

İnsan, Varlık ve Zaman*

Şahin Uçar**

Varlık bahsine epigraf olarak Kur'an'dan ve Kitab-ı Mukaddes'ten bir âyet hatırlıyorum;

"Bismillâhi'r-Rahmani'r-Rahim. Ve lillâhi'l-mağnku ve'l-mağrib. Fe'eynemâ tuvellû fe-semme vechullah": "Doğu da batı da Allah'ındır. Hangi yöne dönersen dön, Allah'ın yüzü ile karşılaşsın" (el-Bakara 2/115).

"On Emir" in 1. Emri: "Senin Rabbin olan Hakk benim, seni Mısır'dan, kölelik evinden çıkararak Rabbin. Benim önümde başka Tanrılara tapmayacaksın" (Çıkış 19/2-23).

1. Benlik Meselesi

İnsan ve benliği meselesi bana Thomas Aquinas tarafından kullanılan Latince bir özdeyişi hatırlatıyor; "ego sum qui sum": yani, ben "ben olan"ım, ben benim, ben ne isem oyum." Derler ki Tanrı, Tûr-i Sînâ'da konuştuğu zaman Mûsâ'ya, "ben ben olanım, yani hakikat benim" demiş. Senin Tanrın yalnızca benim; ya'ni "ki ben hakkım hakikat cümle benim." Bu söz, zihnimde Hallâc-ı Mansûr'un söylediği, "to say the unsayable/ söylenemezi söylemek" makamındaki "Enel-Hakk/hakikat benim" deyişi ve sûfilerin, "men arefe nefsehu fekad arefe rabbehu/nefsini bilen rabini bilir" sözü gibi tedailer uyandırıyor. Bu sebeple, sözlerime epigraf olarak İlâhî Benliğin bütün varlığı istila ettiğini veya bütünü ondan ibaret olduğunu gösteren bir Kur'an âyetini ve "On Emir"den de, Yahova'nın Mûsâ'ya "başkalarına tapmayacaksın, senin (Hakk ve Hakikat olan) Tanrın yalnızca benim" şeklindeki birinci emri seçtim. Biliyorsunuz, bizim kültürümüzde mezar taşlarına "Hüvel-Bâki" yazmak adet olmuştur: yani, beşeri benlikten farklı olarak, fâni olmayan, kalıcı ve değişmez hakikat O'dur ki İbnü'l-Arabî tabiri ile bu Sonsuz İlâhî Benlik "Ehâdiyyet", Yani "Mutlak Birlik"tir . Yalnızca, Tanrı bizzat kendisi olabilir; yani, değişmeden

* Felsefe kongresinde verilen tebliğ metnidir.
** Prof. Dr. Şahin Uçar.

kalabilir, çünkü o mutlak bir benliktir. Buna mukabil, insanoğlu fânidir, varlığı değişken ve geçicidir. Budizm'in kurucusu olan Buda dahi, bir insanı meydana getiren maddî vücut, duyular ve şuur gibi unsurların ancak zamana bağlı ve geçici bir şekilde bir arada bulunduğu ve bu unsurların devamlı değişmeye tabi olduğu hakikatini ifade etmiştir. Durmadan değişen nesnelere anlamak ise imkansız değilse bile zordur.

Şu halde "İnsan nedir?" Kendime "Ben neyim?" diye soruyorum; ve benlik bana, "Ben benim!" diye cevap veriyor; "ego sum qui sum": ben ne isem oyum! Yani, benliğimiz kendi varlığının farkında. Benlik kavramı ile başlıyoruz; çünkü benliğimiz "ben benim" derken sadece kendi varlığını ifade etmekle kalmıyor; kendisini varlığın geri kalanından ayırmak ve tecrid etmek suretiyle işe başlayan bu nefsin öyle bir şuur var ki kendini bilmekle kalmıyor; kendi dışındaki varlığı tarif de ediyor. İnsan varlık ve zaman, yani felsefenin bütün meseleleri "ben benim" diyen bu benlik anlayışı içinde temerküz ediyor... Zira, Varlık bilinebilir ise, ancak onu tanıyan ve bilen bir benlik tarafından bilinebilir.

Kendi benliğimizi vasitasız olarak iç âlemimizdeki kendi şuurumuz ile biliyoruz. Bu şuurun gerçeğe delalet edip etmediğinden şüphe edebiliriz; ancak böyle bir şuurun varlığını inkâr edemeyiz. Karşımızdaki insanların iç âlemini ise bilemeyiz. İnsanın dış görünüşünü, sözlerini ve davranışlarını değerlendirebiliriz; ancak iç âleminde kendisi hakkında bizzat kendisinin yaptığı değerlendirmeyi bilemeyiz. Bizim bir insan hakkındaki değerlendirmemiz yanlış olabileceği gibi, onun kendisi hakkındaki kendi değerlendirmesi de yanlış olabilir. Thoreau *Walden* isimli kitabında içimizdeki benliğin mahiyeti hakkında mistik bir Hint hikayesi naklediyor: "Bir zamanlar bir şehzade vardı; bebeklik çağında kendi şehriden sürülmüş, bir ormancı tarafından büyütülmüş ve bu şartlar altında olgunluk çağına erişmiş olduğu için; kendisini birlikte yaşadığı bu barbar ırka mensup birisi zannediyordu. Bir gün babasının vezirlerinden birisi onu buldu ve ona kim olduğunu anlattı: ve böylece kendi kimliği hakkındaki yanlış fikirden kurtuldu ve anladı ki, 'kendisi aslında bir prensdir. 'İnsan Ruhuna da böyledir!' diye devam ediyor Hindu filozof... 'İçinde bulunduğu şartlar yüzünden kendi karakterini yanlış anlar; ta ki bir kamil mürid üstad kendisine gerçeği açıklayıncaya kadar; o zaman kendini tanır ve anlar ki aslında bir Brahme'dir.'" Görüldüğü üzere, bu mistik Hint hikayesi insan ruhunu ilahi ruhla irtibatlandırıyor.

Bir yazar da demiş ki "Rüya görüyorum, o halde varım." Felsefesini inşa etmeye her şeyden şüphe etmekle başlayan Descartes, duyu organlarımız vasıtası ile edindiğimiz her türlü inancın şaibeli olabileceğini ifade etmek için, "bildiğimiz her şeyin gördüğümüz bir rüyanın bir parçası olabileceğini" söylemişti. Descartes, bizzat kendi varlığından dahi şüphe ederek işe başlıyor ve bu şüphe etme ameliyesinin dahi o esnada düşünmekte olduğunu gösterdiği fikrine varıyor. Binâenaleyh, artık şüphe edilemez bir gerçek ortaya koyma endişesi ile bunu, "cogito, ergo sum": "düşünüyorum, o halde varım" şeklinde formüle ediyor. Ancak, bu formül de yine, "düşünen" bir benliğin var olduğuna işaret ediyor. Bununla beraber, Descartes'in tilmizleri, bu formül hakkında şüphecilerin yaptığı tenkitleri karşılayabilmek için, bu ifadeyi "düşündüğümü sanıyorum, o halde galiba (?) varım" şeklinde mütereddit bir ifadeye

dönüştürmüşler. Bu arada hatırladım ki ben de bir makalemde, işbu “cogito” kelimesinin, “düşünerek şuuruna varıyorum şeklinde tefsir edilmesi gerekir” demiştim. Çünkü, işbu “düşünen nefis” zaten “benlik” dediğimiz şeydir: kendisi ve hadîsât hakkındaki şuur hali bu suretle oluşmaktadır. Şimdi şüpheciliği nihilizme kadar vardırarak ve “ben benim” diyen bu benlik şuurundan dahi şüphe edecek isek; bu durumda zaten her türlü söz zait olur ve felsefe yapma imkanı ve lüzumu da kalmaz. Bence, meseleyi abese irca etmeye lüzum yok. Elbette, felsefe yaparken varlık hakkındaki her türlü bilgiden şüphe edecek, her şeyi ancak inceledikten ve tatmin olduktan sonra kabul edeceğiz; ancak şuur öyle bir şeydir ki dimağımızdaki bir şuur halinin varlığından şüphe etmek elimizden gelmez ve benlik şuurundan şüphe edilemez. Bu şuurun varlığı âşikâr; ama yine de bu şuurun mahiyeti hakkında tartışabiliriz.

“Ego sum qui sum”: “ben ne isem oyum” diyebiliriz, bu bir totoloji (yani mâlûmu ilâm etmek oluyor) elbette, ama “benlik” ne demektir? Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fi medârici marifeti'n-nefis* (nefisini bilmenin basamaklarında kutsal miraçlar) isimli eserinde benlik anlamına gelen “nefis” kelimesinin Kur'an âyetleri içinde hangi farklı mânalara gelecek şekilde kullanılmış olduğuna dair misaller vermiş ve “nefis” kavramının Kur'an'daki ibarelerde yerine göre “kalb”, “akıl” ve “ruh” mânasına gelecek şekilde geçtiğini göstermiş; binaenaleyh, Arapça'da bu kavramların aynı mânaya gelecek tarzda kullanılabilirdiğini yazmıştı. Öyle görünüyor ki benlik yani nefis (ruh/akıl/kalb) ile kendimizi ve kendi dışımızdaki dünyayı tanıyor ve akıl yürütüyoruz. Gazzâlî, “Nefs mahall-i ma'kûlâtır” diyor. Yani akıl yürüten benliğimizdir ve kendi dışındaki dünya hakkında hüküm veren de odur; ancak bizzat bu benlik şuurunun kendisi veya insan ruhu hakkında fazla akıl yürütemeyiz; çünkü şuur zaten benlikle başlar. Şuur kelimesini de hangi mânada kullandığımız netleştirmeliyiz. Beynimizde oluşan tasavvura –meselâ çevremizdeki bir nesneye dikkat edince onu görmekte oluşumuza– şuur diyoruz.

Halbuki, nefsimizin/benliğimizin doğrudan doğruya dış dünyayla teması olmadığı malumdur. Görme, işitme gibi duyu organları vasıtası ile dış dünyadan gelen intibalar, bir takım elektrik “impulse”leri ve kimyevî dalgalanmalar şeklinde, beynimize ulaşıyor ve aklımız/benliğimiz beyindeki bu dalgalanmaların oluşturduğu tasavvura nazaran birtakım -tabir caizse- “çıkarm”lar yapıyor; kendi dışındaki dünya ve varlık hakkında hükümler veriyor; başka bir deyişle şuurumuz dış dünya hakkında dolaylı yoldan elde edilmiş ve bir müddet sinir hücrelerinden geçtikten sonra dimağa ulaşan verilerden teşekkül ediyor. Bir nesnenin şeklini yalnızca görmekle kalmıyor, onun ne olduğuna da karar veriyoruz. Yani gördüklerimize bir anlam veriyoruz.

Şu halde isbât-ı vücûd etmek isteyen, felsefe yapan, kendini ve varlığı tanımak ve ifade etmek isteyen ve yerine göre akıl, kalb veya ruh anlamına da gelebilen işbu “nefis”e –benliğe- biraz daha yakından bakalım. Mevlânâ Celâleddin diyor ki:

Ey birader tû heman endişei
Mebak-ı tû üstühan ü rişei

(Ey birader sen yalnızca düşünceden ibaretsin,
senden geriye kalan et ve kemikten ibarettir.)

Demek oluyor ki insan, kendi Benliğini ve Varlığı tanıyan ve anlamlandıran bir canlıdır ve Benlik, ma'külâtın (aklı edilenlerin) mahalli; yani işte bu düşünen nefstir, et-kemik organlar, duyu organları yalnızca bu benliğin kullandığı aletlerdir. Bu aletler sayesinde benlik kendi dışındaki varlık hakkında bir takım hissi intibalar ediniyor. Bu intibalar sinir hücrelerinden geçerek şuur merkezi olan beyne ulaşıyor ve beynin nöronları arasında bir takım elektrikî ve kimyevî reaksiyonlar meydana geliyor ve nöronlar arasındaki bu etkileşim benliğimize kendi dışındaki dünyayı tasvir eden bir görüntü –tasavvur- şuurunu veriyor. İnsan da hayvan da nefsin kullandığı idrak aletlerinin, yani kendi duyu organlarının, meydana getirdiği bu şuur halinden –dış dünyanın bize o anda görünmekte olan manzarasından- asla şüphe edemez. Ne var ki hayvanî şuurdan farklı olarak insani şuur, bu manzarayı kendi akledilebilen nefsi ile bir tenkide tabi tutar ve gördüğünün gerçek olmayabileceğini bilir. “Meselâ,” diyor Gazzâlî, “güneş gözümüze küçük görüldüğü halde, akıl sayesinde onun dünyamızdan bile daha büyük olduğunu biliriz.”

Şuur ve nefis kavramlarından ne anladığımı netleştirmek ümidiyle bir benzetme yapacağım. Beyinde nöronlar arası iletişim vasıtası ile meydana gelen tasavvuru, bilgisayara benzetererek bir nebze anlamak mümkündür. Şöyle ki bilgisayara giren elektrik, yarı-iletken olan çipler içinde bazen bu akımı ileterek bazen iletmeyerek, akımın varlığı veya yokluğu bilgisayar dilinde 0 ve 1 rakamlarına çevrilecek şekilde kodlanır. Bilgisayarın beynine ulaşan her veri 0 ve 1 den ibaret iki tabanlı bilgisayar rakamları ile ifade edilir. Bu yazıyı Word2000 programı ile yazıyorum. Klavyeden girdiğim her harf böylece rakamlara çevrilerek işbu program tarafından işleniyor. Ve ekranda fevkalade bir manzara teşekkül ediyor. Beş duyunun verileri de beyinde işleniyor ve ekrandaki manzara gibi şuurumuzda dış dünyanın bir görüntüsü oluşuyor. İşte benlik, Word programına benzetererek söylersek, sadece beyne ulaşan verilerin oluşturduğu bu manzaranın şuuruna varmakla kalmıyor; bir de bunun hakkında akıl yürütüyor ve hükümler veriyor. Burada da, şuurda bir manzaranın teşekkül edebilmesini -word programını işleyen elektronik beyin gibi- insan beyninin faaliyeti gerçekleştiriyor elbette; ama benlik veya insan aklı, elektronik beyinde olduğu gibi, sadece kendisine ulaşan verileri işleyip bir şekle dönüştürmek ve ekranda göstermekle kalmıyor; o kendi varlığının da devamlı farkında. Meselâ, A.Clarke'ın 2001 isimli bilimkurgu eserindeki Hal9000 gibi insanla mücadele eden ve kendi yaptığı işin ve varlığının farkında olan bir bilgisayar yapılabilsede idi; onun benliği var diyebilirdik. Halihazırdaki işleyiş biçimini ise şuura benzetiyoruz. Ve benzetmek caizse, bu programın kabiliyet ve imkanlarının arkasındaki akıl, nasıl ki bilgisayar aksamını ve bu word programını planlayan insanlar ise; aynı şekilde, beyindeki bu şuurun arkasında da yerine göre ruh, akıl veya kalb diyebileceğimiz benliğimiz/ nefsimiz var ve bu nefis, hem kendi varlığının farkında hem de dimağın bütün faaliyetlerini yönetiyor.

Mamafih beynin faaliyeti ve aklın mahiyeti hakkında henüz çok şey bilinmiyor ve tabibler, nörofizyoloji uzmanları gibi ilim adamları da şuurun ve aklın mahiyetini izah edemiyorlar. Şimdiden tabipler arasında da, eldeki bilgilere nazaran, idealist veya materyalist yaklaşımlarla beyindeki hadiseleri tasvir etme denemeleri bile mevcut elbette: ama bir konsensus yok. Benliğin ve dimağın esrarlı münasebetleri hakkında şimdilik bu kadar söz yeter. Lakin gerek kendisi ve gerek kendi dışındaki varlık hakkında nihai kararı, bu benliğin verdiği de âşikâr. Belki de bu konudaki araştırmalar ilerledikçe, mistik tecrübelerin ve bu Hindu hikayesinin dile getirdiği gibi, içimizde yalnız kendi benliğimizle değil, onunla bir şekilde münasebetdar olan bir "Sonsuz Benlik"le karşılaşacağız.

Her hâlükârda mahall-i ma'kûlât olan nefsimizin veya ruhumuzun, duyu organları vasıtasıyla dışardan gelerek beyne ulaşan verileri bir elektronik beyin gibi pasif bir biçimde -hiçbir keyfi faaliyet uygulamadan- kabullendiğini sanmak elbette safdillik olacaktır. Dış dünyanın manzarasına kendi ruhumuzun ve ilgi alanlarımızın seçici ve ayıklayıcı gözleriyle bakıyor ve ancak görmek istediklerimizi görüyoruz; bu psikolojik bir vakiadır. Benlik kendi dışındaki varlığa kendi kalıbının damgasını basabilir. Kendi ruhumuzu dış dünyaya yansıtıyoruz.

2. Dil Meselesi

Demek ki nefsin kendi dışındaki varlığı idrak etme kabiliyeti, sahip olduğu idrak donanımı vasıtalarına bağlı, yani dolaylı ve sınırlı. Dimağında bir şuur hali olarak bizzat inşa ettiği dünya tasavvuru ve vizyonunu ifade etmesi de kullandığı dilin imkanları ile tahdid edilmiştir. Önce ruhumuzun ve beş duyunun kabiliyetleri idrak ve düşünme kapasitemizi sınırlıyor. Sonra, bu düşünceyi ifade etme kabiliyetimizi kullandığımız dilin imkanları tahdid ediyor. Benliğimiz rüya görürken bile kendisinin farkında ve dikkatini tevcih ettiği esnada şuurunda olup bitenlerin de farkında. Hayvanî nefsten farklı olarak insan aklı, şuurunda teşekkül eden görüntünün gerçek olup olmadığı hakkında karar verme kabiliyetine elbette sahiptir; ama iş düşüncesini ifade etmeye gelince, acaba sandığımız kadar hür mü? Ve düşüncesini ifade etmek için kullandığı lisanın semantik temelleri hakkında şuurlu mu acaba? Felsefe tarihinde şüpheli filozofların tenkit ettiği pek çok husus vardır. Dil bahsindeki tenkitlere gelince, ben bu bahiste Wittgenstein'dan da ileri giderek, kelime ve kavramların semantik temelini sorgulayacak ve kullanacağımız her kelimenin/kavramın kastettiğimiz mânâyı ifade etmekte daima yetersiz kalacağını söyleyeceğim.

"Şahid-i mâna benim kimdir asıl söz sahibi?" isimli makalemde her nevi dilin sınırları hakkında oldukça geniş tenkitler yapmıştım; şimdiyse dilin meydana getirdiği birçok anlayış ve ifade probleminin mevcudiyetine yalnızca işaret etmekle iktifa edeceğim. Ne yazık ki dilin sembolleri olan kelimelerle gerçekler çok farklıdır. Kelimeler araziye tarif eden haritalar gibidir, araziye göstermez, fakat tarif ederler. Cassirer'in dediği gibi, insan semboller ve efsaneler üretmeyi seven bir canlı ve bu semboller sayesinde düşünüyor. Spengler ise, *Batının Çöküşü* kitabında, "Sayı se-

bep fikrinin sembolüdür” ve “Matematik birinci sınıf bir metafiziktir” diyordu. İnsan var olan her şeye bir isim verir; nesnelere verdiği isimler ile, yani kelime dediğimiz ses sembolleri ile çağırır. Böylece onları büyülemeye, yani onlara hükmetmeye çalışır. Acaba bu ses sembolleri içinde bir hakikat barınabilir mi? Bir sembole inanmak, orada, o sembolün maddî varlığı içinde, gerçekten mevcut olmayan fizikötesi bir şeye inanmak demektir. Şu halde, dil birinci sınıf metafiziktir. Ses sembollerinin, bir gürültüden ibaret olan kelimelerin içinde -kendi fiziki ses yapılarının ötesinde- bir mânânın bulunması, tamamen metafizikî (fizikötesi) bir mevcudiyet biçimi değil mi acaba? Hatta, bu fizikötesi anlamların da ötesinde, bunları meydana getiren insan ruhu yok mudur? Demek oluyor ki bir mânada metafizike inanmadan düşünmek mümkün değildir; çünkü dile, yani kelimelerin gerçekliğine ve değerine inanmak metafiziktir ve dili kullanarak düşünüyoruz. Remzî düşünce mistik ve metafizik bir hadisedir. Kullandığımız kelimelerin kendi çağrışımlarını çağırarak adım adım bir düşünceyi inşa edebilmesi ise çok daha metafizikî bir hadise.

Daha önce yazdıklarımı tekrar etmeyi sevmem, ama bu noktada “şâhid-i mâna” yazısından bir iktibas daha yapacağım: “Filozoflar edebiyatçı değildiler: kelimelerle oyun oynamazlar ve kelimelerin estetik güzellikleri ile ilgilenmezler: kelimeleri kavramlar olarak (birbirleri ile ve gerçekle münasebetleri açısından) incelerler. İlim adamlarına gelince, onlar için bizzat kelimeler değil, kelimelerle ifade etmeye çalıştığımız nesnelere dünyasının hakikati (yani kavramların realiteye mütekalibiyeti) önemlidir. Onun içindir ki ilim adamları, mümkün olduğu ölçüde, tabii dilin müphem (arazinin hususiyetlerini tam bir sadakatle aks ettiremeyen bir haritaya benzeyen) kelimeleri yerine, çok daha mücerret fakat açık-seçik ve kesin semboller kullanan “matematik dili”ni tercih ederler.” “Lisan oyunu”nu ilim adamı başka, felsefeci başka türlü oynar. Wittgenstein diyordu ki “felsefe düşüncelerin mantıkî olarak netleştirilmesini hedefler”; mamafih *Philosophical Investigations* isimli eserinde demiş ki; “Felsefe, lisanın kullanılması suretiyle aklın yanıtılmasına karşı bir mücadeledir.”

Kullandığımız dil bize son derece tabii görünse de, dilin gerçekleri ifade etme kabiliyeti bakımından mahdud imkanlara, hatta aklı yanıltıcı hususiyetlere sahip olduğunu söylüyoruz. Ancak insan aklı, tabii dillerin hatalarını bertaraf edebilen, matematik dili gibi suni ve mücerret diller icad etmeye de muktedirdir. Şu da var ki, teknoloji bize muhteşem idrak vasıtaları ve keskinliği bahşetti; gözün görme kabiliyetine teleskopu, mikroskopu, insan gözünün göremediği diğer ışık frekanslarını da algılayabilen ve onları görmemizi sağlayan cihazları ilave etti. O halde, idrak kabiliyetimizi bu cihazlarla artırarak, daha keskin ve farklı bir dünya tasavvuru ve şuuru oluşturmamızı mümkün kılan ilmi müşahedeye, tabiatın bahşettiği sınırlı beşduyu donanımı ile elde ettiğimiz görüş ve sağduyudan daha fazla güvenmek zorundayız; ancak iş düşünce planına gelince unutmamamız gerekir ki bu ilmi idrak ve şuuru biçimi dahi, seçmek, sadeleştirmek ve basitleştirmek; hatta normal dilin yanıtılmasından kurtulmak için mantık ve matematik gibi daha sadeleştirilmiş; ve binnet-

ice, hakikatin kompleks bünyesini daha basit gösteren üst-diller kullanmak zorundadır. Bu yüzden, eski çağlarda gerçeğin ölçüsü sayılan “mantikî tutarlılık prensibi” (coherent theory of truth) dışında, üç tane daha gerçeklik kriterinden bahsediyoruz: “correspondent (yani realiteye müteakabiliyet arayan) gerçek teorisi”; “Pragmatik (yani faydacı) gerçek teorisi” ve “performative gerçek teorisi” (yani semantik mânâda anlatılan işle ilgili anlamlar bakımından fonksiyonel olma özelliği arayan gerçek teorisi). Realiteye müteakabiliyet kriteri ile benliğin dünya görüşünün kendi dışındaki varlık dünyasında bir gerçekliği var mı meselesine gelmiş bulunuyoruz.

3. Benliğin Dışındaki Varlık ve Zaman Kategorileri

Ne Kadar Gerçek?

Zira, Benliğin kendi varlığı dışındaki Varlık ve Zaman hakkında bir takım enteresan fikirler ve bir dünya görüşü geliştirdiğini söylüyoruz; ancak insan ruhunun varlık hakkındaki fikirleri ne derece gerçektir acaba? Eskiçağların felsefesinde yeterli ölçü sayılan mantıklılık, yani fikirlerin felsefi tutarlılığını arayan (coherent theory of truth) gerçeklik teorisi artık bize yetmiyor. Bugün biz Aristo mantığının yanı sıra, “fuzzy logic”ten, “çok değerli mantık”tan hatta “paradoks mantığı”ndan bahsediyoruz. Ben daha ileri giderek, *Varlığın Mânâ ve Mazmûnu* isimli kitabımda, fizikte ve hatta matematikte bile bir takım paradoksların bulunmasından hareketle, değişme ve zamanın dahi paradoksal mahiyette olduğunu düşündüğüm için, Aristo mantığına karşı paradoks mantığını savundum: “Sözü geçen eserde Aristo Mantığında istenmeyen çelişkilerin, fizikteki Kuantum Mekaniği Teorisinde ve hatta, kullandığımız tabii diller bir yana, insanoğlunun en kesin düşünce dili olan matematikteki sayılar arasında bile, Cantor’un setler teorisinde ve Gödel teoremine göre tabii sayılar arasında dahi, mevcut olduğunu gösterdim. Pisagor çağındaki gibi yalnızca irrasyonel (sayı sayma temeline dayanmayan) sayılarda değil, Gödel teoreminden sonra 1931’de tabii sayılar arasında dahi paradokslar bulundu. Biz de bu bilgilerden hareketle, “Aristo mantığına karşı paradoks mantığını savunan ve mekânı değil zamanı esas referans çerçevesi olarak alan bir varlık teorisi”, bir kâinat görüşü, geliştirdik.” Bu mânâda, “mekânda vacib olan, zamanda mümkün olur” şeklinde bir ifademi daha hatırlıyorum. Bu bahse dair fikirlerimin tafsilatını merak edenler o kitabıma bakabilir; burada sözü geçen kitaptaki bütün argümanları aynen tekrarlamaya gerek yok; ama böylece sözü “Varlık nedir? Ve Zaman nedir?” meselesine getirmiş bulunuyoruz. Felsefe Tarihinde varlığın mahiyeti ve bilinebilir olup olmadığı hakkındaki sayısız zıt telakki ve şüphecilerin tenkitleri bilinen şeyledir.

Heraclitus’a göre, “bütün nesnelere devamlı bir akış halindedir ve durağanlık -istikrar- bir illüzyondan ibarettir ve yalnızca değişme ve değişmenin kanunu, yani Logos gerçektir”. Parmenides ise tam tersini söylüyordu; ona göre, “hareket görüntüsü ve dünyada nesnelere birbirinden ayrılmış şekilde mevcudiyeti sadece bir illüzyondan ibaret” idi. Sinema perdesi çağında yaşayan bizler, perdedeki canlı hareket görüntüsünün illüzyon olduğu fikrini kolay anlayabiliriz. Kısa zaman aralıkları içinde birbirini takip ederek perdeye yansıyan görüntülerde meydana gelen değişme-

lerin bu hareket ve resimleri canlandırma illuzyonunu meydana getirdiğini biliriz. Parmenidese göre, kâinat veya varlık hali bölünemez, değişmez ve değişme veya çeşitlilik ifade eden hükümler ise çelişkilidir. Bilindiği gibi, onun talebesi olan Eleali Zeno, değişme ve harekete inanmanın mantıkî paradokslara yol açtığını göstermiştir. Bu arada, nesnelere devamlı akış ve değişme halinde olduğu intibasını, benlik şuurumuzda yaşanan zaman duygusunun telkin ettiğini de söyleyebilirim.

Eflatun'un mağara istiaresine göre, bir " varlığı anlaşılabilir, mükemmel, görünmez ve ebedi idealar" vardır ve bir de, "hissedilebilir, müşahhas ve aşinâ nesnelere. Duyular tarafından idrak edilen bütün nesnelere değişme sürecinden geçtikleri için, böyle nesnelere hakkında belli bir zaman zarfında ifade edilen bir hüküm daha sonraki zamanda gerçek olmayacaktır. O halde, bu değişken nesnelere tam anlamıyla gerçek değildir."

Gerçekten de, bilgilerimiz ne ölçüde gerçeğe delalet edebilir ki? Kendi mağarasında (bir benzetme de ben yapayım: diyelim kafatası içinde) mahbus olan bir idrak, kendi dışındaki gerçek dünyadan (idealar dünyası) mağaranın duvarına akse-den gölgeler (dış dünyanın aydınlığını yansıtan göz kanalı ile dimağda oluşan gölgeler, suretler, imajlar; yani zihinde oluşan tasavvurlar) vasıtasıyla, kendi dışındaki dünyayı, "gerçekte olduğu gibi", yanlışsız ve eksiksiz bir biçimde tanıyabilir mi? Zihnimizde oluşan görüntü (imaj), gerçeğin gölgesi, aslına ne kadar intibak edecek ve bize gerçek hakkında ne kadar sıhhatli bir fikir verebilecek?

Democritus'a gelince, onun atomcu bir varlık teorisi geliştirdiği malumdur; bu varlık meselesini inceleyen ortaçağ İslam kelimacılarının, "el-cevherü cüz'ün lâ yetecezâ" (cevher/atom bölünmesi mümkün olmayan parçadır) ifadesi, aynen bu eski Yunan feylesofundan alınmıştır. Modern Fizik dahi benliğimizin dışındaki maddî dünyanın yapısını incelerken bu eski atomcu nazariyeye istinat ediyor. Mamafih, fizikçiler maddî dünyayı incelemek için öylesine kabiliyetli aletler geliştirdiler ki atomu parçalamak bir yana, artık çok küçük bazen de metafizik sayılacak ölçüde, hayal mahsulü ve mutasavver sayılan kararsız atom-altı parçacıklar fiziği ile uğraşıyorlar.

Bence, Zeno'nun değişme ve hareketle ilgili paradoksları da, aslında varlığın ve zamanın deymümeti (devamlılığı) meselesi ile ilgili. Bu meseleye dair *Varlığın Mânâ ve Mazmûnu*'nda yer alan fikirleri, burada ancak kaba ana hatları ile hulasa etmek mümkün olabilir. Şöyle ki: Quantum fiziği bize nesnelere tam bir devamlılığı olmadığını, atom-altı parçacıkların hem parçacık, hem dalga gibi davrandığını, bir quanta için, aynı zamanda dalga/wave karakterine sahip olması sebebiyle, belli bir zamanda üç boyutlu koordinatları da verilmek suretiyle tam bir yer tesbiti yapılamayacağını; yani, hem dalga hem parçacık/particle olmak gibi çelişkili bir fikri telkin ediyor ve bununla beraber, bu çelişkinin realiteye mütekabiliyeti olduğunda ısrar ediyor. İlmi müşahedeleri bir yana bırakalım; insan zekasının erişebildiği en hatasız dil olan matematik bile bir takım paradokslarla doludur. Gödel teoremi tabii sayılar sisteminde bile bir takım paradokslar mevcut olduğunu gösterdi. Cantor'un setler teo-

risi de bir takım paradokslara yol açıyor. Yani geometri bir yana aritmetikte -hem de tabii sayılar arasında- dahi bir takım paradoksların mevcut olduğu gösterildi. Şu halde Zeno'nun paradokslarını, Russell'ın yapmaya çalıştığı gibi matematikteki Set Teorisinden istifade ederek çözmeye çalışmak boşuna gayret, çünkü set teorisinin kendi bünyesi de paradoksaldır. Matematikte de paradokslar olduğuna göre, Aristo mantığı bunu hiç hazmedemese de, biz realitede paradoksların mevcudiyetini kabul etmek zorundayız.

Sözü geçen eserimde bu durumu, mantıktan daha kesin saydığımız matematik diline daha fazla güvenmemiz gerektiğine göre, "varlığın zaman içinde bir varoluş süreci olarak idrak edilmesi gerektiği" şeklinde yorumlamıştık; yani mekânın ve içindeki nesnelere değil, zamanın asıl referans çerçevesi olarak alınması ve nesnelere mevcudiyet ve deymûmetinin de tamamen zaman içinde bir süreç sayılması gerektiği şeklinde. Çünkü fizik bir yana matematik bile bir takım paradoksları kabul etmeye bizi icbar ediyor. O halde Aristo mantığı yerine, şark kültürlerinde hükümlerle olan paradoks mantığı benimsenmelidir. Çünkü zamanı yok sayarsak, mekânı esas alan bir bakış açısının ve buna göre şekillenen bir mantığın paradoksları/çelişkileri kabul edemeyeceği âşikârdır. Halbuki zaman, değişme ve hareket gibi kavramlar -bizatihi kendileri bile- zaten paradoksal mahiyettedir. Zeno'nun argümanları hocası Parmenides'in varlık görüşünü haklı çıkarmak istiyordu. Bence bu paradoksları reddetmek veya geçersiz olduklarını isbata çalışmak boşuna zahmettir. Zaten bunun mümkün olduğunu da sanmıyorum. Zeno'nun mantığı ve çıkarımları bana son derece sağlam ve doğru görünüyor. Şuurumuzun maddî varlıklar hakkındaki devamlılık intibasının yanıltıcı olduğunu, varlığın bir kalıcı nesnelere dünyası olmadığını ve hatta nesnelere de bir tarihi hadiseler dünyasına ait olduğunu, Zamanın ise tabii olarak bizatihi paradoksal mahiyette olduğunu söylüyor ve Zeno'nun gösterdiği hareket ve zaman paradokslarının bu yüzden ortaya çıktığını düşünüyorum. Nihayet, zamanda devamlılık(deymûmet) tasavvurunun mekânda olduğu gibi gayet tabii görünmek bir yana, mümkün bile olmadığını anlamalıyız. O halde, zamanın ve zaman zarfındaki mekânın devamlılığını sağlayan bir güç olması; halbuki böyle bir devamlılık nesnelere devamlı yenilenmesini/ yeniden yaratılmasını gerektirir; bu ise bir Hallâk-ı dâiminin mevcut olması şartıyla mümkün olabilir; şeklinde fizikötesi bir temellendirme yaptık.

Aristo geçmiş zamanın yok olması gibi gelecek zamanın da henüz mevcut olmayışına bakarak, diyordu ki, "Zaman aslında mevcut olmayan kısımlarının toplamından ibarettir; o halde zaman yoktur" şuurumuzda her zaman varlığını hissettiğimiz bir "ebedi şimdi"ye rağmen; şimdiki zaman ancak geçmiş ve gelecek zaman arasında bir geçiş hali olduğuna göre, "şu an" bu iki zamandan bağımsız olarak zaten var olamaz. İşte bu zamanın deymûmeti meselesidir. Varlık gerçekten zaman içinde devamlılığı olan bir şey mi? Eğer meseleye zaman veya tarih açısından bakarsak, yalnızca bugüne kadar olan hadiseler için vaki olmuştur diyebiliriz. Gelecek henüz mevcut değildir. Şimdiye kadar mevcut olan nesnelere ise yakın veya uzak bir gelecekte dahi mevcut olmasını gerektiren bir felsefî zaruret, bir mecburiyet var

mıdır? Pekâlâ varlık (bu varlık içinde yer alan benliğimizle birlikte) bir an sonra yok olamaz mı?

İlim adamlarının felsefecilerden farklı bir lisan oyunu oynadıklarını ve kelimele-
rin/kavramların bizzat kendileri ve mantıkî münasebetleri ile değil realiteye müteka-
biliyeti (correspondence theory of truth) olup olmadığı ile ilgilendiklerini; bu yüzden
de mümkün olduğu ölçüde matematik dilini kullanmayı tercih ettiklerini; matemati-
ğin daha mücerret ve basit bir dil olmakla beraber daha sağlam bir dil olduğunu
söyledik. İlim zihniyetine göre realite fiziktir; yani gerçek maddî dünyadır, metafizik
değil... Halbuki bu maddî dünyayı değerlendiren insan ruhu/ benliği fiziki olmaktan
ziyade fizik ötesi bir varlıktır. Belki de yukarıdaki Hint hikayesinde anlatıldığı gibi
bu ruh/ nefis fâni bile değil; belki bir şekilde İlâhî Benlikle irtibatlıdır. Semavi dinler-
deki inanca göre de Tanrı, insana kendi ruhundan nefy ederek/üfürerek hayat ver-
miştir. Benlik bizatihi çok mücerret ve gayrı maddî bir varlık. Olabilir, ama nefsin
kendi varlığı dışındaki maddî dünyayı idrak etme vasıtalarına ve beş duyu intibal-
arına ne derece güvenebiliriz? Halbuki, ilim görüş kabiliyetimizi artıran aletlere sa-
hip elbette. Teleskoplar, mikroskoplar, rontgen ışınları ve saire gibi beş duyunun
kabiliyetlerini artıran gelişmiş teknoloji mahsulü aletler sayesinde, dışımızdaki dün-
yanın beş duyunun bize gösterdiği gibi olmadığını öğrendik. İlimin ilerlemesi ile
keşfettik ki meğer dünya tam olarak bizim şuurumuzda tasavvur ettiğimiz /gördü-
ğümüz biçimde değilmiş. Bu daha derinlere bakabilme kabiliyeti sebebiyle, ilmin
dünya tasvirine beş duyumuzun ve sağduyumuzun telkin ettiği dünya tasvirinden
daha fazla güveniyoruz. Netice itibarıyla, ilmî vasıta ve aletlerin tasvir ettiği realite,
benliğimizin kendi duyu organları vasıtası ile müşahade ettiği realiteye benzemiyor.

Halbuki, duyu organlarımızın dış dünya hakkında şuurumuza sunduğu imajla-
rı akfî, ilmî ve insanî şuurumuzla tashih etmeye muktedir olduğumuzu söylemiştik.
Varlığı bilmeye ve anlamaya çalışan nefsimiz, gerekirse matematik diliyle tasvir
edilen gerçekleri dahi anlayabilir. Fakat ilmin tasvir ettiği realite, dışımızdaki maddî
dünya, ruhumuzun tasavvur ve anlama kabiliyetini aşmaya başladı. Daha uzay ve
zamanın ayrı ayrı şeyler olmadığını ve varlığın dört boyutlu bir uzay-zaman
"continium"u olarak anlaşılması gerektiği fikrini doğru dürüst anlamamışken; şim-
di de fizikçiler on hatta on bir boyutlu bir dünyadan ve süpersicim teorisinden bah-
setmeye başladılar. Tamam, biliyoruz; atom-altı parçacık fiziği ile uğraşan fizikçiler
yalnızca atomu değil atom-altı parçacıkları da parçaladılar: 1911'de atom, proton
ve elektronlardan meydana geliyordu. 1930'da buna nötron eklendi. Ancak parça-
cık hızlandırıcı laboratuvarlarda atom çekirdekleri çarpıştırıldığı zaman işler karıştı.
"Müon", "Pion" gibi parçacıklar peş peşe zuhur etmeye başladı. Hatta, I.I. Rabi
isimli bir bilim adamının "müon" hakkında alaycı bir deyişi var: "bu parçacığı kim
sipariş etti?" Derken 1963 yılında "mezon" ve "baryon" gibi parçacıkların da "kuark"
denen parçacıklardan oluşması gerektiği teorisini geliştiren Gell-Mann, bir roman-
dan (J. Joyse'un *Ulysses*'inden) ilham alarak "up", "down" ve "strange" gibi tuhaf
adlar verdiği üç çeşit kuarkın mevcut olması gerektiğini iddia etmeye başladı. Ona
göre "iki kuark bir mezon, üç kuark bir baryon meydana getiriyor olmalı" idi. Derken,

"kırmızı, mavi ve yeşil kuarklar"dan hatta güzellik (beauty) kuarkından bahsederek, parçacıklar hakkında saçma sapan isimlendirmeler yapmaya başladılar. Yetmedi, teorik olarak mevcut olması gerekir diye, muhayyel ve mutasavver parçacıkları keşfetmek için araştırma üstüne araştırma yapıyor ve hâlâ bir şeyler keşfetmeye devam ediyorlar. Biz tabii dillerdeki kavramların semantik temellerine itiraz ederken, bu esoterik fizik dilindeki tuhaf isimlendirmeler tabii dillerin naivliğine rahmet okutuyor.

Pragmatik yani faydacı bir gerçeklik teorisinin daha bulunduğunu söylemiştik. Bir teori işe yarıyorsa ne âlâ, demek ki doğrudur: W. James'a bakılırsa, "Gerçek, insanı başarılı bir aksiyona sevk etmeye muktedir bir inançtır", hazret inançları da problem çözmedeki faydası ile değerlendiriyor. Görünüşe göre, ilmî gerçek denen şey ise biraz pragmatik teoriye ve biraz da realiteye müteakabiliyet teorisine uyuyor... Yukarda, ulemânın, mantikî çelişkilerine aldırmaksızın, quantum teorisini realiteye mutabık saydıklarını söylemiştik: Yani felsefecilerin yaptığı gibi kavramların ve fikirlerin mantukî tutarlılığı ile değil, onların ifade ettiği maddî dünyanın gerçekliği ile ilgileniyorlar.

Halbuki, bana öyle geliyor ki bir teori mantiken tutarlı, semantik açıdan fonksiyonel, ilmî açıdan realiteye uygun ve dahi pragmatik olarak da faydalı olsa, yani bu dört gerçeklik kriterini de tatmin etse bile yine de yanlış olabilir. Karşımızda duran sandalye ile ilgili basit bir hüküm verirse, pekala bu dört gerçeklik kriterine de uyar; ama gerçekliği yine de tartışılabilir.. Hans Reichenbach *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* adlı kitabında bir bilimsel felsefenin mevcudiyetinden bahsediyor ve meselâ felsefecilerin cevher teorisini metafizik sayıyordu. Parçacık fiziğinde ortaya çıkan sayısız muhayyel ve kararsız parçacıklar değilse bile, alan teorileri ve dört kuvveti birleştirmeye çalışan süpersicim teorisi gibi teoriler birinci sınıf metafizik değil mi acaba? İlmî başarılarına sözümüz yok; ancak felsefenin gerçeklik kriterleri gibi ilmî kriterlerin gerçeği de bazen naiv sayılabilir.

4. Zaman Meselesi

Söz zaman bahsine gelince, kim ne derse desin, "gerçeğin ne olduğuna benim ruhum karar verir" diyorum; çünkü zamanı inkâr etmek bir bakıma kendi benliğimizin varlığının da inkâr edilmesi ve sözün abese irca edilmesi mânasına gelecektir. Bize göre, uzay nasıl içindeki nesnelere sayesinde var oluyorsa zaman dediğimiz şey de zaman içinde vukua gelen hadiseler sayesinde var olur. Zamanın varlığı hakkında delil sunmak için fizikteki termodinamik kanunlarına filan müracaat edecek değilim. Zira fiziki müşahedeler de netice itibarıyla insan nefsinin anladığı dile dönüştürülüyor ve nefsin akıl yürütmesine dayanarak kabul görüyor veya reddediliyor. Zaman duygusu ise, doğrudan doğruya nefsin yaşadığı hadiselerin öncelik ve sonralık sırasından ve bu sıranın tersine çevrilememesinden; yani zaman içinde daha önceki bir hale avdet etmenin mümkün olmamasından doğar. Binâenaleyh, zaman şuuru tıpkı nefsin bizzat kendi varlığı hakkındaki şuuru gibi, şüphe edemeyeceğimiz bir "şuur halî" mahiyetindedir ve esasen benliğin varlığı duygusu ile de ilgilidir. Zaman hakkında nihai kararı benlik verir; elbette kendi intiba, tasavvur ve düşünceleri hak-

kında akıl yürütebilir ve müşahedâtını tenkid edebilir. Ancak, benlik bizzat kendisinin varlığından da şüphe ederse, o noktada susmak gerekir. Binâenaleyh, bu vaziyete göre, "Benlik için zamanın geçişi hissi kendi varlığı kadar kesin bir gerçektir" sonucunu çıkarmak zorundayız.

Goethe, *Faust* isimli eserinde diyordu ki:

"Dehan dünya çapında, fezan muhteşem
fakat kutsal adam, zamanı niçin yenemiyorsun?"

Benliğimizin "Varlık" ve "Zaman"dan haberi var; çünkü duyu organları ve onlar sayesinde teşekkül eden bir şuuru/bir dünya imajı var; ama tıpkı tarih gibi; varlığı da doğrudan doğruya temas ederek müşahade etmemiz imkansızdır. Varlık hakkında duyu organlarımızın verdiği haberleri değerlendirerek hüküm vermek zorundayız. Şunu da unutmayalım ki beşduyu intibaları, sinir hücreleri vasıtası ile beyne ulaşır zihnimizde dış dünya hakkında bir imaj oluşturuncaya kadar, saniyenin üçte biri gibi çok kısa bir zaman da olsa, bir zaman geçmektedir: o halde, nefsin müşahadesi aslında birebir yaşanan "ân"a değil, bir saniyeden bile küçük bir zaman önce de olsa, artık geçmişe karışmış bulunmakta ve daima geçmiş zamandan kalan, "yakın geçmişe ait intibalar" olmaktadır. Yani bu ana ait olduğunu hissettiğimiz ve gördüğümüz nesneyi aslında çok kısa bir zaman önce görmüşüzdür ve o görme hadisesi/müşahade gerçekte yakın geçmişe aittir ve artık tarih olmuştur. Tarih olmuştur, sözünün altını çiziyorum; çünkü tarihi bir müşahade hatırlanabilir, fakat tekrarlanamaz ve geçmişe geri dönülemez. Nefsimiz beşduyu vasıtası ile her an ve peşpeşe aldığı sayısız intiba ve ilkaat ile zamanı bizzat yaşar. Zaten benlik şuurunun teşekkül etmesinde dahi bu yaşanan zaman duygusu çok mühim bir rol oynuyor. Zira benlik şu ana gelinceye kadar zaman içindeki öncelik sırasına göre geçmişte kalan intibalarını hatırlıyor. Hafıza sayesinde ki kendi şuurunda meydana gelen değişmeye rağmen o şuur hallerini değerlendiren ve anlayan benliğin devamlılığı – yani var olduğu- şuuruna sahip oluyor.

Halbuki, zaman duygusu ve hatırlama kabiliyeti olmasa, nefsin kendini tanıması da mümkün olmayacaktı. Bizatihi nefsin varlığı, şuur hallerinin birbirini takip ederek değişmesini fark ederek ve şuardaki tasavvurların varoluş sırasına dayanarak, bir zamanın var olduğu ve geçmekte olduğu duygusunun oluşmasına sebep oluyor. Bir mânada şuur bir şeyin farkına varmaktır. Bu mânada nefsin kendi varlığı ve zaman şuuru birbiriyle o kadar iç içedir ki gerek nefsin bizatihi kendi mevcudiyeti gerek zamanın var olduğu ve akıp gittiği duygusu zihnimizde yer alan bir şuur hali olarak şüphe edilemez biçimde hissedilir. Şüphe eden akıldır, şuur değil ve şuur öyle bir şeydir ki nefis kendi şuurunun varlığından şüphe edemez. Bir nesneye baktığımız zaman onu görüyoruz. Başımızı çevirip başka bir nesneye bakınca evvelki nesnenin şuardaki görüntüsü zail oluyor ve derhal yerine yeni bir şuur hali olarak yepyeni bir görüntü tasavvuru geçiyor. Yani şuardaki tasavvurlar an be an değişiyor; şuarda önceki görüntü tamamen yok olup yerine yepyeni bir görüntü geçtiği halde ve şuardaki bütün tasavvurlar an be an değişken olduğu halde, şuur dikkatini tevcih

ettiği anda görmekte olduğu nesneyi gerçekten gördüğünden; yani o anda dimağında teşekkül eden görüntü tasavvurunun varlığından- asla şüphe etmiyor.

Zihnimizdeki görüntünün dış dünyada gerçekten mevcut olduğu fikrine aklımız itiraz edebilir; rüya mı görüyorum yoksa, diye kendimizi yokladığımız anlar olabilir; nitekim bazen rüyalarımızdan bu şekilde uyanıyoruz. Fakat bu takdirde bile, şüphe ettiğimiz şey dimağda böyle bir görüntü tasavvurunun gerçekten mevcut olup olmadığı değil; dış dünyada bu gördüğümüz nesnenin gerçekten var olup olmadığıdır. Çünkü rüya görüyor olabiliriz; ama rüya görürken bile gördüğümüz tasavvur her ne ise onun zihnimizde kesinlikle mevcut olduğundan emin olalım. Şuurumuzdan -yani esrarlı bir biçimde beyinde teşekkül eden tasavvurun kendisinin varlığından- asla şüphe edemeyiz. Şüphe edebileceğimiz husus, şuurumuzda böyle bir görüntüyü oluşturan nesnenin dış dünyada gerçekten mevcut olup olmadığıdır.

Akl şüphe eder, şuur şüphe edemez; akıl dahi dimağımızda şekillenen bir tasavvur olan kendi şuur halinin mevcudiyetinden asla şüphe edemez. Bunun bir rüya olabileceğini her zaman düşünebiliriz ve sık sık da rüyalarımızdan böyle uyanmışız için, bu anlaşılır bir keyfiyettir. Fakat rüya da görüyor olsak, beynimizdeki şuur hali olarak dimağda nasıl bir tasavvur oluşmuşsa, o tasavvur oluşmuştur ve dış dünyada ve realitede mevcut olmasa bile, şuurumuzda her zaman kesinlikle mevcut olduğu içindir ki onun varlığını fark ediyor ve biliyoruz. Ve bu tasvirten anlaşılacağı üzere, Benliğin kendi şuur halinden şüphe etmesi mümkün değildir. Dışımızdaki varlığın hissî intibalar vasıtasıyla şuurumuza ulaştıktan sonra şuurumuzda oluşan tasavvuru- görüntüsü benlik açısından kesin bir gerçektir. Benlik bu tasavvurun yahut şuur halinin gerçekliğini inkâr edebilir; ama tekrar edelim ki, inkâr edebildiği husus onun kendi şuurunda mevcut olan tasavvuru değil belki ancak şuurun/dimağın dışında gerçekten bu görüntünün zihnimizde oluşmasına sebep olan bir nesnenin mevcut olup olmadığıdır. Kendi şuur halinin -yani dimağında teşekkül eden ve halen var olan tasavvurun- o esnada şuurda mevcut olduğunu inkâr edebilen bir benlik tecrübesi bilmiyorum ve bunun mümkün olabileceğine de ihtimal vermiyorum. Delilik ve koma halindeki hastalıkta bile. İnsan rüya görebildiği gibi, deliler de halusinasyon görebilir, gördüğü veya duyduğu şey realitede gerçekten mevcut olmayabilir; fakat, bir şuur hali olarak telakki edilince, halusinasyon ve rüya dahi bir suret veya tasavvur olarak dimağda mevcut olmak bakımından kesinlikle uyanık görüş ile eşdeğerdedir.

Şuur oluşan imajdan şüphe edememek hususunda, hepimizin kendi nefsimizdeki tecrübemizden çok iyi bildiğimiz ve anladığımız bir husus olduğu halde, bu tespitleri niçin yapıyorum? Evvelâ, dildeki kullanım miyarı biraz karışık olan bu şuur kavramından ne anladığımızı iyice tebarüz ettirmek istiyorum; ta ki, benliğin kendi şuur halinden şüphe edemeyeceği hususunda kastettiğim mâna iyice netleşsin. Demek oluyor ki, şu ana kadar söylediklerimize göre, evvelâ bir nefsin/benliğin kendi nefsinin varlığından asla şüphe etmemesi vakıası var. Bu hususta da felsefi şüphecilik yine mümkün elbette. Ancak işi bu derece nihilizme vardırıncaya zaten konuşmaya lüzum yok, çünkü bu takdirde hiçbir şey söylemek mümkün olmaz; felsefeye veya

düşünmeye de lüzum kalmaz. Mesele bu şekilde abese irca edildiği zaman, sözün bittiği yere gelmiş oluruz. İkinci olarak, “bir benlik kendi şuur halinden, şuurunda böyle bir imajın varlığından şüphe edemez; çünkü o orda da var” dedik. Şuur hali hususunda tasvir ettiğimiz bu anlayış tarzına göre bu mümkün değil; zira şuur hali zihnimizdeki tasavvurun bizatihi kendisidir ve o tasavvur zihnimize göre biçimlenmiş olup; o orada kesinlikle vardır; ancak zihnimizde oluşan bu tasavvurun- meselâ bir manzaranın, bir rüya veya halusinasyon değil de, dış dünyada gerçekten mevcut olduğu hususu münakaşaya açıktır.

Zaman hakkındaki şuurumuz ise yalnızca bir şuur hali değil; hatırlayabildiğimiz kadarı ile silsile-i teâkub halinde -birbiri peşisıra- teşekkül eden şuur hallerimizin tamamından meydana gelen bir şuur; sırf bu tamamıyeti sebebiyle bile herhangi bir şuur halinden daha âşikâr bir gerçek gibi görünüyor: ilâveten, vukuatın öncelik sonralık sırasıyla birlikte hatırlanması -çocukluğumuzu hatırlamak gibi- teşekkülündeki esaslı rolü sebebiyle benlik şuurunun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu sebeple de Zaman şuuru ile Benlik şuuru eşit ölçüde bir kesinlikle mevcudiyetlerini izhar ederler. Benlik nasıl “ben benim” yahut “ego sum qui sum” diyorsa, aynı kesinlikle zaman vardır, çünkü ben varım” der. Benlik zaman benim dese bile yerindedir; çünkü, şuurdaki tasavvurların muhtevası beş duyardan akın edip gelen intibalarla durmadan değiştiği halde, değişmeden kalan benlik zamanın şuuruna varan ve zaman içinde devamlılığı olan bir şey: yani sadece ben benim demez; “kendimi bildim bileli ben benim, hep aynı insanım” der. Benlikte bu benlik şuuru olmasa idi, zamanın var olup olmadığını tartışabilirdik: veya tersine, zamanı tartışabilmek için benliğin varlığını da tartışabilmek gerekir.

Benlik daha önceki şuur hallerini hatırlamak suretiyle, kendi istikrarını ve devamlılığını koruyor. Duygularında, hafızasında, bilgisinde, şuurunda, davranışlarında tercihlerinde velhasıl şahsiyetinin bütün unsurlarındaki sayısız değişmeye rağmen, benliğimiz kendi eski geçmişini, çocukluk günlerini de hatırlıyor ve elli yaşındaki insan benliği bile, dokuz yaşındaki halinde hangi benliğe sahip idiyse aynı benliğe sahip olduğunu düşünüyor. Hem de bülüğa ermemiş çocukla ihtiyar arasındaki psikolojik değişmeler de dahil her türlü farka rağmen. Kısaca insan kendi nefsinin mevcudiyetinden ne kadar emin ise, zamanın mevcudiyetinden de o kadar emindir. Evvelce de söylediğim gibi bu şuur halleri tartışılmaz. Akıl bu benlik/zaman şuurunu tartışmaya açarsa kendi varlığını tartışmaya açmış olur ve söz biter.

Ne var ki kendi benliğimizin ve ona ait zamanın varlığını tartışmaya açmayacak kadar mâkul bir çizgiye geldikten sonra bile, hâlâ tartışmamız gereken bir husus var: Benliği ve onun zaman şuurunu kabul ediyoruz; ancak, gerçekten benliğin kendisi dışındaki varlıklar hakkında şuurunda teşekkül eden tasavvurlar acaba kendi dışındaki dünyada bu tasavvurlara mevzu olan nesnelere birebir uyuyor mu? Kaba bir benzetmeyle vaziyeti karikatürize ederek açıklamama izin verin: yoldan gerçekte bir otomobil geçerken, bu otomobilin benim şuurumda oluşan bir tasavvur olarak görüntüsü at veya fil biçiminde olabilir mi? Ben o esnada bir gemi görmekte olduğumu iddia edebilir miyim? Ve bunu söylediğim zaman siz bu sözlerimden “o esnada

rüya gördüğümü” söylediğim anlamını mı çıkarırsınız? Gerçek dünya hakkındaki hissi intibalarımız veya onların zihnimizde oluşturduğu şuur bu ölçüde yanıltıcı olabilir mi? Veya aklımızdan geçeni bu ölçüde yanlış dile getirmem ve sizin de bu ölçüde yanlış anlamanız mümkün mü? Şuur ve Benlik hakkında bu noktaya kadar söylediklerimize göre, Benliğimin varlığını ve ona ait zaman şuurunu tartışmam elbette; şuurumda teşekkül eden bir fil tasavvuru ise, o tasavvurdan şüphe etmem mümkün değildir; çünkü orada fil tasavvuru gerçekten vardır ve kendi şuurumuzdaki tasavvurdan şüphe edemediğimiz için bir fil görmekte olduğumu düşünürüm. Hayvanî nefis için şuurunda bir fil tasavvuru vardır ve o bir fil görmektedir o kadar; ancak, insani nefis/benlik veya akıl şu anda bir fil görüyorum; ama acaba sokaktan geçen nesne aslında fil olmayabilir de bir otomobil olabilir mi diye şüphelenebilir mi? Pratik hayatta her ne kadar böyle bir şüphemiz yok ise de, felsefi açıdan böyle bir şüpheye cevaz vardır. Her ne kadar duyu organlarımızdan zihne akan hissi intibaların bir takım sınırlar boyunca belli bir zaman zarfında ve belli bir mesafe katederek ve bu yolu kat ederken pek çok yapısal değişme geçirerek, bir halden bir hale dönüşerek intikal ettiğini ilmi olarak biliyor isek de –yani benlik her ne kadar kendi kabuğundan dışarı çıkarak dış dünya ile doğrudan doğruya ve vasıtasız olarak temas etmiyor ise de– biz bir nesneyi göz vasıtasıyla gördüğümüzü farketmez, doğrudan şuurumuzda görüyormuşçasına, aracı olarak görüyormuş gibi hissederiz. Ve gözümüzle gördüğümüz nesnelere varlığından şüphe etmeyiz. Sağduyumuzu dinlersek şüphe etmemiz de gerekmiyor. Ancak nesnelere gerçekten bize görüldüğü gibi mi acaba? Felsefi açıdan çok haklı bir şüphe bu. Georgias dermiş ki, “bir şey mevcut olsaydı bile, biz ona (onun künhüne, esrarına) vakıf olamazdık; mevcudiyetini bilebilsek bile, bunu başkalarına anlata-mazdık.” Georgias’ın ifadesi yukardaki olmayacak benzetmelerden sonra, tamamen saçma gibi görünüyor ve bu aşırı şüphecilik artık söz söylemeyi lüzumsuz hale getirmiş gibi görünüyor. Fakat hayır, gerçek hiç de bu kadar basit değil; saçma görünmesine rağmen bence bu Georgias’ın haklı olduğu bir çok husus var : Söz varlık bahsine gelince bu şüpheli tenkidi çok ciddiye almak gerektiğini düşünüyorum. Esasen, felsefe tarihi boyunca varlık hakkında pek çok şüpheli görüş serdedilmiştir. Georgias’ın fikrini biraz açmayı deneyelim.

Georgias’ın şüpheliği çok geniş çaplı görünüyor: Ama susmuyor, konuşuyor; şu halde kendi nefisini inkâr etmiyor. Bir şey mevcut olsaydı derken kendi nefsinin mevcudiyetinden de şüphe ediyorsa; evvelce arzettiğim gibi söz orada biter; Georgias’ın bu fikrini de duymamış olalım deriz. Georgias’ı, kendi nefsinin varlığını dahi inkâr etmediğini ve fakat yalnızca o nefsin de mahiyetinin bilinemeyeceğini kastettiği şekilde anlayacak olursak, onun bu aşırı şüpheli fikrinden verimli bir felsefi tartışma çıkacaktır. Bu noktaya kadar ifade ettiğim düşüncelerime göre, nefsin varlığını ve onun zaman şuurunu tartışmayı abesle iştigal saymış bulunuyorum. Bir de insan kendi şuur halini inkâra muktedir değildir, kendi şuurundan şüphe edemez demiştik. Fakat gördüğünü düşündüğü şeylerin gerçekten mevcut olup olmadığı hususunu tartışmaya açık bırakmıştık. Georgias diyor ki mevcut olsaydı bile biz onu bilemezdik. Çok saçma görünüyor ilk bakışta; hele o sadelik devrinde ilkçağ insanların yaşadığı

şartlarda; ancak ilmî bilgilerimizi ve kültürel müktesebatımızı yoklayınca Georgias'a saçmıyor diyemeyeceğimizi kolayca anlarız.

Georgias yalnızca akıl yürüterek nesnelere görüldüğü gibi olmayabileceğini anlamış; ama biz bugünkü ilmî bilgilere nazaran nesnelere hiç de bizim gözümüze göründükleri gibi olmadıklarını pekâlâ biliyoruz. Gözümüz yalnız belli iki frekans arasında kalan ışık dalgalarına karşı hassastır; o dalga boyları arasında kalan beyaz ışığı ve renkleri görebilir; ama meselâ kızıl ötesi ve mor ötesi dalga boylarında yer alan ışık çeşitlerini göremez. Yani kısaca 12 ışık çeşidinden yalnızca birini görebiliyoruz. Diğer taraftan ilmî teknoloji bizim gözümüzün göremediği farklı frekanslardaki ışık dalgalarını da görmemizi sağlayan bir sürü alet geliştirdi. O aletler sayesinde farklı dalga boylarındaki ışıkları da gözün görebileceği biçime tercüme edince meselâ kızıl-ötesi görüş sağlayan aletlerle bakınca tabii görme duyumuzunkinden çok farklı bir dünya manzarası görmeye başladık. Bugün halen bu aletleri fiilen kullandığımız halde gerçeğin tam anlamıyla yalnızca beyaz ışığa hassas olan gözümüzle gördüğümüz gibi olduğunu; yani şuurumuzda teşekkür eden görüntü tasavvurunun dış dünyayı gerçekte olduğu gibi yansıttığını iddia etmemiz artık imkânsız. On iki farklı dalgaboyu ile farklı ışık çeşitleri dünyanın bizim gözümüze görünen biçimden farklı olmak üzere en azından on bir tane daha farklı görüntüsünün mevcut olduğu anlamına geliyor. Daha doğrusu bu aletleri artık kullandığımıza göre on iki farklı dünya manzarasından yalnızca birisidir gözümüzün görebildiği: Yani, beyaz ışık penceresinden bakınca, dünya gözümüze gördüğümüz gibi görünüyor; ama başka ışıklarla başka görüldüğü de bir gerçek. Beş duyumuzun yani sahip olduğumuz idrak donanımımızın dünyayı gerçekte olduğu gibi kavramamıza imkan vermediği ve bu noktada mevcut olan nesnelere gerçekte olduğu gibi bilemediğimizi söylerken Georgias, modern bilgilerimize göre, çok doğru bir şey söylemiş oluyor.

Georgias'ın ikinci itirazı, yani bir şey bilsek bile bildiğimizi ifade etme kabiliyetimiz hakkındaki şüphesi de son derece haklı. Yukarıda dille ilgili meselelere zaten işaret etmiştik. Gerçeğin bize görünen biçimini anlatmaya hiç bir tabii dil yetmediği gibi, ilim dili veya matematik dili gibi sunî diller de yetmez. Dil de ancak kendi ifade gücü dahilinde olan gerçekleri ifade edebilir; gözün beyaz ışık sınırı gibi; yani, varlık hakkındaki bugünkü ilmî şuurumuzu tamamen ifade edebilecek bir dile sahip değiliz. Esoterik bir ilmî dille ifade edilebilen hususları varsa bile onların da hatta o dili bilen ilim adamları kasti tarafından bile tam anlaşıldığını iddia edemeyiz. Nefsin mevcudiyeti ve zaman şuurunu tartışma dışı saydık ve nefis kendi şuur halinden de şüphe edemez dedik; ancak nefsin şuurunda gerçekten var olan tasavvurların kendi dışındaki dünyada var olan nesnelere sıhhatli bir benzerliği olabilir mi düşüncesini tartışmaya açık saymıştık.

Fakat geldiğimiz bu noktada bunu tartışmak bir yana Georgias'ı yüzde yüz haklı buluyoruz ve nefsin kendisi dışındaki dünya hakkında tabii duyu organları ile elde ettiği tanıma imkanının fevkalade sınırlı ve bugünkü ilmî bilgilerimize göre de çoğu zaman yanlış olduğunu söylüyoruz. Yani mevcudiyetini bildiğimiz nesnelere mahiyetini bildiğimizden sırf felsefi akıl yürütme ile emin olamayacağımız gibi, bilsek

de anlatabileceğimiz ve karşı tarafın anlayabileceği hususları fevkalade şüpheli görünüyor. Bu hususlar bana belki imkansız değil ama en azından sıradan insanın tabii kapasitelerini çok aşıyor. Aslında nerdeyse imkansız diyeceğim ben de Georgias gibi; ama sağduyu ve ihtiyaç sınırları içinde ve makul bir çerçeve içinde kalmak için; bu meselelere çok zor ve çok şüpheli gözüyle bakıyorum.

Varlığın Mânâ ve Mazmûnu'nda matematikteki continuum meselesi ve fizikten/ varlıktan yola çıkarak, matematiğe göre ve mantık icabı, maddî varlığın bir deymümeti, yani devamlılığı olmaması gerektiği sonucunu çıkarmıştım. Halbuki tarihin, zamanın veya başka bir deyişle belli bir mekân ve zamanda yer alan hadisâtın (hadiseyi mekânın üç boyutu artı zaman boyutu olarak tarif ediyoruz) kesinlikle geçici olması gerektiğini, buna rağmen maddî dünyanın zaman içindeki devamlılığı ve istikrarının şartı olduğunu iddia etmiştim. Zaman metafizikî karakterde, Aristo'nun dediği gibi gerçek bir varlığı yok, maddî olarak mevcut değil. Halbuki varlık hadisâtın ibaret ve hadise mekânın üç boyutlu koordinatlarına bir de zaman boyutunun eklenmesi demektir. Eğer varlık bir "space-time continuum'u" ise, zaman içinde vücut bulur. Varlık böyle bir uzay-zaman konteyneri içindeki hadisâtın meydana geliyorsa ve zaman gerçekse -ki benlik şuuru gerçek olduğu şeklindedir- o zaman bu deymümetin ancak devamlı yaratılma ve yenilenme sayesinde, başka bir anda yeniden ve eski statükoya ilâveten bir takım yeniliklerle birlikte, yeniden var olmak biçiminde mümkün olabileceğini söylemiş, bunun da ancak Hallâk-ı daim olan bir Allah mevzûası/ postulatı ile izah edebileceğini söylemiştim. Eğer çıkarımlarımıza güvenmeye devam edeceksek, bu metafizik tanrı mevzûası da en azından bizzat kendi benliğimiz kadar gerçektir.

Böyle Hallâk-ı daim mevzûası/postulatı şeklinde bir metafizik temellendirme –üzerinde biraz düşününce– Tanrının varlığının kozmik delili ve sâni-i âlem delili gibi eski argümanlara benzediğini gördüm. Elimizdeki yeni fizik ve matematik bilgileri ile ifade edilen bu fikirler, eski münakaşaların belki bir derece daha incelikli ve modern kılıklı bir tekrarı gibi geldi. Mamafih bu mesele burada münakaşa edilemeyecek kadar uzun ve çetrefil. Yine de bu meseleyi, bir bakıma Kur'an'daki âyette söylendiği gibi, Doğuda da Batıda da yalnızca Allah'ın Yüzü ile karşılaştığımız; yani, "gerçekte yalnız İllâhî Benliğin mevcut olduğu" şeklinde ifade etmek istiyorum. Hatta benlik şuurumuz da böyle; Benlik her an âlemi kendi imaj ve tasavvuru içinde yeniden tasavvur etmekle; tabir caizse kendi şuuru içinde her an yeniden yaratmakla meşgul. Halbuki geçmiş zaman geçmiş, yok olmuştur ve gelecek zaman da henüz yoktur.

Bu şekilde ifade etmek caizse, herhangi bir şeyin mevcut olması ve hareket edebilmesi fikri bile bana tamamen metafizik bir varlık anlayışı gibi görünüyor. Aslında kendi benlik şuurumun ve ruhumun, kendi varlığı gibi zamanın varlığı duygusunu da dolaysız bir şuuru hali şeklinde (yani, her an bir sonraki hissi intiba ve hayat tecrübesini yaşadığının şuuru vararak düşünmesi sebebiyle) şüphe edilemez kesin bir gerçek olarak hissettiğini ve kendi tabiatında mevcut olan bu varlık anlayışını kendi dışındaki varlığa da aksettirdiğini söyleyebilirim. Her şeye kendi ruhumun anlayış penceresinden bakıyoruz.

Benliğin bu zaman şuurudur ki insan ruhunu varlığa anlam veren işbu zamanı yaratan ve her an varlığı yenileyen bir Allah'a inanmaya icbar ediyor. İlahî iradenin bu faaliyeti dünyayı inşa ve muhafaza eder, insani nefis ise kendi iç âleminde meydana getirdiği bir şuur hali ve tasavvur olarak dünyanın bir suretini belki iç âleminde tekrar eder. Felsefi, teolojik veya ilmî çıkarımlar bir yana, içimizdeki bu ruh/nefs/akıl kendi tabiatını yansıtmak suretiyle dış dünyayı bir mânada kendi imajı içinde yeniden yaratıyor. Bu insan ruhunun tabiatında var. Tanrı'ya inanmaya mecbur, çünkü varlığı da kendi nefsi gibi tasavvur ediyor. Böylece nasıl nefis bedeninin ruhu olmakla hem ondan farklı onun dışında ve ham de bedeninin içinde ve onunla özdeşleşen bir varlık ise; kendi nefesine benzeterek düşünmek suretiyle, bir mânada Tanrı'yı da, hem kâinatın vücudunda mündemiç, yani bu varlığın içinde ve hem de ona hükmeden kâinat ruhu olarak anlıyor. Böylece bu nefse benzetme vasıtası ile, nasıl olup ta Tanrı'nın /nefsin kendi vücuduyla münasebetine benzer bir şekilde) hem immanent/kâinatın içinde ve hem de transcendental/kâinatı aşan ve onun dışında olabileceği paradoksu dahi açıklanmış oluyor.

Pekâlâ, nefis niçin kâinatı kendi nefesine benzeterek anlamaya çalışıyor? Spengler diyor ki çünkü insan için başka bir düşünme biçimi mümkün değildir. Bu inancın gerçekliği felsefi açıdan münakaşa edilebilir; fakat bu bir şuur halidir ve mevcudiyeti inkâr edilemez. İnsan ruhu kendi zaman şuurunu varlığa yansıtıyor. O zaman da, zaman fikrinden hareketle bir Tanrının varlığına da, uzun uzadıya akıl yürütmeye lüzum kalmaksızın ve daha kestirme bir yoldan ve belki de ruhi bir sezgi ve iradeyle iman ediyor. Şu halde bir mânada benlik şuur/ ruh veya kalb veya akıl, "mutlaka bir Tanrı mevcut olduğu" fikrini telkin eder: "Nefsini bilen Rabbini bilir" sözü biraz da bu nükteyi anlatır. Bu noktaya kadar söylediğim her şeye ve Tanrı hakkında nefsin, belki de varlığın tabiatını kendi tabiatı ile kıyaslamasından doğan bir sezgisinden gelen bu inancına rağmen; elbette, Tanrı'nın hakikatini hakıyla bilebileceğimizi ve anlayabileceğimizi iddia edemem. Söz bu noktaya gelince, belki de varlık hakkındaki eski bir sözü tekrarlamam daha doğru olacak: "Bir şey kımlıyor..." Ve yalnızca bizim dışımızdaki bir şey değil, derunumuzda, benliğimizin, kalbimizin ruhumuzun derinliklerinde hissettiğimiz bir şey kımlıyor. Kalbimiz yalnız kendi varlığını değil, kendi dışında sonsuz bir varlığın daha var olduğunu biliyor.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin dediği gibi, "suyun rengi kabının rengidir."