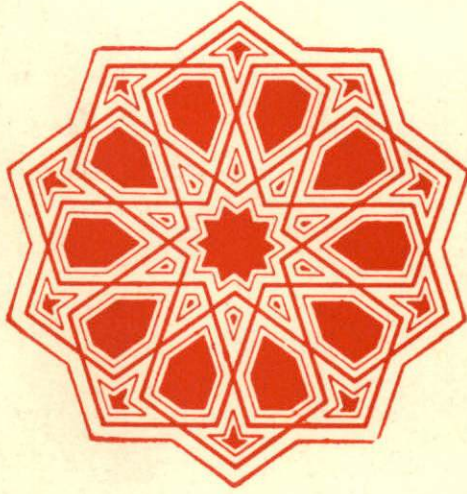


İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR



1960

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ—ANKARA

1961

Sükrü Poloy Bağış

Yıl: 1960

Cilt: VIII

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN
YILDA BİR ÇIKARILIR

1960

TÜRK TARİH KURUMU BASİMEVİ—ANKARA

1961

İ Ç İ N D E K İ L E R

	<u>Sayfa</u> <u>No.</u>
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN : <i>Türkiyede Batılama Hareketi</i>	1
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN : <i>L'Occidentalisme En Turquie</i>	9
Prof. Dr. Kâmiran BİRAND : <i>Din Kavramının İncelenmesi Hakkında</i>	15
Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY : <i>Hız. Muhammedin Soyu, Çocukluğu ve Gençliği</i>	19
Doç. Dr. Cavit SUNAR : <i>Bergson'da Zekâ Ve Sezgi (Intuition)</i>	39
Doç. Dr. Mehmet TAPLAMA- CIOĞLU : <i>Din Sosyolojisinin Yeri Ve Tartışma Konusu</i> <i>Olan Mes'eleleri</i>	45
Doç. Dr. Hüseyin YURDAYDIN : <i>Din Fenomenolojisi</i>	51
Doç. Dr. Hüseyin YURDAYDIN : <i>Tabib Ramazân'ın Yeni Bir Eseri</i>	55
Şükrü AKKAYA : <i>Din Buhranı Ve "İslâm Fikir Dünyası" Adlı</i> <i>Bir Eser</i>	61
Nafiz DANIŞMAN : <i>İslâmî Mücadelenin İç Şekli</i>	71
Osman KESKİOĞLU : <i>Kur'an Tercümesi Hakkında İki Fakihin Yaz-</i> <i>dıkları</i>	89
Neda ARMANER : <i>Din Eğitim Ve Öğretimi Üzerinde Didaktik</i> <i>Araştırmalar</i>	95
Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU : <i>İslâm'da Tasavvuf</i>	99
Dr. Hikmet TANYU : <i>Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi</i>	109
Dr. Bahriye ÜÇOK : <i>Delhi Müslüman - Türk Sultanlığının Kuru-</i> <i>luşu Ve Sultan Raziye'nin Saltanatı</i>	125
Farid JABRE : <i>Plotin'in Vecd'i Ve Gazzalî'nin Fenâ'sı.</i> <i>Çeviren : İbrahim Agâh Çubukçu</i>	135
Taha HÜSEYİN : <i>Kuran'ı Kerimde Üçüncü Şahıs Zamirinin İşa-</i> <i>ret Zamiri olarak Kullanılışı.</i> <i>Çeviren : Mehmed Hatiboğlu</i>	149
Dr. Talât KOÇYİĞİT : <i>Ebu'l-Hasan El-Eş'arî Ve Bir Risalesi</i>	165
<i>Kitap Tenkitleri :</i>	
Osman KESKİOĞLU : <i>Gelibolulu Mustafa Âli, Mevâ'idü'n-Nefais</i> <i>fi Kavâ'idü'l-Mecalis</i>	175
Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU : <i>Dr. Farid Jabre, La Nation De La Ma'rifa</i> <i>Chez Ghazali</i>	177
Prof. Dr. Tahsin BANGUOĞLU : <i>Arapça Metinlerin Transkripsiyonu Üzerine</i> ...	179

BERGSON'DA ZEKÂ VE SEZGİ (INTUITION)

Doç. Dr. CAVİT SUNAR

Bergson'a göre dar anlamda zekânın ödevi vücudu çevresine uygulamak, dış şeyler arasındaki ilişkiyi anlamak ve nihayet maddeyi düşündürmektir¹. Bu zekânın iki esaslı fonksiyonu vardır: tündengelim, tümevarım. Bu iki terim de tam bir zihinciliği ifade eder. Zihin de iki karşıt yöne gidebilir: tabii olan yöne, tabii olmayan yöne. Tabii olan yönünde gerginlik şeklinde bir ilerleme, sürekli bir yaratma, hür bir etkinlik olur. Tabii olmayan yönünde ise karşılıklı zorunlu ilişkilerin determinasyonuna ve en sonda da geometrik bir mekanizmaya varır. Tündengelim yardımıyla tümevarımın bulduğu düzeni mevcudâta da teşmil eder ki bu düzen zekâ için pozitif, gerçek bir realite olur ve zekâ ile aynı anlama gelir. Zekâ, yaratmaktan kesilme suretiyle ruhtan ayrılarak geometrik düzene uymuş sonra da kendisi bu düzenin içine yayılmıştır. Fakat realite bütün halinde ilerler ve durmadan yaratır. Ondan sonra onun gevşemesi için kendini unutmaması, yayılması için de gevşemesi, böylelikle de elemanların tertibini idare eden matematik düzene dökülmesi yeter. Bu elemanları birbirine bağlayan determinizm de yaratıcı hareketin kesildiğini gösterir².

Zekâ ne zaman kendini süreksizlik şekli altında görürse o zaman açık ve seçik düşünebilir. Gerçekte, onun yaptığı kavramlar, katılar dünyasındaki örneklerine göre yapıldıkları için, onlar gibi birbirlerinden ayrı ve onlar gibi de sâbittirler. Bu kavramlar, katılar dünyasının algı imajları olmayıp onun sadece sembolleridir; mantık da bunların kullanılmasında ele alınacak kuralları göstermekten ibarettir. Bu sebeple lojik ve geometri birbirlerini doğururlar. Katılar dünyasının özelliklerini elden geldiği kadar genişleten ilimsel geometri de bu tabii lojikten çıkmıştır. Bundan dolayı da lojik ve geometri, kendi âlemleri olan maddeye uygulanabilirler. Hayat, zekâ aracıyla maddeyi iş âletlerine çevirir ve katılar âlemini idare eder. Zekânın canlı âlem karşısındaki şaşkınlığı da buradan gelir. Zekâ kendi üzerine katlanmadan gerçek sürekliliği, hareketi, iç içe geçişi, yani yaratıcı evrim olan hayatı bilmesine imkân olmadığından, onu daima cansız şeylere geri döndürür. Sürekliliği düşünüp anlama halinde bile zekâ ve kılavuzu olan duyuların hayattan kavrayabildikleri ancak iş hayatıyla ilişkili olan bölümlerdir³.

Zekâ, saf bir hareketlilik olan evrimi kavrayamadığından evrim veya oluşu birbirlerinin aynı ve değişmez bir sıra hâller gibi düşünür. Bu düşünme yeni baştan kurmağa bağlandığında da bu kurma değişmez elemanlarla yapılır. Böyle olunca da zekâ yeni olan şeyleri görmekten uzaktır. Zâten onca hayatın oluşlarında her şey önceden bilinebilir, çünkü belirli öncüller belirli sonuçlar doğurur. Onca, yaratma diye bir şey asla söz konusu değildir; bilinen ve tekrarlanan bir geçmişten başka bir şey olamaz. Çünkü onun mâhiyeti her şeyi soyutlamak, ayırmak ve hattâ aslın yerine benzerini koymaktır.

Gerçi biz, daimî oluş hâllerini kendimizde duyduğumuz gibi senpati aracıyla başkalarında da keşfetmekteyiz, fakat bunları düşüncenin zihinsel şekliyle ifâdelendi-

¹ Henri Bergson; Çev. Arthur Mitchell; Creative Evolution p. XIX.; New York, 1944. Henri Bergson; Çev. Prof. M. Ş. Tunç; Yaratıcı Tekâmül; s : 3. İstanbul, 1947.

² Creative Evolution; p. 230 ve gerisi. Yaratıcı Tekâmül; s : 274 ve gerisi.

³ Creative Evolution; p. 177-79. Yaratıcı Tekâmül; s : 211-13.

remeyiz. Çünkü müdrike, aynı sonuçları almak için aynı hareketleri tekrarlayan bir mekanizmin ifâdesidir. Ondaki finalite, bir örneğe göre çalışmak ve yapılacak şeyleri önceden bilinen elemanlardan meydana getirmektir. Yaratmağı parçalara ayıramıyan zekânın, yaratma karşısında onu kavrayamamasının sebebi budur. O, her yeniye eskiye bağlar, ve yepyeniye hiç kabûllenmez. Bütün bunların sebebi canlıyı cansız, akamı donmuş gibi düşünmektir. Onun rahatlığı da ancak böyle bir düşüncededir. “Zekâ, tabii hâlinde hayatı anlayamamakla temeyyüz etmiştir”¹.

Bizim hatamız, yalnız pratiğe elverişli olan bir düşünce metodunu spekülasyon alanına da uygulamamızdadır. “Zekâmız açık olarak ancak hareketsizliği tasarlar”².

Hâlbuki felsefenin konusu gerçeği görmek olduğuna göre canlı karşısında, ilmin takındığı durumdan başka durum takınmalıdır. Zira ilim, eşyaya etkiden başka bir şey düşünmez; ve bunu da ham madde aracıyla yaptığı için ondan geri kalan diğer bütün realiteleri de hep o yüzden görür. Her türlü deney ilme ve bütün realite de saf zekâyı bırakılırsa metafizik zekâyı aşmak için yine zekâyı kullanmakla şuursuzca kabul edilmiş bir birliği tekrar elde etmiş olacak, dolayısıyla gerçek bir çıkmaza düşecektir. Hâlbuki cansızla canlı bir sınırla ayrılırsa, zekâ çerçevesine, cansızlıkların tabii olarak, canlıların da yapma olarak girdikleri görülecektir. Bu takdirde de canlıların positif ilim açısından başka bir açıyla incelenmeleri gerekecek, dolayısıyla felsefe de deney alanına girerek bir çok şeylere karışacak, bu işlerin sonunda da ilim, bilgi teorisi ve metafizik aynı vâdiye götürülmüş olacaklardır; ve söz götürmez ki sonunda hepsi de bundan faydalanacaktır.

Zekânın ancak ham madde alanında yerleştiği, insanın da yalnız madde üzerinde aksiyonda bulunduğu; aksiyonun da reel olmıyan şeylerde hareket etmesinin mümkün olmadığı söz götürmez. Nasıl ki, genel şekliyle fiziğin mutlak bir bilgiye ulaştığı söylenebilir. Fakat hayat âleminde böyle bir bilgiye ulaşması ancak itibarî olarak kabul edilebilir. Çünkü zekâ, artık burada geçemez. Böyle olunca da felsefe, ilimsel bilginin üstüne metafizik bir bilgi koymak için ilmin peşinden gitme zorunda kalacaktır. Bu suretle de bu bilgi gerçi eksik olacak, fakat ne dıştan bir bilgi ne de rölâtif bir bilgi olacağından mutlak içinde bulunacağız demektir. Bu da zekânın tabiata dıştan yüklettiği yapma birlikten tabiatın gerçek, derin ve canlı birliğine geçmek olacaktır. Saf zekâyı aşmağa olan çabalamamız realiteye gittikçe yerleşmemiz olacaktır³.

Dış âlemden en çok ayrılmış olmakla daha az zekâlaşmış olan iç hayatımıza katlandığımızda benliğimizin derinliklerinde kendimizi en yakın noktada yaşamakta olan an'larla durmadan büyüyen saf süreye yeniden girmiş oluruz. Girdikmi de irademiz son haddine kadar gerilmiş demektir. Bu, kişiliğimizin kendi üzerine kuvvetli bir katlanışıyla geçmişimizi toparlamak suretiyle yarattığı bir şimdi'dir. Yalnız bu anlar gerçekten hür olan aksiyonlarımızın anları olduklarından pek seyrektiler. Özümüzü bu an'larda bile tam olarak ele geçirmiş sayılmayız. Çünkü özümüzü ele geçirmek yahut onunla bir olmak demek olan süre duygumuz derecelidir. Ancak, bu özümüzle bir olma duygumuz derinleştikçe içimizdeki zekâlaşmaları o nispette açacak ve bölünmez yeni bir hâl alacaktır. Kendimizi gevşeterek geçmişini bulduğumuz a'na sürüp getiren cehdi kestiğimizde de hafıza ve iradeden eser kalmadığı görülecektir. Yalnız, tam olarak hür olduğumuz olmadığı gibi tam bir gevşeme de yoktur. Şu kadar ki gevşemenin son haddinde doğmasıyla ölmesi bir olan an'lardan yapılmış bir mevcudiyet

¹ Creative Evolution; p. 182. Yaratıcı Tekâmül; s : 217.

² Creative Evolution; p. 171. Yaratıcı Tekâmül; s : 205.

³ Creative Evolution; p. 217-18. Yaratıcı Tekâmül; s : 259-60.

sezmemekteyiz. Fakat sezdiğimiz bu mevcudiyet tam bir madde mevcudiyeti değildir. Çünkü: madde en küçük titreşimlere ayrıldığında bile hattâ bunların en kısmının bir süresi olduğu bilinmektedir. Ama yine de maddenin gevşemeğe ruhun da gerilmeğe sarktukları söylenebilir. Şu halde ruhsallık ile maddesellik ve zekâlılığın temelinde karşıt yönlerde iki süreç vardır ve bunlardan birinden ötekine tersine çevrilme, belki de sadece kesilme yoluyla geçilmektedir. “Saf süredeki ilerlememiz şuurlaştığı nispete de ruhsal varlıktaki çeşitli kısımların birbirleri içine girdiklerini ve bütün kişiliğimizin bir noktada toplandığını duyuyoruz. Hayat ve hür aksiyon da buna bağlıdır”¹.

İşte Bergson'a göre asıl felsefe, “Metafizığe Giriş” adlı yazısında belirttiği gibi, böyle bir hayatın ve ruh olaylarının doğuşu ve gelişimi sırasında kavranan realite ile uğraşacak bir hayat metafiziği olabilir. Çünkü ilimler, evrimin olup bittikten sonra bıraktığı kalıntılarla uğraştıkları için asl olan hayatın yaratıcı evrimini kavramaktan uzaktırlar. Bu evrimi ancak hayat metafiziği kavrayabilir. Metafiziğin konusu bilgi değil ruhtur. İlmi nasıl zekâ yapıyorsa metafiziği de sezgi yapacaktır.

Bergson, sezgi terimine ilimsel bir şekil vermeğe çalışan ilk filozoftur. O, kendinden önceki statik sezgi örneklerinin, onlara biyo-genetik ve psikolojik mahiyette bir anlam kazandırmakla, şeklini değiştirdi ve onu yeniden kurdu. Bergson'un sezgi kavramı ilmsel objektivite ile artistik doğruluk ve açıklılığın bir bileşimidir ve Spinoza'nın *mitio*'su ile akraba gibi tekrar gözden geçirilebilir ki akli yalanlamaktan ziyade onun bir tamamlanmasıdır².

Ruhun derinliklerine ancak sezgi ile girebiliriz. Rasyonel fonksiyon ancak sayabilir, yani toplar, çıkarır, çarpar, böler; lâkin duymaz. Duyma, zihnin diğer bir alanına, sezgiye aittir. Sezgi, zihnin asıl alanıdır. O, eşyanın gerçekliğini kavramada tek araçtır³. Sezgi, zekâyâ üstündür, hayatın kendisiyle aynı anlamdadır ve her bakımdan bizi gerçek hayata götürür. O, bir metafizik deneydir; eşyayı asıl varlığıyla doğrudan doğruya gören araçsız şuur ve algıdır⁴ diye yorumlanabilir.

Gerçek olmıyan bir metafizik, yapma bileşimler, kavramcı diyalektiklerle ancak eşyanın yüzeyinde dolaşır. Fakat gerçek metafizik, sezgi aracıyla hayatın akışına girerek realiteyi içinden kavrar. Bu bakımdan da metafiziğin san'atla yakınlığı vardır.

Bergson, kendisi hakkında Hoffding tarafından yazılan bir esere verdiği önsözde felsefesinin temel taşının müddetin sezgisi (*intuition de la durée*) olduğunu belirtmiştir. Filozofa göre asıl önemli olan da sezginin *durée*'den başka bir şey olmayan hayat ve şuur cereyanına uygulanmasıdır. O, başka bir eserinde de şöyle demektedir: “Süre hakkındaki düşüncelerimiz bizi, sezgiyi felsefe metodu yapmağa yavaş yavaş sürüklemiştir. Karşısında çok zamanlar tereddüt ettiğimiz bu kelime bir bilgi yolunu ifade eden bütün tâbirlerden en üstündür, fakat yine de belirsizliğe elverişlidir. Schelling ve Schopenhauer, sezgiden ancak zekânın karşıtı bir şey olarak söz ettiler ve zekâyı aşmak için de zamanın dışına çıkmak gerektiğini ileri sürdüler. Onların sezgisi ebediyetin doğrudan doğruya bir araştırılması olduğundan temeli akıldır ve zekânın bir çok kavramları yerine bir tek kavram koymaktan ibarettir ki bu, hepsini özetleyen bir kavramdır. Böyle olunca da felsefe bir vahdet'i vücutçuluk olacak ve eşya tündenge-lim yoluyla açıklanabilecektir. Fakat böyle bir felsefe yapma olacak ve reel dünyadan

¹ Creative Evolution; p. 220. Yaratıcı Tekâmül; s : 263.

² Dagobert D. Runes; The Dictionary of Philosophy; p. 37-38; New York, 1942.

³ Ayrıca bk: Henry Thomas and Dana Lee Thomas; Living Biographies of Great Philosophers; p. 313; New York, 1950.

⁴ Ayrıca bk: George Thomas White Patrick; Introduction to Philosophy, p. 44-45; New York, 1924.

başka bir dünyaya uygun gelecektir. Gerçeğin hareketli akışını yakalayacak sahici sezgiye dayanan bir metafizik ise eşyayı yekten kavramakla beraber bunların her birine uygun düşecek açıklamalarda bulunacak, genelleştirmeden çıkan soyut ve boş birliği peşin bir ilke olarak kabullenmeyip tam bir cehd ile gerçek olan sürekliliğin birliğine ulaşacaktır. Kısaca sözü edilen sezgi, her şeyden önce iç süre ile ilgilidir. Bu sezgi, kesiksiz olarak sürüp gelen gelişmeyi sezip kavrayacak olan zihnin zihinle doğrudan doğruya görülmesidir ki burada artık hayatın kesiksiz akışı ile temastayız. Demek sezgi, önce şuur, meskendaşlıktan ibaret bir bilgi demek olan şuur; sonra da kendini bazan bırakıp bazan toparlayan bir şuursuzun eteğine baskı yapan genişleyip yayılmış bir şuurdur.

Fakat biz yalnız şuurla yetinsenemeyiz. Madde âlemi de bütünlüğü ile şuurumuzla ilgilidir; ya kendi kendine sürüp gitmekte yahut ta bizim süremizle dayanışlıktır. Hangi hâlde olursa olsun değişiklik ve gerçek hareketler diye kapladığı her şey bakımından sezgi ile ilgilidir. Sezgi, zihinsel süreyi ve bu öz değişikliği kavrayıp anlayan şeydir. Bu sebeple de birbirlerinden matematik yolla çıkarılamayan anlamlarla ele alınması gerekir. Sezgi yoluyla düşünmek süre içre düşündürmektir. O, hareketten işe başlar ve hareketi gerçeğin kendisi olarak sezer, hareketsizliği de ancak zihinsel bir soyutlama, enstantane bir lâhza fotoğrafı olarak görür. Zekâ ise hareketsizlikten işe başlar ve hareketi de sıralanmış hareketsizliklerle yeni baştan kurar.

Sezgi, daima gelişip artan bir süreye bağlı olduğundan bu sürede önceden kestirilemeyecek kesiksiz bir süreklilik kavrar; mânevîliği de buna dayandırdığı gibi ruhla dolu olan gerçeğin bir yaratılış olduğunu da sezer.

Sezgiden çıkan bir fikir, zihinden çıkan bir kavram gibi doğrudan doğruya açık olmayıp, belirsizdir. Fakat zihinden çıkan kavramın açıklığı esasen bizde mevcut bir takım ilkel fikirleri göstermekten başka değildir. Sezgiyi yakalayan ve tamamen yeni ve yalnız olan bir fikrin açıklığı ise ne de olsa belirsizdir. Ancak bu belirsiz bilgidir ki belirliliği yırtabilir ve çözülemez bir çok meseleleri çözebilir¹.

Var oluşun bize verili olabildiği deney zihinle ilgili olduğunda sezgidir. Bu sezginin yolu, gittiği yere kadar, gerçek yoludur².

Bergson, bütün gücüyle savunduğu sezgisini bir iç güdü veya duygudan ibaret görecektir karşı da şöyle diyor: “Buna bir şey demeyeceğiz; ve yazdıklarımızdan bu yoruma elverişli olmıyan bir satır bile yoktur. Ama yazdıklarımızın hepsinde bunun tersinin perçinlenmesi vardır; bizim sezgimiz teemmüldür³”.

Topluca söylersek, Bergson’a göre, zekâ bize bir deney bütünü, veya değiştirilmemiş bir deneyi, yahut ta içten duyulan bir deneyi veremez. Bunları ancak sezgi verebilir. Deneyin realitesini yakalayabilmek için zekânın çalışmasını sınırlamak, onun kategorilerinden kaçmak, hürriyetin ve doğrudan doğruya olan duygu akışının hayatlılığı ve zenginliği içine tekrar girmek zorundayız.

Bergson’a göre sezginin bir çok şiddet derecelerine felsefenin de derinlik dereceleri karşılık olmakla beraber, ruh, gerçek süreye koyulduğu andan itibaren sezgil bir hayat yaşar; eşya hakkındaki bilgisi de felsefe olur. Çünkü artık realiteyi sonsuz surette parçalanmış zamanlar içinde birbirlerinden ayrı parçalar halinde değil, fakat, melodide olduğu gibi, parçalanamaz olan gerçek zamanın daimî akıcılığı içinde görmeğe başlar. Böylelikle de hayatı ölü şeyler ve hareketsiz hâllerden ibaret değil, fakat yalnız hareket ve değişmeden ibaret bir bütün olarak görür. Bu görüşü de bize ancak felsefî sezgi verir.

¹ Henri Bergson: çev. Mabelle L. Andison; The Creative Mind; p. 30-35; New York, 1946.

² The Creative Mind; p. 49-50.

³ The Creative Mind; p. 83.

Gerçi Kant, sezgiye varabilmek için duyular ve şuur dışına çıkmak gerektiğini, böyle bir sezgi de bizde olamayacağından sezgisel bir metafiziğin imkânsızlığını iddia ettiyse de bunun sebebi, Kant'ın itibarı bir zamandan başka yaşanan bir zamanı düşünmemesidir. İlmin kabul ettiği zaman ve değişiklikler bir takım olgular ve tespit edilmiş hâller olup hareket ve sürekli hâlde bulunan bir zaman ve değişiklik değildir. Zekâ, daima faydayı gözettiğinden eşyayı daima yaratıcı bir zaman ve değişme içinde görmesinde bir fayda yoktur. Fakat ilmin bu geleneğini bozar ve algılarımızı asıllarına kadar uzatırsak yeni melekeler ihtiyacı kalmadan yeni bir çeşit bilgiye ulaşmamız mümkündür.¹

Şuurun kendi kaynağına ulaşabilmesi için olmuş bitmiş bırakarak olmak üzere olana bağlanması, yani görme melekesinin kendine katlanarak isteme edimiyle kaynaşması gerekir. Fakat bu halde bile yakalanacak saf meram, kişisel mahiyette olan parça bir meramdır. Fakat bütünlüğü ile hayatın kaynağına erişmek te imkânsız değildir. Bu imkânı sağlayacak olan da sezgidir. Yalnız, sezginin kullanılabilmesi, kavramlaşıp başkalarına da yayılabilmesi için diyalektik gerekir. Ancak, bu ikisinin yolları birbirine karşıttır. Sezginin gevşemesinden ibaret olan diyalektik düşünce, kendi kendisiyle uygunluğu sağlayan düşüncedir. Böyle olmakla beraber, sezginin bu diyalektik aracıyla bir değil, bir çok uygunluklar sağlayabilir; oysaki gerçek tektir. Eğer sezgi bir kaç lâhzalık kalmayıp sürebilseydi filozofu yalnız kendi düşüncesiyle değil, bütün filozofların birbirleriyle uyuşmalarını sağlayacaktı.²

Bergson, "Metafiziğe Giriş" adlı yazısında da bildirdiğine göre bütün bilgiler analizle elde edilir fakat mutlak, ancak sezgi ile kavranır. Sezgi, zihinsel bir senpatidir. Bununla, bir şeyin orijinal olan ve dolayısıyla ifade edilemeyen mahiyeti kavranır ve o şeyin içine yerleşilir. Sezgi ile her şeyden önce kavradığımız şey, zaman içinde akan kendi kişiliğimiz, kendi benliğimizdir. Süre, ancak sezgi ile doğrudan doğruya kavranabildiğinden kavramların üstüne çıkmak zorunludur; ve ancak böylelikle ki ben'deki sürenin yine Ben'in kendisiyle mutlak bir iç bilgisi mümkündür. Sezgi ile kavranmış bir şeyde birbirine karşıt kavramlara da kolaylıkla geçilebilir. Birbirlerini yalanlayan iddiaların realiteden nasıl çıktıkları görüldüğü gibi, bunların nasıl çatışıp nasıl barıştıkları da kavranabilir.

Sezginin işlediği konu, parçalanma kabul etmiyen hareket; çözümlemenin ise parçalanma kabul eden hareketsizlik olup ikisini birbirinden ayıran önemli nokta da budur. Hareketsizlik denen şey, ancak zihinde düşünülebilir fakat, tabiatta asla yoktur. Sezginin konusu olan süre, esasen psikolojik bir olaydır. Ve en nihayet sezgi, idealizmi olduğu kadar realizmi de aşar.

Sezgi, bir cinsten olmakla beraber ayrı çeşitlerde sonsuz işlerdir ki bunlar varlığın bütün derecelerine karşılıktırlar. Süremizin sezgi ile algılanması bizi, doğru deneyde bulunmak zorunda olduğumuz bütün sürelerin devamlılığı, dolayısıyla gerilen ve toplanan bir süre ile temasa getirir ki bunun sonunda canlı ve hareketli bir ebediyete varılır; ve bizim kendi süremiz de buradadır. İşte sezgi, bu iki sonsuz üzerinde hareket eder, bu hareket te metafiziğin kendisidir.

Diğer taraftan bilginimizin rölâtifliğini savunan teoriler kökünden hatalıdır; çünkü zekâmız kavramlar çerçevesini kırarak hareketli olan realitede yerleşebilir, onun daima değişen istikametini kabul edebilir ve en sonda da sezgi denen zihinsel

¹ The Creative Mind; p. 127-129. Kant'ın tenkidi hakkında ayrıca bk: Creative Evolution; p. 390-395. Yaratıcı Tekâmül; s : 459-464.

² Creative Evolution; p. 258-60. Yaratıcı Tekâmül; s : 306-308.

sempatiyi yakalayabilir. Bunu da yapabilmek için ruhun alışık olduğu düşünce istikametini değiştirmesi, bütün kategorilerini yeniden kurması, realitenin hareketliliği ile hareketlenmesi, eşyanın iç hayatının hareketlerine mümkün olduğu kadar yaklaşabilecek akıcı kavramlara ulaşması kâfi gelecektir. Şu hâlde, filozof ve bilginler sezgiyi kale almamalarındandır ki ilimsel bilginin rölâtifliği üzerinde dururlar. Önceden mevcut olan ve hareketsizden hareketliye giden kavramlarla meydana gelen sembolik bir bilginin rölâtifliği söz götürmezse de hareket edende yerleşip eşyanın canlılığını kabûl eden bilgiye rölâtifdir denemez; çünkü bu sezgi mutlak yolunu açar¹. Bu sezgiyi maddesel bilgilerin yardımıyla varılmıştır denecekse de artık o, maddesel bilgilerin bir bileşimi olmaktan çıkmış, onu aşmıştır; ve Bergson'un anladığı şekilde bir metafizik, kendi diliyle, bir (l'expérience intégrale) dır².

Bilgi teorisinin zekâ ve sezgi melekelerini ne şekilde düşünmesi gerektiğini de ele alan Bergson şöyle demektedir: "Bu açıdan bakılan bilgi meselesi bir metafizik meselesidir, ve her ikisi de deneyden çıkmaktadır. Zekâ eğer gerçekten maddeye, sezgi de hayata tahsis edilmiş ise konularının özü alınmak için bir yandan birbirlerinden faydalanmaları gerekecek, ve sonunda metafizik te bilgi teorisine bağlı kalacaktır. Fakat bir yandan da şuur gerçekten sezgi ve zekâyâ bölünmüş ise bu hâl onun hem maddeye uygulanması, hem de hayatın akışını takip etmesi zorunluluğundan ileri gelmiş olacaktır. Şuurun böylece çiftleşmesi realitenin iki şekilde olmasından gelecek, bilgi teorisi de yine metafiziğe asılı kalmağa mecbur olacaktır. Gerçekten de bu iki araştırmadan her biri diğerine götürür; öyle ki âdeta bir daire yapar, ve bu dairenin merkezi ancak evrimin amprik bir incelenmesi olabilir. Nitekim şuurun madde arkasından koştığına, kendini maddede kaybedip tekrar maddede bulduğuna, parçalanıp yeniden toplandığına bakmaklardır ki bu iki tâbirin zıtlığı ve belki de müşterek kaynakları hakkında bir fikir edinilebilir. Fakat bir yandan da bu iki elemanın zıtlığına ve kaynaklarının birliğine dayanarak evrimin anlamı daha iyi aydınlanmış olacağı şüphesizdir.

..... buraya kadar gözden geçirdiğimiz olgular bile hayatı, ya şuura veya ona benzeyen bir şeye bağlamak fikrini telkin etmektedir"³.

Kısaca, "insandaki şuur bilhassa zekâdan ibarettir. Halbuki bu şuur sezgi de olabilirdi, ve olmak zorundadır. Sezgi ile zekâ şuurulu çalışmanın birbirlerine zıt iki istikametini gösterir: Sezgi hayat istikametinde gider, zekâ tabiatı gereği tersine maddenin hareketlerine göre ayarlanır. Tam ve mükemmel bir insanlığa bu iki şuurulu faaliyet şeklinin tam bir gelişmesiyle erişilir"⁴.

İşte bütün eleştirilere rağmen⁵ Bergson, kendi felsefe bilgisi ile, onun özel metodu olan sezgi'yi böylece açıklamış olmaktadır.

¹ Ayrıca bk: The Creative Mind; p. 139-142.

² The Creative Mind: (Introduction to Metaphysics); p. 159-201.

Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası; s : 72-107; (M. Ş. Tunç te.) sa.: 9; 1928. Ayrıca bk. Henri Bergson; (ing. te.), R. Ashley Audra and Cloudeley Brereton; The Two Sources of Morality and Religion; p. 249, 256. (Les deux sources de la morale et de la religion); New York, 1935.

Henri Brgson; (T. te.), Prof. Mehmed Karasan; Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı; s : 346, 356; Ankara, 1949. J. Mossen; (T. te.), Yunus Kâzım Köni; Bilgi Teorisi; s : 95-115; İstanbul, 1946.

³ Creative Evolution; p. 195-96. Yaratıcı Tekâmül; s : 233-34.

Henri Bergson; çev. Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer; Matter and Memory; p. 239-244; 6th impression; London, 1950.

⁴ Creative Evolution; p. 291. Yaratıcı Tekâmül; s : 343-44.

⁵ Ben-Ami Scharfstein; Roots of Bergson's Philosophy; p. 8-57; New York, 1943.

Ziya Somar, Bergson; s : 45-59, 197-213; İstanbul, 1939.