TC
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

BERGSON FELSEFESİNDE HAYAT HAMLESİ TASAVVURU

SELİM GÜRSEL AVCI
2501171466

Tez Danışmanı
PROF. DR. MUHARREM HAFIZ

İstanbul - 2023

ÖZ

BERGSON FELSEFESİNDE HAYAT HAMLESİ TASAVVURU

Selim Gürsel Avcı

Yunan mitolojisi ve diğer eski çağların mitolojilerinin tümünde kâinatın ve içinde yaşayan canlıların ortaya çıkışı benzer şekillerde anlatılır. Kadim zamanlardan gelen ve tüm medeniyetlere bazı değişikliklerle yayılan yaratılış telakkisi semavi dinlerde de görülmektedir. Üstelik evrim ve tekâmül fikrinin İslam dini dahil dini düşüncelerde çeşitli yönleriyle savunulduğu söylenebilir. Günümüzde evrim kavramı yaratılışın inkârı şeklinde anlaşılmaktadır. Halbuki evrim, doğal halinde, yaratılışın inkârı değil izahı olarak anlaşılabilir. Nitekim İslâm dünyasında genellikle bu şekilde anlatılmış ve son derece tabii biçimde savunulmuştur. Bununla birlikte, evrim düşüncesi Batı'da hızla yayılmış, bilimdeki gelişmeleri arkasına almış ve klasik anlamda yaratılışı savunanlara karşı kullanılmıştır.

Fransız filozof Henri Bergson (1859-1941) "yaratıcı tekâmül" anlayışını tam bu dönemde ortaya atmış, birbirinden farklı evrim teorilerini eleştirerek, *tekâmül*ün bir yaratma olduğunu göstermek suretiyle evrim düşüncesini İslâmî dönemdeki aslına geri döndürmüştür. Buna rağmen Müslüman aydınlar bu görüş üzerinde yeterince çalışmamış, çağdaş evrim tartışmalarına İslâmî açıdan katılmak yerine, onun dışında kalmayı tercih etmişlerdir. Bu tezde Henri Bergson'un "Hayat Hamlesi" anlayışı incelenmiş ve inanç gibi bilimin de hurafeler üretmeye yatkın olduğunu göstermesi bakımından, bu anlayışın önemine dikkat çekilmiştir. Ayrıca buçalışmada Bergson'un hayat hamlesi anlayışının, yaratılışçılarla evrimcilerin aynı dili konuşması için bir zemin, inancın bilimle var olmaya devam etmesi ve ona arkasını dönmek zorunda kalmaması için bir imkân olduğu tezi savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Evrim, Yaratılış, Henri Bergson, Hayat Hamlesi, Charles Darwin

ABSTRACT

THE CONCEPT OF VITAL IMPETUS IN BERGSON'S PHILOSOPHY

Selim Gürsel Avcı

The emergence of the universe and the living things in it explained in similar ways in Greek mythology and other mythologies of ancient times. The concept of creation, which has come from ancient times and spread to all civilizations with some changes, is also seen in monotheistic religions. Moreover, it can be said that theidea of evolution and evolution is defended in various aspects in religious thoughts, including Islam. The concept of evolution is nowadays understood as a denial of creation. However evolution in its natural state can be understood as an explanation, not a denial of creation. In the Islamic world, it was generally explained in this way and defended in a natural way. However, the idea of evolution has rapidly spread in the West, supported by advancements in science, and has been used against those who traditionally defend creationism.

French philosopher Henri Bergson defends the idea of "creative evolution" and criticizes the various evolutionary theories by showing that evolution is a creation, and virtually returning the idea of evolution to its original form in the Islamic period. However Muslim intellectuals did not work on this view enough, and instead of participating in contemporary *evolution* debates from an Islamic point of view, and they preferred to stay out of it. In this dissertation, In this thesis, Henri Bergson's concept of "*élan vital*" (vital impetus) has been examined, and its importance has been emphasized in showing that, like faith, science is also prone to producing superstitions. Additionally, it has been argued that Bergson's concept of "vital impetus" provides a common ground for creationists and evolutionists to speak the same language, and that it offers a possibility for faith to coexist with science withouthaving to turn its back on it.

Keywords: Evolution Theory, Creation, Henri Bergson, Vital Impetus, Charles Darwin

ÖNSÖZ

Henri Bergson, Batı felsefesinin en güçlü filozoflarından biridir. Yaşadığı dönemde sadece Batı'da değil, tüm dünyada büyük bir ilgi uyandırmıştır. Türkiye'de de XX. yy.'ın ilk yarısı itibariyle en çok tanınan, takip edilen ve hatta tartışılan filozofu olmuştur.

Bununla beraber İkinci Dünya Savaşından sonraki felsefe eğilimleri içinde adı pek anılmamış ve hatta giderek unutulmuştur. Hemen hemen hiçbir felsefe tarihinde Bergson'dan ve felsefesinden söz edilmemeye başlamış, kitapları piyasadan çekilmiştir. Bu ihmâlin sebebi, Bergson'un felsefesinin zamanla zayıflaması ve geçerliliğinin azalması değildir. Fakat İkinci Dünya Savaşından sonraki kültürel akımlar ve felsefelerin Bergson'un fikirlerine zıt yönlerde gelişmesi ve onun fikirlerini değerlendirmekten kaçınır bir eğilimi benimsemesidir. Dünyaya Anglosakson kültürün ve İngilizce'nin hâkim olması, Fransızca bilenlerin akademik çevrelerde azalması, bu gelişmelerin başında gelir. Diğer taraftan, düşünce dünyasınahâkim olan materyalist temelli felsefelerin Bergson'un ruhçulukta sonlandırdığı anlayışla bağdaşmazlığı ve ona tahammülsüzlüğünü de hesaba katmak gerekir.

Bergson, bilindiği gibi felsefesini tasavvufa (mistisizme) götürmüştür. Bergson'dan bir hayli etkilenen XX. yy. felsefeleri dahi bu yöne gitmemiş, Bergson'un çağının felsefelerini eleştirmesinden doğduğu rahatlıkla söylenebilecek olan varoluşçuluk bile, varolma önceliğini ruha değil, bedene tanımıştır. Bergson'un, zihnî hakikati yetersiz bulan, onun üstünde sezgiye dayalı bir hakikate yer veren felsefesi, maddenin ve teknolojinin hükümranlığını ilân ettiği bir çağın dogmalarına aykırı görünmüştür.

Yine de böyle bir filozofun zamanın felsefe dünyasında olmasa bile ilahiyat dünyasında büyük bir rağbet görmesi ve konuşulması gerekirdi. Ancak buradaki sorun muhtemelen Bergson'un bilindik ilahiyat konularının hemen hiçbirine dokunmamasıdır. Bergson, ABD'li ve İngiliz teologlar gibi yaratılışı inançsızlara kabul ettirmemeye çalışmamış, bilakis inançsızlar gibi evrimi anlatmış, bu anlayışı eleştirip sorgulamıştır. Bu durum, onun, edebiyat fakültelerinde olduğu gibi ilahiyat

fakültelerinde de müfredat dışında kalmasına yol açan sebepler arasında zikredilebilir.

Bu çalışmada Bergson ihmal edilmiş ve üstü örtülmüş, "materyalistlerin konularını irdeleyen bir spiritüalist filozof" kimliğiyle ele alınmaktadır. Bunun için de en elverişli yol, onun bütün evrim teorilerini eleştirdiği, onların olumlu ve olumsuz yanlarını ele aldığı ve kendi evrim anlayışını ortaya koyduğu hayat hamlesi anlayışına doğrudan bir yaklaşım olmalıdır. Zira Bergson'un çağın ihmal edilmiş filozofu olmasının temel sebebi, onun hayat hamlesi tasavvurundan ve bu tasavvurla evrim anlayışına yeni bir yön vermek istemesinden ileri gelmiş olabilir.

Hayat hamlesi tasavvurunu daha iyi anlayabilmek için, bir miktar evrim düşüncesini ve onun tarihçesini de anlamak gerekmektedir. Ayrıca hayat hamlesi tasavvuru basitçe birkaç sayfada ele alınabilecek bir konu değildir. Bu anlayış Bergson'un bütün felsefesinden süzülen bir merkezî kavram olduğu için, onun bütün felsefesini de ayrıntısıyla çalışmak ve bakış açısını ortaya koymak gerekir.

Bergson konusunda Türk okuyucusunu çok da şanssız olmadığı malumdur.Zira Bergson daha Meşrutiyet döneminde Türk aydınlarının dikkatini çekmiş, Cumhuriyetin ilk yıllarında yoğun bir tartışma konusu olmuş, o zamandan bu yana da Türk aydınları tarafından büsbütün sırt çevrilmemiş bir isimdir. Dolayısıyla Bergson'la ilgili Türkçe malzeme az değildir. Fakat yine de Türkçe'de felsefe kavramları her mütercime göre değiştiği için, Bergson'u orijinalinden de takip etmek gerekmiştir. Bu çalışmada hemen tüm kitaplarının Türkçe tercümeleri orijinal metinle karşılaştırılmıştır.

Buna rağmen Türkçe felsefe kavramları konusunda genel problemler sürmektedir. Sözgelimi "*evrim*" ve "*tekâmül*" kavramlarının birini diğerine tercih etmek kolay değildir. Türkçe'de her iki kavram da aynı Latince kelimeye karşılık olsalar bile, gerek İslâmî konsept gereği, gerekse üslûp ve yakışırlık açısından bazen biri, bazen diğerini kullanmak ihtiyacından kaçınılamamıştır. Tezin hazırlanışı sırasında yer yer karşılaşılan sözkonusu güçlüklerden bazıları dipnotlar halinde tezin içinde gösterilmektedir.

Çalışmam boyunca değerli ve yol gösterici fikirlerini, hepsinden öte engin hoşgörüsünü benden esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Muharrem HAFIZ hocama şükranlarımı sunar, tezimin bundan sonra alanda yapılacak çalışmalara yol gösterici olmasını temenni ederim.

Selim Gürsel Avcı

İstanbul - 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**

ABSTRACT ..... **iii**

ÖNSÖZ ..... **iv**

KISALTMALAR ..... **ix**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

EVRİM TEORİSİNİN OLUŞUMU

1. Evrim Sözcüğünün Açılımı 5

2. Evrim Kavramı 6

3. Batı'da Tekâmül Düşüncesi 8

4. İslam Düşüncesinde Tekâmül Fikri 11

5. Evrim Teorisi 15

5.1. Jean-Baptiste Lamarck 15

5.2. Charles Darwin 16

5.2.1. Türlerin Kökeni 16

5.2.2. İnsanın Türeyişi 19

5.3. Diğer Evrimciler 21

İKİNCİ BÖLÜM

BERGSON'UN FELSEFESİ VE EVRİM TEORİSİ

1. Bergson'un Felsefesi 26

1.1. Eserleri 26

1. 2. Düşüncesi 29

1. 3. Etkisi 32

1. 4. Yorumlanışı 35

1. 5. Ana Çizgileri 38

2. Bergson ve Evrim Teorisi 44

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YARATICI TEKÂMÜL VE SONRASI

1. Yaratıcı Tekâmül 47

2. Kesintisiz Akış 49

3. Birey Olma Problemi 51

4. Hayatın Tekâmülü 54

5. Mümkünlük ve Tesadüfiyet 57

6. Göz Tartışması 60

7. Görünmez El Hareketi 63

8. Bitkiler ve Hayvanlar 66

9. İçgüdü, Zekâ ve Şuur 72

10. Sezgi ve Diyalektik 78

11. Yaratıcı Zaman Anlayışı 83

12. İnsanın Tekâmülü 86

SONUÇ 91

KAYNAKÇA 94

KISALTMALAR

Ae : Aynı eser

ac : Aynı cilt

Age : Adı geçen eser (En son atıf yapılan kaynak)

Agy : Adı geçen yayın

ay : Aynı yer

ba : Bakınız aşağıya

bkz : Bakınız (Metnin tamamına atıf)

bs : Basım

by : Bakınız yukarıya

c : Cilt

çev. : Çeviri

s. :Sayfa

sa. : Sayı, nüsha

y. : Yaklaşık

yh. : Yayına hazırlayan

yy. : Yüzyıl

Pe : Proje Editörü

MÖ : Milattan Önce

MS : Milattan Sonra

GİRİŞ

XIX. yy.a gelmeden önce canlıların ya yaratılmış olduklarına veya kendiliğinden türediklerine inanılır. Yaratılış, bir yaratıcı tarafından canlı türlerinin tek tek ve nasılsalar öyle yoktan var edildikleri inancıdır.[1] Kendinden oluş da bir Yaratıcı'ya ihtiyaç duymaksızın canlı türlerinin nasılsalar öyle tek tek var oldukları düşüncesidir.[2] Her iki görüşte de canlılar âleminde bir "evrim" fikri yer almaz.

Canlıların sınıflandırılması ve türlerin kendi aralarında bir merdiven düzeni teşkil ederek en ilkelden en mükemmele doğru sıralanması, yine erken tarihlerde ortaya atılan bir görüştür.[3] Bu görüş, gerek kendinden oluşa inanan felsefî düşünce çevrelerinde, gerekse yaratılışa inanan dinî düşünce çevrelerinde kabul görmüş, her iki tarafın inançlarıyla çelişkili bulunmamıştır. Fakat bu sınıflandırma ve derecelendirme fikrinin daha ziyade dinî düşünceyle barışık olduğunu belirtmek gerekir. Zira canlı türleri arasında birbirinden derece derece farklılaşmayı gerektiren bir düzen, bir âhenk olması, yaratılış düşüncesiyle daha uyumludur. Kendinden oluş, ne de olsa tesadüfe bağlıdır, türler arası bir âhenk ve düzen gerektirmez; yaratılış ise "hikmet" ihtivâ eder, düzen ve âhenk onun bir gereğidir.[4]

Her ne kadar bu kadîm düşünce alışkanlığını değiştirmeye yönelik bazı çıkışlar olmuşsa da bunlar XIX. yy.a gelinceye dek hiçbir zaman genel geçer bir hal almaz. XIX. yy.da Avrupa'da evrim düşüncesinin ortaya çıkmasıyla canlılar dünyasına dair

[1] Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü,** İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, s.365.
[2] Ş. Teoman Duralı, **Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu**, 3. bs, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018, s.136.
[3] Ş. Teoman Duralı, **Hayatın Anatomisi: Canlılar Bilimi Felsefesi: Evrim ve Ötesi**, 2. bs, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020, s.45.
[4] İbrahim Agâh Çubukçu, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 174, 1986, s.193.

düşüncelerle ilgili bütün gelenek ve alışkanlıklar tersyüz olur. İnsanlık âleminde adetâ dünyanın yuvarlak olduğunun ve güneş merkezli bir kâinat düzeninde yaşadığımızın anlaşılmasıyla beliren bir devrim meydana gelir.[5]

Evrim düşüncesi, canlılar âlemine bakışta büyük bir farklılık getirir. Bu düşünce canlıların ve canlı türlerinin, yaratılışa ve kendinden oluşa inananların sandıkları gibi birbirinden bağımsız türler olarak var olmadıklarını, bir ilk canlılıktan, yavaş yavaş, kademe kademe, ilkelden mükemmele doğru ilerlemek suretiyle ortaya çıktıklarını savunur. Buna göre canlılar âleminde bir "evrim hareketi" sözkonusudur ki, bu hareket önce ilk canlılığı, sonra bu ilk canlılıktan ilkel canlı türlerini ve o ilk türlerden de daha gelişmiş türleri var etmiştir.[6]

Evrim düşüncesinin ortaya çıkmasıyla kendinden oluş fikri zayıflar. Bu düşüncenin, canlıların bağımsız türler olarak yaratılmadığı, birbirine dönüşme yoluyla var olduklarına dair ileri sürdüğü deliller başlangıçta o kadar güçlü görünür ki, başka bir arayışa yer bırakmaz. Öte yandan evrim düşüncesinin yaratılışa inananlar arasındaki etkisi benzer nitelikte olmaz. Bu anlayış ilk ortaya çıktığında inananlar açısından bir şaşkınlık meydana getirir. Zira evrim, yaratılış fikrini, onun canlı türleri arasındaki düzen ve âhenk görüşünü doğrulamakla birlikte, onun özünü yok edici görünmektedir.[7]

Canlıların yaratılmadıkları ama birbirinden türedikleri iddiası, bir Yaratıcı'ya inananlar tarafından kabul edilmesi zor, hatta çürütülmesi gereken bir düşünce olarak görülür. Evrim düşüncesi dindar kesim tarafından önce alaycı bir üslûpla karşılanır. Buna göre insanın maymundan türediğini öne süren bu düşüncenin, çağdaş ateizmin ortaya attığı görüşten farkı bulunmamaktadır. Buradan hareketle bazı yaratılışçı düşünürler, evrim teorisini ciddiye alıp, onu "bir yanılgı" olarak nitelendirerek bu

[5] Stephen Jay Gould, **Darwin ve Sonrası: Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler**, çev. Ceyhan Temürcü, 4. bs, Ankara, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2002, s.VII.
[6] Bkz. Charles Darwin, **Türlerin Kökeni**, çev. Öner Ünalan, 5. bs, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2014.
[7] Bkz. Teoman Duralı, **Biyoloji Felsefesi**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1992.

görüşü çürütmeye kalkışır.[8] Fakat yaratılışçılar bu teoriye ne kadar karşı gelseler de, bu düşünce dönemin aydınları ve düşünürleri arasında hızla benimsenir ve yayılır.

XX. yy.a gelindiğinde, düşünce dünyasının pek çok alanında olduğu gibi biyolojide de yaratılışçılar kendi kadîm inançlarıyla, evrimciler ise bilim çalışmalarıyla dünyayı ve evreni açıklama çabası içerisinde olmuşlardır. Öte yandan evrim düşüncesi, bir Yaratıcı'ya ve yaratılışa olan inancı büsbütün yok edememiş, fakat onu büyük ölçüde bilim dışına itmiş, adeta bir "modern hurafe" durumuna indirmiştir.

Henri Bergson bu dönemde ortaya çıkar ve "yaratıcı tekâmül" (*l'évolution créatrice*) düşüncesini öne sürerek biyoloji alanındaki düşüncelere itiraz eder. Fransız filozof, gerek canlılar âleminde, gerekse canlılar âlemine dair görüşler üzerinde yaptığı incelemede, her iki tarafı köklü yanılgılar içinde olmakla suçlar ve âlemdeki canlılığın sırrını "hayat hamlesi" (*élan vital*) adını verdiği yeni bir tasavvura bağlar.[9]

Bergson'un hayat hamlesi tasavvuru, ne yaratılış düşüncesini benimseyenlerin ne de evrimcilerin ilgisini çeker. Bergsonculuk adı verilen bir akım hem yaratılışçı aydınlar arasında[10], hem de evrimci/varoluşçu filozoflar arasında[11] sağ ve sol yorumlarıyla belli belirsiz bir biçimde tutunsa da, Bergson'un radikal eleştirileri ne yaratılış inancına, ne de evrim düşüncesine yeni bir istikamet verici bir damga vurur. Nitekim ölümünden kısa bir süre sonra artık Bergson'u ve görüşlerini hatırlayan, felsefe tarihleri eserlerinde onun adına yer veren hemen hemen kimse kalmaz. Diğer taraftan Bergson'un felsefe tarihindeki ihmal edilişi, her ne kadar bu tezin doğrudan ilgisini oluşturmasa da, onun evrim ve yaratılış teorilerine karşı geliştirdiği hayat hamlesi tasavvurunun, düşünce ve bilim tarihi içinde, özellikle de ülkemizde yeterince takdir görmemesi bu çalışmanın ana motivasyonunu belirlemektedir.

---

[8] Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, Emrullah Akbaş çev. Şule Mutlu, İstanbul, Üniversite Kitabevi, s. 441.
[9] Bkz. Henri Bergson, **Yaratıcı Tekâmül**, çev. Mustafa Şekip Tunç 2. bs, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986.
[10] Bkz. Emil Ott, **Modern Dinin Filozofu: Henri Bergson**, çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2005.
[11] Bkz. Gilles Deleuze, **Bergsonculuk**, çev. Hakan Yüceler, 3. bs, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2014.

Bugün en çok okunan felsefe sözlüklerinde "yaratıcı tekâmül" ve "hayat hamlesi" maddeleri ya kısaca geçiştirilmekte ya da aslına uygun olmayan şekillerde yorumlanmaktadır. Bunlar arasında Bergsoncu anlayışın teleolojik (gayeli) olduğu ve evrim düşüncesine artniyetli bir saldırı olarak ortaya atıldığı yönündeki görüşler ön plandadır. Bazı son dönem felsefecilerimiz Bergson'dan birkaç kelimeyle söz ederken onu adeta bir medyum, ispritizmacı gibi takdim ederler. Ancak felsefeciler arasında çoğunluğun, onu âdeme mahkûm etme yolunu tercih ettikleri söylenebilir. Halbuki evrim tartışmaları ülkemize henüz Osmanlı döneminde girmiştir.[12] Bergson ve felsefesi de Meşrûtiyetin ilk yıllarından itibaren yakından takip edilmiştir. Tüm bu nedenlerle Bergson'un hayat hamlesi tasavvuru, ülkemizde akademik sahada araştırılmayı ve tartışılmayı hak etmektedir.

[12] Bkz. Fulya İbanoğlu, "Terakki ve Tekâmül Meselesine Tekkeden Yükselen Bir Ses: "Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darvin" İsimli Risalenin Çeviri Yazısı ve Tahlili", **Artuklu Akademi dergisi**, 2018.

BİRİNCİ BÖLÜM

EVRİM TEORİSİNİN OLUŞUMU

1. Evrim Sözcüğünün Açılımı

Bugün Türkçe'de yaygın olarak kullanılan evrim sözcüğü, Batı dillerindeki "*evolution*" kavramının karşılığı olarak, XX. yy.ın ikinci yarısında üretilmiştir. Batı'da ortaya çıkan bu kavrama dilimizde karşılık bulma çabası ortaya çıkmadan önce, ne evrim sözcüğü ne de ona dayanak olarak sunulan evirmek fiili dilimizde kullanılmıştır. Yalnız bazı yöre ağızlarında "evürmek" şeklinde bir fiilin olduğu, onun da "hamur açmak", "hamur yoğurmak" anlamında kullanıldığı söylenmektedir.[13]

Bununla beraber evirmek tabirine Türk dili büsbütün yabancı değildir. Evirmek, "kendi başına bir anlamı olmayan, ama pekiştirici olarak çevirmek fiilinin önüne getirilerek onunla birlikte ona yeni bir anlam kazandıran" bir tür edat durumundadır. Evirip çevirmek, Türkçe'de çok yaygın biçimde, "kurcalamak", "sağına soluna bakmak", "iyice gözden geçirmek" ya da "lafı dolaştırmak" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.[14] Bunun dışında evirmek veya ondan türeyen kelimelerin Türkçe'de yaygın bir kullanımına rastlamıyoruz.

"*Evolution*" kavramının XX. yy.ın ikinci yarısında felsefe dünyamıza hâkim olan sol düşüncede etkili olduğu söylenebilir. Nitekim aynı dönemde "*revolution*" kelimesi "devrim" olarak öztürkçeleştirilmiş ve evrim anlamına gelen "*evolution*" sözcüğüyle bağlantılı kullanılmıştır. Böylece evrim kelimesi, "kendi başına bir anlamı olmadığı halde yerine geçtiği *evolution* kelimesinin anlamını devr almış" olur. Ahmet Cevizci'nin (1959-2014) felsefe sözlüğüne göre ise evrim; "bir şeyin, birdeğişim ve gelişimler dizisi, derece derece gerçekleşen bir değişim süreci içinde, daha kompleks, daha farklı bir organizma ya da organizasyona doğru gelişmes; bir şeyin potansiyelinin belli bir sonuç, hedef ya da amaç yönünde gelişmesi; değişme ya

[13] İsmet Zeki Eyüboğlu, **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü**, 2. bs, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1991, s. 250.

[14] Bkz, **TDK Sözlüğü**, "Evirip Çevirmek".

da oluş türlerinden biri olarak, ağır ağır, yavaş yavaş, farkına bile varılmadan gerçekleşen değişim"[15] anlamlarına gelir.

Evrim sözcüğü ortaya çıkmadan önce Türk tefekkür hayatında onun yerine tekâmül (kemâl bulma, olgunlaşma)[16] kelimesi kullanılmıştır. Söz gelimi *Theory of Evolution* karşılığı olarak "Tekâmül Nazariyesi" denilmiştir.[17] Evrim kelimesi ortaya çıktıktan sonra "Evrim Teorisi" tabiri yaygınlaşır.

2. Evrim Kavramı

Macit Gökberk (1908-1993), XIX. yy. felsefesini bir önceki yüzyıl felsefesinden ayıran özelliklerden birinin, evrim *(evolution)* düşüncesi olduğunu belirtir. Gökberk'e göre, Kıta Avrupasının "diyalektik" kavramının öne çıkarmasına karşılık, İngiliz felsefesinde "evrim" kavramı geliştirmiştir. Buna göre evrim, diyalektiğin aksine, "göze çarpmaz çeşitli öğeler yüzünden, daha çok derece derece ilerleyen bir değişme"[18] demektir. Bu kavramı ilk defa jeolojinin kurucularından Charles Lyell'ın (1797-1875) kullandığını öne süren Gökberk, onun ardından Herbert Spencer (1820-1903) ve Charles Darwin'in (1809-1882) onu biyolojiye uyguladıklarını belirtir.[19]

"Evrim" kavramının ortaya çıkışını Charles Bonnet (1720-1793) veya Albrecht von Haller (1708-1777) gibi iki İsviçreli çağdaş natüraliste dayandıranlar da vardır. Charles Bonnet, 1762 yılında ilk defa embriyolojik gelişmeyi anlatmak için evrim (*evolution*) terimini kullanmıştır. Onun gibi tasarım fikrini savunan Haller'in biyolojiye evrim kavramını sokan kişi olduğu bilinmektedir. Her iki yazar da bu

[15] Cevizci, **Age**, s. 349.
[16] **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat,** İstanbul, Türdav Basım ve Yayın, 1995, s. 966.
[17] Tekâmül kavramının İslâm dünyasındaki gelişimi hakkında Mehmet Bayrakdar şunları söyler: "Nazzam'ın evrimle ilgili düşüncelerini ifade etmek için Bağdadî, *tecdîd* sözcüğünü kullanırken, Şehristanî *istihâle* sözcüğünü kullanmaktadır. İhvânu's-Safâ ise, evrim olayını ve evrimi idare eden doğal gücü, *el-hikmet es-sâriye* (akıcı hikmet), *el-inayet er-rabbâniyye* (ilahî yardım) veya *el-hikmet el-ilâhiyye* (ilahî hikmet) sözcükleriyle karşılamaktadırlar. İbn Miskeveyh'de, daha çok, *el-hikmet es-sâriye* sözcüğüne rastlanmaktadır. XIII. yüzyıldan itibaren, evrim fikri, kullanımı daha çok yaygınlaşan ve daha çok ıstılahlaşan *tekâmül* sözcüğüyle karşılanmıştır." Bayrakdar, **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, 2.bs, Ankara, Otto Yayınları, 2020, s. 129.
[18] Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi,** 6.bs, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990, s. 479.
[19] Ae, ay.

kavramla, "ağacın tohumda ve tavuğun yumurtada saklı olması gibi, yaratılmış bir özün yavaş yavaş açılıp gelişmesi"ni anlatmaktadır.[20]

Bir başka görüşe göre, evrim terimi ilk defa Sir Matthew Hale (1609-1676) tarafından, ölümünden bir sene sonra yayınlanan **İnsanlığın İlkel Kökeni** (*The Primitive Origin of Mankind*) adlı eserde kullanılmıştır. Karl Ernst von Baer (1792-1876) ırsî gelişmeyi belirtmek için bu terimi tercih eder. Bununla birlikte evrim teorisini ilk defa savunduğu bilinen Jean-Baptiste Lamarck'ın (1744-1829), bu kavramdan habersiz görülmektedir. Kavrama bugünkü anlamını kazandıran kişiyse Lamarck'ın teorisini tarif eden Charles Lyell'dir.[21]

Kavramın büsbütün şöhret kazanmasını bir başka isme bağlayanlar da vardır. XIX. yy.da Fransa, İngiltere ve Almanya'nın en büyük evrimcileri Lamarck, Darwin ve Haeckel, başlangıçta evrim kavramından bahsetmezler. Lamarck bu kavramın yerine *transformisme* (istihâlecilik), Darwin *descent with modification* (değişmelerle türeyiş), Haeckel *Transmutations-Theorie* (tahavvül teorisi) yahut *Descendenz-Theorie* (türeyiş teorisi) kavramlarını kullanırlar.[22] "Değişmelerle türeyiş"in eşanlamlısı olarak evrim kavramının yaygınlaşması Spencer'ın ısrarlı girişimleriyle olur.[23]

Teoman Duralı (1947-2021) evrim kavramının çağdaş "evrimbilim" içinde aldığı mananın, klasik manasından önemli ölçüde farklılaştığını ileri sürer. Klasik manasıyla evrim; gelişme, ilerleme, yükselme ve büyüyüp serpilme gibi daima olumlu yönde bir değişme ifade eder. Halbuki modern evrim, olumlu gelişme anlamına gelebileceği gibi, olumsuz gelişme anlamına da gelebilir; ilerleme anlamına gelebileceği gibi, gerileme anlamına da gelebilir. Buna göre evrimin, canlı türünü mutlaka olumlu bir sonuca ulaştırmayan bir yönü de bulunmaktadır.[24]

---

[20] Caner Taslaman, **Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, 20.bs, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2016, s. 79.
[21] İnan Kalaycıoğulları-Batuhan Akgündüz, "Osmanlılar ve Lamarck", **Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergis**i, 30.03.2022, s.449, DOI: 10.20981/kaygi.1089732.
[22] Gould, Age, s. 19.
[23] Ae, s. 22.
[24] Duralı, **Hayatın Anatomisi**, s. 125.

3. Batı'da Tekâmül Düşüncesi

XVIII. yy.a gelindiğinde, Avrupa'da, XIX. yy.da şekillenecek ve gözle görülür hale gelecek hemen hemen tüm fikirler, nüveler halinde belirmeye başlamıştır. Evrim fikri de bunlardan biridir.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), XIX. yy.ın fikir dünyasını önemli ölçüde etkileyen ve birçok akıma doğrudan doğruya ilham kaynağı olan büyük düşünürlerden biri sayılır. Marksizmden anarşizme, pozitivizmden natüralizme kadar köklerini Rousseau'da bulmayan XIX. yy. felsefesi hemen hemen yok gibidir. Rousseau, evrim meselesini olanca açıklığıyla ortaya koyar ve üzerinde derin derin düşünür. Bu düşüncesini, filozofun **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı** (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) adlı eserinde görebiliriz. Bu eserde Rousseau, insanoğlunun yeryüzü macerasını, onun en ilkel hali kabul ettiği hayvan seviyesinden ele alarak inceler ve onun evvelâ ormanlarda, hayvanî refleksleriyle yaşadığını kabul eder. O insanın, en ilkel halindenönce bizzat hayvan olup olmadığını, dört ayak üzerinde yürüyüp, ellerinin birer pençe halinde bulunup bulunmadığını, yani kendisinden daha ilkel bir hayvandan türeyip türemediğini tartışır. Ancak Rousseau bu tartışmayı ortaya koyduktan sonra, kendisinin bu konuda görüş belirtemeyeceğini, çünkü mukayeseli anatomi ve tabiat incelemelerinin henüz yeterince gelişmediğini ifade eder.[25]

Rousseau'nun bu fikirlere ulaşmasında muhtemelen en büyük pay sahibi, çağdaşı ve arkadaşı Denis Diderot'dur (1713-1784). Diderot, Rousseau'dan başka argümanlarla, fakat ondan daha ihtiraslı bir biçimde evrim düşüncesini savunur. Onun ünlü matematikçi Jean Le Rond D'Alembert (1717-1783) ile diyalog halinde geliştirdiği, "cansız varlıkların canlı varlıklara dönüşmesi" fikri; tabiattan, bitki, hayvan ve nihayet insan varlığının nasıl kademe kademe oluştuğunu açıklamaya dönüktür. İnsanın bir gıdayı alması ve bu cansız varlığı bünyesinde canlı varlığa ait

[25] Jean-Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasih Nuri İleri, 11.bs, İstanbul, Say Yayınları, 2016, s. 92-93.

kılması, Diderot'nun geliştirdiği evrim düşüncesinin en çarpıcı delilidir.* Diderot bu delilden yola çıkarak, atomlar içinde saklı olan hayatı resmeder. Bataklık içinde çırpınan bir kurtçuğun belki de ileride büyük bir hayvan olmaya yol aldığını[26] hayal eder. Bu görüş, evrim düşüncesinin temeli olarak kabul edilebilir.

Ne var ki, sözkonusu düşünceler, XVIII. yy. dünyasında henüz yayılmamış ve fazla taraftar bulamamıştır. Zira Rousseau ve Diderot gibi isimler, yaşadıkları dönemde yasadışı isimler ve aykırı kişilikler olarak kabul edilir. Bu isimler neredeyse her yazdıklarından sonra koğuşturma geçirir ve ülke ülke dolaşmak zorunda kalırlar; fikirlerinin halka ulaşmasını engellenmek için kitapları toplatılır ve yakılır. Bununla beraber evrim düşüncesi yüzyıl içinde ilerlemeye devam eder. Yukarıda adı geçen filozoflar gibi "tanrıtanımaz" ve "dinsiz" olmayan bir kısım tabiat bilginleri, canlılar âlemini tanımlamaya ve sınıflandırmaya yönelirler. Sözgelimi İngiliz John Ray (1627-1705), *tür* (species) kavramını ortaya atar. Buna göre, hayvanlar ve bitkiler için *tür*, madde için *atom* neyse o, yani temel bir birim görevindedir.* Ray, türlerin değişmez olduğunu, ama türlere dayanarak bitkiler ve hayvanların sınıflandırılabileceğini öne sürer.[27] Ancak Ray'in tabiatın düzenini (*systema naturae*) keşfetme çabası, bir sonraki yüzyılda İsveçli Carl Linneaus (1707- 1788) onu yeniden ele alıp geliştirinceye kadar büyük bir ilgi uyandırmaz. Linneaus, bitkilerin cinsiyet ve üreme özelliklerini de farkederek bitki ve hayvan türlerini yeniden isimlendirip sınıflandırır. Selefi gibi o da türlerin sabit olduğunu düşünse bile onun kurduğu tabiat düzeni ve canlıların sınıflandırılması, evrim düşüncesinin gelişmesi için önemli bir ilham kaynağı olmuştur.[28]

Fransa'da Georges-Louis Leclerc (1707-1788) veya daha meşhur adıyla Comte de Buffon da Linneaus gibi dinî inancı olan biridir. Fakat Buffon, Linneaus'un "sabit

* Bu düşünce ilk defa Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'de (1207-1273), onun ardından William Shakespeare'de (1564-1616) görülür. Bkz. **Hamlet**, çev. Bülent Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999.

[26] Bzk. Denis Diderot, **Din, Ahlak, Evrim ve Toplumsal Yaşam'a Dair Diyaloglar,** çev. Hasan Erdem, İstanbul, Arya Yayıncılık, 2013.

* *Tür* (nev) kavramı İslâm dünyasında çok daha eski tarihlerde ortaya çıkmış ve Batıya İslâm eserlerinin tercümesi yoluyla geçmiştir. Mesela El Birunî'nin (973-1048) tür tanımı için bkz. Bayrakdar, Age, s. 150.

[27] Daniel J. Boorstin, **Keşifler ve Buluşlar**, çev. Fatoş Dilber, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996, s. 408-414.

[28] Ae, s. 414-425.

türler" kavramına ve canlıları bu sabitlikleri içinde sınıflandırmasına şiddetle karşı gelir. O, bir nevi Linneaus'a cevap sadedinde büyük bir tabiat incelemesine koyulur; tabiatın sistemini değil, **Tabiatın Tarihi**'ni (*Histoire Naturelle*) açığa çıkarmaya girişir ve bu adı verdiği çalışması tam 38 cilt sürer. Bu eser o dönemde büyük bir alâka uyandırır, hatta o güne kadar yayınlanmışlar arasında en çok satan bilim kitabı olur.[29] Bu eserinde Comte de Buffon, türlerin değişmez olduğu fikrine itiraz etmektedir. Türlerin değiştiğini, melezlenme yoluyla başka türlere dönüştüğünü, çevre faktörlerinden etkilenerek değişimini sürdürdüğünü savunur. Comte de Buffon'a göre, başlangıçta –türlerin daha genel bir sınıfı olan– cinsler (*genus*) yaratılmış yahut tabiattan kendiliğinden doğmuş, türler onlardan türeme yoluyla meydana gelmiştir. Buffon, kendisinden sonra evrim teorisi olarak ünlenecek olan, bütün türlerin ortak bir atadan gelip gelmediklerini tartışırsa da, bu konudaki görüşleri olumsuzdur.[30]

Buffon'un evrim düşüncesini gelişmesinde önemli rol oynayan bir diğer fikri, Hristiyanlıkla özdeşleştirilen "dünyanın 6 bin yaşında olduğu" görüşünü reddetmesi, dünyanın yaşını en az 75 bin yıl olarak hesaplaması ve bu süreç içinde dünyanın sürekli bir değişim geçirdiğini söylemesidir.[31] Bu görüşler paleontolojinin (fosilbilim) gelişmesinde önemli rol oynar. Benzer biçimde Georges Cuvier (1769- 1832), dünyanın yaşının tahmin edilenden çok daha fazla olabileceğini, zira zaman içinde yok olan birçok canlı türünün varlığının fosillerden anlaşıldığını ileri sürer. Bilakis türlerin zaman içinde yok olduğu fikri Hristiyanlığa aykırıdır ve o güne kadar kabul edilmemiştir. Öte yandan XIX. yy.ın başlarında Charles Lyell (1797-1875) **Jeolojinin Prensipleri** adlı eserini yazdığında, milyonlarca yıla varan canlılar tarihi belli başlı safhalarıyla ortaya çıkmış bulunmaktadır.[32] Böylece ateist filozofların bilime dayanmayan felsefi iddialarından ziyade, genellikle herbiri dindar ve "evrim teorisi karşıtı" görünen bilim adamlarının doğa üzerine yaptıkları çalışmalar, evrim teorisinin zeminini hazırlar.

---

[29] Ae, s. 425-435.
[30] Taslaman, Age, s. 92-93.
[31] Boorstin, Age, s. 425-435.
[32] Ayhan Sol, "Lyell'ın, Lamarck'ın Evrim Kuramını Eleştirisinin Bir Değerlendirmesi", **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, 2009 Bahar, s. 12, s. 122.

4. İslam Düşüncesinde Tekâmül Fikri

İslâm düşüncesinde aslolan yaratılış inancıdır. Bu inanç, eski mitolojilerde, Yunan düşüncesinde ve Tevrat'ın *Tekvin* bölümünde çeşitli şekillerde açıklanır. İmam-ı Gazalî'nin (1058-1111) **Varlıkların Yaratılış Hikmetleri** (*El Hikmetü fî Mahlûkatillah*)[33] adlı eserinde bu kadîm yaratılış inancının bir örneğini görürüz ki, bu anlayışta canlı-cansız ayrımı yapılmaz ve genellikle tüm yaratılmışlar canlı kabul edilir.

Batı'da evrim düşüncesinin ve giderek evrim teorisinin ortaya çıkmasında, İslâmî hikmet anlayışlarının etkin olduğu fikri, giderek daha fazla taraftar bulmaktadır. Zira evrim düşüncesini antik Yunan'a, Roma'ya, Çin'e ve Hind'e dayandırmak isteyenler, bu hususta kanıtlanabilir verilere ulaşamamışlar, sadece zorlama yorumlarla görüşlerini beslemeye çalışmışlardır. Halbuki İslâm dünyasında canlı varlıkları açıklamaya yönelik tekâmül düşüncesi, kaynağı belirsiz bir şekilde erken dönemlerden itibaren yer almış, hatta "modern anlamda bir evrim fikri, ilk defa Nazzâm (ö.835-845) tarafından ortaya atılmıştır."[34]

Nazzâm'dan önce Cabir'in (ö.815) "kendinden oluş" (*spontaneous generation*) fikrini savunduğunu ve dolayısıyla İslâm dünyasındaki tekâmül düşüncesini ona bağlamak gerektiğini düşünenler vardır.[35] Kimya ilminin kurucusu olduğu bilinen Cabir'e göre, ilk prensipleri yaratan Allah, canlıların bu prensiplerden ve kendiliğinden doğmasını murad etmiştir. Bu fikri daha da tafsilatlandıran Nazzâm, *kumûn* (veya *kümûn*) nazariyesini geliştirir. *Kumûn* Arapça'da o döneme kadar çok bilinmeyen bir kelime olup, lûgat anlamı "gizli olan", "gizli bulunan" veya "bir şeyi kendi içinde saklayan"[36] yahut "pusulanıp gizlenmek"[37] anlamlarına gelir. Nazzâm bu kelimeyle, kâinatın bir anda, canlı ve cansız tüm unsurlarıyla bir ana varlık, bir ilk

[33] İmam-ı Gazali, **Varlıkların Yaratılış Hikmetleri**, çev. Hasan Akarsu ve Mürsel Sıradağ, İstanbul, Dede Korkut Yayınları, 1971.
[34] Bayrakdar, Age, s. 22.
[35] Ae, s. 37-40.
[36] Ae, s. 43.
[37] **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat**, s. 536.

unsur, bir çekirdek halinde yaratıldığını kasdeder ve zaman içinde bir evrim süreci halinde bütün varlıklar bu ilk varlıktan zuhur ederek meydana gelirler.[38]

Nazzâm'ın talebesi Câhız (y. 776-869) bu konuda çok daha ünlü olur. Tıpkı hocası gibi bir Mutezile âlimi olan Câhız, **Kitab'ül Hayevan** olarak bilinen ve 350 kadar hayvan türünü tanıttığı zoolojik eseriyle, günümüzde birçok araştırmacı tarafından "evrim teorisinin babası" olarak kabul görmektedir. Eski kaynaklarda Afrika kökenli olduğundan bahsedilen Câhız, hayvan türlerini incelerken, bu türlerin çevre şartlarına bağlı olarak kendi içinde farklılaşmalar geçirdiklerine dikkat eder. Hocasının kümun teorisine dayanarak, bazı türlerin, sözgelimi köpek, tilki, kurt ve benzeri hayvanların ortak bir atadan zuhur ettiklerini savunur.[39] İnsanların da coğrafi şartlara bağlı olarak değişim geçirdiklerini ve birbirinden farklılaştıklarını belirten Câhız, insanın hayvandan geldiğini değil ama bazı insanların maymun ve domuz gibi hayvanlara dönüştüklerini belirtir.[40]

İnsanın, kendisinden daha aşağı bir hayvan türünden evrilerek ortaya çıktığı fikrini ilk defa Türk düşünür Birûnî'de (973-1048) görüyoruz. Ancak bu görüşün Birûnî'nin savunduğu bir görüş mü, yoksa zamanının materyalistlerinden işittiği ve şiddetle reddettiği bir görüş mü olduğu tartışmalıdır. **Kitabü'l-Cemâhir** adlı eserinde bu konuya değinen Birûnî'ye göre "insan, köpeklikten domuzluğa, sonra maymunluğa yükselerek insanlığa ulaşmadı."[41] Ancak Birûnî, türlerin kendi içerisinde geçirdiği değişimleri ve çeşitlenmeyi kabul eder. Hatta Birûnî, asırlar sonrasında Darwin'in **Türlerin Kökeni** adlı kitabının giriş konusu olarak aldığı sunî ayıklanma (*artificial selection*) ve tabii ayıklanma (*natural selection*) olgularına dikkat çekerek, insan eliyle olduğu gibi tabiat tarafından da türün kötü ve zayıf örneklerinin ayıklanıp, iyi ve güçlü örneklerinin geliştiğini savunur.

İhvan-ı Safa'da evrim düşüncesinin bir başka yönü açığa çıkar. Bu, daha sonra mutasavvıfların bir hikmet olarak dile getireceği ve onlarla özdeşleşecek "tekâmül çarkı" fikridir. Buna göre varlık; madenlerden bitkilere, bitkilerden hayvanlara ve

[38] Bayrakdar, Age, s. 42-53.
[39] Ae, s. 55.
[40] Ae, s. 57.
[41] Ae, s. 68.

nihayet insana doğru bir dereceleniş ve tekâmül çarkı teşkil eder. Bu çarkın halkaları birbirine o kadar bitişiktir ki, madenlerle bitkiler arasında her iki tarafın da özelliklerini taşıyan bir ara form (tasavvufta mercan), bitkilerle hayvanlar arasında yine her iki tarafın da özelliklerini taşıyan bir ara form (tasavvufta hurma) ve hayvanlarla insan arasında da aynı şekilde bir ara form (tasavvufta maymun veya at) bulunur.[42] Bu düşüncenin, transformizmi, yani türlerin birbirine dönüşmesini çağrıştırdığı ortadadır. Fakat ne mutasavvıflar, ne de onlardan önce tekâmül çarkını savunduğu söylenen İhvan-ı Safa, böyle bir görüşü dile getirmiş, ancak türlerin birbirinden bağımsız olarak yaratıldığı görüşünü benimsemiştir.[43]

Daha birçok İslâm düşünürü tekâmül düşüncesinin çeşitli yönlerinde yer almış ve onu farklı biçimleriyle tartışmıştır. Bunların evrim literatüründe yer alan başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz: Farabi (870-950), İbn Miskeveyh (940-1030), Ragıb El İsfahanî (954-1018), İbn Heysem (965-1040), İbn Sina (980-1037), İbn Hazm (994-1064), İbn Tufeyl (1105-1185), Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1207-1273), Kınalızade Ali (1511-1571), İbrahim Hakkı Bursevi (1653-1725), Erzurumlu İbrahim Hakkı'dır (1703-1780). Ancak bunların hiçbirinin "türlerin birbirine dönüşmesi yoluyla yeni türlerin oluştuğu anlamına gelen biyolojik evrim teorisini önceden savundukları söylenemez."[44] Bir tek İbn Haldun (1332-1406) bu çizginin dışında tutulabilir:

> Şu mükevvenat ve oluşumlar âlemindeki "bitişik olma", bir sınıf ve sahanın sonunda bulunan bir varlığın ondan sonraki sınıf ve sahanın ilk basamağının varlığı haline gelmek ve dönüşmek için, garip bir istidat (diğer bir nüshada fıtri ve tabii) ve kabiliyete sahib olması manasına gelmektedir. Hayvanlar âlemi genişlemiş, nevilerinin sayısı çoğalmış, nihayet yaradılıştaki tedricilik ile düşünce ve görüş (fikir ve *reviyye, think, reflect*) sahibi insana kadar varmıştır. (Hayvanlar âlemi) **insan olma** *(homo sapiens)* **noktasına, kendisinde zekâ ve idrak toplanmış olan, ama fiilen düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan maymunlar âleminden geçerek çıkılmıştır.** Ondan (yani maymunlar âleminden sonra) sonra insanlar âleminin ilk noktası işte bu olmuştur. (Varlık ve âlem hakkındaki) gözlemlerimizin ulaştığı nihai nokta budur.[45]

İbn Haldun'un bu çok meşhur paragrafı, "insanlık mertebesine maymunluk mertebesinden geçerek ulaşıldığı" fikrini taşıması bakımından, evrim teorisinin esası olan transformizm düşüncesine, geçmiş çağlardan gelen en açık tarafgirlik kabul

[42] Duralı, Age, s. 279.
[43] Bayrakdar, Age, s. 71-77.
[44] Taslaman, Age, s. 42-43.

edilmektedir. Bununla birlikte bu konu üzerinde bazı tartışmalar da olmuştur. Kimi İbn Haldun okurları, **Mukaddime**'nin Beyrut nüshasında "maymunlar âlemi" (*âlem-i kırrede*) ibaresinin yer almadığını, "kuvvetler âlemi" (*âlem-i kudre*) ifadesinin geçtiğini belirterek, İbn Haldun'da türsel geçiş fikri olduğu iddiasını reddetmişlerdir. Ancak Vâfî, Pîrizade ve Rosenthal nüshaları ile Süleyman Uludağ gibi bazı araştırmacıların vardığı sonuçlar, müellifin kesinlikle insanın "maymunlar âlemi"nden geçerek evrimleştiğini söylediği görüşünde birleşmektedir.[46]

İbn Haldun, yukarıdaki tartışılan paragrafın hemen öncesinde, varlıkların derece derece olduğunu, bu derecelerin birbiriyle ittisal (bitişik) halde bulunduğunu ve her derecenin bir üst dereceye istihale (transformasyon/dönüşme) istidat ve kabiliyetine sahip olduğunu alenen dile getirmektedir. İbn Haldun ayrıca ceylan ve keçinin, zürafaa ve katır ya da eşeğin, yaban sığırı ve eşek ya da sığırın kardeş olduklarını, bunların esas itibariyle aynı özelliklere sahip olduklarını, ancak beslenme ortamları ve beslenmeleri sebebiyle birbirlerinden farklı şekiller aldıklarını belirtir.[47] Bu açıdan onun, evrim teorisini erken dönemde savunduğu söylenebilir.

Özetle Batı dünyasındaki evrim düşüncesi, İslâm dünyasında bu anlayışı savunan düşünürlerin fikirlerine dayanmış olabilir. Mehmet Bayrakdar, XIV. yy.dan itibaren Arapça'dan Batı dillerine yapılan çevirilerin Darwin öncesi evrimci düşünürleri nasıl etkilediğini ayrıntılarıyla anlatmıştır.[48] Birçokları yanında özellikle Endülüslü düşünür İbn Tufeyl'in **Hay bin Yakzan**[49] adlı meşhur eserinin Batı dillerine defalarca tercüme edildiği ve Batı'da evrim düşüncesinin doğmasında en önemli etkilerden birini olduğu bilinmektedir. Hay bin Yakzan, bilindiği gibi, topraktan doğan ve kendi kendine oluşan bir insanın, tabiatı müşahade yoluyla bütün canlıların ve bütün canlılık türlerinin aynı kökten doğduğunu idrak etmesini hikâye eder.

---

[45] İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, 5.bs, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2007, s. 284.
[46] Murat Erten, "İbn-i Haldun'da Varlık ve İnsanın Evrimi", **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, c.21, S. Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı, Kasım 2019, s. 59-79.
[47] İbn Haldun, Age, s. 270-271.
[48] Bayrakdar, Age, s.144-148.

5. Evrim Teorisi

5.1. Jean-Baptiste Lamarck

Fransız araştırmacı Jean-Baptiste Lamarck'ın 1809 yılında yayınlanan **Zooloji Felsefesi** (*Philosophie Zoologique*) adlı kitabı, modern evrim teorisinin ilk önemli eseri kabul edilir.[50] Lamarck'tan önce, Charles Darwin'in dedesi Erasmus Darwin (1731-1802), **Zoonomia** (1796) ve **Temple of Nature** (1802) adlı eserlerinde canlıların tek bir kökenden türediği fikrini savunduysa da bu onda gelişmiş ve bir teoriye dönüşmüş bir düşünce değildir.[51] Erasmus Darwin, Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı alıntılarla bu düşüncenin Tanrı'ya dayandığını ileri sürmüştür.

Benzer şekilde Lamarck, savunduğu evrim görüşünün Tanrı'nın planı olduğunu düşünür. Ancak o, bu ilahi planı ilk defa belli ilkeler çerçevesinde ifade etmiş, genelleştirmiş ve ayrıntılı bir tez olarak ortaya koymuştur:

1. Canlılarda onları mükemmelliğe yönelten bir güdü vardır.

2. Canlıların 'ortamlara' uyarlanabilirlikleri bulunur.

3. Kendiliğinden türeyivermeler (*generatio spontanea*) sık sık belirir.

4. Edinilmiş özellikler, kalıtıma geçer.[52]

Bu dört ilke, özellikle ortama uyma, yani canlılar üzerinde çevrenin etkisiyle birtakım değişimlerin meydana gelmesi; kullanılan organların gelişip kullanılmayanların körelmesi ve yok olması; kazanılmış karakterlerin ırsî olarak sonraki nesillere aktarılması şeklinde özetlenebilir. Fransız bilim adamı, bu özellikleri belirlemiş olmakla, transformizm, yani canlı türlerinin birbirine dönüşmesi ya da türsel geçiş olarak bilinen ve evrim teorisinin omurgasını teşkil eden bir görüşe varır.[53] Ayrıca evrim tarihçileri genellikle Lamarck'ın görüşlerini

---

[49] İbn Sina/İbn Tufeyl, **Hay bin Yakzan**, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya ve Babanzâde Reşid, yh. N. Ahmet Özelp, 29.bs, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2021.
[50] Taslaman, Age, s. 101.
[51] Kenan Ateş, "Dünü ve Bugünüyle Evrim Kuramı", **Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi**, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2009, s. 26.
[52] Duralı, **Biyoloji Felsefesi**, s. 171-172.
[53] Ülker Öktem, "Darwin'in Evrim Kuramı'nın Tanzimattaki Etkileri", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 2011 Bahar, sayı: 11, s. 1-24.

aktarırken, onun, evrimi dış şartlara bağladığını belirtme ihtiyacı hissederler. Oysa Lamarck'ın, türlerin tabiatında bulunan bir iç akıştan (*fluides internes*) söz ettiği bilinmektedir.[54]

Lamarck'ın tezleri sonradan birçok eleştiri almış ve evrim teorisinin tarihî gelişimi içinde hemen hemen geçerliliğini kaybetmiş olmakla birlikte, onun bütün görüşlerinin dayanağı olarak öne sürdüğü "hayat kuvveti" (*vital force*) kavramı[55], muhtemelen daha sonra Bergson'un "hayat hamlesi" (*élan vital*) tasavvuruna ilham kaynağı olacaktır.

Lamarck'ın ardından Fransız Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), İngiliz James Burnett (1714-1799), Amerikalı William Charles Wells (1757-1817) gibi isimlerin evrim teorisini savundukları bilinirse de, bunların hiçbirinin Charles Darwin (1809-1882) kadar etkili olmamış ve evrim teorisinin geleceğini belirlememiştir.

5.2. Charles Darwin

5.2.1. Türlerin Kökeni

İngiliz tabiat bilimci Charles Darwin'in uzun gözlemler ve araştırmalar sonunda 1859'da yayımladığı **Tabii Ayıklanma Aracılığıyla Türlerin Kökeni yahut Hayat Mücadelesinde Ayrıcalıklı Irkların Korunması Üzerine (***On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*) adlı eseri, sadece evrim alanında değil bütün zamanların en çok tartışılan kitaplarından biridir. Kısaca **Türlerin Kökeni** olarak bilinen eser, canlı türlerinin birdenbire ve birbirinden bağımsız şekilde yaratılmadıklarını, tüm canlıların bir veya birkaç kökenden birbirine dönüşme yoluyla türediklerini savunur.

Onbeş bölümden oluşan kitabının ilk bölümünde Darwin, teorisinin en güçlü dayanağı olarak, bitki ve hayvan türlerinin evcilleştirilmesi, aşılama ve melezleme yoluyla olgunlaştırılması ve bu surette değişimlerini örnek verir. Darwin bu bölümde

[54] Bayrakdar, Age, s. 141.

insan gayretiyle türlerin geçirdiği değişimleri "evrim delili" olarak gösterir. Evrimciler buna sunî ayıklanma (*artificial selection*) adını verir.[56]

Kitabın ikinci bölümünde çevre etkisiyle türlerde meydana gelen değişim (*variation*) örneklerine geçilir. Darwin'e göre bu değişim, türlerin önce çeşitlere ayrılmasına, daha sonra yeni türlere dönüşmesine yol açmaktadır.[57] Bu bölüm ayrıca Darwin'in ünlü tabii ayıklanma (*natural selection*) tezinin girizgâhıdır. Ancak tabii ayıklanma tümüyle "çevre etkisiyle değişim" demek değildir. Çevre etkisi daha çok Lamarck'çılığın bir devamıdır. Bu düşüncenin bilinen örneğiyle söylenecek olursa, zürafaanın yüksek dallara heves etmesi onun boynunun uzamasına ve farklı bir tür olmasına yol açmıştır.

Türlerin Kökeni'nin üçüncü ana bölümü "Varolma Mücadelesi" (*Struggle for Existence*) başlığını taşır. Darwin zaman zaman bu kavramı, kitabının başlığında da görülebileceği üzere "Hayat Mücadelesi" olarak ifade eder. Yazar bu bölümde tabiatta var olan canlıların birbiriyle sonsuz mücadelesini anlatır. Sözkonusu mücadele içinde "güçlü olan ayakta kalır ve zayıflar elenir" şeklindeki çok bilinen tabii ayıklanma ilkesine varılırsa da Darwin tabiatta aynı zamanda türlerin ve nüfusun korunmasına yönelik mucizevî bir denge olduğunu düşünür. Ne var ki bu denge içinde –Herbert Spencer'in (1820-1903) tabiriyle– "en uygun olanların hayattakalması" bir kuraldır.[58]

Kitabın dördüncü bölümü, Darwinizmin ve evrim teorisinin halen en önemli temelini teşkil eden "Tabii Ayıklanma Yahut En Uygunların Hayatta Kalması" adını taşımaktadır. Bu bölümde tabii ayıklanma tezi, ayrıntıları ve muhtelif yönleriyle ele alınır. Darwin bölümün başında, tabiattaki değişmelerin yararlı olanların saklanmasını ve zararlı olanların elenmesini içerdiğini belirtir. "Tabii Ayıklanma Yahut En Uygunların Hayatta Kalması" bu özellikten doğmaktadır. Darwin'e göre tabii ayıklanma, adetâ şuurlu bir varlık gibi, "her gün ve her saat bütün yeryüzündeki en küçük değişimleri inceden inceye araştırarak, kötü değişimleri bir yana atarak,

---

[55] Sol, Agy, s. 120.
[56] Darwin, Age, s. 33-64.
[57] Ae, s. 78.
[58] Ae, s. 84.

iyileri esirgeyerek, nerede ve nasıl bir fırsat bulursa bulsun, her organik varlığı onun organik ve inorganik yaşam koşullarına göre geliştirmeye sessizce ve gözle görülmeden çalışmaktadır."[59]

Tabii ayıklanmanın en önemli yönlerinden biri karakter farklılaşmasıdır. Tercümelerde son dönemde "ıranın ıraksaması" şeklinde okuyucunun anlamakta zorlanabileceği bu kavram, İngilizce'de "*divergence of character*" şeklinde geçer ve Darwin tarafından, türlerin kendi içinde, nesilden nesile ortak atadan farklılaşmalarını ve bu farklılaşmanın çoğalmasıyla yeni türler ortaya çıkmasını anlatır.[60] Ne var ki, karakter farklılaşması ilkesi, özellikle ilkel bir hayattan gelişmişliğe, tek hücrelilerden çok hücrelilere doğru ilerleyen ve canlıların çeşitlenmesine yol açan evrim hareketini açıklamada kullanılır.[61]

Türlerin Kökeni saf teorik bir eser değildir. Başından sonuna sürekli örnekler ve örneklerin yorumlanmasıyla gelişir. Yine de teorik tarafı ilk bölümlerde yoğunlaşıp, daha sonra gelen bölümlerde teoriye uygun örnekler çoğaltılır ve yapılan eleştirilere cevap üretilir. Darwin ağır eleştiriler karşısında zorlandığı yerlerde ya yeni bir açıklama bularak veya bilimin bu konuda henüz yeterli delillere ulaşmadığını söyleyerek teorisini savunmaya devam eder. Sözgelimi "göz" gibi karmaşık bir organın tabii ayıklanma yoluyla ortaya çıkmasının imkânsız olduğusöylendiğinde* yine benzer bir retoriğe başvurur ve önce eleştiriye hak verirken, ardından "her ne kadar sağduyuya aykırı olsa bile bunun böyle olmuş olacağını" ileri sürer.[62]

Darwin'in evrim teorisinin bir Yaratıcı fikrine yer vermediği ve bilinen anlamda yaratılış görüşünü reddettiği doğrudur. Fakat yazar, bu tür eleştirileri kabul etmemiş, tabiattaki bir yasayı bulmakla dinî inançları sarsmış olmadığını ve Tanrı inancına halel vermediğini, eserinin sonlarında geniş bir biçimde anlatmıştır. Darwin'in bu konuda verdiği örnek, tabiattaki çekim yasası bulunduğunda ünlü filozof Leibniz'in (1646-1716) bunu "dinsizlik ve dine saldırı" şeklinde

[59] Ae, s. 103.
[60] Ae, s. 127.
[61] Ae, s. 142.
* Bu konuda Bergson'un uzun uzadıya mülahazalarını aşağıda göreceğiz.

karşılamasıdır. Halbuki öyle olmadığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla, dinî bir görüşle de Darwin'in evrim teorisini benimsemek, Darwin'e göre mümkündür.[63]

5.2.2. İnsanın Türeyişi

Türlerin Kökeni her ne kadar evrim teorisinin kutsal kitabı olarak kabul görse de, bu teoriyle daha fazla özdeşleşmiş olan kitap, yine Darwin tarafından 1871 yılında kaleme alınmış olan **İnsanın Türeyişi**'dir. Zira evrim teorisi denince insanların aklına ilk gelen fikir, "insanın maymundan türemesi" düşüncesidir. Darwin, **İnsanın Türeyişi**'nde bu düşünce çevresinde bol bol malzeme sunmuştur.

Darwin eserinin giriş bölümünde, Thomas Huxley'e (1825-1895) atıf yaparak, onun, "insanın görünür bütün karakterleri bakımından, yukarı maymunlara, onların maymunların aynı takımlarının daha aşağı üyelerine benzediğinden daha çok benzediğini kesinlikle göstermiştir" cümlesini alıntılar. Dolayısıyla Darwin'in insanın maymundan türediği düşüncesinde bir tereddüdü yoktur. Nitekim Darwin "İnsanın Daha Aşağı Bir Biçimden Türediğinin Kanıtı" başlığını taşıyan birinci bölümde, insanın gerek vücut yapısı, gerekse beyin yapısı bakımından orangutan gibi bazı maymun türlerinden hiçbir farkı olmadığını savunan yazarların görüşlerine yer verir.[64]

Darwin, insanın maymundan nasıl türediğine dair düşünceler ileri sürmekten de kaçınmaz. Bu durum ilk olarak onun dik durmayı başarması, ikinci olarak da ellerini kullanması yoluyla olmuştur. İki ayak üzerinde yürümek ve ellerini kullanmak, her nasılsa insanı, diğer maymun türlerinden daha fazla düşünmeye sevketmiş, bu yüzden insan beyni diğer maymunlarınkinden daha fazla büyümüştür.[65] Darwin, insanın tüylerinin kaybolmasını da, cinsî ayıklanma[66] düşüncesiyle açıklar. Buna göre, cinslerin çiftleşmek için daha güzel olan bireyleri tercih etmeleri sonucu

---

[62] Ae, s. 191.
[63] Ae, s. 303-304.
[64] Charles Darwin, **İnsanın Türeyişi**, çev. Öner Ünalan, 2.bs, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2014, s. 14-15
[65] Ae. s. 69-71.
[66] **Cinsî Ayıklanma** (*Selection in Relation to Sex*), aslında **İnsanın Türeyişi**'nin bir devamı olmakla birlikte Türkçe'de ayrı bir kitap olarak yayınlanmıştır. Bkz, Charles Darwin, **Seksüel Seçme**, çev. Öner Ünalan, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2016.

güzellik ilerlemiştir. Ayrıca, maymundan insana geçişte kuyruğun kaybolması da gerekecektir ki, Darwin'in bununla ilgili açıklaması, "üzerine otura otura kayboldu"[67] şeklindedir.

Darwin, tam olarak hangi maymundan evrildiğimiz hususunda kuşkuludur. "İnsanın şempanze gibi küçük bir türden mi, yoksa goril kadar kuvvetli bir türden mi türediğini bilmiyoruz" şeklinde başladığı bu yöndeki mütalaasını; insanın atasının goril olamayacağını, zira bu durumda ilk insanların çok kuvvetli olacağı için sosyalleşemeyeceğini, dolayısıyla şempanze gibi zayıf bir türden evrilmiş olmamız gerektiğini savunarak sonlandırır.[68]

Maymundan türeme, evrim teorisinin doğal sonucudur. Bu yönüyle **İnsanın Türeyişi**, **Türlerin Kökeni**'nin tabii bir devamı sayılır. Bunun farkında olan Darwin, insanın diğer hayvanlarla, özellikle memelilerle olan bünyevî benzerlikleri üzerine malzeme bulmakta güçlük çekmez. İnsan, Darwin'e göre, evrimin son halkası olmakla, kendinden önceki hayvan aşamalarının tümünü kendinde toplar. Buna göre, ilkel insanlar, medenî Avrupalılar'dan daha fazla maymuna benzer özellikler taşırlar. Darwin bu benzerliğe "ataya dönüş" (*reversion*) adını verir.[69]

İnsanın Türeyişi'nin Sosyal Darwinizm olarak bilinen ırkçı düşünceleri harekete geçirdiği inkâr edilemez bir gerçektir. Darwin'in kendisi de bunun farkındadır ve eser boyunca sürekli biçimde medenî insan–ilkel insan ayrımı yapar ve ilkel insanı hayvanlık aşamasına daha yakın ve benzer bulur.[70] Darwin'in bu düşüncesinin, Darwin'den sonra daha ileri ve acımasız boyutlara götürüldüğü, özellikle kuzeni Francis Galton (1822-1911) tarafından *öjeni* kavramının geliştirildiği ve üstün ırk yaratma çabasına dönüştüğü bilinen bir gerçektir.[71]

[67] Darwin, **İnsanın Türeyişi**, s.78.
[68] Ae, s. 82-83.
[69] Ae, s. 51.
[70] Ae, s. 61.

5.3. Diğer Evrimciler

Thomas Huxley'in XIX. yy.daki lakabının "Darwin'in köpeği" (*Darwin's bulldog*) olduğu söylenir. Zira **Türlerin Kökeni** yayınlandığında kitaba yönelik eleştirilere Darwin cevap vermez, onun yerine bu görevi Huxley üstlenir ve Darwin'in tezlerini savunur. **Türlerin Kökeni** yayınlandıktan bir yıl sonra, Oxford'daki meşhur tartışmada Huxley Darwin'in tezlerini savunurken, kendisine büyük annesi mi yoksa büyük babası mı yönünden maymundan geldiğini soran başpsikoposa, o meşhur sözünü söyler: "Atalarımın maymun olmasından utanmıyorum. Beni asıl utandıracak şey, bana verilen kabiliyeti, hakikatleri gizlemekiçin kullanmam olurdu."[72]

Maymun veya maymunumsu atadan (*ape-like progenitor*) türeme düşüncesi, evrim teorisinin ilk sansasyonel etkisi olur. Bu düşünceyi Thomas Huxley o derece hararetle savunur ki, yukarıda insanın türeyişinden bahsederken değindiğimiz gibi, Darwin'in de bu görüşü savunmasına cesaret verir. Darwin, Huxley'e atıf yaparak başladığı maymundan türeme mütalaasında, insanla maymun arasında bir mahiyet farkı olmadığını, sadece hüviyet farkı olduğunu söyler. Halbuki tüm evrimciler aynı görüşte değildir ve tabii ayıklanma görüşünü destekleyen bazı araştırmacılar bile insanın mahiyet itibariyle diğer tüm canlılardan farklı olduğunu düşünür.[73]

Ünlü ütopya yazarı Aldous Huxley'in (1894-1963) dedesi olan Thomas Huxley, Tanrı ve Yaratılış konusunda bilinemezci bir görüşe sahiptir. Hatta Ortaçağ gnostiklerine karşı *agnostique* kavramını onun icad ettiği söylenir.[74] Huxley bu kavrama dayanarak bir tür bilimsellik anlayışı ortaya koymuş, bilincin sadece

---

[71] Mehtap Tanar, "Batı Avrupa'da Sosyal Darwinizm Tartışmaları ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2011, s. 27.

[72] Batuhan Akgündüz, "Thomas Henry Huxley ve Bilimsel Agnostisizm", **Bilim ve Ütopya dergisi**, İstanbul, sa.327, Eylül 2021, s. 39.

[73] Taslaman, Age, s. 138.

[74] Fatma Yıldız, "Antony Kenny'de Din Felsefesi: Agnostisizmin Temellendirilmesi", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul, 2021, s. 1-13.

fenomenlerin bilgisiyle sınırlı kalacağını, bunun dışında kalan ister ateist, ister teist her türlü metafizik anlayışı bilinemez olarak nitelendirmek gerektiğini söylemiştir.[75]

Huxley'in, hararetli savunucusu olduğu Darwin'den ayrılan fikirleri de vardır. Sözgelimi Darwin evrimin "pek hafif değişmeler yoluyla" olduğunu düşünürken, Huxley, birbirinden farklı değişim özellikleri olduğunu, sıçrama (*saltation*) yoluyla değişim olabileceği gibi, ırsiyetin de değişimde önemli rol oynadığını öne sürer.[76]

Thomas Huxley'in en önemli eserlerinden biri, Darwin'in ölümünden 11 yıl sonra, 1893'te yayımladığı **Evrim ve Etik** (*Evolution and Ethics*) adlı çalışmasıdır. Huxley bu çalışmasında evrim teorisinin Herbert Spencer tarafından geliştirilen "vahşî kapitalizm" şeklinde ifade edilebilecek sosyal modeline karşı çıktığından, insan toplumlarının tabiat kanunlarına değil, ahlâk yasalarına uyması gerektiğini savunur.[77] Nitekim Herbert Spencer evrim düşüncesine, Darwin'den önce, Lamarck'ıtakip ederek ulaşmıştır. Hatta "en uygun olanın yaşaması" (*survival of the fittest*), "var olma mücadelesi" (*struggle for existence*) gibi evrimci kavramları ve "evrim" (*evolution*) kavramını Darwin'den önce o kullanmış, daha sonra Darwin bunları benimseyerek teorisinin temeli kılmıştır.[78]

Spencer'ın Darwin'den en temel farkı, evrimin sadece biyolojik sahada geçerli olmadığını, fert ve topluma ilişkin tüm oluş kanunlarını kendine bağlayan bir asıl olduğunu düşünmesidir. Darwin'e bir filozof denemez, fakat Spencer'a denebilir; zira o, geliştirdiği evrim fikriyle Darwin'den çok daha derinlere, felsefî meselelere inmiştir. 1862'de yayınlanan **İlk Prensipler** (*First Principles*) adlı eserinde, evrimin ilkelerini belirler ve bununla ilkin kâinatın oluşumuna dair bir açıklama getirir:

1. Bütünleşme (*integration*)
2. Çözülme (*deintegration*)
3. Belirlenme (*determination*)[79]

---

[75] Akgündüz, Agy, s. 40-41.
[76] Fatih Özgökman, "Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Tezi, Ankara, 2009, s.40-42.
[77] Klara Netikova, "T. H. Huxley's Evolution and Ethics: Struggle for Survival and Society", **E-LOGOS – Electronic Journal for Philosophy** 2019, Vol. 26 (1): 4–18.
[78] Taslaman, Age, s. 144.
[79] Hasan Tahsin İnce, "Sosyal Darwinizm'in Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005, s. 52-53.

Spencer bu ilkeleri sosyolojiye, psikolojiye, biyolojiye ve ahlâka tek tek uygular ve her birindeki evrim gerçeğini ortaya çıkarmaya çalışır. Bu düşüncenin siyasî alanda karşılığı "bırakınız yapsınlar" (*laissez faire*) olarak formüle edilenliberalizmdir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse liberalizm, tıpkı tabiatta olduğu gibi toplumda da, bireylerin birbiriyle sınırsız rekabeti ve zayıfların elenip güçlü olanların ayakta kalması şeklinde tarif edilebilir. Bu görüş 1880'lerde Sosyal Darwinizm olarak adlandırılmış, Batı dünyasının hemen her yerinde taraftar bulmuş ve bu görüş bizzat Spencer tarafından savunulmuştur.[80]

Hiç şüphesiz liberalizmin tarihi, Herbert Spencer'dan çok öncesine, John Locke'a (1632?-1704) kadar uzanmaktadır. iktisadî bir doktrin olarak liberalizmin temelleri Adam Smith (1723-1790) ve David Ricardo (1772-1823) tarafından atılmıştır. Fakat liberalizmin uygulanmasından doğan vahşî kapitalizm ve sermayenin kutsallaştırılması sonucunda yığınların ezilmesi suretiyle oluşan acılar, XIX. yy.da sosyalist görüşlerin doğmasına yol açar. Spencer'ın **İnsana Karşı Devlet** (*The Man versus The State*) eserinde ortaya koyduğu liberalizme anlayışı, doğal olarak tabakalaşmayı da desteklemektedir. Bu da zengin insanın yetenek ve becerisi ile üst sıralara yerleştiği ve yoksul insanın da yapılarındaki yetersizlikten ötürü altta kaldığı sonucunu getiriyordu. Onun bu liberalizm görüşü doğal olarak yoksulluk ve gelir dağılım eşitsizliklerini meşrulaştırıcı bir yol olarak dönem itibariyle de oldukça kullanışlı bir argüman olmuştur.[81]

Darwinizmin sosyal veya ahlakî yorumları, sadece liberalizmi değil, ırkçılık ve ırk ıslahı düşüncelerini de doğurur. Aslında ırkçılık, evrim teorisi içinde olduğu gibi, İngiliz liberalizmi içinde de örtük bir biçimde mevcuttur. Darwin'in desteklediği Liberal Parti'nin lideri William Gladstone'un (1809-1898) ırkçı fikirleri bunu bir göstergesi olarak okunabilir. Fakat asıl ırkçılık akımı, Alman Darwinist Ernst Haeckel tarafından oluşturulacaktır.

[80] İsmail Dursunoğlu, "Sosyal Darwinizm", **Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, c.6, sa.1, 2016, s. 216.
[81] A. Gökhan Yaşa, "Herbert Spencer Sosyolojisinde Sosyal Evrimcilik ve Liberalizm Etkileri", **Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi,** Yıl: 2018, 10(19): 603.

Darwin'in tanınmasında en büyük rolü oynayan Haeckel, Spencer'dan dahaileri giderek, monist/tekçi olarak ifade edeceği bir evrimci dünya görüşü geliştirir. Budünya görüşünde Tanrı'ya, ölümsüz ruha ve özgür iradeye yer yoktur. İnorganik dünyada geçerli olan ezelî ve ebedî kanunların, organik ve manevî dünyada da ayniyle geçerli olduğunu savunur. İlk Osmanlı Darwinistlerinin de dikkatini çeken veonlar tarafından vahdet-i mevcudçuluk diye adlandırılan bu görüş[82] tabiatı, canlıları ve maneviyatı tek bir prensipte (monizm) toplamaya dayanır.

Haeckel, insanın evrimsel atasını bulmak için bir gayrete girer ve ona dik duruşlu, konuşamayan, küçük beyinli maymun adam anlamında *pithecanthropus alalus* adını verir. Daha sonraki evrimciler, "Cava insanı" dedikleri bir fosil parçalarını bulduklarında, Haeckel'in hayalini gerçekleştirdikleri zannıyla ona *pithecanthropus erectus* adını verirler. Bugünse ona *Homo erectus* (dik duran insan) denmektedir.[83]

Haeckel ayrıca evrim teorisinde büyük bir siyasî savaşın imkânlarını görür. Baş düşman, "düalizm" (ikicilik) adını verdiği, insanlık tarihinin bütün geçmişi ve geçmiş değerleridir. Bu anlayış açısından "bir yanda bilimin parlak sancağının öncülüğünde evrim ve ilerleme; öte yanda hiyerarşinin kara bayrağının kılavuzluğunda dinsel itaat ve yalan, akılsızlık ve barbarlık, boş inanç ve yozlaşma vardır. […] Evrim, gerçek uğruna verilen savaşın ağır topudur; bütün ikici sofistik safları onun önünde, topçu ateşine tutulmuş gibi düşer."[84]

Haeckel'in evrimci monizmine bağlı geliştirdiği ve biyogenetik yasa adını verip evrimcilerin tekrarlı oluş dedikleri ilkesi, belki bütün fikirleri arasındaki en ilgi çekici olanıdır. Bu yasaya göre, ferdî oluş gibi neslî oluşu da tekrar eder. Yani bir insan, ana rahmindeki ilk oluşum safhalarından itibaren tabiattaki evrim tarihini tekrar yaşar. Hepimiz embriyonken birer balığızdır. Kurtçuğa benzer bir embriyonal safhadayken ruhumuz yoktur. Bu monizmin bir süre sonra nazizme dönüşmesiyse gayet kolaydır:

[82] İnan Kalaycıoğlulları, İsmail Dinçarslan, "Ahmed Nebîl ve İnsânın Menşe'i", **Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim,** İstanbul, Mahya Yayıncılık, 2016, s. 320-333.
[83] Guold, Age, s. 222.
[84] Guold, Age, s. 231.

> Evrim Teorisi'nden ahlak alanına geçmeye çalışmanın ağır bedelleri olmuştur. Buna verilen en çarpıcı örnek, bu teorinin en önemli simalarından Haeckel aracılığıyla Evrim Teorisi'nin Almanya'da öğretilmesi ve bu teoriden çıkarılan ahlaksal sonuçların Hitler'i etkilemesidir. Haeckel'in kitapları Almanya'da yüz binler ile ifade edilen rakamlarda satışa ulaşıp, Türkçe de dâhil olmak üzere yirmi beş dile çevrilmişti. Daha önce değinildiği gibi Darwin, hayvan yetiştiricilerinin yapay seleksiyonla türleri ıslah edişlerine atıflar yapmış ve doğal seleksiyonun etkilerine dair görüşünde bu gözlemi etkili olmuştu. Haeckel, Avustralya yerlileri gibi ırkların, maymunlar ve köpekler gibi canlı türlerine, medeni Avrupalılara olduklarından daha yakın olduklarını söylemiştir. Ayrıca Darwin'in yapay seleksiyon ile ilgili anlattıklarının insanlara da uygulanabileceğini, eski çağlarda Spartonların zayıf ve hastaçocuklarını öldürerek güçlü bir ırk oluşturduklarını övgü ile anlatmıştır. Wilhelm Bölsche, Haeckel'in fikirleriyle Hitler'i tanıştırdı ve Nazilerin 200.000 vatandaşını sadece zihinsel özürlü oldukları için öldürmelerinde bu fikirler etkili oldu.[85]

Bu anlayış itibariyle İnsanlığın bütün gelişmesi, ruhun değil, ırkî karakterin gelişmesidir. Kuzey Avruplalı beyaz ırk, insanın diğer canlılara üstünlüğü gibi, diğer ırklar arasında en gelişmiş ırkî karakteri temsil eder. Haeckel ve arkadaşları, böylelikle evrimcilikleri sayesinde Fransız ihtilalinin Fransa'nın eski düzenini yok etmesi gibi, insanlığın bütün geçmişini yok edeceklerine inanırlar. Bu düşünceyse en nihayetinde bilimsel bir teori ile insan ırkının gelişmesi fikri arasında ilişki kurmuşve bu teoriye uygun olmayana yaşam hakkı vermeyecek kadar ileri gitmiştir.

[85] Taslaman, Age, 303.

İKİNCİ BÖLÜM

BERGSON'UN FELSEFESİ VE EVRİM TEORİSİ

1. Bergson'un Felsefesi

1.1. Eserleri

Henri Bergson 1859'da Paris'te doğar. Doğumundan bir süre sonra ailesi Londra'ya taşınınca Bergson çocukluğunu bu şehirde geçirir. Gençlik yılları iyi bir matematikçi olmak hayaliyle geçer. Bu sırada koyu bir ateist ve Herbert Spencer'ın etkisi altındadır. Aileden Yahudi olmasına rağmen, geliştirdiği Sezgi Felsefesi (*La Philosophie de l'Intuition*) etkisiyle ömrünün sonlarına doğru Hristiyanlığı seçerek Katoliklik mezhebine intisap eder. Bergson'un, 1937'de son vasiyetnamesini yazdığı ve eğer içinde yaşadığı dünyada Yahudi karşıtlığı bu kadar büyümemiş olsaydı, Katolik kilisesinde vaftiz olacağı bilgisi aktarılmaktadır. Bergson yaşamının son döneminde düşünceleriyle yaklaştığı Katolikliğe rağmen, Yahudi halkıyla birlikte zulüm görenler arasında yer almak istemiştir. 3 Ocak 1941'de 81 yaşında, İkinci Dünya Savaşı'nda Fransa'nın yenilgisinden altı ay sonra, işgal altındaki Paris'te Yahudi olarak kayıt yaptırmak üzere saatlerce kuyrukta beklemenin sonrasında zatürreden ölmüş ve cenazesi, Katolik kilisesinden kaldırılmıştır.[86]

1881'den itibaren orta öğretim seviyesinde öğretmenlik yapmaya başlayan Bergson, bu süreçte matematiği terkederek felsefeye yönelir. Onun bu yöneliminin ardında, felsefesinin de temelini oluşturan *sezgi*nin (*intuition*) yeri olsa gerekir. Bergson, belki de, matematik ile metafizik (felsefe) arasında ilişki şeklinde anlayabileceğimiz ikiliği şu şekilde açıklar: "Gerçek süre, şuurun idrak ettiği süre, o halde sadece nitelikler arasında sıralanmak ister, çünkü hiçbir zaman nicelik değildir, ölçülmeye yeltenildiği andan itibaren niteliğin yerine bir niceliği olan mekânı haberimiz olmadan koyuyoruz."[87]

---

[86] Levent Bayraktar, "Henri Bergson", **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni,** ed., Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015, c. IV, s. 225-226.

[87] Henri Bergson, **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1997, s. 100.

Bergson'un 1889 yılında yayımlanan **Şuurun Dolaysız Verileri Üstüne Denemeler** (*Essais sur les données immédiates de la conscience*) adlı eserinde etraflıca izah etmeye çalıştığı "süre" (*durée*) kavramı, onun bundan sonra geliştireceği bütün felsefesinin temeli olmakla kalmayacak, kendisine kadarki felsefe tarihini temelli bir yön değişikliğine davet ettiğinin de en önemli habercisi olacaktır. Bergson'un süreyi ölçülebilir mekân ve zamandan ayırması, adeta oluşun (*devenir*) kendisi gibi alması, onu kavramak için zekâdan farklı, sezgi adında yeni bir idrak vasıtasına ihtiyaç olduğunu gösterir.[88]

Bergson **Madde ve Hafıza** (*Matiére et mémoire*) adlı kapsamlı kitabını 1896'da yayımlar. Bu eseriyle filozof şuurdan maddeye yönelmiş; modern bilimin araştırma ve sonuçlarını eleştirerek, beyin ve şuur arasında bir ayrıma gitmiş; beyni maddenin, şuuruysa ruhun algısına yöneltmiştir.[89] Bergson'un bu kitabı, **Yaratıcı Tekâmül**'e bir hazırlık ve onun girizgâhı gibidir. Bu kitapta genel olarak "nasıl algılarız" sorusuna cevap arayan filozof, "algının mekân üzerindeki tasarrufu, fiilin zaman üzerindeki tasarrufunun tıpatıp aynıdır"* şeklinde önemli bir algı yasasına ulaşacaktır.[90] Buradaki "fiilin zaman üzerindeki tasarrufu" idraki da onu hayat hamlesi tasavvuruna götürecektir.

Henri Bergson 1899'da yayımladığı **Gülme** (*Le Rire*) adlı eserinde yeni felsefesini komedi üzerinden sanata uygular.[91] Bazıları için felsefî yönü öne çıkmayan bu eser, Bergson'un insanı ve insanî olanı kavramada kendinden önceki filozoflardan ne kadar farklı bir anlayışla hareket ettiğini ortaya koymaktadır. Onun "sezgi" adını verdiği ve hayatı doğrudan ve içten kavrayış usûlünü sanatta ve sanatçıda tesbit etmesiyle sanata ait sanılan bu tavrı felsefeye uygulamak istemesi,

---

[88] Ülker Öktem, "Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**, c.40, sa. 1-2 (2000), s. 173.

[89] Ayşe Eroğlu, "Henri Bergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi, **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, sa.27, 2012, s. 97.

* "*la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps.*" Henri Bergson, **Matiére et Mémoire: Essai sur la Relation du Corps a l'Esprit**, Vingt-Huitiéme Edition, Paris, Librairie Felix Alcan, edition numérique: Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, 2011.

[90] Tercümede, alınan cümlede "mekân" yerine "uzay" terimi kullanılmıştır. Henri Bergson, **Madde ve Bellek: Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme**, çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 26. Oysa felsefe tercümelerinde *l'espace* karşılığı mekân, *l'entendu* karşılığı uzay, uzam, uzanım kullanılması yaygındır.

yazara kitabın yayınlanışından bir yıl sonra felsefe profesörü ünvanınıkazandırmıştır.

Bergson'un ilgilendiği ve kendi felsefesi ışığında değerlendirdiği bir diğerkonu, çağının önemli meselesi haline gelen evrimdir. Bu düşünce, onu, eserlerinin belki de en önemlisini ortaya koymaya sevkeder: **Yaratıcı Tekâmül** (*L'Évolution créatrice*). 1907'de yayımlanan bu eser, Darwin ve Lamarck başta olmak üzere, gelmiş geçmiş tüm evrim anlayışlarına köklü bir eleştiri ve bambaşka bir bakış açısı getirir. Bu eserin önemi, Darwin'in tabii ayıklanma anlayışına karşı, hayat hamlesi tasavvurunu ortaya atmış olmasıdır.

1914'te Fransız Akademisi'ne seçilen filozof, savaştan hemen sonra, 1919'da **Ruh Kudreti** (*L'Énergie spirituelle*) adlı eserini yayımlar.[92] Bu kitap, Bergson'un çeşitli yerlerde verdiği konferanslardan oluşmaktadır. Bunu 1922 yılında Einstein'ın İzafiyet Teorisine eleştiri olarak kaleme aldığı **Süre ve Eşzamanlılık** (*Durée et simultanéité*) izler.[93] Bergson'un diğer eserlerinin aksine, Einstein'a karşı ileri sürdüğü bu tez, güçlü bir etki bırakmamasına rağmen, 1927 yılında Bergson'a Nobel Edebiyat Armağanı verilmesine vesile olur.

Filozofun diğer iki büyük eseri kabul edilen **Dinin ve Ahlâkın İki Kaynağı** (*Les deux Sources de la Morale et de la Religion*) 1932'de, **Düşünce ve Devingen** (*La pensée et le mouvant*) 1934'te yayınlanır. **Dinin ve Ahlâkın İki Kaynağı**'nda Bergson, felsefesinin nihaî noktası olarak Hristiyan mistisizmini idealleştiren bir noktaya ulaşır.[94] **Düşünce ve Devingen** ise Bergson'un bütün felsefî görüşlerinin bir tür sağlaması ve felsefe tarihi içinden geçerek doğrulaması gibidir:

> Büyük metafizik meselelerin genel olarak kötü vazedilmiş olduklarını ve ifadeleri düzeltilince kendiliklerinden çözüldüklerini veyahut bunların birer yanılsama tabiriyle ifade edilmiş ve formüldeki tabirlere yakından bakılır bakılmaz ortadan yok oluveren birtakım meseleler olduklarını tahmin ve takdir ediyorum. Bu meseleler, gerçekten de, yaratma işi olan şeyi imal işi olan alana iletmemizden doğarlar. Gerçeklik toptan ve bölünmemiş gelişme, tedrici icat, **süre**dir. Fakat bizim zekâmız bunun başlangıcını ve gelişmesini, sadece yer değiştirecek olan bölümlerin bir tertibe girmesi ve yeni baştan bir tertibe uyması gibi

[91] Bkz. Henri Bergson, **Gülme: Komiğin Anlamı Üstüne Deneme,** çev. Yaşar Aytunç, Ayrıntı Yayınları, 2006.
[92] Bkz. Henri Bergson, **Zihin Kudreti**, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1989.
[93] Bkz. Henri Bergson, **Süre ve Eşzamanlılık**, çev. Erdem Baykal, Ankara, Fol Kitap, 2021.
[94] Bkz. Henri Bergson, **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, çev. Mehmet Karasan, Ankara, 1986.

> tasarlar; demek oluyor ki o, bütünün herhangi bir durumunu önceden kestirebilirdi: belli sayıda birtakım istikrarlı unsurlar koymakla, mümkün bütün kombinezonlar zımnen önceden hazırlanmış olur.[95]

Henri Bergson'un bunlar dışında pek çok konuda verdiği dersleri, konferansları, mektupları ve makaleleri parça parça ve farklı isimler altında ölümünden sonra kitaplaştırılmıştır. Bunlar arasında en önemlisi, ölümünden önce, 1903 yılında yayınlanan **Metafizik Dersleri**'dir.[96] Yine **Etik ve Politika Dersleri**[97], **Ruh Teorileri**[98] ve **Şiir Felsefesi**[99] isimleriyle yayımlanan fikirleri, çalışmamızla doğrudan ilgili olmamasına rağmen, bu konuya hazırlanırken inceleme fırsatı bulduğumuz ve anmaya değer gördüğümüz eserlerdir.

1. 2. Düşüncesi

Henri Berson'un felsefesi "sezgicilik" olarak tanımlanır. "Sezgi" kavramı, felsefeye her ne kadar Bergson tarafından sokulmamış ve ondan çok daha öncesine aitse de Bergson'un ona verdiği anlam yenidir. Bergson bu kavrama dayanarakhemen hemen bütün felsefe tarihine itiraz etmiş ve felsefeye yeni bir yön tayin etmek istemiştir. Felsefe, Bergson'un yaşadığı dönemde özellikle entellektüalizm ile özdeşleşmiştir. Buna göre, modern dönemde insan aklının (zihninin), hakikati elde etmede biricik vasıta ve hakikati elde etmeye yeterli olduğu düşüncesi hemen tüm felsefî akımlarda hâkim görüş durumundadır. Bergson bu temel postülaya karşı gelerek, hakikati elde etmede aklın yetersizliğini, sezginin ondan daha etkin ve değerli bir vasıta olduğunu savunmuştur.[100]

Ahmet Cevizci (1959-2014), kendi felsefe sözlüğünde Bergsoncu anlamda sezgi'yi, Descartes ve Kant'ın bu kavrama yüklediği anlamlardan ayırır. Cevizci'ye göre "sezgi; sembolik, analitik ve göreli bilgi türüne karşıt olarak, bir nesnede biricik

[95] Henri Bergson, **Düşünce ve Devingen**, çev. Miraç Katırcıoğlu, 2. Bs, İstanbul, 1986, s. 129.
[96] Bkz. Henri Bergson, **Metafizik Dersleri: Uzay-Zaman-Madde**, çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul Pinhan Yayıncılık, 2014.
[97] Bkz. Henri Bergson, **Etik ve Politika Dersleri**, çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016.
[98] Bkz. Henri Bergson, **Ruh Teorileri: İnsan Ruhu ve Kişiliği**, çev. Esat Burak Altıntaş, İstanbul, Pinhan yayıncılık, 2020.
[99] Bkz. Henri Bergson, **Şiir Felsefesi: Lucretius'un Şiiri**, **Felsefesi, Fiziği, Metni**, çev. Y. Gurur Sev ve Adem Beyaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2020.
[100] Bergson, **Yaratıcı Tekâmül**, Önsöz.

ve dolayısıyla ifade edilemez olanı yakalaması için, insanın bu nesnenin içine girmesini sağlayan sempati türü; hayalgücümüzü kullanarak, kendimizi nesneyle özdeşleştirmemizden oluşan kesin ve mutlak bilgi; nesneyi herhangi bir bakış açısından değil de, bizzat kendisinde olduğu gibi, içinden kavrama olanağı sağlayan, nesneyi bütünlüğü içinde, tam olarak veren, kesinlik ve kuşkusuzluğa ulaştıran, nesneyi canlı, dinamik özelliği içinde sunan kavrayış ya da bilgi türüdür."[101] Cevizci'nin, sezgiciliği kapsamlı bir biçimde tanımlamasına rağmen, bu başlıkta Bergson'un adını anmaması gariptir.[102] Üstelik Cevizci'nin sezgi tanımı, bazı yönleriyle Bergson'un zihnindeki sezgi kavramına uymaz. Sözgelimi "hayalgücümüzü kullanarak kendimizi nesneyle özdeşleştirmemizden oluşan kesin ve mutlak bilgi" ifadesi, Bergson'un felsefesine terstir. Zira Bergson, sezgiye dönük açıklamalarında kesinlikle hayalgücünden söz etmez. Ona göre şuur, sezgi ve akıl olarak ikiye ayrılır ve akıl bilim yönünde, sezgi ise hakikatin doğrudan ve içten kavranışı itibariyle metafizik açıdan değerlidir. Ayrıca Bergson hakikate kavram yoluyla değil, doğrudan ve içten sezgi (idrak) yoluyla ulaşılabileceğini düşünür.[103] Ona göre hayvandaki içgüdü olduğu gibi gibi dolaysız bir kavrayış olarak insanda da sezgi vardır ve o hakikati olduğu gibi keşfetme yetisidir.[104] Türkiye'de olduğu gibi Batı'da da Bergson'un, felsefe tarihleri kitaplarında hak ettiği yeri alamaması, ideolojik dezenformasyonla ilgili olsa gerekir. Ancak akademik denetime tâbi Bergson çalışmalarında, piyasaya yönelik yayınlarda olduğundan daha sağlıklı yaklaşımlar bulmak mümkündür.

Bergson'un felsefesini sadece sezgi kavramıyla açıklamaya çalışmak ve sadece sezgicilik olarak ifade etmek, onun büyük önemini ve derin anlamını algılamamıza yardımcı olmayabilir. Bergson'un tanımladığı anlamda sezgiciliğin dinî bir anlamı olduğu ve dinin tefekkür hayatından çıkarılmak istendiği bir çağda yeniden onun

[101] Cevizci, Age, s. 844-845.
[102] Ae, s. 845-846.
[103] Esin Esra Toraman, "Manevi Gerçekçilik, Sinema Dili ve Semih Kaplanoğlu Sineması", Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, D: Aysun Kayacı Yüksel, Eylül 2021, s. 13.
[104] Hüseyin Aydoğdu, "Bergson'un Hakikat Araştırmasında Sanatın Fonksiyonu", **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Erzurum, 2006, c.7, sa.1, s. 179-191.

önemini ortaya koymaya katkı sağladığı düşünülebilir.[105] Ne var ki, onun felsefe tarihi açısından kıymetli ve önemli denilebilecek yerini de tespit etmek gerekir. Şüphesiz bu tespiti Mustafa Şekip Tunç'un (1886-1958) **Yaratıcı Tekâmül** tercümesine yazdığı meşhur önsözden daha doyurucu biçimde hiçbir yerde bulamayız:

> Nihayet 1880'e gelinceye kadar görülen bu felsefe çokluğu içinde hâkim ve hemen hemen müşterek olan inanç, yukarda gösterilen kanaatlerdi. Bergson bu kanaatlerin hiçbirine inanmadı, hepsini baştanbaşa tenkid etti ve yerlerine diğerlerini koyarak *intellectualisme*'e karşı şimdiye kadar eşi görülmemiş bir savaş açtı. Genç feylesof ilk zamanlar pek müphem ve garip duygularla karşılandı. Fakat eserleri sıralandıkça bütün düşünürleri sarsmağa başladı. Çünkü siyantizm, pozitivizm ve rölativizm mesleklerinin teslim olunmuş sanılan kaziye ve hükümlerinin hemen istisnasız yanlış ve yapma olduklarını ilan etti. Mesela bayraktarları Taine olan siyantistlere:
>
> 1- Kâinat "bir" değil, hiç olmazsa "iki" dir, dedi. Bir tarafta ilim bilgisinin künhüne kadar bilebileceği ve bildiklerini matematik metodiyle tamamen teyidedip ölçebileceği bir madde âlemi varsa, diğer tarafta ilim bilgisi ve matematik metodiyle idrak olunup ölçülmesi yalnız dışından mümkün olan ve derin mahiyetinin keşif ve idraki metafizik bilgi gibi ayrı bir bilgi istiyen bir hayat âlemi vardır. Bunun için müspet ilimlerden ayrı ve başlıbaşına mevcut bir metafizik vardır. Çünkü onun da kendine mahsus bir konu ve metodu vardır. İlim ne kadar ilerlese de felsefenin vücut ve lüzumuna halel gelmez.
>
> *Positiviste*'lere, yani Auguste Comte'çulara dedi ki:
>
> 2-Metafizik mümkündür; kendine mahsus konusu ve metodu vardır. Diğer ilimlerden ayrı ve başlıbaşına mevcut bir ruhiyat da mümkündür. Şuuru bir gölge-olay, yani beyindeki hareketlerin bir neticesi sayan teori abeslerle doludur. Çünkü insicamsız ve aynı zamanda tezatlarla doludur, farkında olmadan yapılmış bir safsatadır. (Safsatanın bu nev'ine *paralogisme* denir.) Hâlbuki ruh nev'i şahsına münhasır, hem de müspet bir realitedir. Hatta realitenin en müspetidir. Ruhiyatın kullandığı "içe bakış" metodu, kendi alanında müspet ilimlerin kullandıkları dışa bakış kıymetindedir. İçe bakışın şimdiye kadar o derece parlak başarılarda bulunmaması evvelâ konusunun son derece karışık olmasından, sonra da tatbikındaki bazı eksikliklere düşmemek için ne yapılmak lâzım geldiğinin henüz öğrenilmemiş bulunmasındandır. Bu metot kendi mahiyetinde iyice anlaşılır, düzgün kullanılırsa ele alınan konu hakkında rölâtif değil, kusursuz, uygun, vasıtasız ve mutlak bir bilgi verebilir.
>
> *Relativiste*'lere, yani Kantçı olanlara da dedi ki:
>
> 3- *Determinisme*, yalnız hammadde alanında geçer. Hayat, bir imkân alanı, ruh da hürriyet meydanıdır. Bedene nispet esasen ayrı ve müstakildir. Hayatın kâinattaki tarihi baştan başa hürriyetin mihaniklik üzerinde ilerliyen fetihlerini gösterir, hele hayatın nihayet insan şekline varması bu fetihlerin olduğunu gösteren en önemli bir olgudur.
>
> Elhasıl, *intellectualisme* böyle cepheden ve bütün hedeflerinden şiddetli bir ateşi ilk defa olarak yiyor ve her tarafından zedeleniyor. Bu itibarla fikir hayatında bir inkılap yapmak istidadında olan bir felsefe karşısında bulunuyoruz. Her inkılap gibi bu da bugün için tamamiyle anlaşılmaktan ziyade daha çok duyulacak bir mahiyettedir. Kırk seneden beri ilim ve felsefe idrakini değiştiren, insan düşüncesini asırlar görmüş yatağından çıkararak yeni

[105] Mustafa Korkmaz, "Henri Bergson'da Din ve Ahlâk İlişkisi", Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2019.

ufuklara salan bir felsefeyi hakikatte sahibinden başka kimse anlatamaz; kim anlatmak istediyse çok kere ya çok sakatladı veya tamamen öldürdüler. Çünkü o dogmatik ve akılcı bir mantıkla idrak olunamaz.[106]

1. 3. Etkisi

Bergson'un etkilediği filozofun, pragmatizm felsefesinin kurucusu ünlü Amerikalı William James (1842-1910) olması kuvvetle muhtemeldir. İki filozofun birçok defa mektuplaştıkları[107], eserlerinde birbirlerine atıf yaptıkları ve birbirinin fikirlerini beğendikleri bilinmektedir. Her iki filozofun teori yerine pratiği, varlık yerine oluşu ve yapı yerine işlevi öne almaları, onların görüşlerini birbirine yaklaştıran önemli saikler arasında sayılabilir.

Öte yandan Bergson'un felsefesi pragmatizmin yanında varoluşçuluk ve fenomenoloji üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Varoluşçuluğun ünlü ismi Jean-Paul Sartre'ın (1905-1980) öğrencilik yıllarında Bergson felsefesinden bir hayli etkilendiğini, yine aynı ekolden Gabriel Marcel'in (1889-1973) Bergson üzerine çalışmalar yaptığını, fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'in (1859-1938) onu yakından takip ettiğini, Rumen asıllı filozof Emil Cioran'ın (1911-1995) gençliğinde Bergson hayranı olduğunu belirtmek gerekir. Bunun yanında edebiyatta Marcel Proust (1871-1922), Bernard Shaw (1856-1950) ve Nikos Kazancakis (1883-1957) gibi isimler, onun yakın takipçisidir.

Bergson'un felsefesi birbirinden farklı, hatta birbirine zıt kesimleri etkileyen bir felsefedir. Bergsonculuk denildiğinde, Batı'da sağ Bergsoncular ve sol Bergsoncular gibi bir ayrım söz konusudur. Sağ Bergsoncular arasında Lucien Laberthonniére (1860-1932), Eduard Le Roy (1870-1954) ve Maurice Blondel (1861-1949) en tanınmışlarıdır. Sol Bergsoncular arasında Gilles Deleuze (1925- 1995), Maurice Marleau-Ponty (1908-1961) ve Felix Guattari'nin (1930-1992) isimleri sayılabilir vardır. Katolik papazı Emil Ott (1845-1924) ve devrimci sendikacı Eugene Sorel (1847-1922) de Bergson'dan etkilenenler arasındadır. Özellikle, Marksist ve varoluşçu felsefeleri harmanlamasıyla bilinen Gilles

[106] Bergson, Age, ay.
[107] Bkz. **The Letters of William James**, Edited by his son Henry James, The Atlantic Monthly Press, Boston, 1920.

Deleuze'ün 1966'da yaptığı Bergson yorumu, düşünce dünyasında büyük bir ilgi uyandırmış ve günümüzde de uyandırmaya devam etmektedir.[108]

Türkiye'ye Bergsonculuk erken dönemlerde girmiştir. İlk olarak Ahmed Şuayib (1876-1910), Hüseyinzade Ali (1864-1940), Ziya Gökalp (1876-1924) ve Rıza Tevfik (1869-1949) gibi yazarlar Bergson'a ilgi göstermiş, Köprülüzade Mehmet Fuad (1890-1966), Subhi Edhem (1880?-1920?) ve Mehmed Ali Aynî (1869-1945) bu isimlerin ardından gelmiş, ancak bunların hiçbiri uzun süreli ilgiler olmamıştır. Sistemli olarak ise Bergsonculuk ülkemizde 1905'ten 1918'e kadar hakim olmuş pozitivizm ve mekanik evrimcilik cereyanına tepki olarak ilk defa **Dergâh** mecmuası etrafında toplanan bazı Darulfünun hocaları ve talebeleri tarafından benimsenmiştir.[109]

Millî Mücadele günlerinin ümit ve heyecan dolu havası içinde yayın hayatına giren dergi, Yahya Kemal'in (Beyatlı) fikir, görüş, zevk ve estetik anlayışı doğrultusunda çıkmıştır. Yahya Kemal başyazar olarak dergide sadece edebî ve fikrî muhtevalı makaleler yazmakla kalmamış, çok defa diğer yazarlara da yön vererek derginin politikasını tayin etmiştir. Dergi, Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde okuyan genç aydınların oluşturduğu şair ve yazar kadrosu ile tarih ve kültüre dayalı yeni bir milliyetçilik anlayışı getirmiştir. 15 Nisan 1921–5 Ocak 1923 tarihleri arasında on beş günde bir olmak üzere toplam kırk iki sayı neşredilen derginin sorumlu müdürü Mustafa Nihat'tır (1896-1980).[110] Bu dönemde İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978), Ahmed Hâşim (1887-1933), Yakub Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974), Mehmed Emin Erişirgil (1891-1965) ve Abdülhak Şinasi Hisar (1887-1963) gibi yazarlar tarafından Bergsonculuk savunulmuştur. Ancak bu isimler arasında kelimenin tam anlamıyla "Bergsoncu" diyebileceğimiz ve bu felsefeyi her yönüyle ele alıp ömrünün sonuna kadar sürdüren tek ismin Mustafa Şekip Tunç olduğubilinmektedir.

---

[108] Murat Demir, "Bergson-Deleuze Karşılaşması: Virtüelin Materyalizmi", **Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, c.20, sa.39 (2015/2), s. 57-103.
[109] Yakup Yıldız, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c.9, sa. 17, 2011, s. 333-356.
[110] Abdullah Uçman, "Dergâh", **DİA**, c. 9, s. 172.

Dergâh dergisi çevresindeki Bergsonculuğun, Ziya Gökalp'in savunduğu Durkheim sosyolojisi ve onun "Fert yok, cemiyet vardır. Hak yok, vazife vardır" düsturuna karşı fikrî bir mücadele verdiğini de bilmek gerekir. Bu mücadele Mütareke Döneminde, "Milli Mücadeleye destek" şekline dönüşmüştür. Bergson'un hayat hamlesi tasavvuru, özellikle karanlık ve ümitsiz bir çığırdan çıkışın sosyal ve tarihî heyecanını temellendiren biricik felsefe kabul edilmiştir. **Dergâh** çevresine göre, düşman işgalinden kurtuluşu ve bağımsızlığı kazanmayı hayat hamlesinden başka hiçbir felsefe açıklayamaz.[111]

Hayatla felsefenin bu buluşması, Cumhuriyetten sonra, özellikle 1930'lara gelindiğinde tersine döner. Bergsoncular Cumhuriyetçi Muhafazakârlar olarak kalır, onların üssü olan Darülfünun, muhalefetin merkezi addedilir. Ancak dergi ve Bergson felsefesi, liberal ve sosyalist görüşlü yazarların şiddetli hücumları karşısındaetkisini kaybeder. Özellikle **Kadro** dergisi çevresinde örgütlenen sosyalist yazarlar, Şevket Süreyya Aydemir (1897-1976) ve Hikmet Kıvılcımlı (1902-1971), Cumhuriyet devrimlerinin sahipliğini muhafazakâr görüşlere kaptırmamak adına, Bergson'a ve felsefesine şiddetle itiraz ederler.[112]

Batı'dakine benzer şekilde Türkiye'de bir sol Bergsonculuk ortaya çıkmaz. Sol kesim, Bergson'u genellikle ademe mahkûm etmekten ve bahsettiklerinde de karikatürize etmekten öte bir yaklaşım göstermez. Sağ kesimde ise Bergson'un etkisi, zaman zaman azalsa dahi, günümüze kadar devam etmiştir. Mustafa Şekip Tunç'tan sonra yetişen en önemli Bergsoncu Türk aydını, hiç şüphesiz Nureddin Topçu'dur (1909-1975). Topçu, **Bergson** adında müstakil bir eser kaleme alır ve orada filozofu şöyle takdim eder:

> Esasen Bergson'un felsefesi, pozitivizm ile çeşitli izafiyetçi (*relativiste*) felsefe sistemlerinin yıkıcı etkileri altında, mutlak hakikati elde etmenin ümit ve imanının kaybeden XIX. yüzyılın insanlığına, bu asrın sonlarında sezgi metodunu ortaya koymakla, bir ümit ve imanı getirmişti. Bu sebepten her memlekette ilgi ve takdirle karşılandı. Tesirleri az zamanda bütündünyaya yayıldı. Henüz yaşamakta iken onun kadar takdir ve alâka gören ve öylesine anlaşılan filozof belki de yoktur. Asrımızın başlarında yine birbirini takibeden rölativist felsefelerin karşısında Bergsonculuk, insanlık ve vicdanın ümit cephesinin adeta bekçisi oldu.

[111] Yıldız, Agy.
[112] Mustafa Cem Oğuz, "Mustafa Şekip Tunç ve Türkiye'de Bergsonculuk", **Çoruh Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Artvin, sa. 2005 Yaz, s. 90-109.

> Hayatının sonlarında mistisizmi şahane tahlillerle müdafaa eden tezini ortaya koyarken onda, Allah'ına kavuşmak isteyen inanmış bir ruhun hamlelerini görürüz.[113]

Bununla beraber Topçu, Mustafa Şekip Tunç ayarında tam bir Bergsoncu sayılmaz. O, başka felsefelerle de ilgilenmiş, özellikle Bergson'un öğrencisi Blondel'in kurduğu aksiyon felsefes"ne derinden bağlanmış, Blondel ile mektuplaşmış, bu felsefenin etkisiyle çıkardığı dergiye **Hareket** adını vermiş ve irade tasavvuru açısından Bergson felsefesine eleştiriler yöneltmiştir.[114]

Bütün bunlarla birlikte, Henri Bergson, ülkemizde uzun zamandır adeta unutulmuş, felsefe tarihleri kitaplarında ve felsefe derslerinde çoğunlukla görüşlerine yer verilmemiş bir filozoftur. Ancak son yıllarda giderek artan bir biçimde yüksek lisans ve doktora öğrencileri arasında Bergson felsefesi üzerine yapılan çalışmalar dikkat çekmektedir. Bu ilgi yalnızca felsefe değil, sanattan ilahiyata kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Tez konuları özellikle Bergson'un zekâ, sezgi, zaman, ahlâk vb. anlayışları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yazılan tezler arasında, bizim görebildiğimiz kadarıyla, yalnız bir tanesinde Bergson'un yaratıcı tekâmül düşüncesi Darwin'in evrim teorisiyle mukayeseli olarak ele alınmıştır.[115] Ne var ki, konunun felsefî önemine binaen özellikle filozofun hayat hamlesi tasavvuru hakkında daha geniş kapsamlı çalışmalar yapılmak gereği ortadadır.

1. 4. Yorumlanışı

Sedat Umran (1925-2013) tarafından Almanca'dan çevrilen **Henri Bergson: Modern Dinin Filozofu** adlı kitaba daha önce değinmiştik. Türkiye'de bu kitap bir hayli popüler olmasına rağmen, sadece ülkemizde değil Batı'da da kitabın yazarı Emil Ott ile ilgili araştırma yapılmaması ilginçtir. Halbuki Bergson felsefesinin yorumlanışında Ott'un önemli bir yer işgal ettiğini düşünüyoruz.

---

[113] Nureddin Topçu, **Bergson**, 7. bs, , İstanbul, Dergâh Yayınları, yh. Ezel Erverdi, İsmail Kara, 2007, s. 15.

[114] Ahmet Faruk Silifke, "İrade Meselesi Bağlamında Nureddin Topçu'nun Henri Bergson'a Yönelik Eleştirileri", Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2016.

[115] Ali Sinan Bektaş, "Charles Darwin'in Evrim Anlayışı ile Henri Bergson'un Yaratıcı Tekâmül Anlayışının Mukayesesi", Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimler Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep, 2019.

Emil Ott, Bergson'un Katolik doktriniyle uyuşmayan fikirlerini kendince sansürleyerek sunmakta ve uygun hale getirmektedir. Mesela "Tanrı Hayatın Hamle Gücü Olarak" başlığı altında şunları söylemektedir:

> İçsezgi bize nesnelerin iç hayatını belirgin kılar. Bize evrenin bütününü de iç bağlamında ve hedefinde anlamayı öğreten yine tam anlamıyla içsezgidir. O bu arada başka yerde olduğundan daha çok bütünden tek tek olana yine de tekrar zikredilen anlamda tek tek olandan bütüne yürür. Canlılar dünyasının farklı gelişim çizgilerini bu gelişmenin önemini kendi kendisi için ve hayatın bütünü için ve hayatın bütünü için önemini tartarak izlemek gerekir. Buna göre kendi için ve aynı zamanda yine de daima bütünün imgesinden yola çıkarak açıklanmalıdır. O zaman bütün canlılar dünyasının Bergson'un *élan vital* (hamle gücü) diye adlandırdığı şeyle dopdolu olduğu ve onun tarafından kuşatıldığı ortaya çıkar. Biricik hamle gücü tarafından, hayatın yükseğe çıkaran bu hamle gücü bu canlı dünyaya nüfuz etmiştir, buna *impuls* (dürtü, itilim) muharrik ya da akım, hayatın soluğu da denebilir. Bergson'da tahkik o şekilde cereyan etmektedir ki, o bir yandan bu hamle gücünü temellendirir, sebeplendirir, diğer yandan onu zaten şart koşar; büsbütün içsezginin tarzına tekabül ederek. Bu hamle gücünün birliği Bergson'a göre bir Tanrının kabulü için besbelli en önemli ispat sebebi olduğu için, biz açıklamalarımızı o şekilde yapmalıyız ki, o görüş için sebepler özellikle ortaya çıksın.[116]

Tercümenin editörlük ihtiyacının karşılanıp karşılanamadığı tartışması bir yana, yukarıdaki satırlarda görülen Bergson değil, Bergson'a dair bir yorumdur. Yoksa Bergson'un kendisi hayat hamlesini anlatırken Tanrı'dan veya Tanrı inancının gerekliliğinden söz etmez. Tam aksine Bergson, hayat hamlesinin önceden tasarlanmamış, gayesiz ve plansız olduğunu söyler. Nitekim onun bu tasavuuru Tanrı inancına uygun olarak yorumlanabileceği gibi, aşağıdaki alıntıda görüleceği üzere Tanrı'nın doğaya müdahalesini kabul etmeyen bir süreci kanıtlamak için de kullanılabilir:

> Bergson *yaşamsal atılım*dan söz ederken neyi kasteder? Söz konusu olan hep, edimselleşmekte olan bir virtüellik, farklılaşmakta olan bir yalınlık, bölünmekte olan bir bütünlüktür: "Ayrışma ve ikiye bölünme yoluyla", "diktonomi" yoluyla ilerlemek, yaşamın özüdür. En bilinen örneklerde, yaşam bitki ve hayvan olarak bölünür; hayvan içgüdü ve zekâ olarak bölünür; bir içgüdü de çeşitli türlerde edimselleşen pek çok yöne bölünür; zekânın bilekendi tarzları vardır. Yaşam, dallara ayrılan dizilerde, farklılaşma hareketinin kendisiyle karışıyor gibidir. Kuşkusuz bu hareket sürenin maddeye yerleşmesiyle açıklanır: Süre, maddede karşılaştığı engellere göre, sıkıştırdığı uzanımın türüne göre farklılaşır. Fakat farklılaşmanın yalnızca dışsal bir nedeni yoktur. Süre, kendindeki içsel bir patlayıcı kuvvet yoluyla farklılaşır: O yalnızca, dallara ayrılan ya da dallanıp budaklanmış dizilerde kendini olumlar, sürüp gider ve ilerler. Tam da bu hareketin içinde ortaya çıktığında, süre, yaşam adını alır. Neden farklılaşma bir "edimselleşme"dir? Çünkü o, bir birliği, ilksel virtüel bir bütünlüğü gerektirir. Bu birlik, bu bütünlük, farklılaşma çizgilerine göre ayrışır, ama her çizgide varlığını hâlâ sürdüren birliğine, bütünlüğüne de işaret eder. Böylece yaşam bitki ve hayvan olarak bölündüğünde, hayvan içgüdü ve zekâ olarak bölündüğünde, bölmenin her kısmı, her dallara ayrılma, bütünü de, belli bir yönüyle, kendine eşlik eden bir sis bulutu gibi,kendiyle taşır. Ve zekâda bir içgüdü halesi, içgüdüde bir zekâ parçacığı vardır; bitkilerde

[116] Ott, Age, s.73.

> hayvansal bir şey, hayvanlarda bitkisel bir şey vardır. Farklılaşma, her zaman, ıraksayan edimsel çizgiler boyunca direnmeyi sürdüren bir virtüelliğin edimselleşmesidir.[117]

Marksist bir filozof Gilles Deleuze içkinliği içkinlik olarak, hiçbir aşkınlık tuzağına düşmeden düşünen tek filozofun Spinoza olduğunu belirttikten sonra, bu başdöndürücü düşünce olgunluğuna Spinoza'nın ardından yalnızca Bergson'un eriştiğinis belirtir.[118] Deleuze'un yaklaşımı, Emil Ott'un "bu hamle gücünün birliği Bergson'a göre bir Tanrının kabulü için besbelli en önemli ispat sebebidir" sözüyle anlam bulan aşkınlık anlayışının tam tersidir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi sağ Bergsoncular gibi sol Bergsoncular da filozofun görüşlerine referans vererek birbirine zıt bir görüşün savunucusu olabilmektedir. Öte yandan bir felsefeyi, farklı yorumlara bağlanmadan okumak elbette en doğru usûldür, ancak Bergson gibi filozofların düşüncelerini anlamak için yorum, şerh ve izahatların da gerekli olduğu bilinen bir gerçektir. Bu durumda yapılması gereken şeyin, filozof hakkında yapılan yorumları okumanın gerekliliği yanında, onun felsefesini bir paragraf, sayfa, hatta tek bir kitabından değil, bütün eserlerini bir bütün olarak değerlendirmenin gerekli olduğu söylenmelidir.

Bu açıdan bakıldığında yukarıdaki iki yorumun da hakikate nispetle doğruluğundan bahsedilebilir. Bu yorumlar Bergson'un fikirlerinden hareketle ortaya atıldıysa, o halde birbirine zıt görünseler de, herbirinde hakikate dair bir görünüm bulunabilir. Nitekim Bergson da evrim teorisine toptan reddedici ya da toptan kucaklayıcı şekilde değil, eleştirel bir biçimde yaklaşırken, herbirindeki hakikatleri teslim etmekten kaçınmamıştır. Haddizatında onun sezgi anlayışı buna izin verir:

---

[117] Deleuze, Age, s.135. Bu parçada da bir tercüme sorunu görürüz. Özellikle felsefe alanında yaygınlık kazanan "arıdilcilik", el attığı fikirleri öyle bir hale getirir ki, onları ifade eden kelimelerle boğuşmaktan, neyin ne olduğunu anlamaya çalışmaktan, okuyucu o fikirlerin manasına nüfuz edemez. Bu durum Türkçeyi giderek "felsefe yapılamaz" bir hale getirmektedir. Mesela yukarıdaki paragrafı anlayabilmek, daha doğrusu aşağıda göreceğiniz Bergson'un fikirleriyle karşılaştırabilmek için önce mütercimin kullandığı "edimsel", "edimselleşme" kelimelerini eskiden beri kullanılagelen "fiilî", "fiiliyat/fiiliyata geçme" kavramlarıyla eşleştirmeniz gerekir. Sonra "virtüellik" olarak çevrilen *virtualité* kavramını, Fransızca'da "bilkuvve" karşılığı olarak kullanılan *en puissance* kavramından ve Türkçe'ye de geçmiş *potentielle*'den farkını ve Bergson'un sıklıkla kullanılan diğerlerindense niçin bunu tercih ettiğini anlamanız icap eder. Bununla ilişkili daha birçok şifreyi çözdükten sonra ancak Deleuze'ün dilinden "virtüelliğin edimselleşmesi" gibi bir Türkçe mefhum duyduğunuzda, onu kendi zihninizde "icmâl mertebesinden tafsil mertebesine geçiş" gibi bir manaya oturtabilirsiniz. Tabii "yaşamsal atılım" olarak tercüme edilen kavramın hayat hamlesi olduğunu da unutmamak gerekir.

[118] Ae, s. 10.

> Başka bir yerde göstereceğimiz üzere kavramlar mûtad olarak çift çift uygun düşerler ve iki zıddı gösterirler. Hakkında iki zıt görüşün birden kabul edilemeyeceği ve dolayısıyla da tersine iki kavramı idrak etmeyecek hiçbir somut gerçeklik yoktur. Kavramlar veya görüşlerle bir nesne hiçbir vakit yapılamayacağı hakkındaki pek basit sebep dolayısıyla, mantık yoluyla boşu boşuna bağdaştırılmağa uğraşılacak olan bir tez ve bir antitez işte bundan ileri gelir. Fakat seziyle kavranan nesneden birçok hallerde zıt kavramlara zahmetsiz geçilir; bundan dolayı da, tez ile antitezin gerçeklikten çıktıkları görüldüğü için işbu tez ile işbu antitezin nasıl çalıştıkları ve sonra yine bağdaştıkları hemen anlaşılıverir.[119]

Burada ister istemez dikkatimizi ilk çeken şey, Bergson mütercimlerinin herbirinin Bergson'un "*intuition*" kavramına verdikleri birbirinden farklı karşılıklardır. Mustafa Şekip Tunç, bu kavrama "sezgi" derken, Mehmet Karasan "seziş" demiş, Miraç Katırcıoğlu ise "sezi" demeyi tercih etmiştir. Ayrıca Sedat Umran tercümesinde "içsezgi" denildiğini de hatırlayalım. Bütün bunların birbiriyle aynı manaya delalet edip, aynı kavrama karşılık geldiğini ve ortada lüzumsuz bir kavram kargaşası olduğunu farkedinceye kadar manayı gözden kaçırmamız işten değildir. Yine de bu kelimelerin aynı kökten olması bir çeşit tesellidir. Aşağıda örneklerini fazlasıyla göreceğimiz üzere, Bergson'un "*evolution*" kavramı sözkonusuolunca iş büsbütün karmaşık bir hale gelir. Tunç bu kavramı "tekâmül", Karasan "olgunlaşma", Katırcıoğlu ise "evrinim" olarak çevirir. Buradan hareketle şunları söyleyebiliriz: Her filozofu olduğu gibi Bergson'u da Türkçe gibi başka bir dilde okumak, anlamaya çalışmak ve yorumlamak hiç kolay bir şey olmayıp, onun "süre" kavramına getirdiği açılımdan yola çıkarak bu kavramı, "bir gerçeğin değil, ama bir imkânın sürekli olarak ortaya konuluşu" şeklinde anlamak mümkün görünmektedir.

1. 5. Ana Çizgileri

Bergson'un felsefesi üzerinde en önemli ilham kaynağı, hiç şüphesiz hocası Emile Boutroux (1845-1921) ve onun zorunsuzluk doktrinidir. Bergson'un süre ve sezgi gibi temel kavramlarını geliştirmesinde, Boutroux'nun ortaya koyduğu düşüncelerin hareket noktası görevi gördüğü besbellidir. **Yaratıcı Tekâmül**, adetâ, Boutroux'nun 1874 yılında yayınladığı **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında** (*De la Contingence des Lois de la Nature*)[120] kitabında sorduğu soruların cevaplanışıdır. Boutroux'nun sözkonusu kitabının özellikle "Canlı Varlıklar" (*Des*

[119] Bergson, **Din ve Ahâkın İki Kaynağı**, s. 238.
[120] Bkz. Emile Boutroux, **De la Contingence des Lois de la Nature**, neuviéme edititon, Paris, Librairie Félix Alcan, 1921.

Etres Vivants) ve "İnsan Hakkında" (*De L'Homme*) başlıkları altında ortaya koyduğu görüşler, Bergson'un **Yaratıcı Tekâmül**'ünün mayasını teşkil etmiş gibidir.

Boutroux bu eserinde, o devirde henüz çok yeni bir konu olan evrim tartışmalarından haberdar olduğunu hissettirir. Bununla beraber onun tabiat olaylarına bakış hakkında getirdiği "*contingence*" (zorunsuzluk/mümkünlük) kavramı[121], Batı felsefesinin alışılmış determinizm (zorunluluk/önceden gerektiricilik) ve finalizm (gayecilik/önceden bilicilik) kalıplarının dışında yepyeni bir bakış açısının doğmasını sağlar. O dönemde bu görevi üstlenen filozof ise Bergson'dur. Bergson'un hayat hamlesi tasavvuru, tamamen Boutroux'nun *contingence* kavramı üzerine kurulmuş bir haldedir. Bergson evrimcilerin determinist görüşleriyle, yaratılışçıların finalist görüşlerini reddeder. Hayat hamlesinin önceden belirlenemez ve sebep-sonuç bağlantısını aşan, belli bir planın açılımı olmayan hür ve yaratıcı bir tekâmülü doğurduğunu söyler. Boutroux şöyle der:

> "Hayat" kelimesi her şeyden önce "içgüdü hareketi"ni ifade eder. Canlı varlık biteviye şekilden şekle girer: O kendisini besler, gelişir ve başka varlıkları doğurur; onun garip bir istikrarsızlığı ve bükülebilme hali vardır. Bir duman, bir su damlası onun varlığını tehdideder. O halde o kendi kendisini her cihetten değiştirir. Eğer mümkünse yolunun üzerinde dikilmiş sayısız engellerden güçlüksüzce geçmek için bin bir manevra yapar. Canlı varlıkta, fonksiyonunun rolüyle maddenin rolü arasında, fonksiyonlarının kökü her ne olursa olsun, dikkati çeken bir nispetsizlik vardır. Hayat, fizik kuvvetin faydalandığından daha az bir miktar unsurla dahi büsbütün farklı kudrette eserler meydana getirir, çünkü bir ot parçası bir kayayı delebilir.[122]

---

[121] "*Contingence*" kavramının Türkçe'ye tercümesindeki güçlüğü Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay (d. 1937), şöyle anlatmaktadır: "Önce '*contingence*' karşılığı hangi kelimeyi kullanacağımız hususunda güçlük çektik. Lugatçe-i Felsefe sahibi İsmail Fennî bunu *imkân* kelimesiyle karşılamış, İ. Hakkı İzmirli, M. Şekip Tunç ve M. Rahmi Balaban da aynı kelimeyi kullanmışlardır. Hilmi Ziya Ülken ise Yirminci Asır Filozofları adlı eserinde hem *imkân* kelimesini hem de özellikle Gazzali'den aldığı *mümkin-i has* ve *imkân-ı has* terimlerini kullanmıştır. Fakat aynı zat Tabiat Kanunlarının Contingence'ı konulu Boutroux'ya ait tezi Türkçeye çevirirken 'contingence' karşılığında *zorunsuzluk* kelimesini kullanmıştır. Ama çevirinin içinde, -bu kelimeyi yeterli bulmadığından olacak- yer yer 'contingence' karşılığı *imkân* kelimesini kullanmaktan kendisini alamamıştır. Öte yandan Prof. Dr. Bedia Akarsu Felsefe Terimleri Sözlüğü'nde 'contingence' kelimesini *olumsallık* kelimesiyle karşılamış, 'contingent'a ise *rastlantısal olan*'ı karşılık göstermiştir. M. Emin Erişirgil de aynı kelime için *olağan*'ı karşılık olarak kullanmıştır. Boutroux'nun kastettiğini tam olarak ifade etmemesine rağmen, biz *zorunsuzluk* ve *zorunsuz* kelimelerini tercih ettik. Çünkü *zorunsuzluk, zorunsuz, zorunluluk* ve *zorunlu* kelimeleri, kökleri aynı olduğu için bir çağrışıma imkân vermektedir. Aslında filozof kendisi *zorunsuzluğa* 'non-necessité' demediği için bizim *zorunluluk* karşlılığı olarak *zorunsuzluk* kelimesini benimsememiz gerekirdi. Fakat yeni ve kalıcı bir terim buluncaya kadar bunları kullanmak zorunda kalıyoruz." Bkz. Süleyman Hayri Bolay, **Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini**, İstanbul, Milli Eğitimi Basımevi, 1999, s. 15-16.

[122] Emile Boutroux, **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında**, çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1947, s. 80-81.

Bergson, eserlerinde hocasından hiç söz etmez ve ona herhangi bir atıfta bulunmaz. Bununla birlikte Bergson'un bütün yaptığı onun kalıplarını genişletmek, kavramlarından yeni terkipler yapmak ve onun izini sürmek gibidir. Nitekim yukarıdaki paragraf onun hayat hamlesinin olanca ruhunu gösterir. Bergson da tıpkı burada olduğu gibi, hayatı maddeden ve fiziki dünyadan köklü bir kopuş olarak görür. Ayrıca Bergson fonksiyon ile madde arasındaki ilişkiyi özellikle görme ve gözilişkisi üzerinde sürdüren evrimcilerle yaratılışçıların tartışmasına katılarak bu konuyu derinleştirir. Kimyevî madde, hayat gibi mertebeli bir oluşu var etmekten âcizdir. Hayatın ortaya koyduğu giderek daha yüksek şekiller yapan bu oluş (tekâmül), parçaların birbiriyle düzenli bir bağlantısını ve sistemi meydana getirdiğine göre – evrimcilerin düşündüğü gibi– tesadüfle açıklanamaz.[123] Aynı zamanda hayat ve fizik kuvvetler arasındaki savaş, birçok düzensizlikler ve başarısızlıkları da beraberinde getirdiğinden, bu düzeni, onun tasarlanmış olduğu da söylenemez.[124]

Titiz bir araştırmacı, Boutroux'un "Zorunsuzluk Doktrini" ile Bergson'un "Yaratıcı Tekâmül" anlayışlarını cümle cümle karşılaştırsa, arada birbirine muhalif bir fikre bile rastlayamaz. Bununla birlikte Bergson'un, Boutroux'dan daha fazla tasarlanma (finalizm) kavramından uzak olmaya yatkın olduğunu söyleyebilirse de, o da delillendirilmesi çok zor bir iddia olarak kalır. Boutroux'ya göre canlılar âleminde hâkim karakterde bir değişme kuvveti vardır ki, bu değişme, "bir cismin bir seferde ve birdenbire gerektirilmiş olduğunu kabul eden fizik ve kimyanın esas prensipleriile fiilde doğrudan doğruya zıt bir halde bulunmaktadır."[125] Bergson da, aşağıda uzun uzadıya belirteceğimiz üzere aynı görüşte olup, bu durum her ikisine göre hayatın fizik ve kimya kanunlarıyla açıklanamayacağının delilidir.

Boutroux'ya göre şuur maddeden doğmaz; o ne bir olay, ne bir özellik, hatta ne de bir fonksiyondur. Şuur bir fiildir (aksiyon); dış verilerin iç veriler haline geçmesidir. Onun içinde olaylar sürekli bir şekil değişikliğine uğrar. Dünya kendini onun kalıbına uydurmak, onun içinde yer bulabilmek için, hem onun tabiatına aykırı,

[123] Ae, s. 81.
[124] Ae, s. 90.
[125] Ae, s. 100.

hem de ona benzer ideal bir kılığa bürünür.[126] Şuur, tabiatta yeni bir unsur ve yaratıştır. Bu şuura sahip olan insan, bütün canlılardan farklı bir keyfiyete ermiştir. Çünkü şuur, hayata katılan ama ondan temelli ayrı cinsten olan mutlak bir sentezdir[127] ki, Bergson da hemen hemen aynı şeyleri söyleyecektir.

1877–78'de Clermont-Ferrand Lisesi'nde verdiği felsefe derslerinden birinde, daha sonra onu hayat hamlesi tasavvuruna götürecek olan ruhundaki Boutroux etkisini şu şekilde ifade edecektir:

> Son olarak da saf mekanizmin, finalizmi dışarıda bıraktığını ekleyelim. Buradan da mekanizmde maddenin dönüşümlerinin ve fenomenlerin, mekaniğin yasalarının kör zorunluluğuyla (determinizm) açıklandığını anlıyoruz. Hiçbir fikir, atomların çarpışmasınave hareketlerine ağır basmaz. Atomlar hareket eder ve çarpışır, zira tabiat kanunlarının zorunluluğundan muaf değildirler (se soustraire). Buna mukabil *dinamizm*, finalizmi zorunsuzlukla (contingence) kabul eder. İşin doğrusu, eğer cevherlerin gelişmesi zorunlu bir gelişme değilse, eğer bu gelişmeden başka bir gelişme de olabilirse o halde mevcut durumdaki gelişmenin neden varolduğu açıklanmalıdır. Bununla birlikte bu gelişmenin sebebi mekanik türden bir sebep olamaz, zira hipotez gereği mekanizmin dışındayız, o halde bu sadece ahlaki bir sebep, gözetilen bir gaye olabilir. Demek ki dinamizm,zorunsuzluk doktrini olmakla birlikte aynı zamanda finalizm (gayelilik) doktrinidir.[128]

Dolayısıyla Bergson'un, hocası Boutroux'nun fikirlerinden bir hayli etkilendiği görülmektedir. Batı felsefesinin düşünce alışkanlıklarını tersyüz eden, onun kalıplarını kırıp içinden yeni manalar fışkırtan ve muhakeme usûlü prensiplerini yenileyen Boutroux olmuştur. Bergson'un o büyük tefekkürüyle süre, sezgi ve hayat hamlesi gibi güçlü kavramları, bu yeni muhakeme usûlü prensiplerinden neşet etmiştir. Bununla beraber Bergson'da elbette Boutroux'yu aşan, babasının başarısını geride bırakan her evlat gibi, kendine has bir özgünlük bulunmaktadır.

Bergson'un düşünce dünyasını ana çizgiler haline takip etmeye çalışsak, İbn Tufeyl'e kadar geri gidebileceğimiz bir hat yakalabiliriz. Bergson'un son derece güçlü düşünceleri, İbn Tufeyl'in **Hay bin Yakzan**'ında ortaya koyduğu temel

[126] Ae, s. 106.
[127] Ae, s. 108.

[128] Bergson, **Metafizik Dersleri**, s. 74.

prensiplerin tümünü hayret verici şekilde ihtiva eder. Bunları şu şekilde tespit edebiliriz:

1. İbn Tufeyl, hakikati elde etmede felsefeyi yetersiz bulur ve tasavvufu teklif eder.[129] Bergson da entellektüalizmi ve ona bağlı tüm felsefî ekolleri reddederek, düşüncesini mistisizmin üstünlüğüne götürecektir.

2. İbn Tufeyl zekâyı/aklı, duyular âlemini araştıran ve ondan genel kurallar çıkaran bir düşünme gücü olarak görür; oysa mükâşefe yahut ilm-i ilâhî, duyular üstü dünyadan manalar kavramaya yarar.[130] Bergson da zekânın mahiyetini aynı şekilde maddî âlemi kavrayıcı olarak tesbit etmekte, mükâşefeye benzer bir tecrübe olarak sezgiyi ön plana almaktadır.

3. İbn Tufeyl, ruhu kabul etme konusunda varlıkların kabiliyet ve melekelerinin birbirinden farklı olduğuna işaret eder.[131] Benzer şekilde Bergson şuuru kabul etme konusunda canlılar dünyasını aynı farklılıklarlar üzerinden belirlemektedir.

4. İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan'ın kendiliğinden dünyaya geliş faraziyesini anlatırken, mayalanmış ve kabarmış çamurun ortasına ilâhî ruhun girdiğini söyler.[132] Aşağıda ayrıntısıyla göreceğimiz üzere Bergson'un da, hayatı "maddenin içinden geçen şuur" diye tarif ederken, benzer bir çizgiyi takip ettiği söylenebilir.

5. İbn Tufeyl, Batı'da "tür" kavramını geliştiren John Ray'den 500 yıl önce, Hay bin Yakzan'ın birey bilincini aşarak tür bilincine ulaşmasını konu ederken[133], Bergson da –diğer evrimcilerin aksine– bireylikten türlüğe doğru bir tekâmül yönü takip edecektir.

6. İbn Tufeyl'e göre, bir organizmanın merkezi sinir sistemidir. Ruhun talimatlarını diğer organlara sinir sistemi gönderir. Sinir sistemi ise ruhun

[129] İbn Tufeyl, Age, s. 77.
[130] Ae, s. 149.
[131] Ae, s. 85.
[132] Ae, s. 86.

[133] Ae, s. 99.

talimatlarını beyin aracılığıyla alır.[134] Bergson da sinir sistemini aynı merkeziyette görür ve şuur, beyin ve sinir sistemi arasında aynı ilişkiyi kurar.

7. İbn Tufeyl, hayatın tek bir kaynaktan geldiğini, canlılardaki organlaşmada ortaya çıkan farklılıkların da bu tek kaynak olan hayvanî ruhun fonksiyonelleşmesi olduğunu düşünür.[135] Bergson ise hayvanî ruhun fonskiyonunu hayat hamlesine yükler.

8. İbn Tufeyl, "Canlıların Görünmeyen Birliği" başlığı altında, hayvan türlerini, bu türlerin bireylerini inceler ve sonunda bütün hayvanların tek bir ruhu paylaşan bir tek hayvan olduklarına karar verir. Bitkiler dünyasındaki incelemesi de aynı sonucu verir. Ona göre aslında tek bir bitki vardır. Nihayet İbn Tufeyl bitkilerve hayvanları da karşılaştırır ve taşıdıkları ruh bakımından onları da aynı bulur. Ancak ona göre bitkiler, barındırdıkları kimi engeller yüzünden, ruhça hayvanlardan aşağıdır.[136] Bergson da, bitkiler için "kimi engeller" nitelemesini "selülöz" diye şerhetmek kaydıyla, bütünüyle aynı görüştedir.

9. İbn Tufeyl, zaman, âlem ve Yaratıcı münasebetini inceler. Önce bunların eşzamanlı olmuş olacaklarını, aksi takdirde aklın çelişkiye düşeceğini düşünür. Ardından Yaratıcı'yı tenzih ederek, âlemin sonralığının zaman bakımından değil, zatî bakımdan olduğunu söyler.[137] Bergson da **Yaratıcı Tekâmül**'de Yaratıcı ve yaratılmışı aynı eşzamanlılık içinde görecek, daha sonra **Dinin ve Ahlâkın İki Kaynağı**'nda O'na zâtî bakımdan bir öncelik verecektir.

10. İbn Tufeyl, ruh bilgisi bakımından bilgi teorisiyle varlık teorisini eşitler. Birisi kendi ruhuna ilişkin bir bilgiye ulaşırsa, ulaştığı bilgi ruhuyla aynı olur; çünkü ruhun bilinmesi ancak onun varlığıyla mümkün olur.[138] Bergson da **Şuurun Dolaysız Verileri**'nde aynı görüşü dile getirir.

[134] Ae, s. 102.
[135] Ae, s. 102.
[136] Ae, s. 105-106.
[137] Ae, s. 124.
[138] Ae, s. 147.

11. İbn Tufeyl, mal biriktirmeyi, lüks ve şatafata düşkünlüğü yerer.[139] Bergson da **Dinin ve Ahlâkın İki Kaynağı**'nın son bölümünde çağın insanlarını aynı düşkünlük içinde görür ve bu tutumun dünyayı bir felâkete götürdüğünü anlatır.

2. Bergson ve Evrim Teorisi

Henri Bergson'un **Yaratıcı Tekâmül** kitabını yayımladığı 1907 yılında, dünya, ezelî düşmanlar İngiltere ve Rusya'nın yakınlaşması gündemine kilitlenmişken, entellektüel çevrelerin en önemli konusu evrim teorisi ve ondan doğan düşüncelerdir. Charles Darwin'in **Türlerin Kökeni**'ni yayımladığı 1859 yılından bu yana çok şey değişmiştir. Paleontoloji, jeoloji ve biyoloji alanında birçok yeni keşifler yapılmış, bu keşiflerin bir kısmı Darwin'in fikirlerini tekzip eder mahiyette olmuş, bunun üzerine hem evrim karşıtları, hem de evrimciler yeni heyecanlar yaşamışlar ve bu keşifleri açıklamak üzere birbirinden farklı birçok evrimci anlayış peşpeşe zuhur etmiştir. Yeni-Darwincilik, Yeni-Lamarckçılık ve ortogenezcilik gibi adlar altında ortaya çıkan bu yeni evrimci anlayışlar, hem birbirleriyle, hem de evrim karşıtı görüşlerle bir varolma mücadelesi içerisindedir.

Bergson, bütün bu görüşleri inceler, bu alanda yapılan çalışmaları büyük bir titizlikle takip eder, herbirinin eleştireceği ve onaylayacağı yönlerini belirler ve hepsinin üzerinde, evrim konusuna yönelmiş sahici filozof olmanın avantajıyla, yaratıcı tekâmül teorisini geliştirir.

Bergson'un **Yaratıcı Tekâmül**'deki eleştirileri, eşit derecede tüm evrimci ve yaratılışçı anlayışlara yöneliktir. Öte yandan ilmi çevrelerde Darwin'e ilgi o kadar büyüktür ki, bizzat Darwin'in fikirleri pek çok noktadan kırılmasına, bu kırılmanın ardından ortaya çıkan Yeni-Darwincilik akımı da büyük ölçüde çökmesine rağmen, onun tabii ayıklanma düşüncesi, belli bir inanç grubu tarafından, kıyamete dek elden bırakılmaması gereken bir kutsal ikona addedilmektedir:

> İnsan Tanrı'yı kendi suretinde yarattığından beri özel yaratılış öğretisi, sezgilerimizle kavrayabildiğimiz uyumları açıklamakta hiçbir zaman başarılı olmadı. Bir dişi aslanı avlanırken, bir atı koşarken ya da bir su aygırını çamurda yuvarlanırken gördüğümüzde, hayvanların kendilerine biçilmiş roller için incelikle tasarlanmış olduğundan nasıl kuşku duyarız? Açıkça görülebilen, hayranlık verici tasarım bütün organizmalara yayılmış olsaydı,

[139] Ae, s. 166.

> doğal yaratılış kuramı hiçbir zaman tanrısal yaratılış doktrininin yerini alamazdı. Charles Darwin bunu görmüş ve kusursuz bir bilgelikle yaratılmış bir dünyaya yakışmayan özelliklere odaklanmıştı. Örneğin, duyarlı bir tasarımcı, diğer tüm kıtalarda meşîmeli (plasentalı) memelilerin oynadığı rolü üstlenmeleri için niçin yalnızca Avustralya'da birçok keseli hayvan türü yaratsın? […] Modern evrimciler aynı oyunlardan ve oyunculardan söz ediyor; yalnızca kurallar değişti. Şimdi, aynı hayret ve hayranlıkla, ince tasarımın mimarının doğal seçilim olduğunun söylendiğini duyuyoruz. Darwin'in düşünsel bir ardılı olarak bu rolden kuşku duymuyorum.[140]

Darwin'in adı ve onun "tabii ayıklanma" kavramı, adeta bir süre sonra Tanrı'ya meydan okuma biçimine dönüşür. Bu görüşü benimseyenler, Tanrı'yı, kusurlu bir doğa yaratmış olmakla suçlar. Yukarıda açıkça ifade edildiği gibi, Tanrı'nın yerine konulan tabii ayıklanma mekanizmasının kusursuz fonksiyonları vardır ve bu mekanizma adeta yeni Tanrı rolünü üstlenir. Oysa Darwin'in tabii ayıklanması görüşü, bir hayvan türünün kademeli olarak bir başka türe nasıl dönüştüğünü değil, sadece verili bir hayvan türünün sayısının nasıl artacağını açıklayabilir.[141] Darwin, Tanrı'nın yarattığı doğada değilse de, kendi tasarladığı doğada evrim adını verdiği bir düzen görür ve bunun mimarının tabii ayıklanma mekanizması olduğunu düşünür.Buna göre tabii ayıklanma mekanizmasının yönlendirdiği evrim, kendi çevreleri için daha iyi tasarıma sahip organizmaların, kuşaklar boyu korunmasından başka bir anlama gelmemektedir.[142]

Bergson **Yaratıcı Tekâmül**'de, Darwincilerin tabii ayıklanma dedikleri mekanizmanın, tabiat âleminde hemen hemen hiçbir karşılığının olmadığını tafsilatlı şekilde göstermiş, onun yerine hayat hamlesi adında yeni bir açıklama getirmiştir. **Yaratıcı Tekâmül**'ün yayımının üzerinden geçen zaman boyunca hemen hemen hiçbir yeni buluş, Darwin'in tabii ayıklanma görüşünü destekler nitelikte olmamış, bilakis Bergson'un hayat hamlesi açıklamasını doğrular nitelikte olmuştur. Darwin ve onun tabii ayıklanma mekanizmasına ilk şiddetli darbe ise jeolojiden gelir:

> Gould ve Eldredge* kuramlarında, ani bir sıçramayla yaygın türleşmenin yaşandığı bu kısa değişiklik dönemlerinden sonra bir denge kurularak yeniden türleşmenin durduğu uzun sessizlik dönemlerine girildiğini ve bu döngünün, sessizlik-değişim biçiminde birbirini izleyerek sürüp gittiğini ortaya atıp zengin fosil kayıtlarıyla gösterdiler. Fosil kayıtları incelendiğinde, gerçekten de türleşmenin hep aynı hızda ve düz bir çizgi halinde gerçekleşmediği, ara ara olduğu görülür. Örneğin, bütün fosil kayıtları, canlı türlerinin, çok

[140] Gould, Ae, s. 86, 101.
[141] Ae, s. 28.
[142] Ae, s. 32.
* Stephen Jay Gould (1941-2002), paleontolog, Niles Eldredge (d.1943) biyologtur. Bu iki bilim insanı, 1972 tarihinde birlikte yaptıkları araştırmanın sonuçlarını yayımlamışlardır.

> uzun bir sessizlik döneminden sonra, Kambriyen dönemi denilen, günümüzden 548-488 milyon yıl öncesini kapsayan zaman dilimini kapsayan 60 milyon yıllık jeolojik zaman olarak kısa bir zaman diliminin, özellikle de günümüzden 542 ile 530 milyon yıl öncesine denk gelen 12 milyon yıllık bir dönemde, ani bir sıçrama ya da patlama yaparak çeşitlendiklerini; daha önceleri milyarlarca yıl boyunca dünyada tek hücreliler hakimken tam da bu sırada birden bire çok sayıda çok hücreli farklı türün ortaya çıktığını gösteriyor. Darwin'in, evrimin yavaş bir hızla ve düz bir çizgi izleyerek geliştiğini anlatan evrim bakışıyla Kambriyen dönemi gibi ani türleşme dönemleri açıklanamıyordu. Gould ve Eldredge, kuramlarıyla, Kambriyen dönemi gibi dönemlerin açıklanmasını mümkün kıldılar.[143]

Günümüzde evrimciler çokhücreli canlı türleri ve eşli üremenin birdenbire ortaya çıktığı zaman dilimine "Kambriyen Patlama" adını verirler. Darwin ve onun tabii ayıklanma görüşünü bu ilmî kayıtları açıklamak üzere bir hayli eğip bükseler bile, onların bu çabaları, Bergson'un hayat hamlesi düşüncesini destekleyici bir yere kıvrılır. Günümüzde evrim düşüncesi, Darwin ve ondan sonra gelenlerin ortaya attığı varsayımlardan çok farklı bir yerdedir. Artık evrim hücre ve genler seviyesinde, DNA ve protein dizilimleri içinde araştırılmaktadır. Ancak böyle olması, evrim teorisinin temel görüşlerinin büsbütün ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Bu da Bergson'un hayat hamlesi görüşünün, özellikle onun günümüz felsefecileri ve evrimcileri arasında tartışmaya dahil edilmeme ya da ademe mahkûm etme tutumunun hâkim olduğu dikkate alınırsa, günümüz tartışmaları içinde söyleyeceği pek çok şey olduğunu göstermektedir.

[143] Ateş, Age, s. 35.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YARATICI TEKÂMÜL VE SONRASI

1. Yaratıcı Tekâmül

Henri Bergson, **Yaratıcı Tekâmül** adlı eserine, "hayatın tekâmül tarihi, henüz çok eksikse de, zekânın omurgalılar serisinden geçerek insana gelinceye kadar yükselen bir yol boyunca devamlı bir ilerlemeyle nasıl teşekkül ettiğini bize daha şimdiden gösterir gibidir"[144] tesbitiyle başlar. Dolayısıyla Bergson, kendisinden önceki evrimcilerden ilk başta mana olarak değil, sadece ifade olarak ayrılır. Diğer evrimciler gibi, zekânın, hayatın tekâmülünün belli bir aşamasında ortaya çıktığını kabul eder; fakat tekâmülü kavrayacak olanın da zekâ olmasından ötürü, zekâyı daha en başından işin içine dahil eder. Öte yandan Bergson, zekânın, tekâmül hareketinin olanca çehresini kavramada yetersiz kaldığını belirterek, kendinden önceki evrimcilerden köklü biçimde ayrılır. Bergson'a göre zekâ, "hareketsiz şeyler ve katı cisimler arasında kaldığı müddetçe kendini evinde hisseder"[145] ve "zaferini geometride yaşar."[146] Böyle olduğu için, tekâmül gibi derin bir hareketi kavramakta âcizdir. Bergson bu görüşünü şu cümlelerle ifade ediyor:

> Bundan da sırf mantıkî olan düşüncemizin hayatın gerçek özünü, tekâmül hareketinin derin manasını anlayabilecek gibi olmadığı neticesini çıkarmak lâzım geliyor. Filhakika, hayatın belli haller içinde ve belli şeylere müessir olmak üzere yarattığı bir düşünce, içinden çıktığı yahut da sadece bir parçasını teşkil ettiği hayatı nasıl kucaklayabilir? Tekâmül hareketiyle ve onun yolu üzerinde vücut bulan zekâ, bu hareketin kendisine boylu boyunca nasıl intibak edebilir? Bunun olabilirliğini iddia etmek, bütünün parçaya eşit olduğunu yahut da kıyılardaki çakıl taşlarının kendilerini getiren dalgaların şeklini çizdiğini söylemeğe benzer.[147]

Bu tesbit, Bergson'un sadece kendinden önceki evrimcilerden değil, aşağı yukarı kendinden önceki bütün Batı felsefesinden ayrı bir yön tutacağının bir işaretidir. Özellikle Aydınlanma Çağının ve entellektüalizmin, zekâya[148] atfettiği

---

[144] Bergson, **Yaratıcı Tekâmül**, s. 3.
[145] Ae, ay.
[146] Ae, s. 4.
[147] Ae, ay.
[148] Bergson zekâ ile akıl kavramlarını çoğu zaman birbirinin yerine kullanmış, bu iki kavram arasındaki farklılığa ayrıntılı olarak yer vermemiştir. Ancak felsefi terim olarak zekâ, insan varlığının deneyimini ve bilgisini yeni karşılaştığı somut durumlara uydurmak suretiyle sergilediği problem çözme yeteneği iken, akıl en genel anlamda düşünüp yargılama gücü, doğru olanı yanlış olandan

müthiş kudret, Bergson'un gözünde hayatın kendisi karşısında iflastadır. Çünkü zekâ, hayatın tekâmülü içinde muayyen bir safhada ortaya çıkmış bir hüner farzedilmekle birlikte, hayatın bütünü hakkında, daha doğrusu kendisini meydana getiren varlık hakkında nasıl bir kavrayış sahibi olabilir? Bunu ancak el yordamıyla, birtakım cansız kavramlarla yapabilecektir. Bu cansız kavramlar da capcanlı akıp gitmekte olan hayat bütününü kavramakta her defasında noksan kalacaktır.

Zekâ, filozofa göre hayatı dondurarak, ondan şema çıkararak, ancak onu sembolik biçimde yakalamaya elverişlidir. Eğer şuurun (*conscience*) tek yönü zekâ olsaydı, o zaman hayatı bu sembolik biçimiyle kavramakla yetinmek gerekecekti. Oysa Bergson, hayatın tekâmülü içinde, hayatı içten ve derinden kucaklamaya yarayan insan zekâsından başka vasıtalar da olabileceğini düşünür:

> Fakat tekâmül yolu sadece insana varan tek bir yoldan ibaret değildir. Başka yöndeki diğer tekâmül yolları üzerinde kendini, insan zekâsında olduğu gibi, dış baskılardan kurtarmayı ve kendine hâkim olmayı bilmiyen, fakat tekâmül hareketinde mündemiç ve esasî bir şeyi zekâdan daha az ifade etmiyen diğer şuur şekilleri de gelişmiştir. Bunları önce birbiriyle mukayese ederek, sonra da zekâ ile kaynaştırarak hayat ile başbaşa giden ve kendi arkasında duyduğu hayat hamlesine birdenbire dönerek bunun geçici olduğu muhakkak bulunan tam bir görülüşünü elde edecek bir şuur elde edilemez mi?[149]

Bu paragrafta **Yaratıcı Tekâmül** eserinin bütün ruhu vardır. Burada, Bergson'un, tekâmül gibi felsefî açıdan oldukça güç bir konuya nasıl bir düşünceyle el attığının ipuçları göze çarpar. Filozof burada "diğer şuur şekilleri" derken, bunların, müdrikenin (*entendement*) henüz müphem ve zekânın araya karışmasından salim olmamış birtakım kavrayış vasıtalarını kasdeder. Ayrıca filozof, eserinin ve düşüncesinin en önemli unsuru olan hayat hamlesinden ilk defa burada, müdrikemizin arkasından gelen ve bir anda dönüp "geçici ama tam bir görünüm" halinde yakalayabileceği bir şey olarak tasavvur eder.

Bergson bu iş için "bilgi teorisi" ve "hayat teorisi"nin birlikte hareket etmeleri gerektiğini, zira "bilginin tenkidini" içermeyen sırf bir bilgi teorisinin pozitif ilimlere

---

ayırma yetisi ya da doğru yargılama yeteneği olarak insanda bulunduğu var sayılan yargı gücüdür. Aklı genel anlamda bu kavramları düşünme etkinliği olarak ifade edebiliriz. Buradan hareketle Bergson'a göre zekâ, değişik şeyler vücuda getirmek ve özellikle aletler vasıtasıyla yeni aletler yapmak ve bunları alabildiğine değiştirmek melekesidir. Zekâmız olmadan hiç birşey üretemeyiz. Dolayısıyla aslında zekâ daha çok hayatın pratikliği içinde yer alır. Burada Bergson, zekâyı akıl yerinekullanmış ve bizim alet yapmamızı sağlayan yetinin zekâ olduğunu belirtmiştir. Buradaki kavram karmaşasının farkında olmak gerekir. Bkz. Eroğlu, Agy., 86.

erişmek bakımından yeterli olsa bile hayatın kendisi karşısında başarısız olacağını, önceki evrimci görüşlerin tümünün bu hatayı yaptıklarını ve hayatın tekâmülünü sadece bir bilgi (zekâ) konusu saydıklarını, bu yüzden hakikatin sadece dışyüzünde kaldıklarını, onu içten kavrayamadıklarını belirtir.[150] Böylece **Yaratıcı Tekâmül**'ün ve hayat hamlesinin kapsamı kendiliğinden ortaya çıkmış olur.

Henri Bergson'un evrimi (tekâmülü) kabul etmekle beraber onu yaratma (*création*) ile birlikte düşünmesi, düşünce tarihi bakımından bir yeniliktir. Zira bundan önce evrim ve yaratma birbiriyle asla bir araya gelmeyecek iki zıt şey olarak görülüyordu. Darwin'in evrim anlayışını Hristiyanlığın yaratılış telakkisine yaklaştırmak isteyenler bile aralarında sadece bir sebep-sonuç ilişkisi, daha doğrusu gayelilik (teleoloji) ilişkisi varsaymışlar, onları Bergson gibi içiçe geçmiş bir şey olarak görememişlerdi. Bergson'un bu görüşünün, onun en başından beri izah etmeye çalıştığı süre (*durée*) anlayışından ileri geldiği söylenebilir.

2. Kesintisiz Akış

Henri Bergson, eserinin genel bir kapsamını resmettikten sonra, **Yaratıcı Tekâmül**'e, felsefesinin en can alıcı ve en orijinal kavramlarından biri olan *süre*yi açıklayarak başlar. Bergson'a göre süre, varlığımızın en temel hakikatidir. Çünkü insanın, mevcudiyeti hakkında en emin olduğu ve en iyi bildiği şey kendi varlığıdır. Kendi varlığı ise hiç durmadan bir halden başka hale değişme çizgisinden ibarettir. İnsan ruhu sonsuz bir akış gibidir; bu akış içinde sürekli halden hale geçer dururuz. Yalnız bu değişime her an dikkat etmediğimiz için çoğunlukla farkına varmayız. Farkına vardığımızda da psikolojik hallerimizi, sabit bir benliğin üzerine geçmiş şekiller sayarız ve onları bir ipe geçirilmiş tesbih taneleri gibi görürüz. Halbuki sabit bir ip, değişmeyen bir benlik yoktur; tesbihin sadece mütemadiyen birbirinin yerini alan taneleri vardır. Dolayısıyla ruhumuz sürekli bir akış içindedir ve bu akışın adı "süre"dir.[151]

---

[149] Ae, s. 7-8. (by: İbn Tufeyl mukayyyesssesi, 2. Madde)
[150] Ae, s. 8-10. (Tufeyl mukayesesi kapsamındaki 10. maddeye yeniden bakılabilir.)
[151] Ae, s. 12-20.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Bergson bu kavramı felsefesinin temeli haline getirmeye, ilk eseri olan **Şuurun Dolaysız Verileri**'nde karar vermiş gibidir. Bu eserin özellikle ikinci bölümünün tamamen süre felsefesi olduğu söylenebilir. Eserin birinci bölümü, bu felsefenin girizgâhı ve son bölümü de çeşitli felsefî meseleler üzerine tatbiki durumundadır. İkinci bölümde filozof bir rakkas benzetmesine başvurur: Hipnotize edilirken rakkasın salınışları karşısında uykumuzu getiren şey, rakkasın son salınışı ve bu salınıştan işittiğimiz son ses midir? Eğer bu bir tek ses bizi uyutuyorsa, bundan önceki sesler niçin uyutmadı? Yoksa diğer önceki salınışların toplam bir hatırası mıdır? Peki, bu hatıra nereye kayboldu da son salınışa kadar tesirini göstermedi? Bergson bu sorulardan yola çıkarak, zamanın bir "ânlar toplamı" (nicelik/kemmiyet) olmadığı, birbirinin içine geçen ve son anda kendinden önceki tüm anları toplayan kesintisiz bir akış (nitelik/keyfiyet) olduğu sonucuna varır. Bu akış *süre*'dir.[152]

Bergson bu anlayışını, Kant felsefesi özelinde, entellektüalizme getirdiği köklü eleştiri olarak ortaya koyar:

> Kant'ı yanıltan şey zamanı homogen bir çevre gibi almak olmuştu. Gerçek *süre*nin içiçe giren anlardan örüldüğüne, ancak homogen bir bütün şekline girdiği zaman mekânla ifade edildiğine dikkat etmemişti, etmediği için de mekân ile zaman arasında yaptığı fark esas itibariyle zamanı mekânla, "Ben"in sembolik tasavvurunu kendisine karıştırmak olmuş, şuur olgularını yanyana olaraktan başka türlü idrak etmenin kabil olmadığına hükmetmişti; halbuki yanyana ve birbirinden ayrı olarak duran bir şuur olguları çevresinin artık süre olmaktan çıkarak mekânlaştığını unutmuştu; bu yüzden de fizik olayların mekânde tekerrür etmeleri gibi aynı şuur hallerinin de tekrar husule gelebilecek olduklarına inanmıştı; bunu hiçdeğilse zımnen kabul ettiği kozalite münasebetine iç ve dış âlemde aynı rolü atfetmesinden anlaşılıyor, hürriyet de artık anlaşılmaz bir olgu haline geliyordu.[153]

Oysa Bergson'a göre, şuur halleri tekrar edilemez, onları ancak bir kere yaşarız ve onlar yok olup gitmez, şimdiki şuurumuzun ardiyesinde birikir. Çünkü ruhumuzda akıp giden süre'nin temel karakteri, Herakleitos'un "aynı suda iki kere yıkanılmaz" yargısını anımsatır. Bergson bu vecizeye değinmese bile, akış teorisinin tam zıddı olarak görülebilecek Zenon paradokslarını çeşitli eserlerinde eleştirir. Bergson'a göre Herakleitosçu akışı benimsemeyenlerin hatası; sürekli akışı, yani süre'yi kavramamaktan ve zamanı mekânlaştırmaktan, dolayısıyla entellektüalizmin yanılgısına düşmekten kaynaklanır.

[152] Bergson, **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, s. 99.
[153] Ae, s. 211-212.

Bergson'un bu eseri saf bir metafizik halindedir. Bu metafiziği hayata uyguladığı ve süre'yi evrim kavramıyla karşılaştırdığında o, yaratıcı tekâmül fikrini elde edecektir. Son eseri **Düşünce ve Devingen**'in başlangıcında Bergson bu zihnî macerayı şu şekilde konu eder:

> Fakat biz gerçek *süre*deki tevaliyi mekânın zamanın üstüste binişinden, evrim'i akıp gidişten*, kökten yeniliği zaten var olan şeyin yeni baştan düzene girişinden ayırd etmekte o kadar zorluk çekeriz ki bu ayırd edişi aynı zamanda birçok yönden aydınlatmanın imkânı olmaz. Öyleyse diyelim ki, yaratıcı bir evrinim olarak gözönünde tutulan sürede gerçeğin değil, imkânın sürekli olarak yaradılışı vardır. Bunu kabul etmeği çoğu kimseler istemeyecektir, zira bu gibiler daima, vukua gelmemiş idiyse bir vakanın vukua gelemiyeceğine hüküm vereceklerdir; öyle ki gerçek olmazdan önce bir vakanın mümkün olmuş bulunması gerekir.[154]

Buradan da anlaşılacağı gibi Bergson süre'yi, sırf bir evrim olarak değil, yaratıcı evrim olarak görmektedir. Bergson, olguların kendisini değil, imkânını (*possibilité*) yaratan bir akış telakki eder; yani cisimlerin, unsurların bir evriminden değil, unsurları meydana getiren niteliklerin evriminden söz eder. Nitekim bu görüş, önceki evrim teorilerinden farklı olarak yeni bir evrim anlayışı olarak değerlendirilebilir.

3. Birey Olma Problemi

Bergson süre fikrini şuur hallerinin tahlili yoluyla elde eder. Bergson bu sonuca, biliçli var olmanın ne anlama geldiğini ararken ulaşır. Bu arayış sonucunda var olmanın (*exister*) değişme (*changer*), değişmenin olgunlaşma (*se mûrir*), olgunlaşmanın da kendi kendini sürekli yaratma (*se créer indéfiniment soi-méme*) olduğu fikrine varır. Bu durumda şuur için sözkonusu olan bu keşif, varlığın bütünü için de geçerli midir?[155]

Bu soru onu öncelikle organikleşmemiş cisimler, yani madde alanında değişimi incelemeye götürür. Organikleşmemiş cisimlerde bir değişim sözkonusu mudur? Bergson bunu kimse inkâr edemez. Ancak bu değişim, organikleşmemiş cisimlerde dıştan gelen tesirler yoluyla olur ve onu meydana getiren unsurların yer

*Kavramın orijinali *déroulement,* "akıp gidiş" olduğu gibi "ilerleme" olarak da okunabilir. Bkz. Henri Bergson, **La Pensée et le Mouvant: Essais et Conférences**, Quatriéme Edition, Paris, Librairie Félix Alcan, La Gayza Scienza, décembre 2011, p .16.

[154] Bergson, **Düşünce ve Devingen**, s. 17-18.

değiştirmesinden ibaret bir değişimdir. Dolayısıyla bu bir olgunlaşma değildir. Unsurlar tekrar eski yerlerine konulduğunda bu değişim de geriye döner. Dolayısıyla madde yaşlanmaz, onun bir tarihi yoktur. Bunun için ne madde, ne de suret (form) kendi kendini yaratır. Unsurlar kümesinin ileride olacağı şey, şimdiki halinde mevcuttur. Belirli bir zamanda hangi durumda olacağı önceden hesap edilebilir.[156]

Bergson, madde ve zaman ilişkisini ele alarak, madde âleminde bir bireylik (*induvidualité*) oluşmadığını, organikleşmemiş cismi bizim ancak zihnimizde tasarladığımızı belirtir. Madde üzerinde zamanın akışı dediğimiz şey, çizilmiş bir çizginin noktalarından ibarettir. Burada bir art ardalık (*succession*) sözkonusudur. İdrakimizin realiteden ayırdığı şeyler, bizim bir şeye atfettiğimiz sınır ve çizgiler, mekânın herhangi bir noktasında yapabileceğimiz bir tesirin resminden, yapacağımız işlerin gözlerimize akseden bir planından başka bir şey değildir. İdrak aracılığıyla önceden açmış olduğumuz büyük yolları kaldırdığımızda, cisimlerin bireyliği, karşılıklı tesirler âlemi (realite) içinde kaybolup gider. Süre ise "bir suretler yaratma, bir icat, yeninin mutlak olarak daimî bir yapılmasıdır".[157]

Organikleşmemiş (cansız) cisimler tabiat kumaşından idrak (*percepcion*) vasıtasıyla biçilmiştir. Onlarda bir bireylik yoktur. O halde organikleşmiş (canlı) cisimler de acaba böyle midir? Bergson, canlı cisimlerin de cansız cisimler gibi fizikoşimik (fizikokimyasal) kanunlara bağlı olduklarını kabul eder. Fakat maddeyi ayrı ayrı cisimlere bölen bizim idrakimiz olduğu halde, canlı cisimleri ayıran ve sınırlayan tabiatın kendisidir. Bergson'a göre "canlı cisim birbirini tamamlayan heterojen kısımlardan meydana gelir. Bu kısımlar birbirini gerektiren çeşitli fonksiyonlar icra eder. Öyleyse canlı cisim bir birey, bir birliktir (*unité*); bundan başka hiçbir şeye, kristale bile birey* denilemez; çünkü kristalin parçalarında tecanüssüzlük (türdeş olmama) olup, fonksiyonlarında da farklılık (işbölümü) yoktur."[158]

---

[155] Henri Bergson **L'Evolution Créatrice (1907)**, edition electronique (ePub.PDF), Les Echos du Maquis, Avril 2013, p. 15; **Yaratıcı Tekâmül**, s. 20.
[156] Bergson, **Yaratıcı Tekâmül**, s. 21.
[157] Ae, s. 24.
* Bergson birey olmaya *orthogénése*, tür olmaya *filogénése* adını verir. Ancak diğer evrimcilerin aksine tür üzerinde çok fazla durmayıp bireyi açıklamaya çalışır.
[158] Ae, s. 26. Parantez içi kelimeler ve ifadeler bize aittir.

Bergson, bireyselliğin karışık bir mesele olduğunu itiraf eder. Bitkilerde ve hayvanlarda bireyselliğin nerede başlayıp nerede bittiği kesin çizgileriyle bilinemez. Bunun yanında bireyselliğin sonsuz dereceleri vardır ve insanlarda bile bu ilke tam olarak gerçekleşmez. Böyle olması, hayatın gerçekleşmiş değil, daima gerçeklemek üzere olmasındandır. Hayatta kesin durumlar (états) değil, daha ziyade temayüller (*tendances*) vardır. Temayüller ise birbirine zıt haldedir. Mesela bireyleşmek temayülü canlılar âleminin her köşesinde bulunmakla beraber, yine canlılar âleminin her köşesinde üreme temayülünün muhalefetine uğrar. Eğer bireysellik mükemmel olsaydı, organizmadan ayrılan kısımların hiçbiri kendi başına yaşayamaz ve yavrulama olmazdı. Halbuki yavrulamada, eski organizmadan ayrılan bir parça yeni bir organizma yapar.[159]

Bergson, cansız varlıkların idare olunduğu kanunu basit bulur. O da şudur: "Hâlde geçmişten fazla bir şey bulunmaz, neticede bulunan şey de sebepte zaten mevcuttur."[160] Oysa canlı varlıklarda bu kanun geçerli değildir. Nitekim canlı varlık, büyümek, daima değişmek ve çoğalmak temayülündedir. Bundan dolayı canlı varlıklar, cansız varlıklara benzetilemezler; ancak bunların birbirine değen yönleri olabilir. Canlı varlıklarda bireysel var olmaya yönelik olduğu gibi, bir de yaşlanma ve yok olmaya yönelik bir temayül vardır. Her canlı varlıkta önce bunlardan biri, sonra diğeri galip gelir.

Canlılarda görülen bu iki temayül, kâinattaki iniş ve çıkış şeklindeki iki hareketin aynısı değildir. İniş, katlanmış bir tomarın açılması gibi enstantanelerle* gerçekleşir; çıkış ise yaratma gibi içten bir çabanın ürünü olup, birinciye ritmini verir. Bunlardan birincisi, matematikçinin durağan zamanına, ikincisi ise akıp giden, geçmişi halihazırda barındıran süreye tekabül eder. Canlı varlık da şuur gibi var olmatemayülü bakımından süreye tâbidir. Dolayısıyla "yaşayan her canlının bir tarafında zamanın yazıldığı bir defter mutlaka vardır."[161]

[159] Ae, s. 27.
[160] Ae, s. 28.
* Enstantane anlık, lahzalık demektir.
[161] Ae, s. 31.

4. Hayatın Tekâmülü

Bergson, evrim teorisine girişinde, öncelikle Lamarck'ın tercih ettiği "transformizm" kavramını ele alır. Transformizm, canlıların birbirine dönüşmek suretiyle ilkelden mükemmele doğru sıralandıklarını anlatan *evolution*'un aşağı yukarı eşdeğeri yahut daha keskin bir ifadesidir. Bergson, transformizmin, canlıların sınıflandırılması geleneğinde kendiliğinden görünen bir fikir olduğunu söyler. Embriyolojinin vardığı sonuçlar transformizmi destekler gibidir: "Kuşun embryon'u, gelişmesinin bir devresine kadar sürüngenin embryon'undan güçlükle fark ediyor, fert de embryon hayatı esnasında genel olarak bir sıra transformasyonlar geçiriyor."[162] Paleontolojinin belgeleri, yetersizliklerine rağmen, yine transformizmi destekler veriler ortaya koyar. Bergson bunlara ilaveten Dr. de Vries'nin çalışmalarını ve bu çalışmalar sonucu keşfedilen, canlılar âlemindeki birden değişme (*mutation brusque*) özelliğini belirtir.[*] Bu gibi işaretler sonucunda transformizm (evrim) henüz ispatlanmamış olsa da hemen hemen "nass - paradigma"[**] ifade eder bir hale gelmiş bulunmaktadır.

Filozofa göre, ister evrim teorisinin hatası gösterilsin, ister türlerin tek tek yaratıldığı ispat edilmiş olsun, yine de bu teori öneminden bir şey kaybetmez. Zira canlıların sınıflandırılması olduğu gibi kalacak, embriyolojinin verileri korunacak, belki yalnız türler arasındaki akrabalık maddî değil fikrî (ideal) bir sahaya taşınacaktır. Paleontolojinin desteği de devam edeceğine göre, türlerin hep birden ve bir anda değil, birbirini destekler mahiyette belirdikleri kabul edilecektir. Aslında evrimciliğin yaratılışçılıkla barışmayacak bir tarafı yoktur; kendini tüm felsefeye kabul ettirmesi ve nass haline gelmesi de bundandır.[163]

Bergson, canlıların evriminin (tekâmülünün) şuurun evrilmesine (tekemmülüne) pek benzediği kanaatindedir. Ona göre "her ikisini de mazi kovalıyor

---

[162] Ae, s. 40.

[*] Hollandalı biyolog Hugo de Vries (1848-1935), *mutasyon*u ilk defa tanımlayan kimse olarak bilinir.

[**] Mustafa Şekip Tunç burada "bedahet – apaçıklık" kelimesini kullanıyor. Metnin orijinalinde ise bu kavramın yerini tutabilecek bir kelime yer almayıp, fakat aynı mana kastediliyor. Bkz. Bergson, **L'Evolution Creatrice**, p. 25.

[163] Ae, s. 43.

ve bu kovalamadan geçmiştekilere hiç benzemeyen yeni şekiller doğuyor."[164] Ancak filozof, bu yeni şekillerin doğuşunun –kendinden önceki evrimcilerin aksine– geçmiş tarafından bir belirlenme değil, orijinal bir yaratma olduğunu düşünmektedir. Bergson "yaratma" (*création*) kavramına bir dipnotla açıklık getirir. Yaratma, ona göre, bazılarının sandığı gibi unsurların ihtimalî bir toplamı (sentezi) değildir; bu takdirde yaratma, unsurların muhtemel sentezlerinden biri olmak hasebiyle, unsurlarda bilkuvve (*virtuellement*) mevcut olmuş olurdu. Halbuki unsurların (cansız cisimlerin) hayat alanında hakikî ve müstakil bir varlıkları yoktur; unsur dediğimiz şeyler, zihnin bölünemez bir süreç (*processus*) üzerindeki çeşitli tecritleridir. Bunun içindir ki, süre'de, unsurların bir sentezinden değil, "bir önceki hal ile bir sonraki hal arasında ölçü ve kıyas kabul etmeyen radikal bir imkân"dan (*contingence*) söz edilebilir ki, işte bu, evrimin aynı zamanda yaratma olduğunu gösterir.[165]

Bergson, tabiatta bir türün belirmesi görünür sebeplerin ürünü olsa bile, bu sebeplerin önceden bilinebileceği düşüncesine muhalefet eder; zira sebepler ancak sonradan keşfedilebilir. Çünkü oluş (süre) dediğimiz şey, ancak bir defa olan anları kendine bağlayıcı kesiksiz bir akıştır, onda tekrarlanan bir şey yoktur. Hayat da şuur gibi her an yeni bir şey yaratır. Oysa zekâ ve ilmimiz eşyadan ancak tekrarlanan tarafları alır. Hayatın içine giremez, ondan bir soyutlama çıkarabilir. Bergson, hayatı fiziko-şimik olaylarla izah etmek isteyen nazariyeye karşı çıkar. Fakat hayatın fizik ve kimya ilmiyle büsbütün ilgisiz olduğunu da düşünmez. O bu konuyu çarpıcı bir örnekle şu şekilde açıklar:

> Nitekim eğri bir çizginin çok küçük bir parçası hemen hemen düz bir çizgidir. Bu parça ne kadar küçük alınırsa o nispette düz bir çizgi olur. Hatta son haddinde ona hem düz, hem de eğri bir çizginin parçasıdır denebilir. Nasıl ki eğri bir çizgi kendi teğeti (*tangente*) ile her noktada karışır, düz bir çizginin bir parçasından fark olunamaz bir halde olur. "Canlılık" da fizik ve şimik kuvvetler ile bu tarzda herhangi bir noktada teğettir, fakat bu noktalar eğri çizgiyi doğuran hareketlerin bu veya şu anlarında duraklar hayal eden bir zihnin görüşlerinden başka bir şey değildir. Eğri bir çizgi düz çizgilerden meydana gelmediği gibi, hayat da hakikatte fiziko-şimik unsurlardan terekkübetmez.[166]

Bu durum, hayatın mekanizm fikrine sığmayacağının bir delilidir. Bergson, canlılar âlemindeki tekâmülde de mekanizm olamayacağını düşünür. Filozofun

[164] Ae, s. 45.
[165] Ae, s. 46-47 dipnot. Burada Bergson'un, *vitruellement* yerine ona yakın fakat farklı anlamlar doğuran *contingence* kavramından söz etmesi, hocası Boutroux'nun felsefesine bir telmihtir.
[166] Ae, s. 50.

mekanizm olarak bahsettiği, ondan önceki düşünürlerin evrim anlayışlarının temeli olan "aynı sebepler aynı sonuçları doğurur" (kozalite) ve "sebep neticeyi tayin eder" (determinizm) şeklindeki materyalist tabanlı fikirlerdir. Bergson "mekanik açıklamaların esası, filhakika, geleceği ve geçmişi hâle tâbi olarak hesap olunabilir gibi mülâhaza etmek, bütünün ezelden mevcut olduğunu iddia etmektir. Bu hipoteze göre geçmiş ile hâl ve gelecek insanüstü bir zekâ için bir anda görülebilir ve hesabedilebilir bir mahiyette olacaktır."[167] şeklinde görüşünü beyan ederek bu tür yaklaşımları eleştirir. Bergson böylece tekâmül, oluş, süre ve yaratmanın, önceden belirlenebilir mahiyette olduğunu reddeder.

Bergson'a göre, canlılar âleminde mekanizm kadar finalizm (amaçlılık) fikri de hatalıdır. Finalizm, Emile Boutroux'dan itibaren gelişen ve Bergson'un da sık sık dahil görüldüğü hayatiyet felsefesinin (vitalizm) bir prensibi ve öteden beri yaratılışçı (kreasyonist) filozofların bir kabulüdür. Bergson ise onu "tersine çevrilmiş mekanizm"[168] olarak değerlendirir. Zira finalizme göre hayat, ezelden mevcut bir plana göre gerçekleşir. O da tıpkı mekanizm gibi zamanı ve onun önceden hesap edilemez yaratmalarını hiçe sayar. Tabiatta düzenin yanında düzensizliği, ilerlemenin yanında gerilemeyi, gayenin yanında icadı hesaba katmaz. Mekanizm, hayatı, matematik esaslara göre hareket eden bir makine; finalizm ise ezelî bir plana göre gerçekleşen mucizevî bir âhenk olarak görmekle, iki ayrı lisanla aynı şeyi söylemiş olurlar. Her ikisi de zekânın hayattan, onun da tekrarlanan ve geçmişe karışan kısımlarından tabiî olmayan, sunî şemalar çıkarma eğilimiyle maluldür.

Finalizm ve mekanizm, zamanı boş ve yararsız bir levha saymakta uzlaşmışlardır. Oysa her şey sürenin içinde akıp gittiğine göre, her şey içten içe biteviye değişir ve müşahhas bir realite asla tekerrür etmez. Nasıl ki duyularımız ve zekâmız realiteden bir şey ayırır, onları algılar; işte bu algılarda tekerrür mümkündür. Zekâya dayalı faaliyetlerimiz de, matematikte olduğu gibi, ancak bu tekerrürler arasında hareket eder. Bu tür faaliyete olan alışkanlıkta zekâ, zamandan yüz çevirir; akıp gidenden tiksinir; dokunduğu her şeyi katılaştırır.[169]

[167] Ae, s. 58.
[168] Ae, s. 60.
[169] Ae, s. 68-69.

Bergson, şuurun bu katılaştırıcı yönünün (zekâ) dışına çıktığımız anda realitenin bize yeniliklerin mütemadî bir fışkırması olarak göründüğünü, fakat bunların hâlde görünür görünmez geçmişe karıştığını, zekâmızın realiteye tam bu geçmişe karıştığı anda baktığını, zira gözlerinin ezelden arkaya çevrilmiş olduğunu, iç hayatımızı bile bu gözle gördüğünü söyler. Bergson hayatın tekâmülünün zekâdan başka bir vasıtayla idrak edilmesi gerektiği şu şekilde ifade eder:

> Halbuki zekâyı taklidetmeye bakmıyan, gerçekten bizim olan, tekâmül eden bir fiil tedricî bir olgunlaşma yoliyle bilakis öyle fiillere varır ki zekâ bunları ne kadar makûl unsurlara ayırsa bütün unsurları asla bulamaz; çünkü hür fiil fikirlerle ölçülemez ve onun aklîliği, içinde istediği kadar makullük bulunabilecek olan bu ölçülemezliğin kendisiyle tarif edilmek lâzımdır. Bizim iç tekâmülümüzün karakteri işte bu hür oluştur. Hayatın tekâmülünün karakteri de şüphesiz böyle olacaktır.[170]

5. Mümkünlük ve Tesadüfiyet

Buraya kadar anlattıklarımızdan da anlaşılacağı gibi, Bergson'a göre evrimciler, evrimin kendisiyle değil, evrim geçirmiş olanla, yani tekâmülün kendisiyle değil, neticesiyle ilgilenirler. Çünkü hayatı içten bir kavrayış, zekânın geçmişe bakan tabiatıyla mümkün değildir. Bergson bu bakımdan zekânın hem sebeplilik, hem de gayelilik yüzünü aşan, tekâmülü doğrudan doğruya kucaklayan yeni bir felsefî tavrı gerekli bulur. Yine de bu felsefenin, gayelilik görüşüne sebeplilik görüşünden daha yakın olacağını teslim eder. Ne var ki bu, yoruma bağlı bir yakınlıktır; çünkü gayelilik gibi önceden mevcut bir planın yavaş yavaş açılımını gerektirmez, tam aksine yaratmaya, hür fiile, tek kelimeyle hayat hamlesine bağlı bir gayeliliktir.

Hayat hamlesi –gayecilik gibi– canlılar dünyasında bir âhenk görür; fakat gayeciliğin aksine bir âhenksizlik, bir mümkünlük olduğunu kabul eder. Zira canlılar dünyasının hiçbir tür ve bireyinde hayat hamlesinin tam ve bütün bir tecellisi yoktur; ancak bir parçası vardır. Her birey bu parçayı kendi çıkarına kullanmaya yatkındır: "Bunun için nevi (tür) ve fert (birey) ancak kendilerini düşünürler; hayatın diğer şekilleriyle çarpışma ihtimali de buradan gelir."[171] Darwin'in "var olma mücadelesi" adını verdiği bu durumu, Bergson, canlılar dünyasındaki âhengin –gayeciliğin

[170] Ae, s.71.
[171] Ae, s.75.

zannettiği gibi– fiilen (*en fait*) değil hükmen (*en droit*) olmasına bağlar. Aslî hamle, birey ve türü aşan müşterek bir hamle olduğu ve canlılık seviyesinde ilkelden gelişmişe doğru gittikçe çeşitli temayüllerin birbirini tamamlayıcı nitelikleri görüldüğü için, Bergson, canlılar dünyasındaki dayanışmaya âhenk yerine tamamlayıcılık (*la complémentarité*) demeyi tercih eder. Hatta Bergson "hayat için beşerî manada bir amaç göstermek boştur"[172] diyerek klasik gayecilikten temelli ayrılır:

> Biz diyoruz ki hayat, daha başlangıcından itibaren, birbirinden uzaklaşan tekâmül yollarına ayrılmış tek bir ve aynı hamlenin devamıdır. Bir sıra yaratmaların toplanmalariyle bir şey büyümüş ve gelişmiştir. Yine bu gelişmedir ki bir hadden fazla büyüyemiyen, büyüdüğü takdirde aralarında uzlaşmıyacak olan temayülleri dağıtmıştır. Filhakika hayatın tekâmülünü binlerce yüzyıllık şekil değiştirmeler (*transformations*) geçirmiş tek bir fertte yahut da birbirlerini tek bir yol üzerinde takibeden birçok fertlerde tasarlamağa hiçbir engel yoktur. Tekâmül, denebilirse, bu her iki halde, ancak bir boyutlu olacaktı. Fakat hakikatte birbirlerinden uzaklaşan yollar üzerinde milyonlarca fertler vasıtasiyle olmuş ve bu yolların herbiri bir dört yol ağzına vararak buradan yeni yollara ayrılmış ve böylece alabildiğine gitmiştir. Bizim hipotezimiz eğer esaslı ve bu muhtelif yollarda çalışan temelli sebepler psikolojik mahiyette ise, birbirlerinden çoktan beri ayrılmış arkadaşların birbirlerini unutmamaları gibi, bunların da türlü sonuçlara varmalarına rağmen müşterek bir şeyi saklamaları icabeder. Yollar istediği kadar çatallansın, yan yollar istediği kadar açılsın, hepsi de ilk ve ana hamlenin tesiri ile devam etmektedir; çünkü bütünün parçalarında bütünden bir şeyin kalması lazımdır, hatta müşterek unsur bu suretle belki de pek muhtelif organizmalarda aynı organların bulunması suretiyle gözle görülebilecek gibi de olabilir.[173]

Bergson'un evrim görüşünün bel kemiğini bu paragraf oluşturur. Onun gerek tek bir ve aynı hamle, gerek ilk ve ana hamle, gerekse aslî hamle dediği hayat hamlesi, pek çok yöne dağılan tekâmül yolları boyunca, tüm canlı varlıkları yaratan, hepsine hâkim olan küllî bir fiildir. Bu fiili, Aristoteles'in "ilk sebep" ya da "ilk hareket ettirici"si gibi görmek, eksik bir görüş olur. Zira Bergson'un gözünde bu ilke, gayrışahsî değil, faaldir ve pek çok yöne dağılan tekâmül yolları boyunca hayatı yaratmaya devam eden bir fiildir. Filozofun bir nevi gayelilik olarak gördüğü bu fiilin karşısında ise Darwinist "tesadüf" (*hasard*) kavramı yer alır.

Bergson, Darwin'in evrim anlayışını, "tekâmül, üst üste gelen tesadüflerden husule gelecek ve her yeni tesadüf, canlı varlığın bugünkü şeklini vücuda getiren eski faydalı tesadüflerin hepsine elverişli olacak bir ıstıfa* yaptığı takdirde muhafaza

[172] Ae, ay.
[173] Ae, s. 78-79.
* Darwin'in "*natural selection*" kavramı eski felsefecilerimiz arasında "tabii ıstıfa" şeklinde tercüme edilirdi. Istıfa'nın yerini zamanla "ayıklanma" ve giderek "seçim", "seçilim" kelimeleri aldı. Biz bu çalışmada "tabii ayıklanma" demeyi tercih ettik.

edilecektir" şeklinde özetler. Bergson bu satırların devamında şu soruyu sorar: "Birbirlerinden tamamen farklı iki tesadüf serisi ile birbirlerinden tamamiyle farklı iki tekâmülün birbirlerine benzer sonuçlara varması için ne kadar şans olmak lazımdır?" Zira birbirinden alabildiğine uzaklaşmış tekâmül yollarında tesadüfle gerçekleşen dış tesirler ve yine tesadüfle gerçekleşen içten değişmeler, bu yollar üzerinde aynı organları vücuda getirmeyi "istemiş olmalıdır ki bu istek, evrim görüşüne terstir. Oysa Bergson'un anladığı tekâmül anlayışında, birbirinden ayrılan evrim yollarında birbirine benzer organların oluşması, son derece tabiidir; çünkü bütün bu yollar aynı kaynaktan gelen bir hayat hamlesinin eseridir.[174]

Bergson, Darwin'in en uygunun hayatta kalması anlamında intibak (*adaptation*) düşüncesinin de tesadüfiyet üzerine kurulduğu kanaatindedir:

> Tesadüfle olan bir değişme, ne kadar küçük olursa olsun, fizikî ve kimyevî birçok küçük sebepler ister. Karmaşık bir yapının vücuda gelmesi için olduğu gibi tesadüfle olan değişmelerin bir araya toplanması için de son derece küçük sayısız sebeplerin yardımı lazımdır. Hepsi de tesadüfle olan bu sebepler zaman ve mekânın türlü noktalarında ayniyleve aynı tertipte mütemadiyen nasıl vukua gelebilir? Bunu kimse iddia edemez, hatta Darwin'ciler bile olsa aynı sonuçlar türlü sebeplerden gelebilir, aynı bir yere birçok yollar götürür demekle kalacaklardır. Fakat mecaza kapılmayalım. Varılan yer kendisine varılmak için geçilen yolun şeklini çizemez; organik bir yapı, tekâmülün kendisine varmak için geçirmeğe mecbur olduğu değişiklikleri bir araya toplamasından başka bir şey değildir. Hayatî rekabet ve tabii ıstıfa kanunları meselenin bu kısmını çözmek için bize hiçbir yardımda bulunamaz; çünkü burada ortadan kalkmış olanla uğraşmıyor, sadece hıfzedilmiş bulunana bakıyor ve görüyoruz ki müstakil tekâmül yolları üzerinde birbirleri üzerine yığılmış tedricî tesirlerin birikmesiyle birbirlerinin aynı olan yapılar teşekkül etmiştir. Sebeplerin sayılamayacak kadar çok ve sonucun son derece karmaşık olduğu bir yerde, tesadüf bir düzende ve tesadüfî olarak vakı olan sebeplerin birçok defalar aynı sonuca varmaları nasıl farz olunabilir?[175]

Bergson bu durumu bir örnekle açıklar: Ayrı noktalardan hareket eden iki kişi, diledikleri gibi dolaştıktan sonra aynı noktada karşılaşabilirler; hatta bu birçok defa olabilir. Fakat ikisinin birbirine ulaşmadan önce aynı kıvrımları çizmesi, akla yakın değildir. Özellikle iki kişinin geçtiği yollar ve yaptığı kıvrımlar çok çok karmaşık bir haldeyse, bunların her ikisinin aynı olması büsbütün imkânsız hale gelir.[176] İşte Darwin'in evrim teorisi, bu imkânsız şeyi tesadüfiyet ile izaha çalışmaktadır. Bergson'un hayat hamlesinde ise tesadüf değil, hayatın var etme gayesi ve bu gayenin imkanından bahsedilebilir.

[174] Ae, ay.
[175] Ae, s. 81-82.

6. Göz Tartışması

Gözün yapısı ve görme fiilinin evrim teorisi açısından açıklanması üzerine başlayan tartışmaya Bergson da katılır. Bergson, evrim teorisinin çeşitli versiyonlarını ve bu versiyonların herbirinin meseleye yaklaşımlarını tek tek ele alır. Bergson'un bu tartışmadaki hareket noktası Paul Janet'nin (1823-1889) gözün görmeye dönüşen mucizevî yapısı hakkında yazdıklarıdır. Bergson Janet'in bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetler:

- Göz akı dediğimiz sert tabakaya (*sclérotique*) ışık huzmelerinin girebilmesi için yüzünün bir noktası saydam olmalı,

- Gözün korneası göz çukuru (*orbite de l'oeil*) deliğine tamamiyle tekabül etmeli,

- Saydam deliğin arkasında bir toplanma yeri (*lieux convergenis*) bulunmalı,

- Karanlık odanın (*chambre noire*) bitiminde ağsı tabaka (*la rétine*) olmalı,

- Sinir zarına (*la membrane nerveuse*) mihverleri yönünde giden ışıkların başka bir ışığın gelmesine meydan bırakmıyan ve sayılmıyacak kadar çok olan saydam konikler (*les cones transparents*) ağsı tabakaya dikey olmalı.[177]

Bergson, bu tartışmayı, gözün, canlılık seviyesinde ilk defa ortaya çıkmasının ipuçlarını taşıyan, bitki halinden hayvan haline geçişin ilk mertebesi kabul edilen bir mercan ailesindeki* durumundan başlayarak ele alır. İnsan gözündeki karmaşık fonksiyon, bu mertebede henüz bir renk verici maddenin (*tache pigmentaire*) ışığa karşı duyarlılığından ibarettir. Evrim teorisine göre, başlangıçta tesadüfî bir olgudan başka bir şey olmayan bu duyarlılık, canlı varlığa sağladığı faydalar ve tabii ayıklanma sayesinde –bilinmeyen bir sebeplilik zincirine dayanarak– hem göz organına, hem de görme fiiline evrilir. Bergson'un bu açıklamayı –ironik bir dille– mucizevî, daha doğrusu hayalî ve saçma bulduğuna şüphe yoktur. Zira göz ve görme

[176] Ae, s. 83.
[177] Ae, s. 87.
* Eskiden haşlamlılar (*infusoria*) adı verilen bu familya, günümüzdeki sınıflandırmalarda daha çok *knidliler* (deniz ısırganıgiller) olarak adlandırılmaktadır.

aynı mahiyette olmadıkları için, hangisinin diğerini gerektirdiği ve önce geldiği bilinemez.[178]

Darwin'in tabii ayıklanma görüşüne göre, organ ve fonksiyonlarının, birey ve türlerin oluşumu pek hafif değişmeler yoluyla gerçekleşmektedir. Darwin tabii ayıklanmanın, yavaş yavaş organı (göz) oluşturduğunu, organ oluştuktan sonra da fonksiyonun (görme) başladığını düşünür. Bergson'a göre ise "organ mı fonksiyonu, yoksa fonksiyon mu organı oluşturur?" sorusunun bir önemi yoktur. Önemli olan şey, organın tabii ayıklanmaya uğraması ve fonksiyonunu gerçekleştirmesidir. Bergon bu görüşünü şu şekilde dile getirir: "Ağ tabakasının ince yapısı istediği kadar gelişsin ve istediği kadar karmaşıklaşsın, eğer görme merkezi ile görme organının muhtelif kısımları aynı zamanda gelişmezlerse bu gelişme görmeğe elverişli olacağına aksine engel olur."[179] Çünkü buradaki değişimlerin tesadüfle olduğu farzedilmekteyse de, gözün oluşması ve görmenin meydana gelmesi için, bütün tesadüflerin aynı anda birbiriyle uzlaşabilmesi gerekir. Eğer bu aynı anda gerçekleşme olmuyorsa, azar azar değişimlerin faydalı yönlerinin saklanması da – henüz bir işe yaramayacağı için– sözkonusu olmayacaktır. Üstelik bu durum, birbirinden ayrı tekâmül yollarında (mesela yumuşakçalar ve omurgalılarda) hemen hemen aynı şekilde meydana gelmiş olmalı ki, bu büsbütün imkânsızdır.

Bergson, Darwin'in teorisinin gözün ve görmenin oluşmasını açıklamaması üzerine, Hugo de Vrais'nin ani değişimler (mutasyon) hipotezine geçer. Ancak benzer bir güçlük burada da karşımıza çıkar. Ani değişimin göz ve görmeyi meydana getirebilmesi için, bütün kısımların aynı yönde ve aynı amaçla değişmeleri gerekecektir. Üstelik bu değişimlerin canlı bünyede yol açacağı tesirler de saymakla bitmez. Kısacası, pek hafif değişmeleri hep aynı yönde toplamak ve saklamak için nasıl bir mucizeye ihtiyaç varsa, ani değişimlerin bir merkezde toplanmalarını ve bir dengeye kavuşmalarını sağlamak için de aynı mucizeye ihtiyaç vardır. Bunların birbirinden farklı tekâmül yollarında hep aynı sonuçları doğurması da herhalde mucizelerin mucizesi denmeye layıktır.[180]

[178] Ae, s. 89.
[179] Ae, s. 92.
[180] Ae, s. 98.

Bergson, göz ve görmenin, ne Darwin'in hafif değişimler görüşüyle, ne ani değişimleri savunan yeni-Darwincilerin görüşleriyle, ne de tekâmülü dış kuvvetlerle iç kuvvetler arasında mekanik bir kaynaşma olarak görenlerin teorileriyle açıklanabileceğini gösterdikten sonra, Yeni-Lamarck'çıların tezlerini ele alır. Bu doktrine inanan bilginler, evrimi, canlı varlığın içinde yaşamak zorunda olduğu çevreye intibak etmek için sarfettiği çabanın bir eseri olarak görür. Yeni-Lamarck'çılar, diğer evrimcilerden farklı olarak, sözkonusu çabanın organik değil, şuur ve iradeyle gerçekleştiğini kabul ederler. Öte yandan bu çabanın kazanılmışın veraseti yoluyla nesilden nesile geçmesi beklenir. Ancak yapılan araştırmalar bu görüşü doğrulamamıştır. Bir bireyin kazandığı alışkanlıkların kendinden sonraki bireye geçmesi bir kanun olarak onaylanmamıştır. O halde Yeni-Lamarck'çı çaba görüşüyle de göz ve görmenin oluşumu açıklanamaz.[181]

Diğer taraftan, Bergson'un tüm evrimci görüşleri tek tek ele alması ve çürütmesi, onları topyekün reddettiği anlamına gelmez; herbiri içinde pek kıymetli bulduğu ve benimsediği yönler vardır. Sözgelimi, Yeni-Lamarck'çılar, değişimin asılsebebinin bireyin bir yolda kazandığı alışkanlıklar değil, taşıdığı tohumlarda bulunanfarklar olduğunu savunduklarında, Bergson onlara hak verir. Ancak onların tohumlarda bulunan farkları tesadüf mahsulü ve bireye ilişkin saymalarını doğru bulmaz. Ona göre, tohumda bulunan bu farklar, "fertler arasında tohumdan tohuma geçen bir hamlenin gelişimi olup, sırf tesadüf eseri değil, aynı bir türün bütün temsilcilerinde hiç olmazsa aynı zamanda ve aynı şekilde görünebilirler."[182] Bunun gibi, Yeni-Darwinciler'in, Darwin'den farklı şekilde, ani değişimi, bir türün çeşitli temsilcilerinde farklı yönlerde görmesi de Bergson'a göre haklıdır; zira bu takdirde değişim temayülünün tesadüf eseri olduğu düşünülmeyecektir.

Bergson, canlılar âlemindeki tekâmülün fiziko-şimik prensiplerle oluşabileceğini yahut önceden tayin edilebileceğini de (determinizm) kabul etmez. Ona göre "canlılar âleminde hayatın kendiliğinden oluşu, birbirini kovalayan daimî bir şekil yaratması suretiyledir."[183] Ancak bu görüş, mutlak bir belirlenimsizlik

[181] Ae, s. 119.
[182] Ae, s. 120.
[183] Ae, s. 121.

(indeterminizm) değil, belirlenime (determinizm) pay veren bir anlayış çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu durumda göz gibi bir organ, devamlı değişimle belirli bir yönde teşekkül etmiş olacaktır. Nitekim birbirinden ayrı tekâmül yollarında gözün oluşması da bu surette açıklanabilir.

7. Görünmez El Hareketi

Bergson, çağın evrimci görüşlerini eleştirdikten sonra kendi evrim görüşü olan hayat hamlesine geçer ve onu şöyle tarif eder:

> …hayatın ana hamlesi (*élan originel*); bir neslin tohumlarından sonraki neslin tohumlarına, bunlar arasında köprü hizmetini gören gürbüzleşmiş organizmalar vasıtasiyle geçen hayat hamlesi… Değişmelerin, hiç olmazsa muntazam geçen, toplanan ve böylece yeni neviler yaratan değişmelerin derin sebebi, tekâmül yollarında kendini kaybetmiyen ve bu yollar arasında dağılan hep bu ana hamledir. Neviler, tek bir kökten muhtelif yollara ayrılmağa başladıkları zaman, tekâmülde ilerledikleri nispette birbirlerinden uzaklaşmışlardır. Bununla beraber müşterek bir hamle hipotezi kabul edilirse bütün bu muhtelif neviler muayyen noktalarda aynı surette tekâmül edebilirler ve hatta etmek zorundadırlar.[184]

Bunun ardından Bergson evrim teorisinin çözemediği göz ve görme problemini hayat hamlesi tasavvuruyla ele alır. Ona göre gözün özelliği, yapı giriftliği ve fonksiyon basitliğidir. Göz, sert tabaka, karni tabaka, ağ tabakası, kristal cisim gibi birbirinden farklı tabakalardan oluşur. Tabakaların herbirinde sayısız kısımlar bulunur. Sadece ağ tabakasında; çok kutuplu hücreler, çift kutuplu hücreler ve görmehücreleri gibi üstüste konulmuş sinir hücreleri vardır. Bunlardan herbirinin kendi bireylikleri ve çok girift organizmaları bulunur. Onu tam olarak teşrih etmek bile mümkün değildir. Bu açıdan gözün, son derece karmaşık ve sayısız makinelerden oluştuğu söylenebilir. Bununla beraber görme fiili son derece basittir. Gözün çalışmasıyla beraber görme başlar. Görme fonskiyonunun bu derece basit olmasına karşılık, "gözün yapılmasında tabiatın ufacık bir dalgınlığı olsa görmek imkânsız olurdu."[185]

Amaçlılığı (finalizm) benimseyenlere göre, gözü meydana getiren bütün parçalar önceden düşünülmüş ve amacına uygun olarak toplanmıştır. Buna göretabiat adeta bir planı uygulayan işçi gibidir. Mekanistler her ne kadar bu görüşü eleştirseler de, onlar da aynı şekilde tabiatı, parçaları bir araya getirerek çalışan bir

[184] Ae, s. 122-123.

işçi gibi tasavvur ederler. Oysa her iki görüşün de yanıldığını anlamak için bir embriyonun büyümesine göz atmak yeter: "Tabiat unsurları bir araya toplamak ve birbirlerine katmakla değil, parçalamak, ikiye bölmek suretiyle çalışıyor."[186]

Hayat hamlesi buradan itibaren hem mekanizmle, hem de finalizmle temelli vedalaşarak yepyeni bir bakış getiriyor. Bunu yaparken, göz ve görme misalindeki gibi, bir organın yapısındaki giriftlikle fonksiyonundaki basitlik arasındaki zıtlığı ele alıyor. Mesela elimizi A noktasından B noktasına hareket ettiriyoruz. Bu çok basit bir harekettir. Mekanistler bunu A noktası ile B noktası arasındaki sonsuz noktaların bir sıralı oluşumu (*epigenesis*) olarak anlar. Finalistler ise bu sonsuz noktalar arasında bir düzen, bir plan, bir amaç, yani bir ön oluşumu (*preformation*) varsayar. İkisi de hareketi, yani realitenin kendisini değil, onun birer taslağı olan noktaları görür. Hareket ise bu taslaklardan fazladır. O ne bir zekâ, ne de plandır. Görme de buelin sallanması gibidir. "Tabiat, gözü yapmak için bizim bir el sallamamızdan fazla bir zahmet çekmemiştir."[187]

Filozof, bu görüşün zor anlaşılır olduğunun farkındadır. Çünkü ilim, organlaşmayı bir fabrikasyon gibi düşünür. Fabrikada parçalar bir araya toplanır ve çevreden merkeze doğru gidilir. Tabiattaki organlaşma, tam aksine merkezden çevreye doğru bir harekettir; bir noktadan başlayarak bu noktanın etrafında gittikçe genişleyen eşmerkezli dalgalar halinde yayılır. Fabrikasyon maddenin miktarıyla kayıtlı ve parçadan bütüne doğrudur. Organlaşma ise çok az maddeye tutunarak gelişen patlamalı bir oluşumdur. Kısacası tabiatı fabrikasyon faaliyeti olarak görenler, hücreleri bir makinenin parçaları gibi ele alır, organizmayı da makinenin kuruluşu gibi düşünürler. Oysa "bu makinenin maddîliği artık kendini vücuda getirmek için kullanılmış vasıtaların toplamını değil, hakkından gelinmiş engelleri temsil eder; pozitif bir realite olmaktan ziyade bir inkârdır";[188] bir reddiye, bir olumsuzlamadır.

---

[185] Ae, s. 124.
[186] Ae, s. 125.
[187] Ae, s. 128.

[188] Ae, s. 130.

Bergson'un burada hayat hamlesini bir reddiye ya da bir olumsuzlama (*une négation*) olarak görmesi, Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin (1207-1273) "tekâmül" anlayışını hatırlatır:

> Cansızken öldüm, uyur oldum.
>
> Uyurken de yine öldüm ve hayvan oldum.
>
> Hayvan iken de öldüm, insan oldum (Adem).
>
> İnsan iken de ölür ve sonunda melek olurum.[189]

Mevlânâ'da tekâmülün, daima bir önceki halin olumsuzlanması olması gibi*, Bergson da hayat hamlesini maddeye karşı bir olumsuzlama olarak görmektedir. Bu durumda görme, asla görülemeyecek sonsuz bir küçüklüğe doğru hamle olur. Elbette bu hamle tam yerine hiç ulaşamayacaktır; fakat realite içinde kendine bir yatak ya da bir kanal açmış olacaktır. Filozof bu kanal açma ameliyesinden kasdını açıklamak için, daha önce verdiği elimizi hareket ettirme örneğini biraz değiştirir. Bu sefer elimiz, hareketinde ilerledikçe kendisine direnç gösteren bir demir tozu yığınının içinden geçmektedir. Belli bir hareketten sonra elimiz direncin tesiriyle yorulur ve durur. Demir tozları da duran elin şeklini alır. Bu elin şeklini alan demir tozlarını görenler, şeklin sebebini demir tozlarında ve bu tozlara atfettikleri kuvvetlerde ararlar. Oysa toz zerreleri arasından parçalanma kabul etmez bir el hareketi geçmiştir. Bu durumda toz zerrelerinin sayısız hareketleri ve aldığı düzenli şekil, pozitif bir oluş sayılmaz; parçalanmaz el hareketine karşı toptan bir direncin ifadesi olarak düşünülebilir. İşte görmenin göze nisbeti de el hareketinin demir tozlarına nisbeti gibidir.[190]

Bergson'un hayat hamlesi görüşünü en canlı şekilde açıkladığı misali budur. Hayat, madde karşısında bir olumsuzlamadır. Bu olumsuzlama hareketi, maddenin direnci karşısında hangi noktaya kadar giderse, orada bu hareketten doğan bir şekil

---

[189] İsmail Yakıt, "Darwin'den Önce İslâm Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", **İstanbul Üniversitesi, Felsefe Arkivi**, 0 (2012): 00. Veya: c.0, sa:24, 1984, s. 113.

*"Nitekim onun mebdei (başlangıcı) adem (yokluk) idi. Ona vücud (varlık) verdi ve vücudunu tavîle-i cemâdîye (inorganik âleme) getirdi; ve tavîle-i cemâdîden nebâtîye (bitkiler âlemine) ve nebâtîden hayvânîye ve hayvânîden insânîye ve insânîden melekîye ilâ-mâ-lâ-nihâye (sonu gelmeyecek şekilde) getirdi." Mevlânâ Celâleddin Rûmî, **Fîhi Mâ Fîh**, çev. Ahmed Avni Konuk, yh. Dr. Selçuk Eraydın, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, s. 21.

[190] Bergson, Age, s. 131-132.

oluşturur. Görme hareketinin gözü oluşturması da bu şekildedir. Gözün mükemmel yapısı, parçalanma kabul etmez iç hareketin mükemmelliğinden ileri gelir. Daha doğrusu göz, görme hareketi için "nasıl gerekiyorsa öyle" teşekkül etmiştir. Göz, tekâmülün geri safhalarında ilkel bir halde iken, insana gelince en mükemmel şeklini almış değildir. Çeşitli tekâmül yollarında hayat hamlesi ona ne şekli vermişse o şekli almıştır. Başka bir ifadeyle "fonksiyonun işlemi hangi sebeplerle elde edilmiş ise uzvun şekli de ona göre olacaktır."[191]

8. Bitkiler ve Hayvanlar

Bergson, hayat hamlesiyle ilişkili olarak bir gülle tasavvur etmemizi ister. Güllenin patlamasıyla (*éclate*) her yöne saçılan bilyeler, çeşitli tekâmül yollarıdır. Bu bilyelerin bir kısmı patlamaya ve yine içlerinden çıkan daha küçük bilyeler muhtelif yönlerde yayılmaya devam eder. Filozof bu bilyelerin patlaması için karşılıklı iki kuvvetin tesirini gerekli görür. Bunlardan birincisi hayatın ham maddesinden gördüğü mukavemet, ikincisiyse kendisinde taşıdığı temayüllerin kararsız muvazenelerinden doğan patlayıcı kuvvettir.[192]

Bergson'un hayatın ham maddesi dediği şey, tabiatın fizik ve kimya kanunlarıdır. Hayat hamlesi bunların arasında uzun süre âtıl vaziyette kalmış, ancak güneş ışıkları vasıtasiyle bu maddeye tesir etmeye başlamıştır. İlk canlı organizmaların, fizikî ve kimyevî özellikleri, biyolojik özellikten daha fazla taşır gibi görünmeleri bundandır. Bu ilk canlı organizmalar, tekâmülün –amipler gibi– ilkel şekilleridir. Hayat hamlesi patlayıcı kuvvetini biriktirdikçe bu ilkel canlılar büyümek ve tekâmül etmek temayülünü gösterir. Nihayet hayat hamlesinin patlayıcı kuvvetibu direnç gösteren ham maddeyi parçalar ve yeni tekâmül yollarına ayrılarak hareketine devam eder.

Bergson, tekâmülün iki veya üç büyük ana yoldan geliştiğini, bunlar yanında da birçok tâli yollar ve çıkmazlar oluştuğunu düşünür. Ona göre "tekâmül, yalnız ileriye giden bir hareket değildir; birçok hallerde yerinde saymalar ve çok kere

[191] Ae, s. 133.
[192] Ae, s. 135.

sapmalar, hatta gerilemeler gösterdiği olur."[193] Ama ilerleme, yani hayat hamlesinin tayin ettiği genel bir yönde sürekli bir yürüyüş de vardır; yalnız bu yürüyüş tekâmülün iki yahut üç büyük yolunda gerçekleşmiştir. "Bu yollardan yalnız biri, insana kadar giden omurgalıların yoludur ki, *Hayatın Büyük Hamlesi*nin serbestçe geçmesine elverişli olacak kadar geniş olmuştur."[194] Filozof, tekâmülün diğer yollarının değil, insana kadar giden yolu bulmanın asıl önemli olduğunu söyler.

Hayat hamlesini bu bağlamda Big Bang ile kıyaslayabiliriz. Canlılar dünyasında Big Bang, birbirinden uzaklaşan yollar boyunca daima yeni şekiller yaratmıştır. Ancak Big Bang, bir plan ve amaç doğrultusunda gerçekleşmiş değildir, çünkü tabiatta tesadüf ve âhenksizliğe (mümkünlüğe) geniş bir yer vardır. Halbuki Bergson'a göre hayat hamlesinde planı aşan, plandan daha iyi olan bir bir hareket vardır ki, son derece zengin ve hiçbir zekânın tasarlayamayacağı kadar yüksek olan birliği yapan bu harekettir. Zekâ ise onu kavrayamaz, zira zekâ bu hareketin ürünlerinden biridir.[195] Evrimcilerin dediği gibi, bu hareket dış etkilerin birikmesiyle de belirlenmiş olamaz, mutlaka bir iç harekettir. Nitekim Silüryen dönemden (443- 419 milyon yıl önce) kalma bir delikli (foraminifera) fosili, bugünkü deliklinin hiç değişmemiş olduğunu gösterir ve paleontoloji bize bunun gibi binlerce örnek temin etmiştir.

Hayat hamlesi ilk büyük patlamanın ardından çeşitli tekâmül yollarına ayrılmış, bu yollar boyunca yeni patlamalar için enerji biriktirmeye çalışmış, ancak bazı yollarda gereken yeni patlamaların potansiyeline ulaşabilmiştir. Bergson, hayatın özünde fizik kuvvetlerin tâbi oldukları zorunluluğa mümkün olduğu kadar çok zorunsuzluk aşılayan bir çaba olduğunu tasavvur eder. Bu çaba enerji yaratamaz;yaratsa bile çok az miktarda kalır. Bu çaba, sadece hazır bulduğu enerjiyi kullanır. Hayatın enerji yaratmasının tek yolu, maddede saklı bir kuvvet toplamaktır. O halde hayat, güneşin yeryüzüne durmadan sarfettiği enerjinin bir kısmını kendinde toplar, biriktirir ve yeri geldiğinde patlayıcı madde olarak kullanır. Bu enerji toplama ilk olarak klorofilli canlılarla başlamış, bitkilerde mükemmel haline ulaşmıştır. Demek

[193] Ae, s. 142.
[194] Ae, s. 138-139.
[195] Ae, s. 143.

ki bitkinin görevi patlayıcı madde toplamak, hayvanınki de bunu kullanmaktır. Her iki kabiliyet tek organizmada toplanamayacağı için bunlar ayrı tekâmül yollarına ayrılmıştır.[196]

Bergson, çalışmasının başından sonuna, hatta tüm felsefesine hâkim olduğu gibi, bu alanda yapılmış ilmî çalışma verilerine başvurur ve tabiri caizse bilim felsefesi yapar. Buna göre, bitkiler, beslenmeleri için gereken azot ve karbonu havadan, sudan ve topraktan doğrudan doğruya alır ve onu bünyelerinde organik maddeye çevirirler. Hayvanlar ise azot ve karbonu doğrudan doğruya alamaz, bitkilerden ve bitki yiyen hayvanlardan dolaylı biçimde alırlar. Buna ek olarak bitki hücresi, hayvan hücresinden ayrıldıktan sonra bir bölünmeye daha uğramıştır. Başlangıçta bitki hücresi hem azot, hem karbon toplarken, mikrobun* ortaya çıkıp havadaki azotu toplaması, bunda yetkinleşmesi, bundan zaman zaman amonyak terkipleri ve başka nitratlar yapması, bitkileri karbona yöneltmiştir. Böylece mikroplar, bitkiler ve hayvanlar tekâmülün üç ana yolu olmuştur.[197]

Mikroplar gelişmemiş, bitkiler ve hayvanlar ise yükseklere tekâmül etmiştir. Fakat ana hamleden gelen müşterek bir alâmet hepsinde, tıpkı psikolojik haller gibi, bir damga olarak kalmıştır. Bu hallerin herbiri önce kendileridir, fakat diğer halleri ve böylece ait oldukları şahsiyeti bilkuvve (*virtuellement*) taşır. Hayatın tüm esaslı belirtileri, diğer tüm belirtileri bünyesinde bilkuvve taşır. Nitekim bir tekâmül yolunda, diğer tekâmül yollarında gelişmiş bir şeyin hatırasına rastladığımız zaman, aynı aslî temayülün dağılmış unsurlarıyla karşı karşıya olduğumuzu anlarız. Bergson bu hususu, "bir temayül gelişirken parçalandığı zaman bu surette doğan temayüllerden her biri ana temayülden kendi ihtisaslaşmış faaliyetleriyle uzlaşabilecek şeylerin hepsini muhafaza etmek ister"[198] şeklinde formüle eder ve tekâmül anlayışına şu şekilde uygular:

> Hayvanlığı teşkil eden şey, mümkün olduğu kadar çok biriktirilmiş saklı enerjileri 'patlayıcı' fiillere çevirmek için enerjiler boşaltan bir mekanizmayı kullanmak melekesidir. Hayvanlığın ilk zamanlarında patlama yönünü seçmek gücünde olmadıkları için enerjileri gelişigüzel

[196] Ae, s. 155-156.

* Bergson'un mikroptan kasdının prokaryotlar, bakteriler, arkealar, ökaryotlar, protistalar gibi tüm mikroorganizmalar olduğu anlaşılmaktadır.

[197] Ae, s. 157-158.

[198] Ae, s. 160.

> boşaltıyorlardı; uzantılarını aynı zamanda her tarafa uzatan amiplerde görüldüğü gibi. Fakat hayvanlar seviyesinde yukarılara doğru çıkıldıkça vücudun belli birtakım yönlere doğru çevrildiği, enerjinin bu yönlerde boşaltıldığı görülür.[199]

Bergson'a göre, hayat hamlesinin yaratıcı tekâmül suretinde gelişmesi sözkonusu patlama ve enerji boşaltımları sayesinde olur. Hayvanların en ilkel şekline, albümine benzer ince bir zar ile örülü küçük bir protoplazmada rastlanır. Hayvan istediği şekle bu yapı (protoplazma) sayesinde girer ve istediği gibi hareket eder. Bitki hücresi ise, tersine, kendini hareketsizliğe mahkûm eden selülozlu bir zarla örülüdür.[200] Hayvanlığa doğru ilk farklılaşmalarda sinir hücreleri oluşmaya başlar ve biriktirilmiş enerjileri birdenbire boşaltmak melekesi daha başlangıçta onlarda toplanır. Bu, hayat için o kadar önemli bir toplanmadır ki, sanki vücudun geri kalan kısımlarının aslî fonksiyonu, sinir hücrelerinde biriken enerjiyi istenildiği zaman hareket organlarına birdenbire boşaltacak bir kuvveti hazırlamaktır.

Filozof, sinir hücreleriyle hareket organlar arasındaki ilişkiyi bu şekilde merkezîleştirdikten sonra, hareket kabiliyeti ile şuur arasında apaçık bir münasebet olduğunu söyler.[201] Aynı şekilde şuur ile beyin arasında da bir münasebet vardır. Sinir sistemi geliştikçe iradî hareketler hem çoğalır, hem de daha isabetli hale gelirve buna bağlı olarak şuur da daha fazla gelişir. Sinir sistemi, canlı varlıkta oluşan henüz ilkel ve bulanık haldeki faaliyeti, belli bir yöne sevkeder ve şiddetlendirir. Hayvanlarda daha gelişmişten daha ilkele doğru gidildikçe beynin küçüldüğü, dağıldığı ve giderek kaybolduğu görülür. Diğer organlar da benzer şekilde aşağıya doğru basitleşir, yukarıya doğru olgunlaşır. Bununla beraber Bergson, beyni olmayanhayvanların şuuru olmadığını düşünmemek gerektiği kanaatindedir. Midesi olmayan hayvanların beslenmesi buna örnektir. Dolayısıyla beyin, şuurun kaynağı değildir. Enbasit bir canlı, serbestçe hareket ettiği müddetçe şuurludur. Şuur, hem hareketi idare eder, hem de hareketten doğar; onun hem sebebi, hem de sonucudur. Hareket faaliyeti ortadan kalktığında ise şuur körleşir ve uyuklar.[202]

Bitkiler genel olarak şuursuzdurlar. Ancak bunu mutlak olarak anlamamak gerekir. Daha doğrusu hayvanları duygululuk ve uyanık şuurla, bitkileri ise

[199] Ae, s. 161.
[200] Ae, s. 147.
[201] Ae, s. 149.

duygusuzluk ve uyuyan şuurla tarif etmek lazımdır. Zira bitkilerin madenî cevheri organik cevhere çevirme kabiliyetleri onları duygudan ve hareketten mahrum etmiştir. Besinlerini aramak zorunda olan hayvanlar ise gittikçe daha fazla hareket veşuura kavuşmuşlardır. Hayvanlara sinirler ve sinir merkezini kazandıran hayat hamlesi, bitkilere buna karşılık klorofil maddesinin ışığa karşı duyarlılığını vermiştir.[203]

Bergson, sinir sisteminin oluşumunda biyolojik ve fizyolojik sebeplerin işbirliği yaptığını ve bu işbirliğinin de gıdalanma faaliyetiyle olduğunu düşünür. Gıdanın vücutta ilk işi dokuları tamir etmek ve vücut ısısını ayarlamaktır. Gıdanın asıl görevi ise organizmaya, sinirlerin ve kasların faaliyette bulunması için enerji sağlamaktır. Albüminli gıdalar dokuları tamir eder, karbonhidratlı gıdalar ise hücrelere, harekete geçirici kimyevî şekilde saklı bir patlayıcı enerjiyi sağlar. Birinci tür gıdalar tüm vücuda dengeli şekilde yayılırken, ikinci tür gıdalar kanda glikoz şeklinde sürüklenerek dokuları oluşturan çeşitli hücrelere glikojen olarak yerleşirler. Karaciğerin başlıca fonksiyonu kandaki glikojen oranını dengede tutmaktır. Bu da sinir ve kas hücrelerine enerji yetiştirmek içindir.[204]

Filozof, sinir ve kas sistemine "sensori-motör sistem" adını verir ve organizmanın geri kalan kısmının bu sistemin kumandası altında olduğunu belirtir. Açlıktan kısa bir süre önce ölen hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda, beyinlerine hiçbir şey olmadığı halde diğer organların zayıflamakta, hücrelerin bozulmakta olduğu görülmüştür. "Demek ki organizma sinir sistemini sonuna kadar korumakla kendisi sadece bir vasıta, sinir sistemi de bir amaç oluyor."[205] Yüksek bir organizma esas itibariyle diğer sistemler üzerine yerleşmiş sensori-motör sistemden teşekkül etmiştir. Sinir sistemi dışındaki bütün cihazların görevi, bu sistemi tamir etmek, temizlemek, korumak, ona değişmez bir çevre sağlamak, nihayet bilhassa yer değiştirme hareketine çevrilecek saklı enerjiyi vermektir.[206]

---

[202] Ae, ay.
[203] Ae, s. 151-152.
[204] Ae, s. 162-165.
[205] Ae, s. 166.
[206] Ae, s. 167.

Hayvanlarda sinir fonksiyonu protoplazma kütlesinden belirmeye başladıkça kendisine yardımcı olacak diğer cihazları da çevresinde toplamıştır. Yüksek organizmalar bu surette oluşmuştur. Sinir sisteminin gelişmesiyle aynı zamanda hem hareket kabiliyeti hem de seçebilme serbestisi gelişmiştir. Sinir sistemi bu iki zıddı birleştirmiştir. Tekhücrelilerden böceklere ve omurgalılara kadar vücut bulan ilerleme hep sinir sisteminin ilerlemesidir. İlerlemenin yapısı sürecin gereklerine göre karmaşık bir hal alabilir. Hayatın rolü maddeye hürriyet sokmaktır; hayat tekâmül ettikçe önceden keşfedilemez bir hale gelir. Sinir sistemini teşkil eden hücreler birbirine öyle bağlanmışlardır ki, herbirinin sonunda birçok hürriyet yolları açılmıştır. Canlılar âlemine bir göz atılırsa hayat hamlesinin asıl hedefinin bu mahiyette bir cihaz yaratmak olduğu anlaşılır.[207]

Bergson, sinir sisteminin hareketi, hareketin[*] şuuru doğurduğuna işaret eder. Yalnız hayvanlığın ilk safhalarında hareket ve şuur olabildiğince uyuşuk bir seviyededir. Nitekim ilk hayvanların tümünün sert kabukları vardı. Bu kabuklar onları düşmanlarından koruduğu gibi, hareketlerini ve dolayısıyla şuurlarını sınırlandırıyordu. "Nebatlar bir selüloz zarına bürünmekle nasıl şuurdanvazgeçtilerse, bir kaleye kapanmış ve zırh kuşanmış hayvanlar da kendilerini yarı uykuya mahkûm ettiler. Derisidikenliler, yumuşakçalar, bugün bile aynı uyuşukluk içindedirler. Eklemliler ve omurgalılar da şüphesiz aynı tehlikeyi geçirmişlerdir. Fakat bu tehlikeyi atlattılar, hayatın en yüksek şekillerindeki bugünkü gelişim de bu mutlu kurtuluşun eseridir."[208]

Bergson'a göre, türleri değiştiren derin sebep, hayatı dünyaya salarak bitki ve hayvan boylarına ayıran, hayvanlığa şekil kıvraklığı veren ve hayvan boyunda baş gösteren uyuşukluk tehlikesine karşı uyanmayı sağlayarak ileri götüren hep hayat hamlesidir. Ona vücut veren ana müessir ise güneş ve onun dünyaya biteviye saldığı

[207] Ae, s. 169. (by: İbn Tufeyl mukayesesi, Madde: 6)

* M. Şekip Tunç, Bergson'un *mouvement* ve *mobilité* kavramlarının her ikisini de "hareket" olarak çevirmiş, *action*'a ise "fiil" karşılığını vermiştir. Yine M. Şekip Tunç tercümesinde Bergson'un "*immobilité* kavramına karşılık "hareketsizlik" tabiri kullanılır. Bkz. **L'Evolution créatrice 1907**, p. 114 ve **Yaratıcı Tekâmül**, s. 212.

[208] Ae, s. 175.

enerjidir. Ve bu hamle, hayvanların tekâmülünde hep hareket serbestisini aratmış, ancak bu arayış elleri her işi görebilen insanda tamamlanmıştır.[209]

Bergson, insanın en son ortaya çıkan tür olduğunu kabul etmekle beraber, onun tekâmül etmiş bir hayvan mı, yoksa soysuzlaşmış bir hayvan mı olduğu konusunda tereddütlüdür. Eklembacaklılar ve omurgalılar iki ayrı tekâmül yolundan gelmişler, böceklerde karınca ve arı toplulukları gibi en gelişmiş canlılardan sonra onlardan daha az gelişmiş olan kelebek türleri belirmiştir; insanın da omurgalılar serisinin en sonunda ortaya çıkması, onun en gelişmiş omurgalı olduğunu göstermez. İnsanın mahiyetini anlamak için, hayat hamlesinin şuurla ilişkisine daha yakından bakmak lazımdır.

9. İçgüdü, Zekâ ve Şuur

Bergson'un anlatımına göre, tekâmül hareketinin başlangıcında hayat hamlesi, bitki ve hayvanlarda birleşik durumdadır. Bu sırada onda yine nebatî uyuşukluk (*torpeur*), içgüdü (*instinct*) ve zekâ (*intelligence*) bitişik bir haldedir; birbirinden uzaklaşan tekâmül yolları boyunca sonradan ayrılmışlardır. Aristoteles'ten (MÖ 384-322) itibaren bu üç kuvvet birbirinden basamak basamak ayrılan aynı temayülün üç hali zannedilmiştir. Bergson ise bu zanna karşı gelir. Ona göre nebat, içgüdü ve akıl, tekâmül yolları içinde birbirinden farklı mahiyetler almış üç kuvvettir. Yani aralarındaki fark kemiyet (*quantité*) farkı değil, keyfiyet (*qualité*) farkıdır.[210]

Bergson, nebatî uyuşukluğu bir kenara bırakarak içgüdü ve zekânın tahliline girişir. Daha önce bitki (*plante*) ve hayvan (*animal*) hakkındaki tesbitine döner ve içgüdü ve zekâyı tıpkı onlar gibi, birbirine zıt ama birbirini tamamlayıcı şeyler olarak görür. Bunlar evveliyatta içiçe olduklarından, sonraki gelişme çizgileri boyunca birbirlerinden bir şeyler ya da bazı hatıralar saklar. Bu yüzden ne içgüdü, ne zekâ hiçbir yerde saf halde bulunmaz; mutlaka birinin kenarında diğerinin izleri görünür. Hayat nasıl maddeden bir şey koparmak çabasındaysa zekâ ve içgüdü de bu çabanın iki çeşididir.[211]

[209] Ae, s. 176. (by: İbn Tufeyl mukayesesi, Madde: 3,7,8)
[210] Ae, s. 179-180.
[211] Ae, s. 179-182.

Bergson'a göre, insanın yeryüzündeki tarihi, ilk âletlerin ve ilk silahların yapıldığı dönemle başlar. İnsan bu tarihi yönünden tarif edilecek olursa ona düşünen insan (*homo sapiens*) değil, yapan insan (*homo faber*) demek gerekecektir. İnsan bu karakter özelliğini zekâsı, daha doğrusu zekânın insanda kemâline ulaşması sayesinde kazanmıştır. Zira "zekâ, yapma şeyler vücuda getirmek ve bilhassa âletler vasıtasıyla âletler yapmak ve bunları alabildiğine değiştirmek melekesidir."[212]

Hayvanların da birtakım âlet yapma becerileri vardır. Sınıflandırmada insanaen yakın olarak gösterilen maymunlar ve filler, gerektiğinde yapma bir âlet kullanmasını bilen hayvanlar arasında sayılır. Bunlardan sonra gelenler, yapma bir âletin yapma bir âlet olduğunu tanırlar. Mesela tilki bir tuzak gördüğünde onun bir tuzak olduğunu bilir. Şüphesiz bu özellikler hayvanlarda da zekâ olduğunu gösterir. Ancak hayvandaki zekâ bir alışkanlık olarak âlet yapmaya ve kullanmaya elverişli değildir. Hayvan bu eksikliğini tabiatın ona verdiği içgüdülerini, karşılaştığı engeller üstüne değiştirmekle kapatır. Bu değişim, hayvanların âlet yapma becerilerinin vücutlarının bir kısmını teşkil etmesiyle neticelenmiş gibidir. İçgüdü, kullanacağı âletleri organlaştırır. Şu halde, "kemâlini bulmuş bir içgüdü, organlaşmış âletler kullanmak ve hatta yapmak melekesidir. Kemâlini bulmuş bir zekâ da cansız âletler yapmak ve kullanmak melekesidir."[213]

İçgüdü ne dereceye kadar şuurludur? İçgüdünün bir kısmı şuurlu, bir kısmı şuursuzdur. Bitkilerde içgüdü vardır, ancak bunlarda şuurun bulunduğu şüphelidir. Bergson'a göre, "şuur mümkün olan fiiller alanındadır yahut da canlı varlığın gerçekten yaptığı fiili çevreleyen kuvve halindeki faal bir ışıktır. Bunun için şuur, tereddüdetme yahut seçme demektir. […] Canlı bir varlığın şuuru, kuvve halinde olan bir faaliyet ile hakikî bir faaliyet arasındaki aritmetik bir tefazuldur. Denebilir kibu tefazul (fazlalık), tasavvur ile fiil arasındaki uygunsuzluk yahut açıklığı gösterir."[214] Bu itibarla zekânın şuura, içgüdünün de şuursuzluğa dönük olduğu düşünülebilir; çünkü bir yerde kullanılacak âlet tabiat tarafından organikleştiriliyor

[212] Ae, s. 185.
[213] Ae, s. 186.
[214] Ae, s. 191.

ve bu âletin hem kullanılması, hem de elde edilmek istenen sonuç tabiat tarafından tayin ediliyorsa orada seçmeye –yani şuura– pek az pay bırakılmıştır.

İçgüdü hayvanlara hiç öğrenmeden biliyormuş gibi davranma yatkınlığı verir. Zekânın da hiç öğrenmeden bildiği bazı şeyler vardır. Hayvanların hiç anlamadıkları şeyleri çocuklar öğrenmeden anlayabilir. Mesela bir isme sıfat verildiği zaman bunun ne demek istediğini çocuk anlar. Demek ki çocuk yüklem ve özne münasebetini tabii olarak kavrayabilir. Çocuklar fiili olan münasebeti de kavrayabilir ama hiç fiili olmayan münasebeti müphem şekilde anlar. Şu halde zekâ her cümlede bir özne, bir yüklem ve bir fiille ifade edilmiş yahut benzerin benzerine, kapalının açığa, sebebin neticeye vs. münasebetlerini tabii olarak kavramaktadır. "İçgüdü ile zekâdaki doğuştan bilgilere bakılacak olursa, bunların içgüdüde eşyaya, zekâda münasebetlere taalluk ettiği görülür."[215]

Bergson buradan bir neticeye varır. Zekânın doğuştan yatkınlık itibariyle suretin (*forme*) bilgisine, içgüdününse maddenin (*matiére*) bilgisine yönelik olduğuna hükmeder. İlk zamanlar birbirleri içinde bulunan sözkonusu iki tür bilgi, iki ayrı temayül halinde büyümek ve ayrılmak zorunda kalmışlar, herbiri kendi tekâmül yolunda ilerlemiştir. Fiil bakımından değil de bilgi bakımından ele alındığında bilginin birbirlerinden uzaklaşan iki tarzı işte bunlardır:

> İçgüdü tarzındaki bilgi, muayyen şeyleri maddîliklerine varıncaya kadar doğrudan doğruya olan bilmektir. Zekâ ise muayyen hiçbir şey bilmez; yalnız bir şeyi diğer bir şeye, bir parçayı başka bir parçaya yahut bir tarafı başka bir tarafa nispet etmek, nihayet öncüller bilindiği zaman sonuçlar çıkarmak ve bilinen şeyden bilinmeyen şeye gitmek tarzında bir bilgisi olan tabii bir melekedir. Bunun için de içgüdü gibi "işte bu budur" diyemez; sadece şartlar böyle olursa şartlanan şöyle olur, der. Kısacası içgüdünün bilgisi feylesofların *kategorik* önermeler dedikleri kesin fikirler mahiyetindedir. Zekânın bilgisi ise daima *farazî*dir. Bu iki melekeden içgüdü, ilk bakışta zekâya üstün görünür. Fakat içgüdünün bilgisi dar olmayıp da sınırsız şeylere yayılsaydı, zekâya cidden üstün olurdu. Halbuki içgüdünün bilgisi hakikatte ancak birtürlü şeye, hatta bu şeyin mahdut bir kısmına taalluk eder. Bununla beraber bildiği şeyi dıştandeğil, içten ve tam olarak bilir. Yalnız bu bilgisi, yaptığı şeyde mündemiçtir. Zekâ ise, tabii halinde, tersine, sırf dış ve boş bir bilgiye sahiptir; yalnız bu bilgi, içine vakit vakit sayısız şeyler girebilecek bir kadro getirir, bu itibarla içgüdüden gelen bilgide olmıyan bir meziyete sahiptir.[216]

Bergson'a göre zekâ yapma şeyler vücuda getirmeyi tasarlar. Bunun için de maddeye yönelir. Ancak maddenin seyyal kısımlarını elinden kaçırır, katı kısımlarını

[215] Ae, s.195.
[216] Ae, s.197.

alır. Canlıya yöneldiği zaman da asıl canlılığı elden kaçırır, cansız kısmını alır. Filozof bu özelliği belirtmek için, "zekânın tabii şekliyle başlıca konusu organik olmayan katı şeylerdir."[217] der. Çünkü zekâ ham ve katı maddeler üzerinde çalışmazsa rahat edemez ve kendini evinde gibi hissetmez. Maddenin özelliği ise yer kaplamak ve birbirlerinin dışında ayrı şeyler gibi görünmektir. Zekâ sürekliliği (*continuité*) tasarlamaya kalktığındaysa bu negatif bir tasarlama olur. Zira zekâ ancak süreksizliği (*discontinuité*) tasarlar.[218]

Bergson, zekânın vasfı üzerine ayrıntılı tahliller yapar. Zira bu nokta onun hem yaratıcı tekâmül itibariyle orijinalitesini, yani diğer tüm evrimci görüşlere olan eleştirisi ile onlardan farkını; hem de genel felsefesinin orijinalitesini, yani akılcılığa (entellektüalizm) vurduğu darbeleri sergiler. Bergson'a göre zekâ harekete arka çevirmiştir, o ancak hareketsizliği düşünür. Hareketi tasarladığı zaman bile onu hareketsiz bir surette kavrar. O, pratik bakımdan faydalı olan bir gayeyi gözetir; hareket yerine bir sıra hareketsizlik koyduğu zaman, hareket yerine onun pratik bir muadilini koymuş olur. Bu bakımdan zekâ daima durgunluk ve hareketsizliğe bağlanmaya meyyaldir. Bergsonâ göre "hayat, inorganik tabiatın hareketlerini fiilen idare etmek için dışarıya bakmayı ve kendinin dışına çıkmayı, zekâda belirtmiştir. Canlı şeylere dönüğü zaman duyduğu şaşkınlık da buradan gelmektedir. Zekâ hayatı ne çeşit düşünürse düşünsün mutlaka inorganik şeylere çevirir. Çünkü tabii yönünü büsbütün değiştirmeden ve kendi üzerine katlanmadan hakikî hareketi, karşılıklı hulûlü* ve bunların hepsini birden ifade eden ve yaratıcı bir tekâmül olan hayatı anlayamaz."[219]

Buradan da anlaşılacağı gibi, Bergson zekânın tabii yönünü tesbit ederken, onun bu yönünü büsbütün değiştirebileceğini de belirtir. Zekâyı katı ve cansız maddeyle özdeşleştirmekten başka, Bergson onda kendi üstüne katlayıcı bir hassa görür. Zekâ, tekâmülü, hep sabit malumlarla yapmak istediği için, tarihinin her anında yeni şeyleri göremez. Çünkü onca hayatın oluşlarında önceden

---

[217] Ae, s. 202. (by: İbn Tufeyl mukayesesi, Madde: 2)
[218] Ae, s. 203.
* *La Compénétration réciproque*: Karşılıklı hulûl, içiçe geçme. Bergson hayat hamlesini böyle tasavvur eder. Bkz. Bergson, **L'Evolution Créatrice 1907**, p. 114.
[219] Bergson, **Yaratıcı Tekâmül**, s. 212.

keşfedilemeyecek bir oluş yoktur. Zekâ, belirli öncüller belirli sonuçlara götürse de, bu nedenlerle yaratmayı kabul edemez. Zekâ bu bakımdan belirli bir gayenin kendisine ulaştıracak vasıtaları hazırlamasını kabul eder. Zira bu iki halde de bilinenden oluşan bir malum ve tekrarlanan bir geçmiş sözkonusudur. Bundan dolayı zekâ hangi konuya eğilse, onu mutlaka soyutlar, ayırır, hatta gerekirse incelediği şeyin yerine, aşağı yukarı bir muadilini koyar. Fakat her anın bir oluş, hiç durmayan bir fışkırış ve yeni doğan bir şekil olmasını ve bunları önceden keşfedememeği bir türlü kabul edemez. "Halbuki bu daimî oluş hallerini ruhumuzda duyuyor, sempati sayesinde başkalarında da keşfetmiyor değiliz. […] bütün işlerin başı bir yaratmadır. Zekâmız yaratmayı parçalara ayıramadığı için bu meselenin karşısına gelince, onu neparçalanamaz olan fışkırışında (*jailissement*), ne dehasında (*génie*) kavramağa muvaffak olamıyor."[220]

Bergson bu incelemesinin nihayetinde, felsefesinin temel tanımlayıcı kavramına, "sezgi"ye ulaşacaktır. Sezgi, bir bakıma şuuruna varılmış içgüdü, bir bakıma da kendi üstüne katlanmış zekâdır. Hayatın başlangıç dönemlerinde ilkel içgüdüler arasında en esaslı olanları, hayatî süreçlerdir. Bu süreçlere yoldaşlık eden kuvve halindeki şuur, çok kere hayat sürecinin ancak başlangıç safhasında kuvveden fiile çıkar ve sürecin geri kalan hareketlerini şuursuzca cereyan etmeye bırakır. Hayatın oldurucu kuvvetiyle şuurun kaynaşması için evvela genişlemesi, sonra da tamamiyle derinleşmesi gerekir. İçgüdülere şuurun muhtaç olduğu genişlemeyi zekâ, derinleşmeyi ise sezgi vermiştir. Bir başka ifadeyle, başlangıçtaki içgüdülerde hapsedilmiş olarak bulunan şuur, önce zekâ sayesinde maddeyi, daha sonra sezgi sayesinde hayatı kavrayıcı bir boyuta ulaşmıştır.[221]

İçgüdü, yani *sempati*, fiil halinde bilgidir; yani onda düşünceden eser yoktur. Eğer bu sempati, konusunu darlıktan kurtararak genişletebilse ve kendi üzerine katlanarak düşünebilse, gelişmiş ve kendine hâkim olmuş zekânın maddeye nüfuz etmesi gibi, o da hayata nüfuz edecektir. Bu takdirde adı içgüdü değil, sezgi olacaktır. "Sezgi bizi hayatın içine götürecek, yani hasbîleşmiş, şuurlaşmış,

[220] Ae, s. 215-216.
[221] Ae, s. 230.

konusunu düşünebilecek ve sınırsızca genişletebilecek bir hale gelen bir içgüdü olabilecektir."[222]

Bergson'a göre, bu tür bir çaba imkânsız değildir, çünkü insanın normal idrakının yanında bir de sanat idrakı, yani ilham dediğimiz bir şey vardır. Duyularımızla hayatı organik hakikati içinde değil, birbiri üstüne katlanmış şekiller halinde algılarız. Bundan dolayı duyularımız hayat hamlesini algılayamaz. Oysa sanatçı kişilikler, mekânı aradan çıkararak, mevzuuna yönelmiş, onun içine girmiş bir sempati sayesinde bu hamleyi yakalamak isterler. Filozof burada, bizim dilimizdeki ilham kelimesine karşılık gelebilecek bir kavram kullanmaz; ona sempatiyahut sanat idraki (*perception d'art*) veya daha bilinir şekliyle sezgi adını verir. Bergson bu idraki, bütün canlıların idraklerinden ayırır; ancak yine de onun ferdî bir idrak olduğunu teslim eder. Onun sosyalleşebilmesi için zekânın desteğine ihtiyacı vardır. Kısacası, sanat idrakinin felsefeye taşınması için sezgi ve zekânın işbirliği yapması, daha doğrusu zekânın, sezginin yol göstericiliğini kabul etmesi ve onu sosyal bir sezgi haline getirmesi gerekir.[223]

Bergson, böyle bir duyuşun felsefeye hâkim olması halinde, yine de zekâ ve onun meydana getirdiği ilimlerden bağımsız olmayacağımızı, ama sezgi sayesinde idrakimizin yepyeni bir boyut kazanacağını, hayatın kendisini, tekâmülü, kısacası hayat hamlesini içten kavrayıcı bir görüşe ereceğimizi söyler. Sezgi olmadan zekâ şuura katı bir idrak verir. Zekâ olmadan sezgi ise içgüdüden ayrılamayacak ve kendisini pratik bakımdan ilgilendiren şeylere bağlı, dışlaşmış (şuursuz) bir hareket olarak kalacaktır. Şuurun en başta sezgi ve zekâya bölünmesi, hem maddeyi, hem de hayatın akışını kavraması zorunluluğundan ileri gelmiştir. Bu ikiye bölünmüş ve içgüdü ile zekânın birbirine zıt tavırları boyunca ilerlemiş şuur, kaynağının bir olmasından dolayı sezgide bütünleşmiş ve tekâmülün manasını aydınlatmış olacaktır. Bergon bu görüşünü şu şekilde beyan eder:

> Bu cihetten bakınca hayatın tekâmülü henüz hakikî bir fikir halinde ifade edilememekle beraber daha açık bir mâna alır ki o halde bütün tekâmül maddeden sanki geniş bir şuur akışı geçmiş gibi vakı olmakta ve yine bütün tekâmül, şuurda görüldüğü gibi, birbirlerine hulul eden bir kuvveler (*virtualité*) çokluğu ile yüklü bulunmaktadır. Yine bu tekâmüldür ki

[222] Ae, s. 231.
[223] Age, s. 232.

> maddeyi organikleşmeğe sürüklemiş, fakat bu yüzden de hareketi hem son derece ağırlaştırmış, hem de o nispette parçalanmaya uğramıştır. Kanatlanmak için kozasında hapsolan ipek böceği gibi şuur da bir yandan hakikaten uyuşmak zorunda kalırken diğer yandan taşıdığı temayüllerin çokluğu tasavvurlar halinde şuurlaşmaktan ziyade hareketler halinde haricîleşerek birbirlerinden uzaklaşan canlı varlık serilerine dağılmıştır. Tekâmülün bu gidişinde birtakım canlılar gittikçe derinleşen uykulara dalmış, diğer birtakım canlılar da gittikçe daha çok uyanmışlar, hatta öncekilerin uyuşuklukları bunların uyanmalarına yaramıştır. Yalnız uyanma, muhtelif iki tarzda olabilirdi. Hakikaten de hayat, yani maddenin içinden geçen şuur, dikkatini ya kendi hareketine veya içinden geçtiği maddeye dikmiş, böylece hem sezgi, hem zekâ yönüne çevrilmiştir. […] Şuur, ilk zamanlar sezgi cihetinden kendi zarfiyle o derece sıkıştırılmıştır ki onu içgüdü halinde daraltmaya, yani hayattan ancak kendisini ilgilendiren pek küçük bir kısmı kavramaya mecbur kalmıştı. Hatta bunu bile gölgede, hemen hiç görmeden, sadece dokunmayla yapmıştı. Ufkun bu cihetten birdenbire kapanması üzerine şuur, aksine, zekâlaşmak, yani önce madde üzerine katlanmakla kendi evinden çıkmış gibi görünür; fakat böylelikle dış şeylere intibak ederek bunlar arasında dolanmaya, önüne dikilen engelleri kaldırmağa, alanını alabildiğine genişletmeğe muvaffak olmuştur. Bir defa serbest bırakıldıktan sonra artık kendi içine de katlanabildiği gibi burada hâlâ uyumakta olan kuvvelerini de uyandırabilir.[224]

Bergson bu noktada kendisinden önceki ve sonraki diğer evrimcilerden açıkça ayrılır ve adetâ Mevlânâ'nın tekâmül anlayışıyla birleşir.* Zira hayatın tekâmülünü, önce maddeye hapsolmuş şuurun, sonra canlılık aşamalarında maddeden yavaş yavaş kurtulması, her yeni keyfiyetine bir önceki halini olumsuzlayarak ulaşması olarak görür. Bu takdirde hayat hamlesi, şuurun madde, içgüdü, zekâ ve sezgi keyfiyetleri boyunca bir tekâmülü ve nihayet insanda hürlüğünün zirvesine ulaşması anlamına gelir. Diğer evrimcilerin aksine Bergson, insanı hayvandan esaslı biçimde ayırır ve insanlığı bir derece/çokluk farkı olarak değil, bir mahiyet/öz farkı olarak görür.[225]

10. Sezgi ve Diyalektik

Bergson, hayatın bir tekâmül olduğundan ve durmadan değiştiğinden hiç kuşku duymaz. Bu tekâmül, hayatın emanetini taşıyan canlılar vasıtasıyla gelişir. Canlılardan yüzbinlercesi bir yeniliği yoğurabilmek için zaman ve mekânda uzun zaman nice tekrarlanmalar içinden geçmek zorundadırlar. Buna rağmen, sözkonusu tekrarlanmalar içinde ortaya çıkan türlerin üyeleri bile birbirine büsbütün benzemez. Binaenaleyh, madde için asıl olan tekrarlanmaların (mekanizm), hayat için araz

[224] Age, s. 237-238.

* "Bu koşmak havf eseridir. Bütün âlem koşmaktadır. Ancak herbirinin koşması, kendi hâline / münâsib bir tarzdadır. Âdeminki başka türlü, nebatınki başka türlü ve ruhunki başka türlüdür. Ruhun koşması, adımsız ve bî-nişândır. Nihâyet koruğun ne kadar koştuğuna nazar et! Âkıbet siyah üzüm olmak ve tatlılanmak mertebesine vâsıl olur; ancak koşması görünmez ve hissî değildir ve ancak o makama geldiği vakit, buraya gelinceye kadar pekçok koştuğu ma'lûm olur." (Rûmî, Age, s. 199-200)

[225] Ae, s. 239.

olduklarını kabul etmek gerekir: "Elhasıl fizik düzen otomatik bir düzendir, hayatî düzen için iradî demeyeceğim ama istenmiş (*voulu*) bir düzen gibi görünüyor."[226]

Filozofun burada "irade" (*volonté*) kavramından kaçınması, doğrudan doğruya "Yaratıcı" fikrini uyandırmamak içindir. **L'Evolation Créatrice**'in Türkçe'ye "Yaratıcı Tekâmül" diye çevrilmesi kafa karıştırıcı olabilir. Ancak buradaki "yaratıcı" (*créatrice*), Tanrı anlamındaki "Yaratıcı" (*Créator*) değil, sadece tekâmül fiilini niteleyen bir sıfat durumundadır. Bergson, yaratmayı, tekâmül fiiline atfetmekte, çalışması boyunca özenle "yaratıcı" fikrinden kaçınmaktadır. O, finalizmi eleştirirken ve hayat hamlesinde gayeliliği aşan bir şey olduğunu söylerken de, fizikî düzen ve hayatî düzenden başka hayatta bir de düzensizliğin (*desordre*) hâkim olduğunu söylerken de bu kaçınma içindedir. Onun Tanrı anlamında Yaratıcı'dan ve O'nun hayata müdahalesinden ne anladığı aşağıda "şuurüstü" kavramına bakışında görülebilir:

> Gerçekte bütün tahlillerimiz de hayat dediğimiz şeyde maddenin indiği inişi yeniden çıkan bir cehdin olduğunu gösteriyor; maddîlik processus'ün (süreç) aksi olan ve inkıta etmesiyle maddeyi yaratan bir processus'ün imkânını, hatta zaruretini gösterir gibi oluyor. Evet, seyyaremiz üzerinde tekâmül eden hayatın maddeye bağlı olduğu şüphesizdir. Bu bağlılık olmayıp da öz bir şuur, daha doğrusu bir şuurüstü (*supra-conscience*) olsaydı, hayat sadece yaratıcı bir faaliyet olurdu; hakikatte ise cansız maddenin genel kanunlarına bağlı bir uzviyete perçinlenmiştir. Bununla beraber her şey bu kanunlardan kurtulmak için hayatın elinden geleni yaptığını gösteriyor.[227]

Bergson'un gerek hayatî düzen dediği tekâmülü meydana getiren hayat hamlesi, gerek fizikî düzen adını verdiği madde âlemine ters yönde hareket eden ve kendi haline bırakılmış mutlak bir kuvvettir. O, maddî değişmelerin hareketini durduramaz ama geciktirebilir; bu geciktirme sayesinde de onda bir başlangıç insiyakını (*impulsion initial*) harekete geçirir. Bitkilerde klorofillendirme fonksiyonunu, hayvanlarda sensori-motör sistemin gelişmesini tayin eden bu içtepi (insiyak) ile gitgide daha kuvvetli patlayıcı maddeler yaparak gittikçe daha etkili aksiyonlara doğru gelişir. Bütün bu patlayıcı maddeler güneş enerjisinin toplanmasından oluşur. Patlayıcı maddenin güneşten alarak sakladığı kullanılabilir enerji, elbette ki patlama zamanında sarf edilecektir; yalnız onu dağılmaktan koruyan, toplayıp biriktiren bir uzviyet olmasaydı daha önce harcanmış olacaktı. Bu

[226] Ae, s. 299.
[227] Ae, s. 317.

uzviyet, daha doğrusu başlangıç insiyakı içinde hayat, bir haznede toplanan bir temayülü andırır. "Buna göre hayat, düşen bir ağırlığı tekrar kaldıran bir ceht gibidir, buna da filhakika ancak düşmeyi geciktirmekle muvaffak oluyor."[228]

Bergson, madde ve hayatın birbirine zıt iki hareket, iki akış olduğunu savunur. Bu iki zıt hareketin çarpışmasından bir uzlaşma, bir *modus vivendi* (geçici anlaşma) halinde organlaşma (uzviyet) ortaya çıkar. Hayat hamlesi sözkonusu organlaşmanın içinden doğduktan sonra, nesillerden geçerek bireylerle türleri birbirlerine bağlayan ve bütün canlılar serisinden madde üzerine koşan muazzam bir dalga yapar. Zekâmız bu muazzam dalgadaki birliği görmeyip, onu parçalara ayırır; bu parçalardan herbirini, sabitliği içinde yine istediği kadar parçalara ayrılabilir. Her organizmde ayrı parçalar görür, böyle gördüğü için de son derece karmaşık ve ustalıklı olan organlaşmayı tesadüfi bir toplanış yahut dış bir kuvvetin tesiriyle açıklar.[229]

Hayat hamlesi ise iradî olmamakla birlikte istenmiş bir fiildir. Daha doğrusu bir yaratma isteğidir. O sadece mutlak bir yaratıcı değildir, zirâ kendi hareketinin zıddı olan bir hareketle, madde ile çarpışma halindedir. Bu çarpışmada, o kendisini bulur ve bu sayede maddeye mümkün olduğu kadar çok hürriyet sokmaya bakar. Nitekim bitki ve hayvanda aslolan şey, ağır ağır enerji biriktirmek ve bu enerjiyi çeşitli işler yapmak üzere şekilden şekile girebilen, eğilip bükülen kanallara alabildiğine boşaltma cehdidir. Maddeden geçen hayat hamlesinin bir anda elde etmek istediği budur. Eğer hayat hamlesinin sınırsız bir gücü olsaydı, yapmak istediği şeyi muhakkak başarırdı. Fakat bir defaya mahsus olarak verilmiş bu hamle, sınırlı bir güce sahip olduğu içim maddenin karşısına çıkardığı olanca engelleri aşamadı; bazen yoldan çıktı, bazen parçalandı, daima bir dirençle karşılaştı. Bergson'a göre canlılar âleminin tekâmülü, bu savaşın yeryüzüne yayılmasının eseridir.[230]

Bergson hayatın bütün esasını enerjinin yavaş yavaş birikip birdenbire boşaltılmasında görür. Bunun yanında, filozof, hayatın mahiyetini fizik bir temelde görmediğinin, hayatı psikolojik bir mahiyette, "daha doğrusu birbirleri içine giren

[228] Ae, s. 317-318.
[229] Ae, s. 322-323.
[230] Ae, s. 327-328.

hadlerin müphem birçokluğunu taşıyan ruhî esasta bir şey"[231] olarak gördüğünün altını çizer. Nitekim o maddeyle çarpışmasında bir insiyak yahut hamle meydana getirmekle bir imkânlar ummanına dönüşmüştür. Hayatın bu imkân halindeki çokluğunu madde reel halde ayırır ve bireyleşme hayatla maddenin bu kesişiminden doğar. Ancak Bergson, hayatın kaynağında bir şuur, daha doğrusu "havai fişeği andıran bir üst-şuur" olduğunu düşünür. Bu üst-şuurun sönmüş parçaları madde, sönmüş parçalardan geçerek onları canlılık halinde aydınlatan havai fişekte devam eden şey ise şuurdur. Bu üst-şuur, yaratma isteğidir. Elbette, bu istek, yaratmanın mümkün olduğu yerde belirir. Üstelik bu istek nebatî hayatta uyuklarken, harekete ve seçme imkânına kavuştuğu zaman uyanmaya başlar.[232]

Daha evvel bir varsayım olan hayatın kaynağına ilişkin bir üst-şuurun varlığının bu aşamada zarurî olarak kabulünü görüyoruz. Bu, elbette "yaratıcı"nın (*créatrice*) Yaratan'ya (*Créateur*) dönüşmesi anlamına gelirse de, yine de "faal" değil "münfail" sıfatta, yani fiilin içine işlemiş, işletici veya yapanı yaptıran bir Tanrısuretidir. Nitekim şuurun ilkel canlılardan sinir sisteminin ve hareket kabiliyetinin gelişimiyle beraber yavaş yavaş uyanmasından ve tam bir hürriyeti aramasından dahaönce söz edilmişti.

Bergson ayrıca şuurun uyanışıyla beynin gelişmesi arasındaki paralelliğe dikkat çeker, ancak şuurun kaynağının beyin olmadığını açıkça vurgular. Beyin ve şuur birbiriyle sıkı bir ilişki içindedirler; filozofun benzetişiyle şuur bir bıçaksa beyinde onun ucu mesabesindedir. Eğer öyle olmasaydı, maymun ve insan beyinlerinin birbirine benzediği kadar şuurlarının da benzemesi gerekirdi. Halbuki beyinleri çok benzeyen bu iki canlının şuurları hiç benzemez. İnsan her şeyi öğrenmek, yapmak ve herhangi bir hareket alışkanlığı kazanmak imkânında olduğu halde, maymunda bu melekeler oldukça dardır.

Buradan hareketle Bergson, insanı maymunun gelişmiş hali olarak gören Darwinizme karşı çıkarak, insan ile maymunun da dahil olduğu diğer hayvanlar arasında bir derece farkı değil, bir mahiyet farkı olduğunu olduğunu belirtir. Bu fark

[231] Ae, s. 332.

[232] Ae, s. 336-337.

insanla hayvanın şuurları arasındaki farkta görünür. İnsan şuurunun hudutsuzluğu yanında hayvan şuuru hudutludur. İnsan şuuru icat ve hürriyet, hayvan şuuru ise kendi türünün alışkanlıkları içinde bir otomatizmdir. Hayvan ferdî bir çabayla bu otomatizmden kurtulsa bile başka bir otomatizme düşer. Şuur ancak insanda tam olarak gerçekleşmiş, gerçek hürriyete ulaşmış, hayvanda ise mahpus kalmıştır. Özetle "insana gelinceye kadar bütün hayat tarihi, maddeyi yerinden oynatmak için şuurun bir cehtinden ve üzerine tekrar düşen maddenin altında tam denilecek kadar ezilmesinden ibaret olmuştur."[233]

Bergson'un insan ve hayvan şuurları arasında böyle bir fark görmesi şaşırtıcı sayılmamalıdır. Zira şuuru en yüksek gerçekleşme haline çıkaran sezgiyi o sadece insana mahsus görür. Sezgi insana yaratıcı bir hüner kazandırır ve hayat hamlesinin yaratıcı kabiliyetini insanda toplamıştır. Bununla birlikte sezgi ferdî bir karakter taşımaktan kurtulamaz ve genelleştirilemez; genelleştirilmek için diyalektiğe ihtiyaç duyar. Filozof, bu ihtiyacı, felsefesinin de bir nevi gözden geçirilmesi şeklinde şöyle ifade eder:

> İleriye atılmak üzere bütün varlığımızın toplandığı işe atılma zamanlarında saik ve muharriklerin açık bir şuuruna ve hatta bunları taazzuf ettiren oluşa bile az çok sahip oluruz; fakat maddeden geçerek onu canlandıran bir cereyan olan bu saf meram (*vouloir*) ferdî mahiyette olan parça bir meramdır. Bütün bir hayatın kaynağına erişmek için, bütün bir maddiyetin kaynağına erişmek için olduğu gibi çok daha uzaklara gitmek lazım gelecektir. Bu kadar uzaklara gitmek imkânsız mıdır? Değil, çünkü bunun mümkün olduğunu gösteren felsefe tarihi meydandadır. Yaşıyan hiçbir felsefe sistemi yoktur ki hiç olmazsa bazı kısımlarında sezgiden hayat almamış olsun. Yalnız sezginin kullanılması için diyalektik lazımdır, kavramlaşması ve başkalarına yayılması için de yine diyalektik lazımdır. Fakat diyalektik, çok kere, kendisini aşan sezginin verimini geliştirmekten başka bir şey yapmaz. Doğrusunu söylemek lazım gelirse diyalektik ile sezginin yolları birbirine zıttır. Fikirleri birbirlerine bağlayan diyalektik ceht fikirlerin toparlamak istediği sezgiyi söndürür. Bunun için filozof, sezginin hamlesini bir kere aldıktan sonra onu terk ile hareketine devam etmek için kendine güvenerek kavramları birbiri arkasından sürmek zorundadır. Fakat çok geçmeden ipin ucunu kaçırdığını görür, ikinci bir temasta bulunmağa, yapılan şeyin büyük bir kısmını bozmağa mecbur olur. Kısaca söylersek diyalektik düşünce, kendi kendisiyle uygunluğu sağlayan bir düşüncedir. Yalnız sezginin bir gevşemesinden ibaret olan diyalektik vasıtasiyle bir değil, birçok uygunluklar sağlamak kabildir. Oysaki sadece bir hakikat vardır. Eğer sezgi birkaç lahzalık olmayıp da sürebilseydi, filozof yalnız kendi düşüncesiyle mutabıkkalmayı değil, bütün filozofların birbirleriyle mutabık olmalarını sağlayacaktı. Eğer bir sistemde müphem ve eksik olarak mevcut ve sistemden de daha kıymetli, daha ömürlü olan sezgiyi temadi ettirmek kabil olsaydı felsefenin konusuna erişilmiş, yoldan çıkmamak için gereken dayanak noktaları sağlanmış olacaktı.[234]

[233] Ae, s. 239-240.

11. Yaratıcı Zaman Anlayışı

Bergson, hayat hamlesi tasavvurunu, kendisinden öncekilerden farklı yeni bir zaman anlayışına dayandırdığı düşüncesindedir. Bu yeni zaman anlayışını ilk defa kendisinin ortaya koyduğunu dile getirmez; fakat kendi görüşünün, klasik ve modern zaman anlayışlarından farklı yeni bir telakki olduğunda ısrar eder.

Bergson'a göre, eski Yunan düşüncesi, zamanın, oluşun veya hareketin aldatıcı ve geçici olduğu görüşündedir. Zenon Paradoksları bunu anlatır. Bu paradokslarda Zenon (MÖ 495?-430?), zamanı, mekân üzerinde birtakım durum noktalarına ayırır ve bir/bölünmez olan hareketi adetâ imkânsız hale getirir. Platon'un (MÖ 428/423-348/347) idea teorisigibi, Aristoteles'in form anlayışı da aynı sonuca varır. Parmenides (MÖ 515?-460?) açısından ise, var olan, değişmez olandır; değişme, değişmezlikten bir noksanlaşma yoluyla çıkmış geçici bir haldir.

Bergson, eski Yunan düşünürlerinin hepsinin, oluşun varlığa nisbetini 1'e eklenen bir 0 olarak kavradıklarını belirtir. Halbuki tam tersi olmalıdır. Ona göre "her harekette, müteharrike atfedilen mütevali duraklardan fazla bir şey vardır; her oluşta zaman zaman geçirdiği şekillerden fazla bir şey vardır; şekillerin tekâmülünde de birbiri ardından gerçekleşmiş şekillerden fazla bir şey vardır."[235]

Bergson'a göre eski Yunan düşüncesinin bu zaman anlayışı, İskenderiye mektebinden geçerek tüm Ortaçağ felsefesine hâkim olmuştur. Yeni bir zaman anlayışına ancak Kepler (1571-1630) ve Galilei (1564-1642) sayesinde ulaşılmıştır. Yunan felsefesinde, mesela düşen bir cisimden söz edileceği zaman, düşme olgusu karakterlendirilir, düşme hareketinin son haddi veya en yüksek noktası esas an olarak alınır ve bütün hareket bu an üzerinden tasavvur edilirdi. Halbuki Gelilei, düşen cisimlerde bu tür bir esas an olmadığını farketti ve düşmenin herhangi bir anındaki yerini belirlemeye çalıştı.

Aristoteles içinse aslolan kavramlara ulaşmaktır. O, yıldızların hareketinden dairevî hareket olarak bahseder. Kepler ise yıldızların daire şeklinde dolanmayıp

[234] Ae, s.307-309.
[235] Ae, s.404.

ekliptik şekilde dolandığını gördüğü halde bu açıklamanın yeterli olmadığını düşündü; zira onun için aslolan kanunlara ulaşmaktı.[236]

Bergson'a göre eski Yunan zaman anlayışı statiktir ve daima aşkın bir kökene referansla açıklanır. Oysa Rönesans zaman anlayışı, zaman ve hareketi hesaba katar, matematik bir tahlil usûlüyle sonuca dahil eder. Eski Yunan geometrisi şekil çizmekten ibarettir. Descartes ile birlikte geometri, zaman-mekân münasebetini ve onun denklemini arayan bir kılığa bürünür. Bergson, bu yeni zaman anlayışını yeni ilim olarak görür. Ona göre "yeni ilim astronomiden doğmuştur; onu gökten yere indiren Galilee oldu, çünkü Newton'lar ve ondan sonra gelenler hep Galilee vasıtasiyle Kepler'e bağlanırlar."[237]

Eski filozoflar için zaman bir tek andan ibarettir. Yeni âlimler, zamanı, ânlar toplamı (tevalî / ardarda geliş) olarak idrak eder. Bergson ise üçüncü bir tür zaman anlayışını teklif etmektedir. Ona göre zaman, kesintisiz bir akış ve sürüp giden bir andır. Eski Yunan felsefesiyle modern ilim, zamanı durum noktalarına ayırmak, yani hareketsiz olarak olarak incelemek bakımından birbiriyle örtüşür. Bergson'un zamanı ise hareketin kendisidir. Filozof burada kendi zaman telâkkisini daha iyi anlatabilmek için aşağıdaki örneği verir:

> Bir bardak suya atılan şekerin erimesini bekleme misalini, her vakit olduğu gibi, burada da tekrar edeceğim: Bardaktaki şekerin erimesini niçin bekliyoruz? Şekerin erimesi müddeti fizikçi için relatif bir olaysa muayyen zaman vâhitlerine pekâlâ irca olunabilir ve bu vâhit (birim) de istenildiği kadar olabilir; fakat bu müddet yahut süre şuurum için mutlaktır, çünkü şekerin erimesini beklemekteki sabırsızlığımla birlikte düşüp kalkıyor, hem de bu sabırsızlık kesin olarak belli oluyor. Sabırsızlığın bu belliliği nereden geliyor? Şekerin erimesini beklemeğe beni mecbur eden nedir? Hem de öyle bir bekleme ki psikolojik muayyen süresi nereden geliyor ve bu süreye neden hiç dokunmıyoruz? Eğer tevali, zaman anlarının basit bir yanyanalığından ibaret ise, gerçek bir tesir yapmıyorsa, zaman bir nevi kuvvet değilse, kâinat mütevali hallerini şuur nazarında hakikaten mutlak olan bir süratle neye seriyor? Bunu herhangi başka bir süratle değil de böyle muayyen bir süratle neden seriyor? Başka bir deyimle söylersek her şeyin bir sinema şeririnde olduğu gibi birdenbire verilmiş olmaması nereden geliyor? Bu noktayı derinleştirdikçe görüyorum ki istikbal ile hal bir arada verilmiş olacak yerde istikbalin halden sonra gelmeğe mahkûm olmasının sebebi hal esnasında tamamiyle taayyün etmemiş olmasıdır; eğer tevalinin doldurduğu zaman adetten başka bir şey ise, eğer tevali kendisine yerleşmiş olan şuur için bir kıymet ve mutlak bir realite ise bunun elbette bir sebebi vardır ve bu sebep şüphesiz, bir bardak şekerli su gibi, suni surette tecridedilmiş şu veya bu sistemde değil, fakat bu sistemin birleşerek bir mevcut teşkil ettiği somut bütünün içinde önceden tahmin edilemiyen bir şeyi ve yeniyi mütemadiyen yaratmış olmasıdır. İşte bu suredir ki artık maddenin bir olgusu olamaz, belki maddenin akışına karşı

[236] Ae, s. 426-7.
[237] Ae, s. 429.

> giden Hayat'ın bir olgusudur: bu iki hareket birbirine karşı gitmekle beraber birbirlerine daha az dayanışıyor değillerdir. O halde kâinatın süresi yahut oluşu ile meydanı ancak kâinatta bulabilen yaratma serbestisi arasında bir fark olmamak lazım gelir.[238]

Bergson, bunun ardından, bir ressamın resmini yapma süresini örnek olarak gösterir. Bu süre, önceden belli olmadığı gibi, ressamın çalışmaya başlamadan önceki fikirleriyle de büsbütün uyumlu değildir. Ressam, tuvalin başına oturduğunda tam olarak nasıl bir tablonun ortaya çıkacağı, kendisinden bile meçhuldür. Bütün unsurlar bilinse bile sonuç kestirilemez. İşte bir resmin yapılmasında zaman alan şey de bu kestirilemeyen, sahibinden bile meçhul olan şeydir. Sanatta olan bu zaman akışı, tabiatta da aynı şekildedir. Yeni olan şeyler, ardarda gelen şeylerin iç hamlesinden doğmaktadır. O halde "zaman ya bir yaratmadır yahut hiçbir şey değildir."[239]

Bergson'a göre modern ilim, eski felsefeden zamanın herhangi bir anını ele almamakla ayrılmakta, fakat mekânlaştırılmış bir zamanı esas alarak, yaratıcı zamanı tanımamaktadır. Bu yeni zaman görüşü, modern ilmi ve onun buluşlarını reddetmeyecek, ama zekânın yanına sezgiyi koyarak, bilginin eksik kalan yönünü tamamlayacaktır. Filozof bu fikrin yeni bir metafizik teklifi olduğunun farkındadır; ancak bu yeni metafiziği, eski metafiziğin zaafları ve imkânsızlıklarının telkin ettiği kanaatindedir.[240]

Bergson bu mütalaasının ardından Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716) ve Kant (1724-1804) felsefelerine köklü eleştiriler yöneltir. Nihayet felsefeye tekâmülcülük (*evolutionisme*) kavramını sokan Herbert Spencer'ı ele alır. Spencer'la hesaplaşmak belki de Bergson için bütün diğer filozoflarla hesaplaşmaktan daha önemlidir. Zira Bergson, daha önce de belirtildiği gibi, gençliğinde Spencer'ın fikirlerinin etkisi altında ve onun takipçisidir. Bergson, Spencer'ın etkisinden kurtulmasıyla, yaratıcı zaman anlayışını ve hayat hamlesi tasavvurunu geliştirir. Bergson'a göre, Spencer tekâmülü anlatmak istemekte, fakat

[238] Ae, s. 433-5.
[239] Ae, s. 437.
[240] Bu yeni zaman telâkkisi, kanaatimizce, Bergson'un tekâmülcülüğünü Mevlânâ'nın anlayışına yaklaştırır: "İnsan, hayvâniyyet ile nutuktan mürekkebdir; ol vecih ile ki, hayvanlık onda daimdir ve münfekk değildir. Onun nutku dahi böyledir ve onda daimdir. Her ne kadar zâhiren söz söylemese de, bâtında söyler, dâimâ nâtıktır. Çamurla karışık bir sel gibidir. O âb-ı sâfî (saf su), onun nutkudur ve o bulanık çamur, onun hayvâniyyetidir." Rûmî, Age, s. 72.

onun felsefesinde tekâmülden eser bulunmamaktadır. Daha doğrusu Spencer'ın "tekâmülü, tekâmül etmişin parçalariyle yeniden inşa etmekten ibarettir."[241]

12. İnsanın Tekâmülü

Henri Bergson, hayat hamlesi görüşünü sadece biyolojide geçerli bir tasavvur olarak görmemiş, sosyolojiye ve psikolojiye de uygulamıştır. **Dinin ve Ahlâkın İki Kaynağı**'nda Bergson, ilkel insan cemiyetlerinin oluşumunu anlatırken şu tespiti yapar:

> Sitenin duvarlarını zorlayan büyük insan sürükleyicileri, bununla hayat hamlesinin istikametinde yer almış gibidirler. Fakat hayata mahsus olan bu hamle hayat gibi sonludur. Ardı ardınca ortaya çıkan neviler de bu kuvvetle hasım kuvvetlerin çarpışmasının muhassalasıdır. Birincisi ileri iter, ikincisi aynı noktada yerinde saydırır.[242]

Buna göre hayat hamlesi, cemiyeti meydana getiren çarpışan iki kuvvetten biri, dahası cemiyette ahlâkı doğuran iki kaynaktan biridir; kendisini tutan statik ahlâka karşı dinamik bir ahlâkın üreticisidir. Bu durum –İbn Haldun'un asabiyet dediği– cemiyet dinamiğidir.

Bergson, eserinin ilerleyen sayfalarında cemiyetten ferde geçer ve orada da hayat hamlesinin en olgun temsilcisi halinde "gerçek mistikler" dediği tasavvuf adamını bulur:

> [Onlar] kendilerini kaplayan dalgaya sadece göğüslerini açarlar, kendilerinden emindirler, çünkü kendilerinde kendilerinden daha iyi bir şey duyarlar. Büyük aksiyon (faaliyet) adamları olarak ortaya çıkarlar. Mistikliği, yalnız görüş (rüyet), kendini aşma (gaşy), kendinden geçme (vecd) olarak tanıyanları şaşırtır. İçlerinden akan şey, onlar yoluyla başka insanları kazanmak isteyen, bir deniz alçalmasıdır; aldıklarını çevrelerine yaymak ihtiyacını duyarlar, çünkü bu bir aşk hamlesidir.[243]

Burada hayat hamlesi, kılık değiştirerek "aşk hamlesi" (*élan d'amour*) adını alır. İşte ister genişliğine (cemiyette) olsun, ister derinliğine (fertte) olsun, tüm insan hayatını yapan, bu aşk hamlesidir.

---

[241] Bergson, Age, s. 465.
[242] Bergson, **Dinin ve Ahlâkın İki Kaynağı**, s. 73.
[243] Ae, s. 132-133.

Bergson, **Yaratıcı Tekâmül**'ün yayınlanışından tam yirmibeş yıl sonra din ve ahlâkın kaynaklarını araştırırken, sosyolojiye ve psikolojiye dönük her tahlilinin biyolojik temelli olmasını gözetir. Bu yüzden hayat hamlesini, çeyrek asır önceki evrimci yaklaşımların bir kısmının terkedilip kendi tezini doğrulayıcı fikirlere geçildiğinin de farkında olarak, sosyoloji ve psikolojiye tam manasıyla uygulayabilmek için şu şekilde yeniden ele alır:

> Büyük bir yaratıcı enerji cereyanı gücü yeteni elde edebilmek için maddenin içine atılıyor; birçok noktalarda duruyor; bu duraklar da onun gözüne birtakım canlı cinslerin yani organizmaların ortaya çıkması olarak görünüyor, aslında analitik ve sentetik olan gözümüz, bu organizmalarda birçok işleri görmek için birbiriyle iş birliği eden birçok unsurlar meydana çıkarıyor. Organizasyon işi gerçekten durağın kendinden başka bir şey değildi, basit bir fiildi, binlerce kum tanesini, enstantane bir desen vermek için, aralarında anlaşmaya karar verdiren ayak basmasına benziyordu. En uzağa gitmeğe muvaffak olduğu çizgilerden biri üzerinde, hayat enerjisi, en iyi ne varsa sürükliyecektir, yoluna dosdoğru devam edecektir, sanılabilirdi; fakat büküldü, her şey kıvrıldı; birtakım varlıklar meydana çıktılar, faaliyetleri durmaksızın aynı dairede dönüyordu, organları, durmaksızın alet icadına meydanı açık bırakacak yerde, içgüdünün uyuşukluğuna doğru kayıyordu. Böcek cemiyetlerinde ferdin durumu böyleydi, çünkü organizasyonları bilgincedir, fakat otomatizmleri tamdır. Yaratıcı emek ancak insanla sona eren olgunlaşma* çizgisi üzerinden başarıyla geçti. Maddenin içinden geçerken, bu defa, şuuru, bir kalıpta olduğu gibi, imâl edici zekânın şeklini aldı. Kendinde düşünmeyi taşıyan icat da hürriyet halinde serpildi.[244]

Filozofun burada hayatın tekâmülünü ele alışında, insan toplumlarının tarihî gelişimini de çağrıştırmaya baktığını belirtmek gerekir. "İçgüdünün uyuşukluğa doğru kaydığı böcek toplulukları", onun statik din adını verdiği, organize ve içtimaî dinlerin hurafelerle dolu insanlığının bir izdüşümüdür. Fakat bu insanlık–maddede olduğu gibi tabiatta da– hür olarak yaratıcı bir enerjiyi depolar. "Hayvan türleri hayatı, yaratıcı enerjinin yolu üzerinde meydana gelen bir netice olarak hissettikleri halde, insanda hayat, ne kadar eksik ve geçici de olsa, bu emeğin başarısıdır."[245] O halde insan, kendisinde hayat hamlesi için gerekli olan potansiyel enerjiyi, içinde yaşadığı bu cemiyette ve onun inançlarında bulur ve bunu bir yaratıcı emek halinde fiiliyata dökerek, içinde yaşadığı cemiyeti ileriye, daha yüksek aşamalara taşır. Ancak insan bunu zekâ ile değil, sezgi ile yapabilir. Bergson bu durumu şu şekilde izah ediyor:

> O zaman da, hareketin sonunun tam bir mistiklik olup olmadığını bilmek kalır. İlk önce tarif edilmek şartiyle, kelimelere istenilen mana verilebilir. Bizim gözümüzde, mistikliğin sonu

* Mehmet Karasan (1907-1974), tercümesi boyunca, "tekâmül" veya "evrim" kavramı yerine "olgunlaşma" terimini kullanmayı tercih etmiştir.

[244] Ae, s. 289-290.

[245] Ae, s. 292.

> bir temas elde etmedir, dolayısıyla, hayatın gösterdiği yaratıcı emeğe kısmî bir intibaktır. Bu emek, Tanrı'nın kendisi değilse bile, Tanrı'dan gelen bir emektir. Büyük mistik, nev'e (türe), maddîliği yüzünden çizilen sınırları aşan, böylece ilahî tesiri devam ettiren ve ileri götüren bir ferdiyet olacaktır. Bizim tarifimiz budur.[246]

Bergson, bu tarife nazaran Plotinus'u eksik bulur ve "na arz-ı mev'udu [vaat edilmiş yer] görmek nasip oldu, ama üzerine ayağını basmak nasip olmadı" der. Bergson'a göre Plotinos, vecd tecrübesi yaşamış, ruhun kendisini Tanrı'nın huzurunda hissettiği temâşâ noktasına kadar gitmiş, ama o son adımı atamamıştır; zira onda temâşâ faaliyeti yine de zayıftır. Bu açıdan Bergson, Plotinos'u, diyalektiğin çelmesine takılmakla ve bundan ötürü tam bir mistikliğe varamamakla suçlar.

Bergson'a göre Hint mistisizmi de aynı sona düçar olmuştur. Onlar sevgiyi (*charité*) tanımış, onu öğütlemiş, ama tam ve esrarlı şekilde kendini vermeyi tanımamıştır. Bundan ötürü Hint mistikleri insan emeğinin müessirliğine inanmamıştır. Halbuki "bu güven güçlü olabilir, dağları yerinden oynatabilir. Tam bir mistikliğin buraya kadar gitmesi gerekirdi."[247] Çünkü tam mistiklik, iştir, harekettir yani hayat hamlesidir.[248]

Bergson'a göre, tasavvuf adamında aşk, içgüdüden çıkmadığı gibi, zekâdan da çıkmamıştır. Aşk ne duygunun ne aklın ürünüdür; bilkuvve hem biri, hem öteki, bilfiil daha fazlasıdır. Ona göre aşk, duygunun da aklın da kökündedir. Bu manada aşk, Tanrı'nın eserine duyduğu aşkla birleşirse, yaratmanın sırrını verebilir. Bundan ötürü aşk metafizik bir tecrübedir. Üstelik aşk, Tanrı'nın yardımı ile insanın yaratılışını tamamlamak, insanlığı ne olması gerekiyorsa ona evirir. Kısacası, bu aşkın istikameti hayat hamlesinin istikametidir. Başka bir ifadeyle aşk, hayat

---

[246] Age, s. 305.
[247] Age, s. 312-313.
[248] Levent Bayraktar, bu konuda şu bilgiyi verir: "1932'de evinden ilk defa çıktı ve inzivada iken hazırlamış olduğu **Ahlak ve Dinin İki Kaynağı** (*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*) adlı kitabını çıkardı. Bu eserinde Bergson, kapalı ile açık toplumu, kapalı ile açık ahlakı ve statik ile dinamik dini karşılaştırdı. Burada açık ahlak ile dinamik dini savundu. Kendisi inzivada iken, her filozofun yaptığı gibi onun da, sistemini ahlak felsefesi ile tamamlamasını bekleyenler sabırsızlanmış ve bu ahlakın nasıl olacağı hakkında çok çelişik tahminler ortaya koymuşlardı. Bazıları Spencer tarzında pozitivist bir evrimcilik görüşüne dayanan bir ahlak kuracağını düşünürken, bazıları da tam aksine Bergson ahlakının mistik olacağını söylüyorlardı. Bergson, **Ahlak ve Dinin İki Kaynağı** adlı eseriyle bu ikinci grubu haklı çıkardı." (Bayraktar, Age, s. 226.)

hamlenin kendisidir. "İmtiyazlı insanlara bütünüyle verilmiştir, onlar da, bunu bütün insanlığa vermek istiyeceklerdir, böylece de, gerçekleşen bir tenakuz ile, yaratılmış bir şey olanı bir nevi yaratıcı emek haline çevireceklerdir, tarif gereğince bir durak olandan da bir hareket meydana getireceklerdir."[249]

Sezgi, insana mahsus kılınmakla, insanda Yaratıcının suretinden gelen bir ışık olur. Bu ışık, insanda her zaman yeterli kuvvette olmasa bile, hayat hamlesinin manasını ve fonksiyonunu aydınlatır. Çünkü o, zekânın ve içgüdünün aksine içe doğru yönelmiştir. Sezginin yoğunluğu bizi varlığımızın köküne kadar götürebilir ve oradan da hayatın temel prensibine temasımızı mümkün kılabilir. Bu da tasavvuf adamının harcıdır. Ne var ki, tasavvuf adamının mistikliğinin sahte bir mistiklik olup olmadığını da ayırdetmek gerekir. Bergson bunun için tasavvufun felsefeyle birlikte olmasını, felsefe tarafından denetlenmesini önermektedir.[250]

Filozof, hayatta tekâmülün insana vardığı gibi, insanda tekâmülün de ondan daha üstün bir varlığa varacağını **Yaratıcı Tekâmül** ve **Dinin ve Ahlâkın İki Kaynağı**'nda belirtir. Önceki eserinde, Nietzscheci anlamda olmasa da, "üstün insan" (*übermensch*) kelimesini kullanırken; ikinci eserinde felsefi kavrayışa sahip "mistik/tasavvuf adamı"nı tercih eder. Bergson'a göre bu ideali yeryüzünde yalnızca bütün canlıların varlık sebebi olan insan gerçekleşmiştir. Eğer bazı insanlar, hayatın genel çalışmasına katılan ferdî bir emekle âletin (zekânın) direncini kırmayı, maddeyi yenmeyi ve nihayetinde Tanrı'yı yeniden bulmayı başaramamış olsalardı, insan varlığının hiçbir önemi kalmazdı. "Bu insanlar mistiklerdir. Bir yol açmışlardır.Onlar bununla feylesofa hayatın nereden geldiğini ve nereye gittiğini göstermişlerdir."[251] Filozofa düşen görevse, onları gösterdiği yöne bakarak, hayatın maddeye ve uyuşukluğa dönük sapma belirten taraflarını yenmektir.

Bergson, eserinin sonunda çağın bir resmini çizer. Tarihî, içtimaî ve siyasî olayların içinden geçerek, bir maddeye ve uyuşukluğa dönük, zevk ve sefa düşkünü insanının portresini çıkarır. Bu portreye göre, insan hüsrandadır. İnsanlık, kendi yaptığı makinelerin esiri olmuş, mekanik bir hale gelmiş ve ruhunu unutmuştur. İlim

[249] Ae, s. 324-325.
[250] Ae, s. 348-349.
[251] Ae, s. 358.

maddeye yapışmış, üçyüz yıl boyunca maddeden başka konusu olmamıştır. Bergson bu görüşünü şu cümlelerle okuyucuya aktarıyor:

> Bu defa maddî değil, manevî, yeni gizli enerji ihtiyatları lazımdır. […] Büyüyen vücut kendisine bir ruh eklenmesini beklemektedir, makine de bir mistiklik istemektedir. […] (Makinenin) daha da yere doğru eğdiği insanlık, mistiklik eliyle belini doğrultmaya ve göğe doğru bakmaya ulaşmadıkça, gerçek istikametini bulamayacak, gücü ile ölçülü, mütenasip işlerini göremiyecektir.[252]

Bergson, modern dönemde insanlığın, dinsiz ve ahlâksız bir badireye dalmış olmasından oldukça rahatsızdır. Ona göre mistik sezginin dünyaya getireceği hayat sadeliği ve gerçek sevinci yeniden kazanmak insanlık için önem arz eder. Bu sevinç, insana bir öte dünya inancını da getirecektir. Aksi takdirde insan, elde ettiği ilerlemenin altında ezilmekten ve yok olmaktan kendisini kurtaramaz. Bergson, modern insanın şu soruyu kendisine sorması gerektiğini düşünür: Sadece yaşamak mı istiyor, yoksa hayatın gayesini yerine getirmek için gereken emeği de sarf etmek istiyor mu?[253] Böylece Bergson, insanoğlunu, evrim teorisinin hezeyan doğuran sapkın görüşlerinden, kendi aslına ve kökenine geri çağırıyor.

[252] Ae, s. 434.
[253] Ae, s. 444.

SONUÇ

Bergson, zekânın maddeye ve maddîleştirmeye dönük bir yönelimi olduğunu, hayat gibi kesiksiz bir oluşu kavramaya elverişli olmadığını ve hayatın tekâmülünü anlamak için daha başka bir idrak vasıtasına ihtiyacımız olduğunu belirtir. Bu açıdan Bergson süre kavramını yeniden inceler. Ona göre süre, zihnimizde birbirini takip eden ve durmaksızın değişen hallerimizin içinde aktığı bir dere yatağı gibi, psikolojikbir varlıktır. Bergson bu akışı hayata benzetip, buradan hareketle tabiatın içinde zihnimizdeki gibi bir kesiksiz akış olup olmadığını sorgular.

Bergson'a göre maddenin aksine organik varlıklarda sürekli bir değişme, var olma çabası ve yaratma isteği, hâsılı bir birey olma temayülü vardır. Fakat bu temayül, hayatın içinde ortaya çıkan başka temayüller tarafından sürekli engellenmekte ve kesintiye uğratılmaktadır. Buna rağmen, organik varlıklardaki var olma temayülü baskındır ve hayatı devam ettiren şeydir. Üstelik Bergson'a göre tekâmül, türleşme yoluyla değil, bireyleşme yoluyla gelişen bir harekettir.

Biyolojik âlemdeki akışın psikolojik âlemdeki gibi süre sayesinde gerçekleştiğini düşünen Bergson, hayatın bu akışında, acaba evrimcilerin iddia ettikleri gibi, canlı varlıkların birbirine dönüşümü (transformizm) olup olmadığını sorgular. Bergson'a göre dönüşüm sebeplerin sonuçları yaratması ya da amacın sebeplerde gizli olması suretiyle kabul edilir. Ancak Bergson, birine mekanizm, diğerine finalizm adını verdiği her iki anlayışın da onun farkettiği tarzda bir tekâmülü açıklamadığını, zira ikisinin de zihnî çabayla kurgulanmaya çalışıldığını savunur.

Bergson'a göre, tekâmülü meydana getiren hayat hamlesi hür bir fiildir. Nasılki bir insan, herhangi bir şey hakkında karar verirken, karar anına kadar olan bütün geçmişini şuurunda saklamasına ve bu geçmişin tecrübeleriyle dolu olmasına rağmen, bu geçmiş onu belirlemez ve bir şeye zorlayamazsa, insanın bu kararında geleceğin de onun önüne sunduğu imkânlar sınırlıdır. O halde hayat hamlesi hür bir fiil olduğu gibi, aynı zamanda zorunsuz (mümkün) bir fiil olmalıdır. Dolayısıyla bu

fiil evrimcilerin tesadüfleriyle açıklanamayacağı gibi, zorunluluğun zincirlerine de bağlanamaz.

Bergon gözün nasıl oluştuğu ve görmenin nasıl başladığı hususunda evrimcilerin açıklamalarını da makul bulmaz. Zira göz, Darwin'in tabii ayıklanma hipoteziyle açıklanamayacak kadar karmaşık bir yapıdır. Nitekim tesadüfen bir araya gelen birçok parçanın, tabii ayıklanma yoluyla göz gibi karmaşık bir yapıyı oluşturduğunu ve bu oluşumun görme fiilini başlattığını düşünmek bir mucizeyi savunmaktan farksızdır. Halbuki hayat hamlesi tezine göre bütün türlerde ve bireylerde gözle görme, ilk kaynaktan gelen müşterek bir hareket sayesinde oluşmuştur.

Hayat hamlesi canlılar dünyasından geçen bir iç fiil ve aksiyondur. O, maddeyle hayatın çarpışmasından doğmuş bir ilk büyük patlama ve bu patlamayı takip eden sayısız patlamalardır. Bütün canlılık, bitkiler, hayvanlar, mikroplar, bu ilk patlamadan, ilk hamleden sonra çeşitli yönlere dağılan tekâmül yollarındandoğmuştur. Böylece hayat hamlesi bir kaynaktan gelmiş ve çeşitli kollara ayrılmıştır. Bu iç fiil, maddenin direnci karşısında ne kadar ileri giderse orada yeni bir canlılık vücuda getirir. Hayat hamlesi görüşü, parçaların tesadüfen bir araya gelmesinden bütüne varıldığı şeklindeki evrim anlayışlarının tümünü reddeder; çünkü hayat, parçaların toplamından değil, bütünün parçalanmasından oluşmuştur.

Bergson, hayat hamlesinin, hayatı ve hayatın tekâmül tarihini meydana getirirken güneş enerjisinden yararlandığını düşünür. Bitkiler, güneş ışınlarının yaydığı azot ve karbonu toplayarak patlayıcı maddeye dönüştürmüştür. Hayvanlar da bu patlayıcı maddeyi birdenbire boşaltarak bu hamlenin temayüllerini meydana getirmiştir. Bu temayüllerden bazıları yerinde saymış, bazıları gerilemiş, bazıları sapmış, ama bir tanesi, insana kadar giden omurgalılar yolunu açmıştır.

Bergson ayrıca hayatı "maddenin içinden geçen şuur" olarak tanımlar. Dolayısıyla, hayat hamlesinin teşkil ettiği iç fiil aslında şuurdur. Maddeye düşen ve onun mukavemetine karşı koyan şuur, hayatı meydana getirmiştir. Bu şuur, başlangıçta uyuşukluk vaziyetindeyken, onu uyuşukluktan uyanıklığa geçiren şey hareket olmuştur. Hayvanlar hareket edebildikleri için, onlarda şuurun tekâmülü daha

dinç olmuş, bitkilerdeki gibi uyuşukluğa düşmemiş, önce içgüdüye, sonra zekâya dönüşmüştür. Bundan ötürü içgüdü gibi zekâ da şuurun halleridir. Dolayısıyla Bergson'nun hayat hamlesini şuurdan şuura yükseliş olarak anlamak mümkün görünmektedir.

Öte yandan hayatı kavrayıcı şuur, ancak sezgi yoluyla elde edilebilir. Sezgi ise, canlılar arasında sadece insana mahsustur. Kısacası insan, zekâsının fazlalığı nedeniyle değil, sezgisi sayesinde insan olmuştur. İnsanın diğer hayvanlardan farkı, bir nicelik farkı değil, nitelik itibariyle şuur farkıdır. Bergson'a göre insanda şuur, sezgi boyutuna ulaşarak, kendi varlığını idrak eden üstün bir mertebeye çıkar.

Dinin ve Ahlâkın İki Kaynağı'nda Bergson, insanın tekâmülünü insan toplumu ve insan ferdinde arar. Ona göre şuurun biri zekâ, diğeri sezgi olan iki kanadı vardır. Zekâ toplum yararına dönük işlerde, sezgiyse ferdî başarılarda açığa çıkan ve mistisizmle ulaşılan bir mertebedir. Bu itibarla Bergson, en yüksek nitelikte insanların tasavvuf adamları arasından çıktığını düşünür.

Bu görüşte modern dönem Müslüman bilinçler için ibret alınacak pek çok hususun olduğu görülmektedir. Bunun içinse öncelikle biyolojik tekâmülü yaratılışın gereği olarak kavramak ve tekâmülden muradın ne olduğunu anlamak gerekir. Buradan hareketle çağdaş İslâmî bir biyoloji görüşüne ulaşılabilir. Bergson'un hayat hamlesi tasavvurunun, bugün ya inançsız bilimin altında ezilen veya ona büsbütün sırtını dönerek ondan kurtulacağını sanan Müslüman çevreler açısından önem arz edebilir.

Sonuç olarak Bergson'un sezgi ve hayat hamlesi görüşü, günümüz Müslümanların âlemi evrimci ve yaratılışçı modellere dayanmadan, her ikisini makul bir zeminde uzlaştırarak açıklayabilmesinin zemini verebilir. Ayrıca bu bakış açısı tasavvufu yeniden keşfetmemize de imkan tanır. Zira günümüzde tasavvuf, sezgiden uzak ve manasını kaybetmiş kaba şekiller altında kalmıştır. Üstelik tüm hayat hamlesini sezgi vasıtasıyla kavramak sanat ve estetikte de yüksek bir duyarlıklık verebilir. Nitekim günümüzde Müslümanların sezgiye dayalı İslâmî bir sanat ve estetik görüşünü yeniden oluşturması, inançlarının kendilerinden beklediği acil görevler arasındadır.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Batuhan: "Thomas Henry Huxley ve Bilimsel Agnostisizm", **Bilim ve Ütopya dergisi**, İstanbul, sa.327, 2021.

Ateş, Kenan: "Dünü ve Bugünüyle Evrim Kuramı", **Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi**, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2009.

Aydoğdu, Hüseyin: "Bergson'un Hakikat Araştırmasında Sanatın Fonksiyonu", **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Erzurum, c.7, sa.1, 2006.

Bayrakdar, Mehmet: **İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, 2.bs., Ankara, Otto Yayınları, 2020.

Bektaş, Ali Sinan: Charles Darwin'in Evrim Anlayışı ile Henri Bergson'un Yaratıcı Tekâmül Anlayışının Mukayesesi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimler Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep, 2019.

Bergson, Henri: **Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı**, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986.

———: **Düşünce ve Devingen**, çev. Miraç Katırcıoğlu, 2. bs., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986.

———: **Etik ve Politika Dersleri**, çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016.

———: **Gülme**: **Komiğin Anlamı Üstüne Deneme**, çev. Yaşar Aytunç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.

———: **La Pensée et le Mouvant: Essais et Conférences**, Quatriéme Edition, Paris, Librairie Félix Alcan, edition numérique: Pierre Hidalgo, La Gayza Scienza, 2011.

———————: **L'Evolution Créatrice**, Edition Electronique (ePub.PDF) v.:1,0: Les Echos du Maquis, 2013.

———————: **Madde ve Bellek: Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme**, çev. Işık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

———————: **Relation du Corps a l'Esprit**, Vingt-Huitiéme Edition, Paris, Librairie Felix Alcan, edition numérique: Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, 2011.

———————: **Metafizik Dersleri: Uzay-Zaman-Madde**, çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul Pinhan Yayıncılık, 2014.

———————: **Ruh Teorileri: İnsan Ruhu ve Kişiliği**, çev. Esat Burak Altıntaş, İstanbul, Pinhan yayıncılık, 2020.

———————: **Süre ve Eşzamanlılık,** çev. Erdem Baykal, Ankara, Fol Kitap, 2021.

———————: **Şiir Felsefesi: Lucretius'un Şiiri, Felsefesi, Fiziği, Metni,** çev. Y. Gurur Sev ve Adem Beyaz, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2020.

———————: **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri,** çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1997.

———————: **Yaratıcı Tekâmül,** çev. Mustafa Şekip Tunç, 2. bs., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1986.

———————: **Zihin Kudreti,** çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1989.

Bolay, Süleyman Hayri: **Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini,** İstanbul, Milli Eğitimi Basımevi, 1999.

Boorstin, Daniel J.: **Keşifler ve Buluşlar,** çev. Fatoş Dilber, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996.

Bouroux, Emile: **De la Contingence des Lois de la Nature**, Paris, Librairie Félix Alcan, 1921.

_____: **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında,** çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1947.

Cevizci, Ahmet: **Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü,** İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000.

Çetinkaya, Bayram Ali: **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni,** c. 4, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015.

Çubukçu, İbrahim Agâh: **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, no: 174, 1986.

Darwin, Charles: **İnsanın Türeyişi,** çev. Öner Ünalan, 2.bs., İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2014.

_____: **Seksüel Seçme,** çev. Öner Ünalan, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2016.

_____: **Türlerin Kökeni,** çev. Öner Ünalan, 5. bs., İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2014.

Deleuze, Gilles: **Bergsonculuk**, çev. Hakan Yüceler, 3. bs., İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2014.

Demir, Murat: "Bergson-Deleuze Karşılaşması: Virtüelin Materyalizmi", **Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, c.20, sa.39 (2015/2).

Diderot, Denis: **Din, Ahlak, Evrim ve Toplumsal Yaşam'a Dair Diyaloglar,** çev. Hasan Erdem, İstanbul, Arya Yayıncılık, 2013.

Duralı, Ş. Teoman: **Biyoloji Felsefesi,** Ankara, Akçağ Yayınları, 1992.

_____: **Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu,** 3. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018.

_____: **Hayatın Anatomisi: Canlılar Bilimi Felsefesi: Evrim ve Ötesi,** 2. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2020.

Dursunoğlu, İsmail: "Sosyal Darwinizm", **Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, c.6, sa.1, 2016.

Eroğlu, Ayşe: "Henri Bergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi, **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Isparta, sa.27, 2012: 81-102.

Erten, Murat: "İbn-i Haldun'da Varlık ve İnsanın Evrimi", **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, c.21, S. Prof. Dr. Fuat Sezgin Özel Sayısı, Kasım 2019.

Eyuboğlu, İsmet Zeki: **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü,** 2. bs., İstanbul, Sosyal Yayınları, 1991.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed: **Varlıkların Yaratılış Hikmetleri**, çev. Hasan Akarsu ve Mürsel Sıradağ, İstanbul, Dede Korkut Yayınları, 1971.

Gould, Stephen Jay: **Darwin ve Sonrası: Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler,** çev. Ceyhan Temürcü, 4. bs., Ankara, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2002.

Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi,** 6.bs, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990.

İbanoğlu, Fulya: "Terakki ve Tekâmül Meselesine Tekkeden Yükselen Bir Ses: "Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darvin" İsimli Risalenin Çeviri Yazısı ve Tahlili", Orcid ID: 0000-0001-8478-2967, **Artuklu Akademi Dergisi**, 2018.

İbn Haldun: **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, 5.bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2007.

İbn Sina/İbn Tufeyl: **Hay bin Yakzan**, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya ve Babanzâde Reşid, YH: N. Ahmet Özelp, 29. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2021.

İnce, Hasan Tahsin: "Sosyal Darwinizm'in Din Sosyolojisi Açısından İncelenmesi", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005.

James, Henry: **The Letters of William James**, The Atlantic Monthly Press, Boston, 1920.

Kalaycıoğulları, İnan - Akgündüz, Batuhan: "Osmanlılar ve Lamarck", **Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, 30.03.2022, s.449, DOI: 10.20981/kaygi.1089732.

Kalaycıoğlulları, İnan - Dinçarslan, İsmail: "Ahmed Nebîl ve İnsânın Menşe'i", **Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim,** İstanbul, Mahya Yayıncılık, 2016.

Korkmaz, Mustafa: "Henri Bergson'da Din ve Ahlâk İlişkisi", Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2019.

Netikova, Klara: "T. H. Huxley's Evolution and Ethics: Struggle for Survival and Society", **e-Logos – Electronic Journal for Philosophy** 2019, Vol. 26(1): 4–18.

Oğuz, Mustafa Cem: "Mustafa Şekip Tunç ve Türkiye'de Bergsonculuk", **Artvin Çoruh Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, c. 1, sa. 15 (2015): 90-109.

Ott, Emil: **Modern Dinin Filozofu: Henri Bergson**, çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2005.

Öktem, Ülker: "Darwin'in Evrim Kuramı'nın Tanzimattaki Etkileri", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, sa. 11, (2011): 1-24.

——————: "Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih CoğrafyaFakültesi Dergisi**, c.40, sa. 1-2 (2000): 159-188.

Özgökman, Fatih: "Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Tezi, Ankara, 2009.

Rousseau, Jean-Jacques: **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasih Nuri İleri, 11. bs., İstanbul, Say Yayınları, 2016.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddin: **Fîhi Mâ Fîh**, çev. Ahmed Avni Konuk, yh. Dr. Selçuk Eraydın, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994.

Shakespeare, William: **Hamlet,** çev. Bülent Bozkurt, 9. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2007.

Silifke, Ahmet Faruk: "İrade Meselesi Bağlamında Nureddin Topçu'nunHenri Bergson'a Yönelik Eleştirileri", Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2016.

Skirbekk, Gunnar - Gilje, Nil: **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, 2006.

Sol, Ayhan: "Lyell'ın, Lamarck'ın Evrim Kuramını Eleştirisinin Bir Değerlendirmesi", **Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, sa. 12, (2009): 117-130.

Tanar, Mehtap: "Batı Avrupa'da Sosyal Darwinizm Tartışmaları ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Taslaman, Caner: **Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, 20. bs, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2016.

Topçu, Nureddin: **Bergson**, 7. bs., , İstanbul, Dergâh Yayınları, yh. Ezel Erverdi, İsmail Kara, 2007.

Toraman, Esin Esra: "Manevi Gerçekçilik, Sinema Dili ve Semih Kaplanoğlu Sineması", Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, D: Aysun Kayacı Yüksel, Eylül 2021.

Türdav: **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat,** İstanbul, TÜRDAV Basım ve Yayın, 1995.

Uçman, Abdullah: "Dergâh", **DİA**, c. 9, İstanbul, s. 172-174.

Yakıt, İsmail: "Darwin'den Önce İslâm Düşünürlerinde EvrimleİlgiliFikirler", **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi**, sa:24 (1984): 101-122.

Yaşa, A. Gökhan: "Herbert Spencer Sosyolojisinde Sosyal Evrimcilik ve Liberalizm Etkileri", **Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi,** Yıl: 2018, 10(19): 593-605.

Yıldız, Fatma: "Antony Kenny'de Din Felsefesi: Agnostisizmin Temellendirilmesi", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul, 2021.

Yıldız, Yakup: "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 9, sa. 17 (2011): 333-356