

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(İSLAM FELSEFESİ) ANABİLİM DALI**

İSLAM FELSEFESİNDE ZAMAN TEORİLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Afra KONYALI

Ankara- 2018

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(İSLAM FELSEFESİ) ANABİLİM DALI**

İSLAM FELSEFESİNDE ZAMAN TEORİLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Afra KONYALI

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Ankara- 2018

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(İSLAM FELSEFESİ) ANABİLİM DALI

Afra KONYALI

İSLAM FELSEFESİNDE ZAMAN TEORİLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Tez Jürisi Üyeleri:

Adı ve Soyadı:

İmzası:

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

.....

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

.....

Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

.....

Tez Sınavı Tarihi: 19 Temmuz 2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (19/07/2018)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Afra KONYALI

İmzası

.....

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(İSLAM FELSEFESİ) ANABİLİM DALI**

İSLAM FELSEFESİNDE ZAMAN TEORİLERİ



Yüksek Lisans Tezi

Afra KONYALI

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Ankara- 2018

ÖNSÖZ

Felsefe tarihi boyunca, fizik ve metafizik başta olmak üzere çeşitli alanlarda zamanın ne olduğu ve gerçekliği ile ilgili sorulara cevap aranmıştır. Zaman meselesi kendi başına bir öneme sahip olmakla birlikte, diğer felsefi meselelerin anlaşılmasında oynadığı merkezi rol sebebiyle de üzerinde durulmaya değer görülmüştür. Buna rağmen hala tam olarak açıklanmış değildir. Nitekim Augustine zamanın ne olduğu sorusuna, “sormadıkları takdirde bilmeme rağmen soran birine açıklamaya çalıştığım da bilmediğimi anlıyorum”¹ şeklinde cevap vermektedir.

Zaman hakkında yapılan incelemelere bakıldığında, sıklıkla üzerinde durulan sorular şunlardır: Zaman nedir? Var mıdır? Zamanın mahiyeti nedir? Zaman, yaratılmış mıdır, sürekli mi süresiz midir? Zamanı zaman yapan şey nedir? Zamanın bir gerçekliği var mıdır? İzafi midir, mutlak bir gerçekliğe mi sahiptir? Filozofların bir kısmı, zamanı harekete ve değişime bağlı bir ilinti olarak tanımlarken, diğer bir kısmı da zamanın bizzatıhi gerçekliğe sahip olduğunu ileri sürmektedir. Kimisi zamanı ‘dördüncü boyut’ olarak belirtmekte, kimisi ‘geçmiş, gelecek ve şimdinin meydana getirdiği bir bütündür’ demektedir. Aynı şekilde bazı filozoflar, anlardan oluşan zamanın gerçeklikten yoksun olduğunu söylerken, bazıları Tanrı’nın varlığından yola çıkarak ilahi/mutlak zaman anlayışını savunmaktadır.

İslam felsefesi geleneğine de bakıldığında, öncelikle zamanla yakından ilgisi olan varlık, oluş-bozuluş, mekân, boşluk, hareket ve değişme gibi başlıkların, önemli birer araştırma konusu olduğunu görüyoruz. Böylece birçok filozof, felsefi sistemleri içerisinde zaman kavramına da yer vermekte, anlama ve tanımlamaya çalışmaktadır.

¹ Bkz. Augustinus, *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayn.,2010.

İlkçağ filozoflarından Aristoteles (MÖ.322) ve Platon'un (MÖ.347) zaman anlayışları birçok kez incelenmiştir. Ancak, çok önemli bir konuma sahip olmasına karşın, İslam Felsefesi geleneğinde, zaman üzerine yeterli çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple, "İslam Felsefesinde Zaman Teorileri" başlıklı bu tezde amacımız, genel anlamda bir literatür taraması ve kavram analizi sunmaktır. Özellikle zaman kavramının İslam felsefesi çerçevesinde nasıl açıklana geldiğini ve kullanılan kavramların İlkçağ Yunan felsefesi ile bağını inceleyeceğiz.

"Zaman" kavramı fiziki, metafiziki ve birçok -loji'leri ilgilendirmesi bakımından çok geniş bir tartışma zemini oluşturuyor, ancak çalışmayı sadece belirli bir felsefi gelenek içerisinde ve 'zaman'ı ilgilendiren kavramlar çerçevesinde, belli başlı teorilere yer vererek daraltacağız. Nitekim dilden kaynaklanan kargaşayı aşarak zamanın fiziksel ve metafiziksel ne gibi anlamlar barındırdığını araştıracağız.

Tezimiz, giriş ve sonuç bölümleri hariç üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin amaç, kapsam ve yöntemine yer vereceğiz. Tezin birinci bölümünde, zamanla yakından ilgisi bulunan hareket-sükûn, mekân-boşluk, değişme kavramlarını açıklayacağız. Bunun, harekete bağlı zaman kavramı incelemesine bir arka plan oluşturacağına inanıyoruz.

İkinci bölümde ise İslam Felsefesi araştırmalarında vazgeçilmez bir konuma sahip olduğu düşünülen İlkçağ filozoflarının, özellikle Aristoteles ve Platon'un zaman görüşlerine yer vereceğiz. Böylece daha sonraki filozofların takip ettiği, üzerine eklediği veya değiştirdiği görüşler açıklık kazanacaktır.

Üçüncü bölümde ise İslam felsefesi geleneğinde, Kindî (ö. 252/866), Ebû Bekr er-Râzî (ö. 313/925), Farabî (ö. 339/950), İbn Sina (ö. 428/1037), Gazâlî (ö. 505/1111), Ebu'l-Berekât Bağdâdî (ö. 547/1152), İbn Rüşd (ö. 595/1198), Fahreddin er-Râzî (ö.

606/1210), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1351) gibi filozofları göz önünde bulundurarak zaman kavramının nasıl açıklandığını inceleyeceğiz. Ancak bunu filozofları müstakil başlıklar şeklinde ayırarak değil, zaman konusunu göreceli ve mutlak zaman şeklinde alt konulara ayırarak yapacağız.

Son olarak, zamanın ne olduğu hakkında bu araştırma ile ulaştığımız yargıyı ve bu konuda yapılabilecek çalışmaları belirteceğimiz bir sonuç bölümüne yer vereceğiz.

Tez çalışmam boyunca her türlü destek ve motivasyonu sağlayan, yapıcı yorum ve eleştirileriyle bana yol gösteren değerli hocam Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN'a sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca bu esnada bana yardımcı olan ve dualarını esirgemeyen aile fertlerime de teşekkürü bir borç biliyorum.

Afra KONYALI

Ankara, 2018

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	1
İÇİNDEKİLER.....	4
KISALTMALAR.....	6
GİRİŞ.....	7
A. ARAŞTIRMANIN AMACI	7
B. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI	8
C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	9
BİRİNCİ BÖLÜM: ZAMAN FELSEFESİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	10
I.1. DEĞİŞİM, HAREKET VE SÜKÛN.....	10
I.2. MEKÂN VE BOŞLUK	19
İKİNCİ BÖLÜM: İLKÇAĞ YUNAN FELSEFESİNDE “ZAMAN”	28
II.1. THALES	28
II.2. ANAKSİMANDROS.....	29
II.3. HERAKLEİTOS	31
II.4. PARMENİDES	32
II.5. ZENON	34
II.6. PLATON	36
II.7. ARİSTOTELES	41
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ORTAÇAĞ İSLAM FELSEFESİNDE “ZAMAN”	51

III.1. GÖRELİ ZAMAN TEORİLERİ	58
III.1.1. SÜRE OLARAK ZAMAN.....	58
III.1.2. DURUM (META?) OLARAK ZAMAN	61
III.1.3. ÖLÇÜ (MİKTAR) OLARAK ZAMAN.....	63
III.1.4. ÖZNEL ZAMAN	73
III.1.5. HAREKETİN SAYISI OLARAK ZAMAN	75
III.1.6. HAYALÎ ZAMAN	79
III.2. MUTLAK ZAMAN TEORİLERİ	86
III.2.1. EZELÎ İLKE OLARAK ZAMAN.....	86
III.2.2. VARLIĞIN ÖLÇÜSÜ OLARAK ZAMAN.....	88
III.2.3. BİZATİHİ CEVHER OLARAK ZAMAN.....	92
III.2.4. VARLIĞIN BEKASININ ÖLÇÜSÜ OLARAK ZAMAN.....	94
SONUÇ	101
KAYNAKÇA.....	105
ÖZET	113
ABSTRACT	114

KISALTMALAR

A.g.e. : Adı geçen eser

AÜ: Ankara Üniversitesi

AÜİİED: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi

Bkz. : Bakınız.

c. : Cilt.

CÜ: Cumhuriyet Üniversitesi

çev. : Çeviren

Ed. : editör

İFD. : İlahiyat Fakültesi Dergisi

MEB: Milli Eğitim Bakanlığı

OMÜ: On Dokuz Mayıs Üniversitesi

Ö. : ölümü

s. : Sayfa

ss. : sayfalar arası

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

TDVİA: T.C. Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

UÜ: Uludağ Üniversitesi

vb. : Ve benzeri

Yayn. : Yayıncılık, Yayınları

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN AMACI

İslam felsefesi, ilkçağ ile orta çağ batı felsefesi ve modern felsefeler arasında bir geçiş olan; etkilendiği kadar etkileyen bir disiplindir. Dolayısıyla bu disiplin içerisinde incelediğimiz kavramlar felsefe tarihinde de önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim, araştırma konumuz olan ‘zaman’ kavramı da ilkçağdan günümüze üzerinde tartışılmaya devam eden ve hala tam olarak çözülememiş bir meseledir.

Bu tezde amacımız, felsefi gelenek içerisinde temel problemlerden biri olduğuna inandığımız ‘zaman’ın, İslam felsefesi çerçevesinde epistemolojik ve ontolojik bir incelemesini sunmaktır.

İslam felsefesinin en temel alanlarını oluşturan fizik, metafizik ve hatta ahlak tartışmalarının arka planını kabul edilen zaman algısı oluşturmaktadır. Öyle ki ‘zaman’ın var olup olmadığı veya ne olduğu filozofun felsefi sistemini baştan sona etkileyen bir anahtar gibidir. Tanrı- alem tasavvuru oluştururken; varlığı araştırırken; özgür irade, sebeplilik, bilgi, mucize gibi alt başlıkları ele alırken bize yön veren ön kabullerden biri de zaman üzerinedir. Dolayısıyla incelediğimiz İslam filozoflarının benimsedikleri zaman teorileri, sadece bir kavram analizi oluşturmakla kalmıyor, ayrıca daha kapsamlı felsefi problemlerin çözümü için bir ilk adım oluşturuyor.

“Zaman” oldukça soyut bir kavram olmakla birlikte hemen hemen herkesin varlığını ve neliğini bildiğini iddia ettiği bir nosyondur. Ancak tanımlamak gerektiğinde henüz genel geçer bir yargıya ulaşılamamıştır. Bunun sebeplerinden biri de dildir. Nitekim aynı “zaman” kavramı farklı bağlamlar ve farklı anlamlarda ele alınmakta veya zaman ile ilgili diğer kavramlar birbirlerinin yerine kullanılabilmektedir. Bu tezle bir

amacımız da İslam felsefesi adına filozofların “zaman” teorileri üzerine bir literatür taraması sunmaktır.

B. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Zaman konusu aslen birçok felsefi meseleyi ilgilendirmesi bakımından geniş bir araştırma konusu oluşturmaktadır. Ancak biz zamanın diğer alanlar ve teorilerle ilişkisine girmeden yalnızca kavram üzerinde durmaya çalışacağız. Böylece bizim bu araştırmada tezimiz: “Zamanın mahiyeti nedir? Bizatihi gerçekliğe sahip midir? Ezeli midir, bir başlangıca sahip midir? Zamanın alemle veya Tanrı’yla olan ilişkisi nedir?” gibi sorulara cevap aramak olacaktır. Bu anlamda araştırmanın kapsamını belli başlı kavram ve filozoflarla sınırladık.

Öncelikle konumuza zemin hazırladığına inandığımız ve filozoflarda zaman ile birlikte anılan hareket, sükûn, değişim, mekân, boşluk kavramlarını açıkladık. Daha sonra zaman kavramıyla birlikte arapça an, dehr, sermed; yunanca aion ve kronos kavramlarına yer verdik.

‘Zaman’ incelememize ilkçağ filozoflarından Thales ile başladık. Daha sonra Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides, Zenon, Platon ve Aristoteles’in zaman hakkındaki görüşlerini belirttik. Ana konumuzu oluşturan İslam Felsefesinde ‘zaman’ başlığını ise görelî ve mutlak zaman olmak üzere iki başlık altında topladık. Yine bunları da filozofların farklı zaman yorumlarını göz önünde bulundurarak alt başlıklara ayırıp, inceledik.

Araştırmamızı, İslam felsefesi geleneği içinde 9.-14. yüzyıllar arası müstakil zaman açıklamasına ulaşabildiğimiz filozoflar çerçevesinde ele aldık. Bunlar sırasıyla:

Kindî, Ebû Bekr er-Râzî, Farabî, İbn Sina, Gazâlî, Ebu'l-Berekât Bağdâdî, İbn Rüşd, Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Arabî, Dâvûd-i Kayserî'dir.

C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

İçeriğinden de anlaşılacağı gibi, bu çalışma İslam felsefesinde zaman kavramı üzerine genel bir literatür taraması sunmaktadır. Her bir filozofun felsefi sistemi içerisinde zaman görüşünü irdelemek yerine, kavramsal ve problematik çerçevede 'zaman' konusuna odaklandık. Felsefi bir zeminde ele almaya çalıştığımız zaman meselesinin ağırlıklı epistemolojik ve ontolojik temelleri üzerinde durduk.

Daha önce bu alanda yapılmış çalışmalardan farklı olarak: filozof odaklı değil, konu odaklı incelemeye çalıştık. Nitekim teorileri görelî ve mutlak zaman teorileri şeklinde sınıflandırmamız bu sebebe hizmet etmektedir.

Bir diğer husus ise, müstakîl tek bir filozofu inceleyenler hariç, önceki çalışmalarda genellikle Kindî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd üzerinde durulmaktadır. Oysa İslam düşünce tarihi bundan çok daha geniştir. Biz de 'zaman' açıklamasına daha geniş ve farklı bir bakış açısı getirmek adına ele aldığımız filozofların kapsam ve çeşitliliğine önem verdik.

Tez ayrıca, sayfa düzeni, yazı boyutu, satır aralıkları, kaynak verme usulü gibi konularda Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tez yazım kurallarına göre yazılıp düzenlenmiştir. Metni bölmek istemediğimiz, ancak tezin gidişatı açısından önemli gördüğümüz açıklama ve tartışmalar ise dipnotlarda ayrıca ele alındı.

BİRİNCİ BÖLÜM: ZAMAN FELSEFESİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Zaman kavramını incelemeden önce araştırılması gereken ilgili kavramları bu bölümde iki alt başlık ile açıklayacağız. Birinci başlığımız değişim, hareket ve sükûndan oluşmaktadır ki bu kavramlar özellikle Aristoteles'in ve Meşşai filozofların zaman anlayışı ile yakından ilgilidir. İkincisi ise mekân ve boşluktur; bunlar da yine hareketin ve dolayısıyla zamanın açıklanmasında temel teşkil eden kavramlardır.

I.1. DEĞİŞİM, HAREKET VE SÜKÛN

Aristoteles'e göre doğa bir değişim ve hareket ilkesidir. Yerden, boşluktan ve zamandan bağımsız bir hareket de olanaksızdır.² O halde bizde filozofun yaptığı gibi açıklamaya hareket ile başlayıp; yer, boşluk ve zamanla devam edelim.

Hareketi Aristoteles *Fizik*'te kuvve-fiil teorisiyle açıklamaktadır. Bir nesne ya yalnız gerçeklik ya da hem gerçeklik hem de olanak halinde var olur. Olanak (kuvve) halinde olan bir şeyin, böyle olması yönüyle kendini tamamlaması diğer bir ifadeyle gerçeklik kazanması harekettir.³ Kuvve halinde olanın (potansiyel gücün) fiil haline geçmesi (gerçeklik kazanması) şeklinde de ifade edilebilir. Doğası gereği hareket eden, edebilen ama doğaca ona verilmiş zamanda, yerde, biçimde hareket etmeyen nesne ise durgundur. Durgunluk, harekete karşıt, hareketi kabul edebilen bir nesnedeki yoksunluktur.⁴ O halde harekete karşıt olan şey ya bir hareket ya da durgunluktur.⁵

² Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayn., 2017, s.93.

³ A.g.e., s.95.

⁴ A.g.e., s.231.

⁵ A.g.e., s.247.

Sonuç olarak, her nesne doğal olan zamanda, yerde ve tarzda ya doğal olarak hareket etmekte ya da durmaktadır.

Değişen şey ise nicelik veya nitelik açısından, varlık açısından veya mekân açısından değişebilmektedir. Öyle ki, büyüeyebilen ve onun zıddı eksilebilen bir şeyin nicelik açısından büyümesi ve eksilmesi (nicelikçe tam ile tam olmayan gibi); nitelik değiştirebilen bir nesnenin keyfiyet değiştirmesi (nitelikçe ak ile kara gibi); var olup yok olabilen bir nesnenin oluşması ve bozulması; yer değiştirebilen bir şeyin (aşağı-yukarı veya ağır-hafif gibi) yer değiştirmesi harekettir.⁶

Ancak burada değişim ile hareketi ayırt etmek gerekmektedir. Aristoteles'e göre, her hareket bir değişmedir ancak her değişme bir hareket değildir. Cevher bakımından hareket yoktur.⁷ Dolayısıyla cevherde değişim, yani oluş ve bozuluş hareket değildir. Aristoteles bunu *Metafizik*'te şöyle ifade etmektedir: Değişme;

1- bir özne (olumlu bir terimle ifade edilen şey)den bir özneye (A'dan B'ye)

2- bir özne olmayandan bir özne olmayana (A olmayandan B olmayana)

3- bir öznenen özne olmayana (A'dan A olmayana)

4-veya bir özne olmayandan özneye (A olmayandan A'ya) olabilir.⁸

Öncelikle ikinci maddede karşıtlar ve çelişikler yani zıtlık olmadığından mutlak anlamda bir değişme değildir. O halde üç tür zorunlu değişme vardır. Üçüncü ve dördüncü maddede ise çelişikler arasında değişme yani oluş ve yok oluş (bozuluş)

⁶ Aristoteles, *Fizik*, s.95.

⁷ Ayşe Betül Dönmez, "İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2009), ss.26-27.

⁸ Aristoteles, *Metafizik II*, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993, s. 130.

vardır ki bunlar hareket değildir. Çünkü oluş ve yok oluşta var-olmayan söz konusudur. Hareket ve sükûnet ise varlığın fiilleridir. Ayrıca var-olmayan bir yerde de değildir. Oysa hareket eden her şey bir yerdedir. Dolayısıyla sadece öznenen özneye doğru olan değişme bir harekettir denilebilir. Bu özneler ise bir başlangıç veya bir bitiş olarak hareketin kendileri arasında meydana geldiği, karşıtlar veya aracı varlıklardır.⁹

Diğer bir ifadeyle değişen-devinen her şey ya ilineksel anlamda ya da mutlak (zorunlu) anlamda değişir. Zorunlu değişme zıtlar yani aynı türden karşıtlar veya çelişikler arasında olur. İlineksel değişme ise bir arada bulunabilen durumlar arasında olur. Örneğin, bir müzisyenin müzik yapmaktan yürümeye geçmesinde ilk durumla son durum aynı türden değildir, dolayısıyla bir arada bulunması mümkündür. Müzisyen yürürken de müzik yapabilir, yani A-olmayandan B-olmayana değişmede olduğu gibi zorunlu bir değişme değildir, ilinekseldir.¹⁰ İlineksel anlamda değişme ise her yerde her zaman her şeyde söz konusudur. İlineksel anlamda olmayan değişme ise her yerde değil, karşıtlarda, onların arasındaki bir yerde ve çelişmededir.¹¹ O halde zorunlu değişme dediğimiz oluş, bozuluş ve hareket şeklinde üç sınıftır. Dolayısıyla cevherde meydana gelen oluş ve bozuluş hareket değildir.

Hareketin yer aldığı kategoriler ise; nitelik, nicelik ve yerdir. Niteliğe tesir eden hareket, başkalaşma hareketidir. Niceliğe tesir eden hareket, çoğalma, azalma, büyüme ve küçülme hareketidir. Mekâna göre hareket ise, yer değiştirme hareketidir.¹²

⁹ Aristoteles, *Metafizik II*, ss.130-133.

¹⁰ Bas C. Van Fraassen, *An Introduction To The Philosophy Of Time And Space*, Electronic Edition: Nousoul Digital Publishers, 2015, ss.19-20.

¹¹ Aristoteles, *Fizik*, s. 221.

¹² A.g.e., s. 223, 229.

Aristoteles ayrıca hareketin gerçek ve sürekli olduğunu savunur, sürekli olan ise sonsuza bölünebilir olarak tanımlanır. Ona göre hareket Platon'un iddia ettiği gibi bir anda ve süreksiz, bir durumun diğer duruma yer değişmesi değildir. Aksine sürekli ve iki durum arasındaki geçiştir.¹³ Yine ona göre hareket ve zaman asla kesilmeyecek olmaları bakımından ezelidir ve yine her varsayılan ilk hareket öncesinde bir hareket gerektireceğinden, başlangıçsızdır. Dolayısıyla alem daima hareket halindedir.¹⁴ Böylece ona göre alem, hareket ve zaman kadimdir.¹⁵

Aristoteles “...hareket ebedidir, bir zaman var olduğu bir zaman var olmadığı doğru değil. Bunu ileri sürmek olsa olsa edebiyat yapmaktır”¹⁶ demektedir.

Aristoteles, bu ebedi hareketi kendisi hareketsiz olan bir hareket ettirici ile açıklamaktadır. Nesneler, ebedi olan hareketsiz bir nesne tarafından hareket ettirildiklerinde hep hareket ediyorlar; bazen de hareket eden ve değişen bir nesne tarafından hareket ettiriliyorlar ki bu durumda onların da değişmesi zorunlu oluyor. “Oysa, ‘devinimsiz olan nesne’ mutlak anlamda, aynı şekilde, aynı yerde kaldığından, tek ve mutlak bir devinimle devindirecektir.”¹⁷ O halde ilk hareket ettirici ilk, tek, aynı ve sürekli olan bu hareketi gerçekleştirir; dolayısıyla hareketin hep var olması zorunludur. Bu ilk hareketin hangisi olduğu ise bir araştırma konusudur.

¹³ Sir David Ross, *Aristoteles*, New York: Routledge, 1995, ss.83-84.

¹⁴ Rahim Acar, “Creation: A Comparative Study Between Avicenna’s and Aquinas’ Positions” (Doktora Tezi, Harvard University, Cambridge, 2002), s.9.

¹⁵ Ebû Bekir er-Râzî, “Metafizik Hakkında Makale”, çev. ed. Mahmut Kaya, *Felsefe Risaleleri* içinde, İstanbul: TC. Yazma Eserler Kurumu, 2016, ss. 240-242.

¹⁶ Aristoteles, *Fizik*, s.343.

¹⁷ A.g.e., s.383.

Aristoteles hareketlerin ilkinin yer değiştirme olduğunu; ilk yer değiştirmenin ise dairesel yer deęiřtirme¹⁸ olduğunu savunmaktadır. Çünkü yer değiştirme düz veya dairesel olmak durumundadır. “*Dairesel devinimde son başlangıca bağlandığı için yalnızca o tam ve mükemmeldir.*”¹⁹ “...geri dönmeyen yer değiştirme ise tam/mükemmel değildir ve yok olabilir.”²⁰ Dolayısıyla dairesel yer değiştirme dışında ise hiçbir değişme ne sonsuz ne de sürekli dir.

İslam filozoflarının da hareket konusundaki görüşleri Aristoteles’e oldukça yakındır. Öncelikle Kindi *Hudûd’da* hareketi kısaca bir nesnenin (zt) durumunun değişmesi olarak tanımlar.²¹ Diğer bir risalesinde Kindi hareketi, durumların değişmesi; herhangi bir değişim olarak ifade etmektedir. Değişim ise, değişenin değişme sürecini gösteren sayıdır. Ayrıca hareket (değişme) ancak cismin hareket etmesiyle vardır, dolayısıyla cisim varsa, hareket (değişme) de vardır. Her değişim değişenin yani cismin var oluş sürecini belirler. Her cismin, kimliğine kavuştuğu bir süreci vardır.²² O halde, zaman da hareketin yani değişmelerin sayıp belirlediği bir süreçtir ve Kindi’ye göre hareket, zaman ve cisim birlikte varlardır.

Daha sonra *Kitâbü’l-Cevâhiri’l-hamse* adlı risalesinde Kindi hareketi altı kısım olarak açıklar. Bunlar: oluş, bozulul, dönüşüm, artma, eksilme ve bir yerden diğer yere intikl hareketleridir.²³

¹⁸ Aristoteles, *Fizik*, s.427.

¹⁹ A.g.e., s.405.

²⁰ A.g.e., s.407.

²¹ Kindi, “Tarifler zerine”, ev. ed. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayn., 2014, s.179.

²² Kindi, “Allah’ın Birliği ve Alemin Sonluluğu zerine”, ev. ed. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayn., 2014, s.205.

²³ Kindi, “Beş Terim zerine”, ev. ed. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayn., 2014, s.290.

Kindî, hareketi mekânda ve mekânda olmayan şeklinde gruplandırır. Mekânda hareket yani yer değiştirme her cisim için söz konusudur. Mekânda olmayan hareket ise artma, eksilme, oluş, bozuluş ve dönüşüm hareketleridir. Yer değiştirme hareketi de doğrusal ve dairesel olmak üzere ikiye ayrılmakla beraber; doğrusal ve dairesel hareketin bileşiminden oluşmuş bir hareket de olabilir.²⁴

Ayrıca ona göre, cisim, hareket ve zamanın varlığı eş zamanlı olarak gerçekleşmektedir. Bunların birbirinden önce olmaları mümkün değildir. Aynı şekilde ne cismin ne hareketin ne de zamanın ezeli olması ve bilfiil sonsuz olması da mümkün değildir.²⁵

Fârâbî de hareket konusunda Aristoteles ile aynı çizgiyi izlemiştir. *Mekûlât* (kategoriler) kitabında hareket türlerini edilgi kategorisinde ele alır. Çünkü ona göre edilgi geniş anlamıyla zaten harekettir. Fârâbî'ye göre (hareket) “bir cevherin bir şeyden başka bir şeye veya bir halden başka bir hale geçmesidir. Bu iki hal arasında devamlı olarak geçiş suretine infial/edilgi adı verilir”.²⁶

Fârâbî edilgi türlerinin sayısı (altı) konusunda da tamamen Aristotelesçi bir hat izleyerek edilginin türlerinin hareketin türleri olduğunu söyler ve onları şu şekilde sıralar: Tekevvün (oluş), fesat (bozuluş), nema (artma), izmihlal (azalma), istihale (başkalaşma), nakil (yer değiştirme).²⁷

²⁴ Kindî, a.g.e., s.291.

²⁵ Enver Uysal, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları, 2008, s.131.

²⁶ Ismat Bayramlı, “Aristoteles ve Farabi’de Kategoriler” (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2016), s.70.

²⁷ A.g.e., s.71.

Çeşitli gruplamalar sunan Fârâbî, en genel anlamıyla hareketi yersel ve göksel hareket olarak iki ana başlıkta inceler. Göksel yani semavi cisimlerin hareketleri yer değiştirmeyen, sürekli ve öncesiz dairevî harekettir. Zaman da sadece bu semavî cisimlerin hareketleriyle meydana gelir. Aslen feleğin cevherine hareket girmez, ancak onun cevheri meydana geldiğinde hareket ona arız olur. Yersel yani kevn ve fesada tâbî olan ay altı varlıkların hareketi ise mekâna bağlıdır ve sürekli değildir. Yersel hareket de var oluş biçimine göre döngüsel, uzamsal (oluş-bozuluş), nicel ve nitel olarak; hareket ilkesi açısından ise doğal, istençli ve zoraki hareket olarak bölümlere ayrılır.²⁸

İbn Sina da hareketi Aristoteles’e benzer şekilde, kuvveden fiile çıkış teorisiyle açıklamaktadır. *El-Hudûd*’da hareketi, ‘kuvve halinde olanın bilkuvve olması bakımından ilk yetkinliği’ olarak tanımlamaktadır. O halde bilkuvve olanın fiile çıkması, kendini tamamlaması harekettir, ancak bir anda değil.²⁹ Ayrıca kuvveden fiile çıkışın bazen bir anda bazen de bir anda değil (tedrici) olduğunu ve bu bir anda olmayan hareketin daha genel olması bakımından bütün kategorilere arız olduğunu³⁰ ifade etmektedir. İbn Sina’ya göre, bazı kategorilerde değil, bütün kategorilerde kuvveden fiile çıkış vardır dolayısıyla hareket de vardır ve bir anda değildir.

Ayrıca İbn Sina cevher kategorisi için hareket atfetmesini de *Fizik*’de şu şekilde açıklamaktadır;

“...cevher hakkında ‘onda hareket vardır’ sözümüz mecazi bir sözdür.

Çünkü bu kategoride hareket arız olmaz. Bu, cevherlik doğasının

²⁸ Fârâbî, *Uyunu’l Mesail*, ed. Friedrich Dieterici, Alfarabi's: Philosophische Abhandlungen içinde, Leiden: Brill, 1890, s. 60.; Ekşinar, a.g.e., s.30.

²⁹ Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, New York: Routledge Curzon, 2003, s.109.

³⁰ İbn Sina, *Kitâbu-ş Şifâ Fizik I*, terc. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s.99.

bozulduğu zaman bir defada bozulması, sonradan varlığa geldiği zaman da bir defada varlığa gelmesinden dolayıdır. Dolayısıyla onun salt kuvvesi ve salt fiili arasında ortada bir yetkinlik bulunmaz.”³¹

O halde, cevherde hiçbir hareket yoktur. İbn Sina bunu *Necat*’ta şöyle ifade etmektedir: “*Cevherlerin oluş ve bozuluşu hareket ile değildir; aksine o bir defada olan bir şeydir.*”³²

İbn Sina *Hûdûd*’da bir de küllî hareket tanımı vermektedir. Ona göre küllî hareket, en uzak cismin merkez etrafındaki bütün hareketleri içeren merkez etrafındaki hareketidir. En hızlısı da budur.³³

Diğer taraftan, hareketin karşılığı durağanlık (sükûn) tır. Hareketlilik özelliği bulunan bir cisim hareketten yoksun olduğu zaman o cisim durağandır. Cisimde hareket özelliğinin bulunması ile kastedilen ise, hareketin ilgili olduğu şeylerin, örneğin mekânda ve zamanda olması gibi, onda var olmasıdır. Yine onun için aynı bir mekânda (belirli) bir zamanda meydana geliş olsa bile, ‘o, sakindir’ denilir.³⁴

İbn Sina *Necât*’ta da hareketi; “cisimde yerleşik olan bir durumun, herhangi bir şeye yönelmek suretiyle yavaş yavaş (tedricî) değişmesi ve sonunda yöneldiği o şeye ulaşması” olarak tanımlar. Cisimde önce bilkuvve olarak bulunan bu son durum cismin ulaşmak istediği şeye ulaşmasıyla bilfiil hale dönüşmüştür. Bununla birlikte, herhangi bir mekânda fiil halinde başka bir mekânda da imkân halinde bulunan bir cisim, ilk ve aynı mekânda bulunmaya devam ettiği sürece durağandır. Ancak o bilkuvve hareketlidir, diğer bir ifadeyle yöneldiği şeye ulaşabilecek güçtedir. İşte bu cisim

³¹ İbn Sina, *Fizik I*, s.122.

³² İbn Sina, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayn., 2013, s.96.

³³ Kennedy-Day, a.g.e., s.109.

³⁴ İbn Sina, *Fizik I*, s.135.

hareket ettiği zaman onda bir yetkinlik ve ilk fiil meydana gelir. Bu hareketi de onun yetkinliğine ve ikinci bir hareketine vesile olur ki bu onun ulaşmak istediği şeye ulaşmasıdır. Ayrıca, İbn Sina'ya göre hareket artma ve eksilme kabul eden şeyde gerçekteşir. Cevher, artma ve eksilme kabul etmediği için kendisinde herhangi bir hareketin meydana gelmesi söz konusu değildir. O halde cevherdeki oluş ve bozuluş hareket değil, bir defada gerçekteşen bir şeydir.³⁵

Hareket konusunda çoğunlukla İbn Sina'yı izleyen Fahreddin er-Râzî ise oluş ve tedricî meydana gelme konusunda bazı eleştirilerde bulunur. Öncekilerin hareket tanımlarında eksik ve yanlış bulduğu kısımları açıklar ve Platon'un tanımını hareketin tanımıyla ilgili söylenenlerin en güzeli olarak niteler. Platon'un "hareket eşitlikten çıkıştır" şeklindeki eksik tanımı, bir andaki halinin öncesi ve sonrasındaki haline eşit olmaması bakımından bir şeyin oluşu anlamındadır. Buna göre hareket anlardan bir an farz edilmemesi bakımından cismin oluşundan ibarettir.³⁶

Ebu Bekir er-Râzî'ye gelince o hareketin, filozofların iddia ettiği gibi iki çeşit (tabîî ve kasrî) değil; üç çeşit olduğunu savunmaktadır. Bunlar: dinamik (tabîî, garîzî), mekanik (kasrî) ve ânî (feltî)'dir.³⁷ Ancak bu risalesinde ânî hareketin tam bir tanımını vermemektedir.

³⁵ İbn Sina, en-Necat, ss. 95-96; Uysal, a.g.e., ss.134-135.

³⁶ Esraf Altas, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayn., 2009, ss.241-243.

³⁷ Ebu Bekir er-Râzî, "Ebû Bekir er-Razî ile Ebû Hatim er-Razî Arasında Geçen Tartışma", çev. ed. Mahmut Kaya, *Felsefe Risaleleri içinde*, İstanbul: TC. Yazma Eserler Kurumu, 2016, s. 320; Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s.97.

I.2. MEKÂN VE BOŞLUK

Aristoteles, çoğunluğun, var olanların (ister bilfiil olsun ister bilkuvve³⁸) bir yerde var olduğunu ve cisimlerin birbirinin yerini aldığını kabul ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla ‘yer’in var olduğu düşünülmektedir. Aynı şekilde boşluk da cisimden yoksun olan yer olarak tanımlandığına göre, boşluğun var olduğunu savunanlar yerin de varlığını ileri sürüyorlar demektir.³⁹ Ancak yerin ne olduğu sorusu birçok güçlük taşımaktadır.

Aristoteles *Fizik*’te hareket ve zaman ile birlikte ‘yer(*topos*)⁴⁰’i de detaylıca incelemektedir. Biz de araştırmamıza harekette olduğu gibi Aristoteles ile başlayıp, daha sonra İslam filozoflarının mekân tanımı ile devam edeceğiz.

Mekânın, her cismin onlarla belirlendiği üç boyutu vardır: uzunluk, genişlik, derinlik. Mekânın bir büyüklüğü vardır ama aynı zamanda onun bir cisim olması veya cisimden bağımsız olması da imkansızdır.⁴¹ Ayrıca her mekân için yukarı ve aşağı vardır; her nesne doğal olarak yukarıya doğru veya aşağıya doğru yer değiştirip, kendi

³⁸ Bayramlı, a.g.e., s.62.

³⁹ Aristoteles, *Fizik*, ss.135-137.

⁴⁰ Mekân ve yer kavramları birbirinden farklı gibi düşünülebilir, ancak mekân dediğimizde günümüzde çoğunlukla yer anlaşılmaktadır. Zaten mekân, yer anlamını da içermektedir. Ayrıca İslam Felsefesi metinlerinde genelde mekân olarak ifade edilmektedir. Bu sebeplerle biz başlıkta, yer kavramı yerine mekân’ı kullandık. Aristoteles genel olarak Platon gibi mekâna karşılık olarak Yunanca khora kavramı yerine yer anlamında *topos* kelimesini tercih etmektedir. Kelimelerin sözlük karşılıklarına baktığımızda çeşitli anlamlar taşıdıklarını görmekteyiz.

khôra (χώρα): yer; toprak; uzam; arz; mekân; alan; boşluk; açıklık; İngilizce area; land; space; içerisinde bir şeyin olduğu mekân veya mahal; yer; Latince locus; diyâr; ülke; memleket; bölge; meydân; arâzî; Latince regio; mülk; mâlikâne, çiftlik anlamlarına gelmektedir. (Bkz. “khora”, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, s. 187.)

tópos (τόπος): yer; İngilizce place; ...bir yer, bir nokta; Latince locus; khtonòs pas tópos: dünyânın bütün alanı, yer, arz; mevki, konum, mahal; ...metaforik olarak yer, sıra, fırsat, uygun zaman, vesîle; topikós: bir yerle ilgili; mevzi (local, yerel); karş. khôra; karş. Osmanlıca mevzi’/mevzû’ = konum/konu... (Bkz. “topos”, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, s. 383-384.)

⁴¹ Aristoteles, a.g.e., s.139.

yerinde kalmaktadır.⁴² Aristoteles kesin gördüğü bu bilgileri verdikten sonra yine de mekânın mahiyetini; ne olduğunu incelemek gerektiğini ifade etmektedir.

Bu bilgiler ışığında mekânı iki şekilde düşünebiliriz; ilk olarak bütün nesnelerin içinde bulunduğu genel ortak mekân, bir de doğrudan nesnenin bulunduğu özel mekân olabilir. Özel mekân ise; cismi ilk saran şey bir sınır olarak tasavvur edildiğinde nesnenin sureti veya büyüklüğün yerini dolduran, suret tarafından sınırlanan şey yani maddedir denilebilir. Nitekim Platon *Timaios*'da maddenin ve uzamın aynı şey olduğunu iddia etmektedir. Ancak Aristoteles suret ve maddenin nesneden ayrılamaz ve mekânın nesneden ayrılabilir olduğunu belirterek, mekânın bunlardan biri olmasını imkânsız bulmaktadır. Öte yandan mekânın kap gibi bir şey olduğu da düşünülebilir.⁴³ Çünkü kap, içindeki nesnenin hiçbir şeyi değildir.

Fakat bir şeyin kabı ya da o şeyi kapsayan cisim ile onun mekânı arasında bir fark olmak durumundadır. Bu anlamda kaba, hareketli/taşınabilen mekân ya da mekâna hareketsiz/taşınamayan kap diyebiliriz. Örneğin akan bir nehir, taşıdığı sal için bir mekân olmaktan ziyade bir kaptır. Dolayısıyla mekân, saran/kapsayan nesnenin doğrudan/ilk hareketsiz sınırır⁴⁴, yani başka hiçbir şeyi kapsamayan şeydir.⁴⁵

O halde mekân bir yüzey, kap gibi, saran bir şeydir. Aristoteles bunu saydığı dört olası tanımdan birini seçerek şöyle ifade etmektedir:

“...mekân (yer), şu dört şey içinden biri olmak zorundadır: o, ya bir maddedir; ya bir suret/ şekildir; veya sınırlar arasındaki bir ara nesne ya da (sarılan cismin büyüklüğü dışında hiçbir aralık yoksa)

⁴² Aristoteles, *Fizik*, s.149.

⁴³ A.g.e., ss.141-143.

⁴⁴ Ross, a.g.e., ss.88-89.

⁴⁵ A.g.e., s.88.

sınırların kendisidir. Bunlardan üçünün olası olmadığı açık.⁴⁶ ...o halde yer, saran cisim ile sarılan cismin bittiği sınırdır. ‘Sarılan cisim’ den kastettiğim yer açısından hareket edebilen cisimdir.⁴⁷ ...Demek ki dışında onu saran bir cisim olan cisim bir yerdedir, [onu saran bir cisim] yoksa [bir yerde] değildir.⁴⁸”

Buradan hareketle diyebiliriz ki; fiziksel evrendeki her nesne bir mekândadır, ancak evrenin kendisi değildir. Aristoteles *Fizik*’te evrenin bir mekânda olmadığını şu şekilde ifade eder:

“... ne ki herşey ile bütün’ün ötesinde, yani dışında hiçbir şey yoktur, bu sebeple de bütün nesneler alemdedir, nitekim alem herşeydir. Ne ki yer (mekân), alem değildir, ancak alemin sınırı olması bakımından hareketli cisme bitişik olan bir şeydir. Böylece deriz ki: yeryüzü suyun içinde, su havanın içinde, hava aitherin / ateşin içinde, aither alemin içinde, alem ise artık başka bir şeyin içinde değildir.”⁴⁹

Dolayısıyla bu evrenin/alemin dışında ne bir boşluk ne mekân ne de zaman vardır. O halde görüyoruz ki Aristoteles sonlu bir evren anlayışını savunmaktadır.

Diğer taraftan Aristoteles *Fizik*’te boşluk üzerine de bir araştırma yapmaktadır. ‘Boşluk, içinde hiçbir şey olamayan yerdir’ iddiasıyla boşluğun varlığını savunanlara ve hareket için boşluğun varlığını gerekli görenlere karşı çıkmaktadır. Aristoteles, boşlukta zaten ayırımın ve hareketin olmayacağını belirtmektedir. Boşlukta ancak durağanlık

⁴⁶ Aristoteles, *Fizik*, s.151.

⁴⁷ A.g.e., s.153.

⁴⁸ A.g.e., s.156.

⁴⁹ A.g.e., s.157.

olacağından dolayı da değişmenin olamayacağını söylemektedir. Ona göre boşluk yoktur, var olmayan bir şey ve bir [varlık] yokluğudur.⁵⁰

Aristoteles'e benzer şekilde Kindî de *Hudûd'ta* mekânı “cismin sınırları/kapladığı alan” olarak tanımlamaktadır.⁵¹ Mekânın ayrıca “kuşatan ile kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaşması” şeklinde de tanımlandığını ifade etmektedir.⁵²

Mekânın var olup olmadığı, ne olduğu gibi sorulara ise şu şekilde cevap vermektedir: “*mekân vardır ve 'o hangi şeydir?' sorusunun cevabıdır.*” Cisimde hareket, cisimden daha büyük ve cismi kuşatan bir şeyde gerçekleşir; işte bu kuşatan şey mekândır.⁵³ Öyle ise mekânın varlığı açıktır.

Kitâbü'l-Cevâhiri'l-hamse adlı risalesinde Kindî, bütünüyle maddi varlıklarda yani ay-altı alemde bulunan beş cevher olduğundan bahsetmektedir. Bunlar: suret (form), madde (heyûlâ), hareket, mekân ve zamandır.⁵⁴ Ayrıca maddî cisimler sonlu olduğu için daima onlara bağlı bulunan mekân, hareket ve zaman da sonludur.⁵⁵

Mekânın cisim olmadığını ve mahiyetinin ne olduğunu ise Kindî şöyle ifade etmektedir:

“...eğer basit olan heyûlânın boyu, eni ve derinliği olursa ona cisim denilir. Eğer heyûlânın derinliği olmayıp da boyu ve eni bulunacak olursa ona yüzey denilir. ...mekân ise boyu, eni ve derinliği

⁵⁰ Aristoteles, *Fizik*, s.169.

⁵¹ Uysal, a.g.e., s.197.

⁵² Kindî, “Tarifler Üzerine”, s.180.

⁵³ Kindî, “Beş Terim Üzerine”, s.292.

⁵⁴ M. Kaya, a.g.e., s.44.

⁵⁵ A.g.e., s.21.

bulunan heyûlâ türünden olmayıp aksine derinliği bulunmaksızın boyu ve eni olan heyûlâdır.”⁵⁶

O halde mekân üç boyutlu cisim değil, iki boyutlu yüzeydir.

Aristoteles’in aksine boşluğu ‘kendisinde bir şeyin yer tutmadığı mekân⁵⁷’ olarak tanımlayan Kindî, mekân ile yer tutanı birbirine zorunlu olarak bağlı görmektedir, yani yer tutan olmadan bir mekânın bulunması mümkün değildir. Bununla birlikte yine de mutlak bir boşluktan bahsetmenin imkânsız⁵⁸ olduğunu vurgulamaktadır.

Diğer bir ifadesinde Kindî Aristoteles’e benzer şekilde ‘Alemin dışında doluluk da boşluk da yoktur, ya da boşluk da cisim de yoktur.’⁵⁹ demektedir ve Ona göre bu aklın zorunlu olarak kabul ettiği bir şeydir.

Fârâbî de mekânı, “saran cismin iç yüzeyi ile sarılan cismin dış yüzeyi”⁶⁰ olarak tanımlamaktadır. Ayrıca *Kategoriler* eserinde de on kategoriden biri olan mekânın sorusu olarak “nerede? (eyne?)” harfini ele almakta ve buna verilen cevabın mekân olduğunu ifade etmektedir:

*“Nerede, cismin mekanına olan nispetidir. O ne mekandır ne de cismin ve mekânın terkididir. Genel olarak “mekân” bir şey hakkında “o nerededir?” sorusuna kendi aracılığıyla cevap verilen şeydir.”*⁶¹

Fârâbî’ye göre ‘boşluk mevcut değildir.’⁶² *Boşluk (Halâ) Üzerine* adlı eserinde Fârâbî, bir deney üzerinden boşluğun varlığını iddia edenlere karşı çıkmaktadır. Boş

⁵⁶ Kindî, a.g.e., s.293.

⁵⁷ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, çev. ed. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayn., 2014, s.133.

⁵⁸ A.g.e., s.133.

⁵⁹ A.g.e., s.132.

⁶⁰ M.Kaya, a.g.e., s.122.

⁶¹ Bayramlı, a.g.e., s.55.

olduğunu iddia ettikleri yerin bir hacim ve mesafeye sahip olması ve ışığı geçirmesi gibi sebeplerle boş olmadığını, orada hava olmasa bile bir cismin mevcut bulunduğunu⁶³ hatta hakikatte hava ile dolu olduğunu⁶⁴ savunmaktadır.

Fârâbî *Kitabu'l-Huruf* da ise boşluğun mahiyetini; düşünülen, tasavvur ve tahayyül edilen ancak doğru olmayan yani nefsin dışında bulunmayan olarak açıklamaktadır:

*“Şüphesiz boşluğun bir neliği (mahiyet) vardır, çünkü biz boşluğun ne olduğunu sorabiliriz ve daha sonra cevap olarak ‘boşluk nedir?’ denildiğinde söylenmesi uygun olan cevap söylenir. Böylece bu söz de sadece boşluğun adını açıklayan bir ifade olur. Halbuki adı açıklanan şey, bir mahiyettir ve dolayısıyla nefsin dışında yoktur.”*⁶⁵

İbn Sina’ya gelince, o da mekânla ilgili *Hudûd*’da üç tanıma yer vermektedir. Biri; *“Kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden kuşatan cismin iç yüzeyidir.”* Diğeri; *“Ağır bir cismin yerleştiği alt düzeydir.”* Son olarak mekânın bir anlamda daha kullandığını ancak bu anlamdaki mekânın ‘mevcut (var olan)’ olarak nitelenemeyeceğini belirtmektedir. Bu mekân; *“yer kaplayan; uzamı olan herhangi bir cismin boyutlarına eşit olan boyutlar”* anlamındadır. Yer kaplayan şeyin boyutları onunla örtüşür. İbn Sina’ya göre mekânın cisim olmaksızın var olması da mümkündür ancak o zaman o mekân değil boşluk olur. Onu içinde bulunan bir cismin kaplaması durumunda ise, o artık boşluk değil o cisme mekân olmuştur.⁶⁶

⁶² M.Kaya, a.g.e., s.122.

⁶³ Fârâbî, *Halâ Üzerine*, çev. Necati Lugal ve Aydın Sayılı, Ankara: TTK Yayınları, 1951, s.7.

⁶⁴ A.g.e., s.16.

⁶⁵ Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayn., 2013, ss.56-57.

⁶⁶ Uysal, a.g.e., s.198.

İbn Sina *Hudûd*'da ayrıca boşluğu; “içine üç boyutun ârız olması mümkün olan boyut” olarak ifade etmektedir.⁶⁷ Doluluğu da “boyutları, başka bir cismin kendisine yerleşmesine engel olması bakımından bir cisim”⁶⁸ olarak tanımlamaktadır.

İbn Sina, *Fizik*'te de boşluk ve mekân üzerine detaylı bir inceleme sunmaktadır. Öncelikle mekânın varlığını ve yokluğunu iddia edenlerin öğretilerini daha sonra mahiyeti hakkında konuşanların teorilerini inceliyor. Ardından mekânın heyûlâ, suret, buluşan herhangi bir yüzey veya boyut olduğunu zannedenlerin öğretilerindeki çelişkilerden bahsediyor.

Ona göre mekân, cismin tek başına içinde bulunduğu şeyin kendisi, yani kuşatan cismin sonu olan yüzeydir ve o cisimden başka bir cismin mekânda onunla birlikte olması mümkün değildir.⁶⁹ O halde mekânda iki cismin birlikte bulunması imkansızdır. Ancak diğer taraftan da *Kategoriler* kitabında İbn Sina ‘yer’in farklı anlamlarından, özellikle hakiki ve gayr-ı hakiki mekân tanımından bahsetmektedir. Hakiki ve birincil mekân, şeyin kendi gerçek yerinde olmasıdır. İkincil ve hakiki olmayan yer ise, örneğin şeyin gayr-ı hakiki ikincil yerinde olmasıdır. “Gökte” ve “yerde” sözleri gibi. İbn Sînâ bunu şu şekilde açıklamaktadır:

“... iki cisme aynı anda sayısal olarak tek bir mekân atfedildiğinde, bu mekânın birinci ve hakiki yer olması mümkün değildir, ancak... mekân ikincil ve hakiki olmayan yer ise bu söz konusu olabilir, tıpkı iki cismin beraberce sokakta olması gibi.”⁷⁰

⁶⁷ Uysal, a.g.e., s.127.

⁶⁸ A.g.e., s.199.

⁶⁹ İbn Sina, *Fizik I*, s.174.

⁷⁰ İbn Sina, *Kategoriler- Kitâbu 'ş-Şifâ*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayn., 2010, s.219.

Boşluğa gelince İbn Sina *Fizik*'te, boşluğun mekân olmadığını şu şekilde ifade ediyor:

*“Her mekânda bir hareket ve durağanlık bulunasına rağmen boşlukta herhangi bir hareketin veya sükunetin olması mümkün değildir. O halde, boşluk mekân olamaz.”*⁷¹

Ayrıca boşluk, kendisinde parçalanma olmayan bitişik tek bir şeydir, süreklidir, onda yönlerin ve mekânların farklılığı veya bir hareket ile bir durağanlık da bulunmaz.⁷² Ancak boşluk, bir konumu olan niceliktir ve onda boyut özelliği mevcuttur. İbn Sina *Necât*'ta boşluk için “...zihinsel bölünmeyi ve her yönlü uzamı kabul eder. Böyle olan bir şey ise üç boyutludur... sanki o maddeden ayrık zihinsel bir cisimdir.”⁷³ demektedir.

Diğer taraftan Ebû Bekir er-Râzî, felsefesinde beş ezeli ilkedен bahsetmektedir ki bunlar; yaratıcı, nefis, heyûlâ, mekân ve zamandır. Mekânın ise zaman gibi, mutlak ve izâfî olmak üzere iki çeşit olduğunu savunmaktadır. Mutlak mekân, ‘içinde hiçbir nesne bulunmayan boşluk’⁷⁴; diğer bir ifadeyle ‘içine birtakım cisimlerin konulduğu kap’ gibidir. Bunu şu ifadelerle açıklamaktadır:

*“...Bir an için bu cisimlerin boşaltıldığını farz edelim, yine de zihnimizde bir kap imajı kalacaktır. Şarap küpünü boşaltınca zihnimizden şarap imajı silinir ama küp imajı asla silinmez. Nitekim felek kavramını zihnimizden atacak olsak bile, feleğin varlığıyla bağlantılı olan diğer kavramlar yine de kavram olarak varlıklarını sürdürecektir.”*⁷⁵

⁷¹ İbn Sina, *Fizik I*, s.161.

⁷² A.g.e., ss. 163-164.

⁷³ Uysal, a.g.e., s.129.

⁷⁴ Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s.19.

⁷⁵ M.Kaya, a.g.e., s.92.

Diğer bir ifadeyle Râzî mekânı, külli ve cüz'i mekân olmak üzere ikiye ayırmaktadır ve külli mekân cisimden tamamen bağımsızdır. Bu külli veya mutlak mekân hem sonsuz hem ezelidir.⁷⁶

İzâfî (cüz'i) mekâna gelince bu, yer kaplayan nesne ile birlikte vardır, yer kaplayan nesne bulunmayınca mekânın da varlığından söz edilemez. “*Mesela bir cismin sahip olduğu ilintileri düşünelim. İlintiler olmazsa cisim de olmayacaktır. Nitekim zihnimizden çizgi imajı silinirse bununla bağlantılı olan yüzey imajı da silinecektir.*”⁷⁷ O halde, Râzî'nin mekân anlayışı da maddî değil akılla bilinen bir yapıya sahiptir diyebiliriz. Onun mutlak mekân anlayışı ezelî ve sonsuz bir yapıya sahipken, izâfî mekân ise alemin varlığından sonra ortaya çıkan bir kavramdır.

Meşşai filozofların aksine Râzî, varlıkta boşluğa da yer vermektedir. O'nun cisimden ayrılabilen soyut mekân kavramı, boşluğun imkansızlığını da beraberinde getirmektedir. Ayrıca, atomizmi benimsemekte ve hareket eden atomların duyulur maddeyi meydana getirirkenki hareketleri için de boşluğun varlığını zorunlu görmektedir.⁷⁸

⁷⁶ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayn., 1992, s. 94.

⁷⁷ A.g.e., s.93.

⁷⁸ Er-Râzî, a.g.e., s.19.

İKİNCİ BÖLÜM: İLKÇAĞ YUNAN FELSEFESİNDE “ZAMAN”

İslam felsefesinde zaman kavramını incelemeye geçmeden önce, bu bölümde, ilkçağ Yunan felsefesi geleneğinde zaman kavramının nasıl açıklandığına; varlığı ve mahiyeti üzerine ortaya konan argümanlara ana hatlarıyla değineceğiz. Felsefenin her alanında olduğu gibi doğa felsefesi ve özelde araştırma konumuz olan zaman üzerine felsefi argümanlar da geçmişten günümüze bir birikimle süregelmiş ve filozofların birbirinden etkilenip eleştirmesi ile gelişmiştir. Dolayısıyla bu düşünce serüveni ilkçağ felsefesinden bağımsız düşünülemez. İslam felsefesinde zaman kavramının anlaşılması açısından temel teşkil eden ilkçağ filozoflarının konuya yaklaşımının bu bağlamda önemli olduğuna inanıyoruz.

Aslen zaman kavramı Antik felsefe geleneğinden önce de Yunan mitolojisine konu olmuş kimi zaman Tanrı olarak kişiselleştirilmiştir. Ancak biz bu bölümde Sokrates öncesi doğa filozoflarının zamanı nasıl yorumladıkları ile başlayıp daha sonra ise İslam felsefesi adına büyük önem taşıyan Platon ve Aristoteles’in zaman tanımlarına yer vereceğiz.

II.1. THALES

Zaman, bir Tanrıdan ziyade doğanın bir özelliği olarak düşünölmeye ilk doğa filozofu olarak bilinen Thales (MÖ. 546) ile başlanmıştır diyebiliriz.⁷⁹ Her ne kadar o

⁷⁹ Richard McKirahan, “Presocratic Philosophy”, ed. Christopher Shields, *The Blackell Guide to Ancient Philosophy* içinde, USA: Wiley-Blackwell, 2003, s. 6.

zamanlarda evren etkili bir şekilde gözlemlenemiyor olsa da veya bu konuda yeterli birikime sahip olunmasa da en azından doğayla bağlantılı bir zaman algısı oluşmuştur. İnsanlar, gece ve gündüz gibi karşıtların yer değişimi ile, zamanın gök cisimleriyle bağlantısı olduğunu fark etmiştir ve belirsiz süreyi bunların hareketiyle belirli hale getirmişlerdir.⁸⁰ Nitekim Thales, doğada bir düzenlilik bulunduğunu ve bunun gök cisimlerinin düzenli hareketine bağlı olduğunu savunmuştur.⁸¹

II.2. ANAKSİMANDROS

Thales'in çağdaşı ve öğrencisi olan Anaksimandros (MÖ. 545) ise, "chronos"⁸² (zaman) kelimesinin Yunan kozmolojisindeki ilk kayıtlı ifadesine *Peri Physikes* adlı fragmanda yer vermiştir:

⁸⁰ Aynur Yetmen, "Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine bir İnceleme" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2014), s.14.

⁸¹ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi, 2000, s.9.

⁸² Khronos: zaman İng. "time" ["belirsiz olarak zaman: ayrıca belli bir zaman, dönem, mevsim, bir süre, bir zaman boşluğu veya aralığı"; Latin. tempus; Osm. Zemân, vakt -en.] Zaman, Khronos bir kişileştirme olarak, felsefi dökümanlarda bir yer edinmeden önce yarı-mitik kosmogonilerde, ekseriyetle, Zeus'un babası Kronos ile bir tutulmuştur. Kökeninde kim bulunursa bulunsun, güçlü bir zaman, ozanlarda ve özellikle de tragedya yazarlarında esas unsurdur; nitekim bu yazarlar için zaman, yalnız soykütük sürecinin başlangıcında durmakla kalmayan, fakat kosmos'u hükmü altında tutup yöneten kudretli bir figürdür. Benzer şekilde Anaksimandros'un fragmanında ögeler "adiletsizliklerinin bedelini Khronos'un takdirine göre birbirlerine öderler." şeklinde ifade edilmektedir. Bu konuda kendilerine göre kosmos'un hem canlı, soluk alıp veren bir varlık hem de Sınır (peras) ilkesi olduğu Pithagorasçılarla birlikte bir değişiklik ortaya çıkmaya başlar. Kosmos'un dışında yalnızca Sınırsız'ın (apeiron) çeşitli görünüşleri vardır; kosmos bunları "soluyarak içine çeker" ve Sınır' ı onlara empoze eder. Zamanın bu apeira [sınırsız şeyler] arasında olduğu bize söylenir (Aristoteles, fr. 201). İhtimal ki, soluyarak içe çekme işlemi, zamanın ham, yani işlenmemiş halde durmadan süregiden yönünü (durmadan süregitme apeiron'un erken döneme ait bir özelliğidir), zamanı sayıya indirgemek suretiyle sınırlamayı içeriyordu; bu, zaman hakkında daha sonraki tüm tartışma içerisinde devam edip giden bir bağlayıp birleştirmedir. Bu kavrayış, sınırsız, kosmos-dışı bir zamanı; sayılabilir, kosmik bir zamandan ayırdediyor ve sonuçta ikincisini nicelik bağlamı içerisine taşıyordu. Daha sonraları Platon zaman hakkındaki bu Pithagorasçı anlayışa dikkate değer yeni boyutlar ekledi., bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, ss.188-190.

“Varolan nesnelerin ilkesi/başlangıcı apeiron (kendisinden bütün göklerin ve göklerdeki dünyaların meydana geldiği sınırsız töz)’dur. Var olan şeyler, neden meydana geldilerse bilmeceburiye ona dönüp onda yok olurlar; çünkü böylece onlar birbirlerine haksızlıklarının cezasını, zaman (chronos)’ın düzenleyişine göre, öderler. Ancak Apeiron ne kocar ne ölür ve ne de yok olur.”⁸³

Anaksimandros böylece temel ilkeyi nicelikçe sonsuz, sınırsız ya da nitelikçe tanımlı olmayan şey anlamındaki apeiron kavramı ile açıklamıştır. Dolayısıyla, karşıtların da Bir’in (Apeiron’un) içinde bulunduğunu ve ondan ayrılıp çıktıklarını söylemektedir.⁸⁴ Var olanlar karşıtları sebebiyle sınırlıdır ve değişimi kabul eder ancak tüm var olanların ve bu değişimin kaynağı değişmeyen sınırsız tözdür.⁸⁵ Mekân ve zamanca sınırsız bu sonsuz maddenin sonsuz olarak yeniden kendine şekil verdiği ileri sürülmektedir.⁸⁶ Dolayısıyla ondan sınırsız bir meydana gelme ve yine onda yok olma yasası ortaya konmaktadır. Nitekim Aristoteles’in deyişiyle ‘...ve onlar hareketin ebedi olduğunu varsayıyorlardı. Çünkü hareket olmadan ne oluş ne de bozulmuş olurmuş.’⁸⁷

Öte yandan, zamanın her nesne ve her bir varlığa belli bir yaşama ölçüsü ayırmış olduğu ifade edilmektedir. Böylece sınırlarını aşıp sonsuz olmaları engellenmiş olmaktadır. Bu anlamda sınırlı şeylerin zamanda ve zaman bakımından sınırlı olduğu ya da zaman tarafından var olma sürelerinin sınırlandırıldığı sonucu çıkmaktadır.⁸⁸ Öyle

⁸³ Cevizci, a.g.e., s.16; Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984, s. 32.

⁸⁴ Kranz, a.g.e., ss. 32-33.

⁸⁵ Philip Turetzky, *Time*, New York: Routledge, 2000, s.7.

⁸⁶ Kranz., a.g.e., s.31.

⁸⁷ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe 1. Cilt* terc. Oğuz Özgül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994, s.23

⁸⁸ McKirahan, a.g.e., s. 8.

ise Anaksimandros’a göre zaman evrenin koruyucusu ve düzenleyicisidir.⁸⁹ Ancak daha da önemlisi zaman, şeylerin sınırını belirlemektedir. Böylece onları birbirlerinden ve sınırsız olandan ayırmaktadır.⁹⁰

II.3. HERAKLEİTOS

Anaksimandros’un değişmeyen apeiron ilkesine mukabil Herakleitos (MÖ. 475)’a göre evrende bütün var olanlar bir değişim içerisinde ve değişmeden varlığını devam ettiren hiçbir şey yoktur. Oluş ve bozuluşun yani değişimin sebebi ise birbirine zıt kuvvetlerin mücadelesidir. Bütün zıtlıkları birbirine bağlayan, değişimi düzenleyen yasa ise *logos*⁹¹’tur. Herakleitos bu aynı ve bir tek logosu ruhsal-maddesel olarak tanımlamaktadır.⁹² Logos ve ateş fragmanlarda şöyle açıklanmaktadır:

*“tüm olup bitenler karşılıklı biçiminde gerçekleştirmiş ve şeyler sürekli değişme halindeymiş... evren ateşten doğar ve sonsuzluk içinde sürekli değişerek belirli dönemlerde tekrar ateşe karışıp yok olurmuş. Ama bu kadere göre gerçekleştirmiş... kaderin özü tüm evrene yayılan evrensel akıldır(logos).”*⁹³

Ona göre ateş ebedîdir ve ebedî değişmez yasa logos’a göre sürekli değişir. “Her şey ateşin, ateş de her şeyin sürekli değişmesidir”⁹⁴ demektedir.

Değişimi gerçek ve temel ilke kabul eden Herakleitos’a göre zaman da gerçektir. Sadece bir fragmanda zamandan şu şekilde bahsetmektedir: “zaman (*aion*⁹⁵), bir

⁸⁹ Yetmen, a.g.e., s.17.

⁹⁰ Turetzky, a.g.e., s.8.

⁹¹ Logos: anlamlı söz, makul konuşma, akıl demektir. Herakleitos logos’u evrensel yasa ile özdeş olan evrensel akıl olarak ve aynı zamanda hakikat olarak kullanmaktadır. (Bkz. W. Capelle, a.g.e., s.119)

⁹² Kranz, aynı eser, s.59.

⁹³ Capelle, a.g.e., ss.123-124.

⁹⁴ A.g.e., s.125.

oyunda dama taşı süren çocuktur; hakimiyet gücü çocuğundur.” Buna göre zaman, doğa düzeninin içinde bir şekilde değişimi üretendir, bir güçtür. Çocuk olarak zaman bizzat akılsal ilkenin kendisi değildir, ancak akılsal ilke ile yakından ilişkilidir; değişen doğayla eşdeğer de değildir, hatta bir anlamda değişimden bağımsızdır. O halde zaman; logos (zamansız değişmez yasa) ile şeylerin akışı arasındadır. Ayrıca ona göre zamanın başlangıcı yoktur ve sonsuz bir süredir, tüm varlıkları kapsar.⁹⁶

II.4. PARMENİDES

Herakleitos’un aksine Parmenides’e (MÖ. 460) göre evrende değişen hiçbir şey yoktur; değişim yalnızca bir yanılsamadır. Ona göre doğruyu veren yalnız akıldır ve akıl ile de var olan bir şeyin var olmayan bir şey haline geçmesi veya tersi kavranamaz.⁹⁷ Yalnız varlık (var olan) vardır; var olmayan var değildir ve var olma ile düşünme aynı

⁹⁵ Anaksimandros zaman için Khronos terimini kullanırken Herakleitos zamanı Aion ile ifade etmektedir. Aion: uzun ömür / ömür-boyu, öncesiz-sonrasızlık, ezeli-ebedilik-İng. "life-span, eternity" ["Latin. aevum, bir zaman aralığı veya süresi, ömür, yaşam; daha uzun süreler hk. Çağ, kuşak, dönem; sonsuz uzunlukta zaman; birinin yaşı veya yaşam süresi"; bkz. aidios; Latin. ceteritas; Osm. ezeliyyet-ebediyyet -en.] En erken ve felsefi-olmayan kullanımında, aiôn bir ömür boyu veya uzun ömür anlamına gelir; bu terimin felsefeye kavramsal girişi Parmenides'te görülebilir: orada hakiki varlıkta varagelişin (genesis) reddi, mantıksal sonucuna, yani zamansal "geçmiş" ve "gelecek" ayrımlarının reddine ve şimdiki zamanın bütünsel eşzamanlılığının olumlanmasına götürür. Melissos, bunu sınırsız, daima süren apeiron olarak yorumlar-daha sonraları aidios, yani zamanda süregitme olarak ayırdedilmiş bir nosyondur bu- ve aynı tipten bir yorum Aristoteles'te görülebilir: orada, aiôn "sonsuzluğa [apeiron] dek tüm zamanı" kuşatır. Parmenides'te ima edilen zaman (khronos) ile aiôn arasındaki temel ayrım, Platon 'da tamamen açık kılınır (Tim. 37d): burada, zaman, tıpkı Parmenides gibi Platon'un da kendilerinden tüm genesis'i dışladığı eide'nin [İdeaların] durumunun bir kopyası (eikon) olarak hizmet etmek için varlığa getirilmiştir ya da Plotinos'un dile getirdiği gibi, aiôn Varlık'ın "varolma tarzı"dır. Fakat Platon'un ruhun aracılığı yoluyla hem nous'u hem de kinesis'i düşünülür dünyaya buyur etmesi, Parmenides'in durağan evrenince bilinmeyen bir problem yaratır. Bu problemin çözümü, Aristoteles'in "varoluş ömrü" (aiôn) sona-ermez (aidios) olan İlk Hareket Ettirici tartışmasında bulunacaktır; bunun için verilen sebep, kendisini düşünen bir noesis'in içerdiği özel tipten etkinliktir, Aristoteles'in Eth. Niko. 1 154b'de "hareketsizlik etkinliği" (energeia akinesias) diye adlandırdığı şeydir.; bkz. Francis E. Peters, *a.g.e.*, ss. 19-20.

⁹⁶ Turetzky, *a.g.e.*, ss.8-9.

⁹⁷ Kranz, *a.g.e.*, s.75.

şeydir. Parmenides'in dünyası hep aynı olan idea'nın dünyasıdır.⁹⁸ Varlık, ona göre, bir bütün, parçasız, bölünemez ve süreklidir. Varlık ya da gerçeklik, hiçbir şeye muhtaçlığı bulunmaması anlamında sonlu ya da sınırlıdır. Ancak aynı zamanda varlık alanında ondan başka; onu sınırlayan bir varlık olmadığı için, birdir. Ayrıca varlık hareket edemez, değişmez ve çok olamaz. Her yönde tamdır.⁹⁹

Herakleitos için varoluş 'zamansal oluş' anlamına gelirken, Parmenides'e göre 'zamansız oluş' söz konusudur.¹⁰⁰ Ona göre '*zaman, gerçek değildir.*'¹⁰¹ İlk olarak üzerine konuşulabilen ve düşünülebilen şeylerin zaten var olması gerektiğini, var olmayan bir şey üzerine ise konuşmak veya düşünmenin bir anlamı olacağını iddia etmektedir. Buna ilaveten üzerine konuşulabilen veya düşünülebilen şeyin de oluş ve bozuluşa uğramayan, bütün, bir, hareketsiz ve mükemmel; geçmişte veya gelecekte değil, şimdi hepsinin bir arada ve sürekli var olduğunu yazmaktadır. Diğer bir ifadeyle varlık için zamansal bir başlangıç veya son yoktur, varoluş zamansızdır. Bir şey ya vardır ya yoktur; yoktan var olma söz konusu değildir. O halde değişim imkansızdır ve zaman da değişime bağlıdır dolayısıyla zaman da imkansızdır. Bu anlamda zamanın mümkün herhangi bir düşüncenin konusu olamayacağını dolayısıyla var da olmadığını ifade etmektedir.¹⁰² Kısacası, Parmenides'e göre duyular alemi ve şeylerin görünüşleri gerçek olmadığı gibi zaman da bir yanılsamadır diyebiliriz.

⁹⁸ Kranz, a.g.e., ss. 76-77.

⁹⁹ Cevizci, a.g.e., ss.30-32.

¹⁰⁰ Yetmen, a.g.e., s.21.

¹⁰¹ Ronald C. Hoy, "Parmenides' Complete Rejection of Time", *The Journal of Philosophy*, 1994, Vol. 91, No. 11, s. 573.

¹⁰² Turetzky, a.g.e., s.10.

II.5. ZENON

Parmenides'in öğrencisi Zenon'da (MÖ. 430) hareketin ve çokluğun (dolayısıyla değişimin) imkânsız olduğunu paradokslar yoluyla kanıtlamaya çalışmıştır.¹⁰³ Birinci argümanı hareket eden nesnenin sona varmadan önce yolun yarısına varması gerektiğinden ötürü hareketin vuku bulmadığı yönündedir ki Aristoteles daha sonra diğer argümanlarla birlikte bunu da yanıltıcı ve yanlış akıl yürütme olarak nitelendirmektedir.¹⁰⁴ Çünkü, Zenon sınırlı bir süre içinde sonsuz uzunluktaki bir mesafeyi kat etmenin mümkün olmadığını öne sürmektedir ve o burada 'sonsuz' sözcüğünü uzunluk, zaman ve her türlü bağlam açısından farklı anlamlarda kullanmaktadır. Aristoteles'e göre büyüklük ile zamana iki anlamda sonsuz denir: ya bölme açısından ya da uçları açısından. Nicelikçe sonsuz olan nesnelerin sınırlı zaman içinde bitişmesi olası değilken, bölünmeye göre sonsuz olan bir mesafeyi kat etmek mümkündür; nitekim zamanın kendisi bu anlamda sonsuzdur. Dolayısıyla sınırlı olan içinde değil, sonsuz olan içinde sonsuz olana gitmek söz konusudur.¹⁰⁵

Zenon'un ikinci argümanı, eğer hareketin gerçekliği kabul edilirse, (bir yarışta) en yavaş varlığa (koşuya önden başlayan kaplumbağa) en hızlının (Achilleus) asla yetişemeyeceği yönündedir. Çünkü arkadaki, bir noktaya ancak öndeki orayı terk ettikten sonra ulaşabilir, böylece en yavaşın hep biraz önde bulunması gerekir.¹⁰⁶ Aristoteles bu kabulün de yanlış olduğunu savunmaktadır. Önde koşana önde koştuğu

¹⁰³ Bkz. Stephen Makin, "Parmenides, Zeno, and Melissus" ed. James Warren and Frisbee Sheffield, *The Routledge Companion To Ancient Philosophy*, New York: Routledge, 2014.

¹⁰⁴ Aristoteles, *Fizik*, s.293.

¹⁰⁵ A.g.e., s.263.

¹⁰⁶ Capelle, a.g.e., s. 156.

sürece yetişilemez; ancak yine de sınırlı bir uzunluğun geçilmesi kabul ediliyorsa yetişilebilir.¹⁰⁷

Zenon üçüncü argümanında ise uçan (yer değiştiren) okun hareket etmediğini iddia etmektedir. Ona göre, eğer bir nesne kendisiyle aynı/eşit mekân içinde ise ve her zaman ‘şimdi’de (tek bir an’da) bulunuyorsa; o zaman uçan (yer değiştirmekte olan) ok hareketsizdir. Bu argüman zamanın tekil (ayrı) anlardan meydana geldiği varsayımına dayanmaktadır. Oysa Aristoteles’e göre hiçbir büyüklük bölünemeyen parçalardan oluşmadığı gibi zaman da bölünemeyen an’lardan biraraya geliyor değildir.¹⁰⁸

Dördüncü argümanında ise, biri stadyumun sonundan diğeri de ortasından olmak üzere karşıt yönlerden çıkarak yuvarlanan; birbirine eşit olan ve eşit hızla yine eşit büyüklükte duran bir grubun önünden geçen küre gruplarını örnek göstermektedir. O buradan hareketin göreliliğine dayanarak, ‘*zamanın yarısının iki misline eşit*’ olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Ancak Aristoteles buradaki yanlış akıl yürütmenin, ‘*hem hareketli hem de duran grup boyunca eşit uzunluğun sabit hızla eşit zamanda geçildiğinin kabulü*’¹⁰⁹ olduğunu vurgulamaktadır.

Zenon hareket ve değişimin imkansızlığının yanı sıra mekânın da gerçek olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla ona göre, değişim ve mekâna bağlı zaman da bir yanılsamadan ibarettir.

¹⁰⁷ Aristoteles, *Fizik*, s. 295.

¹⁰⁸ A.g.e. 293

¹⁰⁹ A.g.e. s. 295

II.6. PLATON

İncelediğimiz Pre-Sokratik doğa filozoflarında zamandan bahsedilmekle birlikte mahiyeti hakkında tam bir tanım verilmemektedir. Daha sonraları Platon ve Aristoteles doğa felsefeleri içerisinde birbirlerinden farklı birer zaman tanımına yer vermektedirler.

Platon varlık ve bilgi öğretisi gereği duyular ve İdealar olmak üzere iki alemden bahsetmektedir. Ona göre zorunlu, ezeli-ebedi, tümel, değişmez ve kesin bilgi mümkündür. Böyle bir bilgi ise gerçekten var olan, yaratılmamış ve yok edilemez, olduğundan başka türlü olamayan, insan zihninden bağımsız kalıcı varlıkları gerektirir. Diğer taraftan Parmenides ve Zenon'dan etkilenen Platon, değişenin bilinemeyeceği ve gerçekten var olmadığı; gerçekten var olanın değişmez, kalıcı ve sürekli olması gerektiğini savunmaktadır.¹¹⁰ Dolayısıyla Platon'a göre, tam bir çokluk sergileyen ve sürekli değişen içinde yaşadığımız duyular alemi gerçekten var olmayıp, yalnızca gerçek alemin bir görünüşüdür. Gerçek, kalıcı ve değişmez olan ise İdealar alemidir. Ancak Parmenides'de olduğu gibi bu duysal alem bir yanılsamadan ibaret değildir. Platon, duysal dünyadaki bireysel varlıkların; asılları olan İdealardan pay alarak diğer bir ifadeyle İdeaları taklit ederek ya da bir görünüş ile örnekleyerek varlığa geldiklerini¹¹¹ ifade etmektedir.

Platon, bu iki ayrı varlık kategorisi arasındaki ilişkiyi ise, İdeaları duysal dünyaya aktaracak aktif bir güç ile açıklamaktadır. Bu aktif güç ya da fail neden Demiurgos'tur. İdeaların (saf formun) değişmez dünyası ile maddenin tamamıyla belirsiz olan dünyası arasındaki sınır çizgide bulunmaktadır. Demiurgos maddeye, İdealar dünyasının (akılla

¹¹⁰ Cevizci, a.g.e., s. 141.

¹¹¹ A.g.e., ss. 146-147.

anlaşılabilir dünyanın) özelliklerini yani formlarını yüklemektedir. Böylece düzensiz ve belirsiz olan maddeye düzen ve form kazandırmaktadır. Sonuç olarak Demiurgos'un bu faaliyeti, duysal (maddi) dünyada İdeaların gölgelerini ortaya çıkarmaktadır. Ancak maddi dünya mutlak bir değişme içinde olduğundan kendisine aktarılan bu formları koruyabilmek adına oldukça yetersizdir. O, sonsuz bir hareketler dizisi ve sürekli akış içinde bulunduğundan formları alır ve daha sonra yitirir. Dolayısıyla, maddi dünya, ezeli-ebedi bir gerçekliğin yani ideal alemin, zaman içinde hareketli ve sürekli değişen bir gölgesi ya da kopyası olmaktadır.¹¹²

Platon, evren anlayışına benzer şekilde, zamanı da asıl-gölge ilişkisine göre temellendirmektedir. Bu anlamda zaman ile ilgili daha önce bahsettiğimiz *aion*¹¹³ ve *kronos* kavramlarını birlikte kullanmaktadır. Aion, hiçbir zaman değişmeyen; her nasılsa sürekli o şekilde olan ve sadece akıl ile kavranabilen bir şey iken; kronos daima oluş-bozuluş halindeki varlıklarla ilgili olduğundan yalnız algı ile anlaşılabilir. Öyle ki, kronos, ancak aion içinde varlığını devam ettirebilir. Diğer bir ifadeyle zaman, zamanın (sonsuzluk olarak) içinde oluşmuştur.¹¹⁴

Platon, zamanın oluşumunu Timaios diyalogunda şu şekilde anlatmaktadır:

¹¹² Cevizci, a.g.e., s. 148.

¹¹³ Platon aion kavramını zamansız ebediyet anlamında kullanır. Ondan önce Pithagorasçı kavrayış, sınırsız, durmadan sürüp giden (apeiron'un bir özelliği), kosmos-dışı bir zamanı; zamanı sayıya indirmek suretiyle sınırlamayı (kosmik zaman) içeriyordu. Benzer şekilde, Platon, evrenin ömrüne ilişkin bir adlandırma olarak Sokrates-öncesi düşüncede ortaya çıkmış olan aion kavramını devraldı ve artık olasılıkla bir tür düzensiz hareket içeren belirlenip tanımlanmamış bir Pithagorasçı apeiron olarak değil de, İdeaların hareketsiz tarzı olarak görülen kosmos-dışı zamana bu kavramı uyguladı (Tim. 37d). Bkz. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.189.

¹¹⁴ Arslan Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon Aristoteles Karşılaştırması", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, sayı: 13, s. 221.

“Evreni yaratan güç öncesiz tanrılar örneğine göre oluşturulan evrenin var olduğunu görünce çok mutlu oldu ve onu örneğe daha çok benzetmeye devam etti. Ancak örnek, ölümsüz bir canlıydı ve bu sebeple, evrenin de ölümsüz olmasını arzuladı. Ancak örnek alınan canlı ile oluşan evren tam anlamıyla uyumlu olmuyordu. Sonuçta evren için farklı türden bir ölümsüzlük kararına vardı ve gökyüzünü oluşturduğu esnada ölümsüz, hareketsiz, sayıların orantısına göre var olan ve ‘zaman’ adını verdiğimiz formu ortaya koydu. Evet, gökyüzü oluşmadan önce günler, aylar, yıllar, geceler yoktu. Fakat gökyüzü ile birlikte bunları da oluşturmaya karar verdi. Bu şeyler ise zamanın parçaları olmaktadır.”¹¹⁵

Öyle ise zaman da evren ve gökyüzü gibi sonsuz bir örneğe göre yaratılmıştır. Platon’a göre sürekli oluş halinde olan bu duyulur dünya öncesiz değildir. Sonradan meydana gelmiştir. Demiurgos olarak adlandırdığı etkin güç ona biçim kazandırmıştır. Aynı şekilde gök ile birlikte zamanı da ebediyetin bir görüntüsü olarak oluşturmuştur. Duyulur dünyadaki diğer tüm varlıklar gibi zaman da değişime ve harekete bağlıdır. Oluş zamandan bağımsız düşünülemez.

Platon’a göre zaman, oluşun bir ölçütüdür. O, gezegenlerin hareketlerinin, diğer bir ifadeyle dönüş hızlarının sayısal değerinin zamanı oluşturduğunu belirtmektedir.¹¹⁶ O halde zaman, düzeni oluşturan sayısal bir değerdir ve göklerin hareketi ile ölçülür. Nitekim, Demiurgos alemi sayısal ilişkilere göre kurmuştur.

Platona göre Tanrı (Demiurgos) önce ideal örneğe uygun olarak evreni yaratmıştır, daha sonra örneğe tam uyması için idealar dünyasındaki sonsuzluktan hareketle duyulur dünyada da zamanı yaratmıştır. Zamanı yaratmak için; ifade edebilmek ve

¹¹⁵ Platon, *Timaios*, terc. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015, s.46.

¹¹⁶ A.g.e., s. 48.

koruyabilmek için de ay ve güneş gibi gök cisimleri ile gezegenleri yaratmıştır.¹¹⁷ Bu gök cisimlerinden bazılarının küçük bazılarının büyük yörüngeleri vardı. Küçük yörüngesi olanlar daha hızlı, büyük yörüngesi olanlar daha yavaş dönüyorlardı. Yörüngelerin tamamlanmasıyla gece-gündüz, ay ve yıl ortaya çıkıyordu.¹¹⁸

O halde, Demiurgos'un bir etkinliği olarak oluşan zaman (kronos), duyulur dünyanın oluşmasıyla başlar, yalnız bu dünyada etkindir ve sürekli oluş halindedir, diyebiliriz. Nitekim Platon gökler ile zamanın birlikte yaratıldıklarını ve öyle de yok olacaklarını ifade etmektedir; “*zaman ve gökyüzü ileride yok olmaları gerekirse birlikte yaratıldıkları gibi birlikte yok olacaklar.*”¹¹⁹

Zaman bu yaratılmış dünya ile birlikte var olur. Öyle ise yaratılmış; duyulur dünya zamandan bağımsız olmaması yönüyle ezeli-ebedi/ başlangıçsız-sonsuz (eternal) değildir. Ancak zamanla birlikte yaratılması, dolayısıyla tüm zamanlar boyunca¹²⁰ vardı, var ve var olacak olması yönüyle daimi-sonsuz/ebedidir (everlasting). Yaratılış bu anlamda, tek bir hadise değil, tüm zamanlar boyunca devam eden, şeylerin ve olayların sürekli bir oluşudur. Zaman da, bu sürecin yer aldığı kip, Platon'un ifadesiyle sonsuzluğun hareketli görüntüsüdür.¹²¹

Kavramsal olarak ifade etmek gerekirse; aion, öncesiz-sonrasız ve değişmeyendir. Zaman (kronos) ise, sonsuzluğun bir yansıması; aion'un hareketli bir imgesi olarak

¹¹⁷ Platon, *Timaios*, s. 47.

¹¹⁸ A.g.e., s.48.

¹¹⁹ A.g.e., s.47.

¹²⁰ Yeni-Platoncu filozoflardan Proklos (485), Platon'un “tüm zamanlar boyunca” ifadesini tüm evrenin bir periyodu; büyük yıl olarak anlamaktadır. Bu anlamda zaman, her büyük yıl içinde gerçekleşen tüm oluş ve bozuluşlar ile değişimleri kapsamaktadır. (Yetmen, a.g.e., ss. 32-33.)

¹²¹ G.C.Field, *The Philosophy of Plato*, London: Oxford University Press, 1951, s. 129.

yaratılmıştır.¹²² Bu anlamda aion sayılamaz ve ölçülemez iken, kronos yani zaman sayılabilir ve ölçülebilirdir.

Platon, zamanın, sonsuzluğun sayıya göre hareket eden bir görüntüsü olduğunu ifade etmektedir. Böylece zaman sonsuz formdan iki şekilde ayrılır: ilki hareket etmesi örneğin değişimi kabul etmesi anlamındadır; ikincisi ise sayıya göre hareket etmesi yani hareketinin akli bir düzene sahip olmasıdır.¹²³

Zamanın değişen ve hareket eden olduğunu söylemiştik; bu anlamda zamanın hareketi, göklerin hareketi ile aynıdır. Bu hareket de dairesel harekettir; her bir tam dairede hareketin başlangıç noktasına geri döner. Gök cisimleri dairesel hareketleyken değişimi kabul ederler; ancak bir büyük yıl tamamlandığında gök bir bütün olarak değişmez ve böylece sonsuzluğa benzer.¹²⁴ Her ne kadar zaman göğün bu dairesel hareketi ile yakından ilişkili olsa da tamamıyla özdeş değildir.

Platon büyük yılı şu şekilde anlatmaktadır:

“... tam zaman sayısının, sekiz hareketin hepsinin sabit kalan tözün değişmeyen hareketiyle ve yörüngesiyle belirlenen farklı hızlardaki dönüşlerini tamamlayıp, hareket noktasına geri döndükleri zaman bir yılın tamamlandığı söylenebilir.”¹²⁵

Sürüp giden her şeyin kendine göre bir zamanı olduğu gibi, her gök cisminin de kendine göre bir zamanı vardır, ancak bunlardan başka bir de ortak bir zaman vardır. Platon bunu büyük yıl olarak adlandırmaktadır. Bu yılın sonunda bütün görünüşler ilk

¹²² Yetmen, a.g.e., s.30; Ayr. Bkz. Andrew S. Mason, “Plato’s Cosmology” ed. James Warren and Frisbee Sheffield, *The Routledge Companion To Ancient Philosophy* içinde (New York: Routledge, 2014), s. 576.

¹²³ Turetzky, a.g.e., ss. 14-15.

¹²⁴ A.g.e., s. 15.

¹²⁵ Platon, *Timaios*, s. 48.

haline döner. Böylece, zamanın hareketi evrenin döngüsel hareketine eşlik eder ve son ile başlangıcı birleştirecek şekilde akmaya devam eder. Dolayısıyla ortak zaman, diğer zamanlardan üstündür.

Platon'a göre "an" ise, geçmiş ile gelecek arasında varlığı vehmedilen bir sınırdır. An, geçmişin geleceğe dönüştüğü bir noktadır. An'da hareket ve sükûn bulunmaz. An, zamanın dışındadır.¹²⁶

Platon ayrıca gökler ve zaman hakkındaki bilgimizin kaynağı olarak görme duyumuzu göstermekte ve özellikle felsefeyi görme sayesinde elde ettiğimizi ifade etmektedir.

*"...zaman, bütünün özü gibi konuları incelememizi sağlayan sayıyı bulmamızı ve gece ve gündüz, mevsimler, aylar, ekinoks ya da mevsim değişiklikleri gibi konularda bilgi sahibi olmamıza yardımcı olan görmedir...Tanrı'nın bize görme yetisini verme nedeni, gökyüzü hareketlerini izlememiz ve bu sayede değişmeyen hareketlerle aynı soydan gelen kendi öz hareketlerimiz arasında bir uyum olması içindir..."*¹²⁷

Platon, bu açıklamasıyla görme duyumuzun, zamanın ve göksel hareket sayesinde ideal formun anlaşılmasındaki önemini vurgulamaktadır.

II.7. ARİSTOTELES

Platon'un doğa felsefesi içinde zaman kavramını nasıl anladığına ana hatlarıyla yer verdikten sonra, bu bölümde son olarak Aristoteles'in *Fizik'te* zamanı nasıl tanımladığına bakacağız.

¹²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "An", *TDVİA*, Cilt: 3, s. 102.

¹²⁷ Platon, *Timaios*, s. 58.

Platon'un ikili evren anlayışı gereği aion(sonsuzluk)'un bir kopyası olarak karşımıza çıkan zaman; Aristoteles'te her zaman hareket kavramı ile birlikte açıklanmaktadır. Platon sonsuzluktan (aion) hareket edip oluş ve zamana (khronos) ulaşmaktadır; diğer bir ifadeyle akılla kavranan idelerden hareketle, algıyla kavranan duyulur dünyayı açıklamaktadır. Buna mukabil Aristoteles oluş ve hareketi, doğa felsefesinin merkezine almakta ve buradan sonsuzluk fikrini desteklemektedir. Ancak Platon'un aksine onun göndermede bulunduğu sonsuzluk, sadece bilkuvve (imkân olarak) sonsuzluktur; ontolojik (bilfiil) bir sonsuzluk değildir.¹²⁸ Aristoteles'in düşüncesinde, Platon'un iddia ettiği gibi iki farklı alem yoktur; tek ve gerçek bir dünyadan bahsetmektedir, dolayısıyla zaman da bir ve tektir. Ayrıca O'na göre evrenin dolayısıyla zamanın yaratılması da söz konusu değildir. Evrenin harekete geçmesi ile, oluşa ve harekete bağlı oluşan bir zaman söz konusudur. Dolayısıyla Aristoteles'in zaman anlayışını da bu temeller üzerinde inceleyeceğiz.

Aristoteles, zamanın mahiyetine geçmeden önce, zamanın var olup olmadığı üzerinde akıl yürütmektedir. Geçmiş zaman; var olmuştur ancak artık yoktur. Müstakbel (gelecek zaman) ise var olacaktır, fakat henüz yoktur. Dolayısıyla Ona göre, zaman bu parçalardan bileşiktir ve var olmayanlardan bileşik olan bir şeyin varlıktan pay alması imkansızdır.¹²⁹ Öte yandan, zamanın, şimdiki anlardan bir araya gelmiş bir şey gibi de görünmediğini belirtmektedir. Nitekim, mazi ile müstakbeli ayırır gibi görünen şu an zamanın bir parçası değildir.¹³⁰ "An" bir sınırdır. Aristoteles ayrıca 'an'ı zaman içinde bölünemez bir şey olarak tanımlamaktadır; nitekim onda hareket ve durgunluk da

¹²⁸ Topakkaya, a.g.e., s.229; Ross, a.g.e., s.87.

¹²⁹ Aristoteles, *Fizik*, s. 183.

¹³⁰ A.g.e., s. 185.

yoktur.¹³¹ Bununla birlikte Aristoteles zaman ile an'ın birlikte var olduğunu, “*zaman olmasa ‘an’da olamaz; ‘an’ olmasa zaman da olamaz*”¹³² şeklinde ifade etmektedir. Aristoteles, ne ‘şimdiki an’ın ne de zamanın varlığı üzerine herhangi bir delil getirmemekle birlikte, ileri sürdüğü açıklamalar zamanın gerçekten var olmadığını savunanlara destek verir niteliktedir.

Zamanın varlığı kadar mahiyeti de sorunlu bir konudur. Bir zaman tanımı vermeden önce Aristoteles, öncekilerin zaman hakkında söylediklerini incelemekte ve itirazlarda bulunmaktadır. Dolayısıyla zamanın ne olup ne olmadığı hakkında genel bir çerçeve oluşturmaktadır. Zaman, değişimler adedince farklı birçok zaman şeklinde değil; her yerde ve her nesnede aynı biçimdedir. Zamanda hızlilik ve yavaşlık söz konusu değildir; değişme daha hızlı ve daha yavaş olur bu da zaman ile belirlenir.¹³³ Dolayısıyla zaman harekete özdeş değildir.

Ancak zaman, hareketten bağımsız da değildir. Mesela değişen hiçbir şey olmadığına ya da biz meydana gelen değişmeyi fark etmediğimizde zamanın da geçmediğini düşünmekteyiz. O halde zaman, hareket eden şey olmadığı gibi, hareketin kendisi veya hareketten bağımsız da değildir. Bu noktada Aristoteles, “*zaman, hareketin neyi?*”¹³⁴ diye sormaktadır.

Öncelikle hareketin sürekli olduğunu belirten Aristoteles, bundan dolayı zamanın da sürekli olduğunu savunmaktadır. Hareket eden nesne bir şeyden bir şeye doğru hareket etmektedir ve bu harekette önce ile sonra olması zorunludur. Dolayısıyla zamanda da

¹³¹ Aristoteles, *Fizik*, ss. 267-269.

¹³² A.g.e., s. 195.

¹³³ A.g.e., s. 187.

¹³⁴ A.g.e., s. 189.

önce ile sonra vardır. Önce ile sonra, bir yer içinde; diziliş açısından. Hareketi önce ile sonra açısından belirleyerek saptadığımızda zamanı da anlıyoruz; yani hareketteki önce ve sonrayı algıladığımızda zamanın geçtiğini söylüyoruz. Dolayısıyla biri ‘önce’ diğeri ‘sonra’ olan iki ‘an’ söz konusudur. Oysa biz ‘an’ı bir ve tek algıladığımızda zaman hiç geçmemiş gibi görünüyor, çünkü hareket de yok oluyor. Bu şekilde düşünüldüğünde zaman, ‘an’ ile belirlenen şey olmaktadır. Aristoteles bu akıl yürütmeden hareketle zamanın tanımını: “*önce ile sonraya göre hareketin sayısı*”¹³⁵ şeklinde vermektedir. O halde zaman, hareket değil; hareketin bir ölçüsüdür.

Ayrıca zamanın ortaya çıkması için, birbirini takip eden iki ‘an’ı; önce ve sonrayı, algılayan; sayan bir ruha da ihtiyaç vardır. Sayacak kimse bulunmazsa, sayılacak bir şey ve sayı da olmayacaktır. Nasıl sayı ancak sayan için vardır; zamanda ancak ruh için var olacaktır. Çünkü doğal olarak akıl ve ruhtan başka hiçbir şeyin sayması mümkün değildir. O halde ruh olmayınca zaman da olmayacaktır.¹³⁶

Aristoteles bu zaman tanımını verirken zamanın bir tür sayı olduğunu söylemektedir ve hemen arkasından sayının ne olduğunu açıklamaktadır. Şöyle ki: “*çok ile az’ı sayı aracılığıyla seçiyoruz; hareketin çokluğunu ya da azlığını ise zaman aracılığıyla.*”¹³⁷ Sayının ise iki anlamı vardır: biri sayılan veya sayılabilir olana sayı dememizdir, diğeri de onunla saydığımız şey sayı olmaktadır. “*Zaman, sayılan şeydir.*”¹³⁸ Öyle ise zaman, sayılan şey olmak bakımından sayıdır.

¹³⁵ Aristoteles, *Fizik*, s. 191.

¹³⁶ A.g.e., s. 211; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s.81.

¹³⁷ Aristoteles, a.g.e., s. 191.

¹³⁸ A.g.e., s. 193.

Ayrıca Aristoteles zamanın hareketin ölçümü olması bağlamında, zaman ile hareket arasındaki ilişkiyi, mekânsal ölçümler ile mekânsal mesafe arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Nasıl ölçülen bir mesafe/uzaklık olmaksızın mekânsal bir ölçüm olmayacağı gibi; hareket olmaksızın zaman da olamaz. Dolayısıyla ne bir metre gibi mekânsal ölçümler ne de bir saat gibi zamansal ölçümler, ölçülen şeyden bağımsız olarak var olamazlar.¹³⁹ O halde hareket ile zaman birbirlerinden bağımsız düşünülemezler.

Zaman ile an'ın farkına gelince; nasıl zaman, yer değiştirmenin ölçümü veya sayısı ise, yer değiştiren nesnenin yer değiştirmede olduğu gibi bir biçimde 'an' da bir sayı birimidir. Zaman hem 'an' aracılığıyla süreklidir hem de 'an' ile bilinmekte ve anlaşılmaktadır. Aristoteles burada nokta ile çizgi benzetmesi yapmaktadır. Nokta da çizgiyi hem sürekli kılıyor hem de sınırlıyor. Ancak noktanın çizginin parçası olmaması gibi (çünkü çizginin parçaları noktalar değil; çizgi bölündüğünde elde edilen iki çizgidir), 'an' da zamanın hiçbir parçası değildir.¹⁴⁰ Yine noktaya benzer şekilde 'an'ın kendisi bir geçiş içerisinde değildir ve bölünemez; oysa zaman geçiş içerisinde ve bölünebilir.¹⁴¹ Dolayısıyla “*zaman (daha) sonra ve (daha) önceye göre bir hareket ölçme sayısıdır, aynı zamanda da süreklidir*”, ancak başı ile sonu olduğu için aynı noktanın sayısı gibi ya da bir çizginin parçaları gibi değil; sanki bir çizginin uç noktaları gibidir. O halde 'an' zaman değildir, bir sınırdır; ayrıca zamanın bir ilineğidir, fakat sayı oluşturduğundan dolayı da bir sayıdır.¹⁴² Burada 'an', bağlayıcılık özelliğinden dolayı

¹³⁹ Jon McGinnis, “Değişme Zamanı: İbn Sina’da Zaman, Hareket ve İmkân” terc. Zikri Yavuz, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler* içinde, İstanbul: İ.B.B. Kültür Yayınları, 2008, s. 260.

¹⁴⁰ Aristoteles, *Fizik*, ss. 195-197.

¹⁴¹ Yetmen, a.g.e., s. 50.

¹⁴² Aristoteles, a.g.e., ss. 195-197.

matematiksel çizginin temel birimi sayılan noktalara benzemekle birlikte, bölümleyici özelliği sayesinde onlardan ayrılmaktadır. An, zamanı 'bil-kuvve'" ayırdığından değişken sayılmakta, birleştirdiğinden de aynı kalmaktadır. O halde 'an', bir taraftan zamanı bilkuvve bölen, bir taraftan da, (iki kısmın bitişlerini göstererek) birleştiren etkindir.¹⁴³ Daha önce de belirttiğimiz gibi 'an' geçmiş ile gelecek arasında bir sınırdır. Geçmişin sonunu iken aynı zamanda geleceğin başlangıcını oluşturur¹⁴⁴, bu sebeple de anlardan oluşan zaman süreklidir. An, bu yönüyle aynı şeyin sonu ve başlangıcı değildir. Dolayısıyla da zaman, bitmeyecektir, çünkü hep başlangıç içindedir.¹⁴⁵

Ayrıca Aristoteles zamana 'hızlı' 'yavaş' denmeyeceğini de ifade etmektedir. Sürekli olması sebebiyle ona 'kısa- uzun' veya bir sayı olmasından dolayı 'az- çok' denebilir. Ancak hızlı ya da yavaş değildir.¹⁴⁶

Aristoteles bir diğer eseri olan *Kategoriler*'de de zaman kategorisi içinde zamanı, önce-sonra kavramlarıyla açıklamıştır. Bir şeyin bir başkasından önce geldiğini ifade etmenin dört yolu vardır; ilki ve en temeli ise zaman bağlamındadır. Buna göre 'daha eski' olan 'az eski' olandan öncedir. Demek ki daha eski denildiğinde o, daha uzun bir zaman dilimine işaret etmektedir. Böylece Aristoteles zamanı, 'daha eski'den 'daha az eski'ye; diğer bir ifadeyle, mazi'den hal'e ya da hal'den de müstakbel'e doğru tersinmezcesine değişen olaylar bütünü şeklinde anlayıp anlatmıştır. Tersinmezcesine ile belirtilmesinin sebebi, Aristoteles'in 'önce' için şu ifadeleri kullanmış olmasıdır:

¹⁴³ Aristoteles, *Fizik*, s. 207.; Teoman Duralı, "Aristoteles'in Kategoriler'inde Fizik'i ile Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Cilt 0, Sayı 26, 1987, s. 103.

¹⁴⁴ Ross, a.g.e., s. 93.

¹⁴⁵ Aristoteles, a.g.e., ss. 207-209.

¹⁴⁶ A.g.e., s. 197.

“... bir şeyin varlığı tersinmez bir dizi içinde ise, o şey, bir başkasından 'önce' gelmektedir. Örneğin 'bir'in, 'iki'den önce geldiği açıktır. Nitekim 'iki' varsa, buradan 'bir'in de varolduğu direkt anlaşılmaktadır. Ancak sadece 'bir' varsa, buradan zorunlulukla 'iki'nin de olacağı beklenmemelidir. O halde, bu dizi tersine çevrilemez. Buradan hareketle deriz ki tersine çevrilemez bir dizi oluşturan iki şeyden biri dayanan, diğeri dayanılandır. Öyleyse, 'dayanılan' 'dayanan'a göre, 'önce' olmaktadır...”¹⁴⁷

Hareket ile zamanın birbirlerince belirlendikleri de açıktır. Nitekim hareketi zamanla ölçtüğümüz gibi, zamanı da hareketle ölçüyoruz. Zaman, hareketin sayısı olduğu için hareketi belirliyor; hareketse zamanı. Aristoteles *Fizik*'te, hareketin büyüklüğü, zamanın ise hareketi izlediğini belirtmektedir. Nitekim büyüklüğü hareketle, hareketi de büyüklükle ölçeriz. Örneğin, yürüyüş uzun olduğunda yolun uzun olduğunu söyleriz, yine yol uzunsa da yürüyüşün.¹⁴⁸ Hareket ile zaman için de durum aynıdır.

Aristoteles, zamanın sadece hareketin ölçüsü olduğunu söylemez, o aynı zamanda hareketsizliğin(durağanlığın) de ölçüsüdür, ancak ilineksel anlamda. Çünkü hareket gibi durağanlıkta bir zaman içindedir. Zaman içindeyse zamanca ölçülecektir.

“Dolayısıyla zaman, biri hareket eden, öteki duraduran nesneler var olduğu için hem hareket edeni hem de duraduranı ölçecektir, çünkü onların hareketini ve durağanlığını bir nicelik olarak ölçecektir.”¹⁴⁹

Bu anlamda nesnenin kendisi değil hareketi bir nicelik olduğundan zamanca ölçülecektir. Çünkü zaman, hareketin ve durağanlığın ölçüsüdür; hareketli veya duran nesnelerin değil. O halde hareket için ‘zaman içinde olmak’ hem hareketin hem de

¹⁴⁷ Duralı, a.g.e., s. 101.

¹⁴⁸ Aristoteles, *Fizik*, s. 199.

¹⁴⁹ A.g.e., s.203.

hareketin varlığının ölçülmesi demektir. Dolayısıyla zaman içinde olmak, durmayı veya hareket halinde olmayı gerektirmektedir. Bir diğer ifadeyle, ‘zaman içinde olmak’, sayı içinde olmaya benzetilmektedir. Nitekim sayılar ile şeyler (sayılabildikleri veya sayıların parçası oldukları sürece) sayı içerisinde olurlar: örneğin ‘bir’, ‘tek’ ve ‘çift’ sayı içindedir; aynı şekilde zaman yoluyla ölçülebilen veya zamanın bir parçası olan şeylerin zaman içinde olması da böyledir.¹⁵⁰ Bu aynı zamanda, mekân içinde olan şeyin mekân tarafından kuşatılması gibi, o şeyin zaman tarafından sarılması demektir. Dolayısıyla, “*hep var olanlar, hep var olduklarından ötürü zaman içinde değiller; çünkü zamanca sarılmıyorlar, onların varlığı da zamanla ölçülmüyor.*”¹⁵¹ Nitekim hiç değişme ihtimali olmayanlar zaman içinde olamazlar, çünkü zaman tüm değişimi sarmaktadır.

Diğer taraftan hareket varlığın ölçüsü ve zaman da hareketin ölçüsü olduğundan¹⁵², zaman varlığın daha doğrusu varlığa gelişin (oluşun¹⁵³) ölçüsüdür diyebiliriz. Nitekim Aristoteles’in doğa felsefesinde, *Fizik*’te, varlıktan ziyade hareket ve oluş ön plandadır. Zamanla ölçülmeyen varlık ise *Metafizik*’in konusudur.

Aristoteles’te ‘zaman’ın hareketin ölçüsü olduğu böylece açıklanmış olsa da bu noktada *hangi hareketin* sorusu izah beklemektedir. Nitekim her değişim ve hareket zamandadır, yani her hareket için bir zaman vardır. Ancak zaman, her hareketin sayısı değildir¹⁵⁴; *zaman da belli bir zamanla ölçülür*¹⁵⁵. “*Zaman, bütün hareketi ölçecek olan*

¹⁵⁰ Aristoteles, *Fizik*, s. 201; Yetmen, a.g.e., s. 52.

¹⁵¹ Aristoteles, a.g.e., s. 203.

¹⁵² A.g.e., s. 199.

¹⁵³ “*Oluş ise var-olmayandan olmasına karşın var-olana doğrudur.*” Aristoteles, a.g.e., s. 219.

¹⁵⁴ Bolay, a.g.e., ss. 81-82.

¹⁵⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 215.

belli bir hareketi belirleyerek hareketi ölçer."¹⁵⁶ O halde, hareketin çok çeşitliliği içinde zamanın birliğini korumak adına Aristoteles zamanı, en mükemmel hareket çeşidi olarak kabul ettiği göklerin dairesel hareketine bağlamaktadır. Ona göre bu hareketin sonsuz olması sebebiyle zaman da sonsuzdur. Şöyle ki, Aristoteles evreni ay-altı ve ay-üstü olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ay-üstü alem ezeli-ebedi ve mükemmeldir. Burada özsel bir değişime yol açmayan ve sürekli yenilenen çembersel yer değiştirme söz konusudur.¹⁵⁷ Ay-altı alem ise her türlü değişimin, oluş-bozuluşun yeridir. Dolayısıyla ay-altı alemdeki zaman, daha mükemmel olan ay-üstü hareket ile belirlenmektedir.

Aristoteles'in felsefesinde evrenin yaratılması gibi bir durum söz konusu değildir. Var oluşun temelini hareket oluşturur ve madde gibi hareket de ezelidir.¹⁵⁸ Dolayısıyla O'nun için, harekete bağlı olan zaman da yaratılmamış ve ezelidir. Ayrıca hareket eden nesnenin ilk hareket ettiği zaman veya duran nesnenin ilk durgun olduğu zaman da yoktur. Aristoteles'e göre:

*"...her nesne bir zaman içinde durgun olur ve devinir; 'ilk' zaman diye bir şey ise yoktur, ilk büyüklük ve genelde ilk sürekli bir şey de yoktur, çünkü bunların hepsi sonsuza değin parçalanır."*¹⁵⁹

Bilfiil sonsuzluğun imkânsız olduğunu düşünecek olursak Aristoteles'in burada bahsettiği sonsuzluk bilkuvvedir. Ancak asıl vurgulamamız gereken, Aristoteles'e göre hareket ve zamanın başlangıçsız olduğu ve bir sonunun olmayacağıdır. Onun için zaman bir süreklilik halidir.

¹⁵⁶ Aristoteles, *Fizik*, s. 200.

¹⁵⁷ A.g.e., s. 215; Yetmen, a.g.e., s. 38.

¹⁵⁸ Ross, a.g.e., s.92.

¹⁵⁹ Aristoteles, a.g.e., s. 291.

Böylece İslam filozoflarının zaman algısına zemin hazırladığına inandığımız İlkçağ felsefesindeki belli başlı zaman tanımlarına yer vermiş olduk. Bu bağlamda en önemlileri de Platon ve Aristoteles'in farklı zaman yorumlarıdır. Platon kozmik zamanı (khronos), ideal alemin özünde (daha sonraları Tanrı'nın özü şeklinde yorumlanmıştır) bulunan ve hareketsiz duran ezeliyetin (aion), sayıya göre hareket eden ve süreklilik taşıyan hayalî bir ikon veya kopyası (eikon) olarak tanımlamaktadır. *Timaeus*'taki bu çifte zaman anlayışı, ilerleyen zamanlarda gündeme gelen görelî/ sınırlı zaman ve mutlak zaman kavramlarını da anımsatmaktadır. Buna mukabil, Aristoteles, Platon'un bu anlayışını kabul etmemektedir. Kozmik zamanı göklerin hareketiyle özdeş gördüğü iddiasıyla Platon'un yaklaşımını eleştirmektedir. Aristoteles'e göre zaman hareketin kendisi olamaz. Zaman ancak önce ve sonraya göre hareketin sayısıdır. Bu aritmetik sayım ise ancak insan zihninin bir ürünüdür. Dahası zihnin zamanı algılamasını sağlayan da "önce" ve "sonra" fikri ile birlikte ard ardalığın farkına varmasıdır.¹⁶⁰

İslâm felsefesinde de filozoflar arasında yaygın olarak benimsenmiş ve tartışılmış olan zaman tanımı Aristoteles'inkidir.

¹⁶⁰ İlhan Kutluer, "zaman", *TDVİA*, yıl: 2013, cilt: 44, s. 112.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ORTAÇAĞ İSLAM FELSEFESİNDE “ZAMAN”

Esas araştırma konumuz olan “zaman” kavramını incelemeye başlamadan önce filozofların zaman tartışmasına neden ihtiyaç duydukları ve dolayısıyla İslam felsefesi geleneğinde genellikle *Fizik*’in konusu olan ‘zaman’ kavramının yeri ve önemi üzerinde duracağız.

Klasik dönem İslam felsefesinde ‘felsefe’ bir ilimler sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozofların felsefe tanımlarından biri de nefsin, Tanrıya giden yolda, yetkinliğe ulaşma çabası¹⁶¹ şeklindedir. İnsanın ulaşması gereken iki yetkinlikten bahsedilmektedir biri nazari diğeri ise amelidir. Mantık, alet ilmi olarak kabul edilmekteyken; diğerleri de nazari(teorik) ve ameli(pratik) felsefenin altında iki grupta toplanmaktadır. Örneğin: fizik (es-Sima’u’t-Tabi’i) ve tabiat ilimleri (Tabii’yyat), tıp, astroloji, matematik ilimler (riyaziyat), musiki, psikoloji, metafizik (ilahiyat) vb. teorik ilimlere girerken; ahlak ve siyaset pratik ilimleri oluşturmaktadır.¹⁶² Bu anlamda felsefenin konusunu ise Tanrı-insan-evren ilişkisi ve bunların mahiyeti oluşturmaktadır.

Fârâbî *Ihsa’u’l Ulum*’da ilimleri ilk önce beş ana kısma bölmektedir: mantık ilmi, dil ilmi, ilahiyat, talimi ilimler ve medeni ilimler. Ardından daha temel bir ayırım yapmaktadır. Bu bağlamda talimi ilimler, tabii ilimler ve metafiziği (ilahiyatı) nazari ilimler olarak incelerken; ameli ilimleri ise yukarda belirttiğimiz üzere ahlak ve siyaset

¹⁶¹ İbn Sina, en-Necât, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayn., 2013, s. 7.

¹⁶² Cüneyt Kaya, “İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, ed. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde, İstanbul: İSAM, 2014, ss. 22-24.

ilmi olarak tasnif etmektedir. Ancak, diğer düşünürlerden farklı olarak Fârâbî, kelim ve fıkıh gibi İslami ilimleri de medeni ilimler altında insan üretimi olan diğer disiplinler gibi pratik felsefe içinde değerlendirmektedir.¹⁶³

İbn Sina'ya göre felsefenin amacı ise 'insanın gücü ölçüsünde eşyanın (var olanların) hakikatini elde etmesi'¹⁶⁴dir. Yapılan varlık sınıflandırmasına bağlı olarak ilimler de felsefe çatısı altında sınıflandırılmıştır. Varlığı bizim seçme ve fiilimizle olmayan mevcut şeylerin bilgisine teorik felsefe denirken; varlığı bizim seçme ve fiilimizle olan şeylerin bilgisi pratik felsefeyi oluşturmaktadır. Teorik(nazari) felsefenin amacı yalnızca bilmek ile nefsi yetkinleştirmektir. Pratik(amelî) felsefenin amacı ise, yalnız bilmek değil; yapılacakları bilmek ve bilinenleri de yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Şöyle de denilebilir: teorik felsefede amaç gerçeği bilmek iken; pratik felsefede amaç iyiyi bilmektir. İbn Sina teorik ilimleri metafizik, matematik ve doğa ilmi olmak üzere üçe ayırmaktadır. Birinci sınıf (metafizik), varolanları (mevcut) hem varlıkta ve hem de zihinde gayri-maddi olmaları açısından incelerken; ikinci sınıf (matematik) ise, mevcutları varlıkta değil ancak zihinde maddesiz olmaları bakımından incelemektedir. Üçüncü sınıf (doğa ilmi) ise, mevcutları, varlıkta ve de zihinde harekete konu olmaları ve türleri belirli diğer maddeler ile alakaları bulunması açısından incelemektedir.¹⁶⁵ İbn Sina doğa ilimlerini (tabii'yyat) ise sekiz sınıfa ayırmaktadır. Bunlar: fizik (es-Sima'u't-Tabi'i), gökyüzü ve âlem (fi's-sema ve'l-A'lem), oluş ve bozuluş (kevn ve fesad), etkiler ve edilmeler (el-ef'alu ve'l-infialat), mineroloji ve

¹⁶³ C. Kaya, a.g.e., s. 25; s.155.

¹⁶⁴ İbn Sina, en-Necât, s. 7; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV Yayn., 2015, s. 22; C. Kaya, a.g.e., s. 21.

¹⁶⁵ İbn Sina, *Kitabu 'ş-Şifa Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera yayn., 2013, ss. 5-7.

meteoroloji (el-maadin ve'l-asaru'l-ulviyye), psikoloji (kitabu'n-nefs), botanik (kitabu'n-nebat) ve zoolojidir (kitabu'l-hayavan).

İbn Sina'ya benzer şekilde Nasiruddin Tusi (ö. 1274) de felsefenin bu tanımlarından yola çıkarak, felsefenin kısımlarının varlıkların kısımlarına uygun olduğunu ifade etmektedir. Nitekim varlıklar iki kısımdır: birincisi, varlığı insan bireylerinin iradi fiillerine bağlı olmayan; ikincisi ise bu topluluğun tasavvur ve iradesine bağlı olanlardır. O halde varlıklar hakkındaki ilimde iki kısım olacaktır. Bunlar: birinci kısma ait olan teorik felsefe (nazari hikmet) ve ikinci kısma ait olan pratik felsefe (ameli hikmet)'dir. Teorik felsefe de kendinde iki kısma ayrılır: ilki, varlığı için maddeyle karışma şartı bulunmayan ilmi(metafizik); ikincisi, maddeyle karışma olmadığı sürece var olamayanların ilmidir. Bu sonuncusu da ikiye ayrılır: birincisi, akledilmesi ve tasavvurunda maddeyle karışma açısından değerlendirilmesi şart olmayanların ilmi(matematik); ikincisi, maddeyle karışmış olma itibarıyla bilinenlerin ilmi(doğa ilmi)dir. Zaman, mekân, hareket, durağanlık, sonluluk, sonsuzluk vb. değişenlerin ilkelerini bilmek olan Fizik ilmi ise doğa ilimlerinin altında bulunmaktadır.¹⁶⁶ Araştırma konumuz olan 'zaman' da büyük ölçüde bu alana girmektedir.

Fizik, "hareket ve durağanlığın konusu olması bakımından" cismi ele almaktadır. Ancak fizik, cismin var olması veya mahiyeti hakkında inceleme yapmamaktadır. Matematik ise zihinde maddeden soyutlanmış bulunan ölçü ve sayıyı incelemektedir. Ancak ölçü ve sayının var olup olmadığı, nasıl var olduğu ve niteliği bu alanın konusu

¹⁶⁶ Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nasiri*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov, İstanbul: Litera yayın., 2016, ss. 14-16.

değildir. O halde, varlığı duyulurlardan bağımsız, cevheri kendi olması veya var olması bakımından inceleyen ilim metafiziktir.¹⁶⁷

Böylece, ‘ilk felsefe’ olarak da kabul edilen metafizik ilmi ile diğer ilimler arasında da bir sınıflandırma yapılmaktadır. Doğa bilimlerinin de dâhil olduğu tikel ilimler maddeyle ilgisi olan şeyleri inceler, onlarda mutlak var olana ve ilkelere dair bir şey bulunmaz; bunlar tümel ilmin konusudur.¹⁶⁸ O da Tanrı’yı yani mutlak varlık ilkesini ve (maddeyle ilgisi olmayan) akılsalları inceleyen metafizik ilmidir. Yine de fiziğin metafizikten ayrılmayan bir yönü de vardır. Mesela Aristoteles’in *Fizik* ile ilgili incelemelerini ancak, *Metafizik*’te bulabildiğimiz cevher (hupokeimenon), bilkuvvelik (dunamis), ilk hareket ettirici (proton kinoun) vb. dair değerlendirmeleri ışığında anlayabiliriz.¹⁶⁹

Diğer taraftan, ilimlerin bu tasnifine filozoflar tarafından önem verilmekte ve ilim tahsilinde de sıralama vurgulanmaktadır. Örneğin; Kindî felsefe ilmini öğrenmek isteyen birinin öncelikle sırasıyla matematik, mantık, fizik, metafizik ve ahlak kitaplarını okuyup kullanması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁷⁰ Benzer şekilde Fârâbî de metafizik ilmine vakıf olmadan önce matematik, fizik, mantık ve ahlak ilminin öğrenilmesi gerektiğine işaret etmektedir.¹⁷¹

Metafizik ilmi, Aristoteles’in felsefi ilimler sıralamasında fizik ve matematikten sonra geldiği için de ‘tabiat ötesi’ anlamında metafizik diye adlandırılmaktadır.

¹⁶⁷ Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, ed. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri* içinde, İstanbul: İSAM Yayn., 2013, ss. 631-632.

¹⁶⁸ İbn Sina, *En-Necat*, s. 89, 179.

¹⁶⁹ Marwan Rashed, “Tabiat Felsefesi”, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş* içinde, Küre Yayn., İstanbul, 2015, s. 317.

¹⁷⁰ M. Kaya, a.g.e., ss. 41-42.

¹⁷¹ A.g.e., s. 113.

Hakikate ulaşma yolunda bir filozofun felsefî kavrayışının zirveye ulaştığı ve felsefesine yön verdiği alandır denilebilir.

Genel anlamda klasik dönem İslam filozoflarının metafiziğinde sudur düşüncesi hâkim olmuştur. Bununla birlikte varlık veren Tanrı ve âlemin Tanrı'dan sonradanlığı savunulmaktadır. Varlık olmak bakımından varlık ise zorunlu, mümkün ve imkânsız olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Filozofların, Tanrı tasavvurları ışığında geliştirdikleri metafizik düşünceleri, tabiat açıklamalarına da yön vermiştir. Bu anlamda 'varlık'ı inceleyen bir filozof için 'zaman' kavramı da üzerinde durulması gereken bir konudur. Nitekim Tanrı'nın mahiyeti ve evrenle ilişkisi en önemli metafizik problemlerden biri olmakla birlikte, filozofların evreni açıklamalarında ve özelde bir 'zaman' teorisi oluşturmalarında önemli rol oynamıştır.

Özellikle Kindî, Fârâbî, Râzî, Gazâlî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi klasik dönem İslam filozofları; Aristoteles, Platon ve Plotinus tarafından resmedilen Antik Yunan felsefesindeki farklılaşan zaman anlayışından etkilenmiş, bunları eleştirmiş ve bir şekilde İslami bağlama uyarlamışlardır.

Tanrı'nın zaman dışı oluşu ve aynı zamanda zamansal âleme müdahalesi; âlemin ezeliyeti veya zamanda yaratılmış olması; zamanın başı ve sonu; Tanrı'nın zorunlu, âlemin mümkün varlığı; zamanın varlıkla ilişkisi; bir anda ve ya bir süreçle var oluş; yaratılış teorileri; Tanrı'nın bilgisi; kader; mucize; nübüvvet; vahiy ve dua; ölümden sonra hayat gibi birçok felsefî ve teolojik problemin alt yapısını nasıl bir 'zaman' algısına sahip olduğu oluşturmaktadır.

Örneğin: İbn Sina'nın, Tanrı'nın cüzîyat hakkındaki bilgisini açıklaması veya âlemin Tanrı'dan sonra ancak yine de ezeli var olduğunu savunması onun zaman açıklamasıyla doğrudan alakalıdır. Diğer taraftan Gazâlî'nin âlemin hudûsu, nedensellik

ve mucize açıklamaları, beraberinde bir zaman tasavvuru da getirmektedir. Benzer şekilde Râzî'nin zaman'ı da beş ezeli ilke içinde sayması onun varlık felsefesinden kaynaklanmaktadır.

O halde, zaman probleminin, fizik ile birlikte ontoloji, kozmoloji, epistemoloji, teoloji ve daha birçok alanı yakından ilgilendirdiği açıktır.

Modern dönem metafizik düşünürlerinden Samuel Alexander (ö.1938), *Space, Time and Deity* isimli kitabında, zaman ve mekân meselesi çözümlenince felsefenin yaşayan bütün meselelerinin çözümlenebileceğine inanmasının aşırı olmadığını ileri sürmektedir.¹⁷²

Biz bu bölümde İslam felsefesi geleneğinde metafizik tartışmalara bir temel oluşturduğuna inandığımız 'zaman' kavramını inceleyeceğiz. Araştırmamızı görelî ve mutlak zaman olmak üzere iki farklı yaklaşım çerçevesinde ele alacağız.

Görelî zaman denildiğinde akla ilk gelen Einstein'ın (ö. 1955) izafiyet teorisi çerçevesinde ortaya attığı uzay zaman açıklamaları olmaktadır. Ona göre zaman, dinamiktir; sabit ve evrensel değildir; yani zaman uzayabilir, bükülebilir, hatta tamamen durabilir.¹⁷³ Bu anlamda zaman mutlak değildir; hareketin durumuna ve ya gözlemcinin kütle çekim durumuna görelidir. Hatta tüm fiziksel olgu ve olaylar görelidir. Kısacası zaman, cisim, mekân ve hareket birbirine bağlı ve izafidir. Einstein'ın görelilik kuramı ile birlikte klasik fizikte kabul gören mutlak zaman- mutlak mekân kabulü de yıkılmıştır. Ayrıca Aristoteles ve Newton tarafından savunulan mekân ve zamanın ayrılabilirliği de böylece değişmiş ve bunların birbirinden ayrılamaz olduğu iddia

¹⁷² Atay, a.g.e., s. 63.

¹⁷³ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. Barış Gönülşen, İstanbul: alfa yayn., 2014, s. 165.

edilmiştir.¹⁷⁴ Ancak bizi ilgilendiren Einstein’dan bin yıl önce Kindî’nin de buna oldukça benzer bir teori ileri sürmesidir. Kindî’ye göre de zaman, cisim, mekân ve hareket birbirlerinden bağımsız; mutlak değillerdir. Bunlar birlikte var olmaktadır ve dolayısıyla zaman izafidir. Buradan hareketle, Kindî gibi zamanın harekete, mekâna veya gözlemciye göreliliğini savunan İslam filozoflarını ‘görelili zaman teorileri’ alt başlığı altında incelemeyi uygun gördük.

Diğer taraftan mutlak zaman da genellikle klasik fizikte Newton’a atfedilen mutlak zaman-mutlak mekân teorisiyle hatırlanmaktadır. Newton, izafi/görelili zaman ve mutlak/matematiksel zaman ayrımı yapmaktadır. Ona göre mutlak zaman, âlemle ilişkisi olmaksızın sabit ve eşit oranda akar; ayrıca Tanrı ile birlikte bulunduğundan sonsuzdur.¹⁷⁵ Buna mukabil Ebû Bekr er-Râzî ve Ebu'l-Berekât Bağdâdî gibi düşünürler de, her ne kadar aynı olmasa da, mutlak zamanın varlığını savunmaktadırlar. Bu bölümde ‘mutlak zaman teorileri’ ile vurgulamak istediğimiz anlayış, zamanın özellikle madde ve harekete bağlı olmaksızın kendi başına bir gerçekliğe sahip olduğudur.

¹⁷⁴ Stephen Günzel, “Space and Time”, ed. H. Jamez Birx, *Encyclopedia of Time* içinde, USA: Sage Pub., 2009, s. 1178.

¹⁷⁵ Engin Erdem, “İlâhî Ezelîlik Ve Yaratma Sorunu”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006) ,ss. 9-11; Jennifer Trusted, *Fizik Ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz, İstanbul: İnsan yayn., 2016, ss. 170-171.

III.1. GÖRELİ ZAMAN TEORİLERİ

Görelilik veya izafet, genel olarak ‘birinin tasavvuru, diğerinin tasavvuruna bağlı olan iki mahiyetin durumu’¹⁷⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Örneğin harekete bağlı tasavvur edilen zaman anlayışı izafî olmaktadır. Bu anlamda biz, başka bir şeye bağlı veya ona göre olduğu iddia edilerek yapılan zaman açıklamalarını görelî zaman kategorisine dahil ettik.

III.1.1. SÜRE OLARAK ZAMAN

Kindî’nin zaman hakkındaki görüşlerini incelemeye *Tarifler Üzerine* risalesinde yapmış olduğu tanımlamalar ile başlamak daha açıklayıcı olacaktır. Öncelikle Kindî bu risalede izafiyeti “birinin varlığı, ancak diğerinin varlığı ile bilinen şeyler arasındaki ilişki” şeklinde tanımlamaktadır. Zaman tanımını ise “hareketin sayarak belirlediği, cüzleri sabit olmayan (kararsız) süre” olarak vermektedir.¹⁷⁷ Bu anlamda ona göre zaman izafidir.

Kindî *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinde zaman, cisim ve hareketin birlikte var oldukları ve sonlu oldukları hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre cisim, değişim ve hareketle var olduğu için bunlar birbirlerinden ayrı veya önce var olamazlar. Zaman ise hareketin saydığı, cismin var oluş süreci (müddet)dir. Dolayısıyla zaman da cisim ve hareketten önce değildir; bunlar daima birlikte bulunurlar.¹⁷⁸ Eğer hareket yoksa süreç yani zaman da yoktur, eğer hareket eden cisim yoksa hareket de yoktur. O

¹⁷⁶ Âmidî, a.g.e., s.110.

¹⁷⁷ Kindî, “*Tarifler Üzerine*”, s. 180.

¹⁷⁸ Kindî, “*İlk Felsefe Üzerine*”, çev. ed. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayn., 2014, s. 141.

halde cisim yoksa hareket ve zaman da yoktur. Aynı şekilde zaman varsa hareket vardır; hareket varsa cisim de vardır.¹⁷⁹ Zamanın bağımsız varlığından söz edilemez.

Kindî burada hareketten, Aristoteles'in aksine, var oluş ve yok oluş'daki cevheri değişim de dahil bütün hareket cinslerini anlamaktadır. O halde cisim, değişme türlerinden birine göre değişmeye tabidir. Her hareket de cismin süresinin sayısını gösterdiği için, ancak zamanı olana bağlı olarak var olabilir. Bu sebeple hareket, zorunlu olarak cismin varlığıyla birlikte var olmalıdır. Zaman ise sayı bakımından hareketle tayin edilen süre ve hareketin sayısıdır. Böylece cismin zamanı, varlığının süresi ile aynıdır. Dolayısıyla zaman da cisim ve hareket ile beraber var olmaktadır.¹⁸⁰

Diğer taraftan zaman, hareket ve cisim sonludurlar. Hiçbir şey bilfiil sonsuz olamaz; sonsuzluk yalnızca imkân olarak vardır. O halde, âlem gibi, cisme bağlı olan zaman da bilkuvve sonsuzdur ancak fiile çıktığında sonludur.¹⁸¹ Dolayısıyla zaman, başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir. Kindî zamanın sonlu olduğunu şu akıl yürütmesiyle savunmaktadır:

“...eğer her zaman diliminden önce bir zaman diliminin var olduğu kabul edilirse ve kendisinden önce zaman bulunmayan bir dilime (noktaya) varılırsa, yani kendisinden önce bir sürecin bulunması imkansız olan bir dilime varılırsa ve her zaman diliminin ardından sonsuza dek sürüp giden dilimler varsa, hiçbir zaman farzedilen o dilime (noktaya) varılamayacaktır. Çünkü ulaşılacak istenen dilimden önceki sonsuz zaman, ondan sonraki sonsuz zamana eşittir. Sonsuzdan belirli dilime kadar olan zaman biliniyorsa, bu bilinen zamandan

¹⁷⁹ Kindî, “Sonsuzluk Üzerine”, çev. ed. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayn., 2014, s. 199.

¹⁸⁰ Mehmet Dağ, “Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”, *AÜİFİİED*, sayı: 2, ss. 80-81.

¹⁸¹ Kindî, a.g.e., s. 200.

sonsuz doğru uzanan zamanın da biliniyor olması gerekir. Bu durum ‘sonsuz sonludur’ anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Eğer belirli bir zamana ulaşamıyorsa, hiç birisine ulaşamaz. Zaten sonsuz bir mesafe katedilemez. Demek oluyor ki cismin var oluş süreci sonsuz değildir. Süreçsiz bir cismin var olması imkansızdır. Dolayısıyla cisim de mahiyeti itibariyle sonludur.”¹⁸²

Zamanın geçmişte ve gelecekte bilfiil sonsuz olamayacağını söyleyen Kindî, bu anlamda zaman için sonsuzluğun değil, zorunlu olarak ‘sonluluğun dilimidir’ demektedir.¹⁸³

Kindî, zamanın sonlu olduğundan yola çıkarak âlemin sonlu olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre zaman, hareket ve cisim; dolayısıyla âlem sonludur, ezeli olamaz: bunlar birlikte var oldukları gibi birlikte yok olacaklardır. Kindî ayrıca bu açıklamalarıyla “her varlığı yoktan var eden bir yaratıcı vardır” ifadesini temellendirmektedir.¹⁸⁴

Zamanın mahiyetine gelince, Kindî, Aristoteles’e oldukça benzer bir anlatım yapmaktadır. Ona göre de zaman, öncelik ve sonralıktan ibarettir. İki ‘an’ arasında zamanın bulunduğunu varsayabiliriz demektedir. ‘An’lar çizginin sınırlarının nokta ile belirlenmesi gibi, zamanın sınırlarını belirlemektedir. Bu anlamda ‘an’ zaman değildir; ancak ‘an’ geçmişi ve geleceği bağlayan bir şeydir. ‘An’ın sürekliliği olmamakla

¹⁸² Kindî, “Allah’ın Birliği Ve Alemin Sonluluğu Üzerine”, ss. 205-206.

¹⁸³ M.Kaya, a.g.e., s. 22; Havva Ekşinar, “Meşşai Filozofları ile Modern Filozoflara Göre Zaman Kavramının Karşılaştırılması” (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ, 2008), s.28.

¹⁸⁴ M.Kaya, a.g.e., ss. 26-27.

birlikte, zaman süreklidir. Zaman, hareketi sayan bir sayı olduğuna göre o, sürekli bir sayıdır.¹⁸⁵

Zaman, hareketi sayan ve hareketle sayılandır; ancak hareketin kendisi değildir. Bir şeyde meydana gelen hareket, yalnız o şeyde bulunmakla birlikte, zaman için durum farklıdır. O, her şeyde aynı şekilde ve tek bir tarzda bulunmaktadır. Dolayısıyla varlığın değişmesiyle de zamanda bir değişme meydana gelmeyecektir.¹⁸⁶ Çünkü zaman, değişimin kendisi değildir; cismin kimliğine kavuştuğu ve hareketin saydığı bir süreçtir. Hareket ise herhangi bir değişimdir.¹⁸⁷

Öyle ise diyebiliriz ki, Kindî'ye göre tek bir zamandan söz edilebilir; o da alem ile birlikte var olan ve sonlu olan zamandır. Dolayısıyla bu zaman da değişime bağlı olması yönüyle izafidir.

III.1.2. DURUM (META¹⁸⁸) OLARAK ZAMAN

Kindî'den farklı bir sonuca sahip olmakla birlikte, Fârâbî'ye göre de zaman izafidir. O'na göre mevcutlardan hiçbirisi, var olmak için veya bir mevcudun sebebi olmak için asla zamana muhtaç değildir. Çünkü zaman, ortaya çıktığında zorunlu olarak hareketten kaynaklanmaktadır. Bu anlamda zaman, aklın bir şeyin varlığını (hareketli veya durağan olabilir) saymak/ ölçmek için saydığı, bir sayımdan ibarettir.¹⁸⁹

Fârâbî *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* adlı eserinde, Aristoteles'in alemin ezeliliğini ve Platon'un da alemin yaratılmışlığını savunduğu iddialarına açıklayıcı deliller getirmektedir. Aristoteles hakkında insanları bu çirkin ve

¹⁸⁵ Kindî, "Beş Terim Üzerine", s. 293.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 293.

¹⁸⁷ Kindî, "Allah'ın Birliği Ve Alemin Sonluluğu Üzerine", s. 205.

¹⁸⁸ Meta: 'ne zaman?' anlamına gelen Arapça soru edatıdır.

¹⁸⁹ Farabi, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayn., 2008, s. 3.

yadırganacak iddiaya sevk eden sebeplerden biri de O'nun *Sema ve Alem* kitabında “*bütün varlıklar için zamanda bir başlangıç yoktur*” şeklindeki ifadesidir. Ancak Fârâbî durumun sanıldığı gibi olmadığını ifade etmektedir. O'na göre zaman, feleğin hareketinin sayısıdır. Zaman, hareketten meydana gelir; bir şeyden meydana gelen ise o şeyi kuşatmaz. Öyle ise alemin zaman bakımından bir başlangıcı olmaması şu anlama gelmektedir: “*alem, bir ev veya bir hayvan gibi tedricen meydana gelmiş değildir. Evin veya bir başka cismin kısımları zaman bakımından birbirlerinden önce olmaktadır. Oysa zaman, feleğin hareketi sonucu doğmuştur. O halde alem için zaman bakımından bir başlangıcın bulunması imkansızdır.*”¹⁹⁰ Diğer bir ifadeyle, Tanrı tarafından zaman olmadan bir anda felek ortaya çıkmış; feleğin hareketi ile de zaman meydana gelmiştir. Dolayısıyla, zaman yokken âlem var olmakta ve âlemin var olmasıyla da zaman meydana gelmektedir.¹⁹¹

Fârâbî, *Uyunu'l-Mesail* adlı risalesinde de hareketin zamansal bir başlangıcı ve sonu olmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir. Çünkü felekler ve dolayısıyla devri hareketleri, Tanrı'nın kendini bilmesi ile meydana gelmiştir. Tanrı (ilk sebep) ise zamansız ve ezelidir. Alem de bu anlamda ezelidir.¹⁹² Aleme bir başlangıç tayin edilemeyeceğinden, alemle birlikte var olan zamana da bir baş ve son atfedilemez.

¹⁹⁰ Fârâbî, “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri içinde*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, ss. 171-172.

¹⁹¹ A.g.e., ss. 171-172; İ.Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, İstanbul: Bil Yayn., 2000, ss. 190-193.

¹⁹² Fârâbî, *Uyunu'l Mesail*, ss. 61-65.

Fârâbî'nin zamana dair fazla açıklaması olmamakla birlikte; O zamanı ayrıca, zaman (meta)¹⁹³ kategorisi altında incelemektedir. Meta (ne zaman); zaman içinde meydana gelen bir şeyin, ona örtüşen, belirli ve bilinen bir zamana nispetini ve bu zamanın o şeyin varlığının iki ucuna (başlangıç ve son) örtüşen iki ucunu (başlangıç ve son) sorarken kullanılmaktadır.¹⁹⁴ Örneğin bir şeyin başlangıcı ve sonu (iki ucu) hakkında “ne zaman” ile soru sorulabilmektedir.¹⁹⁵ Zaman içinde meydana gelen bu şey ise, hareketli veya sakin yahut hareketlide veya sakinde olduktan sonra cisim veya başka bir şey olabilir.¹⁹⁶

Böylece Fârâbî, zaman kategorisinin (meta) bizzat zamanı ifade etmediğini söylemektedir. O'na göre zaman (meta) lafzı, çoğunluğa göre sınırlı bir zaman için sorulan bir soru olarak kullanılmaktadır. Sınırlı zaman ise, geçmiş ve gelecek zaman istikametinde içinde bulunduğumuz andan uzaklığına göre sınırlanan zamandır. Nitekim, geçmişteki uzaklıklar dün, evvelki hafta, geçen yıl gibi isimlerle gösterilirken; gelecekteki uzaklıklar da yarın, öbür gün, gelecek yıl gibi isimlendirilmektedir.¹⁹⁷

III.1.3. ÖLÇÜ (MİKTAR) OLARAK ZAMAN

Görelî zaman kategorisine dâhil edeceğimiz bir diğer filozof ise İbn Sina'dır. İbn Sina *Fizik*'te zaman konusunu ele alırken öncekilerin zaman hakkındaki söylemleri ve bunların eleştirileriyle başlamaktadır. Daha sonra ise zamanın varlığı ve mahiyeti ile ilgili açıklamalarda bulunmaktadır.

¹⁹³ Zaman(meta): Bir cismin içinde bulunduğu zamana nispetle meydana gelen durumudur. (bkz. el-Amidi, *Mantık Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü*, çev. Bilal Taşkın ve Osman Nuri Demir, İstanbul: İz Yayn., 2016, s. 110.)

¹⁹⁴ Farabi, *Huruf*, s. 3.

¹⁹⁵ M.Naci Bolay, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul: MEB Yayn, 1989, s. 52.

¹⁹⁶ Farabi, a.g.e.,s. 3.

¹⁹⁷ Bolay, a.g.e., s. 53.

Ona göre, zaman maddeseldir; eğer başkalaşma ve hareket olmazsa, başka bir ifadeyle önce ve sonra olmaz ise zaman da olmayacaktır. Zaman bizatihi kaim değildir.¹⁹⁸ Dolayısıyla zaman, hareketin aracılığıyla maddede mevcut olduğundan izafidir. Nitekim göreliliği *Kategoriler*'de, iki tarafında birlikte mevcut olması şeklinde anlatılmaktadır. Yani hangisi var olur ise diğeri de var olur; hangisi yok olur ise diğeri de yok olur.¹⁹⁹ Bu anlamda zaman da göreliliği olarak var olmaktadır.

İbn Sina Aristoteles'in zaman açıklamasını benimsemektedir, ancak ona mesafe ve imkân kavramlarını da eklemektedir. Zamanın mesafeyle ilişkisini ise şu şekilde açıklamaktadır:

“.. aynı mesafeyi baştan sona kadar aynı hızla ve ya aynı yavaşlıkla alma imkanı vardır. Daha büyük mesafeyi daha çok veya az süratle alma imkânı değişmeyeceğine göre, hareket ve hıza göre başlangıç ve bitiş noktası arasında belli bir imkân (oran) olacaktır. Aynı mesafenin yarısını, aynı hız veya süratle oranlayacak olursak, aynı mesafenin başı ile yarısı arasında bir imkân elde edilmiş olur. O zaman, önceki imkân yarıya düşmüş olduğundan, farz edilen imkân bölümlenmiş olur. Her bölümlenen bir türlü miktar ya da miktarlı olduğundan, bu imkân da miktarsız olamaz. ... Bu miktar, yerde bulunan bir durumluluktur. O sabit olmayan, akıp giden bir durumdur, değişmez olmayan, yeniden var olan bir imkandır. Bu ise arada mesafe bulunan bir yerden diğerine geçen harekete aittir ki, ikisi bir anda beraber bulunmayan, öncesi ve sonrası olan hareketin miktarı olan zaman budur.”²⁰⁰

¹⁹⁸ İbn Sina, *Kitabu-ş-Şifa Fizik 1*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera yayın., 2014, s. 203.

¹⁹⁹ İbn Sina, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera yayın., 2010, s.145.

²⁰⁰ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: Ankara Üni. Basımevi, 1974, s. 66; İbn Sina, *Fizik 1*, ss. 199-200.

Zaman, kendi zatından dolayı zikredilen imkânın ölçüsüdür. Bu imkân ise öncelikli olarak var olur. O halde bu ölçü, kendi zatından dolayı önce ve sonra göreliliğini kabul etmektedir.²⁰¹

Diğer bir ifadeyle, aynı hareketle hareket eden iki hareketli arasında mesafe, hız, yavaşlık ve durağanlıkla ilişki açısından farklılaşmalar bulunmaktadır. Bu nedenle belirli bir imkân söz konusu olmakta ve bu imkânın bölünme niteliğine sahip olması kaçınılmaz olarak ölçü ve ölçülebilirliği gündeme getirmektedir. Söz konusu ölçü ise hareketin ölçüsüdür: bir mekândan diğer bir mekâna ya da bir konumdan, aralarında konumsal hareketin ortaya çıktığı bir mesafe bulunan, diğer bir konuma doğru olan hareketin ölçüsüdür. Bu anlamda hareketin ölçüsü ise zaman olmaktadır.²⁰²

O halde dikkate alınan hareket, yer değiştirme ve konumsal hareket'dir. Bu hareketlerde hareket önce gelen ve sonra gelen şeklinde bölünmektedir. Söz konusu öncelik ve sonralık ise mesafededir. Dolayısıyla zaman, mesafede önce ve sonra gelen şeklinde ayrıştığında hareketin sayısı olmaktadır.²⁰³

Bilinmelidir ki hareketteki önce ve sonra, zaman nedeniyle olan önce ve sonranın ardından gelmez. Aksine bizatihi onlar zamandaki önce ve sonrayı oluşturmaktadır. Hatta Aristoteles, “önce ve sonra ilk olarak mekânda, sonra konumda, sonra büyüklükte ve zorunlu olarak da harekettedir” demektedir.²⁰⁴ Bu öncelik ve sonralık olmaz ise zaman da mevcut olmayacaktır.

²⁰¹ İbn Sina, *Fizik 1*, s. 201.

²⁰² Muhittin Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, İstanbul: Litera yayn., 2006, ss. 294-295.

²⁰³ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 200.

²⁰⁴ Macit, *a.g.e.*, s. 298.

Anlaşıyor ki zaman, özü bakımından öncelik ve sonralık ile ilgilidir. Fakat zamanın öncelik ve sonralığı beraber bulunmaz. Önce olmak bakımından öncelik yok olur ve peşinden sonra olmak bakımından sonralık vücut bulur. Zamanın oluşması bu şekilde olduğuna göre o, yenileşen, her an yeniden olan şeyle beraber vardır ve bu yenileşme devam ettikçe zaman vardır.²⁰⁵

Hareket, mesafede önce gelme ile sonra gelmenin sınırlarını belirlemesi bakımından bulunmasaydı, zaman için bir sayı da bulunmayacaktı. Bundan dolayı, İbn Sina'ya göre zaman ancak hareket ile birlikte var olmaktadır.²⁰⁶ İbn Sina hareketi, zamanın varlığının nedeni; zamanı ise hareketin miktarının sonlu ya da sonsuz oluşunun nedeni olarak görmektedir.²⁰⁷

İbn Sina'nın *Uyûni'l-Hikme*'de 'hareket, zamanın meydana gelmesinin illetidir' şeklindeki tarifine, Fahreddin Râzî *Şerhu Uyûni'l-Hikme*'de karşı çıkmaktadır. Râzî'ye göre bu imkânsız bir durumdur. Çünkü, hareket halden hale değişme ise, bu hareketin anlaşılabilmesi için, hareketin başlangıç noktasındaki zamanın; hareketin ulaştığı noktadaki zamandan farklı olması gerekmektedir. Bu demektir ki hareket, mahiyetini gerçekleştirmekte zamana muhtaçtır. Hareket zamanın meydana gelmesinin illeti olsaydı, zaman da harekete muhtaç olurdu ki bu birbirlerine muhtaçlık durumu bir kısır döngü oluşturmaktadır.²⁰⁸

Buna mukabil, İbn Sina'ya göre zaman ile hareket arasında çift yönlü bir ilişki bulunmaktadır: öyle ki zaman, hareketi belirlerken; hareket de zaman için belirleyici

²⁰⁵ Atay, a.g.e., s. 67; İbn Sina, *Fizik 1*, s. 200.

²⁰⁶ Uysal, a.g.e., s. 246.

²⁰⁷ A.g.e., s. 247.

²⁰⁸ Altaş, a.g.e., s. 301.

olmaktadır. Zaman iki şekilde hareketi belirlemektedir: ilki, zaman sayesinde hareketin süreli (belli bir miktarda ve ölçülebilir) olmasıdır; diğeri ise, hareketin miktarının sayısal değerini göstermesidir. Öte yandan hareket de miktarını göstermesi bakımından zamanı belirlemektedir. Böylece, zaman hareketi ölçerken, hareket de zamanın ölçüsünü vermektedir. Bu ilişki hem önce olan hem de sonra olanın zamanda bulunması ve önce ile sonra gelme arasındaki farkın yine zaman ile bilinmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bazen ölçü aleti ölçüye, bazen de ölçü, ölçü aletine işaret etmektedir. Aynı şekilde kimi zaman mesafe, hareketin miktarına, kimi zaman da hareket mesafenin miktarına işaret etmektedir.²⁰⁹

Ayrıca İbn Sina, zamanın ancak hareket ile beraber tasavvur edilebileceği düşüncesindedir. Ona göre, hareketin bilincinde olmayan, zamanın da bilincinde olmaz. Buna örnek olarak ise Ashab-ı Kehf kıssasını vermektedir. İbn Sina Ashab-ı Kehf'in mağarada geçen süre esnasında zamanın geçtiğinin farkında olmamalarını, hareketten yoksun olmalarına bağlamaktadır. Çünkü insan zihni zamanı, hareket ile beraber algılamaktadır.²¹⁰

Yine bu noktada F. Râzî, İbn Sina'nın uçan adam metaforuna benzer bir örnekle, İbn Sina'ya karşı çıkmaktadır. Şöyle ki, feleklerin ve yıldızların dönüşünden habersiz, karanlık bir odada bütün hareketlerden yalıtılmış kör ve sağır bir insan tasarlasak; bu insan zamanı zorunlu olarak baki ve devam eden bir durum olarak bilecektir. Bu bilme

²⁰⁹ Uysal, a.g.e., s. 246; İbn Sina, *Fizik 1*, s. 212.

²¹⁰ Uysal, aynı eser, s. 247; İbn Sina, a.g.e., s. 194.

ise, Râzî'ye göre, zamanın ister hareket ister sükûn olsun meydana geldiğini ve hareketin bir arazi olmadığını göstermektedir.²¹¹

İbn Sina'ya göre ise ancak yenilenen bir durum var olduğunda zaman da var olabilir. Bu anlamda hareket olmaksızın zaman da olmayacaktır. Ancak, O, yalnız hareketin değil sükûnun da zaman ile ölçüldüğünü iddia etmektedir. Çünkü sükûn, bir zaman diliminde nicelik, nitelik, yer ve konum bakımından tek bir durumda hareket etme özelliğine sahip şeylerde hareketin olmamasıdır. Böylece o, iki anda sükûn üzere bulunur.²¹² Yani durağanlık, hareketin mutlak yokluğu değildir. Böylece zamana arazi bakımından sükûn da dahil olmaktadır. Ekseriyetle de iki hareket arasında bulunan ve kendisi için bir şekilde önce gelme ve sonra gelmenin söz konusu olduğu durağanlık sayılmaktadır.²¹³ Dolayısıyla zaman, sükunu da arazi olarak ölçmektedir.

Zamanın hareket ile beraber var olmasına bir diğer itiraz ise, hareketlerin çokluğuna mukabil zamanın tek olmasıdır. Hareketler pek çok olduğuna göre her harekete bir zaman düşmesi ve pek çok zaman olması gerekir ki, bu zamanların tek bir anlık meydana gelmesi mümkün değildir.²¹⁴ Dolayısıyla bütün hareketler için farklı zamanlar söz konusu değildir. O halde zaman her hareketin değil bir hareketin ölçüsü olmak durumundadır. Buna karşılık İbn Sina, zamanın, en büyük feleğin hareketinin miktarı olduğunu iddia etmektedir.²¹⁵

²¹¹ Altaş, a.g.e., s. 305.

²¹² İbn Sina, *Kitabu'l-Hudud*, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan, Ankara: Elis Yayn., 2013, s. 52.

²¹³ İbn Sina, *Fizik 1*, s. 219.

²¹⁴ Altaş, a.g.e., ss. 301-304.

²¹⁵ İbn Sina, *en-Necat*, s. 107; s. 128.

İbn Sina'ya göre zaman var olması bakımından, tek bir hareketin ölçülmesi ile ilgilidir. Zaman bu bir hareket ile var olduğunda, diğer hareketler de onunla ölçülür. Bu hareket ise, bilfiil uçlarla sınırlanmayacak ve üzerinde sürekliliğin mümkün olacağı bir harekettir. Bu ise, döngüsel harekettir. Nitekim eğer döngüsel cirim için döngüsel bir hareket olmaz ise, doğrusal olana yönler arız olmayacak; dolayısıyla doğal, doğrusal hareketler ve zorlamalı hareketler de olmayacaktır.²¹⁶

Zamanın mahiyeti ile ilgili bir diğer husus ise, bitişik ve sürekli olmasıdır. Hareketlerin ve mesafelerin bitişikliğine paralel olarak zaman da bitişiktir.²¹⁷ Diğer taraftan zamanın önce ve sonraya bölümlenmesi ile geçmiş ve gelecek zaman meydana gelmektedir. Zamanın önceliği ve sonralığı beraber bulunmadığı gibi, geçmiş ve gelecek de beraber bulunamamaktadır. Ancak zaman, sürekli ve bitişik olduğundan bu bölümlendirme yani geçmiş ve gelecek zihni kavramlardır. Dışarıda beraber bulunmasalar da zihinde beraber bulunabilirler.²¹⁸ Bununla birlikte, geçmiş ve geleceği ayırdığına inanılan; vehmedilen bir ayrım vardır. Bu vehmi ayrım 'an'dır ve bilfiil mevcut değildir. Aksi takdirde zamanın bitişikliği kopacaktır ki bu durum imkansızdır. O halde şimdiki zaman (an), zamanın bölümü olmamaktadır. Bu anlamda 'an' geometrik noktaya benzetilmektedir. Noktanın çizgiyi saydığı gibi an da zamanı saymaktadır.²¹⁹ Zamandaki an ayrıca, sayıdaki bir gibidir. Önce gelen ve sonra gelen ise, tıpkı çift ve tekin sayıda bulunması gibi zamanda olmaktadır. Saatler ve günler ise, tıpkı iki, üç, dört ve onun sayıda bulunması gibi zamanda olmaktadır.²²⁰

²¹⁶ İbn Sina, *Fizik 1*, s. 216; *en-Necat*, s. 107.

²¹⁷ İbn Sina, *Fizik 1*, s. 204.

²¹⁸ Atay, a.g.e., s.68.

²¹⁹ İbn Sina, *Fizik 1*, s. 211.

²²⁰ A.g.e., s. 219.

Şeyin zamanda oluşuna gelince; şey, onun için önce gelen ve sonra gelen anlamı bulunmak suretiyle zamanda olmaktadır. Zatında önce gelen ve sonra gelen anlamı bulunan her şey ya hareket ya da hareket sahibidir. Dolayısıyla tüm hareketler ve hareketliler zamandadır. Yer değiştirme gibi mesafeye dair olan hareketler zamanın varlığı ile ilgilidir ve gereklidir. Mesafede olmayan niteliksel ve niceliksel hareket ise zamanda olmakla beraber, zamanın varlığı ile ilgili değildir. Tıpkı ısınmanın bir uçtan diğer uca başlaması gibi; bir uçtan diğer bir uca başlayan mekânsal harekete benzeyen başkalaşım, kendileri için önce gelme ve sonra gelme bulunması nedeniyle zamandadırlar.²²¹ Bu anlamda herhangi bir değişme de zamandadır. Ancak bu başkalaşım ve değişimler zamanın varlığının nedeni değildir.

Bazı durumlar ise zamanda değildir. Bunlar, kendilerinde hiçbir şekilde önce ve sonra gelme bulunmadığından, zamanda değildirler; ancak zamanla beraber olabilirler. İbn Sina buna “alemin, hardal tanesi ile beraber bulunduğu halde onun içinde olmaması”nı örnek vermektedir. Eğer bir şey için bir yönden örneğin hareketli olması yönünden, önce gelme ve sonra gelme söz konusu ise; o, bu yönden zamandadır: diğer yönden örneğin zat ve cevher olması yönünden öncelik ve sonralığı kabul etmez ise; o halde o, bu yönden zamanda değildir. Zamanda olmayan ancak zamanla beraber olan şeyin varlığına gelince o, ‘dehr’²²² (tüm zamanın sürekliliği) ile beraberdir. Nitekim her varlığın bahsi geçen sürekliliği de dehr’dedir. İbn Sina burada süreklilikten kastının

²²¹ İbn Sina, *Fizik 1*, ss. 219-220.

²²² Dehr: genelde alemin, varlığının başlangıcından son bulacağı ana kadarki müddetin; zaman aralığının adıdır. Ayrıca, süresi çok, uzun olan her müddet, zaman aralığı da dehr ile ifade edilmektedir. Bu yönüyle zaman sözcüğünden farklıdır. Nitekim zaman; süresi az, kısa olan ve çok, uzun olan müddeti, zaman aralığını kapsamaktadır. (Bkz. Ragıb el-İsfahani, *Müfredat*, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayn., 2012, s. 558.); dehr ayrıca, ilahi sudurun yayılmasından ibaret daimî an olarak zamanın önce ve sonrasını birleştiren iç yüzü olarak da tanımlanmıştır. (Bkz. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara: Elis Yayn., 2003, s. 100.)

“varlığının aynıyla (bizzat) ve bitişiklik üzere, peşi sıra her bir vakitte birlikte olması” olduğunu ifade etmektedir.²²³

Fiziksel (maddi) varlıklar zamandadır, yani zaman tarafından kuşatılmaktadır. Buna karşın; metafiziksel (maddeden ayrı) varlıklar zamanda değil; zamanla birliktedir ve mutlak zamanın sürekliliği ile beraberdir.²²⁴

İbn Sina’nın bu anlamda dehr’den bahsetmesi, bir sonraki bölümde mutlak zaman teorileri ile ilişkilendireceğimiz Platon’un ezeli süresini andırmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Platon iki zamandan bahsetmekteydi: biri hareketle beraber olan zaman (kronos) biri de idealar âlemine ait olan ezeliyet (aion). İbn Sina ise böyle bir ayrım yapmaksızın Aristotelesçi bir çizgide zamanı hareket ile beraber var olan olarak açıklamakta, ardından dehr ve sermed²²⁵ tanımlarına da yer vermektedir.

Hudud’da dehri “zamanın bütününde sabitliğin değişime izafe edilmesinden anlaşılan mana”²²⁶ olarak tanımlamaktadır. Böylece, dehr zamanı kuşatmaktadır. İbn Sina *Fizik*’te de dehr için, “sabitliğin sabit olmayana kıyası” benzetmesi yapmaktadır. Bu beraberliğin dehr ile olan ilişkisi, aynı bir küçücük an’ın zamanla ilişkisi ve sabit halerin birbiriyle ilişkisi gibidir.²²⁷ Bahsi geçen sabit durumların birbiriyle ilişkisi ise sermed diye isimlendirilmektedir. O halde sermed, “peş peşe anları kıyaslanmaksızın mutlak olarak değişim ve başkalaşmanın mümkün olmaması anlamında varlığın her

²²³ İbn Sina, *Fizik 1*, s. 220.

²²⁴ İlhan Kutluer, “zaman”, *TDVİA*, cilt:44, 2013, s. 113.

²²⁵ Sermed: öncesiz ve sonrasızlık, mutlak sonsuzluk, aeternitas, bir şeyin zamanın dışında veya ötesinde olmasını, zamana ve koşullara bağlı olarak değişmediğini ifade etmektedir. (Bkz. Vural, a.g.e., s. 325.); ayrıca daimî olan, sürekli veya ezeli/ebedi bir şekilde devam eden anlamlarına gelmektedir. (Bkz. İsfahani, a.g.e., s. 718.)

²²⁶ İbn Sina, *Hudud*, s. 48.

²²⁷ İbn Sina, *Fizik 1*, s. 220.

sürekliliği (ezeli- ebedi var oluş)”²²⁸ olmaktadır. Öyle ise sermed, dehr’i kuşatmakta ve mutlak varlığın sürekliliği olmaktadır.²²⁹

F. Râzî *Şerh*’inde Platoncu bulduğu İbn Sina’nın bu ayrımını şu şekilde formüllestirmektedir: “*zaman; değişenin değişenle ilişkisini ifade ederken, dehr; değişmeyenin değişenle ilişkisini ve sermed; değişmeyenin değişmeyenle ilişkisini oluşturmaktadır.*”²³⁰

İbn Sina ayrıca, zamanın ezeli olduğunu savunmaktadır. Ona göre zaman için yine zamanda bir başlangıç noktası tayin edilemez. Zamanın belirli bir anda başladığı kabul edildiğinde, o andan önce de bir zamanın bulunduğunu kabul etmek gerekecektir; çünkü zaman zati gereği öncelik ve sonralığı da içermektedir. Dolayısıyla bu durum sonsuza kadar böyle gider.²³¹ O halde zaman için zamansal bir başlangıçtan söz edilemez; bu anlamda zaman ezelidir. Zaman, zamansal olarak sonradan meydana gelmiş bir şey değil, ancak varlığını başkasından almak suretiyle meydana gelmiş bir şeydir. Onu meydana getiren ise zaman ve müddetle değil, zatiyla ondan önce olur.²³² Bunu İbn Sina, ışığın güneşten yayılmasına ve elin hareketiyle anahtarın hareket etmesine benzetmektedir.²³³

O halde İbn Sina alemin dolayısıyla da zaman ve hareketin beraber, ezeli/sonsuz olduğunu iddia etmektedir. Çünkü İbn Sina, yaratmanın ezeli yani sürekli olduğunu

²²⁸ İbn Sina, *Fizik 1*, s. 220.

²²⁹ Kutluer, a.g.m., s. 113.

²³⁰ Aynı eser, s. 113.

²³¹ Uysal, a.g.e., ss. 247-248; İbn Sina, *en-Necat*, s. 107; Atay, a.g.e., s. 80.

²³² İbn Sina, a.g.e., s. 107.

²³³ Mehmet Dağ, “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, *AÜİFD*, Cilt: 19, sayı: 1, 1971, s. 108.

iddia etmektedir. Ona göre Tanrı'nın varlık vermesine bir başlangıç tayin edilemez.²³⁴ Dolayısıyla O'na göre, Tanrı'nın varlığı kabul edilen her anda, Tanrı ile beraber alem de var olacaktır. O halde Tanrı, zamanda değil; zatı itibariyle bunları öncelemektedir.

III.1.4. ÖZNEL ZAMAN

Gazâlî ise *Tehafüt el-Felasife* adlı eserinde filozofların alemin ezeliliği ve ebediliğine dair iddialarına karşı çıkmaktadır. Gazâlî 'ye göre zaman da alem de sonradandır ve yaratılmıştır; yani ezeli değil bir başlangıca sahiptirler.

Gazâlî der ki: “*Allah, alem ve zamandan öncedir. Yani Allah vardı, alem yoktu; sonra Allah yine vardı ve O'nunla birlikte alem de var oldu.*”²³⁵ Bu sözden maksat, iki zatın yani Allah ve alemin ayrı varlığıdır. Allah'ın önceliğinden ise bir geçmiş manası değil; O'nun alem olmaksızın tek başına varlığının anlaşılması gerekmektedir. Gazâlî, burada zamanın üçüncü bir unsur olarak araya girmiş tasavvur edilmesinin, öncelik ve sonralığı anlamak sebebiyle vehmin²³⁶ bir işi olduğunu belirtmektedir. Bunun gibi, alemin ötesinde bir boşluk ve doluluk tasavvur etmenin de vehmin işi olduğunu söylemektedir.²³⁷

²³⁴ Kutluer, a.g.m., s. 113.

²³⁵ Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik yayın., 2015, s. 32.

²³⁶ Vehm: İslam filozoflarına göre duyular: havass-ı zahire-i hamse (beş duyu organı) ile birlikte havass-ı batıneyi de kapsamaktadır. Havass-ı batine de beş tanedir ve bunlardan biri de kuvve-i vehime'dir. Dış duyular aracılığı ile ortak duyu tarafından edinilen suretler hayalde saklanır; kuvve-i vehime ise hayaldeki bu cüz'i suretleri, bilgileri işler. Bunların işlenmesinden elde edilen bilgilerde hafızada saklanır. Vehimenin idraki mahsusata bağlıdır. Kimi zaman ise bu cüz'i suretler üzerinde kuvve-i mutasarrıfa yardımıyla keyfi tasarrufta bulunur. Dolayısıyla her zaman doğru ve geçerli değildir... (bkz. el-Amidi, a.g.e., s. 88.)

²³⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayn., 1976, s. 175.

Gazâlî'ye göre, alem zamanda yaratılmış ve zaman da alemle birlikte var olmuştur. Zaman da mekân gibi, sonludur ve başlangıcı vardır.²³⁸ O halde, izafi olarak önceye ve sonraya bölünen zamanın boyutu ile, yine izafi olarak alta ve üste bölünen mekânın boyutu arasında bir fark bulunmamaktadır. Üstün üstünde herhangi bir üst bulunmadığının ispat edilmesi mümkünse, önceden önce gerçek bir öncenin bulunmadığını ispat da mümkündür. Nitekim filozoflar alemin ötesinde boşluk ve doluluk bulunmadığı konusunda ittifak etmişlerdir.²³⁹ Böylece Gazâlî, zamanın başlangıcı ve sonu olduğunu; zamandan önce zaman olmadığını ileri sürmektedir.

Buna ilaveten, Gazâlî için mutlak mekân ve mutlak zaman olması mümkün değildir. Zaman ve mekân bu anlamda alemin yaratılmasıyla var olmuş izafi kavramlardır. Tanrı ise zaman ve mekân dışı olmasından dolayı, O'nun için alemin yaratılmasından 'önce'den bahsetmek anlamsız olacaktır.²⁴⁰ Ancak tam da bu noktada İbn Rüşd, zamanın sonradanlığı önceyi de gerektireceği iddiasıyla Gazâlî'ye karşı çıkmaktadır.²⁴¹

Zaman, olaylar arasındaki ölçülebilir süre olması yönüyle de olaylardan, alemde ve gözlemciden bağımsız olması mümkün değildir.²⁴² Böylece Gazâlî için zaman, öznel ve görelidir.

²³⁸ Mehmet Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", *AÜİFİİEY*, Sayı: 2, s. 84.

²³⁹ Gazâlî, *Tehafüt*, s. 34.

²⁴⁰ M. B. Altaie, "Time in Islamic Kalam", Conference on Einstein, God and Time içinde, Oxford University, 2005, s. 1; Fazlur Rahman, "The Eternity Of The World And The Heavenly Bodies İn Post-Avicennan Philosophy", *Essays On İslamic Philosophy And Science* içinde, Ed.George Hourani, Albany: State University Of New York, 1975, s. 223.

²⁴¹ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, çev. Mehmet Dağ- Kemal Işık, Samsun: Ondokuz Mayıs Üni. Yayn., 1986, ss. 19-49.

²⁴² Altaie, a.g.e., s.10.

Gazâlî *Tehafüt*'de zamanın mahiyeti hakkında fazla açıklama yapmıyor gibi görünse de *Mi'yârü'l-İlm*'de zaman ve dehr tanımına yer vermektedir. Burada zamanı “hareketin öncelik ve sonralık bakımından miktarı”²⁴³; ve dehri “zamanın tümünde sabitlik ve değişmezliğin nefse izafe edilmesinden anlaşılan ma'kul mana”²⁴⁴ olarak tanımlamaktadır.

Ancak bu tanımlamalara, filozofların kullandıkları kelimelerin manalarını bilmek ve onlara onların diliyle cevap vermek adına yer verildiğini belirtmektedir. Gazâlî, bu açıklamaların yalnızca kelime şerhi olduğunu da ifade etmekte ve filozofların açıkladığı şekilde olduğuna dair bir burhan çıkması halinde tanım olacağı; yani henüz hakikatte öyle olduğu yargısı içermediği konusunda okuyucuyu uyarmaktadır.²⁴⁵

III.1.5. HAREKETİN SAYISI OLARAK ZAMAN

Gazâlî'nin aksine, zamanın ezeli ve sonsuz olduğunu savunan bir diğer filozof ise İbn Rüşd'dür. O'na göre zaman aslında kesintisiz, devri ve ezeli kabul edilen semavi hareketin sayısı olmak yönüyle ezeli, kesintisiz ve sonsuzdur.²⁴⁶ İbn Rüşd bu anlamda, Gazâlî'nin sonsuz bir cismin var olması imkânsız olduğu gerekçesiyle; mekân, hareket ve zamanın da sonsuz olamayacağı şeklindeki değerlendirmesinin yanlış olduğunu belirtmektedir.²⁴⁷

İbn Rüşd ayrıca *Tehafüt'u't-Tehafüt*'de, Gazâlî'nin filozofların alemin ve dolayısıyla zamanın ezeliği hakkındaki görüşlerine karşı iddialarını eleştirmekte ve

²⁴³ Gazali, *Mi'yârü'l-İlm*, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak, İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başk. Yayn., 2013, s. 450.

²⁴⁴ A.g.e., s. 450.

²⁴⁵ A.g.e., ss. 416-418.

²⁴⁶ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayn., 2003, s. 73.

²⁴⁷ A.g.e., s. 74.

alemin var olmasından önce bir zamanın düşünölemeyeceği sebebiyle ezeli olduğuunu ifade etmektedir. Tanrı alemde öncedir; ancak zaman bakımından değil, öz bakımından öncedir. Dolayısıyla Gazâlî'nin "Allah'ın alemden önce gelmesi, zamanda bir öncelik değildir" sözü doğrudur. Fakat Gazâlî'nin açıklamasının aksine, Allah'ın zamanda bir önceliği yok ise; alemin de sonra gelmesi ancak nedeninin nedenden sonra gelmesi şeklindedir. Alemin zamanda yaratılması mümkün değildir.²⁴⁸

Tabiatında hareket bulunan varlık zamandan ayrılamaz iken; tabiatında hareket bulunmayan varlığa hiçbir şekilde zaman ilişemez. O halde bu iki varlığın öncelik sonralık ilişkisi; iki hareketlinin öncelik sonralık ilişkisi şeklinde değildir. İbn Rüşd, Gazâlî'nin yaptığı bu Allah- alem karşılaştırmasının yanlış olduğuunu belirtmektedir.²⁴⁹

Diğer taraftan zamanın doğrudan kavranıp tanımlanamayacağını iddia eden İbn Rüşd, hareket düşünölmeksizin tasavvur edilmesinin de imkânsız denecek kadar zor olduğuunu ileri sürmektedir. Çünkü zaman, sadece tabiatı gereği hareketli veya değişen varlıklar için söz konusu olmaktadır.²⁵⁰

İbn Rüşd zamanın hareket sayesinde bilindiğini; hatta yer değiştirme hareketine benzetme yöntemiyle kavranabileceğini iddia etmektedir. Ancak ona göre bu, hareket-zaman ilişkisinin yalnızca epistemolojik boyutunu göstermektedir; ontolojik anlamda aralarında bir zorunluluk bulunmamaktadır. Hareket duyular tarafından algılandığından, zaman olmasa da hareket tasavvur edilebilmektedir. Dolayısıyla bilgi ve idrak açısından hareket daha öncedir. Buna mukabil zaman bilincinin oluşması için hareketin varlığı şart değildir. Hiçbir hareketi algılamadıkları halde zamanın farkında olan insanlar

²⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, s. 37.

²⁴⁹ A.g.e., s. 39.

²⁵⁰ Sarioğlu, a.g.e., s. 71.

düşünebiliriz.²⁵¹ O halde zaman da ontolojik anlamda hareketi önelemektedir. Nitekim zamanın, hareketin sayısını belirlemek için bir ölçü işlevi yüklendiğini söyleyen İbn Rüşd, bu ilişkide hareketin sayılan taraf; zamanın ise kendisiyle sayılan anlamında sayı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla sayılanın yokluğu durumunda dahi sayının var olması gibi, hareket olmaksızın zamanın mevcut olabileceği fikrine ulaşmaktadır.²⁵²

Diğer taraftan, hareket ve zaman arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Zaman, zihnin harekete nispetle meydana getirdiği bir nosyondur. Ancak bununla birlikte ne hareket ne de zaman ortadan kaldırılabilir, çünkü zamanın varlığı ancak hareketi kabul etmeyen varlıklarda imkânsız olur. Ancak zaman, hareketli varlıklarla ya da onların varlığının düşünülmesiyle zorunlu olarak ilişkilidir.²⁵³ Dolayısıyla idrak edilsin ya da edilmesin, İbn Rüşd zaman ve hareketin, insan idrak ve bilincinden bağımsız bir varlığa sahip olduğunu da belirtmektedir.²⁵⁴

Buna mukabil, zamanın varlığı ile ilgili Aristoteles'in *Fizik*'te yaptığı 'ancak sayan bir ruh olduğunda sayının da olacağı' yorumundan hareketle İbn Rüşd *Fizik Şerhi*'nde zamanın bilfiil varlığını sayan ruha bağlamaktadır. O'na göre, hareket ruh olmaksızın var olabilmekte, dolayısıyla hareketteki önce sonra bilkuvve sayılacağından; ruh olmadan da zaman da bilkuvve var olmaktadır. Ancak bilfiil sayıldığında zaman da bilfiil var olmaktadır. O halde sayan bir ruh olmaksızın zamanın da bilfiil olması mümkün olmamaktadır.²⁵⁵

²⁵¹ Sarıoğlu, a.g.e., s. 71.

²⁵² A.g.e., s. 72.

²⁵³ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, s. 40.

²⁵⁴ Sarıoğlu, a.g.e., s. 72.

²⁵⁵ Cecilia Trifogli, "Averroes's Doctrine of Time and Its Reception in the Scholastic Debate", *the Medieval Concept of Time* içinde, ed. Pasquale Porro, 2001, s. 60; ayrıca bkz. Ruth Glasner, *Averroes' Physics*, UK: Oxford University Press, 2011, ss. 162-163.

İnsan zamanı, ancak kendinin iki farklı an arasında bir değişim içinde olduğunu fark etmek ile kavramaktadır. Alemdeki bu değişim ise göklerin hareketinin sonucu olmaktadır. Böylece, insanın kavramasından bağımsız olarak da göklerin hareketi ile birlikte alemde değişim ve dolayısıyla zaman var olmaktadır.²⁵⁶

O'na göre, zaman göklerin dairesel hareketinin ölçüsü olmakla birlikte kendisi de dairesel/devridir. Öyle ise, dairedaki bir nokta gibi, zamandaki her an, bir zaman periyodunun başlangıç ve sonunu oluşturabilmektedir. Ancak genel anlamda zaman başlangıçsız olmaktadır.²⁵⁷ Öyle ise zaman, bir nehir gibi çizgi boyu akıp giden bir şey olmaktan çok, daire üzerinde bulunan bir nokta gibi bittiği anda yeniden başlayan bir olgudur.²⁵⁸ Ayrıca zamanın varlığı bu anlamda sadece semavi hareket ile ilişkilendirildiğinden, zaman tektir. Nitekim zaman ile hareket arasındaki bağ, sayı ile sayılan şeyin bağıntısına benzetildiği için de sayılan şeyin çoğalması ile sayının çoğalmadığı gibi hareketlerin çokluğu zamanı belirlemez. Zaman, tüm hareketler ve bütün hareketliler için aynı olup; her yerde bulunmaktadır.²⁵⁹

Zaman ile ilgili bir diğer husus ise “an”dır. İbn Rüşd ‘an’ı şimdi var olan olarak tanımlamaktadır. Şimdi var olan ise, zorunlu olarak geçmişle gelecek arasında bulunmaktadır; geçmiş için son, gelecek için başlangıç olmaktadır. O halde şimdi var olandan önce bir geçmişin bulunmadığını düşünmek imkansızdır. Matematikteki noktada ise durum böyle değildir, çünkü nokta çizginin ucu olup çizgiyle birlikte

²⁵⁶ Jon McGinnis, "Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition) içinde, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab: Stanford University, 2015, URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/arabic-islamic-natural/>.

²⁵⁷ A.g.e.

²⁵⁸ Sarioğlu, a.g.e., s. 74.

²⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, s. 43.

bulunmaktadır. Bunun nedeni çizginin hareketsiz olmasıdır. Böylece İbn Rüşd ‘an’ın noktaya benzetilmesinin bir yanılgı olduğunu belirtmektedir. Buna ilaveten, “*iddia edildiği gibi üst, önceye; an, noktaya; durumu olan nicelik, durumu bulunmayan niceliğe benzemez*” demektedir.²⁶⁰

Zaman bu anlamda, geçmişte var olup, bir ilk başlangıcı bulunmayan şeydir; çünkü sonradan var olmuş her başlangıç şu andır ve her şu andan önce de bir geçmiş bulunmaktadır. O halde zaman, geçmişle birlikte bulunup sonsuza dek uzanır ve onun bir bütünü yoktur; onun parçaları bütündür. Dolayısıyla zamana eşit ve zamanın da kendisine eşit olduğu şeyin sonsuz olması gerekmektedir.²⁶¹

III.1.6. HAYALÎ ZAMAN

Zamanın izafî ve hatta vehmi olduğunu savunan bir diğer düşünür ise İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî, zamanın, tabiatın dört temel unsurundan biri olduğunu belirtmektedir. Bunlar unsurlar ise: zaman, mekân, cevher ve arazdır. Ayrıca O'na göre zaman; devri, dairesel, izafî, süreksiz, ayrık ve hayalidir.²⁶²

İbnü'l-Arabî zamanın kendine ait ayrı bir varlığının olmadığını iddia etmektedir. Zamanın hayali varlığını şu şekilde açıklamaktadır: “*ezelin Allah’a nispeti, zamanın bize nispeti gibidir. Ezel nispeti dış varlığı olmayan olumsuz bir nitelemedir. Dolayısıyla bu hakikatten varlık meydana gelmez. Zaman ise mümkün, varlığı sanal*

²⁶⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, ss. 41-42.

²⁶¹ A.g.e., s. 67.

²⁶² Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l Arabi Zaman ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayn., 2013, s. 62.

bir nispettir...”²⁶³ O halde zaman, mümkün aleme nispetle var olmayan, hayali bir sıfat gibidir.

*“Zaman ve mekân da tabii cisimlerin bir neticesidir fakat zaman kendi başına var olmayan hayali bir şeydir. Ne zaman? Sorusunu sordüğümüzde feleklerin hareketi ve yerleşik şeyler tarafından bize gösterilir. Böylece, zaman ve mekân hakikatte yoktur.”*²⁶⁴

Biz bu hayali zamana, semavi feleklerin ve diğer tüm fiziksel nesnelerin pratik tanımlayıcı hareketlerini ve olayları kronolojik olarak düzenlemek için ihtiyaç duyarız. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre gerçek var oluş hareketi, mekâna ya da zamana değil, sadece hareket eden yani gerçekte var olan şeye (hareketliye) atfedilebilir. Dolayısıyla zamanın gerçek ve müstakil varlığından söz edilemez.²⁶⁵

İbnü'l-Arabî, hareket veya değişim olmadan zamanın hiçbir anlamı olmayacağını ifade etmektedir. Nitekim uyurken zamanı hissetmememizin sebebi de budur. Bu anlamda zamanın mutlak bir anlamı yoktur: zaman sadece bir şeye nispeten o şeyin varoluş halini tanımlamak için kullanılmaktadır.²⁶⁶

Fütuhât-ı Mekkiyye'nin elli dokuzuncu bölümünün başında İbnü'l-Arabî, ‘zaman’ı açıklayıcı şu beyitlere yer vermektedir:

*“Hasılını öğrenirsen, şüphesiz zaman
Gerçektir. O, vehimlerle bilinir.
Doğa gibi tesirdedir onun gücü,*

²⁶³ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yayn., 2008, c.2, s. 382.

²⁶⁴ Yusuf, a.g.e., s.66.

²⁶⁵ İbnü'l-Arabî, a.g.e., c.2, s. 383; Yusuf, a.g.e., s. 26.

²⁶⁶ Yusuf, a.g.e., s. 68.

Zamanın ve doğanın dış varlığı ise yoktur.

Şeyler onunla belirlenir. Onun ise

Kendisinde hükümranlılığı olacak bir dış varlığı yoktur.

Akil, suretini idrak etmekten acizdir

Bu nedenle şöyle der: dehr mevhumdur

Nezihlik olmasaydı, İlah onunla isimlendirmezdi

Varlığını; kalpte büyüklüğü vardır.

İnsaf edersen, zamanın aslı ezeldendir

Onun hükmü de ezelidir ve o hükmedilendir.”²⁶⁷

İbnü'l-Arabî zamanı ikiye ayırmakta ve bunların da ruhun (nefs-i külli'nin) iki kuvvesinden doğduğunu söylemektedir. O'na göre, tabii (maddi) zaman, kuvve-i ameliyye ile; fevk-i tabii (manevi) zaman ise kuvve-i ilmiyye ile ilgilidir.²⁶⁸ Diğer bir ifadeyle maddi zaman, gök cisimlerinin ve maddi şeylerin hareketleriyle tanımlanmaktadır. Manevi zaman ise, manevi hallerdeki değişimi karşılaştırmak için kullanılmaktadır.²⁶⁹

Zamanın iki çeşit olması gibi, İbnü'l-Arabî için dünya da maddi ve manevi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Manevi dünya, maddi dünyanın yaratılışını öncelemektedir. Bu anlamda fiziksel dünyanın yaratılmasından önce manevi zaman bulunmaktadır. Bu manevi zaman, ruhlar ve Esma arasındaki ilişkinin tanımlanması için gerekmektedir.²⁷⁰

O'na göre, bir bütün olarak dünya (maddi ve manevi), her zaman vardı ve her zaman da var olacaktır, yani ebedidir. Diğer bir ifadeyle, başı ve sonu yok; yani

²⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütihat*, c.2, s. 380.

²⁶⁸ Yusuf, a.g.e., s. 26.

²⁶⁹ A.g.e., s. 70.

²⁷⁰ A.g.e., s. 73.

sonsuzdur. Ancak Allah'ın sonsuz ilminde dünyanın var olmasından öncesi de vardır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin dünya için ifade ettiği sonsuzluk, başı veya sonu olmayan bir daire gibidir. Bu dairede bir noktayı seçtiğimizde (şu an) ve bir yön belirlediğimizde (geçmiş veya gelecek) izafi bir başlangıcı veya sonu tanımlamaktayız.²⁷¹ Böylece 'şimdi', bir dairedeki zamanın iki sonunu birleştirmektedir.²⁷² Bu anlamda İbnü'l-Arabî, varoluşun dairesinin (dehr) sonsuz olduğunu ifade etmektedir. İzafi/hayali başlangıç ezel; hayali son ise ebed olmaktadır.²⁷³ O halde geçmiş ve geleceğin gerçek varlığı olmadığı ve gerçek var olanın sadece şimdi olduğu anlaşılmaktadır. O'na göre, sonsuz daire yani dehr ise an-ı daim²⁷⁴ yani vücud-u müstemir (hep devam eden varlık) şeklinde ifade edilmektedir.²⁷⁵

İbnü'l-Arabî ayrıca dehr'in bir Esmâ-i İlahiyye olduğunu belirtmektedir. Allah Dehr'dir²⁷⁶; çünkü bütün dünya, zaman ve mekân, ezelden ebede her şey Allah'ın

²⁷¹ Yusuf, a.g.e., s.74.

²⁷² A.g.e., s. 95.

²⁷³ A.g.e., s. 96; İbnü'l-Arabî *Kitabu'l-Ezel* adlı eserinde ezel ve ebedin aslında bir başlangıcın veya sonun reddi olduğunu, yani sonsuz bir kaplam olmadığını belirtmektedir. O'na göre hiçbir şeye ezeli diyemeyiz. (Yusuf, a.g.e., s. 116.); *Fütuhât*'ta ise ezel ve ebedin, zamanın iki ucunun olmayışı demek olduğunu ifade etmektedir. (İbnü'l-Arabî, a.g.e., c.14, s. 279.)

²⁷⁴ An-ı Daim: Tasavvufta "an" kavramı vahdet fikri ile birleştirilmektedir. Şimdiki zaman ile ezel ve ebedin birleştiği bu 'an'a, ân-ı dâim denilmektedir; bundan da Allah'ın ezel ve ebedi kaplaması ve zaman üstü oluşu kastedilir. İbnü'l-Arabî de dahil bazı mutasavvıflara göre dün, yarın, bugün gibi zaman sınırlamaları sadece değişen varlıklar için geçerli olmaktadır, dolayısıyla izâfî ve nisbîdir. Mutlak ve değişmeyen ilâhî varlık (el-Hazretü'l-İlâhiyye) için ise zaman sınırlamalarından söz etmek mümkün değildir; O'nun hakkında ezelden ebede bütünüyle zaman tıpkı an gibi değişmez, sınırsız ve boyutsuzdur. İşte zamanın bu nitelikleri Tanrı'nın ezelden ebede doğru uzanan bütün zamanlardaki kesintisiz tecellisidir. Böylece ân-ı dâim ezel, ebed ve şimdiki zamanı birleştirir. Bu sebeple tasavvufta ân-ı dâime, dolayısıyla Allah'a Bâtînü'z-zamân, Aslû'z-zamân veya Sermed de denir. Çünkü ân-ı dâim üzerinde bulunan zamanın bütün dilimleri (anları) sürekli değiştiği halde ân-ı dâim yani ilâhî hüviyet ebedî ve sermedî olarak aynı kalmaktadır. (Süleyman uludağ, "an-ı daim", *TDVİA* içinde, 1991, c:3, s. 101.)

²⁷⁵ Yusuf, a.g.e., s. 115.

²⁷⁶ "Dehr'e sövmeyiniz, zira dehr Allah'tır (veya dehr benim.)" şeklindeki hadise isnad edilmektedir. Genel anlamda, olan bitenden zamanın sorumlu tutulamayacağı, Allah'ın dehr dahil her şeyin yaratıcısı olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Bkz. Abdullah Karahan, "Zamana

esmasının bir tecellisidir. Diğer bir ifadeyle Dehr, bütün Esmâ-i İlahiyye'nin her şeyi bütünüyle ihata eden feleğidir.²⁷⁷ Böylece dehr sadece zaman değil, aynı zamanda mekân da olmaktadır.²⁷⁸

Diğer taraftan İbnü'l-Arabî, zaman ve alemin başlangıcı ile ilgili soruların anlamsız olduğunu söylemektedir. Çünkü dünya zamanın dışında yaratılmıştır ve zaman, yaratılmış dünyanın bir parçasıdır. İbnü'l-Arabî zamanın başlangıcını²⁷⁹ “heyula²⁸⁰’nın sureti²⁸¹ kabul etme zamanı”²⁸² şeklinde ifade etmektedir.

Ayrıca, Allah'ın varlığı dünyayı öncelemektedir ancak bu öncelik zamansal değildir. Allah zatı ile vardır, O'nun varlığı mutlak; dünya ise Allah dolayısıyla vardır. Ancak Allah'ın varlığı dünyanın varlığı için sebep değildir; bir ön şarttır.²⁸³

İbnü'l-Arabî, fiziksel dünyayı, ‘zaman ve mekânda tahdit edilmiş bir şey’²⁸⁴ olarak tanımlamaktadır. Zaman ve mekân arasındaki farkları ve benzerlikleri ise *Fütuhât*'ta detaylı bir şekilde açıklamaktadır. O'na göre:

Sövmeyi Yasaklayan Hadisin Tenkid Ve Tetkiki”, *U.Ü.İ.F.D.*, C.17, S.2, 2008; Mustafa Öztürk, “Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde “Dehr” Kavramı”, *OMÜİFD*, S.16, 2003.

²⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, c.14, s. 280; Yusuf, a.g.e., s. 118.

²⁷⁸ Yusuf, a.g.e., s. 119.

²⁷⁹ Burada İbnü'l-Arabî'nin kullandığı “sadr” kelimesi, “başlangıç” olarak çevrilmiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütuhât- Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yayn., 2008 c.10, s. 227.

²⁸⁰ Heyula: çeşitli suretleri kabul eden edilgin güç; veya suretin taşıyıcısı, ilk madde olarak tanımlanmaktadır. Aristoteles'e göre heyula ve suret basit birer cevherdir ve bu ikisinin birleşmesinden de cisim meydana gelmektedir. Kindi heyuladan bahsederken, onun suret yada çeşitli nitelikleri kabul ettiğini, koruduğunu ancak kendisinin kabul edilen veya korunan bir şey olmadığını; onun bozuluşa uğramadan zıtlıkları kabul ettiğini ifade etmektedir. İbn Sina ise heyulayı, varlığı özü gereği bilfiil olarak gerçekleşen bir cevher olarak nitelemektedir. Madde ile suret ancak birlikte görünür varlığa çıkmaktadırlar. (bkz. Enver Uysal, a.g.e., ss. 139-142.)

²⁸¹ Suret: kısaca bir şeyi o şey yapan özelliktir. O nedir? sorusuna verilen cevaptır. İbn Sina sureti şöyle açıklamaktadır: türe, bir şeyin nasıl olduğu ile ilgili her bir mahiyete, türün kendisiyle ikincil olgunluğunu tamamladığı kemale, türü ve sahip olduğu mahalli kuran hakikate dair manalar için söylenen ortak bir isimdir. (bkz. İbn Sina, *Hudud*, s. 33.)

²⁸² İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 227.

²⁸³ İbnü'l-Arabî, a.g.e., c.1, ss. 247-248; Yusuf, a.g.e., s. 73.

²⁸⁴ Yusuf, a.g.e., s. 80.

“Zaman tıpkı mekân gibi, (harici) sınırı olmayan bir kaplamadır. Mekân mevcuttaki bir nispetken, zaman -varlığı olmasa bile- tanımlı/sınırlıdaki bir nispettir. ...Zaman kendisine döndüğü bir asla sahiptir ve o asıl Allah’ın dehr ismidir. İşte zaman dehr’e dayanmaktadır. ...Zaman bölünürken an ile sınırlanmaktadır. Onun var olması için dış varlıkların bulunması şart değildir...”²⁸⁵

İbnü'l-Arabî vahdet-i vücud ve tecdid-i halk (hep yenilenerek yaratılış) ilkelerine dayanarak, bütün değişimleri içine alan bir hareket tanımı vermektedir. Ona göre bütün dünya devamlı olarak zamanın her lahzasında yeniden yaratılmaktadır. Dolayısıyla bizim algıladığımız türden gerçek bir hareket veya iki nokta arası nesnenin aldığı gerçek bir mesafe yoktur. İbnü'l-Arabî, hakikatte sadece mekân değişimi olduğunu savunmaktadır. Böylece hareket, farklı yerlerde yeniden yaratma olmaktadır.²⁸⁶ Zamanı ise feleğin hareketine bağlamakta ve şöyle açıklamaktadır:

“Feleğin hareketi bize göre insanın yönlerde hareket etmesi gibidir... feleklerin bu hareketiyle de zaman ortaya çıkmaktadır. Öyle ise zaman, kendisini ortaya çıkaranda hüküm sahibi değilken aşağısındaki şeylerde hüküm sahibidir. O halde zamanın, feleklerin hareketinde hükmü yoktur; çünkü onu ortaya çıkaran felektir.”²⁸⁷

İbnü'l-Arabî zamanı Allah’ın bir tecellisi olarak görmektedir çünkü O’na göre zaman alemdeki farklı ölçü birimlerine verilen mutlak bir ölçü ve düzen unsuru olmaktadır. Diğer bir ifadeyle zaman, yerde feleklerin işleyişiyle (yörüngelerindeki dairesel hareketleriyle) düzene giren alem için Allah tarafından düzeni sağlayan bir kılıf (zarf); şekillendirici bir unsur haline getirilmiştir. İbnü'l-Arabî Allah’tan başka tüm mahlukat için geçerli bu ölçüye, mutlak olarak zaman demektedir. Zamanın insan dahil

²⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, c.17, ss. 252-253; Yusuf, a.g.e., ss. 80-81.

²⁸⁶ Yusuf, a.g.e., ss. 85-86.

²⁸⁷ İbnü'l-Arabî, a.g.e., c.9, s. 134.

diğer varlıklara bakan yönüne ise “vakit” demek ve onun bulunmasını herhangi bir ‘vücudun’ varlık kazanması için zorunlu görmektedir. Bununla birlikte onu izafi bir nispet olarak vasıflamaktadır.²⁸⁸

Daimî yeniden yaratılış ilkesine uygun olarak İbnü'l-Arabî ayrıca, zaman ve mekânın ayrık olduğunu savunmaktadır. Bu konuda kelamcıların bölünmez atom teorisinden etkilenmektedir. Dolayısıyla en küçük zaman, hiçbir bölünmeyi kabul etmeyen tek zaman olmaktadır.²⁸⁹

İbnü'l-Arabî, dünyada algılanan zamanın mahiyeti hakkında açıklamalarda bulunmasına rağmen, O’na göre, hakikatte zamanın bizatihi hiçbir gerçekliği/ayrı bir varlığı yoktur.²⁹⁰ Böylece zaman, takdir edilen vehmi ve izafi bir nispet olmaktadır.²⁹¹

İbnü'l-Arabî izafiyet teorisinin sonuçlarından biri olarak zamanda yolculuk; diğer bir ifadeyle zamanın katlanması ve zamanın bükülmesinden de bahsetmektedir. *Fütuhât*’ın çeşitli yerlerinde zamanın arifler için dürüldüğü (tayy)²⁹² veya miraç hadisesine ek olarak, sufilere atfedilen; aynı günde birkaç yerde bulunabilme (tayy-ı zaman), normalde çok daha fazla zaman gerektiren olayları az bir zaman dilimine sığdırabilme (kabz-ı zaman) veya bir anda çok uzak bir mesafeye gidip gelme gibi rivayetler anlatmaktadır.²⁹³

²⁸⁸ Osman Nuri Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı”, *Tasavvuf Dergisi* içinde, İstanbul: İSTAM, 2002, sayı:9, s. 226.

²⁸⁹ Yusuf, a.g.e., s. 91.

²⁹⁰ A.g.e., s. 94.

²⁹¹ Küçük, a.g.e., s. 226.

²⁹² İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, c.6, s. 120.

²⁹³ Küçük, a.g.e., s. 227.

III.2. MUTLAK ZAMAN TEORİLERİ

Görelî zaman anlayışının aksine, mutlak zaman: diğer bir şeye bağılı olmadan zamanın kendi kendine bir gerçekliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Nitekim burada inceleyeceğimiz filozoflar zamanın maddeden ve alemden dolayısıyla da hareket ve değişimden uzak, ayrı bir varoluşa; sürekliliğe sahip olduğu hususunda hemfikirdirler. Ancak yine de bu, zamanın bütünüyle ilişkisel olmadığı anlamına gelmez. Örneğin kimi zaman mutlak zaman, mutlak varlık olan Tanrıyla ilişkilendirilmektedir.

III.2.1. EZELÎ İLKE OLARAK ZAMAN

Ebû Bekir er-Râzî, savunduğu beş ezeli ilke²⁹⁴ gereği, mutlak zaman ve mutlak mekândan bahsetmektedir. Ona göre, zaman da dahil bu beş ezeli ilke öncesiz ve sonrasız olup yaratılmamıştır.²⁹⁵ Bununla birlikte Râzî, zamanı; mutlak ve izafi olmak üzere iki kategoride değerlendirmektedir. Aristoteles'in ifade ettiği hareketin ölçüsü ya da hareketin sayısı şeklindeki zaman tanımı, Râzî'ye göre sadece izafi zaman kavramını yansıtmaktadır. Dolayısıyla günlük dilde kullanılan hafta, yıl, ay, saat, gün, dakika, saniye ve an gibi zaman birimleri, cüz'i ve izafi zamana ait kavramlardır. Buna mukabil akıl, alemi kuşatan ve dolayısıyla alemin dışında olan bir sürekliliğin bulunduğunu bildirmektedir. Râzî, felek ve feleğin hareketi ortadan kalksa bile zihinde sürekli akıp giden bir şeyin imajı kalacağını belirtmektedir. Bu anlamda Râzî'nin sermed, dehr, müddet kelimeleriyle ifade ettiği mutlak zaman²⁹⁶; “*ezel ve ebedi kuşatan sınırsız ve*

²⁹⁴ Mian M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan ve diğerleri, İstanbul: İnsan Yayn., 2014, cilt: 1, ss. 559-564.

²⁹⁵ Ebu Bekir er-Râzî, “Ebû Bekir er-Razî ile Ebû Hatim er-Razî Arasında Geçen Tartışma”, ss. 296-312; İsmail Erdoğan, “Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi”, *Elazığ: Fırat Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:2, 1997, s. 54.

²⁹⁶ İlk çağ felsefesinde bahsettiğimiz ‘Aion’a karşılık gelmektedir.

sonsuz zaman” olmaktadır.²⁹⁷ Diğer bir ifadeyle mutlak zaman, sürekli ezelden ebede akan bir cevherdir (*cevher yecri*).²⁹⁸

O halde diyebiliriz ki: ölçülebilen, bölümlenebilen ve nesneyle bağıntılı olan sınırlı-sonlu zaman anlayışı Aristoteles’ten; ölümsüzlüğün ve ezelilik tasavvurunun sembolü olan mutlak zaman kavramı ise, Platon’dan gelmektedir. Ancak Râzî, Platon’dan farklı olarak mutlak zamanın da kendine has bir hareketi olduğunu ileri sürmektedir.²⁹⁹ Biz bu bölümde, mutlak zaman anlayışı üzerinde duracağız.

Ona göre, izafî zamanın aksine, mutlak zamanın başlangıcı yoktur; hareket ve sürekliliği ifade etmektedir. Dehr, müddet, ebed, sermed denilen şey ise mutlak zaman olmaktadır. Râzî, dehr ile zaman arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: “*zaman, tık tık (tıf) diyerek akıp geçiyor; kâinatın ömrü bitip tükeniyor. Ancak zaman sona erse de bu tık tıkların sonu gelmez. İşte dehrin sürekliliği de böyle bir şeydir.*”³⁰⁰

Râzî bu anlamda, yaratılmış alem ve onun hareketinden tamamen bağımsız olan mutlak zamanı anlayabilmemiz için; göklerin hareketini, güneş ve gezegenlerin doğuş ve batışlarını tamamen unutmamızı ve “*ezeliliğin hareketi*” kavramını düşünmemizi ister. Ona göre ezeliliğin hareketi ile mutlak zaman aynı manadadır.³⁰¹

Mutlak zaman, feleklerden hatta evrensel ruhtan bağımsız olarak ve evrensel ruhun üzerinde bir kâinat düzenine ilişkin, ölçülemeyen bir zamandır. Dolayısıyla ezeli ve ebebi’dir; yaratılmamıştır. Bu anlamda zaman vacib’ul vücuttur. Öyle ise zaman

²⁹⁷ Er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s. 20.

²⁹⁸ Mahmut Kaya, “Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî”, *TDVİA*, yıl: 2007, cilt: 34, s. 481.

²⁹⁹ Kutluer, a.g.e., s. 112.

³⁰⁰ Er-Râzî, “Ebû Bekir er-Razî ile Ebû Hatim er-Razî Arasında Geçen Tartışma”, s. 302.

³⁰¹ Macit Fahri, a.g.e., s. 95.

araz değil, cevherdir. Vacib'ul vücudun cevher olması ise onun ezeli bir cevher olduğunu göstermektedir. Çünkü cevher, araz olmaksızın mevcut olandır.³⁰²

III.2.2. VARLIĞIN ÖLÇÜSÜ OLARAK ZAMAN

Mutlak zamanı savunan bir diğer filozof ise Ebu'l-Berekât Bağdâdi'dir. Bağdâdi, *Kitab'ul Mu'teber*³⁰³ isimli kitabında, kendinden önceki izafî zaman anlayışlarını eleştirmekte ve özellikle Aristotelesçi geleneğin “hareketin ölçüsü” şeklindeki zaman tanımını reddetmektedir.³⁰⁴

Bağdâdi, zihindeki varlığı açısından bakıldığında zamanın hareketten önce geldiğini ifade etmektedir. Nitekim hareket olmasa da zihinde zaman tasavvuru mevcut olabilmektedir. Ayrıca zihnin hareketi kavrayabilmesi için de öncelik ve sonralık fikrine sahip olması lazımdır. O halde imkân ve fiil olarak hareketler ancak zaman içinde tasavvur edilebilmektedir; yine hareketler ancak zaman içinde, öncelik- sonralık ve birliktelik bakımından (aynı veya farklı) hızlara sahip olmaktadır.³⁰⁵ Dolayısıyla zaman, hareket ile ortaya çıkan bir kavram değildir; aksine hareket, zamandadır.

Hareket olmaksızın zamanın da olmayacağı görüşüne karşı çıkan Bağdâdi, bu noktada verilen Ashab-ı Kehf örneğini de farklı yorumlamaktadır. Ona göre, bu topluluğun uyurken uzun zaman yaşadığını fark edememesi, hareketin yokluğundan değil; zaman gerçeğinin şuurunda olmadıklarından kaynaklanmaktadır.³⁰⁶

³⁰² Erdoğan, a.g.e., s. 55.

³⁰³ İngilizce çevirisi için bkz. Pavlov, *Abul-Barakat Al-Baghdadi's Scientific Philosophy: The Kitab Al-Mutabar*, UK: Taylor Francis Ltd., 2016.

³⁰⁴ Kutluer, a.g.e., s. 114.

³⁰⁵ A.g.e., s. 114.

³⁰⁶ Ebu'l Berekat el- Bağdâdi, *Kitabu'l-Mu'teber*, Haydarâbad: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1358, cilt: 2, s. 73; Mustafa Çağırıcı, “Ebu'l Berekat el-Bağdadi”, *TDVİA*, s. 304.

Diğer taraftan O, zamanın hareketle anlaşılabilcek zihni bir kavram olamayacağını temellendirmektedir. Nitekim ne hareket yalnız zaman ile ilişkilidir; ne de zaman sadece harekete bağlıdır. Örneğin Bağdâdi, Meşşai filozofların aksine, zamanın, hareketsizlik halinde de olacağını belirtmektedir.³⁰⁷

Hareket yok olsa dahi imkân olarak hareket hep var olacaktır. Dolayısıyla, bilfiil hareketin yokluğu aynı zamanda, zamanın da yok olacağı anlamına gelmez. Nitekim insanda da zaman şuuru, hareket şuurundan önce gelmektedir.³⁰⁸ Bununla birlikte Bağdâdi, zamanın varlığını şuurda temellendirmeyi doğru bulmaz.³⁰⁹

Zamanın varlığı harekete ya da hareketsizliğe bağlı değildir. Bağdâdi bunu açıklamak için şu örneği vermektedir:

*“bir merkezden üç farklı yöne, üç farklı kimse tarafından, farklı hızlarda, üç eşit küre aynı anda hareket ettirildiğinde, bu kürelerin dönme sayıları farklı da olsa; zaman eşit olacaktır. Bu kürelerden birinin durduktan sonra tekrar hareket etmeye başladığı varsayıldığında, zamanda herhangi bir değişiklik olmaz. Hatta hareket eden bütün kürelerin durmaları veya hareketsiz kürelerin harekete geçmeleri halinde bile aklen aynı hükme varmak mümkündür.”*³¹⁰

Öyle ise zaman, hareket veya hareketsizlik ile ölçülebilen bir şey değildir. Aksine hareket ve hareketsizlik zamanla ölçülebilir niteliktedir.

³⁰⁷ Kemal Sözen, “Ebu’l Berekat el- Bağdâdi’nin Zaman Teorisi”, *Dini Araştırmalar*, 2001, c. 4, s. 10, s. 165.

³⁰⁸ Bağdadi, a.g.e., cilt: 3, s. 76.

³⁰⁹ Erdem, a.g.e., s. 17.

³¹⁰ Sözen, aynı eser, s. 165.

Bağdâdi açısından zaman, harekete bağlı tasavvur edilemeyeceği gibi, onun duyu verileriyle bilinmesi de imkansızdır. Zaman ancak akıl ile zihnen bilinebilir. O, bu konuyu şu örnekle açıklamaktadır: *“nasıl ki göz ile bakıldığında güneşin küçük gibi görünmesine rağmen, akıl kişiyi onun gerçekte çok büyük olduğunun bilgisine ulaştırıyorsa; zaman konusunda da durum benzer şekildedir.”*³¹¹ Her ne kadar zamanın ancak akıl ile kavranabileceğini söylese de, Bağdâdi, onun sadece zihni bir kavrama indirgenemeyeceğini de ifade etmektedir. Çünkü zaman, yalnız şekle ait bir gerçeklik değildir. Dolayısıyla onun ontolojik bir değeri söz konusudur. O halde zaman, varlığa ve eşyaya ait bir gerçekliktir.³¹²

Buradan hareketle Bağdâdi zamanın, hareketin değil, “varlığın ölçüsü” olduğunu belirtmektedir.³¹³ Çünkü varlık, hareketi olduğu gibi sükunu da içine almaktadır. Ayrıca, bahsi geçen ölçü kavramından dolayı zamanın araz olduğu yorumu yapılmamalıdır, nitekim arazların aksine zaman, gerçek bir varlığa sahiptir. Ona göre, varlığın yokluğu düşünülemeyeceği gibi, zamanın yokluğu da tasavvur edilemez.³¹⁴ Böylece zaman, İbn Sina’nın belirttiği gibi cismin bir arazi olamaz. Çünkü araz, konusunun dışında varlığını sürdüremeyendir. Ancak zaman için durum farklıdır. İnsan zihni zamanı cisimde veya varlıkta değil; varlığı zamanda düşünmektedir.³¹⁵

Bağdâdi, varlığın ölçüsü şeklinde tanımladığı zaman görüşü gereği; aslında alemin yaratılmasından önce de mutlak varlık olacağından, O’nun varlığının ölçüsü

³¹¹ Bağdadi, a.g.e., cilt: 3, s. 36.

³¹² Sözen, a.g.m., s. 166.

³¹³ Bağdâdi, a.g.e., c. 3, s. 39; Fazlur Rahman, “the Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy”, *Essays on Islamic Philosophy and Science* içinde, ed. George Hourani, Albany: State University of New York Press, 1975, s. 225.

³¹⁴ Erdem, a.g.e., s. 17.

³¹⁵ Çağırıcı, a.g.e., s. 304.

olarak da mutlak zamanın mevcut olduğunu düşünmektedir. Ona göre bir süre düşünmeksizin varlığı tasavvur etmek mümkün değildir.³¹⁶

Bağdâdi *Mu'teber'in* metafizik bölümünde, zamanın insan aklı tarafından apriori olarak kavrandığını ileri sürmektedir. O'na göre hem yaratıcı hem de yaratılmış hiçbir varlığın zamansız tasavvur edilmesi mümkün değildir. Yaratıcı yani Tanrı'nın zamandan münezzehe olduğunu iddia edenler ise aslında zamanı hareketin ölçüsü saydıklarından, O'nu hareketten münezzehe kılmak gayesindedirler. Oysa her var olanın varlığı zamandadır; çünkü zamanda olmayan tasavvur edilemez. Tanrı'yı zamandan münezzehe görenlerden bazıları O'nun dehr ve sermedde bulunduğunu, bazıları da bizzat dehr ve sermed olduğunu savunmaktadır. Eğer burada sermed ve dehr ile kastettikleri hareketten bağımsız ezeli süreklilik olacak ise kelimelerin değişmesi kavramsal gerçekliği değiştirmeye yetmiyor demektir. Nitekim bunlar da esas itibarıyla zaman olmaktadır.³¹⁷

Bağdâdi, zaman ile varlık arasında zorunlu bir ilişki olduğunu belirtmektedir. Zihin, varlığı nasıl tasavvur ediyor ise; benzer şekilde varlığın var oluş süreci olan zamanı da akla bağlı olarak, her şeyden önce tasavvur etmektedir. Ona göre zamanın dışında bir varlık tasavvuru mümkün değildir. Mümkün varlıklar zaman içinde var oldukları gibi; zorunlu varlık da zaman ile kaimdir. Dolayısıyla, zamandan önce var olması muhtemel bir zamandan bahsedilemez. Diğer bir ifadeyle, zaman için, öncesinde zamanın olmadığı bir başlangıç düşünmek muhaldir.³¹⁸ Böylece zaman,

³¹⁶ Erdem, a.g.e., s. 18.

³¹⁷ Bağdâdi, a.g.e., c.3, s. 41; Kutluer, a.g.e., s. 114.

³¹⁸ Sözen, a.g.m., s. 172.

başlangıçsız, ezeli ve sonsuzdur. Alem de Tanrı tarafından başlangıçsız olarak yaratılmıştır.³¹⁹

Diğer taraftan Bağdâdi, zamanı geçmiş ve gelecek diye bölmenin izafî olduğunu belirtmektedir. Ona göre gerçek zamanın bu şekilde bölünebilmesi imkansızdır.³²⁰ Ayrıca zamanın, saat, gün, ay gibi kısımları; sayılan ve takdir edilen unsurları vardır. Fakat bunlar varlıkta bitişik olarak bulunmaz. Nitekim zamanın geçip giden kısmı yok olmuş; gelecek de henüz gelmemiştir. O halde zaman, mahiyette bitişik, ancak varlıkta ayrıdır.³²¹

III.2.3. BİZATİHİ CEVHER OLARAK ZAMAN

Zamanın hareketten bağımsız, kendi başına var olduğunu vurgulayan ve böylece mutlak zaman savunucuları arasında zikredeceğimiz bir diğer düşünür ise Fahreddin Râzî'dir. Râzî, Aristotelesçi 'hareketin ölçüsü' şeklindeki zaman tanımına karşı çıkmaktadır. Bu anlamda, Platon'un varlıklardan bağımsız ezeliyet ilkesine daha yakın görünmektedir.

Ona göre zaman, bizatihi var olan değişmeyen (sabit) bir cevherdir. Bu cevher, ezeli-ebedi değişmeyen varlıklarla ilişkilendirildiğinde sermed veya zamansız sonsuzluk/ezelilik³²² şeklinde; bir bütün olarak hareket ve değişimin olduğu alemle ilişkilendirildiğinde ise dehr veya ezeliyet/ebediyet şeklinde isimlendirilmektedir. Alemin içindeki değişim ve değişenler ona nispet edildiğinde veya değişen alemde meydana gelen her bir olay için referans olarak kullanıldığında ise 'zaman' olarak

³¹⁹ Sözen, a.g.m., ss. 178-180.

³²⁰ A.g.m., s. 180.

³²¹ Ahmet Kamil Cihan, "Bağdâdi Ebu'l Berekat", ed. Ahmet cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi* içinde, c.2., s. 37.

³²² Timeless eternity; bir diğer ifadeyle ilkçağ felsefesinde bahsettiğimiz 'aion'a karşılık gelmektedir.

karşımıza çıkmaktadır.³²³ Böylece Râzî, değişen varlıkların zamanı ile, değişmeyen varlıkların zamanını birbirinden ayırmaktadır. Ayrıca Râzî için zaman, feleklerin hareketiyle doğan değil; alemi ve feleklerin hareketini aşan bir gerçekliktir.

Diğer taraftan Râzî, zamanın ve sürenin ezeliiliğinden, hareket ve maddenin de ezeli olduğu çıkarımını yapanlara karşı çıkmaktadır. Ona göre, zaman veya süre kendi başına var olan ezeli bir cevher olmakla birlikte, hareketin bir sonucu (lazımı) değildir. O halde buradan hareketle, hareket ve maddi alemin ezeli olduğunu söylemek mümkün değildir.³²⁴

Râzî, zamanın ezeli olduğunu ise hudus argümanı ile savunmaktadır. Nitekim, varlığa gelme, her zaman bir önceki zaman fikri taşımaktadır. Örneğin alemin hudusu için, alemin önce yok iken sonra var olduğu söylenmektedir. Benzer şekilde zaman için bir başlangıç düşünüldüğünde, önceki an yok iken sonraki an var olduğu varsayılır ki bu da mümkün değildir. Çünkü, bu durum zamanın varlığından önce bir zaman gerektirmektedir. O halde zaman veya süre, bir başlangıç veya sona sahip olamaz.³²⁵

Râzî'ye göre süre (müddet), ezeli ve kesintisiz devam eden; ayrıca zatında herhangi bir değişikliğin olmadığı bir varlıktır. Hiçbir hareketin, değişimin ve olayın olmadığı yerde ise devamsızlık değil; sadece tek bir devamlılık ve süreklilik vardır. Dolayısıyla hareketin, sürenin varlığında hiçbir etkisi yoktur. Aynı şey zaman için de geçerlidir. Nitekim hareket var olsa da olmasa da zaman vardır. Çünkü hareketin bizzat kendisi zaman içinde oluşmaktadır. Böylece hareket zamanı kuşatmaz, aksine zaman hareketi kuşatmaktadır. Ancak hareket, zaman üzerinde ontolojik bir etkiye sahip

³²³ Fazlur Rahman, a.g.e., s. 224.

³²⁴ Muammer İskenderoğlu, *Fakhr Al-Din Al-Razi And Thomas Aquinas On The Eternity Of The World*, Leiden: Brill, 2002, s.102.

³²⁵ A.g.e., s.103.

olmamakla birlikte; zamanın ölçülmesi ve sayısal olarak belirlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır.³²⁶

Râzî, zaman ve hareket arasındaki bu nicel ilişkinin çift yönlü olduğunu belirtmektedir. Zarf konumundaki zaman hareketi ölçerken, mazruf konumundaki hareket de zamanın ölçüsünü vermektedir. Örneğin, ‘bir ok atımlık mesafeyi kapsayan zaman’ veya ‘bir saatlik yürüyüş’ şeklindeki ifadeler birinin ölçüsü bilinmeyip diğerininki bilindiğinde kullanılmaktadır.³²⁷

Râzî, bahsedilen zamanın ya geçmiş ya gelecek ya da şimdiki zaman olduğunu ifade etmektedir. Ona göre geçmiş ve gelecek yokluk olduğundan, yalnız şimdiki zaman yani ‘an’ın gerçek bir varlığından söz edebiliriz. Buna göre ancak birbirini takip eden anların oluşturduğu bir zaman vardır. ‘an’ ayrıca zamanın bölünemez en küçük parçası olmaktadır. Dolayısıyla Râzî, Aristotelesçi sonsuz bölünme fikrine karşı çıkmaktadır.³²⁸

III.2.4. VARLIĞIN BEKASININ ÖLÇÜSÜ OLARAK ZAMAN

On dördüncü yüzyıl düşünürlerinden olan Dâvûd el-Kayserî (ö. 1350) de varlıkla ilişkilendirdiği bir zaman anlayışı ileri sürmektedir ve böylece mutlak zaman savunucularından olmaktadır.

Dâvûd el-Kayserî, *Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zamân* adlı eserinde zamanın mahiyetini araştırarak son sözü söylediğini iddia ettiği bir zaman felsefesi ortaya koymaktadır. Kendinden öncekilerin zaman görüşlerini özetlemek ile işe başlayan

³²⁶ Metin Özdemir, “Fahreddin Er-Râzî’de Zaman Kavramı Ve Allah’ın Ezeliliği İle İlişkisi”, *CÜİFD*, cilt:7/1, 2003, ss. 283-285.

³²⁷ Altaş, a.g.e., s. 291.

³²⁸ Altaş, a.g.e., s. 294; Özdemir, a.g.e., s. 286.

Dâvûd el-Kayserî, daha sonra bunların tenkidini yapmakta ve kendi görüşünü belirtmektedir.³²⁹

Dâvûd el-Kayserî, kendisinden önceki filozofların zaman görüşlerini genel hatlarıyla üç sınıfta toplamaktadır; bunlardan ilki zamanı ruhani cevher ve bizâtihi zorunlu kabul eden Platon-yeni Platoncu görüştür. Diğer ikisi; zamanı araz ve hareketin ölçüsü kabul eden Aristoteles ve Meşşailerin görüşü ile, zamanı varlığın miktarı (ölçüsü) kabul eden Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin görüşüdür.³³⁰

Birinci grupta yer alanlar şöyle bir kanıt ileri sürmektedir; eğer zaman zorunlu değil de mümkün olsaydı, varlığından sonra yokluğa yokluğundan sonra da varlığa kâbil olurdu. Bu sonralık, ancak öncelikle tasavvur edilebilir. Öyleyse zamanın, yokluğunun varlığını veya varlığının yokluğunu öncelediği bir önceliği olması lazımdır. Bu öncelik ve sonralığın beraberce varlıkta bir araya gelmesi mümkün değildir. Önceliğin varlık zamanı, sonralığın varlık zamanından önce olur. Böylece, zamanın başka bir zamana sahip olması gerekir ki bu durumda da teselsül doğar. Sonuç olarak zaman ne cisimdir ne de cismani bir arazdır. Aksine o, bizatihi zorunlu cevherdir.³³¹

Dâvûd el-Kayserî, bu görüşü zamanın manevi bir cevher olmadığını söyleyerek eleştirmektedir. Ona göre, bizzât önceliğin varlığı zaman bakımından sonralığın varlığına tekaddüm eder. Öyleyse zamanın bir başka zamana sahip olması gerekmez. Ayrıca O'na göre, öncelik ve sonralığın her birinin zamandan başka bir şey olan tek bir “an”da vaki olması da mümkün olabilir. Eğer “an” da zamanın bir cüz'ü olması

³²⁹ Mehmet Bayraktar, “Dâvûd el-Kayserî”, *TDVİA*, c.9, s. 33.

³³⁰ Mehmet Bayraktar, *Dâvûd el-Kayserî*, İstanbul: Kurtuba, 2009, s. 74.

³³¹ Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, İstanbul: Klasik, 2015, s.45; Dâvûd el-Kayserî'nin Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân, (nşr. Mehmet Bayraktar, er-Resâ'il içinde, Kayseri 1997), adlı eserinin birinci kısmı “Zamanın Mâhiyeti ve Hakikati Hakkında” başlığı ile tercüme edilmiştir, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* (İstanbul: Klasik, 2015) içinde, ss.45-51.

bakımından zamanın varlığını gerektirir deseler; Dâvûd el-Kayserî'ye göre bu durum da zamanın zorunlu olması görüşünü boşa çıkarmaktadır. Çünkü, cüz'e sahip olan hiçbir şey asla zorunlu olamaz.³³²

İkinci görüşe gelince, Aristoteles ve takipçileri şu kanıtı ileri sürmektedir: zaman, eşitliğe ve mukarenete kâbildir. O halde, zaman araz kategorisinde yer alan niceliktir (kemmiyyet). Ancak ortak faslı kaplamasıyla zaman ne sayı gibi ayrışık ne de zâtı karar kılmıştır. Aksi halde bugün; geçmiş ve gelecek ile beraber olurdu.³³³ Öyleyse nicelik zamanın ölçüsü olduğu bir maddeye sahip olmalıdır. Ancak zaman, hareketin maddesinin ölçüsü veya mesafenin ölçüsü değildir. Zaman, karar kılmamış bir başka şeyin ölçüsüdür ki bu da hareketin kendisi olmalıdır. Ayrıca zaman, hareketin hızlılığını ve yavaşlığını dikkate almaksızın hareketin miktarıdır.³³⁴

Buna mukabil Dâvûd el-Kayserî, geçmişteki hadiselerin bugünkü hadiselerle beraber meydana gelmesinin imkânsız oluşundan, zamanın zâtı karar kılmışlardan olmasının imkansızlığı çıkmayacağını ifade etmektedir. Zira, zamanın karar kılmış bir ölçü olması aklen mümkündür. Ayrıca, karar kılmış bu şeyin cüz'lerinin hepsi varlıkta beraberdir. Bu cüz'lerin hiçbiri ne geçmiş, ne gelecek ne de şimdidir. Aksine bunların varlığı bize nispetledir.³³⁵

Son olarak, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'ye göre,

“... zaman içinde olan bir varlığın bekası ancak sürekli bir zaman içinde mümkün oluyor ise ve zamanda olmayan bir şeyin bekası için

³³² Alper, a.g.e., s. 46.

³³³ Dâvûd el-Kayserî, *Vahdet-i Vücut Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risaleler)*, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayn., 2012, ss.270-271.

³³⁴ Alper, a.g.e., ss. 46-47.

³³⁵ A.g.e., s. 47.

de zamansal bir ölçü/süre olması gerekiyorsa; o halde zaman, varlığın ölçüsü (mikdarı)'dür".³³⁶

Dâvûd el-Kayserî, verilen tanımlardan en uygununun Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin tanımı olduğunu kabul etmekle birlikte zamanı varlığın ölçüsü değil; varlığın bekâsının (varoluş süresinin) ölçümü olarak tanımlamaktadır.³³⁷ Çünkü ona göre, var olan; ancak var olması bakımından varlıktır ve dolayısıyla varlık için bir ölçü/mikdar olması düşünülemez.³³⁸

Dâvûd el-Kayserî'nin burada sözünü ettiği varlık, sadece fiziki varlık değil, Allah'ın da dahil olduğu mutlak varlık ve soyut varlıklardır. Ayrıca hangi varlık olursa olsun, varlığın doğrudan kendisinin miktarından bahsedilemez; ancak varlığın süresinden bahsedilebilir. Miktar (ölçü), ister sabit olsun ister değişken olsun, parçaları ve uzamları olan şey için söz konusu olabilir; öyleyse varlığın bu anlamda kendisinin ölçüsü olamaz.³³⁹

O halde Bağdâdî, zaman varlığın miktarıdır derken yanılmaktadır, çünkü varlığın miktarı olamaz; o tektir, dolayısıyla zamanın da tek olması gerekmektedir. Nitekim zamanın şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek, sabah, akşam şeklinde bölümlenmesi tamamıyla bize (zaman içinde gerçekleşen olaylara) göredir, Allah için (tek olan zamana göre) söz konusu değildir. Bu, tekliğin (vahdet) Allah'a, çokluğun (kesret) hâdis varlıklara nispet edilmesi gibidir.³⁴⁰

³³⁶ Alper, a.g.e., s. 49.

³³⁷ Bayraktar, a.g.e., s. 74.

³³⁸ Erdem, a.g.e., s. 21.

³³⁹ Bayraktar, aynı eser, s. 74.

³⁴⁰ Çağfer Karadaş, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15:2, 2006, s.12.

Yaratılmış (hâdis-i zamanî) varlıklara gelince, onlar zaman tarafından öncelenmektedir. Diğer bir ifadeyle bunlar, zaman içinde başı ve sonu olan varlıklardır. Varlığa gelmelerinden önce içinde bulunmadıkları zaman olduğu gibi, yokluklarından sonra da içinde bulunmayacakları bir zaman olacaktır. Ancak zamanın olduğu veya farzedildiği her anda bulunan öyle bir varlık vardır ki; O bu zaman tarafından hiçbir şekilde öncelenmez. Bu varlık, sermedi ve ezeli-ebedi olan Vücut-u İlahî'dir.³⁴¹

Böylece, Dâvûd el-Kayserî, zamanın varlıkla ilişkisini üç şekilde kurmaktadır: ilki, mahlûkat denen zamansal var olanlar ki zaman onları öncelemektedir: ikincisi, mübdeât denen varlıklardır; yani sabit özler, maddeden arî akıllar ve nefisler gibi varlıklar ki bunlar zamanla eş zamanlıdırlar ve bu sebeple onlar ezeli ve ebedidirler: üçüncüsü ise Allah veya Mutlak Varlık'dır ki Zât yönüyle zamanla ilişkisi yoktur, yani varlığı zamansal değildir, ancak dehr denen mutlak zaman O'nun bir ismi olması açısından varlığının bekasını, ezeli ve ebedi olmasını ifade etmektedir.³⁴²

Nitekim, Hz. Peygamber'in bir hadîsinde dehr için şöyle nakledilmektedir: “*ed-dehr'e sövmeyiniz; çünkü ed-dehr, Allah'tır.*” Bununla beraber Allah, dâim ve bâkî ismiyle de isimlendirilmektedir. Bizâtihi Hakk ve O'nun isim ve sıfatlarının tümü, O'ndan sâdır olan bütün varlıkları öncelemektedir. Dolayısıyla zaman diye isimlendirilen bu hakikatin akılları, nefisleri, felekî cisimleri ve başkalarını bizzât öncelemesi zorunlu olmaktadır. Böylece o, ruhani bir cevher olmadığı gibi cismani bir cevher de değildir; dolayısıyla hareket ve onun ölçüsü gibi bunların gerekeni olması da mümkün değildir. Bütünüyle ‘mübde’ât’(ilk varolanlar), varlık bakımından değil de bu zamansal hakikat bakımından geride bırakılmıştır. Tıpkı Allah'ın bizatihi bütün

³⁴¹ Karadaş, a.g.e., s. 12.

³⁴² Bayraktar, a.g.e., s. 75.

isimlerini, sıfatlarını, ruhani ve cismani nedenlilerini zâtî olarak öncelemesiyle birlikte, isimlerin, sıfatların ve bütün mübde'ât'ın Hakk ile beraber varlıkta bulunması gibi, bu hakikatte mevcutla beraberdir. Zamanın hakikati; İlahî Zât'ın gerekeni(lâzımı) olan, arazî bir şeydir. Bu hakikat, kendisiyle mahlûkâtı ve mübde'âtı kapsayan tüm mevcudatın varlık sürelerinin ölçülebilmesi için ilahî zattan feyezân etmektedir.³⁴³

O halde, Dâvûd el-Kayserî' ye göre zaman veya dehr, Allah'ın lazım bir ismi ve niteliğidir. Ancak Allah zamansal değildir. Zamanın hakikati ve varlığı mutlak hakikate bağlı olduğu için bir yönden zamanın da mutlaklığından bahsedilebilir. Ayrıca kendisi olarak zaman, bir cevher değildir; var olanlar açısından onlara arazsal gerekliliktir.³⁴⁴

Dâvûd el-Kayserî, zamanı varlığın bekâsının (varoluş süresinin) ölçümü olarak tanımlamasını ayrıca şu şekilde açıklamaktadır:

“‘Varlık’ dışındaki her şeyin bekâsı, birinci zamandaki sübûtundan sonra ikinci zamandaki sübûtundan ibarettir. Varlığın bekâsı ise, zaman bakımından olmaksızın varlığın kendisi ile sürmesi ve sübûtundan ibarettir. Aksi halde varlığın kâim oluşunun ve sübûtunun zaman ile olması lazım gelir. Oysa varlık olarak varlık, bizâtihi kâim olup hakikatte kendi zâtından başka bir şeye muhtaç olmaksızın kendisiyle bâkidir. Varlığın bekâsının ölçüsü de böyledir.”³⁴⁵

Ancak, Hakkani varlık ve izafî varlıklar ayrı ayrı bekaları göz önüne alınarak incelendiğinde iki çeşit zaman ortaya çıkmaktadır. Birisi yukarıda açıkladığımız haliyle İlahî Zât'ın lazımı olan mutlak zaman ki o mutlak varlıkla birlikte; yaratılmışlardan bağımsız olarak, mutlak varlığın bekâsının ölçüsü olduğundan daima vardır ve var

³⁴³ Alper, a.g.e., ss. 50-51.

³⁴⁴ Bayraktar, a.g.e., s. 75.

³⁴⁵ Alper, a.g.e., s. 51.

olacaktır.³⁴⁶ Diğeri ise, alemle birlikte ortaya çıkan, gök cisimlerinin hareketine ve olaylara göre belirlenen, ölçülebilen fiziki zamandır. Ölçülebilen zaman; ân, saat, gün, ay, yıl, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi kısımlara ayrılmaktadır. Ancak bu şekilde zamanın ölçülebilirliği, doğrudan cisimlerin hareketinin sayımına bağlı değildir; akışkan olan mutlak zamanın olaylara ve cisimlerin hareketlerine bağlı olarak bölümlenen sürecidir. Bu ölçülebilen zamanı, Dâvûd el-Kayserî, “*kevnî varlıkların bekâsının müddeti*”³⁴⁷ olarak tanımlamaktadır. Sonuç olarak, bunlar zamanın tabiatından kaynaklanan nesnel ölçüler değildir, aksine ölçülebilen zaman, mutlak zamana bağlı olması açısından tamamen izafidir.³⁴⁸

³⁴⁶ Erdem, a.g.e., ss. 21-22.

³⁴⁷ Bayraktar, a.g.e., ss. 75-76.

³⁴⁸ Erdem, a.g.e., s. 22.

SONUÇ

“Zaman” düşünce tarihinin başından günümüze birçok farklı alanda üzerinde durulmasına rağmen, hala tanımlanması ve açıklanması güç olan kavramlar arasındadır. Öyle ki, herkesin bildiğini iddia ettiği ancak genel geçer tam bir tanımlı yapılamamış kavramlardandır. Bu anlamda zamanı “varlık” kavramına benzetebiliriz. Nitekim varlık apaçıktır (varlık vardır) ancak tanımlanamaz, çünkü tanımlamak için dışına çıkmak gerekir; bu da mümkün değildir. Metafiziki açıklamalar varlık (vücut) üzerinden değil de varlık çeşitli bölümlere ayrılarak veya var olanlar (mevcud) üzerinden yapılmaktadır.³⁴⁹ Benzer şekilde zaman da zamansız olamayacağımızdan tam olarak tanımlanamaz diyebiliriz. Bununla birlikte birçok felsefi probleme zemin oluşturması açısından zamanı açıklama çabası devam etmektedir. Ancak genel anlamda zamanda olanlar veya zamanla birlikte olanlar, zamandan önce veya sonra olanlar; diğer bir ifadeyle zamanın başı veya sonu, zamansızlık, sonsuzluk vb. üzerinden zaman anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bunlara ilaveten, varlığa dair kategorilere benzer zaman sınıflandırmaları da söz konusudur. Örneğin cevher- araz, zorunlu- mümkün, gerçek- hayali, izafi- mutlak olarak zaman, bunlardan bazılarıdır.

Diğer taraftan, Türkçe’de kullandığımız “zaman” kavramı, tanımlamaya çalıştığımızda bir anlam kargaşasına yol açmaktadır. Günlük hayatta belli bir olayın zamanını belirtirken durum olarak ya da felsefi bir problemi tartışırken fiziki veya metafiziki açıdan atıfta bulunduğumuz hep aynı zaman kavramı olmakla birlikte aslında farklı anlamlar barındırmaktadır. Örneğin “zaman” bir yerde fiziksel; hareketle ortaya çıkan ölçü anlamı ifade ederken: bir başka yerde ezeli ve kadim olarak anlaşılmaktadır.

³⁴⁹ Bkz. Mahmut Kaya, “Vücut”, *TDVİA*, cilt:43, 2013, ss. 139-140.

Halbuki durum böyle değildir. Bu farklı kullanımlar Aristoteles'in Zenon'u eleştirdiği şekilde bir anlam kargaşası doğurmakta ve zamanı anlaşılmaz kılmaktadır. Buna mukabil örneğin, Antik Yunan felsefesinde fiziki zaman için “kronos”; metafiziki süreklilik için “aion” kelimelerinin kullanılması bu açıklamayı kolaylaştırmaktadır. Yine aynı şekilde İslam felsefesinde de “zaman”; “dehr”; “sermed” gibi kavramların varlığı aynı amaca hizmet etmektedir. Ancak kavramlara filozoflar tarafından farklı yaklaşılması da durumu zorlaştırmaktadır. Biz de bu çalışma da farklı zaman görüşlerini kullanılan kavramlar çerçevesinde ele aldık. Böylece, “zaman”ı izafî ve mutlak olmak üzere iki kategori altında inceledik.

Bir kısım filozof fiziki; maddeye veya harekete bağlı ortaya çıkan izafî zamanı savunurken, bir kısmı ise bunlardan bağımsız varlık ile her daim var olan mutlak/metafiziki zamanı benimsemektedir. Her iki zaman anlayışı da farklı Tanrı ve alem tasavvurlarına yol açması bakımından önemli bir role sahiptir.

Tezimizin görelî zaman teorileri başlığı altında Kindî, Fârâbî, İbn Sina, Gazâlî, İbn Rüşd ve İbnü'l-Arabî'nin zaman açıklamalarına yer verdik. Bu filozoflardan her birinin farklı zaman tanımlamaları olmakla birlikte, üzerine ittifak ettikleri husus zamanın izafî olduğudur. Zaman, kimine göre hareketle kimine göre alemle birlikte var olmaktadır. İbn Sina zamanın ezeli olduğunu savunurken, Gazâlî bir başlangıcı olduğunu dile getirmektedir. İbnü'l-Arabî zamanın gerçek varlığının olmadığını; hayali olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu bölümle üzerinde durduğumuz; filozofların fikir birliğine vardığı nokta, hareket veya alem olmaksızın zamanın müstakil varlığından söz edilemeyeceği anlayışıdır. Zaman tasavvuru bir başka şeye bağlı olması sebebiyle izafidir.

İzafî zaman bir diğer ifadeyle fiziksel zaman anlamı taşımaktadır. Nitekim fiziksel alemden ayrı düşünölemeyen ve fiziksel hareket ile tanımlanan bir kavramdır. Bu anlamda İslam filozofları tarafından “zaman” olarak ifade edilen izafî ve sayılabilir zaman, İlkçağ Yunan felsefesinde bahsi geçen fiziki zaman “kronos” a karşılık gelmektedir. Ancak burada kastettiğimiz erken dönemlere ait mitolojik bir tanrı figürü değil, sonsuz sürekliliğin bir yansıması olan sınırlı ve nicel zamandır.

Mutlak zaman teorileri başlığında ise, Ebû Bekir er-Râzî, Ebu'l-Berekât Bağdâdî, Fahreddin er-Râzî ve Dâvûd-i Kayserî'nin zaman teorilerini inceledik. Konu başlığından da anlaşılacağı üzere, bu filozofların özellikle mutlak zaman (dehr- sermed) ifadelerini ele aldık. Birbirinden farklı zaman tanımları vermiş olmalarına rağmen onlar, görelî zamanın aksine, maddî alemden bağımsız var olan bir zaman anlayışından bahsetmektedirler. Örneğin, F. Râzî, zaman için cevher derken; Kayserî araz olduğunu belirtmektedir. Ancak ikisi de temelde zamanın hareketin ölçümü değil de sürekli bir ezeliyyet ilkesi olduğu görüşünü desteklemektedir. Dolayısıyla bu bölümde asıl savunduğumuz, zamanın değişimden bağımsız varlığıdır. Diğer taraftan, görelî zaman maddî aleme ve içindekilere nispet edilirken; mutlak zaman varlıkla ilişkilendirilmiştir. Nitekim mutlak zamanın, mutlak varlıkla birlikte her daim var olduğu ve yok olmayacağı savunulmaktadır.

Mutlak zaman ile metafiziki bir zamandan söz edildiği açıktır. Fizik ötesi olmakla birlikte ezeli bir sürekliliği ifade etmektedir. İslam terminolojisi ile İslam felsefesinde yer edinen ancak anlam olarak uzun bir tarihi olan, zamana dair kavramların (dehr ve sermed gibi) kökenini ise yine Yunan felsefesinde bulmak mümkündür. Örneğin mutlak zaman olarak belirttiğimiz dehr, bir nevi alemin varoluş ömrünü, tüm / ezeli-ebedi zamanı ifade eden “aion” a karşılık gelmektedir. Diğer

taftan sermed ise, kosmos dışı sınırsız ilke için kullanılan “apeiron” u andırır niteliktedir.

Böylece felsefe öncesi mitolojik bir kişiselleştirme; tanrı figürü olarak karşımıza çıkan zamanın Aristoteles’e kadar olan süreçte fiziki bir ilintiye indirgenmesini görmekteyiz. Daha sonra ise fiziksel zamanın yine metafiziksel ögeler ile bağlantısı kurulmakta ve hatta bazı İslam filozofları tarafından Allah’ın bir ismi olarak tarif edilmektedir.

Tüm bu benzerliklere rağmen İslam filozoflarının kendi zaman açıklamalarını ortaya koymaktaki amaçları, üzerine bina edecekleri metafizik gibi görünmektedir.

Sonuç olarak, varlık ve zaman ister görelî olsun ister mutlak, birbirlerinden ayrı düşünülemeyen kavramlardır. Bu sebeple biz de metafizik araştırmalara ışık tutacağına inandığımız zaman kavramının varlığı ve mahiyetine dair bir tez hazırladık. Zaman anlaşıldığı zaman, birçok problemin çözümüne zemin hazırlayacağına inanıyoruz. Nitekim zaman, farklı alem ve Tanrı tasavvurlarını da beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte zamanın alemle ve zamanın Tanrı ile ilişkisi, üzerinde durulması gereken bir konuyu daha gündeme getirmektedir: o da Tanrı’nın alemle ilişkisinin “zaman ve zamansızlık” çerçevesinde nasıl anlaşılabileceğidir. Henüz İslam felsefesi alanında, zaman üzerine yeterli çalışma yapılmamıştır, ancak hatırı sayılır bir literatüre sahiptir. Konunun önemine binaen, ilerleyen zamanlarda bu çalışmaların artacağını umuyoruz.

KAYNAKÇA

- ACAR, Rahim, “Creation: A Comparative Study Between Avicenna’s and Aquinas’ Positions” (Doktora Tezi, Harvard University, Cambridge, 2002).
- ALPER, Ömer Mahir, **Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler**, İstanbul: Klasik, 2015.
- ALTAİE, M. B., “Time in Islamic Kalam”, **Conference on Einstein, God and Time**, Oxford University, 2005.
- ALTAŞ, Eşref, **Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- AMİDİ, **Mantık Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü**, çev. Bilal Taşkın ve Osman Nuri Demir, İstanbul: İz Yayn., 2016.
- ANAR, İhsan Oktay, “Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı” (Doktora Tezi: Ege Üni. Sosyal Bilimler Enst., İzmir, 1994).
- ARİSTOTELES, **Metafizik II**, terc. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993.
- , **Fizik**, terc. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- ATAY, Hüseyin, **Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma**, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- AUGUSTİNUS, **İtirafılar**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayn.,2010.
- AYDIN, İ.Hakkı, **Farabi’de Metafizik Düşünce**, İstanbul: Bil Yayn., 2000.
- el-BAĞDÂDİ, Ebu’l Berekat, **Kitabu’l-Mu’teber**, Haydarâbad: Dâiretu’l-Meârifi’l-Osmaniyye, 1358, c.II.
- BAYRAKTAR, Mehmet, “Dâvûd el-Kayserî”, **TDVİA**, c.9.
- , **Dâvûd el-Kayserî**, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009.
- , **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara: TDV Yayn., 2015.

- BAYRAMLI, Ismat, “Aristoteles ve Farabi’de Kategoriler” (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2016).
- BOLAY, M.Naci, **Farabi ve İbn Sina’da Kavram Anlayışı**, İstanbul: MEB yayın, 1989.
- BOLAY, Süleyman Hayri, **Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- CAPELLE, Wilhelm, **Sokrates’ten Önce Felsefe 1. Cilt** terc. Oğuz Özgül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.
- CEVİZCİ, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa: Asa Kitabevi, 2000.
- CİHAN, Ahmet Kamil, “Bağdâdi Ebu’l Berekat”, ed. Ahmet cevizci, **Felsefe Ansiklopedisi**, c.2.
- ÇAĞIRICI, Mustafa, “Ebu’l Berekat el-Bağdadi”, **TDVİA**, s. 304.
- DAĞ, Mehmet, “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, Ankara: **AÜİFD**, cilt: 19, sayı: 1, 1971.
- , “Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”, **AÜİFİED**, sayı: 2, 1975.
- DAVİES, Paul, **Tanrı ve Yeni Fizik**, çev. Barış Gönülşen, İstanbul: alfa yayn., 2014.
- DÖNMEZ, Ayşe Betül, “İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2009).
- DURALI, Teoman, “Aristoteles’in Kategoriler’inde Fizik’i ile Metafizik’inde Değişme ve Zaman Sorunları”, **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi**, Sayı: 26, 1987.
- EKŞİNAR, Havva, “Meşşai Filozofları ile Modern Filozoflara Göre Zaman Kavramının Karşılaştırılması” (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ, 2008).

ERDEM, Engin, “İlâhî Ezelîlik Ve Yaratma Sorunu”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006).

ERDOĞAN, İsmail, “Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi”, Elazığ: **Fırat Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:2, 1997.

FAHRİ, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayn., 1992.

FÂRÂBÎ, “Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, çev. Mahmut Kaya, **Felsefe Metinleri** içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

-----, **Halâ Üzerine**, çev. Necati Lugal ve Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1951.

-----, **Kitabu'l-Huruf**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

-----, **Uyunu'l Mesail**, ed. Friedrich Dieterici, Alfarabi's: Philosophische Abhandlungen içinde, Leiden: Brill, 1890.

FIELD, G.C., **The Philosophy of Plato**, London: Oxford University Press, 1951.

FRAASSEN, Bas C. Van, **An introduction to the philosophy of Time and Space**, Electronic Edition: Nousoul Digital Publishers, 2015.

GAZÂLÎ, **Mi'yarü'l-İlm**, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak, İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başk. Yayn., 2013.

-----, **Tehafütü'l-Felasife**, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik yayn., 2015.

GLASNER, Ruth, **Averroes' Physics**, UK: Oxford University Press, 2011.

GÜNZEL, Stephen, “Space and Time”, ed. H. Jamez Birx, **Encyclopedia of Time** içinde, USA: Sage Pub., 2009.

HOY, Ronald C., “Parmenides' Complete Rejection of Time”, **The Journal of Philosophy**, 1994, Vol. 91, No. 11.

- İBN RÜŞD, **Tehafüt et-Tehafüt**, çev. Kemal ışıık ve Mehmet dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üni. Yayn., 1986.
- İBN SİNA, **en-Necat**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayn., 2013.
- , **Kitâbu-ş Şifâ Fizik I**, çev. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayn., 2014.
- , **Kitabu'l-Hudud**, çev. Aygün Akyol - İclal Arslan, Ankara: Elis Yayn., 2013.
- , **Kitâbu's-Şifâ Kategoriler**, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayn., 2010.
- , **Kitabu's-Şifâ Mantiğa Giriş**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayn., 2013.
- İBNÜ'L-ARABÎ, **Fütuhat- Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayn., cilt:1-14, 2008.
- el-İSFAHANÎ, Ragıb, **Müfredat**, çev. Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayn., 2012.
- İSKENDEROĞLU, Muammer, **Fakhr Al-Din Al-Razi And Thomas Aquinas On The Eternity Of The World**, Leiden: Brill, 2002.
- KARADAŞ, Cağfer, “Dâvûd-i Kayseri ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 15:2, 2006.
- KARAHAN, Abdullah, “Zamana Sövmeyi Yasaklayan Hadisin Tenkid Ve Tetkiki”, **U.Ü.İ.F.D.**, Cilt:17, Sayı:2, 2008.
- KAYA, Cüneyt, “İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, ed. Cüneyt Kaya, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler** içinde, İstanbul: İSAM, 2014.
- KAYA, Mahmut, “Ebû Bekr Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî”, **TDVİA**, yıl: 2007, cilt: 34.
- , **Felsefe Metinleri**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- el-KAYSERÎ, Dâvûd, **Vahdet-i Vücud Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risaleler)**, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayn., 2012.

KENNEDY-DAY, Kiki, **Books of Definition in Islamic Philosophy**, New York:

Routledge Curzon, 2003.

KİNDÎ, **Felsefî Risâleler**, çev. ed. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayn., 2014.

-----, “Tarifler Üzerine”, çev. ed. Mahmut Kaya, **Felsefî Risâleler** içinde, İstanbul: Klasik Yayn., 2014.

-----, “Allah’ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine”, çev. ed. Mahmut Kaya, **Felsefî Risâleler** içinde, İstanbul: Klasik Yayn., 2014.

-----, “Beş Terim Üzerine”, çev. ed. Mahmut Kaya, **Felsefî Risâleler** içinde, İstanbul: Klasik Yayn., 2014.

-----, “İlk Felsefe Üzerine”, çev. ed. Mahmut Kaya, **Felsefî Risâleler** içinde, İstanbul: Klasik Yayn., 2014.

-----, “Sonsuzluk Üzerine”, çev. ed. Mahmut Kaya, **Felsefî Risâleler** içinde, İstanbul: Klasik Yayn., 2014.

KRANZ, Walther, **Antik Felsefe** terc. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.

KUTLUER, İlhan, “zaman”, **TDVİA**, cilt:44, 2013.

KÜÇÜK, Osman Nuri, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı”, **Tasavvuf Dergisi**, İstanbul: İSTAM, sayı:9, 2002.

MACÎT, Muhittin, **İbn Sina’da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri**, İstanbul: Litera yayn., 2006.

MAKÎN, Stephen, “Parmenides, Zeno, and Melissus” ed. James Warren and Frisbee SHEFFIELD, **The Routledge Companion To Ancient Philosophy**, New York:

Routledge, 2014.

MASON, Andrew S., “Plato’s Cosmology” ed. James Warren and Frisbee Sheffield,

- The Routledge Companion To Ancient Philosophy**, New York: Routledge, 2014.
- MCGINNIS, Jon, "Arabic and Islamic Natural Philosophy and Natural Science", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2015 Edition) içinde, ed. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab: Stanford University, 2015.
- , "Değişme Zamanı: İbn Sina'da Zaman, Hareket ve İmkân" terc. Zikri Yavuz, **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler** içinde, İstanbul: İ.B.B. Kültür Yayınları, 2008.
- MCKİRAHAN, Richard, "Presocratic Philosophy", ed. Christopher Shields, **The Blackell Guide to Ancient Philosophy** içinde, USA: Wiley-Blackwell, 2003.
- ÖZDEMİR, Metin, "Fahreddin Er-Râzî'de Zaman Kavramı Ve Allah'ın Ezeliliği İle İlişkisi", **CÜİFD**, cilt:7/1, 2003.
- ÖZTÜRK, Mustafa, "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde "Dehr" Kavramı", **OMÜİFD**, sayı: 16, 2003.
- PAVLOV, Moshe M., **Abul-Barakat Al-Baghdadi's Scientific Philosophy: The Kitab Al-Mutabar**, UK: Taylor Francis Ltd., 2016.
- PETERS, Francis E., **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü** çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- PLATON, **Timaios**, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- RAHMAN, Fazlur, "The Eternity Of The World And The Heavenly Bodies İn Post-Avicennan Philosophy", **Essays On İslamic Philosophy And Science**, Ed.George Hourani, Albany: State University Of New York, 1975.
- RASHED, Marwan, "Tabiat Felsefesi", ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, **İslam Felsefesine Giriş** içinde, Küre Yayn., İstanbul, 2015.
- er-RÂZÎ, Ebu Bekir, **Felsefe Risaleleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: TC. Yazma

- Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- , “Ebû Bekir er-Razî ile Ebû Hatim er-Razî Arasında Geçen Tartışma”, çev. ed. Mahmut Kaya, **Felsefe Risaleleri** içinde, İstanbul: TC. Yazma Eserler Kurumu, 2016.
- , “Metafizik Hakkında Makale”, çev. ed. Mahmut Kaya, **Felsefe Risaleleri** içinde, İstanbul: TC. Yazma Eserler Kurumu, 2016.
- ROSS, Sir David, **Aristoteles**, New York: Routledge, 1995.
- SARIOĞLU, Hüseyin, **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul: Klasik Yayn., 2003.
- SÖZEN, Kemal, “Ebu’l Berekat el- Bağdâdi’nin Zaman Teorisi”, **Dini Araştırmalar**, cilt: 4, 2001.
- ŞERİF, Mian M., **İslam Düşüncesi Tarihi**, çev. Mustafa Armağan ve diğerleri, İstanbul: İnsan Yayn., cilt: 1, 2014
- TOPAKKAYA, Arslan, “Zaman Kavramı Bağlamında Platon Aristoteles Karşılaştırması”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, sayı: 13, 2012.
- TRİFOGLİ, Cecilia, “Averroes’s Doctrine of Time and Its Reception in the Scholastic Debate”, **the Medieval Concept of Time** içinde, ed. Pasquale Porro, 2001.
- TRUSTED, Jennifer, **Fizik Ve Metafizik**, çev. Seval yılmaz, İstanbul: İnsan yayn., 2016.
- TURETZKY, Philip, **Time**, New York: Routledge, 2000.
- TUSİ, Nasiruddin, **Ahlak-ı Nasırı**, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov, İstanbul: Litera yayn., 2016.
- TÜRKER, Ömer, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, ed. Cüneyt Kaya, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri** içinde, İstanbul: İSAM Yayn., 2013.
- ULUDAĞ, Süleyman, “an-ı daim”, **TDVİA** içinde, c:3, 1991.
- UYSAL, Enver, **Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin**

Temel Kavramları, Bursa: Emin Yayınları, 2008.

VURAL, Mehmet, **İslam Felsefesi Sözlüğü**, Ankara: Elis Yayn., 2003.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “An”, **TDVİA**, Cilt: 3.

YETMEN, Aynur, “Zamanın Felsefî Temelleri Üzerine bir İnceleme” (Doktora Tezi,
Ankara Üniversitesi, Ankara, 2014).

YUSUF, Muhammed Hacı, **İbnü’l Arabi Zaman ve Kozmoloji**, çev. Kadir Filiz,
İstanbul: Nefes Yayn., 2013.



ÖZET

KONYALI, Afra, İslam Felsefesinde Zaman Teorileri, Yüksek Lisans Tezi, 114 sayfa.

Bu çalışmada zaman ve zamanla ilgili an, dehr, sermed, aion, kronos kavramları çerçevesinde mutlak ve görelî zaman teorilerini ele aldık. İncelememize zemin oluşturması açısından öncelikle İslam felsefesinde hareket, değişim ve mekân kavramlarının nasıl açıklandığını belirttik. Daha sonra ilkçağ filozoflarının zaman üzerine akıl yürütmelerine yer verdik. Son olarak ise İslam filozoflarından Kindî, Ebû Bekr er-Râzî, Farabî, İbn Sina, Gazâlî, Ebu'l-Berekât Bağdâdî, İbn Rüşd, Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Arabî ve Dâvûd-i Kayserî'nin zaman hakkındaki görüşlerini araştırdık.

ABSTRACT

KONYALI, Afra, Time Theories in Islamic Philosophy, Master Thesis, 114 pages.

In this thesis, we have investigated relative and absolute time theories in relation with the term “time” and also “moment, duration, eternity, timeless eternity.” First of all, to create a background, we have stated how to explain the words: motion, change and place in Islamic philosophy. Then, we have dealt with the Ancient philosophers concerning their reasoning on time. Finally, we have researched the time theories of Islamic philosophers named al-Kindî, Abû Bakr al-Râzî, Farabî, Avicenna, Ghazâlî, Abu al-Barakât al-Baghdâdi, Averroes, Fakhr al-Din al-Râzî, İbn al-Arabî ve Dâvûd al-Qaysarî.