

Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi

Yakup YILDIZ*

Giriş

BERGSONCULUĞUN Türkiye'ye girişi, 20. yüzyılın hemen başında, Osmanlı Devleti'nin toplumsal ve siyasal krizlerle boğuştuğu bir döneme denk gelir. 19. yüzyılda Batı felsefesine hakim olan pozitivist düşüncelerin karşısında yer alan bu sistem, pozitivism, scientisizm ve relativizm gibi geleneksel felsefe anlayışlarının eleştirisi çerçevesinde süre-sezgiye dayanan yeni bir felsefe anlayışı ikame etmeye çalışır. Bergsonculuk Batı düşüncesine kendi içinden bir eleştiri getirerek yeni bir bakış açısı ortaya koyarken, Türk fikir hayatında da materyalist ve pozitivist felsefelerle karşı alternatif bir düşünce imkanı sunar.

Bergsonculuğun Türk fikir hayatına girişini, tıpkı pozitivism, materyalizm vb. diğer felsefe akımları gibi, bir yönüyle Osmanlı modernleşme sürecinin bir parçası, diğer yönüyle de materyalizm ve pozitivism yönünde gelişme gösteren felsefeleşme sürecine erken bir reaksiyon olarak görmek mümkündür. Tanzimat'tan beri süregelen Batılılaşma hareketleri ve bunun telif-tercüme boyutu, özellikle II. Meşrutiyet'in doğurduğu görece serbestlik ortamında en ileri seviyesine ulaşmış, bu süreçte Batının bütün felsefe akımları memleketimizde temsilciler bulmuştur. Bu bağlamda Türk fikir adamlarının erken fark ettiği, materyalist ve pozitivist felsefelerle karşı alternatif bir sistem olarak gördükleri bir akımdır Bergsonculuk. Erken bir eleştiri ve sosyal problemlerin çözümü için bir ümit felsefesi olarak Türk fikir hayatına girmeye başlayan bu akım, 20. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak üçüncü çeyreğine kadar başta felsefe olmak üzere sanat, edebiyat, ahlak ve toplumsal konularda her bakımdan etkili olmuştur.

Bu makalede Bergsonculuğun hangi ilgi ve ihtiyaçlarla Türk fikir hayatına intikal ettiği, kimler vasıtasıyla ve hangi düzeyde temsil edildiği, Türkiye'ye giriş koşulları ve algılanış biçimleri ele alınacaktır.

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Türk Fikir Hayatında Bergsonculuğa İlk Yönelişler

Bergson felsefesi birçok ülkede olduğu gibi memleketimizde de henüz ortaya çıktığı yıllarda tanınmaya başlanmış, başlangıçta bazen tanıtma, bazen etkilenme, bazen de tenkit yoluyla bu akımdan söz edilmiştir. İlk etkilerinden başlayarak Bergsonculuktan -Ziya Gökalp dahil- etkilenmeyen düşünür neredeyse yok denecek kadar azdır. H. Ziya Ülken'in belirttiğine göre, ülkemizde Bergson'dan ilk defa Ahmet Şuayb (ö. 1910) ve Rıza Tevfik (ö. 1949) söz etmiş, Hüseyinzade'nin (ö. 1940) tavsiyesiyle daha erkenden Gökalp okumuş, fakat A. Fouillée (ö. 1912), Gabriel Tarde (ö. 1904), Emile Durkheim (ö. 1917) tesirleri yanında bu felsefe Gökalp'te kendisine uzun süre yer bulamamıştır.¹ Bu düşünürlerin yanı sıra Köprülüzade Mehmet Fuad (ö. 1966) ve Mehmet Ali Aynî gibi isimler de bu akımla kısa süre ilgilenmiş, fakat bu ilgi uzun süreli bir felsefi tercihe dönüşmemiştir.

Z. Fahri Fındıkoğlu, "Bergsonizm hareketi ve tesiri ne zaman başladı?" sorusu etrafında Bergson'la ilgilenen ilk düşünürün Gökalp olduğunu, onun ilk yazılarında Bergsonizmden izler bulunduğunu, hatta onda kendi seciyesi ile anlaşılan bir Bergsonist cephenin daima yaşadığını, bununla birlikte Durkheim'i tetkik ettikten sonra Bergson'un ikinci planda kaldığını ifade eder.² 1909'da Diyarbakır'dan Selanik'e gelen Gökalp, sosyal meselelerin çözümü noktasında Avrupalı düşünürleri kitapları vasıtasıyla tanımaya başlarken Bergson'a da tesadüf etmiştir. Gökalp bu tarihlerde etrafındaki arkadaşlarına o zaman Fransa'da en parlak ve en şöhretli devrini yaşayan Bergson'dan sık sık söz etmektedir.³ M. E. Erişirgil ise onun üniversitede hoca

1 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2001, s. 375.

2 Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, "Türkiye'de Bergsonizm I", *Cumhuriyet*, 13 İkinci Kanun/Ocak 1941. Benzer bir görüşü Ziya Somar da paylaşır. Buna göre Gökalp daha Selanik'te iken Fouillé ile sonra Bergson'la temas etmiştir. Fakat bu temasın onu Bergson'un hakiki sistemi ile kaynaştırdığı şüphelidir. Ona göre, Gökalp *Yeni Mecmua*'daki yazılarında Durkheim, Fouillé, Nietzsche ve Bergson arasında bir kompromizim yapmaya çalışmış ve nihayet Durheim sisteminde karar kılmıştır. Bkz. Ziya Somar, *Bergson: Hayatı, Felsefesi, İlk eserleri*, İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1939, s. 189.

3 Gökalp'in arkadaşlarından biri olan Ali Canib (Yöntem), Ziya Gökalp'in Bergson'a olan ilgisini şu sözlerle anlatmaktadır:

Ziya Gökalp nasıl Bergsoniste olmuştu şimdi onu anlatayım. Sonradan Hukuk Fakültesi'nde profesörlük eden Veli, o zaman Paris'te talebeydi. Tatil münasebetile Selâniğe geldi. Ziya, o, ben, Ömer Seyfeddin Olimpos-Palas'ta oturuyorduk. Ziya bermutad, Fouillée'den bahis açtı. Veli tasdik etti, "Fouillée geniş malûmatlı bir mütefekkindir" dedi ve minimini ellerini uğuşturarak ilâve etti "Ancak şimdi Fransa'da tefekkür âlemini kendisile en çok meşgul eden bir başka filozof var: Bergson" diye mırıldandı. Bergson, Ziya'nın büsbütün meçhulü değildi. Fakat tamamilе okumamıştı. İşte Veli'nin bu ikazı onu harekete getirdi. Bergson'un bütün eserlerini sipariş etti. Yavaş yavaş Fouillée ikinci plâna düştü. Birinci plâna Bergson geçti. Ziya gece gündüz Bergson'u okuyordu. Etrafına toplananlara her yerde, Cemiyet merkezinde, İttihad ve Terakkî mektebinde, Beyaz Kule bahçesinde, Olimpos- Palas'ta ondan, onun "*intuition*" nazariyesinden bahsediyor- ➤

olduktan sonra Bergson'un kitaplarını daha dikkatle okuduğunu, Bergson'un sezgi'ye (*intuition*) verdiği anlam ve yaratıcı tekamül fikrini ve dehaya verdiği değeri çok beğendiğini belirtir.⁴ Bu değerlendirmelerden hareketle Gökalp'in, temel görüşleri açısından büyük ölçüde Durkheim'e bağlı kalmakla birlikte Bergson felsefesinden etkilendiğini, hatta bu sistemi ilk defa Türk fikir hayatına onun tanıtmış olduğunu söylemek mümkündür. Onun bu sisteme ilgisi, bu akımın Türk fikir hayatında tanınmasının yolunu açmıştır.

Türkiye'de Bergson'a gösterilen ilgi, onun metafiziğinin spekülatif karakterinden çok memleketin içinde bulunduğu durum ve Bergsonculuğun bütün dünyada popüler olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sistemin temelini oluşturan *hayat hamlesi*, *yaratıcı tekamül*, *oluş* gibi kavramlar memleketin içinde bulunduğu özel şartlardan dolayı özel bir ilgiyle karşılanır; bu kavramlar kendi felsefi anlamları yanında manevi birer karşılık bulur. Türk fikir adamları bu felsefede bir tür varoluş ve kurtuluş dinamizmi bulmuş, bu sistemin temel

du. (...) Ziya -sonradan da devam etmekle beraber- Bergson'la bir, bir buçuk sene kadar uğraştı, sonra birdenbire içtimaiyatçı Durkheim'e geçti, ve artık ölünceye kadar Durkheim'e sadık kaldı. Çünkü, ancak Durkheim'in mesleğidir ki onun millî gayretlerini izah için tam kudreti haizdi.

Bkz. Ali Canib Yönetim, "*Bergson ve Ziya Gökalp*", *Cumhuriyet*, 23 İkinci Kanun/Ocak 1941, s. 3.
4 M. Emin Erişirgil, Gökalp'in Bergson'a olan ilgisini ve bu dönemde Bergsonculuğun fikir muhitlerinde nasıl karşılandığını şu sözlerle ifade etmektedir:

Ziya Üniversite'ye hoca olduktan sonra, Bergson'un kitaplarını daha dikkatle okudu, seziş "*intuition*"e verdiği mana, yaratıcı tekâmül hakkındaki anlayışı dehaya verdiği değer çok hoşuna gidiyordu. İşin güç ciheti, Durkheim'in sosyal olaylar anlayışıyla bunları telif etmekte. Günlere uğraştı, bazı telif şekillerini etrafındakilere söylüyordu. Kimse dikkatle dinlemiyordu ama, herkes şimdi: "İki imam belirdi, biri Durkheim, diğeri Bergson" diyorlardı. Bir gün bir felsefe doçentine her iki Fransız fikir adamının farkında olmayarak aynı yolun yolcuları olduklarını söyleyince, doçent Mustafa Şekip:

– A Ziya Bey, sen Bergson'u manken gibi kullanıyorsun, adamın söylediklerine onun hatırına gelmemiş manalar veriyorsun, bununla da kalmıyorsun, kitaplarında olmayan sözleri de ona atfediyorsun, dedi.

O bu sözlere hiç kızmadı:

– Filozoflar bize istikamet gösterirler. Benim söylediğim fikirler eğer onların gösterdikleri istikamete uygun düşüyorsa, demek ki onların da fikirleri budur, dedi.

Bu sırada içeriye bir profesör girmişti. Ona Bergson'un Yaratıcı Tekâmül hakkındaki nazariyesinden bahsetti. Bergson ile İslam mutasavvıflarını mukayese etmeye başladı, Durkheim'in bazı fikirlerini Bergson felsefesi ile teyide uğraştı. Ziya daha sözünü bitirmeden, profesör:

– Ne o Ziya Bey, dedi, şimdi Bergson mu moda oldu? Selanik'te iken Fouilleé ile Muhiddin-i Arâbi ne iyi uyumuşlardı. Durkheim geldi, Muhiddin-i Arâbi'yi kovdu, korkarım ki Bergson da Durkheim'i kovmasın?... Güllüştüler.

Bkz. M. Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1951, s. 127-127.

Ziyaeddin Fahri'ye göre son ifade karşısında Gökalp kararlı bir ses tonuyla ve vurgulu olarak "Asla!" demiştir. Bkz. Z. Fahri Fındıkoğlu, *Ziya Gökalp Hakkında Yazdıklarım ve Söylediklerim*, Türkiye Muallimler Birliği Neşriyatı, İst. 1955, s. 21.

kavramlarını toplumsal meselelerin çözümü bakımından araçsallaştırmışlardır. Örneğin, erken tarihlerde Bergson felsefesinden söz eden Köprülü Mehmet Fuad “*Ümit ve Azim*”⁵ adlı yazısında, Çatalca önünde bekleyen barbar Slav ordularına karşı, Türk gençlerine her şeyden önce ümitli ve azimli olmaları gerektiğini, Türk gençliğinin içine düştüğü meş’ûm *fatalizm-kadere teslimiyet* anlayışını yıkmak ve kalplere ümit ve azim vermek için kullanılacak tek silahın *ilim* olduğunu söyler.⁶ Burada düşünürün *fatalizm-kadere teslimiyet* olarak nitelediği anlayış determinist ve materyalist yaklaşımlara, *ilim* kavramı ise evrim teorilerine ruh planında son şeklini veren Bergson felsefesine karşılık gelir. Bu tarihlerde özellikle gençler arasında materyalist görüşün yaygınlaşmaya başladığını ve gençlerin olayları değerlendirirken determinist anlayışa ve evrim teorilerine dayandıklarını düşünecek olursak, Köprülü’nün bütün bu anlayışlara karşı Bergson felsefesini alternatif bir düşünce olarak takdim ettiği görülür. Köprülü ayrıca evrim teorilerinin gelişimi hakkında detaylı bilgiler verir, Bergson’un *elan vital* anlayışıyla önceki evrim teorilerini temelinden yıktığını, evrime yeni bir form kazandırdığını belirtir. Ona göre bu yeni akıma yöneltilen bütün itirazlara rağmen Batı düşüncesi her gün biraz daha Bergson’un nüfuz alanına girmekte, eski tekamül nazariyesinin üç büyük üstadı Darwin, Spencer ve Marx yerine De Vries, Bergson, A. Sorel’in (ö. 1922) görüşleri kuvvet kazanmaktadır.⁷

Diğer taraftan Köprülü, Bergson felsefesinin felsefi bir hareket olarak da ümit vaat ettiğini belirterek önceki evrim teorilerinin insana bir tembellik hissi verdiğini, bu hisle Anadolu Türklerinin yeniden büyük bir imparatorluk kuramayacağını ifade eder.⁸ Oysa Bergson “yaratıcı oluş” fikriyle insan iradesine vurgu yaparak, o güne kadar eski evrim teorileriyle uyuyan ümitsiz ve tembel insanlar ile toplumları hayata ve faaliyete çağırmaktadır. Köprülü Türk gençliğini Bergson felsefesine şu sözlerle davet eder:

Ey Türk gençleri! Bu davate herkesten evvel siz icabet ediniz, Soğumuş kalbinizde iman ateşleri yansın, mütehaccir dimağlardan ümit şûleleri parlasın! Şahsî menfaat düşünceleriyle kararan bedbaht vicdanınızda ümidin, azmin büyük fırtınalardan daha hadîd ve gazaplı sesi tanin-dâr olsun!⁹

5 Köprülüzâde Mehmet Fuad, “Ümit ve Azim”, *Türk Yurdu*, II/32 (24 Kanunusani 1328/1913), s. 139.

6 Köprülü, s. 139.

7 Köprülü, s. 140-141.

8 Köprülü, s. 141.

9 Köprülü, s. 142. Köprülü’nün bu ifadeleri daha sonra A. Cerrahoğlu (Kerim Sadi) tarafından eleştirilmiştir. Kerim Sadi, *Tarih Anlayışı Olmayan Tarihçi: Fuad Köprülü* adlı kitabında günün ihtiyaçlarını karşılayacak bir teori arayan ve aradığını Bergson’da bulan Köprülü’yü ‘cihan hadiselerini kavrayamamak’ ve ‘ilmi araştırma metodundan yoksun olduğu için Osmanlı Devleti’nin çöküş sebeplerini görememek’ ile suçlar. Bkz. A. Cerrahoğlu, *Tarih Anlayışı Olmayan Tarihçi: Fuad Köprülü*, İstanbul, 1964, s. 17-19.

Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi Bergson felsefesi bu dönem için oldukça yeni ve ümit vaat eden bir felsefe olarak Türk düşüncesine girerken, memleketin ancak Bergson'un hayat hamlesine (*élan vital*) dayanan bir dinamizmle kurtulacağına inanılmaktadır. Bu anlayış daha sonra *Dergâh* yazarları tarafından benzer ifadelerle tekrar dillendirilecektir.

Bergson felsefesi ile erken tarihlerde ilgilenen düşünürlerden biri de Rıza Tevfik'tir. Fakat o Bergson'la yalnızca çağdaş Batı filozoflarından biri ve bu tarihlerde Avrupa'da popüler bir filozof oluşu yönüyle ilgilenmektedir. Bu çerçevede Rıza Tevfik'in 1913'te kaleme aldığı "Henri Bergson ve Felsefesi"¹⁰ adlı yazısı, Bergsonculuğa gösterilen ilgiyi biraz daha ileri bir noktaya taşır. Rıza Tevfik burada Bergson felsefesini temel kavramları çerçevesinde tanıtarak Bergson'un felsefe tarihindeki yerini belirlemeye çalışır. Ona göre Bergson'un çağdaş Batı felsefesi açısından değeri, sezgiciliği yeniden canlandırması, ona yeni ve şahsi bir şekil vermesidir.

Rıza Tevfik'in bu sistemi tanıtırken yer yer Bergson'un fikirlerine iştirak ettiği görülür. Örneğin, naturalist felsefelerin mekanizm ve determinizme iltifat ederek insan iradesini ortadan kaldırdığını, maneviyatı mekanizme irca ederek ruhu inkar ettiğini belirten düşünür, bu bakımdan Bergson felsefesini "naturalizme karşı bir reaksiyon ve bir isyan" olarak nitelendirir. Ona göre naturalist felsefeler "hayat"ı açıklayamadığı gibi, incelemelerinde analitik bir yöntem kullandığı için onu gerçek mahiyetinden uzaklaştırmaktadır. Bu yöntem bize hayatın anlamını veremeyeceği gibi insanı umutsuzluğa sevk edecektir. Bu bakımdan Bergson'un aklın erişemeyeceği konularda sezgiyi teklif etmesi bir çıkış yolu olabilir.¹¹

Felsefi yöntemi yanında Bergson'un özellikle sanat görüşlerini öne çıkaran Rıza Tevfik, bu yeni felsefi hareketin din ve güzel sanatlara uygun düştüğünü belirtir. Bergson'un hakikatin bilgisine sezgi vasıtası ile ulaşılacağı fikri sanat için de geçerlidir. Çünkü dinde vahiy, sanatta ilham, felsefede *intuition* aynı psikolojik hali ifade için yüceltilmiş eş anlamlı kelimelerdir. Bergson'un sezgici felsefesi sanat ve dini de yanına alarak bunları telif etmiştir; ki bu telif ona göre az bir şey değildir. Rıza Tevfik buradan hareketle Bergson felsefesinin diğer akımlara göre daha felsefi, daha kapsamlı ve sağlam bir sistem oldu-

10 Rıza Tevfik, "Henri Bergson ve Felsefesi", *İçtihad*, sy. 291 (30 Kanunu sani 1329/1913), s. 2038.

Rıza Tevfik daha sonra kaleme aldığı 1337/1921 tarihli yazısında ise tabii ve tecrübi ilimlerdeki gelişmelerden dolayı spiritüalizmin canlılığını kaybettiğini, ancak Bergson'un bu anlayışı yeniden canlandığını ifade etmektedir. Ona göre Bergson bu yönüyle "kendi mesleğini müdafaa eden bir mücahit"tir. Bkz. Rıza Tevfik, *Felsefe Müderrisi Rıza Tevfik Beyefendi'nin Darulfünun Dersleri-Mabadettabiye 1: Bergson Hakkında*, İstanbul: Darulfünun Matbaası, 1337/1921, s. 19. Yeni harflerle basımı için bkz. Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında: Henri Bergson ve Felsefesi*, Ali Utku, Erdoğan Erbay (haz.), Konya: Çizgi Yayınları, 2005.

11 Rıza Tevfik, s. 15.

ğunu belirtir.¹² Rıza Tevfik ayrıca bu yazının devamında Bergson'un *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* adlı eserinin ilk bölümlerini özetleyerek verir. Bu bilgiler kısmi de olsa, Türkiye'de Bergsonculuk literatürüne dair ilk metinler olarak görülebilir.

Bergson felsefesiyle ilgili olumlu görüşleri ve verdiği bilgilere rağmen Rıza Tevfik'in Bergsoncu bir düşünür olduğunu söylemek güçtür. Çünkü o birçok felsefi görüşü çeşitli yönleriyle takdir etse bile, genel olarak bütün felsefelere mesafeli durmayı tercih etmektedir.¹³ Rıza Tevfik'in Darülfünun öğrencilerine felsefe dersleri veren bir hoca olduğu ve Bergson yanında diğer düşünürlere de derslerinde ve yazılarında yer verdiği düşünülürse, Bergson'la ilgili değerlendirmelerinin birer tanıtımdan ileri gitmediği görülür. Bununla birlikte Bergson felsefesine dair verdiği bilgiler Türkiye'de Bergsonculuğun tanınmasında önemli katkılar sağlamıştır.

Bergson'a gösterilen bu sınırlı ilgilerden sonra bu akıma felsefi düzeyde ilk ciddi alaka Suphi Ethem tarafından gösterilir. Subhi Ethem *Bergson ve Felsefesi*¹⁴ adlı etüdünde büyük Fransız metafizikçisinden ilk defa etraflıca bahseder. Mekanik evrimci ve materyalist görüşlere sahip olan Subhi Ethem, Lamarck ve Darwin'ci bir evrim anlayışını yaymaya çalışmaktadır. Bu nedenle "hayat" ve "hayatiyet"ten bahseden, "tekamül" hakkında yeni şeyler söyleyen ve "tekamül teorisi"ni savunan Bergson felsefesi dikkatini çeker, fakat Bergson'un hayat hakkındaki fikirleriyle karşılaştığında Bergsoncu fikirlerden vazgeçerek Bergson'u Lamarckçı ve Darwinci bir açıdan eleştirir. Ona göre Bergson'un felsefesi toplama/derleme (*telfiki*) bir felsefe; Bergson'un kendisi de bir metafizikçidir. Onun bütün yaptığı Shelling, Kant, Fichte, Goethe ve özellikle Shopenhauer gibi Alman filozoflarının fikirlerini derlemekten ibarettir. Subhi Ethem Bergson'a dair eleştirilerini şu sözlerle dile getirir:

Bergson zamanının efkâr-ı fenniyesini iyi takip ettiği halde bunlardan kendisine aslı bir kanaat edinememiştir. Beşerin tekevvünü ve iradesi hakkındaki tasavvurları fennin esaslarından pek uzaktadır. Serd ettiği felsefi mütalalar pek münferid ve pek çıplaktır. Hepsi bir araya toplansa arada derin bir tenâkuz göze çarpar. Tetebbuu pek geniş ve etraflı olduğu halde bunlar ara-

12 Rıza Tevfik, s. 27-28.

13 Rıza Tevfik'in felsefi tercihleri konusunda şu sözler açıklayıcı olabilir:

Bana gelince: Hiç bir felsefenin nazariyatından kat'iyen memnun olmadığım gibi, hiç bir sistemin kemâline de inanamadığım için, doğuştan filozoflarda husulü tabii olan gayret-tarafdarân-ı hasetten bittabi olamam. Bence bütün mabadettabiyyat -az çok makul- bir mecmua-i faraziyyattır. Lâkin faraziyyat zarûri ve lazımdır; dalâlet değildir. Çünkü en müsbet ve sahih ilmin hududu dahi faraziyyat ile muhâttır. Nitekim mebâdisi ve esâsâtı da -tecrübe ile isbatı mümkün olamayn- bir takım mevzuât veyahut mu'tâyâtır.

Bkz. Rıza Tevfik, s. 14.

14 Subhi Ethem, *Bergson ve Felsefesi*, Kader Matbaası, Dersaadet, 1919, 59 s.

sında bulduğu irtibatlar pek sönük ve pek zayıftır. Binnetice teessüs ettiği meslek de pek mütereddittir.¹⁵

Subhi Ethem, Bergson'un her şeyden önce bilimsel gelişmelerden (*efkâr-ı fenniye*) haberdar olduğunu, fakat bunları dikkate almadığını, bunun yanında felsefi görüşlerinin de münferit ve birbiri ile irtibatsız olduğunu belirtir. Burada onun "beşerin tekevvünü ve iradesi" konusundaki "fen"den kastı Lamark'ın transformasyona dair fikirleridir. Subhi Ethem'e göre Bergson organik cisimlerin (*zerrât-ı uzviye*) tasnifinde transformizmin varlığın ilkel halinde (*halet-i ibtidaiye*) bulunduğunu ileri sürmektedir. Oysa düşünürüne göre Bergson'un böyle bir iddiada bulunması "büyük bir gaflet"tir. Bu teoriye göre elde çok az malzeme (*vesâik*) bulunmasına rağmen yine de türlerin ve cinslerin evrimi (*istihâle*) gerçekleşmiş, hayvanlar silsilesi baştan aşağıya kadar mükemmel bir şekilde tasnif edilmiştir. Diğer taraftan Bergson hayat hamlesini (*élan vital*) bir ihtiyaç gibi kabul etmektedir. Oysa Subhi Ethem'e göre hayat hamlesi mutlak bir şekilde meydana gelemez. Çünkü bu işlem sırasında maddeye, yani kendisinin aksi olan harekete tesadüf eder. Üstelik Bergson bu süreci diğer evrim teorileri gibi fizik esaslarına göre değil, psikolojik olgularla izah eder.¹⁶

Subhi Ethem'in Bergson'a yönelttiği bu eleştiriler Bergson'a gösterilen ilgiyi olumsuz etkilemediği gibi, bu sistemin daha da tanınmasına neden olur. Çünkü bu eleştirilerle birlikte bu felsefe kendi sistemi çerçevesinde Türk fikir hayatında ilk defa tartışmaya açılarak¹⁷ diğer düşüncelerle mukayese edilmiş, bir bakıma bu sistem antitezleriyle ortaya konulmuştur. Diğer taraftan *hayat hamlesi*, *yaratıcı* tekamül, *oluş* gibi kavramlar önceki düşünürlerden farklı olarak, Subhi Ethem tarafından felsefi boyutlarıyla, *evrim* fikri çerçevesinde ele alınmıştır.

15 Subhi Ethem, s. 32.

16 Subhi Ethem, s. 46-48.

17 Subhi Ethem'in Bergson hakkındaki kitabı ve Bergson'la ilgili tenkitleri Mehmet Ali Aynî tarafından eleştirilmiştir. Ona göre Ethem, Bergson'un sistemini anlamadan, kitaplarını okumadan bu eseri kaleme almıştır ve felsefi terminolojiyi bilmemektedir. Aynî şu sözlerle kitabı ve yazarını eleştirir:

Bu son günlerin neşriyatı içinde doktor Subhi Edhem Bey'in Bergson ve felsefesi hakkında bir kitap yazıp neşrettiğini gazetelerde okuyunca sevinmiştim. Çünkü kütüphane-i milliyemizde zamanımızın bu büyük feylesofu hakkında henüz muhtasar bile olsa, ciddi bir eser yoktu. Nihayet erbab-ı kaleminden Ali Canib Bey'in *Türk Dünyası*'nda neşr ettiği takdîrnameyi de görünce gidip kitabı aldım. Şiddet-i şevk ve hevesle daha yolda kitabı okumaya başladım. Fakat ne saklayayım, her sahifeyi çevirdikçe müteessir oldum ve Subhi Edhem Bey'e kızdım. Zira böyle ağır mesail-i ilmiyenin enzâr-ı ammeye vaz'ından evvel bihakkın tettebbu edilmesi icap ederdi. Subhi Bey böyle yapmadıktan başka bir çok hatalara düşmüştür.

Mehmet Ali Aynî, *İntikad ve Mülâhazalar*, İstanbul: Kütüphane-i Sudi, 1339/1923, s. 66.

Bergson felsefesine gösterilen bu ilgi Bergson'un *Dergâh* çevresine gelinceye kadar Türk düşünce hayatında kısmen tanınan, sempati duyulan ve az çok takdir edilen bir filozof olduğunu gösterir. Bu sistem erken tarihlerden itibaren Batı'nın materyalist ve pozitivist akımlarına karşı alternatif bir düşünce olarak görülmüş, bu sistemin ana kavramları, sınırlı da olsa Türk fikir muhitlerine intikal etmiş, bütün bunlara paralel olarak kısmi de olsa tenkit düzeyine ulaşmıştır. Bergson Türk fikir hayatında asıl temsilcilerini *Dergâh* çevresinde bulacak, bu mecmua etrafında sistemli bir şekilde ve dönemin psikolojisine uygun olarak Mustafa Şekip Tunç'un kalemi ve sürekli alakası ile ilk defa Türk felsefesinde temsil edilen bir akım haline gelecektir.

Bergsoncu Bir Muhitin Teşekkülü

Bergsonculuk ülkemizde sistemli olarak ve 1905'ten 1918'e kadar kuvvetle hüküm sürmüş olan pozitivism ve mekanik evrimcilik cereyanına tepki halinde ilk defa *Dergâh* mecmuası etrafında toplanan bazı Darülfünun hocaları ve talebeleri tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur.¹⁸ Felsefi düzeyde Bergsonculuğu, edebi anlamda ise saf sanat anlayışını benimseyen bu mecmuanın "edebî şefliğini" şair Yahya Kemal, "felsefi şefliğini" ise Mustafa Şekip (Tunç) üstlenmektedir. Millî Mücadele'nin bazen ümit bazen de karamsarlık veren ortamında, Osmanlı Devleti'nin uzun zamandan beri devam eden çöküşüne "mevcut ideoloji ve politikalar aracılığıyla bir çare bulamayan" genç aydınlar Bergson felsefesinden hareketle maneviyatçı ve ruhçu bir anlayışı savunarak Millî Mücadele'ye İstanbul'dan destek vermişlerdir.¹⁹ *Dergâh* mecmuasının oluşturduğu bu Bergsoncu atmosfer bütün fikir çevrelerine yayılmıştır. Mütareke döneminde Darülfünun'da öğrenci olan Fındıkoğlu bu havayı şu sözlerle tasvir eder:

Şimdi 1922 senesine ait talebelik hatıralarımı, zamanının kadrosu içinde canlandırıyorum: Bergson felsefesi acayip kıyafetli yabancı askerlerin dolaştığı Beyazıt meydanında başları eğik gezen üniversitelerinin ruhunda yakın ve iyi bir istikbalin müjdecisi tesirini yapıyor! (...) hayat hamlesi formülü esrarengiz bir kurtuluş vecizesi gibi geliyor!²⁰

O yıllarda Darülfünun'da okuyan ve muhtemelen Felsefe bölümünün

18 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 375.

19 Metin Çınar, "Dergâh Dergisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, V, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 85.

20 Sevr Antlaşması'nda imzası olan üniversite kprofesörü, o zaman Darülfünun'da felsefe hocası olan Rıza Tevfik'tir. Millî Mücadele sırasında Anadolu'daki hareketlere şüpheyle bakan Tevfik'in bu davranışı Darülfünun öğrencilerinin tepkisini çekmiş, Sevr Antlaşması'ndaki imza törenini abartılı bir şekilde öğrencilerine anlatması nedeniyle hoş karşılanmamıştır. Buradaki *nesrî harp* ve *nesrî sulh* kavramları Tevfik'in siyasi tutumunu anlatmaktadır. Bkz. Z. Fahri Fındıkoğlu, "Bergsonizm II", *Cumhuriyet*, 15 İkinci Kanun 1941, s. 2.

derslerini takip eden A. H. Tanpınar ise *Dergâh* etrafında şekillenen Bergsoncu muhiti şu sözlerle anlatır:

Ben Yüksek Muallim'e girdiğim zaman daha eski arkadaşlarımızı, Durkheim ve Ziya Gökalp adına yemin eder halde bulmuştum. Sonra Rıza Tevfik'in ve bilhassa Dergâh'ta Şekip'in çalışmaları ile Durkheim, Bergson'un karşısında geriledi. Her cins sanatkâr gibi mücerret fikirden pek hoşlanmayan, realite üzerinde kendi sezişiyle düşünmeği tercih eden Yahya Kemal bir gün Şekip Bey'e 'Şekip biz hepimiz artık Bergsoncuyuz' demişti. Bu biraz da yarı şaka olarak söylenmiş bir sözdü. Fakat bir hakikati ifade ediyordu. Bergson bize sadece felsefesini nakledenlerle gelmiyordu. Her büyük filozofun etrafında yetişen muharrirlerin edebiyatımıza yaptıkları tesirle de edebiyatımıza girmişti.²¹

Kuvvetli sosyal ve psikolojik nedenlere dayanan bu tesir *Dergâh*'ın ilk sayısından itibaren kendini gösterir. Yahya Kemal'in "Üç Tepe" muhasebesi, İsmayıl Hakkı'nın "Kerbelaya Giden Derviş"i, Mustafa Şekip'in "Hakiki Hürriyet", "Sanat'ın İçyüzü" vd. yazıları, Yakup Kadri'nin "Erenlerin Bağından"ı Batı'an gelen metafizik cereyanın doğurduğu bu mistik havayı ifade etmektedir.²² Ahmet Haşim ise gerek "*Şiirde Mânâ*" adlı yazısı, gerekse Bergson'un sanat mistisizmine yakın şiirleriyle bu mistik havayı beslemektedir. Manevi bir ruh hamlesi fikri etrafında ortaya konan görüşler genellikle Milli Mücadele ile ilişkilendirilir.

Derginin felsefi yönelişlerini ve düşünce istikametini göstermesi bakımından Yahya Kemal'in "Üç Tepe"siyle İsmayıl Hakkı'nın "Kerbelaya Giden Derviş" adlı yazısı derginin manifestosu niteliğini taşır. Söz konusu yazısında Türk edebiyatına yeni bir bakış açısı getirmeyi hedefleyen Yahya Kemal, aynı zamanda kendisine dahil olunacak medeniyeti de işaret eder. Ona göre kendisiyle temas edilecek medeniyet pozitivist, relativist veya maddeci akımların şekillendirdiği bir medeniyet olmayacaktır. Kendisiyle temas edilecek yeni medeniyetle önceki neslin eksikleri telafi edilecek, bu medeniyetle başka türlü bir irtibat kurulacak ve bu temasta "milli gayeler" önplanda tutulacaktır.²³ Bu bakımdan *Dergâh*'ın misyonu "modern felsefe açısından Doğu'yu aydınlatmak ve onun değerlerini yeni metafiziğe göre" meydana çıkarmaktır.²⁴

Derginin Bergsoncu karakteri, derginin diğer yazarları gibi Yahya Kemal'i de sarmıştır. Onun düşünce dünyasının arkaplanında Bergson'un zaman anlayışı ve estetik görüşlerinden izler bulmak mümkündür. B. Ayvazoğlu'nun belirttiğine göre Yahya Kemal felsefi meselelerle uğraşmamakla birlikte sanat

21 Tanpınar, "Hasan Ali Yücel'e Dair Hatıralar ve Düşünceler", *Yeni Ufuklar*, Haziran 1961, X/109, s. 4-5.

22 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 376.

23 Yahya Kemal, "Üç Tepe", *Dergâh*, 15 Nisan 1337/1921, I/1, s. 1-2.

24 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 377.

anlayışında ve “*imtidad* ve *durée*” fikri etrafında kurduğu tarih görüşünde Bergson’un hayat hamlesi ve özellikle zaman konusundaki fikirlerinden etkilendiği. Buna göre *imtidad* sözcüğü Yahya Kemal’in dilinde “sürekli bir değişme içinde değişmeyen, yani asıl hüviyetimizin muhafazası” anlamına gelir. Onun bütün şiirlerinde bu anlamda bir imtidad mevcuttur. Bergson felsefesinde *durée* geçmişin bugüne uzamasıdır. Bu kavrama karşılık gelen *imtidad* fikri de *durée*’nin tabii bir sonucu olan devamlılığı, Bergson’un terminolojisiyle, geleceğe doğru hayat hamleleriyle uzanan “*yaratıcı tekamül*”ü ifade eder.²⁵ Bu bakımdan Yahya Kemal’in şiirleri Bergson felsefesiyle ilişkilidir. Şairin Mustafa Şekip’e yarı şaka yarı ciddi söylediği “Şekip biz hepimiz artık Bergsoncuyuz” sözü ve “Son neslin feylesofu Mustafa Şekip Bey, ki biz bu mecmuada usul-ü felsefesinin peyreviyiz”²⁶ sözleri de bu gerçeği ve mecmuanın fikri istikametini gösterir.

Dergâh’ın Bergsoncu havasından diğer şair ve yazarlar da etkilenmiş görünmektedir. Bergson’un büyük bir filozof olduğunu belirten A.Ş. Hisar, farkında olmadan çoğunun Bergson felsefesiyle dolu olduğunu, *Dergâh* çevresinin ilk fikirlerinin tamamen Bergsoncu olduğunu ifade eder. Ona göre İsmail Hakkı, Ahmet Haşim belki de bilmeyerek mükemmel Bergsonculardır. Bergson bu dönemin “vicdân-ı fikrîsine bir şekil, bir mânâ, vazıh bir şuur” vermiştir.²⁷ A. Ş. Hisar’ın bu tespitleri bu muhitin teşekkül etme biçimini ve yazarlar arasındaki etkileşimi gösterir.

Dergâh yazarları arasında bu sistemi bütün ruhuyla benimseyen ve mecmuaya Bergsoncu havasını veren şüphesiz Mustafa Şekip Tunç’tur. Onun *Dergâh*’taki bütün yazıları Bergson’dan izler taşır. Kendisinin ifadesine göre, Bergson’la temas etmeden önce birçok Batılı filozofu okumuş, fakat bunlardan hiçbiri ona “iradesini bulduracak bir telkin” yapamamıştır. Bunlardan hangisini okuduysa “bunlardan ya bir ilim müfettişliği veya bir sistem mimarlığı hissini” almış, fakat hiçbirinde “iradesini köklerinden kavrayacak bir kudret” bulamamıştır. Altı-yedi yıl boyunca çağdaş ruhiyatçıların eserlerini okuyan Tunç, aynı zamanda müsbet ruhiyatın imkan ve sınırlarını araştırmıştır. Nihayet hayatın ve ruhun bilgisinin içgüdüleriyle hislerde olduğu sonucuna varmıştır. Bergson’a gelinceye kadar filozofların büyük bir kısmı bu konu ile hiç ilgilenmemiş, ilgilenenler ise ruhun kabuk taba-

25 Ayvazoğlu’nun değerlendirmeleri için bkz. Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995, s. 101-103. Ayr. bkz. B. Ayvazoğlu, “İmtidad”, *Yahya Kemal-Ansiklopedik Biyografi*, İstanbul: Korpus Kültür Sanat Yayınları, 2007, s. 204.

26 Yahya Kemal, “Vezinler”, *Dergâh*, 20 Mart 1338/1922, II/23, s. 1.

27 A. Şinasi Hisar, “Mustafa Şekip ve Bergson-Gülmek Nedir ve Kime Güliyoruz?”, *İleri*, 17 Teşrinisani 1337/1921. Metnin yeni harflerle basımı için bkz. A. Şinasi Hisar, *Kitaplar ve Muharripler*, I, İstanbul: YKY, 2008, s. 246-251.

kası olan zekaya takılıp kalmışlardır. Gerçek benliğe, içgüdü ve hislere kadar inenler ise ya tamamen mistisizme, yahut soyut bir dünyaya varmışlardır. Tunç Bergson'la temas etmeden önceki felsefi arayışlarını ve felsefeye dair beklentilerini şu sözlerle ifade eder:

Götürüldüğüm yol hep akıl ve mantık usullerile açılmış birtakım sun'î cad-delerdi. Felsefenin gâyesi kâinatın, ruh ve hayatın hakikî seciyesini, tabii iradelerini bulmak ve hiç olmazsa telkin etmek olacakken dinlediğim ve okuduğum tefelsüflerin ekseriyetle iradeyi kıran ve zekâyı yüksek, fakat mevhum bir “mücerredi âlâ”ya çıkarttıktan sonra bütün âlemi tek ve mücerret bir düsturdan bir hendese davası gibi ispat ve istihraç etmek isteyen bir zihniyetleri vardı. Beni sevk-i tabiiilerimden, his ve heyecanlarımdan, ihtiras ve iradelerimden uzaklaştırarak teleskopları münhasıran akıl ve zekâdan yapılmış bir rasathaneye bırakan ve burada da gözüme yalnız tefekkürü sırfe veya mihanikiyet adesesini dayayarak temaşaya davet eden bir felsefe ile bir türlü kaynaşamamıştım.²⁸

Tunç, akıl ve mantığı önplana çıkararak ve insanın iç dünyasına hitap etmeyen bir felsefe ile barışamamıştır. O tıpkı Bergson gibi akıl ve zekanın mutlak'ın bilgisini veremeyeceğini, bunun için başka bir bilgi vasıtasına ihtiyaç olduğunu, gerçek bilgiye yalnızca sezgi ile ulaşılacağını savunur. *Dergâh*'taki “Sanatın İç yüzü” adlı yazısında sanatı psikolojik ve felsefi açıdan tahlil eden düşünür filozofların sanatı ihmal ettiklerini, çünkü onların sanatı ya oyunun en yüksek şekli ya da tabiatın adi bir kopyası olarak gördüklerini belirtir. Oysa, sanat kişisel bir özelliğe sahip olduğu için hiçbir zaman diğer bilimler gibi canlı ve somut olarak düşünülemez. Çünkü içsel bir görüş olan sanat üst seviyede din ve ahlakla birleşerek evrenin ruhunu oluşturur.²⁹ Dolayısıyla sanatı ve sanatçıyı anlamak için başka bir yöntem gerekir. Bu yöntem Bergson'un felsefedeki *içebakış* yöntemidir.

Tunç “Hakiki Hürriyet” adlı yazısında ise Bergson metafiziğinden yola çıkarak Millî Mücadele'ye destek verir. Buna göre gerçek hürriyet kendi hayatımızı bütün mazisiyle duyup yaşamaktır; ızdırap ve ölüm getiren tehlikelere karşı daima mukavemetli ve canlı olmak gerekir. Maneviyatımıza dayandığımız ölçüde maddiyat dize gelecektir. İnsanın gerçek hürriyeti ruh kuvvetindedir. Bu nedenle taklit değil tekevvün etmeli, canlı ve imanlı yaşamalıdır.³⁰

Tunç *Dergâh* mecmuasında bir yandan Bergson felsefesini sosyal, siyasi ve kültürel meselelere uygularken, diğer taraftan Bergson'un 1901-1911 yılları

28 Tunç, *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans*, İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1934, s. 3.

29 Tunç, “Sanatın İç Yüzü”, *Dergâh*, 1337/1921, sy. 1, s. 3.

30 Tunç, “Hakiki Hürriyet”, *Dergâh*, 16 Mayıs 1337/1921, I/3, s. 39.

arasında verdiği konferansları tercüme ederek aynı mecmuada neşreder. Bu yazılar daha sonra *Bergson ve Kudret-i Ruhîyeye Dair Birkaç Konferans*³¹ adıyla kitaplaşır.

Dergâh'ın Bergsonizminde Tunç'un yanı sıra İsmayıl Hakkı'nın (Baltacıoğlu) da etkili olduğu görülür. Yazılarından anlaşıldığına göre Bergson felsefiyle daha önceki dönemlerde tanışan ve Bergson'u bazı dostları ile Tunç'a öneren İ. Hakkı *Dergâh*'tan önce Bergsonculuğa dair bazı yazılar kaleme alır, hatta bu yüzden bazı arkadaşlarından mistisizme gidildiğine dair uyarılar alır. İ. Hakkı bunlara Bergsonculuğun ilim aleyhtarı veya mistik bir felsefe olmadığını söyleyerek Bergson'un eserlerini okumalarını tavsiye eder.³² *Dergâh* mecmuasındaki ilk yazısında Milli Mücadele'yi Bergson metafiziğinden hareketle destekler. Yazıda madde ve ruh dünyasını karşılaştırır, madde karşısında ruhun daima üstün geleceğini ifade eder. Aynı yazıda bir hikayeden yola çıkan İ. Hakkı, hikaye etme biçimi ve çıkarımları bakımından tam bir Bergsoncudur. Hikayeye göre, cebinde altmış kuruşu olan bir derviş çarık usulü lüle yaptır- mak için lülecîye gelir. Parayı az bulan usta, dervişe kızarak onu dükkândan kovar. Derviş çok üzülür ve boğuk bir sesle şu beyti okur:

*Mala mülke mağrur olma, yok deme ben gibi
Bir muhalif rüzgâr eser savurur harman gibi*

31 Henri Bergson, *Bergson ve Kudret-i Ruhîyeye Dair Birkaç Konferansı*, çev. Mustafa Şekip, İstanbul: Maarif Vekâleti Neşriyatı, 1339/1923.

32 İ. Hakkı Baltacıoğlu manevî kuvvetlere dair yazılarının doğurduğu endişeleri ve kendisine yöneltilen tenkitleri şu sözlerle ifade etmektedir:

Millî Harekâtın henüz başladığı tarihte idi. *Akşam*'da manevî kuvvetlerin hakikatinden ve yaratıcılığından bahseden bir iki makalem çıkmıştı. Birgün, arkadaşlarımdan biri: "Nedir bu yaptığınız? mistisizme gidiyorsunuz!.. Memlekette ilim aleyhine cereyan olacak" dedi. Ve kendisinin mistisizme aleyhinde yazacağını söyledi. Ben sadece Bergsonculuk cereyanını kastediyorsa bu felsefe ne zannettiği gibi ilim aleyhtarı ne de mistik bir felsefe olmadığını söyledim. Ve bizzat Bergson'un eserlerini okumasını tavsiye ettim. Arkadaşım o zamana kadar Bergson'u okumadığını itiraf etti. Bu tesadüf, bu muhavere tekrar gösterdi ki bir felsefenin bir memlekette, anlaşılması için doğru olması, hatta açık bir lisanla yazılması kâfi değildir. Her halde doğru telâkki edilmiye müsait bir muhitte intişar etmesi, doğru telâkkiye müsait dimağlara ekilmesi lâzımdır. Nitekim fikrî terbiyesi olmyan bir memlekette ilmin telâkkisi, ilmin kıymeti ne olabilir?

Bkz. İ. H. Baltacıoğlu, *Mürebblere*, İstanbul: Suhulet Kütüphanesi, 1932, s. 271. Metinde geçen "Nedir bu yaptığınız? Mistisizme gidiyorsunuz!.. Memlekette ilim aleyhine cereyan olacak" ifadeleri bu dönemde manevî dinamiklere yapılan her vurgunun ilim aleyhine anlaşıldığını, mistisizmin müphem bir korku ile karşılandığını açıkça göstermektedir. Bu korku ise tamamen bu dönemde etkili olan materyalist ve pozitivist zihin alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır. Burada dikkati çeken diğer bir husus da İsmayıl Hakkı'nın "fikrî terbiyesi olmyan bir memlekette ilmin telâkkisi, ilmin kıymeti ne olabilir?" sözleridir. Düşünür bu sözlerle ilim kavramı ile maneviyat karşıtlığının anlaşıldığını, bu anlayışın ise fikrî bir terbiyenin eksikliğinden kaynaklandığını ifade etmektedir.

Derviş “*Hû eyvallah!*” diyerek gözden kaybolur. Kısa bir süre sonra usta her şeyini kaybeder ve kahrından ölür. Hikayenin karakteri şu sözlerle tasvir edilir:

(...) Fakat bu cahil lülecinin doğruyla eğriyi, güzelle çirkini, fani ile baki'yi öyle bir duyusu, hayatı öyle bir sezişi, sonra öyle bir anlatışı vardı ki (...) Onun his-sini, onun ifadesini hiç bir âlimde, hiç bir kitapta bulamadım. Sanki bu adam, cahil kisvesine girmiş bir alim, lülecî şeklinde bir şairdi!..³³

Hikaye, madde karşısında ruhun üstün olduğunu, akıl ile hakikatin her zaman örtüşmeyeceğini göstermek üzere kurgulanmıştır. Bu yüzden hikayede akli unsurlar karşısında sezgi, duyuş, his, ifade gibi iç âleme ait unsurlar önplana çıkar. Derviş'in okuduğu şiirde geçen mal, mülk yani, maddi şeyler sürekliliği olan ve güvenilecek şeyler değildir. Her zaman “muhalif bir rüzgâr” esme ihtimali vardır. Bu rüzgârın ise ne zaman ve nereden eseceği belli değildir. Demek oluyor ki, hayat ölçü ve hesapların ötesinde kontrol edilemeyen bazı unsurları ihtiva etmektedir. İ. Hakkı hikayeyi Batı'nın teknik üstünlüğüne karşı yalnızca manevi bir ruh gücüyle mücadele eden Anadolu ile irtibatlandırarak bu mücadelede madde karşısında ruh cephesinin kazanacağını ima eder. Hikayenin sonu ise, yukarıda Köprülü'nün Çatalca önlerine kadar gelen Slav orduları örneğini anımsatır:

Hayatın bu ezeli kanunu bu gün Eskişehir ovalarında yeni bir mucize daha gösteriyor: İşte bütün servet ve sâ mânî, hazırlıkları, vasıtalarıyla yakmaya, yıkmaya, öldürmeye gelen madde kuvveti, silah namına elinde yalnız bir asa tutan, servet namına cebinde yalnız altmışlık taşıyan ve nereden çıktığı belli olmayan fakir bir dervişin nefesi önünde bakınız nasıl eriyor!..³⁴

Dergâh'ın Bergsoncu havasına bir süre katılan M. E. Erişirgil ise mecmua-nın Bergsoncu yayınları karşısında endişeye kapılan ve bu hareketin merkezi olarak Darülfünun'u gördükleri için münevverleri bu akımı protesto etmeleri hususunda teşvik eden bazı çevrelere “Felsefe Müdavimleriyle Hasbihal”³⁵ adlı yazısıyla cevap verir ve Bergson felsefesini savunan bazı açıklamalar yapar.³⁶ Söz konusu yazıda Bergson felsefesine mistik denilip geçilmesinin ger-

33 Bkz. İsmayıl Hakkı, “Kerbelaya Giden Derviş”, *Dergâh*, Eylül 2007, XIII/211, s. 2-3.

34 İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu), “Kerbelaya Giden Derviş”, *Dergâh*, s. 2-3. İ. Hakkı'nın söz konusu yazısı ve bu yazının edebi-felsefi bir tahlili için bkz. Sabahattin Çağın, “Kerbelaya Giden Derviş”, *Dergâh*, s. 22. Aynı konuda başka bir değerlendirme için bkz. Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam*, s. 99-100.

35 Mehmet Emin (Erişirgil), “Felsefe Müdavimleriyle Hasbihal”, *Dergâh*, 1 Haziran 1337/1921, I/4, s. 52.

36 M. E. Erişirgil, *Dergâh*'ın Bergsonculuğuna yöneltilen tepkilerden bir kısmını şu sözlerle ifade ediyor:

Arkadaşlarınızdan biri şikâyet ediyordu: Ne için mistik oluyoruz?; ne için havassımızın verdiği, aklımızın tepkî eylediği malumat haricinde, bir kelime ile, ulum-u müsbete mâverasında ❖

çeği yansıtmadığını, esasen bu sistemin sağlam temellere dayandığını, hatta ilmi gelişmelerin bizi bu felsefeye daha çok yaklaştıracaklarını ifade eder. Ona göre bu felsefenin temelinde maddenin hayata ve ruha hakim olmadığı, ilim mantığının yani mekanizmin hayat ve ruhun mahiyetini tamamen gösteremeyeceği fikri vardır. Bu nedenle şuur ve hayatın mahiyetini anlamak için başka bir vasıtaya ihtiyaç vardır. Bu vasıta ise “sezgi”dir.³⁷

Erişirgil ayrıca Bergson’un diğer bazı fikirlerini de kabullenmiş görünür. Bergson’un beyin ve ruh ilişkisi konusundaki çivi ve çiviye asılı ceket benzetmesi Erişirgil’in açıklamalarına aynen yansır. Buna göre ruh ile beyin arasındaki ilişkiyi ilmi tecrübelerle ortaya koymak mümkün değildir. Özellikle ruhu beynin fiillerinden ibaret saymak suretiyle ortaya atılan fikirler hayata dair inançları yıktığı için felsefe ile uğraşan herkes bu yanlış faraziye yerine doğru ve feyizli bir sistemi tercih etmelidir. Bergsonculuk da esasen böyle bir ihtiyaçtan doğmuştur. Bu sistemin temeli gerçeğin araştırılması ve hayatımız için feyizli bir dayanak bulma arzusudur. Bu bakımdan ilmin verilerine dayanarak hayat için lazım olan iman ihlal edilmeden beyin ve şuur ilişkisini izah etmek mümkündür.³⁸

Dergâh mecmuası yazarları Bergsonculuk konusunda hemen hemen görüş birliği içindedir. Bergson’un “yaratıcı tekamül” ve “hayat hamlesi” ve “oluş” fikrinin bu çevreye yeni bir düşünüş ve felsefi dil oluşturma imkanı sunduğu açıktır.³⁹ Fakat yeni oluşturulan bu dilin Bergson’dan hareketle, aynı zamanda araçsallaştırılan bir dil olduğunu belirtmek gerekir. *Dergâh* çevresinde bir moda şeklinde başlayan bu sözbirliği ve etkileşim kısa süre sonra yerini farklı arayışlara ve yeni eğilimlere bırakacaktır. Ülken’in de belirttiği gibi, bir süre sonra *Dergâh*’ta giderek iki eğilim belirmeye başlayacak, bir tarafta M. Ş. Tunç ve İ. H. Baltacıoğlu’nun temsil ettikleri Bergsonizm, öbür tarafta ise M. E. Erişirgil’in temsil ettiği pragmatizm kendini gösterecek, bu ayrılık *Dergâh*’tan biraz sonra yayın hayatına atılan *Mihrab*’da daha da belirginleşecektir.⁴⁰ Bu

istinadgâh arıyoruz? Bu yavaş yavaş daldığımız ucu bulunmaz yol aradığımız nur yerine bizi zulmete götürmez mi? Diğer bir arkadaşınız ilave etti: “Şu son senelerden evvel istikâmet-i fikriyemiz bilcümle ruhi ve ictimai vekâyii mümkün olduğu kadar bir mevzu-u harici (objective) addederek tedkikatta bulunmaya mütemâyil idi. Onun için içtimai hadiselerin illetini tarihinde, ruhi vekâyii sebebini mihanikiyette görüyorduk. Bu tarzda tahlil ile müsbet neticeler elde edilebiliyordu. Şimdi onun yerine bir terkip kaim oldu. Vazh ifadeler yerine sembollerin ikamesine doğru kuvvetli bir meyil var... Ruh ve şuur dediğimiz cümle-i hadisattaki tekâmülü birer tesir-i harici ile izah ederek hakikati bulmak kolay iken şimdi aksi bir istikamet tavsiye ediliyor.

Bkz. Erişirgil, “Felsefe Müdavimleriyle Hasbihal”, s. 52. Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki, Mehmet Emin’e yöneltilen ikaz ve hatırlatmalar daha önce İsmayıl Hakkı’ya yöneltilenlerden farklı değildir.

37 Erişirgil, “Felsefe Müdavimleriyle Hasbihal”, s. 52.

38 Erişirgil, “Felsefe Müdavimleriyle Hasbihal”, s. 52-53.

39 Metin Çınar, “Dergâh Dergisi”, s. 85.

40 Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 377.

grup içerisinde Bergsonculuğa sonuna kadar yalnızca Mustafa Şekip Tunç bağlı kalacaktır.⁴¹

Türk Fikir Hareketleri ve Bergsonculuk

Türkiye'de farklı fikir akımlarının ortaya çıkışı konusunda II. Meşrutiyet'in ilanı (1908) milat kabul edilebilir. Bu tarihten başlayarak 1918'e kadar Batı'nın bütün yeni felsefi ve sosyolojik eğilimleri Türk düşünürleri tarafından ilgi görür, hayata ve kâinata ait görüşlerinde biyoloji ve kimya ilimlerine dayanan ve bir tür maddecilikten başlayarak fizikçi materyalizme kadar giden birçok maddeci ve pozitivist akım Türk fikir hayatında kendisine kuvvetli veya zayıf temsilciler bulur. Ne var ki bu akımlar ve farklı eğilimlerin çoğu önce Durkheimci sosyoloji, sonra da Bergsonculuğun kuvvetli tesirleri yanında uzun süre varlığını sürdüremez.⁴²

Bergsonculuk ve Gökalp-Durkheim sosyolojisi erken Cumhuriyet dönemi fikir hayatında en çok etkili olan iki akımdır. Bu dönemde yetişen fikir adamlarının çoğu fikir gıdalarını bu iki sistemden almışlardır. Bunlara bir de pragmatizm eklenebilir. Fakat bu sonuncusu temsil edilişi ve iddiaları bakımından diğerlerinin karşısında yer almadığı gibi bunlara hizmet de eder. Bergsonculuk ve Gökalp sosyolojisi ise birbirinin karşısında yer alır. Özellikle Bergsoncular Gökalp sosyolojizmini fert ve toplum ilişkileri konusunda kıyasıya eleştirir.

41 Tunç'tan sonra Ziya Somar ve Nurettin Topçu da Bergson'la ilgilenmiş ve Bergson hakkında birer kitap neşretmişlerdir. Somar'ın kitabı ana hatlarıyla Bergson'un hayatı, felsefesi ve ilk eserini tanıtmaya yönelik bir çalışmadır. Topçu'nun kitabı ise İ.Ü. Edebiyat Fakültesi'ne verdiği doçentlik tezidir. Bununla birlikte her iki düşünür de Bergson'a ilgili bu sistemin takipçisi olma düzeyine erişmemiştir. Kitapların künyeleri için bkz. Ziya Somar, *Bergson: Hayatı, Felsefesi, İlk Eseri*, İstanbul: Suhulet Kitabevi, 1939; Nurettin Topçu, *Bergson*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

42 Materyalist temayüllerin, Durkheimciliğin ve daha sonra Bergsonculuğun kuvvetli tesirleri yanında kısmen zayıflayacak olsa da varlığını sürdürdüğünü belirtmek gerekir. Ziya Gökalp'in içtimaiyatçılığı uzun bir süre maddeciliği saha dışına çıkardıktan sonra maddeci yaklaşım mütareke yıllarında tekrar ve bu defa başka bir biçimde canlanmış, tarihî materyalizm şeklinde kendisini göstermiştir. Meşrutiyet yıllarında kendini gösteren sosyalizm ve sosyal demokrasi hareketleri tek tük ve sönük kalmıştır. Fakat bu akım savaş yıllarında Avrupa'dan dönen gençlerin kuvvetle sarıldığı bir kanaat olarak yeniden esash bir şekilde ortaya çıkmış ve *Kurtuluş* dergisi etrafında bir gençlik grubu oluşmuştur. Daha radikal olan diyalektik materyalistler ise *Aydınlık* dergisini çıkarmışlar, fakat yüksek seviyede ilmi yayınlar yapmaktan ziyade popüler yayınlarla halkı etkilemeyi amaçladıkları için kısa sürede "bir siyaset aleti, bir fırka ideolojisi" haline dönüşmüş ve kuvvetli bir cereyan haline gelemeden kaybolmuştur. Mehmet Servet, "Fikir Hayatımız XI: Tarihi Maddecilik", *Hayat*, 23 Mayıs 1929, V/130, s. 506-507; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 382-383. 1930'lu yıllarda *Kadro* dergisi etrafında yeniden canlanan bu hareket İsmet İnönü'nün iktisadi devletçilik teşebbüsünü destekleyecek ve bu vesile ile devletin felsefi istikametlerini ve ideolojisini belirleme veya destekleme görevini üstlenecektir.

Gökalp, Bergsonculuğu fikir muhitlerine ilk tanıtanlardan biri olmasına rağmen kısa süre sonra Durkheim'in sosyolojisini benimser, Durkheim'in Comte'tan devralıp sistemleştirdiği ve bir dizi kurala bağladığı pozitivist sosyolojiyi Türk fikir hayatına taşır ve onu 20. yüzyılın başında Türkiye'nin yerel şartlarına uygular.⁴³ Artık fikir muhitlerinde Gökalp-Durkheim sosyolojisi hakim olmaya başlamıştır. İşte Bergsonculuk fikir hayatına atıldığında karşısında, kendine has sosyolojizmi ve toplum görüşü ile Gökalp'in içtimaiyatını bulur. *Dergâh* yazarları Millî Mücadele'ye destek vermede ve Gökalp sosyolojizmine karşı olmada birleşirler.⁴⁴

Gökalp, Durkheim sosyolojisinden hareketle toplumu manevî bir varlık, fertlerin üzerinde onları birbirine bağlayan toplumsal şuurdan örülü bir yapı tasarlar ve bunu "içtimâî vicdan" olarak isimlendirir. Ona göre içtimâî vicdan yalnız sosyal olayların toplanıp biriktiği bir yer değil, belki bütün olayları ortaya çıkaran bir güçtür; maddi hayat da bu manevî varlığın kanunlarına uyar.⁴⁵ Gökalp fert karşısında toplumu öne çıkaran ve toplumu *maşerî bir şuur* olarak geliştirdiği fikrini, neredeyse vecize haline gelmiş olan "Fert yok cemiyet var; Hak yok vazife var"⁴⁶ sözleriyle ifade eder. Bergsonculara göre bu fikir, ferdi toplum içinde eriten mekanik bir anlayıştır; ruhu hürriyet yerine tesadüfe, şahsılık ve yaratış yerine determinizme götürür. Ayrıca Bergsonculuk Gökalp sosyolojisinin aksine toplum karşısında ferdi ve ferdin kişisel özelliklerini öne çıkarır. Bu bakımdan Durkheimci sosyolojiye en büyük tepki Bergsoncu cep-heden gelir ve Türkçe metinlere de intikal eden bu tenkitlerin büyük bir kısmı bu akımı temsil eden Gökalp'i ve fikirlerini hedef alır.

Gökalp-Durkheim sosyolojisi ilk kuvvetli tenkitleri *Dergâh* çevresi ve özellikle Mustafa Şekip Tunç'tan alır. Ona göre sosyolojinin istatistiki bilgileri geniş kitleler için doğru olsa bile, fertler için doğru değildir; toplum hakkında fikir sahibi olabilmek için ferdi incelemek ve onun psikolojisini anlamak gerekir. Hayat aklın sınırlı bilgileriyle anlaşılamayacak kadar karmaşık bir yapıya sahiptir. Hayatı anlamak için faal ve sezgisel ruhlara ihtiyaç vardır. Bu yüzden hayatı akıl ve mantık çerçevesinde yürütmeye çalışanlar ideallerinin gerçekleştiğini göremeyeceklerdir. Çünkü aklın mantığı ile hissiyatın mantığı birbirinden farklıdır. Ahlâk, siyaset, din ve sanat gibi en karmaşık hayati ve deruni konulara ancak hissiyat mantığı ile erişilebilir ve bunlarla ancak bu mantık aracılığıyla ilişki kurulabilir.⁴⁷

43 Comte-Durkheim çizgisinin Gökalp yorumu hakkında bir değerlendirme için bkz. Enes Kabakçı, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: Türk Sosyoloji Tarihi*, 2008, c. VI, sy. 11, s. 52-56.

44 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 377.

45 Mehmet Servet, "Fikir Hayatımız III: Ziya Gökalp'ta Spiritualisme", *Hayat*, 28 Şubat 1929, V/118, s. 267.

46 Ziya Gökalp, "Ahlak", *Yeni Hayat*, 1918.

47 Tunç, "Hislerimizin Mantığı", *Dergâh*, 1337/1921, I/7, s. 97-98.

Tunç, Gökalp'in toplumsal olayları ve toplumsal vicdanı metafizik bir şekilde ele aldığını, sonra bunu pozitif bir veri kabul ederek sonucu belirleyen birtakım yargılarla sistemini kurmaktan çekinmediğini ileri sürer. Ona göre toplumun kişiler üzerinde baskıcı ve zorlayıcı bir karaktere sahip olduğunu ileri süren bu görüş kişisel ahlakı, güzel sanatlar, siyaset, din ve ilim gibi özellikleri ihmal etmektedir. Üstelik bu anlayış bütün bu özellikleri toplumun verdiğini ileri sürerek, toplum olmadığı takdirde kişilerin hiddet ve korku gibi en basit heyecanlardan ibaret basit bir varlık olacağını düşünmektedir.⁴⁸ Oysa insan toplumun esiri değil ferdi olma noktasında, özgürlüğe sahip bir varlıktır. İnsanın gerçek gücü ruhi gücünde, özgürlüğü de “tekevvün” halinde “canlı ve imanlı yaşama”sındadır.⁴⁹

Gökalp sosyolojisi, diğer taraftan toplumsal zorunluluklar nedeniyle “hürriyetten başka zevki ve gayesi olmayan ruhu” sınırlamaya çalışmakta, yeni oluşları benimsemeyerek toplumu ilerlemeden, ferdi de hürriyetten mahrum bırakmaktadır. Oysa ruhun, her gün, her dakika, yeni yeni oluş ve süreçlerle devamlı değişen bir yapısı vardır. Toplum sık sık ihtilal ve kargaşalarla sarsılmak istemiyorsa fertlere karşı kulağını dört açmak zorundadır. Kaldı ki, bilim bile yalnızca akıl ile yapılmamaktadır. Bilimsel konularda determinizm ilkesi geçerli olsa da insan ruhu konusunda bu ilkenin kabul edilecek bir tarafı yoktur. Çünkü bilim dış dünya ile ilişkilerimizin bir sonucudur ve ruhun katılaşmış, ölmüş tabakasıyla ilişkilidir.⁵⁰

Sonuç olarak, Tunç'a göre “Fert yok, cemiyet var” sözü fiiliyatta anlamsız bir söz veya bir süreliğine kabul edilebilecek bir sözdür. Milli Mücadele şartlarında olduğu gibi, belki fertlerin gözlerini kaparcasına vazifelerini yapacağı bazı tehlikeli zamanlar olabilir. Fakat bu şartlarda da hayatı içgüdülerin emrine bırakmak daha doğru olacaktır. Çünkü bu şartlarda bilinç kapanmayıp aksine daha da dikkatli bir şekilde açılmaktadır. Nitekim bilinç tehlikeyle yüz yüze geldiği ölçüde derinleştiği için Milli Mücadele döneminde Anadolu bir mucize gerçekleştirmiştir. Zaten bu türden tehlikeler hiçbir zaman kuru ve soğuk bir muhakeme, soyut bir zeka ile karşılanamaz. Anadolu'nun başarısının sırrı her şeyden önce bütün ruhuyla kendi seçiye ve iradesini tam olarak göstermesi ile mümkün olmuştur.⁵¹

Tunç, akıl ve zeka karşısında içgüdüleri öne çıkararak, ruhun özgürlüğünü her türlü idealin üstünde tutmaktadır. Özellikle akıl ve zekanın yalnızca bilim alanında geçerli olduğunu, hayat söz konusu olduğunda asıl belirleyici olanın ruh olduğunu söylemektedir. Gökalp sosyolojisine yönelttiği eleştirilerinde de aklın hayatı anlamaya yetmeyeceğini, ruhun özgürlüğünün her şeyden önce

48 Tunç, “Cevap”, *Dergâh*, 5 Ağustos 1337/1921, I/8, s. 116.

49 Tunç, “Hakiki Hürriyet”, s. 39.

50 Tunç, “Ruha Bir Dikkat”, *Dergâh*, 1 Haziran 1337/1921, I/4, s. 52.

51 Tunç, “Ruha Bir Dikkat”, s. 52.

geldiğini, içgüdülerin hesaba katılması gerektiğini savunurken Bergson'un metafiziğinden yola çıkmaktadır. Bütün bu tepkileri insan, hayat ve ruh kavramlarından hareketle insanı yeniden tanımlama gayreti olarak görmek mümkündür.

Dergâh mecmuasında Tunç'un yanı sıra Erişirgil de Gökalp'i tenkit eder. Fakat onun tenkitleri daha ziyade esasa değil, üsluba ve yönetime yönelik tenkitlerdir. Erişirgil, Gökalp'i felsefi meseleleri birer "nas", birer düstur şekline sokarak telkine çalıştığı ve talebelerinin de çoğu zaman bu görüşlerin dışına çıkmadığı gerekçesiyle eleştirir. Diğer taraftan, Gökalp'in oldukça yüksek olan tasnif kabiliyeti nedeniyle fikri meseleleri parça parça ele alarak bu şekilde meselenin tümüne hakim olduğunu ileri sürer. Nihayet onun materyalizm ve pozivizm hakkındaki görüşlerini de eksik bulur.⁵²

Başlangıçta Bergson felsefesini benimsemiş görünen Erişirgil pragmatist bir anlayışa doğru yol alır ve bir süre sonra pragmatizm, Bergsonculuk ve Gökalp sosyolojizmi arasında bir senteze varır. Bu tutum *Dergâh*'ın Bergsoncu yazarları arasında yer alan Baltacıoğlu için de geçerlidir. O da ilerleyen yıllarda Bergsonculuk ve Gökalp-Durkheim sosyolojisini birleştirerek bir tür senteze ulaşır.⁵³

Türk fikir hayatında Bergsonculuğun popüler olduğu yıllarda, özellikle yeni kurulan rejimin beklentilerini de karşılayacak şekilde pragmatizmin ortaya çıktığı görülür. Bergsonculuk ile uyumlu bir şekilde fikir hayatına sokulan bu anlayış daha ziyade iddiasız bir temayül olarak kendini gösterir.⁵⁴ Bergsoncu düşünürlerin pragmatizme ilgisini her şeyden önce Bergson felsefesi ve James'in pragmatizminin benzerliklerinde aramalıdır. Her iki akım arasındaki benzerliklere bakılacak olursa, ikisi de ruh hayatını, yani "iç tecrübe"yi

52 M. E. Erişirgil'in Z. Gökalp'e yönelik tenkitleri için bkz. M. Emin Erişirgil, "Diyarbakir'de Ziya Gökalp Bey Efendiye", *Dergâh*, 20 Ağustos 1338/1922, III/33, s. 134.

53 Baltacıoğlu'nun Bergson felsefesi ve Gökalp-Durkheim içtimaiyatını terkip ederek üçüncü bir yol arayışı içinde olduğunu söyleyen Kaçmazoğlu'nun çalışması için bkz. Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Birey Yayınları, 2002, s. 194-196. Aynı konu etrafında yapılan bir değerlendirmede de Baltacıoğlu'nun felsefe ve metafizik konularında Bergson'un görüşlerini benimsediği, milli ve toplumsal meselelerde ise Durkheim-Gökalp ekolünü tercih ettiği ifade edilmektedir. Bkz. Levent Bayraktar, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu", *Türkiye'de Sosyoloji: İsimler, Eserler*, M. Çağatay Özdemir (der.), Ankara: Phoenix Yayınları, 2008, s. 433.

54 Mehmet Servet'in belirttiğine göre bu anlayış "nebülöz halinde veya bir sis gibi" fikir hayatı içine dağılmıştır. Türk fikir hayatında bu anlayışa ilk tenkitler Z. Gökalp'ten gelmiştir. M. Servet'in belirttiğine göre Gökalp *Yeni Mecmua*'da yazdığı bir makalede, pragmatizmin en esaslı vasfını "şeniyet hükümleri ile kıymet hükümlerini birbirine karıştırmak ve birincileri ikincilerin hâkimiyeti altına almak" olarak nitelendirmiş, bu bakış açısı Gökalp'te uzun süre varlığını korumuştur. Bkz. Mehmet Servet, "Fikir Hayatımız VII: Pragmatizm", *Hayat*, 18 Nisan 1929, V/125, s. 404.

dikkate alır. Örneğin James'in *Terbiye Muhasebeleri*⁵⁵ adlı kitabını tercüme eden Tunç, Bergson'un *sezgi* kavramının W. James'de *deruni tefahhus* kavramı ile karşılık bulduğunu ifade eder.⁵⁶ Dolayısıyla bu iki akım arasında bir metot birliği vardır. Diğer taraftan her iki akım da zihinciliğin karşısındadır. Nihayet bunlar ferdin öne çıkarılması bakımından da müşterektir.⁵⁷ Bütün bu özelliklerinden dolayı pragmatizm Bergsoncu düşünürlerin ilgisini çekmiş olmalıdır. Bergsoncu düşünürler fikirlerini temellendirmede bu sistemden destek alırlar. M. Servet'in belirttiğine göre bu akım Gökalp'in dogmatik ve mekanik toplumculuğuna karşı reaksiyon gösteren hareketlere şuurun mahiyetine dair getirdiği yeni görüşlerle oldukça fazla ve kuvvetli malzeme sağlamıştır.⁵⁸

Bergsonculuğa Yöneltilen Tenkitler

Bergsonculuk kuvvetli temsilcilerine ve bu felsefeden beklentilerin büyüklüğüne rağmen çoğu zaman tenkit edilmekten kurtulamamıştır. Bergsonculuğa yöneltilen tenkitlere bakacak olursak bu akıma ideolojik ve felsefi diyebileceğimiz iki türlü tenkidin yapılmış olduğunu görürüz. İdeolojik tenkitler bu akımın metafizik ve mistik karakterine, felsefi tenkitler ise bilgi vasıtalarına yöneliktir. Bergsonculuğun Türk fikir hayatına henüz girmeye başladığı yıllarda ona esaslı bir tenkidin getirilmiş olmadığını söyleyebiliriz. Fakat daha sonraki yıllarda bu akıma yönelik tenkitler eksik olmamıştır.

Bergsonculuğa yöneltilen ideolojik tenkitlerin başında *Kadro* dergisi gelir. İnkılapçı, maddeci ve terakkici bir yolu seçen ve *iktisadi* bakımdan devletçiliği savunan bu dergi siyasi rejimin ideolojisini yapma iddiasıyla 1932'de yayın hayatına atılır. Kendisini "İnkılabın sözcüsü" olarak sunan bu dergi, Kemalizmin temellendirilmesi noktasında karşısında Bergson'un ve Gökalp'in fikirleriyle donanmış bir muhiti bulur. Bu dönemde Bergsoncu ve Gökalpçi diyebileceğimiz fikir adamları daha ziyade İstanbul Darülfünunu etrafında toplanmıştır. Bu yüzden Kadrocular doğrudan Darülfünun'u hedef alırlar.

İlk yazılarından itibaren Darülfünun'a çatan *Kadro* dergisi, *Kadro*'nun çıkışını iddialı bulan ve inkılapçılığını, bir bakıma, hafife alan bu çevreleri "yarı münevver"likle suçlar, bunların her bakımdan inkılabın önünde bir

55 William James, *Terbiye Musahabeleri*, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: Ahmet Halit Kitaphanesi, 1931, s. 5-6.

56 James, s. 12.

57 Bergson'un kendisi bizzat W. James'in felsefesiyle ilgilendiği gibi James'de Bergson hakkında övücü sözler söylemiştir. Ayrıca Bergson, W. James'in felsefesi hakkında bir yazı kaleme almış, bu yazı dilimize tercüme edilmiştir. Bkz. Henri Bergson, "Hakikat ve Gerçeklik", çev. M. Şekip Tunç, William James, *Pragmacılık*, çev. Muzaffer Aşkın, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1986, s. I-XIII.

58 Mehmet Servet, "Fikir Hayatımız VII: Pragmatizm", s. 404-405.

engel teşkil ettiğini ifade ederler. Burhan Asaf “Arkada Kalan Darülfünun”⁵⁹ adlı yazısıyla tartışmanın fitili ateşler, Şevket Süreyya da “Yarı Münevverler Kulübü”⁶⁰ başlıklı yazısında “bazı zevat, bir müddet Dürkhaym’ın bir müddet de Bergson’un kuyruğundan çekerler. Yarı münevverler kulübü, devrine göre, bazen şu ismin, bazen bu ismin peşinden sürüklenir durur” sözleriyle Darülfünun’a yönelik bir polemik başlatır. Tunç’un açık bir mektupla⁶¹ katıldığı bu polemik kısa sürede siyasi rejimin kurucu felsefesi, Bergsonculuk ve tarihi materyalizm tartışmasına dönüşür.

Tunç, *Kadro* dergisinin inkılabın ideolojisini yapma misyonuna karşılık yeni kurulan rejimin kuruluş felsefesini Bergson’un *durée* kavramından aldığını ileri sürer. Bunun yanında ideolojilerin bir felsefi anlayış çerçevesinde hayat bulduğunu, inkılap fikrinin yalnız ideoloji üzerine değil, yeni bir varlık ve bilgi teorisi temelleri üzerine kurulması gerektiğini söyleyerek Kadrocuların geleneksel zihincilik anlayışını eleştirir, ayrıca Türk inkılabının asıl Bergson’un “oluş” ve “yaratış” fikrinden hareketle siyasi iktidarını tesis ettiğini belirtir.⁶² Bütün bunlara paralel olarak her iki akım arasında ortak noktaların olabileceğini söylemeyi de ihmal etmez.⁶³ Şevket Süreyya ise “Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi”⁶⁴ adlı yazısı ile *Kadro*’nun Bergsonculukla hiçbir ortak noktası olmadığını, *Kadro*’nun bu sistemin tam zıddı bir felsefeyi temsil ettiğini, inkılabın “cemiyetçi”, “maddeci” ve “dinamik” bir felsefeye ihtiyacı olduğunu kesin bir dille ifade eder. Ona göre bir cemiyet hareketi olan *Kadro* harp sonunun bütün cemiyet hareketleri içinde, içtimailiği, kanuniyeti ve tarihi zarureti, yani Bergsonculuğun peşinen kabul ettiği bütün vasıfları en ziyade temsil eden hareketlerden biridir. Türk münevveri de “ancak inkılapçı, cemiyetçi, maddeci, dinamik, determinist ve milli kurtuluşçu” bir dünyayı telakki etmelidir.⁶⁵

59 Burhan Asaf, “Arkada Kalan Darülfünun”, *Kadro*, Ağustos 1932, sy. 8, s. 47-48.

60 Ş. Süreyya Aydemir, “Yarı Münevverler Kulübü”, *Kadro*, Ağustos 1932, sy. 8, s. 41.

61 Tunç, “Kadro’ya Açık Mektup”, *Yeni Türk Mecmuası*, Teşrinievvel 1932, I/1, s. 70-74.

62 Bergsoncu düşünürler yeni kurulan rejimin Bergsoncu ilkelerden hız aldığına samimiyetle inanırlar. Örneğin 19 Ağustos 1937’de Paris’te IX. Milletlerarası Felsefe Kongresi’ne katılan Mustafa Şekip Tunç kongrede Descartes hakkında Fransızca bir tebliğ sunmuş, kendisine yeni kurulan rejimin felsefi istikameti noktasında yöneltilen bir soruyu, “Türkiye M. Bergson’un formülüne göre kendi kendini yaratmaktadır” diyerek cevaplamıştır. Tunç’un bu kongrede yaptığı konuşma daha sonra *İş* mecmuasında Fransızca olarak neşredilmiştir. Bkz. Tunç, “Apel nu Congres Descartes”, *İş*, 1937, IV/1, s. 5-7. Aynı metnin Türkçe tercümesi için bkz. Tunç, “Descartes Kongresine Hitap”, *İş*, 1949, XII/54-56, s. 61-63.

63 Tunç, “Kadro’ya Açık Mektup”, s. 78.

64 Aydemir, Ş. Süreyya, “Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi”, *Kadro*, Kasım 1932, sy. 11, s. 44.

65 Aydemir, “Bergsonizm Yahut Bir Korkunun Felsefi İfadesi”, s. 44.

Her iki tarafın da Türk devrimlerini sahiplendiği ve inkılapları kendi felsefi görüşüne göre yorumladığı bu tartışma, Ahmet Ağaoğlu ve Peyami Safa'nın da katılmasıyla Türk devrimlerinin karakteri ve istikameti noktasında, felsefi ve siyasi bir cepheleşmeye dönüşür. Gerek bu tartışmalar gerekse 1930'lu yılların başından itibaren ulus-devlet projesi kapsamında gerçekleştirilen uygulamalar giderek muhafazakâr bir çizginin ayrışmasına yol açar.

Kadroculara paralel olarak, diyalektik materyalizm açısından Bergsonculuğu eleştiren biri daha vardır: Hikmet Kıvılcımlı. O da, 1936'da yazdığı *Bergsonizm* adlı kitabında Bergsonizmin Türkiye'ye mütareke yıllarında Darülfünun salonlarından geçerek galip İtilaf donanmasının Boğazlardan İstanbul'a girişi gibi, emperyalist Fransa'nın kültürü sıfatıyla girdiğini ifade eder. Ona göre bu akımın geldiği yer gibi girdiği yer de normal değildir. Batı'da, yıkılan, çürümüş Fransız kapitalizmi Bergsonizmi yaratmış, Doğuda ise çöken ve teslim olan Osmanlı Devleti adeta doğal bir ilgi ile emperyalizmin bu 'ölüm felsefesi'ne kucak açmıştır.⁶⁶ Kıvılcımlı bu ideolojik tenkitlerden sonra tenkitlerini daha ziyade Bergsonculuğun temelini oluşturan süre, hayat hamlesi, determinizm-indeterminizm, irade, hürriyet ve komik kavramları üzerinde yoğunlaştırır. 1936'da yazılmakla birlikte ancak son yıllarda ortaya çıkan bu kitabın, yazıldığı tarihlerde Bergsonculuk etrafında yapılan tartışmalara herhangi bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Bergson felsefesini tamamen reddetmemekle birlikte, bu etkiye bazı yönleriyle açık olan düşünürler de Bergson felsefesini tenkit etmekten geri kalmamıştır. Bunlardan biri olan H. Z. Ülken bu felsefeyi müspet ve menfi olmak üzere iki bakımdan ele alır. Buna göre, söz konusu sistemin mekanist yaklaşımın neden olduğu ciddi açmazlara karşı üstlendiği rolü takdir eden Ülken onun mekanizme karşı çıkmasını, Spencer'ın mozaik tekamülcülüğüne en büyük darbeyi indirmesini, biyoloji ve psikolojide önceki yüzyılın kusurlarını tashih etmesini oldukça önemli bulur. Ne var ki ona göre, Bergson felsefede müspet bir şey kurmamış, yaptığı hücumlarla bu yüzyılın başından beri deneysel psikolojideki dinamik anlayışın çeşitli yönlerden kuvvetlenmesine hizmet etmiştir. Bergson'un müspet yönü ise yeni kavramlarla geleneksel mistik felsefeyi canlandırmaktan ibarettir. Dahası Bergson'un şuurun doğrudan doğruya verileri konusundaki görüşleri de İbn Sina ve Descartes'in görüşlerinin bir devamıdır. Descartes'tan beri Fransız spiritüalizminde hakim olan iki ayrı töz anlayışı Bergson'da nicelik-nitelik düalizmi şeklini almıştır. Nihayet Bergson'un, olayları bilmeden önce bilincimizi aracısız olarak kavradığımız fikri de ayrıca tartışmaya açıktır.⁶⁷

66 Kıvılcımlı'nın değerlendirmeleri için bkz. Hikmet Kıvılcımlı, *Bergsonizm*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları, 2008.

67 Ülken, "Bergson'a Dair Yeni Bir Kitap", *İnsan*, 8 Mayıs 1939, II/12, s. 1004-1007.

Bergson felsefesi 1930'lu yıllardan itibaren eski canlılığını kaybeder ve Bergsonculuk akademik, fikri ve siyasi mahfillerde popülerliğini yitirir. Bunda her ne kadar Bergsonculuğa yöneltilen tenkitlerin payı olsa da, sistemin kendi içinde barındırdığı metafizik karakteri ve muhafazakârlığa güç veren boyutları nedeniyle siyasi rejimin desteğini alamamasının da payı büyüktür. Bununla birlikte Bergsonculuk bir süre daha, özellikle sanat ve edebiyat alanında varlığını sürdürecektir. Bu akımdan beslenen pek çok şair, yazar ve düşünür eserlerini bu felsefe ışığında biçimlendirmiştir. Zihincilik düşmanlığı, his ve sevk-i tabii apolojizmi özellikle Yakup Kadri'nin romanlarında Bergsoncu bir havayı hissettirir. Yahya Kemal, Ahmet Haşım, A.Şinasi Hisar, A. H. Tanpınar, N. F. Kısakürek, Peyami Safa, S. K. Yetkin gibi şair ve yazarlar eserlerinin büyük bir kısmını Bergsonculuktan aldıkları ilhamlarla yazmışlardır. Özellikle Necip Fazıl'ın piyeslerinde görülen şuuraltı hayatı, içgüdüler ve akılcılık karşıtlığı bu fikrin en canlı örneklerindendir.⁶⁸

Sonuç

Bergsonculuk bir yönüyle Osmanlı-Türk modernleşmesi, bir yönüyle de Batılılaşmanın materyalist ve pozitivist yönde gelişen istikametine karşı erken bir tepki olarak görülebilir. Erken fark edilen ve Ziya Gökalp'ten başlayarak pek çok düşünürün ilgisini çeken bu sistem neredeyse Avrupa ile eşzamanlı bir şekilde Türk fikir muhitlerinde tanınmaya başlamış, felsefi-epistemolojik kaygılardan ziyade memleketin içinde bulunduğu koşullarla da paralel olarak sosyal ve siyasi şartlarla ilişkilendirilmiş, problemlerin çözümü için bir kurtarıcı gibi görülmüştür. Bu bakımdan sistemin *yaratıcı* tekamül, *hayat hamlesi*, *oluş* gibi ana kavramları yerel şartlara göre yeniden yorumlanmış ve kimi zaman araçsallaştırılmıştır.

Başlangıçta Ahmet Şuayb, Hüseyinzade Ali, Ziya Gökalp, Rıza Tevfik gibi düşünürler Bergson'la kısa süre ilgilenmişler, fakat bu ilgi hiçbir açıdan uzun süreli bir felsefi tercihe dönüşmemiştir. Bergsonculuk başta Yahya Kemal olmak üzere İ.Hakkı Baltacıoğlu, M. Ş. Tunç, M. E. Erişirgil, Ahmet Haşım, Yakup Kadri, A. Ş. Hisar gibi yazarların etrafında toplandığı *Dergâh* mecmuası ve Mustafa Şekip Tunç'un sürekli ilgisiyle, Türk felsefesinde temsil edilen bir akım haline gelmiştir. Bu dergi etrafında toplanan şair ve yazarlar, Bergson felsefesinden ilham alarak yazılar yazmış, Bergson felsefesinden hareketle Millî Mücadele'yi desteklemiştir. Bu çevre ayrıca bu tarihlerde

68 Somar, s. 192-193. Necip Fazıl'ın Bergson felsefesinden etkilendiğine değinen Orhan Okay, şiirlerindeki eşya-ruh birlikteliğinin kaynağının bu adres olduğunu belirtir. Necip Fazıl'ın Bergson'un sezgi felsefesinden yararlandığını ifade eden Okay, "Necip Fazıl'da eşyaya, objeye karşı, kaynağını muhtemelen bu sezgi felsefesinden alan bir zihni sempati hissedilir" sözleriyle bu etkiye işaret eder. Bkz. Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 36.

oldukça etkili olan Gökalp-Durkheim sosyoloji karşı olmakta birleşmiş, bu anlayışa en etkili tenkitler yine bu çevreden gelmiştir. *Dergâh* mecmuasında Bergsoncu temayüller gösteren bazı fikir adamları daha sonra çeşitli felsefe sistemleri arasında senteze gitmişler, bu sisteme yalnızca M. Ş. Tunç sonuna kadar bağlı kalmıştır.

Bergsonculuk 1930'lu yılların başından itibaren yavaş yavaş popülerliğini yitirmiş, siyasi rejimin beklentileri ve uygulamalarının da etkisiyle muhafazakâr bir muhalefete sürüklenmiştir. Bununla birlikte bu akım bir süre daha, özellikle sanat ve edebiyat alanında varlığını sürdürmüştür. Tunç'tan sonra Bergson'la ilgilenen düşünürler olmakla birlikte, onun gelenekselleştirmeye çalıştığı bu sistemle fikri bir irtibat kurulamamış, dolayısıyla Bergsonculuk Türk fikir hayatında uzun soluklu bir felsefe geleneği yaratmayı başaramamıştır.

Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi

Yakup YILDIZ

Özet

Bu makale Bergsonculuğun Türk fikir hayatına girişini ve Türk felsefesine etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. 20. yüzyılın başından itibaren Türk fikir hayatına girmeye başlayan bu akım Osmanlı-Türk modernleşmesi çerçevesinde materyalizm ve pozitivizm istikametinde gelişme gösteren felsefeleşme sürecine erken bir reaksiyon olarak doğmuş, bu sistemin ana kavramları kimi zaman sosyal, siyasi ve kültürel problemlerin çözümü için araçsallaştırılmıştır. Bergsonculuk *Dergâh* çevresi ve Mustafa Şekip Tunç vasıtasıyla Türk fikir hayatında temsil edilen bir akım haline gelmiştir. Bergsonculuk bu süreçte yalnızca ithal edilmemiş, yeniden yorumlanarak yerel şartlara uyumlu bir düşünce sistemi haline getirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bergsonculuk, *Dergâh*, Türk felsefe akımları, Mustafa Şekip Tunç

Introduction to Turkey of Bergsonism and Its Affects on Turkish Philosophy

Yakup YILDIZ

Abstract

This paper aims to contribute to the understanding of the conditions in which the Bergsonist idea was introduced into Turkish thought with a particularly focus on the

influence of Bergsonism on Turkish philosophy. Dating from the early 20th century, Bergsonism emerged as an early reaction to the foundation of philosophy, which was developed with the influence of materialism and positivism, and began to enter into Turkish intellectual life. Bergsonism's basic concepts were sometimes instrumentalized for the sake of finding solutions to social and cultural problems. Bergsonism became represented in Turkish intellectual life by means of the *Dergâh* society and Mustafa Şekip Tunç. Consequently, Bergsonism was not only imported, but through means of re-interpretation, it was established as a system of thought in accordance with the local conditions.

Keywords: Bergsonism, *Dergah*, Turkish philosophy, Mustafa Şekip Tunç

Türk Felsefe Tarihi

Sunuş 5-10

*Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı:
Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi* 11-48
Ali UTKU-M. Cüneyt KAYA

*Türk'ün Felsefe ile Yüzyıllık İmtihanı:
Felsefeye Giriş Kitapları Üzerine Bir İnceleme* 49-103
İshak ARSLAN

*Cumhuriyet Dönemi Türkçe İslam Felsefesi Tarihi Çalışmalarına Dair
Literatür Denemesi* 105-154
Atilla ARKAN

Türkiye'de Bilgi Felsefesi Çalışmaları 155-168
Nebi MEHDİYEV

*Etik ile Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair
Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme* 169-202
Hümeysra ÖZTURAN

Din Felsefesi Literatüründe Kuşbakışı Bir Gezinti 203-230
Rahim ACAR-Fatma YÜCE

Tarih Felsefesinin Türkiye'deki Seyri 231-271
Ayhan BIÇAK

Fenomenolojinin Türkiye Serüveni 273-312
Kasım KÜÇÜKALP

*Modern Türk Düşüncesinde Hermenötik'in Kendini Konumlama
ve Anlamlandırma Süreci* 313-332
Yakup KAHRAMAN

Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi 333-356
Yakup YILDIZ

Doğan Özlem ile Türkiye'de Felsefe Üzerine 357-381

Mahmut Kaya ile Türkiye'deki İslam Felsefesi Çalışmaları
Üzerine 383-397

TANITIMLAR

*Felsefe Sözlüklerimiz: Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e
Bir Literatür Değerlendirmesi* 399-420
Ali UTKU

Latin Harfleriyle Yazılan İlk Felsefe Sözlükleri 421-432
Recep ALPYAĞIL

*Tanzimat'tan Günümüze Felsefe Dergileri:
Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi* 433-488
Cahid ŞENEL

Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Felsefe Cemiyetleri 489-520
Emel KOÇ

Hilmi Ziya Ülken ve Türkiye'de Felsefe Çalışmalarına Katkıları 521-537
Mehmet VURAL

*Türkiye'de Felsefi Antropoloji Çalışmaları:
Takiyettin Mengüşoğlu ve Felsefi Antropoloji Gelece-(ne)-ği* 539-552
Yaylagül CERAN

Türkiye'de Estetik Çalışmaları ve İsmail Tunalı 553-573
Ayşe TAŞKENT

*EK: Ulusal ve Uluslararası Dergilerde Türkiye Araştırmaları
Ocak 2011-Haziran 2011* 575-607

History of Turkish Philosophy

Foreword 5-10

Writing the History of Modern Philosophy in Turkey: A Literature Survey from the Late Ottoman Period Until the Republic 11-48
ALİ UTKU M. CÜNEYT KAYA s.

The Turk's Century-Old Challenge with Philosophy: an Analysis on Introduction to Philosophy Books 49-103
İSHAK ARSLAN

A Literature Survey of Studies on the History of Islamic Philosophy in Turkish during the Republican Era 105-154
ATİLLA ARKAN

Epistemology in Turkey 155-168
NEBİ MEHDİYEV

Between Ethics and Morals: An Evaluation of Turkish Moral Philosophy Over the Usage of Ethics as a Concept 169-202
HÜMEYRA ÖZTURAN

A Descriptive Survey of Philosophy of Religious Literature in Turkish 203-230
RAHİM ACAR FATMA YÜCE

The Course of Philosophy of History in Turkey 231-271
AYHAN BIÇAK

The Adventure of Phenomenology in Turkey 273-312
KASIM KÜÇÜKALP

The Process of the Positioning of Hermeneutics within Modern Turkish Thought 313-332

YAKUP KAHRAMAN
Introduction to Turkey of Bergsonism and Its Affects on Turkish Philosophy 333-356

YAKUP YILDIZ
Interview with Doğan Özlem on philosophy in Turkey 357-381

Interview with Mahmut Kaya ile on Islamic Philosophy Studies in Turkey 383-397

REVIEWS

Our Philosophical Dictionaries: A Literature Survey from the Late Ottoman Period Until the Republic 399-420
ALİ UTKU

First Philosophical Dictionaries Written in Latin Letters 421-432
RECEP ALPYAĞIL

Philosophical Journals From Tanzimat to Modern-Day: An Annotative and Selective Bibliographical Study 433-488
CAHİD ŞENEL

Philosophical Societies from the Ottoman Era to the Present in Turkey 489-507
EMEL KOÇ

Hilmi Ziya Ülken and His Contribution to Philosophical Studies in Turkey 521-537
MEHMET VURAL

Philosophical Anthropology Studies in Turkey: Takiyettin Mengüşoğlu and the Future/Tradition of Philosophical 539-552
YAYLAGÜL CERAN

Aesthetics Studies in Turkey and İsmail Tunalı 553-573
AYŞE TAŞKENT

APPENDIX: *Turkish Studies in the National and International Jounes January 2011 - June 2011* 575-607