerin tetkikinde birinci şart, ilkin hayatıyatta, sonra içtimaiyatta hâdiselerin bi bütün olduğu düşüncesini, konsansüs fikrini edinmektir. Bu konsansüs, Kant'ın iç gayesine tekabül eder.

Hatta iç gaiyet, dış gaiyet ayrılığı katî surette muhafaza edilemez. «Vücut'ların birbirleri için yapılmış olduğu hiç bir zaman tasdik etmiyoruz. Böyle bir şey birinci derecede teolojik olan bir «izah» olacaktır. Fakat müsbet bakımdan uzviyetlerin yaşamak için yalnız hususî bir iç yapıya değil, fakat haricî şartların muayyen bir muvazenesine de muhtaç olduklarını görüyoruz. Uzviyetlerin varlığı her anda, hem teşekküllerine, hem de «muhit»lerine

[1] Kz., IV, 470.

[2] Müsbet siyaset, I, 641.

bağlıdır. Sonradan değeri artan bu «muhit» kelimesi ve Taine'in neşrettiği muhit nazariyesi C. a aittir. Şüphesiz bu fikir, C. a da bir taraftan Montesquieu, ve onun peşinden gelmiş olanlardan, diğer taraftan Lamarck ve çağdaşı olan hayatiyatçılardan geçmiştir. Fakat Bichat, bilhassa canlı mahlûk ile canlı mahluku her taraftan tazyik eden gayri uzvi alemin kuvvetleri arasındaki zıddiyet üzerine direndi. C. ise bilâkis canlı mahlûkların sadece varoluşunu, uzviyetlerle muhitleri arasındaki yetesiye bir ahengin delil gibi düşündü. C. a itiraz edilemeyecek bir nokta varsa o da Montesquieu taraftan yalnız içtimai vakıalara, keza Lamarck ve Bichat taraftan yalnız hayat hadiselerine tatbik edilen fikri umumileştirmek meziyetidir. Muhit kelimesine verdiği manayı mazur göstermek için C. şöyle der: «Muhit kelimesi ile yalnız uzviyetin içinde bulunduğu seyyaleyi değil, umumiyetle her muayyen uzviyetin varlığı için zaruri olan herhangi bir nevin haricî şartlarının hepsini gösteriyorum [1].»

Şu halde doğrusu söylemek lâzımgelirse C. gai illetler doktrini reddetmiyor, yalnız şeklini değiştiriyor. 1822 risalesinde bunu kendisi de söylemişti: «Gai illetler doktrini, fiziyolojistler tarafından varlık şartları prensipine çevrilmiştir.» İlâhiyat ve metafizik felsefeleri tarafından ilk defa yaratılan umumî fikirleri müsbet felsefe «uygun bir şekil değişikliği ihtiyatı ile» benimser, hadiselerin riyazî kanunlarına ilişen müsbet mefhum, nasıl Pisagor'un ayların faizlerine ait metafizik telâkkilerinden çıktı ise aynile varlık şartlarına ait ilmi prensip de gai illetler faraziyesinden doğmaktadır [2].

Bir misal bu şekil değişikliğini vakıa olarak göstermeğe yarayabilir.

Güneş sisteminin sabitliği, toprak üzerine canlı mahlukların varlığını mümkün kılar. Zahirde güzel bir gaiyet misali. Bununla beraber bu sabitlik, dünyanın mekanik kanunlarına göre sistemimiz, seyyare kitlelerinin merkezî kitle karşısında son derece küçüklüğü, mahreklerinin merkezden hafif uzaklığı, planlarının ne az ne çok olmıyan bir meyli gibi, bazı karakteristik şera-

[1] Dersler, III, 235.

[2] Müsbet siyaset, IV, ve ilâve, 117.



itinin basit, zarurî bir neticesidir. Vakide varolduğumuzdan dolayı iştirak ettiğimiz sistemin, bu varlığa müsait olacak surette bulunması da gerektir. «Sözde gai olan illet burada, bütün buna benzer hallerde olduğu gibi, şöyle çocukca bir ihtara irca edilebilir: İskânı mümkün yıldızlardan başka meskum bir yıldız yoktur. Kısası, bu suretle gai illetler doktrininnin genişliği ve bereketi daha büyük olan hakikî şekline, yani varlık şartları prensipine girmiş oluruz [1].»

Bu prensipin formulünü edinmek için de Blainville tarafından statik ve dinamik bakımlardan yapılan umumî bir tefrika baş vurmak gerektir.

Her işliyen mevcut bilhassa her canlı mahluk bu iki bakımdan tahlil edilebilir. Statik tahlil, canlı mahlûkun unsurlarını, bağıllık münasebetleri ve beraberlik bağları ile göz önüne alır. Dinamik tahlil, bu mevcutların tekâmüllerinin kanunun keşfeder. Birincisi teşrihcinin, ikincisi fiziyolojistin işidir. Bu iki tahlilin ise birbirini tamamladıkları, hattâ birinin olmadan diğerinin anlaşılmadığı aşikârdır. Meselâ teşrihciler birteviye fiziyolojik telâkkilerin rehberlerine tabidirler. Öteterafdan teşrih bilgisi olmadan hiç bir müsbet fiziyoloji yapılamaz.

Bu suretle statik tahlil beraber varolma kanunlarını, dinamik tahlil birbiri ardısıralık veya hareket kanunlarını ortaya kor. Varlık şartları prensipi, bu iki tahlilin zarurî ahengi veya bu iki kanun zümresi arasındaki uygunluğun doğrudan doğruya umumî bir telâkkisinden başka bir şey değildir [2]. Eğer bu uygunluk gerçekten tahakkuk etseydi, hiç bir canlı mahlûk, hadiselerin hiç bir tabii sistemi, veya bütünü yaşyamıyacaktı. Mevzu bakımından bu prensip mevcutların devamını gözönünde tutar, nefis bakımından ise ilmin imkânını ifade eder.

C, niçin bu prensipin genişlik ve bereketçe gai illetler doktrininkine üstün olduğunu söylüyor? Çünkü bu doktrin «izah» davasındadır. Tabii halleri ilahî hikmete hamletmek suretile bizi ilmî araştırmadan alıkoyuyor, yahut hiç değilse bu araştırmayı arzu etmiyor. Varlık şartları prensipi ise bilâkis tabii hadiselerin

[1] Dersler, II, 27.

[2] Kz., III, 366.

müsbet telâkkisine sıkıca bağlıdır. İhtiva ettiği, sadece, kanunların varlığıdır. Yalnız bu kanunlar arasındaki münasebetlerin devamlığını ortaya kor. Devamlılığı tecrübe doğru göstermiştir. Mevcutlar gerçekten yaşıyor ve husule geliyorlar. Kısası, bu prensip birbiri ardısıralık kanunlarını, beraber bulunma kanunlarına bağlamağı temin ediyor. Bağlamak ise ilmin ana işidir. Bu prensip vasıtasile yalnız herhangi bir tabii tekâmülün ardısıra olan anları birbirine bağlayarak anlaşılmuş değildir. Aynı zamanda tekâmülün bütünü, karşılığı olan statik şartlarla münasebeti dahilinde anlaşılır bir hale girmiştir. Varlık şartları prensipi, ilmin izafiliği yahut, isterseniz, bütün hadiselerin karşılıklı külli tesiri mucibince, zihnimizi daha doğru ve hiç bir zaman tamamlanmayan bir araştırışa sevketmektedir.

Gai illetler doktrininin böyle müsbet bir hale girmesi, C. un Diderot, Hume, Holbach vasıtasile pek iyi tanıdığı XVIII inci asır feylesoflarından çok açık bir şekilde tasarlanmış bulunuyordu. Meselâ Hume şöyle diyor: «Hayvanlarda yahut nebatlarda parçaların vaziyeti ve bunların birbirine intibakı üzerinde durmak beyhudedir. Asıl bilmek istediğim şey, bir hayvanın, bu intibak olmadan nasıl yaşayabileceğidir. Bu intibak geri kaldığı takdirde hayvanın mahvolduğı ve yapıldığı maddenin diğer bir şekle girdiğini görmüyor muyuz? [1].» Keza Holbavh şöyle düşünüyor: «Parçalar ekisi gibi müessir olmaktan yani birbirleriyle karşılıklı yardımlaşacak bir surette bulunmaktan geri kaldıkları zaman bu parçaların yekûnları, artık taşıdıkları şekiller altında yaşayamayacaklardır. Bir hayvanda kalbin, dımağın, gözlerin.... ilh. birbirlerine müessir olduklarını görüp şaşmak, bir hayvanın, bir ağacın varlığı karşısında şaşmak demektir. Bu mevcutlar şimdiye kadar yaptıkları hareketten alıkalırlarsa artık yaşayamayacaklar, yahut buldukları şekli taşımayacaklardır. Öldükleri zaman vaki olan hal de budur [2].»

C. gai illetler doktrini hakkındaki bu tenkidi benimsiyor. Fakat «yerine bir şey konmayan şey tabir edilemez» kaidesine sadık kalan C., bu metafizik doktrinin yerine doktrinin ilmi usul

[1] Tabiat dini üzerine konuşmalar, VIII.

[2] Tabiat sistemi, II, 167.

ile uzlaşabilen unsurlarını muhafaza edecek müsbet bir prensip koyuyor. Bu prensip «Varlık şartları - Conditions d'existence» prensipidir. Bu prensip mucibince filân uzuv sadece filân canlı mevcudda bulunması ile, her ne kadar meçhul, fakat muayyen bir tarzda, varlığını teşkil eden hareketlerin umumuna zarurî surette yardım eder: İşsiz uzuv uzusuz işden daha azdır. Fakat bundan hiç bir suretle, bütün uzvî fiillerin, tesarlıyabileceğimiz kadar mükemmelce işlediği neticesi çıkmaz. Meselâ patoloji tahlilleri, her uzuvun uzviyetin bütünü üzerine olan bozucu tesirini, normal haldeki faydası ile daima telâfi edilmekten çok uzak kaldığını isbat ediyor. «Eğer her şey, bazı hududlar dahilinde, varolabilecek surette zarurî olarak yapılmış ise, birçok ameli halde, insan hikmeti (sagesse humanie) ne denk veya ona üstün bir hikmetin delilleri boşuna aranacaktır [1].»

C. bu düşünceleri bizce bilinen hadiseler yekûnuna yaydıktan sonra, hemen hemen kendinden biraz sonra gelen Curnot'un çıkaracağı neticelere varıyor. Bir tabiat düzeni teessüs etmiştir: Çünkü anlaşılır olan, kanunları bulunan ve varlığı devam eden bir tabiat vardır [2]. Hattâ kanun fikri, karşılığı olan kendiliğinden bir düzen, bir nizam fikrini beraberinde taşımıyor mu? Fakat «bu netice, kaynağı olan prensipten daha girift değildir [3]. «Nizamı bize gösteren tecrübe, aynı zamanda bu nizamın, hadiselerin muğlaklığı ile büyüyen bir kemalsizlik içinde bulunduğu göstermiyor mu? Tabii bir sistemin mevcut olabilmesi için yetecek ve zarurî şartların gerçekleştiği her vaziyette bu sistem, kemalsizlik derecesi ne kadar büyük olursa olsun, gerçekten mevcuttur. «Şüphesiz bir vakıa serisini zencirleyen önüne, geçilmez bir zaruret, onları idare eden önceden düşünülmüş bir plan, neticeleri itibarıyla birbirlerine çok benziyorlar [4].» Fakat zaruret teessüs etmiş ise, planı farzetmeğe ihtiyaç yoktur. Varlık şartları prensipi ise «elzem» olan bir şeyin aynı zamanda

[1] Dersler, III, 303.

[2] Müsbet siyaset, II, 42.

[3] Dersler, IV, 274.

[4] Müsbet siyaset, IV, Lâhika, 25.

«önüne geçilmez» ve «kaçınılmaz» olduğunu göstermek suretile böyle bir farzı lüzumsuz kılmaktadır.

Bu nazariyede bir temayüz ikiliği hissediliyor. C. bir taraftan felsefenin ruhuna sadık kalarak tecrübeyi aşmak iddiasında bulunan şeyi, yani gai illetlerden ibaret müteal (transcendant) bir faraziye ve nikbinliği reddediyor. Diğer taraftan bir vakıa olan tabiat nizamını gözönünde tutmak istiyor. Bu nizam ise, ne kadar kemalsiz olursa olsun, yalnız kanunların varlığını değil, fakat aynı zamanda bu kanunlar arasında devamlı bir ahengi mündemiçdir. «Bugün dün ile dolu ve yarına gebedir.» Varlık şartları prensipi, tabiattaki nizamın bu devamını, hiç değilse müsbet bakımdan izah edilme ihtiyacı nisbetinde, izah ediyor. Zira prensip her yerde vakıa olarak dinamik kanunların statik kanunlarla anlaşıldığını ve «terakkinin, nizamın bir inkişafı» olduğunu ifade etmektedir. Kanunlar prensipi gibi varlık şartları prensipi de kalbi değildir. Onun gibi varlık şartları prensipi de «sonsuz bir istikra» üzerine kurulur. Keza bütün kuvvetini onun gibi ancak içtimai ilim vücude getirildikten ve müsbet felsefe teessüs eyledikten sonra kazanır.

Bu doktrinde meselâ Leibniz de görülen bir idealizmin, müsbet düşünme planı üzerine bir nevi aksedişini görmek arzusu doğuyor mu? Nasıl Leibniz, mekanizmi derin bir dinamizm üzerine istinad ettiriyorsa, C. da kanunlar prensipini, varlık şartları prensipi ile tamamlıyor. Şüphesiz bu iki doktrin arasında, müsbet zihniyeti metafizik zihniyetten ayrılan bütün bir mesafe vardır. Fakat her ikisi de, biri kabli, diğeri ba'dî yoldan, aynı mesele üzerinde mütenazır olan ve birbirine tekabül eden hal-tarzları vermekten geri kalmıyorlar.

#### IV

Bütün tabii kanunlar, riyazi veya içtimai, ne olursa olsunlar, asla değişmeyecek bir surette tasavvur edilmelidirler. Eğer herhangi bir halde temamlı benzer şartların tesiri altında hadiselerin yalnız neveleri ile değil, aynı zamanda dereceleri itibarıyla de hiç aynı kalmıyacakları tasavvur edilebilseydi her ilmi

nazariye imkânsız olacaktı [1]. Bu prensip, önceden görüşden, binnetice müsbet ilmin imkân şartlarından ibarettir. Claude Bernard buna «hadiselerin mutlak muayyenliği» ismini verecektir. C. mutlak hiç bir şey kabul etmiyor. Bununla beraber tabii kanunların değişmemezliğinin istisna kabul etmediğini düşünmekden de geri kalmıyor.

Değişmemezlik hali bazı kanunlar için doğrudan doğruya tahkik edilir. Çünkü bu kanunlar riyazî bir şekle girebilirler. Meselâ mekanik, astronomi, fizik kanunları böyledir. Diğerleri, meselâ hayatiyat kanunları bilâkis sayıya isyan ederler ve muadele haline konamazlar. Fakat bu, şüphesiz muğlaklıklarından ileri geliyor. Aynı fiziyolojik hadiseyi vücutta getirmeğe yardım eden basit illetlerden her birini tamamile tecrübe kabil olsaydı vaziyet, bu illetin muayyen şerait içinde, tıpkı umumî cazibe kanununda gördüğümüz kadar sabit bir tesir kemiyeti ve nevi ile mücehhez olduğunu belki gösterirdi [2].» Her basit hadisenin bir münhanisi vardır.

Eğer bütün vaziyetlerde ilk basit hadiseye çıkabilseydik şüphesiz, riyazî kanunu formülleyebilirdik. Bu manada riyazî tahlil, prensipce, dünyanın bütün hadiselerine, istisnasız, tatbik edilir. Fakat bize, verilen hadiselerin basit hadiselere ayrılışı, bizim için hemen daima imkânsızdır. Bu imkânsızlık mevcut olmasa bile, tertip işi, yahut yeniden yapma, bizim riyazî kuvvetlerimizi aşar. Kendilerini tahlili zahmetsizce tatbik ettiğimiz biricik hadiseler, hadiselerin en basitleri, yani hendese ve mekanik hadiseleridir. Astronomi, fizik, bilhassa kimya hadiselerinin giriftleşmesi ile güçlük pek çabuk büyür. Canlı tabiatın alemine geldiğimiz zaman basit hadiseler gözönümüzden temaile kaçar. Basittir diye bize gösterilen hadiseler, derin denebilecek bir giriftlik içindedirler. Biyolojik konsasüs mucibince, giriftliği kendisinkinden geri kalmıyan hadiselere bağlı bulunurlar. Bunlar diğer terkiplerle ilişiği olan terkiplerdir. Her iki terkip kümesi de daimî bir hareket, karşılıklı bir tesir içindedir. O zaman her ne

[1] Dersler, III, 325.

[2] Kz., III 642.

kadar prensipce, aynı olan mukaddemelerin ancak aynı neticelere varacağı doğru ise de, vakıada, her hadisenin husulüne yardım eden ilk tesirlerin pek fazla oluşundan dolayı, birbirine temamilere benzer iki hal belki hiç olmamıştır, belki hiç de olmayacaktır.

Binnetice «herhangi bir vakıa yekûnu değizmez kanunlara tabi tutmakla, bu vakıa yekûnunun zarurî olan yenilmez cereyanını» birbirine karıştırmamalıdır [1]. Nisbeten basit olan hadiseler, meselâ ağırlık vakıalarının gerçekten yenilmez bir zaruret ile husule geldiklerini görüyoruz. Fakat muğlak hadiseler, muhtelif zarurî şartlarının taşıdığı ve gittikçe değişen terkiplerden dolayı artık bu seciyeyi göstermezler. Tadilleri daha çok «mümkün»dür ve «yenilmezlik, önüne geçilmezlik» leri daha azdır. Hadiselerin gittikçe yükseilen, muğlaklaşan, «asıl» olan sıraları gözönünde tutulduğu nisbette kanunların riyazî zaruret tipinden uzaklaştıklarını ve birteviye büyüyen bir «İmkân» unsuru taşıdıklarını söylemek bundan başka bir şey midir?

Şu halde dünyanın nizamı «tadil edilebilen bir kader» gibi tasarlanabilir [2]. C. günün bir çok mütefekkirlerinin gözönünde bu formülün mütenakız olduğunu söylüyor. Bu tenakuzu görmek, kolayca bozulmuş eski zihnî itiyadlardan ileri gelir. Nasıl hakikati ezeli şekilden başka bir şekilde düşünmek için epeyce zahmet çekildi ise, nizamı da aynı ile, zarurî olmaktan başka bir şekil altında düşünmekten çekiliniyor. Uzun zamanlar zarfında riyaziyat biricik ilim olmuştur. Kanun fikri bu ilimde, yani riyaziyattaki zarurî münasebetlerin isbatından sonra teşekkül etmiştir. Sunra bu fikir olduğu gibi, müsbet zihniyetin terakkisi nisbetinde, diğer hadiselere geçildi. Fakat burada hadise sıraları keyfiyetçe birbirinden ayrılır. Bütün kanunlar, hendese ve cebir kanunlarının biricik tipi üzerine düşünülmemelidir. Tabii bir kanunun ne olduğu hakkında bir fikir edinmek için bu yüzden bir «istisna» olan riyazî nizama bağlanmak lâzım değildir. Bütün hadise zümrelerini gözönüne almak gerektir. O zaman kanu-

[1] Kz., III 642.

[2] Müsbet siyaset, II, 431.

nun «değişiklikler içinde kalan şey diye» tarif edildiği görülecektir.

«Normal tip, yalnız şe'ni olmaktan ziyade mefkûrevî olan vasatî bir hale uyar. İnhiraf, sistemin devamile uyuşabilen sınırı asla aşamadıkça, filî olan varlık bu tip etrafında bulunur [1].» Bu parçadan C. astronomi hadiselerinden bahsediyor. Fakat aynı düşünce bütün sitemlere, yahut bütün hadiseler yekûnuna tatbik edilir. Her kanun, zarurî surette mücerret olan bir şeydir. Şeniyetin anlaşılması için şüphesiz lâzım olan kanun, önceden görüşü ve ilmî temin eder. Fakat kendi kendisinin hiç bir zaman aynı kalmıyan şeniyetin muadil bir ilmî ifadesi değildir.

Tabii kanunları araştırmada açıklık arzusunu çok fazla ilerletmeğe lüzum olmadığını söyleyecek kadar C. ileri gidiyor. Çünkü muayyen bir tahmin safhasında kurulabilen kanunlar, bu tahmin ilrei götürüldüğü takdirde kaybolurlar. Bunun sebebi, artık hadiselerin kanunlara ramolmamaları değildir. Fakat bunlar, muğlaklaşarak gözümüzden kaçarlar. Meselâ termometrelerimizle bir cismin, muayyen şartların bütününü içindeki sühuneti tayin edilebiliyor. Daha ince termometrelerle sühunet tebeddül-leri çoklaşır ve muğlaklaşır. Bu vaziyetten yeni kanunlar elde edemeden, bilinen kanunlardan da oluruz. [2].

Şu halde müsbet ilmin tabiatte bize gösterdiği nizam mutlak olmaktan çok uzaktır. Hakikatte bu nizam, zihnin ve eşyanın müşterek eseridir. Bu iki amilden birine ait olan hisseyi ayıramayız. Demincek söylediğimizden anlaşıldığına göre, zihnimizin bu eserdeki rolünün ehemmiyeti ve «haricî münasebetlerin hadisat arasındaki külli bağı gösteren kör insiyakımıza uymıyacak kadar imkân göstrememeleri [3]» düşünülecek bir meseledir. Bununla beraber hadiseler nizama asi değildirler. Çünkü ilim ve önceden görme mümkündür. Fakat müdrikemiz için izafî olan bu nizam yalnız bazı sınırlar dahilinde teessüs eder. Bizim zihinlerimizden daha kuvvetli zihinlere sahip olanlar şüphesiz

[1] Müsbet siyaset, II, 431.

[2] Dersler, VI, 690.

[3] Müsbet siyaset, I, 588.

daha zengin ve daha muğlak nizamlar inşa edebileceklerdir. Bizde ise müşahede muayyen bir giriftlilik derecesini geçince müphemleşir. Mantıkî taleplerimiz tatmin edilmeden uzak kalırlar. Böylece ilmi araştırmaya, hattâ ilmin mantığı namına sınır konmuş olacaktır.

Nihayet bu nazariyenin bağlandığı son netice: tecrübe üzerine kurulan kanunlar ve varlık şartları prensipleri ancak geçici bir nizamın kefilidirler. Bundan fazlasının bulunmayabileceğini C. pek iyi kabul eder. «Bu nizam, hattâ dimağlarımıza üstün dimağlara görünmeyecek kadar intizamsız olan ve umumî ağırlık kanuna da tabi bulunmayan dünyalar tasarlamaktan bizi hiç bir şey alıkoyamaz [1].» S. Mill'in hemen hemen aynı ifade ile formüllediği ve nazariyesinin bir nevi manasızlığa düştüğü zannını veren faraziye de budur. Bununla beraber faraziye, mutlak bir değer davasında bulunmayan ilmin varlığı ile uyuşabilir. Zaten. C. şunu ilâve ediyor: «Nizam hakikatte bizim dünyamıza ait olmakla beraber tesadüfi değildir. Çünkü insan varlığının ilk şartını teşkil eder.» Varlık şartları prensipi mucibince, insan gibi bir mevcudun bulunuşu, dünyamızı idare eden kanunların hepsini mündemiç bulunmaktadır.

## V

Dünyanın nizamını bizce teşkil eden kanunlar iki çeşiddir. Bir kısmı ayrıca gözönüne alınan her hadise sırasında müsbet usul vasıtasile gösterilmiştir. Astronomi, fizik, kimya kanunları gib. Bunlar asıl ilmin muvaffakiyetleridir. Diğerleri felsefenin küllî bakımına girmesi maksadile, zihnimizce, ilmin hususî bakımı terkedildiği zaman gözükürler. Bu kanunlar muhtelif hadise zümreli içinde bulunur ve bu zümreden hiç birinin istiklâline ilişilmeksizin onların münasebetlerini ifade eder. Onları birbirine bağlı, yakhut C. un ifadesine göre, bir merkeze doğru yürür, tasavvur eder. Bu iki çeşit kanunlara C. **ansiklopedik** kanunlar diyor. Kanunlar zihnin istediği birliği, bütün kanunları bir vehme tabi olarak yüksek bir kanuna irca suretile değil, birbirine irca edilmi-

[1] Kz., II, 30.



yen kanun sistemlerinin buna rağmen ahenk içinde olduklarını göstermek suretile gerçekleştirmektedir.

Bu kanunlar umumiyetle uzun zamandan beri, fakat yalnız filan veya falan hadise zümresinin hususi kanunları olarak bilinmekdedirler. Bunlara ansiklopedik seviyeyi vermek, yani küllileştirmek müsbet felsefenin işidir. Meselâ d'Alembert prensipi mekanikte hareket meselelerini müvazene meselelerine bağlayan bir kanun gibi tanıılır. Felsefe hayatiyatta da buna benzer bir kanun bulur: Fiziyoloji meseleleri teşrih meselelerine karşılıklı olarak bağlıdır. Keza içtimaiyatta terakki, nizamın inkişafıdır. O zaman müsbet felsefe bu üç kanunu umumileştiren ansiklopedik kanunu formüller. Bu, varlık şartları prensipinden ibarettir.

Bunun gibi Kepler, Galilée, Newton kanunları adı altında bilinen üç büyük mekanik kanun küllileşmeli, ansiklopedikleşmiş olmalıdır. Çünkü bütün hadise zümrelerine tatbik edilirler [1]. İlk Kepler kanunu bütün tabii hadiselerin değiştirici bir tesire maruz kalmadıkça buldukları hali nihayetsiz surette muhafazaya kendiliğinden temayülleri ifade eder. Mekanikteki atalet, canlı mahlûklardaki itiyad, cemiyetlerde korunma insiyakı bu temayülden çıkarılır. Her sistemde, nevi derecesi ne olursa olsun, muhtelif kısımlarca tamamen müşterek her tesir karşısında muhtelif karşılıklı münasebetlerden atıl veya faal, her birinin müstakil olduğu daima görülebilir. Nihayet «mukabil tesir, tesir müsavidir.» den ibaret Newton kanunun külli seviyesi, ilk bakışta âşikârdır. Bu kanunların ilkin mekanik kanun olmaları, mahiyetleri icabı olmayup kazaradır. Hayatiyat veya içtimaiyat hadiselerinin tedkiki ile de elde edilebilirlerdi. İlk defa mekanik tarafından formüllenmişlerse, bunun sebebi, mekanik mevzuunun daha az girift hadiseler olmasıdır.

Ansiklopedik kanunların tam ve akli bir sistemi Bacon'un sezdiği «ilk felsefe» yi gerçekleştirecektir. İlimlerin bugünkü halinde böyle bir teşebbüs şüphesiz cesurca bir işidir. «Müsbet siyaset'in IV üncü cildinde C. bunu smadı [2]. Sinamasının kat'i

[1] Dersler, VI, 740 ve Müsbet siyaset, I, 494.

[2] Müsbet siyaset, IV, 173.

olduğu söylenemez. O sıralarda C. un zaten dinî neviden meşguliyetlerle uğraştığı doğrudur.

Ne olursa olsun ansiklopedik kanunlar tabiatın müsbet felsefesinde, bazı benzerliklerinden dolayı, Aristo felsefesindeki kategorilerin rolü ile mukayese edilebilecek bir rol oynayacaklardır. Bu kanunlar, tecrübenin verdiği hadiseleri bizim için ilmî düşünce mevzuu yapan en umumî şekillerdir. Nasıl her hadise üzerinde nizam ve ahenk prensipi olan kanunlar tayin ediyorsak, aynı ile, ansiklopedik kanunlar da bu muhtelif hadise zümreleri arasındaki nizam ve ahengi temin ediyorlar. Bunlar, bu suretle, kanunların kanunları oluyorlar. Usul birliğine zaten varmış olan insan zihni, bu ansiklopedik kanunlarla belki bir gün muayyen bir bilgi birliğini elde edecektir. Fakat bu birlik şimdiye kadar feylesoflarınpeşinde yürüdükleri birlikten şu iki seciye ile ayrılır: Bir taraftan muhtelif ana ilimlerin birbirine irca edilemeyeşine saygı gösterecek, diğer taraftan nefis (sujet) in olduğu kadar nesne veya şey (objet) in de şartları yüzünden izafî kalacaktır.

Killi nizam hakkındaki telâkkimiz «iç ile dışın zarurî yardımlaşmalarının neticesidir. Kanunlar, yanî umumî vakıalar müşahadece tasdik edilmiş faraziyelerden başka bir şey değildir. Eğer dışımızda hiç ahenk bulunmasaydı, zihnimiz bu ahengi tasavvura temamilen elverişsiz olacaktı. Fakat bu ahenk, hiç bir zaman, farzettiğimiz kadar da gerçekleşmez [1].» Ne biz nizamı yapıyoruz, ne de onu temamilen yapılmış olarak buluyoruz. İnsan zihni, bu nizamı uzun ve güç bir çalışma neticesinde tecrübenin kendisine verdiği vakıalardan çıkarır. Bu nizam kemalsiz, imkânlı, mahvolabilir, bir kelime ile zihnin kendisi kadar izafidir. Fakat bununla beraber, ilmin olduğu kadar ahlakın da şartı olan bir nizamdır.

[1] Müsbet siyaset, II, 33.

## ALTINCI FASIL

## Müsbet Mantık

## I

C., hemen hemen Descartes'in kullandığı ifade ile, mantığın, eski felsefenin bir kaç zahiri fayda arzeder yegane tarafı olduğunu söyler [1]. Bu zahirilik aceba iyice sağlam bir şeniyyete tekabül ediyor mu?

Umumiyetle yapıldığı gibi, biri surî (formelle) diğeri tatbiki ((appliquée) diye iki mantık ayırd edilirse C. bunlardan istidlalin mekanizmasını ve prensipleini tecrübeden önce kuran birinci çeşit mantık için sisteminde bir yer bulamayacaktır. Müdrikenin kanunları olan prensiplere gelince müsbet felsefe, bunları keşfetmenin biricik usulünün, zihnimiz mahsullerinin, yani ilimlerin inkişafını tedkik etmekden ibaret olduğunu göstermiştir. İstidlâl nazariyesini de bu ilimlerden çıkarmak gerektir. Metafizikçilerin ortaya koydukları şekildeki surî mantık bilhassa faydalı olmaktan ziyade zararlı olan (Bulmaksızın isbat ediş) kabiliyetini inkişaf ettirir [2]. Descartes'da aynı şekilde, kıyasdan bahsederken, onun bilinmeyen şeyi keşfetmekten ziyade bilineni başkasına anlatmağa yaradığını söylerdi.

Asıl mantığın tedkikine atfedilebilecek fayda, en geniş ve en değişikli, en tam ve en aydın bir surette riyażî tedkiklerde görülmektedir. İstidlâlin mekanizması her tarafda aynıdır. Bir ilmin mevzuu, hangi hadiseler olursa olsun, talil ve istikra mahiyetini hiç bir zaman değıştirmez. Şu halde istidlâlin bu şekillerini en basit, en umumî ve ilmî, en çok ilerlemiş hadise sahalarında kullanmak suretile onları en tam bir bedahet, elverişli oldukları bütün umumîlik içinde öğrenmiş oluruz. İstidlâl riyażiyatta olduğu kadar hiç bir sahada sıhhatli ve kat'î değıldir. Riyażiyat zihnimizi yanlış sebeplere yanaşmamağa alışdırır. İstidlâlin a-

[1] Dersler, III, 336-337.

[2] Enfüsî terkip (Synthèse subjectice), 35.

meliyesi gibi nazariyesi de riyaziyatçılardan öğrenilmelidir

Fakat eski surî mantık yerine böylece riyaziyat konmuş olmakla beraber, muhtelif ilimlerde kullanılan cihazların umumî tedkikini, yani metadolo, hiç değilse ayrıca muhafaza etmek lâzım değildir? C. un kendisi, muhtelif kanun zümrelerinin birbirine, bilhassa riyazî kanunlara irca edilemeyişi üzerindl ısrar etmemiş midir? Ana ilimlerden her birine has delil ve tedkik usullerini tarif etmek, mantığın meşru mevzuu değilmi dir?

C. Bunu düşünmüyor. Tatbikî mantık kendisine surî mantık kadar lüzumsuz görünmektedir. İlkin tatbikî mantık, esasında, surî mantık lüzum gösterir, aynı felsefî telâkki ile yürür. Zihin kaidelerinin muhtelif ilmî mevzulara tatbikini önceden umumî surette tayin etmek için daha evvelden bu zihnin kanunlarını bilmek gerektir. Fakat C. a göre böyle bir bilgi, ancak zihnin vakıde takip ettiği usullerin müşahedesi ile elde edilebilir. Bundan başka hiç bir sanat, hatta iyi istidlâl yapmak, iyi tecrübelerde bulunmak, faraziyeler bulmak... ilh. sanatalrı mücerret surette öğrenilmez. Güzel şürler sanatı kaidelerine sahip olmak hiç bir zaman kâfi gelmemiştir. Hele usul kaidelerinin derinleşmiş bir bilgisi bizi ilmî keşiflere hiç götürmez [1]. Bir sanat hakkında öğrenilen her şey, ameliye ile öğrenilir. Bu hususda zamanın, tabii vaziyetlerin, tecrübenin yerini hiç bir şey tutamaz.

O halde usuller, onları kullanan alimlerin müsbet araştırmaları dışında tetkik edilemezler. Uzak bir yarımda ilimlerin daha ziyade ilerlemiş oldukları zaman usul cihazlarının ayrıca öğrenilebileceğini farzederek de, bu şekilde bir öğreniş, meyvesiz kalmağa mahkûmdur [2]. Şimdiye kadar mücerret olarak göz önüne alınan usuller hakkında söylenen her şey, müphem umumiliklere irca edilir. Mantıkta bütün tabiat ilmimizin müşahedeye dayanması, bazan vakıalardan prensiplere, bazan prensiplerden vakıalara yürümek lâzım geldiği ve hülâsa buna benzer birkaç aforizm ortaya konduğu zaman usul hakkında edindiğimiz bilgi, tek müsbet bir ilmi, hattâ felsefî bir maksad gütmeksizin bilgi,

[1] Dersler, VI, 708.

[2] Dersler, III, 336-337.

biraz derince tetkik eden kimsenin bilgisinden çok azdır. «Novum Organum» u ve «Usul hakkında nutuk» u okumakla müsbet usulü anladıklarına ve onunla amel ettiklerine inanan eklektik feylesoflar, bu suretle «rühiyat» ları vasıtasile ilim yaptıklarını zannettiler. Fakat usule ilişen mücerred talâkkilerin boşluğu üzerinde herkesten ziyade direnen Bacon, Pascal, Descartes ve diğer büyük ilim müşevvikleri değildir ? Onlar, formülledikleri kaideleri, bu kaidelerin müsbet aaştırmalara tatbikinden hiç bir zaman ayrılmamışlardır.

Bu ilim müşevviklerinin peşinden gelen ve onların varisi olan C. un kendis de başka bir delil kullanmıyor. Ana ilimler üzerindeki uzun tetkikinde ilmin muhtevasını usulünden, «İlmi bakım» dediği şeyi «Mantıkî bakım» dan ayırmağı hiç unutmıyor. Fakat bu ayırmayı yapmakla beraber onları karşılıklı münasebete halinde ve aralarında sıkıca bağı düşünmektedir. İlmi, usulünden ayrı tasavvur etmediği kadar usulü de tetkik ettiği ilminden ayrı düşünmüyor : birbirine bağı iki manzara altında görülen aynı şeyiyettir.

Netice şu : Ananevi mantık son günlerini yaşıyor. Nazari kısmı itibarile, kaynağı olan metafizik felsefesi gibi, vakti geçmişir. Tatbiki kısmı itibarile de ilimlerin ameliyesinden ayırt edilirse bereketsiz bir hale düşmektedir.

## II

Bununla beraber nazari ve amelî kısımları ayrılabilcek bir mantık vardır.

Nazari kısım mantıkî kanunlarla uğraşır. Zihin dünyasını idare eden bu kanunlar değişmez bir seciye taşırlar. Yalnız her yer ve her zaman için değil, herkes için, hattâ C. un şeni ve mevhum dediği kimseler arasında bir fark yapmaksızın, birdir. Bu kanunlar, rüyalarda da görülürler [1]. Fakat mantık kanunlarının bu külliliği, akılcı feylesofların anladığı manâda alınmamıştır. C. un anladığı, yalnızca tarihî bir süreklilik ve bir devam-

[1] Dersler, V, 79.

lılıktır. İnsan zihni, geri kalan tabiati gibi, çağların ve vaziyetlerin altında kendi kendinin aynı kalır. Esasında «yavaş yavaş inkişaf eden tecrübe ve olgunluktan başka bir fark göstermeksiniz», değişmeden tekâmül eder.

Eski felsefe, sanki zihin hem düşünmeğe ve düşündüğüne bakmağa, hem istidlâl yapmağa ve istidlâlini görmeğe muktedirmiş gibi, düşünce vasıtası ile zekânın kanunlarını keşfetmek davasında idi. İlmî bir netice vermiyen bu entrospeksiyon usulünü C. reddediyor. Diğer bütün hadiselerde olduğu gibi zihin hâdiselerinde de müspet araştırma usulü tatbik edilebilirse önümüze iki yol açılır. Statik bakımdan yürürüz. Yani bu hâdiselerin ilişkili olduğu şartları yoklar ve fonksiyonun uzva bağlanması gibi hâdiseleri de şartlara bağlarız. Bu manâda zihin hâdiselerinin tetkiki hayatiyata aittir. Yahut dinamik bakımdan hadiseleri, geçirdikleri birbiri ardısıra safhaları müşahade ederek tekâmülleri içinde göz önüne alabiliriz. Ferdin hayatı bu terakkiyi hissettirmeyecek kadar çok kısa olduğu için terakkiyi nevin hayatı içinde araştırmak gerektir. Bu suretle anlaşılan zihnî kanunlar ilmî içtimaiyatın işidir.

Zihnî ve manevî hadiselerle uğraşan yüksek hazatiyet ise Cabanise ve Gall tarafından yeni kurulmuş demektir. Bu hayatıyatın, içtimaiyatın yardımı olmaksızın ilim halinde teşekkül edemeyeceğini de C. keşfetti. Şu halde neticede zihnî kanunların araştırılışı her suretle bu yeni tetkik sahasına aittir.

Görülüyor ki müsbet mantık, bilginin ayniyat, tenakuz, iliyet.. gibi idare edici prensipleri üzerinde muhakeme yapmaktan çekiniyor. Bu gibi prensipler tetkik ve münakaşa mevzuu değildirler. C. bu noktada İskoçya mektebi ile aynı fikirdedir. Hiç bir müsbet ilim bu prensipleri mesele yapmaz. İstiklâli idare eden prensipleri tenkide nasıl tâbi tutmalı? Bu çeşit bir deneme kadar müsbet zihniyet ile uyuşamayacak hiç bir şey yoktur. Bu, hiç bir muvaffakiyet ihtimali göstermiyen metafizik bir meseledir.

Araştırılışı müsbet olan zihnî kanunlar, üç hal kanunu (ki bütün kanunların en umumîsidir) veya meselâ şu neviden olan kanunlardır: insan zihni daima düşündüklerini gördükleriyle

uyuşturmak için emek sarfeder, insan zihni daima en basit bir faraziye ile başlar... ilh. İnsan zihninin tabiatından çıkan tesirleri daima hissettiren bu kanunlar, ancak son zamanlarda keşfedilmiş ve formüllenmişlerdir. Çünkü ait buldukları içtimaiyat, hayatiyat, daha basit olan ana ilimlerin yetesiye ilerlememiş olmasından önce teşekkül edemezlerdi. Zihni kanunların ilmi bir bilgisine varmak «Müsbet bir mantık» kurmak için en aşağı, sonunu C. felsefesinin gösterdiği uzun tekâmülün husul bulması gerektir.

Tatbiki mantık, yahut usul nazariyesi de müsbet doktrinde yeni bir istikamet almaktadır. C. tenkil etmiş olduğu garabete düşmüyor, *ex professo* bir sanat öğretilmesini tasarlamıyor. Yalnız ilmi bir araştırmanın bereketli olmak için riayete mecbur olacağı kaideleri formülleyecektir. Burada da C., doktrinini insanlığın zihni tekâmülü üzerine kuracaktır.

İlkin müsbet usuller, ilimler gibi maşeri mahsullerdir. «Nevimizin, asırların uzun devamınca derece derece inkişaf etmiş eseri [1]» dir. Bazı çağdaşlarının hayatiyatta mukayese usulünü yaratmakla öğünmelerini C. saygısız buluyor. Sanki Aristo bu usulü kullanmamıştı. Aristo bile kullanışta ilk değildir. Müsbet usulün cihazları, mükemmel ve katî bir şekil altında yekten görünmez. Uzun bir yoklama devri zarfında yavaş yavaş ortaya çıkar. İnsan zihni basit hallerde muvaffakiyet temin eden cihazlar üzerinde durur, onları umumileştirdiği sıra ve biraz daha muğlak meseleler üzerinde tecrübe eder. Bazı hallerde neden gayeye eriştiğini, bazan neden ermediğini soruşturur. Usul böylece, bir nevi ilmi istikra neticesinde, hissedilemez bir surette, ortaya çıkar. Kullandığı ana cihazlar ilmin idare edici fikirlerinin olduğu gibi, «külli hikmetin ilhamları» dır. Büyük alimlerin vazifesi bu ilhamların değer ve bereketlerini tanımak, onları eser haline sokmak ve bilhassa ilkin geyindiği müşahhas şartlardan çıkarıp onlara ekseriya gayri muayyen bir genişlik vermektir. Şükranlarımıza lâyik olmaları için ise bu yeter.

Böylece ilâhiyat ve metafizik felsefelerinden daha az haris

[1] Dersler, III, 275.

olan müsbet felsefe, usul meselesinde, kanun koymak işini üzerine almıyor. Bununla beraber sadece görmek, yani ilimlerde kullanılan cihazları basit surette kaydetmek ile de kalmıyor. Asıl iş, bilgide C. un lisanınca, hükûmetin müradifi olan «Bütün» ruhunu temsil etmek değildir? Kendisi de bu noktada «Dersler» in 58 incisini, «Ulus hakkında nutuk» u gösteriyor [1]. Feylesofa yaraşan şekilde külli ve merkezi bir görüş sahibi olmak için hususi alimlerin zaruri surette hususi kalan vaziyetleri üstüne yükseliyor ve oradan ilimlerin tam silsilesini bir bakışta kavriyor. İşte C. çok nizamlı olan bu **bütünden** önce müsbet usulü teşkil eden esasın, sonra bu usulün muhtelif unsurları arasındaki münasebetlerin ortaya çıktığını görüyor.

İlmin bir oluşu gibi, müsbet usul de esasında birdir. Çünkü daima aynı gayeye meyleder. Bu gaye şudur: «Birbiri ardınca önceden görülmeğe akli surette elverişli olan» bütün görülebilir vakaların fiili kanunlarını teşkil eden değişmez münasebetleri tesis etmek. Müsbet usul bu gayeye varmak için üç dallı bir tecrit kullanır. Önce sadece nazari bilgi ile uğraşmak için bu bilgiden ameli talepleri ayarır. Hâdiselerin kanunlarını, hiç değilse mümkün olacak tatbikatı, muvakkat surette düşünmeden, araştırır. Keza, şüphesiz hasbi olan, fakat ilmi araştırmaya karışmaması lâzım gelen estetik telâkkileri bir tarafa kor. Nihayet müsbet usul, mücerret ve müşahhas bakımları dikkatli surette ayırır ki bu nokta ilmin asıl varlığının şartıdır. Müsbet usul Vücutları değil hâdiseleri yoklar. Meselâ astronomi gibi en basit olan şıklarda bile cisimleri müşahhas varlıkları ile göz önünde tuttuğumuz müddetçe hiç bir umumî kanun kurulamaz. Başlıca bir hâdiseyi, sonradan daha muğlak şeniyetlerin tetkikine muvaffakiyetle dönmemizi temin edecek şekilde, ayrıca bir tetkike tâbi tutmak için onu cisimlerin müşahhas varlıklarından koparmak lâzım gelmiştir. Eskilerin hendesede başarabildikleri de budur. Keza ilimlerin en muğlakı olan içtimaiyatta C. un yaptığı şey budur: tarihin müşahhas şeniyeti karşısında duraklamak yerine «zahiri intizamsızlıkları kanuna sokma işini sonraki ça-

[1] Dersler, VI, 731.



lışmalara bırakarak [1]», insan cemiyetinin ana hareketinin kanununu cessusca bir tecrit ile ortaya koydu.

Müsbet usulün bu umumî seciyeleri, esasında, onu garip bir surette, Descartes'in usulüne yaklaştırır. C. un «derece derece olan üçlü tecridinin» gayesi, Descartes'in tahlili gibi, en basit olan, tanınması en kolay bulunan şeye kadar çıkmaktı. Sonra terkipçi ve ilerliyen bir yürüyüş ile tecrübenin verdiği şeniyete inmekten ibaret görünüyor. Her iki usulde bu noktada riyazî usulün ruhunu umumileştirmek cihetini göstermektedirler. C. müsbet felsefe zihniyetinin ilkin riyazî terbiye ile vücade geldiğini, bu zihniyeti asıl safiyeti içinde tanımak için riyaziyata kadar çıkmak lâzım geldiğini unutmamaklığımızı söylüyor. Riyaziyatın formül ve cihazları, tabii hâdiselerin bilfiil tetkikini tatbik etmeğe, meselelerin şe'nî şartlar dahilinde en son dercedeki basitlik aşılmak istendiği zaman, nadiren elverişlidir. Fakat, ekseriya karıştırıldığı cebir zihniyetinden çok başka olan hakikî riyazî zihniyet bilâkis daima elverişlidir [2].

şu halde hendesecilerin «zihniyet darlığını» ve «felsefesizlik» ini tenkit ettiği zaman C. un gösterdiği ısrar ve şiddet üzerinde çok durmamalıdır [3]. şüphesiz muğlak ilimleri riyaziyatçıların yürüyüşüne karşı korumaktan, yalnızca prensipler üzerine kurulmuş bir felsefenin imkânsızlığını göstermekten bir türlü bıkmıyor. Fakat riyaziyatın biri tarihî bakımca müsbet usulün ilk nümunesini vermiş olmaktan, ötekisi bugün bile müsbet usulün en güzel ve en saf tatbikatını arz etmekten ibaret imtiyazlarını tanıtmaktan da geri kalamıyor.

Bununla beraber basit bir umumileştirme ile riyazî usulü küllî usule çevirmek hususunda Descartes daha çok sakınmaktadır. Böyle bir küllileştirme kadar müsbet zihniyete zıt bir şey olamaz. Müsbet zihniyetin serpilmesi için riyaziyat ile uğraşma, zarurî bir başlangıçtır. Fakat yalnız bir başlangıç. Riyaziyatçıların, mevzularının son derece basitliğinden dolayı, talilî kullanış tarzları, zekâmızın vaziyeti hakkında yanlış bir fikir doğu-

[1] Kz., II, 324-325.

[2] Valat'ya mektupları, 93 (24 / Eylül / 1828).

[3] Dersler, VI, 712-715.

rum ve bizi müşahededen ziyade istidlâl yapmağa sevkeder. Sadece riyaziyat itiyadı, tabii hâdiselerin diğer kısımlarını tetkik için takibi lâzım usule hazırlamaktan ziyade bizi ondan uzaklaştırır. Hülâsa «salim bir mantık terbiyesinin bu ilk derecesini (Riyaziyatı) sonuncu derece yerine» almak tehlikeli bir hatadır [1].

Müsbet usulü, bütünü içinde kavramak için riyaziyatı değil, ana ilimlerin sırasını da göz önünde tutmak gerektir. Esasında daima aynı kalan bu usul, her yeni hâdiseye nizamına intibak ederek hususî çizgiler kazanıyor. Bu hâdiseye nizamlarından her biri, usulü teşkil eden başlıca cihazlardan birinin kullanımını müsbet usule sokar. «Küllî mantığın muhtelif cihazlara ilişkin bu mefhumları daima kaynaklarına çıkma suretile tetkik edilmelidir».

Böylece riyaziyat, müsbet ilmin ilk şartlarını en iyi tanıtan ilimdir. İstidlâl yapma sanatının en basitlerinden en yükseklerine kadar olan bütün incelikleri, başka sahalardan ziyade riyaziyede, en fazla bir bereket ve tenevvü ile bir düziye görülmektedir. Sonra astronomi, bütün iptidai safiyeti içinde bize faraziye sanatı ile beaber yürüyen müşahede sanatını öğretir. Hâdiselerin akli surette önceden görülüşünün neden ibaret olduğunu ve ilmin daima temsile ve bağlamağa müncer olduğunu gösterir. Fizik bizi tecrip nazariyesine, kimya nomenklatör yapmanın umumî sanatına, uzvi cisimler ilmi tasnif nazariyesine alıştıırır. Hayatiyat hususî surette mukayese usulünü kullanır [1]. Nihayet içtimaiyat ile C. un tarihî usul dediği «müteal» bir vetire baş gösterir [2].

Müsbet mantık, ilkin ilimlerden her birine has olan usulün kullanımına, bütün ilimlere yara. Her büyük mantık kaidesi, kendisinin en tam, en kendiliğinden inkişafını gösteren tabii felsefe kısmında tetkik edildikten sonra, zarurî olan tadiller neticesinde diğer ilimlerin kemalleşmesine te'tbik edilir. Meselâ mukayese

[1] Dersler, VI, 712-715.

[2] Kz., VI, 720.

[3] Kz., VI, 74.

usulü önce hayatiyata aittir. Fakat prensip haline konup umumi-  
leştirilince içtimaiyat, fizik, hattâ riyaziyat için değerli bir âdet  
halini alır. Her ilimde usul diğer ilimlerin kuvvet ve genişliğini  
tanıttığı yardımcı cihazları kullanmakla tamamlanır. Bu karşı-  
lıklı yardımlaşma ile müsbet usul, her ilimde, tâbir caizse, en  
büyük verimi temin eder.

İlimlerin en ziyade mümkün olacak akli şekilde inkişafı  
için «gerçekten ilmi olan bütün çalışmalar, müşterek temeli»  
olan umumî bir müsbet felsefe sistemi istikametine sevkedilme-  
lidirler. Alim, aynı zamanda, feylesof olmalıdır. Çünkü müs-  
bet usullerin bütün kuvvetlerini kendisine kazandıracak fel-  
sefedir. Bu felsefe meselâ hendeseciye, içtimaiyat ve hayatiyat  
ile hiç değilse küçük bir ilişiği olması lüzumunu gösterir. Haya-  
tiyat kendisine fırsat düşünce kullanabileceği mukayese usulünü  
öğrenir. İnsan zihninin umumî serpilmesi esnasında hendesenin  
tarihini gösteren içtimaiyat, hendeseyi daha iyi anlamasına yar-  
dım eder. Eğer hendeseciler daha felsefi zihniyet taşılırsa ilim-  
leri daha iyi öğrenilecektir. Descartes, Leibnitz, Lagrange'in  
yüksek telâkkileri, hendesede anlaşılır surette anlaşılmiş ve ay-  
dınlanmış olacaktır.

Diğer ana ilimleri tetkik, riyaziyatçı için faydalı ise, başka  
alimlerin riyaziyata başvurması bundan daha az faydalı de-  
ğildir. İlk rehberliği itibarile bu ilim, hiç bir kimsece ihmal edile-  
mez. Bütün zihinler için müsbetlik, müşterek mektebidir. Bun-  
dan başka yarınki fiziyolojistlerin, ilmi terbiyelerinin bilhassa  
edebî olması, fizik ve kimyaya ait bir kaç mefhumun tetkikin-  
den ibaret bulunması teessüfe değer. Kanunlarını arayacakları  
hâdiseler muğlak olduğu nisbette, ilmi hakikatın aydın bir fikri-  
ne varmak maksadile, astronomi ve riyaziyata aşına olmalıdırlar.  
Gerçekten, asrımıza kadar sahih (yani riyazi) ilimlerin tet-  
kiki, tabii ilimlerin tetkiki için başlangıç şartı olarak düşünül-  
müştür. Buffon, Lamarck bile bu inzibatın tesiri altında idiler.  
Eğer içtimai ilim teşekkül için bu kadar güçlüğü uğradı ise bu-  
nun sebebi, daha bir çok sebeplerle beraber, şimdiye kadar  
içtimai hâdiseleri yoklamak isteyenlerde ilmi terbiyenin yoklu-  
ğudur. Çoğu yalnız yanı başlarında teşekkül eden hayatiyata

değil, daha önceden müsbet hale kavuşan ilimlerin bile farkında olmıyan iktisatçılar, tabii kanunların ne olduğu hakkında ilmî bir fikri nereden edineceklerdi ?

Tek bir ilim terbiyesinin yalnızca inkişafı zekâ için büyük bir tehlikedir. Bununla beraber ilâhiyat ve metafizik felsefelerini teşkil eden itikatlar sistemini dağıtmak müsbet zihniyetin başlıca cehdini teşkil ettiği müddetçe, çalışmaların ve usullerin hususî kalışı yalnız ikinci derecede bir mahzurdan ibaretti. Astronomların, fizikçilerin, hayatiyatçıların yaptıkları keşiflerin az çok bir düzen içinde bulunması ve küllî olan müsbet bir usul ile idare edilmesi çok ehemmiyetli değildi. Elverir ki eserlerini ortaya atmış, yarını hazırlamış olsunlar. Fakat müsbet tenkit zihniyeti, uzvî bir hal almağa ve devirdiği felsefe yerine yenisini koymağa mecbur kaldığı zaman şimdiye kadar kullandığı hususî cihazları tek ve küllî bir usule tâbi tutması icap etti. Eğer «ilim anarşisi» devam etseydi, müsbet zihniyetin terakkisi şüphesiz, her ne kadar metafizik çağı değerden düşürmekle beraber, onun yerine bir şey koymuş, binnetice metafizik zihniyet ile yaşamaktan kurtulmuş olmazdı. Çağdaş alimler her yeni umumî inzibatı reddederken, tamamen devirdiklerini sandıkları usulleri, farkında olmadan doğrultmağa meyletmektedirler.

Bir kelime ile, müsbet usulün zaferi katî olmak için, müsbet felsefenin bütün alimlerce kabulünü icap ettiriyor. Eski mantık en sıkı bağlarla zamanın hâkim metafizik doktrinlerine bağlı idi. Müsbet mantık da aynı ile müsbet felsefe ile elele vermiştir. Daha açıkça söylemek lâzım gelirse, müsbet felsefenin asıl kendisinin bir ifadesinden ibarettir.

### III

Müsbet felsefenin umumî usulü nefsi mi, şey'i mi, yoksa her ikisi birden mi ? Bu mesele, bilindiği veçhile, müsbetçiler arasında hararetli münakaşalar uyandırmıştır.

Mesele, müsbet mektep dışındaki bazı müverrihlerce hal edildi. Buna göre C., hayatının sonlarında «Dersler» de izah edilen doktrinden başka bir doktrine bağlanmış sayılabilir. Bu-

nunla beraber bir manâda çarpışan bu iki usulün, yani nefsi (subjectif) ve şey'i (objectif) usullerin, diğer bir manâda pekiyi barışabileceklerini görmek için C. ile beraber, birbiri ardısıra olan iki bakımı ayırt etmek yeter. Tabii hâdiselerin izahında yalnız zekâmızın takip ettiği yürüyüş, yani kelimenin dar manâsında düşünülen müsbet felsefe mevzuu göz önüne alınırca iki zıt usul karşısında kaldığımız doğrudur. Nefsi usul, insan telâkkisinden dünya telâkkisine, şey'i usul dünya bilgisinden insanınki- ne gider. Birincisi ilâhiyat ve metafizik felsefelerini, ikincisi müsbet felsefeyi doğurur. İki felsefenin barışmazlığı, birbirlerine irca edilemez olan usullerinin barışmazlığındandır. Bu manâda içtimaiyatın kuruluşu ile tamamlanan şey'i usulün kat'i surette teessüsü, nefsi usulün yine kat'i olan ihracını icap ettirir.

Fakat C. 1838 de «Dersler» in üçüncü cildinde, yani hak-sız yere **ikinci felsefe** denen devreden çok evvel, şöyle yazıyordu : «Tam olgunluğunu bulan hakiki felsefe, bu iki çarpışan usulü, zarurî surette barıştırmaya meyletmelidir [1]». Bu barışma, ilmin hususî bakımı ile felsefenin küllî bakımını ayırma suretinde olacaktır. Tabii hadiselerin kanunlarının ilmi araştırılışı, ancak şey'i usul ile mümkündür. Bu noktada C. un hissi değişmiyor. Fakat bu ilimler yalnız nefsi usulün elverişli olduğu daha geniş bir bütün içinde parça olmaktan başka bir şey değildirler.

Bu noktayı, bilhassa biri mantıkî, diğeri dinî ve ahlâkî olan iki çeşit delil isbat ediyor.

Müdrükemizin yüksek dileği birliktir. Bu birliğe, ilimlerdeki şey'i usulü kullanma ile hiç varabilir miyiz ? Şüphesiz hayır. Hattâ yalnız başına düşünülen bir hâdise nizamında bildiğimiz kanunları, daha umumî tek bir kanuna indirmiyoruz. Gözümüzden kaçan ve belki daima kaçacak olan kanunlar bahasına bildiğimiz kanunlar ne kadar çoktur. İlimlerimizden her biri, mevzuu ile göz önüne alınca mahdut ufukumuzun ötesinde alabilmişine uzanır. Kendimizi tatmin için alemin bir olan bir telâkkisine muhtaç isek bunu hiç bir zaman şey'i usul ile elde edemeyiz. Fakat bakımımızı değiştirirsek, ilmin hepsini merkez olarak

[1] Dersler, III, 210.

insana yahut daha doğrusu insanlığa bağlarsak o zaman aranılan birliği gerçekleştirebiliriz. İşte müsbet ilimlerin silsilesini, insanlığın son ilmüne tâbi tutmak suretile içtimaiyatın mümkün kıldığı şey de budur.

Diğer ana ilimleri «elzem başlangıçlar» gib düşünmek, onları sırasile ortaya çıkaran tekâmülü terakkinin asıl tarihi gibi tasarlamak, bütün itikatlarımızda ve bütün bilgilerimizde üç hal kanunun doğruluğunu araştırmak, nihayet bütün ilmi araştırmaları içtimaiyat bakımından inzibat altına almak : işte iki usulün barışmasından C. un kastettiği şey budur [1].

Nefsî usulün bu yeni kullanılışı ile, onun kendiliğinden olarak ilâhiyat felsefesi tarafından kullanılışı arasında, riyaziyattan içtimaiyata kadar devam eden bütün bir müsbet ilim inkişafı vardır. İlâhiyat felsefesi, insan ve dünya bilgilerini birine bağlı düşündüğü zaman, kendisini harekete getiren insiyak doğru idi. Fakat müşahede etmek yerine tahayyül ediyordu. Dünyayı insanın iradesine benzer «illet» lerle dolu ve onun gibi heves sahibi olarak tasarlamakta idi. Yeni nefsi usul ise bilâkis içtimaiyat tarafından yuğurulan müsbet ilimlerin neticelerine dayanmaktadır. Ona göre zihni hâdiselerin hayatiyat kanunlarına ve hayatiyat kanunlarının da gayri uzvî muhit kanunlarına tâbi olduğu artık âşikârdır. Fakat «bütün bu kanunların sistemleşmesi», şey'î bakımca daima imkânsız kalacağından bu sistemleşmeyi kendisi, merkez olarak seçtiği insanlık bakımından yapmağı denemiştir [2].

Böylece insanlığın zihni yürüyüşünde iki büyük çağ ayırt edilebilir. İlk çağ esnasında müsbet zihniyet ilmî, yani şey'î usulü, gittikçe yükselen hâdiselere sırasile tatbik eder. İçtimaiyatın kuruluşu, bu yükselmenin son noktasını gösterir. O zaman ikinci çağ başlar. Şimdi müsbet zihniyet hususî ve tahlilci olmaktan çıkmış, küllî ve terkipçi olmuş, hususî ilimlere tesir etmektedir. Bundan sonra hususî ilimlerin bütününü idare için «düzeltilen» nefsi usulü kullanacaktır.

[1] Kz., 610.

[2] Müsbet siyaset, I, 447.

Dini ve ahlâki bakıma gelince, içtimaiyat bir defa teşekkül ve müsbet felsefe teessüs edince dinin kendine has vazifeleri ortaya çıkar. Zekâ kendi kendisinin gayesi olmadığını ve kendi kendisine kaide ve gaye göstermeyeceğini idrak eder. Kendisini cehitlerine istikamet verecek ve mevzuunu tesbit eyliyecek idare edici bir kuvvet bırakır : *Agir pour affection et penser pour ağır - Svmek için hareket, hareket için düşünme.* Fakat zihin, vazifesinin insanlık hizmetinde bulunduğunu anlarken, aynı zamanda dini içinde bulunduran tam bir müsbet zihniyetin, şey'i usul yerine nefsiyi koyduğunu, yahut daha ziyade her iki usulün birbirine dayandığını görür. Eğer biz sırf zekâ olsaydık, daima, insana doğru yürüyecektik. Fakat zekâ bizde bir vasıttan başka bir şey değildir. Aşk prensip, hareket ise gayedir. Dünyaya taallük eden tetkikimizin en sonda atfedilmesi lâzımgelen de insandır [1].

Hayatının sonuna doğru C. «bilhassa yapma işaretlerin rehberlik ettiği» zekâ mantığını «heyecanların birbirine doğrudan doğruya olan bağlılığı üzerine kurulmuş» gönül veya his mantığı ile muhalefete soktu [2]. Burada dini sisteme sıkıca bağlı olan bir telâkki üzerine durmayacağız. Yalnız felsefi bakımdan nefsi ve şey'i her iki usulün, C. un düşüncesine «sistemli bir surette düzelme» şartı ile kolayca barıştıkları neticesine varacağız. İçtimaiyat kurulunca bu düzelme de elde edilmiş demektir. Gerçek, bir taraftan içtimaiyat şey'i usul ile vücade getiilen ilimlere birlik temin ediyor: çünkü hepsini, insanlığın tek ilmine tâbi tutmuştur. Diğer taraftan nefsi usul, mahrum olduğu müsbetliği kazanıyor: çünkü içtimaiyat keyfi olan «Ferdî nefis» yerine «Küllî nefis» i, yani insanlığı koymuştur.

*Prof. L. BRUHL*

*Dr. ZİYAEDDİN FAHRİ*

Istanbul Üniversitesinde Doçent

[1] Müsbet felsefenin ferdi hareketler için gösterdiği formül şudur: *L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but.*

[2] Müsbet siyaset, II, 101.