



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**ŞUURLU MUHAFAZAKÂRLIK:
MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ DÜŞÜNCESİNDE
BİREY, TOPLUM, SİYASET**

İlhan YAYLALI

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2014

ŞUURLU MUHAFAZAKÂRLIK:
MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ DÜŞÜNCESİNDE
BİREY, TOPLUM, SİYASET

İlhan YAYLALI

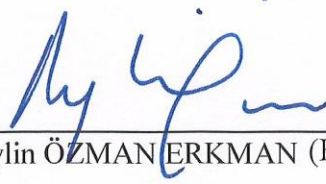
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

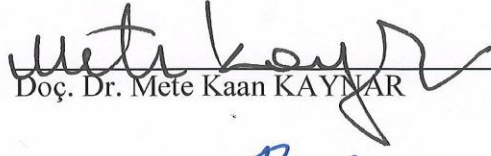
Ankara, 2014

KABUL VE ONAY

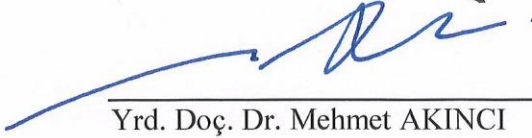
İlhan YAYLALI tarafından hazırlanan “Şuurlu Muhafazakârlık: Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Birey, Toplum, Siyaset” başlıklı bu çalışma, 30.06.2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



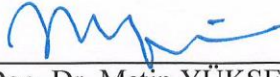
Prof. Dr. Aylin ÖZMAN ERKMAN (Başkan)



Doç. Dr. Mete Kaan KAYNAR



Yrd. Doç. Dr. Mehmet AKINCI



Yrd. Doç. Dr. Metin YÜKSEL



Öğr. Gör. Dr. Ruhtan YALÇINER (Danışman)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf ÇELİK
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun ... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

30.06.2014
İlhan YAYLALI

ÖZET

YAYLALI, İlhan. *Şuurlu Muhafazakârlık: Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Birey, Toplum, Siyaset*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2014.

Felsefe ve psikolojinin Türkiye’de kurumsallaşmasına, birçok telif ve çeviri eseriyle katkıda bulunan Ord. Prof. Dr. Mustafa Şekip Tunç (1886-1958); felsefeci, ruhiyatçı, bilim adamı ve aynı zamanda sanatkâr kimliğiyle tanınmaktadır. Kurtuluş Savaşı ve sonrasında, Tunç, Bergson felsefesinin Türkiye’de tanınmasını sağlamış ve Bergsonculuğun önde gelen temsilcilerinden birisi olmuştur. Mustafa Şekip Tunç; çoğulcu bir evren anlayışıyla; hayatı, sürekli bir “oluş” ve “akış” hali olarak yorumlar.

Şekip Tunç, şahsiyet sahibi insana önem veren bakış açısından ve Bergson felsefesinin temel kavramları olan “süre” ve “yaratıcı tekâmül”den hareketle, gelenekleri geçmiş ve gelecek arasında köprü olarak tanımlamış; hayatın ancak geçmişten aldığı güçle geleceğe hamleler yapabileceği görüşünü savunmuştur. Gelenekçiliğe ve devrimciliğe aynı şekilde itiraz eden Mustafa Şekip Tunç’un *şuurlu muhafazakârlık* görüşü, onun siyasal düşüncesinin en olgun halini göstermekte ve pozitivist modernleşme fikrine alternatif getirmektedir.

Anahtar Sözcükler

Mustafa Şekip Tunç, Sezgi, Şuur, Hayat Hamlesi, Yaratıcı Tekâmül, Terakki, Şuurlu Muhafazakârlık, Henri Bergson.

ABSTRACT

YAYLALI, İlhan. *Conscious Conservatism: Individual, Society and Politics in Mustafa Şekip Tunç's Thought*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2014.

Ord. Prof. Dr. Mustafa Şekip Tunç (1886-1958), who has contributed to the institutionalization of philosophy and psychology in Turkey, has also been known as a philosopher, spiritualist, scientist and artist. After the War of Independence, Tunç contributed to the popularization of Bergsonian philosophy in Turkey and has become a leading figure of Bergsonism. Mustafa Şekip Tunç, as part of his emphasis on multiplicity of cosmos, interprets life as a continuous condition of “becoming” and “movement”.

By going through a perspective stressing human self-hood and critical concepts of Bergsonian philosophy such as “durée” and “creative evolution”; Şekip Tunç has defined traditions as a bridge between the past and the future, and defended the idea that life could only progress towards future by the impulse excerpted from the past. Mustafa Şekip Tunç's concept of conscious conservatism, simultaneously opposing to both traditionalism and revolutionism, discloses the most impeccable bearing of his political thought and provides an alternative to the idea of modernist positivism.

Key Words

Mustafa Şekip Tunç, Intuition, Consciousness, Élan Vital, Creative Evolution, Progress, Conscious Conservatism, Henri Bergson.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM I - MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ: HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCESİ	4
1.1.1. Hayatı	4
1.1.2. Şahsiyeti	9
1.1.3. Eserlerine Genel Bakış	11
1.2. MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ DÜŞÜNCESİNİ BELİRLEYEN DÖNEMSEL TARTIŞMALAR	17
1.3. MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN FİKİRLERİNİ ETKİLEYEN DÜŞÜNÜRLER	33
1.3.1. Henri Bergson ve Hayat Hamlesi (<i>Élan Vital</i>)	34
1.3.2. Sigmund Freud: Medeniyet Meselesi	40
1.3.3. Théodule-Armand Ribot: Hafıza Kaybı	45
1.3.4. William James: İtiyat, Ruhیات, Terbiye	49
1.4. BERGSONCULUK VE DERGÂH ÇEVRESİ	53
BÖLÜM II - ŞUURLU MUHAFAZAKÂRLIK: METODOLOJİK VE KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVE	61
2.1. METODOLOJİK TEMELLER	61
2.1.1. Anti-Pozitivizm	62
2.1.2. Sezgicilik	69
2.2. ŞUURLU MUHAFAZAKÂRLIĞIN DÖRT YÜZÜ	77
2.2.1. Zaman ve Mekân: İnsan, Felsefe, Şuur	77
2.2.2. Düzen ve Terakki (İlerleme) Fikri	80
2.2.3. Modernlik, Ruhیات ve Hissiyat Üzerine	86
2.2.4. Şuur ve Muhafazakârlık	91
BÖLÜM III - HAKİKATİN İZİNDE ŞUURLU MUHAFAZAKÂRLIK	113
3.1. ŞUURLU VARLIĞIN İZİ	113
3.1.1. Evren ve Varlık	113
3.1.2. Din ve Ahlak	117
3.1.3. Kültür ve Medeniyet	126

3.2. ŞUURLU BİREY VE TOPLUM İÇİN: AİDİYET, EĞİTİM VE SİYASET	132
3.2.1. Birey ve Aidiyet.....	132
3.2.2. Şuurlu Nesiller İçin Şuurlu Eğitim	138
3.2.3. Şuurlu Toplum ve Şuurlu Siyaset	143
SONUÇ	152
KAYNAKÇA	161

GİRİŞ

XIX. yüzyılın başından Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne ve ardından Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra çok partili hayata geçilmesine kadar olan dönem içerisinde çok çeşitli özellikler ve araştırılmaya değer birçok konu bulunmaktadır. Osmanlı modernleşme çabaları, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri, uzun savaş yılları ve Cumhuriyetin kuruluşundan sonraki inkılâp ve yeniden inşa yılları, o dönemlerde yaşamış düşünür ve aydınları derinden etkilemiş ve düşüncelerinin oluşmasında ana etken olmuştur. Önemli ve olağanüstü gelişmelerin yaşandığı bu yıllar, aynı zamanda, düşünce akımları ve fikir oluşumları bakımından da birçok zenginliği içerisinde barındırmaktadır.

Genel olarak literatürde yapılan çalışmalar, Genç Osmanlılar, Jön Türkler ve II. Meşrutiyet yılları üzerinde yoğunlaşmıştır. Diğer yandan bu çalışmalar, ağırlıklı olarak, Fransız ekolünden beslenen, Türk modernleşmesinin temel felsefesini oluşturan ve Cumhuriyeti kuran kadroyu derinden etkileyen; ilerlemeci, bilimci, pozitivist dünya görüşünün incelenmesine yönelik olmuştur. Temelleri 1910'larda atılıp, etkileri 1940'lara yayılan sosyal-siyasal ve felsefi görüşlerin incelenmesi de, Türkiye'de siyasal düşüncenin ele alınması açısından, bu çalışmalara eşlik etmiştir. Sözü edilen dönemde, hâkim olan ana akımlar yanında; anti-pozitivist, muhafazakâr ve aynı zamanda Cumhuriyetçi olan fikirler de ileri sürülmekteydi. Bu fikirlerin siyasal düşünce merkezli olarak çalışılması, nispeten yeni yeni başlamaktadır. Dönemin düşünce yapısının ele alınmasında sosyal-siyasal belirleyicilerin önemi, edebiyat, tarih, basın-yayın, felsefe, din veya psikolojiye atfedilen önceliğin gerisinde kalmıştır.

Bu çalışmanın amacı, Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet yıllarında yaşamış düşünürler arasında nispeten az bilinen ve kendine özgü fikir yapısıyla öne çıkan Mustafa Şekip Tunç'un *şuurlu muhafazakârlık* görüşünün ele alınmasıdır. Çalışma temel olarak, *şuurlu muhafazakârlık* görüşünü; bu görüşün oluşumunda etkili olduğu düşünülen Tunç düşüncesindeki birey, toplum ve siyaset kavramlarının ekseninde incelemektedir. Bu çerçevede, anti-pozitivist kaynaklardan beslenen ve sezgici bir ilerleme fikrine sahip çıkan; ruha büyük önem veren, cemaat yerine "ruh ve şahsiyet" sahibi insandan hareket eden Mustafa Şekip Tunç'un görüşleri temel alınmaktadır.

Çalışmanın konusunu, 1886–1958 yılları arasında yaşamış olan Mustafa Şekip Tunç'un bireye, topluma ve siyasete ilişkin düşünceleri ile bu düşüncelerini etkileyen felsefi görüşleri oluşturmaktadır. Tunç, yaşadığı dönemin çoğu düşünürü gibi çok boyutlu bir fikir adamıdır. Mülkiye Mektebini bitirmiş olması, Türkiye'de çağdaş psikolojinin kurucusu sayılmasının yanında din felsefesi hocalığı yapması, aynı zamanda Türk Felsefe Derneği başkanlığı görevlerinde bulunması, sanat ve edebiyat alanında da çeşitli dergi ve gazetelerde eserler vermesi, Tunç'un düşünce yapısını oluşturan bilimsel ve fikri temelleri de açıkça göz önüne sermektedir.

Çalışma, *şuurlu muhafazakârlık* görüşünün gerek çalışma başlığında yer alması ve gerekse doğrudan ana konu olarak incelenmesi açısından önem taşımakta ve ilk olma özelliği göstermektedir. Daha önce Tunç hakkında yapılan yedi adet yüksek lisans çalışmasının dört tanesi ilahiyat alanında yapılmış olup bunlardan üç tanesi Mustafa Şekip Tunç'un din felsefesi ve din psikolojisi konusundaki görüşleri üzerinedir. Bir tanesi Bergson'un bilgi anlayışının Tunç üzerine yansımaları ile ilgilidir. Tunç'un kültür, medeniyet ve eğitim hakkındaki görüşlerinin ele alındığı bir diğer çalışma da eğitim bilimleri alanında yapılmıştır. Siyaset ve sosyal bilimler alanında yapılmış ilk yüksek lisans çalışması, Serhat Buhari Baytekin tarafından 2007 yılında yapılan *Mustafa Şekip Tunç'un Sosyal ve Siyasal Düşüncesi* adlı çalışmadır. Çalışma kaynakçası dâhil 87 sayfa olup iki bölümden oluşmaktadır. Diğer bir çalışma Esra Şimşir tarafından yapılmış olup, bu çalışmada Türk modernleşmesinde kadın kimliğinin inşasının incelenmesi, Falih Rıfkı Atay, Mustafa Şekip Tunç, Zekeriya Sertel'in çalışmaları üzerine karşılaştırmalı olarak yapılmıştır.

Mustafa Şekip Tunç'un asıl konu olarak incelendiği ilk doktora tezi Yakup Yıldız'ın 2010 yılında ilahiyat anabilim dalında yazdığı *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri* adlı çalışmasıdır. Tunç'un hayatı, eserleri ve felsefi görüşleri açısından en kapsamlı çalışma özelliğini taşımaktadır. Çalışma sonundaki bibliyografya da Tunç'un tüm telif ve çeviri eserleri yanında sayıca çok ve dağınık bulunan makaleleri toplaması ve araştırmacılara yol göstermesi açısından ayrıca önemlidir.

Mustafa Şekip Tunç'un düşünceleri üzerinde hiç kuşkusuz psikoloji ve felsefenin çok büyük etkisi bulunmaktadır. Zekâ yanında ruha önem vermesi, sosyolojiyle bağlantılı cemaat ve toplum yerine, şahsiyet sahibi bir varlık olarak insandan hareket etmesi

psikoloji biliminin açık etkisini; İlerlemecilik (*Terakki*), sezgicilik (*intuitionism*) ve hayat hamlesi (*élan vital*) gibi konuların düşünce yapısındaki önemi ise, Bergson felsefenin açık etkisini ilk bakışta araştırmacıya göstermektedir. Bu çerçeve, Tunç'un siyasal düşüncesi üzerinde kurucu bir önem taşımaktadır.

Bu kapsamda ilk bölümde; Mustafa Şekip Tunç'un hayatı, hayatına yön veren olay, olgu ve kararlar; kişilik özellikleri ve meslek yaşamı, Tunç'un kaleme aldığı telif eserler ile yaptığı çeviriler üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ayrıca, Tunç'un düşüncesini belirleyen dönemsel tartışmalar incelenmiştir. Tunç'un fikirlerinin oluşumunda önemli etkileri olan düşünürler Henri Bergson, Sigmund Freud, Théodule-Armand Ribot ve William James'in görüşleri de bu bölümde ele alınmıştır. Bu bölümde son olarak, Millî Mücadele yıllarında İstanbul'da oluşan Bergsoncu çevre ile Dergâh Dergisi'nde Tunç'un yeri ve önemi üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde Mustafa Şekip Tunç'un *şuurlu muhafazakârlık* görüşü ana konu olarak incelenmiştir. Bölümün ilk kısmında metodolojik temeller olarak anti-pozitivizm ve sezgicilik değerlendirilmiştir. *Şuurlu muhafazakârlığın* çeşitli boyutları; zaman ve mekân, terakki fikri ve modernleşme bağlamında incelenmiş; şuur, gelenek ve muhafaza kavramları üzerinde durulmuştur. Bu başlık altında, son olarak, *şuurlu muhafazakârlık* görüşünün teorik çerçevesi analiz edilmiştir.

Üçüncü bölümün ilk kısmında, Mustafa Şekip Tunç'un düşüncesinde şuurlu varlığın izini takip ederken, Tunç'un evren ve varlık hakkındaki görüşleri, din ve ahlak, kültür ve medeniyet hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Bu bölümün ikinci kısmında, Tunç'un, "şuurlu" birey ve toplum için; bireye ve eğitime ilişkin görüşleri ile siyasi yapı, devlet ve toplumla ilgili görüşleri ele alınmıştır.

Çalışmaya esas veriler Mustafa Şekip Tunç tarafından kaleme alınmış birinci el kaynaklar (kitap, makale, çeviri) ile Tunç hakkında ve tezin ilgili olduğu konularda yazılmış ikinci el kaynaklardan (kitap, makale ve tez) toplanmıştır. Çalışmanın nihai amacı, öncelikle, Mustafa Şekip Tunç'un eserlerinden yola çıkarak, *şuurlu muhafazakârlık* fikrinin etraflıca ele alınmasının yanı sıra; bu görüşün Cumhuriyet dönemi siyasi düşüncesinde nasıl bir yer edindiğinin ve sonraki dönemlere etkilerinin ne olduğunun incelenmesidir.

BÖLÜM I

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ:

HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCESİ

1.1. HAYATI VE ESERLERİNE GENEL BAKIŞ

Mustafa Şekip Tunç, Cumhuriyet dönemi Türk felsefi ve siyasi düşünce tarihinde ilgi alanlarının derinliği ve genişliği ile dikkat çekmekte ve Türkiye’de modern anlamda felsefe ve psikolojinin kurucuları arasında yer almaktadır. Cumhuriyet döneminde, özellikle, felsefi düşünce alanında Türkiye’deki çalışmalara öncülük eden önemli isimlerden biri olan Mustafa Şekip Tunç, içinde yaşadığı dönemde ortaya koyduğu genel düşünce tavrı bakımından, Ziya Gökalp ve onun gibi düşünürlerin aksine, Henri Bergson’dan gelen etkiyle birlikte ferdiyetçi (bireyci) bir çizgide yer almıştır. Felsefeci, ruhiyatçı, sanatçı, bilim adamı, münekkit özellikleri ile tanınan Tunç, Türkiye’de Bergson felsefesinin en önemli temsilcisidir. Mustafa Şekip Tunç’un düşünce yapısını incelemeyen önce, bu yapıyı etkileyen hayatı, şahsiyeti, aldığı eğitimler, etkilendiği fikir adamları ile eserleri incelenmiştir.

1.1.1. Hayatı

Mustafa Şekip Tunç, 1886 yılında İstanbul’da doğmuştur. Bazı kaynaklarda doğum tarihi olarak kimliğinde yazdığı belirtilen 1883 yılı verilse de bu durumun nedeni sonradan yaşını büyütmüş olmasıdır. Nevşehirli Hendeklioğlu ailesine mensup olan Mustafa Şekip’in babası, nüfus müdürlerinden Yusuf Besim Bey, annesi de Bulgaristan göçmenlerinden Sabriye Hanım’dır. İlköğrenimine Halep’te başlamış; babasının tayini nedeniyle Manastır’da devam etmiş ve burada bir süre askeri rüştiyede de öğrenim görmüştür (Türkmen, 1944: 11; Derin, 1958a: 18).

Lise birinci sınıfa kadar Manastır’da okuduktan sonra ailesi ile birlikte İstanbul’a gelmiş; burada Vefa İdadisi’ne kaydolmuştur. Vefa İdadisi’ni 1905 yılında bitirmiştir. İdadiden mezun olduktan sonra resim sanatına olan eğilimi dolayısıyla resim

akademisine gitmeyi arzu etmiş ancak, “o zamanın resme olan rağbetsizliğinden” ve babasının bu hususta onu ihtiyata davet etmesinden dolayı Mülkiye Mektebi sınavlarına girmiştir. Mülkiye Mektebi’nden 1908’de, II. Meşrutiyet ilanından bir gün önce mezun olmuştur (Derin, 1958a: 18). Tunç, Mülkiye’deki öğrenciliğini ve Fransızca’yı nasıl öğrendiğini şu şekilde anlatmaktadır:

Yedincilikle girdiğim Mülkiye’den otuz yedincilikle çıktım. Çünkü bütün kuvvetimi Fransızca’ya vermiştim. Bunun için de genç yaşta okunması lazım gelen Türkçe klasik eserleri vaktinde okuyamamıştım. Fransızca’yı ben de babamın öğrendiği aynı kitaptan öğrendim. Hatta kitabın kenarına yazdığı yazılar bile olduğu gibi duruyordu. Bu metod ağır ve güç olmasına rağmen bulunduğu şartlarda aynı yoldan çalışmakta tereddüt etmedim ve filhakika çok zahmet çekmekle beraber muvaffak olmuştum (Türkmen, 1944: 14).

Tunç, Mülkiye’den mezun oluncaya kadar olan fikrî gelişmelerinde ve Fransızca öğrenmesinde en büyük etkenin babası olduğunu belirtmektedir. Mülkiye’den mezun olduktan sonra, Kosova vilayeti maiyet memurluğuna tayin edilmiş ve kısa bir süre sonra Palanga Kazası Kaymakam vekilliği görevine getirilmiştir. Maiyet memurluğu sırasında idari görevlerden daha çok eğitim işleriyle uğraşmıştır. Üsküplü gençlerin kurduğu “Şübban-ı Vatan” adlı kulübün açtığı, yeni eğitim ve öğretim metodlarının denendiği özel ilkokulun öğretim heyetine katılmıştır. Tunç bu tecrübesini şöyle belirtir: “ilk sınıftan başlayarak alfabe okutmayı büyük bir şevkle fahri olarak üzerime aldım. İlk hocalık tecrübem burada başlar” (Türkmen, 1944: 14). Tunç, bu sırada eğitimci olarak yetişmediğini ve insan ruhuna ilmî olarak nüfuz etmek gerektiğini düşünerek memuriyetini terk edip Avrupa’ya gitmek istemiş ve İstanbul’a dönmüştür. Ne var ki, bu teşebbüsünde başarılı olamamış ve Üsküp’e geri dönmüştür. Bu sırada Kaymakam olarak atandığı Firzovik’te dört ay gibi kısa bir süre görev yaptıktan sonra, kaymakamlıktan istifa etmiş ve Üsküp Muallim Mektebi’nde öğretmenliğe başlamıştır. Böylelikle de çok istediği öğretmenlik mesleğine adım atmıştır (Toku, 1996: 287). Tunç’un o anki duyguları idarecilik ve eğitimcilik arasında yaptığı seçimin kendisi açısından önemini tüm açıklığıyla göstermektedir:

Kaymakamlık teşkilatını dört ay zarfında kurduktan sonra mektepçilik arzularına burada da mukavemet edemedim, idarecilikten ziyade mektep işleriyle uğraşmaya başladım. Bu halimi gören mutasarrıfım bana arkamdan ‘Hoca kaymakam’ diyordu. Artık idarecilikten ayrılmak, bütün hayatımı hocalığa bağlamak istiyordum. Bunun için Üsküp muallim mektebinde hocalık etmek üzere kaymakamlıktan telgrafla istifa ettim. Firzovik’ten trene binip de Üsküp’e

döndüğüm gün duyduğum sevinç ve ferahlığı ömrümde bir daha duymadım. Artık istemediğim bir meslekten kurtulmuş ve istediğim bir meslekte kalmak kararımı kati olarak vermiştim (Türkmen, 1944: 15).

Balkan Savaşları'nın ağır yenilgisine kadar Türkçe ve edebiyat öğretmenliği yaptığı Üsküp Öğretmen Okulu'nda (Darümuallim) çalışmış ve burada okul müdürü Sabri Cemil (Yalkut) ile birlikte "Yeni Mektep" adında bir dergi çıkarmışlardır (Yalkut, 1944: 21-23). Tunç'un yazı hayatı bu dergiye yazdığı makalelerle başlamıştır (Fındıkoğlu, 1953: 1-2). 1912 yılında Harput Sultanisi edebiyat öğretmenliğine tayin edilmiş ancak görev yeri sonradan Yanya Sultanisi olarak değiştirilmiştir. Ancak savaş dolayısıyla Yanya'ya gidemediğinden Balıkesir Sultanisi'ne edebiyat öğretmeni olarak atanmıştır. Birkaç ay burada çalıştıktan sonra Maarif Nezareti tarafından Avrupa'ya gönderilmek üzere yetişmiş öğretmenler arasından seçtiği 15 kişiden biri olarak Lozan'a Fransız Edebiyatı tahsili için gönderilmiştir. Lozan'a gittikten sonra eğitimine o sırada yeni açılmış olan Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nde ve ruhiyat alanında yapmak için Maarif Nezareti'nden izin almıştır. Bu isteği kabul edilen Tunç, İstanbul'a bu Enstitü'den mezun olarak ve Cenevre Üniversitesi'nden de psikoloji sertifikası alarak dönecektir (Türkmen, 1944: 16; Derin, 1958a: 19-26).

Tunç; yurda döndükten sonra, 1916'da Çapa'daki Darümuallimat-ı Âliye'ye (Yüksek Kız Öğretmen Okulu) terbiye ve ruhiyat (pedagoji ve psikoloji) öğretmeni olarak atanır. Tunç, 1917'de askere alınıp 1918'de terhis olunca aynı göreve geri döner. Bu defa, Şekip Tunç, öğretmenliğe ilaveten Maarif Nezareti Orta Tedrisat 1. Şube Müdürlüğünü sürdürürken; Nafi Atuf Bey'in (Kansu) çıkardığı *Terbiye* mecmuasında da, terbiye ve ruhiyata ait yazılar yazar (Türkmen, 1944: 16; Derin, 1958a: 26). Bu yazıların etkisiyle Tunç'un yaşamı yeni bir dönüm noktasına ulaşacaktır:

Nafi Atuf Bey'in idaresinde çıkan *Terbiye* mecmuasında terbiye ve ruhiyata dair neşrettiğim yazılar bunlarla alakadar olan Darülfünun hocalarının ve bilhassa Ziya Gökalp'in dikkatini çekmiş, benden terbiye müderris muavinliği kabul etmeyi arzu edip etmediğimi sordurmuştu. Bu esnada aynı zamanda Maarif Nezareti orta tedrisat birinci şube müdürlüğünü yapıyordum. Umumi müdür müderris Baltacıoğlu İsmail Hakkı Beydi. Bu vazifeyi onun ve Maarif nazırının ısrarları üzerine kabul etmiştim. Esasen idealim ilmi bir müessesede çalışmaktı. Teklif vaki olunca diğer bütün işlerimi terk ettim. Edebiyat Fakültesi meclisi, Baltacıoğlu ve Mehmet Emin Beylerin kabulüm için yaptıkları teklifi tasvip etmişti (Türkmen, 1944: 16).

Darülfünun'a müderris muavini olarak atanan Mustafa Şekip Tunç; 1919'da muallimliğe, 1924'te müderrisliğe terfi etmiştir. Edebiyat Fakültesi Ruhیات kürsüsünde bulunan Tunç, Darülfünun'da açılan İlahiyat Fakültesi'nin müfredatına konulmuş olan Felsefe-i Din adlı dersi de okutmaya 1927 yılında başlamıştır (Yıldız, 2010: 17). 1933 yılındaki Üniversite Reformu'nda görevinden uzaklaştırılmayan birkaç öğretim üyesinden biri olan Tunç, Psikoloji ve Terbiye Ordinaryüs Profesörlüğüne getirilmiştir. Tunç; 24 Eylül 1931 - 31 Temmuz 1933 tarihleri arasında, Edebiyat Fakültesi'nde Ruhیات Tarihi ve Tarih-i Felsefe dersleri, 1 Ağustos 1933 - 26 Kasım 1937 arasında da Psikoloji ve Terbiye dersleri okutmuştur. 1937'de İstanbul Üniversitesi Tecrübî Ruhیات kürsüsü kurulmuş ve bu tarihten itibaren Tunç, Umumi Ruhیات kürsüsüne geçerek buradaki derslerini 1950 yılına kadar sürdürmüştür (Yıldız, 2010: 21).

1937'de Paris'te toplanan Beynelmîlel Felsefe Kongresi'ne Hilmi Ziya Ülken ile birlikte, Türkiye'yi temsilen katılmıştır. 1939 yılında Bükreş'te toplanacak XIV. Beynelmîlel Sosyoloji Kongresi'ne İstanbul Üniversitesi adına Fahri Ziya Fındıkoğlu ile birlikte delege seçilmiş ise de, II. Dünya Savaşı nedeniyle gidememiştir. 1939 ve 1943 yıllarında Ankara'da toplanan Maarif Şuralarına ve 1951'deki Ahlak Kongresine katılmıştır (Derin, 1958a: 26). Mustafa Şekip Tunç, Türkiye Muallimler Birliği başkanlığı, Türk Tarih Cemiyeti üyeliği, Türk Felsefe Cemiyeti başkanlığı ve Belgrat'ta kurulan Milletlerarası Felsefe Cemiyeti üyeliğine seçilmiştir. 1944 yılında kendisi için Eminönü Halkevinde öğrencileri ve yakın arkadaşları tarafından bir jübile yapılmış ve bu jübile ile ilgili bir kitap yayımlanmıştır (Altıntaş, 1989: 7).

1953 yılında 70 yaşını doldurduğu için emekliye ayrılmıştır. Mustafa Şekip Tunç, 17 Ocak 1958'de kalp yetersizliği nedeniyle İstanbul'da vefat etmiştir (Derin, 1958a: 26; Altıntaş, 1989: 6). Şekip Tunç, iki kez evlenmiştir. 1920 yılında evlendiği Hatice Mediha Hanım'dan Şaman ve Sumru adında bir erkek ve bir kız çocuğu olmuştur. Oğlu Şaman 1943 yılında 22 yaşında iken vefat etmiştir. İlk eşi Hatice Mediha Hanım'dan boşanan Tunç, daha sonra ressam Rânâ Ergüz'le 1952 yılında evlenmiştir ve bu eşinden çocuğu olmamıştır (Yıldız, 2010: 12).

Tunç, 1920'lerin ilk yarısından başlayarak bir grup aydın ile beraber *Dergâh Mecmuası* etrafında, Gökâlpcî olmayan bir yönde Kurtuluş Savaşı ideallerini gerçekleştirme

çabasına girişmiştir. Aktif siyasete yoğun bir ilgi göstermese de dönemin fikir çevreleri içindeki yoğun faaliyetlerinden ötürü ilk kuşak Cumhuriyet eğitimcileri arasında öncelikli bir konum elde etmiştir (İrem, 2002: 256).

Mustafa Şekip Tunç, telif eserlerinin yanı sıra felsefe ve psikoloji alanlarıyla ilgili konularda çeviriler yapmıştır. *Terakki Fikri, Menşei ve Tekâmülü* (1928) adlı eseri, onun en önemli eserlerinden birisi olmuştur. Diğer önemli eserleri arasında, *Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri* (1939), *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler* (1943), *Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlâk* (1944), *Ruh Âleminde* (1945) ve *Bir Din Felsefesine Doğru* gösterilmektedir (Tunç, 2005: 15). Bunlara ek olarak, Tunç'un çeşitli dergi ve gazetelerde bilim, felsefe, psikoloji, eğitim, siyaset, kültür ve medeniyet, sanat ve edebiyatla ilgili çok sayıda yazısı yayımlanmıştır. 1911 yılında başlayan dergicilik faaliyeti hayatının sonuna kadar devam etmiştir. *Yeni Mektep, Bilgi, Dergâh, Tedrisat Mecmuası, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Felsefe ve İctimaiyat, Yeni Türk Mecmuası, Hayat, Kültür Haftası, Ağaç, Mülkiye, İnsan, Mihrap, Millî Mecmua, Terbiye, Türk Düşüncesi, Türk Yurdu, Büyük Doğu, Din Yolu* gibi pek çok dergide yazıları yayımlanmıştır. Tunç, 1937-51 yılları arasında *Cumhuriyet Gazetesi* ve 1941 yılında kısa süre *Tasvir-i Efkâr*'da sürekli yazılar yazmıştır (Orhan, 1944: 24-29; Derin, 1958b: 20-25; Yıldız, 2010: 102).

Mustafa Şekip Tunç, ülkenin yetiştirdiği önemli ve öncü düşünürlerden birisidir. Türkiye'de felsefe ve sosyal bilimlerin kurumsallaşması adına Tunç; bir yandan, yerli ve özgün olana önem verirken, evrensel değerlerin ihmal edilmemesi gereğine de dikkat çekmiştir. Tunç'un katılımıyla birlikte, Darülfünun Edebiyat Fakültesi felsefe ve psikoloji alanlarında yetkin bir hoca ve düşünür kazanmıştır. Şekip Tunç, felsefe ve psikoloji alanlarında başta Henri Bergson (1859-1941) olmak üzere William James (1842-1910), Théodule Armand Ribot (1839-1956), Herman Ebbinghaus (1850-1909), Sigmund Freud (1856-1939), Georges Dwelshauvers (1866-1937), gibi pek çok çağdaş psikolog ve filozofu tanıtmış, tercüme etmiş ve derslerinde incelemiştir.

1.1.2. Şahsiyeti

Mustafa Şekip Tunç'un şahsiyetinin oluşumunda babasının önemli etkisi olduğu görülmektedir. Tunç, babasının kendi üzerindeki fikrî tesirinin idadin üçüncü sınıfında ahlak ve kelam ilmi gibi manevi derslerle başladığını açıklamıştır. Tunç, bu derslerin kendisinde fikir hayatının meselelerle dolu olduğu fikrini uyandırdığını ve bu konudaki merakını gidermeye en uygun kişinin de babası olduğunu belirtmektedir:

Filhakika bu yaştan itibaren benim sorgularıma bir arkadaş gibi ve heyecanlı bir alaka ile cevap vermekten usanmıyor, Mülkiye'den çıkıncaya kadar fikrî inkişaflarımda ve Fransızca öğrenmemde en büyük amil oluyor. Bilhassa beylik fikirlere karşı olan nefretini her vesile ile belirtirken büyük adam hayranlığı uyandırıyor, bu hayranlığın bendeki ilk tatminleri büyük adamların resimlerini yapmak ve erişilemez gibi gördüğüm eserleriyle temasa gelmek oluyor; bunun için Avrupa lisanlarından hiç olmazsa birini öğrenmek ihtiyacı bende mukavemet edilemez bir şevk haline gelmişti. Bu şevktir ki bana, hafızamın çok zayıf olmasına rağmen, yabancı bir lisan deviyile görüşmek cesaretini vermişti. Bu güreş benim için o kadar zahmetli olmuştu ki artık ikinci bir dil öğrenmek takati kalmadığını birkaç defa vaki olan teşebbüslerimin temadi edememesinden anlamıştım (Türkmen, 1944: 14).

Mustafa Şekip Tunç'un psikoloji ve felsefeye olan ilgisinde mizacı ile birlikte babasının bu konulardaki öncülüğü etkili olmuştur. Çocukluk ve ilk gençlik yıllarının merakları ve evdeki ruhî çatışmalara olan tanıklığı da bu ilgiyi beslemiştir:

Felsefi meselelerle alâkam Vefa İdadisinin son sınıfında ilmi kelâm dersleriyle başlar. Burada Allahın varlığını ispat etmek için gösterilen deliller saatçi misali gibi mevcut bir şey vasıtasıyla vücuda gelen bir eserden ibaret oluyordu. Halbuki Allahın kâinatı yaratması mevcut varlıklarla değil, yoktan yaratılmış varlıklarla olduktan sonra gösterilen delilin kifayetsizliği ve yerinde olmaması beni varlıkla yokluk ve yaratma gibi felsefi meselelere meyle sevk etmişti. Babamın bu hususta geniş bir kültürü vardı, bu düşüncelerimi kendisine açdıkça benimle konuşması, zihnim açacak ve tenkid kabiliyetimi kuvvetlendirecek devamlı münakaşalarda bulunması merakımı büsbütün uyandırmaya sebep olmuştu. Sonra babamın çok kültürlü olmasına mukabil annemin saf ve vehbî zekâsıyla kalmış olması ve bunlar arasındaki çatışmaların şiddeti bana çok meraklı ruhî muammalar tesiri yapıyordu (Türkmen, 1944: 16-17).

Ekonomik açıdan maddi bir sıkıntı yaşamayacak durumda orta sınıf bir aileye mensup olması ve evdeki en önemli mesele ve uğraşların ruhî çatışmalarda toplanması; Mustafa Şekip'in, kendi tabiriyle ruhiyatla olan alakasını hazırlayan ilk sebepler olmuştur. Aynı zamanda Tunç'un, resim sanatına karşı da bir merakı bulunmaktadır:

Ruhiyata olan meylimi Cenevrede tahsil ederken bütün derslerden çok onun üzerinde durduğumu görmekle anlamış ve daha ilk senenin sonunda bütün kuvvetimi ruhiyata vermekten kendimi alamamıştım. Bununla beraber güzel sanatlardan resme olan merakım İdadiden başlayarak gah faal, gah durgun olarak devam ediyordu. O derece ki idadiden çıktıktan sonra resim akademisine girmeği şiddetle arzu ettiğim halde o zamanın resme olan rağbetsizliği ve babamın bu hususta beni ihtiyata davet etmesi cesaretimi kırmakla beraber resme olan muhabbetimi azaltmamıştı. Nitekim Cenevre’de bir müddet bir ressamın atelyesinde sulu ve yağlıboyaya çalışmışım. Fakat bu çalışmalarımı harb dolayısıyla bitirememiştim, yaptığım resimlerden bende yalnız ağabeyimin portresi kalmıştır (Türkmen, 1944: 17).

Tunç’un resim sanatına gösterdiği ilgi, hayatı boyunca devam etmiştir. II. Dünya Savaşının dünyadaki ilmi hareketleri sekteye uğratması üzerine resim merakı tekrar canlanan Tunç; peyzaj, deniz, enteriyör ve hayali resimler yaptığını belirtmektedir. Bu ilgiyi Tunç şöyle ifade eder: “bundan büyük zevk alıyor, çocukluğumda yaşadığım oyun zevkinin tekrar dirildiğini sanıyorum. Bergson’a olan bağlılığım da onun her feylesoftan daha çok sanatkâr bir üslup ve şahsiyete sahip olmasındandır” (Türkmen, 1944: 17). Hayatı bir oluş ve akış olarak gören Tunç’un mizacını Hasan Âli Yücel şöyle anlatmaktadır:

Mustafa Şekip’i memleketin en karanlık günlerinde bile ümitli buldum ve onu hiçbir zaman kaygı içinde görmedim. Mizacı şikayetten ziyade istekte toplanır. Birçoklarının başını döndüren yeni hamleler ve inkılâplar, Mustafa Şekip’in ruhunda yeni hamleler ve inkılâplar yapmıştır. Onun içindir ki Mustafa Şekip daima yeni ve genç kaldı (Yücel, 1944: 4).

Safa, Tunç’un ilim hayatına psikolojiden girmesi ve felsefeyi benimsemesinin “ruhunun sanatkâr dokumasiyle bunlar arasındaki sıkı münasebetin tabii bir neticesi” olduğunu belirtmektedir (Safa, 1944: 51). Ülken’e göre Mustafa Şekip Tunç’a hâkim olan en bariz şahsiyet, “artist” şahsiyettir. Henüz 1911’de Üsküp’te Sabri Cemil ile birlikte yayımladıkları *Yeni Mektep*’teki makalelerinde, Şekip Tunç’un “artist mizacı”nın ilk tezahürleri görülmektedir. Tunç’un *Dergâh Mecmuası*’ndaki birçok makalesine de, resim sanatına olan ilgisi hâkimdir. Bu ilginin etkisini Hilmi Ziya Ülken şu şekilde yorumlamaktadır: “Mustafa Şekip’in ressam şahsiyetini de mütefekkir ve psikolog şahsiyeti yanında onu genişleten ve insanileştiren en güzel amil olarak görmelidir” (Ülken, 1944: 32-34).

1.1.3. Eserlerine Genel Bakış

Mustafa Şekip Tunç'un niteliklerinin, ilgi alanlarının ve düşünce yapısının daha iyi değerlendirilebilmesi için, kaleme aldığı eserlerinin incelenmesi gerekmektedir. Tunç, çeviriler ve yeniden basımlar dâhil sayısı otuzu geçen eser ve çok sayıda makale yazmıştır (Derin, 1958a: 20; Yıldız, 2010: 337-338; Altıntaş, 1989: 11). Psikoloji alanındaki telif ve tercüme eserlerinin çoğu lise ve üniversite öğrencileri için ders kitabı niteliği taşımakta olup, kitaplarının bir kısmı ise farklı zamanlarda ve çeşitli dergilerde yayımlanan yazılarından oluşmaktadır.¹

Tunç; psikoloji ve felsefe üzerine, başta Henri Bergson olmak üzere, William James, Sigmund Freud, Théodule Armand Ribot gibi felsefe ve psikolojinin önde gelen isimlerinin yanında çağdaş psikolojide deney metodu ile birlikte iç müşahede yöntemine de değer veren Hermann Ebbinghaus ve Georges Dwelshauvers gibi ruhiyatçıların eserlerini çevirmiştir. Tunç'un çevirilerde asıl metne bağlı kalmakla birlikte bazı çevirilerinde serbest tercüme tekniğini kullandığı ve metne eklediği dipnotlarla açıklamalar yaptığı görülmektedir.² Tunç'un yazdığı kitaplar arasında öne çıkan bazı eserleri üzerinde ayrıca durulmuştur.

¹ Mustafa Şekip Tunç'un Yazdığı Eserler: 1- Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?; 1337/1921. 2- Felsefe Dersleri: Ruhیات; 1340/1924; 2.baskı: 1926; 3. baskı 1929. 3- Felsefe-i Din; 1927. 4- Terakki Fikri: Menşei ve Tekâmülü 1928; (Yeni Harflerle Yay. Haz. Osman Bahadır), 2005. 5- Bugünkü Psikolojinin Verimleri, 1939. 6- Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri; 1939. 7- Çin Felsefesinin Kaynakları, 'Türk Tarihinin Ana Hatları' Eserinin Müsveddeleri, tarihsiz. 8- İptidai Mefhumu ve Üç Zihniyet, (Ayrıbasım), 1940. 9- İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler; 1943. 10- Ruh Yapımız ve Onun Tipleri Bakımından Ahlâk (1942-1943 Üniversite Konferanslarından Ayrıbasım); 1944. 11- Ruh Âleminde; 1945. 12- Fikir Sohbetleri: Yirmi İki Diyalok; 1948. 13- Psikolojiye Giriş; 1949. 14- Psikoloji Dersleri (Terbiye Bakımından); 1950. 15- Bir Din Felsefesine Doğru; 1959.

² Mustafa Şekip Tunç'un Türkçe'ye Çevirdiği Eserler: 1- Geçici (F. Coppée'den çeviri), 1326/1910. 2- Mülâhhas Ruhیات (H. Ebbinghaus'dan çeviri), 1335/1919. 3- Hissiyat Ruhiyatı (T. Ribot'tan çeviri), 1335/1919 (Kitap Ruhیات Dersleri adıyla Mustafa Şekip adına basılmıştır. Kitabın sonunda 32 sayfalık Ruhیات Derslerine Lahika bulunmaktadır.); 2. baskı: 2 cilt, 1927. Ruhیات Derslerine Lahika, 1335/1919, bu kitabın ekidir. 4- İhtiraslar Üzerine Bir Tecrübe-i Kalemiye: Ruhیات Bahislerinden (T. Ribot'tan çeviri), 1336/1920. 5- Bergson ve Kudret-i Ruhıyeye Dair Birkaç Konferansı (H. Bergson'dan çeviri), 1339/1923; 2. baskı: Bergson ve 'Manevi Kudret'e Dair Birkaç Konferans, 1934. 6- Terbiye Muhasebeleri (W. James'ten çeviri), 1339-1342/1926; 2. Baskı: 1931. 7- Froydizm: Psikanalize Dair Beş Ders (S. Freud'dan çeviri), 1926; 2. baskı: 1931; 3. baskı: 1948. 8- Yaratıcı Muhayyele Hakkında Bir Kalem Tecrübesi (T.

Terakki Fikri: Menşei ve Tekâmülü - Mustafa Şekip Tunç'un *Terakki Fikri, Menşei ve Tekâmülü* adlı kitabı, 1927 ve 1928 yıllarında *Hayat Mecmuası*'nda yayımlanmış olan bir dizi makalesinden oluşmaktadır. Terakki (ilerleme), yüzlerce yıldan bu yana, doğa felsefesi kadar tarih, toplum ve siyaset felsefelerini de meşgul etmiş ve halen etmekte olan bir fikirdir (Özlem, 2005: 206). Kitapta ilkçağlardan bugüne kadar olan süreçte terakki kavramı ve bu kavram hakkındaki düşüncelerin gelişimi incelenmektedir. Eser bu yönüyle kavram merkezli bir düşünce ve felsefe tarihi özelliği taşımaktadır. Tunç, eserinde yaşamın ve bilimin kol kola ve hızla ilerlediğine şu sözleriyle dikkati çekmektedir:

Büyükliğini kavramakta bile zorluk çektiğimiz devasa bir evrenin içinde yaşıyoruz. Böyle bir evrenin çok ücra denilebilecek bir köşesinde 'minicik' bir gezegenin üzerindeyiz. Büyük evrene, bakabildiğimiz ölçüde buradan bakıyoruz. Evrenle ilgili görebildiklerimiz ve bildiklerimiz çok sınırlı. Ama her gün onun hakkında yeni bilgiler ediniyoruz (Tunç, 2005: 9).

Terakki fikrini sorguladığı bu çalışmasında Tunç; ilerlemeyi, fikrî hayatın ve beşeriyetin oluşuna karşı duyulmuş şuurun ortaya çıkardığı felsefi bir mesele olarak sunmaktadır. Tunç'a göre terakki fikri bir tabiat ve tarih felsefesidir. Tunç, her toplumun farklı bir ilerleme anlayışına ve sürecine sahip bulunduğunu belirtmekte ve ilerleme ile felsefe arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

Terakki fikri, hayat ve beşeriyetin oluşuna karşı duyulmuş şuurun tevellüt ettiği felsefi bir meseledir. Hayat nereden geliyor, nereye gidiyor? İşte iki soru ki, beşeriyetin bunlara karşı şuur peyda etmesiyle başlamış ve bu şuur derinleştikçe terakki meselesi de ehemmiyet kesb etmiştir (Tunç, 2005: 19).

Bu eseri, Tunç'un *şuurlu muhafazakârlık* görüşünün de anlaşılmasında önemli bir köşe taşı niteliğindedir. Hızlı ilerleme yerine daha ihtiyatlı ve yavaş ilerleme fikri Tunç'un arzuladığı bir dünya görüşü olarak bu eserde sunulmaktadır.

Ribot'tan çeviri) , 1932. 9- Oyun ve Sanat (Delacroix'den çeviri), 1933. 10- İhtiyat Kanunları (Anlatan: Mustafa Şekip Tunç) (W. James'ten çeviri),1934. 11- Yaratıcı Tekâmülden Hayatın Tekâmülü - Lise Felsefe Dersleri Yardımcı Kitapları: (H. Bergson'dan çeviri), 1934. (M. Şekip Tunç'un daha sonra Yaratıcı Tekâmül adıyla çevirdiği eserin ilk yarısıdır.) 12- Yaratıcı Tekâmül (H. Bergson'dan çeviri), 1947; 2. Baskı: 1986. 13- Psikoloji (G. Dwelshauvers'den çeviri), 1938. 14- Muasır Fransız Psikolojisi (G. Dwelshauvers'den çeviri), 1940. 15- Gülme (Komiğin Anlamı Üzerinde Deneme) (H. Bergson'dan çeviri),1945; 2. baskı: 1989; 3.baskı: 1997. 16- Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri (H. Bergson'dan çeviri), 1950; 2. Baskı: 1990.

Bir Din Felsefesi'ne Doğru - Din konusunda ilmî ve felsefi derinliği olan çalışmalar ortaya koyan Mustafa Şekip Tunç'un, din felsefesine ilişkin Türkçedeki öncü çalışması, vefatından sonra yayımlanabilmiş olan *Bir Din Felsefesine Doğru* adını taşıyan çalışmasıdır. Bu eser 1956-57 yılları arasında *Din Yolu* dergisinde yayımlanan on yedi yazısı ile yayımlanmamış olan üç yazısından oluşmaktadır (R. Tunç, 1959: 5). Tunç, son eserine basımından önce, 1957 yılında yazmış olduğu sunuş (Mukaddeme) kısmında din felsefesinin, din konusunu sistemli bir düşünce ve analiz ile aydınlığa çıkarmaya ve "iz'an haddesinden" geçirmeye çalıştığını ve özellikle aydınlara hitap ettiğini belirtmektedir (Tunç, 1959: 3). Tunç'un ifadesiyle:

Ruh ve mana'nın kavranılması ancak dinin bir teşrihini yapmakla mümkün olur ki, bu da Din Felsefesi'ne düşmektedir... Ne ilim ne de san'at değildir bu teşrih... Mantığı tamamen kendi konusuna göredir. Yapılacak teşrih ve incelemelerde her şeyden evvel, bu özel mantığın meydana konması icap eder. Bu yapılırca, görülecektir ki; tabiat ilimleri bakımından yanlış bulunacak fikir ve düşünceler, Din Felsefesi'nin dünya görüşünde çok manalı ve elzem birer yer alırlar. Aynı zamanda, bu dünya görüşünün; din konusuna göre, sistemli ve mazbut bir görüş olduğunu da, göreceğiz... İlim için lazım olan tenkid duygusunu felsefe geliştirdiği gibi; din duygusunun, din hayatının etraflı bir şuurla anlaşılmasını kökleştirecek olan da Din Felsefesi'dir. Dinin esası, bir 'kıymetler alemi'dir. Bu âlemin, üzerine titrer. Her varlıkta bir tanrı tecellisi olduktan sonra; din, dünya çapında bir kıymetler âlemi yaratmış bulunuyor demektir... Dünyayı böyle görmek, ruha nasıl bir neş'e verir... Büyük mistiklerin geçirdikleri vecd hallerinin tasviri, bunu gösteriyor. Netice olarak belirtelim ki: Her hangi bir ideolojinin yok edebileceği bir din yoktur (Tunç, 1959: 3).

Tunç'a göre Batı'da yüz elli yıllık geçmişi olan din felsefesinin Türkiye'de ihtiyaç olarak ortaya çıkması bir gerekliliktir. Tunç, Türk aydınlarının birçoğunun din kültüründen mahrum oldukları için dine karşı "mütereddit ve lâkayd" bir tutum içinde olduklarını belirtmektedir. Din kültürü içinse sadece din bilgileri, din ilimleri ve din tarihi yetmemekte, bir din edebiyatı ve bir din fikri de gerekli olmaktadır. Batı'da, dinin bir mesele olarak ele alınması gerekliliği ortaya çıktıktan sonra din felsefesi, dini ret veya inkâra eğilimli bir düşünce olmaktan tamamıyla uzaklaşmış, nesnel bir merkeze konumlanmıştır (Tunç, 1959: 7).

Tamamlanamayan bu çalışması, Tunç'un son eseri olmuştur ve kitabını vefatından önce eşi Rânâ (Ergüz) Tunç'a ithaf etmiştir. Kitabın basımını, 1959'da eşi gerçekleştirmiştir. Rânâ Tunç kitabı sunuşunda hem eşine hem de kitaba olan duygu ve düşüncelerini aşağıdaki sözleri ile yansıtmıştır:

Ruhdaşım, eşim M. Şekip Tunç; emekliliğin fikir ve yaş olgunluğunun, müşterek hayatımızın yarattığı huzur havası içinde, tekrar din problemi üzerinde düşünmeye ve çalışmaya başlamıştı. Tekrar diyorum çünkü henüz ‘Vefa İdadisi’nde iken onu, felsefe ve ruhiyat ufuklarına iten ilk amil, ‘din dersleri’ nin ilgi çekici muhtevasının ne kadar basit-kifayetsiz bir görüşle ortaya konduğunu müşahede etmek olmuş... Hayatının son yıllarında ancak kavuşabildiği sevgi, şefkat, anlayış mahremiyetinde beslenerek büyük bir şevkle, 25 sene evvel ‘Darülfünun’da verdiği ‘Din Felsefesi’ derslerinin notlarını yeniden ele aldı. ‘Bir Din Felsefesine Doğru’ başlığı altında, kısa makaleler halinde tertiplelediği bu incelemeler; Ankara’da çıkan ‘Din Yolu Dergisi’ nin 12’nci sayısından itibaren, neşre başlamıştır... Hastalıklarla inkıta uğrayan bu çalışmalar, ancak XVII rakamına ulaşabildi... Müteakip üç makaleyi de, hazırlamıştı. Büyük dinlerden yalnız ‘Hıristiyanlık’ üzerinde işleyebildi; ne yazık ki eserini tamamlamaya, ömrü kifayet etmedi. Eşim; bu denemeyi, tam bir ‘Din Felsefesi’ haline getirerek, kitaplaştıracaktı... Maalesef 17 Ocak 1958’de beden ateşini söndüren grip, onu aramızdan alıverdi. ‘-Bu deneme; mecmualarda kalmasın Rânâ, tamamla ve bastır...-diye her fırsatta arzusunu ve üzüntüsünü ifade etmiştir... (R. Tunç, 1959: 5).

Tunç’a göre, “dinin kendisini bir mesele yapan din felsefesi onu bir mesele olarak mütalaa edeceği için dini duygunun dışında kalması yani sübjektif bir amilin tesiri altında kalmayarak mümkün olduğu kadar objektif bir durumda bulunması icap eder” (Tunç, 1959: 8). *Bir Din Felsefesi’ne Doğru* adlı eseri Tunç’un, şuurlu muhafazakârlık görüşü çerçevesinde, dine atfettiği anlam açısından önem taşımaktadır.

Yeni Türk Kadını ve Ruhî Münasebetleri - Tunç, bu eserinde “yeni Türk kadını”nı konu etmekte ve onun ruhî münasebetlerini incelemektedir. Buradaki “yeni” tabiri, yeni zaman kültüründe yetişmiş olmak anlamındadır. Tunç’a göre, “eski Türk kadını” ile “yeni Türk kadını” bir arada olmalarına ve yan yana yaşamalarına rağmen birbirlerinden farklı âlemlere bağlıdırlar (Tunç, 1939a: 3-5). “Yeni Türk kadını”, artık eski dünyadan kopmuş ve bir daha geri dönemeyecek kadar uzaklaşmıştır. Metafizik ve mistik ideallerden daha çok içinde yaşadığı ortamın millî ve insanî idealleriyle, maddi emniyet ve genel refah amaçlarına bağlanmıştır. Tunç’a göre “eski Türk kadını” “kapalı ve dar bir çevrede” yaşarken; “yeni Türk kadını”, “eski Türk kadını”nı bağlayan her türlü bağlardan sıyrılarak erkekle beraber yeni bir dünyaya girmiştir (Tunç, 1939a: 8-13). Bununla birlikte Tunç, maziden ayrılmanın hâli yapmak ve istikbali kazanmak için olması gerektiğini düşünmektedir:

...yeni kadınlığın başlıca miyarı faziletli bir ehliyettir. Mâziden ayrılmak, hâli yapmak ve istikbali kazanmak için olmazsa, bir yenilik değil, delilik olur. Yeni erkek gibi yeni kadın da mâziden ayrılışını ehliyetle telâfi etmedikçe ona karşı sadece sadakatsizlik yapmış olur (Tunç, 1939a: 10).

Tunç, “yeni Türk kadını”ndan bahsederken “eski Türk kadını”nı hatırlatmanın bir karşılaştırma yapmak amacını taşımadığını belirtmektedir. “Eski Türk kadını”nın nitelikleri “yeni Türk kadını”na rehberlik etmesi açısından önemlidir:

Henüz yetişmeye başlayan bir kadınla asırlar görmüş, kültür ve dünyaları ayrı olan bir kadın mukayese edilemedikten başka bunu yapmanın bir faydası da yoktur. Yalnız dünü görmeden bugünü anlamak kabil olmadığı gibi dünsüz bir bugün bugünsüz bir yarın tasavvur etmek mümkün değildir (Tunç, 1939a: 7).

Tunç, şuurlu muhafazakârlık çerçevesinde, kadının modernleşmesi gereğini teslim etmekte, ancak değişimin bir tekâmül halinde, yavaş yavaş, geçmişi ve kökleri yok saymadan gerçekleşmesini arzulamaktadır.

Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans - Mustafa Şekip Tunç bu eserinde, etkilendiği Henri Bergson’un konferanslarını Türkçeye çevirip yayınlarken aynı zamanda kendi görüşlerini de dile getirmektedir. Tunç, senelerce aradığı felsefeyi Bergson’da bulduğunu ifade eder:

Filozofların göstereceği âlem, ne yalnız ilmin, ne de yalnız san’atın âlemidir. O, bunları parçalanamaz bir vücut hâlinde göstermeye mecburdur. İşte benim senelerce aradığım bu mahiyette bir filozoftu. Nihayet Bergson’a temas ettiğim gün onda bu ihtiyacımın şuurunu bulmaya başladım (Tunç, 1934: 5).

Tunç, Bergson’u tanımak ve tanıtmakla doğru bir iş yaptığını düşünmekte ve bu düşüncesinin zaman içinde pekiştiğini de belirtmektedir. Şekip Tunç’un, Bergson hakkındaki görüşleri kendi ifadelerinde oldukça açıktır:

Bu yaratıcı adam, eline aldığı her meseleyi evvelâ bütün teferruatı ilmiyesiyle kavradıktan sonra... büsbütün yeni ufuklara yükselmesini biliyor. Herkes gibi yürüyebildiğini göstermek için ilmin müsbet hakikatleri zemininde dikkatli adımlarla ilerledikten sonra tamamen içine katlanarak en gizli muammaları dile getirmekte emsalsiz bir kudret gösteriyor (Tunç, 1934: 50).

Mustafa Şekip Tunç’a göre, felsefenin gayesi; kâinatın, ruh ve hayatın hakiki seciyesini, tabii iradelerini bulmak, hiç olmazsa telkin etmektir. Bunu salt akıl sağlayamaz. Hakikati tam anlamıyla kavramak isteyen felsefe “sezgi”yi kullanmalıdır (Tunç, 1934: 3-4). Tunç’a göre, kâinatın ve hayatın teorik izahları, ruhları hiçbir zaman tatmin etmemiştir. En yüksek ilmî tecrübelerle ulaşmak hayatın mânâsını anlamak değildir. Esas itibariyle felsefe, nazarî değil, hayatî ve amelî sahada çalışır.

Fikir Sohbetleri: Yirmi İki Diyalok - Kitabın alt başlığında “yirmi iki diyalok” ifadesi yer almasına rağmen, konuları birbirlerinden farklı olan yirmi bir diyalog halinde yazılan *Fikir Sohbetleri*, Tunç’un serbest bir tarzda çeşitli alanlardaki fikirlerini ortaya koyduğu bir deneme niteliğindedir. 1948 yılında basılmıştır ve 1943 yılında boşandığı eşi Mediha Tunç’a ithaf edilmiştir (Yıldız, 2010: 70). Tunç’a göre serbest bir tarzda çeşitli alanlardaki düşünceleri ortaya koymak önemlidir:

Okuyucuyu sadece dinlemeğe mahkûm etmiyerek aynı zamanda görüşmiye konuşmaya davet etmek suretiyle muhatapların kafalarını da işletmeye çalışan bu tarzın en büyük meziyeti, Sokrat’ın da dediği gibi, uyandırıldığı takdirde işliyecek olan kafaların doğurmalarına yardım etmek, yine Sokrat’ın tabirile bir ‘fikir ebesi’ olmaktır. Bu tarzın başka meziyeti de saf fikirleri karşılaştırmak suretiyle serbest ve tarafsız düşünceye alışmayı kolaylaştırmak olacaktır (Tunç, 1948a: 3).

Kitap, Tunç’un kendi kendine ve kavramlar aracılığıyla yaptığı konuşmalardan oluşmaktadır. Tunç bu yazılarında (1948a); insan ve hayvanı, insan ile tabiatı, insan ile şeytanı, ölüm ile dirimi, genç ile ihtiyarı, erkek ile kadını, felsefe ile ilimi, istibdat ile hürriyeti, varlık ile hiçliği, sanat ile tenkidi, zaman ile mekânı, komedi ile trajediyi, Anadolu ile tarihi, Doğu ile Batı’yı, taassub ile müsamahayı, kuvvet ile politikayı, iç ben ile dış beni, okuyucu ile şairi, ferd ile cemiyeti, madde ile ruhu, yeni medeniyet ile tarihi, birbirleriyle konuşturmaktadır.

Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz? - Tunç, Bergson’un *Gülme* adlı eserini de telif-tercüme, uyarılma şeklinde bir inceleme olarak 1921 yılında Türk düşünce dünyasına kazandırmıştır. Tunç’un bu kitabı, Bergson’a olan ilgisini pekiştirmesi açısından önemlidir. Kitap söz konusu eserin birebir çevirisi değildir ancak ondan tamamıyla bağımsız da değildir. Tunç, gülmeyi sadece ruhi bir olay olarak ele aldığını belirtmektedir. Gülme, diğer ruhi olaylar gibi fizyoloji, içtimaiyat ve felsefe ile ilişkilidir (Yıldız, 2010: 56-57). Tunç’a göre gülmek dış görünüşüyle çok basittir ve o ölçüde tasviri kolaydır. Gülmenin asıl önemli yanı iç dünyayı yansıtmasıdır. Tunç’un gülme konusu üzerinde durmasının nedeni de bireysel ve toplumsal yönleriyle gülmenin psikolojik boyutları nedeniyledir:

Bir milletin güldüğü şeyler o milletin içtimaiyen ruhi bir kısım hadisatıdır ki bunlar bir hayat gibi değer ve gayr-ı mahsus tedriclerle muhtelif istihalelere uğrayarak inkişaf ve tekâmül eder. Bunun için hangi vadede olursa olsun, gülme hadiselerinden hiç birisi ihmal edilemez ve cümlesi yaşayan bir vahdet-i hayatiyet

arzeder... Çünkü gülmek, içtimai hayatta inkişaf ve onunla beraber tekâmül etmiş bir hayat-ı ruhiyedir (akt. Yıldız, 2010: 57).

Tunç; 1921 yılında telif-tercüme ve uyarlama şeklinde yayınladığı *Gülmek Nedir ve Kime Güliyoruz?* kitabından sonra, 1945 yılında bu kez *Gülme*'nin yalnızca çevirisini yayınlamıştır.

1.2. MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ DÜŞÜNCESİNİ BELİRLEYEN DÖNEMSEL TARTIŞMALAR

Batı düşüncesinde Descartes ile 17. yüzyılda başlayan dönemde akıl, gerçeği bilmek ve açıklamak yetisi olarak anlaşılmıştır. Rasyonalizme göre Tanrı'nın varlığı bile ancak akıl ile kavranabilir. 18. yüzyılda ise Aydınlanma Çağı başlamıştır. Bu çağda insan hayatının anlamı ve düzeni üzerinde durulmuş, eski değerlerin yerine yeni bir düzene götürecek düşünceler aranmıştır (Çubukçu, 1986: 20). Aydınlanmanın başlıca özelliği, dinî ve geleneksel olandan kurtularak insanın akli ve görgüsü ile hayatın aydınlatılmasına çalışmaktır. Bu dönemde güvenilecek tek ilke akıl ve deneyin ulaştığı sonuçlardır.

17. yüzyılda Tanrı'nın ve ruhun ağırlığı vardır ve konstrüktif ve dedüktif sistemler kurulmuştur. 18. yüzyıl felsefesi ise metafizik yapılardan uzaklaşarak sadece akla yönelmiştir. Bu dönem düşünürleri sistemli yazmaktan daha çok aydınlatan, geniş çevrelere etki yapan ve ulusal dilleri kullanan Montesquieu ve Voltaire gibi yazarlardır. Bu yüzyılda başka kültür anlayışları da serpilmeye başlanmıştır. Rousseau akla değer vermenin yanında duygunun önemini vurgularken, yüzyılın sonlarına doğru Kant aklın gidebileceği sınırları da göstermiştir. 19. yüzyılda ise Aydınlanmanın hızını kaybetmesine paralel olarak yerini akıl dışı etkenlere açık bulunan romantizmin almaya başladığı görülür. Aydınlanma felsefesi İngiltere'de daha çok deneyci, Fransa'da rasyonalist, Almanya'da mistik rasyonalist bir havaya bürünmüştür (Çubukçu, 1986: 20-21). 19. yüzyıl Avrupa düşüncesinde bir yandan devlet yönetiminde akılcılık savunulurken diğer yandan sanat, edebiyat ve felsefe alanlarında romantik görüşler çoğalmaya başlamıştır. Romantizm, şuurun karanlıklarından ve derinliklerinden çıkan yeni bir bilgi anlayışı ortaya koymuştur. Böylece düşünce için de irrasyonel bir alan

doğmuştur. Ancak zaman içerisinde Fransa’da romantizm dinsel ve lirik havasından kurtulup rasyonalist ve liberal bir havaya bürünürken, aynı zamanda Aydınlanmanın bir devamı olmuş, insan hakları ve insanlık sorunları ile ilgilenmiştir. Alman romantizmi ise gelenekçi ve milliyetçidir (Çubukçu, 1986: 27-28).

19. yüzyılın ortalarında ise, Avrupa’da pozitivist bir düşüncenin de başladığı görülmektedir. Gerçek olgular içinde araştırılmaktadır. Alman idealist felsefesinin çıkış noktası özne olmuştur. Bu felsefede her şeyin düşünce ile aydınlatılabileceğine inanılmaktaydı. Hegel’e göre felsefe, nesnelerin düşünce ile görülmesi demektir. Pozitivist felsefede ise her şeyden önce gerçek olan önemlidir. Müspet ilimlerin dışında ve ötesinde bir şey aramaz, araştırma ve gözlemi yöntem olarak belirlemiştir. Pozitivist felsefe düşüncüyü objektif olgular üzerine yerleştirir. İdealist felsefe de gerçeği aramaktadır ancak bu felsefenin çıkış noktası insanın kendisi yani özne’dir. Pozitivist felsefe Fransa ve İngiltere’de geliştiği halde idealist felsefe Almanya’da gelişmiştir. Kepler, Galileo ve Newton’un buluşları ile güçlenen doğa bilimleri bilimsel olgulara karşı güven ve hayranlığı artırmıştır. Fransız pozitivistini kuran Auguste Comte (1798-1857) ardı ardına gelen olayların yasalarını bulmaya çalışmış ve bu yasalara göre de yeni yasaların bulunabileceğini belirtmiştir. 19. yüzyılda Herbert Spencer (1820-1903) “gelişme kuramı”nı, Charles Darwin de (1809-1882) “ayıklanma kuramı”nı açıklamışlardır. Darwin canlılar arasında ayrımlar olduğunu ve güçlü olanların yaşadığını ve sonuçta mekanik bir ayıklanma olduğunu belirtmiştir. Yine bu yüzyılda materyalist felsefeyi benimseyen Ludwig Feuerbach (1804-1872) felsefeyi bilime dayanan bir insan bilgisi olarak kabul etmiştir. O’na göre felsefe bir çeşit antropolojidir. Karl Marx (1818-1883) ve Friedrich Engels de (1820-1895), materyalizmin gelişimi açısından öne çıkan iki önemli düşünürdür (Çubukçu, 1986: 28).

Osmanlılarda ise 19. yüzyıl, gerek devlet yönetiminde gerek kültürel alanda Batılılaşmanın hızlandığı bir çağ olmuştur. II. Mahmut’un saltanat devri bu açıdan önemlidir. 1839’da Gülhane Hattı Hümayunu olarak bilinen Tanzimat Fermanı yayınlanmıştır. Bu ilanla başladığı kabul edilen yenilik hareketi çoğunlukla “kamerализm”den esinlenmiştir. Devlet adamları millî çapta idarî, hukuk’i ve iktisadî tedbirlerle Osmanlı İmparatorluğu’ndaki çok sayıdaki kültür birimini harmanlayıp bir Osmanlılık şuuru yaratabileceklerini düşünmüşlerdir. 1856 yılında da Islahat Fermanı

ilan edilmiştir. Tanzimat'ın ikinci bir aşaması görünümündeki bu fermanla Tanzimat ile verilmiş olan haklar daha da güçlendirilmiştir. Islahat Fermanı tüm Osmanlılara din ve ırk ayrımı gözetmeden yasa önünde özgürlük ve eşitlik ilkesini içermektedir (Mardin, 1991: 13-18). 1876 yılında I. Meşrutiyet ilen edilmiş ancak II. Abdülhamit 23 Aralık 1876 tarihinde ilan edilen Meşrutiyeti 13 Şubat 1878'de askıya almıştır. 23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle fikir hayatında bir canlılık ve çeşitlilik meydana gelmiştir (Çubukçu, 1986: 24).

Tanzimat, Rönesans'tan sonra Avrupa'da gelişen düşünce akımlarının Osmanlı'da yayılmasını sağlamıştır. Avrupa'dan gelen yeni düşüncelerin etkisiyle oluşturulmuş kurumlar yanında İslam kültürüyle asırlardır yerleşmiş fikir ve kurumlar da yerlerini korumuştur. Fikir hayatımızda Tanzimat ile başlamış olan bu ikilik Cumhuriyet dönemine kadar varlığını sürdürmüştür (Çetinkaya, 2002: 67). Bununla birlikte; “Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllar dünyasında, Türkiye ya modernleşmek ya da mahvolmak durumundaydı; Tanzimatçılar da, bütün başarısızlıklarıyla birlikte, daha sonra yapılacak olan daha köklü modernleşme için zorunlu temeli kurdular” (Lewis, 1993: 126). Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile birlikte başlayan dönemin düşünürleri olan ve Yeni Osmanlılar olarak adlandırılan Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal gibi aydınların düşünce hayatında önemleri büyüktür. Meşrutiyet düşüncesi bu düşünürlerin hazırladığı temel üzerinde gelişmiş ve büyük ölçüde bu kişilerin eseri olmuştur. Bu dönemde, eski ruhu yansıtan eski kültür kurumlarının olduğu gibi bırakılması ile Doğuya bağlı kalınacağı ve yeni ruhu yaşatacak olan yeni kültür kurumlarının oluşturulması ile Batılılaşacağı düşünülmüştür. Bu düşünceden dolayı Tanzimat devrinde hayat felsefeleri, dünya görüşleri ve yaşantıları birbirlerinden bütünüyle farklı iki tip nesil ortaya çıkmış ve bu iki nesil arasında “yenicilik-eskicilik” mücadelesi sürüp gitmiştir (Birand, 1955: 57).

II. Abdülhamit devri Batı fikirlerinin daha kapsamlı olarak anlaşılmaya başlandığı devredir. Avrupa'ya öğrencilerin gönderilmesi Fransız Devrimi'ni hazırlayan düşünürlerin fikirlerinden etkilenilmesine sebep olurken yeni kurulan okullarda okuyan öğrencilerin ve yabancı dil bilenlerin artması da bilgili bir kuşak yetişmesini sağlamıştır. Harbiye, Mülkiye ve Askeri Tıbbiye'nin öğrencileri, ders programlarının gereği olarak 19. yüzyıl müspet ilimlerinin Batı'nın asıl güç kaynağı olduğunu

görmekteydiler. Böylece Batı'yı yine Batı'da geliştirilen müspet bilimle aynı gören bir kuşak yetişmiştir (Mardin, 1991: 18).

Meşrutiyet dönemindeki fikrî ve siyasi akımlar tarihçiler tarafından çoğunlukla üç kısımda incelenirler: Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük. Bu bölümlendirme siyasal bir bölümlendirme değildir. Bu dönemdeki felsefe akımları da pozitivistler, materyalistler ve anti materyalistler (spiritüalistler) olarak ele alınabilir (Çetinkaya, 2002: 68). Materyalizm, pozitivism, natüralizm gibi akımlar genel olarak benzer kaygılarla hareket ederken, spiritüalist, idealist ve Bergsoncu yaklaşımda olan düşünürlerin ise bu akımlara karşı tepkisel bir tavır alış içinde oldukları görülmektedir (Koç, 2009: 77). Batı ile olan temaslar sonucunda genel olarak geri kalmışlığın üzerinde herhangi bir görüş ayrılığı bulunmasa da, geri kalmışlığın nedenleri ve sonuçlarına ilişkin yanıtlarda farklılıklar bulunmaktaydı. Geri kalmışlığın nedenini Batıcılık İslam'da görürken, İslamcılık dini layıkıyla yaşayamamakta görüyor, Türkçülük ise bu iki görüşü kısmen haklı buluyordu (Toku: 1996: 322). Batı karşısında geri kaldığının farkına varan bir toplumun kimlik arayışlarının bir göstergesi olarak görülebilecek olan bu akımlar, ülkenin kurtuluşunu çağdaşlaşmada görmek bakımından hemfikirdiler, böylece terakki (ilerleme) kavramını merkeze alarak çeşitli konularda tartışıyorlardı (Koç, 2009: 75).

Batıcı görüş sahipleri geri kalmışlığın sebeplerini Müslümanların, Osmanlıların ya da Türklerin Batı uygarlığından kopuk olmasında ve bunun nedenini de onların zihinlerini biçimlendiren fikirlerde bulmuşlardır. Onlara göre bu fikir perdesi İslam dininden kaynaklanmaktadır (Berkes, 2006: 412). Batıcı düşünce sahipleri gericiliğe sebep olarak gördükleri İslam'a hücum ederek, onun prensiplerini çürütmeye çalışıp, bunun için de yoğun bir biçimde Batıdan materyalist ve pozitivist düşünceleri topluma aktarmaya gayret etmişlerdir. Bu durumda İslam'ı, millî ve manevî değerleri savunma doğal olarak İslamcı düşünürlerce yapılmıştır (Toku, 1996: 322). Batıcılar, Batılılaşmayı henüz tam olarak Batılı olmak gibi düşünmüyorlarsa da, oluşturmaya çalıştıkları kültürde Batıya düşen pay artarken Doğuya ve İslam'a verilen önem azalmaktaydı.

Dönemin İslamcıları ise II. Abdülhamit döneminin İslamcılarından farklı olarak Müslümanların yalnız maddî medeniyet anlamında değil, din kurumları da dâhil olmak üzere manevî medeniyet alanında da Batı medeniyetinin gerisinde olduğunu artık kabul

etmişlerdir. Ancak bu geri kalmışlığın nedenin İslam dini ve şeriat olmayıp, şeriatın uygulanmaması ve yaşamın her alanına yayılmaması olduğunu düşünmektedirler (Berkes, 2006: 412). Meşrutiyet yıllarında hem Batıcılar hem de İslamcılar tarafından ilk önce hırpalanarak karşılanan Türkçülük yeni bir akım olarak doğmuştur. Türkçülüğün düşünce olarak kökleri Yeni Osmanlılara kadar uzanmaktadır. Türkçüler Turan idealini savunarak milliyetçilik fikrinin birleştirici etkisini ifade etmişlerdir (Ülken, 1992: 208-209). İttihatçıların Türkçülüğe nüfuzu Hüseyinzade ve Ziya Gökalp vasıtasıyla olmuştur. Ziya Gökalp; Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak diye ifade edilebilecek üçlü teorisiyle o günün Osmanlı Devleti idaresinde hâkim olan üç siyaseti uzlaştırmaya çalışarak ön plana çıkmıştır (Ülken, 1992: 218). İster felsefe ister siyaseti görüş olarak ele alınsın Ziya Gökalp'ın düşüncesi Cumhuriyet dönemi düşüncesinin şekillenmesinde de önemli rol oynayacaktır.

Osmanlı düşünce hayatına girmeye başlayan pozitivism; geniş anlamda, araştırmalarını olgulara, gerçeklere dayayan, fizikötesi açıklamaları kuramsal olarak olanaksız, pratik olarak yararsız gören, denetlenemeyen soruları sözde soru olarak niteleyen felsefe anlayışıdır. Özel anlamı ile pozitivism, 19. yüzyıl Fransa'sında önce Saint-Simon tarafından geliştirilip sonra Auguste Comte tarafından açık ve etkili bir biçimde ifade edilen felsefe akımına verilen addır (Koç, 2009: 84-85). Pozitivist düşünce dinsel sorunlardan ve metafizik koşullardan kurtulmuştur. Bu felsefenin kaynağı deneye elde edilen bilimlerdir. Doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal alanda da ilkeler bulunabilir. Gözlem yöntemi, insanı doğayı tanımaya ve ondaki yasaları bilmeye götürür. Metafizik düşünce deney alanına girmediği için değişmez bir yasa değildir. İnsan bilgisinin güvenilebileceği tek ilke gerçekliktir ve bu da deney ve gözlemle elde edilir. Metafizik alanda herkes için gerçek olan yasalar yoktur. Doğru bilgi teknik gücü geliştirir (Çubukçu, 1986: 55).

Pozitivism, özellikle metafiziğe karşı bir tepkinin eseridir. Auguste Comte'a göre siyasi ve sosyal alandaki bunalım, düşünce alanındaki bunalımın sonucudur. O'na göre tabiatta meydana gelen olaylar ruh ve madde ile açıklanamaz. Comte'a göre bilmek önceden görebilmektedir. Pozitivizmin yaptığı, bilimsel bilginin önemini kavrayıp ona göre hareket etmektir. Bu kurala uymayan hiçbir teolojik ve metafizik bilginin değeri yoktur. Öyleyse yapılacak olan, tarih boyunca birbirleriyle çelişen spiritualizm

(ruhçuluk) ile materyalizmi yok farz ederek sadece elle tutulup, gözle görülen ile ilgilenen pozitivistin yolundan gitmektir (İşçi, 2004: 292).

Siyasi alanda tahmin yürütebilmek için, geçmişi ve yaşanan dönemi iyi bilmek lazımdır. Toplum sürekli değişim halinde olup, meydana gelen her olayın bir sebebi vardır. Sebepsiz hiçbir şey yoktur. Aynı şartlar altında, aynı sebepler aynı sonuçları doğurmaktadır. Comte'a göre siyaset fizyolojiye benzemektedir. İnsan sadece yemek için yaşamaz, yani sadece maddi hayat yoktur. Aynı şekilde toplumla devlet de birbirinin karşısı değildir. Devletin görevi toplumdaki birlik ve beraberliği sağlamaktır. Comte'un devlet anlayışında totaliter rejimlerde görülen, yönlendirici devlet fikrinin belirtileri bulunmaktadır. Ona göre bir otoriteye bağlanma arzusu her insanda bulunduğundan, pozitivistde fert, devlet yöneticilerine bağlanarak, kendisini sorumluluktan kurtarmaktadır. Devletin görevi, düşünce ve inanç birliğini tesis ederek sosyal düzeni kurmaktır. Bunu başarabilmek için, toplumda meydana gelen düşünce hareketleri ile halkın beklentilerinin değerlendirilip karşılanması gerekmektedir. Sosyal alanda düzeni sağlamak için iktisadi ve sosyal konularda yer yer müdahaleci olmak gerekmektedir (İşçi, 2004: 293).

Yaşanan gelişmeler sonucu Osmanlı'nın Batıda o yıllarda hâkim olan ve pozitivist karakter taşıyan düşünce sistemiyle karşılaşması kaçınılmazdı. Pozitivistin ülkeye girişi doğrudan felsefi yoldan değil, edebiyat akımları, okul müfredatlarındaki pozitif bilim dersleri, Fransızca eğitim yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, eğitim kurumlarına gelen yabancı uzmanlar, çeviri faaliyetleri ve dernekler aracılığıyla olmuştur. Pozitivistle ilgili doğrudan bir olmasa da üyeleri arasında pozitivistlerle iletişim kurmuş veya bizzat pozitivist olanların bulunduğu dernekler vardır. Bazıları da üyesi olduğu derneğin yayın organlarını kendi fikirleri doğrultusunda kullanmıştır. Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve İttihat ve Terakki Cemiyeti bu konuda öne çıkmaktadır (Korlaelçi, 2009: 214). 1865 yılında gizli olarak kurulan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin fikrî lideri İbrahim Şinasi'dir (1824-1871). Aydınlanma görüşünü temsil eden Şinasi'ye göre, girilen yeni medeniyet, "Avrupa'nın mucizesi akıl ve kanundur" (Ülken, 1992: 66). Yeni Osmanlılar Cemiyeti pozitivist filozoflarla bağlantıya geçen Şinasi ve Mithat Paşa'ya (1822-1884) destek oluşu ve bazı üyelerinin pozitif düşünceyi oluşturacak

eserler tercüme etmesiyle pozitivistizmin tanınmasında etkili olmuştur (Korlaelçi, 2009: 214).

1889 yılında Askeri Tıbbiye’de İttihad-ı Osmanî adıyla kurulan ve 1894 yılında ismini değiştiren İttihat ve Terakki Cemiyeti (Mardin, 1991: 99), Jön Türklerin bir kısmının katıldığı bir cemiyet olarak pozitivistizmin Türkiye’ye girişinde önemli rol oynamıştır. Cemiyet, II. Meşrutiyet’in ilanında söz sahibi olmuş ve başkanları Ahmet Rıza’yı (1859-1930) Meclis Başkanı seçirmiştir. 1895 yılında İttihat ve Terakki’nin yayın organı olan *Meşveret*’i Paris’te Fransızca ve Türkçe olarak yayımlayan Ahmet Rıza, Cemiyete isim verilirken Comte’un vecizesi olan “*ordre et progres*” (düzen ve terakki) isminin verilmesini isteyecek kadar Comte etkisindeydi. Fakat İstanbul’dakiler bunu olduğu gibi kabul etmemişler ve “*ordre*” yerine “*union*” kelimesi kullanılarak “*Union et Progres*” (İttihat ve Terakki) ifadesi isim olarak kabul edilmiştir (Mardin, 2008: 181; Korlaelçi 2009: 215). Bu Cemiyetin, pozitivistizm etkisinde kalan Ziya Gökalp (1876-1924), Hüseyin Cahid (1874-1957) ve Rıza Tevfik (1868-1949) gibi kişilerin yetişmesinde önemli rolü olmuştur. Bunların yanında pozitivistizmin ülkeye tanıtılmasında *Servet-i Fünun*, *Ulum-i İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası* ve *İctimaiyat Mecmuası*’nı önemli rol oynamışlardır (Korlaelçi, 2009: 215; Lewis, 1993: 230). Ahmet Rıza, Fransa’da pozitivist çevrelerin üyesiydi, Prens Sabahattin rakip olan Le Play okulu ile bağlantı kurmuştur. İki akımda bilimsel anlamda bir sosyoloji akımı olmaktan çok, ideolojik nitelikte akımlardı ve ikisi de Fransız Devrimi’nin düşüncelerine karşı tepki niteliği taşımaktaydılar (Berkes, 2006: 397).

1894’te kurulan *Servet-i Fünun* dergisi, Batı’ya ait müspet bilimleri yansıtmak için yayın yapar görünmekle birlikte aslında bir edebiyat ve fikir dergisiydi. Eski bir Mülkiye öğrencisi Ahmet İhsan tarafından çıkarılan bu dergi, “sanat için sanat” anlayışını gerçekleştirmeye çalışmıştır (Mardin, 2008: 63). Recaizade Ekrem’in (1847-1914) Edebiyat-ı Cedide akımı düşünce hareketlerine de öncülük etmeye çabalamıştır. 1896’dan sonra fikir açısından daha ağır basmaya başlayan dergi edebiyatta pozitivist sanat felsefesini kendisine temel almıştı. Bu sıralarda Tevfik Fikret’in (1867-1957) ünü yayılmıştır. Derginin yazarları arasında Hüseyin Cahit, Mehmet Rauf (1874-1932), Cenap Şahabettin (1870-1934) ve Ahmet Şuayib (1876-1910) vardı. Bunlar arasında felsefe açısından en güçlüsü Ahmet Şuayib’tir (Çubukçu, 1986: 56).

Ahmet Şuayıb, Rıza Tevfik ve Mehmet Cavit tarafından kurulan *Ulum-i İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*'nin kuruluş amacı ise Avrupa'daki yeni fikir gelişmeleri ile Auguste Comte ve Le Play'ın fikir ve eserlerinin tanıtılmasıdır. Dergide Salih Zeki ve Halide Salih, Comte'u ve felsefesini tanıtmışlar; Rıza Tevfik, J. Stuart Mill ve Spencer'in felsefeleriyle ilgili makaleler yazmış; Ahmet Şuayıb, Taine ve diğer pozitivist filozoflara dayanarak makaleler yazmıştır. *İctimaiyat Mecmuası*'nin başında Ziya Gökalp ve Necmeddin Sadık bulunmaktadır ve pozitivist sosyal bilimler bağlamında işlemiştir. İlk sosyoloji dergisi olan *İctimaiyat*, Durkheim fikirlerinin yayılmasını sağlamıştır (Korlaelçi, 2009: 216; Çetinkaya, 2002: 71).

Auguste Comte'un fikirlerini Ahmet Rıza ve Ziya Gökalp'ta görmek mümkünken; Le Play Okulu etkileri de Prens Sabahattin üzerinden değerlendirilebilir. Prens Sabahattin, bir taraftan Comte'un "İlm-i İctimai" akımına karşı Le Play'ın "İlm-i İctima" akımını savunurken, diğer yandan da Osmanlı Devleti'nin maruz kaldığı hastalığın teşhisini yaparak tedavi yollarını göstermeye çalışmıştır. Teşhis fikirleri sosyologluk cephesini gösterirken, tedavi yolundaki teklifleri reformcu aksiyon adamı olduğunu ortaya koymaktadır. Rıza Tevfik, Doğu ile Batı felsefe akımlarını Türkiye'ye taşımış ve aralarında karşılaştırma yapmış olsa da yeni bir fikir sistemi ve ekol getirmemiştir. Hakkında değişik fikirler bulunan Rıza Tevfik felsefeyi eğitim kurumlarında ders haline getiren ilk kişidir (Çetinkaya, 2002: 71-73). Comte'un pozitivist sosyolojisi Ahmet Rıza'ya İttihat ve Terakki'nin ilk yorumlarını ilham etmiş ve laik radikalizmin daha sonraki gelişmesini derinden etkilemiştir. Bu ekollerin ortak özelliği, sosyolojiyi bir tür felsefe, hatta din olarak ele almaları ile ahlaki, siyasal, toplumsal ve hatta dinî sorunlar üzerinde vahiy kudretinde bir kaynak olarak görme eğilimleridir (Lewis, 1993: 230; Mardin, 2008: 184-192).

Ahmet Şuayıb, Servet-i Fünun neslinin en kuvvetli felsefesi ve tenkitçisidir (Ülken, 1992: 150). O'nun *Hayat ve Kitaplar* adlı eseri pozitivism hakkında Türkiye'de yazılan ilk telif kitap kabul edilmektedir. Bu eserinde, pozitivist felsefi, edebî, tarihî yönleriyle tanıtmıştır. Comte'u "asrın en büyük fikir hizmetçisi" ve Descartes'ten sonra Fransa'nın en büyük düşünürü olarak görmüş ancak asıl olarak Hippolyte Taine'den (1828-1893) etkilenmiştir (Korlaelçi, 2009: 221). Ahmet Şuayıb aynı zamanda Taine'i bir filozof olarak anlatmaya çalışmıştır. Taine'in çağrışıcılığına ve pozitivistine karşı

olan Emile Boutroux ve Henri Bergson felsefesinden bahseden Ahmet Şuayb, Théodule-Armand Ribot'un tecrübî psikolojide Taine'i takip ettiği düşüncesindedir (Çetinkaya, 2002: 73-74) Toplumbilim alanında Durkheim'in (1858-1917) realist görüşünün ve Gabriel Tarde'in (1843-1904) nominalist görüşünün Taine'i geride bıraktığını yazmıştır. Bu iki toplumbilim görüşünü Osmanlı'da ilk kez belirtmesi açısından Ahmet Şuayb önemlidir (Ülken, 1992: 150-151).

Ziya Gökalp'ın Meşrutiyet ve Cumhuriyet düşüncesi üzerindeki etkisi tek başına bir düşünce ve kültür akımı yarattığı için Gökalpçılık adıyla da anılmaktadır. Yazılarının yayımlandığı başlıca yayın organları *Genç Kalemler*, *Yeni Felsefe* dergileri ile *Rumeli* gazetesidir. 1909'da Diyarbakır'dan Selanik'e gittiğinde, o zamana kadar Fouillee, Gabriel Tarde, Gustave Le Bon gibi düşünürleri incelemişti ve özellikle Bergson ve Durkheim felsefelerini iyi bilmekteydi (Çubukçu, 1986: 70). İttihat ve Terakki'nin ideologlarından olan Ziya Gökalp, sosyolojinin ülkemizde kurumsallaşmasının öncülerindendir. Yoğun bir şekilde incelediği Bergson ve Durkheim'dan ikincisinin etkisi ağır basmış ve Gökalp, Durkheim hayranı olmuştur (Korlaelçi, 2009: 221). *Yeni Felsefe* dergisindeki tartışmalar, "Yeni Hayat" adını almış olan bu fikir çevresinde sosyalizm ilgisinden sosyoloji ilgisinin nasıl geliştiğini göstermektedir. Kavramlarını sosyalizmde değil de Durkheim sosyolojisinde bulan Gökalp, "Yeni Hayat" çevresine kesin ve başka bir yön vermiştir ve bir düşünür olarak tanınması orada başlamıştır (Berkes, 2006: 421-422).

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin merkezi ile birlikte İstanbul'a taşınan Ziya Gökalp, *Türk Yurdu* dergisinde yazılar yazmıştır. Daha sonra *İçtimaiyat*, *Millî Tettebbular Mecmuası* ve *Edebiyat Fakültesi Mecmuası* gibi yayın organlarında yazılarına devam etmiştir. 1917 yılında çıkardığı *Yeni Mecmua*, fikir hayatı için ayrıca önemlidir. Darülfünun'da sosyoloji dersleri veren Gökalp, 1915'ten sonra sosyoloji kürsüsünü yönetmeye başlamıştır. İstanbul'un 1919'da işgali üzerine İngilizler tarafından Malta adasına sürülmüştür. Sürgünden sonra Diyarbakır'a dönmüş ve orada *Küçük Mecmua*'yı çıkarmıştır. Cumhuriyet kurulduktan sonra da önemli görevler yapan Gökalp, yazılarında genç Cumhuriyetin kültürel ilkelerini ve sosyolojik değerlerini saptamaya ve devletin toplumsal, ekonomik, siyasal ve hukuksal sorunlarına yeni bir yöntem vermeye çalışmıştır (Çubukçu, 1986: 71-72; Bozarlan, 2009: 314-319).

Türkçülük görüşünü benimseyen Ziya Gökalp, aynı zamanda bir uzlaştırıcıdır. Gökalp, İslamlaşmaya da Batılılaşmaya da karşı değildir ve üç akımdan bir sentez çıkarmıştır. Türkçülük, çağdaşlaşma ve İslamcılık görüşlerini bir sentez halinde birleştirerek Durkheim sosyolojisi ışığında açıklamıştır. Durkheim etkisinde toplumda başlıca iki gerçekten bahsetmiştir. Bunlardan birisi hars diğeri de medeniyettir, bir başka deyişle, kültür ve uygarlıktır. O'na göre kültür bir ulusun malıdır. Bu nedenle kültür ulustan ulusa değişmektedir. Dil, ahlak, töre, güzel sanatlar, efsaneler, masallar, atasözleri, halk oyunları gibi toplumun yarattığı değerler kültürü meydana getirirler. Kültür ulusun özü demektir. Uygarlığı ise toplumun değer yargılarıyla ilgisi olmayan ekonomi, tarım, ticaret, endüstri, bilim ve yöntem gibi nesnel ve akılla ilgili toplumsal olgular oluşturur. Uygarlık ulusa özgü değildir, uluslararası bir değeri vardır. Kültür kendiliğinden doğar, bu doğuş bilinçsizdir. Uygarlık ise akılla ve mantıkla bulunur ve yapılır, bir tekniğe dayalıdır. Kültür doğal, uygarlık yapmadır (Çubukçu, 1986: 73-75). Gökalp'in katkısı, İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık düşüncelerinin eleştirisiyle başlayan ve Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak formülü ile sonuçlanan tartışmalardaki açığı getirmiş olmasıdır (Berkes, 2006: 422).

Milliyetçiliğin farklı birçok kaynağı arasında sosyolojik açıdan ilk akla gelen isim olan Gökalp, "milliyetçilik" kelimesi yerine "milletçilik" kelimesini tercih etmiştir. Gökalp'te düşünce akımı olarak Türk milliyetçiliği Türkçülük olarak ifade edilmekte ve bir "miliyet mefkuresi" olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkçülük, Gökalp düşüncesinde bugünkü anlamında bir milliyetçilikten daha geniş bir fikir hareketi olup siyasal boyutunun ötesinde toplumsal boyutu olan bir "düşünce yumağıdır" (Toprak, 2009: 323). Gökalp'e göre halkçılık ve milletçilik iki ayrı fikrin iki farklı tecellisidir. Türkçülüğün dayanak noktalarından halkçılık sınıf ve zümre farklarını ortadan kaldırarak, toplumu işbölümünden doğan meslek zümrelerine indirger. Gökalp düşüncesinde ulus devlet modeli, meslek zümrelerinden oluşan bir devlettir. Bu düşünce de korporatif devlet modelidir (Toprak, 2009: 323-324). Karpat'a göre; Gökalp, korporatizmi bir devlet örgütlenmesinden çok, toplumsal vicdanı ve değerleri koruyacak bir savunma aracı olarak görmüştür. Gökalp, korporasyonu ekonomik bir örgüt olarak değil bir kültür korporasyonu, yani millet olarak görmüştür. Bu kültür korporasyonunu millî bir korporasyona dönüştürmek ise devletin görevidir. Durkheim fikirlerinden

etkilenmiş olan Gökalp, sosyal grupları birbirine aile, köy cemaati, sınıf, korporasyon, devlet ya da millet gibi dayanışma bağları ile kenetlenmiş olan fertler bütünü olarak görmektedir (Karpas, 2009: 329).

Gökalp'e göre sosyoloji insani zümreler ve kurumlar bilimidir. Durkheim da sosyolojiyi toplumsal zümre ve kurumların bilimi olarak görmüş, toplumsal hale gelmenin din ve dinsel zümrelerden kaynaklandığını ve bu kaynaklanmanın sonucu olarak öteki toplumsal kurumların geliştiğini belirtmiştir. Gökalp, yeni bir toplumsal ve ekonomik düzen ararken zihinleri değiştirmek ve müspet bilime dayalı kılmak istemiştir. Durkheim etkisiyle toplumsal determinizmi benimsediği için bireysel etkenlerden çok toplumsal koşulların önemine inanmıştır (Çubukçu, 1986: 77-78). Halk ve halkçılık Gökalp sosyolojisinin önemli bir boyutudur. Birçok meşrutiyet düşünürü gibi evrimden yana olan Gökalp, tekâmülü ilke edinmiştir. II. Meşrutiyet "içtimaiyat"ı evrimci pozitivizmin bir uzantısıdır. Meşrutiyet sosyolojisinin anahtar sözcüğü halktır ve bu sözcüğün toplumsal boyutu cemiyetçiliği gerektirmektedir. Gökalp, "fert yok cemiyet var" sözüyle toplumun ve sosyolojinin önemini vurgulamıştır (Toprak, 2009: 322-323). Gökalp'ın geliştirdiği halkçılık solidarizmden esinlenmiştir. O'na göre, solidarizm "içtimai halkçılık"tır. Bireycilik ve toplumculuk arasında bir tezat olmadığını ileri süren Gökalp, bireycilikle toplumculuğu uzlaştıran tesanütçülükte karar kılmıştır. Gökalp, solidarizmin Türk hukukunun doğasında olduğunu ve tesanütçülüğün "mili bir meslek", ulusal bir öğreti olduğunu ileri sürmüştür (Toprak, 2009: 314-315).

Gökalp, filozofun başkalarının bulduğu gerçekleri birleştiren ve bir düzene koyan kişi olmadığını belirtmektedir. Gerçek filozof, gerçeğin araştırma yöntemini bilen ve bunu özünde uygulayan kimsedir. Felsefe bilgilerin toplamı şeklinde anlaşılabilir, felsefe bilgileri bulma ve düzeltme yöntemidir (Gökalp, 1976a: 27-28). Felsefe bilimle çelişkiye düşmemek koşuluyla ruh için daha umutlu, daha coşkulu, daha doyurucu, özgün kuramlar ortaya koyabilir. Felsefenin görevi bu gibi görüş ve kuramları bulmaktır. Bir felsefenin değeri bir yandan müspet bilimlerle uyum içerisinde olması, öte yandan umut, coşku, avunma ve mutluluk vermesiyle ölçülür. Bu durumda felsefenin bir aşaması nesnel, diğer aşaması da öznel olmaktadır. Felsefe, ilim gibi beynelmilel olmak zorunda değildir, millî de olabilir. Felsefe maddî gereksinimlerin zorlamadığı, çıkar gütmeyen karşılıksız bir düşüncüdür. Bir millet savaşlardan

kurtulmadıkça ve ekonomik refaha ulaşmadıkça felsefe yapacak bireyler yetiştiremez. Felsefe yapmak için düşünceye yetecek kadar zaman gereklidir. Türkler huzur ve rahata ulaşamadıklarından içlerinden felsefe yapan az adam yetişebilmiştir. Türklerde az filozof yetişmesinin nedeni müspet bilim ve tarihsel huzurun bulunmayışındandır. Bununla birlikte Türkler halk felsefesi açısından yüksektirler. Çanakkale ve Kurtuluş Savaşı maddi üstünlüklerin sonucu değil, ulusal felsefenin üstünlüğü ile kazanılmıştır (Gökalp, 1976b: 179-181).

Bu dönemde etkisi görülen bir başka düşünce akımı da materyalizmdir. Latince’de “materia” kelimesi madde anlamındadır. Zaman ve mekânda bulunan fiziksel niteliklere sahip olan, ölçüsü, şekli, kütlesi, hızı, katılığı, dinginliği, dönüşümü, sabitliği ve ısısı bulunan şey olarak tanımlanmıştır. Materia sözcüğünden türeyen materyalizm ise, tek varlığın madde olduğunu, madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin var olmadığını, kendinden kaim olan ve harekete yetili maddenin evren biricik ya da temel bileşeni olduğunu savunan varlık anlayışıdır. Evrendeki tek tözün madde olduğunu, varlığın fizikî bir nitelik taşıdığını, tinsel bir tözün bulunmadığını öne süren materyalizm indirgemeci bir öğretiyi olarak yalnızca maddeye varlık yüklemektedir (Koç, 2009: 77). 19. yüzyılın ortalarına kadar tek yönlü bir gelişme seyri gösteren materyalist yaklaşıma bu tarihten itibaren Karl Marx’ın (1818-1883) temsil ettiği diyalektik materyalizm eklenmiştir.

Batıda materyalizm, felsefi bir öğretiyi ve siyasal bir anlayış olarak görülmesinin yanında önemli bir medeniyet, eğitim ve bilim meselesi olarak da değerlendirildiğinden Batılılaşmak ve medenileşmek arzusu içindeki her ülke bu düşünceyle tanışmak durumunda kalmıştır. Osmanlı’da da 19. yüzyılda Batılı fikirlerin artması sonucu materyalist fikirlere karşı bir ilgi uyanmıştır. 1826 yılında açılan Tıbbiye Mektebi bu açıdan önemli olmuştur. Bu okulun kütüphanesi o dönemin genel fikrî eğilimine uygun olarak zamanla materyalist kitapları içeren bir kütüphane haline gelmiştir. Klasik materyalizmin Osmanlı’ya girişi doğrudan felsefe yoluyla olmamıştır. Bazı eserlerin çevirilerinin yapılması, eğitim kurumlarında pozitif felsefe anlayışına yol açacak bilgilerin verilmesi ve süreli yayınlar bu felsefi yaklaşımın ülkede yaygınlaşmasında etkili olmuştur (Koç, 2009: 78). İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin fikri kökleri arandığında da Askeri Tıbbiye’de 19. yüzyıl biyolojik materyalizminin etkisi

görülmektedir. Bu okulun öğrencileri, okuldaki derslerinin sonucu olarak hayatı, Allah'ın iradesinin bir ürünü olmaktan çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin sonucu olarak görmeye başlamışlardır (Mardin, 1991: 99-100).

Materyalizmin Osmanlı'ya girişinde etkili olan süreli yayınlardan birisi *İçtihad Mecmuası*'dır (Hanioğlu, 1981: 49). 1904 yılında Dr. Abdullah Cevdet'in (1869-1931) kurduğu Kütüphane-i İçtihad'ın yayın organı olan bu dergiyle materyalist düşünceler sistematik bir gelişme ve yayılma göstermiştir. Dergide Lecretius (M.Ö. 96-55), Epicure (M.Ö. 341-271), Ernest Renan (1823-1892), Charles Darwin (1809-1822) ve Ludwig Büchner (1824-1899) gibi materyalist düşünürler tanıtılmıştır. Düşünce tarihimizde materyalist fikirleriyle tanınmış çok sayıdaki mütefekkirin yazıları da bu dergide yayınlanmıştır. Baha Tevfik'in (1881-1914) çalışmalarıyla Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi kurulmuştur ve bu kütüphane aracılığıyla telif kitaplar basılmıştır. Kuruluşun yayın organları olan *Piyano* (1910), *Yirminci Asırda Zekâ* (1912) ve *Felsefe Mecmuası*'nda (1913) materyalist fikirlerin ele alınması sistemli bir şekilde yapılmıştır. *Felsefe Mecmuası*'nda Baha Tevfik, Suphi Edhem, Ahmet Nebil, Mehmet Necip, Naci Fikret, Mithat Cemal, Memduh Süleyman gibi düşünce adamları makaleler yazmışlardır (Çetinkaya, 2002: 75-76). Osmanlı'da Hoca Tahsin Efendi, Ahmet Mithat ve Beşir Fuad, materyalist fikirleri yayma konusundaki çalışmaları dağınık ve metotsuz olsa da, bu anlayışın ülkemize girip yayılması için ilk koşulları hazırlayan düşünürler olarak gösterilmektedir. 1908'den sonra ise materyalist fikirler daha rahat temsil edilebilme imkânı bulmuş, bu fikirleri bilinçli olarak savunan düşünür sayısı artmıştır. Abdullah Cevdet, Baha Tevfik, Suphi Edhem, Memduh Süleyman, Ethem Necdet, Celal Nuri gibi isimler bunlar arasında sayılmaktadır (Koç, 2009: 79-80).

Beşir Fuad (1852-1887) materyalist düşünürlerin en önemlilerinden biridir. Beşir Fuad'ın materyalizmden daha çok pozitivistliğe eğilimli olduğunu belirtenler olmuştur. Hem pozitivist hem materyalist etkileri oldukça fazladır. Beşir Fuad, Diderot, D'Alembert, D'Holbach ve Büchner'in düşüncelerinden ilham alıyor ve zamanında Fransa'da edebiyat alanında Balzac, Stendal ve Emile Zola'nın eserlerinde temsil edilen realizmi savunuyordu. Pozitivist ve materyalist düşünceleriyle Beşir Fuad, felsefede metafiziğin yerinin olmadığını ve felsefenin ancak bilimsel esaslar üzerine temellenebileceğini ifade etmiştir. *Beşer* adlı eserinde fizik ve kimya bilimlerindeki

işleyişin aynısının yaşamda da söz konusu olduğunu ifade ederek, metafizik nedenlerden çok maddeye ait kanunların yaşamda geçerli olduğunu göstermeye çalışmıştır ve insan gerçeğinin ancak bilim (fizyoloji) aracılığıyla kavranabileceğini öne sürmüştür (Koç, 2009: 80). Beşir Fuad felsefede pozitivist, edebiyatta natüralisttir. İslam felsefesiyle ilgili de çalışmalar yapmıştır. Gerek tıbbi tecrübî bir ilim haline getiren Claude Bernard aracılığıyla ve gerekse pozitivist olarak doğrudan Comte'un felsefesine bağlıdır. Baha Tevfik, Ahmet Nebil, Abdullah Cevdet ve Celal Nuri Beşir Fuad'ın takipçileri olarak görülmüştür (Çetinkaya, 2002: 78).

Abdullah Cevdet'in başlıca dayanağı, eserlerinin çoğunu Türkçeye çevirdiği Gustave Le Bon'dur. Bu Fransız sosyologu da kendisi gibi bir tıp doktoruydu. Fransız düşünürün, sosyal olayları adeta matematiksel netlik ve kesinlikle sunması Abdullah Cevdet'e etki eden en önemli nedendir (Hanioğlu, 1981: 165). Batı ve doğu kültüründen eserlerin tercümelerini yapmıştır. Felsefe hakkında yaptığı derlemeler Epikür'den Renan'a, Hafız Şirazi'den Felix Isnard ve Ludwig Büchner'e birçok düşünürün fikirlerinden kısa alıntılar yapan ve onların görüşlerini açıklayan birer felsefe ansiklopedisi niteliğindedir. Bu konuda Abdullah Cevdet, "ansiklopedizm" in en önemli noktanın çok şey bilmek olduğu konusundaki yaklaşımını benimsediği görülür (Hanioğlu, 1981: 162). Siyasi mücadelesinde, kendisine siyasal liderleri değil felsefe ile ilgilenenleri model almıştır. Büchner'in *Madde ve Kuvvet* adlı eserinin bir kısmını *Fenn-i Ruh* adıyla tercüme etmiş ve maddenin ezeli ve ebedi gerçek olduğu düşüncesini, maddenin fenafillâhı olarak açıklamıştır (Koç, 2009: 80-81). Gerek Osmanlı toplumunun gerekse tüm İslam toplumlarının geri kalmasında en önemli faktör olarak dini gören Abdullah Cevdet, toplumun ilerlemesinde biyolojik materyalizmin önemli bir katkı sağlayacağını düşünerek, zamanla dinin yerini biyolojik anlamda materyalizmin alacağını ispatlamaya gayret etmiş, bu amaçla dinin sosyal içeriğinden yararlanılması gerektiğine inanmıştır. Abdullah Cevdet'in Osmanlı okurlarının duygularını incitmek için kullandığı yöntem ise İslam fıkıh bilginlerinin sözlerinden hareket ederek materyalizme varmaya çalışmak olmuştur (Mardin, 2008: 234). İslam'ı bir araç olarak kullanarak topluma Batı kurum ve teknolojisinin getirilmesinin yanında İslam uleması ve biyolojik materyalist düşünürlerin görüşlerini karşılaştırarak ve aynı göstererek İslam'ın kendisinin bizzat biyolojik materyalizm olduğunu ispata çalışmıştır (Hanioğlu, 1981: 135).

Osmanlı'nın son zamanlarında materyalist felsefeyi yaymaya çalışanlardan biri de Baha Tevfik'tir (1881-1914). Tanzimat'tan sonra iki âleme aynı derece bağlı olan Türk düşünürleri arasında ilk defa olarak, yalnız bir cepheli bilgisi ile bütün dikkatini Batı'ya çevirmiştir (Ülken, 1992: 233). Yapıtlarıyla, gazete ve dergi yazılarıyla yeni bir düşünce ekolü başlatan Baha Tevfik iyi bir polemikçi olarak ve çattığı kimselere yaptığı sert hücumlarla ünlenmişti. Çıkarıldığı *Felsefe Dergisi* Osmanlı'da ilk felsefi dergidir. Doğunun kültürünün durakladığı, Batının ise felsefe sayesinde ileri gittiği görüşündeydi. O'na göre bilim ve tekniğin varamadığı alana felsefe denir, bugünün bilim ve tekniği dünün felsefesidir. Felsefe bilim ve teknikle kaynaşmıştır. Bilimci olmayan filozof olamaz. Baha Tevfik'e göre felsefenin iki ilkesi vardır. Bunlardan birincisi iyi ve doğru düşünmek diğeri de düşünülmesi gibi davranmaktır. Bu görüşe göre mantık ve ahlak felsefenin ana ilkeleridir (Ülken, 1992: 235-240). Baha Tevfik metafiziği gereksiz bulmuştur. Kant hakkında incelemeler yapan, Alfred Fouillee'nin *Felsefe Tarihi*'ni ve Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ini çevirmiştir. *Madde ve Kuvvet*'in yankıları büyük olmuştur. Bu yapıt materyalizmi bütün kanıtlarıyla içermekteydi (Ülken, 1992: 245).

Materyalizmin tanıtılıp yayılmasında rolü olanlardan birisi de Subhi Edhem'dir. Türk evrimcilerinden olup *Genç Kalemler* ve *Felsefe Dergisi*'nde yazılar yazmıştır. Meşrutiyet döneminde Bergson'u tanıtmaya önderlik etmiştir (Çetinkaya, 2002: 81; Ülken, 1992: 375). Subhi Edhem, Bergson ve Felsefesi adlı eserde materyalist fikirleri yayabilmek adına tahrifat yaptığı gerekçesiyle Mehmet Ali Aynî tarafından aynı eserin Fransızca asıllarından yapılan örneklemelerle eleştirilmiştir (Koç, 2009: 82).

Memduh Süleyman, Hartman'ın *Darwinizm* adlı eserini çevirmiş ve yazılarında tekâmülcü fikirlerin yanında materyalist düşünceleri de savunmuştur (Ülken, 1992: 243). Materyalist düşünürlerden Celal Nuri de, Abdullah Cevdet'e benzer şekilde İslam ile materyalizm arasında ilişki kurma denemesine girişmiş bir düşünürdür. Ethem Nejad, Suphi Edhem, Refik Nevzat gibi sosyalistler ise daha ileri bir klik kurmuşlardır. Bu hareket henüz çok zayıf olmakla birlikte fikir hareketi olarak önemlidir (Ülken, 1992: 206). Osmanlı sosyalistleri, fikirlerini *İştirak* dergisinde açıklamışlar ve kısa ömürlü günlük gazeteler de çıkarmışlardır (Çetinkaya, 2002: 82). 1919 yılında sosyalizm faaliyetinin eskiye oranla hızlandığı görülür. *Kurtuluş Dergisi* yayına

başlamıştır. Diyalektik materyalistler ise 1920 yılında *Aydınlık Dergisi*'ni çıkarmışlardır. Bu çevrenin 1926 -1931 yılları arasında duran yayınlarından sonra Şevket Süreyya ve Aydınlik çevresinden arkadaşlarının çıkardığı *Kadro Dergisi*'nin yeni Cumhuriyetin ideolojisini yapmak amacıyla yayın hayatına başlaması önemlidir. *Dergâh Mecmuası*'nın eski yazarlarından Yakup Kadri ise derginin imtiyaz sahibidir (Ülken, 1992: 382-383).

Meşrutiyet döneminde İslamcılığın rekabet halinde olduğu düşünceler Hıristiyanlık gibi dinlerden daha çok pozitivizm ve materyalizm gibi 19. yüzyıl felsefi düşünceleri olmuştur. İslamcılık hareketi ideolojilerle mücadele etmiş ancak reddettiği ideolojilerden de kendisinin yararlanacağı kısımları benimsemiş ve eklektik bir biçimde iktibas etmiştir. Bu felsefe ekollerinin incelenmesi, öğrenilmesi ve diyalog arayışı kendiliğinden gelişmiş bir vakıa değil, daha çok savunma psikolojisi dolayısıyla çıkmıştır. İslam, terakkinin gerçekleşmemesinin bir sebebi olarak itham altındaydı. Bu ortam içerisinde Osmanlı'da Ortaçağ kelamcılığından felsefeye geçiş ve anti-materyalist bir felsefenin yayılışı ortaya çıkmıştır. II. Meşrutiyet döneminde spiritüalist bir karakter taşıyan felsefenin Şehbenderzade Ahmet Hilmi ve İsmail Ferit gibi temsilcilerinin yanında Sait Halim Paşa, Mehmet Akif, Mehmet Şemsettin, Şeyh Musa Kazım, Mustafa Sabri, Milaslı İsmail Hakkı, Manastırlı İsmail Hakkı ve Hamdi Yazır'ın isimleri zikredilebilir. Bunlardan Ahmet Hilmi tartışmalarında tamamıyla felsefi iken diğerleri hem felsefi hem dinidir. İslamcılarının yayın organı *Sırat-ı Müstakim*'dir, sonradan *Sebilürreşad* adını almıştır. Ayrıca *Beyanü'l-Hak*, *Mahfel*, *Liva-ı İslam*, *Mekatip* ve *Medaris* gibi dergiler de yayın organları arasında olmuştur (Çetinkaya, 2002: 83).

Meşrutiyet devri spiritüalist düşünürlerin fikirleri şöyle özetlenebilir: Toplumda dini duygular gittikçe zayıflamaktadır ve bunun ana sebebi de dinin asıl kaynaklardan öğrenilmemesidir. Din karşıtları da bu nedenle hurafeleri gerekçe göstererek dinin ilerlemeye engel olduğunu iddia etmektedirler. Bu dönemin spiritüalistleri İslam'ın ilerlemeye engel bir unsur olmadığını açıklamaya çalışmışlardır. Bir taraftan dini esas kök ve kaynaklara dönerek izah ederken diğer taraftan da düşünürleri Avrupa'daki felsefi ve bilimsel gelişmelerden de haberdar etmeye çalışmışlardır. Bu düşünürler doktrinel bir sistem geliştirememiş olsalar da Osmanlı'da ilk olarak başlayan anti-materyalist bir akımın öncüleri olmuşlardır (Çetinkaya, 2002: 84).

1.3. MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ'UN FİKİRLERİNİ ETKİLEYEN DÜŞÜNÜRLER

Mustafa Şekip Tunç'un etkilendiği düşünürler arasında ilk olarak Henri Bergson'dan söz etmek gereklidir. Tunç, Bergson'u Türkiye'ye tanıtan, felsefesinin ve fikirlerinin Türkiye'de benimsenmesine önemli katkıda bulunan kişidir. Yücel'in ifadesiyle Tunç: "Derslerine Ebbinghaus ile başladı; Ribot ile devam etti; sonra Bergson'u buldu. Mustafa Şekip'in tekâmülü mizacına uygun olarak içten olmuştur... Fikir hayatı, Profesör Şekip Tunç'ta Ribot'un determinist ve kuru bilgin tarafıyla Bergson'un ruhları imkanlara ve bahtiyarlıklara götüren felsefesinin daima beraber yaşadığını gösterir" (Yücel, 1944: 4) Ülken'e göre, Tunç'un her konudaki yazılarında bu iki eğilimi birlikte görmek mümkündür:

Tecrübî ve nazari ruhiyat çalışmaları onu hiçbir zaman tatmin etmemişti. Bergson'a karşı derin muhabbeti, Freud'e karşı sempatisi metafizik veya marazi ruhiyat merakından ziyade –kanaatimce- her iki mütefekkirin artist cephelerinden, Şekip Tunç'un artist mizacını tatmin etmelerinden ileri gelmektedir. Hatta bu iki mütefekkirden birinin indeterminist diğerinin determinist olmasına rağmen onları kendi ruhunda mezcedebilmesi de yine bundan ileri gelse gerektir... Théodule Ribot psikolog olduğu kadar da iyi bir ressamdı (Ülken, 1944: 33-34).

Bu bölümde Mustafa Şekip Tunç'un fikir hayatında en çok etkisi görülen, etkilendiği ve aynı zamanda gerek eserleri ve gerekse çalışmalarıyla tanıttığı Henri Bergson ve sırasıyla Sigmund Freud, Theodul -Armand Ribot ve William James konu edilmiştir. Peters (1944); psikolojideki terimlerin birçoğuna Türkçede ilk defa uygun birer karşılık bulmasının Tunç'un en önemli başarılarından biri olduğunu ve Tunç'un lisan konusundaki bu "sanatkârane" faaliyetlerinin Fransızcadan yaptığı tercümelerde de kendisini gösterdiğini belirtmekte (56) ve devam etmektedir:

Ribot bundan takriben 50-60 sene evvel Fransanın en ilerigelen bir psikologu idi. Fakat Şekip onu tercümeyle başladığı zaman *Ribot* çoktan mânen ölmüş bulunuyordu. *Dwelshauvers* de yine aşağı yukarı aynı müddet evvel Almanyada tecrübi psikoloji sahasında kıymetli tetkikler yapmıştı. Fakat sonradan ikamet ettiği ve çalıştığı Fransada daima bu sahanın dışında kalmıştı. *Freud* ve *Bergson*'a gelince burada mesela mamafih biraz değişiyor. Bunlar asrın üstatları, hatta bir müddet de zamanlarının en büyük modası idiler. Fakat Şekip *Ribot*'u eskimiş olduğu, *Dwelshauvers*'i ehemmiyetini kaybettiği için nasıl tercüme etmemiş ise bunları da moda oldukları için tercüme etmiş değildir. Onun Türk halkına tanıttığı bu şahsiyetler kendisine yakın bir ruh taşıdıkları için seçilmişlerdir (Peters, 1944: 56)

Mustafa Şekip Tunç, psikoloji konularını bu ilmin zemininde inceleyeceğine metafizik spekülasyona mal ederek istismar ettiği ve metafizik spekülasyon alanında da organik bir gelişmeye tabi olmayıp zıt sistemlerin birinden ötekine sıçramakla yetindiği ve bir sistem oluşturmadığı gerekçeleriyle eleştirilmiştir (Akder, 1953: 5). Bununla birlikte Akder'e göre, bir bilim adamının laboratuvar psikolojisini işin erbabına bırakarak kendi yetenek ve eğilimlerine uygun konuları incelemesi yadırganamaz. Tunç'un ders ve yayınlarını metafizik ve sanat meselelerine yöneltmesinde mizacı etkili olmuştur. Burada sanatkâr ruhunun ilmî disiplin baskısına karşı duyduğu hürriyet arzusu önem kazanmaktadır (Akder, 1953: 5-6). Tunç, psikolojide Ribot'tan Bergson'a geçerek Freud psiko-patolojisi ve modern psikoloji kuramlarına doğru ilerlemiştir:

Ancak Ribot ile Freud sistemlerinin farkları ne olursa olsun bu gelişme zıd mesleklerin birinden ötekine, bünyevi tesanüd tazammun etmeyen bir sıçrama yahut sıçramalar silsilesi suretinden tefsir edilebilecek bir seyir arz etmemiştir. Prof. Tunç ilmi faaliyetinin ilk devresine psiko-fizik ve psiko-fizyoloji açısından girmiş ve müsbet usulleri, biyolojik ve anatomik esaslar dahilinde, psikolojiye tatbik eden Ribot'ya dair etüdlerle tamamlamıştır: Bu devre kısa sürmüş olmasına rağmen ilmi hassasiyeti ve felsefi intibâı bakımından ihmal edilmemelidir. Daha sonra sırf objektif ve pozitivist bir psikolojinin epistemolojik ve metodolojik arızalarını temyiz eyledikçe, onları olağanüstü bir berraklıkla teşhir eden Bergson'un tenkidlerine iştirak etmiştir. Bu onun Dergâh'taki yayınlariyle içtimai çevresine en fazla müessir olduğu bir devredir. Şu halde birinci devreden ikinciye geçişin ilmi ve realist bir tenkit şuuru ile gerçekleştiği itiraf olunmalıdır (Akder, 1953: 6).

Turhan iki dünya savaşı arasındaki Türk fikir hayatında ve aydınların düşünceleri üzerinde Ziya Gökalp'ten sonra Mustafa Şekip Tunç kadar etki eden bir fikir adamı daha bulmanın güç olduğunu belirtmektedir (Turhan, 1958: 5). Bu görüş birçok kişi tarafından da paylaşılmıştır: “Birçoklarının haklı bir benzetişle ileri sürdükleri gibi, Türkiye’de psikolojinin Ziya Gökalp’ı da Mustafa Şekip Tunç olmuştur” (Tütengil, 1958: 10). Ancak Turhan'a göre; Tunç'un tesiri büyük ve yaygın olmakla birlikte her zaman olumlu olmamıştır. Tunç'un “fikir sanatkârlığı” ilmi disiplini henüz almamış ve kendisi kadar yetenekli olmayan öğrencilerinde bir nevi “fikir edebiyatçılığı” oluşturmuştur. Bu nedenle fikrî içerikten ve mantıkî tutarlılıktan daha çok güzel ifadeye önem veren yazı yazma eğilimlerini Tunç'a kadar götürmek mümkündür: “Mamafih, zihnî faaliyetlerini edebiyat çevresinden kurtararak fikir istikametine yöneltmekte güçlük çeken bir nesil için eğer böyle bir terkibe ve hazırlık devresine ihtiyaç var idiye, Şekib Bey bu hususta da öncülük yolunda bir mücedditdir” (Turhan, 1958: 5).

1.3.1. Henri Bergson ve Hayat Hamlesi (*Élan Vital*)

Henri Bergson,³ 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında düşünce hayatında önemli rol oynayan ve ünü henüz hayatta iken dünyaya yayılmış bir filozoftur. Filozof olduğu kadar da sanatkâr olan Bergson'un eserleri ince, akıcı, aynı zamanda bol nüktelerle süslenmiş bir üslup taşımaktadır (Topçu, 2006: 12-13). Bergson felsefesinin önemi ve ilgiyle karşılanmasının nedeni, pozitivizm ile çeşitli izafiyeci felsefe sistemlerinin etkileri altında mutlak hakikati elde etmenin ümidini kaybetmiş olan 19. yüzyıl insanlığına, bu asrın sonlarında “sezgi” metodunu ortaya koyarak, bu ümidi yeniden getiriyor olmasıdır (Topçu, 2006: 13).

Bergson felsefesi 20. yüzyıl Batı felsefesi içinde irrasyonalist akımın, bir başka deyimle anti-entelektüalist eğilimin en ileri örneği durumundadır. O'nun felsefesi, zihnin hakikati araştırmada yeteneksiz olduğunu söyleyen Kant kritisizmine; “hakikat” denen şeyi aslında “duyumlarla tanınabilen olaylardan ibaret sayan” Comte pozitivizmine; bütün zihinsel olguları duyumlara, onları da harekete indirgeyen Taine'nin

³ Henri Bergson 1859 yılında Yahudi kökenli Polonyalı baba ve İrlandalı annenin çocuğu olarak Paris'te doğmuştur. Dokuz yaşına kadar İngiltere'de yaşayan Bergson, orta öğreniminde fizik ve matematiğe ilgi gösterdi. Liseyi Fransa'nın önemli okullarından Condercet'te tamamladı. Onsekiz yaşındayken Pascal'ın çözümünü yapmadan bıraktığı bir problemi çözerek matematik ödülü kazanmasına karşın matematiği yorucu bularak felsefeye yöneldi. Ecole Normale Supérieure'a girdi. Burada Jaurés ve Durkheim ile sınıf arkadaşısıdır. Bu okulda devrin önemli filozoflarından Ollé-Laprune ve Emil Boutreaux ile tanışmasının Bergson üzerinde önemli etkileri olmuştur. Ollé-Laprune koyu bir Katolik olarak o döneme egemen olan pozitivizmin eleştirisini yapmaktaydı, Boutreaux da determinist bilim ve dünya görüşü karşısında zorunsuzluğu savunuyordu. J. Stuart Mill ve Herbert Spencer'in eserlerini okuyarak İngiliz felsefesine yöneldi. Aynı dönemlerde Platon felsefesinin de etkisinde kalan Bergson, felsefe eserlerinin hazırlığına giriştiği sıralarda düşüncesini oldukça etkilemiş mekanikçi kuramlardan ayrıldı. O'na göre Spencer felsefesindeki evrim prensibi gerçek bir evrim prensibi değildi, süre yok sayılmıştı. Zaman da kavramlaşmış ve içeriğini kaybetmişti (Gündoğan, 2007: 15-17). Yirmi iki yaşında öğrenimini tamamlayarak felsefe doçenti olan Bergson, felsefe öğretmenliği yaptı. 1888 yılında doktora tezi Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri'ni tamamladı. İkinci eseri, 1895 yılında yayımlanmış olan Madde ve Bellek'tir. 1900 yılında Collège de France'da profesör olan Bergson'un aynı yıl Gülme adlı kitabı yayımlandı. 1907 yılında yayımlanan Yaratıcı Tekâmül ise Bergson'un şaheseri olarak görülmektedir. 1901'den itibaren Ahlâksal ve Siyasal Bilimler Akademisi'ne, 1914'te Fransız Akademisi'ne seçildi. I. Dünya Savaşı sonunda Cenevre'de kurulan Milletler Cemiyeti'nde bilimsel işbirliği komisyonuna başkan oldu. 1922 yılında Süre ve Zamandaşlık adlı eseri yayımlandı. 1924 yılında Paris civarında sekiz yıl sürecek olan münzevi hayatına başladı. Bu süreçte Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı adlı eserini yazdı. 1928 yılında Nobel Edebiyat ödülünü kazandı. Ömrünün son yıllarında felç geçirmiş ve 1941 yılında Paris'te ölmüştür (Gündoğan, 2007: 18-31).

entelektüalizmine; “yaratıcılık fikri”nin hâkim rol oynamadığı Darwin ve Spencer’in mekanik evrimciliğine karşı bir tepki özelliği taşımaktadır (Elibol, 1991: 65).

Bergson’a göre, insan şuurunun doğrudan doğruya verdiği mutlak bir hakikat vardır: Süre (durée). Hayat aslında süreden ibarettir, aralıksız bir oluşturdur. Zekâyı kullanan bilimle hayatın bilgisine ulaşma imkânı yoktur. Çünkü zekâ (intelligence), yalnız dış evrenin-maddenin bilgisini verir. Bunu yaparken onu unsurlarına ayırır, bozar ve değiştirir. Bergson felsefesinin en temel kavramı “süregelişin sezgisi”dir (*intuition de la durée*). Süre’nin varlığı ve bilgisini ancak sezgi ile kavranılabilir. Sürenin sezgisi yalnız “zihinsel bir sempati” ile gerçekleşir. Süre, yaşanan “gerçek zaman”dır, bir başka anlatımla bir “oluş”tur. Fiziğin ifade ettiği ve saatle ölçülen zamandan farklıdır, yaratıcı bir zamandır ve bu yüzden sezgi ile bilinebilir (Elibol, 1991: 66). Süre, geçmişin hâldeki devamı ve geleceği kemirmekte olan bir şey olmakla birlikte geçmiş, hiçbir şekilde aynen tekrar etmez (Gündoğan, 2007: 28).

Bergson felsefesinin en önemli kavramlarından biri sezgidir. Bergson, aradığı mutlak bilginin sezgisel bir bilgi ve metafiziğin yönteminin sezgi olduğuna dair görüşlerinden dolayı sezgici bir filozof olarak adlandırılır (Gündoğan, 2007: 87). Sezgi, içgüdü’den (instinct) doğmuştur. Meydana gelmeden önce içgüdü ve zekâ, “hayat hamlesi”nin (élan vital) belirip gelişmesi sürecinde ortaya çıkmış olan bir yetidir. İçgüdü ve zekâ arasındaki fark bir şiddet ve derece farkı değil bir mahiyet farkıdır. İçgüdü de zekâ gibi alet yapar ancak onun yapıcılığı zekânın yapıcılığı ile aynı şey değildir. Bergson’a göre sezgi, içgüdü’nün hayatî çıkarlardan sıyrılarak, kendi kendisinin farkına varmasıyla meydana gelir. Sezgi, zekânın yapamadığını yapacak bir yeti özelliğini taşımaktadır. İç süre ile ilgilidir ve üst üste gelmiş olmayan bir devamlılığı, içten olup biten bir gelişmeyi, geçmişin geleceğe bindiren şimdiki aralıksız ve eksiksiz sürüp gidişini sezip kavrar. Bu bir bakıma zihnin doğrudan doğruya görülmesi, sezgi ile zekânın birbirinden ayrılması halidir (Elibol, 1991: 66).

Bergson, sezgiyi felsefesinin yöntemi olarak kabul etmekle metafiziğin mümkün ve hatta gerekli olduğu sonucuna varmaktadır. O’nun bu çerçevede sözünü ettiği ikinci bilgi türü, yeni bilimin telkin ettiği, bir felsefe, bir metafizik, daha açık bir ifadeyle bir “hayat metafiziği”dir. Hayatın yaratıcı tekâmülünü (evrim), bilim anlamaz. Bilimi

yapan zekâdır, metafiziği yapacak olan ise sezgidir. Ahlak ve dini ne kurmak ne de açıklamak için de zekâ yeterli bir araç değildir. Bergson, iki toplum, iki ahlak ve iki dinden söz eder. Bunlar kapalı ve açık toplum, kapalı ve açık ahlak, statik ve dinamik dindir. Kapalı toplum statiktir, bazı bireyleri içine alır, bazılarını bırakır. Açık toplum ise dinamik bir yapıdır, içinde açık ruhlu insanlar ve insanlık aşkı vardır. Bergson dini, düşüncenin kökü içgüdüden gelen masal uydurma fonksiyonuna bağlayarak açıklar. Statik din zekâ altı bir dindir, kapalı toplumca yaşatılır ve sürdürülür. Dinamik din ise zekâ üstüdür ve açık toplumda varolur (Elibol, 1991: 66; Gündoğan, 2007: 92-117).

Mustafa Şekip Tunç, I. Dünya Savaşı'nın son yıllarında ilgisini çekmeye başlayan Bergson felsefesiyle hangi şartlar altında ve nasıl tanıştığını, Bergson'un kendisini nasıl etkilediğini tüm açıklığıyla anlatmaktadır. Tunç, şunları belirtmektedir: "Bergson'un eserlerine olan alakam Umumi Harbin son senelerinde başlamış ve mütarekeyi müteakip memleketimizin uğradığı hileli esaret ve buna inzıمام eden İzmir faciası bu alâkayı gayrikabili içtinap şiddetli bir iptilâya kalbetmiştir" (Tunç, 1934: 3). Millî iradenin "zebun ve mağdur düştüğü" bu zamanda Tunç, ruhunu saran bu tiryakilikteki sır ve hikmet ile eski iradesizliğini okuyucularına açıklamak; kendisini bu uyuşukluktan kurtararak ruhunu taze bir hayat neşesiyle doldurduğunu belirttiği Bergson'u da tanıtmak istemektedir:

Bergson'u okumadan evvel aklımla hayatın cilveleri arasında bir dargınlık vardı. Ben hayatın istikbali hakkında ne düşünür, ne tahmin edersem ekseriya ümit etmediğim hadiselerle karşılaşır ve mantıkla hayatı bir türlü telif edemezdim. Hele bu vaziyette hayatın en seri bir seyri olan inkılâplar içinde çalkanışım beni büsbütün şaşkın, titiz ve bedbin yapmağa başlamıştı. Çünkü aklın baskısı altında kaynaşan dileklerle his ve heyecanlarımı yalnız bir ıstırap halinde taşımaktan başka bir şey yapamıyordum. Asıl yaratıcı hayatın, istikbalin burada olduğundan bihaberdim. Ben istikbali mantığımda ararken o kendisile hemhal olmağa bir türlü cesaret edemediğim his ve heyecanlarımda, ihtiraslarımda tecelli ediyordu. Demek ki ben asıl irademi kullanmıyan ve ondan habersiz yaşayan bir gölge gibi idim. Hakikî iradenin kendi kendine inkişaf eden ve şuuru her şeyden evvel teessür hamleleriyle haberdar eden daimi bir oluş olduğunu bilmiyordum. Şuurumun vazifesi bunları saf hallerinde kabul edip amele tevcih etmek olduğunu bir türlü anlayamamıştım. Bu gaflet beni mücerret ve boş bir irade serabı içinde sağa sola çarpıp duruyordu. Bu hal içinde millî mefkûreyi yaşamak dahi mücerret bir hayal halinde kalıyordu. Çünkü bütün fiil ve hareketlerimi sadece mantığa emanet edebiliyordum. Halbuki bende mazimin ve milletimin hüviyeti mantık halinde olmaktan ziyade tahteşşuur yaşıyan binlerce his ve temayüllerden hayal ve hatıralardan müteşekkildi. İşte ben bunlarla yekvücut ve hemhal olarak ruhumun tamamıyetinden uzak bir halde mefkûreye yalnız bir noktadan ilişen bir avize gibi

asılı kalmıştım. Bu halimin en gergin bir zamanında Umumî Harp salgınının döne dolaşa üzerimizde kudurması ve en hain silahlarını hayatımıza çevirmesi kuru mantığımla iç benliğim arasındaki seddi büsbütün yıkmış ve ruhumun bütün mazisini şuuruma hücum ettirerek beni yekpare bir kuvvet yapmıştı. İşte ruhumda bittecrübe bu derece selim bir tekevvün husule getiren bir felsefeyi artık dilimize çevirip faidesini içtimaileştirmek benim için ayrıca bir merak olmuştu. Fazla olarak dilimizin asrî felsefeyi ifadeye müsait olmadığı hakkındaki kolay ittihamların önu ancak bu tarzda filî örneklerle alınabilecekti (Tunç, 1934: 5-6).

Bergson'un felsefesini benimseyen Tunç, Bergson'u çevirilerle tanıtmakla kalmamış aynı zamanda Bergsoncu bir felsefe anlayışı ortaya koymuştur. Kendisi, senelerce aradığı felsefeyi Bergson'da bulduğunu söyleyerek, bu yaklaşımını belirtmiş, felsefede ve felsefecide ne aradığını açıklamıştır:

Bergson'a gelinceye kadar filozoflara en lazım olan bilginin riyaziye terbiyesi olduğu zannedilirdi. Filvaki kuvvetli bir riyaziye metafiziğe başlayabilmek için hemen yegâne esaslı şarttır. Fakat başlamak ile bitirmek arasında çok mesafe vardır. Bu mesafeyi kat'etmek için asri ilimlere vukuf ta kifayet etmez. Behemehal bir san'at istidadı lâzımdır. Filozofun göstereceği âlem ne yalnız ilmin ne de yalnız sanatın âlemidir. O her iki âlemin rabbî olmağa ve bunları parçalanamaz bir vücut hâlinde göstermeğe mecburdur. İşte benim senelerce aradığım bu mahiyette bir filozoftu ki ben bu ihtiyacı otuz yaşıma kadar gayrimes'ur bir sıkıntı halinde çektim. Nihayet Bergson'a temas ettiğim gün onda bu ihtiyacımın şuurunu bulmaya başladım (Tunç, 1934: 5).

Mustafa Şekip Tunç, üzerinde çok çalıştığı ve benimsediği Bergson felsefesinden çıkan sonucun bütün dünyaya ve özellikle Batıya derin ve büyük bir ihtar niteliği taşıdığını belirtmektedir. Tunç'a göre Bergson felsefesinin uyarısı şu şekildedir:

Maddeye güvenmeyiniz! Maddenin fevkinde bir hamle hayat var! Bununla hiçbir kuvvet başedemez! O şimdiye kadar nice setleri yıktı ve gittikçe de yıkamayacağı set kalmıyacaktır. Naimeler gibi sert, maddi kabuklara bürünmekle zaferi hayat olmaz. Mücadelei hayatta maddî setler yerine daha mülâyim, daha hayatî, daha ruhî, münasebetler tesis edilmeli. Bu yapılmadıkça hayat yok; intihar ve inkiraz vardır. Teşdidi teslihat gitgide hayata değil, atalet ve dumura götüren bir yoldur. Cemiyetler bu afetten kurtulmak için ergeç tebdili mezhep etmeğe mecburdurlar. Çünkü hakikî kuvvet hayat ve şuurdadır. İtilaf bunlar üzerine olursa esaslı sayılabilir (Tunç, 1934: 52).

Tunç, Bergson felsefesinden çıkardığı sonuca devam etmekte; Batıyı maddeye güvenmemesi gerektiği konusunda uyarın Bergson'un, Doğu halkları için de ayrıca bir uyarısı olduğunu ve onlara adeta şöyle bir ikazda bulunduğunu belirtmektedir:

Ey şarklılar!... Hayat hamlesinin muzaffer olması için behemehal maddeye tahakküm etmeğe ve bunun için de ilimleri öğrenip tatbikatına geçmeğe

mecbursunuz ve illâ madde sizi ezecektir; nitekim de eziyor. Halbuki siz de kendinize mahsus ne kadar hamleli medeniyetler yarattınız. Tarih, hayatiyetinizin garplılardan aşağı olmadığını gösteriyor. Yalnız nedense cehtiniz tıkanmış ve sanki çıkmaz bir sokak içinde kalmış gibi duruyorsunuz. Hayatın istikrarı atalette değil, harekettedir. Yaşamak, daima değişmek ve mütemadiyen yaratmaktan başka bir şey değildir. Atalet ve itiyatlarda daha çok ölüm vardır. Siz kendi iradenizle yaratmazsanız da garbin tazyikleri sizi behemehal harekete geçirecektir ve belki de asıl bu vakit hayat hamlesi yeni bir hız kazanacak ve bütün eski zihniyetlerle öldürücü maddeperestlik sırtarak yerine yaratıcı hayat ve ruh şiarı kaim olacaktır. Bunun için cihanın selameti sizin intibahınızdadır. Yalnız hayat hakkındaki zihniyetinizin değişmesi lüzumuna iman etmeden bu hamleyi yapmanız muhaldir. Artık hiç durmayın. Hayat yerinde saymakta değil, teceddüt ve harekettedir. İstikbal arkada değil, öndedir. Daima maziye hasret çekeceğinize, bütün maziye ruhunuza alarak hal ile kaynaşın. Bunu yaptığınız gün yerinizde kalamıyacak, yürümeğe, ilerlemeğe, yaratmağa başlayacaksınız ki, kimsenin durduramayacağı hayat hamlesinin ana cereyanına siz de karışıp akacak ve bütün dünya ile beraber aynı tezgâhın işçileri olacaksınız (Tunç, 1934: 52-53).

Tunç'a göre, zihinciliğe karşı ilk defa bütünlüklü bir karşı felsefe akımıyla karşı koyan Bergson için, fikir hayatında büyük bir inkılâp yapmaya meyilli yaratılmış bir felsefe kahramanıdır denilebilir. Bunun için her inkılâp kahramanı gibi Bergson da tamamıyla anlaşılmaktan ziyade daha çok hissedilecek bir adamdır. O'nu kim anlatmak istediye ya sakatlamış ya da tamamen öldürmüştür. Tunç, dogmatik ve akılcı bir filozof olmadığı için Bergson'un oluşturduğu felsefenin yalnızca mantıkla idrak olunamayacağını belirtmekte (Tunç, 1934: 12) ve Bergson'un edebi özelliklerine de değinmektedir:

Fikirlerini musiki cümleleri gibi yazan bu mütefekkeri anlamaktan ziyade bütün bir ruh ile dinlemek lazımdır. Bunun için Bergson'u okuyanlar nerede düşünüp nerede duyduklarını farkedemezler. Bu filozof hayat, şuur, hürriyet, irade, tekâmül, ruh, hafıza, zekâ gibi en muğlak kavgalı meseleleri öyle zarif ve zarif olduğu kadar reddedilmesi güç hallere uğratar ki insan fevkalade bir felsefe dehası ile temas ettiğine şüphe edemedikten başka az zaman zarfında düşünce tarzlarının da bilâihtiyar bir inkılaba uğradığına şahit olur. Olanca cesaretle söylenebilir ki Bergson'un felsefe tarihi içinde aldığı felsefî tavrın ibdâilik ve telkinkârlığı belki de hiçbir filozofa nasip olmamıştır. Birinci sınıf muharrirlerden olan bu üslupçu filozofun başlıca üstünlük delili en ince ve gizli ruhî anları umulmadık teşbih ve istiarelerle şuurun güneşlerine sermesidir (Tunç, 1934: 13).

Bergsonculuk, Türk düşünce hayatında yeni ufuklar açmıştır. Katı determinist fikirlerin savunulduğu sıralarda, insan hürriyetini mümkün kılacak imkanları araştıranlara rehber olmuştur. Bergsonculukla beraber düşünce hayatımızda materyalist, pozitivist, sosyolojist olarak nitelendirebilecek görüşlere spritualist, irrasyonalist, antientelektüalist ve entüsyonist yaklaşımlar dâhil olmuştur. Bergsonculuk, felsefenin ve metafiziğin

anlamını ve kapsamını yeniden ele almış, sınırlarını genişletmiştir. Bilimlerden ayrı olarak bir felsefenin var olduğu ve bu felsefenin de kendisine has bir konusunun ve yönteminin bulunduğu fikri ön plana çıkmıştır (Bayraktar, 1998: 70-71).

1.3.2. Sigmund Freud: Medeniyet Meselesi

Freud,⁴ yaşadığı dönemi etkisi altına almış pozitif bilimler ortamında, rüyalar, dil süreçleri gibi görünüşte anlamsız olarak nitelendirilen bilinçdışı oluşumları anlamlandırma çabasıyla bilimin varsayımlarıyla bir karşıtlık içerisine girmiştir. Beyin

⁴ Freud, 1856 yılında doğmuştur. 1860 yılında ailesiyle birlikte Viyana'ya taşınmış ve ölümünden kısa bir süre önce İngiltere'de yerleşmek zorunda kalıncaya kadar orada yaşamıştır. Psikanalizin kurucusu olan Avusturyalı nörolog, yalnızca psikolojiyi değil, sanat, eğitim, antropoloji gibi alanları da derinden etkileyen ve geniş tartışmalar yaratan psikanaliz kuramıyla 20. yüzyıla damgasını vuran düşünürler arasında yer almaktadır. Freud'un sıra dışı bir aile çevresi vardı. Babası, annesinden yirmi yaş büyüktü ve önceki eşinden iki çocuğu bulunmaktaydı. Freud ise kendi annesinin sekiz çocuğundan ilkiydi. Kalabalık aile çevresinde en büyük çocuk olarak büyüdü, ayrıca annesinin yaşında üvey kardeşleri ve kendisinden büyük yeğeni vardı. Bu durumun kuramlarını formüle ederken Freud'u aile ilişkilerindeki tuhaflıklar konusunda özellikle duyarlı yapmış olması olasıdır. Lisede Latince, Fransızca ve İngilizce öğrenirken kendi çabalarıyla da İbranice, İspanyolca ve İtalyanca öğrenmiştir. Önceleri istemediği halde Goethe'nin eserlerinden etkilenerek tıp okumaya karar vermiş ve Viyana Üniversitesi'nde tıp öğrenimine başlamıştır (Fancher, 1997: 177-178; Teber, 2013: 58). 1876 yılında fizyolojist Ernst Brücke'nin laboratuvarına girmiş ve insan sinir sistemi üzerine araştırmalar yapmıştır. 1881'de tıp öğrenimini bitirdi. 1883'te dönemin ünlü beyin anatomisi ve nöropatoloji uzmanı Dr. Theodor Meynert'in yönetiminde psikiyatri kliniğinde asistan olarak çalışmaya başladı (Teber, 2013: 62). Değişik türlerdeki beyin zedelenmelerinin etkilerine tanı koyma konusundaki başarısı nedeniyle aldığı bir bursla 1885'te Paris'e gitti ve Jean Martin Charcot'nun yanında altı aylık staja başladı. Burada histerinin belirtilerini, hipnotizma ve telkinin etkilerini gözlemledi (Fancher, 1997: 178-179). 1886'da Paris'ten ayrılarak Berlin'e gitti. Burada çocuk nöropatolojisiyle ilgilendi. Viyana'ya dönerek özel hekimliğe başladı. Sinir hastalıkları ve histeri şikâyetiyle kendisine başvuranlar üzerinde dönemin ünlü tedavi yöntemlerini, elektroterapi ve hipnotizmayı uyguladı. 1896 yılında babasının ölümü üzerine derin bir bunalıma girdi ve sistematik olarak kendini çözümlemeye başladı. Yine aynı yıl Breuer'le nevrozların cinsel açıdan açıklanması konusunda ters düşerek yollarını ayırdı. Bu dönemde W. Fliess'le yazışmaları, özçözümleme süreci, hayatı üzerinde önemli etkiler yarattı (Teber, 2013: 111-113). Hayatının 12 yıl kadar süren bu döneminde, Freud hem yandaş, hem öğrenci bakımından yalnız kaldı. Kendini hastaların tedavisine ve psikanalizin yaratılmasına yoğunlaştırdı. Bu sürecin sonucu olarak 1897'de Oedipus Kompleksi, 1900'de Düşlerin Yorumu adlı eserler ortaya çıktı. Freud, 1910 - 1920 yıllarında Psikanaliz Üzerine, Bir Paranoya Vakası Özyaşam Öyküsü Üzerine Psikanalitik Gözlemler: Başkan Screber, Totem ve Tabu, Narsizmin İncelenmesine Giriş, Yas ve Melankoli adlı eserleri yayımladı. 1923'te kendisine üst çene ve damak kanseri tanısı kondu. 1927'de Bir Yanılsamanın Geleceği, 1930'da Uygurluğun Huzursuzluğu, 1939'de Musa ve Tektanrıcılık yayımlanmıştır (Teber, 2013: 205-287). 1938'de Naziler'in Viyana'ya girmesiyle birlikte en küçük çocuğu Anna ile birlikte Avusturya'yı terk etmek zorunda kalmış ve Londra'ya yerleşmiştir. Tedavi ve çalışmalarını burada devam ettiren Freud, 1939 yılında ölmüştür (Fancher, 1997: 200-206).

anatomi, hayvansal manyetizma, hipnoz ve telkin gibi çalışmaların ardından histerik hastalarında serbest çağrışım tekniklerini uygulamıştır. Bu yolla bilinçdışı hipotezine dair birçok açılım sağlamış, bilinçdışını kuramsallaştıran kişi olmuş ve daha ileri giderek bilinçdışı düşünceden söz etmiştir (Erşen, 2006: 87). Tedavi yönteminde değişikliğe giderek hipnoz yerine serbest çağrışım tekniğini kullanmaya başlayan Freud, zamanla iki farklı anlamda kullanılmaya başlanılan Psikanaliz terimini de kullanıma sokmuştur. Psikanaliz birinci anlamıyla, sinir hastalıklarının sağaltımında kullanılan özel bir tedavi yönteminin adıdır. İkinci olarak da, derinlik psikolojisi olarak da tanımlanan bilinçdışı zihinsel süreçler bilimidir (Freud, 2006: 60). Psikanalizin temel kuralı olarak tanımlanan serbest çağrışım bilinçdışının keşfinin yolunu açmıştır (Parman, 2006: 68).

Evrenin ve diğer varlıkların efendisi olmadığını fark eden insan, Freud'dan sonra kendi ruhunun da efendisi olmadığını keşfetmiştir. Psikanaliz'e göre benlik, kendi evinin sahibi değildir. İnsan yalnızca kendi hakikatiyle ilgili eksik bilgiye sahip olmayıp, bunun da ötesinde olarak bir bilememe sorunuyla karşı karşıyadır. İnsanın kendi hakikatine dair bilme ilişkisi bir imkânsızlık sorunudur. Bildiğini sandığı şeyleri söyleyen özne bildiklerini iddia ettiklerini söylerken “adeta burnunun ucunda olan ve söylenen, onun bildiği ama bilmediği bu bilinçdışı bilginin, yabancının farkında değildir” (Erşen, 2006: 87-88). Psikanalizin ortaya çıkardığı şey, öznenin en özeline, kişiseline, mahremine bile kendi içinde dışsal oluşudur. Freud bilinçdışı kuramı insanın kendisini daima bir dolaylılık, bir mesafe içinde ele alabileceği savındadır (Erşen, 2006: 89-90).

Freud'a göre yasanın karşı çıktığı, ölümcül edimlerle karşılaşan zevkin sınırsız doğasıdır: “uygarlık tam da bu noktada kurulmaktadır, arzunun doyumsuz kalıp arzuyu doğurduğu, hazzın ertelendiği ve zevkin sınırlandırıldığı noktada” (Erşen, 2006: 91). Bir kültürün içinde doğan çocuk, bulunduğu toplumsal yapıda kendini ifade edebilmek için ilk arzu nesnesinden vazgeçmek ve hazzı ertelemek zorundadır. Bu bastırma düzeneği hayat içerisinde sürekli yinelenmektedir. Özne, toplumda kendini tanıtmak ve yer alabilmek için çalışma, sabır, onur, fedakârlık gibi bir seri kültürel ideallerden geçmek zorundadır. Kültürün öne çıkardığı birey değil, kolektif bir çalışma, ortak bir ideal için cinsel dürtülerin bastırılmasıdır. Yasa, başkalaşmanın tohumunu atandır, özne ve öteki,

birey ve toplum arasında bir aracıdır. Uygarlığı uygarlık yapan ölüm, yaşam, neden ve niçin sorularının düzenleyici olan dinler, mitolojiler, efsaneler, deyimler, atasözleri gibi tüm büyük ve küçük söylemler, toplumun bireyleri arasında aracılık yapmakta, onları gerekli mesafelerde birbirlerine bağlamaktadır. Ayrıca öznenin kendi başkalığını ve dışsallığını oluşturmaktadır (Erşen, 2006: 91-92).

Mustafa Şekip Tunç'a göre, 20. yüzyılın başından itibaren insan ruhunun incelenmesinde gösterdiği orijinal ve bağımsız görüşleri ile şöhretini gittikçe artırmış olup eserleri de birçok dile çevrilmiş bulunan Freud'u artık hiçbir aydın çevre görmezden gelemez. 1910'lu yıllarda henüz öğrenciyken *Freud* adında bir küçük risale gördüğünü ve henüz psikoloji ile ilgisi yeni başladığı için önemini takdir edemediğini anlatan Tunç, Mütareke yıllarında Münir Mazhar Bey'in *Tedrisatı İptidaiye Mecmuası*'nda Freud'a dair "güzel bir etüt" yayınlamış olduğunu belirtmektedir. Tunç'a göre Freud ile ilgili üzerinde durulabilecek neşriyatın o zamana kadar bu ikisi olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Tunç, Türk aydınlarının Freud ile daha çok ilgili olduklarını düşünmekte ve "klasik ruhiyat ile klasik emrazı akliyyeye yeni ışıklar getiren ve hatta bütün maneviyat ilimlerini orijinal bir zaviyeden temaşa ettiren büyük bir mütefekkirin öyle çabucak hazmedileceğine de" inanmamaktadır (Tunç, 1931: 3). Bu nedenle Freud hakkındaki yayınların ağır ve emin bir şekilde yapılması zararlı değil aksine iyi anlaşılması açısından gereklidir. Bu yapılmadığı takdirde geleneksel düşünce yapıları Freud'u ve düşüncesini yanlış anlayacak ve bu fikirleri birdenbire hoş görmeyecektir:

Froydizm ya kaba ve çirkin bir karikatür veya istikrah edilecek bir manzumei fikriye olmağa namzettir. Her kuvvetli şahsiyet gibi (Froyd) de muhtelif takditlere uğramış bir âlimdir. Fazla olarak efkârının mihverini cinsiyet hayatının hiç umulmadık ve asla intizar edilmiyen müşahede ve tefsirleri teşkil ettiği için an'anevi ahlâkın kökleşmiş fikir ve hisleri hiç şüphe yok ki bu telekkileri birdendire hoş görmeyecektir. Fakat bütün yeniliklerin ilk tesiri böyle olmamış mı? (Tunç, 1931: 3).

Bu nedenle Tunç'a göre Freud'un ilk analiz edilip incelenmesi gereken eseri de 1909 yılında yayınladığı *Psikanalize Dair Beş Ders* adlı eseri olmalıdır. Tunç, Türkçeye çevirdiği eserin önsözünde, bu eserin tam olarak anlaşılmadan Freud'un diğer eserlerinin hakkıyla kavranılamayacağını belirtmektedir. Freud'un çalışmaları sadece psikolojiyi değil birçok alanı ilgilendiren konu ve meseleleri gün ışığına çıkarmıştır:

(Froyd)un en bariz ve sırf kendisine ait olan hususiyeti, nevrozlarda görülen ruhî ve uzvî ârazın inkişafında cinsiyet hâdiselerinin ne büyük tesirleri olduğunu göstermekte toplanmaktadır. Yalnız bütün Froydizm bundan ibaret değildir. Marazî, tabîî ve hatta içtimaî ve kavmî bütün ruhî hâdiseler (Froyd)dan sonra yeni bir manzara iktisap etmişlerdir. Bu itibarla yalnız ruhî tababeti değil, ruhiyat ve içtimaiyatı, san'at ve felsefeyi, din ve ahlâkı, hukuk ve terbiyeyi şiddetle alâkadar edecek meseleler ihdas etmiştir (Tunç, 1931: 4).

Tunç, bu derece önemli bir şahsiyetin gelecekte elde edeceği gerçek mevki ve niteliği ne olursa olsun dikkatle incelenmesi ve takip edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Freud'da kültürü tehdit edecek birçok fikirlerin bulunduğunu zannetmek de kültür ve içgüdü arasında bir zıtlık olduğunu varsayan bir zihin alışkanlığının sonucudur. Bu nedenle yabancı dil bilmeyenlerin Freud hakkındaki dedikodu bilgilerinden kurtulmaları gerekmektedir:

Bilhassa ecnebî bir lisan bilmeyenlerin (Froyd)u bir dedikodu gibi yalnız kulaktan öğrenmeğe mahkûm olmaktan kurtulmaları lâzımdır. Bir takım somurtkan kimselerin reylerine bakılırsa (Froyd)da harsı tehdit edecek birçok fikirler var zannolunur. Fakat bu ham ve ürkek zan, hars ile sevkitabiîler arasında zıddiyet tasavvur etmekten mütevellit bir itiyadı zihninin neticesidir (Tunç, 1931: 4).

Tunç'a göre her itiyat geçmiş tecrübelerin otomat bir hale gelmesinden ibaret bir tortu olduğundan kıymeti ve varoluş sebebi ancak geçmiş ile açıklanabilir. "Hâlbuki mazinin önünde bir hal, halin önünde de bir istikbal vardır. Bunların harsları elbette mazi harsının aynı olmayacaktır" (Tunç, 1931: 4-5). Freud'un geliştirdiği yöntemin psikoloji üzerinde önemli katkıları olmuştur:

Psikanalizin nevrozlar, yanılmalar, unutmalar, tikler, marazî korkular, cinsiyet dalâletleri ve rüyalar üzerinde yaptığı ince ve derin tahliller bize cinsiyet meylinin tasavvur ve tahmin edilemeyecek birçok şekil ve kıyafetlerini, bütün cilve ve garabetlerini tanıttırıyor. (Froyd)a gelinceye kadar hiçbir ruhiyatçı bunları lâyük olduğu ehemmiyetle tahlil ve tamik etmemişti. Bu meseleler yalnız, hayat, edebiyat, san'at, felsefe, efsane ve halk ruhunda hilkati âdemdenberi remzi, müphem veya hailevî bir surette yaşamışlardır. (Froyd) bütün bunları ilmin emsalsiz tahlil ve temyiz kudretile şuur ve harsa ithal ettirecek bir hizmete hayat ve ihtisasını vakfetmekle hem temayüz, hem de bu mes'eleler karşısındaki samimiyetinin derecesini ispat emiş oldu (Tunç, 1931: 5).

Tunç'a göre Freud'u hayalcilikle itham edenler aklın öncüsünün daima hayal gücü olduğunu unutmaktadırlar. Yeni ilimler ve her ilimdeki önemli hamleler hep büyük hayal güçlerinin eseri olarak ortaya çıkmışlardır. Freud'un psikolojisinden kaçmanın, korkmanın ve hatta tiksinden hiçbir ciddi tarafı yoktur. Bilim onu kontrol etmeli ve

eleştirmelidir. Ülkemizde ise Freud'u henüz anlamak ihtiyacında ve henüz yeni tanıma aşamasında olduğundan eleştiriden önce eserlerini aynen nakletmek daha sağlam bir hareket tarzı olacaktır (Tunç, 1931: 6-7). Tunç bu düşünceden hareketle Freud'u Türk psikolojisine ve düşünce hayatına tanıtmıştır:

Bergson'dan sonra Froydizme ayrı bir yer ayırdı. Ruh hekimleri 1914-1918 Büyük Harb esnasında ortaya çıkan bu nazariyeyi memlekete getirmiş, fakat sahalarından dışarı neşredememişlerdi. Memleketimiz kültür alemine psikanalizi tanıtan ve yayan profesör Mustafa Şekip oldu desem hakikatı ifade etmiş olurum (Gökay, 1944: 104-105).

Freud, bireyin ruhsallığını açıklarken sosyal ve kültürel konularla ilgi açıklamalar da yapmıştır. *Totem ve Tabu*, *Kolektif Psikoloji ve Benliğin Analizi*, *Kültürün Bunalımı*, *Musa ve Tektanrıcılık* isimli eserleri sosyal ve kültürel konuları içermektedir. Bu yapıtlarında psikanalitik kurama dayalı sosyal çözümler yapmıştır. Freud, kültür konusunda bireyin yaşadığı sıkıntıyı insanın doğuştan getirdiği saldırganlık ve yıkma arzusunun toplumsallaşma sürecinde bireyi zorlamasına bağlamıştır. Psikanaliz, psikoloji ve psikiyatrinin sosyal alana çıkışını kolaylaştırmıştır (Narter, 2006: 206). Freud'a göre, insanlar doğa üzerindeki hâkimiyetlerini o denli artırmış durumdadır ki, bunların yardımıyla birbirlerini son insana varana dek ortadan kaldırmaları işten değildir. Bunu kendileri de bildiklerinden, insanların günümüzdeki huzursuzluklarının, mutsuzluklarının ve kaygılı hallerinin esaslı bir bölümü buradan kaynaklanmaktadır (Freud, 2011: 101).

Freud'un toplum, uygarlık ve din ile ilgili görüşleri psikanalitik uygulamalarından gelişmiştir. Freud, toplum, uygarlık ve dinin ancak bireyden yola çıkarak ele alınabileceğini savunmuştur, tekil bilimsel verilerin insanlığın toplumsal, kültürel ve dinsel davranışlarının açıklanmasında kolayca kullanılabileceği inancındadır. Freud, "insan aklına, ancak onu yalanlamak amacıyla yaklaşmıştır. Bütün bu çalışmalarında Freud sosyal bilimlere en küçük bir ödün vermemiştir" (Babaoğlu, 2011: 21-22). Bu tutumu eleştirilere yol açsa da Freud bilimsel çalışma yöntemi olarak kendi çalışmalarında sadece psikanaliz yöntemini uygulamıştır. Konulara psikanaliz yönteminin uygulanabilirliği ise, toplumbilimcilerin bütün eleştiri ve karşı koymalarına rağmen geçerliliği kabul edilmiş bir görüştür (Babaoğlu, 2011: 22).

1.3.3. Théodule-Armand Ribot: Hafıza Kaybı

Théodule-Armand Ribot,⁵ pek çok psikoloji tarihçisi tarafından Fransa'daki psikoloji disiplininin babası olarak gösterilmiştir. Cousin'i ve psikolojinin eklektik tinselciliğiyle bağlantılı “eski psikolojiyi” reddederek, felsefeden bağımsız “yeni psikolojinin” gelişimine katkıda bulunmuştur. Doğa bilimlerinin yöntemleri ve gözlem tekniğine önem vermiş; deneysel yöntemlerin kullanılmasını savunmuştur (Kart, 2006: 21)

Bir deneyselci olmayan Ribot psikoloji biliminin gelişimine doğrudan bir katkı yapmamış olsa da akademik dünyada yaygınlaşıp desteklenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Özellikle kitaplarında bilimsel psikolojinin en son gelişmelerini sunmuştur. Ribot, Spencer ve nörolog Hughlings Jackson'dan miras kalan evrim şemasını izleyerek, kapsamlı bir psikopatolojik genellemeye vararak, zihinsel hastalıkların dinamik yönlerini açıklayabileceğini önerdiği “Ribot Kanununu” geliştirmiştir. Bu kanuna göre, “Bütün psikopatolojik manifestolarda, en önemli fonksiyonlar, ilk önce bozulanlardır” (Kart, 2006: 21).

Ribot'nun Fransız bilimsel psikolojisindeki önemli etkisi kabul ediliyorsa da düşüncelerinin felsefi yapısına dair bazı farklı değerlendirmeler söz konusudur. Eklektik Yasası'nda Brooks (1998) Ribot'yu bir pozitivist olarak sınıflandırmaktadır çünkü temel makaleleri pozitivist bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Ribot'ya göre, bilimsel bilgi,

⁵ 1839 yılında Guingamp'ta doğan Fransız psikolog Théodule-Armand Ribot, belleğin çözülme yasalarını ortaya koymuştur. Retrograde amnezi hakkındaki Ribot Kanunu ile bilinmektedir. Retrograde amnezi, hafıza kaybına neden olan travmanın öncesindeki belirli bir döneme ait olayların veya yaşantıların hatırlanamamasıdır. Geriye dönük hafıza kaybına ilişkin bu kanuna göre, en uzak anılar en iyi saklanır. Ribot, St. Briec Lisesi'nden mezun olduktan sonra 1856 yılında öğretmenliğe başladı. 1862 yılında École Normale Supérieure'a kabul edildi. Bir Fransız üniversitesindeki ilk deneysel psikoloji dersi (1885) sayılan Sorbonne'deki dersleri ikincil kaynaklara dayalı olmuş ve herhangi bir uygulamalı eğitimi kapsamamıştır. 1889'da deneysel psikoloji profesörü olmasına ve başkanlığına bağlı bir laboratuvar kurmasına karşın yönetimini bir fizyolog olan Henri Beaknis'e bırakmıştır (Kart, 2006: 21). Doktora tezi olan L'Hérédité, Étude Psychologique eseri en önemli ve en bilinen eseridir. Duyumcu okula sempati göstermiş ve Herbert Spencer'ın Psikolojinin Prensipleri eserini Fransızcaya çevirmiştir. Çağdaş İngiliz Psikolojisi: Deneysel Okul (1870), Schopenhauer Felsefesi (1874), Çağdaş Alman Psikolojisi (1879), Bellek Hastalıkları (1881), Dikkat Psikolojisi (1889), Duygular Psikolojisi (1896), Yaratıcı Muhayyile Üzerine Bir Deneme (1900), Duyguların Mantığı (1904) eserlerinden bazılarıdır. 1916 yılında Paris'te ölmüştür (Nicolas & Murray, 1999: 271-301).

bilginin gerçek biçimidir, bundan dolayı insan modelleri buna göre kurgulanmalıdır. Yani determinizm insan fenomenine uygulanmalı ve metafizik bilimsel deneyimin dışında tutulmalıdır. Böylece psikoloji “bağımsız bir bilim” olarak algılanmakta, felsefeden özgürleştirilmekte ve metafizikten ayrıştırılmaktadır. Bu öneri 19. yüzyıl sonlarında pek çok düşünürün paylaştığı entelektüel ve epistemolojik yönelimlerle uyumludur. Ancak pozitivism terimi Auguste Comte’un oluşturduğu bir doktrin olarak ele alınırsa, Ribot’un bir pozitivist olmadığı ortaya çıkmaktadır (Kart, 2006: 21-22).

Comte’a göre psikoloji nesnellik, sınanabilirlik gibi belli bazı yöntemsel gereklilikleri karşılayamadığı için pozitif bir bilim olarak adlandırılmaz. Buna göre ilk Fransız psikologları zihnin pozitif bir bilimini oluşturmak istemişlerse de Comte’un bu olasılığı kesin reddedişini görmezden gelmişlerdir. Ribot da katı Comte’cu pozitivism ile daha kapsamlı pozitivist yaklaşım arasındaki gerilimin farkındadır ve o nedenle Comte’un psikolojiye itirazını göğüslemek için epistemolojik bir stratejiyi tercih etmiştir. John Stuart Mill ve Herbert Spencer’in Comte’un görüşlerine yönelik eleştirilerini kendine destek almıştır (Kart, 2006: 22).

Ribot’ya göre entelektüel yeniden canlanma 1860’larda meydana gelmiştir. Eklektizme karşı sayısız eleştiri yapılırken, Ribot fiziksel ve doğal bilim çalışmalarının felsefe kavramları düşündürdüğünü vurgulamıştır. Ona göre değişmez ve son halini bulmuş bir doktrin olarak pozitivism pozitif ruhla örtüşmemekte; metafiziğe sırt çevrilse de spekülasyonlar sürmekte ve bunların gerçeklerle desteklenmesini zorunlu kılmaktadır; oysa pozitivismin katı yapısı buna izin vermemektedir (Kart, 2006: 22).

Ribot öncelikle entelektüel fenomenlere deneysel süreçlerin uygulanmasının imkânsızlığına dair görüşlerle, matematiksel formüllemelerin sınırlı olduğu iddiasıyla ve elbette içebakışılığın değersiz bir yöntem olduğuna dair düşüncelerle mücadele etmiştir. İçsel gözlemden bilgi edinmeyle yetinme taraftarlarıyla ve sadece dışsal gözlemi kabul edenlerle Ribot, içsel gözlemi tamamen reddetmemiş ancak bunun uygunluğunu ve doğruluğunu sorgulamıştır. Ribot’a göre içsel gözlem psikolojinin gerçekten tek yöntemidir fakat her şeyi açıklamaya yeterli olacak mıdır? Psikofizyolojik bir yaklaşımı benimsediğinden her fiziksel durumun mutlaka sinir sistemiyle ilgili olduğunu düşünen Ribot, içebakışılıktan da vazgeçmemektedir. Bu yöntemin

psikolojik gerçeklik çalışmalarını, doğa bilimleri çalışmalarından ayıştırdığını iddia etmektedir. Doğa bilimleri duyularla sağlanan bilgilere ılımlı yaklaşırken psikoloji öznenin içindeki fenomeni doğrudan gözlemektedir (Kart, 2006: 23).

Bununla birlikte Ribot, sürecin kendine özgü zorluklarına dikkat etmemiştir. Gözlemcinin aynı anda hem aktör hem de seyirci olmasını gerektiren içebakışçılık “göz kendini nasıl görecektir?” sorusuna tatminkâr bir yanıt veremediği için eleştirilmiştir. Şuurun kimi düzeyleri doğaları gereği içsel gözlemle fark edilemez. Panik, öfke, şiddet içeren duygular ile bir anda verilen kararlar içebakışçılığın kapsam alanı dışında kalacaktır. İçsel gözlem sadece bireysel şuur düzeyi sınırları içinde uygulanabileceğinden genellemeleri imkânsızlaştırır; bilimsel ifadeleri sınırlar ve açıklayıcı olamaz. Bu durumda psikoloji sadece bireyin “içsel tarihi” haline gelecektir. İçsel gözlem psikolojinin temel yöntemiye, bunun sınırlılıklarının üstesinden nasıl gelinecektir? İçebakışçılıkla sonuç elde edilemediğinde yöntemsel tamamlamalara gerek olacaktır. İçebakış süreci eklektik tinselciliğin yarattığı bir başarısızlıktır ama psikolojinin gelişimi için zorunludur (Kart, 2006: 23).

Kendi kuşağındaki diğer pek çok Fransız düşünür gibi Ribot da 1860 ve 1870’lerde Spencer’den etkilenmiştir. Ribot, Spencer ile Comte arasında bir değerlendirme yapmak istemiştir. Spencer, Comte’çu yaklaşıma göre, kendisinin niçin bir pozitivist olarak tanımlanamayacağını anlatmaya girişmiştir. Ribot’un da katıldığı gerekçesi ise bilimsel pozitvizmin pozitif felsefeyle özdeş olmadığıdır. Ribot, Spencer tarafından psikolojiye sunulan temel bir yeniliğin de altını çizmektedir: Öznel yöntemi (içebakışçılık) nesnel yöntemle birleştirmek. Comte ve eklektiklerin düşündüğü gibi bu iki araç birbirini tamamlar; öznel yöntem analizlerle, nesnel yöntem sentezlerle yürütülür. İçsel yöntem son derece gereklidir; yoksa bireyin ne hakkında konuştuğu bilinemez. Dıştan gözlem yöntemi de son derece faydalıdır çünkü psikolojinin araştırma alanı oldukça sınırlıdır. Nesnel yöntemin uygulanışı metafizik kararlardan bağımsız değildir ve Spencer’ın *Psikolojinin İlkeleri* (1855/1878) adlı kitabının birinci bölümünün tamamı fizyolojik fenomenlerin (buna daha sonra davranış denecektir), psikolojik yaşamın açık bir bölümü olduğuna dair ontolojik varsayım üzerine temellenmiştir (Kart, 2006: 24).

Düşünme organı sadece beyin değildir; bizi psikolojiye yönelten biyolojik etkinliklerin tümü buna katkı yapacaktır: “Yaşamın olduğu yerde, psikoloji için bir oda mutlaka olacaktır” (Kart, 2006: 25). Ribot’un da dikkat çektiği gibi Spencer’a göre fizyolojik gerçekle psikolojik gerçekler arasında kusursuz bir sınır çizgisi yoktur ve herhangi bir “mutlak” ayırım aldatıcıdır. İçsel gözleme dayanan bilinen psikoloji ile entelektüel yaşamın önemsiz biçimleriyle ilgilenmeden insanı çalışabilmeye izin veren öznel yöntemin kullanımı ve tek hücrelilikten uygarlaşmaya uzanan, yavaş ama sürekli evrimi izlemek için duyu ve düşüncelerin çeşitli düzeylerini betimleyip sınıflandıran deneysel psikoloji arasında ilk önemli farklılıklar böylece açığa çıkmış olmaktadır. Evrimdeki süreklilik ilkesine göre, güçlü olan zayıfa üstün gelir ve genel gelişim kanunu da psikolojik ilerlemeye uygulanabilir. Entelektüel becerilerin gelişmesi, tıpkı önce yeryüzünün oluşması, ardından üzerinde hayatın başlaması, bunu topluluk, hükümet, endüstri, ticaret, dil, edebiyat, bilim, sanatın izlemesi gibi, başarılı farklılaşmaların yaşandığı basitten karmaşığa gelişen evrimsel bir süreçtir. Öznellik suçlaması böylece bertaraf edilmiş olmaktadır çünkü Spencer’in bakış açısıyla yapılan sentez, psikolojiyi çok daha geniş ve çok daha nesnel kavramsal bir çatı içinde bütünleştirmeyi başarmış olmaktadır. Son olarak, Spencer psikolojik gerçeklerin nesnel çalışmasını içsel gözlem ile tamamlama gereğinin altını çizmiştir (Kart, 2006: 24-25).

Ribot, Mill ve Spencer’in görüşlerinin de desteğiyle “yeni psikolojiyi” oluşturmuştur. Bu yaklaşım, psikolojik fenomenleri öznel olarak çalışmakta; şuur, bellek, muhakeme ve nesnelliği kullanmakta; bunları açıklayan gerçekler, işaretler, düşünceler ve eylemlere dayanmaktadır. Psikolojik yaşamın mütevazı temelleriyle ilgilenirken, küçük bir organizmanın çalışılmasından ziyade, karşılaştırmalı fizyolojinin daha faydalı olduğunu da hatırlatmaktadır. Bu durumda psikolojinin ayrı ve pozitif bir bilim olduğuna inanmamak için sebep kalmamaktadır. Aslında Ribot da bir pozitivisttir çünkü bilimsel bir psikolojiyi kurma stratejisi o zamanlardaki pozitivistmin farklı yorumlarına dayalıdır özellikle John Stuart Mill ve Herbert Spencer’dan etkilenmiştir. Bu felsefik karmaşadan yararlanarak, “muğlak pozitivismi” geliştirmiştir çünkü Comte’un yaygın kabul gören pozitivismine karşı çıkarken bunun kabul görmemiş İngiliz bileşenlerinin taraftarı olmuştur (Kart, 2006: 25).

Ribot'un stratejisine dair değinilen analizlerden bazı çıkarsamalar yapmak mümkündür: Birincisi, pozitivistimin tarihinin oldukça kapsamlı biçimde yazılmış bulunduğunu anımsatmaktadır. Şüphesiz Comte'cu yaklaşım, pozitivistimin esasıdır ancak sonrakiler ondan daha az önemli değillerdir. İkinci olarak, özellikle psikoloji ve sosyoloji açısından bakıldığında ve Fransa örneği göz önüne alındığında, insan bilimlerinin ortaya çıkışı felsefeden tam ve radikal bir kopuşla açıklanamaz. Ribot, bilimsel psikolojinin daha önce anlatılan eleştirilere rağmen mümkün olabildiğini göstermiştir. Belki de bilimlerin felsefi oluşumu ve gelişimi insan bilimlerinin doğumuyla çağdaştır. Böylece bilginin yeni 'ilkelerini' geliştirmek ve bunların önemini sınamak olanağına kavuşulabilmiştir (Kart, 2006: 25-26).

1.3.4. William James: İtiyat, Ruhیات, Terbiye

Amerikan Pragmatizminin önemli isimlerinden William James,⁶ pragmatist anlayışının yanında fonksiyonalizme (işlevselcilik) önemli katkı sağlamıştır. *Psikolojinin İlkeleri*

⁶ William James 1842 yılında New York'da doğmuştur. Jamesler dindar bir ailedir ve Kalvinizm içerisinde yer alan Püriten geleneğe mensupturlar. Babası Henry James teolog, filozof ve aynı zamanda mistiktir. James de ömrü boyunca dine karşı özel bir ilgi duymuş, dinî tecrübe anlayışı kendisinin felsefi görüşlerini oluşturmada önemli rol oynamıştır. James, babasının işleri nedeniyle Avrupa'nın farklı yerlerinde eğitim görmüştür. Bu nedenle Fransız ve Alman düşüncesi etkisinde kalan James, o dönemde Avrupalı entelektüellerle tanışan birkaç Amerikalı düşünürden biridir (Türer, 1997: 7-9). On sekiz yaşında sanata yönelerek ressam olmaya karar veren James, Newport'ta ünlü bir ressamın yanında resim dersleri alır fakat sonradan fikrini değiştirerek 1861'de Lawrance Bilim Okulu'na, 1863'te Harvard Tıp Fakültesi'ne girer. Bu dönemde Darwin'in evrim teorisine ilgi duymuştur (Pınarbaşı, 2011: 9). Tıp Fakültesi'ndeki eğitimi iki defa kesintiye uğrar. Birincisi bir naturalist olan zoolog Louis Agassiz ile birlikte 1865 yılına Brezilya'ya gitmesidir. Bu alana uygun olmadığına karar veren James, bu süreçte kendi soyut düşünce hayatı ile gerçek hayat arasındaki farkı görme imkânına sahip olmuştur. İkinci kesinti ise bir dizi rahatsızlık yanında derin depresyon nedeniyle gerçekleşmiştir (Horozcu, 2004: 9). 1869 yılında tıp doktoru olarak mezun olan James aynı yıl şiddetli bir depresyon yaşamıştır. 1873 yılında mezun olduğu üniversiteye anatomi ve psikoloji okutmanı olarak atanmıştır. 1880 yılında doçent, 1885'de felsefe profesörü olmuştur. 1889 yılında unvanı psikoloji profesörü olarak değiştirilmiştir (Pınarbaşı, 2011: 9). Felsefeye o dönem itibarıyla felsefenin bir alt disiplini olarak kabul edilen psikoloji üzerinden geçiş yapan James, 1890 yılında psikolojinin kaynak kitaplarından biri olan Psikolojinin İlkeleri isimli eserini yayımlamıştır. Bu eser 19. yüzyılın felsefi psikolojisi ile 20. yüzyılın bilimsel psikolojisi arasında bir köprü niteliğindedir. Bu eserin ardından psikoloji çalışmalarına son verecek ve tamamen felsefeye yönelecektir. James, 1875 yılında Harvard'da kurduğu psikoloji laboratuvarı ile deneysel psikolojinin Amerika'daki öncüsü kabul edilmiştir (Pınarbaşı, 2011: 9; Horozcu, 2004: 10). James 1897'ye kadar yazmış olduğu yazılarını İnanma İradesi ve Diğer Denemeler isimli eserinde toplamıştır. 1902'de Dini Tecrübenin Çeşitleri, 1907'de Pragmatizm, 1909'da Çoğulcu Kâinat ile Doğruluğun Anlamı kitapları yayımlanmıştır. James'in 1910 yılında

adlı eserinde fonksiyonalizm ilkesini geliştirerek psikolojinin felsefenin bir alt dalı olarak görülmesine son vererek, bağımsız bir bilim dalı olmasına önemli katkı sağlamıştır (Horozcu, 2004: 9). James'in psikolojiye katkıları konusunda değişik görüşler mevcuttur. Pek çok kişi tarafından yeni bilimsel psikolojinin öncüsü ve Amerika'nın Wundt'tan sonra en büyük psikoloğu olarak görülürken birçok psikolog tarafında da psikolojinin gelişiminde olumsuz etkisi olduğu düşünülmüştür. Çünkü James, zihinsel telepati, geleceği görebilme gücü, ruhçuluk, ölmüş kişilerle iletişim kurma ve diğer mistik olaylara olan ilgisini açıkça ortaya koymuştur (Schultz & Schultz, 2001: 200).

Wundt, James'te psikoloji adına özgün bir şey bulunmadığını ve *Psikolojinin İlkeleri*'nin güzel bir edebiyat eseri olduğunu düşünüyordu. Tüm ayrılık ve karşılıklı eleştirilerine rağmen Wundt ve James, psikolojinin tarihsel gelişimi üzerindeki etkilerinde birbirlerini tamamlamışlardır (Horozcu, 2004: 9). James, herhangi bir psikoloji sistemi kurmamış ve bu yönde öğrenci eğitmemiştir. Jamesci bir düşünce ekolünden söz edilemez. Şekillendirdiği psikoloji bilimsel ve deneysel olmasına karşın James, kendi tutum ve davranışlarında deneyci olmamıştır. Psikoloji, O'nun için ömür boyu sürecek bir tutku olmamış ve psikolojide bir süre çalıştıktan sonra felsefi konularla ilgilenmiştir. James ne bir liderin takipçisi ne de bir bilim dalının kurucusudur. James psikolojide olup biten her şeyin farkında olmasına karşın çeşitli düşünceler arasından kendi psikoloji görüşüne uygun olanları seçip geri kalanları reddedebiliyordu (Schultz & Schultz, 2001: 200).

Bir deneyci olmaması ve bir ekolün de kurucusu olmamasına rağmen James'in psikoloji üzerinde bu kadar derin bir etki bırakması ve bazılarınca Amerika'nın en büyük psikoloğu olarak görülmesinin üç sebebi olduğu düşünülmüştür. Birincisi yazılarını ender rastlanır şekilde açıklık ve berraklıkla yazması, ikincisi bütün hareketlere karşı çıkmak anlamındaki olumsuzluğu, üçüncüsü de zihne yeni bir bakış açısı sunmasıdır.

ölümünden sonra, 1911'de Felsefenin Bazı Problemleri, 1912'de Radikal Tecrübecilik Üzerine Denemeler, 1920'de Collected Essays and Reviews ve oğlu tarafından derlenen William James'ten Mektuplar yayımlanmıştır (Türer, 1997: 9). Öğretmenlere Konuşma adlı kitabı Terbiye Musahabeleri ismiyle Mustafa Şekip Tunç tarafından 1931 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir.

Bu yaklaşım yeni Amerikan işlevselciliğinin psikolojiye olan yaklaşımına uyumlu olmuştur. Buna göre psikolojinin amacı buldukları çevreye uyum sağlamakta olan insanların araştırılmasıydı, yoksa deneyim elemanlarının keşfi değil. James'e göre şuurun işlevi de hayatta kalmak için gerekli olan amaçlara ulaşmaya kılavuzluk etmektir. James şuur süreçlerini organizmanın yaşamında değişikliklere sebep olan organizma faaliyetleri olarak değerlendirmiş, zihinsel süreçlerin yaşayan varlıkların kendilerini doğaya adapte etme ve bu durumu sürdürme çabalarındaki yardımcı ve işlevsel faaliyetler olarak görmüştür (Schultz & Schultz, 2001: 201-202).

James'e göre insanın üç türlü şahsiyeti vardır. Maddi şahsiyet insanın fizik yapısı, ailesi ve evi gibi unsurlarla ilgilidir. Sosyal şahsiyet ise insanın toplumun değer hükümlerine göre (şerefli, şerefsiz, iyi ve kötü gibi) sahip olduğu şahsiyet manasına gelir. İnsanın subjektif manevi varlığı vicdan, irade gibi unsurlara bağlı olarak gelişir ve ruhî şahsiyeti yaratır. Bu üç şahsiyet tipinin birleşmesi insanın gerçek benliğini ortaya çıkarır. Gerçek "ben"de bu üç farklı şahsiyetin özellikleri mevcuttur. Bununla beraber, ruhî şahsiyete en yüksek yeri verebilen, sosyal ve maddi benlikleri daha az etkili hale getirebilen insan, gerçek anlamda faziletin ve mutluluğun temsilcisi sayılabilir (Güriz, 1966: 670-671).

James'e göre insan, düşünce ve sağduyunun olduğu kadar davranışların ve ihtirasların da kölesidir ve tümüyle rasyonel bir varlık değildir. James, zihinsel yaşantının tümünün büyük ölçüde sinir sisteminin yaptığı her bir faaliyet sonucu uğradığı değişim eğilimi tarafından belirlenmekte olduğuna ve böylelikle organizmanın sonraki benzer tepkileri daha kolay yerine getirdiğine inanmıştır. Böylece alışkanlıklar (itiat) zihinsel yaşantının vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Şuur üzerinde biyolojinin yani beyin faaliyetlerinin farkında olması, James'in psikoloji yaklaşımının ayırt edici özelliğidir. James'in şuur kavramının ana noktası şuurun sürekli meydana geliyor ve bir ırmak gibi akıyor oluşudur. Şuur sürekli bir akış halindedir. Şuurun bir diğer özelliği ise daima değişmekte oluşudur, hiç kimse bir durumu veya düşünceyi aynı şekliyle iki defa yaşamaz. Şuur birikimli bir süreçtir ve aynı şekilde yinelenmez. Zihin de fark edilir bir biçimde sürekli ve seçicidir. James şuurun biyolojik bir faydası olduğuna ve diğer türlü var olmayacağına inanmıştır. Şuurun amacı veya işlevi insanın çevreye uyum sağlamasını ve seçimler yapabilmesini sağlar hale getirebilmektir. Şuurlu seçimler ve alışkanlıklar birbirinden farklıdır, alışkanlıklar şuur dışı ve istemsizdirler. James

psikolojisinde iç gözlem temel bir araçtır. İç gözlemin zorluklarının ve sınırlılıklarının farkında olan James, deney ve iç gözlem metotlarını tamamlamak amacıyla karşılaştırmalı psikolojinin kullanılmasında ısrarlı olmuştur (Schultz & Schultz, 2001: 202-207).

William James, insan hareketlerini içgüdüsel ve iradi hareketler olmak üzere iki kısımda incelemekte ve iradi hareketleri iki gruba ayırmaktadır. Birinci grup hareketler düşünülür düşünülmez yapılır ve bu türlü hareketlerin yapılmasını önleyici herhangi bir fikir zihinde mevcut değildir. Yere düşen bir kalemi almayı düşünmek, kalemin yerden alınması yani hareketin yapılması için yeterlidir. Çünkü zihinde bu hareketin yapılmasına karşı bir fikir mevcut değildir. İkinci grup hareketler zihinde mevcut muhtelif fikirler dolayısıyla beliren kararsızlık durumunun yenilmesi ve karar verilmesi suretiyle gerçekleştirilebilir (Güriz, 1966: 671).

James'in üzerinde durduğu pragmatizmin temel prensibi bir fikrin veya bilginin güvenilirliğinin o fikir veya bilginin sonuçlarının göz önüne alınarak test edilmesindedir. Bu bakış açısının yaygın ifadesi "bir şey işliyorsa doğrudur" olmuştur. James'in en ünlü teorik katkısı heyecanlarla ilgilidir. James alışkanlıklar konusunda sonraki tekrarlarında faaliyetlerin yerine getirilmesinin kolaylaştığı ve daha az dikkat gerektirdiğini, bu alışkanlıkların da çok önemli toplumsal anlamları olduğuna inanmıştır (Schultz & Schultz, 2001: 208). James, rasyonalizm, pozitivizm, materyalizm, mutlakiyetçilik ve deneyselcilik gibi sadece kesin delile dayanan, bilimsel olarak ispatlanmamış herhangi bir şeyi kabul etmeyen düşünce akımlarına da karşı çıkmıştır.

Tunç'a göre, Henri Bergson ve William James felsefeyi ve düşünmeyi yeni bir hayata ulaştırmışlardır. Bu iki düşünüre göre şuur, sürekli bir akış, aralıksız bir değişim, hamlesi kendinden gelen bir oluşturu (Tunç, 1934: 184). Ruhun doğası hakkındaki bu görüş 1884'de Amerika'da *Mind* adlı felsefe dergisinde yayınlanmıştır. Bergson aynı keşfi 1889'da çıkan *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Hakkında Bir Deneme* adlı eserinde yayınladığı için keşif hakkı Amerikalı James'e ait gibi görünürse de Bergson'un bu görüşü daha 1883'te düşündüğü belirlenmiştir. Tunç farklı yerlerde ve aynı zamanda oluşan bu düşünce beraberliğini şu şekilde açıklamaktadır:

İlim ve felsefe tarihlerinde görülen birçok emsali gibi hakikatin muhtelif adamlar tarafından aynı zamanda tasavvur ve keşfedilmesi daima vakidir. Bunun için keşif her ikisinin malı sayılabilir. Hatta bu ciheti teslim eden bizzat ‘William James’tir. ‘Tecrübenin Felsefesi’ adlı eserinde (Bergson)dan bahsederken: ‘Harikulade yaratıcı olan Müderris Bergson gibi bir Fransız muharririnin tesirine uğramasaydım bugün zihincilik mesleğinin kulluğundan kurtulmuş değildim. Bana kalırsa Bergson zihincilik mesleğini kat’i surette ve bir daha dönemiyecek gibi bozmuştur. Zihincilik mesleğinin olabilecek ve olamayacak şeylere ancak mantığın mizan olabileceği hakkında umumiyetle kabul edilmiş olan fikir ve usullerinden beni vazgeçirmeğe ikna eden Bergson felsefesi olduğunu söylemek vazifemdir.’ Bu aleni itiraf Bergson ile James arasındaki fikri münasebeti gösterir zannedirim (Tunç, 1934: 184-185).

Bergson ile James aynı keşfe tamamen farklı yollardan ulaşmışlardır. Tunç’a göre, Bergson teorik ve metafizik dehasıyla keşfini gayet geniş bir felsefeye esas yapmayı başardığı halde James sadece ruhiyat alanında kullanarak bunun ilerisine çıkamamıştır. Bu iki filozofu birbirinden ayıran diğer bir fark da aynı noktadan başlanmalarına rağmen sonuna kadar fikir birliği içerisinde olmamalarıdır. Her ikisi de akıl ve mantığın olabilecek ve olamayacak şeyleri keşfetmekte ve aynı zamanda tayin etmekteki otoritesini reddetmişlerdir. Bergson, keşif vasıtası olarak akıl ve mantık yerine sezgiyi, James ise pratik faydayı kabul etmişlerdir (Tunç, 1934: 185).

1.4. BERGSONCULUK VE DERGÂH ÇEVRESİ

Bergson felsefesinin belirginlik kazandığı yılların Türkiye’si, kelimenin tam anlamıyla ölüm kalım mücadelesi veren bir ülke niteliği taşımaktadır. Bu buhran devrinde Bergson felsefesi keşfedilmiştir (Elibol, 1991: 68). Maddeci ve mekanist Batı düşüncesine karşı yine Batı içinden, maneviyatı öne çıkararak bir karşı felsefe geleneği yaratan Bergson, 1900’lü yılların başından itibaren Osmanlı aydınlarının ilgisini çekmişti. İttihat ve Terakki yönetiminin izlediği dayanışmacı ve cemiyetçi siyasetin beslendiği pozitivizme karşı çıkan bazı aydınlar, Bergson’un yeni ruh ve hayat anlayışını oluşturmaya çalıştıkları kendi felsefelerinin temeli yapmışlardır (Çınar, 2006: 85). 1920’lerde işgal altındaki İstanbul’da Darülfünun öğrencisi olan Ziyaeddin Fahri (Findıkoğlu) bu felsefenin genç nesiller üzerindeki etkisini şöyle anlatmaktadır: “Bergson felsefesi, garip üniformalar giyinmiş ecnebi askerlerin bulunduğu Beyazıt Meydanı’nda yürüyen üniversite öğrencilerinin ruhlarında yakın ve aydınlık bir geleceğin habercisi haline gelmişti” (İrem, 1999: 160).

Ülken'in (1992) de belirttiği gibi; 1918-1920 yıllarının “karanlık ve meyas” havasında, İstanbul'da, yıkılan İmparatorluğun enkazı altında ancak iki tür fikir beslenebilirdi. Bunlardan ilki, maddi imkânsızlıklar önünde manevi kuvvete ve yarı mistik bir ruh hamlesine dayanmak, diğeri de yenilişin doğurduğu ümitsizliğe karşı, idealist harekete tepki halinde, maddeye dayanan yeni bir hız almak (375). Bunlardan birincisi Bergson metafiziği, ikincisi ise diyalektik materyalizmdir. Her iki felsefenin ortak vasfı, zihinci bir ağır evrim görüşüne karşı vaziyet alışları, devrimci ve hamleci oluşlarıydı. Ancak bu hamle gücünü birincisi ruhta görürken diğeri maddede görmekteydi (Ülken, 1992: 375).

Birinci fikri benimseyenler bu konuda iki farklı kaynaktan besleniyor ve bu kaynakları bir birleşime sokmak istiyorlardı. Birinci kaynak, modern Batı mistisizmiydi. Burada Yeni Thomasçılıktan personalizme ve Bergsonculuğa kadar uzanan bir yelpaze vardı. Ne var ki akım içinde yer alan düşünürler, Yeni Thomasçılıktaki Katolik ve personalizmdeki hem Katolik hem Protestan mistisizmine özgü yönler pek sıcak bakmıyorlardı. Bergson'un “ladini” (dindışı) mistisizmi onlara çok daha cazip geliyordu. İkinci kaynak ise, Anadolu halkına özgüledikleri bir “halk ruhu” ve bu ruh içinde başat saydıkları “halk sufiliği” idi. Rıza Tevfik, Bergson'un düşünceleri ile Doğu mistisizmi ve tasavvuf arasında bağlar kurmaya çalışırken, 17. yüzyılda yaşamış olan Melami Şeyhi İbrahim Efendi'nin birçok düşüncesi ile Bergson'un düşünceleri arasında “şaşırtıcı” benzerlikler buluyordu. Rıza Tevfik'e göre, İbrahim Efendi'nin “anı-daim” anlayışı ile Bergson'un “durée” (süre) anlayışı arasında esaslı hiçbir fark yoktur. Yakup Kadri'nin *Kiralık Konak* (1922), *Nur Baba* (1922) romanlarıyla *Erenlerin Bağından* (1922) adlı denemeleri, Yahya Kemal'in bu döneme ait bazı şiirleri, Batı kaynaklı bu mistik metafiziğin yerli kaynaklarla birleşime sokulması yolundaki çabaların birer ürünüdürler (Bayraktar, 1998: 63-66).

Mustafa Şekip Tunç adı da, “Türk Bergsonculuğu” adıyla da bilinen bir akımla birlikte anılır. Bu akım 1920'li yıllarda *Dergâh Mecmuası* çevresinde toplanmış fikir insanları ve edebiyatçıları kapsamaktadır. Bergson'dan ilk defa Ahmet Şuayıp, Rıza Tevfik bahsetmiş, Hüseyinzade'nin tavsiyesi ile Gökâlâp de okumuş ancak Bergson, bu düşünürde, Fouillée, Tarde ve Durkheim tesirleri yanında yer edinmemiştir. Durkheim'ı tanıtmış olduğu gibi, *Bergson Felsefesi* adlı kitabıyla Bergson'u da tanıtan Suphi Ethem olmuştur. Türkiye'de Bergsonculuk, sistemli olarak ve 1905'ten 1918'e kadar kuvvetle

hüküm sürmüş olan, pozitivizm ve mekanik evrimcilik akımına tepki halinde ilk defa bir genç profesör ve yazar çevresi tarafından savunulmaya başlanmıştır (Ülken, 1992: 375).

Bu çevre tarafından çıkarılan *Dergâh Mecmuası*, 15 Nisan 1921 – 5 Ocak 1923 tarihleri arasında, on beş günde bir sayı halinde, toplam kırk iki sayı yayımlanmıştır. Mesul müdürü Mustafa Nihad (Özön)'dür. Millî Mücadele günlerinin ümit ve heyecan dolu havası içinde yayın hayatına başlamış olup büyük ölçüde Yahya Kemal'in fikir, görüşleri doğrultusunda çıkmıştır. Yahya Kemal, başyazar olarak dergide sadece edebî ve fikrî içerikli makaleler yazarken, çok defa diğer yazarlara yön vererek derginin politikasını da belirlemiştir (Çınar, 2006: 85). *Dergâh*, millî edebiyatın çok önemli bir süreli yayınıdır. Önemi artıran Millî Mücadele devam ederken işgal altındaki İstanbul'da çıkmasıdır. Sansürden dolayı *Dergâh*'in bazı satırları ve sayfaları boştur. Dergiyi önemli kılan bir başka nokta da yazar kadrosunun Millî Mücadele'ye duydukları güven olmuştur (Tekin, 2014: xv). Anadolu'da devam eden Millî Mücadele; Bergson'un savaşı, ruh ile madde, hayat ile mekanizm arasında büyük bir mücadele olarak gören anlayışı çerçevesinde bir "hayat hamlesi" olarak algılanmıştır. *Dergâh*, Millî Mücadele ile Bergson felsefesini çakıştıran bir anlayışın ifadesi olarak yayın hayatına başlamıştır (Çınar, 2006: 86). Millî Mücadele'nin bedbin, çok defa ümit dolu havasını yansıtan, millî ve ruhî değerlere ön planda yer veren dergide şiir, makale, tenkit, musahabe yanında edebiyat tarihi, tiyatro, dil, musiki, felsefe ve mimarî konularda da telif ve tercüme birçok yazı yayımlanmıştır (Uslucan, 1995: 18).

Mütareke ve Millî Mücadele döneminin en önemli, en seviyeli fikir ve edebiyat anlayışını temsil eden *Dergâh*'ta imzaları görülen yüze yakın şair, hikâyeci, ilim adamı, yazar ve mütercim vardır. Bunların bir kısmı, eserleri tercüme edilen, iktibas yapılan ya da yeniden yayımlanan kişilerdir. Bizzat yazı yazan devrin tanınmış kalemleri arasında Yahya Kemal Beyatlı, Ahmet Haşim, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Falih Rıfkı Atay, Halide Edip Adıvar, Ruşen Eşref Ünaydın, Abdülhak Şinasi Hisar ve Mustafa Nihad Özön derginin fikri ve edebi yönünü oluşturmuşlardır. Ziya Gökalp, Köprülüzade Mehmet Fuad, Mehmed Halid Bayrı, Hüseyin Namık Orkun da tarih ve edebiyat tarihi yönünü; Mustafa Şekip Tunç, Mehmet Emin Erişirgil ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ise

felsefi tarafını oluşturmuşlardır. Fevzi Lutfi (Karaosmanoğlu) tarih sütunlarını yönetmiş ve zaman zaman kitap tenkitleri yazmıştır (Uslucan, 1995: 18).

Derginin asıl kadrosu, Darülfünun Edebiyat Fakültesi hocaları, öğrencileri ve yeni mezunlarıdır. *Dergâh*, şair ve yazar aydın kadrosu ile tarih ve kültüre dayalı yeni bir milliyetçilik anlayışı getirmiştir. Bu anlayış; “millî kaynaklara inen, millî hayatı günün ve mazinin meselelerinde arayan ve onu Türk tarih ve coğrafyasının Batıdan da etkilenmiş bir sentezi olarak gören tarih, sanat ve kültür milliyetçiliğidir” (Tekin, 2014: xv-xvii). Ahmet Hamdi, *Dergâh*'in adının Yahya Kemal'in *İthaf* adlı manzumesinden esinlenilerek konulduğunu belirtmektedir:

“Buradaki ‘dergâh’ kelimesini kaynaklar diye tercüme edin... Bizi etrafına toplamak için çıkarttığı “Dergâh” mecmuasının adı da bu manzumenin havasından gelir. Ahmet Haşim kendisine has fantezisi ve bütün şahsiyetinin yapan rüya ve şiir havasıyla mecmuanın ‘Haşhaş’ olmasını istiyordu. Fakat Baudelaire’in ‘Sun’i Cennet’ini, Quincey’in ‘Bir Opyomanın Hatıraları’nı henüz tanımayan ve sembolist edebiyatın, rüya ile şiir arasında kurduğu münasebetleri henüz bilmeyen bizler ‘Dergâh’ adını tercih etmiştik. Zaten bir ara ‘Zaviye’ adı da ortada dolaşmıştı. Bergson felsefesinin ortada yüzdüğü bir devirdeydik. Anadolu dışarıdan bakılırsa biraz da istatistiğe karşı vitalitenin (hayatîyet) harbini yapıyordu” (akt, Tekin, 2014: xxviii-xxix).

Yayınlandığı zaman büyük yankı uyandıran *İthaf* manzumesi; “eski Şark” a duyulan hasreti ve onun bir daha geri gelmemek üzere öldüğünü ifade etmektedir. Bu manzume, diğer yandan yeni bir dirilişi ve yeni bir hayat hamlesini de üstü kapalı olarak müjdelemektedir. Fetret dönemlerinde dergâhlara sığınan ve daha sonra yeni bir ruh hamlesiyle harekete geçen insanlar gibi *Dergâh*çı aydınlar da hayat hamlesinin sonunda mutlaka zafere ulaşılacağına inanıyorlardı (Çmar, 2006: 85).

Dergide yayımlanan yazıların büyük kısmında, bütünüyle “kaynaklar” anlamında düşünülen derginin adından başlayarak, artık kaybolmakta olan bir Doğu dünyasının ruhu, duygu ve düşünce planında yenden canlandırılmaya çalışılmıştır. *Dergâh*; özellikle Mustafa Şekip Tunç’un makaleleri, Bergson’dan tercüme ve onun hakkındaki incelemeleri; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun yazıları; Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Erenlerin Bağından başlığı altında yazdığı mensur şiirler, tekke ve divan şairlerinden seçilen parçalar ve onlar üzerinde yapılan araştırmalarla modern-mistik bir kimlikte yayın yapmıştır. *Dergâh* aynı zamanda tarihî, manevî ve kültürel

değerlere dayanan bir sanat anlayışı savunmuştur. “Yaşayan Türkçe” fikri de *Dergâh Mecmuası*’ndan ve bilhassa Yahya Kemal’in dil anlayışından doğmuştur (Uslucan, 1995: 16-17).

19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında çeşitli çeviri ve yazı faaliyetleri sonucu Türkiye’de de yayılan ve taraftar bulan pozitivizm ve materyalizm, İslamcı görüş sahibi çevrelerin yanında *Dergâh Mecmuası*’nda da ciddi bir tepkiyle karşılanmıştır. *Dergâh* çevresi, Gökalp’in sosyolojik felsefesine tepki duyuyor, Emile Boutroux ve William James ve Bergson’un görüşlerine, anti-entelektüalizme dayanıyordu. Bu üç filozofun ortak özelliği, zihinciliğe ve mekanizme karşı ve aynı zamanda düalist ya da plüralist oluşlarıydı. Pozitivizme hücumda birleşmelerine ve anti-entelektüalizmden harekette ilerledikçe ayrışmalarına rağmen *Dergâh*, genel hatlarda az çok birlik manzarası gösteriyordu. Bu birliğin nedenlerinden biri Gökalp’e karşı oluş, diğeri de Millî Mücadele cephesinde birleşmektir. Yazarlar dergide özetle şu anlayışı savunmuşlardır: Anadolu’daki mücadele, düşmana karşı canla başla sürdürülen bir ölüm kalım savaşıdır. ve büyük bir ölüm-dirim anı ile bunun uyandırdığı son derece şiddetli bir hayat gerginliğinden ileri gelmektedir. Böyle bir durumda başarının sırrı, ancak vasita olarak bir değer taşıyan sayı, ölçü, pozitif ilim ve teknolojiye değildir. Canlıların hayat mücadelesindeki hâkim güçleri olan “hayat hamlesi”nden (*élan vital*) doğacak olan başarı, niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferi olacaktır (Ülken, 1992: 376). Bu açıdan bakıldığında Yahya Kemal’in, derginin ilk sayısında yayımlanan ve bu hareketin beyannamesi niteliğini taşıyan “Üç Tepe” adlı söyleşisi, Mustafa Şekip’in “Hakiki Hürriyet” ve İsmayıl Hakkı’nın “Kerbela’ya Giden Derviş” adlı makaleleri önemlidir (Uslucan, 1995: 17-18).

Millî Mücadeleye destek veren *Dergâh Mecmuası*’nın İttihat ve Terakki Fırkası’nın egemen ideolojisi haline gelen Ziya Gökalp’in pozitivist sosyolojisine karşı Bergsoncu çizgisinin belirginleşmesinde Mustafa Şekip Tunç’un, Bergson’dan yaptığı çevirilerin ve yazdığı makalelerin önemli bir payı vardır. Bu yazılarında Tunç; Bergson’un pozitivizme yeni bir metafizikle karşı çıkışında olduğu gibi, maddi ölçülere karşı maneviyatın, niceliğe karşı niteliğin ve diriliş anını ifade eden hayat hamlesinin sonucu olarak gördüğü Millî Mücadele’yi desteklemiştir. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Turancılığı gözden düşmüş akımlar sayıp Anadolu’cu bir milliyetçiliği benimsemiş ve

Anadolu'daki dirilişin metafizik altyapısını kurmaya yönelik bir çizgi takip etmiştir. *Dergâh*'ın felsefî çizgisini açıklığa kavuşturan yazıları, aynı zamanda Türkiye'de muhafazakârlığın felsefî ve siyasi bir dile dönüşmesi açısından önemli rol oynamıştır (Mollaer, 2012: 382). Tunç, *Dergâh* hakkındaki görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

'Dergâh'ın zihniyetlerde açmak istediği çığır, hayat, ruh ve cemiyet sahalarında 'şuur' ve 'irade'nin mütezat bir mantık ve yarım bir felsefe ile kaldırılmak istenen hukuk ve tabii müessiriyetlerini iade etmektir. Münevver İstanbul gençliğinin hiçbir suretle meyus olmamasında ve istikbali görürcesine inanmakta bu neşriyatın mühim bir hissesi olmuştur. Dergâhın intişarından evvel 'Yakup Kadri'nin 'İkdam'daki neşriyatı 'Dergâh'a yürekten ve hatsten gelen ilk ışık olmuştur (Tunç, 1934: 183).

Zamanla *Dergâh* içerisinde Mustafa Şekip Tunç ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun temsil ettikleri Bergsonizm ile Mehmet Emin Erişirgil'in temsil ettiği pragmatizm doğrultusunda ayrışma yaşanmış olup bu ayrılık *Dergâh*'dan sonra yayın hayatına başlayan *Mihrap*'ta daha belirgin bir boyut kazanmıştır:

Mustafa Şekip'e bu filozofu tavsiye eden İsmayıl Hakkı olmuştur. Fakat iki düşünür arasındaki mizaç farkı, Bergson tesirini her ikisinin de ayrı yönlerde geliştirmesine neden olmuştur. İsmayıl Hakkı, pedagojiden geldiği ve küçük zümrelerin sosyal çevresiyle temasta bulunduğu için sosyolojik tesirlerini hiçbir zaman silmemiş ve Bergson felsefesi sosyolojiyi ile ilişik noktalardan görmeye çalışmıştır. Mustafa Şekip ise, gerek ihtiraslı siyasi hayata bağlı olmayışı ve gerekse hayalci mizacı dolayısıyla Bergson felsefesine bütün varlığı ile bağlanmıştır. Bu bağlanış onun daha önceki akımlarla muhasebe yapmasına vakit bırakmadan onlara karşı süratle vazife almasına sebep oldu (Ülken, 1992: 377).

Mustafa Şekip Tunç dışındakiler, daha sonra Bergsonculuk içerisindeki etkin rollerini sürdürmemişler, hatta akımdan kopmuşlardır. Akımdan geriye kalan ve yaşamının sonuna kadar Bergsonculuğunu sürdüren tek isim, Tunç olmuştur (Ülken, 1992: 378). Mustafa Şekip Tunç, bu dergide yazdığı "Sanatın İyüzü" adlı yazısında, "Garba karşı bugünkü esaretimiz maddenin tahakkümünden ibaret olduğu için er geç defolacaktır. Asıl hakiki esaret ruhların alçalıp boşalmasıdır" görüşünü belirtmiştir (Tunç, 2014a: 12). "Hakiki Hürriyet" adlı yazısında "hürriyet" in ne olduğu konusuna değinmiştir: "hakiki hürriyet, kendi hayatımızı bütün mazisiyle duyup yaşamak ve buna ıztırap, ölüm gibi tehlikelere karşı daima mukavemetli ve canlı bir halde bulunmaktır. Maneviyatımıza itimat ettiğimiz nispette maddiyatın bize yâr olacağına emin olmalıyız" (Tunç, 2014b: 135). Tunç'a göre, insanın hakiki kuvveti ruhi gücündedir. "Taklit değil

oluş halinde olursak hür olacağız. Canlı ve imanlı yaşamazsak madde üzerinde müessir olacak kuvveti hiçbir zaman hazm ve teksif edemeyeceğiz” (Tunç, 2014b: 135). “Ruha Bir Dikkat” adlı yazısında da Gökalpçiliğe karşı Bergsonculuğu savunmaktadır:

Hürriyetten başka bir zevk ve gayesi olmayan ruhu bir takım içtimai ıztırârlarla takyîd etmek zaruretine aldanarak yalnız bu sahada hapsetmek ve yeni sayrûretlerini benimsememek cemiyeti terakkiden, ferdi hürriyetten mahrum eder... İlim, âlem-i hariciyle münasebetimizden teşekkül ettiği için ruhumuzun katılmış ve ölmüş bir tabakasıdır ki biz buna zekâ veya akıl diyoruz. Hâlbuki ruh yalnız akıldan ibaret değil. Bu kabuğun altında öyle bir âlem var ki her dakika kayıyor ve bir an değişmeden yaşayamıyor. Ruhun temelini teşkil eden bu ateş ve hararet olmasaydı zekâ hangi kuvvetle ve hangi saikle vücut bulacaktı?.. (Tunç, 2014c: 184-185).

Tunç, akla tapan ahlakçıların ihtirası kötü göstermelerinin doğal olduğunu belirtmektedir. Bunlar cahillikleri kaldıracamız diye ihtiraslara hücum etmektedirler. Hâlbuki hırs hayatın en zinde ve olgun kudreti, ihtiras ise hırsın sabit ve belirli şeklidir. Sosyal hayat bunlara karşı kanun ve ahlak ile direncini hazırlasa da insan kendi ihtiraslarını yaşamaya devam edecektir. Tunç’a göre bunların hiçbirisi yok edilemeyeceğinden fert ve cemiyetin mücadeleleri kaçınılmazdır. “Fert yok cemiyet var” demek sözde kolay olsa da fiilen anlamsızdır. Sık sık ihtilal ve karışıklıklarla sarsılmak istemeyen bir toplum, fertleri önemsemelidir. Tunç’a göre, fertlerin gözleri kapalı olarak vazifelerini yapacakları hayatî tehlike anları da yok değildir. Anadolu’da Millî Mücadele’nin yaşandığı o anlar da bunlardan biridir:

İşte biz bugün o dakikaları yaşıyoruz. Böyle zamanlarda hayatî sevk-i tabiîlerin (içgüdülerin) emirlerine inkıyad etmekten (boyun eğmek) salim bir düstur-ı hareket olamaz. Fakat hayatın şiddetle tehlikeye düşmesi üzerine hâsıl olan aksülamelde şuurun gözü kapanmaz, bilakis fal taşı gibi açılır. Şuur tehlikeye maruz kaldığı nispette derinleşmeseydi Anadolu’nun gösterdiği bu mucize gözleri kamaştırır mıydı? Bu kabil tehlikeler kuru ve soğuk bir muhakeme ile mücerred akıl ve zekâ ile nasıl karşılanır ve karşılanırsa da gelen azgın ve muhteris bir düşmanın hayatî savletine nasıl mukavemet edilebilir? O halde Anadolu’nun sırr-ı muvaffakiyetini bütün ruhunu bularak tam seciye ve iradesini göstermesinde aramalıdır... Demek ki, hakiki irade ve hakiki hürriyet bütün ruhumuz yaşamak, yani kendimizi tüm manasıyla duyup bilmek imiş (Tunç, 2014c: 185-186).

Nitekim Tunç, yine *Dergâh*’ta yazdığı bir musahabe olan “Hislerimizin Mantığı” adlı yazısında, Bergson’la birlikte Ribot’tan da esinlenerek ruhun köklerinin akılda değil, hislerde olduğunu belirtmektedir (Tunç, 2014d: 357). Tunç, *Dergâh*’ın son sayılarına doğru, yine bir muhasebe yazısı olan “İhtiyarlar Medeniyeti” adlı yazısında ihtiyarlık ve gençlik kavramları çerçevesinde Osmanlı’nın son üç yüz yılının bir analizini yapmıştır.

Tunç'a göre; "Gemisini kurtaran kaptandır", "her koyun kendi bacağında asılır" sözleri hep ihtiyar karakterinin düşünceleridir. Bu düşünce yalnız özel hayatta hüküm sürmekle kalmamış, birçok kez millî hayatta da aciz ve miskin roller oynamıştır. Son devirlerin birçok yöneticileri ve hatta padişahları bu ihtiyar düşüncesinin etkisi altında kalmışlardı. Hatta ölmüş bütün kurumlar da bu karakterin eserleriydiler: "Burada müspet ve amelî bütün işler yazı ve kağıtlara gördürülmek istenir. İyi bir tezkire, iyi bir mazbata yazmak, iyi bir iş çıkarmaktan çok daha makbul sayılır. 'Havalecilik', 'söz ebeliği', 'nasihatçilik' hep ihtiyar hasletlerinin bir tecellisidir" (Tunç, 2014g: 860). İhtiyar düşüncesi ve ihtiyar karakterinin son üç yüz yılda hâkim olmasının nedenleri vardır:

Fütuhat devirlerimizde üç asır süren ve akılları durduran cehd ve mesaiyi, mütevali ceng ü cidalleri göz önüne getirecek olursak, günün birisinde yorulmak mukadderdi. Yorgunluk baş gösterince ataletle temayül de tabiatıyla mülayim gelmeye başlayacaktır. İşte bu temayülü hisseden ihtiyarlar tab'an miskin ve atıl olanlar derhal baş kaldırıp ön safi işgal etmeye koşacaklardı. Maatteessüf, fakat maa'l-ıztırrar bu hareket muvaffakiyetle neticelenmiş ve üç asır müddetle ihtiyar mefkûresi, ihtiyar seciyesi saltanat sürmüştür. Bu mefkûrenin zemberekleri asgari sa'y, sükûn ve rahat, hissizlik, iradesizlik, mefkûresizlik, infradıcılık, en dar bir hodgâmlık gibi hep ölüme götüren müterreddi temayüller olduğuna nazaran bu devrin en bedbaht insanları gençlerle çocuklardı (Tunç, 2014g: 861).

İhtiyar zihniyetinde çocukluk ve gençlik acz ve noksan ile birlikte. İhtiyarlara göre kemal, dirayet, ehliyet hep kendilerindedir. Gençlik tüm civanmert ve yaratıcı kudretlerini hep ihtiyarlık mefkûresinin bataklıkları içinde çürütmüştür: "Bu bataklık az daha bütün bir milleti yutuyordu" (Tunç, 2014g, 861). Tunç'a göre, yeni sosyal kurumlarda geçlik karakterini hâkim kılmak millî inkılâbın şaşmaz bir hareket tarzı olmalıdır. Milletın kaderi menfî kuvvetlerin elinden kurtularak gerçek ve müspet kuvvetlerin eline geçerse ve onda yerleşire gerçekten devir değişmiş olur.

Muhafazakâr ve gelenekçi bir duruşa sahip olan *Dergâh* çevresinin benimsediği düşünce sisteminin temelleri; akla karşı sezgiye öncelik vermek, soyut olana karşı somut bir kavrayış, hayatın akışı içinde kendiliğinden oluştuğuna dair inanış, dine toplumsal bir bağ olarak verilen önem, akla dayalı inşacı süreçlerden ziyade gelenek içinde yaratıcılığı savunmaktır. *Dergâh*, Millî Mücadele ve ardından gelen kuruluş aşamasında Anadolu'da yaşanan mücadele ve hayat hamlesine katkıda bulunmak, bu süreci kendi düşünüşü doğrultusunda yorumlayarak yönlendirebilmek çabası içinde olmuştur.

BÖLÜM II

ŞUURLU MUHAFAZAKÂRLIK:

METODOLOJİK VE KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVE

2.1. METODOLOJİK TEMELLER

Mustafa Şekip Tunç'a göre felsefe bilimlerden biri değildir ve felsefe, bilim olmadığı gibi ahlak da değildir. Ahlakın temellerini, kıymet, mahiyet ve sınırlarını eleştirel olarak ortaya koymak felsefenin görevidir. Felsefe bir şey öğretmekten daha çok, öğrenilen şeyler üzerinde ayrıntılarıyla düşünmeye davet eden bir yetenektir ve bilimlerin yanıt veremediği sorulara yanıt bulma çabasıdır. Bu problemler; nereden geldik, nereye gidiyoruz, varlığımızın anlamı nedir şeklindeki soruları içeren problemlerdir. Bu meseleleri hiçbir ilim halledemez. Bu suallere “cevap vermek şöyle dursun, yaşanamaz bile. İlim ancak görüleni ve mevcut olanı kayd ve tespit eder. Menşe, akıbet gibi tecrübe sahasını aşan şeylere karşı hiçbir tetkik ve tecrübe vasıtasına malik değildir” (akt. Bayraktar, 2011: 185).

Bilim, gözlem, deney gibi yollarla olup biteni, olguları kaydederek, aralarındaki bağıntıları genel kavramlar ve yasalar halinde ifade eder. Felsefe, bilimin araştırdığı gerçekliğin bir parçası olarak insanın bu yönüyle ilgilenmez, insanın varlığın bütünüyle olan ilişkisini inceler. Tunç'a göre, yeni bir hayat yeni fikirler bulmakla değil, yeni bir mânânın sezgisiyle mümkündür. Mânâ denilen şey ise olmuş bitmiş ve değişmeyen bir hakikat değildir. Mânâ, ruhun eşya ve olaylara temas ettiği noktadır, hayat ile zekânın birbirleriyle kaynaştığı yerdir. Mânâ hareketli, çoğul ve ancak değişerek devam eden bir hakikattir. Bu süreklilik idrak edilince sürenin içine kök salınır ve onunla birlikte oluşur (Özlem, 2005: 205).

Tunç, felsefeyi sorun alanlarının farklılığına göre kısımlara ayırmaktadır. İlk olarak doğayı bilimlerin incelediğini vurgulamaktadır. Fakat bilimlerin yöntem ve ilkelerini araştırmak ve eleştirmek felsefenin (doğa felsefesi, bilim felsefesi) görevidir. İkinci olarak bireysel ve toplumsal planda ne yapılması gerektiğini, toplumsal düzenin

sağlanmasında dayanılacak ilke ve kuralların neler olduğunu araştırmak, felsefenin ahlak felsefesi adlı kısmının görevidir. Felsefenin üçüncü bir alanını estetik ve sanat sorunları oluşturur (güzellik felsefesi - bediiyat- ve sanat felsefesi). İlk üç alana ait kuramsal ve pratik düşünme etkinlikleri, bunların tümünü birleştiren bir düşünme alanının, metafiziğin konusu olmaktadır. Çünkü bilgi, bilim, ahlak ve sanat gibi gerek kuramsal gerekse pratik bütün etkinlikler insanın evrendeki yeri, özü ve akıbeti ile ilgili düşünceler ışığında aydınlanır ve anlaşırlar. Tunç'a göre, metafizik, felsefenin yine felsefeyi taçlandıran kısmıdır. Metafizikle birlikte felsefenin kısımları tamamlanmış olmaz, metafiziğin de üstünde, filozofun yanıt arayacağı temel soruya, "ben neyim" sorusuna yanıt getirecek bir kısma gereksinim vardır. Felsefenin bir bakıma özü, onun bir benlik araştırması olmasıdır. Tunç, bu konuda şöyle demektedir: Felsefenin biliş yöntemi şuurun kendi kendisini etrafıca düşünmesidir. Filozofların ilk görevi de bu konuyu derinliğine araştırmaktır (Özlem, 2005: 205).

Mustafa Şekip Tunç, felsefenin konularını tekrar genişletmiş ve metafiziği Türk düşüncesinde yeni bir tarz ve üslup içerisinde canlandırmıştır. Zira ona göre, insan sadece maddi dünyanın olaylarını ve bu olaylar arasındaki münasebetleri merak etmez, bunun yanında cevaplarını akılla ve bilimsel faaliyetle bulamadığımız sorular da vardır. Bunlar; "biz neyiz, nereden gelip nereye gitmekteyiz, varlığın ve bizim mahiyetimiz nedir" gibi metafizik sorulardır. İnsan bu soruları da dikkate almalı ve bunlara bir cevap girişiminde bulunarak kâinat karşısındaki konumunu belirlemelidir.

2.1.1. Anti-Pozitivizm

Mustafa Şekip Tunç, Bergson'un felsefesini benimsemiş ve Bergsoncu bir felsefe anlayışı ortaya koymuştur. Kendisi, senelerce aradığı felsefeyi Bergson'da bulduğunu söyleyerek, bu yaklaşımını belirtmiştir. Tunç, Bergson felsefesini buluncaya kadar hangi filozofu okumuşsa ya bir ilim müfettişliği ya da bir sistem mimarlığı hissini almış olduğunu ve götürüldüğü yolun da akıl ve mantık ile açılmış suni caddeler olduğunu belirtmektedir:

Bergson'a temas edinceye kadar filozoflardan hiçbirisi bana irademi buldurtabilecek bir telkin yapamamıştı. Hangisini okuduysam bunlardan ya ilim müfettişliği veya bir sistem mimarlığı hissini alır, tefekkürlerine hayran olur ve

hatta bazı cihazlarda his ve iradelerimin karıncalandıklarını duyar, fakat hiçbirinde irademi köklerinden kavrayacak bir kudret bulamazdım. Halbuki merhum babamın ta idadi hayatımdan başlayan ve otuz yaşına kadar devam eden tarih ve din felsefesi hakkındaki telkinleri bende haberim olmadan felsefe merakını şiddetle uyandırmıştı. Yalnız götürüldüğüm yol hep akıl ve mantık usullerile açılmış birtakım sun'î caddelerdi. Felsefenin gayesi kâinatın, ruh ve hayatın hakiki seciyesini, tabii iradelerini bulmak ve hiç olmazsa telkin etmek olacakken dinlediğim ve okuduğum tefelsüftelerin ekseriyetle iradeyi kıran ve zekâyı yüksek, fakat mevhum bir 'mücerredi âlâ'ya çıkarttıktan sonra bütün âlemi tek ve mücerret bir düsturdan bir hendese davası gibi ispat ve istihraç etmek isteyen bir zihniyetleri vardı. Beni sevki tabilerimden, his ve heyecanlarımdan, ihtiras ve iradelerimden uzaklaştırarak teleskopları munhasıran akıl ve zekâdan yapılmış bir rasathaneye bırakan ve burada da gözüme yalnız tefekkürü sırfe veya mihanikiyet adesesini dayayarak temaşaya davet eden bir felsefe ile bir türlü kaynaşamamışım (Tunç, 1934: 3-4).

Akıl ve zekâyâ önem veren felsefeler tarafından adeta kalbi ile zekâsını iki parça edercesine, en kaçınılmaz his ve eğilimlerinin birer gölge fikir ya da hatadan kaynaklı birer kör kuvvetler gibi kabul edildiğini düşünen Tunç, bu hoşnutsuzlukla ruhiyat üzerine eğildiğini belirtmektedir. Altı-yedi yıl süren bu süre zarfında yeni ruhiyatçıların belli başlı eserlerin okuyan, yeni psikoloji ilminin olanak ve sınırlarını analiz eden ve "tahlilî ruhiyat"ın ulaştığı neticeleri araştıran Tunç, sonunda en derin hayat ve ruh gizemlerinin içgüdü ve hislerde bulunduğuna inanmıştır. Tunç bu konuların Bergson'a gelinceye kadar hakkıyla incelenmediğini düşünmektedir:

Halbuki eski filozoflar bu âlemi kendi karanlıklarında bırakmışlardı. Aydınlatanlar da korkak ve mütereddit hükümlerle ruhun tamamîyetini kavradıklarını lâıkiyle göstermiyorlardı. Hepsi ruhun kabuk tabakası olan zekâyâ saplanmış; hakikî benliğimize, insiyak ve hislerimize inenler de gözleri kamaşmış, dilleri dolaşmış bir halde ya kâmilen sırrı veya mücerret mefkûrevi bir âlem tasvir ediyorlardı. San'atkârların ilhamı ile dâhilerin yaratıcı kudretleri zekânın mekanizmasına bir türlü sığdırılmazken ne gariptir ki bütün kâinat sırlarının bilgi vasıtası hâlâ akıl ve mantıkta aranıyordu. Ortazamanın kâinatı izah için kullandığı 'dogmatisme' ile Descartes'dan Bergson'a gelinceye kadar hâkim olan zekâperestlik arasında bir cinsten olmasa da yine dar ve mutaassıp bir bilgi usulünün takibi gibi bir benzerlik vardı (Tunç, 1934: 4).

Tunç, görüldüğü üzere "zekâperestlik" ile Ortaçağ'ın dogmatizmi arasında mutaassıp ve dar bir bilgi usulünün takip edilmesi nedeniyle bir benzerlik olduğunu düşünmektedir. Tunç'a göre, Bütün gerçeklikleri zekâda ve zekâyı da gerçekliklerde bulan bu tarz bir felsefe tarzı, fizik ilimleri için ne kadar geçerli olursa olsun, hayat ve ruh için yeterli olamaz:

Felsefe bir de içten gelen ve hürriyetle tekevvün eden kuvvetleri tecrit ve tamimlere uğratmadan oldukları ve tecelli ettikleri gibi mülâhaza ve bu âlemi yalnız akıl ve mantığımızı göre değil, aynı zamanda kendi hür oluşlarına göre de takip etmeliydi. Çünkü münhasıran tecritle düşünmek âlimlerin vazifesidir. Filozoftan beklenen meziyet, ilim dehasına san'at dehasını mezcedebilmektir. İlim, hayat vadisinde bir tarih yapıyor. Hele ruh hadiselerinin birçokları illiyet ve muayyeniyet kanunlarına girecek bir istidat göstermiyor. İpnotizma, telepati, isteri, uykuda gezinti, taaddüdü şahsiyet, ilham, keşif, ibda, deha gibi birçok hadiseler hep gayrimeş'ur hayatın birer sırrı olarak kalıyor. Şu halde ruhun asıl yaratıcı kuvvetleri ve nice hastalıkları hiçbir mihanikiyete kabili irca olamazken yalnız mantikî muhakemelerle itiyatları ve tekrarlayıcı hafızayı izah etmek neye yarar (Tunç, 1934: 4-5).

Duygusal çağrışımların, hayal gücünün bin bir oyunlarının hep bilinçaltının eseri olduğu bilinmektedir. Şuur en muğlâk ruhi faaliyetlerin çoğu zaman yalnız sonuçlarına şahitlik edebilir. Birçok ihtiras ve ilhamlar şura birer emrivaki olarak gelmektedir. Öyle sanatkârlar vardır ki, âlemin gerçeklerini bütün açıklığıyla açıklar ve tasvir ederler: “Bir aşk, bir haset, bir kin, bir kıskançlık ve bir hasisliğin en gizli kıvrımları bunların nafiz murakabeleri karşısında katmer katmer açılırken âlimlerin mücerret ve tahlilî müşahedeleri bu muvaffakiyeti elde etmekten uzak kalıyor” (Tunç, 1934: 5).

Tunç'a göre, Bergson felsefesi ile pragmatizm 20. yüzyıla açılan kuvvetli iki felsefe akımıdır. 19. yüzyıl “felsefeye küsmüş ve her hakikati yalnız müsbet ilimde aramak modasına düşmüştü. İçtimaiyat, ruhiyat, bediiyat, ahlakiyat ve hatta diniyat bile müsbet ilmin sahasında hapsedilmek istenmişti. Yapılan bütün felsefeler hep müsbet ve afakî bir ilim elbisesi altında gösterilirdi” (Tunç, 1934: 182). Descartes ve Bacon'dan sonra ilmî hayat, deney ve gözlem usullerine gün geçtikçe daha çok bağlanmış, madde ilimleri için faydalı olan bu akım kısa zamanda verimlilik gösterince yavaş yavaş ilim taasubu ve felsefe düşmanlığı ortaya çıkmıştır:

Nihayet (Auguste Comte)un ‘üç hal nazariyesi’ din ve felsefenin devirlerini bitirmiş zihniyetler olduğunu ve bundan böyle yalnız ‘müsbet ilim zihniyeti’nin hükümdar olacağını dâhiyane bir eda ile ilan etmesi üzerine artık her şey ‘müsbet’ ve ‘afakî: objectif’ olacaktı. ‘Müsbet ruhiyat’, ‘müsbet içtimaiyat’, ‘müsbet ahlâkiyat’ ve ilh. cereyanları hep (Auguste Comte) davasının akisleridir. Bundan böyle tabiatın bütün hadiseleri mutlak bir ‘Muayyeniyet: Determinisme’e tâbidir. Hiçbir sahada ‘imkân: contingence’ yoktur. Tabiat yaratıcı bir uzviyet değil, tekrarlayıcı bir makinedir. İlim ancak afakî ve müsbet olabilir, felsefe ise beşerî malumatın umumi bir sisteminin ifade eder (Tunç, 1934: 182).

Tunç, Bergson felsefesinin her şeyden önce geleneksel felsefenin ruhunu teşkil eden zihinciliğin karşısında olduğunu vurgulamaktadır. Zihinciliğe göre tüm gerçeklikler idrak olunabilir ve her gerçeklik özellikle ve ancak akıl ve zekâ tarafından bilinebilir. İlimin bilgi vasıtaları ile ilmî faaliyet yalnız bu yetilerdedir. Geçirdiği sarsıntılara rağmen “entelektüalizm” batmamış ve diriliğini korumuştur. Çünkü akıl ve zekâyâ çok önem güvenmek insanların daha çok uygulamaya yönelmiş eğilimlerine doğal olarak hoş gelmiştir. Tunç’un ifadesiyle: “Mamafih bu meslek yalnız Yunan felsefe tarihinde iki defa şüphecilerin tazyikına uğradıktan ve ortazamanda da hayli hırpalandıktan sonra nihayet Bergson’un bîaman muhalefete umulmadık bir darbe yemiştir” (Tunç, 1934: 9).

Tunç, Bergson’un felsefesine başlamadan önceki felsefi havanın “İlimcilik-Scientisme”, “İspatıyecilik-Positivisme” ve “İzafiyecilik-Relativisme” olarak üç başlık altında toplanabileceğini belirtmektedir. Bilimcilere göre, kâinat birdir ve bütün olaylar da aslında bir türdür. Bu olayların tamamı ise bilimsel bilgi ile idrak olunabilir. Bu bilimsel bilginin son hali tamamen bir matematik olup metafiziğe ve felsefeye imkân yoktur. Felsefe ancak müspet ilimlerin temin ve ihtiva ettiği bilgiler alanında yapılabilir. Pozitivistlere göre, metafizik mümkün olmadığı gibi; konusu, usulü ve bilgi vasıtaları farklı olan ruhiyat da mümkün değildir. İç müşahede usulünün sağlıklı ve isabetli yönü bulunmamaktadır. Şuur ise bir gölge olay olup dimağ hareketlerinin bir sonucudur. İzafiyecilere göre ise, madem kâinat birdir ve mademki ruh yoktur ve yalnız şuur denilen gölge bir olay vardır; o halde, hayatta maddede olanlardan, ruhta da hayatta olanlardan fazla bir şey yoktur. Ruh bedeninin hizmetçisidir. Beden ise maddi dünyanın bir parçasıdır. Öyleyse hürriyet denilen şey yoktur (Tunç, 1934: 9-10). Tunç, Bergson’un içinde yetiştiği bu felsefi ortamın bilgi konusunda metafiziği ve ruhiyatı reddettiğini, varlık alanında mekaniklik ve gerekliliği onaylayarak, hayat ile madde arasındaki içerik farkını ve ruhun bedene oranla bağımsızlığını yani hürriyeti inkâr ettiğini belirtmektedir:

Bergson ise bilâistisna bu kanaatlerin hiçbirisine inanmadı ve hepsini baştan aşağı tenkit, daha doğrusu tahrip ve yerlerine diğerlerini ikame ederek “intellectualisme”e karşı şimdiye kadar emsali görülmemiş bîaman bir cidal açtı. Genç filozof ilk zamanlar büsbütün müphem ve garip hislerle karşılandı. Fakat eserleri tevali ettikçe bütün mütefekkirleri sarmağa başladı. Çünkü ilimcilik, ispatıyecilik ve izafiyecilik mesleklerinin teslim olunmuş zannettikleri kaziye ve

hükümlerinin hemen bilâistisna yanlış ve yapma olduklarını ilân etti (Tunç, 1934: 11).

Tunç'a göre, Bergson, öncüleri Taine olan ilimcilere karşı kâinat "bir" değil, hiç olmazsa "iki"dir demiştir. Bir yanda ilmî bilginin bilebileceği ve bildiklerini bütünüyle teyit edip ölçebileceği maddi bir âlem varsa diğer yanda ilmî bilgi ve matematiksel usullerle idraki yalnızca yüzeysel olabilecek ve derin mahiyetinin keşfedilip idrak edilmesi felsefi veya metafizik bilgi gibi ayrı bir bilgiyi gerektiren bir hayat âlemi vardır (Tunç, 1934: 11). Öncüleri Comte olan ispatiyecilere; metafizik mümkün olduğu gibi kendine özel konu ve usulleriyle diğer ilimlerden ayrı ve başlı başına mevcut bir ruhiyatın da mümkün olduğunu belirtmiştir. Şuuru bir gölge olay olarak görmek ise tutarsız ve tezatlar içinde olan, gayriihtiyarî yapılmış olan bir safsatadır. Safsatanın bu şekli ise Tunç'a göre, "Paralogisme"dir. Ruh nevi şahsına münhasır ve sağlam bir gerçekliktir. Hatta gerçekliklerin en sağlamıdır. Ruhiyatın kullandığı iç müşahede usulü kendi sahasında müspet ilimlerin kullandıkları dış müşahede değerindedir. (Tunç, 1934: 11-12). Kant'a bağlanmış olan izafiyecilere karşı da "déterminisme"nin yalnız madde sahasında geçerli olduğunu belirtmiştir. Bergson'a göre hayat, imkân sahası ve ruh ise hürriyet meydanıdır. Aslında ruh, bedene oranla ayrı ve bağımsızdır. Hayatın kâinattaki tarihî hürriyetin mekaniklik üzerindeki ilerleyen zaferini gösterir. Hayatın insan şekline gelmesi bu zaferlerin olduğunu gösteren en önemli olgudur (Tunç, 1934: 12).

İlmî bilgidен başka bir bilgi daha vardır ki bu bilgi felsefi bilgidir. Zekâdan farklı bir bilgi aracı vardır ki bu da sezgidir (intuition). Zekâ, dış âlemlle uğraşmak ve kendisini yalnız buna tahsis etmekle kendi kendini tenkide çok az zaman ayırmıştır. Bunun için ancak madde âleminde mutlak hakikate erişebilir. Hayatın bilgi aracı zekâ olmadığından bu alandaki mutlak hakikate ise sezgi aracılığıyla erişilebilir. Bu iki araç kendi alanları dışına çıktıklarında hiçbir şey göremeyip boşlukta kalırlar. Bütün mevcudat daimî ve hür bir oluştan ibarettir: "Binaenaleyh hadise ve varlık namile iki şey olmayıp yalnız mütemadî, fasılasız bir oluş bulunduğundan ister düşünme, ister hats (sezgi) halinde bulunalım bu husustaki liyakat ve istidadımız nisbetinde imtidadın, oluşun, yani mutlak hakikatin içinde yaşıyoruz demektir" (Tunç, 1934: 15).

Kâinat statik halde değildir ve sükûn içinde olmaktan çok uzaktır. İlimlerin bundan sonraki ideali âlemi statik bir halde varsaymayıp dinamik bir halde düşünmeleri gerekir

ki bu da oluş fikrinin ihyasıyla mümkündür. Süre veya oluşun varlığı, öldürülmüş olan hürriyeti diriltmiştir. Aslında süre ve hürriyet birbirinin aynıdır. İlimdeki gerekircilik bir usul olarak anlaşılmalıdır ve bu usulün iyiliği ancak belirli bir hadde kadar olmalıdır. Çünkü bunun ötesinde bu usul de kudretsizdir (Tunç, 1934: 15).

Tunç, Durkheim ve onu takip eden Ziya Gökalp'in asıl kanaatlerinin de bu merkezde olduğunu belirtmektedir. Bu düşünürlere göre henüz sır halinde olan dehadan başka ne şekilde olursa olsun “şuur” ve “irade” etkileyici olan değil, sonuçtur. Gerçek etkileyiciler birtakım nicelik ilişkileridir. Psikolojik ve toplumsal değişimlerde esas etken nüfus değişiklikleri, kalabalıkların yoğunlaşması gibi mekanik birtakım olaylardır. Hayatta içeriden dışarıya doğru değil, dışarıdan içeriye doğru bir değişme bulunmaktadır:

Ziya Bey için hayatî hâdiselerde müsbet ve afakî muayyeniyetten başka imkân ve yaratıcı bir tekevvün yoktur. Hayatın yaratıcı seyri karşısında sık sık emrivakilere maruz kalınca da bunları tefsil ve tevilden başka çare kalmaz. İçtimaî hayat ile müsbet içtimaiyatını daima beraber yürütmek isteyen Ziya Bey için de tabiatile bundan daha mantıkî bir ‘kadir’ olamazdı. Hakikatte ise içtimaiyat hadiselere müessir olabilmek için ayrıca bir san’at da ister. Bu san’atin en mütakâmil şekilleri bugün ‘halkçılık’ dediğimiz ‘demokrasi’ ile socialisme’de tecelli etmiştir. Müsbet içtimaiyatın vazifesi halk içinde yetişecek olan ‘vatanperverler’, ‘devlet adamı’ gibi siyaset san’atkârlarına cemiyetlerin sahih bir tarihini arzetmek ve bazı istatistikler hazırlamak suretile bunların iradelerine kolaylık ve imkânlar vermektir (Tunç, 1934: 183).

Tunç, felsefesiz kalmış bir ilim nasçılığının darlıktan kurtulmasına imkân olmadığını belirtmektedir. Tunç’a göre, hayatın yaratıcı seyirlerini sabit nokta ve parçalar halinde gösteren bir ilim zihniyeti madde âleminde yol gösterici olursa da hayat alanında yaya kalmaktan fazla bir şey yapamazdı. Tabiatla aynı sebepler aynı sonuçları doğururken canlı varlıklar alanında böyle mutlak ve kesin bir kanun görülmemektedir:

Meselâ mülkiyet hakkı, bir netice ise bunu doğuran sebepler veraset, kuvvet, hibe, alıp satma gibi birçok amiller olabiliyor. Keza aynı bir intıba bazan şu his ve tedaileri, bazan da büsbütün başka his ve tedaileri doğurabiliyor. Binaenaleyh henüz teşekkül ve tekevvün halinde bulunan ve pek çok taazzuflara istidadı olan ruh ve cemiyeti ahenk ve istikrarını bulmuş maddenin kanunları ile izah etmek bir vahimeden ibarettir. Bugünkü (afakî ruhiyat), ‘afakî içtimaiyat’, ‘afakî ahlâkiyat’ ve ilh. davacıları hakikatte ‘positivisme’in tesirinden kurtulamayan ve kabul ettikleri esasları sonuna kadar götüremiyen yarım felsefecilerden fazla bir şey değildirlir (Tunç, 1934: 184).

Tunç, akılcılığın insana çok hoş gelen ve sınırsız bir güven veren şeyleri savunmasından dolayı çok kuvvetli olduğunu belirtmektedir. Tunç'a göre, akılcılığın en büyük zaafı gerçekliği kansız ve cansız tek bir muhteva gibi göstererek bütün hükümlerini ve umutları bu hayalet dünyasına bağlamasındandır (Tunç, 1942g: 2). Tunç, aklın da niçin sorularıyla sebep arar gibi olmasına bakılarak aklî düşünce ile ilmî düşünce arasında fark olmadığını zannedildiği görüşündedir. Oysa saf akıl mantıkî sebepleri yeterli görerek ispatlarını buna göre yapmakta ve niçin sorularına cevap vermektedir. Buna karşılık zamanın ilmi gerçek sebeplere, tecrübeye, gerçek duygusuna ve sezgiye dayanmaktadır (Tunç, 1942d: 2).

Akıl, ilim gibi çalışır görünmesine rağmen konusuna boyun eğmez, olayları olduğu gibi karşılamaz. İlmin doğruluk ve ölçüye gösterdiği saygıyı bilmez. Bir konuyu sadece kendi özelliğinde incelemek ya da sadece bilmek zevki için tanımak akılda yoktur. Mutlaka kendi mantığına kapılacak, açık ve seçik olmak amacıyla bir şeyler katacak, kusursuzluk arayacak ve emniyet bulmaya çalışacaktır. Konuyu istediği gibi yontarak tam ve mükemmel bir eser ortaya çıkarmaya çalışacaktır (Tunç, 1942e: 2). Saf akılcıların mantıktan başka bağları olmadığından kavramları ilmi bir incelemeden geçirmeden ve yeni bir sezgi getirmeden mantıkî bir açıklamayla bağlamaları yeterli gelmektedir. Böyle olunca da bütün zaman ve mekânlar için zorunlu, vazgeçilmez ve mükemmel görünmek gerekir:

Nitekim Ortazamanın teoloji denilen kelâm ilmi akla dayanarak ebedî olabilecek bir dünya nizamını kurduğuna çok kuvvetle inanmıştı. Akılcı filozoflar da kurdukları dünya görüşünün ebedî olması lazım geldiğine kanidirdiler (Tunç, 1942d: 2).

Tunç'a göre, akılcıların ortak özelliği hayat yerine mantığı koymalarıdır. Ancak akıl ile mantık aynı şeyler değildir. Hayatı yöneten yüksek kavramlar ve mantık kanunları değil, kendi kanunlarıdır. Hayatla aklın eğilimleri de birbirine tamamen zıttır. Akıl, birliğe ve basite gitmek için çokluk ve karışıklıktan hareket etmekteyken hayat karışığa ve sonsuza gitmek için basitten hareket etmektedir. Akıl çoğalmayı anlamakta, büyümeyi kavrayamamaktadır. Amacı açık seçik fikirler olmaktadır. Hayatın ise hiçbir bilme kaygısı ve önceden görmesi bulunmamaktadır. Akıl az çabayla çok şey elde etmek isterken tasarrufa önem vermektedir. Hayat ise bunlara aldırılmamaktadır ve çok az bir şey elde etmek için hesapsız kuvvetler israf edebilir. Akıl sebep sonuç arasında

tam bir denklik isterken hayatta bunlar oransız ve ölçüsüzdür. Akıl başlangıçtan amaca sızramaktadır, aradaki oluş ve aşamalı geçişleri ihmal etmektedir. Hayat ise hiç acele etmemekte, hissedilmez bir süreklilikte oluşuna devam etmektedir. Akıl, ılımlı ve katıdır. Olması gerekeni ve olmamasına imkân olmayanı istediğinden ancak zorunluyu güzel bulmaktadır. Hayat ise taşkın ve yumuşaktır, bolluktan, fazlalıktan, faydasız güzelliklerden, çerezlerden, sapışlardan hoşlanmaktadır. Akıl, çok önemliyi önemliden ayırmakta, seçmekte, sıralamaktadır. Hayat bunların hiçbirisini bilmez, karmakarışıktır. Akıl, kendi yarattıklarını muhafaza etmekte, ölümü anlamamaktadır. Hayat ise kendi canlılarını bir süre sonra öldürmekte, zengin olduğu için sarf etmektedir akıl her şey için bir niçin ararken hayatın açıklayacağı bir şeyi yoktur. Akıl, değişmeze, hareketsize, tıpkıya bağlıdır. Hayat ise kendisinin tıpkısıdır. Dolayısıyla aklın hayata hâkim olabilmesi için hayatın tecrübesi ve sezgisi ile donanarak tam bir ilme ya da en azından insanlar için mümkün olan bir ilme erişmesi gereklidir (Tunç, 1942d: 2).

Eşyayı tanıtmak için ilim, daha çok tasvire başvururken akıl, tasnif ve tarife başvurmaktadır. Çünkü hiçbir şeyi bitmemiş olarak bırakmak istememektedir. Tarif ise fikir ve kavramları dondurmaktadır. Bundan dolayı akıl asıl olarak statik yani durgundur, hareketi sevmez. Akıl bu durgunluk ve hareketsizliğinden ancak sezgi kurtarabilir. Kendi kendine ne hareketi ifade eden ne de anlayabilen aklın akıcı ve değişici hayatı hiçbir zaman anlayamaması da bu nedenledir. Sanat gibi kendine has bir dünya yaratmış olan akıl rahatını ancak bu dünyada bulmaktadır. Tunç'a göre, aklın şaheseri geometridir. Geometri ise bir ilim değil, bir sanattır; çünkü geometri gerçekliğin kendisi değil, düşünen varlık tarafından seçilmiş unsurların yardımıyla meydana getirilmiş bir iskeletidir. Tunç, ilmin metafizik ve kelam ilminden, ahlak ve sanattan ayrıldığından beri hem güzele hem de iyiye karşı lakayt olduğunu ve bunun böyle olması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü tek amacı hakikati aramaktır. İlmî hakikat ise hoşla gitmek zorunda değildir (Tunç, 1942e: 2).

2.1.2. Sezgicilik

Sezgi, hem soyut hem de metafizik bir kavramdır. En genel anlamıyla sezgi, “gerçekliği dolaysız olarak içten ya da içerden kavrayabilme, tanıyıp bilme yetisidir” (Eroğlu, 2005:

73). Akıldan farklı bir bilme yetisi olarak sezgi, aklın müdahalesi olmaksızın zihin tarafından bir objenin dolaysız anlayışıdır. Başka bir tanıma göre sezgi; zihne değil, içgüdüye ait olan bir anlayış ve kavrayış gücüdür. İçgüdü, gerçeğin kendisini yaşar. Yaşayan bir hayat olmak nedeniyle içgüdünün kendisi bir gerçekliktir. Bir başka tanıma göre ise sezgi; “içgüdü ve zekânın birleşimidir. Sezgi gerçeği birden kavramada içgüdüden faydalanır, anlık da içgüdü de uyku halinde olan bilinci uyandırır ve onu tutkularından kurtarır; öyleyse sezgi, kendi bilincine varmış içgüdüdür” (Eroğlu, 2005: 73-74).

Descartes'tan itibaren felsefenin özel bir alanı olarak ortaya çıkan Bilgi Kuramı'nın (Epistemoloji) özellikle bilginin kaynağına ilişkin konularından birini oluşturan sezgi filozofların yüzyıllarca üzerinde durdukları bir konu olmuştur (Öktem, 2000: 160). Sezginin birbirinden farklı olan ampirik sezgi, rasyonel sezgi, metafizik sezgi, mistik sezgi gibi biçimlerinden bahsedilmiştir. Duyusal ve psikolojik olarak iki türünden bahsedilen *ampirik sezgi*, kaynağında tecrübe olan ve doğrudan bilgiyi veren bir sezgi biçimidir. Duyusal olanı, duylardan gelen doğrudan bilgi, psikolojik olanı da içten gelen duygu ve imajların bilgisidir. *Rasyonel sezgi*, ilişkileri gören ve aklın yapısını oluşturan ilk ilkeleri kavrayabilen sezgi olarak tanımlanmıştır. Descartes için geçerli olan sezgi budur. Bunların yanında tanrı ve din ile ilgili hakikat bilgisine yönelik sezgi *mistik sezgi* olarak adlandırılmıştır. Sanatta, bilimde, teknikte görülen *keşfedici sezgi*, *fenomenolojik sezgi* olarak adlandırılan başka sezgi türlerinden de bahsedilmiştir (Gündoğan, 2010: 87-88). Bu sezgi türleri dışında, Bergson'un sezgisi içten bilme ve kavrama olarak adlandırılmaktadır. Mutlak olanı elde etmek için harcanmış bir gayret olarak ortaya çıkan sezgi, *Metafiziğe Giriş* adlı kitabında Bergson tarafından şöyle tanımlanmaktadır; “kendinde tek olan, buna bağlı olarak da dile getirilemez şeyle bir olmak için kendimizi o şeyin içine yerleştirmemizi sağlayan bir tür anlık duyumdaklıktır” (akt. Gündoğan, 2010: 88).

Sezgililik “genel olarak sezgiyi bilginin temeli olarak gören; her türlü bilginin dolayısıyla da bilgeliğin doğrudan ya da dolaylı olarak entelektüel süreçlere ve akıl süzgecinden geçmiş yargılara dayandığını savunan anlayışa karşı cephe alarak, açıklık ve kesinlik veren doğrudan ve aracsız kavrayışı ön plana çıkaran tavır” olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, 2005: 1486). Latince “*intuitus*” kelimesinden gelen ve

bakmak, görmek, görme faaliyetleri anlamlarına sahip “*intuition*” kelimesinin dikkatlice bakmak, temaşa etmek gibi anlamları da vardır. Bu kavram insanın düşüncesini bir konu üzerinde sabitleyerek ve konu ile düşüncesi arasındaki bütün araçları ortadan kaldırarak bir şeyi doğrudan ve dolaysızca kavramak anlamına da gelmektedir. Bu açıdan; “genel olarak, diskürsif akıl yürütmenin veya tahlilci düşünmenin tersine, birden ve aracısız olarak bir şeyi kavrama, ilişkileri keşfetme, şeylerin veya ilişkilerin zihninde birdenbire açılması, ne ise o olarak görünmesi ve saf görü diye de düşünülebilir” (Gündoğan, 2010: 87). Bu görüş kendini diğer bütün bilgilerin kaynağı olarak görür. İnsanın kendisini uygun bir biçimde kullanması koşuluyla, bilgi edinmek için doğal bir yeteneğe sahip olduğunu ileri süren sezgicilik, insanın doğru olduklarını bir akıl yürütmede bulunmaksızın, bir sezgi ve araçsız bir kavrayışla bildiğini ileri sürmektedir (Cevizci, 2005: 1486).

Descartes’a göre, sezgi zihnin dağınıklıktan kurtulup tümüyle bir noktaya yönelmesidir. O’na göre sezgi, bir anda doğmaktadır (Öktem, 2000: 160). Cogito gibi, açık seçik olan ilk hakikate ulaştıran bir zihin aracıdır ve kesin ve apaçık bilgileri edinme yoludur. Sezgi, bir zihin işlevidir, zihinseldir. Kant’a göre de sezgi Descartes’ta olduğu gibi zihinseldir. Ancak Kant’ta duyarlığın *a priori* formlarından (zaman ve mekân) geçen veriler, bir başka deyişle sezgiler ancak müdrikenin on iki kalıbına döküldükten sonra düzenlenip bilgi haline gelirler. Dolayısıyla sadece sezgi ile bilgi edinilemez. Kant felsefesinde sezgi Descartes’ta olduğu gibi bir anda doğmaz. Bu nedenle sadece sezgi ile açık ve kesin bilgiye ulaşılamaz (Öktem, 2000: 185). Kant’a göre bilginin elde edilmesinde aklın da inkâr edilmez bir rolü vardır.

Descartes ve Kant’ta sezgi tamamen zihinselken, diğer bir deyişle zihnin bir fonksiyonuyken, Bergson’da sezgi, durağan olmayan gerçeğin (sürenin ve hayatın) kavranmasını sağlama aracıdır. Bergson’da sezgi zihinden ayrı bir bilgi aracıdır ve mutlak hakikate ancak sezgi ile varılabilir. Husserl ise sezgiyi Descartes ve Kant’ta olduğu gibi bilgi elde etmede birinci derecede önemli bir edim olarak görür. İkinci derecedeki edim ise anlamadır. Fakat bu edim sezgisiz hiçbir işe yaramaz, boş ve kördür. Bu açıdan Kant’a yaklaşan Husserl; sezgiyi içe bakış yöntemi olarak kullanması ve sezginin ne kadar saf olursa görülen özün o kadar kesin ve mutlak olacağını söylemekle de Kant çizgisinden uzaklaşmaktadır. Husserl, Descartes’tan farklı olarak

sezginin bir anda doğmadığı, uzun ve zorlu hazırlıklardan sonra gerçekleşebileceği ve cogito gibi nice cogito'ların olduğunu belirtmektedir. Husserl'deki sezgi anlayışı ile Bergson'un sezgi anlayışı arasında benzerlik vardır. Bergson, sezgiyi gerçek varlık olarak gördüğü hayati ve süreyi kavrayan şey olarak görürken, Husserl sezgiyi varlığı özünü kavrayan edim olarak görmektedir (Öktem, 2000: 185-186). Descartes ve Kant sezgiyi akli bir yeti olarak görürken, Husserl sezgiyi içe bakış yöntemi olarak, Bergson ise hayati anlama yöntemi olarak ele almışlardır.

Sezgicilik Bergson'un düşüncesinde önemli bir yer kaplar. Kendisine gelene kadar ya duygusal ya da rasyonel bir yetenek olarak kabul edilen sezgiyi zihni sempati kavramıyla sentetik bir yetenek halinde anlayışı ve onun zekâsının karşısında saf süre içinde dinamik bir oluş teşkil eden şuur ile hayati anlama metodu Bergson'un felsefi düşünceye katkısı olarak kabul edilebilir (Kök, 2001: 237). Sezgili düşünüş, "sürede olmakla birlikte hakiki bir vak'a canlı bir düşünüşdür; hususi olmakla beraber hakiki bir vak'a canlı bir tecrübedir" (Akder, 1953: 7). Bergson'un sezgici bir filozof olarak adlandırılmasının nedeni, mutlak bilginin sezgisel bir bilgi olduğu ve metafizik yöntemin de sezgiden ibaret olduğu şeklindeki görüşüdür. Süre hakkındaki düşünceler de sezginin bir yöntem olarak düşünülmesinde etkili olmuştur (Gündoğan, 2010: 87). Sezgi bizimle diğer canlılar arasında sempatik bir birleşme kurmak suretiyle şuur maddeden hayat âlemine geçirmektedir.

Bergson'da sezgi, içgüdü ve zekânın dışında, mutlak ve metafiziğe ait olan şeyleri bilmeyi sağlayan en temel bilme biçimidir. İçgüdü ve zekâdan farklıdır ancak her ikisinden de faydalanmaktadır. Kendisinde bir kâhin bilgisi olmasına ve hayata doğru yol almasına rağmen içgüdü, zekâ ile zıt yönlerde koyulmakla birlikte bu iki yeteneğin birleşmesi ile tam ve mükemmel insanlığa ulaşılabilir. Sezgi de bu iki yeteneğin birleşmesi ile gerçekleşmektedir. Bu yüzden Bergson felsefesinde sezgi, kendi şuuruna varmış olan içgüdü olarak düşünülmektedir (Gündoğan, 2010: 88). Bergson içgüdü ve zekâ arasındaki fark ve sezgi hakkında şunları söylemektedir:

İçgüdü sempatidir. Eğer bu sempati, konusunu darlıktan kurtararak genişletebilse ve kendi üzerine katlanarak düşünebilseydi, gelişmiş ve kendine sahip olmuş zekânın maddeye nüfuz etmesi gibi, o da hayata nüfuz edecekti. Hâlbuki zekâ, cansız maddeye, içgüdü hayata dönmüş olmak gibi birbirilerine zıt iki yöne koyulmuşlar: buna göre zekâ, kendi eseri olan ilim vasıtasıyla fizik amelîyelerinin

sırrını gitgide daha mükemmel bir surette keşfe bakacak; hayattan verebildiği ise onun ancak hareketsiz tabirlerle olan bir tercümesinden ibaret kalacaktır. Zaten bundan fazlasını vermek iddiasında da değildir. Hayatın içine girecek yerde kendine çekerek sadece etrafında döner, hep dıştan olmak üzere elinden geldiği kadar görüşler almaya bakar. Fakat sezgiye (intuition) bizi hayatın içine götürecektir, yani hasbileşmiş, şuurlaşmış, konusunu düşünebilecek ve sınırsızca genişletebilecek olan bir hale gelen bir içgüdü olabilecektir (Bergson, 1947: 231).

Bergson'a göre içgüdünün yanısıra zekânın, sezginin gerçekleşmesindeki katkısı da çok önemlidir: “Zekâ olmasa sezgi içgüdü şeklinde ve kendisini pratik olarak ilgilendiren şeylere bağışlı ve hareketler halinde haricileşmiş bir halde kalacaktır” (Bergson, 1947: 233). Bergson'un sezgisinin asıl gerçek olarak nitelenen sürenin sezgisinden ibaret olduğu düşünülmektedir. Gerçek denilen şey, tecrübe edilmiş ve somut olan bir durum olduğundan sezgi, böylece ifade edilen gerçeğin yani sürenin içindedir. Çünkü süre ölçülebilir bir nicelikler yumağı değildir ve niteliklerden ibaret gerçeklik olduğu için de sadece hissedilebilir veya idrak olunabilir, kısacası sezgi ile kavranabilir. Sezgi yoluyla düşünmek süre içinde düşünmektir. Burada ifade edilen süre, zamandan farklı olarak iç süredir. Sezgi, üst üste gelmiş olmayan bir zincirlemeyi, içten olup biten bir gelişmeyi, geçmişin geleceğe doğru şimdiki aralıksız ve eksiksiz sürüp gidişini kavramaktadır. Dıştan bilmek görece ve sembolik olarak bilmektir. Kavramlarla, simgelerle, sembollerle ve analiz yoluyla gerçekleşen bilme edimi ikinci dereceden bir bilgi ortaya koyar. Sezgi yoluyla içeriden kavradığımız en azından tek bir gerçeklik vardır ve bu olagelen benliğimiz, süredeki kendi benliğimizdir. Sezginin konusu da öncelikle duyumdaş olunan şey, gerçeğin kendi içimizdeki oluş biçimidir ve metafiziğe açılan kapı da buradadır (Gündoğan, 2010: 89-90).

Sezgi, iç gerçekliğin bilgisidir. Sezginin yakaladığı şeyler şuura ait veriler ve ruh durumlarıdır, bu nedenle de şuurun doğrudan doğruya verileri olan süre ve hürriyeti ortaya çıkarmaktadır. Sürenin içine yerleşmek demek kendi süremizi aşmak ve bütün bir hayatın içine girmek demektir. Hayatın içine girmek de bütün bir hayatı kendi ruhumuzda ve şuurumuzda yaşamak ve sezmeaktır. Sezgi dış dünyaya yöneldiğinde sürekli olarak maddenin direnci ile karşılaşmakta ve iç dünyada kurduğu temasın aynısını dış dünyada kurmakta güçlük çekmektedir: “Biz sezgide, sezginin nesnesi ile tam anlamıyla kaynaşmak ve o nesnenin içine yerleşmek durumunda olduğumuzdan, dışımızdaki dünya ile birleşebilmek ve onun içinde yer alabilmek için kendimizden

çıkma zorunda kalıyoruz. Bu durumda ‘dinamik bilgi’ diyebileceğimiz bir bilgi ortaya çıkıyor ki dış dünyanın sezgisini veren bu bilgi, saf algı ve sempati sayesinde gerçekleşiyor” (Gündoğan, 2010: 91).

Bergson için asıl sezgi, metafiziğin olanaklarını gösteren ve mutlak olarak bilmek anlamında kullanılan iç süreye ait sezgidir ve insanın eksik olarak nitelenen iki bilme yeteneğinden ortaya çıktığı için de sentetik bir yetenektir (Gündoğan, 2010: 92). Sezgi, içten gelen ani bir histir ve ölçülebilir bir şey değildir. Somut olarak ortaya konulamaz. Sadece sonuçları görüşebilir, çünkü onlar somuttur. Sezgide his ve idrak vardır (Eroğlu, 2005: 76).

Mustafa Şekip Tunç’a göre, ilim dış âlemlerle olan ilişkiler sonucu oluştuğundan ruhun “katılmış” ve “ölmüş” bir tabakasıdır, bu tabakaya zekâ ya da akıl denilir. Ruh yalnızca akıldan ibaret olmadığı gibi bu kabuğun altında sürekli hareket ve değişim halinde olan apayrı bir âlem bulunmaktadır. Tunç düşüncesinde varlığın esası da sükûn olmayıp sürekli bir harekettir. Böyle olduğu için de onu anlamının yolu, ölü ve cansız madde üzerinde çalışan zekâ değil; oluşu, akışı ve canlıyı yakalayan sezgidir. Bu fikirlerini Tunç, şöyle dile getirir: “Hatta ilim yapmak bile yalnız akıl ile olamıyor!.. Hiçbir âlim var mıdır ki, ilme karşı ihtirastan mahrum olduğu halde çalışabilsin? Nerede kaldı ki bütün hayat yalnız akıl ve zekâ ile yaşansın?..” (Tunç, 2014c: 185).

Tunç, aklın göze uyarak bulduğu kanunların hep statik olduğu kanaatindedir. Çünkü göz, eşyanın sadece dış yüzeyini görmekte ve hiçbir şeyin içine nüfuz edememektedir. Ayrıca göz, bir şeyi iyice görebilmek için o şeyi durdurmak ihtiyacı içerisindedir. Göz bir tespit aleti olup, duyular içinde hareketten hiç haz etmeyen de yine gözdür. Gözün yakaladığı hareket aralıklı noktalardan ibarettir. Buna karşın hareket, kesintisiz ve aralıksızdır, hayat da aynı bu tarz bir harekettir. Göze en bağlı olan yetimiz de akıldır ve gözün aracılığı ve hakemliği ile çalıştığı için gözün tüm huylarını kapmıştır. Dolayısıyla “akıl mukayeseci, teşbihçi, tesbitci, vahdetçi, muayyeniyetçi, mekâncı, zaruretçi, maddeci ve her şeyi sükûna irca edici bir istidadımızdır” (Tunç, 2014f: 501-502). Tunç’a göre, “akıl münferit, emsalsiz şeylerden anlamaz. Çünkü mukayese edemez. Mukayese edemeyince de bir hüküm veremez. Bu sebepten aklın hükümleri hep benzetme esasına müstenid hükümlerdir” (Tunç, 2014f: 502). Tunç, aklın hakiki

hareketi ve hayatı anlayabilmek için sezgiye (hads) muhtaç olduğunu belirtmektedir. Akıl görülebilen şeylere inanmakta, sezgi ise gözle görülmeyen oluş ve değişimleri sezmektedir: “Çünkü o hayatın şuurlaşmış bir sempatisidir” (Tunç, 2014f: 505-506). Ancak sezgi, hakiki hareketi ve hayatı anlamamızı sağlar: “Hads, en açık bir tarifile hislerimizin, insiyaklarımızın şuurlaşması hâlidir” (Tunç, 2014f: 503).

Akıl ve sezgi şuur seviyesine varan bilgi olmakla birlikte Tunç, içgüdü ile sezgi arasında akıldan daha yakın bir ilişki olduğunu belirtmektedir. Tunç’a göre, sezgi içgüdünün şuuruna akıldan daha yakın olduğu için adeta içgüdünün kendi üzerine katlanmasıdır, akıl ise içgüdünün ikincil ve türev bir şuurundan başka bir şey olamaz. İçgüdü ve sezginin bu yakınlığından dolayı insan zor durumlarda kaldığında, uyumun yeniden gerçekleşmesi için sezgi devreye girmekte ve akla ihtiyaç kalmamaktadır. Sezgi bir bakıma içgüdü gibi davranmaktadır. Sezgi yetersiz kalırsa o zaman ister istemez akla başvurulur. Bu durumda sezginin kavramlarından çok aklın kavramları tercih edilir. Çünkü sezginin kavramları aklın kavramlarına göre “kapalı, müphem ve tamamlanmamış” durumdadır. Akıl ile sezgi arasında da bir sempati bulunmadığından akıl kendi kavramlarını tüm kusurlarına ve gerçekliğin ancak bir krokisine tercüman olmasına rağmen açık seçik hale getirdiği için genel rağbet daha çok bu kavramlara olmuştur. Sezginin kavramları şuur dışından geldiklerinden “kaypak, deruni ve subjektiftirler” ve doğrudan şuur dışından gelen her şey gibi sırlıdırlar. Aklın kavramları ise daha çok göz aracılığıyla ve gözün yaptığı karşılaştırmalar sonucu bulunduğu dış benzerliklere dayandığından açıklık ve seçiklikleriyle pek aşikâr görünmektedirler (Tunç, 1942f: 2).

Buna karşın içgüdünün bir de iç gözü vardır. Bu göz doğrudan tabiata bağlıdır ve doğrudan onunla yoğrulmuştur. Bu göz görmekten ziyade duyduğu için duyduklarını görülen şeyler gibi açık seçik ifade edememektedir. Sezginin kavramları bu yüzden kaygan ve akışkandır. Akıl, sezginin fikirlerini bile akıcı olmaktan çıkararak belirli bir yatak çerisinde dondurmakta ve adeta etrafını çevirmektedir. Çünkü düzen ve intizamı sever. Aklın sezgiden aldığı “oluş” kavramı bile aklın elinde gerçek niteliğini ve derin manasını kaybetmiştir:

Sezgiden çıkan mefhumlar, denebilir ki, umumiyetle dinamiktirler. Bilkuvve düşünce muhafızlarıdır, bir kelimedede teksif edilmiş ve doğrudan doğruya edinilmiş zengin tecrübelerdir; o halde ki daima tekrar cansız bir fiil olabilirler; mefhum olmadan evvel derin duyulmuş bir histir (Tunç, 1942f: 2).

Aklın kavramları ise statiktir, nitelikleri dolayısıyla hareketsizdirler. Bunları kullanan düşünceyi de hareketsiz kılmaktadırlar. Dondurulmuş ve hayattan durdurulmuşlardır, kurumuş realiteleri temsil etmektedirler. Sezginin kavramları ise aklın aksine, benzerliklerden değil farklardan ilham almaktadır. Aklın kalıptan ibaret boş kavramlarına karşılık sezginin kavramları dolgundur: “Fark, keyfiyet, çokluk, değişme, hareket, oluş, zaman, imkân, hürriyet, meknilik, kuvvet, ben” gibi kavramlar hep sezginin kavramlarıdır. Sezgi, hayatın bilgisini, ruhun çeşitli hallerini bildirecek özelliktedir, bu nedenle hayatı taklit etmektedir. Sezgi “bilgi melekelerimizin en derunî olanıdır. Akıl ise bilakis en haricî olanıdır” (Tunç, 1942f: 2).

“Soğukkanlı” ve “ciddi” olduğu sanılan akıl, saf haliyle tam bir anlamıyla bir “romantiktir”. Aklın saf hali ise kendi kavramlarıyla kaldığı ve bunlarla yapıcı ve yaratıcı olduğu zamanlarda görülmektedir. Bu takdirde ne düşünürse düşünsün bir ihtirasa sahiptir. Bu ihtirasa sayesinde kavramlar âlemi ve geometri dünyası gibi çok güzel eserler meydana getirmiştir:

Mantık, hendese gibi en ağır başlı, ölçülü ve mazbut şeyleri yapan aklın aynı zamanda romantik olabileceğini düşünmek ilk bakışta garip görünür. Fakat noktalardan hatlar, hatlardan satırlar, satırlardan hacimler yapan hendese bir akıl romanı değil midir? O koca mantık dünyasına ve mefhumlar âlemine aklın bir şiiridir denemez mi? Eğer böyle olmasaydı Aristo’nun mantığını Bacon’un tatbiki mantığı ile tamamlamak ihtiyacı hâsıl olur muydu? (Tunç, 1942c: 2).

Saf akıl kendi ihtiyaçlarına, karakter ve hayallerine göre yarattığı dünyayı ise “bir romancının kendi romanını sevmesi” gibi sevmektedir. Çünkü bu dünya kendi eseridir, bu dünyada rahat etmektedir. Aklın eseri olan dünya da çelişkilerden uzak, tamamen kurgulanmış, açık seçik bilinen bir dünya olmaktadır. Mantık ve geometri dünyalarının bir çelişkisi yoktur. Ancak gerçek dünyaya döndüğünde çelişkilerle karşılaşır. Fizik, psikolojik ve sosyolojik gerçekliklerin saf aklın tasavvurlarına uyabilmesi için gerçek dünyanın da saf aklın eseri olması gerekirdi. Tunç’a göre aklın eleştirilecek yönü ihtirasi değil, yarattığı dünyaların gerçek dünyadan daha gerçek olduğuna insanları inandırarak hatalara sebep olmasıdır. Bu nedenle akıl, tarafsız, objektif ve soğukkanlı

değildir. Akla güvenmek de tehlikeli olmaktadır. Aklın kendi ihtiraslarına göre yarattığı dünya hem gerçek dünyayı öğrenmekten alıkoymakta hem de yalan dünyanın hayaliyle oyalamaktadır. Tecrübe ve sezgiden mahrum aklın sürekli bir “fasid daire” içerisinde dönmekten başka bir şey yapmadığı akılcılığın meydana getirdiği bütün sistemlerde görülmektedir (Tunç, 1942c: 2).

Bununla birlikte akıl ile sezgiyi birbirlerinden ayırmış olmak gerçekte ayrılmış olmalarından ileri gelmemektedir. Aralarında kesin bölünmeler yoktur. Gerçekliğin çeşitli kısımlarına uyum sağlamaları bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Her ikisi de aynı ruha ve aynı hayati içgüdüye bağlıdırlar ve ondan doğmuşlardır (Tunç, 1942f: 2).

2.2. ŞUURLU MUHAFAZAKÂRLIĞIN DÖRT YÜZÜ

Mustafa Şekip Tunç’un *şuurlu muhafazakârlık* görüşünün tam olarak anlaşılabilmesi için Bergson felsefesinin temelini oluşturan anti-pozitivist tutum ile bilgi anlayışı olarak sezgiye verilen önem görüldükten sonra birkaç önemli kavramın ele alınması gerekmektedir. Tunç’un zaman ve mekân görüşü, gerçek zaman olarak görülen süreye verilen önem, zaman ve mekân ilişkisi, mekâna ilişkin fikirler açısından önem taşımaktadır. Terakki (ilerleme) fikri de Tunç’un düşünce yapısında önemli yer tutmaktadır. Bu ilerleme akla dayalı bir ilerleme olmayıp, kendiliğinden ve oluş kavramı çerçevesinde bir ilerleme anlayışıdır. Modernlik ve modernleşme ile ilgili görüşler de oluş fikrinden bağımsız değildir ve akla dayalı modernleşme projelerine tepki biçiminde şekillenmiştir. Şuur ve muhafazakârlık kavramlarının tanımlanması ile bu kavramlara verilen önem de *şuurlu muhafazakârlık* görüşünün anlaşılması açısından büyük öneme sahiptir.

2.2.1. Zaman ve Mekân: İnsan, Felsefe, Şuur

Mustafa Şekip Tunç, Bergson’un zaman anlayışından hareket etmekte ve filozofun daha ilk eserinin başlangıcında şuur hallerinin miktarlar ve nicelikler olmayıp, şiddetler ve nitelikler olduğunu ve bunların da ölçülemeyen ancak hissedilip idrak olunabileceklerini gösterdiğini belirtmektedir. Bergson’a göre, “hakiki yani vaki zaman, mihanikiyetçilerin

saat kadranının çevresine irca ve nihayet mekâna kalbettikleri boş ve mücerret bir zaman olmayıp bilakis her anı birbirinden farklı oluşlarla tecelli eden daimi bir değişme, inkıtasız bir oluşturma” (Tunç, 1934: 18). Tunç, bu konuda Bergson’un hareketin ne olduğunun anlaşılması için okunması gerektiğini belirtmektedir (Tunç, 2014e: 202). Tunç’a göre, eğer dikkat edilecek olursa, matematiksel zaman ile yaşanan zamanın birbirinden tamamen farklı şeyler olduğu anlaşılabilir. Yaşanılan zaman, şuur hallerinin ardı ardına gelen seyri, daimi oluş ve değişimleridir. Kısacası gerçek zaman, şuur hallerimizden başka bir şey değildir.

Ruh hayatının doğal hali de şuurun sürekli bir değişimde olmasıdır. Şuur hallerinin durgunluğu öncelikle sabit fikre sonrasında da deliliğe dayanır. Ancak bir şuur halinden diğer bir şuur haline birdenbire geçmek nadiren olan bir şeydir. Bu nedenle bir şuur halinin ne zaman bittiğini, diğerinin ne zaman başladığını söylemek mümkün değildir. Çünkü bu şuur hallerinin sürüp gitmesinde asla bir ara olmamaktadır ve bütün başkalaşımalar hissedilemeyecek şekilde küçük ve yavaştır. Bu değişmelerin her birinde şuurun bütün geçmişi yoğunlaşmış olarak mevcuttur. Kısacası hakiki zaman şuur halleridir ve şuur halleri de hesap ve ölçü kabul etmezler (Tunç, 1934: 19).

Tunç’a göre, süreye ait ne varsa zihin bunları kendiliğinden mekâna yerleştirerek içeriklerini bozmaktadır. Fizik olayların incelenmesinde süre belirli bir dereceye kadar hesaba katılmayabilir ancak bu durumun aksine kişisel hayatta birinci derecede önemlidir. Çünkü kişisel hayat bütünüyle süreye tabidir ve süre ile ortaktır. Şuurun doğrudan verilerini tüm gerçekliği ile kavramak için fizikî ve mekânsal olaylarla yoğunlaşmış olan zihnimizin itiyat, muhakeme ve dil alışkanlıklarını bir dereceye kadar zorlamaya, şuurun verilerini pratik anlaşma ve konuşmalardan gelen takıntı şekillerden kurtararak doğrudan doğruya şuurdan gelen verileri kavramaya çalışmak gereklidir (Tunç, 1949a: 203). Tunç; zaman, mekân ve dil ilişkisi konusunda şunları söylemektedir:

Düşüncemiz dil vasıtasıyla ve dil arasından olduğuna, dil de bilhassa sosyal münasebetlere göre kurulmuş, pratik hayatta anlaşmaya göre düzenlemiş bulunduğu göre tabiatıyla hemen tamamen mekânda tasarlanmış fizik fikirlerle yoğunlaşmıştır. Nitekim zihin hayatına ait olan bütün terimler ilkin maddi tasavvurları gösterirler. Ruh kelimesinin lugat manası latif bir cisim yani soluk’tur. Akıl kelimesinin lugat manası da develerin ayaklarına geçirilen bir nevi köstek’tir. İmag, resim demektir. Penser tartmak (peser) demektir. Zamanı ifade etmek için

kullanılan kelimeler de mekâna ait olan kelimelerdir (uzun geceler, kısa günler, zaman geçiyor, vakit geldi) gibi. Zekânın, kalbin hareketleri de mekanî hareketlerle bildiriliyor (aklım ermiyor, kafam almıyor, zihnim takılıyor, gönlüm açılıyor) gibi (Tunç, 1949a: 203).

Sonsuz bir mekân nasıl baş döndürücü bir şey ise zaman da öyledir. Din, bunları sınırlayarak bir “başlangıç” ve bir de “son” göstermiştir (Tunç, 1959: 46). Tunç’a göre “zamanın ne başını ne de sonunu bilmek mümkün değildir.” Herhangi bir zaman parçasına zaman diyebilmek için ondan önce ve sonra bir zaman olması gerekir; “Bu bakımdan mekân ve sebep zincirlerini sınırlandıramadığımız gibi zaman zincirini de sınırlandıramayız. Bunun için herhangi bir zaman –ister hilkat ile kıyamet arasındaki olsun- zamanlar ummanı içinde ancak bir zaman dalgası olabilir” (Tunç, 1959: 47). Zaman, bölünmeden anlaşılamiyorsa da Tunç’a göre, zamanın başına ve sonuna sınır çizmek sorunludur:

Ne mahiyette farzedilirse edilsin zaman taksim edilmeden idrak edilemez olunca bu taksimi zamanın başında ve sonunda durdursak bile pratik mantığın kabul edeceği bu durdurmayı nazarî mantığa anlatmak kabil olmaz. Çünkü bu mantık zamanda önce ve sonra zincirinin devam etmesini iktiza ettirir. Bir şeyin nerede ve hangi zamanda olduğunu tasarlayamazsak o şeyi anlayamayız. İdrâklerimiz zaman ve mekânla mukayyedir. İlmimiz de izafî (relatif) olduğundan ne mutlak bir zamanı ne de zamansızlığı idrâk edebiliriz (Tunç, 1959: 48).

Objektif zaman ancak mekân ile ölçülebilir ve ancak bir mekân ile ifade edilebilir, mekân sonsuz olursa zaman da ona göre olmak zorundadır. Tunç’a göre, mekâna ait fikirler en açık fikirlerimizdir: “Herhangi bir fikri son derece açık tasavvur etmek istediğimiz zaman onu daima mekânlaştırmaya bakarız. Zaten ‘mevcut olan her şeyin bir mekânı olmak lazımdır’ fikri ile mekânlaştırmak fikri arasında sıkı bir münasebet vardır” (Tunç, 1959: 36). Bütün ruhi yetilerimiz için de beyinde merkezler aranmıştır. Bu tarzda bir düşüncede mekânı belli olmayan bir şey adeta çocukça bir düşünce sayılmaktadır: “Her şeyden önce realist olanlara ise hiçbir mevcudiyet ifade etmez. Dünyanın en basit açıklamasını, sebepler zincirinde çıka çıka mekânda olan bir Tanrıya ulaşmakta bulmak, bu düşünce için pek zaruridir. Sadece göklere dikilen gözlerin Tanrıyı da burada göstermesi, hiç değilse, yerini burada bulması kolay olur. Nitekim dünyanın eski telakkisi de bu derece basit bir telakkiye çok elverişli olmuştur” (Tunç, 1959: 36). Dünyanın bu dar görülüş ve basit açıklığına karşı tepkiler daha Rönesans’tan

önce başlamıştı. Bu tepkilerin gayesi dini fikirleri mekânlaştırmaya son vermektir. Tanrıya bir mekân isnat etmek, onu olgunluktan mahrum etmek demektir:

Çünkü Tanrının bir mekânda olması, onun bir cisim olmasını, cisimlerin maruz kaldıkları tesirlere tabi tutulmasını gerektirirdi. Tanrının kemali için insan gibi kusurlu ve mahdut olmaması, bunun için de hiçbir yerde mevcut olmayıp her yerde hazır ve nazır bulunması lazımdı. Yerle gök arasındaki mesafe de, bunun için evvelce hayal edildiği kadar az telakki olunmamaya başlamıştı. Tanrı ile insan arasındaki bağılılığın çok daha sıkı olması için de onun herhangi bir yerde bulunur farz edilmemesi icabediyordu. Tanrı için bir mekân aranmasına ve dünyanın sınırlandırılmasına karşı olan tepki aynı zamanda açıklığa karşı da bir tepki olmuştur. Yüksek, alçak, semavi, arzi gibi tabirler, yavaş yavaş sembolik bir mana aldılar (Tunç, 1959: 38).

“Her yerde hazır ve nazır, fakat her türlü mekândan münezze bir Tanrı” fikrinin ileri sürülmesi maddi ve manevi varlıkların ayrılmalarına doğru bir gidiş oluyordu (Tunç, 1959: 39). Mekânlık özelliği olmayan Tanrı, her türlü şekil ve suretten münezze ve her zerrede bulunan bir manevilik olmaya başlamıştı. Rasyonalist zihniyet zamanla ilerledikçe kâinatın sınırlanması imkânı olmadığı ve mutlak bir mekânın tayin edilemeyeceği anlaşılmıştır. Buna göre: “yeni zaman ilminin dünya görüşünü tamamıyla değiştiren keşiflerde bulunmaya başlaması da dini fikirler üzerinde ayrıca müessir oluyor” (Tunç, 1959: 40-41). Artık, “gök” terimi dini olarak kullanılsa bile ancak idealist bir manada söylenmiş olacaktır. “Yer”le “gök”ün eski ilişki ve değerleri kalmayacağı gibi “yerin dibi” tabiri de mecazî bir mana taşımak zorundaydı. Kısacası, “bundan böyle gözle görülen herhangi bir şey din bakımından sembolik manada kullanılmak icap edecektir” (Tunç, 1959: 39-41).

2.2.2. Düzen ve Terakki (İlerleme) Fikri

Terakki (ilerleme - progress) fikri yüzlerce yıldır hem doğa felsefesini hem de tarih, toplum ve siyaset felsefelerini meşgul etmiş ve halen de üzerinde durulan bir fikirdir. Doğa felsefesinde ilerlemeden anlaşılan, evrende kalıcılık ve devamlılığın olmadığı, tersine sürekli bir değişimin olduğu ve bu değişimin hiçbir şekilde geriye doğru gitmediği tam aksine ileriye doğru olduğudur. Bu gelişme, ilerleme anlamında bir gelişmedir. Tarih, toplum ve siyaset felsefelerinde ise ilerlemeden kastedilen şey, toplumsal koşulların daima ileriye doğru iyileştiği ve bu iyileşmenin tam adaletle doğru

gidiş olarak gerçekleştiğidir (Özlem, 2005: 206). Bu açıdan bakıldığında ilerleme, iyimser bir felsefe yapma tarzının hem ana fikri hem de dileği olmuştur.

Tunç, ilim ve fikir hayatının gelişmesini öncelikli konu olarak görmektedir. Alman düşünür Keyserling'in (1880-1946) dünyanın gelecekteki manevi düzeni ve bütün kültür çevrelerini birleştiren evrensel bir medeniyet fikri Tunç'un dikkatinin "terakki" kavramına çevrilmesine neden olmuştur. Bu kavramı Bergson'un "oluş" ve "tekâmül" fikirleri paralelinde inceleyen Tunç, bir gelişme istikameti belirlemektedir. Türk modernleşmesini evrensel bir ilerleme anlayışı çerçevesinde Batı ile ilişkilendiren Tunç, Türk İnkılâbı'nı Genç Osman'dan beri süren inkılâp hareketlerinin bir devamı olarak görmektedir. Batı'da 17. yüzyılda gelişmeye başlayan bu değişim ve aksiyon hareketi 18. yüzyılın ortalarında yüksek bir seviyeye ulaşmıştır. Osmanlı'da ise Tanzimat'tan sonra hissedilmeye başlayan bu hareket sürekli hamlelerle hızını artırarak Millî Mücadele'den sonra hâkim bir kıymet haline gelmiş, Türk İnkılâbı ile daha derin ve kuvvetli şuur halinde kendini göstermiştir (Yıldız, 2010: 242; Tunç, 2005: 21).

İlerleme fikri, felsefenin ve bilimsel düşünüşün eski dönemlerinden beri bilinmekle birlikte asıl olarak yeniçağ felsefesinin ve biliminin bir ürünüdür. Bu fikrin savunucuları ve geliştiricileri olarak, Bacon, Descartes, Voltaire, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Comte gibi filozoflar, Darwin gibi doğa bilimciler ve çok sayıda sosyal bilimcinin adını sıralamak olanaklıdır. Tüm bu filozof ve bilim adamlarında ortak olan yön insanın bilgisinin durmadan geliştiğine ve daha da gelişeceğine, insanın bilgi yoluyla doğaya egemen olacağına, topluma çekidüzen vereceğine ve gitgide uluslararası bir barışı, hatta bir "dünya cumhuriyeti"ni gerçekleştireceğine inanmış olmalarıdır. Kant'ın "dünya yurttaşlığı" kavramı, Comte'un "üç hal yasası" ile insanlığın teolojik, metafizik evrelerden sonra pozitif evreye ulaştığı ve böylece tam bir ilerleme içinde bulunduğu düşüncesi, Marx'ın insan toplumlarının köleci, feodal, kapitalist ve sosyalist evrelerden geçtikten sonra komünist döneme ulaşacağı inancı ilerleme fikrinin en önemli örnekleridir (Özlem, 2005: 206-207).

Mustafa Şekip Tunç'a göre, "terakki fikri, bir tabiat ve tarih felsefesinden başka bir şey değildir" (Tunç, 2005: 20). İlerleme, bilinçli veya bilinçsiz olarak bir hedefe veya bir

düzeğe doğru gitmektedir.⁷ Bu tanımdan çıkarılabilecek sonuç, ilerlemenin tamamen göreceli bir kavram olduğudur. İnsanların maddi âlem hakkındaki bilgilerinin artması, her zaman kendi varlıkları ve toplum üzerine düşünceleri olgusuyla beraber gitmiş; doğayla ilgili bilgiler ve bilimdeki gelişmeler, toplum hakkındaki bilgilerin gelişimini beslemiş ve güçlendirmiştir. Tabiatın evrimi konusundaki bilgilerin gelişmesi ve evrim kuramının doğuşu da özel olarak ilerleme, gelişme ve mükemmele doğru gitme kavramlarının güçlenmesini sağlamıştır (Bahadır, 2005: 9-10). Bununla birlikte düşünce tarihine ve ilerleme fikrine çok büyük etkilerde bulunan başlıca düşünürlerin ilerleme fikrini temellendirdikleri doğal veya toplumsal nedenler birbirinden çok farklı olmuştur.

19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve 20. yüzyılın başlarında ilerleme fikri, gerek bilim ve teknolojiadaki sürekli ve önemli gelişmeler; gerekse çeşitli siyasi akımların bu fikri ideolojilerinin temel bileşimi yapmış olmaları nedeniyle Avrupa'nın hatta Asya'nın düşünce ve siyasi hayatına egemen durumda olmuştur. Bu dönemde Osmanlı düşünürleri de Avrupa'daki bu entelektüel atmosferden çeşitli yollarla etkilenmişler ve

⁷ Tunç düşüncesinde ilerleme, zamanın yanı sıra değişimin anlaşılması açısından da öne çıkan bir meseledir. Buna karşın, söz konusu ilerleme vurgusunu besleyen arka planı itibariyle ilerleme, düzen meselesi ile de bağlantılı olarak incelenir. Bahadır'ın (2005) ifadesiyle: "Charles Darwin (1809-1882), canlıların ortak bir atadan geldiklerini ve türlerin gelişiminin ve çeşitlenmesinin doğal rekabet ya da yaşam kavgası sırasında doğal seçim yoluyla gerçekleştiğini ileri sürdü. Ona göre canlıların üremesi, besin maddelerinin çoğalmasından daha büyük bir hızla gerçekleşiyor ve bu durum canlıların hayatta kalabilmek için birbirleriyle çok çetin bir rekabete girmelerine yol açıyordu. Bu rekabet ve kavgası sırasında doğaya en fazla uyum sağlama yetenek ve becerisini gösterenler, soylarını en fazla sürdürme şansına sahip oluyorlardı...Pyotr Vasiliyeviç Kropotkin (1842-1921) ise doğada canlılar arasındaki rekabeti ve kavgayı önemli bir olgu olarak görmekle birlikte, canlılar arasında asıl önemli olan ilişkinin, zor koşullarda ve anlardaki karşılıklı dayanışma ve yardımlaşma olduğunu ve türlerin soylarını devam ettirebilmeleri imkânının da temelde bu sosyal yardımlaşmaya dayandığını söylüyordu...Karl Marx (1818-1883), insan toplumlarının tarihsel olgular olduğunu ve ilerlediğini düşünmektedir. Marx'a göre tarih sahnesine ilkel ortaklaşmacı topluluklarla giren insanlık, köleci, feodal ve kapitalist aşamalardan geçerek ilerledikten sonra modern ortaklaşmacı bir yaşama geçecektir. Ona göre insanlık tarihi esas olarak onların sosyal varlıklarının gelişiminin tarihidir ve bu gelişimin itici gücü de sınıf mücadeleleridir. Auguste Comte (1798-1857) da insan toplumlarının ilerlediğini ve ilerlemesi gerektiğini savunurken, bu imkânı insan düşüncesindeki ilerlemelere ve bilime bağlıyordu. Comte'a göre insan düşüncesi, üç hal kanunu adını verdiği kanuna bağlı olarak teolojik ve metafizik evrelerden geçtikten sonra bugünkü müsbet (pozitif) evreye ulaşmıştır. Düşünsel gelişimdeki teolojik evre askeri topluma, müsbet evre ise sanayi toplumuna karşılık gelmektedir. İnsanlık tarihi esas olarak bir entelektüel gelişim tarihidir ve bu gelişimin itici gücü de bilimdir. Ancak Comte'a göre ilerleme düzenin ilerlemesidir ve düzeni yıkmadan gerçekleşir. Bu nedenle toplumsal ilerlemede uzlaşma temel bir rol oynar" (11-12).

henüz kapitalizmin, sermaye sınıfı ile işçi sınıfının gelişmemiş olduğu bu ülkede ilerleme fikri, daha çok pozitivistten alınmış bir ilke olarak yaşama ve gelişme şansı bulmuştur. Devrim öngörmeden ilerleme fikri yüzünden pozitivism, ülkenin birlik içinde ilerlemesini isteyen Osmanlı aydınlarına ve modernleşme yanlılarına cazip bir ideoloji olarak görünmüştür. Son dönem Osmanlı aydınlarının büyük bölümü ile genç Cumhuriyet yönetici ve aydınlarının hemen tamamı, bütünsel bir ideoloji olarak pozitivismi değil ama onun tüm yaşamda bilimi esas alma ve ilerleme ilkesini her zaman kararlı bir şekilde savunmuşlardır (Bahadır, 2005: 12-13). Mustafa Kemal ve diğer yöneticiler için ilerlemenin hedefi, çağdaş Batı uygarlığının o günkü düzeyine ulaşmak ve hatta onu aşmak olmuştur. Cumhuriyet, modernleşme hamlesinde temel rolü bilime vermiştir ve bilim esas alındığı sürece de bu hedefe ulaşmamak için hiçbir nedenin olamayacağı düşünülmüştür.

Tunç'a göre ilerleme fikri asıl olarak felsefidir: "Terakki fikri, hayat ve beşeriyetin oluşuna karşı duyulmuş şuurun tevellüt ettiği felsefi bir meseledir. Hayat nereden geliyor, nereye gidiyor? İşte iki soru ki, beşeriyetin bunlara karşı şuuru peyda etmesiyle başlamış ve bu şuuru derinleştikçe terakki meselesi de ehemmiyet kesb etmiştir" (Tunç, 2005: 19). Tunç, tarih ve hayatın esasen bir bütün olduklarını ve bütünü kavranması için daha geniş ve aynı zamanda dinamik bir görüşün gerekli olduğunu belirtmektedir. Dünya ve insanlığı genel bir bakış açısıyla görmeye çalışmadıkça anlayış ve kavrama genişliği olmaz. Pozitivizmin muhakeme, muhayyile, sezgi, ilham, yaratma gibi insani yeteneklere karşı isyanı ve kendisine öncülük etmiş olan romantizmin ve vitalizmin özelliği son dereceye kadar götürmüş olmalarından kaynaklanmaktadır (Tunç, 2005: 19-20). Tunç, terakki fikrinden ne anlaşılması gerektiğini şu sözlerle açıklamaktadır:

Hakikat halde pişdar (öncü) bir hads veya faraziye sezilmedikçe müşahede ve tecrübe hem nizamsız hem de istikametsiz kalır. İnsanlar ise tesadüf veya talih ile iş göremezler. İlmin bütün tarihi, muhayyile ve hadsin ekseri keşiflere yapmış olduğu pişdarlıklarla doludur. Nerede kaldı ki biz insanlar yalnız olmuş ve olanı değil, olacağı da bilmek isteyenlerdeniz. Yalnız bu kadar da değil; acaba bütün bu oluşların kıymet ve manaları ne? İşte bu suale muhtelif zaman ve mekânlarda verilen cevapların kâffesi (tamamı) mevzuumuzun kadrosu içine girmektedir. Acaba hayat ve beşeriyetin mazileri ne idi, hâlleri nedir, istikballeri ne olacaktır? Münhasıran hayata tevcih edilen bu suallerin cevabı, tabiat ve tekâmül felsefesini, yalnız beşeriyete tevcih edilenler de tarih felsefesini teşkil etmişlerdir. O halde, terakki fikri, bir tabiat ve tarih felsefesinden başka bir şey değildir (Tunç, 2005: 20).

Tunç'a göre, terakki fikrinin felsefelerinde zaman, mekân ve kişilere göre farklı anlayış ve bakış açıları olmuşsa da bunlar arasında önemi olan ve gittikçe de gelişen iki akım “tekâmülcülük” ile “terakkiperverlik” olmuştur. Her iki görüşte de ortak olan kanaat, hayat ve insanlığın geçmişe göre üstün kudret ve kıymetler kazandığıdır. İyilik ve kötülük kanaatleriyle, iyimserlik ve kötümserlik eğilimlerinin mücadelesinde iyilik kanaatıyla iyimserlik eğilimi galip gelmiştir. “Mefkûre ile ümit, mefkûresizlik, lakaydi ve yeise üstün gelmiştir” (Tunç, 2005: 20). Tunç, terakki fikrinin, aynı zamanda çeşitli medeniyet ve beşeriyet tiplerinin en geniş ifade ve izah tarzı olduğunu belirtmektedir. Terakki hakkında genel olarak ideal iki hayat tipine taraftar olan iki tip görüşten bahsedilebilir:

Bu tiplerden biri mazinin, diğeri de istikbalin şeydasıdır (düşkündür). Eskiler ve yeniler namlarıyla anılan bu tiplerin hayat ve tarih telakkileri birbirlerinin tamamen zıddıdır. Eskilere göre “altın devir” yani “ideal hayat” istikbalde olmayıp mazidedir. Binaenaleyh en makbul hareket, inkılab ve teceddüd değil bilakis sükûn ve nizamı muhafaza ile ananeye imtisaldır (bağlılıktır). Yeniler ise ideal hayatı istikbalde ümit ederek en makbul hareketi teceddüt ve terakkide görürler. Evvelkiler için sükûn, tahavvülsüzlük mahz-ı hayat (gerçek hayat) ve hakikat iken, ikinciler için asıl hayat hareket ve tahavvüldedir. Bunun için birinciler ne kadar uzak mazilere yaklaşırlarsa o kadar tekâmül edeceklerine, ikinciler de bilakis bundan uzaklaştıkları nispetle terakki edeceklerine kanidirler (Tunç, 2005: 22).

Çağdaş tabiat ve tarih felsefeleri galip olarak ikincilerin lehine gelişmiştir. Bundan dolayı bütün yeniler, hareket ve reform tutkunuzdurlar. Sükûn ve tahavvülsüzlük bunlar için ölümdür. Eskilerin bakış açısından ise en büyük adamlar mazide yetişmişlerdir. Hâl ve istikbalin büyükleri bunların yanında ancak birer taklit sayılır. Terbiyenin ideal şekli de hep mazide olduğundan benzemeye çalışılacak, uyulacak örnekler önde değil arkadadır. Bunların görüşüne göre, sonradan gelenlerin itaat ve taklitten başka yapacakları bir şey yoktur ve en akıllılar daima ihtiyarlardır (Tunç, 2005: 22). Tarihte eskiler ve yeniler ile tekâmülcülük ile terakkiperverlik fikirleri açısından sürekli geçişler olmuştur:

‘İntibah’tan 19. asra kadar bu mahiyette çarpışan eskilik ve yenilik, bu asırda terakki kanaatini feda etmemekle beraber eskilerin ideallerinde bir nizam felsefesi olduğunu ve cemiyetler için bunun da lüzumunu ileri sürerek, sükûn ve nizam içinde terakki prensibini işlediklerinden ‘tekâmülcü terakkiperverler’ sırasına geçtiler. Muzaffer oluncaya kadar ‘ihtilalci’ veya ‘inkılabçı terakkiperver’ olan burjuvaların bu suretle ‘tekâmülcü’ olmaları gayet tabii idi (Tunç, 2005: 23).

Tunç, tarihin büyük ana hatlarının ve bunların varoluşundaki kıymet ve anlamları bilmenin hiçbir zaman günümüzdeki kadar açık ve şiddetli olmadığını belirtmektedir. Bu nedenle tabiat ve tarihin genel ve terkibî görüşünün değerini kaybetmemiş olduğu tahmin edilebilir. Tunç'a göre, Genç Osman devrinden başlayan terakkiperverlik eğilimlerinin Türk İnkılâbı ile elde ettiği derin ve kuvvetli şurdan sonra terakki felsefesine belki herkesten daha fazla ilgili olunacağı tabiidir (Tunç, 2005: 21). Tarihe bakıldığında genel olarak iki tür hayat tarzı görülmektedir. Bu hayat tarzları ve özellikleri özellikle Türk toplumu tarafından iyi anlaşılmalıdır:

Beşeriyet bugüne gelinceye kadar iki tip hayata meftun olmuştur; birinci tip hayat, ilk ve bilhassa orta kurunun (çağ) mefkûresi olup ebedi bir istikrar ve ebedi bir hareketsizlik aşkıyla yanarak hep bunu tesis etmeye bakar. İkinci tip hayat ise, son devrin mefkûresi olup bilakis tahavvül ve harekete meftundur. Birinci tip hayatın meftunlarına eskiler (les anciens), ikinci tip hayatın meftunlarına da yeniler (les modernes) denir. Bütün eskilik ve yenilik mücadelelerinin esasını bu iki tip hayata meclubiyette (tutkunlukta) aramak lazımdır. Garb'da 17. asırda şuurlaşmaya başlayıp 18. asrın ortalarında alevlenen ikinci tip hayat meftuniyeti bizde Tanzimat'tan beri hiss olunmaya başlamakla beraber, mütemadi hamlelerle şiddetini arttırdığına ve istiklal harbinden sonra en hâkim bir kıymet ihraz ettiğine göre, aziz vatandaşlarıma bu iki tip hayatın ve bilhassa ikincisinin istinat ettiği fikir ve kanaatleri teşrih etmenin sırasındır zannediyorum (Tunç, 2005: 25).

Tunç'a göre, bundan sonraki hareket tarzına ve hayat kıymetlerine ne basit bir realistik ne de saf ve sadece aklî bir idealizm rehberlik edebilir. Yaratıcı bir gerçekliğe ve onun aralıksız oluşuna inanan ve bu oluşun yaratıcı hamlesiyle daima birlikte olmayı ideal sayan bir devirde bulunmaktadır. Olmuşlara veya olmakta olanlara saplanıp kalarak her şeyi orada gören bir realizm aşıldığı gibi ihtiyaç ve arzulara cevap vermeyen saf idealizmler de istenilmemektedir. Bundan sonra idealin ya da idealizmin gerçek temeli yüzeysellik ve basitçiliğe karşı duyulan nefret olacaktır. İlmün sonsuz gerçekliği tamamen kuşatıcı olmadığı bilinmekle birlikte idealizmin önem ve gerekliliği her zamankinden daha fazla takdir edilmiş bulunmaktadır (Tunç, 2005: 251). Bu nedenle Tunç, terakki inancının zayıflaması bir yana, bu fikrin her geçen gün genişlik ve derinliğini kuvvetle artıracığı görüşündedir.

2.2.3. Modernlik, Ruhiyat ve Hissiyat Üzerine

Sözlük anlamı olarak, çağdaşlaşma, asrileşme ve yenileşme gibi anlamlara gelen modernleşme geri kalmış bir medeniyetin kendinden ileri seviyedeki bir medeniyete erişebilmek için gösterdiği çabaların ortak adı olarak tanımlanmaktadır. Bu yönüyle modernleşme, kendiliğinden ya da dış etkilerin zorlamasıyla ortaya çıkmış olan geniş kapsamlı bir toplumsal değişme sürecidir. Modernleşme, bütün boyutlarıyla ele alındığında, birbiri ile etkileşim halinde bulunan birçok etkenin karşılıklı değişimi ve dönüşümü meselesidir. Modernleşme kısaca, toplumsal bir kültür değişimidir (Baran, 2013: 58). Batılılaşma ile karşılaştırıldığında nispeten daha az değer yüklü bir kavram gibi görülse de siyasal, ekonomik ve toplumsal boyutlarıyla ve özellikle kimlik dönüşümü ve kültürel yeniden yapılanmayı öngördüğü oranda sorunlu ve karmaşık meseleleri içinde barındırdığı iddia edilebilir (İrem, 2008: 12).

Modernleşme olgusu, özünde değerler alanına giren, kültürleşme süreçlerinin de yer aldığı çok yönlü, çok boyutlu ve dinamik bir sürekliliktir (Baran, 2013: 76). Modernleşme kısaca, geleneksel toplumun modern toplum haline dönüşme süreci olarak tanımlanabilir. Bu çerçevede modern toplum ve geleneksel toplumun farklılıkları önemli bir konumdadır. Geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş anlamına gelen modernleşme süreci kendi içerisinde bazı özellikler barındırır (Göral, 2004: 5-6). Bu özellikler toplumların zihin dünyalarının ve karşılaştıkları sorunların anlaşılmasında önemlidir.

Modernleşme ve modernleşme süreci değişik özellikler ve süreçler göstermektedir. Modernleşme ilk olarak devrimci, kökten ve esaslı değişimleri içeren bir süreçtir. Geleneksellikten modernliğe geçiş, toplumda temelli ve önemli değişimler yaratmakta ve bundan toplumun her katmanı etkilenmektedir. İkinci olarak, modernleşme karmaşık bir süreçtir ve tek bir değişkene indirgenemez. Karmaşıklık, aynı zamanda çelişkiler, yeni ve hiç bilinmeyen zıtlasmalar, yeni toplumsal husumetler, uzlaşmalar anlamına gelmektedir. Üçüncüsü, modernleşme küresel bir süreç ve küresel bir harekettir. 18. yüzyılın başlarında Batı Avrupa'da başlayan modernleşme süreci, az ya da çok dünyanın her bölgesini etkisi altına almıştır. Dördüncü olarak, modernleşme yavaş işleyen bir süreçtir. Birkaç kuşağın hayatını kapsayacak kadar, oldukça geniş bir zaman

dilimi içine yayılmıştır. Beşinci olarak, modernleşme bazı basamakların geçilmesini adeta zorunlu hale getiren aşamalı bir süreçtir. Geleneksellikten modernliğe geçilirken, her iki uç arasında düz bir çizgiden söz edilemez. Aralarda toplumların yaşamak durumunda kaldığı, ne geleneksellik ne de modernlikle nitelenebilecek kesitler bulunmaktadır. Geleneksellikten kopuş aşamasında bireylerin hissettiği boşluk, bir tür yeni ile karşı karşıya kalmanın yarattığı şaşkınlık, önemli özelliklerden biridir. Altıncısı, modernleşme, türdeşleştirici bir süreçtir. Benzer yaşam koşullarını, ortak eğitim, ortak kimlikleri toplumların gündemine getirir. Yedinci olarak, tarihin yasalarını arayan tüm tarih felsefeleri gibi modernleşme de büyük ölçüde determinist bir içerik taşımaktadır. Tüm toplumların bu süreçten geçmek zorunda olduğu ve geriye dönüşsüz bir süreç niteliğinde bulunması bu determinizmin göstergesidir. Sekizincisi, modernleşme birçok sorunu çözüme ulaştırmanın yanı sıra kendisi yeni sorunlar yaratmaktadır. Anonim bir yaşam, aşırı bireycilik, yabancılaşma ve bütün bunların üzerinde hoyratlık, sayılması gereken sorunlar arasındadır. Son olarak, modernleşme, çatışmalı bir süreçtir ve değişim toplumun sürekli düzeni haline gelmektedir (Oktay, 2003: 237-241).

Mustafa Şekip Tunç, radikal Batıcılıkla radikal Doğuculuğu, zekâyâ aşırı güven ile yalnız kalbe güvenmeyi, materyalist inançlarla aşırı mistisizmi aynı ölçüde hatalı görmüştür. Bundan dolayı farklı değerlerin uzlaştırılmasına dayalı, gerçekliğin iki yanını da içerebilecek, ölçülü fakat vukuflu bir metodun izlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşün siyasi anlamda sonucu ise gelenek ile modernleşmenin uzlaştırılması gerektiği ve modernleşmenin ancak geleneğin yeni terkiplere kavuşturulmasıyla mümkün olabileceğini ileri süren muhafazakâr modernleşme yaklaşımıdır. Konuya bu açıdan bakıldığına Tunç'un yaklaşımı, Türkiye'de pozitivist modernleşme anlayışına alternatif bir modernleşme yaklaşımlarından biridir (Mollaer, 2013: 382). Tunç, 1937 yılında katıldığı Descartes Kongresi'ne hitabında "M. Bergson'un formülüne göre Türkiye kendi kendini yaratmaktadır" (Tunç, 1958: 17) demekle bu anlayışını açıkça dile getirmiştir.

Tunç, Cumhuriyetin kurulduğu yıllarda Türk İnkılâbı'nın hedefleri ve geçmişin değerleri açısından devrimcilik ve ananeçilik şeklinde iki ana istikamet belirlemiş ve her ikisine de mesafeli bir tutum içerisinde olmuştur. Bununla beraber Cumhuriyet'in modernleşme projesine destek vermiş ve birtakım toplumsal ve kültürel değerlerden

vazgeçilebileceğini belirtmiştir (Yıldız, 2010: 113). Tunç'a göre geleceğe hamle yapabilmek için geçmişe dayanmak gerekmektedir ancak mazinin bütünüyle kabulü söz konusu değildir. Mazi ile hâl birbirlerine karşılıklı olarak etkide bulunmaktadır. Bu nedenle mazinin de sürekli gelişmesi ve yeni nesillerle zenginleşmesi gereklidir, mazi geçmişte yaşayan dinamik bir unsurdur (Tunç, 1938a: 2). Millî Mücadele yıllarından itibaren millî iradenin hâkimiyetini savunan Tunç için beklenen bir durum olan Cumhuriyet'in kuruluşu O'nun toplum ve siyaset felsefesi açısından bir dönüm noktasıdır. Yeni kurulan rejimle birlikte Tanzimat'tan beri süregelen parçalı medeniyet anlayışı terk edilerek bütünlüklü ve Batı istikametinde bir medeniyet anlayışı benimsenmiştir.

Batılı standartlarda bireyin oluşumu ve halkın gelişimini millî iradenin kurulması ve modernleşme açısından destekleyen Tunç, bu konuda öncelikle halkın zihin yapısının bilinmesi gerektiği görüşündedir. 1924 yılında yazdığı "Halkta Zihniyet" yazısında Tunç, ilkel toplulukların zihin yapılarından hareketle Türk toplumunun yapısal bir analizini yapmaya çalışmıştır. Tunç'a göre bütün toplumlarda halk münevverlerden çok ilkel zihniyete yakındır. Bu nedenle hiçbir millet tam aydınlanmış değildir. İlkel zihniyeti hafife almak da doğru değildir. Çünkü bu zihniyet kendi çapında oldukça düzenli ve ahenkli bir manzumedir. Ne kadar ilkel olursa olsun kendine ait bir dünyası vardır ve bu bir değer ifade etmektedir. İlkel topluluklar mistik ve gizemli, bir başka deyişle metafizik bir zihniyete sahiptir. Duyular âlemini doğrudan doğruya hisse ve muhayyileye terk ederek hayatı zevk ve sezgi ile yaşarlar. Bu toplulukların fertleri aslında akıl ve muhakemeye yetenekli olmayan kimseler değil, zihniyetleri nedeniyle bu kabiliyetlere ihtiyaçları olmayan kimselerdir. Zihniyetleri temelden değiştirebilecek şartlar oluştuğunda bunların da ilmi zihniyet kazanmalarında bir engel yoktur. Tunç'un bu izahlarından çıkan sonuç, Türk halkının gelişme yolları açıldığı takdirde ilmi zihniyete dâhil olma imkâna sahip olduğudur. Bu zihniyete sahip olmaması ise şimdiye kadar böyle bir ihtiyacın kendisini göstermemiş olmasıdır. Modernleşme yolunda Türk halkı kısa sürede inkişaf edecektir. Bununla birlikte Türk halkının da metafizik bir zihniyete sahip olduğunu belirten Tunç, bu muhayyile ve his dünyasının modernleşme önünde bir engel olabileceğini belirtmektedir (Yıldız, 2010: 232-233). Modernleşme

yolunda Türk halkının bazı değerlerinden vazgeçmesi gerekeceğini ihtiyatlı bir dille açıklamaktadır:

Mesela Türk halkının en büyük mistik şairi ‘Yunus Emre’ az mı güzeldir? İtiraf etmeliyim ki maarifin taammümü, yani ilim zihniyetinin tevessu’u bize bu güzellikleri günün birinde belki ebediyen kaybettirecektir. Buna acımamak mümkün değildir. Fakat ne yapalım ki, ilmi bir şuurun kapı komşusuyuz. Sirayetini gittikçe artıran bu şuur getireceği umumi his ve fikirlere mukabil birçok hususi ve güzel duyguları, hür muhayyileyi yaralayacaktır. Artık günlerimizin her birine mahsus füsün ve destan kalmayacak ve hep birer adet olacaktır. Sihrin cazibesi, büyüünün kudret ve muhabbeti kalmayacak, rüyaların dili tutulacak, tekkeler susacak, türbeler mateme gireceklerdir. Hararet yerine ziyanın kaim olması ruhları ayıltacak, zekâyı parlatacaktır (akt. Yıldız, 2010: 233).

Tunç, kayıplar yanında kazançları düşünerek teselli olmaktadır. İlmî bir zihniyete dâhil olmanın bedeli bu kayıplara katlanmak olacaktır. Cumhuriyetin modernleşme hedefinin Batı’yı tüm unsurlarıyla toptan kabul etmesine karşılık Tunç, özellikle Batı’nın ilim zihniyeti üzerinde durmaktadır. III. Selim’den itibaren yapılan yenilikler modern medeniyete katılmak için birer inkılâp hamlesidir. Tunç’a göre, Tanzimat’tan beri Batılılaşmak istenildiği halde yeni ilim ve felsefe akımının bir gelenek haline gelememesinin nedeni Batı’nın ilim ve felsefesini bir bütün olarak almamaktan kaynaklanmaktadır. Tunç, “(Mehmet) İzzet Bey’in Fikri Şahsiyeti” yazısında Batı’nın ilim ve felsefesinin bir bütün halinde alınması gerektiğini ifade etmekte ve alınan şeylerin millî bir süzgeçten geçirilmesi gerektiğini de belirtmektedir:

Garplılık denen şey üç asırdan beri Avrupada sayruret bulan bir ilim ve felsefe sistemidir. Bu sistemin her hangi bir şark memleketinde teessüs edip bir an’ane teşkil edebilmesi, bu ilim ve felsefe manzumesinin parçalarına temas etmekle değil, onu bir bütün, bir kül halinde tesis etmekle olabilir (akt. Yıldız, 2010: 234).

Tunç için Batılılaşmak, millî kimlik ve geleneklerden vazgeçmek olmayıp, bunları Batı’nın ilim ve zihniyetiyle yoğurabilmektir. Tunç’a göre Avrupa ilminin en bariz karakterlerinden biri evrensel olması ve bütün dünya tarafından kolayca alınabilecek bir özellikte olmasıdır. Avrupa ilmi ve onun zihniyeti gün geçtikçe tüm dünyaya yayılmak eğilimini artırmaktadır (Fenik, 1944: 77). Dünyanın hakiki kurtuluşu belki de bu sayede olacaktır:

Çünkü bugünkü muvazenesizlik dünya üzerindeki büyük zihniyet ayrılıklarından ve çalışma farklarından ilerigelmektedir. Yeni Avrupa ilmi bütün farkları tesviye edecektir. Onun için, Avrupanın yakında yıkılmak tehlikesi şöyle dursun, aksine

dünyanın Avrupalılaşıma imkânları günden güne artmaktadır. Çünkü yeni Avrupa ilmi vakaa Avrupa'da doğdu, fakat meskeni bütün dünyadır ve bütün dünya olacaktır (Fenik, 1944: 77)

Tunç'a göre Türkler Farabi'den beri bu zihniyetin özünü kavramış ve ilerletmişlerdir. Ümmet ayrılığı Osmanlı'yı başka ümmet camiası olan Avrupa ile fikri ve kültürel ilişkilerde bulunmaktan alıkoymuştur. Bunun sonucu Türk dehası yeni Avrupa ilminin ortaya koyduklarıyla yakından temas edememiştir. Tanzimat'tan beri harcanan çabalar, aradaki engeli kaldırmak için yapılmış olan aşamalıdır. Tunç, Cumhuriyet inkılâbının bu engeli tamamen ortadan kaldırmış olduğunu belirtmektedir. Bundan sonra yapılacak olan ise Avrupa ilimleri zihniyetini genel bir zihniyet haline getirmektir:

Yeni Avrupa medeniyetinin geçici ve sadece yeni olup da kültürlü olmıyan modalarını, yaratıcı ve yapıcı olan ilmiyle karıştırmamak, Milli geleneklerimizden de ancak yapıcı ve yaratıcı olan ilim zihniyetiyle baş başa gidebilecekleri en kıymetli bir emanet olarak muhafaza edeceğiz. Fakat bu zihniyete aykırı olanları da hükmü geçmiş hatıralar olarak maziye terk edeceğiz. Şu halde yalnız bizler değil, bütün dünya milli gelenekleriyle Avrupalılaşacak, daha doğrusu ilmi zihniyetle bezeneceklerdir (Fenik, 1944: 77-78).

Tunç, Bergson ve James'ten aldığı ilham ile âlemi olmuş bitmiş mekanik bir nesne halinde değil, tamamlanmamış bir oluş olarak görmektedir. Bu yaratıcı âlem görüşünden hareketle, içinde yaşanılan âlemin bir zorunluluk âlemi olmayıp imkânlar âlemi olduğunu belirtmektedir. Burada söz konusu olan; rasyonalist ve bilimci anlayışların kavrayamayacağı şekilde hayatı bir ihtimaller âlemi olarak gören ve cehdlerle yeni hakikatlerin yaratılabileceğine inanan, hayatı da her zaman çözümlenebilecek noktaları olan bir sorun olarak kalmaya mahkum bir mesele olarak değerlendiren ve bu yolda istenilen cevabı determinist ilkelerden ziyade belirsiz bir surette ve devamlı olan müterakki tecrübelerin verebileceğine inanan atılımcı bir yaşam felsefesidir. İttihat ve Terakki'nin egemen ideolojisi haline gelen Ziya Gökalp'ın pozitivist sosyolojisine karşı çıkan Tunç'un muhafazakâr değişim anlayışı, Cumhuriyetle devam eden ve son noktasına ulaşan egemen reformculuk anlayışını kategorik olarak reddetmekten ziyade metodolojik bir farklılığı ifade etmektedir. Tunç, dinin toplum hayatındaki yerinin yeniden düşünülmesini, eski metafizik sistemlerin doğrudan sahiplenilmesi yerine yeni bir metafiziğin kurulmasını ve toplumsal değişim anlayışının bu metafizikle güçlendirilmesi görüşlerini savunmuştur (Mollaer, 2013: 382-383).

2.2.4. Şuur ve Muhafazakârlık

Şuur kavramı tanımlanmasında zorluk çekilen bir kavramdır. Tam olarak tanımlanamasa bile şuurun ne ifade ettiğinden söz edilebilir. Bergson şuurun kolayca ifade edilemediğini, çünkü kolaylıkla kelimelere dökülemeyen, düşünülmede ve hayal edilmekte zorlanılan bir kavram olduğunu belirtmektedir (Bergson, 1997: 16). Şuur; “insanda farkındalığın, duygunun, algının ve bilginin merkezi kabul edilen yetidir” (Cevizci, 2005: 157). Bu tanıma göre şuur, insanın kendisini ve çevresini tanımasını sağlayan bir merkezdir. Bir başka tanıma göre şuur, “insanın kendisi, yaşantıları ve dünya üzerindeki bilgisi; aynı zamanda düşünme ve kendini tanıma yeteneğidir” (Akarsu, 1998: 37). Bu tanıma göre ise şuur, kendini bilmek ve kendini tanımakla ilgilidir. Geleneksel tümevarımda şuur, evrende meydana gelen eşsiz değişimin toplamında değişmeyen özelliği keşfederek evrensel muhakemeye varmak olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre şuur, evrende daimi olarak meydana gelen oluşumları, aklın verdiği keşif gücüyle anlayarak onlardan evrensel sonuçlar çıkarmaktır (Eroğlu, 2007: 9).

Bergson’a göre şuurun bir kabuk bir de iç tarafı vardır. Kabuk tarafı aklın, zekânın, mantık ve ilmin tabakasıdır. İç taraf ise tamamen başka özelliklere sahiptir. Bergson’un asıl sözünü ettiği şuur da budur. Bergson’a göre şuurun hem maddi hem de tinsel yönü bulunmaktadır ve gerçek şuur ise tinsel olandır. Bergson’a göre şuur psikolojik haller arasında bulunmaktadır. Çoğu bilim adamının genel kanısı şuurun fizyolojik bir yerinin bulunmadığı yönündedir (Eroğlu, 2007: 10). Bergson’a göre şuursuz olmak demek, canlı olmamak demektir. Şuurlu olmak da hayatta olmaktır. Şuurlu olmak çevremizdekilerin tasavvuru vasıtasıyla kendimize gelmek ve kendimizi bulmaktır. Şuurlu varlık, kendisini sadece aynada seyreden değil, kendisine sahip olan ve kendisini düzenleyen bir varlıktır. Şuurlu olmak insandaki bir tür farkında oluş halidir. Hayat meyletmek demektir ve meyletmenin temelinde de ağaç gibi büyümek ve dallarının her birinde hayat hamlesini taşıyan çeşitli yönler yaratmaktır. Şuur hallerinden biri de hayatı kavramaktır. Hayat ise sıradan bir şey olmayıp, yaşamın kökleşip dallanarak budaklanması ve devamlı yenilenmesidir (Eroğlu, 2007: 68-72). Madde zorunluluktur ama şuur hürriyettir. Maddeyle uzlaşan şuur, hayatın yenilenmesi ve gelişmesinde etken olmaktadır.

Şuur; canlılığı göstermekle kalmaz, onu tasarlamak, ona yön ve şekil vermek görevini üstlenir. Bergson'a göre şuur her hareketi de kabul etmez. Aktüel şuur, sadece faydalı hareketi kabul eder, lüzumsuz olanları ise reddeder. Yapılan hareketlerin yararı sonucunda şuurun güçlenip işlevsel hale gelmesiyle aktüel yaşantı da o derece mükemmelleşebilir. Böylece zihin daha çok gelişerek metafizik düşünceye kapı aralayan sezgiye ulaşabilir. Hareketliliğimizin nedeni olan şuur, varolmuş şeyle varolacak şey arasında atılmış bir köprü olarak değerlendirilebilir. Ahlaki bir olgunluğa bile şuur vasıtasıyla kavuşulabilir. Kısacası şuur, insanın kendi varlığını, çevresini ve tüm evreni anlaması ve anlamlandırmasını sağlar (Eroğlu, 2007: 19-20). Geleceğin şekillenmesinde şuurun yeri büyüktür. Çünkü şuur kendisinde geçmişle geleceği sentezleme becerisini barındırmaktadır.

Mustafa Şekip Tunç'a göre, hareketlerden oluşan ruh kendi hareketlerinin farkına vardıkça ve buna göre reaksiyonlarda buldukça şuurlaşmakta olduğundan; "şuur, kendi hareketlerimize karşı yaptığımız reaksiyonların heyeti umumiyesidir. Bu hareketler ister fiil ister his, ister düşünce ve söz şeklinde olsun hepsi birdir. Buna göre şuursuzluk dediğimiz şey, esasta kendiliğinden sadır olan hareketlerimize hiçbir karşılık yapmadan veya yapamadan bunların kendiliklerinden" boşalmalarıdır (Tunç, 1938b: 2). Tunç, tepkiler ve içgüdüler dışında kazanılmış bütün davranış şekillerinde az çok rol oynayanın şuur hareketleri olduğunu belirtmektedir. Bu hareketlere şuur reaksiyonları ya da "şuur fiileri" denir ve şuur bu aksiyonlar vasıtasıyla görünmektedir (Tunç, 1950: 10).

Şuur aynı zamanda iradi aksiyonların yolunu aydınlattığı gibi duygu, bilgi ve aksiyonlarımızın farkında olarak onlarla bütünleşmemizi de sağlamaktadır. Şuur bir anlamda da ilk gerçeklik, ilk olgudur. Şuur olmasa hiçbir şeyin farkında olunmaz ve her şey bilinmez kalır. Çünkü her şey onun aydınlığında görülür. Şuurun tarif edilememesi buradan gelir. Şuur sadece tasvir ve tahlil edilebilir: "Çünkü her şey onunla olunca nasıl tarif edilebilir ve ondan başka hangi realite bilinir ve duyulur olarak kalabilir? O halde realist bir metafizik kifayetsiz kalmaya mahkûmdur. Mücerret olarak düşünülen şeylerin varlıkları da ancak zihinde ve onun şuurunda mevcuttur" (Tunç, 1950: 10). Dış âlemi ve onun gerçekliklerini şuur sayesinde bilirken, şuur dış âlemden ve onun gerçekliklerinden doğurtmak, sadece bir gölge olay olarak görmek mümkün değildir

(Tunç, 1950: 10). Tunç'a göre şuurun bir gölge olay olabileceği fikri ise bütün ruhi olayların fizyoloji ile açıklanabileceği görüşünden arda kalan bir fikirdir: “Şuur, ruh oluşlarının bir sahnesi gibi tasavvur edildiği takdirde içinde kendimizi, iç âlemimizi seyrettiğimiz bir sahne veya bir iç aydınlığı olarak görünür. Hakikaten de ruhun tek aydınlık yeri şuurdur” (Tunç, 1949a: 69).

Şuur ile dünya birbirleriyle karşılıklı ilişki ve etkileşim halindedir. Şuur derinlere gidildikçe baştanbaşa bir tarih, bir eser, bir macera olarak görülür. Şuur, “bütün mevcudiyetlerin şartı olduktan sonra onda hem kâinat hem de kendi âlemi ve bu iki âleme karşı çifte bir durumu, çifte bir hareketi olacaktır. Bir yandan bilgi ve aksiyon dünyasına, bir yandan da bu dünya karşısında yaşayan benliğinin iddialarına, iştihak ve kıymetlerine, bir kelime ile şahsiyetine dönecektir” (Tunç, 1950: 10).

Şuur bir ayna rolü oynamakta ve bununla birlikte aktif ve verimli faaliyetiyle de yönelmelerimize işaret etmektedir, hareketlerimizi faydalı duymalara, toplanmış hatıra ve tecrübeler ve bu tecrübelerden çıkan kaidelere uydurmaktadır. Fikir ve hisleri korumak da onun sayesinde olur. Bütün bunlar şuurun yalnızca bir ayna olmadığını, işlek bir karakterde olduğunu göstermektedir. Biyolojik hayatın kazandırdığı iptidai hareket kabiliyetlerini yönetmekle birlikte sürdürülen hayatı ihtiyaçlarımıza göre düzenleyerek türlü seviyelerde uzmanlaştırır (Tunç, 1950: 10-11). Şuur zekâ faaliyetlerinin olmazsa olmaz bir şartı olmaktadır. Tunç'a göre “şuursuz zekâ tabiri boş, manasız bir sözdür” (Tunç, 1949a: 69). Şuur, zekânın ve düşüncenin ayrılmaz bir parçasıysa aralarında bir işbirliği ve karşılıklı ilişki olması gerekir. Şuurun aktif bir hal olduğu, sadece aydınlık ve aynadan ibaret olmadığı rüyalardan da anlaşılabilir:

Ruh, rüyada da aydınlık bir sahne içinde akıp gidiyor ve bu gidişi şuurlu yani duyulur oluyor. Fakat ne bu aydınlık ne de bu duyma aktif bir rol oynamıyor; sadece seyirci bir durumda kalıyor. Eğer uyanıklık durumunda da aynı durumda bulunsaydı bir rüya hayatından başka bir hayatımız olmayacak, ruh kendi kendine akıp gidecekti. Hâlbuki uyanıklıktaki ruh akışları böyle olmuyor, ihtiyaç, temayül ve zaruretlere göre muayyen istikametlerde akıyor ve bu istikametlere imkân veren şuurun idrakleri demek olan kendimizi bilmek oluyor. O halde şuur hem bir aydınlık, hem ayna, aynı zamanda bir faaliyet kılavuzu rolünü oynuyor, davranma temayül ve ihtiyaçlarının bir gözü gibi oluyor, bir gayeye etkili olarak yönelme imtiyazına sahip bulunuyor. Bu yöneltme yalnız dış davranışlarımıza yaramıyor, düşüncelerimize de tesir ederek yönetimli olabilmek imkânlarını veriyor. Faaliyetin sadece bir ışılı olarak kalmıyor, onun zembereğini teşkil ediyor. Kendi kendimizi kontrol etmek iktidarını sağlıyor (Tunç, 1949a: 69-70).

Evrende aşağı, yukarı, sağ ve sol yoktur. Bütün bunları yapan, kâinatı idrak etmek, tecrübe ve anlayışlara göre düzenlemekte öncülük eden, idrakin derleyici davranışlarıyla kendini ve eşya âlemini yapan ve bu idraklere cevaplar veren hep şuurdur (Tunç, 1950: 11). Tunç, şuur olmasaydı seçme de olmayacaktı demektedir. İçgüdülerle de bir şeyler seçilirse de bunlar önceden kurulmuş otomatik seçmelerdir. Şuur ise, maksatlı ve gayeli seçimler yapar. Aynı zamanda herhangi bir harekete ket vurmak, durdurup idare etmek yetisine sahiptir. Tasavvurlar ancak bu sayede hareket olur. Tunç'a göre; bütün bunlar şuurun bizi hürriyete ulaştırdığını gösterir: “tepkilerle içgüdü ve itiyatlarda son derece azalan şuur tereddüt anlarında, iç buhranlarında pek uyanık olur” (Tunç, 1950: 11).

Tunç şuurun ruh ile olan ilişkisi hakkında da şunları söylemektedir: “şuur bütün bir ruh demek değildir; ruh alanı içinde küçük bir adadan ibarettir. Bu ada bile her vakit aynı genişlikte bulunmaz... Şuurun tabii halinde daima akar veya akabilecek bir halde bulunur. Sabit veya musallat fikirler bu akıcılığa sekte verir, bazı noktalarda takılıp kalmasına sebep olur” (Tunç, 1949a: 70). Şuurlu bir varlık, kendisini sadece aynada seyreden bir varlık değildir. Kendisine sahip olan, kendisini toplayan ve düzenleyen bir varlıktır (Tunç, 1949a: 70). Sadece biyolojik ve sosyal çevreye uyum sağlamakla kalmayan şuur, aynı zamanda, mevcut olmayana, görünmeyene de intibak eder. Dini inançlar böyle bir intibakın ürünüdür. Öyle ki: “insan sadece madde âleminin tesirleriyle hareket etmiyor, beşerî ve içtimaî ne varsa hepsi şuurla kuruluyor. Seçim yapıyor, faal oluyor, ayırt ve icat etmesini biliyorsa bir zekâyı da taşıyor demektir” (Tunç, 1950: 11). Buna göre:

Şuur ve seçme daha duyumlardan başlar. Etraftaki şeyleri ihtiyaç ve arzularımıza göre seçer, onlara göre duyarız. Seçilen her şey aynı zamanda bir hükmü taşır. Sıcığı duymakla birlikte eğer hoşlandıkça: ‘Oh, ne güzel sıcak’ hükmü verilmiş gibidir. Bütün duyumlar için aynı şey söylenebilir. O halde her şuur halinde bir hüküm vardır. Şuurlaşmak, hükümlere sahip olmak, düşünce ve fikirlere yükselmek imkânını kazanmak demektir (Tunç, 1950: 11-12).

Tunç'a göre ilk unsurun gayrişuur olduğu meydandadır; şuur onun üstünde yavaş yavaş yükselmiştir. Ruhun temeli “teessüri haller”dedir (Tunç, 1949a: 74). Şuurun bir teessür esnasında doğmuş olması bile ihtimal dışında değildir. Bazen bir tokadın, bir hakaretin şuurunu derinleştirerek, kendini daha kuvvetle bulmakta başlıca etken olduğu çok defa

görülmüştür: “milletlerin uyanmalarında da bu amilin tesiri olduğunu gösteren tarihi vakıalar pek çoktur” (Tunç, 1949a: 74).

Kısacası; şuurlaşmak, dikkat etmek, düşünmek denilen şeyler bir tek ve aynı faaliyetin üç derecesidir. Gözün bir görme alanı olduğu gibi şuurun da vardır ama bu alan dardır, iki şeyle aynı anda uğraşamaz. Buna göre; “normal bir şuur mütemadi bir akış halindedir. Bir şey üzerinde uzun müddet durması, ceht sarfetmesi için o şey hakkında çok kuvvetli bir ilgisi olmak lazımdır” (Tunç, 1950: 12). Şuur, şuuratsızlığa derece derece gittiğinden şuuratsızlık ve şuurculuk mutlak değil nispidir. Tam şuuratsızlık baygınlık ve ölüm hallerinde vardır. İnsan diğer zamanlarda daima şuurculudur, buna rağmen şuurun bütün dereceleri aynı oranda uyanık ve işitir durumda değildir (Tunç, 1938b: 2). Bir noktaya saplanarak oradan ayrılamayan şuur ise artık normal olmaktan çıkmıştır. Şuuru akıtan amel ise hayatın mütemadi bir faaliyete olan ihtiyacıdır. Akıştan durmasıyla birlikte şuurun faaliyeti de bozular. Fikrisabit, hezeyan denilen haller şuurun bir noktada saplanmalarını gösterir. Saplanma devam ettikçe fikrisabitler ve hezeyanlar da devam eder. Bunlar hiçbir mantık ve ikna ile bertaraf edilemezler. Ruhun daha çok dış âlemle çevrilmiş, faal tarafı olan şuur, sosyalleşmiş, madde âlemiyle daha çok uyumuştur. Ancak şuur yalnız bu aydınlık kısımdan ibaret değildir. Şuuraltı, şuura çıkabilecek olan hafızanın yatağıdır. Şuurun gayrişuur ya da şuur dışı adı verilen bir tabakası daha vardır. Tunç bu tabakadan haberdar olmadığını, burada şuurdan kovulmuş duyguların barındığını belirtmektedir (Tunç, 1950: 12-13).

Muhafazakârlık terimi; saklamak, korumak, bellekte tutmak anlamlarında Arapça ‘hıfz’ sözcüğünden türetilmiştir. Bu kavramla vurgulanan, mirasın korunması, toplumsal hafızanın diri tutulması yani sürekliliktir. Sürekliliğin kendini en iyi gösterdiği kökler, örf ve adetler, gelenekler, inançlar, anılar, tarihi miras gibi korunmaya layık görülen değerlerdir. Aynı zamanda, geçmişe ait değerlerin kaybolmaları tehdidine karşı duyulan tepkiyi ifade etmektedir (Safi, 2005: 2). Muhafazakârlığın tam olarak kavranılabilmesini sağlayacak bir analiz için en büyük engellerden birisi “muhafazakâr” kelimesinin kendisinden kaynaklanmaktadır. Muhafazakârlık üzerine yapılan çalışmalar, onun sadece geçmişe değil geleceğe de bakan, geleneğin sürekliliği yanında hayat şartlarının getirdiği değişim ihtiyacına da vurgu yapan bir yanı olduğu konusunda hemfikir olsa da,

kavramdan kaynaklı çağrışımlar ilk bakışta bu değişimci yanı gösterme konusunda yetersiz kalmaktadır (Göka vd. 2003: 271).

Muhafazakârlığın ne olduğu konusunda iki farklı yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlardan birincisi muhafazakârlığı Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkmış ve yeni rejimin getirdiği, genellikle modernlik olarak algılanan değer ve kurumlar bütününe karşıt olan bir ideoloji olarak görmektir. İkinci yaklaşım muhafazakârlığı bir ideoloji olmaktan çok, asıl eğilimi var olan kurum ve ilişkiler ağını korumak olan dünyayı algılama, davranış biçimi ve eğilimi olarak görmektir. Bir tutum olarak muhafazakârlık her yerde ve her zaman karşımıza çıkabilmektedir. Sosyal ve siyasal bir ideoloji olarak ise daha çok sağ siyasette kendini göstermekte ve dinle yakın ilişkili olmayı tercih etmektedir (Safi, 2005: 11-16).

Muhafazakârlık bir siyasi tavır olarak Fransız İhtilâli ve modernleşme süreciyle beraber ortaya çıkmıştır. Muhafazakâr düşüncenin fikir babası Edmund Burke olarak gösterilmekle birlikte bu eğilimi David Hume'a dayandıranlar da bulunmaktadır. Ancak fikir babası kim olursa olsun muhafazakâr düşüncenin dönüm noktasının Fransız İhtilâli olduğu tartışılmamaktadır. Buna karşılık muhafazakâr tutum ise çok daha genel ve eskidir. Modern bir duyuş ve düşünüş olarak muhafazakârlık, kapitalist modernleşme sürecinin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların; o yapılara yüklenmiş olan anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilmiş bir tepkiye dayanmaktadır (Bora, 2003: 54). Felsefi düşünce ve siyasal tavır olarak muhafazakârlık mevcut siyasal, sosyal ve ekonomik düzenin değerine ve bunların mümkün olduğunca korunması gerektiğine inanmaktadır.

Her ülkede kendine özgü şekillerde gelişen muhafazakârlık daha çok o ülkenin sosyal, siyasal, ekonomik, tarihsel özellikleri tarafından şekillenmiştir. Muhafazakârlık kavramı 1815 sonrası dönemde Chateaubriand tarafından ve genel olarak siyasal yelpazede "sağ" kanadı tarif etmek için kullanılmış, yaygın olarak Almanya'da 1830'larda ortaya çıkmış, 1835'te İngiltere'de benimsenmiştir (Güler, 2008: 117-119). Muhafazakârlığın aslı ve değişmez olana dair ısrarı ile her tarihsel ve toplumsal değişim karşısında farklı ve yeni bir sabiti araçsallaştırabilmesindeki pratik ve faydacı tutum muhafazakârlığın dinamiğini oluşturan paradokstur. Muhafazakârlığın sürekli olarak yenilenmesi

paradoksunun temel nedeni tepki verdiği modernleşmenin bir defaya mahsus olmayıp sürekli yenileniyor oluşudur. Muhafazakârlık da modernleşmenin her yeni aşamasıyla yenilenmektedir. Muhafazakârlık bütünüyle bir Aydınlanma karşıtlığı olmaktan çok Aydınlanmanın aşırılıklarına ve yeni bir başlangıç noktası olarak kendisini milatlaştıran Aydınlanmacılığa karşıdır (Bora, 2003: 55-56).

Muhafazakârlar, genel olarak bireyin topluma önceliğine ve toplum öncesi bir doğa halinin varlığına ilişkin sözleşmecî kuramlara karşı çıkarlar. Toplum kendisini oluşturan bireylere tekaddüm eder, birey baştan itibaren toplumla birlikte var olmuştur. Bireysellik bir form olarak ön plana çıkarılmış, parçalarıyla uyumlu bir bütün olan organik toplum felsefesi benimsenmiştir. Doğal haklar fikrine karşı çıkılarak, bireylerin ödevlerine de vurgu yapılmıştır (Nisbet 1990: 110-113).

Muhafazakâr düşünce sistematüğinde bazı önemli kavramlar bulunmaktadır. Din, devlet ve otorite bunların en belirgin olanlarıdır, cemaat veya millet, gelenek ve tarih de bunlar arasındadır. Din, cemaat ve gelenek üçlüsünün muhafazakârlüğün dinî kolunu, millet, devlet ve otorite üçlüsünün ise milliyetçi boyutunu tanımayı ve anlamayı kolaylaştıracağı açıktır. Dinin muhafazakâr düşüncede tipik ve kritik bir yeri vardır. Dini modern bir müdahaleye tabi tutar ve onu yeniden yorumlar ve yeniden biçimlendirmek ister. Otorite için kaçınılmaz saydığı din konusunda dindarlıktan çok ritüellere ve din bağına önem verir. Muhafazakârlıkta devlet, milletin ve tarihsel geleneğin nakledicisi olmanın ötesinde akılla kavranılamayacak bir hikmet olarak görülen otoriteyi cisimleştirmesi açısından önemlidir (Bora, 2003: 58-63).

Muhafazakârlüğün geleneklerin korunması dışında bir diğer hassasiyeti, rasyonalizm ve evrensel makro anlatılardır. Muhafazakârlık, bir toplumsal, beşeri ve evrensel bütünlük tasarlama ve yapma düşüncesine, daha genel olarak soyuta karşı derin bir şüphe duyar. Bunun nedeni insan aklının ve yeteneklerinin sınırlı olduğu inancıdır. Bu yüzden devrime karşıdır. Ancak statik bir durumdan yana olmayıp, içinde değişimi barındırmaktadır. Bu değişim aşamalar halinde gerçekleşen, toplumun istikrarını ve bütünlüğünü bozmayan, gelenekleri tahrip etmeyen bir değişimdir (Köker, 1993: 88).

I. Dünya Savaşı sonrası meydana gelen yıkımın büyük hayal kırıklığı, modernizme, liberalizme ve rasyonalizme karşı tepkileri artırmıştır. Bu durum muhafazakâr duruşa da yeni bir dayanak ve tavır kazandırmıştır. Muhafazakâr tavır bu şartlarda radikal ve atak bir görünüm almıştır. Savaş ve sonrasında geleneksel toplumsal ilişkiler ve kurumlar altüst olurken, bu durumu istikrara kavuşturacağı ve düzenleyeceği umulan burjuva düzeni de bu yeteneğini kaybetmiş, sosyalist ya da komünist nitelikli ihtilal olasılığı ile karşı karşıya kalmıştı. Muhafazakâr tepki, gelenekle birlikte geleneksel muhafazakârlığın da gözden düştüğü bu ortamda kendisine ters görünen bir kuruculuk ve devrimcilik iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu tepkinin özelliği, yitirilen mitos ve değerleri politika yoluyla yeniden kurmanın mümkün olduğuna inanmasıdır. Arka planındaki felsefi yönelimlerden Bergsonculuğun kavramıyla bu “hayat hamlesi” muhafazakârlığın modernleşmesinde en önemli adımdır. “Bu adımla muhafazakârlığın, modern bir ideoloji ve siyasal program olma özelliği açığa çıktı; o da pekâlâ bir ‘toplum yapma’ tasarımıydı” (Bora, 2003: 66).

Dural’a göre genel geçer muhafazakârlık ile Kemalizm arasında çekinceli ittifak vardır. Gökalp pozitivist olduğu için bir muhafazakârlığın zıt kutbudur. Ziya Gökalp’i, muhafazakâr saymak pek mümkün değildir. Gökalp; modernist, aydınlanmacı ama seçmeci kişiliği ile tanınmaktadır ancak izleyenleri, okuyanları muhafazakâr olduğu için muhafazakâr olarak da adlandırılır. Ana damar Türk muhafazakârları olarak Peyami Safa, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Mustafa Şekip Tunç sayılabilir (Dural, 2005: 197-199).

Bora’ya göre, Türk muhafazakârlığının bir üslup ve sıfat özelliği olmanın ötesinde ancak bir siyasal program olmanın gerisinde konumlandığı beş yol izinden söz edilebilir. Birincisi, klasik örneği Yahya Kemal olan “kültürel muhafazakârlıktır”. Siyasi etkileri olan ikinci bir yol “muhafazakâr İslamcılık” veya “muhafazakârlık olarak İslamcılık”tır. Üçüncü yol izi, muhafazakârlığın siyasallaşmasının bir biçimi olan “milliyetçi muhafazakârlıktır”. Çeşitli düşünce adamları kendi konumlarından bu ize katkıda bulunmuşlardır. “Muhafazakâr devrim” olarak yorumlanabilecek dördüncü iz en belirsiz ve kesikli güzergâhı oluşturmaktadır. Nurettin Topçu’nun yanı sıra radikal İslamcılığın bazı yönelimleri ile ülkücü milliyetçi akımın İslamlaşma uğrakları bu yolda izlenebilir. Beşinci iz olarak da “muhafazakâr-liberal” bir izden bahsedilebilir. Ahmet Ağaoğlu ve

Ali Fuad Başgil bu konumda yer almaktadır (Bora, 2003: 95-96). “Kökü mazide olan ati’yim” sözü Türk muhafazakârlığının modernizm karşısında temel söylemi olmuştur. Mustafa Şekip Tunç ve diğeri için din, toplumda tutunum yeridir. İnsan odaklı bir din anlayışı benimsenmektedir. Türk Muhafazakârlığının en temel vurgularından olan kültürel farklılıklara vurgu ve toplumsal değişimin kendiliğindenliği ve özgünlüğü sorunu Tunç’un da ağırlıklı olarak üzerinde durduğu konular olmuştur (Safi, 2005: 86-88).

Türk muhafazakârlığı, özellikle Cumhuriyet döneminde kendisini bir siyasi düşünce olarak konumlamamış ve bu biçimde ifade etmemiştir. Muhafazakâr eleştiri de bir kurulu düzenin bir eleştirisi olmamıştır. Hatta muhafazakârlığın en sert siyasi tavırları bile iktidar ilişkileri ve rejim konusundaki suskunluğunu korumuştur. Türk muhafazakârlığının asıl olarak kültürel bir muhafazakârlık olduğu ve bu nedenle toplumsal ve siyasal kategorileri kültürel kategorilere dönüştürdüğü ve kendisini kültürel alanda temellendirmiş olduğu söylenebilir. Muhafazakârlığın siyasal boyutu, bu yorumu taşıyacak toplumsal bir sınıfa ihtiyaç duyarken kültürel muhafazakârlık seçkinler tarafından yürütülebilecek bir projedir. Bu nedenle muhafazakârlık, modern Türkiye tarihinde, siyasal olarak çekinik ama kültürel olarak atak bir gelişim çizgisi seyretmiştir (Çiğdem, 2006: 18-19).

Mustafa Şekip Tunç, Bergson felsefesini Cumhuriyet dönemi modernliği açısından yaratıcı ve özgün bir kaynak olarak görmüş ve Bergson’un felsefesinin temel kavramlarını bir kültür görüşü olarak Türk modernliği ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Tunç’un görüşlerinin tümüne bakıldığında, özellikle kültür, toplum, devlet ve medeniyet konusundaki görüşleri itibariyle muhafazakâr bir düşünür olarak kabul edilebileceği görülmektedir. Tunç’a göre:

Muhafazakârlık, zamanı ihmal etmek değil, vakitsiz ve zorla koşturmayı önlemeye çalışmaktır. Liberalizm de doludizgin gitmek değil, zamanın hazırladığı değişme kabiliyetlerini geciktirmeden yapmaya bakmaktır. Bir arabacı bile hayvanlarını kuvvet ve kabiliyetlerine göre idare eder, dizginleri vaziyet ve icaplara göre kullanır. İster muhafazakâr, ister liberal olsun, hakiki siyaset adamları idarede ihtiyat ve basiret gösterenlerdir (Tunç, 1950: 33).

Muhafazakâr çevrenin görüşleri 1930’ların sonlarına doğru iyice belirginleşmeye başlamıştır. Bu belirginleşmede rejimin ideolojik arayış ve radikal uygulamalarının

etkili olduğu anlaşılmaktadır. 1930'ların başından itibaren ulus devlet anlayışı çerçevesinde uygulamaya sokulan programlar iktidarın gücünü pekiştirirken muhafazakâr çevrelerin içe kapanmasına veya iktidarın güdümünde kalmasına neden olmuştur. Muhafazakâr düşünce bu nedenle devlet içinde değil, üniversitede ve bazı muhafazakâr dergiler etrafında gelişmiştir (Yıldız, 2010: 258). Tunç'un kültürel alana ilişkin muhafazakâr görüşleri ağırlıklı olarak bu yıllarda kendini göstermeye başlar.

Tunç, "Adetler ve Görenekler" yazısında ilerlemekte olan bir toplumda yeni duyulan toplumsal ihtiyaçların asırlar görmüş ihtiyaçlardan daha az kuvvetli ve daha az tabii olmadıklarını belirtmektedir. Toplumlar gibi ihtiyaçlar da değişmektedir. Bu nedenle sadece toplumda yerleştikleri için adet ve görenekleri yaşatmaya çalışmanın da bir anlamı bulunmamaktadır. Ayrıca bu adet ve görenekler her zaman en makul ve mantıklı düşünceler değildir. Temelinde muhafazakâr olan adetler, günün meşru ihtiyaçlarına ve zekânın lüzumuna açıkça inanmış olduğu ilerlemelere de karşı gelmektedirler. Görenekler de teknik işlerde kazanılmış alışkanlıklardan başka bir şey değildir ve onu yaşatıp koruyan da toplumsal inançlardır. Yıldız (2010), Tunç'un "bu nedenle yenilikleri ancak büyük şehirlerde yaşayan insanların, yani seçkinlerin isteyeceğini, buna mukabil köylülerin görenekte kalmakta son derece ısrarlı olduğunu belirtmektedir" (260-261).

Mustafa Şekip Tunç, fikir hayatının son dönemlerine kadar kendisini muhafazakâr olarak tanımlamaktan kaçınmıştır. Bunun nedeni ise muhafazakârlığın bir tür gerçilik şeklinde anlaşılıyor oluşudur (Yıldız, 2010: 256). Tunç, muhafazakâr kavramını, 1954 yılındaki "Muhafazakârlık ve Liberallik" yazısında Cumhuriyet Halk Partisi'nin politikalarından ödün vermeyen, tek tipçi, gelişmelere kapalı tutumunu tasvir için kullanmaktadır. Tunç'a göre, önceleri liberal bir rol oynayan Cumhuriyet Halk Partisi, başlangıçtaki liberal vasfını kaybederek muhafazakâr bir hale bürünmüş, bunun karşısında Demokrat Parti'ye liberallik vasfını kazandırmıştır (Tunç, 1954: 89).

Muhafazakârlık, modernlik ve milliyetçilik Tunç'un düşüncelerinin ortak noktasıdır. Tunç'un *şuurlu muhafazakârlık* anlayışı, tüm fikirlerinden dolaylı veya direkt olarak anlaşılabilirse de, 1956 yılında yazmış olduğu "Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık" yazısında daha detaylı bir şekilde görülebilmektedir. Tunç, yazısında liberalizmi

“bırakınız yapınlar, bırakınız geçsinler” ilkesine dayanan bir siyaset anlayışı olarak tanımlamaktadır. Tunç’a göre ilk olarak İngiltere’de ortaya çıkan liberal düşüncenin kaynağında, Endüstri Devrimi ile birlikte doğan kapitalizmin ilk olarak bu ülkede ortaya çıkması yatmaktadır:

‘Bırak yapın, bırak geçsin’ prensibine dayanan siyaset cereyanına ‘liberalizm’ denilmiş, bir buçuk asır önce nazariyecileriyle İngiltere’de desteklenmişti. Kapitalizmi daha çok İngiltere lehine temellendiren bir siyasetle birlikte ‘ekonomik devir’ açılıyor. Buna göre iktisadî hayat, ticaret dâhilde ve hariçte serbest olacak ve serbest rekabetle ayarlanacak, rekabet haricinde hiçbir engel olmayacak. Bu siyaseti tutanlara ‘liberaller’, bunların mensubu oldukları partiye ‘Liberal Parti’ denmişti (Tunç, 1956: 1).

Ancak Tunç’a göre İngiltere büyük ve mazisi çok eskilere dayanan bir ülke olduğundan tek bir parti veya tek bir anlayışla ya da bir başka deyişle aynı tip görüşler çerçevesinde idare edilemezdi. Böyle bir durum doğası gereği totaliter bir anlayışa götürebilirdi. Tunç, bu yüzden İngiltere’de ilerlemeci liberallerin karşısına, tarihinden kopmamayı savunan ve dengeli bir ilerleme için önemli bir aktör olacak muhafazakârların çıktığını belirtmektedir. Bu aynı zamanda demokrasi rejiminin de bir gereğidir:

Demokrasi ile idare edilen İngiltere’de bu parti tek başına kalamaz, istediği gibi hüküm süremezdi. Karşısında bir muhalif parti olacaktı. Bu partiye ‘muhafazakârlar’ denildi. Liberal Parti’nin emeli, memleketin çok müsait bir durumda bulunan iktisadî hayatını alabildiğine genişletmek, zenginliği hudutsuz olarak artırmak, maddî kazanç ve servete birinci plânda ehemmiyet vermektir. Maddecilik çağı da bu suretle başlamıştı. Modern tekniğin gelişmesiyle bu yolun tutulması ayrıca zaruret olmuştu. Muhafazakârların vazifesi bu maddî gidişi frenlemek olabilirdi. Çünkü milletlerin selâmeti yalnız maddî hayatla olamazdı. Manevî hayat ve onun kıymetleri vardı. Bunlar da korunmak isterdi. Memleketin kültürel ve siyasî olgunluğu bu noktayı ehemmiyetle takdir edecek bir kıvamda idi. Durgun, uyuşuk bir gelenekçilikte kalamazdı (Tunç, 1956: 1).

Tunç, liberallerin aşırılıklarına karşı ülkenin tarihinden bugüne getirmiş olduğu medeniyet çizgisinden sapmaması için şuurlu bir muhafazakârlığın önemli bir kontrol mekanizması görevi gördüğünü ileri sürmektedir:

Liberalilerin aşırı ilerleme temayüllerine karşı temkinli ‘şuurlu bir muhafazakârlık’ tabiatıyla doğacaktı. Aksi takdirde millî ve beşerî kıymetlerin çiğnenmesi tehlikesi vardı. Bu partinin mukavemetlerine rağmen maddî kazanç, maddî servet hırsını itidalde tutmak kabil olmamıştı. Dâhilde ve hariçte aşırı istismarlar, sömürmeler tam bir buçuk asır devam etmişti. Batının zenginliği de bu devirde olmuştur. Fakat bu, bir taraflı bir zenginlikti. Diğer tarafta proletarya denilen gayrimemnun, isyankâr bir sınıf doğmuştu. İptidaî maddeleri sömürülen ve el sanatları, makine

mahsullerinin istilâsıyla, körletilen müstemlekelerin hali de günden güne fenalaşıyordu (Tunç, 1956: 1).

Tunç, tarihi materyalizmin de bu ortamda doğduğunu ve bu ortamın toplumda en büyük rolün kapitalist ve işçilerde toplandığı izlenimi verdiğini belirtmektedir. Menfaatleri birbiri ile çatışan bu iki sınıfın mücadelelerinin açıklanmasında ise yanlış olarak bütün bir tarih boyunca bu çatışmalar olmuş ve tüm tarih bununla açıklanabileceği gibi genellemelere gidilmesinin hatalı olduğunu belirtmektedir:

‘Tarihî materyalizm’in doğması da bu devrin İngiltere’de şahlanmaya başladığı bir zamanda görülüyor. Fabrikaların gittikçe çoğalması işçi topluluklarını artırıyor, köylülerin mühim bir kısmını kendine çekerek muazzam bir amele topluluğu vücuda geliyor. Cemiyette en mühim rolün kapitalistlerle işçilerde toplandığı zehabını veriyor. Menfaatleri birbiriyle çatışan bu iki zümrenin mücadeleleri, sanki her zaman böyle olmuş gibi, bütün bir tarih sınıf kavgalarıyla açıklanabilecek gibi görünüyor. Nitekim “tarihî materyalizm” bu zehaplardır ki, tarihin bütün oluşunu böyle iki sınıf çatışmalarıyla açıkladığını sanıyor. Muayyen ve geçici bir devrin hayatını bütün bir tarihe yaymakta bir beis görmüyor. İnsan zekâsı yalnız teknik mi yaratıyor ki, sadece onun tesirleri altında kalsın? Ekonomik hayatın son yüz elli yıl içindeki durum ve gidişinin hep öyle kalacağına nasıl hükmedilebilir? Geleceği kesin olarak bilmek kimin haddi? Tarihin bir ilim olup olamayacağı hâlâ münakaşalı ve şüpheli iken tarihî oluşun umumî gidişi nasıl bilinebilir? Hayatın oluşları mekanik bir gidiş midir ki, önceden keşfetmek kabil olsun? Ana rahmindeki cenin hangi mekanik ve fiziko-şimik kanunla bir insan yavrusu haline geliyor. Bu oluşu herhangi bir tasavvur, bir imaj, bir fikirle ifade etmek mümkün müdür? Kendi kendilerine olan bu yaratıcı oluşun dokuz ay hiç durmadan işleyen bir sinema makinesiyle alınacak bir şeridini elde etmek kabil olsa akıl ve zekâyı aşan bir hayat hamlesi, yapıcı ve yaratıcı bir hayat içgüdüğü ile vücut bulunuyor. Hiçbir tarih nazariyesinin bu oluşu idrâk etmesine imkân yoktur. *Hayatın bütün sırrı da onun oluşlarındadır. Zekâsına, tekniğine mağrur olan insan hayatının sırrı karşısında mutlak bir aciz içindedir. Materyalizm, mağrur olan zekâmızın bir tesellisidir* (Tunç, 1956: 1-2).

Tunç, buna ek olarak “Daha yirminci asra girerken Avrupa ve Amerika’da yetişen büyük mütefekkirler bütün mekanik tekâmül nazariyelerinin kifayetsizliğini açıkça göstermişler, nereye ve nasıl gideceği önceden bilinmeyen *yaratıcı bir tekâmül telâkkisini* kabul etmek zaruretini duymuşlar” demektedir (Tunç, 1956: 2). Tunç’a göre geçmiş, bütün dertlerin dermanıdır. İlerlemek ancak maziden alınacak derslerden çıkarılacak sonuçlarla olacaktır. Tarihini bilmeyenin veya inkâr edenin gelecekte yenilmesi aşikârdır. Geçmişle beraber kol kola bir ilerlemenin formülü ise *şuurlu muhafazakârlıktır*:

Ne olsa mazi, hale nisbetle daima çok daha zengindir; çünkü o bütün tarihtir. Şuurlu muhafazakârlık da bu tarihe karşı beslenen derin bir duygu ve bağlılıkla olur. Medeniyet değiştirme zaruretiyle onu ihmal edemeyiz. Çünkü bu ihmal bizi köksüzlüğe götürür. Köksüz bir ağaç yaşamadığı gibi mazisini unutmuş bir millet de yaşayamaz. Schopenhaur'ın dediği gibi: 'Tarih insan nev'i için fertteki akıl gibidir. İnsan akıl sayesinde hayvan gibi görülen halin dar hudutlarında mahpus kalmaz; sonsuz derecede vasi olan maziye de tanır; aynı zamanda maziye bağlı olan halin kaynağıdır. Hali daha açık, daha iyi anlamak da ancak bu sayede olur' (Tunç, 1956: 2).

Tunç düşüncesinde *şuurlu muhafazakârlığın* çok büyük bir önemi bulunmaktadır. *Şuurlu muhafazakârlık*; tarihe karşı beslenen derin bir duygu ve bağlılıkla olmaktadır. O tarih ki, hale karşı daima daha zengin olan mazidir. Tarihi ihmal etmek köksüzlüğe götürür ve köksüz bir millet de yaşayamaz. Tunç'a göre, istikbal, tarihteki akıl adamların fikirleri ile gelecektir. Bunun aksi yani geçmişin reddi ise milletlerin sonunu getirecektir.

Hayvanlar sadece halde yaşamakla, insanlar arasında buldukları halde bile, esirdirler. Tarihini bilmeyen bir millet de yalnız halde mahpus kalıyor. Ne kendi mahiyetini, ne de kendi mevcudiyetini biliyor; çünkü bu mahiyet ve mevcudiyet ancak mazi ile açıklanabilir. İstikbal için de ne bir şey görür ve düşünebilir. Bir millete tam şuurlanmayı ancak tarih verir. Tarihte bir boşluk bir şuur boşluğu, bir hafıza boşluğu gibidir. Bu itibarla tarih beşeriyetin akli, düşündürücü şuurudur da denebilir. Dört bir tarafımız mazinin hatıra ve yadigârlarıyla çevrilmiştir. Her gün onları görmesek, bir dünümüz olmayacak, günümüz içinde mahpus kalacağız. Ne mübarektir o, kimseler ki, tarihimize, dünlerimizi yaşatmaya, sevdirmeye, unutturmamaya eğilmişlerdir. Bugünü yaşatmaya çalışanlar da yarından sonra tarihin malı olacaklardır; bakılırsa bütün beşerî eserler er geç tarihin malı olacaklardır. Bütün nehirler denize döküldüğü gibi bütün beşerî yaratmalar tarih ummanında toplanacak; bütün beşeriyet de bu ummanda olacaktır (Tunç, 1956: 3).

Tunç'a göre, tarihini bilmeyen milletler halde hapis gibidirler ve bundan kurtulamazlar ve gelecek için de bir şey düşünemezler. Tarih beşeriyetin akıldır, düşündürücü şuurudur. Tarihteki bir şuur boşluğu aynen bir hafıza boşluğu gibidir ve bu nedenle *şuurlu muhafazakârlık* tarihî bir şuurdur:

Şuurlu muhafazakârlık dediğim zaman tarihi bir şuur kastediyorum. Ne yazık ki, millî bir tarihimiz henüz yok denecek kadar fakir ve dağınıktır. Vakanüvislerin gösterdikleri gayret kadar himmetimiz yok. Yeni zaman medeniyeti kendini ve beşeriyeti anlamak için yalnız kendi tarihine değil, bütün medeniyetler tarihini türlü yollardan öğrenmeye büyük bir ehemmiyet vermiş olduğunu yetiştirdiği büyük müverrihlerden anlıyoruz. Dedelerimiz bütün imparatorlukta yükselttikleri âbidelerle mabetlerin ömürlerini yıllarda sene sonra sürecek gibi yapmışlar, öyle hesabetmişlerdir; bizden bekledikleri muhafazakârlığın nasıl olmasını istediklerini de dolayısıyla anlatmışlardır. Orta zaman medeniyetimizin emsalsiz şahitleri de

bilhassa bu anıtlardır. Onlarla her zaman iftihar edebiliriz. Ne yazık ki, bunların birçoğu tufeyli birtakım takıntı yapılarla yaralanmışlardır. Onları bu halde bırakamayız; çok ayıp olur (Tunç, 1956: 3).

“Şuursuz bir muhafazakârlığı” da değişim karşıtı ve statükocu bir anlayış olarak değerlendiren Tunç, bu anlayışa karşı çıkmaktadır. Bu anlamda Tunç’un kullandığı “muhafazakârlık” kavramı tutuculuk ile eşanlamdadır. Tunç’a göre; sosyal hayatın tarihi toplumların yerinde saymayıp, sürekli bir tekamül geliştiklerini göstermektedir. Dışarıdan bir müdahale olmadığı sürece donmuş, kalıplaşmış bir halde kapalı kalan cemiyetlerin tamamıyla muhafazakâr olan durumları, dış tesirlerle ve büyük dinlerin etkisiyle giderek daha açık toplum haline gelmeye başladıklarından bunlarda da liberal açılımlar yapma eğilimleri başlayacaktır. Bundan dolayı toplumsal şuursuzluktan şuurluluğa doğru gidilecektir (Tunç, 1954: 91). Geçmişin inkâr edilmesinin, olası bir dağılma durumunda “şuursuz bir muhafazakârlığa”, bir diğer deyişle yobazlığa varan gericiliğe neden olabileceğini belirten Tunç; bu durumun önlenmesinin yolunu, ilerlerken geleneklerin dikkate alınması anlamında *şuurlu muhafazakârlık* olarak sunmaktadır:

Cahil, meczup birtakım Ticanîlere bakarak, geri, şuursuz bir muhafazakârlığa meydan vermeyiz. Bu gibi haller inkıraz devirlerinin hastalığıdır. Eski Yunanın inkıraz hengâmelerinde Anaharsis bakın ne diyor: ‘Hâkimler münakaşa ediyorlardı, fakat kararı veren cahillerdi’. Xénophan da: ‘Atine’de halka, fakirlere, belediyelerle idare edilen nahiyelerin heyetlerine ehliyetli kimselerden çok daha fazla ehemmiyet verilmişti’ demekle sözün ayağa nasıl düştüğünü anlatmak istiyor. Görülüyor ki, medeniyetlerin inhitatı, ehliyetli kimselerin gölgede kalacak bir duruma gelmesi ve sözün ayağa düşmesiyle başlıyor. Şuurlu muhafazakârlık da millet ve medeniyetlerin inhitat devirlerinde oluyor (Tunç, 1956: 3).

Millet hayatını da bir ağaca benzeten Tunç; milleti de kökleri, gövdesi ve dallarıyla bir bütün olarak görmektedir. Kök; milletin mazisi, gelenek ve adetleridir. Köklere bağlı olan gövde; halk topluluğudur, gıdasını da daha çok doğrudan doğruya bu köklerden almaktadır. Asıl meyve veren dallar ise milletin seçkin ve aydın zümresidir (Tunç, 1956: 2). Bunları besleyen sadece ağacın kökleri değildir, aynı zamanda hürriyet havası, hürriyet güneşi de ağacı beslemektedir. Hürriyet havasının her cemiyette esmeyeceğini ifade eden Tunç’a göre, hürriyet güneşinin doğması için cemiyette iş bölümünün son derece artarak fertlerin çeşitlenmeleri, bu çeşitlilik arasında esen rüzgârların yaratıcı şahsiyetlerin yetişmiş olması gerekmektedir. Bunlar henüz yoksa millet hayatı “hassasiyet”, “heyecan”, “görenek”, “gelenek”, “örf ve adet” düzeni içerisinde devam

edecek, hürriyete de ihtiyaç duyulmayacaktır. Bu durumda muhafazakârlık da “ananeperestlik” olarak kalacaktır. Tunç’a göre Tanzimat’tan beri söz ya da yazı ile yapılan hürriyet mücadelelerinin sonuçsuz kalması toplum yapısının yeni zamanın toplum yapıları haline henüz gelememiş olmasından kaynaklanmıştır. Kalkınmanın hızlanması ise Cumhuriyetle başlamıştır (Tunç, 1956: 3).

Muhafazakârlık kavramı tek başına kullanıldığında Tunç için hem yalnızca geçmişin değerlerini savunan ve geçmişte ısrar eden ananeciliği hem de politikalarında ısrar eden Tek Parti zihniyetini çağrıştırmaktadır. Ayrıca, 1950’li yıllarda ortaya çıkan ve Tunç tarafından şuursuz muhafazakârlık olarak nitelendirilen Ticanîlerin faaliyetleri Tunç’u şuurlu bir muhafazakârlık arayışına itmiştir. Böylece Tunç, “şuur” kavramıyla belirlediği kendi bakış açısını diğer muhafazakârlık biçimlerinden ayırmaktadır: “Tunç’un ‘şuurlu muhafazakârlık’ tanımı onun birey, toplum ve devlet ve bunlar arasındaki ilişkiler konusundaki görüşlerinin en olgun şeklini göstermektedir” (Yıldız, 2010: 264-265).

Safi’ye göre; Türk muhafazakârlığı kendi içerisindeki özgün yönlerini dikkate alarak gruplandırılırsa ana hatlarıyla, “Kültürel Muhafazakârlık”, “İslamcı Muhafazakârlık”, “Milliyetçi Muhafazakârlık” ve “Liberal Muhafazakârlık” olarak dört kategori içerisinde incelenebilir (Safi, 2005: 85). Tunç, “Diğer Batı” olarak nitelediği Kant ve Alman düşüncesi ile başlayan Fransız düşüncesinde Renouvier’den itibaren 20. yüzyılda Bergson’a kadar ulaşan isyankâr bir Batı’nın düşünürlerini referans almakta, rasyonel akıl ve pozitivizm eleştirilerinde Burke ve Bonald gibi düşünürlerin eleştirilerine benzer tenkitler yönelmektedir. Bu çerçevede anti-pozitivist ve ruhçu bir felsefe kurmaya çalışmaktadır (İrem, 1999: 145; Safi, 2005: 86). Tunç, Bergsonculuğun en önemli temsilcisi olduğu “Diğer Batı” idealinin dayandığı ruhçu ve romantik dalgayı, Cumhuriyet modernliğinin yaratıcı özgünlüğünü en açık şekilde temsil edecek yeni bir kaynak olarak değerlendirmiştir. “Diğer Batı” fikrinden aldığı felsefi temaları belirgin bir siyasal program hâline getirmekten ziyade bir kültür görüşü olarak ulusalcı hareket ile uzlaştırmaya çalışmıştır (İrem, 2007: 259).

Şuurlu muhafazakârlığın temeli, tarihî bir şuardan kaynaklanmaktadır. Tunç’un *şuurlu muhafazakârlık* anlayışı Kemalist modernizmi şekillendiren ulusçu, cumhuriyetçi, laik

ve siyasal meşrutiyeti halk egemenliği anlayışına dayandırılarak ilerleyen siyasal modernlik hareketi içinde doğmuştur. Açıkça anlaşılacağı üzere *şuurlu muhafazakârlık*, yüzü yine Batı'ya dönük bir hareket olarak gelişmiştir. Bu açıdan, bağlı olduğu romantik ve atılımcı felsefe anlayışına uygun düşen bir teorileştirme hamlesiyle, tekilci ve tarihselci bir siyaset anlayışını Türk fikir hayatına getirmiştir. Böylece 'Türk dönüşümü' içinde ortaya çıkan bir dizi önemli siyasal ve kültürel sorun karşısında, Kemalist yönetici seçkinlere pozitivist-hümanist anlayıştan farklı fikir olanakları sunmuştur (İrem, 1999: 143). *Şuurlu muhafazakârlığa* Tunç çifte bir rol atfetmektedir: Cumhuriyet siyaseti içinde *şuurlu muhafazakârlık* hem ilerleme içinde bir düzen anlayışı hem de değişim içinde muhafaza etme ihtiyacını karşılayabilir:

Tarih ve hayat değişme ve muhafaza etme karakterlerini daima birlikte taşır. Muhafaza etmeden sadece değişmek yokluktan yokluğa gitmektir. Değişme olmadan da sadece muhafaza etmek hiçbir şeyi muhafaza edemez. Çünkü tarih ve hayatın tazeliğini muhafaza edebilmesi bu iki esas karakterin bulunmasına bağlıdır. Son üç asırlık Avrupa medeniyetini diğer bütün medeniyetlerden ayıran en bariz karakter, hiç durmaması, kendisile birlikte muhitini değiştirmekte gittikçe hızlanması ve aynı zamanda saklanılacak şeyleri en çok ve en iyi muhafaza etmeğe çalışmasıdır (Tunç, 1942h: 2).

Tunç'a göre toplumlar, ancak iç etkileri sonucunda kendiliğinden değişebilir; bu yüzden de toplumsal değişimi hızlandırmak ve yönlendirmek amacıyla her türlü dışsal müdahale, değişim üzerinde olumsuz etkide bulunabilir. Bilimsel hakikat ve doğrular çerçevesinde gelecekte daha aklî bir toplumsal organizasyon yaratmak hedefiyle topluma müdahale eden siyaset anlayışının dayandığı akılcı ve pozitivist proje, toplumu tek bir yöne, mutlak kurallarla oluşturulmuş bir yapıya mahkûm etmeye çalışmaktadır. Oysa toplumların izleyecekleri farklı değişim yolları olabileceği ve pozitvizmin aşamacı, ilerlemeci anlayışının kendi değişim modelini evrenselleştirerek ulusal kültürler arasında farklılıkları yok saydığı unutulmaktadır (İrem, 1999:143). Tunç, ne bütün değerlerin geçmişte aranması gerektiğini savunan ananeciler gibi muhafazakâr, ne geçmişi tümünden silip her şeyi yeniden kurmaya çalışan devrimciler gibi modern, ne de Türk milletinin irki üstünlüğünü savunan ırkçı bir milliyetçidir (Yıldız, 2010: 256). Tunç, tekâmülcü bir anlayışa sahiptir ve Bergson gibi bütün varlığı ve olayları "oluş" ve "tekâmül" halinde olarak değerlendirmektedir. Bu açıdan bakıldığında muhafazakârlık, modernlik ve milliyetçiliğin Tunç düşüncesinde Bergsoncu bir senteze kavuştuğu açıkça görülmektedir.

Peyami Safa, Aydınlanmacı ve ilerlemeci Batı medeniyetine karşı bizzat Batı içinde direnerek gelişen ikinci bir felsefi ve siyasi bir akımın varlığına dikkat çekmiştir. Bu hareketin tarihi ise Osmanlı-Türk aydınlarınca neredeyse hiç incelenmemiştir. O'na göre “ilim ve akıl hegemonyasına karşı ikinci bir düşünce akımı” halinde gelişen bu hareket, Batı'nın Batıya karşı olan ayaklanmasını temsil etmektedir ve 19. yüzyılın sonunda Batı fikir ve siyaset hayatı içerisinde etkisini derinden hissettirmektedir. İsyancı ikinci Batı'nın yükselişi ile Batı'da ilimlerin diktatörlüğünün çöküşü hadisesi ortaya çıkmıştır (İrem, 2002: 47). Tunç'un, “İsyankâr Diğer Batı”nın fikri kaynaklarına yönelerek, Gökalp yolu ile Osmanlı-Türk modernliğinin son dönemine damgasını vuran Durkheimci sosyolojik rasyonalizme karşı yeni bir yönü göstermiş olması fikir tarihimiz içinde önemli bir yol ayrımında durduğunun bir göstergesi olarak görülmelidir. Tunç'un dikkatleri yönelttiği “Diğer Batı” ise “Zihinci Batı”dan ayrılır (İrem, 2007: 257). “Diğer Batı”, yaratıcı bir kültür iklimi olarak Fransız felsefesinin ruhçu-mistik cereyanları içinden geçerek, iradeci bir başkaldırı hareketi şekline bürünmüştür (İrem, 2007: 257). Pozitivist hümanizm karşıtı felsefi eğilimlerinin Bergsonculuk ile kesiştiği yerde ortaya çıkan “Diğer Batı”, Türk İnkılâbının milliyetçi hassasiyetlerini daha açıklıkla yansıtacak bir kaynak olarak görülmektedir (İrem, 2002: 47-48).

Tunç, Türk modernleşmesinde önemli yeri olan akılcı ve pozitivist Batı yerine “Diğer Batı”ya ait kaynaklar yolu ile metafizik temelleri kuvvetli yeni bir Cumhuriyetçi yaşam felsefesi oluşturmak istemiştir. Anti-pozitivist ve ruhçu felsefenin kesişme noktalarında yer alan, aynı zamanda kültürel özellikleri ağır basan *şuurlu muhafazakârlık* görüşüyle, Tunç, “cumhuriyetçi muhafazakârlık” olarak adlandırılabilir bir akımın güçlü temsilcilerinden biri olmuştur (İrem, 2007: 259). “Cumhuriyetçi muhafazakârlık”, Kemalist modernliğin, özellikle sosyal ve siyasal alanda “ilimci Batı” modeline dayanan bir şekilde ilerlemesine bir tepki olarak 1930'lu yılların başında doğan felsefi ve siyasi bir harekettir.

Romantik geleneğin organik gelişme anlayışı, Herder'in “halk ruhu” ve “kültür” kavramı, ahlaki yenilenmenin mümkün olduğunu iddia eden Bergson'un “yaratıcı tekâmül” kuramı, “kendiliğindenci ve iradeci siyaset felsefesi” ile “şahsiyetçi insan” görüşü, cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların yazılarında sıklıkla yer alan felsefi ve siyasi temalara kaynak teşkil etmişlerdir (İrem, 2002: 46-49). Tarih ve hayatın canlı ve

hareketli karakterini vurgulayan Tunç, değişim ve muhafazanın birlikteliğine işaret etmektedir. Bütün varlık ve olayları temelde “oluş” fikrine bağlamış olan düşünürün yalnızca muhafaza etmeyi düşünen gelenekselciliği ya da kaynağını 18. yüzyıl düşüncesinden alan düz bir ilerleme anlayışını savunması beklenilemez. Tunç’un görüşleri değişim ve ilerlemeyi içinde barındıran üçüncü bir yol olarak düşünülebilir. Tunç’un hem değişim ve hem de muhafazayı iç içe geçiren yaklaşımı Ahmet Hamdi Tanpınar’da da “devam ederek değişmek, değişerek devam etmek” şeklinde ifadesini bulmaktadır (Yıldız, 2010: 257).

Cumhuriyetçi muhafazakârlık, Türk inkılâbının ve Kemalizmin yarı-bağımsız bir aydın grubunca geliştirilmiş olan ilk yorumlarından biri olma özelliği taşımaktadır. Kemalist modernleşme siyaseti, Osmanlı’dan miras alınan İmparatorluk devlet yapılarını hukuki ve idari reformlar yoluyla ulus devlet yapılarına dönüştürerek millileştirmeyi amaçlamıştır. Devletin milli devlet, toplumun da millet olarak yeniden örgütlenmesi Kemalist inkılâpçı siyasetin soyut hukuki reformizminin hedeflediği siyasal mühendislik girişiminin ve kültür projesinin hedefleridir. Cumhuriyetçi muhafazakâr görüşün Türk düşüncesindeki asıl önemi 1930’lu yıllar içinde ortaya çıkan inkılâp ve Kemalizm tartışmaları içerisinde “siyasal merkezin kıyısında” üretilen yeni bir Kemalizm yorumu olmasıdır. Cumhuriyetçi muhafazakârlık Kemalist hukuki-idari reform stratejisinin öngördüğü yukarıdan aşağı devrim metodunun eleştirisine dayalı muhafazakâr bir inkılâp yorumu olarak gelişerek, bir uygarlaştırma siyaseti olarak ilerleyen cumhuriyetçi reformizmin bizzat Tek Parti döneminde ortaya çıkan ilk felsefi-siyasi eleştirisi olmuştur. Cumhuriyetçi seçkinlerin modernlik karşısındaki çelişkili tutumları Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Ağaoğlu, Hilmi Ziya Ülken ve Peyami Safa gibi cumhuriyetçi muhafazakâr hareketin önemli isimlerinin ideolojik, kültürel ve bilimsel çalışmaları içinde açık bir felsefi ve siyasal bir derinlik ve içerik kazanmıştır (İrem, 2006: 105-107).

Cumhuriyetçi muhafazakârlık, hem dinin sosyal, hukuki ve siyasal yaptırımların kaynağı olmasını amaçlayan İslamcı ve tepkici hareketlere hem de cumhuriyetçi siyaset içinde gelişen liberal ve sosyalist hareketlere karşı milliyetçi siyaset anlayışını güçlendirerek Kemalizmi, bu karşıtlıklar ekseninde geliştirilen yeni bir muhafazakâr değişim anlayışına uygun hale getirme çabalarına yön vermiştir. Cumhuriyetçi

muhafazakârlar bu nedenle, sadece liberal, sosyalist, Osmanlıcı ve İslamcı çevrelerle değil, “pozitivist-hümanist felsefeden güç alan Aydınlanmacı tezler çerçevesinde Türk inkılâbının hedeflerinin belirleyen yönetici Kemalist seçkin gruplarıyla da karşı karşıya gelmişlerdir” (İrem, 2006:108).

Oysa Tunç’a göre gerçek aydın’ın görevi her şeyden önce fikir hayatının ilerlemesine hizmet etmektir. Gerçek aydınlar ne ihtilalciler ne de gelenekçilerdir. Tunç, 1923 yılında yazdığı “Tam Manasıyla Münevver” yazısıyla münevver kavramını değerlendirmiştir. Münevver, ananelerin insanı barışsever kılan muhitini, zaruret ve meşruiyetlerini takdir eder. Geçmiş hatırlatan ve yaşatan kıymetli mesai ve yadigârlarda adeta dindarâne bir heyecan ve cazibe bulur, fakat hiçbir zaman tam olarak ananeci olamaz. Çünkü bu mirastan kuvvet ve saadet alır fakat “mazinin gözü bağlı bir esiri” olmaz, asıl görevinin bu mirasın sağlam, doğru, canlı, tabiata ve akla uygun taraflarını seçmek olduğunu bilir. Münevver, aynı zamanda ihtilalcilerin aceleciliğine ve asabiyetlerine, ananecilerin tereddüt ve fevranlarına, lafazanların da boş sözlerine aldırılmaz (akt. Yıldız, 2010:257).

1930’lu yılların başında Kadro Dergisi çevresinde toplanan sosyalizm eğilimli aydınlarla girdikleri siyasi polemiklerle kendini belli eden cumhuriyetçi muhafazakârlık kavramsal olarak birkaç farklı yönden gelen tesirlerin etkisi altındadır. Felsefi olarak, materyalizm, pozitivism, akılcılık ve hümanizm akımları karşısında ruhçu ve romantik bir akım olarak kendini göstermiştir. Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi eski ve yerel siyasi hareketler karşısında cumhuriyetçi ve milliyetçi bir yolda gelişmiş ve radikal-kültürcü bir şekil almıştır. Liberalizm ve sosyalizm gibi modern ideolojiler karşısında da felsefi ve siyasi anlamda modern muhafazakâr bir ortamın aydınlar arasında doğmasına neden olmuştur. Bu çevrenin temel kavramları incelendiğinde asıl etkinin Doğulu ve İslami gelenekler olmayıp romantizm, ruhçuluk ve Bergsonculuk gibi Batılı felsefi ve siyasi geleneklerden geldiği görülmektedir (İrem, 2006: 108). Tunç’a göre aydın değişiklik olsun diye faydasız bir coşkunculuk, güç ve şiddetle yıkıp yeniden yapmayan düşüncesiz bir tahripkârlıktan kaçınmalıdır. Çünkü hiçbir şey yapmak cesaretini kendinde bulamayan ananeciler ile her şeyi çabucak değiştirmek isteyen ihtilalciler arasında kararsız kalan halk, ikisi arasında çekiştirilip durmakta ve hiçbir zaman kendi başına müspet bir terakki ve tekâmül yolu bulamamaktadır. Halkın sahip olduğu sağduyusu da bu akımlar karşısında kendisine yetmemektedir. Bu durumda aydının görevi, sağ ya da

sol taraf olmayıp ancak orta tarafın sağduyusundan genel hakikatleri çıkarmak olmalıdır (Yıldız, 2010: 258).

1930'lu yıllarda sosyalizm, liberalizm, pozitivizm ve hümanizm karşıtı bir felsefi, siyasi konum alan cumhuriyetçi muhafazakârlar 1950'li yıllarda bu yeni siyasi konumu Tunç'un deyimiyle "ananeyle dayalı aksiyon siyaseti" kavramıyla tanımlamaya çalışmışlardır. Türk inkılâbını hem muhafazakâr bir inkılâp olarak değerlendirme hem de "fikre dayalı aksiyon siyaseti"nin örnekleri olarak ele aldıkları liberalizm ve sosyalizm karşısında Kemalizmi "ananeyle dayalı aksiyon siyaseti" olarak yorumlama imkânına kavuşmuşlardır. Türk inkılâbını ve Kemalizmi sosyalizm ve liberalizm gibi modern ideolojilere kapalı bir hareket olarak gören cumhuriyetçi muhafazakârlar, Türk inkılâbının bu yönlere doğru gitmesini Batı'da yaşanmakta olan hakikat buhranının Türkiye'ye taşınması anlamına geleceğine inanmışlardır. Bu hakikat buhranının nedeninin ise ekonomik olmayıp kültürel olduğunu düşünmektedirler. Cumhuriyetçi muhafazakârlara göre liberalizm ve sosyalizm gibi ideolojiler ekonomizmden kaynaklanan indirgemeci toplum ve insan anlayışları nedeniyle Türk inkılâbının asıl hedefi olan kültürel kalkınmanın şartlarını tespit edemezler. Onlara göre Kemalizm, sadece ekonomizmin değil, materyalizm, mekanizm, bireycilik ve cemiyetçilik akımlarına kapılmadan Türk toplumunun yaşamakta olduğu hakikat bunalımına çare olacak şekilde geliştirilmelidir (İrem, 2006: 110-112).

Cumhuriyetçi muhafazakârlar organik bir toplum görüşünü paylaşmaktadırlar. Toplum sürekli bir değişim ve kendiliğinden bir oluş halindedir. Yaşam felsefesinin etkisiyle, değişimi yaşamın temel bir niteliği olarak görmüşlerdir. Bu anlayışa göre toplumlar, olmuş bitmiş varlıklar değildir ve toplum kendiliğinden bir oluş hali olarak her türlü dışsal müdahaleden korunmalıdır. Toplumların önceki deneyimlerinin bir toplamı olan gelenek, tarih içinde değişmez bir özün taşıyıcısıdır. Nitekim "gelenek sosyal değişime rağmen milli şahsiyetin tarihi veraset yoluyla aynı kalmasını sağlayan değerler alanıdır" (İrem, 2006: 113). Modernleşmeyi milli biçimlere dönüş olarak tanımlamış olan Cumhuriyetçi muhafazakârlar, sosyal değişimi de ölü geleneklerin yok olarak canlı ve milli geleneklerin hayat bulacağı bir değişim süreci olarak görmektedirler (İrem, 2006: 113-114). Cumhuriyetçi muhafazakâr görüş, Türk inkılâbının zihniyetinin soyut akılcılıktan ziyade pratik akıldan güç alan kendiliğindenci bir hayat atılımı olarak günün

gereklere göre şekillenmektedir. Toplumun, tarihsel bir varlık olarak canlılığını sürdürmesine neden olan gelenek ve insanın manevi yaratılarına verdiği anlamların bütünü olarak kültür alanının akıl ile anlaşılamayacak ve siyaset ile örgütlenemeyecek bir yapısı bulunmaktadır (İrem, 2002: 53).

Tunç, 19. yüzyılın bir yenilenme yüzyılı olduğunu; ancak, yıkılan ve yıkılmak istenilen şeylerin akılla kurulmuş ve akılla yaşayan ya da yaşanan şeyler olmadıklarını belirtmiştir. Bu noktada: “Türk İnkılâbı’nın hiçbir akli ilkeye dayandırılmadan hayatın gereklere göre ilerletilmesi düşüncesi cumhuriyetçi muhafazakâr inkılâp yorumlarının temelini teşkil etmiştir” (İrem, 2002: 50). Akıl ve hayat karşıtlığı cumhuriyetçi muhafazakâr aydınların felsefi anlayışlarını şekillendirmiştir.

Tunç bu karşıtlığı *iki farklı siyaset tarzı* olarak kavramlaştırmıştır. Tunç’a göre “ananeyle dayalı aksiyon siyaseti” örf ve adetleri, ananeleri ve daha da önemlisi menfaatleri de tarihi gerekliliklerin eseri olarak görmekte, toplumsal değişimin kendiliğinden ve tedrici bir şekilde ilerlemesi gereken bir süreç olarak görmektedir. Akıl, insani varoluşu bütünüyle kavrayamaz (İrem, 2006: 115). Kendiliğinden oluşlar içine değişen hayat ve varlık akli planların dar ve soyut kalıplarına sığdıramayacak kadar çeşitlidir. Buna karşın, “fikre dayalı aksiyon siyaseti” ise özellikle sosyoloji biliminin 19. yüzyılda pozitivist temellerde inşa edilmesiyle ortaya çıkan bir siyaset tarzıdır. Bu anlayışta ilim hem inkılâplara hem de sosyal reform siyasetine rehber olmaktadır. Tunç’a göre bu siyaset sonucunda modern zamanlardaki inkılâplar ilmin elinde esir olmuşlar ve toplumların organik varlıklar olarak sürekli değişim içinde olduklarını göz ardı ederek, onları bazı soyut planlar dâhilinde baştan inşa etmek girişimlerine neden olmuşlardır. Toplum “fikre dayalı aksiyon siyaseti”nin soyut biçimciliğinin yıkıcı etkilerinden korunmalıdır (İrem, 2006: 115).

Cumhuriyetçi muhafazakâr siyaset, Baltacıoğlu, Ülken, Tunç ve Safa’nın çalışmalarında sıklıkla kullanılan bir terim olan “kalp gözünün” açılmasını hedeflemiştir. Kalp gözü siyaseti, seçkinlere “aydınlanmış bir kitle” olarak ayrıcalıklı bir konum tanımaktadır. Halk ile seçkinler arasındaki bütünleşmenin şartı olarak aydınların soyut sistemlerinden kurtularak halkın gizli felsefesine nüfuz etmelerinin sağlanması görülmektedir (İrem, 2002: 54).

Cumhuriyetçi muhafazakârlar milli geleneklerin bir hafıza yitimi sonucunda yeniden inşa edilebileceği düşüncesine karşıdır. Bergsoncu felsefe içerisinde hayat olgusu olarak ortaya çıkan geleneği merkeze alan muhafazakâr anlayışa göre esas sorun yeni olanın gelenekselleştirilmesi ve modern düzenin kendi geleneğini oluşturmasıdır. Modern düzenin kendisini hiçbir dış müdahale olmadan kurma yetkisine kendiliğinden sahip olduğu düşüncesi “yaratıcı evrim ve kendiliğindencilik” kavramlarını temel almaktadır. Cumhuriyetçi muhafazakârlığın dönem içerisinde özellikle İslamcı ve tepkici hareketler karşısında radikal ve cumhuriyetçi bir tavır oluşturmasına geçmiş, bugün ve gelecek arasında katı bir belirlenim çizgisi bulunmadığını ima eden Bergsoncu zaman kuramı ile olan ilişkidir. Geçmişe yönelimli dinci ve tepkici hareketlerin anti modernizmi ile geleceğe yönelimli radikal modernizmin arasında şimdiye yönelimli bir siyasi tutum alan Cumhuriyetçi muhafazakârlar bugüncü bir siyasi-felsefi hareketin mimarları olmuşlardır (İrem, 2002: 57-58).

Tunç, daha önce mazi hasreti duymakla itham ettiği ananeciliği şuurlu muhafazakârlık kavramıyla hafiflettikten sonra ananenin geçmişin terakkileri olduğunu, bugünkü terakkilerin de geleceğin ananeleri olacağını belirterek, yeni terakkilerin geçmişten beslenmesi gerektiğini “Yeni Teşkilat Kanunu Münasebetiyle” yazısında şöyle belirtmektedir:

An’ane mazide vücut bulmuş terakkilerdir. Yeni terakkiler de istikbalin an’aneleri olacaktır... Maziye dayanmadan istikbal yolu açılmaz. İctimai hayat da bir ağaç gibi köklerine bağlıdır. Gıdasının mühim kısmını kökleri teşkil eden an’anelerden alır. Bu köke ehemmiyet vermiyenler temelsiz bina kurulamayacağını ve çok geçmeden ellerinin boş kaldığını görürler. Milletlerarası kurulabilecek bir birlik bile ancak ‘kökü mazide olan ati’yi gözetmekle olabilir (akt. Yıldız, 2010: 265-266).

Cumhuriyetçi muhafazakârlık görüşü Tek Parti yönetimi sırasında örgütlü bir gelişme gösterememiş olsa da Türk inkılâbının ilk muhafazakâr yorumu olarak kendi zamanından daha çok geleceği etkilemiştir (İrem, 2006: 117). Tek Parti yönetiminin sona ermesinden sonra serbestçi ve milliyetçi bütün muhalif siyasi hareketler cumhuriyetçi muhafazakâr kavram ve temaları siyasallaştırarak kökleri Tek Parti dönemi içerisinde yatan, Türk modernliğinin sağ yorumunu oluşturmuşlardır.

BÖLÜM III

HAKİKATİN İZİNDE ŞUURLU MUHAFAZAKÂRLIK

3.1. ŞUURLU VARLIĞIN İZİ

Bu bölümün ilk kısmında *şuurlu muhafazakârlık* görüşünün tüm boyutlarıyla kavranılabilmesi için ve aynı zamanda bu görüş çerçevesinde şuurlu varlığın izi sürülürken, öncelikle Mustafa Şekip Tunç'un çoğulcu evren anlayışı ile varlık hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Tunç'un din ve ahlak ile ilgili görüşleri düşüncelerinin anlaşılması açısından ayrıca önemlidir. Son kısımda Tunç'un kültür ve medeniyet ile ilgili görüşleri üzerinde durulmuştur.

3.1.1. Evren ve Varlık

Varlığın niteliğine ilişkin görüşleri genel olarak monizm, düalizm ve plüralizm olarak üç grupta toplayabiliriz. Monistlere göre âlemde tek bir realite vardır. Evren aynı sürekliliğin içinde bulunan bir birlikten ibarettir ve bütün âlem, canlı cansız bütün varlıklar aynı cinsten varlıklardır. Düalistlere göre varlık, mahiyet itibariyle birbirinden tamamen farklı iki realitedir. Bu anlayış varlığın düşünce ve madde olarak iki cevherden meydana geldiğini ileri sürmektedir. Plüralizm ise âlemde birbirine indirgemesi mümkün olmayan sayısız realitelerin varlığını ve her realitenin de ayrı bir kanuna tabi olduğu fikrine dayanır. Mustafa Şekip Tunç kendisini Hegel monizminin karşısında bir plüralist olarak konumlandırmaktadır. Bunun nedeni bu anlayışın Bergson felsefesiyle uyuşan yönlerinin oldukça fazla olmasıdır. Plüralizm, “durgun, olmuş bitmiş, tam bir dünya” anlayışı yerine “dinamik, hareketli, sürekli tamamlanan, gittikçe olgunlaşan, yenilikler yaratan” bir varlık anlayışıdır (Yıldız, 2010: 164). “Müşahhas İnsan ve Bünyesi” yazısında Tunç, evren ve varlık anlayışını açıklamaktadır:

Kâinatta ‘vahdet’ gören monistler olduğu gibi ‘kesret’ yani çokluk gören plüralistler de vardır... Plüralizm bir filozof tarafından yaratılmış, sonra da başka feylosoflar tarafından geliştirilmiş bir sistem olmayıp ‘demokratik’ içtimaî bir felsefedir, birçok büyük mütefekkirler tarafından işlenmiştir. Gerçekten tek bir Plüralizm değil, birçok plüralizmler vardır. Bunlar da mizaçlara, ruhi ihtiyaçlara ve bu ruhların ahvaline göre çeşitlenmiştir. Plüralizmi sevk eden amiller ya ahlâk

ihtiyacı, ya hürriyet arzusu, çok kere din, bazen de estetik duygu yahut da ilim endişesidir. Plüralizm ekseriye Pragmatizm'in bir metafiziği olmakla beraber Pragmatizmin inhisarı altında kalmış değildir. Benim mizaç ve ruhî temayülüm müşahhas insan ruhuna yakın ve yatkın olan bir plüralizmdir ki bir karşıt göstermek lazım gelirse bilhassa Hegel'in Monisme'ine (akli olan şeylerin gerçek ve gerçek olan şeylerin de akli olduğunu iddia eden) karşıttır (akt. Bayraktar, 2002a: 160).

Tunç'a göre, birciler için bütün âlemde karmaşıklıktan başka bir şey yoktur. Bütün âlemin tek kanunu olabilir. İkciler farklı iki gerçek arasında özdeşlik görmediklerinden bir gerçekteki zorunluluğun başka gerçeğe tatbik edilemeyeceğini iddia ederler. Çokçular ise kabul ettikleri bağımsız gerçekler kadar ayrı zorunluluk ve kanunlar olduğu iddiasındadırlar. Tunç göre, madde zorunluluğundan farklı bir zorunluluk olduğunu kabul etmek, zorunluluğu inkâr etmek demek olmadığı gibi hayatın yaşanmış kısmının dış metotlarla tetkik edilebileceğini, iradenin kendi gerekliliğine bağlı olduğunu ve bu kısmın dış metotlarla incelenemeyip ancak sezgi ile kavranabileceğini söylemek de bütün ilimleri inkâr etmek anlamına gelmemektedir (Ülken, 1992: 381).

Tunç'un plüralizmi; 20. yüzyılda ortaya atılan, evrenin birliği düşüncesine karşı oluşu kadar evrenin tözlere dayalı olduğu görüşüne de karşı çıkan ve evreni oluşturanın sonsuz sayıdaki eylem, olay, olgu arasındaki ilişkiler ile bunlar arasındaki imkânlar olduğunu öne süren süreç plüralizmidir. Bu anlayış, evreni geleceği önceden kestirilemeyen, doğrultusu ya da istikameti önceden görülemeyen bir akış olarak görmektedir. Tunç, plüralizmi demokratik ve toplumsal bir felsefe olarak görmektedir. Tunç'un plüralizm ile ilgili düşünceleri Bergson'un hayat hamlesi ve süre fikrine de uygundur. Zihin ve madde olarak iki gerçeklik kabul ettiği için Bergson, düalist filozoflar arasında gösterilmektedir. Bu durumda Tunç'un Bergson görüşleri ile plüralizmi arasında bir uzlaştırma yaptığı düşünülebilir (Yıldız, 2010: 165-166). Ancak iki yaklaşım birbirinin zıddı değildir ve plüralizm düalizmi içinde barındırmaktadır.

Tunç'un evren ve varlık anlayışının şekillenmesinde plüralizm ve pragmatizm yanında Bergson'un dinamik evren anlayışı da etkili olmuştur. Tunç'a göre bu âlem tamamlanmamış, mütemadiyen tamamlanan ve asla tamamlanmış olmayan bir âlemdir. Âlemin tamamlanmamış olmasından dolayı mekanizme teslim edilemeyeceğini, hürriyetin ve oluşun eşanlamlı olduğunu vurgular. Bergson metafiziğinde insan, hayat

hamlesinin hürriyetle açılımında gelinen en olgun noktadır (Bayraktar, 2002a: 161-162). Tunç için insan evrenin oluşum sürecinin sonunda ve zirvesinde bulunmaktadır.

Bergson'un oluş fikrini benimseyen Tunç, varlığın varlığı ya da yokluğu ile ilgilenmemektedir. Çünkü Tunç'a göre herhangi bir şey yokluktan meydana gelmediği gibi, yokluğun kendisi bile bir hiçlikten ibarettir. Bu nedenle varlığın ezeli olduğunu düşünerek kabul etmekten başka çare yoktur. Varlık; şekil itibariyle, fanidir ancak cevher itibariyle bakidir. Tunç, tekâmülcü (evrimci) bir düşündürdür. Ancak Tunç, evrim konusundaki Lamarkizm, Yeni Lamarkizm, Darwinizm, mutasyonizm gibi teorilerin hiçbirini yeterli bulmaz (Yıldız, 2010: 163). Tunç, evrimin açıklanmasında Bergson'un yaratıcı tekâmül ve oluş fikrini benimsemiştir.

Tunç'a göre evren tek bir unsurdan oluşmamakta, varlığın yapısı bir plüralizm arz etmektedir. Varlık böyle olunca onu elde etmek veya ona dair bilgi sahibi olmak da sadece akıl veya zekâ gibi tek bir bilme yetisinden beklenmemektedir. Evrenin yapısı dinamiktir, yenilik ve yaratıcılık esastır (Bayraktar, 2002a: 161). Bu durumda evren ve varlık; olmuş, sınırları tayin edilmiş, dingin, durağan bir yapıda değildir. Somut bir şekilde içerden takip ve idrak edilebilir. Dinamik olan bu yapının bilgisini elde etmek sadece akıldan beklenmemelidir. Çoklu karakterde olan evren ancak kendisini bilmeye yönelen birçok yeteneğin birlikte çalışması ve dayanışmasıyla daha kolay anlaşılabilir görülmektedir. Bergson'un evreni de bu tarzda kendiliğinden olan ve değişen dinamik bir evren olduğu için bu evren asıl hakikatleri zekânın bulunduğu soyut ve sabit kavramlar değil, ancak sezginin kavrayabileceği realitelerdir (Yıldız, 2010: 170). Tunç; Bergson ve James düşüncesinden hareketle, varlığın dinamik yapısının sadece akıl yoluyla kavranılamayacağını, konu insan olunca bunun mümkün olamayacağını belirtmektedir.

Tunç'a göre plüralist evren anlayışı, yaratıcılık ve devingenliği hem evrende hem insanda beraberce tespit etmektedir. Tunç'a göre ezeli ve ebedî bir dünya fikri akılcı bir tasavvurdur ve olmuş bitmiş, tamamlanmış bir dünya demektir. Plüralist telakkiye göre ise serbest değişmeler de vardır. Çünkü eşya birbirine tamamen değil, kısmen bağlı olduğundan aralarında serbest unsurlar da vardır. Tesadüf ve yenilik denilen şey bu serbest unsurlardır (Bayraktar, 2002a:163). Tunç'a göre evrim yaşam boyunca devam eden bir olgudur. Fiziki bakımdan insanda son şeklini almış ancak ruhi planda

gelişimine devam etmektedir. Hayat hamlesi açısından öncelikli unsur ruhilikse, evrimin başlangıcı da bu ruhilikten başlamaktadır. Sinir sistemi ve şuurlu duyumlara sahip olmayan bir organizma ileri hamleyi de ancak ruhun gerilme özelliği ile gerçekleştirmiştir. Yaratma temayülünün ilk hamlesi anlamına gelen ruhun gerilmesi, ruhun bizzat her türlü uyum hareketlerine hazırlanması demektir. Gerilme, ruhun bir hareketidir ve ileri bir hamle için kendi şuuruna varmasıdır. Tunç'a göre, gerilmeyen ve gerilemeyen ruhun işi bitmiştir. Ruhi hayat gerilme ile başlar ve bütün ruh yetilerini kazandıran da bu gerilmenin devamıdır. Bu nedenle ruhi gerginlikler dirilik, uyanıklık ve yaratma eğiliminin ilk hamleleridir (Yıldız, 2010: 171-175).

Tunç, Bergson'un hayatı maddeden bütünüyle ayırarak hayat hamlesi ile başlatmasını ve bu hamlede sürekli olarak bir yaratıcılık görmesini, mistik bir temayülden daha çok konunun bu şekilde düşünmeye daha uygun olmasına bağlamaktadır. Mustafa Şekip Tunç, varlığı mütemadi bir oluş, bir tekâmül içerisinde algılarken ve bu varlığı bilme vasıtasının sezgi olduğunu söylerken Bergsoncudur. Tunç, varlığı hayat ve madde diye ikiye ayıran Bergson gibi, hakiki âlemi madde ve manadan ibaret görmektedir. O'na göre âlemi, mutlak bir şekilde maddeye indirgemek de, manaya indirgemek de mümkün değildir (Yıldız, 2010: 167). Madde bir zaruretler âlemi, hayat (mana) ise daimi oluşların ve yeni yeni kaynaşmaların âlemidir (Tunç, 1948a: 133).

Tunç, en ilkel varlık olan amiplerin organik ve ruhi yapılarının incelenmesinden yola çıkarak hayatın asıl olarak bir ruhilikle doğduğunu, hayati formlar içinde en ilkel şuurumsu varlıklar olan amiplerden başlayarak insana kadar devam eden yaratıcı bir oluş ve tekâmülün devam ettiğini belirtmektedir. İleri formlara gidildikçe sinir sisteminden gelen şuurlu duyumlar sayesinde iç ve dış âlemi ayırt edebilecek bir kabiliyet kazanılmaktadır. Bu form insanda bütün kâinata ilişkin bir şuur kazandıktan sonra hayati formların bu derece yükselişini güvenli bir yükseliş olarak görmek ve hayati formlarına etki eden umumi bir şuuru düşünmek gerekmektedir. Ruhilik ve ruhun da umumi bir şuurdan parça olduğunu tasdik etmek gereklidir. (Yıldız, 2010: 171). Tunç'un ruh hakkındaki fikirlerinde de Bergsoncu olduğu görülmektedir. O'na göre ruhun sürekli kaynayan, değişen bir yapısı vardır. Ruh, yalnız akıldan ibaret değildir. Ruh ve şuur kavramları farklı olup ruhiliğe sahip olan bir varlık şuurlaştıkça bir ileri hayat aşamasına geçmektedir. Tunç, varlığın ezeli olduğunu düşünmekte ve öncesiz bir

varlık modeli tasarlamaktadır. Bergson ise bu konuda bir şey söylemeyip açıklamalarını daha çok canlı organizmalar üzerinden yapmıştır (Yıldız, 2010:177).

3.1.2. Din ve Ahlak

Tunç'a göre; din konusunda şimdiye kadar iki tür düşünme söz konusu olmuştur. Bunlardan birincisi "ilahiyat" veya "ilm-i kalam" diğeri ise "din felsefesi"dir. Birinci düşünce tarzında dinin sunduğu öğütler, ilham ettiği fikirler konu edilir ve bunlar üzerinde düşünülürken ve kelamcılar denilen din bilginleri tarafından yapılırken; ikincisinde ise dinin kendisi konu olmakta ve o konu üzerinde din filozoflarınca düşünülmektedir (Tunç, 1959: 8).

Din kültürü için sadece din bilgileri, din ilimleri ve din tarihi kifayet etmez. Bir din edebiyatı, bir din fikri de lâzım. Bir ilmi sadece öğrenmekle, onun ruhuna nüfuz edilmiş olmaz. Bir dinin ahkâmını bilmek, ona riayet etmekle de ruh ve mânası kavranılmış olmaz; ancak zevahirde kalınmış olur. Bu zevahir okunmak, muhakeme ve mukayese edilmek, anlaşılması olmak da ister. Bunu yapmak, dinin bir teşri'hini ortaya koymak din felsefesine düşmektedir (Tunç, 1959: 7-8).

Bir ilim felsefesi, bir sanat felsefesi, bir hukuk felsefesi olduğu gibi bir de din felsefesi vardır. Bu felsefe din ilimlerinden ve din tarihinden ayrıdır. Amacı ise din konusunu sistemli bir düşünce ve muhakeme ile aydınlığa çıkarmak ve izan haddesinden geçirmektir. Ancak aydınlarımızın birçoğu din kültüründen mahrum oldukları için dine karşı çekingen ya da umursamaz bir durumdadırlar (Tunç, 1959: 7). Tunç'a göre din Batıda bir mesele olarak ele alınmaya başladıktan sonra doğan din felsefesi, dini ret veya inkâra eğilimli bir düşünceden uzaktır. İnceleme ve hükümlerinde dogmatik olamayacağı gibi manen huzursuz olanların hepsine bir şifa vereceğini de iddia etmez. Din felsefesinin görevi, "ortaya çıkmış olan bir meseleyi derinleştirerek tahkik etmek, dinin ehemmiyet ve kıymetinin sebeplerini tebarüz etmek, ilimle ne derece münasebetli ve kendi âleminde nasıl bir kıymetler koruyucusu olduğunu ve bu kıymetlerin insan ruhundan ayrılamaz bir mahiyette bulduklarını göstermeye çalışmaktadır" (Tunç, 1959: 13).

Din, esas itibariyle özel bir ruh hali, manevi, derunî bir duygudur. Bu halde rol oynayan hisdir, ihtiyaçtır, sevgi yahut korkudur, ümit yahut tesellidir, vecd ve teslimiyettir. Bunların dinde oynadıkları rol birinci plânda gelir. Dinî halde sezgi ve hayal diğeri bütün melekeler üstün olur. Dinin kendisini bir mesele yapan din

felsefesi onu bir mesele olarak mütalâa edeceği için dinî duygunun dışında kalması yani sübjektif bir âmilin tesiri altında kalmayarak mümkün olduğu kadar objektif bir durumda bulunması icabeder (Tunç, 1959: 8).

Tunç'a göre, herhangi bir dinin içinde kalarak düşünmek ancak o dinden hiç şüphe etmeyerek düşünmek veya sadece din bakımından düşünmek olur. Bu bakımdan düşünüldüğü takdirde düşüncelerin dinî bir düşünceye uyarak çalışması gerektiğinden dinî düşünce için çözümleri zor olan hiçbir bilginin hükmü olmayacağı düşünülüyor devirlerde din felsefesinin de hiçbir anlamı ve hikmeti olamazdı (Tunç, 1959: 8).

Tunç, din ile diğer bilgileri barıştırmanın imkânı olup olmadığı konusu üzerinde düşünülmektedir. Din konusunun bir sorun gibi ortaya çıkması manevî hayatın dinî kıymetler baskısından kurtularak müstakil bir hayatı serbestçe istemeye başladığı bir zamanda mümkün olmuştur. İlim ve sanat gibi manevî kıymetler de kendi bakımlarından ve kendi paylarına göre düşünülüyor; bunlar gibi din de bir din felsefesi bakımından inceleme imkânını kazanmış bulunuyor (Tunç, 1959: 8-9).

Dinî kişilik ilmî kişilik gibi değildir. İkisi de realite âlemiyle münasebette bulunmak ve bu âlemlerle çevrili olmakla beraber bu âleme karşı olan teveccühleri bir değildir. İlmî kişi için realite âlemi bir bilgi konusudur. Bilgi de duyumlar vasıtasıyla elde edilir, realiteye olduğu gibi uymaya bakar. Ona tercüman olmak ister. Bir kelime ile eşya ve mevcudatı şey'î ve mevcut olarak kavramaya çalışır ve burada sınırlanır (Tunç, 1959: 10).

Tunç, dinî kişinin tüm varlığı bir kıymetler ve nimetler âlemi olarak görüp bu görüş ile duygulandığını ve bu duygu ile onların korunmasını, saklı kalmasını sağlamak istediğini belirtmektedir. Dinî kişi "âlemi dış duyularıyla değil, kalb ve vicdan gözüyle, vecdü istiğrakla temaşa eder" (Tunç, 1959: 10). Tunç'a (1959) göre:

Herşeyden önce şunu söyleyelim: Bizim duyarlık tarzımızın ötesinde, yani mekân ve zaman dışında 'mutlak bir şey'in varlığı hiçbir zaman mütenakız (çelimli) sayılmaz. Zihinde de böyle bir tasavvur pekâlâ mevcut olabilir. Bu demektir ki duyulurlar, görünürler âlemi ötesinde bir (makûller âlemi) sezilebiliyor... Böyle bir âlem mümkün müdür, değil midir? Sadece nazarî bir akıl alanında kaldıkça bu âlemin ve onun konusu olan 'zati eşya'nın duyulurlar, görünürler âlemini sınırlamakta olduğunu söyleyebilir, başka bir hüküm veremeyiz (11).

Tunç'a göre, insanda bilim ihtiyacından başka takdir etme, kıymet verme ihtiyacı da vardır. Sanat, güzellik takdir etme, güzele kıymet verme ihtiyacından doğduğu gibi ahlak ve hukuk da doğruluk ve adaletle verdiğimiz kıymetlerden doğmaktadır. Dinin

bütün bir insanlığı kaplaması, bununla birlikte kutlu bir niteliğe sahip olması, kendine has birtakım kıymet takdirleri olduğunu göstermektedir:

Bu kıymetler herhalde ahlâk ve hukuk kıymetlerini aşıyor olacak ki kudsiyet payesine kadar yükselmişlerdir. Tanrı gibi ‘mutlak bir varlık’ da ancak ‘makûller alemi’nde sezilebileceğine ve akıl da esas itibariyle bir olduğuna göre insanlık hangi seviyede olursa olsun Tanrı’sız yaşamamış, en yüksek kıymeti ona vermiş; bütün kıymet ve nimetleri ondan bilmıştır... Akıl, ilim alanında sadece hâdiseler, duyulurlar ve bunların ‘zaruret’ ve ‘tabîî kanunları’ dairesindedir. Bunun ötesinde de ‘takdirler’, ‘kıymetler’, ‘vazifeler’, ‘ihtiyar ve iradeler’ alanına geçmiştir. Burada artık ‘realite hükümleri’ değil, ‘kıymet hükümleri’ verilebilir (Tunç, 1959: 11-12).

Tunç, Batı âleminde yalnız felsefenin değil, ilmin bile iflasını ilan edenler olduğunu belirtmekte ve bu septiklere bakarak ne düşünce, ne de bilginin yok olmayacağını görüşünü savunmaktadır:

Dine inananlar olduğu gibi inanmayanlar, hak görmeyip batıl sananlar, şüphe ve tereddütler içinde sallananlar, ilme aykırı veya taban tabana zıt görenler, geçmiş zamanlara ait olup artık hükmü kalmamış olduğunu iddia edenler vardır, bunların eksik olmaması dinin nasıl bir mesele haline geldiğini açıkça gösteriyor. Dine karşı vaki olan bu menfî tepkilerle aforozlar, engizisyonlar, din harpleri gibi facialı bir durum yaratmaları din meselelerinin ne kadar ihtilâflı ve münazaalı olduklarını belirtiyor. Din meselesi etrafında kızışan kanlı münazaalar bugün kalmamış olmakla beraber soğuk bir harp halinde devam etmektedir. Din felsefesinin bütün gayretlerine rağmen din meselesinin tamamıyla çözülemediği sabit olsa bile hiç değilse neden çözülemediğinin anlaşılması ihtimali vardır (Tunç, 1959: 13-14).

Tunç’a göre din felsefesi durgun, donmuş felsefe sistemlerinden hareket edemez. Her düşünce eserinin bir manada sistemleşmesi lazımdır. Çünkü sistem tutarlı bir bütün demektir. Din, manevi hayatı zenginleştirip derinleştiren hususların başında olduğuna göre din felsefesinin görevi manevi kültürümüzün hal ve istikbaldeki şartlarında dinin bu görevine o oranda devam edebileceğini belirlemeye çalışmak olacak ve düşüncesinin olanca malzemelerini ilimlerin kendi konusuna yarar olarak verdikleri bilgilerden alacaktır. Çünkü manevi hayatın ilişkileri çok karmaşıktır. Bu karmaşıklığı tamamıyla çözememek meselelerin münakaşasını kıymetten düşürecek değildir. Tunç’a göre, “dogmatikler meseleleri müspet, menfî basit çözümlerle geçebilirler. Karmaşıklığı itiraf etmek, icap ederse bunların çözümlerine imkân olmadığını söylemek yalnız din meselesine mahsus bir şey değildir” (Tunç, 1959: 14). Tunç, dinin realiteyi anlamakla değil, bu realitenin kıymetini bilmekle mükellef olduğunu belirtmektedir. Dinin esası da varlık oldukça kıymetlerin de olacağı kanaatindedir (Tunç, 1959: 15). Buna göre:

Beşeriyetin fikrî tekâmülünü dinî, felsefî ve ilmî olmak üzere üç devre ayıran pozitivist Auguste Comte bundan böyle sadece müsbet ilim saltanatının hükümlerine olacağı bir devre girildiğini sanmıştı. Fakat umduğu olmamıştır. Öyle ki müsbet ilimler günümüze kadar harikulâde bir gelişme göstermelerine rağmen dinler devam etmiştir. Bununla beraber devri saadetin ve büyük dinî devirlerin de bir daha gelmelerine imkân olmamış, klâsik mânada bir din devri de tekrar yaşanmamıştır. Çünkü nehirler gibi zaman da tersine dönerek akıyor; mekânda olduğu gibi gidip gelme olmuyor. Bunun için de felsefe ve ilmin bir zamanlar yaşanmış manevî hayat ahengi üzerinde yaptığı sarsıntıların bitmiş olduğu da iddia edilemez. Bu sebepten din meselesi hâlâ mevcuttur (Tunç, 1959: 20-21).

Beşeriyette nasıl değişiklikler olursa olsun kıymetler mutlaka olacak, ne şekilde girilirse girilsin kıymetsiz yaşamının imkânsız olduğuna inanmak dinin en sağlam eğilim ve inançlarını oluşturacaktır. Din ve ilim olan bitenin sebeplerini aramak kaygısındadırlar. O halde denilebilir ki, dinî fikirlerde de bilgiye ait bir ilgi, bir bilgi ihtiyacı bulunmaktadır (Tunç, 1959: 22-24).

Bununla birlikte ilim zihniyetinde bir olgunun sebebini yalnız tahmin ve tasavvur etmekle kalınmaz, bu sebeplerin tecrübe ile sabit olması, aynı sebeplerin aynı neticeleri verdiğinin tecrübe ile tahkik olunması istenir. Dinî açıklamada ise Tanrı iradesi bilinmediği için aynı sonuçların aynı sebeplerle meydana geleceği ne tahmin edilebilir ne de sınanabilir. İlim, güçlüklerin, meselelerin hakkından birer birer gelmek zorundadır; elinde her kapıyı açacak bir alet bulunmamaktadır. Bunun için Tanrı iradesine müracaatta ilmî bir açıklama düşünülemez. Zira “böyle bir iradenin kabulü, ilim bakımından, vakalardan hiçbir şey anlaşılmadığının kabulü olur” (Tunç, 1959: 25).

Şüpheyi sadece hayal ile beslemek ve bununla kalmak ilim zihniyetinin yapamayacağı bir şeydir. Bu itibarla ilim için gerçek olan şey: Tabii sebepler prensibiyle takip ve tecrübe ile tahkik olunabilecek vakalardır. Bunlar dışında bir şeyin bilindiğini ve bir gerçeğe ulaşıldığını ilim hiçbir zaman söyleyemez... Burada kâinatın, canlı cansız bütün varlıkların mevcudiyetleri boşuna mıdır? Bir hikmeti vücutları yok mudur? Denecek ‘illeti gaiye’ denilen son sebepleri, nereye gidildiğini ve sonu ne olacağı hakkında ilmin verebileceği bir cevap yoktur. Metafiziğin bu hususta verdiği cevaplar türlü türlü olmakla beraber hiç değilse insan düşüncesinin uğraştıran bir mesele olduğunu gösteriyor. Yalnız insanlara seslenen, insanlar için gelen dindir ki onlara insanca ve insanlık duygularıyla yaşamalarını ve günün birinde bu hayatlarının hesabı sorulacağını bildirerek ahlâkî ve insanî bir gayemiz olduğunu haber veriyor, mevcudiyetimizin hikmetine işaret ediyor. O halde bu sonu bir imanla bağlamakla ahlâk ve adalet duygularına sarsılmaz bir temel atmış bulunuyor. Burada da dinin nasıl bir kıymetler koruyucusu olduğu görüyor. İlmin tabiat realitelerini ele almış bulunmasına karşılık dinin insan realitesi üzerine eğilmiş olduğunu, bizi kendi kendimizi murakabeye davet etmiş olduğunu görüyoruz. Buna muhtaç olmadığımızı nasıl

söyleyebiliriz ki günün yirmidört saati şeytanî iğvalara kapılıyor; iradelerimizi çelen türlü saiklerle çevrili bulunuyoruz (Tunç, 1959: 25-26).

Dinî açıklama da, ilmi açıklama gibi bilinmeyeni bilinir yapar. Dini şuur, Tanrının kendi iradesindeki maksatları bildiğine ve bu iradenin ifadesini olup bitenlerde, bütün hadiselerde bulduğuna inanmıştır. Bu nedenle olaylar arasında iç bağlılık bulmaya çalışmaz. Bilinebilecek gerçekleri bir daireye benzetirsek dinî şuur kendisini bu dairenin ortasına koyar ve bütün daireye buradan hükmeder. Tunç'a göre esas olan "tek bilgi nazariyesi"; "empirik ilim" tarihinin temelleri üzerine, "tenkidci felsefe" tarafından kurulmuş olanıdır (Tunç, 1959: 27). Bu nedenle:

Kâinatın bütün vakalarının, dinî şuurun inandığı gibi, bir merkezde toplanıp toplanmayacağını ilmî olarak bilmiyoruz fakat inkâr etmeğe de hakkımız yoktur. Dinî şuurun bu mahiyette bir merkeze inanması ve bunu muhafaza etmesi ilmin gelişmesi için hayırlı olacağı şüphesizdir. Kendi prensiplerinde muhtar olması lâzım gelen ilmin faaliyet ve neticelerine müdahaleler olmadıkça böyle bir şuurdan zarar gelmez. Yalnız mazide eksik olmayan müdahaleler halde de varid olabilir. Bununla beraber müdahaleler gittikçe azalıyor geç ve ağır olsa bile, ilmî şuura uyarak dinî şuurun da gittikçe tekemmül ettiğini ve çalışmalarında, ilim gibi, devamlı bir tekemmül geçirdiğini görüyoruz. Dinî şuurun inandığı merkez de hep aynı noktada kalmıyor. İlmin ve tecrübelerin artmasıyla o da yerini değiştiriyor (Tunç, 1959: 27-28).

Tunç, dinî şuurun gösterdiği güvensizlik ve dirençlerin yalnız onda olmadığını, aynı durumun ilimde de görüldüğünü belirtmektedir. Birindeki direnç daha çok his ve insanca dayanırken diğesinde ilmî ve metodlu bir şüpheden ileri gelmektedir. İlmin direnci ispatla kaybolurken dinî şuur his ve insanca bağlı olduğundan, daha uzun süre devam etmektedir (Tunç, 1959: 28).

Dinî şuurun ilmî şuurdan çok defa geri kalması ve din ile ilim kavgalarının eksik olmaması da bu nedenledir. Bir neden de insan ruhunun öğrendiği ya da kazandığı şeylerin kendinde bir alışkanlık yapması ve bu alışkanlığın değişik bütün şeylere karşı gelmesinden kaynaklanmaktadır. Din ile ilim ayrı dillerde konuşmaktadırlar, sebep hakkındaki görüşleri bir değildir ve nihayet bilgi ve açıklamada görüş telakkileri farklıdır. Bu nedenle bilgi hususunda birbirlerini tamamlamaları beklenemez:

Din ile ilim arasındaki geçimsizlik de eski ve yeni ilmin neticelerinden ziyade tecrübî ilimlerin doğurduğu zihnî temayülle beslenen mütefekkirlerin gitgide dinî düşünceye uymayacak bir hale gelmelerindedir. Onun için ilim zihniyeti müsbet gelişmelerini artırdıkça tabiatı tabiatla açıklamak prensibi nüfuz ve tesirini

arttırıyor ve bu yüzden en makûl görünen çözüme suretleri bile ilmî bir şekil almadıkça artık eski tesirlerini gösteremez bir hale gelmiştir (Tunç, 1959: 28-29).

Tunç, büyük âlimlerin düşünüş, görüş ve anlayışlarının hiçbir zaman dar, kapalı ve dogmatik olmadığını, daima bir şüphe payı bıraktıklarını belirtmektedir. Tunç'a göre, hakiki ilim zihniyeti bunlarda vardır. Böyle bir şüphe payı bırakmakla illiyet prensibine karşı gelmemekte, aksine düşüncelerini hapsetmemekte ve serbest bırakmaktadırlar. İnsanın olanca bilgisi uçsuz bucaksız, sonsuz bir âlemin ancak küçük bir parçasıdır. Bu parçanın bütünlüklü olamaması da pek mümkündür. Bu nedenle dünyanın muammaları hiçbir zaman eksik olmayacaktır. Dinî telakkiye geçmekle de muammalar azalacak değildir, aksine gittikçe artacaktır. İlmî zihniyet, sadece bilebildiklerini bir kanuna ulaştırarak dünyayı, sınırlı da olsa bir kargaşa âlemi olmaktan kurtarmaktadır. Tunç'a göre böylece elde edilen birlik prensibi tanrıyı düşünmeye götürür. Buna göre: "yalnız Tanrı mefhumuna; ilim zihniyetinde olduğu gibi hadiseler zincirinden ilerleyip çıkmakla varılmıyor, aksine 'ilk sebep'ten başlayarak hadiseler silsilesine inmek suretiyle ulaşıyor" (Tunç, 1959: 31-35). Tunç, dinî şuurun, dinî düşüncenin, dinî duygunun kendi konusuna göre oluştuğunu, insanlığın ahlaki ve içtimai ihtiyaç ve zaruretlerinin rahmani bir lütuf ve hidayeti olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu nedenle din, ne ilim ne felsefe ne de sanat gibi düşünülemez:

Çünkü ideal kıymetlere bağlı bir mantığı, bu kıymetlerle beslenen bir şuuru, bu kıymetlerin ululuğuna bağlı bir inancı, bunlara göre ayarlanan bir iradesi, bunlara göre gelişmiş bir dünya görüşü vardır. Din hayatını olanca kemaliyle yaşamak herkese nasip olan bir nimet değildir. Çünkü insanların uzvî, maddî, ruhî ve içtimai hayatları arasında mevcut olan farklar diğer hayatları olduğu gibi dinî hayatı da istenen, beklenen şekilde yaşamalarına imkân vermiyor. Her hayat gibi din hayatının da sâlim olarak yaşanması birtakım şartlara bağlı olduğu için hep bir kararda olamıyor. Bu kararsızlıklar da bir olağanüstülük olmayıp aksine normal görülmek lazımdır. Cemiyet hayatının umumî durumu ne halde ise din hayatı da ona göre oluyor (Tunç, 1959: 52).

Tunç'a göre, dinin mahiyeti bilgi nazariyesinin dışındadır. Bilgi nazariyesi din meselesini doğrudan doğruya değil ancak dolaylı olarak aydınlatabilir. Çünkü din ne ilim ne de felsefedir. Bunlara ait bir bilgi nazariyesi dine doğrudan uygulanamaz. Dinin içeriğinin psikoloji ve sosyolojide aranması gerekir:

Dinî şuur zihni olmaktan ziyade pratiktir. Pragmatiktir. O derece ki en pratik, en tez, en etkili kuvvetler arar. Evliyalara, türbelere koşar, muımlar, kurbanlar adar. Bütün bu dinî adetler onun pragmatik olan şuurundan gelir. 'Yevm-i hesab' denilen

ahirette, hesap verme gününde Tanrının inayetinden başka Peygamberimizin şefaatinde de kuvvetle ümitlenmek ihtiyacı, Peygamberin insanlara daha yakın ve insan zaaflarını anlamaya daha müsait olduğunu düşünmek gibi pratik bir zihniyetten gelir. Bütün bu hakikatler göz önüne getirildikten sonra kâinat muammasının çözülmesini din bilginlerinden beklemek düşünülemez. Din bizim parçamızla değil, bütünlüğümüzle ilgilidir. Bu bütünlük insanların bozulmamalarında ve kıymetlerinin korunmasında toplanır. Artık mefhumlarla mecazlar, benzerliklerle düşünceler arasında sallanmasından daha tabii bir şey olamaz. Bununla beraber onda hem fikir, hem de his vardır. Yalnız bunlardan hiçbirinde uzman değildir. İdrakimizi tamamıyla doyurmaz, fakat büsbütün aç da bırakmaz. Hislerimize hitabeder, onlara söyler, fakat sadece his olarak kalmaz. Ondaki his ve fikirler yaşama savaşlarında duyduğumuz iştiaak ve isteklere bağlıdır. Bunlardan tamamıyla el çekmez. Çünkü bunlarla doğmuş, bunlarla yaşıyor (Tunç, 1959: 59-60).

Tunç'a göre, gerçek din hayatında ruh hayatının bütün unsurları başka hiçbir alanda görülemeyeceği kadar bir kudret ve ahenk içinde çalışırlar. Din hayatını ruhla incelemek de psikoloji için hem çok önemli hem de pek kuvvetli, çok zengin bir araçtır. Din psikolojisi genel psikolojinin bir parçası ve özel bir şeklidir. İnsanların hepsi din hayatını aynı şiddette yaşamaz. Bazıları din duygu ve fikirlerini gelenek ve göreneğe göre kazandıkları için buna göre itiyatlanırlar. Dinî tecrübe de herkese göre özel bir şekil alır. Her tecrübe bir tepki doğurur, dinî tecrübe de tepkisiz kalmaz. Bu tepkiye de din duygusu denilir. Din duygusu en geniş anlamıyla ideale bağlı olma duygusudur (Tunç, 1959: 61-68).

Evrensel bir medeniyet ve din arayışı Tunç'un fikir hayatının ilk yıllarından itibaren kendini göstermiştir. 1927 yılındaki bazı yazılarında Tunç'un Alman filozof ve yazarı Herman Graff Keyserling'in fikirlerinden etkilendiği görülmektedir. Tunç, Keyserling'in *Doğan Dünya* kitabından bazı bölümleri 1926 yılında *Hayat Mecmuası*'nda tercüme de etmiştir. Tunç, 1928 yılında Felsefe Cemiyeti'nde "Sami Dinlerin Birliği"ne dair bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmasında idealizm kavramı çerçevesinde Sami dinlerin peygamberlerini birer idealist olarak görmekte ve bu idealizmin konusunun bütün kutsal kitaplarda şariat, itikat ve ibadet olarak belirlendiğini, bütün ruh, şekil, iman, ümit muhabbet ve hak temayüllerinin daimi ve değişmez olduğunu belirtmektedir. İdealizmin Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık gibi çeşitli isimler altında ortaya çıktığını ve bunların madde ve şekil olarak birbirlerinden esaslı bir şekilde farklılık göstermediklerini belirtmektedir (Yıldız, 2010:

292). Tunç'un 1928 yılında yazdığı "Dini İdealizm" yazısında evrensel bir inanç arayışı kendisini göstermektedir:

Beynelmileliyet ihtiyaçları içinde çırpınan asrımız geçmiş asırların inhisarcı ve dar görüşleri içinde artık mahpus kalamaz. Bunu için ahd-i atik, ahd-i cedid ve Ahir tek bir kitab-ı mukades halinde tebcil ve talim edilmek zaruretindedir (akt. Yıldız, 2010: 292).

Tunç; yöneltilen eleştirilere karşı dini fikirlerde bir senteze gittiğini, fakat bu konuşmasında asıl amacının bütünleyici bir realizm yapmak olduğunu, tarihî hadiseleri ilmî bir usulle izah etmeyi değil fakat belki de o hadiseleri açmak istediğini belirtmiştir (Yıldız, 2010: 292-293). Ülken de Türk Felsefe Cemiyeti'nin çalışmalarını anlatırken Tunç'un, Sami dinleri birleştirmenin mümkün olacağı teklifinin eski nesiller tarafından toleranslı bir tenkitle karşılandığını belirtmektedir:

Tartışmaya M. Ali Ayni, Ferit (Kam), İzmirli vb. katıldılar. Memleketimizde bu tarzda felsefi ve açık bir tartışma ilk defa yapılıyordu. İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu) dinde reform konusunda bir tebliğ verdi. Bu tebliğ Mustafa Şekip'in yaptığı gibi imkânsız olan dinleri birleştirmeye değil, fakat İslamiyetin iman ve ruhuna bütün sosyal tabakaların bağlanışını sağlayacak surette şekle ait bir konuya dokunduğu için itirazlarla karşılanmadı (Ülken, 1992: 430).

Tanrı kavramı Tunç'un felsefi görüşlerinde ve evrim anlayışının temelinde açıkça yer almamaktadır. Tunç'a göre, büyük dinlerdeki Tanrı kavramı vahiy ile ortaya çıkan, ezeli ve ebedi bir hakikat olarak doğrudan bir din konusudur. Tunç'a göre Tanrı bir din konusudur ve diğer bütün varlıklardan ayrı, benzeri ve ortağı olmayan, kendisiyle kaim, her yerde hazır ve nazır, her türlü suret ve şekilden uzaktır ve hiçbir şeyle kıyaslanmayacak bir mahiyettedir. Bu nedenle Tanrı'yı aklî delillerle ispat etmeye çalışmak boşa bir çabadır. Buradan anlaşılıyor ki Tunç, kozmolojik bir bakış açısıyla her şeyin yaratıcısı olan bir Tanrının varlığına işaret etmekte fakat bunun açıklamasını ve felsefesinin merkezine koymaktan kaçınmaktadır (Yıldız, 2010: 178-180). Tunç'un umumi şuur fikrinin her şeyi yaratan Tanrıyı işaret ettiği düşünülebilir. Bergson'daki canlı varlıklarda evrimin gerçekleşmesinin ilk şartı olan ruhilik özelliği, Tunç'un düşüncesinde teolojik bir anlam kazanmaktadır. Tanrı yaratıcı olduğundan tüm varlıklara da ondan bir yaratıcılık geçmiş olmaktadır (Yıldız, 2010: 181).

Tunç, ahlakın ilgilendiği davranışların sadece iyilik ve kötülük niyetleriyle yapılmış olan davranışlar olduğu belirtmektedir. Ahlak, bunları da bir olgu olarak değil, birer

kıymet hükmüne bağlı olarak inceler. Bu itibarla “normatif bir ilim”dir (Tunç, 1949a: 178). Buna göre:

Ahlâkçıların umumi temayülü ahlâkı psikolojiden tamamıyla kurtarmaktır... Psikolojiye lüzum görmeyen ve metafizik yönden gelerek büyük tesiri olan ahlâkların başında Kant’ın ahlâkı gelir. Pozitif bir yönden gelen ahlâkların başında Durkheim sosyolojisinin ahlâkı gösterilebilir. (Tunç, 1949a: 178).

Tunç açısından; Kant’a göre, ahlak kanunu psikoloji ile izah edilemez, ferdi aşan özel bir içeriğe haizdir. Pratik bir aklın konusudur ve ancak kesin bir emir, münakaşa kabul etmez bir vazife olarak tanınır. Durkheim’in sosyolojisi de esas olarak aynı görüştedir. Ahlak kanunu cemiyetin fertlere yüklediği ve fertlerin itaat etmekle yükümlü oldukları bir kanundur. Akıl ve mantık işi de değildir. Bergson’a göre ise “hakiki iyiliğe ileten amil bizim fevkimizdedir ve dışarıdan gelir. Kendimizi aşmaya götüren bu kudret ancak büyük dini mistiklerde, ahlak kahramanlarında bulunur” (Tunç, 1949a: 178-179).

Ahlâk tabiatımızın doğrudan doğruya bir vergisi olmamakla beraber ruh yapımız ahlâklaşmaya elverişlidir. Böyle olmasaydı kimden gelirse gelsin ahlâklaşmanın imkânı olamazdı. Hiç şüphe yok ki ahlâk duygusu vücut bulduktan ve içtimai bir mahiyet aldıktan sonra kati bir emir, münakaşa götürmez bir vazife gibi tanınır. Bu hususta ahlâk kahramanı büyük mistiklerin ve cemiyetin mühim tesirleri vardır (Tunç, 1949a: 179).

Ahlak hayatının morfolojisinin yanında; fizyolojisinin de, yani, işleme şartlarının da bilinmesi gereklidir. Böyle bir şey yapılabilirse bağımsız bir ahlak ilminin temelleri atılmış sayılabilir, bu gelişme olmadıkça formel mantık gibi ahlak da zorunlu olarak normatif kalmak zorunda olan kamil bir davranıştır. Bu çerçevede; “ahlâkın konusu ruhi ve içtimai kıymetlerdir. Ahlâk psikoloji olmadığı gibi psikoloji de ahlâk değildir” (Tunç, 1949a: 180).

Tunç, her devrin bir ahlak anlayışı ve bu anlayışa göre sayılan bir ahlâkı bulunduğunu belirtmektedir. Sosyal fonksiyonlardan biri olan ahlak içerisinde doğduğu toplum ve medeniyetin insan ilişkilerinde oluşturduğu değerlere bağlıdır. Bundan dolayı kapalı toplum ve medeniyetlerde kapalı ahlak, açıklar da ise açık ahlak görülür. Kapalı ahlak içerisinde doğduğu kapalı insan topluluklarını aşmaz, açık ahlak büyük dinlerin yarattıkları açık toplum ve medeniyetlerde başlamış ancak bunlar da tam anlamıyla açık olamamışlardır. Tunç’a göre diğer konularda olduğu gibi ahlak konusunda da eskiye oranla çok daha verimli ve umut verici bir devirde bulunmaktadır. İlim medeniyeti

bütün medeniyetlerden daha açık olmasıyla ayrılmaktadır. Bu kadar açık bir medeniyete kavuşmuş olmakla ahlakın da sonunda bütün insanlara yaygın ve açık bir nitelik almaya doğru gideceği kuvvetle umut edilebilir (Tunç, 1942b: 2).

Tunç, yeni nesillerin ahlak bozukluğundan endişelenen eski nesilleri ve yeni nesilleri içinde terbiye eden bir toplum ve onun geçmişten gelen kökleşmiş bir ahlakının bulunduğunu ve ferdi ahlakı düşünürken adeta bir “tabu” gibi bu ahlaka dokunulmadığını, üzerinde serbestçe düşünülüp gerçek kıymet ve kusurlarının görülmediğini belirtmektedir. Bireysel ahlakla toplumun ahlakı arasında karşılıklı bir tesir vardır ve en büyük tesir toplumdaki gelmektedir. İnsan, melek de şeytan da değildir; iyiye de kötüye de alışmaya müsait olan, geçim, medeniyet ve kültür şartlarına göre ahlaklılaşan ya da ahlaksızlaşan bir varlıktır (Tunç, 1944a: 2). Ahlak konusunun önemli noktası fertlere telkin edilen ahlakla toplumun tarihinden gelen geleneksel ahlak arasındaki uyum ve çatışmaların varlığıdır. Bunlar arasında tezat yoksa ahlak bozukluğu endişesi yoktur, eğer bir huzursuzluk varsa bu fertlerin vicdanı ile toplum vicdanı arasında bir ahenksizlikten, kıymet birliğinin olmamasından ileri gelmektedir:

Eğer fertlerden istediğimiz iyilik, adalet, sevgi, saygı, acıma gibi faziletler cemiyetlerin ahlakında da olsaydı tarih baştanbaşa kuvvetlilerin zayıfları ezmelerine olmaz. Tabiatın bedava ihsan ettiği topraklar kuvvetlilerin elinde kalmaz. Servet kaynakları mahdud ellerde toplanmaz. Zengin, ortahalli ve yoksul diye üç sınıf halk teşekkül etmez. Sermaye ve paralar işiye istismar edecek surette kullanılmaz. Başkalarının sırtından geçinme imkanları bırakılmaz. Küçük tasarruflarla ve alınterile biriktirilen masum paralar bankalara çekilerek işin istismarında kullanılmaz istihsalin büyük kısmı borsa oyunlarına kurban edilmez. Kavga tabii bir zaruret olsa bile dün ve bugün görülen insafsız ve amansız şekillerle devam etmez. Ve bütün bunların herhangi bir medeniyet ve kültür namına yapılması cemiyetlerin vicdanından uzak kılmak lazım gelirdi. Halbuki bunların çoğunu cemiyet vicdanı bir fazilet olarak tanıyor ve o suretle kıymetlendiriyor. O halde ki cemiyetlerin bugüne kadar vücuda getirdiği medeniyet ve kültürler de bu istikamette beslenmiş bulunuyor (Tunç, 1944a: 2).

Tunç, gelip geçen ve halen mevcut olan toplumların vicdanları ile fertlere telkin elden vicdanın içerikleri arasındaki tezadı giderecek bir medeniyetin henüz yaratılmamış olduğunu belirtmektedir. Tunç’a göre, bu nitelikte bir medeniyet ve kültür oluşmadıkça iyilik ve adalet daima hile ve kuvvetle yenilmeye çalışılacak, tarih de bu feci dramları meşru, hatta makbul bir toplum hakkı gibi göstermeye devam edecektir. Aslında bozuk olan fertlerin ahlakından daha çok bugüne kadar kurulmuş olan toplumlarla onların oluşturdukları kültür ve medeniyetlerin ahlakıdır.

3.1.3. Kültür ve Medeniyet

Mustafa Şekip Tunç, Herder'in kullandığı kavram olarak kültürün en çok Alman idealizminde işlendiğini, artistik ve etik (ahlaki) olmak üzere iki yönde gelişerek iki akım oluşturduğunu belirtmektedir. Şairlerle hümanistlerde ağır basan ikinci akımdır ve sanat, ilim ve edebiyat, kültürün sağlam temelleri olarak gösterilmektedir. Kant ve özellikle Fichte kültürün ruhunu hürriyette bulmuş ve en yüksek ahlaki değeri hürriyete vermişlerdir. Devletin bir gayesi de kültürdür. Tasavvur edilen ideal kültür “kültürlü devlet” olmuştur. Fransızlarla İngilizler ise kültür yerine “medeniyet” kelimesini kullanmışlardır (Tunç, 1949b: 2). Tunç, kültür ve medeniyetin birbirinden ayrı değerlendirilmesini doğru bulmamaktadır:

Kültür, kafaların çorak bırakılmayarak sürülüp işlenmesi demek ise iptidai ve ileri bütün medeniyetlerde kendi seviyelerine göre verilen terbiyelerde bir kültür olmaması kabil değildir. Yok, kültürden maksad milli birtakım ideolojiler yapmak ve bunları genç nesillere aşlamak ise ilim, sanat ve ahlâka aykırı olmayarak yapıldıkları takdirde devamlı bir hayır sağlayabilirler. Aksi takdirde kültür sayılamayacakları gibi medeniyete de aykırı düşerler. Bunun içindir ki kültürle medeniyeti birbirinden ayırmakta fayda olmadığı gibi bir lüzum ve zaruret de yoktur. Nitekim bunlar arasında Alman idealizminin yarattığı fark zamanımızda silinmiş haldedir (Tunç, 1949b: 2).

Tunç'a göre her medeniyet bir bütündür ve bu bütünü bir orkestraya benzetecek olursak sazların çıkardığı seslerin birbirlerini tamamlamaları gerekmektedir. Medeniyetle kültür birbirlerinden tamamıyla ayrı olamazlar. Aralarında bedenle ruh ilişkisine benzer sıkı bir bağlılık vardır. Kültür ve medeniyetin doğuş ve tekâmülleri de ortaktır. Büyüme zamanlarında, ruh buhranları olduğu gibi, maddi kültür anlamında ele alınan medeniyetin hızlanma zamanlarında manevi hayatın kıymetleri anlamına alınan manevi kültür, buhranlar geçirebilir. Buna karşılık maddi kültürün zararına manevi kültürün çok beslendiği ve maddi hayatın sefaleti yanında yüce bir manevi hayatın yaşandığı zamanlar da vardır (Tunç, 1950: 5). Girilmiş olunan kültür devresinde artık tüm konuların ele alınış şekli de değişmelidir:

Artık öyle bir kültür devresine girmiş bulunuyoruz ki mesele yalnız din değil, bütün bir medeniyet ve onun siyasî, içtimaî, iktisadî, bedîî, terbiyevî, ahlâkî bütün düzen ve kurumlarıdır. Herhangi bir meseleyi dünden çok daha etraflı, çok daha derin bir vukufu mütalâa etmeye zorunlu nazik bir zamanda bulunuyoruz. Bunun için istikbale daha salim, daha emin, daha yaratıcı bir istikamet vermek icap ediyor (Tunç, 1959: 18).

Tunç, insanların sadece “coğrafi muhit”te yaşamadıklarını, bireysel yaşayış ve davranışlarıyla kendilerine bir “aksiyon muhiti”, sosyal ve kültürel yaşayışlarıyla da bir “kültür muhiti” yarattıklarını belirtmektedir. İnsan için asıl muhit aksiyon ve kültür muhitleridir. Mimari, resim ve heykel ise kültür muhitinin en evrensel ve etkili abideleridir. Kültür muhiti insanın en yüksek ve güzel muhitidir. Mektep, kültür muhitinin sonradan yarattığı bir araçtır, asıl mektep kültür ve sanat muhitidir. Geçmişten gelen bir kültür muhiti olmazsa görenek ve alışkanlık hayatı hükmetmeye başlar, bugünü anlamak ve karşılaştırma yapmak imkânları kalmaz, düşünmek ve geleceğe hamle yapmak da rastgele hale gelir. Bu muhit, hem tesir eden hem de düşünmeye davet eden dinamik bir çevredir, mazinin fikir ve değerlerini sakladığı gibi hâlin gereklerini ve geleceğin eğilim ve hamlelerini de telkin eder:

Hal, mazi ve istikbale nisbetle ufacık bir habbedir. Muhitimiz mazi ile yüklü olmazsa istikbale olan hamlemiz halin küçücük bünyesi nisbetinde olur. Halin istikbale uzanışı, arkasındaki kuvvetle mütenasibdir. Mazi ile hal arasındaki bu karşılıklı tesir, yani mazinin hali ve halin istikbali iterek gittikçe genişleşip derinleşen bir bütün halinde gelişmesi olmadıkça terbiye de çökmeğe başlar. Nesiller yenileştikçe muhit de bunlarla birlikte zenginleşmezse orada muhit ve millet yok, seyredilebilecek bir manzara, bir kalabalık vardır. Canlı bütün kültür muhitleri yeni nesillerle birlikte mütemediyen kuvvetlenmekle normalliğini muhafaza edebilir (Tunç, 1938a: 2).

Tunç’a göre, kısa tarihine bakılacak olursa, kültürün; şu ya da bu müessesede değil, bütün müesseselerde, bu müesseselerin bulunduğu muhitte, bu muhitin medeniyetinde aranması gerekmektedir. Kültürün bir de “su katılmamış” ve katılmasını kabul etmeyen, sadece yerel bir medeniyet tekelciliğinden ibaret bir tarzı vardır. Aslında bu kültür değil, bir şovenliktir. Bu tarz bir kültür ancak uzun süre dünyaya kapalı kalmış bir toplumda görülebilir. Kaldı ki en ilkel toplumlar bile kendilerinden önceki medeniyetlerle katmerlenmiş bir haldedir. Bu nedenle kültür alışverişi adeta toplumlar için gerekli “manevi bir teneffüs” olmaktadır:

Kültür alışverişi her cemiyet için manevi bir teneffüstür. Elzem ve zaruri olan bu teneffüsü kıskanmak değil, bir sağlık alameti olarak görmek lazımdır. Zengin ve yüksek kültür isteyenler cemiyete bol nefes aldirmaktan, fikir ve vicdan hürriyetini tanımaktan korkmamalıdır. Her korku gibi bu korku da nefes darlığı yapar, faaliyet kuşkulmalarını uyandırır, nihayet miskinlik getirir (Tunç, 1949b: 2).

Tunç, geçmiş nesillerin gelecek nesillere bıraktığı kıymet hazineleri olarak değerlendirilebilecek kültür miraslarının da bulunduğunu belirtmektedir. Bunların

oldukları gibi saklanmaları her neslin ve beşeri değerleri bilen bütün insanların görevidir. Medeniyetler bu mirasların üzerinde gelişmektedir. Ancak bu kıymetleri sadece saklamak antikacılıktan başka bir şey değildir. Mazinin miraslarını tazelemek de ona gitmeyi istemek ya da onu aynen özlemek değildir. Bu miraslar, “bir milletin ruhundan dökülen ve yalnız söz ve yazıdan ibaret olmayan bütün sanat yadigârlarının ve en aziz hatıralarımızın bir âlemidir” (Tunç, 1947a: 2). Kültür mirasları terbiye edici bir fazilet taşırlar ve her nesile, gelecek nesillere karşı tıpkı eski nesiller gibi yeni kıymetler yaratmak görevini hatırlatırlar:

Şuurlu milliyetçilik ve şuurlu medeniyet nesillerin birbirlerine yarış edercesine verimli ve yaratıcı olmalarını ister. Unutmamalı ki, şuursuz ve –yarışuurlu-medeniyetler de vardır. Bunları birbirinden ayıran fark, insan soyunun tarihi hayatına hakiki manada katılıp katılamamış olmakta ve milli miraslara verilen şuuru ehemmiyette görülür, birin kökleri bütün insanlık tarihine ve kendi köklerine kadar uzanmış olduğu halde diğeri derin kök salamamış daldırmaları andırır. Medeniyetleri mütalea ederken bu farklara dikkat etmek lazımdır. Ortazaman medeniyetinin Avrupa medeniyeti karşısında ayakta kalamamış olmasını daha çok geleneklerin mahdud dairesi içinde kapanıp kalmasında, ideali de ‘Devri Saadet’ ve buna benzer tabirle geçmiş bir zamanı yeniden ihya etmekte aramasında, ilim, felsefe ve sanat gibi en yüksek kültür vasıtalarını bu zihniyete göre seçip yorumlamasında, velhasıl mahdud bir zamanın geleneklerini her türlü selameti temin edecek şaşmaz bir ilim gibi kabul etmiş olmasında aramak lazımdır (Tunç, 1947a: 2).

Modern medeniyet ise oldukça farklıdır. Tunç’a göre, dinamik olan bu medeniyet terakki ideali ile kuvvet ve kudretini artırmakta ve faaliyetlerini müspet ilim metotlarıyla ve sistemli olarak yürütmektedir. Bu medeniyet aynı zamanda gizli saklı değildir ve tecrübe ile anlaşılabilir bir durumda bulunduğundan evrensel bir değerdedir. Bu medeniyeti meydana getiren de Avrupa’nın ilim zihniyetidir ve önceki medeniyetlerden evrensel değer ve nitelikleriyle ayrılır. Buna göre: “Tunç tekâmül anlayışı gereği bütün milletlerin ve medeniyetlerin evrensel bir dünya dini ve medeniyetine doğru gittiğini, olgunlaşma seviyesi arttıkça tam bir bütünleşmenin gerçekleşeceğini düşünmektedir” (Yıldız, 2010: 291-296). Evrensel medeniyet idealinin iki önemli hareket noktası vardır. Birincisi Bergson’un organik toplum ve tekâmül anlayışı, diğeri dünyanın karşılaştığı büyük yıkım, savaş ve felaketlerdir. Bu felaketlerin bir şuur uyanıklığı meydana getirmesini umut eden Tunç, Avrupa medeniyeti ekseninde yeni bir insanlık ruhu ve medeniyeti tasavvur etmektedir. Tunç’a göre her şeyin asıl gerçeği parçalarında değil, bütünündedir. Tunç, tabiatın gidişatının parçalarda ayrık bir

şekilde görülen gidişte olmadığını aksine bütün halindeki gidişinde olduğunu belirtmektedir. Asıl olarak büyük âlem gibi bir “bütün” olan insan da ırk, kan, memleket, millet ve din fakları ile medeniyet seviyeleri ne olursa olsun parçalanamaz bir âlemdir. Tunç tabiat, tarih ve insanlığın gidişini yaratılış birliği içerisinde değerlendirmektedir:

Biz de ister istemez büyük tabiatın tuttuğu yoldan gidecek, onun geçirdiği kaoslardan geçerek kozmos haline ulaşacağız. Çünkü bu gidişe sevkeden cevher hep aynı cevherdir; kâinatın ancak bir düzeni olabilir. Ondaki âlemlerden hiç birisi kendisine ayrı mahiyette bir düzen veremez. Çünkü hep birlikte ve bütün halinde yaşamak zarureti vardır (Tunç, 1944d: 2).

Tunç’a göre Türkiye’nin jeopolitik konumu gereği Avrupalılaşmaktan başka çaresi yoktur. Avrupa da Türkiye’nin varlığına ihtiyaç duymaktadır. “Milli Hissin Doğurduğu Cumhuriyet Türkiyesi” yazısında Avrupa ve Türkiye’nin karşılıklı ilişkileri ve bu güçlerin birleşmesiyle gerçekleşeceğini düşündüğü “âlemşümul medeniyet”i şu şekilde ifade etmektedir:

Avrupalılaşmış bir Türkiye bir Avrupa kuvvetidir. Artık ne Avrupa Türkiye’den, ne de Türkiye Avrupa’dan müstağni kalamaz. Bugün olduğu gibi yarın da birbirlerine dayanarak yükselmek ve âlemşümul olması zaruri olan bu medeniyeti bir dünya medeniyeti haline getirmeğe çalışmakla mükelleftirler... Er geç mukadder olan akıbet, tabii ve tarihi birer uzviyet olan milletlerin birbirlerine dayanışmaları ve karşılıklı anlaşmaları olacaktır... Elverir ki her millet milli hislerini âlemşümul olan bugünkü ilmin metod ve verimlerle beslesin ve bu suretle mütecanis ve âlemşümul bir medeniyetin kıdemli bir uzvu haline gelsin (akt. Yıldız, 2010: 299).

Tunç, milletin ve milliyetçiliğin insanlık ideali için bir mani teşkil etmeyeceği gibi bu noktaya ulaşmanın da milliyetçilikten geçtiğini belirtmektedir. Terakkici olan bu yorumuna göre milliyetçilik, evrensel insanlığa geçişin bir aşaması olarak görülmektedir. Tunç’un milliyetçilik ve medeniyetçilik anlayışı her milletin milli veya yerel özelliklerini genel anlamda koruyarak ve aynı zamanda bunları evrensel bir düşünüşe uydurarak büyük organizmaya katılmayı öngörmektedir. Sonuçta bu medeniyet yalnızca Avrupalıların ilerlettiği bir medeniyet değil, bütün dünyanın ortak mirasıdır (Yıldız, 2010: 299-301).

Tunç’un kültür ve medeniyet ile ilgili diğer görüşlerine bakıldığında sanat ve dil hakkındaki görüşleri önem taşımaktadır. Tunç, filozofların genellikle sanatı ihmal

ettiklerinden bahsetmektedir. Onlara göre sanatkâr, tabiatın havai bir taklitçisi, yalancı bir şahidi ya da şaşkı bir kopyacıdır; sanat da oyunun en yüksek şekli ve gayesiz bir faaliyet olmaktadır. Tunç’a göre bu yanlış görüşlerin nedeni sanatın özellikle ilim bakış açısından ve yalnız dışarıdan görülmesidir:

Hâlbuki sanat gibi batını bir ilmin kıymet ve mahiyeti zahiri ilimler nokta-i nazarından hiçbir zaman canlı ve müşahhas bir surette muhakeme edilemez. Onu kendi haysiyet ve mahiyetinde anlamak isteyenler uzaktan ve dıştan seyredeceklerine harimine girmeye tenezzül etmeli ve içinde yaşamalılardır. Çünkü sanatın hakiki mahiyeti buradadır (Tunç, 2014a: 9).

Sanat, din ve ahlak gibi batını ilimler“hilkat-ı kâinatın” ruhu mahiyetinde devamından başka bir suretle izah edilemezler. Sanat, din ve ahlak ruhlarda ve vicdanlarda tecelli eden hadiseler olduğundan kendi yuvalarında incelenmeleri gerekir. Tunç’a göre Doğu, din, sanat ve ahlak gibi ruh ilimlerinin anası olmak şerefini taşıyan yüksek bir medeniyet yuvasıdır: “Garbın bugünkü medeniyeti Hazret-i İsa gibi büyük bir Şark çocuğundan bir parça nur almasa idi o hain ve hilekâr hodgâmlığıyla çoktan yıkılmış bulunurdu.” Bütün peygamberlerle en yüksek ahlak dâhilerini yetiştiren Doğu, bu eşsiz medeniyet hazinelerini muhafaza edip arttırdıkça çok geçmeden kendini bulacaktır (Tunç, 2014a: 10-12).

1930’ların ve sonraki yılların ana konularından olan dilde yenileşme konusunda Tunç, başlangıçta yenileşme taraftarıdır. Darülfünun, Harf Devrimi ve yeni harfler üzerinde halka konferanslar vermeye başladığında ilk konferansı Tunç vermiştir. Tunç, Cumhuriyet ilk kurulduğunda dilde yenileşme konusuna ilk vurguyu yapanlardan biridir. Ancak dilde bir yenileşme olacaksa moda olarak değil, ihtiyaçlar yönünde olmalıdır. 1939’daki bir yazısında tasfiyeci bir yaklaşımla dile yapılacak müdahalelerin mukavemetle karşılaşacağını ve dilde köklü bir değişikliğin imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Tunç’a göre, dil bir dünya görüşüdür ve kendi içerisinde bir musikisi, bir akışı ve bir hayal dünyası yaratmıştır. Bir dilin kökten değişebilmesi için bütün bir ruhun ve zihin yapısının değişmesi gereklidir (Yıldız, 2010: 266-271). Dil ve ruh arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. Ruhun temel kanunları dilde toplandığı için dilin kökten değişmesi ancak ruhun da aynı şekilde değişmesiyle mümkün olabilir.

1942 yılında Ankara’da toplanan Dil Komisyonunda görevlendirilen Tunç, felsefe terimlerinin Türkçeleştirilmesinde de görev almıştır. Tunç, dilde yeniliği tercih etmekle birlikte dile yapılacak müdahalelerin hem düşünceyi hem de dil zevkini yaralayacağını düşünmektedir. Yapılacak yenileştirmelerde maddi ve manevi ilimler konusunda ayırım yapılmasını isteyen Tunç, manevi ilimlerde kullanılan terimlerin henüz millileştirme zamanının gelmediğini savunmuştur. 1948 yılında başkanı olduğu Muallimler Birliği aracılığıyla bir Dil Kongresi düzenlemiştir. Bu kongrede Türk Dil Kurumu’nun Türk dilinin doğal gelişim sürecine daha fazla müdahale edilmemesi, dili özleştirme telkinlerine son verilmesi, uydurma kelimelerin ders kitaplarına konulmaması ve siyasetin dile müdahale etmemesi istenilmiştir (Yıldız, 2010: 266-271). Tunç, dilde ne tamamen köklü değişiklikler yapılmasını ne de yalnızca eskide kalınmasını istemektedir. Dil doğal akışı içerisinde kendi tekâmülünü gerçekleştirecektir. Bu nedenle dış müdahalelerden kaçınılmalıdır.

İnsanı bütün boyutlarıyla incelemek ve tanımak gayesi ve çabasıyla, kültürün bütün unsurlarıyla insanın ilişkisini dikkate alan Tunç, insanın bireysel ve türsel özelliklerinin yanı sıra kültürden gelen tarafının asıl kimliğini ve kişiliğini meydana getirdiğini savunmuştur. Dil, din, sanat, edebiyat, tarih ve düşünce arasındaki karşılıklı ilişkiler onun entelektüel dünyasının ağırlıklı temalarını oluşturmuştur. Türkiye’de felsefe, psikoloji ve sosyal bilimlerin ihtiyaç duydukları işlevsel dil ve anlatımın oluşumu ve gelişiminde Mustafa Şekip Tunç’un katkısı inkâr edilemez. Ayrıca sistematik felsefe açısından eserleri incelendiğinde, Türkiye’de insan, tarih, kültür ve hatta sanat felsefelerinin temellerini atan felsefecilerimize işlenmiş bir dil ve üslup bırakan öncü bir filozofumuz olduğu görülür (Bayraktar, 2011: 184-193).

3.2. ŞUURLU BİREY VE TOPLUM İÇİN: AİDİYET, EĞİTİM VE SİYASET

Şuurlu muhafazakârlık görüşü açısından, Mustafa Şekip Tunç düşüncesinde bireyin yerinin tespiti ve şuur sahibi bireyin özelliklerinin ele alınması önem taşımaktadır. Şuurlu birey ve şuur sahibi nesiller için gerekli olan eğitim anlayışı ile bu eğitimin nitelikleri de bu kısımda ele alınacaktır. Son kısım şuurlu toplumun nitelikleri ile bu toplumda siyasetin özellikleri ile ilgilidir.

3.2.1. Birey ve Aidiyet

Mustafa Şekip Tunç, bireyi merkeze alıp, onu sosyal ortamın sınırlamalarında kaybetmeden, fert ve şahsiyet varlığı olarak değerlendirmektedir. Düşünce tarihinde, bireyin varlığını bu şekilde ele alan düşünürlerin yanı sıra, bir de onu toplumsal bütünü bir parçası olarak ve toplum açısından taşıdığı değer bakımından ele alan düşünürler de bulunmaktadır. Tunç'a göre Gökalp'in toplum ve birey anlayışı insanın yaratıcılığını ve bireysel varlığına özgü hür fiillerini görmezden gelmekteydi. Bu ihmal edilmiş kısmıyla insanı ele alması, Tunç'un düşüncesinin ayırt edici yönlerindedir (Bayraktar, 2002b: 130). Tunç'un insan anlayışı Bergson'un oluş ve tekâmül fikirlerine dayanmaktadır. Buna göre insan tekâmülün son aşamasıdır, bu aşamadan sonra artık ruhi bir tekâmül safhası başlamıştır ve bu yükselişin bir sınırı bulunmamaktadır. Tunç'a göre insan her şeyden önce şuur ve şahsiyet sahibi bir varlıktır. Tunç, bireyi bir şahsiyet olarak ele almakla Türk düşünce hayatına yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Mehmet Servet'e göre, Tunç'un fertçiliği maskeli ve gizli bir fertçiliktir:

Doğrudan doğruya ve açıkça cemiyeti fedaya ve 'külli'yi inkâra mecbur edecek haşin bir fert telakkisi değil, belki cemiyetin yanına, ona daha kıymetli ve daha kudretli bir mukaddem olarak 'ferdi'yi ve 'cüzi'yi koymak, bunların aralarında anlaşma vücuda getirecek unsurlar yaratmak tarzındaki yumuşak bir görüş... İşte Şekip Beyin fikirlerine en kuvvetli rengi veren budur. Bu bakıma, Şekip Bey'de bir Stirner'in, bir Nietzsche'nin yahut bir Rousseau'nun veyahut eski Yunan sofistlerinin kati fertçiliğini arayanlar, eli boş dönerler (Servet, 1944: 123).

Böylelikle birey, fizyolojik, toplumsal ve coğrafi çevrenin bir sonucu olmaktan çıkıp, her şeyi kendisi açısından, yani insan açısından değerlendirebilen ve anlamlandırabilen bir varlık olarak görülmeye başlanmıştır. Tunç'a göre her insan ferdi, bir şahsiyet olarak algılandığında ancak insana hak ettiği sevgi, saygı, hürmet ve değer verilebilir. İnsanın şahsiyet olarak tanınması, onun herhangi bir eşya olmadığının tasdikidir (Bayraktar, 2002b: 131). Tunç, "Türkiye'de Ahlâk Meselesi" yazısında, "ahlâk ve karakter, şahsiyet idrakine bağlıdır" demekte ve şöyle devam etmektedir:

Şahsiyet denince, büyük bir şahsiyet anlaşılmalıdır. Şahsiyet saygısı, insanlık şeref ve hasiyetinin tanınması, eşya gibi muamele görmemesini iktiza ettirir. Bu saygı yoksa kimse kimseye kıymet vermez, verirse de, ancak kuvvet ve menfaate göre verir görünür. Her vatandaş hür ve şerefli tanındığı içindir ki demokrasi; birçok kusurlarına rağmen, bir rejim olarak yaşamakta devam ediyor (akt. Bayraktar, 2002b: 131).

Bir başka deyişle başkasını da kendisi gibi bir şahsiyet olarak algılayan birey, davranışlarını da bu gerçeğe göre ayarlayacak ve kendisi için kabul edemeyeceği davranışları, başkalarına karşı da sergilemeyecektir. İnsan sosyal ve tabii çevrenin bir sonucu olmasa da bu çevreden tamamen bağımsız olduğu ve etkilenmeden yaşadığı söylenemez. Tunç, insanı yalnızca kendisinin dışındaki şartlarla açıklayamayacağımızı vurgulamaktadır. Çünkü insan varlığı bütün dış determinasyonlara karşı mesafe alabilen bir irade, şuur ve şahsiyet varlığıdır. Tunç'a göre, bireyin cemiyet içinde yaşaması, başlı başına bir vahdet gibi yaşamasını bozmamakta, sadece maskelemektir. Tunç'a göre, böyle bir varlığı sosyolojist bir izahla anlaşılamayacağımız gibi, tabiatın bir uzantısı olarak görüp onu anlamayı ve kavramayı sadece biyoloji ve fizyolojiden bekleyemeyiz (Bayraktar, 2002b: 131). Tunç'a göre insan eşya, olaylar, hayvanlar ve diğer canlılardan farklı bir varlıktır. İnsan fizyoloji ve biyolojinin diğer varlıkları incelediği gibi incelenemez. Tabiatla genel olanla özel olan arasında fark yoktur. İnsan söz konusu olduğunda aynı şey söylenemez.

Her insan kendi cinsinin sadece bir ferdi değil aynı zamanda bir şahsiyettir, tek ve emsalsizdir. İnsan hakkında bilgi edinmek ondaki şahsi olanı kavramak demektir (Yıldız, 2010: 195). Her insan ferdi kendi kendisini, irade ve şuurunu ile şekillendirip, kurabilir. Dolayısıyla insan, doğuştan belirlenimler değil, imkânlar getirmektedir. Ne olduğu ve olacağı, kendi seçimlerine, yönelim ve eğilimlerine bağlı olacaktır. İnsanı belirleyen kendi seçimleri ve iradi fiilleridir. İnsan, manevi iradesi ve sahip olduğu anlam ve kıymet idraki ile kendini kurabilme imkânına sahip olan bir canlıdır (Bayraktar, 2002b: 133). Tunç'a göre bu manada insan, diğer canlılardan farklıdır.

Sosyal ve tabii ortam aynı olsa bile, her bir fert ondan farklı bir biçimde etki alır. İnsan da diğer canlılar gibi bir çevre içinde yaşar, ama insanın çevreye karşı olan tutumu diğer canlılardan farklıdır. Mesela hayvan, çevresiyle kayıtlıdır ve çevre onun hayatta kalabilmesinde, şekillenmesinde, birinci derecede belirleyicidir. İnsan ise, hayvandan farklı ve fazla olarak içinde bulunduğu çevreyi değişim ve dönüşüme tabi tutabilir, kendi anlam ve değer dünyasından yansıtacağı anlam ve değerlerle, psikolojik bir âlem yaratabilir. Bunun anlamı insanın çevreye ilaveler yapabilmesidir (Bayraktar, 2002b: 133). Tunç, insanın kendisi gibi eserlerinin de bir şahsiyet sahibi olduğunu, kişinin şahsiyeti ile eseri arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu düşünmektedir. İnsan eserlerinin

ancak maddi ve standart olanları birbiriyle eşit olabilir, şahsi olan eserler ise daima tektir (Yıldız, 2010: 195). Tunç'a göre, dünyanın ve hayatın anlamı ve değeri, bizim ona yüklediğimizden ibarettir. Dünyaya yönelişimiz sonucunda kendimiz için kurduğumuz dünya; artık bizim için ve bizim dünyamızdır, yani bizim, dünyamızı kurabilme gücümüz vardır. Bu konuda Tunç, "Dünya ve Bizim Dünyamız" yazısında şunları ifade etmektedir:

Realite haddi zatında (kendinde) ne ise o'dur, ona bir şey yapamayız. Fakat realiteye verilecek mana ve şekillerde tamamıyla serbestiz. Nitekim dünyaya mitolojik, mistik, akli, hayali, mevhum yahut ilmi bir mana verebildiğimiz gibi, eşyaya da istediğimiz şekilleri veriyoruz... Dünyanın dili yoktur. Onu biz söyleriz, biz dillendiririz ve böylelikle bizim dünyamız vücut bulur. Onu nasıl söylersek söyletelim, ses çıkaracak değildir. O halde dünyaya ve hayata, doğru veya yanlış mana vererek bu manalar içinde yaşamak da bize bağlı kalıyor (akt. Bayraktar, 2002b: 133).

Tunç'a göre, kendi şahsiyetini kazanmış bir insan diğer insan fertlerini de birer şahsiyet olarak görmekte, böylece de onlara bir şeref, haysiyet ve insanlık değeri atfetmekte ve kendi asıl değerini de başkalarına yüklediği bu değer yoluyla kazanmaktadır. Tunç düşüncesinde hürriyet, insanın dünyayı kendisine göre anlamlandırabilmesi ve kendi dünyasını kurabilmesinin yanı sıra, yine kendi iradesi ile kendisine ahlaki bir ilke seçip, bir ilkeye bağlanıp, o ilke doğrultusunda yaşamasıdır. Tabiatla sadece insan varlığı, kendisine bir davranış ilkesi belirleyerek, ona bağlı yaşamaktadır. Bu anlamda insan ahlaki bir varlıktır. Bu onun manevi varlığının bir parçasıdır. Manevi varlığı ise insanın biyolojik ve fizyolojik varlığının dışındadır. İnsanda bilim ihtiyacının yanında takdir etme, kıymet verme ihtiyacı da vardır. Takdir etme ve güzelliğe kıymet verme ihtiyacından sanat, doğruluk ve adalete verilen kıymetlerden hukuk ve ahlak doğmuştur (Bayraktar, 2002b: 133-134).

Tunç tarih boyunca insanın algılanma biçimlerine iki farklı anlayışın hâkim olduğunu belirtmektedir: natüralist ve idealist görüşler. 18. yüzyılda materyalist filozof La Mettrie'nin "makine-insan" tasavvuru natüralizmin en belirgin örneklerindedir (Yıldız, 2010:193). Bu anlayışa göre insan dev makine olarak düşünülen evrenin küçük bir parçasıdır. Darwin ise, insanı memeli hayvanlar sınıfının son halkası olarak takdim etmiştir. İdealist anlayışta Platon insanı diğer varlıklardan akli nedeniyle ayrı tutmuş, Descartes insan düşüncesini hayvanların otomatik içgüdülerinden ayırarak hayvanları,

makine-hayvan şeklinde nitelendirmiş, Kant insanı evrende akla sahip tek varlık olarak tabiatın düzenleyicisi ve aynı zamanda iyilik ve kötülük bilincinin sahibi olarak nitelendirmiştir. Hegel insana özel bir yer vermekle birlikte tekâmül açısından onu tabiatın bir parçası olarak görmüş, Marx ise insanı bir iş ve çalışma vasıtası olarak nitelendirmiştir (Yıldız, 2010: 193). Tunç'a göre 19. yüzyıl sonlarında insanı bir nesne, bir tarih varlığı gibi gören felsefi ekollerin insanı anlamaya ve açıklamaya yetmeyecekleri anlaşılmıştır. James'in pragmatizmi, Bergson'un şuur ve sezgiye dayanan felsefesi ve yaratıcı tekâmülcülüğü, Husserl'in fenomenolojisi ve bunları takip eden Heidegger'in felsefeleri müşahhas, canlı ve şahsiyet sahibi bir insanı kucaklamaya çalışan felsefelerdir (Yıldız, 2010: 193).

Tunç; insanı, insan başarılarından ayrı ve ilişkisiz olarak ele almanın karşısındadır. Aynı zamanda, insan başarılarını birer gölge olay veya bir üst yapı olarak görme taraftarı da değildir. O, insanı, bir bütün olarak ele almaktan yanadır. Evreni mekanik dev bir makine ve insanı da bu makinenin bir parçası, bir dişlisi gibi gören, insanın başarılarını da bunun bir uzantısı gibi değerlendiren mekanik dünya görüşü, insanı anlamamıza engeldir. Ona göre; bir çalışma faraziyesinden ibaret olan mekanik dünya görüşü aşılıp, müşahhas bir insan dünyası görüşünü birinci plana alınmalıdır. Her seçim bir şeyleri kabul etmek, benimsemek olduğu gibi, bazı şeyleri ihmal etmek, onlarla aramıza mesafe koymak demektir. İşte insanın şahsiyeti, iradi olarak gerçekleştirdiği bu seçimlerinin ve mesafelerinin bir bütünüdür (Bayraktar, 2002b: 133). Çünkü insan bir şahsiyet ve şuur sahibidir. İnsan şuurunu sayesinde kendi şahsiyetini oluşturur.

Tunç'a göre, kişinin kendisini gerçekleştirebilmesi üç boyutlu bir varlık olduğunun idrakine bağlıdır. İnsan, hafıza sayesinde geçmişinden getirdiği birikimi ile sürekli yeni durumlar ile karşılaşmakta ama bu durumları bir yandan hedef ve idealleri doğrultusunda, bir yandan da şimdinin mantıksal ve fiziki dayatmaları veya zorunlulukları ekseninde şekillendirmektedir. Mana ve kıymet idrakine sahip olan insan hem tabiattaki diğer varlıklardan ayrılır hem de insanlık başarılarının gerçekleşmesine yönelir. İnsanlık başarılarını gerçekleştiren, gerçek anlamda insan ise "müşahhas insan"dır. Müşahhas insan kendi güzü ölçüsünde insanlık ürünlerinin yaratılmasında rol oynayan insandır. Dünyadaki sürekli oluş hali böylece insanda devam eder. Bunun yanında insan kendi varoluşunun anlamını sorgulayan ve kendisinin tabiattaki yerini

düşünen bir varlıktır. İnsan bu anlamlandırmayı şuuru sayesinde gerçekleştirmektedir. Şuuru aracılığıyla kendisi hakkında bir fikre sahip olmaktadır (Bayraktar, 2002b: 134).

İnsan tabiattaki diğer varlıklardan farklı olarak, manevi ihtiyaçları olan ve bu ihtiyaçları doğrultusunda manevi bir dünya kurabilen şuurlu bir varlıktır. İnsan iradesi ve seçimleri ile kendini belirler, kendi şahsiyetini kurar. Her insan farklı bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar ve şahsiyet olarak tek ve emsalsizdir. Kimse ile mukayese edilemez. Şuuru ve şahsiyeti ile hem tabiattan hem de toplumdaki diğer insanlardan ayrılan insanı, tabiattaki diğer varlıkları tanımamıza sağlayan yöntem ve yetkilerle tanıyamayız. İnsan sadece akılla kavranamaz. İnsanın aklının dışında, bir duygu ve düşünce dünyası, bir değerler dünyası vardır. Arzuları ve idealleri vardır. İşte insanı bu yönleri ile de kavramamızı, kendimizde bulunan bu yön olan manevi yön sağlayacaktır. Tunç'a göre insanın biyolojik olmayan yönünü açıklayamayız fakat anlarız (Bayraktar, 2002b: 134-135). İnsan, düşünce ve kararlarında şahsiyetini muhafaza etmekle birlikte yine şahsiyetinden kaynaklanan, sürekli değişen ve değişmeye eğilimli bir yanı bulunmaktadır. Ruha türlü şekiller girip çıkmakta fakat benlik daima yerinde durmaktadır. Bu benlik şahsiyetin gücü ölçüsünde korunmaktadır. İnsan, ferdin getirdiği tabii ve kendisinin yarattığı suni kuvvetlerle yaşamaktadır. Şahsiyetin temelini bu benlik duygusu oluşturmaktadır. Şahsiyet, benliğin duyulması ve kendini başka benliklerden ayırmakla başlar (Yıldız, 2010: 195).

İnsan kendini tabiattaki herhangi bir obje gibi görmemelidir çünkü öyle değildir. İnsan, kendisine mesafe alarak, kendisi hakkında bir anlamlandırma yapabilme imkânına sahiptir. Bu imkânı kullanarak kendisinin farkına varmalı ve kendisini bir şahsiyet olarak gerçekleştirebilmelidir. İşte o zaman gerçek manada müşahhas bir insan olacaktır. Her insan ferdi, bir şahsiyet olarak algılandığında, ancak insana hak ettiği değer verilebilir (Bayraktar, 2002b: 136). Başkasını da kendisi gibi bir şahıs olarak algılayan kişi davranışlarını da bu gerçeğe göre ayarlayacak ve kendisi için kabul etmediği ve edemeyeceği davranışları başkalarına karşı sergilemeyecek ve onlar için de kabul etmeyecektir.

3.2.2. Şuurlu Nesiller İçin Şuurlu Eğitim

Mustafa Şekip Tunç'un düşünce sistematüğinde evren anlayışı ile buradan hareketle oluşturulan bilgi ve insan anlayışı arasında bir devamlılık ve paralellik bulunmaktadır. Evrenin yapısından insana geçilmekte; bu geçiş evrendeki yaratıcılık, devinim ve hürriyeti insana taşımaktadır. Her insan anlayışı da zorunlu olarak bir eğitim modelini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla evrenden insana, insandan eğitime doğru gitmek mümkün görünmektedir (Bayraktar, 2002a: 160). Kendi şahsiyetini kazanmış bir insan, diğer insan fertlerini de birer şahsiyet olarak görür, böylelikle de onlara bir şeref, haysiyet ve insanlık değeri atfeder ve kendi asıl değerini de başkalarına yüklediği bu değer yoluyla kazanır. Tunç'a göre insan bunu yapabilmek için, bu şuurunu geliştirecek bir eğitime ihtiyaç duyar. Çünkü insan anlayışımız belirli bir eğitim modelini öngördüğü gibi, her eğitim modeli de, bir insan anlayışını gerçekleştirmeyi hedeflemektedir (Bayraktar, 2002b: 136; Tunç,1950: 14).

Tunç, çocukların eğitiminin kendi ruhi ölçüleri içerisinde düşünülmesinin gerekliliği kadar eğitimin de siyasi bir müessese olarak düşünülmesinin de ayrıca gerekli olduğunu belirtmektedir (Tunç, 1942k: 2). Her inkılâp ve her rejim hatta her siyasi teori kendisini tamamlamak için çocuklara ve yetişkinlere verilecek eğitimi düşünmeye mecburdur (Tunç, 1941a: 2). Eğitimin devlet bakımından ve devletin amaçlarına göre olan kıymet ve önemi giderek artmış ve daha da artacaktır. Tunç'a göre eğitimi, siyasi ve hayati bir silah olarak görüp düşünmek gerekir. Hiçbir ülkede, hiçbir devlet tarafsız bir eğitim vermez, bunları mutlaka taraflı hale getirir. Her eğitimin siyasi bir amacının olması da milletlerin rekabet halinde yaşamalarının zorunlu bir sonucudur:

Programların, öğretilecek ve gösterilmeyecek şeylerin, verilecek zihin itiyadlarının devletçe tayin edilmesi bu sebeptendir. Bunun nazarî ve hatta pratik bakımdan mahzurları olduğuna şüphe yoktur. Fakat bugünkü rekabet zarureti bütün devletleri bu yolda yürüttükten sonra başka türlü hareket ancak tehlikeli bir cür'et olabilir ki böyle bir cür'ete henüz hiçbir devlet yanaşmış değildir. Onun için mesela tarih, her memlekette çocuklar için mübalağalı bir tarzda yazılmakta ve her millet bu vasita ile kendini diğer milletlerden üstün göstermeğe çalışmaktadır. Çünkü her devlet milli gururu yüksek tutmak zorundadır ve bunun şuru da ancak tarihin bu gururu okşiyacak bir tarzda öğretilmesile temin olunabilir. Bugünkü rekabet dünyasında bunun hem zarureti, hem de faydası olmakla beraber mili taassubu körüklemek ve kavgalara yol açmak gibi mahzuru bir tarafı olduğunda da şüphe yoktur. Fakat ne yapalım ki kendimizi his mantığından ayırarak tezadlardan kurtarmanın hakiki bir yolu meçhuldür (Tunç, 1942k: 2).

Tunç, verilecek olan eğitimde, insan kıymetini eşya alakalarına feda etmeyecek bir ruh kazandırmak, insanı bütünlüğüyle görmek, bütünlüğü ile almak, müşahhas hayatı ile tanımak, ona göre kıymetlendirmek gayesinin güdülmesi gerektiğini belirtmektedir. Eğitim, bir sanat olarak da her şeyden önce bu mahiyette bir insan görüşüne ve anlayışına dayanarak yürürse zamanımız ihtiyaçlarına uygun yol alabilir. İdeal ise ancak hürriyet içerisinde ve zaman göre ilerlemekle olabilir. Tunç'un ifadesiyle: "yalnız terbiyede değil, bütün ilimlerde ve her çeşit meslek ve hayatlarda insanı az çok tanımak lüzumu vardır. Çünkü tabiattan başka her şey onun eseridir. Tabiattan bile ancak onun vasıtasıyla yararlanmak mümkündür" (Tunç, 1950: 6). Tunç, 1924 yılında yazdığı "Müşterek Tahsil" yazısında eğitimde cinsiyet ayrımına da karşı çıkmıştır:

İlimde cinsiyet ayrımı olmaz. Kadın için ayrı ilim, erkek için ayrı ilim olmaz. Bu yabancı dil öğrenimi için de geçerlidir. Kız için Arapça, erkek için Fransızca yoktur. Sadece biçki, dikiş, açılılık, ev idaresi gibi kadınlığa uygun dersler ayrı gösterilebilir. Dersler cinsiyete göre değil, fertlerin ilgi, alaka ve zevklerine göre olmalıdır" (akt. Batır, 2009: 76).

Tunç, 1923 yılında yazdığı "Münevverlik Mefhumu" yazısında bir eğitimci olarak lise öğrencilerinin klasikleri okuyup anlayabilecek bir seviyede olmaları gerektiği üzerinde durmaktadır:

Liseler ve darülfünunlar vasıtasıyla bir zümre-i münevvere vücuda getirmediğçe kalkınmamıza ihtimal yoktur. Bugünkü bocalanmalarımız hep esassızlık ve istikametsizliğimizdendir. Gençler alelade eserlerden evvel bu en yüksek eserleri anlayamaz diyenler dâhileri bilmeyenlerdir. Hakiki şaheserler umumiyetle en sade veciz tefekkürlerdir. Kendiliğinden mütefekkir olanlar dururken hazımsız, ters, karışık kafaların çürük sakızları çiğnenmez (akt. Batır, 2009: 71).

Öğretmen ve öğrencilerden daha iyi verimler almak isteyen bir eğitim siyaseti serbest düşünme ve çalışmalara kuvvet ve zaman bırakacak programları seçmekte tereddüt etmemelidir. Daha verimli ve daha umutlu bir hayat ise her şeyden çok eğitime gösterilecek ilginin kuvvetine bağlıdır (Tunç, 1942k: 2). Çocukların sayılmadığı bir toplumun geleceği olamaz. Tunç'a göre, bu konunun önemi o kadar mühimdir ki üzerinde ne kadar durulsa azdır. Vicdan ancak sayılan bir şahsiyetin benliğinde yaşayabilir. Çocukken hor görülen insanların benliklerinde vicdan değil ancak yüzüzlük yerleşebilir. Her toplumda itaat ve disiplin çok önemlidir ancak bunlar kadar istiklal ve hürriyet hislerinin de diri kalması gereklidir. Bunları söndüren ve yaralayan bir itaat ve disiplin özgür vatandaşlar yerine "kapıkulları" yetiştirir. Tunç'a göre, korku,

cebir ve şiddetle işleyen hiçbir otorite, hiçbir kurum hayat verici olamaz. İnsan hayatının yaratıcı prensibi korku değil umuttur. Çocuklara da korku disiplini ve korku itaati değil; umut disiplini ve umut itaati verilmelidir. (Tunç, 1941a: 2).

Tunç'a göre eğitimin amacı, müşahhas insanı yetiştirmek olmalıdır. İnsan biyolojik varlığının üzerine eklediği maddi-manevi yaratıları ve başarılarıyla olgunlaşır ve varlık mertebelerinde yükselir. Bu yükseliş için insanın kalıtım yoluyla getirdiği ve sosyal ortamdan edindiği belirlenimlerin üzerine çıkması gerekir. Kalıcı bir terbiyenin şartı; mekanikleşmiş, alışkanlığa indirgenebilecek gelenek ve göreneklerin dondurucu etkisinden kurtulmak ve bunlarla da yetinmeyip ötesine geçmekle yerine getirilebilir. Eğitim yoluyla, insanın biyolojik ve sosyal belirlenimleri tanınmalı ve bu yolla onların üzerine çıkarak; mana ve kıymet idraklerini esere dönüştürme yeteneği kazandırılmalıdır. Ancak bu yolla gelecek kuşaklara daha yaşanabilir ve beşeri bir dünya miras bırakılabilecektir. Bunları söylemek eğitimde geleneklerin hiç yeri olmaması gerektiğini söylemek anlamına da gelmemelidir. Tunç, “Yeni Teşkilat Kanunu Projesi Münasebetiyle” yazısında mazi, gelenekler ve terakki konularında düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır:

An'ane mazide vücut bulmuş terakkilerdir. Yeni terakkiler de istikbalin an'aneleri olacaktır. Bir nehri tanımak kaynağına kadar takip etmekle olur. Terakki yolunda da onun bütün mazarına kadar uzanmak lazımdır. İnkılâp içtimai gelişmelere yol açmaktır. Maziye dayanmadan istikbal yolu açılmaz. İçtimai hayat da bir ağaç gibi köklerine bağlıdır. Gıdasının mühim bir kısmını köklerini teşkil eden an'anelerden alır. Bu köke ehemmiyet vermeyenler temelsiz bina kurulamayacağını ve çok geçmeden ellerinin boş kaldığını görürler (akt. Bayraktar, 2002a: 165).

Bu sözleriyle Tunç, bir anlamda Bergson metafiziğini tarihe ve kültüre de yaymış olmaktadır. Değişim ve muhafaza kavramlarını, şuur merkezinde değerlendiren Tunç, bu sayede, geleceğin kök salmasını öngörür. Bu okumanın temeli, “kökü mazide olan âti” düşüncesinde saklıdır (Bayraktar, 2002a: 162).

Eğitim açısından baktığımızda müşahhas insan, evrene şahsi ilavelerini yapmak üzere eğitilmiş olan insandır. Bu eğitim ferdi yetenek ve kapasiteleri açığa çıkarmaya yönelik olmalıdır. Tarihi ilerleten veya şekillendiren, dönüşüme tabi tutan kahramanların her alanda ortaya koydukları başarılarıdır. Bu eğitim sürecinde öncelikli olan ise kişinin gizli

yeteneğini gün ışığına çıkarmak ve ifade edip geliştirmesine ortam hazırlamaktır (Bayraktar, 2002a: 162).

Tunç'un deha konusundaki görüşleri de Bergson'un tekâmül fikrine dayanmaktadır. Tekâmülün son halkası insandır ancak tekâmül ruhi planda sürekli yaratıcılık halinde varlığını sürdürmektedir ve son aşamada dehaya dayanır. Dahi, toplumun bir ürünü ya da eğitimin bir sonucu değildir. Dehayı kime rastlayacağı belli olmayan ve ender görülen bir şans olarak tabiat yetiştirmektedir. Deha çoğunlukla şuur dışında olgunlaşır ve orijinal bir şekilde ansızın, kendiliğinden ortaya çıkar. Şuur, irade ve muhakemenin payı bütün bir şahsiyetin varlığı içerisinde dağılmıştır ve asıl tarihi şahsiyetler bunlardır. Tarihe mal olabilecek beşeri ve evrensel eserler de ancak bunların eserleridir (Yıldız, 2010: 279). Tunç'a göre dâhi şahsiyetler kendi zamanlarına damgalarını vurarak, dönemlerinin örnekleri olurlar. Böylece zaman veya asır dediğimiz şeyler devirlerini özetleyen az sayıdaki büyük şahsiyetlerde toplanmış olur. Bu büyük şahsiyetlerin en önemli özellikleri ise yaratıcı olmalarıdır. Müşahhas insanın yaratma vasfı onu mekanik dünya görüşünün üzerine çıkarır (Bayraktar, 2002a: 164).

Tunç'a göre, zekâ ve dehanın medeniyet üzerinde kurucu bir etkisi bulunmaktadır. Tunç; I. Dünya Savaşı sonunda içine düşülen durumun, kuvvetli devletlere tamamen imha cesareti verdiğini belirtmektedir. Tunç'a göre, bu sırada ortaya çıkan Atatürk gibi bir "hızır" ve "ender zekâ" Anadolu'nun içlerine kadar gelmiş olan düşman ordusunu durdurmuş ve daha sonra da yeni Türkiye'nin temellerini atmayı başarmıştır. Bu başarı ancak, "nevi şahsına münhasır ender bir zekâ"nın eseridir (Yıldız, 2010: 280) "Atatürk'ü Düşünürken: Hayatimizizin Büyük Timsali" yazısında Tunç; Türk İnkılâbının her bakımdan Atatürk'ün şahsiyetiyle bütünleştiğini belirtmektedir. Atatürk; "askeri, idari ve siyasi teşkilatın büyük kurucusu", idealist, realist, milli ve cihanşümul tarihi bir şahsiyettir. Türk ruhunun kahramanlık geleneğini ve askeri dehasını zor şartlar altında tam anlamıyla dirilten ve her alandaki gelişmeleri başlatan Atatürk'tür (akt. Yıldız, 2010: 280).

Tunç'a göre eğitim, bireyi şahsiyet varlığı olarak tanıyıp yetiştirmelidir. Buradaki amaç kişinin kendisini, maddi-manevi çevresini, toplumu, tarih-kültür ve evreni algılayıp, oralardaki hür hamleleri fark edecek bir yeteneğin geliştirilmesidir. Pozitivist ve

materyalist görüşler ise bu bakış açısını gerçekleştirmek için elverişli değildir. Çünkü insan ne sadece bir beden varlığıdır ne de bütün ruh hayatı akıl ve zekânın faaliyetlerine indirgenebilir. İnsan varlığı bütünlüklü yapısını kapsayacak şekilde, duygu, düşünce, irade, muhayyile ve şuur varlığı olarak ele alınmalı, hürriyeti teslim edilerek, her yaratışı meşru kabul edilmelidir. İnsan tecrübeleri ve gözlemleri her an aşabilen, ölçü ve hesaba indirgenemeyen şuur ve şuuraltı varlığıdır. Bu yüzden insanın yaptıkları, kültür ve uygarlık sadece rasyonalitenin ürünü değildir. Tunç, insanı bilinçaltı ve irrasyonel yanıyla da anlamaktan yanadır. Bunun yolu ise eğitimin sanatla bütünleşmesidir (Bayraktar, 2002a: 165-166). İnsana eğitim yoluyla kazandırılması gereken bilgi, yetenek ve davranış kalıpları hep kişinin kendisi olabilmesine, kendini şahsiyet varlığı olarak kurabilmesine ve maddi-manevi varlık alanına şahsi katkı getirebilmesine yönelik olmalıdır:

Sadece tabii bir varlık olmayıp aynı zamanda sosyal olan bir varlığımız, bunların birbirleriyle kaynaşmalarında hâsıl olan bir 'şahsiyet'imiz de vardır. Bilgi ve kıymetlerle örülü bu şahsiyet uzvi olduğu kadar ruhi ve içtimaidir. Şahsiyetlerde müşterek noktalar olmakla beraber birbirlerinin aynı değildirler. İki kum tanesinde bile bulunmayan tam benzerlik insanlar arasında hiç bulunmaz. Ne yapılsa birbirlerinden şahsi bir takım farklarla ayrılırlar. Terbiyenin bir sanat olması bu farkları sezecek hareket etme ve hatta yaratmanın elzem olmasındandır. Ferdi farkların ehemmiyeti de içtimai değişmelerin başlıca amilleri olmasındandır (Tunç, 1950: 6-7).

Tunç'a göre insan, maddi ve manevi bir ortam içerisinde olup sürekli olarak bu ortamla iletişim ve etkileşim halindedir. Ancak bu varlık herhangi bir varlık değil, özgür olan ve bunun farkında olan varlıktır. Eğitimin, bireyi şahsiyet olarak hazırlarken temelde verilmesi gereken de bu özgürlük duygusudur. Evrende her şeyin temelinde yaratma ve yaratıcılık bulunmaktadır. Bu durum insan için de geçerlidir. İnsan tekâmülün geldiği son ve en olgun noktadır. Yaratma devam etmekte ve insan da bu duruma kendi yaratılarıyla katılmaktadır. Öyleyse eğitim süreci insana yaratıcılığı, kendi bireysel yeteneklerini keşfedip ortaya çıkarma imkân ve yollarını kazandırmalıdır. Bunun mümkün olabilmesi insanın doğrudan doğruya özgün bir şahsiyet olarak tanınmasına ve yetiştirilmesine bağlıdır (Bayraktar, 2002a: 166). Ancak o zaman birey, evrene sadece kendisine ait olan bir takım maddi ve manevi katkılarının olabileceğini fark edebilir. Bu katkılar başkası tarafından asla gerçekleştirilemeyecek, kişiye özgü ve özel olan yanın esere dönüşmesiyle de somutluk kazanacaktır.

3.2.3. Şuurlu Toplum ve Şuurlu Siyaset

İnsanı diğer bütün varlıklardan ayrı olarak bir şahsiyet varlığı olarak kabul eden Tunç, fert ve toplum ilişkilerini hürriyet ilkesi etrafında değerlendirmektedir. Tunç; fert-cemiyet, ruh-beden, madde-kuvvet gibi birbirlerinden ayrı ve zıt mahiyetler tasavvur etmenin zihnin yaptığı bir tecritten kaynaklandığını ve bu ayrımın müşahhas realitenin gerçek bir tahliline dayanmadığını düşünmektedir (Yıldız, 2010: 199). Tunç, şahsiyetli bireylerden oluşan ideal bir toplum ve demokrasi rejimiyle yönetilen bir devleti hedeflemektedir. Tunç'un birey, toplum ve devlet anlayışı Bergsoncu bir şahsiyetçilik ve organizmacı bir toplum görüşü ve demokratik bir yönetim arayışı çerçevesinde şekillenmektedir.

Tunç, toplumların nasıl oluştuğunun bilinmediği için ferdi cemiyet yapar ya da cemiyeti fert yapar tarzı iddiaların bir ideoloji olmaktan öteye gidemeyeceklerini belirtmektedir (Tunç, 1939b: 2). Bir toplumun tarihi o toplumun düşünce ve diline aksettiği gibi sosyal bünye de ferdin düşüncelerine akseder. Toplumsal ve siyasi şartlar da yüksek ruhi olayları şartlandırır. Aklın ilerlemelerinde, ilmi düşünceye varan gelişmelerinde, kendi kendine sahip olmasında sosyal hayat şekillerinin etkileri görülmekle birlikte bu şartların oluşmasında tarihi kişiliklerin de rollerinin büyük olduğunu unutmamak gerekir (Tunç, 1949a: 181).

Durkheim'in ve onu memleketimizde temsil eden Ziya Gökalp'in sistemi cemiyete aşırı ve adeta mutlak bir kudret atfetmişlerdir. Prensip itibarıyla ferdi tanımış olsalar bile üzerinde düşündükleri zaman cemiyetin bir aynası gibi görmüşlerdir. Ancak orijinal fertlerde görülen yenilikleri cemiyete mal etmişlerdir. Halbuki yapamayacağı, benimseyemeyeceği şeyi almayan insan eğer cemiyetten bir şey alıyorsa bunları yapabileceği için alıyor. Bir müessese eğer ruhlarda yerleşiyor, mahfuz kalıyorsa kısmen onu teşkil eden ferdi, beşeri saiklerin tesiriyle kalıyor. Dinler de böyle oluyor. Tohumları fertlerde olmayan bir şeyi cemiyetin hasil edebileceği düşünülemez. Durkheim'in iddia ettiği gibi insanı hayvandan ayıran büyük farkı onun en çok içtimaileşen bir varlık olmasında değil, daha temele giderek içtimailiğini mümkün kılan yapısında aramak lazımdır. Cemiyetten önce tabiatın bir vergisi vardır (Tunç, 1949a: 181-182).

Tunç'un devletin oluşumuna ilişkin görüşleri liberalizmin görüşlerinden ayrılmaktadır. Toplum ve milletler Rousseau'nun kabul ettiği gibi toplumsal sözleşme ile doğmuş birer şirket değildir. Tunç; müşterek dil, tarih, toprak ve galip bir soyla yoğrulmuş şuurlu ve şahsiyetli yardımlaşma bütünlerine "millet", bu yardımlaşmanın doğurduğu bağlılık ve

idealin müeyyide ve sorumluluğunu üstlenen organizasyona da “devlet” denildiğini belirtmektedir. Buna göre, millet ve devlet aynı hamurdan olmalıdır. Millet, devletin milleti, devlet de milletin devleti olmadıkça birbirlerini hiçbir zaman tamamlayamazlar. Devletin görevi artık sadece emniyeti korumaktan çıkmış, görev ve sorumlulukları da büyümüştür. Tunç’a göre, bu genişlemenin sınırlarının ne olduğu sorusu zamanın en büyük sorunudur (Tunç, 1939b: 2).

Çağın devletleri, milletlerin işbölümlerini, sınıf ya da zümre ayrılıklarını ve bunların ekonomik çıkarlarını dengede tutmak zorunluluğuyla tarihte hiç olmadığı kadar ağır ve sorumluluk isteyen birtakım görevlerle karşılaşmışlardır. Çağdaş devletlerin milletlerin birbirlerinin içinden çıktığı görülmektedir ve ancak birbirleriyle yaşayabilirler. Tunç’a göre, millet ve devlet ayrılığı artık bir an için bile olsa düşünülemez (Tunç, 1942j: 2). Tunç, devletlerin değiştiklerini ve değişmeye devam edeceklerini, asıl sorunun bunların değişmemelerinden kaynaklanacağı düşüncesindedir. Toplum, fert ve devlet mutlağı değil, imkânı temsil etmektedirler (Tunç, 1939b: 2). Maziden aynen intikal eden ve edebilecek şeyler çok azdır:

Hemen her şeyi, olmasa bile birçok şeyleri kendimiz yapmak mecburiyetindeyiz. Milletler sabit bir cevher olmaktan ziyade dinamik varlıklardır. Zamana, muhite, çalışma ve anlamağa göre mütemediyen değişirler. Mazi bize ne verecekse vermiştir. Bizim baş vazifemiz bugünü yapmak, yarını hazırlamaktır (Tunç, 1942j: 2).

Tunç’a göre, kanuna göre kullanılan bir devlet kuvveti hata yapsa bile keyfe göre kullanılan bir devlet kuvvetinden çok üstündür. Kanunlar da insan yapımı olduklarından bütünüyle kusursuz ve mutlak surette iyi değildirler ancak kanunsuzluğa nazaran büyük bir kıymettir. Zaman ve ihtiyaçlara göre zamanında değiştirilmeyen kanunlar ihtilal ve harplere yol açabilirler. Hür bir millet hem kanuni hürriyeti, hem de hoşgörüyü bilen ve yerinde kullanan bir kamuoyuna muhtaçtır. Devlete itaatın kökeni hükümdara karşı sadakatten gelse de bugünkü itaatın sebebi sadakatten daha çok milletle devletin tek vücut ve birbirlerinden ayrılmalarının her ikisi için de bir felaket olmasından kaynaklanmaktadır (Tunç, 1942j: 2).

Tunç, vatan ve millet kavramlarının belirsizlikten belirliliğe geçmesinin Türkçülük akımı ile başladığını ve Türk İnkılâbıyla birlikte hem fikren hem de fiiliyatta açıklık

kazanarak “milli bir yurt” ve “milletin kendisi” olarak göründüklerini belirtmektedir. Tunç’a göre, Türkiye Cumhuriyeti tabiri hem milli yurdu yani vatanı hem de onun öz topluluğu milleti kapsadığından vatan, milletin; millet de vatanın olmak üzere ayrılmaz bir bütünü ve organik bir birliği ifade etmektedir: “her şeyden evvel bu vatan ne bir site, ne de bir imparatorluk olmayıp tarihimizi yapmış ve yapacak olan Türk yurdudur” (Tunç, 1942i: 2). Vatan, sadece siyasi ve iktisadi bir düzenden ibaret olmayıp aynı zamanda bir fikrin ve ülkünün hizmetkârıdır. Topluluklar ve fertler onun sayesinde ve ancak onun yarımıyla ilerleyebilirler. Vatan hem doğal hem de tarih, olduğundan karşı konulamaz büyük kuvveti de buradan gelmektedir. Toprakla onun üzerinde yetişen canlılar arasındaki ilişki vatan ve miller arasında da düşünülebilir. Arada tam bir benzerlik olmaması ise tarih ve medeniyet faktörlerinin işin içine giresi nedeniyledir (Tunç, 1942i: 2).

Tunç’a göre, her toplum düzeninde itaat ve kumanda hep olmuştur ve olacaktır. Bunların tamamıyla kaldırılması en ideal bir toplumda bile ancak bir ihtimal olarak düşünülebilir. Bu nedenle asıl önem verilmesi gereken konu otorite ve itaatın dozu, şiddeti, şekli ve kıymetleridir. Otorite, başıboş bir kuvvet olmadığı gibi sınırsız bir kuvvet de değildir. Baskı ve korku ile yürütülen itaatın sonucu, her türlü yalancılık ve iki yüzlülük, sahte güler yüz, içe kapanma, düşündüklerini söyleyememe, gerçekleri gizleme, pis bir dalkavukluk, aşağı bir kulluk ve bir bedbahtlık olmaktadır (Tunç, 1944b: 2). İtaatin bu şekli sadece itaat edeni değil, edileni de alçaltmaktadır. İtaati kaldırmak değil fakat şuurlaştırıp aydınlatmak ve mümkün olduğunda azaltarak irade ve sorumlulukları genişletip çoğaltmak gereklidir. Tunç için sorumluluk şuurunun doğuracağı doğal ve iradeli disiplin, zorla yapılan herhangi bir itaatın doğuracağı disiplinden her yönden daha şerefli kıymetlidir. Tunç’a göre, hayatın büyük bir kısmındaki işlerde en çok başarılı olanlar, itaatlilerden ziyade dik başlılar olduklarından yönetmeyi zorlaştırmalarına rağmen böyle insanlara üstün kıymet verilmelidir (Tunç, 1944b: 2).

Tunç’a göre, yalnız akıl ve zekâdan ibaret olmayan ruhun gayesi hürriyettir. Tunç’un ruh hürriyetinden kastettiği şey, ruhu maddi bağlarından kurtararak mefkûrelerine hizmet edecek bir hale getirmektir. Tunç ayrıca, bağlanma ve hürriyet ilişkisi üzerinde durmaktadır. O’na göre, bir örnek şahsiyete veya yüksek bir ruha bağlanmak, hürriyeti

ortadan kaldırmaz, aksine, hürriyetin yaşanmasını sağlar. Yüksek ruhlara bağlılık ve hürmet göstermek esaret olamaz çünkü gerçek hürriyet ruhu yükseltmekle mümkündür. Bu manada bunun yolu da yüksek ruhlara muhabbet ve hürriyet duymaktır (Tunç, 2005: 175-177). Hürriyet her şeyden önce nefse hâkim olmayı gerektirmektedir. Manevi disiplin olmazsa kanunun maddi otoritesi kolayca çiğnenir. Bundan dolayı hürriyet muhitinden en çok yararlananlar seçkin insanlardır: “En büyük adamların bu muhitlerde yetişmesi de bunu gösterir. Baskıcı devletler için de en korkunç olanlar bu çaptaki adamlar olduğundan yetişmelerine meydan verilmemek için yapılmadık şey bırakılmaz” (Tunç, 1948b: 2). Hürriyet aşkı ilk önce nadir zekâlarda belirir. Tunç’a göre, daha çok kuvvet ve iktidardan anlayan halk yığınlarının hürriyeti tatmaları için bu hayatı en azından birkaç nesil görmüş ve yaşamış olmaları gereklidir. Halk yığınlarının zekâlarından daha çok his ve heyecanlarına bağlı olmaları da bu hayata kolayca uyum sağlamaları yönünde başlıca engeldir (Tunç, 1948b: 2).

Tunç, hareket ve yaratıcı ilerlemenin ancak hürriyeti hoş görmek ile çeşitlilik ve ihtilafa olanak tanımakla mümkün olduğunu belirtmektedir. Tunç’a göre, hürriyet ve ihtilaf kavramları birbirinin sebebi ve aynı zamanda sonucudurlar. Hürriyet kalkarsa ihtilaf kalmaz, ihtilaf kalkarsa hürriyet kalmaz. İhtilafa tahammülü olmayan hükümetlerin hürriyete de tahammülü yoktur. Hürriyete tahammül etmemek ise topluluğun bir kalıba dökülmesini istemek, onu bulunduğu yerde saymaya zorlamaktır. Böyle bir toplulukta ise mevcudu eskitip aşındırmaktan öteye gidilemez. Fikir hareketliliği, sanat akımları, teknik icatlar alanlarında bir şey görülemediği gibi görülmesi de arzu edilmez ve birer bidat sayılır. Bu tarz hükümetler polis teşkilatı ve gizli servislerle yaşamak zorundadır. Bu tarz yönetimlerin ömürleri uzun olmaz, akıbetleri de feci olur. Tarih bu feci sonların örnekleriyle doludur (Tunç, 1948b: 2). Nerede hürriyet varsa orada ilerlemeler olacaktır. Tunç’a göre bunun en yakın örneği kadınlığa verilen hürriyette görülmektedir.

Tunç’un düşüncesinde psikolojik ve sosyal boyutlarıyla kadın çalışmaları da yer almaktadır. Tunç’un kadın ile ilgili düşüncelerinde Bergson ve Freud’un önemli etkisi vardır. Tunç, kadının subjektif yaşamayı sevdiğini, erkeğin de objektif yaşamaktan hoşlandığını düşünmektedir. Tabiatın işbölümünden doğan bu iki varlığın doğal özellikleri itibarıyla birbirlerine ne kadar yakın olurlarsa olsunlar psikolojik durumları dolayısıyla da o kadar uzak olduklarını belirtmektedir (Tunç, 1939a: 29-30). Kadınları

geçmişlerinden kesin bir şekilde koparan bir yaklaşımın kadınlar üzerinde yaratacağı ruhi değişimlere ilişkin tedirginlik ile kadının geleneksel rollerinden sıyrılarak bilmediği bir toplum düzeni içerisine yerleştirilmesinin milli idealleri olumsuz yönde etkileyebileceği kaygısı, Tunç'un düşünce yapısında kadın kurgusunun başlangıç noktasını teşkil etmektedir (Şimşir, 2007: 113). Nitekim Tunç, kadınlara hem meslek hem annelik yükletmeye doğru giden sosyal sistemin kadınlar için ezici ve yıpratıcı olmasının muhakkak olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle, Cumhuriyet Türkiye'si gibi bu sosyal düzene yeni girmiş olanların bu konulara karşı uyanık olmasını ve aşırılığa götürecek durumlardan sakınılmasını, peşinen düşünülüp ona göre tedbirler alınması gerekliliğini salık vermektedir (Tunç, 1941b: 2).

Tunç'a göre, kadınla erkek arasındaki cinsiyet farkının varlığı ve birleşerek bir aile kurmaları bu iki cinsiyeti öteden beri gizli veya açık şekilde çatıştırmıştır. Sosyal hayatın düzenine göre erkek kadını ezdikçe bundan kurtulmak ve hatta bir intikam hissi ile üstün gelmek şuurunun kadında uyanması neticesinde feminizm denilen bir nevi "kadın hürriyetçiliği" akımı başlamıştır. Tunç, kadının da erkek gibi insanca yaşamak istemesinden daha haklı ve doğal bir şey olamayacağını belirtmektedir. Zihinlerin açılması, hurafelerin ortadan kalkmaya başlaması ve zekânın kaba kuvvete üstün gelmesiyle erkeklerin zihniyetlerinde de büyük değişiklikler yaşanmıştır. Kadın erkek ilişkisini uçlarda düşünmek, konunun iki ucuna saplanmak "orta"yı görmemek anlamına gelir. Oysaki tabiatta çoğunluk daima "orta"dadır. Sanat ve edebiyat da çoğu kez iki uçla ilgilendiği için his ve zihinlerin hep uç tiplerle dolması ve büyük ortanın gölgede kalması tehlikesi belirmiş olur (Tunç, 1944c: 2).

"Eski Türk kadını" gerek ruhi gerekse sosyal ilişkilerinde çok dar ve kapalı bir çerçeve içindeyken "yeni Türk kadını" bütün bu bağlardan kurtulmuş ve erkeklerle birlikte ve erkekler arasında çalışmaya başlamıştır. Tunç'a göre, neredeyse bütün varlığını erkeklerin sorumluluğuna bırakmış olan eski kadın, çok rahat ve emin olmakla birlikte çok acemi ve saf kalmıştır. Gerçek tabiatını saklayarak itaat etmeyi kadınlığın şiarı bilmiş ve bunu saflığından daha çok iradesiyle yapmıştır. İçlendikleri zamanlarda isyan etmek ya da "şeytana uymaktan" ziyade çocuklarının mutluluklarına ve "uhrevi bir ideale" kendilerini vererek hicranlarını yükseltip gerisini Tanrı'ya havale etmiştir: "Yaşadıkları devre ve inandıkları dünya görüşüne nisbetle ideal bir hale gelmiş olan bu

fedakâr kadınlar ruhlarının yüksekliğini Çanakkale ve Sakarya kahramanlıklarında gösterdiler” (Tunç, 1939a: 13-14). Erkeklerle birlikte çalışan “yeni Türk kadını” artık onlarla arkadaş da olmuştur. Tunç, eskilerin korktuğu bu arkadaşlığı ve kadın ve erkeğin birbirine bakışını şu şekilde açıklamaktadır:

...bugün artık hürriyet mes’uliyeti ve şahsiyet şuurunun temin ettiği mukavemetlerle mücehhez olduğundan korkulacak bir mesele olmaktan çıkmıştır. Yalnız her iki tarafın birbirine karşı cinsiyet farkı dolayısıyla kapalı kalan hususiyetleri bu arkadaşlığı çok devamlı ve sıkı bir dostluk haline getirecek yolları da kapamıştır. Fazla olarak iki cins arasındaki an’anevi itimatsızlık aradaki emniyet hislerini rahat bırakmayacak kadar kökleşmiştir (Tunç, 1939a: 14).

Kadın erkek ilişkilerinin her değişimi yeni bir safhaya geçildiğini gösterir ve ne olursa olsun bir daha geriye dönülemediği gibi geçen safhalardan hiçbirisini tekrarlamak da mümkün olmaz. Bu nedenle her yeni safhayı vaktinde anlamak, kusurlarını ve meziyetlerini görerek bunlara göre tedbirler almak gerekir (Tunç, 1944c: 2). Tunç’a göre, yeni kadını dünkülerden ayıran başlıca fark, eski kadınlara nispetle çok çeşitli olmaları ve sosyal görevleri şuurlu olarak yüklenmiş olmalarıdır. Eski kadın tarla ve ev kadını olarak iki genel tipte toplanmıştır, üretimdeki rolü yanında annelik ve ev kadınlığı ile kendini göstermiştir:

Köy kadınlarında hemen umumiyetle görenek hâkim bulunuyor, gelenek terbiyesiyle karışmış dinî bir terbiyeden başka bir şey görmüyorlardı. Şehirlerdeki ev kadınları da pek az istisnalarla aynı hayatı yaşıyor, içtimai hayatla kaynaşmaları yalnız aile ve yakın akraba ve nihayet eşdost muhitine münhasır kalıyor, hayat savaşı nedir bilmiyorlar, bilmedikleri için de dar bir ufuk içinde kalıyorlar, akıl ve muhakemeden ziyade hayalle karışık bir duygu ve teessüriyet içinde yüzüyorlardı. Köy kadını bunlara nazaran katı toprakla pençeleşiyor, tabiatın iyi kötü bütün cilvelerile yoğruluyor, hayvanlara bakıyor, vakit bulursa bez dokuyor, çorap örüyor. Aynı zamanda evine, çocuklarına, kocasına bakıyor. Pazarlara yüklü merkeple gidiyor, köyde bulunmayan şeyleri gene merkebine yükliyerek yorgun argın eve dönüyor... Şehirlerdeki eski ev kadınının işleri bu kadar ağır ve yorucu olmamakla beraber daha nazik oluyordu. Çünkü buralardaki kadınla erkek arasında kültür ve seviye bakımından olan fark pek büyüktü. Çocukların mühim kısmı da muhtelif tahsil derecelerinden geçiyordu... Kocayı ve gittikçe büyüyen çocukları hem kendilerine, hem de cemiyete en hayırlısı olarak yetiştirme terbiyesinin temelini atmak da bu kadına düşüyordu. Halbuki bu kadın cemiyet hayatından fiilen bihaber olduğu gibi nazari olarak da bir şey bilmiyordu. Yalnız nevelerine has olan pratik ve hayata pek yakın sezgileri vardı. Daha çok hayata eğilmiş oldukları için her şeyden çok hayatı seviyor ve içten duyuyorlardı. Hayat ve geçinme düğümlerinin, terbiye muammalarının bir çoğunu çözdüren de hep bu sezgiler oluyordu. Yalnız kültürsüz bir sezgi, ne kadar kuvvetli olursa olsun, şuurlaşmadığı için ondan istifade etmek de devamlı ve metodlu olamıyordu. Halbuki geçinme ve terbiye ancak sürekli ve metodlu bir şuurla tamamlanabilir. Eski ev kadını en çok

köstekliyen, adımlarını şaşkırtan, telkinlere kolayca maruz bırakan da bu şuur zâfi oluyordu (Tunç, 1947b: 2).

Tunç'a göre Cumhuriyet dönemi Türk kadınlığının sadece Türk kadınlığı tarihinde değil, çağdaşı dünya kadınlığı içerisinde de elverişli bir durumda bulunduğu rahatça söylenebilir. Türk inkılâbının bu konudaki başarısı ise kız çocuklarını erkeklerden sosyal rol bakımından ayırma bile “gönül ve sevgice ayırmayan Türk ruhunun eski bir geleneğini diriltmesini bilmek ve bunda hiç tereddüd etmemek oldu. İnkılâbımızın Türk kadınlığına karşı gösterdiği bu cömert davranış onun en büyük nimetlerinden biri olarak kalacak, tarihe, belki de tarihlere layık olduğu ehemmiyetle kaydedilecektir” (Tunç, 1947b: 2).

Tunç, Türk kadınının Cumhuriyetle birlikte kalkınarak gelişimi için gerekli şartlara kavuştuğunu belirtmektedir: “İnkılâpçı ve devletçi hamlelerle ilerliyen cumhuriyetimiz bütün hareketlere olduğu gibi kadın hareketlerine de bu husustaki ideolojileri şaşkırtan bir sür'at vermiştir” (Tunç, 1939a: 16). Cumhuriyet'ten sonra Türk kadını, köylüsü ve şehirlisiyle her yönden çeşitlenmek, aydınlanmak, şuurlaşmak, memleketine ve dünyaya faydalı olabilmek için prensip olarak hiçbir engelle karşı karşıya değildir. Ayrıca eski kısıtlamalardan da kanunen ve örfen kurtulmuş olduğu için asırlardır tıkanmış olan kudret ve dehasını dilediği gibi çeşitlendirip işletmek konusunda da tamamıyla özgür bulunmaktadır (Tunç, 1947b:2).

Tunç, kadınların yeni şartlara erkeklerden daha kolay uyum sağlamalarını hayata daha yakın ve alakalı olmalarından, erkekler gibi eski kültürün baskısı altında bulunmamalarından ve aydınlandıkça kadınlık şuurlarının ve gayretlerinin de artmış olmasından ileri geldiğini düşünmektedir. Tunç'a göre, “hiç şüphe yok ki gönülleri daha çok analık ve evlad aşkına bağlanmamış olsaydı çok daha yükseleceklerdi. Fakat bağlandıkları tabiat kanunu her halde onları aldatıyor değildir. Bunu pek iyi duydukları için olacak ki en büyük zevki analıkta” bulmuşlardır (Tunç, 1947b: 2). Tunç, kadınlığın annelik duygularından uzaklaşmasının ancak hayat zincirinin kopmasına bağlı bulunduğunu belirtmektedir. Bu zincirin kaderi kimsenin elinde olmadığı için devam edip gidecek ve kimsenin tereddüt ve zaafını dinlemeyecektir.

Tunç, aileyi de doğadaki işbölümü gereği, kadın ve erkeğin rolleri açısından birbirinin tamamlayıcı unsurları olmalarından hareketle ve bu görev dağılımının insan âlemindeki

yansıması olarak tanımlanmış bir yapı olarak görmektedir. Tunç'a göre, geçici ya da daimi surette birlikte yaşamayı içeren ve başlıca amacı çocuk yetiştirmek olan kadın ve erkek birleşmelerine “evlenme” ve böylece oluşan topluluğa da “aile” denmektedir. Evlenme ve aile çocuk yetiştirmek zorunluluğundan doğmuştur. Evlenmeyi yapan kanun olmayıp kanunu yapan evlenme ihtiyacı olmuştur. Tunç, tek eşliliği insanlara kanun aracılığıyla yüklenmiş yapmacık bir durum olarak gören teorilere yer kalmadığını belirtmektedir. Tek eşliliğin en faziletli aile sayılması ahlaktaki olgunluktan değil, son haddini bulmuş doğal bir seçim olmasından kaynaklanmaktadır (Tunç, 1942a: 2). Tunç, kadının sosyal rolleri genişledikçe ve iş hayatına alışıkça kazanacağı sadelik, sorumluluk ve ekonomik özgürlük hisleri ile hem erkekler hem de kadınlar üzerindeki etkisinin de aynı hisleri daha kuvvetli duyurmak olacağını düşünmektedir. Böylece moda hevesleri dizginlenecek, tavırlar yapmacıklıktan kurtulup sadeleşecektir. Evlenmeler de daha çok zekâ ve karakter dostlukları üzerine kurulacaktır (Tunç, 1944c: 2).

Çağdaş medeniyeti, geçmiş medeniyetlerden ayıran başlıca özellik işbölümünün son derece artması ve insan yeteneklerinin de o oranda uyandırılıp artması olmuştur. Bu kadar çeşitli bir hayat da sadece erkekler tarafından yürütülemez: “Öyle ince ve nazik teferruatlı işlerimiz var ki kadınsız yapılamaz. İşlerimize hafiflik, zarafet ve munislik verecek el onun elidir” (Tunç, 1947b: 2). Bu medeniyet ayrıca, toplulukları ve milletleri de çeşitlendirmiştir. Siyaset, eğitim ve yönetim faaliyetlerinin güçleşmiş olmasının nedeni de bu nedendir. Tunç'a göre bütün bu güçlükleri hafifleterek selamete götürecek en temel etken kadın olacaktır. Bunun için ise düşünce yapılarında bazı değişikliklerin olması gerekmektedir:

Ne yazık ki kadına karşı olan duygu ve takdirlerimiz onun bu yüksek ve emsalsiz iktidarlara mütenasib olmaktan hâlâ çok uzak bulunuyor. Gene ne yazık ki kadın da emsalsizliğinin erişilmez kıymetini, görünüş ve gösterişe kaptırarak gölgede bırakmak temayüllerinden henüz kurtulmuş görünmüyor” (Tunç, 1947b: 2).

Tunç düşüncesinde, toplumsal alanda yerleşmiş cinsiyet kodlamalarına akla dayalı olarak pozitivist bilim anlayışıyla tepeden müdahale edilmesi, önce kadınların kendi yaşamları içerisinde ve sonrasında toplumsal bunalıma yol açabilecek bir tehlike olarak değerlendirilmektedir. Gelenekler üzerinde düşünmeden medeniyet projesinin kurgulanamayacağını, kurgulandığı takdirde de yeni kültürel öğelerin toplumsal

bunalıma yol açacağına vurgu yapan Tunç, kadının değişen toplumsal konumu hakkında dikkat edilmesi gereken hususlara belirtirken, kadını geleneksel ve modern ilişkisi çerçevesinde kültürel alanın önemli olgularından biri olarak ele almaktadır. Bu bağlamda “kadınlık meselesi”ne dair sunduğu çözümler, cumhuriyetçi modernleşme projesine alternatif olarak sunduğu modernlik kurgusunun kültürel alanla özdeşleştirdiği ideal kadın imgesine yönelik ipuçlarını içerisinde barındırmaktadır (Şimşir, 2007: 78-79). Bu konuda da asıl önemli nokta eski kadın ile yeni kadın karşıtlığına düşmeden geçmiş ve gelecek arasında oluş fikri çerçevesinde bir bağlantı kurabilmektir. Bu açıdan bakıldığında “eski Türk kadını”nın çeşitli kültürel değişimlerle yoğrulmuş olan özellikleri “yeni Türk kadını”na rehberlik etme yönünden önem taşımaktadır.

Kadının kendi mücadelesini bir yana bırakarak özgürlük istemlerini, uluslaşma ve bağımsızlık ideali çerçevesinde geliştirdikleri söylemlerle dile getirmesi, Tunç tarafından, beklenmedik bir gelişme olarak takdir edilmektedir. Tunç; ayrıca, feminist hareketin ulusal bağımsızlık idealine yönelerek bu açıdan modernleşmeci erkeklerle uzlaşma sağlamış olmasına dikkat çekmiştir (Şimşir, 2007: 88). Tunç’a göre, Türk kadını, kendisinin bir “süs” veya bir “gurur konusu” olmayıp sosyal sorumluluğu olan bir fonksiyonun uzvu olduğunu anlamıştır. Tunç, kadının toplumsal alana katılımı konusunda da fizyolojik ve psikolojik yapısına aykırı olan işlerin kadını çok ve çabuk yıprattığını belirterek, cinsiyetlerin niteliklerine göre işbölümüne gidilmesi gerektiğini savunmaktadır (Tunç, 1939a: 10-12).

SONUÇ

Felsefe ve psikolojinin Türkiye’de kurumsallaşmasına; eğitim faaliyetleri ve birçok telif ve çeviri eseriyle katkıda bulunan Ord. Prof. Dr. Mustafa Şekip Tunç (1886-1958); felsefeci, ruhiyatçı, bilim adamı ve aynı zamanda sanatkâr kimliğiyle tanınmaktadır. Tunç’un felsefeye olan ilgisi lise yıllarında, kelimelerle başlanmıştır. Bu dersler Tunç’un merakını yokluk ve yaratma gibi felsefi meselelere yöneltmiştir. Babasının bu konulardaki kültürü ve aralarındaki tartışmalar da bu merakı gittikçe arttırmıştır. Tunç’un psikoloji ile ilgisi de, yine çocukluk ve gençlik yıllarındaki ruhsal çatışmalardan kaynaklanır.

Mülkiye’den mezun oluşuna kadar Tunç’un düşünce gelişiminde ve Fransızca öğrenmesinde en önemli etkenin yine babası olduğu görülmektedir. Mülkiye yıllarında Fransızca’yı babasının öğrendiği aynı kitaptan ve zahmetli bir şekilde öğrenen Tunç, bu sayede geleceği şekillendirecek ilgi, merak, bilgi ve becerilerle donanmaktadır. Resim sanatına olan merakı da yine lise yıllarında başlar. İdadiden mezun olduktan sonra resim akademisine gitmeyi de düşünmüştür. Tunç’un resim sanatı ile ilgisi ömrü boyunca devam edecektir.

Tunç; Mülkiye’yi bitirdikten sonra Üsküp’e maiyet memuru olarak atanmış, ancak, eğitimcilik faaliyetleriyle uğraşmaya başlamıştır. Şübban-ı Vatan kulübünün özel okulunda dersler vermeye başladığında, pedagojik olarak yeterli olmak gerektiğini ve insan ruhunun anlaşılmasıyla bu işin yapılabileceği kanaatine varmıştır. Bu sırada Firzovik kaymakamlığına atanan Tunç, bu noktada tüm hayatının gidişatını değiştirecek bir karar vermiş ve kısa bir süre sonra kaymakamlıktan istifa ederek Üsküp Öğretmen Okulunda öğretmenliğe başlamıştır. Tunç’un ilk yazılarını da, burada, *Yeni Mektep* adlı dergide yazmıştır.

Bu sırada yine önemli ve hayatının bundan sonraki bölümünü şekillendirecek bir karar daha verecektir. Maarif Nezareti’nce Avrupa’ya gönderilecek yetişmiş öğretmenler arasından seçilen Tunç, Lozan’a Fransız edebiyat tarihi öğrenimi için gönderilmiştir. Ancak Tunç, o sırada Cenevre’de yeni açılmış Jean Jacques Rousseau Enstitüsü’nde eğitim almak için izin istemiştir. İsteği kabul edilen Tunç burada pedagoji ve psikoloji

eğitimi almış, aynı zamanda Cenevre Üniversitesi'nden de psikoloji sertifikası olarak yurda dönmüştür.

Yüksek Kız Öğretmen Okulu'nda terbiye ve ruhiyat öğretmenliği yaparken ve idari görevlerde çalışırken, *Terbiye Mecmuası*'nda da yazmaya başlayan Tunç; yazılarının Ziya Gökalp'in dikkatini çekmesi üzerine, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Mehmet Emin Erişirgil'in teklifi ve Edebiyat Fakóltesi meclisinin onayıyla 1919'da Darülfünun'a girer. Böylece uzun yıllar sürecek üniversite bilim ve felsefe hayatı başlamış olur. Tunç'un Bergson ile tanışması da bu yıllarda olmuştur. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu aracılıyla Bergson'la ilgilenmeye başlamış olan Tunç'un bu ilgisi, I. Dünya Savaşı sonunda İstanbul ve İzmir işgaliyle daha da artmıştır.

1921-1923 yıllarından yayımlanan *Dergâh Mecmuası*'nın Türkiye'de Bergsonculuğun gelişmesinde önemli yeri bulunmaktadır. Anadolu'da devam eden Milli Mücadele; *Dergâh*'ta; Bergson'un savaşı, ruh ile madde, hayat ile mekanizma arasında büyük bir mücadele olarak gören anlayışı çerçevesinde bir "hayat hamlesi" olarak algılanmıştır. *Dergâh* çevresi, Gökalp'in sosyolojik felsefesine tepki duymakta, Emile Boutroux ve William James ve Henri Bergson'un görüşleri ile anti-entelektüalizme dayanmaktadır. Bu üç filozofun ortak özellikleri, zihinciliğe ve mekanizme karşı ve aynı zamanda düalist ya da plüralist oluşlarıdır. *Dergâh* çevresinin özelliklerinden biri Gökalp felsefesine karşı oluş, diğeri de Milli Mücadele cephesinde birleşmektir. Millî Mücadeleye destek veren *Dergâh Mecmuası*'nın İttihat ve Terakki Fırkası'nın egemen ideolojisi haline gelen Ziya Gökalp'in pozitivist sosyolojisine karşı Bergsoncu çizgisinin belirgin hale gelmesinde Mustafa Şekip Tunç'un yazılarının önemli etkisi vardır. Millî Mücadele ve sonrasında Tunç, Bergson felsefesinin Türkiye'de tanınmasını sağlamıştır ve Bergsonculuğun önde gelen temsilcilerinden birisi olmuştur.

Mustafa Şekip Tunç, felsefe ve psikoloji alanlarında başta Henri Bergson olmak üzere William James, Sigmund Freud, Théodule Armand Ribot, Herman Ebbinghaus, Georges Dwelshauvers, gibi çağdaşı pek çok psikolog ve filozofu tanıtmış, tercüme etmiş ve derslerinde incelemiştir. Freud ve James'i Türk fikir hayatına tam anlamıyla ilk defa tanıtan Tunç olmuştur. Filozofun aynı zamanda sanatkâr olması gerektiğine de inanan Tunç'un, Bergson ile Freud'a sempatisi, ikisinin de sanatçı üslup ve yönlerinden

ileri gelmektedir. Ribot ve James ise aynı zamanda ressamdırlar. Tunç'un takip ettiği ve tanıttığı düşünürlerin bir diğer ortak noktaları iç yaşantıyı ve ruhi olayları dikkate almalarıdır. Bergson'un "sezgi"si, Freud'un "psikanaliz"i, James'in "iç tecrübe"si, Ribot'un "hisler psikolojisi", iç yaşantıya ve ruhi olayların çözümlenmesine ilişkin metotlardır.

Tunç'un düşünceleri rasyonalist akımlara karşıdır. Tunç'un varlık görüşü materyalizmin, buna bağlı olarak mekanizmin, determinist ve pozitivist yaklaşımların karşısındadır. Düşünceyi salt olgulara indirgeyen, düşüncenin gerçekliğini reddeden, onu bir gölge oyun ya da yanılsama olarak gören ve düşüncenin oluşumunda maddeyi temel olarak alan bu görüşleri eleştirmektedir. Tunç'a göre insan zekâsı, en çok göze bağlı ve her şeyden önce gözle terbiye edildiği için şekilli, durumlu ve hareketli cisimleri kolayca zihninde canlandırabilmektedir. Bundan dolayı felsefe içindeki zihinci ve rasyonalist yaklaşımlar diğer felsefe yaklaşımları içerisinde en doğru gibi görülerek yüzlerce yıldır rağbet görmüştür. Buna karşın şüpheli ve mistik yaklaşımlar ise çoğunlukla tuhaf ve hayali görünmektedir. Tunç'a göre bu yanılgının nedeni her şeyden önce gözlerimize güvenmektir. Göze uygun görünen tasavvurlar ruha da uygun görünmektedir. Göze apaçık görünen şeye madde denilerek, gözle görülmeyen ve biçim verilemeyen şeylerin de yok olduklarına kolayca inanılabilmektedir.

Tunç, çoğulcu (plüralist) bir felsefe yaklaşımını savunmuştur. Tunç'un plüralizmi Hegel'in monist felsefesinin karşısındadır. Tunç'un evren anlayışının şekillenmesinde plüralizm yanında pragmatizm ve Bergson'un dinamik evren anlayışı da belirleyici olmuştur. Tunç'a göre evren; sürekli bir oluş ve akış halinde, tamamlanmamış, sürekli tamamlanmakta olan ve asla tamamlanmış olmayan bir evrendir. Madde zorunluluklar âlemi, hayat ise sürekli oluşların ve yeni kaynaşmaların âlemidir. Tunç, Descartes'dan Bergson'a gelinceye kadar egemen görüş olan "zekâperestlik" ile Ortaçağ'ın dogmatizmi arasında mutaassıp ve dar bir bilgi usulünün takip edilmesi nedeniyle bir benzerlik olduğunu düşünmektedir. Tunç'a göre, bütün gerçeklikleri zekâda ve zekâyı da gerçekliklerde bulan bu tarz bir felsefe, fizik ilimleri için ne kadar geçerli olursa olsun, hayat ve ruh için yeterli olamaz. Tekâmülcü (evrimci) bir düşünür olan ve Bergson'un yaratıcı tekâmül ve oluş fikirlerini benimseyen Tunç'a göre evrim yaşam boyunca devam eden bir olgudur. Fiziki bakımdan insanda son şeklini almış ancak ruhi

planda gelişimine devam etmektedir. Hayat hamlesi açısından öncelikli unsur ruhilikse, evrimin başlangıcı da bu ruhilikten başlamaktadır. Tunç'a göre var olmak, kendinden başka hiçbir şeye muhtaç olmadan hürriyet içinde gelişmek anlamına gelmektedir. Varlığa bir bütün olarak bakıldığında asıl olanın hürriyet ve irade olduğu görülür. Hürriyet ve iradenin kaynağı şuur ve ruhtur, varlığın sürekli olarak evrimini sağlayan ise hayat hamleleridir.

Evren tek bir unsurdan oluşmadığı gibi varlığın yapısı da çoğulculuk göstermektedir. Varlık böyle olunca, ona dair bilgi sahibi olmak da sadece akıl veya zekâ gibi tek bir bilme yetisinden beklenmemektedir. Çoklu karakterde olan evren ancak kendisini bilmeye yönelik birçok yeteneğin birlikte çalışması ve dayanışmasıyla daha kolay anlaşılabilir. Tunç'a göre, madde zorunluluğundan farklı bir zorunluluk olduğunu kabul etmek, zorunluluğu inkâr etmek demek değildir ve hayatın yaşanmış kısmının dış metotlarla tetkik edilebileceğini, iradenin kendi gerekliliğine bağlı olduğunu, bu kısmın dış metotlarla incelenemeyip ancak sezgi ile kavranabileceğini söylemek de bütün ilimleri inkâr etmek anlamına gelmemektedir. İlmi bilgiden başka bir bilgi daha vardır ki bu bilgi felsefî bilgidir. Zekâdan farklı bir bilgi aracı vardır ki bu da sezgidir (intuition). Tunç, zekânın dış âlemlerle uğraşmak ve kendisini yalnız buna adanarak kendi kendini tenkide çok az zaman ayırmış olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı zekâ, ancak madde âleminde mutlak hakikate erişebilir. Hayatın bilgi aracı zekâ olmadığından bu alandaki mutlak hakikate ise sezgi aracılığıyla erişilebilecektir. Bu iki bilme aracı kendi alanları dışına çıktıklarında hiçbir şey göremeyip boşlukta kalmaktadırlar.

Sezgi, Bergson felsefesinde önemli bir yer kaplamaktadır. Bergson'da sezgi, içgüdü ve zekânın dışında, mutlak ve metafiziğe ait olan şeyleri bilmeyi sağlayan en temel bilme biçimidir. İçgüdü ve zekâdan farklıdır ancak her ikisinden de faydalanmaktadır. Kendisinde adeta bir kâhin bilgisi olmasına ve hayata doğru yol almasına rağmen içgüdü, zekâ ile zıt yönlerdedir. Sezgi, bu iki yeteneğin birleşmesi ile gerçekleşir. Bu yüzden Bergson felsefesinde sezgi, kendi şuuruna varmış olan içgüdüdür. Gerçek denilen şey, tecrübe edilmiş ve somut olan bir durum olduğundan sezgi, böylece ifade edilen gerçeğin yani sürenin içindedir. Çünkü süre ölçülebilir bir niceliklerden ibaret olmadığı ve niteliklerden ibaret gerçeklik olduğu için de sadece hissedilebilir veya idrak olunabilir, kısacası sezgi ile kavranabilir. Sezgi yoluyla düşünmek süre içinde

düşünmektir. Burada ifade edilen süre, zamandan farklı olarak iç süredir. Sezgi, iç gerçekliğin bilgisidir. Sezginin yakaladığı şeyler şuura ait veriler ve ruh durumlarıdır. Bu nedenle şuurun doğrudan doğruya verileri olan süre ve hürriyeti ortaya çıkarmaktadır. Sürenin içine yerleşmek demek kendi süremizi aşmak ve bütün bir hayatın içine girmek demektir. Hayatın içine girmek ise bütün bir hayatın ruh ve şuurda yaşanması ve sezilmesidir.

Sezgi dış dünyaya yöneldiğinde sürekli olarak maddenin direnci ile karşılaşmakta ve iç dünyada kurduğu temasın aynısını dış dünyada kurmakta güçlük çekmektedir. Tunç, aklın tek ve emsalsiz şeylerden anlamadığını çünkü karşılaştırma yapamadığını, karşılaştıramayınca da hükme ulaşamadığını belirtmektedir. Tunç'a göre akıl, hakiki hareketi ve hayatı anlayabilmek için sezgiye muhtaçtır. Çünkü sezgi, hakiki hareketi ve hayatı anlamamızı sağlamaktadır. Tunç'a göre de sezgi (hads), hislerin, içgüdülerin şuurlaşmış hali olmaktadır. Sezgi, hayatın bilgisini, ruhun çeşitli hallerini bildirecek özelliklere sahiptir. Bu nedenle sezgi bilgi kabiliyetimizin en içsel olanı, akıl da en dışsal olanıdır.

Tunç, eğer dikkat edilecek olursa matematiksel zaman ile yaşanan zamanın tamamen farklı şeyler olduğunun anlaşılabilceğini belirtmektedir. Yaşanılan zaman şuur hallerinin ardı ardına gelen seyri, daimi oluş ve değişişleridir. Dolayısıyla, gerçek zaman şuur halleridir. Ancak bir şuur halinden diğer bir şuur haline birdenbire geçmek nadiren olan bir şeydir. Bu nedenle bir şuur halinin ne zaman bittiğini, diğerinin ne zaman başladığını söylemek mümkün değildir. Çünkü şuur hallerinin sürüp gitmesinde asla bir ara olmamaktadır ve bütün başkalaşımalar hissedilemeyecek şekilde küçük ve yavaş şekildedir. Bu değişmelerin her birinde şuurun bütün geçmişi yoğunlaşmış olarak mevcuttur. Kısacası gerçek zaman şuur halleridir ve şuur halleri de hesap ve ölçü kabul etmemektedirler. Tunç'a göre, süreye ait ne varsa zihin bunları kendiliğinden mekâna yerleştirerek içeriklerini bozmaktadır. Fizik olayların incelenmesinde süre belirli bir dereceye kadar hesaba katılmayabilir ancak bu durumun aksine süre, kişisel hayatta birinci derecede önemlidir. Çünkü kişisel hayat bütünüyle süreye tabidir ve süre ile ortaktır. Objektif zaman ancak mekân ile ölçülebilir ve ancak bir mekân ile ifade edilebilir, mekân sonsuz olursa zaman da ona göre olmak zorundadır. Tunç'a göre, mekâna ait fikirler en açık fikirlerdir.

Mustafa Şekip Tunç'a göre, terakki (ilerleme) fikri bir tabiat ve tarih felsefesidir. Terakki fikrini Bergson'un oluş ve tekâmül fikirleri paralelinde inceleyen Tunç, bir gelişme istikameti belirlemektedir. Türk modernleşmesini evrensel bir ilerleme anlayışı çerçevesinde Batı ile ilişkilendiren Tunç, Türk İnkılâbı'nı Genç Osman'dan beri süregelen inkılâp hareketlerinin bir devamı olarak görmektedir. Tunç'a göre, terakki fikrinin felsefelerinde zaman, mekân ve kişilere göre farklı anlayış ve bakış açıları olmuşsa da bunlar arasında önemi olan ve gittikçe de gelişen iki akım "tekâmülcülük" ile "terakkiperverlik" olmuştur. Her iki görüşte ortak olan hayat ve insanlığın geçmişe göre üstün kudret ve kıymetler kazanmakta olduğudur. İyilik ve kötülük kanaatleriyle, iyimserlik ve kötümserlik eğilimlerinin mücadelesinde iyilik kanaatiyle iyimserlik eğilimi galip gelmiştir. Tunç, terakki fikrinin, aynı zamanda çeşitli medeniyet ve beşeriyet tiplerinin en geniş ifade ve izah tarzı olduğunu belirtmektedir. Tunç, terakki inancının zayıflamak bir yana, her geçen gün genişliğini ve derinliğini artıracığı görüşündedir.

Mustafa Şekip Tunç, yalnız zekâyâ güven ile yalnız kalbe güvenmeyi, materyalist inançlarla aşırı mistisizmi aynı ölçüde hatalı görmüştür. Tunç, farklı değerlerin uzlaştırılmasına dayalı, gerçekliğin iki yanını da içeren, ölçülü fakat vukufu bir metodun izlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşün siyasal anlamı ise gelenek ile modernleşmenin uzlaştırılması gerektiği ve modernleşmenin ancak geleneğin yeni terkiplere kavuşturulmasıyla mümkün olabileceğini ileri süren muhafazakâr modernleşme yaklaşımı olmaktadır. Konuya bu açıdan bakıldığına Tunç'un yaklaşımı, Türkiye'de pozitivist modernleşme anlayışına alternatif bir modernleşme yaklaşımlarından biridir.

Tunç, Bergson'un fikirlerinin de etkisiyle Türkiye'nin ihtiyatlı bir şekilde, maneviyatı ve geçmişi unutmadan modernleşmesini savunmuştur. Tunç'a göre Batılılaşmak milli kimlik ve geleneklerden vazgeçmek değil, bunları Batı'nın ilim ve zihniyetiyle yoğurabilmektir. Tanzimat'tan beri harcanan çabalar, aradaki engeli kaldırmak için yapılmış olan aşamalardır. Tunç, Cumhuriyet'in bu engeli tamamen ortadan kaldırmış olduğunu belirtmektedir. Bundan sonra yapılacak olan ise Avrupa ilimleri zihniyetini genel bir zihniyet haline getirmektir. Tunç'a göre Avrupa ilminin en göze çarpan özelliklerinden biri evrensel olması ve bütün dünya tarafından kolayca alınabilecek bir

özelliğinde olmasıdır. Avrupa ilmi ve onun zihniyeti gün geçtikçe tüm dünyaya yayılmak eğilimini artırmaktadır. Dünyanın gerçek mânâda kurtuluşu belki de bu sayede olacaktır. Tunç, modernleşme yolunda Türk halkının bazı değerlerinden vazgeçmesi gerekeceği de ihtiyatlı bir dille açıklamakta ve kayıplar karşısında kazançları düşünerek teselli olmaktadır. İlmî bir zihniyete dâhil olmanın bedeli bu kayıplara katlanmak olacaktır. Cumhuriyetin modernleşme hedefinin Batı'yı tüm unsurlarıyla toptan kabul etmesine karşılık Tunç, özellikle Batı'nın ilim zihniyeti üzerinde durmaktadır. Tunç'un muhafazakâr değişim anlayışı, Cumhuriyetle devam eden ve son noktasına ulaşan hâkim reformculuk anlayışını reddetmekten ziyade metodolojik bir farklılığı ifade etmektedir.

Mustafa Şekip Tunç, bireyi şahsiyet sahibi olarak görmekte, her bireyin farklı bir şahsiyete sahip olduğu fikrinden hareket etmektedir. Tunç'a göre, mekanik dünya görüşü aşılıp, müşahhas bir insan dünyası görüşünü birinci plana alınmalıdır. Çünkü insan bir şahsiyet ve şuur sahibidir. İnsan şuuru sayesinde kendi şahsiyetini oluşturur. Eğitim açısından bakıldığında ise müşahhas insan, evrene şahsi ilavelerini yapmak üzere eğitilmiş olan insandır. Tunç'a göre, bireyin bir toplum içerisinde yaşaması, onun bütünlüğünü bozmamakta, sadece maskeleymektedir. Böyle bir varlık sosyolojik bir izahla anlaşılacak gibi, tabiatın bir uzantısı olarak görülerek onun anlaşılması ve kavranılması sadece biyoloji ve fizyolojiden de beklenemez.

Tunç'un devletin oluşumuna ilişkin görüşleri liberal görüşlerden farklılık gösterir. Tunç'a göre, toplumlar ve milletler Rousseau'nun kabul ettiği gibi toplumsal sözleşme ile doğmuş birer şirket değildir. Devlet de aile ve dini birlikler gibi ideal bir birliktir. Tunç, şahsiyetli bireylerden oluşan ideal bir toplum ve demokrasi rejimiyle yönetilen bir devleti hedeflemektedir. Tunç'un birey, toplum ve devlet anlayışı Bergsoncu bir şahsiyetçilik ve organizmacı bir toplum görüşü ve demokratik bir yönetim arayışı çerçevesinde şekillenmektedir. Birey ve toplum birbirinin karşıtı veya alternatifi değildir. Toplumsal hayat fertleri kanunlar, kurallar, örf ve adetlerle sınırlandırmaya çalışsa da, insanın doğal yetenekleri yok edilemeyeceği için fertler de kendi ihtirasların yaşayacaklardır. Bu durumda fert ve toplumun birbiriyle çatışma ve mücadelesi kaçınılmaz olacaktır. Toplum sıklıkla ihtilal ve çatışmalarla sarsılmak istemiyorsa fertlere karşı dikkatli olmak zorundadır. Çünkü ferdin tüm haklarını tanıyan ve koruyan

hürriyet ilkesidir. Ferdin değerini ve gücünü yok sayan, bütün iktidarı elinde tutan otoriter ve totaliter rejimlerin eninde sonunda çökmelerinin nedeni, normal bir yönetim olmaktan uzak kalmalarındandır. Bu açıdan Tunç düşüncesinde demokrasi insan hak ve özgürlüklerini tanıyan bir idare tarzı olarak görülmektedir.

Tunç, millet hayatını ağaca benzetmektedir. Milleti de kökleri gövdesi dallarıyla bir bütün olarak görmektedir. Kök, milletin mazisi, gelenek ve adetleridir, köklere bağlı olan gövde halk topluluğudur; gıdasını da daha çok doğrudan doğruya bu köklerden almaktadır. Meyve veren dallar milletin seçkin ve aydın zümresidir. Bunları besleyen sadece ağacın kökleri değildir; aynı zamanda hürriyet havası, hürriyet güneşi ağacı beslemektedir. Hürriyet havasının her toplumda esmeyeceğini ifade eden Tunç'a göre, hürriyet güneşinin doğması için toplumda iş bölümünün son derece artarak fertlerin çeşitlenmeleri, bu çeşitlilik arasında esen rüzgârların yaratıcı şahsiyetlerin yetişmiş olması gerekmektedir. Aksi takdirde muhafazakârlık "ananeperestlik" olarak kalmaya mahkûmdur.

Mustafa Şekip Tunç'a göre; tepkiler ve içgüdüler dışında, kazanılmış bütün davranış şekillerinde az çok rol oynayan şuur hareketleridir. Şuur, bir anlamda ilk gerçeklik, ilk olgudur. Şuur olmasa hiçbir şeyin farkında olunmaz ve aynı zamanda her şey bilinmez kalır. Çünkü her şey şuurun aydınlığında görülür. Şuurun tarif edilememesi buradan gelir. Şuur sadece tasvir ve tahlil edilebilir. Dış âlemi ve onun gerçekliklerini şuur sayesinde bilirken, şuur dış âlemden ve onun gerçekliklerinden doğurtmak, sadece bir gölge olay olarak görmek mümkün değildir. Şuurlu olmak, insandaki bir tür farkında oluş halidir. Tunç'un şuurlu muhafazakârlık görüşünün temeli, tarihi bir şurudan kaynaklanmaktadır. Şuurlu muhafazakârlık anlayışı, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisini şekillendiren ulusçu, cumhuriyetçi, laik ve siyasal meşrutiyetini halk egemenliği anlayışına dayandırılarak ilerleyen siyasal modernlik hareketi içinde doğmuştur. Mustafa Şekip Tunç, şuurlu muhafazakârlık fikri ile Osmanlı-Türk modernleşmesinin yukardan aşağı karakterine ve pozitivist çehresine alternatif bir yol çizmiştir. Anti-pozitivist ve ruhçu felsefenin kesişme noktalarında yer alan, aynı zamanda kültürel özellikleri ağır basan şuurlu muhafazakârlık görüşüyle Tunç; cumhuriyetçi muhafazakârlık olarak adlandırılabilir bir akımın güçlü temsilcilerinden birisi hâline gelmiştir. Tunç, geçmişin inkâr edilmesinin, olası bir dağılma durumunda şuursuz bir

muhafazakârlığa, bir diğer deyişle yobazlığa varan gericiliğe neden olabileceğini belirterek bunu önlemenin en etkili yolunun ise ilerleme yolunda geleneklerin dikkate alınması olarak şuurlu muhafazakârlık olduğunu belirtmektedir. Şuurlu muhafazakârlık görüşü Tunç düşüncesinde; Cumhuriyet siyaseti içinde hem ilerleme içinde bir düzen anlayışı hem de değişim içinde muhafaza etme ihtiyacını karşılamaktadır.

Mustafa Şekip Tunç'un Türk düşünce hayatındaki yeri henüz bütün boyutlarıyla incelenmiş ve açığa çıkarılmış değildir. Düşünceleri felsefe, psikoloji, sosyoloji ve siyaset biliminin kesişme noktasında yer alan Tunç'un, eserleri ile sayıca çok ve dağınık olan makaleleri, derinlikli ve disiplinler arası bir bakış açısı ile incelendiklerinde, Tunç çok daha iyi anlaşılacak, görüşlerinin bugün ve gelecek için de ufuk açıcı olduğu görülecektir. Sonuç olarak, Mustafa Şekip Tunç düşüncesini besleyen ana damarı, "Bilmeden Gelip Giden" adlı şiirde bulmak mümkündür. Burada hayatı, bilinmezliklerle dolu bir tecrübe olarak okuyan Tunç (1953: 9), ruhiyata adadığı kendi hayatının bilinmezliğini şöyle ifade etmiştir:

*Sıkışmış kalmış yerle gök arasında,
Ayakları toprakta, başı semada,
Bir çocuk gibi durmadan aranır,
Dünya elinde bir oyuncak sanır.
Bilmeden gelmiş, bilmeden gidecek.*

*Kıt'alara konmuş, denizler aşmış,
Yerler dar gelmiş, göklere taşmış,
Kendini beğenmiş bir tuba sanmış,
Bilmeden gelmiş, bilmeden gidecek.*

*Bu hengâme içinde bir Şekip varmış,
Olanca ömrünü ruha sardırılmış,
Elde avuçta bilmem ne kalmış,
Bilmeden gelmiş, bilmeden gidecek.*

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia, (1998). *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Yayınları, İstanbul.
- AKDER, Necati, (1953). Ord. Prof. Şekip Tunç'un İلمي Şahsiyetine Eski Hatıralar İçinden Bir Bakış, *Bilgi*, Sayı 79, s. 3-8.
- ALTINTAŞ, Hayrani, (1989). *Mustafa Şekip Tunç*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- BABAOĞLU, Ali, (2011). Freud'da Toplum, Kültür, Din Felsefesi, S. Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 9-22.
- BAHADIR, Osman, (2005). Önsöz, Mustafa Şekip Tunç, *Terakki Fikri: Menşei ve Tekâmülü*, Hazırlayan: Osman Bahadır, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, ss.9-17.
- BARAN, Murat, (2013). Avrupa'da Gelişen Modernlik ve Modernleşme Anlayışları ve Bu Anlayışların Türkiye'ye Yansımalarına Tarihi Sosyolojik Açıdan Bir Bakış, *Turkish Studies*, Volume 8/11, ss.55-79.
- BATIR, Betül, (2009). Cumhuriyetin İlk Yıllarında Mustafa Şekip Tunç'un Bilim ve Aydın Tanımı, *Hasan Âli Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı:11 (2009-1), ss.63-79.
- BAYRAKTAR, Levent, (1998). Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri, *Felsefe Dünyası*, 1998/2, Sayı:28, ss.62-72.
- BAYRAKTAR, Levent, (2002a). Mustafa Şekip Tunç Düşüncesinde Model İnsanı Yaratacak Olan Eğitim Anlayışı, *Felsefe Dünyası*, 2002/1, Sayı:35, ss.160-166.
- BAYRAKTAR, Levent, (2002b). Mustafa Şekip Tunç'un İnsan Anlayışı, *Felsefe Dünyası*, 2002/2, Sayı:36, ss.130-136.

- BAYRAKTAR, Levent, (2011). Türkiye’de Felsefe ve Sosyal Bilimlerde Çığır Açan Bir İsim: Mustafa Şekip Tunç, *Türk Yurdu*, Cilt: 31, Sayı: 281, 184-193.
- BERGSON, Henri, (1947). *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. Mustafa Şekip Tunç, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- BERGSON, Henri, (1996). *Gülme*, Çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BERGSON, Henri, (1997). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. Mustafa Şekip Tunç, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- BERKES, Niyazi, (2006). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- BİRAND, Kamuran, (1955). *Aydınlanma Devlet Felsefesinin Tanzimata Tesirleri*, Son Havadis Matbaası, Ankara.
- BORA, Tanıl, (2003). *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul.
- BOZARSLAN, Hamit, (2009). M. Ziya Gökalp, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası – Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, I. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.314-319.
- CEVİZCİ, Ahmet, (2005). *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- ÇETİNKAYA, B. Ali, (2002). Modern Türkiye’nin Felsefi Kökenleri, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:2, ss.65-91.
- ÇINAR, Metin, (2006). Dergâh Dergisi, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, V. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.85-91.
- ÇİĞDEM, Ahmet, (2006). Sunuş, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, V. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.13-19.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Ağâh, (1986). *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No:174, Ankara.

- DERİN, Fahri Ç., (1958a). Mustafa Şekip Tunç –Hayatı-, *Bilgi*, Cilt: XI, Sayı:132, ss.18-19.
- DERİN, Fahri Ç., (1958b). Mustafa Şekip Tunç'un Eserleri (Bibliyografya Denemesi), *Bilgi*, Cilt: XI, Sayı:132, ss.20-23.
- DURAL, Baran, (2005). Kemalist Gelenek Karşısında Ana-Damar Türk Muhafazakârlığının Tarihsel Seyri, *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı:4, ss.195-214
- ERŞEN, Özge, (2006). Uygarlıktan Geriye Ne Kaldı?, *Cogito*, Sayı:49, Yapı Kredi Yayınları, ss.87-94.
- EROĞLU, Ayşe, (2005). *Henri Bergson'da Şuur Sezgi İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- FANCHER, Raymond E., (1997). *Ruh Bilimin Öncüleri*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- FENİK, Mümtaz Faruk, (1944). Şekip Tunç Jübilesi ve Bir Konuşma, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*, Maarif Matbaası, İstanbul, ss.75-78.
- FINDIKOĞLU, Fahri Ziyaeddin, (1953). Profesör Şekip Tunç'un İlk Yazıları, *Bilgi*, Sayı:79, ss.1-2.
- FREUD, Sigmund, (2006). Psikanaliz, *Cogito*, Sayı:49, Yapı Kredi Yayınları, ss.59-64.
- FREUD, Sigmund, (2011). *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul.
- GÖKA, Erol; GÖRAL, F. Sevinç; GÜNAY, Çetin, (2003). Bir Hayat İnsanı Olarak Türk Muhafazakârı ve Kaygan Siyasal Tercihi, *Avrasya Dosyası*, Enerji Özel, Cilt:9, Sayı:1, ss.271-288.
- GÖKAY, Prof. Fahrettin Kerim, (1944). Prof. M. Şekip ve Marazi Ruhiyat, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*, Maarif Matbaası, İstanbul, ss.104-105.

- GÖKALP, Ziya, (1976a). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Hazırlayan: İbrahim Kutluk, Emel Matbaacılık, Ankara.
- GÖKALP, Ziya, (1976b). *Türkçülüğün Esasları*, Hazırlayan: Mehmet Kaplan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- GÖRAL, Vural, (2004). *Türkiye’de Muhafazakâr Modernleşme ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- GÜLER, E. Zeynep, (2008). Muhafazakârlık, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, Ed. H. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss.115-162.
- GÜNDOĞAN, Ali Osman, (2007). *Bergson*, Say Yayınları, İstanbul.
- GÜRİZ, Adnan, (1966). İrade Hürriyeti, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt:17-18, Sayı:1-4, ss.635-673.
- HANİOĞLU, Şükrü, (1981). *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul.
- İREM, Nazım, (1999). Muhafazakârlık Modernlik, ‘Diğer Batı’ ve Türkiye’de Bergsonculuk, *Toplum ve Bilim*, Sayı:82, ss.141-179.
- İREM, Nazım, (2002). Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve ‘Diğer Batı’ Düşüncesi, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Sayı:57-2, ss.41-60.
- İREM, Nazım, (2006). Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye’de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, V. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.105-117.
- İREM, Nazım, (2007). Mustafa Şekip Tunç, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, III. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul.

- İREM, Nazım, (2008). Cumhuriyet Modernleşmesinin Sınırları ve Bir Sınır Dili Olarak Muhafazakâr Modernite, *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı:18, ss.12-32.
- İŞÇİ, Metin, (2004). Siyasi Düşünceler Tarihi, Der Yayınları, İstanbul.
- KARPAT, Kemal H., (2009). Ziya Gökalp'in Korporatifçilik, Millet-Milliyetçilik ve Çağdaş Medeniyet Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası – Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, I. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.328-323.
- KART, Müge Ersoy, (2006). Théodule Ribot'un Muğlak Pozitivizmi: Bilimsel Fransız Psikolojisinin Oluşumundaki Felsefik ve Epistemolojik Stratejiler, Özet Çeviri, *Türk Psikoloji Bülteni*, Yıl:12, Sayı:39, ss.21-26.
- KOÇ, Emel, (2009). Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:1, Sayı:2, ss.75-96.
- KORLAELÇİ, Murtaza, (2009). Pozitivist Düşüncenin İthali, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası – Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, I. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.214-222.
- KÖK, Mustafa, (2001). *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- KÖKER, Levent, (1993). *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- LEWIS, Bernard, (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- MARDİN, Şerif, (1991). *Türk Modernleşmesi Makaleler IV*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MARDİN, Şerif, (2008). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul.

- MOLLAER, Fırat, (2012). Mustafa Şekip Tunç, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, ss.382-383.
- NARTER, Meltem, (2006). Sosyal Alanda Psikanaliz, *Cogito*, Sayı:49, Yapı Kredi Yayınları, ss.206-211.
- NICOLAS, S., MURRAY, D. J., (1999). Théodule Ribot (1839-1916), Founder of French Psychology: A Biographical Introduction, *History of Psychology*, 2, ss.271-301.
- NISBET, Robert, (1990). Muhafazakârlık, Tom BOTTOMORE ve Robert NISBET (Ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Çev. Erol Mutlu, V Yayınları, Ankara, ss. 97-133.
- OKTAY, Cemil, (2003). *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yayınları, İstanbul.
- ORHAN, Cavit, (1944). Prof. Mustafa Şekip'in Eser ve Yazıları, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*, Maarif Matbaası, İstanbul, ss.24-29.
- ÖKTEM, Ülker, (2000). Descartes, Kant, Bergson ve Husserl'de Sezgi, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt:40, Sayı:1-2, ss.159-188.
- ÖZLEM, Doğan, (2005). Terakki (İlerleme) Fikrinin Kaynağı ve Gelişimi, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:14, ss.203-209.
- PARMAN, Talat, (2006). Bugün Psikanalizi Tartışmak, *Cogito*, Sayı:49, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss.67-74.
- PETERS, O. Prof, (1944). Öteki Mustafa Şekip, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*, Maarif Matbaası, İstanbul, ss.55-57.
- PINARBAŞI, Mehmet, (2011). *William James'in Pragmatik Doğruluk Teorisi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

- SAFA, Peyami, (1944). Mustafa Şekip Tunç Sanatkâr ve Filozof, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*, Maarif Matbaası, İstanbul, ss.50-54.
- SAFİ, İsmail, (2005). *Türkiye’de Muhafazakârlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve ‘Muhafazakâr Demokrat Kimlik Arayışları’*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- SERVET, Mehmet, (1944). Fikir Hayatımız ve Mustafa Şekip, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*, Maarif Matbaası, İstanbul, ss.119-126.
- SCHULTZ, Duane P., SCHULTZ, Sydney Ellen, (2001). *Modern Psikoloji Tarihi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- ŞİMŞİR, Esra, (2007). *Türk Modernleşmesi’nde Kadın Kimliğinin İnşası: Falih Rıfki Atay, Mustafa Şekip Tunç, Zekeriya Sertel’in Çalışmaları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- TEBER, Şerol, (2013). *Bilimsel Bir Peri Masalı: Freud’un Aile ve Tarihsel Romanı*, Okyanus Yayınları, İstanbul.
- TEKİN, Arslan, (2014). Sunuş, *Dergâh (Giriş-Çeviriyazı-Dizin)*, Hazırlayanlar: Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgöer, I. Cilt, Sayı: 1-12, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, ss.XV-LI.
- TOKU, Neşet, (1996). *Türkiye’de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) - İlk Temsilciler*, Beyan Yayınları, İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin, (2006). *Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TOPRAK, Zafer, (2009). Osmanlı’da Toplumbilimin Doğuşu, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası – Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, I. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.310-327.

- TUNÇ, Rânâ, (1959). 'Bir Din Felsefesine Doğru' Hakkında, Mustafa Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, ss.5-6.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, (1931). Başlayış, S.Freud *Froydizm Psikanalize Dair Beş Ders*, Çev. M. Şekip, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, ss.3-9.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, (1934). *Bergson ve 'Manevi Kudret'e Dair Birkaç Konferans*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1938a, Eylül 02). Kültür Muhiti, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1938b, Ekim 19). Şuur ve Şuursuzluk, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, (1939a). *Yeni Türk Kadını ve Ruhi Münasebetleri*, Çığır Mecmuası Neşriyatı, Ankara.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1939b, Mart 18). Zamanımızın En Büyük Meselesi Karşısında, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1941a, Ekim 05). Mektebler Açılırken, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1941b, Aralık 08). Sinir Buhranları ve Kadınlık, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1942a, Ocak 04). Evlenmek Meselesi, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1942b, Nisan 12). Zamanımızda Ahlâk Meselesi, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1942c, Temmuz 05). Akıl Romantizmi, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1942d, Temmuz 12). Akıl ve Hayat, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1942e, Temmuz 19). Akıl ve İlim, *Cumhuriyet*, s.2.

- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1942f, Temmuz 26). Akıl ve Sezgi, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1942g, Ağustos 30). Akılcılığın Kuvvet ve Zâfları, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1942h, Ekim 10). Medeniyet ve Emniyet, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1942i, Kasım 02). Vatan ve Millet, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1942j, Kasım 08). Devlet ve Millet, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1942k, Kasım 22). Devlet ve Terbiye, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1944a, Mart 05). Ahlâk Bozukluğu Endişesi ve Cemiyetlerin Ahlâkı, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1944b, Mart 12). İtaat ve İtaatçılık, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1944c, Mayıs 21). Kadın ve Erkek Münasebetleri Meselesi, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1944d, Haziran 18). Tabiat, Tarih ve Ahlâk Nasıl Bir Yolculuk Âleminde, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1947a, Mart 16). Kültür Mirasları, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1947b, Nisan 06). Kadınlarımız, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, (1948a). *Fikir Sohbetleri Yirmi İki Diyalok*, Ülkü Kitap Yurdu, İstanbul.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1948b, Ağustos 01). Hürriyet ve İhtilaf, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, (1949a). *Psikolojiye Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No:424, Pulhan Matbaası, İstanbul.

- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (1949b, Haziran 16). İlim, Kültür ve Medeniyet, *Cumhuriyet*, s.2.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, (1950). *Psikoloji Dersleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No:370, Pulhan Matbaası, İstanbul.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, (1953). Bilmeden Gelip Giden, *Bilgi*, Sayı:79, ss.9.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, (1954). Muhafazakârlık ve Liberallik, *Türk Düşüncesi*, Cilt:1, Sayı:2, ss.88-92.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, (1956). Liberallik ve Şuurlu Muhafazakârlık, *Türk Yurdu*, Sayı:258.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, (1958). Descartes Kongresine Hitab, *Bilgi*, Cilt: XI, Sayı:132, ss.16-17.
- TUNÇ, Mustafa Şekip, (1959). *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yayınevi, İstanbul.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (2005). *Terakki Fikri: Menşei ve Tekâmülü*, Hazırlayan: Osman Bahadır, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (2014a). Sanatın İçyüzü, *Dergâh (Giriş-Çeviriyazı-Dizin)*, Hazırlayanlar: Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgöer, I. Cilt, Sayı: 1-12, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, ss.9-13.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (2014b). Hakiki Hürriyet, *Dergâh (Giriş-Çeviriyazı-Dizin)*, Hazırlayanlar: Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgöer, I. Cilt, Sayı: 1-12, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, ss.129-135.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (2014c). Ruha Bir Dikkat, *Dergâh (Giriş-Çeviriyazı-Dizin)*, Hazırlayanlar: Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgöer, I. Cilt, Sayı: 1-12, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, ss.184-186.

- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (2014d). Hislerimizin Mantığı, *Dergâh (Giriş-Çeviriyazı-Dizin)*, Hazırlayanlar: Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgöer, I. Cilt, Sayı: 1-12, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, ss.357-359.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (2014e). Ruhun Binbir Gecelerinden..., *Dergâh (Giriş-Çeviriyazı-Dizin)*, Hazırlayanlar: Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgöer, II. Cilt, Sayı: 13-24, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, ss.201-203.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (2014f). Resmin Ruhiyatı ve Ressamlarımız, *Dergâh (Giriş-Çeviriyazı-Dizin)*, Hazırlayanlar: Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgöer, III-IV. Cilt, Sayı: 25-42, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, ss.499-507.
- TUNÇ, Mustafa Şekip [Şekib], (2014g). İhtiyarlar Medeniyeti, *Dergâh (Giriş-Çeviriyazı-Dizin)*, Hazırlayanlar: Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgöer, III-IV. Cilt, Sayı: 25-42, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, ss.859-862.
- TURHAN, Mümtaz, (1958). Mustafa Şekip Tunç, *Bilgi*, Cilt: XI, Sayı:132, ss.5.
- TÜRKMEN, S., (1944). (Tesbit Eden) Mustafa Şekip Hayatını Anlatıyor, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*, Maarif Matbaası, İstanbul, ss.11-17.
- TÜTENGİL, Cavit Orhan, (1958). Prof. Mustafa Şekip Tunç İçin, *Bilgi*, Cilt: XI, Sayı:132, ss.10.
- USLUCAN, Fikret, (1995). *Dergâh Mecmuası Üzerine Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, (1944). Artist Mustafa Şekip, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*, Maarif Matbaası, İstanbul, ss.32-36.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul.

YALKUT, Sabri Cemil, (1944). Şekip Tunç, Üsküp'te Öğretmen, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*, Maarif Matbaası, İstanbul, ss.179-187.

YILDIZ, Yakup, (2010). *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

YÜCEL, Hasan Âli, (1944). Prof. Şekip Tunç, *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*, Maarif Matbaası, İstanbul, ss.3-4.