

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE ZAMAN KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İrfan BAKIR

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı: İslam Felsefesi

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir COŞKUN

ŞUBAT – 2016

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE ZAMAN KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İrfan BAKIR (137215003)

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı: İslam Felsefesi

Bu tez 29/01/2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Öğrenci Adı SOYADI

İrfan BAKIR

18.12.2015

ÖNSÖZ

İslam düşüncesi geçmişten günümüze tartışılan konularıyla felsefenin önemli bir unsurunu teşkil ederek varlığını devam ettirmiştir. İbn Sînâ da bu düşüncenin önemli bir noktasında bulunması itibariyle doğuda ve batıda birçok araştırmacının dikkatini çeken bir düşünür olmuştur. O ortaya koymuş olduğu düşünce sisteminin özgünlüğü ve sistematikliği ile kendisinden sonra İslam düşünürlerini en çok etkileyen şahsiyetlerden biridir. İslam düşüncesinde Meşşâî ekolün en güçlü savunucularından biri olmasının yanında getirmiş olduğu yenilikler itibariyle çokça tartışılmıştır.

İbn Sînâ'nın anlaşılması hem genel olarak düşünce tarihinin hem de İslam düşüncesinin açıklığa kavuşturulmasını kolaylaştıracaktır. Özellikle Aristoteles'ten kalan problemlerin çözümünde ve Aristoteles şarihleri dönemini daha iyi anlamak açısından başvuru kaynağı niteliğinde olan bir düşünürdür.

Çalışmamızda İbn Sînâ'nın doğa felsefesinde zaman kavramını incelemenin yanı sıra araştırma esnasında İbn Sînâ'nın felsefi sistemi bir bütün şeklinde düşünülüp konunun kavramları iç içe işlenerek sunulacaktır. Yani hareket, zaman ve mekân gibi İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin merkez kavramları birlikte ele alınacaktır. Bu şekilde bir yolun takip edilmesi hem konunun anlaşılabilirliğini kolaylaştıracak hem de sisteminin bir bütün olarak incelenmesini sağlayacaktır.

Tezde İbn Sînâ'nın sistemine girmeden evvel tarihsel arka plana yer verilerek konunun çıkış noktası tespit edilecektir. Özellikle bu noktada Aristoteles öncesi Herakleitos, Parmenides, Demokritos ve Platon'a atıflar yapılacaktır. Bu isimlere değinilmesinin sebebi ise bunların Aristoteles'in eserlerinde görüşlerine en çok yer verdiği ve eleştirdiği düşünürler olmasıdır. Bunun ardından İbn Sînâ'ya kaynaklık etmesi açısından Aristoteles'in doğa düşüncesi ele alınacaktır. Onun eleştirilerini ve ortaya koyduğu sistemin ayrıntılarını açıkladıktan sonra takipçilerinin bu konudaki görüşlerine değinilecektir. Bu kısmın incelememizde yer almasında amaç, İbn Sînâ'nın da zaman zaman konu edindiği

Aristoteles'in düşünce sisteminin kendisinden sonra nasıl bir değişme gösterdiğini tespit etmektir.

Aristoteles sonrası şarihler döneminin ardından Aristoteles'in doğa felsefesinin İslam dünyasına aktarımı ve bu coğrafyada nasıl algılandığı üzerinde durulacaktır. Bunun ardından ilk İslam filozofu olarak Kindî'nin doğa düşüncesi ele alınacaktır. Kindî'nin ortaya koymuş olduğu doğa düşüncesi açıklandıktan sonra İbn Sînâ sisteminden farklı olan noktaları ortaya konulacaktır. Kindî'nin ardından İslam düşüncesinde önemli bir halkayı teşkil eden Fârâbî'nin felsefesinden bahsedilecektir. Fârâbî'nin Meşşâî gelenek içerisinde yapmış olduğu şerhler ve düşünürün doğa felsefesi hakkındaki görüşlerine detaylı bir şekilde yer verilecektir. Fârâbî'nin ardından İbn Sînâ'ya kadar olan süreçteki düşünürlere kısaca yer verilerek tezimizin konusu olan İbn Sînâ'nın zaman hakkındaki görüşlerine geçilecektir.

İbn Sînâ'nın doğa felsefesinde zaman kavramı incelenirken kitaplarında özellikle tabiatla ilgili metinlerinde ele almış olduğu düzen takip edilecektir. Zamanın varlığı ve tanımları konusunda kendisinden önceki düşünürlere karşı getirmiş olduğu eleştirilere yer verilerek konuya giriş yapılacak ardından zamanın mahiyetine geçilecektir. Zamanın mahiyetinin açıklanmasıyla zaman-hareket ve zaman-mekân kavramlarının daha anlaşılır hale gelmesine çalışılacaktır.

Bu araştırmanın ortaya çıkmasından nihayete ermesine kadar teşviklerini ve yardımlarını benden esirgemeyen çok değerli hocam Sayın Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Coşkun'a teşekkür ederim. Ayrıca hayatımın bu evresine kadar başarıyla ilerleyebilmem için elinden gelen maddi-manevi tüm gayretleri gösteren sevgili anneme olan minnettarlığımı ifade edebilmem mümkün değil. Onun desteği ve duaları olmasaydı bugünlere ulaşmam imkânsızdı. Diğer yandan bu günlere kadar maddi ve manevi destekleriyle yanımda olan, sohbetleriyle aklımda ve kalbimde yeni ufuklar açan Sayın Cevdet Yaşaroğlu Bey'e ve KADEM vakfına teşekkürü bir borç bilirim. Bunun yanında sadece tezimizle alakalı önerilerde bulunmayıp her daim yanımda olan çok değerli dostlarıma teşekkür ederim. Ayrıca tezi araştırmam esnasında kaynaklarından ve çalışma ortamlarından yararlandığım İSAM Kütüphanesi ve BİSAV Kütüphanesi yönetici ve çalışanlarına teşekkür ederim.

Gayret bizden Tevfik Allah'tandır.

İRFAN BAKIR

Bağlarbaşı 2016

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	2
İÇİNDEKİLER	4
KISALTMALAR	6
ÖZET	7
SUMMARY	8
GİRİŞ	9
A. TEZİN ÖNEMİ	9
B. TEZİN KONUSU, YÖNTEMİ VE KAPSAMI.....	11
C. TEZİN AMACI.....	12
D. TEZDE FAYDALANILAN BAŞLICA KAYNAKLAR	13
BİRİNCİ BÖLÜM.....	15
1. İLKÇAĞ FİLOZOFLARINDA TABİAT FELSEFESİ VE ZAMAN.....	15
1.1. TARIHSEL ARKA PLAN.....	15
1.2. ARİSTOTELES ÖNCESİ YUNAN DÜŞÜNÜRLERİNDE ZAMAN	17
1.2.1. Herakleitos	17
1.2.2. Parmenides.....	17
1.2.3. Elealı Zenon	19
1.2.4. Demokritos	19
1.2.5. Platon	20
1.3. ARİSTOTELES’TE ZAMAN DÜŞÜNCESİ.....	22
1.4. ARİSTOTELES SONRASI ZAMAN DÜŞÜNCESİ.....	26
1.4.1. İskender Afrodiasias.....	27
1.4.2. Plotinus.....	29
İKİNCİ BÖLÜM.....	32
2. İBN SİNÂ ÖNCESİ İSLAM DÜŞÜNÜRLERİNDE ZAMAN	32
2.1. KİNDÎ’DE ZAMAN DÜŞÜNCESİ	34
2.2. FÂRÂBÎ’DE ZAMAN DÜŞÜNCESİ.....	37

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	41
3. İBN SİNÂ VE ZAMAN	41
3.1. İBN SİNÂ'DA ZAMAN KONUSUNUN GEÇTİĞİ KAYNAKLAR	41
3.2. İBN SİNÂ'DA DOĞA FELSEFESİNİN DİNAMİKLERİ	44
3.2.1. <i>Hareket</i>	45
3.2.2. <i>Mekân</i>	46
3.3. İBN SİNÂ FELSEFESİNDE ZAMANIN MAHİYETİ	47
3.4. İBN SİNÂ VE ZAMANIN VARLIĞI	49
3.4.1. <i>Zamanın Varlığını Kabul Edenler</i>	50
3.4.2. <i>Zamanın Varlığını Kabul Etmeyenler</i>	50
3.4.3. <i>Zamanın Varlığına İlişkin Temelsiz İddiaların Çürütülmesi</i>	51
3.5. ZAMAN TANIMLARI	52
3.6. ZAMAN-HAREKET İLİŞKİSİ	53
3.7. ZAMAN-MEKÂN İLİŞKİSİ	54
3.8. SAYI VE ÖLÇÜ OLARAK ZAMAN	56
3.9. ZAMAN ÜZERİNE YAPILAN ÇEŞİTLİ TARTIŞMALAR	59
3.10. ZAMANIN ARAZLARI/SIFATLARI	62
3.10.1. <i>Dehr</i>	62
3.10.2. <i>Sermed</i>	62
3.10.3. <i>Buğte/Bağte (Ansızın)</i>	63
3.10.4. <i>Def'aten</i>	63
SONUÇ	64
BİBLİYOGRAFYA	68
ÖZGEÇMİŞ	72

KISALTMALAR

- a.g.e.** : Adı geçen eser
- a.g.m.** : Adı Geçen Makale
- M.E.B.** : Milli Eğitim Bakanlığı
- M.Ü.S.B.E.** : Marmara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü
- S.D.Ü.S.B.E.** : Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- a. mlf.** : Adı Geçen Müellif
- Nu.** : Numara
- vrk.** : Varak
- A.Ü.İ.F.D.** : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- C.** : Cilt
- bkz.** : Bakınız
- Çev.** : Çeviren
- DİA** : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
- ed.** : Editör
- nşr.** : Neşreden
- s.** : Sayfa
- ö.** : Ölüm tarihi
- thk.** : Tahkik eden
- Yay.** : Yayınları

ÖZET

Tezin Başlığı: İbn Sînâ Felsefesinde Zaman Kavramı

Tezin Yazarı: İrfan BAKIR **Danışman:** Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir COŞKUN

Kabul Tarihi: 29.01.2016 **Sayfa Sayısı:** X (ön kısım) + 73 (tez)

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri **Bilim Dalı:** İslam Felsefesi

Bu çalışmada İbn Sînâ'nın doğa felsefesi içerisinde yer alan zaman kavramı hakkındaki görüşleri değerlendirilmiştir. Konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla Antikçağ düşünürlerinin ve İbn Sînâ öncesi İslam düşünürlerinin görüşlerine de yer verilmiştir. Bu bağlamda çalışma İbn Sînâ sistemi temel alınarak ve karşılaştırmalı bir metot izlenerek ortaya konulmuştur.

İlkçağ düşünürlerinin görüşlerine yer vermenin yanında Aristoteles sonrası şarihler dönemindeki problemlere de yer verilmesi çalışmanın önemli bir kısmını oluşturur. İslam düşüncesinde filozofların zamana dair görüşleri ise eserleri bağlamında değerlendirilmiştir. Daha sonra zaman kavramı, varlık türleri açısından incelenmiş, mekân ve hareket kavramlarıyla ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.

İbn Sînâ'ya göre zaman Aristoteles'te olduğu gibi hareketin ölçüsüdür. Ona göre zaman maddî bir varlığa sahip olmayıp kesintisiz olarak art arda gelen an'ların vehimde algılanması sonucu var olmak suretiyle, vehmî bir varlığa sahiptir. Zaman, başlangıcı açısından, hareketin ölçüsü olması ve Tanrı'dan zat bakımından sonra olan hareketin de ezeliği nedeniyle ezeli bir nitelik taşır. Bundan dolayı zaman daha sonraki süreçte çokça tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Zaman, An, Hareket, Mekân.

SUMMARY

Thesis Title: Avicenna Philosophy on Time Concept

Thesis Author: İrfan BAKIR **Advisor:** Assistant Professor Abdulkadir COŞKUN

Date of Acceptance: 29.01.2016 **Total Number of Pages:** X (Pre Text) +
72 (Main Body)

Department: Philosophy and Religious Sciences **Field of Study:** Islamic Philosophy

In this study, Ibn Sina's outlook on time issue has been evaluated. The opinions of Greek antiquity philosophers and Islamic thinkers before Ibn Sînâ also have comparatively been studied. In this context, our study has been put forward by following a comparative method and dealing with the outlook based on Ibn Sina.

Besides giving the views of the Ancient philosopher Aristotle in the period after commentators on the problems giving the advert an important part of the work. The views of the philosopher in Islamic thought that time was evaluated in the context of the works. After that, the concept of time has been searched in view of species of being and it has been considered in the context of the affairs with place and movement.

According to Ibn Sina, time is the criterion of movement as in Aristotle. To him, time has not got a worldly being, but has got an imaginary being as a result of continuously endless moments have been understood in an imaginary shape. Time, in view of its beginning, conveys an eternal characteristic because it is the criterion of the movement and the movement, which comes after God in point of being, is also eternal.

Keywords: Avicenna, Time, Moment, Movement, Place.

GİRİŞ

A. Tezin Önemi

İslam düşünce geleneğinde Meşşâî ekolü benimseyip onu sistem içerisine katan Fârâbî'nin (ö. 339/950) ardından geliştirmiş olduğu sistem ve getirdiği önermelerle İbn Sînâ (ö. 370/980) en çok tartışılan düşünürlerden biri olmuştur. İbn Sînâ Meşşâî ekol içerisinde Aristoteles'ten bu yana tartışılan konulara çözümler aramasının yanı sıra getirmiş olduğu yenilikler ile İslam düşüncesinde yönlemsel ve kavramsal değişimler meydana getirmiştir. Aristoteles ve şarihler döneminden kalan bazı problemler İbn Sînâ tarafından çözüme kavuşturulmuştur.¹ Kendisinden sonra ise Meşşâî, Kelami ve İrfani ekollerde meydana gelen değişimlerde İbn Sînâ'nın etkisi çok olmuştur. Bu etkiyi ekollerin yönelimleri ve tartıştıkları konularda görmemiz mümkündür. Meşşâî ekolde Aristoteles'ten bu yana tartışılan birçok konu İbn Sînâ ile birlikte çözüme kavuştuğundan dolayı artık Yunan düşüncesinden İslam düşüncesine aktarılan temel konulardan birçoğu tarihsel olmuştur. İbn Sînâ'dan sonra İslam felsefesi çoğunlukla bu büyük düşünürden kalan meselelerle uğraşır olmuştur. İbn Sînâ takipçileri öncelikle yapılan eleştirilere cevaplar arayarak onun çizgisini devam ettirmişlerdir. Özellikle Gazzâlî (505/1111) ile başlayarak Fahreddîn er-Râzî (606/1206) ile birlikte zirveye ulaşan felsefe eleştirileri İslam dünyasında felsefenin algılanışını değiştirmesinin yanında Kelami ve İrfani düşünce sistemlerinin de dönüşmesine etki etmiştir.

Meşşâî ekoldeki dönüşüm daha çok diğer ekollerde özellikle Kelamdan gelen eleştirilere cevaplar üretmeye yönelikken kelami ekolün dönüşümü yönlemsel ve kavramsal şekilde olmuştur. İbn Sînâ'nın kelamı etkilemesi açısından verilebilecek ilk örnek Gazzâlî'dir. Çünkü İbn Sînâ'nın eserlerini kelam açısından ilk değerlendiren o olmuştur. Gazzâlî bu noktada İbn Sînâ'nın daha çok ilahiyat bahislerine eleştiriler getirmiş, bunu yaparken de felsefi bir dil kullanmaya özen göstermiştir.² Özellikle Gazzâlî'nin "*Tehafütü'l Felasife*" adlı eserini yazarken kullanmış olduğu mantıksal metot çoğunlukla Aristoteles mantığına aitti ve bu durum daha sonraki süreçte Aristoteles mantığının İslam dünyasında meşru bir zemine oturmasında etkili olmuştur. Gazzâlî'den sonra Şehristânî (510/1116) felsefeye bazı yönlerden eleştiri getirmiştir. Bu eleştiriler ilahiyat konularıyla sınırlı kalmayıp mantık ve tabiiyyat

¹ Eşref Altaş, İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi, Diyanet İlmî Dergi, Cilt 50, Sayı 1, s. 27-50.

² Veysel Kaya, İbn Sina'nın Kelama Etkisi, Otto Yay., s. 159-160, Ankara 2015.

alanları hakkında da olmuştur.³ Daha sonraki süreçte Fahreddîn er-Râzî ile birlikte kelamda meydana gelen değişim, metot, konu ve problem odaklı olmuş bundan sonra kelam ilminde varlık ve mahiyet gibi felsefi problemler konuşulur olmuştur. Râzî'nin getirmiş olduğu bu yenilik kelam ilmi açısından dönüm noktası olmasının yanında onu felsefe ile kelam arasında bir geçiş noktası saymayı mümkün kılmıştır.⁴ İbn Sînâ'ya karşı Râzî'den gelen eleştirilere cevap olarak Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), “*Şerhu'l-İşârât*”ı yazmış ve İbn Sînâ sisteminin devamlılığını sağlamak istemiştir. Kelamda meydana gelen bu değişimler onu felsefi bir noktaya kaydırması yani kavramsal bir dille ifade edilirse “felsefi kelam” ya da “metafiziksel kelam’a doğru evrilmesine sebebiyet vermiştir. İrfani ekolde ise İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevi (ö. 672/1273) çizgisi vahdet-i vücud anlayışını geliştirerek metafiziksel algıların yoğun olduğu bir tasavvur ortaya çıkarmıştır.⁵ Kelamda gelişme gösteren metafiziksel süreç tasavvufa da etki ederek varlıksal tezahürlerin yoğunluk kazandığı bir düşünce sistemi meydana getirmiştir. İbn Arabî ile başlayan bu dönüşüm Konevî'nin de etkisiyle oluşumunu tamamlamıştır. İrfani geleneğe İbn Sînâ'nın etkisi ise Konevi dolayısıyla olmuştur. Konevi'nin Tûsî ile olan yazışmalarında bu açık bir şekilde anlaşılabilir bir şekilde birlikte dönemin entelektüel dilinin de bu noktaya doğru evrildiği bilinen bir gerçektir.

İbn Sînâ kendisinden önce gelen bilgileri sentezlemesi ve güçlü bir düşünce sistemi meydana getirmesinin yanında kendisinden sonra da ekolleri etkileyen bir şahsiyet olması nedeniyle İslam düşüncesinde önemli bir noktada bulunmaktadır. Aynı zamanda onun ortaya koymuş olduğu felsefi sistem uzun yıllar etkisini sürdürmüş, tarih boyunca birçok kişiye ilham kaynağı olmuştur. Onun kurmuş olduğu bu sistemin temel dinamiklerinden olan doğa felsefesinin zaman konusu ise tabiat meseleleri arasında merkezi bir konumda yer almaktadır. İbn Sînâ'nın sistemsal olarak İslam düşüncesini nasıl ve ne yönde etkilediğinin tespiti açısından bu kavramın anlaşılması önem arz etmektedir. Özellikle İbn Sînâ sonrası eleştirilerde zaman konusuna yapılan atıfların anlaşılabilirliği tabiat düşüncesinde zamanın nasıl bir anlam taşıdığına bilinmesi ile mümkün olacaktır.

İbn Sînâ'nın İslam düşüncesindeki bu etkisini zaman üzerinden açıklama gayreti göstereceğimiz bu tezde asıl gaye zamanın o dönemki doğa düşüncesinde merkezi bir konumda yer aldığını göstermek üzerinedir. Bu tezi çalışmadan evvel araştırdığımızda Türkiye’de bu alanda yapılmış olan Osman Altınışik’in “*İbn Sînâ Felsefesinde Zaman*

³ Daha geniş bilgi için: Fatih Toktaş, İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, Klasik Yay., 2. Baskı, Mart 2013.

⁴ Daha geniş bilgi için: Eşref Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi, İz Yay., İstanbul 2009.

⁵ Ekrem Demirli, İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan, Kabalcı Yay., s. 307-312, İstanbul 2012.

*Meselesi*⁶ adlı çalışması bulunmaktaydı. Çalışmayı incelediğimizde içerik ve kaynak bakımından konunun tekrar çalışılmaya değer olduğu ve zaman kavramının İbn Sînâ'ya kadar tarihsel süreci hakkında ayrıntılı bilgi verilmesinin gerekli olduğu görülmüştür. Ayrıca önemi dolayısıyla felsefi açıdan zaman kavramı bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da tartışılmaya devam edecektir.

B. Tezin Konusu, Yöntemi ve Kapsamı

İbn Sînâ'nın doğa felsefesi içinde yer alan zaman kavramını ele alan bu tez, zamanın mahiyeti, varlığı ve sistemdeki yeri konularına değinecektir. Tezin içeriği üzerinde duracak olursak tez üç kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda İbn Sînâ öncesi Yunan düşünürlerinde doğa felsefesinin yapısı incelenerek açıklanacaktır. Yunan düşünürlerinin doğa fikri üzerinden zaman kavramına doğru bir çizgi takip edilecek ve bu amaçla İlkçağ düşünürlerinin evrende var olanlar üzerinden kurmuş oldukları basit doğa tasavvurları ilk değinilecek konu olacaktır. Tarihsel sırayla çeşitli düşünürlerle değinildikten sonra Yunan düşüncesinin en güçlü sistem filozofu olması ve İbn Sînâ'nın sistemini etkilemesi nedeniyle Aristoteles düşüncesinden bahsedilecektir.

Aristoteles'in düşüncesi anlatılırken ortaya atılmış olduğu iddiaların ilkçağ düşünürlerinden hangilerine bir cevap niteliğinde olduğuna dair veriler sunularak konu detaylandırılacaktır. Özellikle konu detaylandırılırken Fizik kitabı üzerinde durmakla beraber konumuz gereği zaman konusu üzerine odaklanılacak ve bu kısımların açıklaması yapılarak daha anlaşılır hale gelmesine çalışılacaktır. Aristoteles sonrası çeşitli felsefe ekollerinin konuyla ilgili görüşlerine değindikten sonra Aristoteles takipçileri ve şarihler üzerine yoğunlaşarak, özellikle İslam düşünürlerinin Meşşâî çizgide düşüncelerine yer verdikleri önde gelen düşünürlerden biri olan İskender Afrodisî en çok üzerinde duracağımız düşünür olacaktır. Onun Aristoteles fiziği üzerine yapmış olduğu açıklama ve değerlendirmeler sırasıyla verilecektir. İskender Afrodisî'nin ardından Yeni-Eflatunculuğun kurucusu olarak kabul edilen Plotinus'un görüşleri üzerinde durulacak ve Aristoteles-Platon düşünce sistemlerinin uyumunu nasıl sağladığı hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

İlk bölümde Yunan düşünürlerinin doğa felsefelerinden hareketle zaman düşüncesi üzerinde durulmasının ardından ikinci bölümde İslam düşünürlerinde zaman anlayışının nasıl

⁶ Osman Altınışık, İbn Sînâ Felsefesinde Zaman Meselesi, S.D.Ü., S.B.E, Isparta, 2007.

olduğu sorusunun cevabı verilmeye çalışılacaktır. Öncelikle bu bölümün başlangıcında Yunan klasiklerinin İslam dünyasına geçişinden bahsedilerek Aristoteles'in fizik kitabının tercümeleri üzerinde durulacaktır. Fizik kitabının neden ve nasıl tercüme edildiğinin tespiti dönemin tabiat düşüncesinin kavranması açısından önem arz etmektedir. Tercümelere sonra ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin zaman görüşleri hakkında bilgiler verilerek Aristoteles düşüncesinin devamlılığı ile Meşşâî düşüncesinin İslam dünyasında algılanışına dair değerlendirmelerde bulunulacaktır. Kindî'nin ardından Aristoteles'i İslam dünyasında sistem olarak ilk takip eden Fârâbî hakkında bilgiler verilecek, onun tabiat düşüncesinin İslam felsefesindeki yeri konusuna değinilecektir. Fârâbî'nin zaman düşüncesini tartıştıktan sonra İhvan-ı Safa ve bazı İslam filozoflarının zaman konusuyla ilgili düşüncelerine atıflar yapılarak üçüncü bölüme geçiş yapılacaktır.

Tezin ana konusunu teşkil eden bu bölüm öncelikli olarak İbn Sînâ'nın zaman konusunu hangi eserlerinde ele aldığı hakkında açıklamalarla başlayacaktır. Bu kısımda eserlerin bu bölümleri hakkında kısa açıklamalar yapılacak ve doğa felsefesinin temel dinamiklerinden bahsedilecektir. Doğa felsefesinin dinamiklerinden kastımız zamanın İbn Sînâ'nın düşünce sistemi içerisinde nasıl bir konumda durduğunu ortaya koymada yardımcı olacak hareket ve mekân gibi kavramlarla olan ilişkisidir. Bunun ardından zamanın varlığı ve mahiyeti üzerine yapılan tartışmalara değinilerek, filozofların ortaya atmış olduğu görüşlere İbn Sînâ tarafından verilmiş cevaplar irdelenecektir. Daha sonrasında zaman tanımı üzerine yapılan tartışmalara kısaca yer verdikten sonra zaman-hareket ve zaman-mekân ilişkileri üzerinde durulacak ve sistemin temel dinamikleri açıklanmaya çalışılacaktır. Bu kısımlarda amaçlanan hedef İbn Sînâ'nın doğa felsefesinin tek bir kavram üzerine oturmaktan ziyade kavramlar arası bir bütünlüğün varlığını ortaya çıkarmak olacaktır. Zamanın diğer kavramlarla olan bağlantısı incelendikten sonra zamanı önce ve sonra olarak nitelemeye imkân tanıyan an'lar bahsine geçilecektir. Bu noktada zamanın bizzat mahiyetini anlamamızı sağlayan özellikleri açıkladıktan sonra zaman üzerine yapılan çeşitli tartışmalardan da bahsederek konumuzu sonlandıracağız.

C. Tezin Amacı

Bu tezin amacı İbn Sînâ'nın zaman kavramını algılayışı ve doğa felsefesinde zamanın nasıl bir konumda yer aldığı ve bulunduğu konumda hangi kavramlarla etkileşim

halinde olduğunu ortaya koymaktır. Zamanın düşünce sistemindeki durumunun ortaya çıkarılması o dönemki doğa algısının anlaşılmasının yanında İbn Sînâ'nın doğa anlayışının sistematikliğini kavramamıza yardımcı olacaktır. Bunun yanında zaman konusunun İbn Sînâ felsefesinde nasıl algılandığı sorusunun cevap bulması ortaçağ İslam düşüncesinde zaman üzerine yapılan tartışmaların niçin ortaya çıktığı sorusuna da bir cevap niteliğinde olacaktır. İncelememize giriş mahiyetinde kaleme aldığımız bu bölümde son olarak faydalandığımız kaynaklara değineceğiz.

D. Tezde Faydalanılan Başlıca Kaynaklar

Tezin yazım aşamasında yerli ve yabancı kaynaklar taranmış ve gerekli görülen eserlerden yararlanılmıştır. Özellikle konumuzla alakalı birincil kaynaklardan yararlanılmaya özen gösterilmiş, konunun anlaşılmasında güçlük çekilen noktalarda ise ikincil kaynaklara başvurulmuştur. Konunun tarihsel boyutunu ele aldığımız birinci bölümde Platon'un *Timaios* diyalogu ve Aristoteles'in *Fizik* kitabı temel kaynaklardır. Bunlarla beraber Aristoteles'in *Metafizik* ve *Mantık* kitaplarına da başvurulmuş, şarihler döneminden ise İskender Afrodisi'nin *Fizik* şerhlerinden faydalanılmıştır. Yeni-Eflatunculuğun zamana dair görüşleri konusunda temel kaynağımız ise Platinus'un *Enneadlar* adlı eseridir. Tezin ikinci bölümünde İslam düşünürlerinin doğa felsefesi üzerine yazmış olduğu eserler temel kaynaklarımızdandır. Kindî'nin felsefe üzerine yazmış olduğu risalelerden *İlk Felsefe Üzerine, Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkileri Üzerine* ve *Sonsuzluk Üzerine* zaman kavramının tartışıldığı risalelerdir. Fârâbî'nin tabiata dair görüşleri araştırdığımız kadarıyla *Kitâb-u Kategoriyas* ve *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserlerinde yer alması dolayısıyla filozofun zaman hakkındaki görüşleri de bu eserlerinden hareketle açıklanmaya çalışılmıştır.

Tezimizin üçüncü bölümünde ise İbn Sînâ'nın doğa felsefesi incelendiğinden bu bölüm genel hatlarıyla filozofun eserleri çerçevesinde şekil kazanacaktır. Özellikle doğa felsefesi üzerine yazmış olduğu eserler konumuz açısından temel kaynak niteliğindedir. Bu noktada *Kitâbu's Şifâ* adlı eseri mantık, tabiat ve metafizik bölümlerinden atıflar yapacağımızdan üzerinde en çok durulan eserdir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't Tenbîhât*'ı sadece kendi görüşlerini içermesi açısından başvuracağımız kaynaklar arasındadır. Bunların yanında *Kitâbu'n-Necât, Mübâhasât, Ta'likât* ve *Dânişnâme-i Alâî* gibi eserleri ilk başvuru kaynakları arasındadır. Bu eserlerin tabiat bölümlerinden gerekli kısımlarda alıntılar yapılarak konu daha anlaşılır hale getirilmeye çalışılmıştır.

Tezde kullanılan birincil kaynakların yanında çeşitli kitap, tez ve makalelerden de faydalanılarak konunun kapsamı genişletilmeye çalışılmıştır. *İbn Sînâ Düşüncesinde Doğa Felsefesi* adlı Muhittin Macit'in değerli çalışması konumuz açısından önemli bir eserdir. Bu metin çalışmamızın çeşitli noktalarında başvurduğumuz bir kaynak olmuştur. Ayşe Betül Dönmez 'in çalışması olan *İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı* adlı tez konumuzla alakalı olarak başvurduğumuz bir diğer kaynaktır. Bunların dışında Mehmet Dağ'ın yazmış olduğu *Yunan ve İslam Filozoflarında Aristocu Zaman Görüşü ve İslam Dünyasında Aristocu Zaman Görüşüne Yapılan Eleştiriler* adlı makaleler konunun tarihsel boyutunun anlaşılması ve yorumlanmasında yardımcı kaynaklar olmuştur. İngilizce kaynaklardan özellikle şarihler döneminin anlaşılması noktasında yararlanılmış ve atıflar yapılmıştır. Bunlar içerisinden Paul Lettinck'in, *Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World* adlı eseri Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinin İslam dünyasına geçişini inceleyen önemli kaynaktır. Bunun yanında David Ross'un *Physics* şerhi de çok ince ayrıntılar barındırmaktadır. Diğer yandan bu alanda yapılmış bazı İngilizce makalelere de başvurulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İlkçağ Filozoflarında Tabiat Felsefesi ve Zaman

1.1. Tarihsel Arka Plan

Tabiat felsefesi insanın dış dünyaya dair tasavvurlarını ortaya koyduğu ilk alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlar var oldukları zamandan itibaren yaşadıkları çevreyi anlamlandırmaya çalışmış ve bir şekilde cevaplar bulma yoluna gitmişlerdir. Tabiat felsefesi de bu anlam arayışının bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Günümüzde yapılan araştırmalar ve bize aktarılan kültürel mirastan edindiğimiz bilgiler aracılığıyla bu alanda ortaya çıkan kapsamlı ve sistemli bilgi arayışları insanlığın ortak mirası ile birlikte ortaya çıkmıştır. Özellikle bu dönemde filozofların çevrelerinde meydana gelen olayları ve olguları belli bir sebebe bağlama çabası onları tümel bilgiler oluşturma noktasına itmiştir. Tarihin bize sunduğu bu veriler düşünürlerin yaratılış ve evren hakkında “madde” dedikleri öz olan varlıksal sebep üzerine yoğunlaştıkları noktasındadır. İlkçağ doğa felsefeleri, bu varlıksal sebebe verilen, madde ve formları ile alakalı cevaplardan oluşmaktadır.

Dönemin düşünürleri doğaya bakarak “öz” ya da “arkhe” dedikleri oluşturucu gücü “su”, “ateş”, “hava”, “sayı”, veya “Atom” şeklinde adlandırmışlar ve bu çerçeveden cevaplar bulma yoluna gitmişlerdir. Tabii verilen bu cevaplar ilerleyen dönemlerde tümel birer

bilgi halini alarak varoluşsal algımıza sunulan sistemsel cevaplar olarak epistemeler haline gelmişlerdir. Filozofların ürettiği bu veriler ilk önceleri farklı birer bilgi veriyor gibi gözükseler de öz olarak varoluşa verilen cevaplar olduklarından dolayı ilerleyen dönemlerde bütünü birer parçaları olarak karşımıza çıkmışlardır.

Tabiat felsefesinin ilk olarak varlıksal değerler üzerine bilgiler ürettiğini söylerken kastettiğimiz şey, filozofların dış dünyadaki olayların nedenlerini bulmaya çalışmalarından hareketle ortaya koyduğu şeylerdi. Yani Thales, Herakleitos veya Anaksagoras bir “arkhe” ortaya koyarken ona ilk olarak varlıksal bir sebep biçmekten ziyade onun tabiattaki rolüne bakmaktaydılar. Filozoflar, tabiat içerisinde gördükleri bu şeyin varlıksal kategoride önemli ve vazgeçilmez bir rol üstlendiğini gözlemlediklerinde onu “arkhe” olarak düşünüyordular. Bir anlamda onların bu düşünsel arka planı insanlığın gözlemlediklerinden yola çıkarak meydana getirdiği varlıksal kategorizasyonun en basit halini oluşturmaktaydı. İlkçağda filozoflar var olanlardan hareketle bir düşünce sistemi meydana getirdiklerinden o dönem için metafiziksel bir olgunluğun oluştuğunu söylemek güçtür. Filozoflar somut cisimlerden yola çıkarak metafiziksel bilişten ziyade fiziksel biliş düzeyinde düşünce üretmekteydiler.

Tabiat felsefesinin bir kavramı olan zaman konusuna girmeden evvel dönemin düşünsel alt yapısını ortaya koymak, öne sürülen iddiaların daha iyi anlamlandırılmasını sağlayacaktır. İlkçağ Yunan düşüncesinin geçirmiş olduğu evreler şöyle sınıflandırılmaktadır: Birinci dönem, dış doğaya, cisimlerin dünyasına yönelmiş bir doğa felsefesidir. İkinci dönem, bu dönemde tanrı, insan ve doğa bir düşünce bağıntısı içinde kavranmak istenmiştir. Üçüncü dönem, tek tek bilimlerin bağımsızlığı, her bilgi kolu üzerinde ayrıca çalışmalara yol açmış, bundan sonra, her şeyi, bütün konuları içine almak isteyen bir sistem yerine, aralarında gittikçe ayrılaşan bilimlerin bir karmaşası geçmiştir. Dördüncü dönem, bu son döneminde antik felsefeye gittikçe daha çok dinî öğeler karışmış, böylece antik felsefe de sona ermiştir.⁷

Gökberk’in burada tasnif ettiği durum bizim bahsetmiş olduğumuz ilk dönem Yunan düşünürlerinin yapmış oldukları felsefenin fiziksel olandan hareketle bir düşünce sistemi olduğu olgusunu desteklemektedir. Tabiatın bir parçası olan zamanla ilgili düşünceler ikinci dönemden itibaren felsefenin içerisine girmiştir. Bu dönemde özellikle zaman hakkında söz söyleyen Herakleitos, Parmenides, Elealı Zenon ve Platon bu düşüncelerin temelini oluşturan isimlerdir. Bu düşüncelere geçmeden evvel niçin ilk felsefeciler olarak kabul edilen Thales ve Anaksimenes gibi filozoflarda zaman hakkında düşüncelere rastlamıyoruz diye soracak

⁷ Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitapevi Yay., 4. Basım, s. 17, İstanbul-1980.

olursak; bu düşünürlerin doğadaki somut cisimler üzerinden bir “arkhe“ problemini çözmek için çabaladıklarını; yani ilk sebep dedikleri şey olan varoluşsal gayelerimize dair bilgiler daha öncelikli olduğu için zaman üzerine yoğunlaşamadıklarını söylememiz mümkündür. Bunun yanında bu dönemde yaşamış birçok filozofun metni günümüze intikal edememiştir. İlk Yunan düşünürlerinin fikirlerine dair birçok unsuru Platon ve Aristoteles’in kitaplarından öğrenmekteyiz. Kitapları günümüze ulaşmış olsaydı zamanla ilgili fikirler yürütmenin yanı sıra belki çok farklı düşüncelere rastlamak da mümkün olabilecekti.

1.2. Aristoteles Öncesi Yunan Düşünürlerinde Zaman

1.2.1. Herakleitos

Yunan filozofları dediğimiz gibi ilk evvel evrenin ilk yapı taşı hakkında bilgiler üretirken Herakleitos’a gelindiğinde düşünce biraz daha soyutlaşmış ve elde edilen bilgilerde de belli bir birikim sağlanmıştır. Herakleitos’u bu konuya iten belki de cevap aradığı değişim ve hareket problemi olmuştur. Herakleitos, bu değişim ve dönüşümün arka planında ne var diyerek varlığı açıklarken, değişim ve dönüşümü idrak etmemizi sağlayan etmenin de ne olduğu sorusu belki de onu zaman hakkında düşünmeye itmiştir. Herakleitos, kalıcı şeyler varmış sanısına kapılmamız, değişimin kuralsız değil de, belli bir düzene, belli bir ölçü ve yasaya göre olması dolayısıyla der. Bu ölçüye, bu yasaya Herakleitos logos diyor. Logos, evrende egemen olan yasadır, düzen ve akıldır. Evren bize, bir yandan sürüp giden bir hareket, öbür yandan da karşıt şeylerin sonu gelmez bir savaşı olarak görünür.⁸ Söylemiş olduğu bu düşüncelerden hareketle diyebiliriz ki zaman ona göre akmakta ve sürekli var olmaktadır. Çünkü evren diyalektik bir süreklilikle devam ettiğinden dolayı bu durum zamanın, geçmiş gelecek şimdi veya sonra ile birlikte var olacağını göstermektedir.

1.2.2. Parmenides

Parmenides, varlığın değişim geçirdiğini yadsır ve görünüşteki değişimin bir aldanmadan başka bir şey olmadığını ileri sürer.⁹ Düşüncelerinden hareketle varlığın ya var ya da yok olduğunu dile getirmekte bununla da bu evrende değişime ve dönüşüme imkân

⁸ Arda Denk, İlkçağda Doğa Felsefeleri, Kalamış Yay., İstanbul 1986, s. 24-28.

⁹ Arda Denk, a.g.e., s. 33.

alanı vermemektedir. Sürekli olarak gözlemediğimiz değişim ve hareketi nasıl açıklayabiliriz sorusuna Parmenides gayet basit bir şekilde algıda kavrananın bize her zaman doğruyu vermediğini, bunun yanılsamadan ibaret olduğunu söyler.¹⁰ Parmenides'in bu düşünceleri zaman fikrine de yansımakta ve zamanı şu şekilde açıklamaktadır: Var olan bir ise bunun sürekli olması gerekecektir. Sürekli olması kesintili olmamasıdır. Çünkü var olanda kesintiler bulunması, onun parçalara ayrılmış olmasını gerektirmektedir. Eğer varlıkta bir kesinti yoksa onunla var olamaz. Çünkü kesintiler varlığın bulunmadığı boş alanlardır. Boşluk yoksa hareket de olamaz. Çünkü hareket olabilmesi için hareket edebilecek bir boş alanın olması gerekir. Öte yandan, hareket ve başka türde değişimlerin bulunması, göreceli bir zaman akışını mümkün kılar. Zamanın akışından, geçmişin, geleceğin, şu andan ayrı oluşlarından söz edebilmek, hareket ve değişimin olmasına bağlıdır.¹¹ Şimdi bu duruma ters yönden bakacak olursak; Parmenides açısından var olanın bir olabilmesi zamanın, hareketin, boşluğun, kesintinin, süreksizliğin söz konusu olmamasına bağlıdır. Bunlardan birinin varlığı, var olanın bir olmadığını kanıtlar. Hiç birinin ayrı ayrı var olmadığını gösterilmesi ise var olanın bir olduğunu kanıtlar. Parmenides bu bakış açısıyla boşluğu tamamen ortadan kaldıran evrenin her noktasının dolu olduğunu iddia eden bir teoriye doğru yönelmiştir. Bu teori Pythagorasçı'ların evrenin her noktasının sayılarla dolu olduğu teorisine yakın bir anlayıştır. Fakat ilerleyen dönemlerde Parmenides ortaya attığı bu fikirlerden dolayı Aristoteles tarafından çokça eleştirilecektir.

Özellikle boşluğun bulunmadığı iddiası ile hareketin olmadığını söylemesi Aristoteles'in eleştirilerinin temelini oluşturacaktır. Çünkü Aristoteles'in sisteminde mekân kavramı hareket ve zamanla iç içe bir yapı arz eder. Aslında Aristoteles, Parmenides'i kendi sistemine aykırı olmasından dolayı çok eleştirmiş ve onun tutarsız olduğunu iddia etmiştir. Bu noktada şunu söyleyebilmemiz mümkündür: Parmenides de kendi zaviyesinden haklı gözükmemektedir, çünkü tamamen dolu olan bir yerde hareket de imkânsızdır. Yani belki Aristoteles Parmenides'ten önce yaşamış ve kendi oluşturmuş olduğu düşüncüyü aktarmış olsaydı aynı eleştiri Parmenides'ten ona gelecekti. Bu tabii durum ilkçağ Yunan düşüncesinin süreklilik arz eden bir yapıda olmasından dolayı ortaya çıkmaktadır. Yunan düşüncesindeki bu iddiaların bütünü Aristoteles tarafından derlenip eleştirilmesi ile birlikte kapsamlı bir felsefe meydana gelecektir. Parmenides'ten itibaren Yunan düşüncesi soyut düşünme yani metafiziksel akla doğru bir meyil göstermiştir. Yunan düşünürlerinin fiziksel olgulardan

¹⁰ Frederick Copleston, Felsefe Tarihi (Ön Sokratikler, Sokrates ve Dönemi) Cilt 1, çev. Aziz Yardımlı, İDEA Yay., İstanbul 1986, s. 54-57.

¹¹ Arda Denkel, a.g.e., s.38.

hareketle önermeler meydana getirmesi durumu ortadan kalkmış, daha üst bir felsefeye geçiş sağlanmıştır.

1.2.3. Elealı Zenon

Parmenides'ten sonra onun takipçilerinden biri kabul edilen ve felsefe tarihinde değişik kanıtlamaları ile ismini duyuran Elealı Zenon gelmektedir. Zenon'un hareket konusunda düşünceleri Yunan düşüncesinde çokça bahsedilen konulardan biridir ki hareket kavramı zamanın varlığı için en gerekli kavramlardandır. Zenon hareket için Aşil ile kaplumbağa arasındaki yarış kanıtını kullanır. Bu yarışta, kendisinden biraz önce yola çıkan kaplumbağaya Aşil hiçbir zaman yetişemeyecektir; çünkü başlangıçtaki kaplumbağa ile kendisi arasındaki mesafeyi koşmak için geçen zaman içinde kaplumbağa, biraz da olsa ilerlemiş olacaktır. Aşil'in bir de bu aralığı koşması gerekecektir, ama bu arada kaplumbağa, pek az da olsa, yine biraz ilerleyeceğinden; bu böyle sonsuzluğa kadar giden bir paradoks haline dönüşecektir.¹² Böylece, Zenon, hareketin gösterilmesinde ciddi bir güçlük olduğunu ileri sürerek, Aşil, bu sonsuz yaklaşma dizisini aşmak için sonsuz bir zaman kullanmak zorunda kalacağını söylemektedir. Oluşturmuş olduğu paradokstan dolayı da zamanın varlığını da kanıtlanamayan bir gerçekliğe doğru itmektedir.

Buraya kadar gördüğümüz kadarıyla İlkçağ düşünürlerinde zaman konusu hareket ve değişim üzerinden irdelenmiştir. Bunula birlikte Elealı Zenon'da olduğu gibi artık zamanın hareketle de bağlantılı olduğu düşüncesi yaygınlık kazanmaya başlamıştır.

1.2.4. Demokritos

Parmenides'in uzayda boşluğu reddetmesi ve bundan ötürü burada hareket olamayacağını söylemesi zamanın varlığının mantıksal açıdan çürütülmesine sebep olmuştur. Fakat bu duruma en büyük tepki Demokritos gibi atomculardan gelmiştir. Atomcular uzayda boşluğun varlığını kabul etmekle hareket ve değişimin varlığını kanıtlamaktadırlar. Demokritos uzaydaki boşluğun varlığını ise atomların serbest şekilde hareketlerine bağlamaktadır. Bunlar var oluşunun bir çözümü olarak gündeme gelmiş cevaplardır. Demokritos gerçek olarak sadece atom ve atomların hareketlerini görmekteydi. Fakat ona

¹² Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 29-30.

göre var olan meydana gelmemiştir, yok olmayacaktır ve değişmez olarak kalacaktır.¹³ Demokritos'un bu düşüncesi Parmenides'in etkisinin devamlılığına işaret olmasının yanında atomlarda hareketin varlığını kabul etmesi ile Yunan düşüncesinde hareketin varlığı konusunun Aristoteles'e kadar tartışılmaya devam edeceğinin bir göstergesi olacaktır.

1.2.5. Platon

Aristoteles'in hocası olan Platon'un fizik ve zaman hakkındaki görüşlerinin çoğunluğu *Timaios* diyalogunda geçmektedir. Platon bu diyalogunda evrenin varlığı ve zaman hakkında çeşitli görüşler sarf etmektedir. *Timaios*'ta evren bilimi, uzay ya da madde ile başlatılır, çünkü bu aşamada madde ile uzay ayrılmamıştır. *Timaios*'ta uzay, kavranabilir dünyanın hiçbir özelliğine karşılık gelmez. Uzayın gerçekliğin ta kendisi olduğunu dile getirmekle birlikte atomcularda olduğu gibi boş uzayı kabul etmez. Diyalogun açık öğretisine göre zaman, Tanrının yaratıcı fiilinin bir ön koşulu değil, onun yarattığı şeylerden biridir. *Timaios* zaman, doğa dünyası ile aynı anda varlığa gelmiştir der; öyle ki yaratmadan önce hiçbir zaman aralığı yoktur, yaratmanın kendisi de zamanda bir olay değildir.¹⁴ Platon'a göre Tanrı, evreni bu örneğe göre yarattıktan sonra onu yaratılan bu örneğe daha çok benzetmeye ve ölümsüzleştirmeye çalışır. Bunu yaparken, göğü kurup bir yandan da hareketsiz, ölümsüzlükten, belirli sayıların orantısına göre ilerleyen, ölümsüzlüğün zaman dediği imgeyi kurar.

Zaman ve gök, yok olmaları gerekiyorsa beraber yaratıldıkları gibi beraber yok olacaklardır. Platon, evren ve zamanın aynı anda var olduklarını savunur. Zaman mümkün olduğu kadar ona benzemesi için ölmez tözün örneğine göre kurulmuştur.¹⁵ Platon'a göre zaman, idelerle değişim dünyası arasında bir aracılık görevi görür.¹⁶ Platon zaman anlayışını temel anlamda *Timaios*'ta ele almasına karşın, hareket kavramı bağlamında zaman'ı *Phaidros* ve *Nomoi* diyaloglarında ele alıp tartışır. Bu son iki eserde hareketin kaynağı ruh olarak kabul edilir. Hareket ile ruh arasında özdeşlik kurması Yeni-Eflatuncuların özellikle Plotinus'un bu çıkarımdan etkilenmesine sebep olacaktır. *Timaios*'ta hareket kavramı daha çok kaos kavramıyla birlikte ele alınır ve burada hareketin sebebi açık bir biçimde ruha dayandırılmaz.

¹³ Macit Gökberk, a.g.e., s. 39-40.

¹⁴ Frederick Copleston, a.g.e., s. 164-165.

¹⁵ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, MEB yay., Ankara 2001, s. 38.

¹⁶ Platon, a.g.e., s. 39.

Buradaki hareket kavramının analizi daha çok doğa felsefesi açısından yapılmaktadır. Nomoi diyalogunda ise bu kavram teolojik açıdan irdelenir.¹⁷

Timaios'ta zamanla evren her zaman birbiriyle bağlantılı bir biçimde ele alınmaktadır. Platon'un sisteminde gökyüzündeki yıldızların hareketiyle, yeryüzündeki hareket arasında düzeni sağlama açısından bir benzerlik söz konusudur. Temel fark, gökyüzünde dairesel bir hareket söz konusuysen, yeryüzünde doğrusal bir hareketin olmasıdır. Zaman en iyi bir biçimde harekette ve gökyüzünde izlenmektedir. Zamanın doğrudan yalın anlamda gözlenmesi kendisinin bir kopya olmasından dolayı mümkün gözükmemektedir. Zaman temel anlamda yıldızların hareketiyle bağlantılı olduğundan zamanın objektif bir ölçüsünün olması zordur ve temelde ancak göreceli bir ölçü olabilir.¹⁸ *Timaios*'ta zamanın ölçülmesi temel anlamda nesnel olarak doğal fenomenlerle izah edilmektedir. Bu da doğal olarak zamanın astronomiyle ilgili verilerinden hareketle elde edilen bir sonuçtur.

Platon diyaloglarında zamanın mekâna göre daha önemli olduğu sonucu çıkarılabilir çünkü zamanın kaynağı temel olarak akli dünyaya ait bir çıkarsamadır; buna karşın mekân daha çok algısal dünyaya ait bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹ Platon'a göre an, geçmiş ile gelecek arasında varlığı vehmedilen bir sınırdır. An, geçmişin geleceğe dönüştüğü bir noktadır. An'da hareket ve sükûn bulunmaz. An, zamanın dışındadır. Ona göre zaman hareket eden bir hayaldir. Bu bakımdan ezele benzemesi yani ideye benzemesinden dolayı zaman ezeldir. Yaratılmış kâinatla birlikte bulunduğu için de sonradan meydana geldiği vehmi yaygındır. Bunun için zaman yaratılmamış olanların dışındadır.²⁰

Sisteminin bütününde idealar teorisini işleyen Platon zaman anlayışını da bu düşüncesini merkeze alarak incelemiştir. Özellikle zaman tanrısı Kronos'a olan atıfları onun teolojik bir fizik yapıyor oluşuna bizi götürmektedir. Platon'un bu tavrı öğrencisi Aristoteles tarafından eleştirilerek zaman, hareket ve mekân gibi konuları fiziksel bir boyutta tartışmaya çalışır. Platon'un sistemindeki bir diğer eleştiri noktası ise eserlerinde belli bir düzeni takip etmeyişinden dolayıdır. Konunun anlaşılabilirliği bu sebepten ötürü zorlaşmakta ve çok farklı anlamlar çıkarılabilmektedir.

¹⁷ Arslan Topakkaya, Zaman Kavramı Bağlamında Platon ve Aristoteles Karşılaştırması, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2012 Bahar, sayı: 13, s. 221.

¹⁸ Arslan Topakkaya, a.g.m., s. 222.

¹⁹ Arslan Topakkaya, a.g.m., s. 223.

²⁰ Diogenes Laertios, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, çev. Candan Şentuna, YKY yay., 1 baskı, İstanbul 2003, s. 153-154.

1.3. Aristoteles'te Zaman Düşüncesi

Yunan düşüncesini kendisine kadar gelen süreç içerisinde iyi bir şekilde yorumlaması ve önceki düşünürlerle oranla daha bütüncül bir sistem meydana getirmesi sebebiyle Aristoteles'in sunmuş olduğu bilginin zirvede yer aldığı kabul edilmektedir. Onun fizik ve metafizik alanlarda oluşturmuş olduğu epistemoloji uzun yıllar birçok düşünüre ilham kaynağı olmuştur. Aristoteles'in önceki düşünürlerin karmaşık olarak sundukları bilgileri sentezleyip sunmasının yanında tartıştığı konularda belli bir mantık çerçevesinde hareket etmesi Yunan düşüncesinin tartışılan en önemli ismi haline gelmesine sebep olmuştur. Aristoteles, zaman ile alakalı görüşlerini *Fizik IV*. Kitap 10-14.bölümlerde tartışır. Aristoteles'in konuyu ele alış şekli zamanı hareket ve mekân ile iç içe işleme şeklinde olmuştur. Hareket ve mekân kavramlarında olduğu gibi sonsuzluk ve boşluk kavramları da zamanla alakalı olduğundan, sisteminin anlaşılabilmesi için bu kavramların birlikte ele alınması gerekmektedir. Zaman, mekân ve boşluk kavramı olmadan değişim kavramını, dolayısıyla oluş kavramı anlamak mümkün değildir.

Aristoteles zaman hakkındaki görüşlerini ortaya koymadan evvel sisteminin merkezini teşkil eden hareket, mekân, boşluk ve sonsuzluk kavramları üzerinde durmaktadır. Aristoteles, sonsuzluk hakkında serdedilen iddiaları öncelikli olarak tartıştıktan sonra sonsuzluk fikrini şu temellendirmelerle kanıtlar:

“Zaman, büyüklerdeki bölünmeden (bu iddiayı dile getirenler matematikçilerdir), ancak sonsuz oluşan nesnenin ondan ayrıldığı şey ise ancak bu biçimde oluşun ve yok oluşun ortadan kalkmayacağı olgusundan, sınırlı olan'ın hep bir sona varması dolayısıyla bir nesne hep bir başka nesne için zorunlu olarak bir sınır olsa hiçbir sınırın olmaması zorunlu olur görüşünden, herkes için ortak sorun oluşturan en önemli ve en başta geleni şu; “düşüncede sınır olmadığından” sayı, matematiksel nicelikler ve gökyüzünün ötesi sonsuz görünüyor.”²¹

Filozof sonsuzluk kavramının ortaya çıkışını bu şekilde kanıtlamakla birlikte sonsuzluğun bir cisme veya maddeye indirgenemeyeceğini söyler ve onu şu şekilde açıklar: Her şey karşıttan karşıta değişir ve dönüşür söz gelişi sıcaktan soğuğa. O halde ateş veya su gibi bir maddeye sonsuzluk vasfı kazandırmak diğerlerini yok edeceğinden maddeler arası bir geçişkenliğin olması durumunu da engellemektedir.²² Düşünür sonsuzluğun nitelik, nicelik

²¹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., 3. Baskı, İstanbul 2014, s. 109-111.

²² Aristoteles, a.g.e., s.117.

olarak olanaksız olduğu sonucuna vardıldıktan sonra bilfiil olarak “sonsuzluk” düşüncesinin varlığının mümkün olmadığını kanıtlamış, ancak sonsuzluğun bilkuvve olarak varlığını imkân dâhilinde bırakarak onun varlıklar âleminde bir kabulünü de varsaymış oldu.²³

Aristoteles sonsuzlukla alakalı düşüncelerini açıkladıktan sonra zaman hakkında sorunları ortaya koymaya başlar. Birçok düşünürün zamanla ilgili söz söylediğinden bahseder. Aristoteles zaman düşüncesi ile alakalı olarak Platon, Anaksagoras, Pisagorcular ve Thales’in görüşlerini tartışmaktadır. Filozof öncelikli olarak konuşacağı alanın ne gibi problematiklerle iç içe olduğunu bize gösterdikten sonra zamanla alakalı tanımları vermektedir. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamaktadır: Zaman, evrenin bütününün devinimidir diyen Platon’da olduğu gibi kimisi de Pythagoras gibi zaman gök çemberinin kendisidir demektedir.²⁴ Tanımlardan sonra bu ifadelerin aslında yetersiz kaldığını ve birbiri ile çeliştiğini söyleyen Aristoteles, zaman hakkındaki temellendirmesine sayı kavramını ele alarak başlar. Sayı ona göre etkinlik halinde değil, olanak halinde sonsuzdur. Tıpkı zamanda olduğu gibi zamandaki sayı ayrılamaz, kalıcı değildir, fakat oladurur.²⁵ Sayıyı böyle tanımlayan Aristoteles, sayı ile bağlantılı olan “an” ile alakalı olarak ise şu ifadeleri kullanır: “An” bir sınırdır. Anın hep aynı kalması da olanaklı değil çünkü sonlu olup da parçalara ayrılabilen hiçbir nesne tek sınır taşımaz.²⁶ An kavramının karmaşıklığı ve zaman’ın anlaşılması için önem arz etmesinden ötürü zamanın an ile olan alakasına yoğunlaşır. Ona göre; bir hareket ve değişimden bağımsız herhangi bir zaman da söz konusu değildir. Hareketle birlikte zaman da ortaksa yani hareket olduğunda biz zamanı da anlıyorsak o halde hareketin kendisi olmadığına göre harekete ait bir şey olmak zorundadır.²⁷ Hareket ne denli fazlaysa o denli zaman geçtiği düşünülüyor. Netice olarak biri diğerini hep izlediğinden zamanda da önce ve sonra bulunmaktadır. Bu şekilde açıklandığı zaman aslında önce ve sonra dediğimiz hareketin değil bizzat zamanın geçtiğinin farkına varmış oluyoruz.²⁸

Önce ve sonra derken iki ayırım ortaya çıkar ki bu da iki “an”ı kapsamaktadır. O halde biz “an” ile zamanın geçtiğinin farkına varmaktayız. Eğer anlar olmayıp zaman düz bir çizgi gibi olmuş olsaydı, bu durumda zamanın geçtiğinin farkında olmayacaktık. Bu durumda zamanı geçmemiş gibi algıladığımızda hareketin de varlığını kanıtlayamayız. Bu durumda

²³ Aristoteles, a.g.e., s.123.

²⁴ Aristoteles, a.g.e., s.183.

²⁵ Aristoteles, a.g.e., s.131.

²⁶ Aristoteles, a.g.e., s.185.

²⁷ Aristoteles, a.g.e., s.189.

²⁸ Aristoteles, a.g.e., s.191.

zaman; önce ve sonraya göre hareketin sayısıdır.²⁹ Aristoteles zamanı bu şekilde tanımladığından sayı kavramı üzerinde çokça durmuştur. Çünkü sayı'nın içeriğinin iyi bir şekilde açıklanması zamanın da anlaşılır kılınmasının en büyük sebebidir. Sayı ile çok ve az'ı belirlediğimiz gibi hareketin çokluğunu ya da azlığını da zaman aracılığıyla belirliyoruz. Zaman önce ve sonra ile hareketi izlediği gibi anlarda yer değiştiren nesneyi izlemektedir. Buna göre an bir zaman var olan şey olarak aynı ama varlığı zamandan farklıdır.³⁰ Aristoteles zamanın anlaşılmasını önce ve sonranın anlaşılması ile mümkün görmekte, anın da önce ve sonrayı anlaşılır kıldığını ifade etmektedir. Zaman olmasa an da olamaz. Çünkü nasıl yer değiştiren nesne ile yer değiştirme zamandaş ise, yer değiştiren nesnenin ölçüm sayısı ile yer değiştirmenin ölçüm sayısı zamandaşır.³¹ Buna göre; zaman yer değiştirmenin ölçüm sayısı, an ise yer değiştiren nesne gibi bir biçimde sayı birimi gibidir. Öyleyse zaman hem an aracılığıyla süreklidir hem de an'a göre bilinip anlaşılmaktadır. Zaman bu açıdan da yer değiştirmeyi ve yer değiştiren nesneyi izlemektedir.

Zaman ile anın bağlantısını gayet net bir şekilde açıklayan Aristoteles, zamanın ölçme sayısı olması konusunda neyi kastettiğinden bahseder. Zaman bir ölçme sayısı ama başı ile sonu olduğu için aynı noktanın sayısı gibi değil daha çok bir çizginin uç noktası³² gibi algılanmaktadır. Ayrıca şu da açıktır: an zamanın bir parçası değil veya hareketin kendisi de değildir. Nasıl ki nokta çizginin parçası değil, çünkü çizginin parçaları çizginin bölünmesiyle elde edilen iki çizgidir. Çizginin parçaları çizginin bölünmesiyle elde edilen iki çizgi olması dolayısıyla nasıl ki nokta çizginin parçası değilse an da zamanı bölümlere ayırması suretiyle zamanın bir parçası veya hareketin kendisi de değildir. Öyleyse an bir sınır olduğundan ötürü zaman değil, zamanın bir parçası, ama sayı oluşturduğundan dolayı da bir sayı'dır.³³ Aristoteles'in zaman konusunda an'a dair ayrıntılı açıklamalar getirmesi ve onu parça olarak adlandırmamasının sebebi Demokritos'a karşı bir fikir geliştirmesinden dolayıdır. Demokritos ise anı zamanı parçalara ayıran bir durum olarak ifade etmektedir.

Zaman'ın sayı olarak varlığını tartışan Aristoteles en küçük zamanın var olmadığını söyler ve bunu şöyle dile getirir: Zamana hızlı ya da yavaş denmez; çok, az, uzun, kısa denir. Çünkü sürekli olduğundan dolayı uzun ve kısa bir sayı olduğundan dolayı çok veya az

²⁹Aristoteles, a.g.e., s.191.

³⁰Aristoteles, a.g.e., s.193.

³¹Aristoteles, a.g.e., s.195.

³²Aristoteles, a.g.e., s.197.

³³Aristoteles, a.g.e., s.197.

denilir.³⁴ Buradan itibaren zaman ve hareket ilişkisi üzerine görüşler ortaya koyan Aristoteles, yalnızca hareketin zamanla bilinmediğini, zamanın da hareketle bilinebildiğini söylemektedir. Çünkü bunlar birbirleri tarafından belirlenmektedir. Nitekim zaman onun sayısı olduğu için hareketi belirliyor, hareketse zamanı belirlemektedir.

Zaman hareketin ölçüsü olduğu gibi durağanlığın da ölçüsü olacaktır. Çünkü her durağanlık bir zaman içindedir nitekim hareket içinde olan nesnenin hareket etmesi zorunlu ise, zamanla birlikte bu durum geçerlidir çünkü zaman bir hareket değil ama bir hareketin sayısıdır.³⁵ Aristoteles bu noktada zaman, biri hareket eden öteki duran nesnelere var olduğu için hem hareket eden hem de durağan olanı ölçecektir diyecektir. Çünkü onların hareketini ve durağanlığını nicelik olarak zaman ölçecektir. Sonuç olarak ise; ne hareket eden ne de duran nesnelere bir zaman içindedir, çünkü zaman içinde olmak zamanla ölçülmek demektir, zaman ise hareketin ve durağanlığın ölçüsüdür.³⁶ Kısacası zaman kendi başına hareketin ölçüsü, arızî olarak da başka şeylerin ölçüsü ise şu açıktır: Ölçtüğü tüm nesnelere varlığı ya durağan ya da hareket içindedir.³⁷ Hareket nasıl aynı ve tek ise hareket oluştuğunda zaman da bir ve aynı olacak, hareket öyle değilse zaman da öyle olmayacaktır. Şimdi an bir zamanın sonu, gelecek zamanın da başlangıcı ise bundan şu çıkması gerekmektedir: Nasıl çember kendi içinde iç bükey ve dış bükeyse aynı şekilde zaman da hep başta ve sonda bu yüzden de hep değişik görünüyor, çünkü an aynı şeyin sonu ve başlangıcı değildir.³⁸

Demek ki zaman, hiçbir zaman bitmeyecek anlarla birlikte başlangıç içerisinde olmaya devam edecektir. Aristoteles anlarla zamanın birlikteliğinin hareketle sürekli devam edeceğine vurgu yapmaktadır. Aslında zaman bu kanıtlamayla birlikte ezelilik vasfını kendinde buldurmaktadır. Hareketin ezeli olmasının zamanı da ezeli kılması durumundan biz sistemin bir bütün olduğunu görmekteyiz. Bütün bu iddialarla Aristoteles, zamanda şunun açık ve net olduğunu söylemektedir. O da zamanın kendi başına oluştan çok yok oluşun nedeni olarak karşımıza çıktığı gerçeğidir. Bunun da sebebi değişimin kendi içinde ve kendi içinden çıkan bir şey ile arızî olarak oluşun ya da var olmanın nedeni olarak karşımıza çıkmasıdır. Şu kanıtta da başvurulabilir: Bir biçimde hareket etmeden ya da eylemden bağımsız hiçbir şey oluşmuyor. Nesne hiç hareket etmiyorsa yok oluyor. Buna biz zamanla

³⁴Aristoteles, a.g.e., s.197.

³⁵Aristoteles, a.g.e., s.203.

³⁶Aristoteles, a.g.e., s.203.

³⁷Aristoteles, a.g.e., s.205.

³⁸Aristoteles, a.g.e., s.207.

ortadan kalkma diyoruz. Bunun böyle olmasının nedeni zamandan kaynaklanıyor değildir, aksine bu durum onun değişmesinin arızı sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹

Zaman hakkında son derece geniş açıklamalar yapan Aristoteles, kendisine kadar gelen süreçteki bütün problemleri ele alarak bu bahsi bitirmiştir. O özellikle zamanın sistemdeki konumunu göstermek amacıyla hareket, sonsuzluk ve boşluk konularına eğilmiş ve Parmenides'in boşlukta hareketin meydana gelebileceği iddiasını ortadan kaldırmıştır. Onun fiziğinde temel taşlar olan hareket, zaman ve mekân bir bütün oluşturmakta ve en ufak bir zayıflık sistemi temelinden sarsmaktadır. Hareket ve zamanın ezeliği değişimi sürekli kılmakta bu da evrendeki oluş ve bozuluşun bize nedenini vermektedir.

1.4. Aristoteles Sonrası Zaman Düşüncesi

Ortaya koymuş olduğu düşünce sistemi ile Aristoteles kendisinden sonra da tartışılmaya ve aktarılmaya devam etmiştir. Özellikle bu dönemde Aristoteles'in eserlerini şerh eden takipçileri düşünürün fikirlerini daha çok açıklamaya ve geliştirmeye gayret göstermişlerdir. Aristoteles sonrası Helenistik dönemde var olan diğer felsefi gelenekler ise Platon'un Akademisi, Stoacıların, Epikürcülerin ve Septiklerin okullarıdır. Stoacıların, Epikürcülerin ve Septiklerin okulları birbirlerini tenkit eden eklektik yapıya sahiptirler. Aralarındaki ortak nokta genel anlamda pratik felsefeyi ön planda tutmalarıdır.⁴⁰ Andronicus, bu dönemde Peripatetik çizgide felsefeyle ilgilenen en önemli filozoflardan biridir. M.Ö. 78–47 yılları arasında Lise'nin başkanlığını yürütmüştür. Andronicus, Aristoteles'in orijinal felsefesinin sistematik olarak yorumlanması, savunulması ve yayılması işini başlatmıştır. O, Aristoteles'in yapıtlarını istinsah ederek yeniden tertip etmiş, bir araya toplamış ve bir düzene koymuştur. Öyle ki bugün, elimizde bulunan metinlerin esasını bu nüshaların teşkil ettiği kabul edilmektedir. Andronicus'un çalışmaları sonraki yüzyıllarda onu takip eden filozoflar tarafından da sürdürülmüştür.⁴¹

M.Ö. 86 yılından M.S. 160 yılına kadar duraklama dönemine giren Peripatetik okula, M.Ö. 40'lı yıllardan M.S. 110'lu yıllara kadar hangi düşünürlerin başkanlık yaptığı hususu tespit edilememiştir. Bu duraklama döneminden sonra Aspasius (yaklaşık olarak M.S. 110) Lise'nin başkanlığına getirilmiştir. Onun döneminde tanınan önemli Peripatetikler Adrastus,

³⁹Aristoteles, a.g.e., 209.

⁴⁰Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Say Yay., 2. Basım, İstanbul 2008, s. 277-281.

⁴¹Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983, s. 74.

Herminus, Achaicos ve Aristocles'tir.⁴² Peripatetik Aspesius ve Aphrodisias'lı Adrastus'un bazı eserleri günümüze kadar gelmiştir. Bu eserler mantık, etik (ahlâk) ve fizikle ilgili çeşitli yorumları içermektedir. Aspasius, Aristoteles'in *Metafizik*, *De Caelo* ve *Nikomakhos'a Etik*'ine şerh yazmıştır. Adrastus ise Andronicus gibi, Aristotelesçi çizgide yapılan şerhleri belli bir düzene koymaya çalışmış ve o da *Nikomakhos'a Etik*'e yorum yazmıştır. Galen'e göre Aspasius, Herminus'un öğretmenidir. Herminus da İskender Afrodîsî'nin öğretmenidir.⁴³

1.4.1. İskender Afrodiasias

İskender, Aristoteles felsefesini açıklamasının yanı sıra Aristotelesçi düşünce geleneğine kendi düşünceleri ile katkıda bulunmuştur. Özellikle zaman konusunda farklı örnekleme ve önermelerden hareket etmesi bunun göstergesidir. O sistem ve düşünce olarak eserlerinde Aristoteles'i takip etmiş ve onun fikirlerinin anlaşılmasında başucu kaynaklardan biri olmuştur.

İskender'in zaman hakkındaki görüşlerini Abdurrahman Bedevi'nin yayınlamış olduğu "*Fi'z-Zaman*" adlı risaleden öğrenmekteyiz.⁴⁴ İskender bu risalede Yunan düşünürlerinin zaman hakkındaki görüşlerini vermesinin yanında daha çok Aristoteles üzerinde durmaktadır. Öncelikli olarak İskender, "Zaman feleğin kendisidir" diyen düşünürlerin görüşünü ele alarak bunu eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre; zamanın feleğin kendisi olduğunu iddia edenlerin savı karışıktır. Bu düşüncede olanların tanımlarını dikkate almamak gerekmektedir.⁴⁵

Bu şekilde bir tenkitte bulunduktan sonra bunu açıklamaya geçen İskender sözlerine şu şekilde devam etmektedir: Çünkü bir anda birçok felek vardır ancak birçok zaman yoktur. Ayrıca zamanda geçmiş ve gelecek bulunmakta, feleklerde ise geçmiş ve gelecek bulunmamaktadır.⁴⁶ Bu iddiadan sonra İskender "zamanın feleğin hareketleri" olup olmadığı hususu üzerinde durmuştur. Zamanın cüzleri düşünüldüğünde cüzler de zaman olarak ele alınır ancak feleğin hareketinin cüzleri düşünüldüğünde ise cüzler dairesel hareket olarak dikkate alınmaz. Bu nedenle zamanın feleğin hareketi olduğunu iddia edenlerin sözü dikkate alınmaz. İskender'e göre hareket sadece hareket edende ve kendisinde hareket ettiği mekânda

⁴² Ross, David, Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2002, s. 346.

⁴³ Ross, David, a.g.e., s. 346.

⁴⁴ İskender Afrudisi, *Fi'z Zaman*, çev. Abdurrahman Bedevi, Şurûhun 'alâ Aristû Mefkûdetün fi'l Yûnâniyye, Daru'l Maşrik, Beyrut 1971, s. 19.

⁴⁵ İskender Afrudisi, a.g.e., s. 19.

⁴⁶ İskender Afrudisi, a.g.e., s. 19.

vardır. Ancak zaman sadece hareket edende ve hareket edenin mekânında yoktur bilakis her mekânda vardır. Felekte hızlilik ve yavaşlık söz konusudur fakat zaman sabittir hız ve yavaşlık onun için ifade edilmez zaman için çok, az, uzun, kısa denilmektedir.⁴⁷

İskender'e göre eğer feleği durağan olarak düşünürsek onun durağanlığı zaman içinde olur ki feleğin durağanlığı zaman içinde olunca, hareket de zaman içinde gerçekleşmiş olur.⁴⁸ Tanımdan yola çıkarak zaman ve hareket arasında olmazsa olmaz bir bağ olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte Platon'un zamanla feleği eşleştirmesi durumu İskender'de de karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles'in "zamanla hareketi, hareketle de zamanı ölçeriz"⁴⁹ sözüne karşılık İskender de "zamanın hareketi saymasına göre hareket de zamanı saymaktadır"⁵⁰ demektedir. İskender'in Aristoteles'i takip ederek ortaya koyduğu zaman tanımları şu şekilde olmuştur: Zaman döngüsel feleğin hareketinin sayısıdır. Diğeri ise zaman hareketin saydığı bir süredir. İskender'e göre zaman ve hareket arasındaki ilişkide, hareket var olduğunda onun miktarına göre de zaman oluşur. Bu açıdan zaman hareketin sayımıdır. Zaman sürekli bir harekettir ve bir tanedir. Bilkuvve vehim ile zamanlar çok olarak adlandırılabilir fakat gerçekte zaman sadece bir tanedir.⁵¹

Aristoteles noktayla çizgiyi birbirinin parçası olarak kabul etmezken İskender noktayı çizginin bilfiil parçası olarak görmüştür. Yani anlar Aristoteles'te bir araz, aynı zamanda sayı görevi görmekteydi fakat Aristoteles hiçbir şekilde anları zamanın bir parçası olarak görmemiştir. İskender ise noktayı çizginin bilfiil parçası kabul ederek bir anlamda anları zamanın bir cüzü şeklinde nitelemiştir.⁵² İskender bunun ardından zaman ve an münasebetleri üzerinde durur ve onları eşleştirme gayreti içerisine girer.

"Zaman ve an ona göre zannîdir ve iki an arasındaki şey, zamandır. An, zaman değildir, çünkü zamanın cüzleri de zamandır. An cüz değildir, bölünemez, ancak süreklilik kazandığında zaman olur. Zaman sürekli olduğunda, zannî bir şekilde seneler, aylar ve günlere bölünmektedir. Bu şekilde zaman için zannî anlar meydana gelir."⁵³

⁴⁷ İskender Afrudisi, a.g.e., s. 19.

⁴⁸ İskender Afrudisi, Adedü feleki'l meşrikiyyetü, s. 20 (Fi'z Zaman içinde), çev. Abdurrahman Bedevi, Şurûhun alâ Aristû Mefkûdetün fi'l Yûnânniyyetî, Dâru'l Maşrık, Beyrut 1971, s. 19.

⁴⁹ Aristoteles, a.g.e., s.191.

⁵⁰ İskender Afrudisi, Fi'z Zamân, s.21.

⁵¹ İskender Afrudisi, a.g.e., s.20-21.

⁵² İskender Afrudisi, a.g.e., s.21.

⁵³ İskender Afrudisi, a.g.e., s.21.

Aristoteles düşüncesinde de anların zaman olmadığı konusu bulunmakla birlikte İskender'in burada zannîlik ifadesini kendisinin eklediğini söylememiz mümkündür. Ayrıca Aristoteles zamanın bölünmediğini, onun yerine anların bölündüğünü söylerken İskender zamanın bölünebilirliğini ifade ederek Aristoteles'ten farklı bir bakış açısı getirmiştir. O, eğer zaman bilfiil bölünürse zamanın cüzleri arasındaki süreler zaman olarak kabul edilmez. Gerçi zaman, bilkuvve olarak bölünüyorsa da bilfiil olarak tektir ve bölünmez⁵⁴ derken kastettiği bölünebilir olarak görülenler aslında anlardan başkası değildir. Anlar süreklilik kazandıklarında zaten zaman olmaktadır. İskender'in burada kastetmiş olduğu pratik bir ayırmadan ziyade teorik ayırmadır. İskender zamanın yaratılıp yaratılmadığı konusunda Aristoteles'le aynı düşünceleri paylaşmaktadır. O bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

“Zaman yaratılmamıştır, çünkü başlangıcı ve sonu yoktur, yaratılış ise belli bir zamanda gerçekleşen bir olgudur. “Oldu”, “oluyor”, “olan”, “olmadı” gibi sözlerimiz zaman için kullanılır. Eğer bu kelimeleri söyleyip “bu zaman önceden yoktu, çünkü yaratılmıştır” veya “sonradan olmayacak” gibi ifadeleri kullanırsa o zaman o kişi zamandan önce başka bir zamanın, zamandan sonra başka bir zamanın olmasını zorunlu kabul etmiştir. Eğer bu sözler bir zamanı gerektirmeseydi saat, gün ve ay da zamanı gerektirmezdi. Zaman, kendinde birdir, devamlıdır ve süreklidir.”⁵⁵

Görüldüğü gibi İskender zamanla ilgili olan hareketi ezeli saydığı gibi zamanı da ezeli saymış, bununla birlikte zamanla alakalı feleği de ezeli kabul etmiştir. Zaman feleğe göre hareket ettiğinden dolayı böyle bir sonuca varmıştır. Zamanın kıdeminin hareketin kıdemliğine, hareketin kıdemliğinin de feleğin kıdemliğine bağlanması anlayışının İbn Sina'da da görüldüğünü ifade eden araştırmalar mevcuttur.⁵⁶ Biz bu iddianın imkânını ilerleyen bölümlerde ele alacağız. Zamanı açıklarken ifade ediş tarzı ve önermeleri farklı olsa da sonuç olarak İskender, Aristoteles'in zaman düşüncesini devam ettirmiştir.

1.4.2. Plotinus

Aristoteles düşüncesini yorumlayarak bu düşünce geleneğinin daha sonraki dönemlere aktarılmasında büyük etkileri olan İskender Afrodîsî'den bahsettikten sonra Aristoteles ve Platon'un sistemlerini yakınlaştırmayı amaçlayan Yeni-Eflatunculuk akımına ve bu akımın en

⁵⁴ İskender Afrudisi, a.g.e., s.21.

⁵⁵ İskender Afrudisi, Fi'z Zaman, s.24. Aristo Fizik adlı eserinin sekizinci kitabında zamanın yaratılıp yaratılmadığı hakkında bir başlık açmaktadır. Aristoteles, Fizik, s. 337-355,

⁵⁶ Ömer Mahir Alper, İbn Sina, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 75-77,

güçlü temsilcisi olan, aynı zamanda İskender Afrodîsî ile aynı coğrafyada yaşamış Plotinus'un zaman hakkındaki düşüncelerine değinmek istiyoruz.

Plotinus M.S. 204/5'te doğmuş ve 270 yılında ölmüş bir Geç Antik dönem düşünürüdür. Plotinus'un hayatı ve eserleri hakkındaki birçok bilgiye, onu hem yazmaya teşvik eden, hem de yazdıklarını ölümünden sonra bugün bildiğimiz şekliyle düzenleyip yayınlayan öğrencisi Porphyrios⁵⁷ sayesinde bilebilmekteyiz. Porphyrios İslam düşüncesinde mantığın temel kitaplarından sayılan İsağoci kitabının yazarıdır. Plotinus zaman, hakkındaki görüşlerine bu eserinde yer vermektedir:

“Plotinus'a göre zaman genel olarak hareket değildir, çünkü hareket zamanın içinde gerçekleştirilir ve de hareket durabilir fakat zaman kendi akışını kesmez. O yıldızların dairesel hareketi de değildir çünkü yıldızların hepsi aynı hızda hareket etmezler. Zaman küre de değildir çünkü o bu kürenin hareketi olmamaktadır. Zaman hareketin bir unsuru veya aralığı da değildir. Eğer hareketin aralığı deniyorsa o aralıkta hiçbir şeyin vuku bulması söz konusu değildir. Zamanı sayı, nicelik veya ölçü olarak kabul etmek onun özelliklerinden sadece birini tanıtmak olur diğer taraftan nicelik ya da bir sayı olduğunu ileri sürmek ise kendisini ölçen ya da sayan ruhun dışında onun bir gerçekliğe sahip bulunmadığını var saymak anlamına gelir. Zaman hareketsiz ebediyetin hareket halindeki imgesidir. Tıpkı ebediyetin zekânın hayatı oluşu gibi zaman da ruhun hayatıdır.”⁵⁸

Bu açıklamalara göre Plotinus zamana daha çok Platon açısından bakmakta ve onun yaklaşım tarzına göre bir tespit ortaya koymaktadır. Eserinin devamında zamanın ruh ile bağlantısına değinen Plotinus, zamanı ruhun içinde ortaya çıkan bir olgu olarak görür. Zaman ruha özgü birbiri ardı sıra gelen ve çeşitlilik arz eden hayat tarafından meydana getirilmiştir. Onun ölçüsü de gökkürenin düzenli hareketleri olarak anlaşılmaktadır. Çünkü zaman hareketin süresini tanıtmak ve bizzat kendisi de hareket vasıtasıyla ölçülmek gibi ikili bir özelliğe sahiptir. Demek ki o içinde düzen ve tek biçimlilik halinde her şeyin geliştiği, hareket ettiği ya da dinlendiğidir. Zaman her yerde mevcuttur çünkü ruh hayat âleminin her yerinde bulunmaktadır.⁵⁹ Plotinus ruh ile zamanı bütünleştirdikten sonra ruhun ezeliğini savunduğu gibi zamanın da ezeli olduğunu dile getirmektedir. Ona göre ruh bütün varlıklara sirayet etmiştir o halde zaman da varlığın her noktasında bulunmaktadır.

⁵⁷ İlker Kısa, Plotinus ve Aziz Agustinus Düşüncelerinde “İçer Dönüş” Kavramı, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Toplumsal Düşünce Yüksek Lisans Programı, İstanbul 2013, s. 20.

⁵⁸ Plotinus, Enneadlar, çev., Haluk Özden, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 2008, s. 78-79.

⁵⁹ Plotinus, a.g.e., s. 79.

Plotinus'un zamanla alakalı görüşleri bu şekildedir. Dikkat edilecek olursa takipçisi olduğu Platon'un düşüncelerine benzerliği düşüncesinin her noktasına sirayet etmiştir. Aristoteles'in sisteminde gördüğümüz görünür âlem ile olan bağlantıyı Platon veya Yeni-Eflatunculuk da görememekteyiz. Bu durum zaman gibi soyut olan bir kavramın anlaşılır kılınmasını nispeten daha da zorlaştırmaktadır. Ancak ilerde göreceğimiz üzere İslam düşünürleri zaman konusunda çoğunlukla Meşşâî çizgide kalmışlardır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İbn Sînâ Öncesi İslam Düşünürlerinde Zaman

Aristoteles'in felsefi doktrini kendisinden sonra kuşaklar boyu aktararak günümüze kadar gelmiş ve düşüncenin tarihsel boyutu kültürler arası bir boyut kazanarak süreklilik halinde varlığını devam ettirmiştir. Bu durum insanlığın düşünce mirasına toplu bir bakış açısı kazandırmasının yanı sıra bilginin serüvenine şahitlik etmede bize kolaylık sağlamıştır. Özellikle düşünce tarihinde kültürlerin aktarımında önemli rolü olan tercüme faaliyetleri insanlığın bilgiye vermiş olduğu değerlerin en önemli kanıtlarındandır. Bu aktarımların en önemlilerinden biri Yunan düşüncesinden İslam düşüncesine yapılan tercümelerdir. İslam dünyası Emevi devleti ile başlayarak Abbasilerde zirveye ulaşan bu hareketle o dönemin bilgi mirasını kendi hazinesi içerisine katmış, kendi kültürel mirası ve değerleriyle bu bilgiyi geliştirerek insanlığa armağan etmiştir.

İlk aşamalarda yapılan çeviriler insanların gündelik hayatlarında ihtiyaç duydukları her türden yardımcı bilgiye erişmek üzere, daha çok uygulamalı bilim ve tekniğe yönelik olmuştur. Bu bağlamda tıp, astronomi ve simya önde gelen alanlardır.⁶⁰ Bir sonraki aşamada ise teorik ve soyut olması bakımından daha üst düzey meselâ; mantık, tabiat ilimleri, matematik ve metafiziğe dair eserler çevrilmiştir.⁶¹ Son dönem çevirilerinde ise artık içselleştirilmiş olan bu malzemenin sentezi ve yeniden üretilmesine imkân sağlayacak, tabiri caizse, daha ince bir işçiliğin uygulandığı ve daha büyük üretimlerin gerçekleştirildiği eserler

⁶⁰ Dimitri Gutas, Yunanca Düşünce Arapça Kültür, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul 2003, s. 108-120.

⁶¹ Dimitri Gutas, a.g.e., s. 134-137.

ortaya çıkmıştır.⁶² Tabii bu durumu kesin hatlarla çizmek pek mümkün olmasa da genel çerçeveye böyle bir tasnifi ortaya çıkarmaktadır. Yapılan bu tercüme faaliyetlerinin genel çerçevesine kısaca değindikten sonra Aristoteles'in kitaplarının ve özellikle konumuzla doğrudan alakalı olması yönünden *Fizik* kitabının İslam dünyasına geçiş süreci ile ilgili bazı bilgiler vermek istiyoruz.

Daha önceki kısımlarda da bahsettiğimiz üzere Aristoteles ölümünden sonra da çokça konuşulan ve üzerine araştırmalar yapılan bir filozof olagelmıştır. Özellikle eserleri üzerine şerhler yazan öğrencileri ve takipçileri bunun göstergelerindedir. Aynı zamanda sistemini takip eden bir ekolün varlığı onu belki de felsefe tarihinin en çok konuşulan düşünürü kılmaktadır. Filozofun mantık, fizik, matematik ve nihayet metafizik alanındaki eserleri Helenistik dönem boyunca ister Hristiyan ister Yahudi isterse Putperest olsun birçok farklı kültürden düşünürün ilham kaynağı olmuştur. Öyle ki bu dönemde bilim ve felsefe yapmanın bir yolu da diğer sistem ve doktrinlerin izlenmesi yanında Aristoteles'in eserlerine şerh yazmak olarak kabul edilmiştir.⁶³ Aristoteles'in bu kadar önemli olması İslam dünyasında yapılan çevirilerde de kendini göstermektedir. İbn Nedîm Aristoteles'in yirmi kitabının çevrildiğini ifade etmektedir.⁶⁴ Bu sayı İslam dünyasında o dönemde çevrilen felsefe eserlerinin sayıları açısından çok önemlidir. Aristoteles'in tercüme sonrasında en çok tanınan ve sistemi en çok bilinen filozof olmasını eserlerinin yoğun bir şekilde tercüme edilmesine bağlayabiliriz. Konumuz açısından Aristoteles'in eserlerinin tümünün değil de *Fizik* kitabının Arapçaya tercümesi üzerinde duracağız.

İslam dünyasında fizikle ilgili meseleler kozmoloji ve tanrı-bilim (metafizik) tartışmaları sonrasında gündeme gelmiş ve bunun sonucunda *Fizik* kitabı tercüme edilmeye başlanmıştır.⁶⁵ *Fizik* kitabına İshâk bin Huneyn tarafından yapılan tercüme sonrası Ebû Ali İbn Semh, Yahya bin Adıyy, Mâtta bin Yunus ve İbn Tayyîb tarafından yapılan şerhlerle *Fizik* ile ilgili tartışmaların arttığını söylemek mümkündür.⁶⁶ Aristoteles'in zamanı ele aldığı IV. kitabını ise Huneyn bin İshâk çevirmiş Yahya en-Nahvî (John Philoponus) ise bu metne şerhler yazarak açıklama getirmiştir.⁶⁷ İbn Nedîm *Fizik* kitabının çevirisi hakkında daha detaylı olarak şunları dile getirmektedir: Kitabın Arapçaya tercümesinin uzun ve karmaşık bir

⁶² Muhittin Macit, Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psiko-Sosyal Rolü, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 25, (2003/2), 79-102, s. 83.

⁶³ Muhittin Macit, a.g.m., s. 84.

⁶⁴ Mehmet Hakkı Suçin, Düünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni, Berikan Yay., Ankara 2012, s. 56.

⁶⁵ Dimitri Gutas, a.g.e., s. 76.

⁶⁶ Paul Lettinck, Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World (With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajja's Commentary on the Physics), E.J.BRILL, Leiden-New York-Köln 1994, s. 33-348-349-350.

⁶⁷ Paul Lettinck, a.g.e., s. 348-349.

tarihi vardır. İbn Nedîm kitabın en eski çevirisini Bermekîler⁶⁸ döneminin ilk çevirmenlerinden biri olan Sellâm el-Abraş'a atfeder. Söz konusu dönemin ise 750-803 yılları olduğunu, daha kesin bir ifade ile Harun'un saltanat dönemi olan 786-803 yıllarını kapsadığını ifade eder.⁶⁹ İbn Nedîm bu bilgiyi doğrudan İsa bin Ali'nin (914-1001) ağzından zikreder. İsa bin Ali ise Yunan bilimleri üzerine çalışması ile ün salan vezir Ali bin İsa'nın oğludur. Bunun yanında felsefe sorunlarında İbn Nedîm'in en önemli danışmanı olan Yahya bin Adîyy öğrencisi olması da vermiş olduğu bilgilerin doğruluğunu kuvvetlendirmektedir.⁷⁰ Edinilen bilgilere bakıldığı takdirde çok erken dönemde *Fizik* kitabının çevirisinin yapıldığı görülmektedir. Hatta bunun yanında o dönemde çok yoğun kozmolojik ve teolojik tartışmalar olması İslam entelektüel algısının çok güçlü olduğunun da kanıtlarından biridir. Aynı zamanda daha ilk dönemlerden itibaren İslam bilginlerinin Aristoteles'in fiziğinin metafiziği için argümanlar taşıdığını bilmeleri tercümelerin içselleştirildiğini göstermektedir. *Fizik* kitabının İslam dünyasına geçişi hakkında genel bir değerlendirmede bulunduktan sonra İbn Sînâ'nın eserlerini takip ettiği İslam filozoflarının zaman hakkındaki düşüncelerine geçebiliriz.

2.1. Kindî'de Zaman Düşüncesi

İlk İslam filozoflarından olan Kindî, Aristoteles'in zaman, mekân ve hareket kavramlarını hem nispeten Meşşâî çizgiden farklı bir bağlamda kullanmış hem de zaman anlayışındaki güçlükleri belirleyerek Aristoteles'e muhalefet edebilmiştir. Kindî'nin hareket, zaman ve mekân konusunda görüşlerini incelemeyen evvel onun bu konuları ele aldığı kaynaklara değinmekte fayda var. Bu kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür: a. *İlk Felsefe Üzerine (Felsefe-i Ūlâ)* b. *Tarifler Üzerine* c. *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* d. *Beş Terim Üzerine* e. *Hudud Risalesi* f. *Sonsuzluk Üzerine*. Bu risalelerde ele almış olduğu zaman düşüncesinin en önemli özelliği hareket ve mekân kavramlarının iç içe olduğu olgusudur. Bu açıdan Aristotelesçi düşünceyle uyum arz etmektedir. Fakat zamanı ezeli olarak görmemesi onu daha sonra gelen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflardan farklı kılmaktadır. Meseleyi biraz da kelam bakış açısı çerçevesinde görmesi bu fikirlerinde etkili olmuştur.

⁶⁸ Abbasiler devrinde başta vezirlik olmak üzere çeşitli makamlarda bulunan bir aile. Ayrıca bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler", DİA, cilt: 05, s. 519.

⁶⁹ Dimitri Gutas, a.g.e., s. 76.

⁷⁰ Dimitri Gutas, a.g.e., s. 76.

Kindî felsefî konuları ele alırken bu konuları çoğunlukla kelamcılarının yaklaşım tarzına benzer bir şekilde ele almaktadır. Zaman görüşünde de böyle olmuştur. Kindî'nin zaman konusunu ele aldığı risaleleri zikredip bu metinler hakkında genel bir değerlendirme yaptıktan sonra konunun içeriğine dair bilgiler sunmaya çalışacağız.

Hareket cisimle ilgili bir kavramdır ve bu yüzden bağımsız bir varlığı yoktur. Filozofa göre: “Hareket, cismin durumunun değişmesidir” ancak fizikî dünyadaki varlıklar çeşitli şekillerde değişmekte ve her değişim bir hareket türünü belirlemektedir. Bunlar, oluş bozuluş, dönüşüm, artma, eksilme ve yer değiştirme hareketlerinden ibarettir. Şu halde cismin bulunduğu her yerde hareket vardır. “Madde önce sükûn halindeydi, hareket sonradan başlamıştır” diyemeyiz. Çünkü bu takdirde “madde ya ezeldir ya da yaratılmıştır” şeklinde bir ikilem ortaya çıkar. Eğer âlem yaratılmışsa bu yaratma olayı da bir tür hareket sayılır; dolayısıyla hareket de sonradandır. “Âlem ezeli bir sükûnet içindeydi, sonradan harekete geçti” şeklinde bir iddiayı dile getirecek olursak, ezeli olanın değişikliğe uğraması gibi bir durum ortaya çıkar. Oysa ezeli olan bir varlıkta herhangi bir değişim söz konusu olamaz. O halde sürekli hareket halinde olan âlem ezeli değil sonradandır.⁷¹

Zamanın madde ve hareketle ilgili bir kavram olduğunu sürekli vurgulayan filozof, çeşitli eserlerinde onun beş ayrı tanımını vermektedir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

- Zaman âlemin var oluş sürecidir.
- Zaman hareketin sayısıdır.
- Zaman feleğin hareketinin sayısından ibarettir.
- Zaman sayıdan başka bir şey değildir, yani hareketi sayan (belirleyen) bir sayıdır.
- Zaman hareketin saydığı (belirlediği) cüzleri değişken bir süreçtir.

Bu tanımlardan ilkinin Eflatun'a, beşincisinin kelamcılara, ötekilerin de Aristoteles'e ait olduğu bilinmektedir.⁷² Grek filozoflarında madde ezeli olduğundan, maddeye ait bir özellik olan hareket de yaratılmamıştır. Oysa yaratmayı kabul eden Kindî ve Âmirî gibi ilk dönem İslam filozoflarına göre zaman doğal olarak, ezeli kabul edilmemiştir. Bu algıyı

⁷¹ Mahmut Kaya, “Kindî” İlk Felsefe Üzerine (Felsefi Risaleler) içinde, Klasik Yay., Birinci baskı, İstanbul 2002, s. 33.

⁷² Kindî, Felsefi Risaleler, çev., Mahmut Kaya, İlk Felsefe Üzerine, s. 151-153-154; a. mlf., Tarifler Üzerine, s. 187; a. mlf., Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine, s. 217; a. mlf., Beş Terim Üzerine, s. 284-285.

Kindî’de çok açık bir şekilde görmekteyiz.⁷³ Zaman, hareketi saydığı ve hızını belirlediği gibi durağanlığı da belirlemektedir. Ancak hareket ve değişim sırasında süreç çok belirgin olduğu için zaman, hareketin doğrudan, durağanlığın ise dolaylı ölçüsü sayılmaktadır. Bir başka ifadeyle zaman, hareketi cevher, sükûnu ise araz olarak belirlemektir. Filozof hareketle zaman arasındaki bu sıkı ilişkiden dolayı onu hareketle özdeş kabul edenleri eleştirmekte ve zamanın her şeyde bir tarzda bulunduğunu ve varlığın değişmesiyle zamanda bir değişim olamayacağını savunmaktadır.⁷⁴

Bunun dışında Kindî zamanın sayılar gibi bir nicelik olduğunu kabul etmektedir. Ancak sayılar sürekli olduğu halde zaman süreksiz bir nicelik arz etmektedir. Zira geçmişle geleceğe bağlayan “an” bir şeye de sürekliliği olmadığından -çünkü biz onun varlığını düşünmeden o, sona ermektedir- zamanın bir parçası veya ona ait bir birim sayılmaz. Kindî’ye göre iki “an” arasındaki mesafe düşünülecek olursa biz ona zaman diyebiliriz. Kindî zamanı “sayı” olarak da tanımlayabileceğimizi ifade etmektedir. Bu durumda zaman, “hareketi belirleyen sayı” olarak da nitelenebilir. Ancak sayılan şey, sürekli ve süreksiz olmak üzere iki çeşittir. Zaman sürekli değil, süreksiz türden sayıdır. Öyleyse süreksiz zamanı Kindî’ye göre, “geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan hayali (mütevehhem) an olarak tanımlamak mümkündür.⁷⁵ İlk tanımda belirtildiği gibi zaman âlemin var oluş süreci ise âlem niceliktir ve her nicelik gibi sonlu, sınırlı ve sonradandır. Bu durumda zaman sonsuzluğu değil sonluluğu ifade eden bir terimdir. Kindî bu düşüncesini şu mantıksal önerme ile kanıtlamaktadır: Zaman sonsuz olsaydı, sonsuz olan bir şeyin ne geçmişte ne de gelecekte fiil alanına çıkmaması gerekirdi. Oysa bu durum gerçeğe aykırıdır. Demek oluyor ki hiçbir şey bilfiil sonsuz olamaz; sonsuzluk ancak bir imkân olarak karşımızda durmaktadır.⁷⁶

Filozof burada Meşşâî çizgide olduğu gibi ezeli bir zamanı kabul etmemekte, onun sonradan meydana geldiğini ifade etmektedir. Kindî düşüncesinin bu şekilde olmasından dolayı onu, İslam düşüncesinde felsefe-din uzlaşımına dair ilk çabaları ortaya koyan düşünür olarak kabul edenler olmuştur. Aynı zamanda Aristoteles’te olduğu gibi zamanı an, hareket ve mekândan da ayrı düşünmemiş, onları birlikte incelemiştir. Sadece yukarıda da belirttiğimiz üzere hareketle zamanı özdeş kabul etmemiş, zamanın her durumda ve halde bulunuşunun farklı olduğunu ifade etmiştir. Birçok risalede zaman konusuna değinen Kindî, anlar

⁷³ Cevher Şulul, İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 3, 2002, s. 79.

⁷⁴ Mahmut Kaya, a.g.e., s. 34.

⁷⁵ Enver Uysal, Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları, Emin Yay., Bursa 2008, s. 245.

⁷⁶ Kindî, Sonsuzluk Üzerine, çev., Mahmut Kaya, s. 204-205.

konusunda da Aristoteles'ten farklı düşünmüş ve onu kendisine göre açıklamıştır. Tüm bunlar Aristoteles sisteminin İslam düşüncesinde ilk yorumlanmış hamleleri olmasının yanında son derece değerli katkılar olarak ilerleyen dönemlerde kendini gösterecektir.

2.2. Fârâbî'de Zaman Düşüncesi

Fârâbî, İslam düşüncesinde Aristoteles'in özellikle mantık alanında yazmış olduğu eserleri şerh etmesi ve sınıflandırması ile muallim-i sâni lakabıyla anılmasının yanında siyaset felsefesinin özgünlüğü ve Aristoteles'in metafiziğini öz bir şekilde açıklaması gibi hususlardan dolayı İslam düşüncesinin mihenk taşlarından birini oluşturur. O Meşşâî felsefeyi İslam düşüncesine yakınlaştırıp yeni bir fikri hareketliliğin ortaya çıkmasında emeği geçen filozoflardandır. Özellikle günümüzde siyaset ve mantık eserleri ile biliniyor olmasının yanında yukarıda söylediğimiz gibi iyi bir metafizik şarihidir. Muhtemeldir ki İbn Sînâ *Metafizik*'in mahiyetine ya da onun işlevine dair bilgiye Fârâbî ile ulaşmıştır.⁷⁷ Fârâbî metafiziğin yanında Aristoteles'in birçok eserine şerh yazarak zamanla ilgili düşüncelerine dair de bilgi sahibi olmamıza imkân sağlamıştır.

Fârâbî, zaman konusuna hareket çeşitlerini açıklarken değinmektedir: Ona göre gök cisimlerinin hareketi yer değiştirmeyen ve dairevi bir harekettir. Oluşan ve bozulan varlıkların hareketi ise mekâna bağlı bir harekettir. Nicelik, nitelik ve doğrusal hareketler basit cisimlerde bulunması gereken hareketlerdir.⁷⁸ Fârâbî'nin buradaki ayrımı kevn ve fesad âlemindeki hareketlerin farklılığından kaynaklanmaktadır. O oluş âleminde herhangi bir bozulma veya değişim olmayacağı için orada dairevi ve mekânsal bir hareketin var olduğunu iddia etmektedir. Fesâd âleminde ise üç tür hareketi benimser; bu üç tür hareket ise belli bir değişim ve dönüşümün meydana getirdiği hareket türleridir. Fârâbî böyle bir tasnifle Aristoteles'te gördüğümüz hareket düşüncesini devam ettirir. Hareket ve çeşitlerini açıkladıktan sonra hareketle birlikte bulunan veya ortaya çıkan kavramları açıklamaya başlar: Hareketle birlikte birçok kavram ortaya çıkmaktadır ki bunlardan biri şüphesiz zamandır.

⁷⁷ Rivayete göre İbn Sînâ Aristoteles'in *Metafizik*'ini kırk kere okur, ama bir türlü anlamaz. En sonunda Fârâbî'nin "*Aristo Metafiziğinin Maksatları*" isimli kitabını satın alır ve onu okuyarak zihnini uzun süre meşgul eden problemleri çözer. Rahim Acar, İbn Sînâ'ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri, Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler, Cilt II, İstanbul 2009, s. 162.

⁷⁸ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, çev., Mahmut Kaya, 2. Baskı, İstanbul 2005, s. 121.

Fârâbî'ye göre zaman; feleğin hususi bir vaz'ına tabidir.⁷⁹ Yani zaman ifadesi kendisiyle kastedilen mana için konulmuş ve konulmuş olduğu şeyin belirlendiği bir ifadedir.⁸⁰ Bununla birlikte duyulur nesnenin durumunun geçmişte veya gelecekte olduğunu bildiren türlerin tamamını kuşatan en yüce cinse zaman denir.⁸¹ Zaman burada maddeyi ve varlığı kuşatan bir yapı arz etmektedir.

Zaman, ortaya çıktığında zorunlu olarak hareketten kaynaklanır. O, aklın hareketli veya sakin olan şeyin varlığını saymak ve ölçmek için saydığı bir sayımdan ibarettir. Zamandaki durum, mekândaki durum gibi değildir. Çünkü cisimlerin türleri, daha önce onları sayan şeylerde zorunlu olarak mekânlara muhtaçtır.⁸² Filozof bir başka eserinde zaman hakkında, “zaman feleğin hareketinin sayısıdır. Yüce Yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, feleğin hareketi sonucunda da zaman meydana gelmiştir”⁸³ diyerek aslında şu önermeyi ortaya koymaktadır: “Âlemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur.” Bu sözden kasıt şudur: Âlem bir evin veya bir hayvanın tedrici meydana gelişi gibi peyderpey meydana gelmiş değildir. Âlem yaratıcının var etmesiyle bir anda var olagelmiştir. Bu sebepten dolayı âlemin zaman bakımından bir başlangıcının bulunması imkânsızdır. Bu alıntıda Yeni-Eflatuncu bir zaman anlayışı göze çarpmaktadır. Filozofun bu görüşü tam olarak benimsemiş olduğunu ifade edemesek de bu metinlerin dönem olarak İslam düşüncesi ile Yunan düşüncesinin kaynaşma çağında ifade edilmiş olmasından dolayı böyle fikirlerin ortaya çıkması normal gözükmemektedir.

Fârâbî'nin felsefesinin bütününe baktığımızda ağırlıklı olarak Meşşâî çizgi kendini göstermektedir. Filozof, zamanı tanımladıktan sonra zaman-hareket ilişkisine açıklık getirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda zaman harekete bağlı olarak meydana gelir ve zamanın en küçük parçası andır.⁸⁴ Yani zamanın kesitine an denir. Zaman bakımından hareketin bir başlangıç veya sonunun bulunması imkânsızdır. Öyleyse bu şekilde hareket eden ve onu hareket ettiren birinin bulunması gerekir. Hareket ettirenin kendisi de hareket ediyorsa, onun da bir hareket ettirene ihtiyacı var demektir. Çünkü hareket eden, hareket ettiricisi olmadan düşünülemez ve hiçbir şey kendiliğinden hareket edemez. Şu halde sonsuz hareket mümkün değildir ve bu hareket zincirinin, kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricide son bulması

⁷⁹ Fârâbî, Kitab Katigoriyas, Neşreden: Nihat Keklik, el Mevrid, C. IV, Sayı: 3, Bağdat 1985, s. 152.

⁸⁰ İbrahim Hakkı Aydın, Farabi'de Metafizik Düşünce, BİL Yay., İstanbul 2000, s. 190.

⁸¹ Fârâbî, Kitâbul Hûrûf, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, s. 13.

⁸² Fârâbî, a.g.e., s. 3.

⁸³ Fârâbî, el Cem Beyne Re'ye'i'l-Hakîmeyn, çev., Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, Sayı: 24, İstanbul 1984, s. 23.

⁸⁴ Fârâbî, Uyûnu'l-Mesâil, s.61.

gerekir. Aksi halde bu durum, iki sonsuz hareket eden ve hareket ettirenin bulunduğu düşüncesine götürür ki, bu da imkânsızdır.⁸⁵

Fârâbî zamanın mahiyetine ve hareketle ilişkisine dair açıklamalarda bulunduktan sonra mekân ve zaman ilişkisi üzerine şunları söylemektedir: “Mekân ise şeyi kuşatıp çevrelediğinden ve mekâna mensup şey de mekânla kuşatıldığından kuşatan, kuşatılanı kuşatmakta ve kuşatılan da kuşatan tarafından kuşatılmaktadır. Bu anlamda mekân, izafiyet kategorisindedir.”⁸⁶ Fakat bundan şu çıkarılmamalıdır: ne mekânın zamanın altında olduğu ne de zamanın mekânın altında olduğudur ve ne de elbise bu ikisinden birinin altındadır. Çünkü elbise, nispetin kendisine olduğu bir cismin etrafına konulmuş bir cisimdir. Oysa mekân cisim değildir, aksine cismin bir parçasıdır ve sonudur. Zaman ise elbiseden daha uzaktır. Nispet edilen bu şeylerden her birini, göreliliğin ilişmesiyle, görelî kategorisinden yapabileceğimizi görmek bizi kuşkuya düşürmemelidir.⁸⁷ Fârâbî'nin bu açıklamasından çıkarılması gereken şey sistemin bütün kavramlarının bir bütünlük arz ettiğidir. Nasıl hareketle zaman bir bütünlük arz ediyorsa aynı durum mekân için de söz konusudur.

Buraya kadar filozof zamanı hareket içinde bir kavram kabul ederek başladı. Hareketin zaman açısından başlangıcı ve sonu olmadığından zamanı ezeli kabul etti. Onun ardından anın bir kesit olduğundan bahsederek hareket edenle hareket ettiren arasındaki bağlantıyı gerekçeleriyle açıklamasının ardından hareket etmeyen hareket ettiriciye ulaşarak fiziğin metafizik ile bağlantısını kurdu. Diğer tanımında ise Yeni-Eflatuncu bir yaklaşım daha ağır basmaktadır. Her iki yaklaşımda da zamanın hareketle ve mekânla olan bağlantısı sağlanmış ve ona göre temellendirmeler yapılmıştır. Fârâbî Meşşâî sistemi devam ettirdiğinden hareket, zaman ve mekânı birlikte ele almaya devam etmiştir. Boşluğu reddederek harekete imkân tanıyan Fârâbî, “dairevi hareket dışında hiçbir hareket sürekli değildir” demektedir. Zaman kavramı da bu hareketle ilgilidir⁸⁸ diyerek zamanın hareketle olan ilişkisini açıklayan düşünür tabiat düşüncesini bu şekilde temellendirmiş oldu.

Fârâbî sonrası İbn Sînâ'ya kadar İslam düşüncesinde zaman konusuna kapsamlı olarak girilmemektedir. Daha çok ahlâk ve siyaset alanında eserler kaleme alan filozofların tabiat ve metafizik konularına daha az değindikleri görülmektedir. Tabii bu algı şu ana kadar bilinen eserler cihetinden olduğu için zamanla ortaya konacak çalışmalarla o dönem daha da açıklığa

⁸⁵ Fârâbî, a.g.e. s. 122.

⁸⁶ Fârâbî, Kitabul Hûrûf, s. 29.

⁸⁷ Fârâbî, Kitabu'l Hûrûf, s. 31.

⁸⁸ Fârâbî, Uyûnu'l-Mesâil, s.123.

kavuşma imkânına sahip olacaktır. Özellikle İbn Sînâ öncesi İhvan-ı Safa topluluğu İslam düşüncesinde farklı bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bir topluluk olarak dönemin felsefi konuları ile ilgilenen ve bunlarla alakalı risaleler kaleme alan bu düşünürlerin kim oldukları ve ne zaman ortaya çıktıkları hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Ancak yazmış oldukları 52 risale günümüze ulaşmış olup bu metinler vasıtasıyla bunların düşüncelerinin genel çerçevesi bilinmektedir.

İhvan-ı Safa bu risalelerde öncelikle sayılara özel bir anlam yükledikleri için, Risalelerin ilk kısmını Matematik konusuna ayırırlar. Varlığın aslını sayılara göre düşünür ve felsefelerini buna göre geliştirirler.⁸⁹ Matematiğin yanı sıra dönemin tüm ilimleri hakkında bilgiler veren İhvan-ı Safa, zaman konusuna da doğa bilimleri bölümünde hareket ve mekân ile birlikte değinmektedir. Zaman hakkındaki yaklaşımları genel olarak Pisagorcu tarzda olmuştur. Gelenekte olduğu gibi zamanı hareket ve mekân ile birlikte incelemeleri tarihsel birikimden haberdar olduklarının göstergesidir. Öncelikli olarak Aristoteles'te olduğu gibi zaman üzerine yapılan tanımlardan bahseden İhvan, zaman insanların çoğunluğuna göre yılların, ayların, günlerin ve saatlerin geçmesidir der. Bazen zamanın feleğin hareketinin sayısının tekrarı olduğu söylenmiştir. Bazen ise zaman feleğin hareketinin saydığı müddettir diyerek zamanı kabul edenlerin tanımları üzerine eğilen İhvan zaman üzerine dile getirilen meseleler üzerine görüşler dile getirmektedir. Bu meseleler içerisinde zamanın kıdemliği ve dünyanın dönüşünün zaman ile irtibatlandırılması gibi tartışmalara değinmişlerdir.⁹⁰ Risalelerin çerçevesine baktığımızda İhvan'ın Pisagorculara daha yakın durduğunu ve teorilerini çoğunlukla onların anlayışlarına göre tertip ettiklerini düşünmekteyiz. Zaman konusunda da Pisagorcular gibi daha çok sayı üzerine yoğunlaşan İhvan, zamanın sayılabilesinin günleri, ayları ve yılları ortaya çıkardığını ifade etmektedirler.

⁸⁹ İhvan-ı Safa, İhvan-ı Safa Risaleleri, Editör. Abdullah Kahraman, Cilt 1, İstanbul 2012, s. 8.

⁹⁰ İhvan-ı Safa, a.g.e., s. 19.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İbn Sînâ ve Zaman

Bu bölüme kadar görüldüğü üzere konumuza hazırlık mahiyetinde zaman düşüncesinin genel bir seyirini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık ve ilkçağdan İslam filozoflarına kadar zamanın dönüşümü, nasıl algılandığı üzerinde çeşitli bilgiler verdik. Bu bölümde ise İslam düşüncesinin sistem olarak en güçlü filozoflarından İbn Sînâ'nın zaman algısını ele alacağız. Buraya kadar incelemiş olduğumuz düşünürlerde zaman kavramı açısından gördüğümüz şey bu kavramın çok fazla derinliklerine inmeden bahsi geçen düşünürlerin eserlerinin ilgili yerlerinde değinmeleri şeklinde olmuştur. İbn Sînâ ise zamanı kendi düşünce sisteminde nasıl kullanmış ve bunun yanında ne gibi ekleme ve çıkarmalarda bulunmuş bunların cevaplarını vermeye çalışacağız.

3.1. İbn Sînâ'da Zaman Konusunun Geçtiği Kaynaklar

İbn Sînâ bizzat Aristoteles gibi, zamanı fizikle alakalı metinler içerisinde hareket ve mekân ile birlikte ele almaktadır. Bu durum onu hem sistemli bir düşünür yapmakta, hem de onun belli bir geleneğin devamlılığını sağladığını göstermektedir. Bunun yanında İbn Sina'ya kadar gelen süreçte ister Aristoteles'te ister şarihler döneminde olsun zamanın varlığıyla ilgili deliller açıkça ortaya konulmamıştır.⁹¹ İbn Sînâ bu boşluğu çeşitli temellendirme ve eklemelerle gidermeye çalışmıştır.

⁹¹ Jon McGinnis, Değişme Zamanı: İbn Sina'da Zaman, Hareket ve İmkân, çev. Zikri Yavuz, Uluslararası İbn Sina Sempozyumu bildiriler, Cilt 1, İstanbul 2008, s. 259.

İbn Sînâ zaman konusunu hareket ve mekân ile iç içe işlemiştir. Bu durum o dönemin fizik algısının bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles'ten bu yana doğa felsefesinin temel kavramlarından olan hareket, mekân ve zaman fiziksel dünyada değişimin ve dönüşümün en önemli açıklayıcısı olmuşlardır. İbn Sînâ sisteminde de bu durum devamlılık göstermiş hem Meşşâî geleneğin bir takipçisi olması hem de dönemi açısından fiziksel dünyaya dair açıklanabilir bir teori olması bu kavramları birlikte ele almasında etkili olmuştur. İbn Sînâ tarihsel süreçte meydana gelen değişim ve dönüşümlerin farkında olarak birebir Aristoteles felsefesini devam ettirmemiştir. O, Meşşâî sisteme çeşitli katkılar yapmasının yanında Yeni-Eflatunculuk akımı ve şarihler döneminden kalan bazı problemleri de çözmüş, sistemi daha da geliştirmiştir. İbn Sînâ kendisine kadar gelen süreçte problem veya tartışmalara eserlerinde yer vererek bir anlamda bize kapsamlı bir felsefe tarihi ansiklopedisi bırakmıştır.⁹² Biz de bırakılan bu hazineden zaman üzerine olan düşüncelerini ele alacağız.

İbn Sînâ zaman konusuna birçok kitap ve risalesinde değinmektedir. Bunları içeriksel olarak tasnif edecek olursak en kapsamlı olarak konuyu ele aldığı eseri *Kitabu's Şifâ*'nın *Fizik* bölümüdür. *Kitabu's Şifâ*'nın İbn Sînâ felsefesindeki yeri ve öneminin yanında, bu eserin İbn Sînâ sonrası felsefi mirası büyük ölçüde etkilediği çok açıktır. İbn Sînâ'nın felsefi sistemini bütün yönleriyle kapsayan ve diğer eserlerinin anlaşılması için esas teşkil eden *Kitâbu's-Şifâ*, İslam felsefesi geleneği yanında topyekûn İslam düşüncesi tarihinin de büyük bir klasiğidir. Buna göre eserin yazılış zamanı filozofun telif hayatının orta dönemine denk gelmektedir.⁹³ Filozofun kendi ilimler tasnifine göre oluşturmuş olduğu bu eser mantık, doğa felsefesi, coğrafya, meteoroloji, mineraloji, psikoloji, botanik, biyoloji, matematik, geometri, aritmetik, müzik, astronomi ve ilahiyat gibi disiplinlere dair birikimlerini sıralar.⁹⁴

İbn Sînâ kitapta mekân bölümünden sonra zamanı açıklamaya başlamış, konu hakkındaki bütün iddia ve delillendirmeleri ortaya koyarak, Aristoteles'ten itibaren gelen sorunları tartışmış ve bölümü sonlandırmıştır. Özellikle *Fizik* kitabında zamanı daha anlaşılır kılan İbn Sînâ, zaman kavramını da sayı, an, dehr ve sermed gibi kavramlarla açarak zamanın mahiyeti hakkında daha somut veriler ortaya koymaya çalışmıştır. *Fizik* kitabı İbn Sînâ'nın doğa üzerine yazmış olduğu en kapsamlı kitaplardan biridir ve zaman üzerine geniş bir

⁹² İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ Mantığa giriş* (el Medhal), çev. Ömer Türker, Litera yayıncılık, İstanbul 2013, s. 4.

⁹³ İlhan Kutluer, eş- Şifâ, D.İ.A., İstanbul, s. 132.

⁹⁴ Ahmet Kamil Cihan, "İbn Sînâ'nın Şifâ adlı eseri" Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü dergisi, sayı 7, yıl 1996, s. 175-198.

malumat vermektedir.⁹⁵ Bunun yanında *Kitâbu 'ş-Şifâ'*'nın *Mantık* ve *Metafizik* kitaplarının çeşitli kısımlarında zaman konusu geçmekle beraber İbn Sînâ buralarda *Fizik* kitabında olduğu gibi derinlikli açıklamalarda bulunmaz. *Mantık* eserlerinden özellikle *Kategoriler*⁹⁶ ve *İkinci Analitikler*⁹⁷ içerisinde zamanın epistemolojik alt yapısını oluşturacak bilgilere yer vermektedir. *Metafizik* kitabında ise zamanın ilk hareket ettirici ile olan bağlantısı ve metafiziğin ilimlere ilkelerini veren yapısı üzerinden zamanın metafiziksel boyutunu tartışan⁹⁸ İbn Sînâ ilimlerin kendi içerisinde bir bütünlük arz ettiğini *Kitâbu 'ş-Şifâ'* da güzel bir şekilde aktarmaktadır.

Biz bu bütünlüğü zaman üzerinden takip edeceğiz çünkü sistemdeki kavramların tamamı bu şekilde incelenmektedir. Yani hareket, mekân heyula ve suret gibi kavramlar hem fiziğin hem de metafiziğin içerisinde yer almaktadır. Düşünür *Metafizik*'in hem ilk hem de son felsefe olmasının yanında, ilkeleri sunan bir ilim olması özelliğini çok iyi yansıtmış, bununla birlikte fiziğe ilkelerini sunan şeyin metafizik olduğunu kitabının birçok yerinde dillendirmiştir.

İbn Sînâ *Kitâbu 'ş-Şifâ'*'nın dışında birçok eserinde zaman konusuna değinmiştir. *Kitabu'n-Necât* da bu eserlerden bir tanesidir. İbn Sînâ bu eseri felsefenin temel konuları hakkında okuyucuya bilgi vermek ve bu alana yönelenleri yetiştirmek amacıyla hicri 417-418 (1026-1027) yılları arasında kaleme almıştır. *Kitâbu 'ş-Şifâ'*'yı tamamlarken bu tarzda muhtasar eserler de telif eden İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*'ı önemli ölçüde *Kitâbu 'ş-Şifâ'*'nın *Mantık*, *Fizik* ve *Metafizik* bölümlerinin bir özeti mahiyetinde tertip etmiştir. Özellikle tabiat bölümünün ikinci makalesinde zaman-hareket ilişkisine değinen filozof, zamana genel bir çerçeve çizerek açıklama getirmiştir.⁹⁹ *Kitabu'n-Necât*'ta hareket-zaman ilişkisini temellendiren İbn Sînâ, zamanla alakalı olarak anlara da açıklama getirmiştir. Fakat bu temellendirmeler *Kitâbu 'ş-Şifâ'* da olduğu gibi uzun fasıllar şeklinde olmamıştır.

İbn Sina'nın yazdığı son kapsamlı eseri *el-İşârât ve't-Tenbîhât* 421-425 (1030-1034) tarihleri arasında kaleme alınmıştır.¹⁰⁰ İbn Ebî Usaybia, bu eserin İbn Sînâ'nın felsefe konusunda yazdığı en başarılı ve en son kitap olduğunu belirtir. *Mantık* ilmiyle başlayıp *Fizik*

⁹⁵ İbn Sînâ, *Fizik*, çev., Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2014, s. 223-251.

⁹⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul 2010, s. 126.

⁹⁷ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006, s. 240.

⁹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev., Ömer Türker-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 17-103-144-146. İbn Sina, *Metafizik II*, s. 57-117-122-123-203.

⁹⁹ *Kitabu'n Necat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan Koleksiyonu, Nu: 211, vrk. 58-60. İbn Sînâ, *En-Necat*, çev., Kübra Şenel, Kabalıcı Yay., İstanbul 2013, s. 105-108-197-198.

¹⁰⁰ Ömer Mahir Alper, a.g.e., s. 25,

ilmiyle devam etmekte ve *Metafizik* bölümüyle sona ermektedir.¹⁰¹ İbn Sînâ, *İşârât*'ın çeşitli bölümlerinde zamana değinmekle birlikte¹⁰² bu eserde zaman konusuna geniş yer vermemiştir. Bu bakımdan eser, *Kitabu'n-Necât*'la benzer özellikler arz eder. Özellikle *el-İşârât ve't-Tenbîhât* kitabı İbn Sînâ düşüncesi açısından son derece farklı ve özgün bir yapıya sahiptir. İbn Sînâ sonrasında bu eser üzerinden Fahreddîn er-Râzî ve Nasîruddîn et-Tûsî'nin yazmış olduğu şerhler ve bu şerhlerin ilim tarihine katkısı düşünüldüğünde önemini çok açık bir şekilde bize göstermektedir.

Mübâhasât, İbn Sînâ'nın belli konu başlıklarından ziyade sorular üzerine bina edilmiş bir eser görünümü arz etmesinin yanında felsefe talebelerinin ilgisini çeken sistemle alakalı sorulara cevap veren türde bir eserdir. İbn Sînâ bu eserde talebelerinin zamanla alakalı birkaç sorusuna diğer kitaplarını da kaynak göstererek cevap vermiştir.¹⁰³ *Talikat* ise İbn Sînâ'ya Behmenyâr b. Merzüban'ın ders esnasında kaydetmiş olduğu notlardan meydana gelmektedir. Bu eserde konular fasıl şeklinde değil meseleler şeklinde ele alınmıştır. Meselelerin tasnifi diğer kitaplarında olduğu fizik, matematik ve metafizik şeklinde ilerleme göstermektedir. Zaman konusu da birçok fizik ve metafizik meseleyle birlikte yer almaktadır.¹⁰⁴

3.2. İbn Sînâ'da Doğa Felsefesinin Dinamikleri

İbn Sînâ'nın kitaplarında zaman bölümünün hangi kısımlarda geçtiğine dair bu açıklamalardan sonra zamanın İbn Sînâ felsefesindeki yeri ve öneminden bahsedeceğiz. Bu konuyu açıklarken temelde *Fizik* kitabının zaman bölümüne müracaat edeceğiz. Bunun dışında diğer kitaplarına da gerekli oldukça atıflarda bulunarak konuya açıklık getirmeye çalışacağız. İbn Sînâ *Fizik* kitabına doğa bilimlerinde yöntem üzerine değinerek başlamaktadır. Bu kitapta zaman konusundan evvel hareket ve mekân konularına açıklık getiren İbn Sînâ ardından zamanı açıklamaya başlar. Biz de düşünürün bu metodunu takip ederek hareket ve mekânın zamanla olan bağlantısı üzerinde durduktan sonra zaman konusuna geçeceğiz.

¹⁰¹ Ali Durusoy, "el-İşârât ve't-Tenbîhât" D.İ.A., s. 421,

¹⁰² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul 2005, s. 33-46-104-164-166-177-196.

¹⁰³ Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, Nu: 869, vrk. 28.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *Et- Talikat*, Tahkik ve Tashih. Seyyid Hüseyin Museveyan, Tahran 1971, s. 214-249.

Filozof, doğada olanlar hakkında bilgiler verirken şöyle bir sıralama sunar: “Doğadan olan ise etkiler, hareketler ve bu cinsten olan zaman, mekân ve diğer şeylerdir.”¹⁰⁵ Biz bu sıralamada şu vurguyu görmekteyiz ki o da hareketin zaman ve mekânı ortaya çıkarmasıdır. Tabi bu ortaya çıkarma var etme anlamından ziyade onunla birlikte bulunma, onunla anlam kazanma çerçevesindedir. İbn Sînâ daha başlangıcında doğa bilimlerinde bu kavramları birlikte ele alacağını göstermektedir.

3.2.1. Hareket

İbn Sînâ'nın doğa felsefesinde hareket tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi merkezi bir konumda yer almaktadır. Şu açıklama bu durumu net bir şekilde göstermektedir: Evren sınırlı bir küredir ve bu kürenin merkezinde hareketsiz biçimde yeryüzü bulunmaktadır.

“Bu sistemde evren, ay-altı âlem ve ay-üstü âlem diye iki kısma ayrılır. Yeryüzü, evrenin Ay'ın altında kalan, değişim ve bozulmanın gerçekleştiği kısmıdır. Ay'ın üstünde bulunan gök küreleri ve yıldızlar ise değişmez, bozulmazdır. Ay-üstü âlemde mükemmellik ve mükemmel olan dairesel hareket bulunur. Yeryüzünde ise fiziksel nesnelere, doğal ve doğal olmayan hareket söz konusudur. Doğal hareketler, nesnelere doğal eğilimleri sonucunda ortaya çıkar. Örneğin taşın aşağı, dumanın ise yukarı eğilimi bulunur. Bir taşın yukarı fırlatılması ise zorlamalı bir harekettir. Aristoteles'in hareket yasalarına göre, hareket eden bir cisim hareket halinde tutacak sürekli bir kuvvet gerekmektedir. En dıştaki küre ilk hareket ettiricidir. Onun dışında bütün sistemi yöneten bir ‘hareket etmeyen hareket ettirici’ bulunmaktadır. Hareket etmeyen hareket ettirici Aristoteles sisteminde fizikten metafiziğe bir geçişin ifadesidir.”¹⁰⁶

Sistemi bir bütün halinde zorunlu bir harekete tabi tutan şey ise bütün evrenin kendisine yöneldiği hareket etmeyen ilk hareket ettiricidir. İlk hareket ettiriciye doğru olan bu yöneliş evrendeki bütün varlık ve cisimlerin bilkuvve yetkinliklerinin bilfiil yetkinliğe dönüştürmelerindeki anlamın sebebidir. İşte hareket bundan dolayı sistemin temel dinamiklerini en derinden etkileyen yegâne sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles sisteminde olduğu gibi İbn Sînâ sisteminde de hareket bu önemini devam ettirmektedir.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, Fizik, s. 45.

¹⁰⁶ Colin A. Ronan, Bilim Tarihi, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tübitak Yay., Ankara, 2003, s. 108.

İbn Sînâ hareketin kavranabilmesi için hareket eden, hareket ettiren, hareketin başlangıç ve bitiş noktaları, hareketin içinde gerçekleştiği mekân ve zaman olmak üzere altı öge ortaya koymaktadır.¹⁰⁷ İbn Sînâ hareket kavramında Aristoteles'i doğrudan aktarmaktan ziyade sistem içerisinde eksik gördüğü bazı noktaları teoriler geliştirerek çözüme yoluna gitmiştir. Bunlardan biri de "kasri meyil" teorisidir ki bu teori ilerleyen dönemlerde Newton'un eylemsizlik prensibine yol gösterecek ve modern fiziğin temel dinamiklerinin meydana gelmesinde etkili olacaktır.¹⁰⁸ Zaman ile hareket arasındaki ilişkiyi şu cümle net bir şekilde özetler mahiyettedir: Hareketler zamandan dolayı da birbirine zıt olmaz. Çünkü zamanın doğası zıtlığı kabul etmez ve zaman, harekete ârızdır.¹⁰⁹

3.2.2. Mekân

Hareketin İbn Sînâ'nın tabiat felsefesindeki konumu hakkında bilgi verdikten sonra mekânın mahiyetini açıklamaya çalışacağız. Mekân, doğa felsefesi içerisinde hareketle iç içe olan en önemli kavramlardan biridir. Aristoteles ve İbn Sînâ bu kavramı sistemde bir çelişkiye yer vermemek amacıyla özellikle hareketle birlikte ele almaktadırlar. Yani hareketin var olabilmesi için bir mekâna ihtiyaç olacağından mekân hareketin varlığı hususunda en temel argümandır. Bir nesnenin mekânı onun bir parçası değildir; mekân nesneden ayrılabilir. Mekân burada taşıyıcı kap gibi bir işlev görmektedir.¹¹⁰ Evrendeki her şeyin mekânı birbirinin içindedir. Fakat bir şeyin asıl mekânı, onu dolaysız olarak kapsayan şeydir. Yani içerisine kattığı nesneyi taşıyan onun hareketine imkân tanıyan bir yapı arz etmektedir.

Mekân ile boşluk kavramı İlkçağ filozoflarından bu yana tartışıla gelmiştir. Boşlukta hareketin imkânı üzerine tartışmaları ilk bölümde dile getirmiştik. İbn Sînâ da boşluğun varlığının harekete imkân vermeyeceğini söylemekte, hareketin varlığının mekân ile mümkün olduğunu açıklamaktadır.¹¹¹ Buradan hareketle şunu ifade etmemiz mümkündür; sistemde hareket merkezde yer almakla birlikte hareketin varlığı için bir mekâna ihtiyaç duyulmaktadır. Mekân'ın varlığı boşluğun olmayışını mümkün kılarak hareketi meydana getirmekte ve durağanlığın varlığını ortadan kaldırmaktadır. Meydana gelen bu durum sistemin işleyişinin belli dinamikler çerçevesinde gerçekleştiğini göstermektedir. İbn Sînâ felsefesinin genel hatlarını bu şekilde belirledikten sonra zaman konusuna geçebiliriz.

¹⁰⁷ Ayşe Betül Dönmez, İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2009, s. 103.

¹⁰⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, İslam ve İlim, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul, 1989, s.139.

¹⁰⁹ Ayşe Betül Dönmez, a.g.e., s. 78.

¹¹⁰ Ross David, a.g.e., s. 117, ; İbn Sînâ, Fizik, s. 175.

¹¹¹ İbn Sînâ, Fizik, s. 156.

3.3. İbn Sînâ Felsefesinde Zamanın Mahiyeti

İbn Sînâ zamanla ilgili birçok eserinde çeşitli açıklamalarda bulunmasının yanında sistemli ve derinlikli bir şekilde bu konuyu *Kitâbu'ş-Şifâ*'da tartışmaktadır. İlk olarak mantığın *Kategoriler* kısmında zamanın varlığına ilişkin bilgiler veren filozof, burada zamanın birleştirici ve ayırıştırıcı özelliğini tartışma konusu yapmaktadır. Buna göre İbn Sînâ şöyle bir açıklama getirmektedir:

“Zaman ise biz-zât ve bil-araz bitişik iken aynı zamanda bil-araz ayrıdır. Biz-zat bitişik olması kendinde hareketin ölçüsü olması nedeniyledir. Bil-araz bitişik olması mesafeye/uzaklığa kıyasla ölçmesi ve dolayısıyla kendisinde başkasından arız olan bir alan ölçüsünün ölçmesi bulunması nedeniyledir. Buna göre, “bir fersah harekete zaman” denilir ve burada zaman fersahla ölçülür. Zamanın bil-araz ayrıdır olması ise saatlere, günlere vb.ye ayrırmaktan kendisine ilişkin şey nedeniyledir.”¹¹²

Düşünür bu açıklamasında zamanın varlığına ilişkin değişkenlerin kendisinden nasıl bir algının çıktığına dair açıklamalarda bulunur. Zaman bil-araz bitişik demek varlığının hareketten bağımsız olmayacağı zamanda da herhangi bir kopukluk olmayacağı anlamına gelir. Bil-araz ayrıdır olmasını ise filozof, İhvan-ı Safa'da olduğu gibi günlere, aylara ve yıllara bölünüyor olması ile açıklamaktadır. Fakat bil-araz ayrılması durumunu daha detaylı bir şekilde *İkinci Analitikler* kitabında tartışan düşünür sözlerine şu şekilde devam etmektedir:

“Zamandaki an tıpkı çizgideki nokta gibi mevhum bir şeydir. Şayet meydana gelen bir şey bulunsaydı bu dedikleri gibi “ayırıştırıcı” olurdu. Ancak zamana süresiz olma durumu eklenmezdi. Dolayısıyla an ayırıştırıcı olarak varsayıldığında “sürekli” olmazdı. Bitiştirilmesi ayırıştırmasından daha evla olunca bil-fiil meydana geldiğinde, zamanın parçalarının onunla kendilerindeki bitişmeye delalet eden bil-fiil ortak bir tanımı olur. Her ne kadar parçalar olmaları bakımından onlara sayı olmak değil, sayı sahibi olmak ve ayrıdır nicelik olma değil ayrıdır nicelik sahibi olmak arız olsa da bu böyledir.”¹¹³

İbn Sînâ bu noktada zamanı ayırıştırıcı olarak görmemizin asıl nedeni onun varlığına ilişkin anlar sebebiyle olduğunu söylemektedir. Zamanın varlığına ilişkin durumun bitişiklik hali olması gerektiğini belirten filozof, bu durumun onun varlığının bir tezahürü olmaktan ziyade varlığına ilişkin ayrıdır niceliklerden dolayı olduğunu ifade etmektedir. Zamanın mahiyetine dair bu açıklamalarının ardından İbn Sînâ, varlık olmak bakımından varlığın

¹¹² İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 126.

¹¹³ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 240.

ilmini inceleyen ve nesnelere ilkelerini veren *Metafizik* kitabında zamanın çerçevesi ve doğa ilimleri içerisindeki konumu hakkında çeşitli açıklamalarda bulunmaktadır.

İbn Sînâ eserlerinde genellikle fizik bölümünü metafizik bölümünden önce ele almaktadır. Bunun sebebini *Metafizik*'te belirten düşünür şöyle bir açıklama getirir: “Metafiziğin doğa ilimleri(nden sonra öğrenilmesin)in nedeni, şudur: Oluş-bozuluş, değişme, mekân, zaman, her hareketlinin bir hareket ettirene bağlı olması, hareketlilerin ilk hareket ettiriciye varmaları gibi bu ilimde kabul edilmiş meselelerin çoğu, doğa ilminde açıklanan şeylerdendir.”¹¹⁴ Bütün nesne ve varlıkların ilk sebebe olan yönelimi dolayısıyla böyle bir tasnife gittiğini belirtmektedir. İbn Sînâ metafiziğin ilimlere ilkelerini vermesinden hareketle çeşitli kitaplarında bu ilmi fizik bahsinden evvel incelemiştir.¹¹⁵ Zaman konusunda bu tasnifi takip ederek metafizik kitabındaki zamana dair bölümleri inceledikten sonra fizik kitabına geçiş yapacağız.

İbn Sînâ *Metafizik*'te zamanın varlığını şu şekilde dile getirmektedir: Sürekli nicelik, ya varlığı bütün parçalarıyla gerçekleşmiş sabit bir şeydir veya böyle değil de peyderpey varlığı yenilenen bir şeydir. İşte bu ikincisi zamandır.¹¹⁶ Zamanın varlığının sürekli yenilenen bir şey olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bu durumu onun bitişikliğine ve kesintisizliğine bağlamaktadır. Bununla birlikte zamandaki öncelikte de şimdiki ana veya başlangıç olarak varsayılan herhangi bir ana nispetle durum aynıdır. Düşünür bu noktada zamanın kesintisizliğine vurgu yaparak onun varlığının başlangıcı ve sonu itibariyle kendisine bağlı olanların durumunun aynı olduğunu söylemektedir.¹¹⁷ Zamanla alakalı olarak söylemiş olduğumuz geçmiş, gelecek ve şimdi ile ilgili durum ise ona sayısal bir mevhum kazandıran “an”ların yapısından kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ bu açıklamaların ardından zamanın varlığa gelişi hakkında temellendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre bu durumun açıklığa kavuşmasındaki en temel sorulardan biri ilk hudusa gelenin fiilleri zatiyla mı yoksa zamanla mı öncelediği hakkındadır. Bu sorunsal üzerinden şöyle bir mantık yürütmektedir:

“Sadece zatiyla öncelemişse beraber olsalar bile iki için bir ve beraber olsalar da hareketlinin, hareketinin kaynağı olan şeyin hareketiyle hareket etmesi örneğindeki gibi, her ikisinin yani Kadim İlk ve ondan meydana gelen fiillerin

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik* I, s. 17.

¹¹⁵ *Danışname-i Alâi* bunlardan biridir.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik* I, s. 103.

¹¹⁷ İbn Sînâ, a.g.e., s. 103.

hâdis olması gerekir. Sadece zatıyla değil de, ‘Yalnızca O vardı, ne âlem ne de hareket vardı’ şeklinde zatıyla ve zamanla öncelemişse, kuşkusuz “kâne” (oldu, vardı) lafzı, özellikle de “sonra” sözü kendisini takip ettiğinde, “şimdi”yi değil “geçmiş” bir şeyi göstermektedir. Bu durumda, yaratılmışın yaratılmasından önce bir oluş geçmiştir ve o, sonludur. Öyleyse hareket ve zamandan önce bir zaman vardı. Çünkü geçmiş, ya zatıyla geçmiştir ki bu, zamandır, ya da zamanla geçmiştir ki bu da harekettir ve hareket içinde ve onunla beraber olan şeydir.”¹¹⁸

İbn Sînâ bu noktada zamanın bitişik olarak var olduğunu ve her daim var olacağını dile getirmektedir. Çünkü biz zamanı önce ve sonra ile adlandırmaktayız ki bu öncelik ve sonralık zaman için ölçülebilir olandan başka bir şey değildir. Ölçülebilir olan ise niceliksel olduğundan dolayı değişebilir âleme dair görüşlerimizin temelinde zaman yatmaktadır. Zaman bize değişimi öncelik ve sonralıkla açıklayarak farkındalığımızı meydana getirmektedir. Bu durumu filozof şu cümlelerle açmaktadır: “İlk Varlık’ın âlemi öncelemesi, mutlak bir önceleme değil, beraberinde hareket, cisimler veya bir cisim bulunan zamansal bir öncelemedir.”¹¹⁹ Zira tikel hükümler, zamanın değişmesiyle değişir.¹²⁰ İşte tam bu noktada zamanın sistemdeki rolü ortaya çıkmaktadır. O da bizim tikel hükümlere dair bilgimizin zamanla anlaşılır olduğudur. Zaman bize onlarda meydana gelen değişimleri görünür hale getirmektedir. Zaman bunları açıklarken hareket ve mekân ile yakın ilişki içerisindedir. Çünkü zaman değişen dünyada hareketin sayısı olarak varlık bulmakta ve öncelik sonralığı bu hal üzere ortaya koymaktadır. Metafizikle ortaya konan bu olguları *Fizik* kitabında temellendiren İbn Sînâ, zamanla alakalı tüm meselelerin detaylarına bu kitapta yer vermektedir.

3.4. İbn Sînâ ve Zamanın Varlığı

İbn Sina *Fizik* kitabında zaman faslına başlarken öncelikle zamanın varlığı hakkındaki görüşleri zikretmektedir. Bunlar temelde zamanın varlığını kabul edenler ve kabul etmeyenler şeklinde iki kısma ayrılmaktadır:

1. Zamanın varlığını kabul edenler
2. Zamanın varlığını kabul etmeyenler

¹¹⁸ İbn Sînâ, Metafizik II, s. 122.

¹¹⁹ İbn Sînâ, Metafizik II, s. 123.

¹²⁰ İbn Sînâ, Metafizik II, s. 203.

3.4.1. Zamanın Varlığını Kabul Edenler

İbn Sînâ zamanın varlığını kabul edenlerin iddialarını üçe ayırmaktadır:

a) Zamanın dış dünyada varlığı olmadığını ancak vehmedilen bir durum olarak varlığı olduğunu iddia edenler.

b) Zamanın kendiliğinden tek bir durum şeklinde varlığı olmadığını ancak herhangi bir yönde oluşmuş durumların, oluşmuş durumlarla olan bir tür bağıntı üzerine bir varlığa sahip olduğunu kabul edenler. Bu görüş sahipleri “zaman, vakitlerin toplamıdır” demiştir. Vakit ise vakitleyenin gerektirdiğidir.

c) Zamanın kâim olan gerçek bir varlığı olduğunu kabul edenler.¹²¹ Bu filozoflardan bir kısmı da zamanın bizatihi kâim bir cevher olduğunu kabul etmişlerdir.¹²²

3.4.2. Zamanın Varlığını Kabul Etmeyenler

Zamanı kabul edenleri bu şekilde tasnif ettikten sonra zamanı kabul etmeyenleri de açıklayan İbn Sina, zamanın bir varlığının olduğunu kabul etmeyenlerin Septikler olduğunu ifade eder. Bu okulun temsilcileri Pyrro, Arcesilaus, Carneades ve Sextus Empiricus'tur. Septikler zamanın gerçeklikten yoksun olduğuna dair kanıtlarını 'an'da varlığı bulunmadığı gerçeğine dayandırmaktadırlar.¹²³ Onlara göre, zamandan seneler, aylar ve saatler oluşabildiğine göre zaman bölünebilirdir. Fakat zamanın bütün bölümleri mevcut değildir. Geçmiş ve gelecek ve zaman birlikte mevcut olmadığı gibi şimdiki zaman bölünür ise aynı durum ortaya çıkacaktır. Yani bölünen şeylerin bütünü nasıl teşkil ettiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda zaman değil, an söz konusu olur. Zamanın varlığını kabul etmeyenler, zaman gibi an'ı da reddetmektedirler.¹²⁴

İbn Sînâ, zamanın varlığını kabul etmeyenlerin hareket ve zaman ilişkisi hakkındaki görüşlerinden de bahsetmektedir. Hareketin hareket ettiricisi, zamanı ve mekânı olması zorunludur. Hareketler birlikte oldukları zaman, onların zamanları da birlikte olur. Onların beraberlikleri birçok zamanın tek bir zamanda olması durumunu zorunlu kılar. Hareket zamana bağlı olduğu için, sonsuz zamanların beraberliği hareketin de onunla sonsuz olmasını

¹²¹ İrañşehri ve Ebubekir er-Râzî.

¹²² İbn Sînâ, Fizik I, s. 189-190.

¹²³ Mehmet Dağ, “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, A.Ü.İ.F.D., XIX, Ankara 1973, s. 98.

¹²⁴ İbn Sînâ, Fizik I, s. 190.

gerektirir. Neticede sonsuz hareketli ve sonsuz cisimlerin birlikte bulunması gerekir. Bu ise imkânsızdır.¹²⁵ İbn Sînâ zamanı kabul etmeyenlerin hareket ve zaman ilişkisine dair iddialarını çürütmek amacıyla ilerleyen kısımlarda bu duruma açıklık getirmektedir.

3.4.3. Zamanın Varlığına İlişkin Temelsiz İddiaların Çürütülmesi

İbn Sînâ, zamanın varlığını kabul eden üç grup filozofun iddialarını ve onlara karşı getirilen eleştirileri şu şekilde tasnif eder:

- a. Birinci grup, zamanı duyumsal bir varlık olarak kabul etmektedir. Bu görüşe göre hareketlinin dış dünyada mesafenin bir ucunda meydana gelişi ile diğer uçta meydana gelişini fiilen birleştiren bir ilişki bulunmaz. Zira bu ilişki yalnızca zihinde kurulmaktadır. Zihindeki bu ilişki, söz konusu hareket için fiili varlığı olmayan bir ölçüm haline gelir. Dolayısıyla fiili varlığı olmayan bu birlikteliğin, zihinde meydana geldiği görülür.¹²⁶ Yani zaman gerçekliği olan bir olgudan ziyade tahayyülde varlığa gelen bir durum gibi algılanmaktadır. Bunun imkânsızlığını dile getiren İbn Sînâ, dış dünyada meydana gelen olguların bu şekilde düşünüldüğü zaman anlaşılmasının mümkün olmadığını söylemektedir.
- b. İkinci grubu oluşturan Ebubekir er-Râzi ve İranşehri'ye göre zaman, ardışık vakitlerin sıralanıp toplanmasından oluşur. O halde vakit tarif edildiğinde zaman da tarif edilmiş olur. Vakit ise vakti belirleyen ve tespit edenin gerekli kıldığıdır. Yani vakit olarak tayin edilen görelî olup arız olan bir şeydir. Örneğin 'iki gün sonra' sözü 'iki kez güneşin doğuşundan sonra' anlamındadır. Vakit önce ve sonra gelenin arasında bulunur ki önce ve sonra gelen ise hareket ve sükûn ile farklılaşabilir. Buna göre önce gelen, sonra gelen ve birlikte bulunan farklı farklı şeylerdir.¹²⁷ Zaman bu durumların birlikteliği ile anlaşılabilir. Yoksa zaman ne salt olarak vakit ne de andır.
- c. Son görüşe göre, zaman ezeli bir cevherdir, zorunlu varlıktır. Onun varlığının zorunluluğu delil gerektirmez. Buna göre zaman zorunlu varlıktır ve onun ortadan kaldırılması mümkün değildir. Bu grup zamanı hareketten bağımsız ve hareketle

¹²⁵ İbn Sînâ, Fizik I, s. 191-192.

¹²⁶ Muhittin Macit, İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 310.

¹²⁷ Muhittin Macit, a.g.e., s. 312.

ilgili olmaksızın mutlak bir cevher olarak kabul edip zamanı ‘dehr’ olarak isimlendirmektedir. İbn Sina’ya göre hareketle sayılmamış hiçbir şey zaman olamaz ve kendi zatında önce ve sonra bulunmayan hiçbir zaman yoktur. Dolayısıyla zaman hareketten hali kalamaz.¹²⁸ İbn Sînâ bu noktadaki eleştirilerini, zamanın hareketten bağımsız bir varlığının olamayışı üzerine temellendirmektedir. Çünkü zamanın anlaşılmasındaki en temel faktör harekettir. Hareketin bilincinde olmayanın zamanın da bilincinde olamayacağını¹²⁹ söyleyen düşünür zamanı hareketle eş değer görmektedir.

3.5. Zaman Tanımları

İbn Sina zamanı kabul ve reddedenlerin görüşlerinden bahsedip eleştirilerini sunduktan sonra zamanın tanımı konusunda dört ayrı görüşten bahseder:

1. Zaman, hareketin kendisidir. Bu görüşe göre gözlemlediğimiz hareket, geçmiş olan ve gelecek olanı kapsar ve zamanın doğasında sürekli olarak bu nitelikte iki parça vardır. Ashab-ı Kehf örneğinden yola çıkarak hareketin bilincinde olmayanın zamanın da bilincinde olmayacağını savunurlar. İbn Sînâ’ya göre hareketin zaman olmamasının nedeni şudur: Harekette hız ve yavaşlık söz konusudur. Zaman için ise hızlı ve yavaş olmaktan değil, kısa ve uzun olmaktan söz edilebilir.¹³⁰ Durağanlığın olduğu bir evrende zamanın mahiyetine dair hiçbir açıklama yapılamaz. Çünkü zaman süreklilikle anlam kazanmaktadır.

2. Zaman, feleğin hareketidir. İbn Sînâ’nın bu görüşe eleştirisi şu şekildedir: Zamanın her parçası zaman iken dönüşün her parçası bir dönüş değildir.

3. Zaman, feleğin bir defa dönüşüdür. İbn Sînâ bu görüşü savunanlar için şöyle bir eleştiri ortaya koyar: zamanın her parçası zaman iken, dönüşün her parçası bir dönüş değildir.

4. Zaman, feleğin nefsidir.¹³¹

¹²⁸ Muhittin Macit, a.g.e., s. 312-313.

¹²⁹ İbn Sînâ, Fizik I, s. 194.

¹³⁰ İbn Sînâ, Fizik I, s. 194.

¹³¹ İbn Sînâ, Fizik I, s. 197.

3.6. Zaman-Hareket İlişkisi

İbn Sînâ zamanın varlığı konusunda çeşitli görüşlere değinerek bu görüşlerin tutarlılığı hakkında görüşleri açıkladıktan sonra hareket ve zaman ilişkisi üzerinden belli bir zaman tanımına varmak istemektedir. İki hareketlinin aynı anda bir yerden hareket etmeye başlayıp aynı anda bir yerde son bulmaları ya da yavaşlık ve hızın farklılığı nedeniyle ya da araya giren çeşitli durağanlıklar nedeniyle birinin daha az mesafe kat ederken diğerrinin daha çok mesafe kat etmesi mümkündür. Her hareketin başlangıcından sonuna kadar;

Belirli bir mesafenin belirli hız veya yavaşlıkla belirli durağanlıklarla katedilmesi,

Daha fazla bir mesafenin daha hızlı ve daha az durağanlıkla katedilmesi,

Daha az bir mesafenin daha yavaş ve daha çok durağanlıkla katedilmesi mümkündür. Başlangıç ve son arasında hareket ve hıza kıyasla sınırlı bir imkân bulunmaktadır¹³² diyerek hareketli ve durağan kavramlarını birbiriyle ilişkilendiren İbn Sina zamanın tanımında da hareketten yola çıkar.

“Hareketler, hareket olmaları konusunda, hareketlilikte, hızda ve yavaşlıkta birbirleriyle örtüşebilirler. Bu durumda önce gelen ile sonra gelen arasında, hareketlinin, mesafenin ve ölçüsü olmayıp hareketin kendisi de olmayan sınırlı mesafeleri gerektirecek şekilde hareketlerin vuku bulma imkânı için ölçünün varlığı kesinlikle sabit olur ve bu ölçü de karar kılmamış bir yapının ölçüsü olur. Yani bir mekândan diğerr bir mekâna ya da bir konumdan aralarında konumsal hareketin cereyan ettiği bir mesafede bulunan diğerr bir konuma doğru olan hareketin ölçüsü olur ki işte zaman diye isimlendirilen şey budur.”¹³³

İbn Sînâ’ya göre zaman öncelik ve sonralık şeklinde bölünme göstermektedir. Bu öncelik ve sonralık mesafeden kaynaklanan bir halden dolayı olmaktadır. Fakat bu durumu ortaya çıkaran asıl etken mesafe değil harekettir. Zamanın hareketle ilişkisi yönünden biz zamanı önce ve sonra diye tarif etmekteyiz. İbn Sînâ bunu şu şekilde açıklar: Önce ve sonra gelme hareketle sayılmış iki şey olur. O halde, hareketin mesafede kendisi için öncelik ve sonralık olması bakımından bir sayısı ve mesafenin ölçüsüne paralel bir ölçüsü olur. İşte zaman, bu sayı veya ölçüdür. Dolayısıyla zaman, mesafede önce gelen ve sonra gelene

¹³² İbn Sînâ, Fizik I, s. 198.

¹³³ İbn Sînâ, Fizik I, s. 199-200.

ayrıştığında hareketin sayısı olur.¹³⁴ Bu durumda zaman öncelik ve sonralığı birlikte bulunamayan hareketteki öncelik ve sonralığın ölçüsüdür. Burada söz konusu olan öncelik ve sonralık bizatihi hareketin kendisindedir ve diğer şeylerin öncelik ve sonralığı buna bağlıdır. Zira hareketin varlığı söz konusu ölçünün kısımlarıyla yani önce ve sonra gelenle beraberdir ve hareketteki öncelik ve sonralık, zamandaki gibi izafi değildir. Oysa zamandaki öncelik ve sonralık, hareketteki öncelik ve sonralığa bağlıdır.¹³⁵

İbn Sînâ'ya göre zamanın hareketle olan ilişkisi öncelik, sonralık ve durağanlıkla olan irtibatları şeklinde devam etmiştir. Öncelik ve sonralık konusunda açıklamalarda bulunan İbn Sina durağanlık konusunda da şunları dile getirmektedir: Cisim, hareketten yoksun olduğunda ve onun hareketlilik özelliği ortadan kalktığında, ona 'durağan' deriz. 'Hareket özelliğinin olmasından kasıt ise hareketin ilgili olduğu şeyin var olmasıdır ki; bu da, örneğin onun mekânda ve zamanda olmasıdır. Yine onun için aynı mekânda (belli) bir zamanda meydana gelişi halinde o durağandır' denilir. Dolayısıyla durağan olanda mevcut iki anlamı vardır: Birincisi, hareket etme özelliği olduğu halde hareketten yoksun olmasıdır. Diğeri ise, onun için (belli) bir zaman mevcut olan bir yer olmasıdır.¹³⁶

İşte bu noktada mekân da devreye girmekte ve durağanlığın olması ya mekânın yoksunluğuna ya da hareketle birlikte zamanın yoksunluğuna bağlı tutulmuştur. Hareketin aracılığıyla maddede mevcut maddi bir şey olmakla birlikte zaman, eğer hareket ve başkalaşma olmaz ise mevcut olmayacaktır. Zira önce ve sonra yok iken zaman nasıl olur da var olacaktır? Ve bir durumu takip eden bir durum meydana gelmedikçe nasıl olur da önce ve sonra olabilir? Zira önce ve sonra beraber olamazlar. O halde zaman ancak yenilenen bir halin varlığı ile beraber olabilir ve yenilenenin sürekli olması zorunludur. Aksi takdirde zaman da olmayacaktır.¹³⁷ Yenilenen şey ise bizzat hareketin kendisidir. Hareketin zamanın varlığı üzerindeki etkisinden bahsettikten sonra zaman-mekân ilişkisine geçebiliriz.

3.7. Zaman-Mekân İlişkisi

Mekân ve zaman birlikteliğini boşluk ve durağanlık kavramlarından bağımsız bir şekilde ele almak imkânsızdır. Zamanı hareketin sayısı/ölçüsü olarak tanımladıktan sonra

¹³⁴ İbn Sînâ, Fizik I, s. 200.

¹³⁵ Muhittin Macit, a.g.e., s. 296.

¹³⁶ İbn Sînâ, Fizik I, s. 135.

¹³⁷ İbn Sînâ, Fizik I, s. 203.

harekete imkân veren mekânı da bilmek gerekmektedir. İbn Sînâ hareket konusunda olduğu gibi mekânda da Aristotelesçi algıyı devam ettirmiştir. İbn Sînâ'ya göre âlemin gerek içinde gerekse dışında mutlak boşluktan bahsetmek imkânsızdır.¹³⁸ İbn Sînâ'nın bu noktada kesin bir söylemle boşluğu reddetmesi sistemsal bir düşünüşün gereğidir.

Boşluğun varlığını kabul etmek hareketin yokluğuna yani durağanlığa sebep olacağından, bu durumda ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşun varlığını açıklayacak bir etkenin bulunamayışı sorunu ortaya çıkacaktır. Bunun yanında şayet boşluk, bir gerçeklik ise mutlaka onun sınırları olan bir boyutunun olması gerekir. Oysaki boşluğun, boyut ve sınırlarından bahsedilemez.¹³⁹ Boşlukta hareket ve sükûn mümkün değildir.¹⁴⁰

Bu sebeplerden ötürü İbn Sînâ boşluğu imkânsız görmektedir. İbn Sînâ fiziğinde boşluğun, mutlak bir varlığı olmamasına karşın doluluğun ya da mekânın, bir cevher olarak varlığı söz konusudur.¹⁴¹ İbn Sînâ mekânın varlığını ona ilişen cisimle bilebildiğimizi söylemektedir.¹⁴² Mekân, hareketin bir gereği olmakla birlikte ondan daha geneldir. Zira kimi zaman, mekân hareketin maddi illeti de olabilir. Sözelimi hareket, hareket eden cisimde (müteharrik) bulunduğu mekân, bu hareketin maddi illeti olmakta ve hareket de hem hareket eden cisimde hem de mekânda gerçekleşmiş olmaktadır.¹⁴³

Bu durum mekânın ayrı bir varlığının olduğunu göstermektedir ki buna diğer bir kanıt, mekâna ilişen cisimlerin ondan ayrılabilir olmasıdır. Yani cisim mekâna iliştigi zaman ondan ayrılması mümkündür. Bu durum mekân cismin kendisidir diyenlerin yanlışlığını göstermesinin yanı sıra mekânın varlığını da kanıtlamaktadır. Mekân, içerisine almış olduğu cisme hem hareket etme hem de durağanlık imkânı vermektedir. Bu durum şu şekilde açıklanabilir:

“Mekâna ilişen cisim bil-fiil durağanlıkta olmasa da bil-kuvve durağan olabilme haline sahiptir ki bu mekânın ona vermiş olduğu imkân üzerinden olmaktadır. Aynı zamanda mekâna ilişen cisim hareket halinde olabilme

¹³⁸ İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbîhât, s. 182.

¹³⁹ İbn Sînâ, Fizik I, s. 156.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, Fizik I, s. 157.

¹⁴¹ Şaban Haklı, “İslam Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 6, sayı: 12, 2007, s. 54.

¹⁴² İbn Sînâ, Fizik I, s. 174.

¹⁴³ Şaban Haklı, a.g.m., s. 55.

durumuna sahiptir ki bu durum mekânın cisme vermiş olduğu yer sebebiyledir. Bu hal şunu göstermektedir ki o da mekânın hem hareketi hem de zamanı mümkün kılma durumudur. Hatta bu durumu hareket kategorisinden de şu şekilde açıklamak mümkündür: İbn Sînâ fiziğinde hareketin bizzat kendisi, bir taraftan mekânın varlığını gerekli kılarken diğer taraftan da hareketin ölçüsü olarak zamanın varlığını gerekli kılmakta, mekân ve zaman harekete göre aynı statüde bulunmaktadır.”¹⁴⁴

Bu hal bize sistem içindeki hareket, zaman ve mekân gibi merkezî kavramların her birinin kendi içinde vazgeçilmez olduklarını göstermektedir. Yani zaman içinde aynı şey söz konusu olmaktadır ki onun varlığı değişim ve dönüşümü bize göstermesiyledir. Mekânın sistem içinde nasıl bir görev icra ettiğini tartıştıktan sonra zamanın sayı ve ölçü olarak varlığını açıklamaya geçeceğiz.

3.8. Sayı ve Ölçü Olarak Zaman

Zamanın mahiyeti, hareket ve mekânla ilişkisine değindikten sonra onun hareketin sayısı olması halinden hareketle sayılık vasfına dair açıklamalarda bulunacağız. Zaman açıkladığımız üzere ölçü olma halinde bulunmaktadır. Bu ölçülük durumu hareketlerin ve mesafelerin bitişikliğine paralel olarak bitişiktir. İbn Sînâ bu bitişiklik halinde onun vehmedilen bir ayrımından söz eder ki o da an diye isimlendirilir¹⁴⁵ demektedir. İbn Sînâ *Şifa*'da zamanı tanımlarken hem sayı hem de ölçü (miktar) kelimelerini kullanır. Bununla birlikte önce zaman sürekli bir sayıdır. Zaman, hareketteki önce ve sonra dolayısıyla, hareketin sayısıdır. Öyleyse zaman sayılan şeye, yani hareketteki önce ve sonraya göre hareketi sayar. Zaman, örneğin, 10 sayısı gibi soyut bir sayı değildir.¹⁴⁶ Zamana, önce ve sonraya nazaran ölçü ya da sayı adı verilmesinin nedeni önce ve sonranın zamana bir sayı ya da ölçü vermeleridir. Öte yandan önce ve sonra şimdiki an'a göre tayin edilir. Bu cihetle an zamanı sayan birim olarak kabul edilir.¹⁴⁷

İbn Sînâ an'ın durumunun zamanın bilgisi yönünden bilinebileceğini söylemekte ve onun bitişiklik halinden ziyade vehmedilen bir ayrımının da olduğunu dile getirerek anın

¹⁴⁴ Şaban Haklı, a.g.m., s. 55.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, Fizik I, s. 204.

¹⁴⁶ Mehmet Dağ, a.g.m., s.105.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, Kitâbu'n-Necât, s. 107.

tarifini vermektedir.¹⁴⁸ Tabi bu vehmedilen ayrımın zaman için bilfiil olmadığını söylemekte, bunun sebebini de zamanın bitişikliği haline bağlamaktadır. İbn Sînâ "*en-Necât*" ve "*Uyûnu'l Hikme*" gibi sonraki eserlerinde sayı kelimesini bırakarak yerine ölçü kelimesini kullanır. Bunun nedeni de zamanın bitişik olduğunu bitişik olan bir şeyin ise sayılamayıp ancak ölçülebileceğini göstermek olsa gerekir.¹⁴⁹

İbn Sînâ anın tanımı üzerine söz söyledikten sonra onun bil-fiil mi yoksa bilkuvve mi var olduğuna dair temellendirmelerde bulunur. Zamanın bitişik olma hali İbn Sînâ için kesin bir delil olduğundan dolayı onun durumunu tartışmaya açmamaktadır. Bu noktadan ziyade zaman içerisinde yer alan önce ve sonraların varlıksal birleşimini sağlayan anların durumu hakkında temellendirmelerde bulunur. Özellikle vurguladığı nokta ise öncelik ve sonralık hallerini birleştiren anların ayrıştırıcı olmaktan ziyade zamanı bütünleştiren unsurlar olduğudur. Bu konuda Üstâd şöyle söylemektedir: Önce olan bir sonra olduğu ve an ayıran değil birleştiren olduğuna göre, zamanın kendisine kıyasla bilfiil mevcut olan bir anı olmaz; aksine bilkuvve olur.¹⁵⁰ Buradan hareketle anların zaman için birleştirici bir vasfının olması yanı sıra varlıklarının ise ancak bilkuvve olmağından bahsedebilmekteyiz.

Anın mahiyeti hakkında konuşmaya devam eden İbn Sînâ, anın aşama aşama mı yok olduğu yoksa bir defada mı yok olduğuna dair, anın varlığı ve yokluğu bir anda olmuştur¹⁵¹ diyerek açıklık getirmektedir. Bu noktada zamanın varlığına da atıflar yapan İbn Sînâ, şu şekilde bunu açıklamaktadır: Zaman, zamansal olarak sonradan oluşmak suretiyle sonradan meydana gelmiş bir şey değildir. Aksine varlığını başkasından almak suretiyle meydana gelmiştir, onu meydana getiren ise zaman ve müddetle değil, zatıyla ondan önce varlığa gelmiştir. Yani zaman varlığını başkasından almak suretiyle meydana gelmiştir.¹⁵² Yani İbn Sînâ 'ya göre zamanın ezeli olmasının manası; Tanrı'nın varlığına eşit olarak Tanrı'nın varlığı yanında bir de zamanın var olduğu anlamına gelmez.

İbn Sînâ, bunu izah ederken, felsefi sisteminin temelini teşkil eden, "özüyle zorunlu (vacib bizatihi) ve başkası ile zorunlu (vacib biğayrihi)" şeklinde varlıklar için yaptığı sınıflandırmaya dayanır. Zamana, zaman bakımından bir başlangıç düşünülmemesi onun hiçbir başlangıcı olmaması anlamında değildir. Onun varlığının başlangıcı vardır, bu başlangıç Tanrı'dır. Zamanın varlığının ezeliyeti, ona zaman bakımından bir başlangıç

¹⁴⁸ İbn Sînâ, Fizik I, s. 205.; Kitabu-n Necat, s. 107.

¹⁴⁹ Mehmet Dağ, a.g.m., s. 105.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, Fizik I, s. 206.

¹⁵¹ İbn Sînâ, Fizik I, s. 207.

¹⁵² İbn Sînâ, Kitâbu'n-Necât, s. 107.

düşünülmemesinden doğmaktadır. Ama varlık olarak, metafiziksel yönden başlangıcı vardır, varlığı ilk ve zorunlu varın varlığında son bulmakta ve onun varlığından başlamaktadır.¹⁵³ Dolayısıyla varlığa gelmesi ile bir önce ve sonra meydana gelmektedir. Daha da açarsak zaman sonradan oluşmamıştır o, varlığıyla kaim olarak yaratılmış öncelik ve sonralıkta onunla birlikte varlığa gelmiştir. İbn Sînâ geçmiş ve gelecek açısından anın varlığını incelemeye devam eder:

“Mesafede bulunan bir yer değiştiren ve zaman vehmedilir, buna göre bitişik bir mesafe üzerine bitişik bir yer değiştirme fiili ile yer değiştiren ile bitişik zaman birleşerek yer değiştiren olur ve bitişme bakımından akışıyla etkin olan bölünmez bir uç olur ve mesafe bakımından nokta ile örtüşür. Bu durumda zaman da an ile örtüşür.”¹⁵⁴

İbn Sînâ bu noktada hareket eden bir cismi takip eden zamanın bilkuvve bölünerek her an'a bir nokta gibi iliştiğini ve cismi saydığını söylemektedir. Bu saymanın şekli bizzat sayı mahiyetinde olmaktan ziyade geçmiş ve gelecek olarak vuku bulmaktadır. İşte anın da geçmiş ve gelecek olarak varlığı zamanın hareketli cisme ilişmesi zaviyesindedir. Cisim hareketine devam ettikçe zaman da an aracılığıyla saymaya devam edecektir. An ile birlikte konulan her bir nokta o an için son'u ifade etmektedir, bir sonraki nokta ise o anın geleceğidir. An olması bakımından o kalıcı değildir, çünkü zamanla sınırlandırıldığında bir an olur. Tıpkı zamanla birlikte sınırlanmış olan nesne de nokta veya başka bir şey olması gibi.¹⁵⁵ An bir defa var olur yani yer değiştiren nesne ilerlediği zaman başka bir anın varlığı ortaya çıkar ki bu durumda geride kalmış olan anın varlığı ortadan kalkar. Bu durumda birçok kez an meydana gelir ve yok olur.¹⁵⁶

İbn Sînâ anı geçmiş ve gelecek açısından açıkladıktan sonra anın varlığıyla zamanın meydana gelmesi durumunu temellendirmeye geçer. Anın hareketle olan öncelik ve sonralık ilişkisi onu an yapan şeydir ve bu şey aslında zamanın da kendisidir. Zamandaki sınırlar an olarak alındığında meydana gelmesi bakımından zaman sayılmış olur ve buna binaen de sayılı önce ve sonralar ortaya çıkar.¹⁵⁷ Bir çizgide bulunan noktaların çizgiyi sayması gibi zamanı da anlar saymaktadırlar. Bundan sonra anın zamanı sayması üzerine yoğunlaşan İbn Sînâ, şöyle devam etmektedir:

¹⁵³ İbn Sînâ, Kitâbu'n-Necât, s. 198.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, Fizik I, s. 210.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, Fizik I, s. 210.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, Fizik I, s. 211.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, Fizik I, s. 211.

“An zamanı sayar, zira an olmazsa zaman sayılmaz. Önce gelen ve sonra gelen onun parçası olması bakımından zaman sayılır ve onun iki parçası anın varlığı ile meydana gelir. Çünkü önce gelen ve sonra gelen zamanın parçalarıdır. Onun her parçası tıpkı çizginin parçaları gibi bölünmektedir. Buna göre an’a birlik daha uygundur ve an da bu birlikle zamanı noktanın saydığı yönden sayar ve bölünmez. Hareket ise önce gelen ve sonra gelenin mesafe sebebiyle bulunması bakımından zamanı sayar. Hareketin ölçüsüyle önce ve sonra gelenin sayısı oluşmakta ve hareket, zamanı zamanın sayısını önce gelen ve sonra gelen olarak sayar. Zaman ise, hareketi onun sayısının kendisi olması bakımından sayar.”¹⁵⁸

İbn Sînâ hareketin zamanı saymasına biraz daha açıklık getirmeye çalışır. Hareketin mesafede önce ve sonra gelmenin sınırlarını bulundurmasıyla zaman için sayılacak bir mefhumun varlığa gelmesini sağladı. Eğer hareket buna imkân tanımasaydı zaman için bir sayı bulunmayacaktı. Hareket zamanı zaman da hareketi ölçtüğüne göre bu ölçme şu şekilde meydana gelmektedir. Zaman hareketi iki yönden ölçer: İlki onu, ölçü sahibi yaparak ölçer, ikincisi ise, onun ölçüsünün niceliğini göstererek ölçer. Hareket ise zamanı kendisinden önce ve sonra gelme bulunması bakımından ölçüsüne delalet etmesine göre ölçer.¹⁵⁹ Ölçüye delalet etmesi demek ölçülenin ölçeni göstermesi demektir. Bu durum şu örnekle açıklanabilir:

“Bir adımlık mesafe demekle bir fersahlık seyir demek arasında fark bulunmaktadır. Burada ölçüyü veren bizâtihi ölçü olanın kendisidir. Zaman cevherinde bitişik olduğu için ona uzun veya kısa denilmesi daha uygun olmaktadır. Fakat önce ve sonra gelene kıyasla sayı olacağından az veya çok denmesi de uygun olur. Ancak hareketin kendisine bitişme ayrışma arız olduğundan ötürü ona hızlı veya yavaş denmektedir.”¹⁶⁰

İbn Sînâ hem zamanın hareketi hem de hareketin zamanı saydığını söylemekle bunlar arasında bir bütünlük meydana getirmiştir. Bunun yanında anın da zamanı sayarak oluşturması hareket, zaman ve an bütünlüğünü sağlamıştır.

3.9. Zaman Üzerine Yapılan Çeşitli Tartışmalar

İbn Sînâ zaman ve an arasındaki ilişki üzerinde çeşitli temellendirmelerde bulunduktan sonra zamanın varlığı hakkında ortaya atılan çeşitli iddiaları cevaplandırmaya başlar.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, Fizik I, s. 211-212.

¹⁵⁹ İbn Sînâ, Fizik I, s. 212.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, Fizik I, s. 212.

Bunlardan en önemlisi zamanın gerçekliği çerçevesinde yapılan tartışmalardır. İbn Sînâ zamanın gerçekliği üzerinde ısrarla durur. Bu nedenle hareket ve zaman arasında var olan ilişkiye başvurur. Ona göre, eğer zaman dış dünyada var olmasaydı, hareketin mesafeleri farklı hızlarla kat etme imkânı olmayacaktı. Bu imkânâ karşılık olan bir ölçü vardır ve bu ölçü de zamandır. Dolayısıyla zamanın varlığı vehim melekesine bağlı değil, gerçektir.¹⁶¹ Bu noktada konuyu biraz daha açan İbn Sînâ, zamanın varlığı üzerinde durarak onun hareketten daha zayıf bir kategoride olduğunu belirtir ve şöyle devam eder: Zaman hareketten daha zayıf bir varlığa sahiptir. Çünkü zaman harekete bağlıdır. Onun varlığı daima oluş halindedir. Şu anlamda ki, tasavvurdaki iki an arasında zaman adını verdiğimiz bir şey vardır. Bundan dolayıdır ki zamanın sadece an ile var olduğunu sananlar yanılğı içindedirler; çünkü zaman hiçbir şekilde anda var değildir.¹⁶² Ancak zamanın varlığının bir göstergesi olarak hareketle ilgili olmasından dolayı uygun bir nitelik üzere, zaman bir hareketle var olduğunda, diğer hareketler de onunla ölçülür.¹⁶³ İbn Sînâ böylece zamanın gerçekliğinin ispatı için hareketin dış dünyadaki varlığı üzerinden bir temellendirmeye giderek bu problemi çözmeye yoluna gitmiştir.

İbn Sînâ zamanın gerçekliğini kanıtladıktan sonra zamanın hangi hareketin arazı olduğu sorusu gündeme gelmektedir ki bu noktada şu problem ortaya çıkmaktadır: Zamanın hareketin arazı olması düşüncesi birçok zamanı meydana getirmesi sorunudur. Bu noktada İbn Sînâ, “zaman varlığında her harekete bağlı değildir; yoksa her hareketin kendisine özgü bir zamanı olacak; dolayısıyla birçok zamanlar var olacaktı. Öyleyse zaman varlığı için düzenli (yeknesak) ve sınırsız harekete bağlıdır.”¹⁶⁴ şeklinde açıklayarak sınırsız bir hareketin arazı olabileceği düşüncesini ortaya atmıştır. Düzenli ve sınırsız hareketten kasıt ise göksel hareketin kendisidir.¹⁶⁵ Yani dairevi hareketin sayısını zaman ölçmektedir ki aynı zamanda onun arazı da olmaktadır.

Bu noktada çeşitli anlama güçlüklerinin çıkacağı farkında olan İbn Sînâ, konuya daha detaylı açıklamalar getirmektedir. Eğer böyle bir hareket olmasaydı, zaman yok olmayacak mıydı diye bir soru yöneltiliyorsa, İbn Sînâ bu kanıtı dairevi hareketin yuvarlak bir cisme özgü olduğunu ve bu yuvarlak cisimden dolayı yönlerin var olduğunu söyleyerek karşılık verir. Öyleyse geriye kalan hareket çeşitleri; doğrusal, tabii ve zoraki (kasrî)

¹⁶¹ İbn Sînâ, Fizik I, s. 214.

¹⁶² İbn Sînâ, Fizik I, s. 214.

¹⁶³ İbn Sînâ, Fizik I, s. 216.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, Fizik I, s. 215.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, Kitabu-n Necat, s. 127.

hareketler varlıkları için dairevi harekete bağlıdır. İbn Sînâ devamla diyor ki: Eğer biz tasavvurda dairevi hareketi ortadan kaldıracığımız gerçeği için muhayyileye güvenerek sınırlı bir doğrusal hareketin gerçekliğini ispat edersek, bu şekilde sınırlı zamanın gerçekliği saptanmış olacaktır. Bununla birlikte muhayyilenin verilerine güvenilemez ve o dış dünyadaki gerçeklerle çelişki halindedir. O halde zaman, varlığı için dairevi harekete bağlıdır. Bu hareketi saydığı gibi diğerlerini de sayar.¹⁶⁶ Buradan hareketle filozofun çıkardığı sonuç; birçok zaman yerine bir zamanın var olduğu ve onun saymış olduğu hareketin de dairevi yani göksel hareket olduğudur. Her hareketin ayrı bir zamanı yerine bütün hareketlerin bir noktaya doğru deveranından hareketle göksel hareketin bir arazi olarak zamanı kabul etmiştir. Yani zaman göksel hareketin bir arazi olarak düşünülmektedir.

Zamanın hangi hareketin arazi olduğu probleminde sonra onun ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu noktada İbn Sînâ Aristoteles'te olduğu gibi zamanın ezeli olduğu görüşünü benimsemektedir. Sistemsel bir düşünüşle hareket eden filozof hareketin varlığını sayan bir arazın onunla birlikte bulunmasının zorunluluğundan dolayı hareketle birlikte zamanı da sonsuz kabul etmiştir. Ancak zaman ve hareketten önce gelen sadece Tanrı'nın kendisidir bu da zamansal değil zat bakımından bir öncelik arz etmektedir. Yani bu durumda tam bir ezellik söz konusu olmamakla birlikte Tanrı'nın varlığı ile ortaya çıkma söz konusudur ki bu durumda zaman için bir yaratılmışlık sözkonusudur. Tabi bu durum daha sonraki İslam düşüncesinde çokça tartışılmış ve bu konuda İbn Sînâ'ya birçok eleştiri yöneltilmiştir.

Zamanın ezeliliği probleminde sonra İbn Sînâ, bir şeyin ne ölçüde zamanda olduğu sorusu üzerinde durmaktadır. Bu anlamda İbn Sina'nın Aristoteles ve şarihlerden farkı ise genel hatlarıyla şöyledir: Âlem ister hareket etmeye başlamış olduğunda isterse yaratılmış olduğunda, eğer sonlu geçmişte bir ilk an var olsaydı, bu varsayılan ilk andan önce bir zaman var olmuş olurdu. Aristoteles ve İskender Afrodîsî bu öncülü bir ispatlanmamış ilk prensip olarak almış olmalarına karşın, İbn Sînâ, gördüğümüz gibi, bunun hakkında, kendisinin zamanın modal analizine dayalı bağımsız bir delil ortaya koymuştur.¹⁶⁷

İbn Sînâ'ya göre bir şey, hareketteki önce ve sonra ona yüklendiği müddetçe zamandadır. Önce ve sonraya sahip olan ya harekettir veya hareketi gerektiren bir şeydir. Yok, eğer harekete sahip bir şeyse, onun önce ve sonra olması harekete bağlıdır.¹⁶⁸ Yani bir

¹⁶⁶ İbn Sînâ, Fizik I, s. 216.

¹⁶⁷ Jon McGinnis, a.g.m., s. 264.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, Fizik I, s. 219.

şeyin zamanda olması hareketin onu kapsamıyla alakalıdır. Zaman da hareketin arazi olduğundan dolayı anlar, saatler ve günler zamandır denilir. Bunun sebebi zamanın hareketi sayıyor oluşundan ötürüdür. Yani şeyler harekette var oldukları sürece zamanda varlıkları devam etmektedir.

3.10. Zamanın Arazları/Sıfatları

Zaman hakkında yapılan çeşitli tartışmalara değindikten sonra zamanın sıfatları/arazları üzerinde duracağız. Zamanın arazları derken kastımız zaman olmayıp zamanla birlikte var olan şeylerdir. Bunlar “dehr”, “sermed”, “buğte” ve “def’aten”dir.

3.10.1. Dehr

Dehr, zamanın bitişikliğine verilen isimdir. Bu süreklilikle kastedilen şey ise varlığının aynıyla bitişiklik üzere peş peşe her bir vakitte birlikte gibi olması kast edilmektedir. Sanki dehr, sabitliğin sabitlik olmayana kıyası gibidir. Bu beraberliğin dehr ile olan bağıntısı, bu küçücük anın zamanla bağıntısı ve sabit durumların birbiriyle bağıntısı gibidir.¹⁶⁹ Ancak bu sabitlik an kadar kesin olmamakla birlikte zamanın sürekliliğini anlamlandıran bir kavramsallaştırma olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.10.2. Sermed

Dehr’den sonra sermed kavramını ele alan İbn Sînâ bu kavramı “durağanlığın durağanlığa olan nispeti” şeklinde tarif etmektedir.¹⁷⁰ İbn Sînâ’nın, zaman türlerinden biri olarak ifade ettiği sermedin daha iyi anlaşılabilmesi için, öncelikle onun varlık nazariyesinde ortaya koyduğu zorunlu-mümkün ayrımı ve ay üstü ay altı âlem ayrımının anlaşılması gerekir. Sermed kavramını ezeli ve ebedi bir var oluş şeklinde adlandıran İbn Sînâ, değişimi anlamamızın sermed ile mümkün olduğunu ifade etmektedir.¹⁷¹ Bu durumda dehr durağanlığı sermed ise sürekliliği ifade etmektedir ki bunlar zaman içinde gerçekleşen hallerden bazılarıdır. İbn Sînâ bu konuda an bahsine girmişse de önceki bölümlerde bu konudan

¹⁶⁹ İbn Sînâ, Fizik I, s. 220.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, Fizik I, s. 220.

¹⁷¹ İbn Sînâ, Fizik I, s. 220.

bahsettiğimizden dolayı burada an bahsine yer vermeyeceğiz fakat an içerisinde yer alan bazı ifadeleri ele alacağız.

3.10.3. Buğte/Bağte (Ansızın)

İbn Sînâ ‘buğte’ ve ‘bağte’ (ansızın) sözlerine zamansal ayrımları ifade etmesi açısından önem atfetmektedir. Bu zamansal ifade tarzları umulmayan ve beklemeyen bir durum iken zamanda kısalıktan ölçünün bilincine varılmaksızın zamanda vaki olan durumun kendi zamanı ile olan bağıntısıdır.¹⁷²

3.10.4. Def’aten

Bunun yanında ‘defaten’ (bir defada) sözü de yine bu lafızlardandır ki bir şeyin aniden gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bunların yanında “hemen”, “az önce” ve “az sonra” gibi sözler an içerisinde yer alıp onu karşılayan ifadelerdir. Bütün bu lafızlar zamanın varlığı içerisinde değerlendirilen ve onun anlaşılmasını kolaylaştıran ayrımlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

¹⁷² İbn Sînâ, Fizik I, s. 222.

SONUÇ

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren zaman fikri düşünürlerin üzerinde çokça durdukları bir mesele olmuş ve bu konuda birçok fikir ileri sürülmüştür. Görüşleri Meşşâî geleneğin oluşumunda etkili olan İlkçağ düşünürleri evrenin var oluşu hakkında teoriler ortaya atarken ister istemez zaman fikri üzerine eğilme durumunda kalmışlardır. Bu alanda düşünce kırıntılarının başlangıcı Herakleitos'a kadar dayanmaktadır. O akıp giden bir âlem tasavvuru ile zaman düşüncesini iç içe işlemiş ve değişimin nedenini bu şekilde açıklama yoluna gitmiştir. Herakleitos'tan sonra Yunan düşüncesini öncekilere göre biraz daha soyutlaştıran Parmenides evrende değişimin varlığını yadsımakla birlikte hareketin varlığını boşlukla birlikte düşünerek Aristoteles'in düşünce sisteminde çokça eleştirilecek bir boyuta doğru kaymıştır. Parmenides'in hareket-boşluk arasında kurmuş olduğu etkileşim ve buna binaen meydana getirdiği sistemsal algı Yunan düşüncesi için yeni bir felsefenin başlangıcını oluşturması itibariyle Parmenides'ten itibaren Yunan düşüncesi soyut düşünme yani metafiziksel akla doğru bir meyil göstermiştir. Yunan düşünürlerinin fiziksel olgulardan hareketle önermeler meydana getirmesi durumu ortadan kalkmış, daha üst bir felsefeye geçiş sağlanmıştır. Parmenides'le birlikte oluşan bu algıya Elalı Zenon ve Demokritos da çeşitli katkılar sağlayarak Yunan düşüncesinin ilerleyişini devam ettirmişlerdir.

Platon'la birlikte Yunan düşüncesi metafiziksel algının zirvesini yaşamakla kalmadı, sistem filozofları olgusu da ortaya çıktı. Özellikle Platon'un felsefesini idealar üzerine temellendirmiş olması Aristoteles'in en çok eleştirdiği nokta olmuştur. Aristoteles doğa felsefesi üzerine temellendirebilecek iddialar ortaya atarak kanıtlanabilir bir teori meydana getirmiştir. Onun kurmuş olduğu sistemde hareket-zaman ve mekân bütünsel bir yapı arz eder ki bu durum sisteminin tamamına yansımıştır. Zamanı hareketin bir sayısı olarak tanımlayan Aristoteles onun varlığını hareketle eş değer görmüştür. Mekân ise hareketin gerçekleştiği yer olarak cismin bütününe sarmalayan şeydir. Bu durumda mekân harekete imkân sağlayarak zamanın meydana gelmesine etki etmektedir.

Aristoteles'in kurmuş olduğu bu sistem kendisinden sonra da birçok takipçi bulmuş ve geliştirilerek devam ettirilmiştir. Özellikle Aristoteles sonrası Yunan düşüncesinde bu düşünceler İskender Afrodîsî, Simplicus ve Timetus tarafından geliştirilerek eksik noktaları giderilmeye çalışılmıştır. Plotinus'un da etkisiyle Aristoteles'le Platon'un görüşlerinin

uzlaştırılması fikri doğarak Yeni-Eflatunculuk akımı meydana gelmiştir. Bu akımla birlikte Aristoteles'in doğa düşüncesi Platon'un idea düşüncesine yaklaştırılmıştır.

İslam dünyasında felsefi düşüncenin gelişimi en temelde Yunan düşüncesinden yapılan tercümelerle ortaya çıkmıştır. Özellikle ilk çevirilerle Aristoteles'in düşüncesi ve Yeni-Eflatunculuk iç içe ele alındığından Aristoteles'e ait olmayan eserler ona ithaf edilmiştir. Bu durum onun sisteminin tam olarak anlaşılmasında sorunlar yaşanmasına sebep olmuştur. Aristoteles'in doğa öğretisinin anlaşılması *Fizik* kitabının çevrilmesi ile mümkün olmuştur. Kozmoloji üzerine yapılan tartışmalar sonucu bu kitabın çevirisinin gündeme geldiği hakkında iddialar mevcuttur. Bu çevirinin çok erken bir döneme denk gelmesi ise, İslam dünyasındaki bilimsel ve felsefi gelişmelere olan merakın tarihine ışık tutan önemli bir ipucudur.

İslam düşüncesinde felsefi anlamda eserler üretmeye başlayan ilk kişi olarak Kindî gösterilmektedir. Kindî'nin tabiat düşüncesi büyük oranda Aristoteles'in düşünceleriyle uyum göstermekle birlikte ondan ayrılan çeşitli noktaları da mevcuttur. Özellikle zamanın ezililiğini kabul etmeyen Kindî, onun yaratılmış olduğunu benimser. Aristoteles gibi zamanın hareketin sayısı olduğunu ifade eden düşünürün fikirlerinde din-felsefe uzlaşımı amacının etkisini görmek mümkündür. Kindî'den sonra İkinci Muallim olarak anılan Fârâbî'de zaman düşüncesi Aristoteles çizgisinde olmakla birlikte Yeni-Eflatuncu yansımaların da varlığı söz konusudur. Özellikle siyaset felsefesinde bunu açıkça gösteren Fârâbî, doğa felsefesinde de çeşitli noktalarda bu düşüncenin etkisi altında kalmıştır. Zamanın durumunu feleğin hareketine tabi kılan filozof hareket ve zamanı birlikte ele almıştır. Fârâbî'nin Aristoteles'in sistemini iyi bir şekilde takip etmesi ve açıklaması İbn Sînâ'nın düşünce sistemini oluşturmasında kolaylık sağlamıştır diyebiliriz. Fârâbî'nin ardından İbn Sînâ'ya kadar geçen süreçte sistemli bir zaman felsefesinden bahsetmek pek mümkün değildir. İhvan-ı Safa zamanın sadece tanımlarından bahsederek konunun derinliğine pek inmemiştir.

İbn Sînâ kendisine kadar gelen süreçte konuyla alakalı olarak ortaya konan hemen hemen bütün fikirleri derleyip toparlayarak sistemli bir doğa felsefesi meydana getirmiştir. O çoğunlukla Aristoteles'in fikirlerinden hareketle bir düşünce sistemi meydana getirmesinin yanı sıra ondan ve onun takipçilerinden itibaren sistem içerisindeki çeşitli problemlere çözümler üretmeye çalışmıştır. İbn Sînâ'nın doğa felsefesinde hareket, zaman ve mekân konuları birlikte ele alınmaktadır. Zaman konusunda İbn Sînâ, kendisinden önceki tartışmalara sık sık değinmekte ve bu problemlerin çözümüne yoğunlaşmaktadır. Zaman

tanımları noktasında filozofların hatalarına örnekler vererek açıklık getirmekte, konunun tahlilini yapmaktadır. Uygulamış olduğu bu yöntem ile Aristoteles'le uyum arz etmektedir. O da konuya başlamadan evvel bu tür noktalara açıklık getirmekte, sonrasında kendi görüşleri çerçevesinde bir sistem oluşturmaktadır.

İbn Sînâ zamanın varlığı ve tanımları hakkında görüşleri verip bu görüşlerin kritiğini yaptıktan sonra zamanın mahiyetine dair açıklamalara geçmektedir. Onun için zaman, hareket ve mekândan ayrı bir varlık değildir. Zamanın mahiyeti hareket ile anlaşılmaktadır. Hareket yoksa zamanın da olması mümkün değildir. Bu anlamda “zaman hareketin sayıdır” der. Bu durum ise hareketin değişkenliği meydana getiren olgu olarak ortaya konmasına imkân tanırken zamanın buna anlam verdiğini açıklamaktadır. Yani zaman değişmekte olan maddenin varlığından öznenin haberdar olmasını sağlamaktadır. Eğer zaman olmaz ise herhangi bir değişimin algılanabilir olması imkânsız olur. Bu temellendirmeyi açıklamak için Ashab-ı Kehf örneğini vermektedir. Ashab-ı Kehf bir mağarada uyuya kaldıklarından dolayı hareketsiz kalmışlar, bundan dolayı kendilerinde meydana gelen değişimi de adlandırma problemi yaşamışlardır. Geçirdikleri zaman konusunda herhangi bir fikir beyan edememeleri hareketin varlığının olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu örnek bize zaman-hareket birlikteliğini çok net bir şekilde göstermektedir. İbn Sînâ zamanın mahiyetini bu şekilde açıkladıktan sonra zamanı bir sayı gibi sayan anların varlığını açıklamaya başlar. Anları açıklarken “bir çizgi için nokta neyse zaman için de anlar öyle” diyerek konuyu temellendirir.

An zaman için bir sayı görevi görmekte, önce ve sonranın somutlaştırılmasına imkân tanımaktadır. Bu itibarla an'ın hareket ile olan bağlantısı zaman ile olan ilişkisine benzemektedir. Nasıl hareketin zamansız anlaşılması imkânsızsa, an olmadan da zamanın mahiyetini anlamak imkânsızdır. An zamanı sayı ve ölçü olarak ifade etmenin bir durumu gibi sistemde yer bulmaktadır. Düşünür, anla birlikte zamanın birçok arazına düşüncesinde yer vermektedir. Bunlardan bazıları sermed, dehr, buğte've def'atendir. Bunlar anın karşılayamadığı bazı anlamları yüklenmişlerdir. İbn Sînâ sistemde yeri geldikçe bu kavramlardan da yararlanarak zamanı bütün boyutlarıyla anlatmak istemiştir.

İbn Sînâ zamanın arazlarından sonra zaman üzerine yapılan çeşitli tartışmalara yer vererek bunlara cevaplar sunmaktadır. Zamanın hangi hareketin arazi olduğu sorusuna İbn Sînâ, göksel hareketin arazi olarak cevap vermektedir. Bu şekilde bir hareketin arazi olmaması halinde birçok hareketin birçok zamanı olacağından bir zaman yerine zamanlar

sorunsalı ortaya çıkacaktır ki bu durum imkânsızdır. O halde zaman göksel hareketin sayıcısıdır ki bu durumda zamanın ezeli olduğu sonucuna varılabilir.

İbn Sînâ ortaya çıkan bu durumdan dolayı zamanın ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu sorusuna cevap verir. Zamanı sistemli bir şekilde açıklamaya çalışan filozof hareketin varlığını sayan bir arazın onunla birlikte bulunmasının zorunluluğundan dolayı hareketle birlikte zamanı da sonsuz kabul etmiştir. Ancak zaman ve hareketten önce gelen sadece Tanrı'nın kendisidir bu da zamansal değil öz (zât) açısından bir öncelik arz etmektedir. Yani bu durumda tam bir ezelik söz konusu olmamakla birlikte Tanrı'nın varlığı ile ortaya çıkma söz konusudur ki bu durumda zamana bir yaratılmışlık biçmektedir. Bir başka deyişle zaman zat açısından ezeli değil fakat mefhum olarak ezelidir. Zat açısından ezeli olan sadece Tanrı'dır. Zaman ise yaratılış hali ile Tanrı ile her anda bulunmaktadır. Yani varlığa gelen durumları sayması itibariyle her bir önce ve sonra da zaman varlığı ile bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

ACAR, Rahim, “*İbn Sînâ’ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri*”, Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler, Cilt II, İstanbul 2009.

AFRUDİSİ, İskender, *Fi’z Zaman*, çev. Abdurrahman Bedevi, *Şurahun ala Aristu Mefkudetün fi’l Yunanniyyeti*, Daru’l Maşrik, Beyrut 1971, s. 19.

Adedü feleki’l meşrikiyyetü, (Fi’z Zaman içinde), çev. Abdurrahman Bedevi, Beyrut 1971.

ALPER, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

ALTAŞ, Eşref, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul 2009.

ALTAŞ, Eşref, “*İbn Sînâ’nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi*”, Diyanet İlmî Dergi, Cilt 50, Sayı 1, s. 27-50.

ALTINIŞIK, Osman “*İbn Sînâ Felsefesinde Zaman Meselesi*”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi Isparta, 2007.

ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., 3. Baskı, İstanbul 2014.

AYDIN, İbrahim Hakkı, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, BİL Yay., İstanbul 2000.

CİHAN, Ahmet Kamil, “*İbn Sînâ’nın Şifa adlı eseri*” Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü dergisi, Sayı 7, 1996, ss. 175-198.

COLIN, A. Ronan, *Bilim Tarihi*, (çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun), Tübitak Yay., Ankara 2003.

COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi (Ön Sokratikler, Sokrates ve Dönemi)* Cilt 1, çev. Aziz Yardımlı, İDEA Yay., İstanbul 1986.

DAĞ, Mehmet, “*İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIX, Ankara 1973, s. 71-89.

DEMİRLİ, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul 2012, s. 307-312.

DENKEL, Arda, İlkçağda Doğa Felsefeleri, Kalamış Yay., İstanbul 2011.

DÖNMEZ, Ayşe Betül, “İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009, s. 103.

DURUSOY, Ali, “el-İşârât ve ’t-Tenbîhât” *DİA*, 2001, Cilt: 23, İstanbul 2001, s. 421-422.

FÂRÂBÎ, *Uyunu’l Mesail*, çev., Mahmut Kaya, 2. Baskı, İstanbul 2005.

el Cem Beyne Re’yey el Hakimeyn, çev., Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, Sayı: 24, İstanbul 1984.

Kitabu’l Huruf, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.

Kitab Katigoriyas, Neşr: Nihat Keklik, el Mevrid, Cilt: IV, Sayı: 3, Bağdat 1985.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi Yay., 4. Basım, İstanbul-1980.

GUTAS, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (çev. Lütfü Şimşek), İstanbul 2003.

HAKLI, Şaban, “İslam Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 12, 2007.

İBN SÎNÂ, *Kitâbu’ş-Şifâ Mantığa giriş (el Medhal)*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2013.

Metafizik I ve II, çev., Ömer Türker-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2004.

İkinci Analitikler, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006.

Kategoriler, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul 2010.

Fizik, çev., Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2014.

Kitabu’n-Necât, çev., Kübra Şenel, Kabalcı Yay., İstanbul 2013.

el-İşârât ve ’t Tenbihat, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul 2005.

et-Talikat, Tahkik ve Tashih. Seyyid Hüseyin Museveyan, Tahran 1971.

İHVAN-I SAFA, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman, Cilt: 1, İstanbul 2012.

KAYA, Mahmut, *İlk Felsefe Üzerine (Kindî Felsefî Risaleler)* içinde, Klasik Yay., Birinci baskı, İstanbul 2002.

KAYA, Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983.

KAYA, Veysel, *İbn Sînâ'nın Kelama Etkisi*, Otto Yay., Ankara 2015.

KISA, İlker, "*Plotinus ve Aziz Agustinus Düşüncelerinde "İçe Dönüş" Kavramı*", İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Toplumsal Düşünce Yüksek Lisans Programı, İstanbul 2013.

KUTLUER, İlhan, "*eş- Şifa*", *DİA*, Cilt: 39, İstanbul 2010, s.131-134.

LEARTIUS, *Diogenes, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, YKY Yay., 1 baskı, İstanbul 2003.

LETTINCK, Paul, *Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World (With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajja's Commentary on the Physics)*, E.J.BRILL, Leiden-New York-Köln 1994.

MACİT, Muhittin, "*Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psiko-Sosyal Rolü*", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 25, (2003/2).

İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri, Litera Yay., İstanbul, 2006.

MCGINNIS, Jon, "*Değişme Zamanı: İbn Sina'da Zaman, Hareket ve İmkân*", çev. Zikri Yavuz, Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler, Cilt 1, İstanbul 2008, s. 259-265.

NASR, Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul, 1989.

PLATON, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, MEB Yay., Ankara 2001.

PLOTİNUS, *Enneadlar*, çev., Haluk Özden, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 2008.

ROSS, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul 2002.

SUÇİN, Mehmet Hakkı, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*, Berikan Yay., Ankara 2012.

ŞULUL, Cevher, “İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, 2002.

TOKTAŞ, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., 2. Baskı, Mart 2013.

TOPAKKAYA, Arslan, “Zaman Kavramı Bağlamında Platon ve Aristoteles Karşılaştırması”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Bahar, Sayı: 13, 2012.

UYSAL, Enver, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yay., Bursa 2008.

YILDIZ, Hakkı Dursun, “Bermekiler”, *DİA*, Cilt: 5, İstanbul 1992, s. 517-520.

ZELLER, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Say Yay., 2. Basım, İstanbul 2008.

ÖZGEÇMİŞ

1989 yılında Bartın'da doğmuştur. 2013 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2013-2014 yılı içerisinde çeşitli okullarda ücretli öğretmenlik yapmasının ardından 2014 yılı içerisinde Gaziantep iline öğretmen olarak atanmıştır. İslam felsefesi alanında çalışmalarına devam etmektedir.