

T.C  
FIRAT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**MEŞŞAİ FİLOZOFLARI İLE MODERN  
FİLOZOFLARA GÖRE ZAMAN KAVRAMININ  
KARŞILAŞTIRILMASI**

(Yüksek Lisans Tezi)

**DANIŞMAN**

**Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ**

**HAZIRLAYAN**

**Havva EKŞİNAR**

**ELAZIĞ - 2008**

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**MEŞŞAİ FİLOZOFLARI İLE MODERN FİLOZOFLARA GÖRE ZAMAN**  
**KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI**

**(Yüksek Lisans Tezi )**

Bu tez ..../..../ 2008 tarihinde jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Danışman : Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ

Üye

Üye

Yukarıdaki jüri üyelerinin imzaları tasdik olunur.

Enstitü Müdürü  
Doç. Dr. Ahmet AKSİN  
..../..../ 2008

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**MEŞŞAİ FİLOZOFLARI İLE MODERN FİLOZOFLARA GÖRE ZAMAN**  
**KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

Havva EKŞİNAR

ÖZET

2008; Sayfa: IX + 128

Zaman kavramı, birçok felsefi sistemlerin ve İslam Filozoflarının ilgisini çeken bir konudur. Evrenin var oluşu ile yakından ilgili olan zamanı, tanımlanması gereken bir kavram olarak görmüşlerdir. Biz ise İslam Filozofları ve Batılı Filozoflar arasında zaman felsefesi anlayışlarından yola çıkarak hazırladığımız karşılaştırma ile zaman felsefesinin üzerinde durmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Evren, Zaman, Hareket, Mekân.

**T.C.**  
**Universty Of Firat**  
**Fraduote School Of Sociol Sciences**  
**Department of Philosophy And Religion**  
**Discipline of Islam Philosophy**

**THE COMPARİSON OF THE TİME MEŞŞAİ PHILOSOPHY AND WESTERN  
PHİLOSOPHY**

**(Masters Thesis)**

Havva EKŞİNAR

**ABSTRACT**

2008, Page: IX + 128

The time concept is a topic in interested many philosophical system and İslam Philosopher. The universe's existence with to be concerned the time day have seen also concept to be desined. We are going to study on the importance of the time philosophy by comparing Meşşai Philosophy and Western Philosophy.

**Key words:** Cosmos, Time, Movement, Place.

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	V
KISALTMALAR .....	VIII
ÖNSÖZ .....	IX
GİRİŞ .....	1
1. Zamanın Tanımı ve Zamanla İlgili Kavramlar .....	1
2. Kur'an'da Yaratılış ve Zaman.....	1
3. Zamanla İlgili Diğer Kavramlar.....	5
a) An.....	5
b) Boşluk .....	5
c) Esir .....	6
d) Halâ.....	6
e) Hareket.....	7
f) Mekân.....	7
4. Zaman Kavramının İlk Çağ Felsefesindeki Kökenleri.....	8
a) Platon .....	8
b) Aristoteles .....	11

## I. BÖLÜM

İSLAM FİLOZOFLARINDA ZAMAN .....	29
a) Kindi.....	29
b) Farabi .....	37
c) İbn Sina .....	42
c.1. Zamanın Mahiyeti .....	47
c.2. İbn Sina'nın Zaman Hakkındaki Felsefi Görüşlere Eleştirileri.....	54
c.2.1. Zamanın Varlığını Kabul Etmeyenler .....	54
c.2.2. Zamanın Varlığını Kabul Etmeyenlerin Eleştirisi.....	55
c.2.3. Zamanın Varlığını Kabul Edenler .....	59
d) İbn Rüşd .....	63

## II. BÖLÜM

BATI FİLOZOFLARINDA ZAMAN .....	74
a) R. Descartes .....	74
b) I. Kant .....	79
c) F. Hegel .....	82
d) H. Bergson .....	87
e) A. N. Whitehead .....	91
f) M. Heidegger .....	101

## III. BÖLÜM

MEŞŞAİ FİLOZOFLAR İLE MODERN FİLOZOFLAR DA ZAMAN KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI .....	109
a) Varlık Açısından Karşılaştırma .....	109
b) Zamanın Kıdemi Açısından Karşılaştırma .....	121
c) Süreç (Proses) Felsefesi Açısından Karşılaştırma .....	125
SONUÇ .....	142
BİBLİYOGRAFYA .....	145
ÖZGEÇMİŞ .....	151

## KISALTMALAR

<b>A.g.e.</b>	: Adı geçen eser.
<b>A.g.m.</b>	: Adı Geçen Makale
<b>Bkz.</b>	: Bakınız
<b>C.</b>	: Cilt
<b>ev.</b>	: Çeviren.
<b>.n.</b>	: evirenin Notu
<b>Dön.</b>	: Dönem
<b>Haz.</b>	: Hazırlayan
<b>FÜİFD</b>	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>HÜİFD</b>	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>S.</b>	: Sayı
<b>s.</b>	: Sayfa.
<b>Sd.</b>	: Sadeleştiren
<b>TDVİA.</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>Vs.</b>	: Vesaire.
<b>Trsz.</b>	: Tarihsiz.
<b>Yay.</b>	: Yayını

## ÖNSÖZ

Zaman, insan yaşantısının en çok göze çarpan özelliklerinden biridir. Duyularımız algıladıkları verileri bir zaman düzeni içinde bize sunarlar. Algılarımız aracılığıyla zamanın genel akışına katılırız. Öyle bir akıştır ki bu, evrende durmadan aralıksız olgular üreterek ve ürettiklerimizi de geride bırakarak geçer gider.

Yaşadığımız geçmişe dönmek ya da daha eski çağlara gitmek, insanoğlunun her zaman içinde barındırdığı isteğidir. Ancak sadece “şimdi”ye hükmetme yeteneğimiz vardır. “Şimdi” dediğimiz şey geçmişe karışmaktadır. Biz ise yeni bir “şimdi”ye yönelmekteyiz. İçinde bulunduğumuz akışı ne durdurabilir ne de tersine çevirip geçmişi geri getirebiliriz. Bu akış, bizi amansızca alıp götürmekte ve bize en ufak bir gecikme tanımamaktadır. O zaman belirtmemiz gerekiyor ki, “şimdi”ye hükmetmek bile olanaksızdır.

Geçmiş arkamızda, gelecek ise önümüzdedir. Bu, hepimizin tutunduğu tutunmasak da bizi yönlendiren bilişsel gerçekliğimizdir.

Çalışmamızda, zaman kavramına İslam Filozoflarının ve diğer Felsefi Sistemlerin yaklaşımlarını, sadece İslam Filozoflarının değil, Batı Filozoflarının da bu konuya yönelerek, Evren ve Âlemin yaratılışıyla ilgili teorilere ne kadar önem verdiklerini incelemeye çalışacağız.

Tezimizin giriş bölümünde, zamanın tanımını, Kur’an-ı Kerim’in zaman konusunda bize verdiği bilgiler ve bilimsel veriler ışığında yapmaya çalıştık.

Tezimizin bölümünde, Batılı Filozofların zaman hakkındaki görüşlerini ele almaya çalıştık. İlkçağ filozoflarından Platon ve Aristoteles’e, daha sonraki dönemlerden S. Augustinus, Yeniçağ filozoflarından Descartes, Kant, Hegel’e, daha sonraki dönemin filozoflarından ise Bergson, Whitehead ve Heidegger gibi Modern çağ filozofların fikirlerini ele aldık. Bir bütünlük arz etmesi açısından önemli olduğuna inandığımız için Batı felsefesi başlığı altında ilkçağdan günümüz filozoflarına kadar bütün filozofların görüşlerini bu başlık altında vermeyi uygun bulduk.

İkinci bölümde ise, İslam Filozoflarının zaman konusuna yaklaşımlarını ele aldık. Özellikle Meşşai filozoflarından isimleri öne çıkan Kindi, Farabi, İbn



Sina ve İbn Rüşd'ün zaman kavramına olan yaklaşımlarını ele aldık. Bu yaklaşım, hem kavramsal hem de problematik çerçevede ele alınıp değerlendirilmiştir.

Tezimizin üçüncü bölümünde, Meşşai Filozoflar ve Batılı Filozofların zaman hakkındaki görüşlerini benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyarak bir karşılaştırma yapmaya çalıştık. Özellikle bu bölümde modern zaman kavramının İslam filozoflarından ne gibi hususlarda yararlandıklarını, neleri aldıklarını ve ne gibi konularda bu filozoflardan etkilendikleri konusuna üzerine yoğunlaştık.

Tezimizin son bölümünde ise, daha önceki planlamamızda olmamasına rağmen zaman kavramı üzerinde derinlemesine yoğunlaştıkça önemi daha da artan ve tez danışman hocama da danışarak bu bölümü eklemeyi uygun bulduğum, aynı zamanda da çok önemseydiğim Modern Bilimin Evren ve zaman kuramlarıyla Kur'an-ı Kerim'de zaman kavramına ışık olabilecek ayetleri ele alarak bir karşılaştırma yapma denemesinde bulunduk.

Tezimi hazırlamamda zaman hakkında kaynak olabilecek kişilerden de istifade ettim. Bu amaçla zaman konusundaki katkılarından dolayı saygıdeğer hocalarım Yrd. Doç. Dr. İsmail Erdoğan Bey'e, Dr. Enver Demirpolat Bey'e, maddi-manevi olgunluğunu istifademe sunan ve tezimi hazırlamamda fedakârlıkta bulunan hocam Yrd. Doç. Dr. Cevdet Kılıç Bey'e teşekkürlerimi borç bilirim.

**Havva EKŞİNAR**

**16.01.2008**

## GİRİŞ

### ZAMAN KAVRAMININ KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

#### 1. Zamanın Tanımı ve Zamanla İlgili Kavramlar

Zaman, Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte; “vakit, çağ, asır, mevsim, an, ahit, mühlet, süre, devir, dehr”, gibi anlamlara gelir. Çoğulu “ezman, ezmine” dir.<sup>1</sup>

Zaman kelimesi Yunancada “*khronos*”, İngilizcede “*time*” kelimeleriyle karşılığını bulur. Zaman, şimdinin geçmiş süre olmasına yol açan ve genellikle süre olduğu düşünülen kesintisiz bir değişmedir. Geçmiş, şimdi veya gelecek gibi zaman dilimlerinin kendisinin parçaları olduğu sürekli bütündür.<sup>2</sup>

Bazı filozoflar zamanın nesnelliğini sadece gök cisimlerinin hareketine bağlamış olsalar da ileriki bölümlerde değineceğimiz gibi Yunan ontolojisi başta olmak üzere zamanı ölçme ve saymanın bu pratik yöntemiyle yetinmezler. Özellikle Platon, zamanın yaratılışı miti aracılığıyla, evrenin görünüşü gerisindeki gerçek yapısıyla ilgili kuramsal problemi ortaya koyar.<sup>3</sup>

Zaman gibi temel bir kavramı felsefi söylemin konusu yapmak, aslında insan var oluşunu ve insanlık tarihini felsefenin asıl konusu haline getirmek demektir. Bu bağlamda insanı anlamak, zamanı anlamayı, dolayısıyla tarihi anlamayı gerektirir. Bu nedenle denebilir ki varlığı evrensel bir söylemle açıklamaya yönelik bütün felsefi sistemler, filozofların zaman kavramına yer vermelerini gerektirmiştir.

Zaman, Parmenides’ten beri akılsal olmayanın yani değişkenliğin sorumlusu, duygusal dünyada rastlanan aklın açıklayamayacağı kendi kalıpları altında kavrayamayacağı her şeyin kaynağıdır. Zamanda olmak akılsal olmamak, kavranılabilir olmamak ve Parmenides’e göre dolayısıyla var olmaktır.<sup>4</sup>

#### 2. Kur’an’da Yaratılış ve Zaman

Kur’an-ı Kerim’de zaman kavramı daha çok yaratılışla ilgili kullanılmıştır. Kur’an’da zamanla ilgili tespit edilen kavramlar şunlardır: El an, hıyn, vakt, saah, yevm, şeh, seneh, dehr, ecel’dir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Yolcu, M. İsmet, **Örnek Sözlük (Arapça-Türkçe)**, Ankara, 1996, s. 410.

<sup>2</sup> Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 2002, s. 1139.

<sup>3</sup> Büyük Larousse, “**Zaman**” mad., C. XXIV., İstanbul, 1986, s. 12704.

<sup>4</sup> Bumin, Tülin, “**Kojeve’nin Zaman ve Kavram İlişkisi Üzerine Savları**”, Türkiye Birinci Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, byy. 1991, s. 257.

<sup>5</sup> Kocabaş, Şakir, **Kur’an’da Yaratılış-Uzayların ve Maddenin Yaratılışı**, İstanbul, 2004, s. 189.

Bunlardan bir kaçına değinirsek Kur'an-ı Kerim'de geçen el-an (şu anda, şimdi) kelimesi, “*şimdi gerçeği getirdin*<sup>6</sup>”, “*artık şimdi onlara yaklaşın*<sup>7</sup>” ifadeleriyle kullanılmıştır.

Hıyn kelimesi ise, süresi insanlar için belli olmayan bir zaman aralığı manasında kullanılır. Örneğin “*Birbirinize düşman olarak inin, sizin yeryüzünde kalıp bir zamana kadar (=ila hıyn) yaşamanız gerekiyor*<sup>8</sup>”, vs. örnekler verebiliriz.

Vakt kelimesi ayetlerde kıyamet günüyle ilgili ayetlerde, kıyamet saatini içine alan bir vakit manasında veya insanların kullandıkları şekilde “günün bir vakti” manasında kullanılmıştır.

Saah kelimesi Kur'an'da, kıyamet saati manasında özel bir olayı ifade eden çerçevede ya da günün kısa bir kısmını ifade eden saat manasında kullanılır. “*...Sanki onlar sadece gündüzün görüşüp tanıştıkları bir saati kadar dünyada kalmış gibidirler*<sup>9</sup>” ayetini örnek verebiliriz.<sup>10</sup>

Kur'an'da “*yevm*” kelimesi ve türevleri yaklaşık 400 ayette geçer. Anlam olarak da, insanların dünyada saydıkları güneş günü yani 24 saat; gökyüzü ve yeryüzünün yaratılışıyla ilgili ayetlerde bahsedilen altı gün, iki gün vs. ifadeleri; Kıyamet günü; “süreklilik günü” yani cennet ve cehennem ehlinin yerlerine gönderilmesiyle başlayan ebedi hayat, gibi anlamlara gelir. Örnek verecek olursak; “*... Sur'a üflendiği gün*<sup>11</sup>”, “*... Saatin kaim olduğu gün*<sup>12</sup>” vs.<sup>13</sup>

Zümer süresi 42. ayette; “*Allah, öleceklerin ölüm anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır. Ölmelerine hükmettiği kimselerinkini tutar, diğerlerini bir süreye kadar salıverir. Doğrusu bunda düşünen kimseler için dersler vardır*”, buyrulmuştur.

---

<sup>6</sup> Bakara; 2/71.

<sup>7</sup> Bakara; 2/187.

<sup>8</sup> Bakara; 2/36.

<sup>9</sup> Yunus; 10/45.

<sup>10</sup> bkz. Ahirette İnsanların Dünyada Kaldıkları Zaman Konusuyla İlgili Ayetler: 46/35, 79/46, 18/19, 23/113.

<sup>11</sup> En'am; 6/73.

<sup>12</sup> Rum; 30/12.

<sup>13</sup> Kocabaş, a.g.e., s. 202.

Ayette bahsedilen durum insan öldüğünde, ruh bedeni terk ettiği anda, Allah'ın ruhu alıkoymasdır. Bu, uyku halindeki bir insan için de geçerlidir. Uyuyan ve ölmüş insanın ruhun taşınması bakımından aynı durumda olduklarını ifade etmektedir.

Bahsedilen husus, ölü bir insanın “diriliş günü” ne kadar derin bir uykudaymış gibi olacağına işaret etmektedir. Bu konu üzerine düşünecek olursak şöyle bir sonuca varırız: İnsan o haldeyken zaman faktörünün farkında olmayacaktır. Aradan bir saat mi, bir yıl mı, bir milyon yıl mı geçtiğini bilemeyecektir. Aşağıda vereceğimiz ayetler de bu konuya ışık tutmaktadır. “*Ve sonra yeniden diriliş suru üflenecek, işte o zaman tümü kabirlerinden çıkararak Rablerine doğru koşarak “Eyvah!” diyecekler, “Kim bizi ölüm uykumuzdan uyandırdı?” Bunun üzerine onlara şöyle denilecek: “İşte Rahman'ın vaat ettiği budur! Demek ki O'nun elçileri doğru söylemişlerdi<sup>14</sup>”.* “*De ki: Sizin için görevlendirilmiş olan ölüm meleği bir gün sizi toplayacak ve sonra hep birlikte Rabbinize döndürüleceksiniz<sup>15</sup>”*, buyrulmuştur.<sup>16</sup>

Kur'an-ı Kerim'de geçen “*şehr*” kelimesi de zaman kavramıyla ilgilidir. Aynı dünyadan görünüşünün safhalarına göre yani kameri takvime göre zaman birimi olan “*ay*” manasında geçer. Örneğin “*Kadir gecesi bin aydan hayırlıdır<sup>17</sup>”* ayetini verebiliriz.<sup>18</sup>

Sene kelimesi de Kur'an'da sene, yıl anlamındadır. Fakat burada kastedilen sene on iki aydan oluşan bir senedir. Ayrıca başka ayetlerde Allah katında bir günün insanların saydığı ile bin sene, “... *Muhakkak ki Rabbinin nezdinde bir gün sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir<sup>19</sup>”* belirtilir. Yine başka bir ayette “*Allah gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetir. Sonra bütün bu işler sizin saya geldiklerinize göre bin yıl tutan bir günde onun nezdinde çıkar<sup>20</sup>”* denilerek elli bin sene olan bir günden de bahsedilir.<sup>21</sup>

Kur'an-ı Kerim'de kullanılan başka bir kavram da “*dehr*” kavramıdır. Dehr kelimesi, uzun bir zaman süresi anlamına gelir. İslam düşünce tarihinde Dehriyun ve

---

<sup>14</sup> **Zariyat**; 51/52.

<sup>15</sup> **Secde**; 32/11.

<sup>16</sup> Han, Fethullah, **Kur'an ve Kainat Ayetleri**, çev. Safiye Gülen, Oya Morçay, İstanbul, 1988, s. 27.

<sup>17</sup> **Kadir**; 97/3.

<sup>18</sup> Kocabaş, **a.g.e.**, s. 203.

<sup>19</sup> **Hac**; 22/47.

<sup>20</sup> **Secde**; 32/5.

<sup>21</sup> **Kur'an-ı Kerim Meali**, TDV.

Dehriyelerden ileriki bölümlerde bahsedeceğiz. Bu kelimeye örnek olarak da “*Ve dediler ki: Ne varsa şu dünya hayatımızdır, başka değil; ölüyoruz, yaşıyoruz, bizi sadece dehr helak ediyor*”<sup>22</sup>, diye buyrulur. Dehriyye de temeline bu ayeti alarak fikirlerini açıklamıştır.

Kur’an’da “*asır*” kelimesi sadece bir yerde geçer. “İkinci vakti” ve “asır” manalarına gelir<sup>23</sup>.

Son olarak zaman anlamında kullanılan ecel kelimesine değinmemiz gerekirse, şunları söyleyebiliriz. Ecel kelimesi Kur’an’da “ölçülü bir zaman süresi” manasında kullanılır. Bu kelimeye örnek vermemiz gerekirse; “*O’dur sizi bir kilden yaratıp sonra bir ecel kaza eden, belli bir ecel de kendi katındadır*”<sup>24</sup> ayetini verebiliriz. Bu ayette geçen ikinci ecel, insanın ölümünden kıyamet gününe kadar geçecek süreyi anlatır.

Yine; “*Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir saat tehir edilir ne de öne alınır*”<sup>25</sup>, “*Ve Rabbinizden mağfiret dileyeniz, sonra O’na tövbe edersiniz ki sizi belirlenmiş bir ecele kadar güzelce yaşatsın ve her lütuf sahibine lütfetsin. Fakat eğer yüz çevirirseniz, ben sizin için büyük günün azabından korkarım*”<sup>26</sup> buyurulmuştur.<sup>27</sup>

Yaradılıştaki zaman konusu, yaratılışın sırlarındandır. Yaratılmış kâinatın ne kadar bir zamanda ya da devirde olduğu, insanın bilmesi açısından çok önemli görülmemiştir. İnsanın “acaba ne kadar bir zamanda bu kâinat yaratıldı?” merakına; “*sittetü eyyam (altı gün)*” ifadesiyle cevap verilerek daha fazlasının insan açısından anlamlı olmadığı vurgulanmıştır.

Ancak yine de bu konuda ısrar edilirse Allah’ın fiilini gerçekleştirilmesi, insani zaman kavramlarının en çabuğu ile olmaktadır. O da “*bir göz kırpması*”<sup>28</sup> kadar bir andır veya “*daha az bir süre*”<sup>29</sup>dir.<sup>30</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır’a göre, “*sittetü eyyam*” aslında kâinatın yaratılış anında geçirdiği devirlerdir. A’la suresinde bu yaratılış anlatılmaktadır. Yazır’a göre bu

---

<sup>22</sup> **Casiye**; 45/24.

<sup>23</sup> **Asr**; 103/1.

<sup>24</sup> **En’am**; 6/2.

<sup>25</sup> **A’raf**; 7/34.

<sup>26</sup> **Hud**; 11/3.

<sup>27</sup> Kocabaş, **a.g.e.**, s. 206-208.

<sup>28</sup> **Kamer**; 54/50.

<sup>29</sup> **Nahl**; 16/77.

<sup>30</sup> Yücedoğru, Tevfik, **Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış**, Bursa, 2006, s. 71.

devirler altı tanedir. a) Maddenin ilk önce duman halinde yaratılışı, b) Cansız cisimlerin teşekkülü, c) Yerin göklerden ayrılması, d) Yer kabuğunun oluşması, e) Dağların ve ırmakların yaratılışı, g) Hayatın başlangıcı yani bitki, hayvan ve insanların yaratılışıyla yaratma işlemi son bulur.<sup>31</sup>

Görüldüğü gibi Kur'an-ı Kerim' de dünyanın ve insanlığın yaratılışı, dolayısıyla da yaratılışı yakından ilgilendiren zaman kavramına muhtelif ayetlerde değinilerek, konunun önemi açısından insanlara, bu konu hakkında akletmeleri önerilmiştir.

### 3. Zamanla İlgili Diğer Kavramlar

#### a) An

Birbirini takip eden süreler arasında varlığı farz edilen zaman sınırı; art arda gelmesiyle zamanı oluşturan ve bölünmeyen zaman parçası gibi anlamlarda kullanılan felsefe terimidir.

An, felsefede şuurun bir bütün olarak kavradığı zamanın en küçük dilimidir. An, zamanın belli ve bölünmez bir noktasıdır. Bir zamanı, vasıtasız ve aralıksız bir şekilde takip eden başka zamandan ayıran süresiz fasıla olarak da kabul edilir.

Zamanda “bir” sayısına benzeyen, fakat ondan bazı noktalarda farklılık gösteren anlar vardır. “Bir” sayısının bir parçası olduğu halde an, geçmişle geleceğin birleştiği veya ayrıldığı hayali bir sınırdır. An, geçmişe doğru uzanan zaman çizgisinin sonudur. Bir şeyin sonu ise, kendisinin dışındadır. Mekânda nokta ne ise, zamanda da an odur. An, peş peşe akıp giden zaman arasındaki ortak sınır olduğu için boyutu yoktur.<sup>32</sup>

#### b) Boşluk

İçinde hiçbir özdeğin bulunmadığı uzay demektir. Doluluğun karşıtı olan boşluk kavramı, içinde hiçbir özdeğin bulunmadığı uzayı dile getirir. Uzayda özdek olduğundan gerçekte bu anlamda bir boşluk yoktur.

Antikçağ Yunan düşüncesinde atomcuların, özellikle Epikurosçuluğun, varsaydığı boşluk, hareketin gerçekleşmesi için zorunlu görülmüştür. Boşluk olmazsa

---

<sup>31</sup> Yazır, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, C. IX, İstanbul, trsz. s. 150–154.

<sup>32</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “An”, TDVİA, C. III, s. 101.

özdeksel öğeler kımıldayacak yer bulamazlar ve hareket edemezlerdi. Bu anlayışa göre iki özdek aynı zamanda aynı yeri kaplayamazlar.<sup>33</sup>

### c) Esir

Eskiden uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu sanılan havadan hafif, saydam ve esnek maddedir. Esir kelimesi, Grekçe ether kelimesinden Arapçaya geçmiştir.

İlkçağ ve Ortaçağ kozmoloji ve astronomisinde, âlem ay altı ve ay üstü olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ay altı âlemde oluş ve bozuluşa uğrayan fiziki varlıkların dört unsurdan oluştuğu kabul edilmekteydi. Ay üstü âlemi meydana getiren fakat oluş ve bozuluşa uğramayan yıldız ve feleklerin ise, beşinci unsur olan esirden oluştuğu kabul edilirdi.

Aristo'ya göre, Yunanlı olsun başka milletten olsun Tanrı'ya inanan herkes, bu çok değerli maddenin oluşturduğu ay üstü âlemi ruhani varlıkların meskeni olarak kabul ediyordu. Zıt niteliklere sahip olan dört unsur gibi esirin zıttı bulunmadığı için ondan meydana gelen yıldız ve felekler oluş ve bozuluşa uğramadan sonsuza kadar varlıklarını sürdürürler.

Yüz yıllarca kozmolojik ve astronomik olayları açıklanmasında temel ve basit bir madde olarak görülen esir, XIX. yy. sonlarında fizikçilerin önemle üzerinde durdukları bir konu oldu. Fizikçiler, havanın ses dalgalarını iletmesi gibi esirin de elektromanyetik dalgaları iletteğine inanıyorlardı. Ancak madde ve ışığın yapısı iyi anlaşıldıkça bu teori yetersiz kaldı. 1905'te Einstein'ın Özel İzafiyet Teorisini geliştirmesinden sonra ise esir kavramı tamamen bırakıldı.<sup>34</sup>

### d) Halâ

Âlemin içinde veya ötesinde var olduğu düşünülen boşluktur. Arapçada boş olmak, boş kalmak anlamında mastar olarak halâ kelimesi “*boşluk*” anlamında isim olarak da kullanılmaktadır. Zıttı mela (doluluk)'dır.

---

<sup>33</sup> Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 2004, s. 39.

<sup>34</sup> Kaya, Mahmut, “**Esir**”, TDVİA, C. XI, s. 390.

Halâ, farklı felsefi anlayışlara göre, “cisimden bağımsız olarak var olan boyut” veya “cismin doldurduğu sanılan farazi boşluk” şeklinde açıklanır. Bazılarına göre ise, “var olması imkânsız şey” anlamına gelir.

Felsefe ve kelimada boşluk kavramı sözlük anlamının ötesinde “her hangi bir cisimden ya da yer kaplayan cevherden hâli olan yer” manasındadır. Bu tanım bir bakıma halâ kavramının içeriğinde adem (yokluk) anlamının bulunduğunu ifade eder.<sup>35</sup>

### e) Hareket

Sözlükte; “tedrici yolla kuvveden fiile çıkma, diğer bir yerde bulunduktan sonra bir yer işgal etmek” anlamına gelir.<sup>36</sup>

Genel olarak hareket, bir cismin mekân içinde yer değiştirmesi, cisimlerin mekân içinde birbirlerine göreli olan konum ya da durumlarının değişmesi veya sükûnete, hareketsizliğe karşı olarak, nesnelere yerlerinin değişmesi sürecidir.

Bu tanımlardan yola çıkılarak, her türlü değişmeye hareket adı verilmiştir. Hareket, kendiliğinden hareket ve dış bir gücün eseri olan hareket olmak üzere ikiye ayrılır. Kendiliğinden hareket, hareket kaynağının hareket eden şeyin dışında değil de kendi içinde olmasıdır. Dış bir gücün eseri olan hareket de, bir şeyin kendi dışındaki bir güç ya da etkinin sonucu olarak hareket etmesini ifade eder.<sup>37</sup>

### f) Mekân

Arapçada “*yer, konak*” anlamına gelen bu kavram, “*almak*” anlamındaki kevn mastarından türetilmiştir.<sup>38</sup>

Var olanların içinde yer aldığı, tüm sınırlı büyüklükleri içine alan uçsuz bucaksız büyüklüktür. Üç boyutlu yani eni, boyu ve derinliği olan hacim olarak da tanımlanabilir. Mekân konusunda üç temel yaklaşım vardır. Birincisi, mekânı kap ya da hazne olarak yorumlayanların yaklaşımıdır. Bu görüşe göre, mekân, içine bir şeyler yerleştirilinceye kadar boş bir kap olarak var olur. Mekânın içine bir şey konulsun veya konulmasın, var olan bir şeydir. Bu çerçevede bazı düşünürler, kap ya da hazne olarak

<sup>35</sup> Kutluer, İlhan, “Halâ”, TDVİA, C. XV, s. 221.

<sup>36</sup> Cürcani, Seyyid Şerif, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, İstanbul, 1997, s. 85.

<sup>37</sup> Cevizci, a.g.e., s. 469, 470.

<sup>38</sup> Cürcani, a.g.e., s. 221.



mekânın sonsuz olduğunu yani dış sınırlarının bulunmadığını söylerler. Bazı düşünürler ise mekânın sonlu olduğunu savunurlar.

İkinci yaklaşım, bağıntısal mekân görüşüdür. Bu görüş, mekânın yalnızca birlik var olan şeyler arasındaki dışsal bir bağıntı olduğunu söyler. Buna göre, mekân, aralarında hiçbir şey olmadığı zaman var olanlar arasındaki şeydir. Şeyler var olduğunda mekân da onlar arasında var olur. Ancak şeyler var olmadığı zaman, aralarındaki mekândan da söz edilemez.

Üçüncü yaklaşım ise, mekânı ön plana çıkarır. Kap olarak mekân görüşüyle, bağıntısal mekân görüşünün bir sentezini yaparak, mekân ve şeylerin birbirlerini tamamladığını öne süren “çok yönlü mekân” görüşünü savunur.<sup>39</sup>

Mekân, mutlak boşluk denilen halâ ve cismin işgal ettiği farz edilen hacim anlamında kullanılan heyyiz kavramıyla kavramsal bir ilişki içindedir. Mekân hakkındaki tartışmalar daha çok boşluk (halâ) ve doluluk (mela) kavramları etrafında olmuştur.<sup>40</sup>

Zaman kavramını daha iyi irdeleyebilmek ve anlayabilmek için, yukarıda belirttiğimiz kavramlara da daha ileriki bölümlerimizde yer vermeye çalışacağız.

#### **4. Zaman Kavramının İlk Çağ Felsefesindeki Kökenleri**

Zaman kavramı, her dönemde insanların zihinlerinde cevap aranan sorulardan biridir. Biz de çalışmamıza katkısı açısından, İslam Felsefesi ve Batı Felsefesinde zaman kavramına değinmeden önce, bu kavramın düşünce tarihi açısından kökenlerini belirtmeyi daha uygun bulduk. İleride de göreceğimiz gibi hem İslam düşünürleri hem de Batılı düşünürler, Platon ve Aristoteles’ten fazlaca etkilenmişlerdir.

##### **a) Platon**

M.Ö. 427 senesinde Atina’da doğmuştur. İlk hocalarından biri Herakleitosçu Kratylos’dur. 20’li yaşlarda Sokrates’e öğrenci olmuştur. Hayatı, şahsiyeti üzerinde Sokrates’in çok büyük bir tesirinin olduğunu eserlerinden anlamaktayız.<sup>41</sup>

Antik Yunan düşüncesini sistemleştirip yeni bir felsefî ekol kuran, geliştirdiği kozmoloji öğretisiyle yüz yıllarca tüm felsefî düşüncelere ve özellikle İslam Felsefesine

<sup>39</sup> Cevizci, a.g.e., s. 698.

<sup>40</sup> Kutluer, İlhan, “Mekân”, TDVİA, C. XXIX, s. 551.

<sup>41</sup> Erdem, Hüsameddin, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Konya, 2000, s. 203.

büyük etkisi olan Platon, varlığın aslının idealardan ibaret olduğunu savunmuştur.<sup>42</sup> Platon, felsefesinin özünü bu idealardan oluşturmuştur.

Platon, zaman konusunda fikir beyan etmeden önce Tanrı hakkında ve Tanrı'nın evreni yaratması hakkında bilgi verir.

Ona göre evren mükemmel yaratılmıştır. Bu evreni yaratan babasına gelince, onu bilmek zordur, bildikten sonra herkese tanıtmayı ise imkânsız olarak görür. Cevabı verilmesi gereken evren hakkındaki soruları sıralarken en önemli soru olarak, yapıcısının onu değiştirmeyen her zaman aynı kalan örneğe göre mi?, yoksa doğmuş olan örneğe göre mi, yaratmış olduğu sorularını cevaplandırmak ister. Bu soruyu da eğer bu evren güzelse, onu yapan iyi ise, gözlerini ilksiz örnekten ayırmadan doğmuş örneğe bakarak evreni yaratmıştır, diye cevaplandırır.<sup>43</sup> Yani Platon'a göre evren, bir örneğe göre yaratılmıştır.

Platon'a göre Tanrı, evreni bu örneğe göre yarattıktan sonra onu örneğe daha çok benzetmeye ve ölümsüzleştirmeye çalışır. Bunu yaparken, göğü kurup bir yandan da hareketsiz, ölümsüzlükten, belirli sayıların orantısına göre ilerleyen, ölümsüzlüğün zaman dediğimiz imgelemine kurar. Gökler kurulmadan önce gün, gece, ay vs. kavramları yoktu. Bu ifadeler zamanın birer parçasıdır ve geçmiş ile gelecek ölümsüz tözden bahsederken kullandığımız zaman çeşitleridir. Biz o tözden bahsederken vardı, vardır, olacaktır diyoruz. Hâlbuki onun için ancak "*vardır*" diyebiliriz. Vardı, olacaktır gibi ifadeler yalnız zaman içinde doğan, gelişen şeylere yakışır ve bunlar değişiklikten başka bir şey değildir. Bunun aksine aynı kalan, değiştirmeyen şey zamanla ne ihtiyaçlar, ne gençleşir ne de onun için bir zaman vardır. Şimdi olmaktadır veya gelecekte olacaktır denebilir. Platon'a göre ilenekler ölümsüzlüğü taklit eden, sayı güderek daire şeklinde dönen zamanın değişiklikleridir.

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. Çünkü gök bütün zaman boyunca vardı ve varlığını şimdi de gelecekte de devam ettirecektir. Platon'a göre Tanrı, bu düşünceye göre zaman yaratma isteği duymuş ve

---

<sup>42</sup> Kılıç, Cevdet, **Klasik Dönem İslam Filozoflarında Varlık Mertebeleri**, Elazığ, 2007, s. 6.

<sup>43</sup> Platon, **Timaios**, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, İstanbul, 1997, s. 29.

buna göre güneşi, ayı ve zaman sayısını ayırt etmek ve korumak için gezegenleri yaratmıştır.<sup>44</sup>

Platon'u, felsefe tarihçileri "*problem düşünürü*" olarak tanımlarlar. Ona göre doğa, oluş halinde bir dünya olduğu için öncesiz değildir. Sonradan meydana gelmiştir. Ona Demiourgos biçim kazandırmıştır. Demiourgos, bir ereğe göre oluşturan, etkileyen bir güçtür.<sup>45</sup>

Platon Demiourgos kavramını, ezeli ve ebedi olan, kâinatı yaratan Tanrı manasında kullanır. Bu Yaratıcının ilk yarattıkları yıldızlar ve gök ruhlarıdır. En sonda ise duyulur dünya meydana gelmiştir.<sup>46</sup>

Platon, Tanrı'nın dünyadan itibaren ikinci sırada gelen yörüngede güneş adını verdiğimiz ışığı yarattıktan sonra en akıllı olan biricik dairenin hareketini teşkil eden gece ve gündüzün meydana geldiğini düşünür. Sonra yörüngesini dönüp güneşe yetişince ay, devrini bitirince de yıl meydana gelir.<sup>47</sup>

Platon bu fikirleri ile bize yabancı gelen fakat Fisagorculara kadar gerilere dayanan bir zaman nazariyesini ortaya koyar. Zaman değişikliğe bağlıdır ve ilksiz gerçekler için mevcut değildir. Sürüp giden her şeyin kendine göre bir zamanı vardır. Bu zaman kendi değişikliğinin ritmine tekabül eder. Her gök cisminin de kendine göre bir zamanı vardır. Fakat gök cisimlerinin çeşitli olan zamanları güneşle ayın hareketlerinin vahit zamanlarıyla "*ölçülü*"dür. Bundan başka ortak bir zaman bir "*büyük yıl*" vardır. Bu yılın sonunda bütün görünüşler ilk haline döner. Sabit olan gök cisimlerinin hareketi diğer gök cisimlerinin çeşitli hareketlerinden üstün olduğu gibi bu zaman da diğer zamanlardan üstündür.<sup>48</sup>

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.<sup>49</sup>

---

<sup>44</sup> Platon, **a.g.e.**, s. 41, 42.

<sup>45</sup> Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 1999, s. 65.

<sup>46</sup> Erdem, **a.g.e.**, s. 236.

<sup>47</sup> Platon, **a.g.e.**, s. 44.

<sup>48</sup> Platon, **a.g.e.**, "ç.n." s. 150-151.

<sup>49</sup> Yavuz, "**An**", s. 102.

Ona göre zaman hareket eden bir hayaldir. Bu bakımdan ezele benzemesi ideye benzemesinden dolayı zaman ezeldir. Yaratılmış kâinatla birlikte bulunduğu için de yaratılmıştır. Bunun için zaman yaratılmamış olanların dışındadır.<sup>50</sup>

Platon mekânı da oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği yer olarak tanımlamıştır. Mekânı geometrik yüzeylerle sınırlı olan maddenin yer kapladığı ezeli ve evrensel kap gibi düşünmüştür.<sup>51</sup>

Platon'un zamanı açıklarken de idealar âleminden yola çıkarak açıklamaya çalıştığını ve zamanın ezeliğini savunan filozofların aksine âlemle zamanın birlikte yaratıldığını kabul ettiğini görmekteyiz. Platon, bu kabulüyle ne âleme ne de zamana bir sonsuzluk sıfatı yüklemeyiz. Aksine beraber yaratıldıkları gibi beraber yok olacaklarını savunur. Öyleyse Platon'da zamanın varlığı âleme bağlıdır, diyebiliriz.

#### **b) Aristoteles**

Platon'un kurduğu akademide kendisine yirmi yıl öğrenci olan Aristoteles, kendisine hocasının felsefesinden farklı olan bir felsefi sistem kurmuştur.<sup>52</sup>

Meşşailik, İslam felsefesinde Aristotelesçi filozofları nitelemek için kullanılan bir terimdir. Arapçada yürüyen veya yürüyüşe nispet edilen “*meşşai*” kelimesinden türetilmiştir. Aristo, derslerine Likeon'da yürüyerek verdiği için Aristoteles takipçisi olan Müslüman Filozoflara bu isim verilmiştir. Meşşai felsefenin İslam düşüncesinde çok önemli ve özel bir yeri vardır.<sup>53</sup>

Meşşai (Peripatetik) Felsefe, Aristoteles'in felsefesini model alarak İslam felsefesine göre yorumlayıp açıklama getirmeye çalışmıştır. Bu nedenle Meşşai felsefenin zaman hakkındaki düşüncelerini incelerken Aristoteles'in felsefesini dikkate almamız kaçınılmaz bir durumdur. Aristoteles'in felsefi sistemi kendinden sonraki felsefi ve bilimsel düşünme tarzını etkilemiştir. Bu felsefeyi düşünce tarihinin –İslam düşüncesi dâhil- en etkili felsefi modeli olarak kabul edebiliriz. Bu bağlamda Aristoteles'in hareket, mekân ve zaman hakkındaki görüşlerine yer vermeye çalışacağız. Aristoteles'te hareket kavramı zamanla iç içedir. Çünkü ona göre zaman, hareket ve mekanda meydana gelir.

---

<sup>50</sup> Atay, Hüseyin, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, Ankara, 1974, s. 86.

<sup>51</sup> Platon, **a.g.e.**, s. 86.

<sup>52</sup> Cevizci, Ahmet, **Felsefe Tarihine Giriş**, İstanbul, 2002, s. 33.

<sup>53</sup> Şahin, Hasan, **İslam Felsefesi Tarihi Dersleri**, Ankara, 2000, s. 76.

Aristoteles, hareketi “kuvveden fiile geçiş”<sup>54</sup> olarak tanımlar. Ona göre, devinin (hareket) ve değişim ilkesi doğayı ilgilendirdiğinden öncelikle hareketi bilmemiz gerekmektedir. Aristo, devinimi boşluk ve zamandan bağımsız olarak görmenin mümkün olmadığını söyler. Devinin sürekli olan şeylerden olduğunu söyledikten sonra “*sürekli*” kavramında ilk görünen şeyin “*sonsuzluk*” olduğunu belirtir. “*Sürekli olan*” sonsuza ayrılabilen şey olduğu için “*sürekli*” kavramını belirleyenlerin “*sonsuz*” kavramından da faydalanmaları gerekmektedir.

Aristo, tabiatı form olarak kabul eder. Bundan dolayı hareket, bu formun maddede gerçekleşmesidir. Başka bir deyişle hareket, maddedeki mevcut kuvvenin fiiliyata geçmesidir. Aristo’ya göre bu potansiyel halinin fiili hale gelmesiyle, potansiyel durumunu tam olarak kaybetmediği bir mahiyete sahip olduğu hususunu gözden kaçırmamalıyız. Hareket sona ermedikçe şekil değiştirme tamamlanmamış demektir. Harekete tamamlanmamış fiil, fiile ise tamamlanmamış bir hareket diyebiliriz. Mesela, gitme tamam değildir, fakat gitmiş olmak tamamlanmış bir fiildir.<sup>55</sup>

Aristo, varlık türleri kadar değişme çeşidi olduğunu söyler. Yalnız kategoriler cevherde, nitelik, yer, nispet, zaman, miktar, fiil ve edilgenlik olarak bölünürlerse nitelik, miktar ve mekân olmak üzere üç çeşit hareketin var olduğunu söyleyebiliriz. Niteliğe tesir eden hareket, başkalaşma hareketidir. Niceliğe tesir eden hareket, çoğalma, azalma, büyüme ve küçülme hareketidir. Mekâna göre hareket ise yer değiştirme hareketidir. Aristo, bunların içinde de en önemli hareket çeşidinin yer değiştirme hareketi olduğunu söyler. Hareketin çeşitli olduğu gibi yer değiştirme hareketinin de çeşitleri vardır. Aristo, bu çeşitlerin ilki olarak, en mükemmeli, tek, sonsuz, basit ve kesintisiz olanın devri hareket olduğunu söyler. Aristo’ya göre, düz hareket devamlı olmadığı için devri hareketten sonra gelir. Devri (dairesel) hareket ay üstü âlemine ait gök cisimlerinin hareketidir. Bu yüzden muntazam bir şekilde devam etme yeteneğine sahiptir. Göklerin bu hareketi, zıtlar arasında bir hareket olmadığı için zaruri ve daimi olup başlangıç ve bitiş noktası yoktur. Aristo, her hareketin birinci gök yani en dıştaki felektten itme ve çekme olarak meydana geldiğini söyler. Bu hareket de zaman gibi sonsuzdur. Bu sonsuzluk, başlangıç ve sonunun olmamasından kaynaklanır.

---

<sup>54</sup> Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, 1997, s. 201.

<sup>55</sup> Bolay, Süleyman Hayri, **Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, Ankara, 2005, s. 71.

Aristo'ya göre, hareketin bir yerde, belli bir zamanda başladığını kabul etmek, onun sonsuzluğunu kabul etmemek anlamına gelir. Çünkü o, hareketten önce bir zaman kabul etmenin ilk hareketten önce eşyaya bir kaynak farz ve kabul etmek demek olacağına inanır. Böyle bir şey kabul edildiği takdirde, ilk hareketi veren İlk Muharrik'in ve İlk Hareket'in ortaya çıkışının izah edilemeyeceğini söyler.

Devri hareketin zıttı tabii harekettir. Bu hareket devri hareket gibi zorlanmamıştır. Fizik cisimler için tabii hareket olmazsa başka bir hareketten söz edemeyiz.

Aristo'ya göre hareket, mahiyeti itibari ile süreklidir. Bu da onun bir zamanda ve bir mekânda meydana gelen süjesinin bir tek olmasından kaynaklanır. Şu halde Aristo'nun anlayışında hareketteki üç unsuru iyi tanımak gerekmektedir: a) Hareket ettirilmiş şey, b) Zaman ( mesela bir an), c) Bir saha yani bir mekân veya tesirdir. Buradan hareketin zaman, mekân ve İlk Muharrik (Tanrı) ile olan ilişkisi ortaya çıkmaktadır.<sup>56</sup>

Aristoteles'in "hareket eden her şey başka bir şey tarafından hareket ettirilmiştir" şeklindeki genel hareket teorisini hareketin ilkesini, şeyin kendisinde kabul eden doğa ve doğal hareket teorisini kabul eden modern yaklaşımlar, bu teoriyi sorgulama yoluna gitmişlerdir.<sup>57</sup>

Aristoteles'in hareketli şeyleri bizzat hareketli ve bilaraz hareketli olanlar diye ayırdığını biliyoruz. Yine bizatihi hareketli olanlar da zatı bakımından, hareketli olanlar ve başkası tarafından hareketli olanlar diye ikiye ayrılır. Fakat sonda saydıklarımız yani hareketli olanlar ve başkası tarafından hareketli olanlar, doğal ve zorlamalı yani doğaya aykırı olarak nitelendirilmektedirler.<sup>58</sup>

Aristoteles, hareketin döngüsel olması bakımından sonsuzluğun söz konusu olabildiğini, ancak doğrusal hareketin sonsuz olamayacağını ve mutlaka bir ilk hareket ettiricisinin bulunması gerektiğini söyler.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Bolay, **a.g.e.**, s. 72-74.

<sup>57</sup> Macit, Muhittin, **İbn Sina'da Değer Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri**, İstanbul, 2006, s. 197.

<sup>58</sup> Macit, **a.g.e.**, s.197.

<sup>59</sup> Aristoteles, **Fizik**, s. 389-393.

Aristoteles, hareketi dögüsel olarak kabul ettiği için, sonsuz bir hareket kavramından bahsetmektedir. Zaman ise, hareketin unsurlarından biridir. Dolayısıyla hareket ve zaman, İlk Muharrikle doğrudan ilişkilidir, sonucuna ulaşır.

Daha önce Aristoteles'in hareketin bulunabileceği kategoriler olarak, nitelik, nicelik ve yer (mekân) kategorisini söylediğini belirtmiştik. Filozofumuzun zaman hakkındaki düşüncelerini ortaya koyabilmemiz için zamanla yakından ilişkili olan mekânı da incelememiz gerekmektedir.

Aristo, mekânı “kuşatan cismin hareketsiz ilk sınırı”<sup>60</sup> şeklinde tanımlayarak mekân kavramını kuşatan ve kuşatılan arasındaki yüzey kavramına indirgemıştır.<sup>61</sup>

Aristo, her cismin bir mekân işgal etmesine dayanarak, her mekânda bir cismin olacağını düşünür. Buradan da mekânın varlığı ve mahiyeti meselesini irdelemeye başlar. Her cisim uzunluk, genişlik ve derinlikle belirlenir.<sup>62</sup> Ama aynı yerde iki cisim bulunmasının olanaksızlığını göz önüne alarak mekânı bir cisim sayamayız. O zaman bütün cisimlerin mevcut olduğu ortak bir mekân ile her cismin mevcut olduğu kendine has mekânı ayırmamız gerekmektedir.

Aristoteles'e göre, form ve madde mekân olamaz. Çünkü madde ve form nesnelere ayrılmazlar. Fakat bunun zıttı olarak mekân nesneden ayrılabilir. Çünkü o ne parça ne de bütündür. Mekânı bir vazoya örneklersek; vazo bir mekân olduğundan muhtevasıyla birlikte taşınabilir, muhteva da yer değiştirmeden yer değiştirebilir. O zaman vazo nesne olamaz. Öyleyse mekân, eşyadan ayrılabilir olmasından dolayı form değildir. Yine o, içinde bulunan cismi kuşatmasından dolayı da madde de değildir. Aristo, bir şeyin formunun o şeyin sınırı olduğunu, ancak mekânın ihtiva eden cismin sınırı olduğunu, bu açıdan ihtiva edenle ihtiva edilenin uçlarının aynı anda mevcut olduğunu söyler. Madde ve formun ise mekândaki varlığı teşkil eden kısımlar olmasından dolayı mekânın madde ve form olamayacağı sonucunu çıkarır.<sup>63</sup>

Hareket mekânda cereyan ettiği halde mekânın kendisi hareketli midir? Sorusuna Aristo, vazunun yer değiştirebilen bir mekân olması gibi, mekân da kendisinde hareket ettirilemeyen bir kaptır, diye cevap verir. Mesela, üzerinde bir

---

<sup>60</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, s. 153.

<sup>61</sup> Kaya, Mahmut, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul, 1983, s. 137–138.

<sup>62</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, s. 139.

<sup>63</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, s. 139.

geminin hareket ettiği bir deniz bütünüyle mekândır ve bütünüyle hareketsizdir. Buradan da mekânın hareketsiz olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Aristo'ya göre, bir şeyin mekânı o şeyi ihtiva eden hareketsiz cismin iç sınırı olmaktadır. Aristo, buradan mekânın bir yüzey, bir kap gibi kuşatma olduğu ve nesneyle birlikte bulunduğu sonucunu çıkarır.

Aristo, mekânın form, madde ve aralık olmadığını söyleyerek mekânın tarifini, kuşatan cisimle kuşatılan yani yer değiştirme hareketi ile hareket kazanan cismin sınırı olarak tanımlar. Aristo, yaptığı bu tanımla cisimleri birbirinden ayıran boş bir mekân fikrini reddeder. Çünkü ona göre hareket, boşluğu gerektirmez. Hareket daima farklı cisimler arasında bir yer değiştirir.<sup>64</sup>

Aristo'nun, mekânı, kuşatanın sınırı olarak tarif ettiğine göre sonlu bir mekân kavramı fikrine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu durumda da âlemi kuşatan mutlak bir mekân anlayışına sahip olmadığını da görüyoruz. Çünkü Aristo, kâinat dışında bir bütünün olmadığını göğün bir bütün olmasından dolayı da bütünün gökte olduğunu; buradan da mekânın yok olmayıp, hareketsiz sınır olduğunu ileri sürer. Kâinat hiçbir mekânda değildir. Çünkü ona göre, göğün dışında hiçbir şey yoktur.

Aristo'da cisim mekânını terk edip değiştirebildiği için cismin mekânı ile özdeş olmadığı mücerret (soyut) ve açık bir mekân fikrinin bulunmadığını söylediklerinden çıkarabileceğimiz bir sonuçtur.<sup>65</sup>

Aristoteles'in felsefi sisteminde bir şeyin mahiyetinin anlaşılması ancak o şeyin tanımına giren unsurların mahiyetinin anlaşılması yoluyla mümkün olabilmektedir. Bu kavramsal bağlantılar ve ilişkiler nedeniyle, Aristoteles'in Fizik kitabında hareket ve mekân kavramlarından sonra zamanın varlığı ve mahiyetiyle ilgili bilgilere yer verir.

Aristo, zamanın önce var mı, yok mu, olduğu, sonra da doğasının ne olduğu üzerinde durmamız gerektiğini söyler. Ona göre, "*zamanın bir parçası var olmuştur, artık yoktur; öteki parçası ise olacaktır, henüz yoktur*", bu iki ifadeyi kullandığımızda zamanın ya hepten var olmadığını ya da kaygan- ele avuca gelmez bir şey olduğu

---

<sup>64</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, s. 151-153.

<sup>65</sup> Bolay, **a.g.e.**, s. 77, 78.



sonuçlarına varırız. Hem sınırsız zaman hem de ele alınan her zaman bu parçalardan bileşiktir.<sup>66</sup>

Aristo'ya göre, "Parçalanabilen bir nesne varsa, var olduğu sürece onun ya bütün parçaları ya da bazı parçaları vardır. Zaman ise parçalanabilir olmasına rağmen parçalarından biri olup bitmiş, biri olacak olduğu için biz hiçbirinin varlığını göremeyiz. Şimdiki an ise zamanın bir parçası değildir. Çünkü parçanın bir ölçüsü vardır, bütünün parçalardan kurulması gerekir. Ancak zamanın "*şimdiki an*" lardan bir araya geldiğini göremiyoruz. Geçmiş ile geleceği ayırır olarak görülen "*şimdiki an*" in hep bir ve aynı kaldığı konusunda tereddüt gösteriyoruz. Yine "*şimdiki an*" in hep başka, hep değişik bir şey mi olduğu konusunda da tereddüt gösteriyoruz. Eğer "*şimdiki an*" hep değişik şey ise ve zamanın içindekiler içinde hep değişik olan hiçbir parça bir başka parçayla zamandaş olarak var olmalıdır. Yani kısa zamanın uzun zamanca sarılması gibi bir kuşatıyor öteki kuşatılıyor olmadıkça; "*an*" daha önce var olmayan bir zaman zorunlu olarak ortadan kalkacak bir şey ise "*an*" lar birbirleriyle zamandaş olmayacaktır".

"Daha önceki "*an*" ların hep ortadan kalkmış olması zorunludur. Onun, o zamanki varlığından ötürü, kendi içinde ortadan kalkmış olması da, önceki "*an*" in başka bir "*an*" içinde ortadan kalkması da mümkün değildir. Nitekim nasıl bir nokta öteki nokta ile sürekli olamazsa "*an*" ların birbirine eklenmesi de olanaksızdır. O zaman biz "*an*" bir sonraki içinde değil başka birinin içinde ortadan kalkmışsa sonsuz olan aradaki "*an*" ların içinde zamandaş olarak bulunacaktır, sonucuna varabiliriz. Fakat bu imkânsızdır. "*An*" in hep aynı kalması da olanaksızdır. Çünkü sonlu olup da parçalara ayrılabilen hiçbir nesne tek sınır taşımaz. İster tek bir nesneye göre sürekli olsun ister daha çok nesneye göre sürekli olsun bu durumda değişiklik olmaz. "*An*" ise bir sınırdır, sınırlı bir zaman almak imkân dâhilindedir. Yine başka bir açıdan "zaman içinde zamandaş olmak" ile "ne önce ne de sonra", "aynı ve tek '*an*' içinde olmak" anlamına gelse, yine önce ve sonra olup bitenler şu belli "*şimdiki an*" içinde olsa, on bin yıl önce olanlar ile bugün olanlar zamandaş olacak ve hiçbir nesne ötekinden daha önce, daha sonra olmayacaktır."<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, s. 183.

<sup>67</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, s. 185-187.

Aristoteles, madde atomculuğunu reddeder. Onun yerine zaman atomculuğunu kabul eder. Bu teoriyi Aristoteles, Zenon paradokslarından çıkarmıştır. Leucippe ve Demokritos, maddenin atomlardan teşekkül ettiğini söylerler. Aristoteles ise, zamanı “an” denilen zaman atomlarından meydana geldiğini, bu “an” ın sonsuz, devamlı ve değişmez olduğunu söyler. Aristoteles, “biz an’ın bölünmez olduğunu biliyoruz”, der. An değişmez; çünkü o, Aristoteles’e göre hareket ve sükûnun dışındadır: “An’da ne sükûn ne hareket vardır. Her zaman an kendi kendinin aynıdır.” An her zaman bir aynı ayniyettir.

Aristoteles’e göre anlarda meydana gelen zaman ise zıttına sonlu ve bölünür. Onun parçaları vardır. Aristoteles’in madde atomculuğunu tenkidi kadar, bu zaman atomculuğu da İslam düşüncesine geçmiştir.<sup>68</sup> Kanaatimizce, İslam düşüncesini böylesine etkileyen zaman atomculuğu kavramının da farklı çalışmalarla irdelenmesi gerekmektedir. Böyle bir çalışmanın, İslam Felsefesini daha iyi anlayabilme açısından farklı ufuklara kapı aralaması, İslam Felsefesinin zenginliği açısından güzel bir gelişme olacaktır.

Filozofumuza tekrar dönecek olursak, Aristo, an’ın zamanın bir kısmı olmadığını söyler. Parça bütünün ölçüsüdür, bütün ise parçalardan meydana gelmiş olmalıdır. Şu halde zaman, anların birleşmesinden meydana gelmemiştir. Bununla beraber Aristoteles’e göre zamansız an, ansız zaman olamaz.<sup>69</sup>

Aristo, zaman hakkında devinim, değişim diyenlerin görüşlerini reddeder. Ona göre, zamanın ne olduğu, onun doğasının nasıl olduğu konusunda bize aktarılanlara göre, belirsiz olduğunu görüyoruz. Zaman için kimi “zaman (evren) bütünün devinimidir”, kimi de “zaman gök çemberinin kendisidir”, der. Aristo’ya göre, çembersel yer değiştirmenin bir parçası da bir zaman gösterir ama yer değiştirmenin kendisi zaman değildir. Çünkü parça yer değiştirmeden alınmış bir parçadır, çembersel yer değiştirmenin kendisi değildir. Ayrıca çok sayıda gök çember olsaydı onların her birinin devinimi zaman olurdu, dolayısıyla zamandaş birçok zamandan bahsetmek zorunda kalırdık. “Zaman bütün evrenin dış çemberidir” diyenler, her şey hem zaman içinde hem de evren bütününe çemberi içinde diye böyle düşünürler.

---

<sup>68</sup> Bayrakdar, Mehmet, **İslam Düşüncesi Yazıları (Kindi ve İbn Sina’da Atomculuğun Tenkidi)**, Ankara, 2004, s. 46.

<sup>69</sup> Bolay, a.g.e., s. 78.

Ancak Aristo, bu görüşü o kadar zayıf görür ki, bu görüşün tutarsızlığını yine bu görüşle ilgili ortaya çıkan olanaksız şeylere bakarak da görebileceğimiz düşüncesindedir. Fakat zaman için bir değişim veya devinim diye düşünülüyorsa bunun üzerinde durmayı da gerekli görmektedir.

Her bir nesnenin değişmesi ve devinimi salt o değişen nesnenin içindedir ya da o devinen, değişen nesnenin bulunduğu yerdedir. Oysa zaman hem her yerde hem de her nesnede aynı biçimdedir. Ayrıca değişme daha hızlı veya yavaş olur. Oysa zaman öyle değildir. Çünkü hızlı ve yavaş kavramları aslında zamanla belirlenen kavramlardır. Kısa zaman içinde çok devinen nesne hızlı, uzun zaman içinde az devinen nesne ise yavaştır, deriz. Zaman ise ne niceliği ne de niteliği açısından bir zamanla belirlenir. Bütün bu açıklamalardan biz zamanın bir devinim ya da değişme olmadığını anlıyoruz.

Aristo, zamanın değişimin ve devinimin karşılığı olmadığını söyledikten sonra onun değişimden bağımsız olmadığını da söyler. Biz düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi fark etmediğimizde biz zamanın da geçmediğini de düşünürüz. Nasıl ki “an” değişik bir şey değil de aynı ve tek şey olsaydı zaman olmazdı. Aynı şekilde değişik bir şey olduğundan dolayı duyumsanmadığı için aradaki “ara-an” ın zaman olmadığı düşünülür.

Hiçbir değişme beklemediğimizde zamanın geçmediğine inanıyorsak, bir değişme duyumsamadığımız ve belirlemediğimizde ise zamanın geçmediğini söylüyorsak, bir devinme ve bir değişmeden bağımsız zamanın olamayacağını da rahatlıkla söyleyebiliriz. O zaman biz, zaman hem bir değil hem de devinimden bağımsız değildir, sonucunu çıkarabiliriz.

Bu açıklamalardan sonra Aristo “zaman devinimin neyi?” diye sorar ve cevabını şöyle verir: “Biz devinim ile zamanı aynı anda algılıyoruz. Karanlıkta ve bedensel bir etkilenime uğramıyorsa bile ruhta bir devinim olduğunda hemen belli bir zamanda geçti diye düşünüyoruz. Ama belli bir zaman geçtiği düşünülduğünde aynı anda bir devinim olduğu da düşünülür. Dolayısıyla zaman ya bir devinim ya da devinime ait bir şeydir. Demek madem bir devinim değil, devinime ait bir şey olması zorunludur.”<sup>70</sup>

Filozofumuz devinim ve zaman arasındaki ilişkiyi anlatmaya devam eder. Ona göre, devinen nesne bir şeyden bir şeye doğru devindiği için ve her büyüklük sürekli

---

<sup>70</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 187-189.

olduğundan devinin büyüklüğü izler. Çünkü büyüklük sürekli olduğundan devinin de sürekli, devinin sürekli olduğundan ötürü de zaman sürekli. “Önce” ile “sonra” diziliş açısından bir yer vardır. Büyüklükte “önce” ile “sonra” var olduğundan dolayı devinimde de büyüklüklerle orantılı bir “önce” ile “sonra” olması zorunludur.

Birini hep öteki izlediğinden zamanda da “önce” ile “sonra” ifadeleri vardır. Ama devinimdeki “önce” ile “sonra” devinin kendisidir. Oysa onun varlığı değişik ve devinin değildir. Devinimi “önce” ile “sonra” açısından belirlediğimizde zamanı da anlıyoruz. Devinimdeki “önce” ve “sonra” yı algıladığımızda zamanın geçtiğini söyleriz. Bu farkı belirlememiz onları başka başka şeyler olarak kabul etmemiz sayesinde olmaktadır. Çünkü uçları ortadan değişik şeyler diye düşündüğümüzde, düşüncemizde iki “an” vardır. “Biri önce, öteki sonra” dediğimizde işte bunun zaman olduğunu söyleriz. Bu ifadeden zamanın “an” ile belirlenen şey olduğunu söyleyebiliriz.

Biz “an” ı devinimdeki önce ile sonra olarak ya da öncenin sonu sonranın başı olan şey olarak değil, “tek şey” olarak algıladığımızda hiçbir zaman geçmemiş görünür, çünkü devinimde yoktur. İşte bütün bu açıklamalardan sonra Aristoteles zamanın tanımını şöyle yapar: “Önce ile sonrayı algıladığımızda “zaman geçti” deriz. Aslında zaman: önce ile sonraya göre devinin sayısıdır.”<sup>71</sup>

Zaman devinin sayısı olduğuna göre acaba zaman hangi hareketin sayısıdır, diye bir soru sorarsak, Aristoteles cevabını şöyle verir: Kevn ve Fesat, büyüme, başkalaşma gibi değişmeler zaman içinde meydana gelir. Bu bakımdan her hareket için bir zaman vardır. Buradan da zamanın herhangi bir hareketin değil, sürekli hareketin sayısı olduğu ortaya çıkar. Bu da Aristo’ya göre zamanın birliğini ortaya koyar.<sup>72</sup>

Aristo hareket gibi zamanın da ezeli olduğunu kabul eder. Daha ileriki bölümde göreceğimiz gibi Aristo’nun bu fikri başta İbn Sina olmak üzere bazı İslam filozoflarını da etkilemiştir. Ancak İbn Sina’nın zamanın ezeli oluşunu kabul etmesiyle Aristo’nun zamanın ezeli oluşunu kabul etmesi arasında fark vardır. Buna ileride değineceğiz.

Aristo’ya göre, zaman içinde olan her şey zaman tarafından kuşatılır. Nitekim mekân içinde olan her şey de mekân tarafından kuşatılmaktadır. Bunun gibi zaman zaruri olarak bir edilgi meydana getirir. Mesela, bütün, zamanın tesiri altında eskir ve

---

<sup>71</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, s. 191.

<sup>72</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, s. 211.

silinir gider. Zira zaman bizatihi tahribin sebebidir. Çünkü o hareketin sayıdır ve hareket de var olan bir şeyi bozar. Buradan ezeli olması sebebiyle ezeli varlıkların zamanda olmadıkları anlaşılır; zira zaman onları ne kuşatır ne de varlıklarını ölçer. Ezeli varlıklar zamanda olmadıkları için, zamanın ezeli varlıklar üzerinde bir tesiri yoktur.<sup>73</sup>

Aristoteles, zaman hakkında bu kadar mesele saydıktan sonra, son olarak zamanın yaratılıp yaratılmadığı meselesi üzerinde durur.

Aristo, zamanın bölünebilir bir şey olduğunu söyler.<sup>74</sup> Güç halinde olanın sonsuz, fiil haline gelenin sonlu olduğunu söyler. Aristo'ya göre sonsuzca bölünebilme imkânına sahip miktarlar sonsuz olduğundan, zaman da miktar olduğu için sonsuza bölünebilir ve dolayısıyla o da sonsuzdur.<sup>75</sup>

Zaman, harekete bağlı olduğundan ve hareket de sonsuz olduğundan dolayı zaman da hareket gibi sonsuz ve ezelidir. Buradan da zamanın sonsuz olduğu için yaratılmadığı sonucuna varılabilir.

Aristoteles, yukarıda da belirttiğimiz gibi “an”ın mahiyeti üzerinde çok durmuştur. An'ın zamanın parçası olup olmadığı konusunda çok irdelemiştir. Sonunda da “an”ın zamanın bir parçası olmadığı ancak “an”sız zamanın olamayacağı, sonucuna ulaşır.

---

<sup>73</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, s. 203.

<sup>74</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, s. 183.

<sup>75</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, s. 123.

## I. BÖLÜM

### İSLAM FİLOZOFLARINDA ZAMAN

#### a) Kindi

Kindi'nin hareket ve mekân konusundaki görüşlerine öncelik vererek, zaman hakkındaki düşüncelerini açıklamaya çalışacağız.

Felsefenin İslam kültürünün bir parçası olarak kabul edilmeye başlanması Kindi (801–873) sayesinde olmuştur. İlk Arap tarihçileri bundan dolayı ona “Arapların Filozofu” demişlerdir. Fikirlerinin Yeni Eflatuncu Aristoculuktan mülhem olduğu doğrudur; fakat bu görüşleri yeni bir çerçeveye soktuğu da bir gerçektir.<sup>76</sup>

Kindi'de de zaman, hareket ve mekân kavramları ayrılamaz bütündürler. Zamana anlayabilmemiz için öncelikle zamanı saymak için kullandığımız hareketi açıklamamız gerekmektedir.

Kindi, hareket konusunu müstakil bir risalede ele almak yerine farklı risalelerde izah etme yoluna gitmiştir.<sup>77</sup> Filozofumuza göre hareketi birkaç farklı şekilde tanımlayabiliriz: Hareket; bir nesnenin (zat) durumunun değişmesidir<sup>78</sup> veya durumların değişmesi, herhangi bir değişim olarak açıklar.<sup>79</sup>

Kindi'ye göre hareket beş kısma ayrılır:

1) Yer değiştirme hareketi: Bir cismin parçalarının, merkezinin veya bütünüünün yer değiştirmesidir.

2) Artma hareketi: Bir cismin niteliğini artarak varabileceği en son artma sınırına ulaşmasıdır.

3) Eksilme hareketi: Bu, tarifi ve mahiyeti itibari ile artmanın zıddıdır. Yani cismin niceliği eksilerek varabileceği en son eksilme sınırına ulaşmasıdır.

4) Dönüşün hareketi: Bir şey kendisiyle özdeş kaldığı halde bazı niteliklerinin değişmesidir. Mesela, beyaz tenli adamın renginin yolculuk, hastalık veya başka bir sebeple geçici olarak değişmesini örnek verebiliriz.

5) Oluş ve bozuluş hareketi: Bir şeyin özünün (cevher) değişerek başka bir öze dönüşmesidir. Mesela, besin olarak içilen nesnenin veya diğer besinlerin kana

---

<sup>76</sup> Şerif, M. M., **İslam Düşüncesi Tarihi**, İstanbul, 1990, C. II., s. 37.

<sup>77</sup> Şulul, Cevher, **Kindi Metafiziği**, İstanbul, 2003, s. 79.

<sup>78</sup> Kindi, **Felsefi Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2002, s. 214.

<sup>79</sup> Şulul, **a.g.e.**, s. 76 ; Kindi, **Risaleler**, s. 15, 49, 90.

dönüşmesini söyleyebiliriz. Bu hareket kana nispetle oluş, içilen nesneye nispetle bozuluş hareketidir.<sup>80</sup>

Kindi, oluş ve bozuluşun insanın sıcaklık ve soğukluktan meydana gelmesi gibi sadece cevherde bulunduğunu söyler. Ona göre insanın çürüyüp toprak olması gibi bu özellik de ancak cevherde bulunur. Artma ve eksilmeyi ise cisimlerin üzerinde bulunan artma ve eksilme gibi, ancak nicelik kategorisinde ele alır. Mesela, on metre uzunluğunda görünen bir cisim sonra dokuz metre olursa buna eksilme hareketi denir. O cisim on bir metre olursa buna da artma hareketi denir. Çünkü hareket sayı, zaman veya nicelik kategorisi altında bulunan diğer şeylerde meydana gelmişse büyüdüğünde artma, küçüldüğünde eksilme hareketi oluşur ve gerçekte bu hareket sadece büyüyen ve küçülen cevherlerin niceliği ile ilişkilidir. Çünkü birinin uzunluğu iki, diğerinin dört olan nesnelere ikisi de cevherdir. Dönüşün hareketi ise ancak cevherin niteliğine ilişkindir. Beyazın sonradan siyahlaşması, tatlının acılaşması bu tür harekete örnek verilebilir. Yer değiştirme hareketi de kendi içinde ikiye ayrılır:

a) Doğrusal hareket,

b) Dairesel hareket.<sup>81</sup>

Dairesel hareket de kendi içinde ikiye ayrılır; çünkü hareket, hareket edenin yerinin değil art arda parçalarının yerinin değişmesi şeklinde olur ve o zaman hareketli, yerinin değiştirmeden bir merkez etrafında hareket eder. Örnek verecek olursak, tabii varlıklardan olan feleğin hareketi, arazi varlıklardan değirmen taşının hareketi, yapay varlıklardan ise okçu ve zanaatkârların hareketlerini sayabiliriz. Hareket eden arabanın tekerleğinin hareketi gibi yer değiştirme hareketi, doğrusal ve dairesel hareketin bileşiminden oluşan bir harekettir. Doğrusal hareket için de iki şekilde olduğunu söyleyebiliriz; çünkü hareket, suyun ve atılan taşın hareketi gibi çevreden merkeze doğrudur ya da hava ve ateşin hareketi gibi merkezden çevreye doğrudur. Sağ, sol, ön, arka, üst ve alt doğrusal hareketin kısımlarıdır. Bu hareket türlerinin hepsi niteliğin değişmesi ve başkalaşmasıyla gerçekleşmektedir.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 214.

<sup>81</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 215.

<sup>82</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 215.

Kindi'nin hareket hakkındaki fikirlerini beyan ettikten sonra mekan hakkındaki fikirlerine geçebiliriz.

Kindi, mekânı, “Cismin sınırları arasındır. Bir görüşe göre, kuşatanla kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaşmasından ibarettir,”<sup>83</sup> diyerek tanımlar. Ancak mekân konusu belirsiz ve kapalı olduğu için bu konuda filozofların ihtilaf ettiklerini de belirtir.<sup>84</sup>

Kindi, bazı filozofların mekân hakkındaki tariflerini de şöyle dile getirir: “Bazılarına göre mekân, asla mevcut değildir. Eflatun gibi bazıları da onun cisim olduğunu söylemiştir. Bir kısım filozof, onun mevcut olup cisim olmadığını söylemişlerdir. Aristoteles ise “Mekân vardır ve apaçıktır” demiştir.”<sup>85</sup>

Bu görüşlere yer verdikten sonra Kindi, mekânın izahını yapmaya çalışır. Ona göre, mekânın varlığı apaçık bellidir. Cisimde artma, eksilme veya hareket olunca, bunlar cisimden daha büyük ve cismi kuşatan bir şeyde gerçekleşir. Bu cismi kuşatan şey mekân diye adlandırılır. Zira boşluğun bulunduğu yerde bazen hava, havanın bulunduğu yerde de bazen suyu görmek mümkündür. Yani bir kaba su girince hava çıkar, mekân kalır, bunlardan birinin bozulmasıyla o bozulmaz.<sup>86</sup>

Kindi, mekânın varlığını ispat konusunda yaptığı bu izahtan sonra mekânın ne olduğunu bilmemiz ve mekânın cisim olduğunu söyleyen muhaliflerin görüşlerine yer vererek bazı itirazlarda bulunur.

Bu bağlamda, eğer mekân cisim ise o halde cisim, cismi kabul eder ve cisim hem kabul eder hem de kabul edilir, sonsuza kadar bu böyle devam eder. Kindi, sonsuzluğun geçersiz olduğunda ihtilaf olmadığını belirterek, mekânın cisim olduğunu savunanların görüşünün geçersiz olduğunu söyler. Ona göre mekân, cisim değildir, aksine mekân, cismin dışında mekânın kuşattığı bir yüzeydir. Bu ifadeyi şöyle izaha çalışır: “Bilirsin ki eğer basit olan heyulanın boyu, eni ve derinliği bulunacak olursa ona cisim denilir. Eğer heyulanın derinliği olmayıp da boyu, eni bulunacak olursa ona yüzey denilir. Heyulanın eni ve derinliği olmaksızın sadece boyu bulunacak olursa ona da çizgi denilir. Mekân ise boyu, eni ve derinliği bulunan heyula türünden olmayıp aksine

---

<sup>83</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 187.

<sup>84</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 283.

<sup>85</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 284.

<sup>86</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 284.



derinliği bulunmaksızın boyu ve eni olan heyuladır. İŖte mekânın diğer mekân olmayan Ŗeylerden ayrıldığı mahiyet budur.”<sup>87</sup>

Kindi'nin mekân hakkında üzerinde durduğu bir baŖka konu ise mekânda hareketin mahiyeti üzerinedir. Devri ve düz hareket çeŖitlerinden yola çıkarak konuya açıklık getirir.

Kindi'ye göre, Allah bütün yaratıkları mekânda hareket eden varlıklar olarak yaratmıştır. Bu hareket için zıddı ya vardır ya yoktur, diyebiliriz. Zıt hareket düz harekettir. Yani bir yerde başlayıp baŖka bir yerde son bulan harekettir. Ŗüphesiz böyle bir hareketin zıddının bulunması mümkündür. Bu hareketin zıddı da ilk hareketin sona erdiği noktada başlayıp, onun baŖladıđı yerde son bulan harekettir. Zıddı olmayan hareket ise, bozuluŖa uğramayan gök cisimlerinin hareketidir.<sup>88</sup>

Dönen bir Ŗey ancak sabit bir merkezin çevresinde hareket etmek zorunda olduğu için, Allah evrenin ortasında sabit bir cisim var etmiştir. Bu sabit cisim yeryüzüdür; yeryüzünü de su küresi takip eder. Allah, onu merkezde sabit kılmak suretiyle, mekânından uzaklaŖan nesnelere merkeze doğru tabii hareketini sağlamak için cisimlerin merkez yönünde tabii hareketini zorunlu kılmıştır. Çünkü merkez yönündeki hareket zıddı bulunan bir harekettir. AteŖ ile havadaki aktif nitelik aynı olduğu için bu yüzden merkezden çevreye hareket eden sabit cisimler olarak yaratılmışlardır. Ayrıca hava ve ateŖ birbirlerine zıt unsurlar olduğu için, değişmenin bunların cüzlerinde olması gerekir. Bütün canlılarda niteliklerin hepsi mevcuttur; fert olarak bunlar bozulur, fakat Allah'ın her tür için belirlediği zamana kadar bu türler devam eder.<sup>89</sup>

Hareket, mekânda yani yer deđiŖtirme Ŗeklinde veya mekânda olmama Ŗeklinde olmak üzere ikiye ayrılır. Mekânda hareket her cisim için söz konusudur. Mekânda olmayan hareket ise artma, eksilme, oluŖ, bozuluŖ ve dönüŖüm hareketlerinden ibarettir.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 284.

<sup>88</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 237.

<sup>89</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 237.

<sup>90</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 237.

Kindi'ye göre zaman ise, başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir; bilfiil sonsuz zaman mümkün değildir.<sup>91</sup> Başka bir tanımda ise zamanı, hareketin saydığı yani belirlediği, cüzleri sabit olmayan kararsız süreç,<sup>92</sup> olarak tanımlamıştır.

Kindi, zaman hakkında filozofların ihtilafa düştüğünü, bazılarının ona hareketin kendisi derken, bazılarının da zamanın hareket olmadığını söylediklerini belirtir. Bu görüşlerin hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu bizim ayırmamız gerektiğini söyler.<sup>93</sup>

Kindi, bağlılığı her birinin varlığı diğeri ile anlaşılabilir iki şey arasındaki ilişki<sup>94</sup> olarak tanımlar. Bu bağlılıkla, Kindi, daha sonra Einstein'ın yıkacağı, Galileo ve Newton tarafından formüle edilen klasik mekanik ve fiziğin tersine varlıkların, zaman ve mekânın, mutlak varlığa sahip olmadıklarını savunur.<sup>95</sup> Kindi'ye göre, eğer hareket eden yani değişikliğe uğrayan cisim yoksa hareket de yoktur. Eğer zaman varsa hareket vardır, hareket varsa cisim vardır. Eğer zaman yoksa hareketin saydığı süreç de olmayacaktır.<sup>96</sup>

Kindi'ye göre, bir şeyde meydana gelen hareket, hareket eden o şeyin özelliklerinde bulunur. O hareket o türden herhangi bir şeyde değil, sadece o şeyde bulunur. Zamana gelince, zaman ise her şeyde bir şekilde ve bir tarzda bulunur. Varlığın değişimi ile zamanda bir değişim olmaz. Bununla, zamanın hareket olmadığını ve zamanı hareket sayanların düştükleri hatayı ortaya çıkardığını düşünür. Yine, harekete ilişkin olan hızlilik ve yavaşlık ancak zamanla bilinir. Çünkü biz hareketin uzun sürmesine yavaşlık, kısa sürmesine de hızlilik adını veriyoruz, böylece bu fikri de açığa çıkarmış oluyoruz.<sup>97</sup>

Kindi zamanın mahiyeti konusunu açıklarken “an” a yer verir. Ona göre, “an” geçmişle geleceğe bağlayan bir şeydir. Ancak geçmişle gelecek arasındaki “an” ın sürekliliği yoktur. Çünkü biz onun varlığını düşünmeden önce o sona ermektedir. İşte bu “an” zaman değildir. Fakat bir “an” ile diğer “an” arasındaki mesafe akılda

---

<sup>91</sup> Şulul, a.g.e., s. 82.

<sup>92</sup> Kindi, a.g.e., s. 187.

<sup>93</sup> Kindi, a.g.e., s. 284.

<sup>94</sup> Şulul, a.g.e., s. 82.; Kindi, **Risaleler**, s. 60.

<sup>95</sup> Bayraktar, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara, 2001, s. 171.

<sup>96</sup> Şulul, a.g.e., s. 82.; Kindi, **Risaleler**, s. 84.

<sup>97</sup> Kindi, a.g.e., s. 285.

tasarlanacak olursa, ikisinin arasında zamanın bulunduğunu varsayabiliriz ve bunu, zamanın öncelik ve sonralıktan başka bir şey olmadığına delili olarak saymalıyız.<sup>98</sup>

Zaman, sayıdan başka bir şey değildir ve zaman hareketi sayan (belirleyen) bir sayıdır, diyebiliriz. Dilbilimcilere göre biri kesintili, diğeri kesintisiz olmak üzere iki tür sayılan vardır diyen Kindi'ye göre, zaman kesintili olmayıp kesintisiz sayılanlardandır. Kesintisiz denilen zamanın tanımı de geçmiş ile gelecek arasında birleştiren hayali “an”dan ibarettir.<sup>99</sup>

Kindi, bölünmeyen nesneye “bir” der ve bu nesnenin ne bilfiil ne de bilkuvve bölünemediğini belirtir. Mesela elmas taşı sert olduğu için bölünmez fakat cisim olması açısından zorunlu olarak parçalarının olması çokluk ifade eder. Bazı nesnelere de çok küçük olduğu için ve onu bölüp parçalayacak alet bulunmadığı için “bölünmez” diye nitelenir. Fakat o, ne kadar küçük olursa olsun bir niceliktir ve parçaları vardır, dolayısıyla çokluk ifade eder. Zaman ise “an”lar sayesinde çokluk anlamı taşır. “An”lar çizginin sınırlarının nokta ile belirlenmesi gibi zamanın sınırlarını belirlemektedir.<sup>100</sup>

Kindi'ye göre, kendisi ve başkası gibi bir parçası olmayan bölünmez ve kesintili nicelikler de bir ile ifade edilir. Bunlar çizgi ve an olmak üzere ikiye ayrılır. Çizginin konumu vardır, fakat parçası yoktur. Çizginin sınırı olan işaret yani nokta da bu kategoridedir. Çünkü nokta işareti bir boyutun sınırıdır; boyutun sınırına ise yine aynı şekilde boyut diyemeyiz. İşte zamanın sınırı olarak kabul edilen “an” da böyledir, geçmiş ve gelecek arasında ortak bir sınır oluşturan an, bu açıdan ele alındığında çokluk ifade etmektedir.<sup>101</sup>

Kindi, zamanı kesintisiz nicelikler arasında zikreder. Çünkü zamanı tam olarak gösterecek bir boyut yoktur. Nitekim “zamandan daha uzun veya daha kısa bir cisim” gibi bir kıyas yapamayız. Böylece uzun ve kısa terimlerinin sadece aynı cinsten olanlara yükleyebileceğimiz kavramlar olduğu açıklığa kavuşmuş olur. Yani cisim ancak cisimle, yüzey yüzeyle, mekân mekânla, zaman da zamanla kıyaslanır.<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 285.

<sup>99</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 285.

<sup>100</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 179.

<sup>101</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 180.

<sup>102</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 175.

Zaman ve hareket arasındaki ilişki konusuna da yer veren Kindi, bu ilişkiyi izah etmeye çalışır.

Ona göre; zaman, âlemin var oluş sürecidir. Eğer zaman için sonlu dersek, mahiyeti itibari ile cisim de sonlu olacaktır. Çünkü zaman cisim ve hareketten bağımsız olarak mevcut değildir. Bundan yola çıkarak zamansız cisim yoktur, dersek tutarsız bir çıkarım yapmış olmayız. Çünkü zaman, hareketin sayısının oluşturduğu bir süreçtir. Yani hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur. Kindi'ye göre hareket, herhangi bir değişimdir. Cismin merkezinin, cüzlerinin veya bütününün yer değiştirmesi, yer değiştirme hareketidir. Her değişim, cismin sürecini belirler ve her değişim bir zamana bağlıdır.<sup>103</sup>

Bu ilişkiyi belirttikten sonra Kindi, zaman, hareket ve cisim kavramlarının öncelik ve sonralığını izah etmeye başlar.

Ona göre zaman, zorunlu olarak hareketten ve cisimden önce gelemez. Çünkü hareketsiz zaman ve cisim olmadığı gibi, cisimsiz hareket ve zamansız cisim de olamaz. Zaman, cismin var oluş sürecidir, demiştik. Bununla, cismin varlık kazandığı süreç kastedilir. Cisim daima hareket ile birlikte bulunacağından hiçbir cisim hareketsiz var olamaz. Cisimden ayrı var olmayan süreci, daima cisimden ayrılmayan hareket belirler. O halde cisim asla zamandan önce gelemez; cisim, hareket ve zaman kavramlarından hiçbiri diğerinden önce değildir.<sup>104</sup>

Kindi, bu izahları yaptıktan sonra âlemin ve zamanın sonluluğunu ispat etme üzerinde durur. Yukarıda anlattığımız açıklamalardan, daha önce nicelik kategorisinde ele alınan zamanın kesinlikle sonsuz olamayacağını anlıyoruz.

Kindi, zamanın geçmişte ve gelecekte bilfiil sonsuz olamayacağını söyleyerek zamanın sonsuzluğunu savunanlara reddiyelerle cevap verir. Ona göre, “her zaman diliminden önce bir zaman diliminin var olduğunu kabul edersek ve kendisinden önce zaman bulunmayan bir noktaya varılabilirse ki bununla kendisinden önce başka bir sürecin bulunması imkânsız olan bir dilimi kast eder. Böylece her zaman diliminin ardından sonsuza dek sürüp giden dilimler varsa hiçbir zaman belirlenen o noktaya varılamayacaktır. Çünkü ulaşılmak istenen noktadan önceki sonsuz zaman, ondan

---

<sup>103</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 151.

<sup>104</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 152.

sonraki sonsuz zamana eşittir. Sonsuzdan belirli bir noktaya kadar olan, zaman biliniyorsa, bu bilinen zamandan sonsuz doğru uzanan zamanın da biliniyor olması gerekir. Bu durum, “sonsuz sonludur” anlamına geleceğinden imkânsız bir çelişkidir.<sup>105</sup>

Kindi’ye göre belirli bir zamana ulaşamıyorsa ondan öncekine, daha öncekine ve sonsuza dek hiçbirine ulaşamaz. Zaten sonsuz olan bir mesafe kat edilemez. Bu mesafe kat edilemezse belirli bir noktaya da varılamaz. Fakat gerçekte belirli bir zaman mevcuttur. O halde zaman için, sonsuzluğun dilimi değil, aksine zorunlu olarak sonluluğun dilimidir, dememiz mümkündür.<sup>106</sup>

Gelecek zamanın da bilfiil sonsuz olması mümkün değildir. Yukarıda anlattığımız gibi, geçmişte sınırlı bir zamana ulaşmak imkânsız ise zaman sonludur diyebiliriz. Oysa zamanlar birbirinin ardından gelir. Daha önce zamanın muttasıl olduğundan (yani kesintisiz) bahsetmiştik. Sınırlı, sonlu bir zamana başka bir zaman eklenince toplamlarının ki de eklenenin ki de sınırlı olur. Zamanın kesintisiz olma niceliği, geçmiş ve gelecek zaman arasında ortak bir sınır bulunduğunu bize açıklar. Zamanın ortak sınırı, geçmişin sonu ve geleceğin ilki olan “an”dır. Her sınırlı zamanın biri başlangıçtan, biri sondan olmak üzere iki sonu vardır. İki sınırlı zaman, ortak bir sonda birleşiyorlarsa öteki sonları da sınırlı ve belli demektir. Kindi, “sınırlı iki zamanın toplamı, sonları itibari ile sınırsızdır; dolayısıyla toplamının sonları sınırsızdır, oysa sonları sınırlıdır” şeklindeki bir iddianın çelişik olduğu için, kabulünü mümkün görmez. Çünkü sınırlı bir zamana sınırlı bir zaman eklenince toplamlarının sınırsız olması mümkün değildir. Sınırlı bir zamana sınırlı zaman eklenince sonları itibari ile hepside sınırlı olur. O zaman biz, gelecek zamanın bilfiil sonsuz olması mümkün değildir, diye bir sonuca varabiliriz.<sup>107</sup>

Kindi’nin başlangıcı itibariyle zamanın sonsuz olmasını imkânsız olarak kabul ettiğini söylemiştik. Ona göre, zaman, başlangıcı itibariyle sonsuz olsaydı, varsayılan belirli bir zamana asla ulaşamazdı. Çünkü sonsuzdan, varsayılan belirli bir zamana doğru gidildiğinde bu mesafe eşit sayıdaki zaman dilimlerinden ibarettir. Eğer sonsuz zaman ile varsayılan zaman arasındaki mesafe belli ise, varsayılan zamandan başlayarak geçmişe doğru uzanan sonsuz zaman ile varsayılan zaman arasındaki mesafe de eşit

---

<sup>105</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 154.

<sup>106</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 154.

<sup>107</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 154.

olacaktır. Çünkü sonsuzdan varsayılan zamana doğru gelen ile varsayılan noktadan sonsuza doğru giden aynı zamandır. Bu ifadeden, sonlu bir sayıya eşit olan sayı da sonlu olacaktır, çıkarımına ulaşabiliriz. Çünkü eşit sayılardan biri diğerinden bir birim dahi fazla olamaz. Bu da bize, sonsuz olan zamanın sonlu olduğunu gösterir ve bu imkânsız bir çelişkidir. Öyleyse, mahiyeti itibariyle zaman sonludur, dememiz gerekmektedir.<sup>108</sup>

Çağının fizik bilgisinden yola çıkarak zamanı, farklı açılardan betimlemeye çalışan Kindi, zaman kavramından yola çıkarak âlemin sonluluğunu ispat etmeye çalışarak amacını ortaya koyar. Çünkü âlemin sonlu olduğunu ispat etmenin bir yolu da zamanın sonlu olduğunu ispat etmekle mümkün olur. Kindi, bu ispatı yaparken cisim ve hareket kavramlarında olduğu gibi, karşıt görüşleri tek tek ele alarak, çelişik sonuçlara götürdüğünü bazen kıyasa bazen de farazi önermelere başvurarak ispat etmeye çalıştığını görüyoruz.<sup>109</sup>

Kindi, zamanı açıklamadan önce mekân ve hareketle işe başlar. Ona göre, mekân, cismin sınırları arasındadır. Hareket ise, durumların değişmesi, herhangi bir değişim gibi açıklar. Zaman kavramını da, hareketi sayan yani belirleyen bir sayı olarak tanımlandığını gördük. Kindi'yi diğer filozoflardan ayıran şey ise, onun sonsuzluk fikrini kabul etmemesidir.

### **b) Farabi**

Farabi'nin(870–950) felsefî değeri tartışılmazdır. Ortaçağ düşüncesi de Farabi'den etkilenmiş ve iki temel konusunu Farabi'den almıştır. Birincisi, Aristocu mufarik (ayrık) akıllar kozmolojisinin Plotinus'çu sudur öğretisine uyarlamasını temel alan bir evren tasavvurudur. İkincisi, Aristocu ampirizm Plâtoncu idealar teorisinin özgün bir sentezidir.

İnsanın bilkuvve akli ile ayrık Faal akıl arasında soyutlanmış, duyulardan elde edilmiş bilgi ile akli sezginin (faal akıl tarafından aydınlanma) birleştiği yerde “müstefad” (kazanılmış) akli dâhil ederek Farabi, kozmoloji için yaptığı gibi bilgi öğretisi içinde Aristoculukla Plâtonculuğun uyuşmasına katkıda bulunmuştur.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Kindi, **a.g.e.**, s. 205.

<sup>109</sup> Şulul, **a.g.e.**, s. 84.

<sup>110</sup> Libera, Alain de, **Ortaçağ Felsefesi**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2005, s. 111.

Diğer Meşşai filozoflarda olduğu gibi Farabi’de de önce hareket ve mekân kavramları üzerinde durmaya çalışacağız.

Farabi, hareketi cismin yer değiştirmesi olarak tanımlar. Ona göre semavi cisimlerin hareketleri yer değiştirmeyen (vaz’i) ve dairevi hareketlerdir. Kevn ve fesada tabii olan ay altı varlıkların hareketi ise mekâna bağlıdır.<sup>111</sup> Dairesel hareketler diğer hareketlere benzemezler. Zaman da sadece bu semavi cisimlerin hareketlerinde meydana gelir.<sup>112</sup> Bu cümleden zamanın harekete bağlı olduğunu savunduğunu anlıyoruz. Hareket varsa hareketin başlamasıyla zaman da başlar, hareketin bitmesiyle de zaman sona erer.<sup>113</sup> Farabi hareket hakkındaki fikirlerini Aristo’dan etkilenecek oluşturur. Farabi’ye göre mekân ve hareket birer ilinedir. Farabi hareketi göksel ve yersel olarak düşünür. Sürekli ve öncesiz küresel olan hareketin göksel hareket olduğunu ileri sürer.<sup>114</sup>

Farabi’ye göre her cisimde bizzat hareket kaynağı olan bir kuvve vardır ve türlerin çeşitliliği cisimlerdeki bu hareket ettirici maddelerin çeşitliliğinin sonucudur. Feleğin cevherine hareket girmez. Hareket, ancak onun cevheri meydana geldiğinde ona arız olur. Bundan dolayı felek harekette ve zamandadır denilmez, belki hareket ile zaman birliktedir, denir.<sup>115</sup>

Farabi, yersel hareketi ise var oluş biçimine göre döngü, uzamsal (oluşup bozulan hareketler), nicel ve nitel olarak, hareket ilkesi açısından ise doğal, istençli ve zoraki hareket olarak bölümlere ayırır. Doğal hareketi, doğal nesnelere hareketi, istençli hareketi hayvanlara, insanlara ve gök kürelerine ait olan nefsanî hareket, zoraki hareketi ise bir cismi doğal yerinden uzaklaştırma hareketi şeklinde açıklar.<sup>116</sup>

Farabi, oluşan ve bozulan varlıkların hareketini mekâna bağlı bir hareket olarak tanımlar. Nitelik, nicelik ve doğrusal hareket gibi hareketler basit cisimlerde bulunması zorunlu hareketlerdir. Basit cisimlerin hareketi ikiye ayrılır; a) merkezden çevreye olan hareket; b) çevreden merkeze olan harekettir. Bu bağlamda bileşik nesnelere hareketi

---

<sup>111</sup> Aydın, İ. Hakkı, **Farabi’de Metafizik Düşünce**, İstanbul, 2003, s. 191.; Farabi, **Uyunu’l Mesail**, s. 60.; **Da’va Kalbi’ye**, s. 6–7.

<sup>112</sup> Aydın, **a.g.e.**, s. 191.; Farabi, **Da’va Kalbi’ye**, s. 7.

<sup>113</sup> Aydın, **a.g.e.**, s. 191.

<sup>114</sup> Dağ, Mehmet, **Farabi’nin İki Yapıtı; “Uyun’ul Mesail fi’l-Mantık ve Mebadi’el- Felsefe, el Kadime”**, OMÜİFD, S. 14–15.; Samsun, 2003, s. 31.

<sup>115</sup> Sunar, Cavit, **İslam’da Felsefe ve Farabi**, İstanbul, 2004, s. 109.

<sup>116</sup> Dağ, **a.g.m.**, s. 81.

ise basit olan dört unsurdan hangisinin o nesneye üstün geldiğine göre belirlenir. Ona göre, hareket sükûnun ilkesi, şayet dıştan veya irade gücüyle değilse “tabiat” adı verilir. İrade dışı hareketlere de “nebatî nefis” denir. Yine iradeli hareket bir çeşit veya çok çeşitli ise “hayvani nefis” ve “feleki nefis” olarak adlandırılır.

Farabî’ye göre dairevi hareketin dışında hiçbir hareket sürekli değildir. İleriki satırlarımızda da değineceğimiz gibi, zaman kavramı da dairevi hareketle ilgilidir. Doğrusal hareketin ise ne bir yöne yönelişinde ne geri dönüşünde ne de geri dönerken bir açı meydana getirişinde süreklilik söz konusudur.<sup>117</sup>

Farabî, Uyunü’l – Mesail adlı risalesinde ise mekânı; “kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi” olarak tanımlar.<sup>118</sup> Cismi kuşatmış olan cismin sathına da mekân denir. Elin içine alınana bir yüzüğü kuşatan, kapsamına alan avucumuz yüzüğün mekânıdır.<sup>119</sup>

Farabî’de mekân kategorisi, bir cismin kendi mekânına nispet edilmesidir. Bu kategori, bizzat mekân olmadığı gibi cisimle mekânın terkibi de değildir. Kısaca bu kategori, “o nerededir?” sorusuna karşılık, cevap olan kategoridir. Mesela “okuldadır” denildiğinde, mekân kategorisi okulun bizzat kendisi değil, “okuldadır” cevabından anlaşılan şeydir. Çünkü burada “da” okula olan nispeti ifade eder.

Farabî, mekânın ikiye ayrıldığını söyler: a) bizatihi mekân; buna örnek olarak evdedir, okuldadır gibi ifadeleri söyleyebiliriz. b) izafî mekân; üstte, altta, en üstte, ortada, arkada, solda vb. gibi ifadeleri örnek verebiliriz. Farabî’ye göre cisim ya izafî mekânda ya da bizatihi mekânda bulunur.<sup>120</sup>

Farabî’ye göre zaman, feleğin hareketinin sayısıdır. Yüce Yaratıcı zaman olmadan bir anda feleği yaratmış, feleğin hareketi sonunda da zaman meydana gelmiştir. Bir şeyden meydana gelen, o şeyi kuşatmaz. Zaman yokken âlem var oldu, âlemin var olmasıyla zaman meydana geldi. Farabî, zamanın başlangıcı olmadığını

---

<sup>117</sup> Kaya, Mahmut, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, “Uyunü’l Mesail”, İstanbul, 2003, s. 121, 122, 123.

<sup>118</sup> Kaya, a.g.e., s. 122.

<sup>119</sup> Aydın, a.g.e., s. 110.

<sup>120</sup> Çapak, İbrahim, **Stoa Mantığı ve Farabî’ye Etkisi**, Ankara, 2006, s. 129.; Farabî, **Kategoriler**, s. 290, 291.; Keklik, **İslam Mantık Tarihi**, C. II., s. 48, 50.



kabul eden Aristo'dan zamanın ve hareketin bir başlangıcı olduğunu kabul ederek ayrılır.<sup>121</sup>

Farabi, zaman kategorisini, bir şeyin sınırlı bir zamana nispetidir, diyerek tanımlar ve zamanın varlık, başlangıç ve sonunun kendisine nispet edilen şeyin başlangıç ve sonuna denk geldiğini savunur. Başka bir tanımda da, "bu zaman kendisine nispet edilen şeyin bir cüz'ü olabilir" der.

Farabi'ye göre zamanın meta manası bizzat zaman değildir, bazı filozofların dediği gibi cevher ve zamandan mürekkep değildir. Meta lafzı, çoğunluğa göre sınırlı bir zaman için sorulan sorudur.

Farabi'de sınırlı zaman; geçmiş ve gelecek zaman istikametinde içinde bulunduğumuz andan uzaklığına göre sınırlanan zamandır. Bu uzaklıkların ne zaman bulunduğu fark etmeden meşhur bir isimle anıldığını söyler. Mesela, geçmişteki uzaklık için dün, geçen yıl, bir yıldan beri vs. gibi isimler, gelecekteki uzaklık için de yarın, gelecek yıl, bir yıla kadar vs. gibi isimlerle göstermek böyledir.

Farabi'ye göre, herhangi bir olayı anlattığımızda falan savaş sırasında oldu ya da filan hükümdar döneminde oldu dediğimizde anlattığımız olayın şu andan ne kadar uzakta meydana geldiğini tahin etmiş oluruz. Sınırlı zaman içinde meydana gelen olayın birinci ve ikinci olmak üzere iki zamanı vardır. Birinci zaman kendi içinde meydana gelen şeyin varlığına tabi olan, ona uyan ve ondan ayrılmayan zamandır. İkinci sınırlı zaman ise birinciden daha büyüktür ve birinci onun bir parçasıdır. Şu senenin şu ayının filan gününün şu altı saatinde bir savaş olması gibi bir ifadeyi örnek verebiliriz. Farabi'ye göre bu savaşın birinci zamanı şu altı saatte mukayyet olan zamandır. Şu gün, şu ay, şu sene ise o savaşın ikinci zamanlarıdır.

Dikkat edilirse, savaş ikinci zamanı olan falan senede olmuştur diyoruz. Fakat o senenin bir ayında ve o ayın bir gününde meydana geldiği halde burada esas olan savaşın varlığı ile uyuşan zaman, o günün belirtilen altı saatidir. Burada olay büyük zamandır. Çünkü olay başlangıç ve sonu itibari ile uyuştugu, kendisinden ayrılmayan ve daha büyük bir zamanın bir parçası içinde olmuştur. Daha büyük zaman olayın ikinci zamanıdır. Olayın meydana geldiği yani büyük zamanın bir parçası olan zaman ise olayın birinci zamanıdır.

---

<sup>121</sup> Aydın, a.g.e., s. 190-193.

Bir olayın başlangıcı ve sonu yani iki ucu hakkında “ne zaman?” sorusu sorulabilir. Başlangıcı hakkında sorulan soruya, vakitle cevap verilir. Yine sonucu hakkında sorulan soruya da vakitle cevap verilir. Örneğin birinin doğum yılını sormak ve tarihini söylemek başlangıca, ölüm yılını sormak ve vaktini söylemek de sonuç hakkında bizi bilgilendirir.

Farabi’ye göre meta kategorisinin çeşitleri bunlardan ibarettir. Farabi, bu arada bir şeyin varlığı ile ilgili olan ölçülü zamana işaret eder. Ona göre bu ölçülü zaman meta kategorisinde değil, kemiyet kategorisine girer. Mesela, falan ne kadar yaşadı, diye sorulunca yüz yıl diye cevap verilirse, bu cevap o kimsenin varlığı için ölçülü bir zamandır.<sup>122</sup>

Farabi hareketle ilgili birçok kavramın ortaya çıktığını ve bunlardan birinin zaman olduğunu söyler. Zamanın kesitine “an” denir. Zaman bakımından hareketin bir başlangıç ve sonunun bulunmasını imkânsız olarak gördüğü için bu şekilde hareket eden ve onu hareket ettiren birinin bulunmasını zorunlu görür. Hareket ettirenin kendisi de hareket ediyorsa, onun da bir hareket ettirene ihtiyacı var demektir. Çünkü hareket eden hareket ettirensiz düşünülemez ve hiçbir şey kendiliğinden hareket edemez. Bu açıklamalardan sonsuz hareketin mümkün olmadığını anlıyoruz. Nesnelere bir ölçüsü ve sayıların bir düzeni vardır. Bunların sonsuza dek bilfiil meydana gelmeleri mümkün değildir. Boşlukta ve dolulukta sonsuz bir boyut (bu’ d) olamaz; çünkü varlığın sonsuz olması imkânsızdır.<sup>123</sup>

Farabi, zamanın harekete bağlı olduğunu savunan filozoflarımızdandır. Ona göre, hareket varsa, hareketin başlamasıyla zaman da başlamış demektir. Bu konu hakkındaki fikirlerini Farabi, Aristoteles’ten etkilenecek oluşturur. Ancak zaman konusunda Aristo’dan farklı fikirler ortaya koyar. Mesela Aristo zamanın başlangıcı olmadığı fikrindeyken, Farabi bunu kabul etmeyerek zamanın ve dolayısıyla hareketin bir başlangıcı olduğunu kabul eder.

### c) İbn Sina

İbn Sina’nın (980–1037) zaman hakkındaki görüşlerine yer vermeden önce, zaman kavramıyla ilgili olan Hareket ve Mekân kavramlarını tanımlamaya çalışacağız.

---

<sup>122</sup> Bolay, Naci, **Farabi ve İbn Sina’da Kavram Anlayışı**, İstanbul, 1990, s. 51–53.

<sup>123</sup> Kaya, a.g.e., s. 123.

İbn Sina, durağanlığı hareketin yokluğu olarak tanımlar, bu yüzden önceliği harekete vererek onu tanımlamaya başlar.

“Zaman, tanımında hareketin alınması zorunlu olan şeylerden olmasaydı; bitişme ve derecelenmenin tanımlarında bazen zaman bulunmasaydı ve yine ‘bir defada’ nın tanımında ‘An’ bazen alınmasaydı, -zira “zaman, An’da olandır” denilir ve ‘an’ın tamamında zaman bulunur. Çünkü onun bir ucudur ve de hareketin tanımında zaman bulunur- bizim için; hareket, zamanda veya bitişik olarak ya da bir defada olmaksızın kuvveden fiile çıkıştır”.<sup>124</sup>

İbn Sina, doğa kavramını, “içinde olduğu şeyde arazi bakımdan değil de zati bakımdan olan hareketin ve durağanlığın ilk ilkesi” olarak tanımlar. Buna göre eğer doğa bizzat hareketin ilkesi ise doğa hakkında bilgi sahibi olmak isteyen kaçınılmaz olarak onun tanımının içinde yer alan hareketin bilgisine de sahip olmak zorundadır.<sup>125</sup>

İbn Sina’ya göre kendinde hareket bilfiil oluşur. Çünkü karşısında kuvve vardır. Şeyin fiili ve yetkinliği hareket olarak adlandırılırken bu açıdan diğer yetkinliklerle ortaktır. Fakat başka yetkinlikler meydana geldiğinde, onlarla şey bilfiil hale gelir ve sonrasında onda bu fiille ilgili olan bilkuvve hiçbir şey bulunmaz. Bu söylediklerini de şöyle bir örnek vererek açıklamaya çalışır: “ siyah olan bilfiil siyah olduğu zaman, kendisi için olan siyahlık grubundan geride herhangi bir bilkuvve siyahlık kalmaz”.<sup>126</sup>

Hareketin kendisinin bilfiil sabit olmayan bir doğası olduğu için tanımlarken farklı veya benzer tanımlara başvurulmuştur. Bu tanımlardan biri de hareketi başkalaşma olarak tanımlamaktır. Bu tanım halin başkalaşmasını ( değişimini) ve olanı başkasına vermeyi zorunlu kılmaktadır. Fakat bu tanımda başkalaşmayı vermeyi zorunlu kılanın, kendisinde başkalaşma olmasına gerek olmadığını dikkate almamışlardır. Çünkü bir şey veren her şey, bizzat o şey olmaz. Diğer bir tanım ise; hareketi sınırlanmamış bir doğa olarak tanımlar. Bu durumun bir sıfatı varsa özel olmayan bir sıfatı olması daha uygundur. Diğer bir tanım ise, hareketin eşitlikten çıkmış olduğuna dairdir. Hareketin parçalarının ve hallerinin farklı zamanlarda değişime uğradığı için eşit olması mümkün değildir. İbn Sina, bunu çelişki olarak görür. Ona göre hareketin bir halden yok olup başka bir halde olma tanımı da yanlıştır. Çünkü yok olma

---

<sup>124</sup> İbn Sina, **Kitabu’ş Şifa, Fizik I**, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul, 2004, s. 100.

<sup>125</sup> Macit, Muhittin, **İbn Sina’da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri**, s. 181.; İbn Sina, **Fizik, I**, s. 35.

<sup>126</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 101.

ve yol tutmanın hareketle bağıntısı cinsin veya cinse benzeyenin bağıntısı gibi değil, eş anlamlı kelimelerin birbirlerine bağıntıları gibidir. Zira bu iki kelime ve hareket kelimesi önce mekân değişikliği için söylenmiş, sonra anlamları hallere de taşınmıştır.<sup>127</sup>

Kendisine hareket isminin konulması en uygun olan ve hareketlide var olan hareket anlamını, mesafenin ilk ucunda ve gaye yanında meydana gelmediği zamanki ortada bulunma hali olarak tanımlar. Hareketin varsayılan herhangi bir vakitte meydana gelişi herhangi bir mesafeyi kat ettiği için buna kat etmedeki boyut diyebiliriz. Bu ortada olma hareketin suretidir ve hareketliye gereken, hareketli olduğu sürece kesinlikle değişmeyen aynı niteliklidir. Hareketin bu nitelikte olması, sadece bir sınırdaki bununla nitelenmediği, hangi sınırdaki olursa olsun ona sürekli gerekli olan tek bir durumdur ve bu gerçekte hareketin ilk yetkinliğidir. Hareketlinin mesafeyi kat ettiği zamanki bu meydana geliş ise ikinci yetkinliktir. Her hareket bir zamandır denildiğinde ise ya bir kat etme hareketiyle başlangıç ve son arasında bulunan bir şeyin hali dikkate alınır ki işte bu şeyin hali bir zamandır, ya da hareketin birinci yetkinlik olması dikkate alınır ki bu durumda onun bir zamanda oluşu, zamanla örtüşmekten ayrı olamaması anlamına gelir. Bundan kaçınılmaz olarak zamanın sonradan var olduğu sonucu ortaya çıkar. Yoksa hareketin, bu zamanın her anında sabit olup onda sürekli olduğu anlamı çıkmaz.<sup>128</sup>

Hareket altı durumla ilgilidir. Bunlar: Hareketli, hareket ettiren, içinde hareket olan, hareket kendisinden olan, kendisine doğru hareket olan ve zamandır. Hareketin, hareket ettirenle ilişkisi iki sebeptedir: Ya hareket, doğal cisim olması bakımından hareketlinin zatındandır, ya da bir sebepten meydana gelmesiyledir. Şeyin zatının, şeyin hareketinin sebebi olması mümkün değildir.<sup>129</sup>

Her hareketin hareket ettiricisi vardır. Çünkü cisim, cisim olduğu için veya cisim olmadığı için hareket eder. Cisim olduğu için hareket ederse, her cismin hareket etmesi zorunlu olur. Tabiat icabı olan muharrikler, hareket etmeyen bir ilk muharrikte son bulur. Aksi takdirde hareketler ve hareket ettiriciler sonsuza kadar devam ederdi. Bu da cisimlerde sonsuza uzanırdı ve böylece sonsuz hacimleri olurdu. Bu ise imkânsızdır.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 102.

<sup>128</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 104.

<sup>129</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 107.

<sup>130</sup> İbn Sina, **Risaleler**, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaoğlu, Ankara, 2004, s. 106.

Hareket ilkesini içeren her cismin hareketi ya doğrusaldır ya da daireseldir. Doğrusal hareketin ilkesi olanın, dairesel hareketin de ilkesi olması imkânsızdır. Fakat başka bir durumda ‘hareketsizlik’ in ilkesi olması böyle değildir. Çünkü hareketsizlik, doğrusal hareketin amacıdır. Dairesel hareket ise, sırf dairesel hareket olduğu için doğrusal hareketin amacı değildir. Tek bir cisimde iki tabii eğilimden birisi diğerine yol açacak olursa, tabii cismin ya doğrusal bir hareket ilkesine mahsus olması ya da dairesel bir hareket ilkesine mahsus olması gerekir. Doğrusal olan her hareket ya merkeze ve ortaya doğrudur ya da merkezden çevresine doğrudur. Basit ve tabii olan her hareket ya ortanın üzerindedir ya da ortaya doğrudur. Ortanın üzerinde olan ağırlık ve hafiflikle ilişkilendirilemez. Ortadan olan hareket hafiflikle ilişkilendirilir, ortaya doğru olan hareket de ağırlıkla ilişkilendirilir.<sup>131</sup>

İbn Sina, her hareketli için bir hareket ettirici vardır, savını kanıtlama adına kendi argümanını şöyle ortaya koyar: “Her hareketli bölünmüştür ve onun durağan olarak vehmedilmeleri kendilerindeki cisimlik doğasını engellemeyen parçaları vardır. Eğer engellerse, bu doğaya ilave edilmiş bir durumu engeller. Bir şeyin vehmedilmesi, doğa bakımından mümkün olan bir vehmetme olduğu için onun doğasını engellemez. Hareketlinin bir parçasını cisim olması bakımından durağan olarak vehmetmek, yalnızca bir şartla imkânsız olan bir vehmetmedir; bu parça, bu bütün değildir. Dolayısıyla kendiliğinden hareketli olan her şeyin, kendisi değil dahası, ondan başka bir durağan (hareketsiz) olarak varsayılmıştır. Her cisim, kendi parçası hareketsiz olarak varsayılır ise, nedenin nedenliyi gerektirdiği gibi, bütünün hareketsizliğini gerektirir. Çünkü bütün için olan durağanlık, varsayımsal ya da başka bir şekilde parçaları meydana geldiği zaman, parçaların hareketsizliğinin toplamıdır. Bu durumda kendiliğinden hareketli olan hiçbir cisim yoktur”, diyerek cümlelerini tamamlar.<sup>132</sup>

İbn Sina’yı mekân hakkında konuşmaya iten sebeplerden biri, mekânın zamanla ilişkisidir. Daha önce hareketle ilgili filozofumuzun düşüncelerine yer verirken, zamanı tanımlamaya başlamadan önce hareket ve mekânın zamanla bağlantılı olduğundan bahsetmiştik.

İbn Sina, mekân hakkındaki sözlerine mekânın var olup olmadığı açısından bir incelemeyle başlar. Biz mekân isminden onun zatını değil, cisimle birlikte olan, cismin kendisinde durağan olması ve ondan, ona doğru hareketle yer değiştirmesi bakımından

<sup>131</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 107.

<sup>132</sup> İbn Sina, **Kıtabu’ş-Şifa, Fizik I**, s. 109.

bir bağıntıyı anlarız. Çünkü şeyin varlığını araştırmak bazen şeyin mahiyetinin incelenmesinden sonra olurken, bazen de mahiyetinin incelenmesinden sonra olur,<sup>133</sup> diyerek tanımın kendiliğinden ortaya çıkabileceğinin altını çizer.

Mekân kelimesi halk arasında iki şekilde kullanılır. Birincisi, mekânla bir şeyin üzerinde karar kıldığı şey kastedilir. İkincisi insan için ev gibi, bir şeyi kuşatan varlığı kastedilir. Her ne kadar üzerinde bir ittifak sağlanamazsa da mekân, bir şeyin içinde bulunduğu şeydir. Filozoflar, mekân isminin ikinci anlamı için bazı nitelikler bulmuşlardır. Mesela, içinde bir şeyin olması, bu şeyin hareketle ondan ayrık hale gelmesi, onunla birlikte başkasına yer olmaması ve kendisine doğru yer değiştirenleri kabul etmesi gibi.<sup>134</sup>

Bunlardan sonra, mekânın ‘kuşatan’ olduğunu vehmetmeye başlamışlardır.<sup>135</sup> Bundan yola çıkarak mekânı heyula olarak kabul edenler, mekânı suret olarak kabul edenler, mekânın boyut olduğunu kabul edenler fikirlerini beyan etmişlerdir.

Sonuç olarak İbn Sina, mekânın yüzey olması tanımını dışındaki tanımları kısmen kabul etmiştir.

İbn Sina, Aristo gibi zaman kavramını tanımlamada birçok güçlükten bahseder ve zamanın varlığını tek bir anlam üzere kabul edenlerin bile ihtilafa düştüklerini vurgular.

Zamanı tanımlayanlardan bir kısmı hareketi zaman olarak kabul etmiş, bir kısmı da feleğin hareketini zaman olarak kabul etmiştir. Bir kısımda feleğin bir defa dönüşünü, feleğin nefisini zaman olarak görmüşlerdir.<sup>136</sup>

Bu görüşleri ileri sürenlerin içinde, hareketi zaman olarak kabul edenlerin nasıl ihtilafa düştüklerini şöyle açıklar:

“Onlar demişlerdir ki, gözlemediğimiz varlıklar arasındaki hareket, geçmiş olan ve gelecek olan bir şeyi kapsayandır. Ve onun doğasında sürekli olarak bu nitelikte iki parçanın olması vardır. Bu nitelikte olan bir şey de zamanın kendisidir. Dediler ki: ancak bir hareket hissettiğimizde onun zaman olduğunu zannederiz. Hareketin bilincinde olmayan, zamanın bilincinde olmaz. Tıpkı Ashab-ı Kehf gibi. Zira onlar, nefislerinin uyku ile dinlenmeye başladığı an ile uyanıklık anı arasındaki hareketin

---

<sup>133</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 139.

<sup>134</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 144.

<sup>135</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 145.

<sup>136</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 189.

bilincinde olmadıkları için bir günden daha çok (zaman) geçirdiklerini bilemediler. Yine Muallim-i Evvel'in anlattığına göre, Ehlullah'tan bir gruba buna benzer bir şey arız olmuştur ve tarih onların Ashab-ı Kehf'ten önce olduğunu göstermektedir.<sup>137</sup>

İbn Sina, iddia ettiği ihtilafları böylece ortaya koymaktadır. Bununla birlikte zamanın harekete göreliliğini söz konusu ifadeler en genel anlamda ortaya koymaktadır. İşte zamanın hareketle olan bu bağıntısını, zaman konusunda felsefenin olgunlaşmasından önceki yaklaşımlar tarafından (kendi deyimiyle el-akvalü's-salife kable nadaci'l-hikme fi emri'z zaman) tam olarak kavranamadığını belirten filozof, zaman ve hareket arasındaki ilişkiyi sorgulayarak bir zaman tanımına ulaşmaktadır. Buna göre aynı hareketle hareket eden iki hareketli arasında mesafe, hız, yavaşlık ve durağanlıkla ilişki açısından farklılaşmalar bulunması nedeniyle belirli bir imkân söz konusu olmakta ve bu imkânın bölünme niteliğine sahip olması kaçınılmaz olarak ölçü ve ölçülebilirliği gündeme getirmektedir. Filozofa göre her bölünen, bir ölçü ya da ölçü sahibi olduğundan, söz konusu bölünebilirlik imkânı ölçsüz kalamaz. İşte bu ölçünün ne olduğu ortaya çıkınca, zamanın tanımı da kendiliğinden ortaya çıkacaktır ki filozof, bu alternatifleri olabilirlik açısından sırayla şu şekilde irdelemekte ve tanımı ortaya koymaktadır: Ölçü kaçınılmaz olarak ya mesafenin ölçüsü ya da diğer bir ölçü olacaktır. Eğer bu mesafenin ölçüsü olur ise mesafede birbirine eşit olanlar, bu, imkânda da birbirine eşit olacaktır ki durum böyle değildir. Öyleyse bu başka bir şeyin ölçüsüdür ki, başka bir şey de bu bağlamda ya hareketlidir ya hareketin kendisidir.

Ancak bu ölçü, hareketlinin ölçüsü de değildir. Zira hareketlinin ölçüsü olması durumunda daha büyük olan hareketli, ölçü bakımından da daha büyük olacaktır. Buna göre tıpkı mesafe gibi, hareketlinin de bu ölçü olması mümkün değildir. Yine bilinmektedir ki hareketin kendisi, kendisinin ölçüsü olan bir zat değildir. Çünkü hareketler, hareket olmaları konusunda, hareketsizlikte, hızda ve yavaşlıkta birbirleriyle örtüşebilirler. Bu ölçü konusunda ise birbirlerinden farklıdırlar. Bazen de hız ve yavaşlıkta farklılaşabilirken, bu ölçüde 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. Yani bir mekândan diğer mekâna ya da bir konumdan aralarında konumsal hareketin cereyan ettiği bir mesafe bulunan diğer bir konuma doğru

---

<sup>137</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 194.

olan hareketin ölçüsü olur ki işte zaman diye isimlendirilen şey de budur.<sup>138</sup>

Burada dikkate alınması gereken şey, ölçüsü olan hareket olarak yer değiştirme ve konumsal hareketin olmasıdır. Zira bu tür hareketlerde hareket, önce gelen ve sonra gelen şeklinde bölünür ve burada söz konusu olan öncelik ve sonralık ancak mesafedeki önceliktir. Bununla birlikte mesafedeki öncelik ve sonralıktan farklı olarak, önce gelen ve sonra gelen birlikte bulunmaz. Yani mesafede, önce gelen sonra gelenle örtüşebilirken harekette, önce gelenle örtüşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla harekette önce ve sonra gelmenin, mesafe ile ilişki yönünden değil de hareketle ilişkili olma yönünden kendilerine ilişkin bir özelliği bulunur ve önce gelme ve sonra gelme hareket ile sayılmış iki şey olur. Çünkü hareket parçalarıyla, önce gelen ve sonra gelenin sayısıdır. Buna göre hareketin, mesafede kendisi için öncelik ve sonralık olması bakımından bir sayısı olur. Yine onun, mesafenin ölçüsüne paralel ölçüsü de olur. İşte zaman, bu sayı veya ölçüdür. Dolayısıyla, hareket zamana göre değil de mesafede önce gelen ve sonra gelene ayrıştığında ‘zaman’ hareketin sayısı olur. Yani zaman mesafede önce ve sonra diye ayrışan hareketin ölçüsüdür.<sup>139</sup>

#### **c.4. Zamanın Mahiyeti**

İbn Sina ‘ya göre, aynı istikamette hareket eden iki cisim aldığımızda, biz buna A—B mesafesi diyelim;

a) Hızı aynı olan iki cisim harekete beraber başlamışlarsa bu mesafeyi beraber bitirmiş olurlar.

b) Biri önce başlamış ve beraber durmuşlarsa, önceki mesafeyi bitirmiş, sonraki henüz bitirememiştir.

c) Hızları değişik iki cisim beraber başlasalar ve beraber dursalar, aldıkları mesafe değişik olduğundan hızlısı mesafeyi bitirmiş, yavaşlısı bitirememiştir.

d) Hızları değişik iki cisim aynı mesafeyi almak için beraber harekete başlasalar biri mesafeyi bitirdiği halde öteki bitirememiştir.

Bütün bu durumlardan İbn Sina’nın çıkardığı sonuç şudur: Aynı mesafeyi baştan sona kadar aynı hızla kat etme veya aynı yavaşlıkla alma imkânı vardır. Daha büyük mesafeyi daha çok veya daha az süratle alma imkânı değişmeyeceğine göre, hareket ve hıza göre başlangıç noktası A ile bitim noktası B arasında belli bir imkân olduğunun

<sup>138</sup> Muhittin Macit , a.g.e., s. 294–295.; İbn Sina, **Fizik, I**, s. 199–200.

<sup>139</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 200.; Macit, a.g.e., s. 295.



ispatı yapılmış olur.<sup>140</sup>

İbn Sina, zamanın mahiyeti konusunda ‘öncelik’ ve ‘sonralık’ durumlarına değinmiştir. Harekete önce gelen ve sonra gelen bölünme halinin iliştiğini söyleyerek onda önce gelen ancak mesafede önce gelen şeydir, der. Onda sonra gelen ise, mesafede sonra gelen şeydir. Ancak bunu şu izler: harekette önce gelen, tıpkı mesafede önce ve sonra gelenin birlikte bulunması gibi, ondan sonra gelenle birlikte bulunamaz. Mesafede hareket bakımında önce gelenin sonra gelenle örtüşmesi ve de sonra gelenin önce gelenle örtüşmesi, mesafede olduğu gibi mümkün değildir. Dolayısıyla harekette önce ve sonra gelmenin, mesafe için olma yönünden değil de hareket için olmaları yönünden kendilerine ilişkin bir özelliği bulunur ve önce gelme ve sonra gelme hareket ile sayılmış iki şey olur. Çünkü parçalarıyla hareket, önce gelen ve sonra gelenden sonradır. Buna göre hareketin, mesafede kendisi için öncelik ve sonralık olması bakımından bir sayısı olur. Yine onun, mesafenin ölçüsüne paralel bir ölçüsü de olur. İşte zaman, bu sayı veya ölçüdür. Dolayısıyla zaman, hareket zaman bakımından değil de mesafede önce gelen ve sonra gelene ayrıştığı hareketin sayısı olur.<sup>141</sup>

İbn Sina metafiziğinde varlık değerini ifade eden ‘öncelik’ ve ‘sonralık’ kavramları önemlidir. Tabii varlıklarda zaman bakımından bir öncelik ve sonralık olduğu gibi varlık açısından da bir öncelik ve sonralık vardır. Örneğin varlığı zorunlu ve bilfiil olan, mümkün ve bilkuvve olandan önce gelir. Yine aynı durum sebep ile sebepli arasında da geçerlidir.<sup>142</sup>

Yine kendi zatından dolayı bu zaman, zatında önce gelme ve sonra gelme sahibi olan, tıpkı diğer önce ve sonra gelme tarzlarında bazen bulunduğu gibi, kendisinden önce gelenin sonra gelenle beraber bulunmadığı şeyin ölçüsüdür. Ki bu da kendi zati nedeniyle, ondan bir şeyin bir şeyden önce, bir şeyin de bir şeyden sonra olduğu ve kendisinden dolayı diğer şeylerin de bir kısmı önce, bir kısmı sonra olduğu şeyin ta kendisidir. Bunun nedeni de kendisinde ‘öncenin geçmiş olan, sonranın da önce ile beraber olmayan’ anlamında; önce ve sonra olan şeylerin sadece zatlari nedeniyle böyle olmamalarıdır. Aksine onların, bu ölçünün bölümlerinden iki bölüm ile birlikte olan

---

<sup>140</sup> Atay, Hüseyin, **Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma**, Ankara, 1974, s. 66.; İbn Sina, **Şifa 1/72**, Tahran baskısı.

<sup>141</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 200.

<sup>142</sup> Durusoy, Ali, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, 1993, s. 70; İbn Sina, **Eş-Şifa, el-İlahiyat, I**, s. 163–165.; **Kitabu’n Necat**, s. 257–259.; **et-Talikat**, s. 39, 92, 134.

varlıkları nedeniyle olur ki, bu bölümlerden bir parça ile örtüştüğünde ona ‘o, öncedir’ denilir; sonra ile örtüşen parçaya da ‘o, sonradır’ denilir.<sup>143</sup>

İbn Sina, bazı mantıkçıların bu açıklamayı anlamadığından, bir kısır döngünün olduğunu zannetmiş olduklarını söyler.

Öncelik ve sonralık ile ilgili savlarını şöyle devam ettirir: Önce gelenin önceliğini, onun mevcut olmayan başka bir şeyin yokluğu ile beraber bir varlığının mevcut olmasına bağlar. Beraber olduğu şeyin yokluğu değerlendirildiği zaman da bu yokluğun üzerine önce gelen olur. Eğer sadece onun varlığını değerlendirirsek, onunla beraber olur. Ve onun zâtı iki halde meydana gelmiş iken onun üzerine önce gelen olmaz. Bununla birlikte önce gelmiş olanın hali, beraber olanın hali değildir. Dolayısıyla bazen, beraber olduğu esnada kendisi için öncelikli durum geçerli olur. Buna göre önce gelme ve öncelik bu zat için olan bir anlam olup onun zâtı nedeniyle değildir. Ve de onun zâtının sabit olmasıyla beraber sabit olmaz. Öncelik ve sonralığın, zamana, kendi zâtı nedeniyle arız olduğunu söyler ve zamana bu öncelik ve sonralığa göre bir tanım getirir.<sup>144</sup>

İbn Sina, zamana kendi zâtından dolayı önce ve sonra kavramlarının arız olduğunu söyler. Çünkü zaman, kendi zâtı nedeniyle ölçüdür. Zamanı olan ve bozulan (kevn ve fesat) olarak gördüğü için zamanın zâtını kaim olarak kabul etmez ve bunun gibi olan her şeyi madde ile ilgili olarak görür. Dolayısıyla zaman da ona göre maddesel olur. Zaman, hareketin aracılığıyla maddede mevcut maddesel bir şey olduğu için eğer hareket ve başkalaşma olmaz ise zamanın mevcudiyetini kabul etmez. Önce ve sonra kavramlarını görmeden zamanın var olabileceğini düşünmez. Önce ve sonra kavramlarını, bir durumu takip eden başka bir durum olarak görür. Sonra olması bakımından sonra olan şey meydana geldiği için, önce olması bakımından önce olan şeyi, önce ve sonra beraber olamayacağı için geçersiz kabul eder. Bundan yola çıkarak, eğer bir şeyin geçersiz olması ya da sonradan meydana gelmesi şeklinde her hangi bir başkalaşma ve farklılaşma olmaz ise, önce olmadığı için sonra diye bir durumu kabul

---

<sup>143</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 201.

<sup>144</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 202.

etmemiz imkânsız olacaktır, sonra durumu olmadığı için de önce diye bir durum olmayacaktır.<sup>145</sup>

Zaman, sadece yenilenen bir halin varlığı ile beraber var olabilir, bu yenilenme de kesintisiz olmalıdır. Bir defalık bir durum olduğunda, bir sonraki durum gerçekleşinceye kadar durumların yenilenme imkânı olabilirde olmayabilirde, bu imkân yenilenme hususunda olursa, işte bu durumda her iki olay arasında öncelik ve sonralık söz konusu olur. Yine bu iki durum arasında böyle bir imkân bulunmayıp da her ikisi aynı anda meydana gelip yapışık olursa, bu yapışıklık için sürekli olma ya da olmama durumu söz konusu olur. Eğer bu halin sürekli olabileceğini iddia edersek bu imkânsızdır. Eğer ayrı olursa, söz başa dönecektir.<sup>146</sup>

Açıklamaya çalıştığımız bu fikrini İbn Sina sonlandırıp ‘an’ı anlatmaya geçer: Eğer zamandan söz edecek olursak, hallerin yenilenmesi zorunlu olarak ya yapışıklık üzere ya da bitişiklik üzere zaman mevcut olur. Eğer bir hareket söz konusu olmazsa zaman da olmayacaktır. Çünkü zaman bir ölçüdür, mesafe ve hareketlerin bitişikliğine paralel olarak bitişiktir. İşte zamanın vehmedilen ayrımını ‘An’ diye isimlendirir, İbn Sina.<sup>147</sup>

An, zamanın bilgisi yönünden bilinebilir. Zamanın bitişikliğini kabul edildiğini ve vehmedilen ayrımına da ‘An’ denildiğini söylemiştik. Bu anın, zamanın kendisine kıyasla bilfiil mevcut olmadığını söyler, İbn Sina. İbn Sina, ‘An’ı ayıran olarak değil, bitişiren olarak kabul eder. Zamanın özünde bir ayrımı kabul etmez. Zaman bilkuvve sonsuza kadar bölünen olduğu için, ‘An’ın yokluğunu aşamam aşama olarak kabul edenleri ve tam tersi ‘An’ bir defada yok olur diyenlerin görüşlerinin mümkün olamayacağını savunur.<sup>148</sup>

Mevcut olan durumun şüphesiz üzerine bir durum gelir ve onu yok eder. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak bu gelen ya bir ‘An’ da gelişi doğru olan şeylerden olur ki, bu şey hangi An alınırsa alınsın hali varlığının zamanındaki haline benzeyen şeydir. An’ın ana dönüşmesinde süreye ihtiyaç duyulmaz. Böyle olan, ortak ayırmadaki şeyin kendisiyle nitelendiği şeydir. Tıpkı teğet, dörtgen ve bundan başka varlığı her an

---

<sup>145</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 203.

<sup>146</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 204.

<sup>147</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 204.

<sup>148</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 204.

varlığının zamanındaki gibi olan kararlı yapılardan diğerleri gibi. Ya da varit olan şey bu nitelikten farklı olur ki bu durumda da onun varlığı, bir ‘An’ da değil bir zamanda vaki olur. Dolayısıyla onun ikinci zamandaki varlığı, tek başına olur. Onların ikisini ayıran ‘An’ onu taşımaz. Buna göre onda, ayırık olma benzeri, teğeti ve hareketi terk etme ile bir karşılıklılık bulunur. Başlangıçtaki ‘An’lar vuku bulmaksızın ‘An’lardaki hali, zamandaki hale benzemesi caiz olanlar ve halinin benzemesi ve halinin benzemesi kesinlikle caiz olmayanlar bunlardandır. Caiz olanlar ise temas etmeyip ayırık olanlardır ki, onlar yalnızca hareket ve halin farklılığı ile vaki olurlar. Ancak onlar temas ederek değil aksine onda benzeşen zamansal bir ayrılıkla sabit olurlar; her ne kadar diğer yönlerden halleri farklılaşsa da, bu onların ayrı ve temas etmeyen olması yönünden değildir. Tıpkı hareket gibi kendisinde bunun caiz olmadığı şeylere gelince, onların hali An’lardan hiçbir anda birbirine benzemez. Aksine bazen her hangi bir anda olur bazen de hareketin hallerinden olan yakınlık ve uzaklığın yenilendiği her anda olur. Şey, hareket ettiği zaman hareketliden başkadır ve temas eden, temas etmediği zaman (temas edenden) başkadır. Bu durumda onların arasını ayıran An’dır. Çünkü onda başlangıçta ne ayrıklık ne de hareket vardır. <sup>149</sup>

An, geometrik nokta gibi bir şeydir. An geçmiş ile geleceğin kesiştiği noktadır. Bitişik olan geçmişe ve geleceğe ayıran ayırıcı kurgul (vehmi) bir varlıktır, gerçekte yoktur. Eğer gerçekte olmuş olsa, zamanın bitişik olmasına engel olur, çünkü geçmiş ile geleceğin arasına girer. Kurgunun (vehim) algıladığı bir doğrultuda uzantıyı bölen bir nesnedir. Bir doğrultu uzantısını bölmek (fasıl) olarak bilfiil mevcut olmuş olsa, sonsuz bölmenlerin bulunmasını gerektirir. Oysa zamanın bitişikliğini (ittisal) kesmek imkânsızdır. <sup>150</sup>

Bundan dolayı “an” bölmen değil ulaştırman (ulaştırıcı, vasıl), olarak kabul edilmelidir. Zira zamana göre “an”, bilfiil değil fiilileşmeye yakın bilkuvve mevcut olabilir ki, bu da zamanın sürekli olarak an’da bulunmasına elverişli olduğunu farz etmekle olur.

Fiziksel zamanın hareketin sayımı olduğunu belirtmiştik. Fakat hangi hareketin sayısının zaman olduğu konusu açık değildir. Her hareketlinin hareketi zaman sayılamaz, fakat zamanı onun hareketine göre ölçmek mümkündür, diyebiliriz. Bir

---

<sup>149</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 209.

<sup>150</sup> Atay, a.g.e., s. 69.; İbn Sina, Şifa 1/74.

yanda var olup, bir yanda yok olan, akış halindeki bu zamanı meydana getiren, fasılasız hareket edene ihtiyaç vardır. Hareket muttasıl olduğuna göre zaman için de süreklilik söz konusudur.<sup>151</sup>

Açıklamaya çalıştığımız böyle sürekli olan bir şeye insan zihni, bir başlangıç ve son bulma zorunluluğundadır. Doğrusal bir uzam içinde bu zorunluluk daha kesin bir şekilde belirir. Hareket ve hareketin sayısı olan zamanın başlangıç ve sonuna dair sorular yörüngesel, dairesel bir hareketin sayısı denilerek cevaplanmaya çalışılmıştır. Buna göre bir çember veya yörüngede hareket eden cismin hareketinin sayısı zaman olacaktır. Bu, eskilerin felek zamanı dedikleri zamandır. Hareketin sayısını böylece belirleyebiliriz ve yer küresinin her bir noktasının yörüngeye değişine zaman dersek, zamanın birimini de söylemiş oluruz.

Bu açıklamalarımız, İbn Sina'nın, zamanı sadece geçmiş ve gelecek diye bölmesiyle, an'ı kabul etmemesiyle örtüşür. Çünkü hareketlinin değiş noktası geçmiş, degecek noktası da gelecek zamandır. Burada zihnimize şöyle bir soru gelebilir : Üzerinde bulunulan nokta an değil midir ?. Buna İbn Sina itiraz eder. Şöyle ki: Yer küresi üzerinde bitişik iki nokta alır isek, bunlardan önceki değmekte ve öteki degecek olan olur. Birinciden ikinciye geçerken arda herhangi bir boşluk veya nokta olmadığı için hareket, o noktayı veya boşluğu geçerken duraklama yapmaz ve o 'an' sayılmaz. Bunun aksine arada bir boşluk veya noktayı kabul edersek, Zenon ' un sonsuzluğa giden nokta fikrini onaylar ve zamanda hareketin olmadığını söylemiş oluruz.<sup>152</sup>

Bu soruya başka bir şekilde daha itiraz edilebilir: İki yerine üç nokta alır isek birinin hareket üzerinden geçmiş olsun, o geçmiş zamandır, diğerinin üzerinden geçecek olsun, o gelecek zamandır ve birinin üzerinde de henüz bulunmaktadır ki o da şimdiki zamandır. İbn Sina'ya göre üzerinde bulunma ve durma diye bir nokta yoktur. Çünkü o vakit hareket ve dolayısıyla zaman durmuş olur. Her bir nokta pastırmacının pastırmayı kesen otomatik bıçağı gibi kesmektedir. Her nokta bu bıçak gibi kesip yol almaktadır. Bıçağın ayırdığı önceki dilimin son tarafındaki kesiti ve sonraki diliminin ön tarafındaki kesiti an 'dır. Bu kesitlerin müstakil bir varlıkları yoktur. Önceki parçanın soldaki kesiti parçanın kendisine aittir, sonraki parçanın sağdaki kesiti de yine parçanın kendine aittir. Böylece an bölmendir, fakat var değildir ve zaman da değildir. Yer küresinin degen

<sup>151</sup> Atay, a.g.e., s. 69.; İbn Sina, Şifa 1/74.

<sup>152</sup> Atay, a.g.e., s. 70.

noktası bıçak gibi kesip geçen bir noktadır. Bundan dolayı büyüklüğü yoktur. Zaman kesintiye uğramadan bir biri ardından sıra ile birbirini kovalayacak bir şekilde sürekli oluşma, var olup yok olma halindedir.<sup>153</sup>

Algılamakta olduğumuz şey henüz gelecektir, onu algıladığımızda, kavradığımızda geçmiş olmuştur. Yuvarlanan taş düzlüğe varıp durmuş ve yerleşmiştir, yuvarlanırken gelecek, düzlükte durunca yuvarlanması geçmiş olmuştur. Algıladığımız nesnelere böylece şuurumuza doğru yuvarlanmaktadır. Şuurumuza girdikleri anda durmuş ve orada yerleşmiş, oturmuşlardır. Şuurda yerleşmeleri geçmişe intikal etmiştir, fakat bunları yaşamakta ve bizzat kendilerini duymaktayız. Çünkü onlar yakın geçmiştedirler. Araya başka algılar girip, onları silip ve sonra ikinci defa yaşantı haline getirilip duyulmaları uzak geçmişi yaşama ve sonra ikinci defa yaşantı haline getirilip duyulmaları uzak geçmişi yaşama ve anma olacaktır. Geçmiş durgun ve hareketsizdir, bunun için ölçülemez. Burada varılan sonuç şu oluyor; Zaman geçmiş ve gelecekte ibarettir. An, bu ikisinin arasını ayıran fakat var olmayanın bir ayrımıdır, an zamanın, zaman da hareketin birimi ve sayıdır. Bu hareket de sürekli oluşma halindedir. İnsan bu oluşmayı algılar ve böylece zaman şuru doğar. Zaman saymadan ibaret olunca, saymayı yapacak olan ruhtur (zihin). Böylece zaman zihnin bir algısı veya duyunun bir verisidir. Bu sayma bakımından zamanın oluşmasını bir daha açıklayalım. Yer küresinin yörüngeye degecek noktaları farz edelim bir milyondur; yer hareket ederken biz en hassas aletle gözetleyelim. Yörüngeye degen noktaları sayalım ve degince bir diyelim. Bir, iki diye böylece sayacağımız geçmiştir, henüz değmeden önce olan noktalar “gelecek”tir. Bu bakımdan da zaman arasında şimdiki zaman diye bir şey koymak metafizikçe zor görülmektedir.<sup>154</sup>

## **c.5. İbn Sina'nın Zaman Hakkındaki Felsefi Görüşlere Eleştirileri**

### **c.5.1. Zamanın Varlığını Kabul Etmeyenler**

Bir olgunun varlığını ispat etmeye çalışmak kadar yokluğunu ispat etmeye çalışmak da insan zihnini meşgul eden bir konudur. Zaman konusunda, zamanı müstakil bir varlık olarak kabul edip ispatlamaya çalışanlar dışında, zamanın herhangi bir varlığından söz etmemizi mümkün görmeyenlerde savlarını ispata girişmişlerdir.

---

<sup>153</sup> Atay, a.g.e., s. 71.

<sup>154</sup> Atay, a.g.e., s. 73.

İbn Sina zamanı olumsuzlayanların görüşlerine birkaç açıdan yer verir. Eğer zamanı mevcut kabul edersek iki durum söz konusudur, zaman ya bölünen bir şey olur ya da bölünemeyen bir şey olur. Eğer bölünür olduğunu kabul edersek, ya bütün bölümleriyle mevcut olur ya da bir kısım bölümleriyle mevcut olur. Yine bölünemez bir şey olduğunu kabul edersek sene, ay, saat, geçmiş ve geleceğin oluşması imkânsız olur. Eğer bütün bölümleriyle mevcut olursa geçmiş ve gelecek zamanın aynı anda mevcut olmaları zorunlu olur. Eğer bazı bölümleri mevcut bazı bölümleri yok olursa yalnızca değerlendirilen bölüme ad verilebilir. Yine eğer bölünmez olursa durum zaman değil onların ‘An’ diye isimlendirdikleri gibi olur ve bilfiil var olması caiz değildir. Fakat bilfiil caiz olursa kaçınılmaz olarak ya kalıcı olacak ya da yok olacaktır. Kalıcı olur ise ondan bir şey önce gelen, bir şey de sonra gelen olacak ve hepsi ‘An’ olmayacaktır. Bunun sonucunda da geçmiş ve gelecek aynı anda birlikte olacaktır ki bu da imkânsızdır. Eğer yok olursa kaçınılmaz olarak ya ardından gelen aralarında bir zaman olmayan bir anda yok olacaktır ya da aralarında bir zaman olan bir anda yok olacaktır.<sup>155</sup>

Zamanın varlığını kabul etmeyenlere göre, ‘an’ın bilfiil var olması mümkün değildir. Bu imkânsızlığı görerek ‘an’ın bilfiil var olduğunu kabul etmek, onun kalıcılığını ve dolayısıyla önce ve sonraya bölünerek geçmiş ve geleceğin birlikteliğini söz konusu yapacaktır ki bunun imkânsızlığı açıktır. Buna göre ‘an’ın varlığını kabul etmek, varsayılan her bir zamanın, varsayanın zihninde geçmiş ‘an’ ve geçmişe kıyasla gelecek ‘an’ diye iki sınırlama gerektirir ki, bunu da kabul etmekle de zamanın varlığından söz edemeyiz. Geçmiş ve geleceğin hiçbir şekilde birlikte bulunmaları mümkün olmayıp, tam tersi onlardan biri yok olur ve yok olduğu zamanda ise yok olmuş olanla mevcut olan arasında bir bitişirici şey söz konusu olamaz.<sup>156</sup>

Zamanı olumsuzlayanların şüphelerini anlatmaya devam eden İbn Sina, onların hareketin zamanla ilişkisi bağlamındaki eleştirilerine de yer verir.

Buna göre, hareketin hareket olmasında bir zamanının olması gerekiyorsa bu hareket, hareket olmada cisminden başka diğer bir hareket eden cismin olmasına ihtiyaç duymaz. Buna bazı durumlarda ihtiyaç duyabilir, fakat bu hareket olmak için değil, var edicisinin hareket ettirmesinin ilgili olduğu hareketli olmaya ihtiyaç duyduğu içindir. Her hareket diğer hareketlere dayanmayacak bir ölçüde zaman bakımından, mekân

<sup>155</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 190.

<sup>156</sup> Macit, **a.g.e.**, s. 302.; İbn Sina, **a.g.e.**, s. 190–191.

açısından birbirine bağlı olduğu gibi bağlı olur. Bu durumda onun tek zamanlı olması ancak tek bir mekânı olması durumunda mümkündür. Bu tek zamanlılık konusunda bir eleştiri yoktur. Ancak birden çok hareket söz konusu olduğunda, bu hareketlerin zamanı da birlikte olacaktır. Bu durumda kaçınılmaz olarak onların beraberlikleri ya mekân, ya konu, ya üstünlük, ya doğa, ya da zamanda beraberlikten başka olan diğer bir şeyde olacaktır. Zaman bakımından beraber olmaları, birçok şeyin tek bir zamanda veya bir zamanın ucu olan tek bir anda olmasıdır. Bu durumda birçok zaman için tek bir zamanın olmasını zorunlu kılar. Zamanların sonsuz bir şekilde beraber olması, zamanlar harekete bağlı olduğu için, hareketin de onunla beraber sonsuz olmasını gerektirir. Eğer bunu kabul edersek buna bağlı olarak cisimlerin de sonsuz olduğunu kabul etmek gibi imkânsız bir şeyi savunmuş oluruz.<sup>157</sup>

Zamanın varlığını kabul etmeyenlerin, zaman ve hareket ilişkisi açısından ileri sürmüş oldukları görüşlerine yer verdikten sonra, söz konusu iki konuda İbn Sina'nın yaptığı eleştirileri sunabiliriz.

### **c.5.2. Zamanın Varlığını Kabul Etmeyenlerin Eleştirisi**

Zamanın varlığını kabul etmeyenler, delillerini zamanın şimdiki anda bir varlığının olmaması hususunda bir temele dayandırdıklarını söyleyen İbn Sina, "zamanın mutlak varlığı yoktur" denilmesi ile "zamanın anda meydana gelmiş bir varlığı yoktur" denilmesi arasında bir fark olduğunu savunur.<sup>158</sup>

İlke olarak zamanın an'da meydana gelmiş olmasını dış dünyada değil zihin (nefs) ve vehimde olacağını kabul eder. Zamanın varlığını kabul etmeyenlere karşılık, mutlak yokluğun karşılığı olan mutlak varlığın, zaman için kabul edilmesi gerektiğini söyler. Eğer bunu mümkün görmezsek, olumsuzu doğru sayıp, buna dayanarak olumsuzlama yanlış olsa bile şöyle demek doğru olur : "Mesafenin iki ucu arasında hareket için belli bir hızda kat edeceği bir imkân ölçüsü yoktur". Bunun aksine, hareket için bu sınırdan bir hızda içinde bu mesafeyi kat etmesinin mümkün olacağı bir ölçü vardır. Bu imkânın ölçüsünü kabul etmekle biz, zamanın varlığını ispat konusunda delilimizi ortaya koymuş oluruz. İspat, her ne kadar zamanın varlığının An'da meydana

---

<sup>157</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 191–192.

<sup>158</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 213.



gelmişlik tarzını ya da her hangi bir yönünü göstermese de mutlak durumun varlığını gösterir.<sup>159</sup>

Burada asıl önemli olan, zamanın varlığının vehim dışında meydana gelmiş bir varlığını kabul etmek, zamanın dış dünyadaki varlığının zihindeki varlığıyla paralellik oluşturacak şekilde varlığını kabul etmeyi zorunlu kılacaktır.<sup>160</sup>

Dış dünyada bulunan varlıkların her birinin var olmaları bakımından birbirlerinden farklılaştıklarını belirten İbn Sina, zamanın varlığını da açıklamaya çalışır. Varlıklar iki şekilde meydana gelir; ya varlığını gerçekleştirmişliği kendinin meydana getiricisi olan ya da varlıkta daha zayıf olanlardır. Zaman, varlıkta daha zayıf olanlar kısmına girer ve hareketten daha zayıf bir varlığa sahiptir. Zaman, her ne kadar zaman olması bakımından kendisine göreli olmayıp kendisine görelilik gereken varlıklardan olsa bile, var olması bakımından hareketten daha zayıf, başka varlıklara kıyasla var olan şeylerin varlığıyla aynı cinstendir. İşte bundan yola çıkarak, mesafe mevcuttur ve bu mesafenin de sınırları olduğu için, bunların üzerinde bulunmak, örtüşmek, onu kat etmek ya da onu kat etmenin ölçüsü olmak olan bu özelliklere sahip zamanın da bir varlık tarzı olmalı yani bir şekilde mevcut olmalıdır, diyebiliriz. Bu delille zamanın varlığını kabul etmeyenlerin iddiaları, onun kesinlikle bir varlığı yoktur, şeklinde ise bu iddianın yanlışlığı ortadadır. Yine, eğer zaman için bu açıklanan yoldan bir varlık kabul edilmeyip de meydana getirme yoluyla bir varlık kabul edilmek istenirse, bu ancak zihinde olur. Bunun sonucunda da zamanın sabit bir varlığının olmaması konusunda kullanılan öncülün anlamı, zamanın bir ‘An’ da kabul edilmiş bir varlığının olmamasıdır. Zamanın varlığı, varsayılan her iki an arasında zamanın kendisi olan bir şeyin bulunması bakımından bir oluş üzerinedir, tek bir anda oluşu kesinlikle kabul edilmez.<sup>161</sup>

İbn Sina, zamanın varlığını kabul etmeyenlerin ‘zaman eğer mevcut olur ise, bir An’da ya da bir zamanda mevcut olur ’ ve ‘ zaman ne zaman mevcuttur’ şeklindeki sorularını anlamsız bulur, kendisiyle meşgul olunması gereken şeylerden olmadığını

---

<sup>159</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 214.

<sup>160</sup> Macit, **a.g.e.**, s. 304.

<sup>161</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 214.

söyler. Çünkü zaman, ne An'da zamandır ne de 'ne zaman'lığı vardır. Aksine zaman, mutlak olarak mevcuttur ki, bu da zamanın kendisidir.<sup>162</sup>

Bu eleştirileri İbn Sina, zamanın An'da meydana gelip gelmediği konusunda söylenen birinci delilleri üzerine yapmıştır.

İbn Sina burada, zamanın var olduğunu merkeze alarak, zamanın var olmadığını söyleyenlerin 'zaman ya mevcut olmayacak ya da onun varlığı bir An'da olacak veya onun varlığı zamanda kalıcı olacaktır' sözlerinin doğru bir söz olmadığını söyler. Dahası 'o mevcut değildir' sözünün karşılığı 'o bir An'da mevcuttur ya da zamanda kalıcı olarak mevcuttur' demeyi kabul etmez. Aksine zaman mevcuttur ama daha önce bahsettiğimiz varlıkların iki şekilde var olması tarzından biri üzerine var olmamıştır.<sup>163</sup>

Zamanı olumsuzlayanların ikinci delillerinin hareket bağlamında olduğunu söylemiştik. Bu konuda da İbn Sina eleştirilerine şöyle devam eder: ' zamanın bir varlığı olur ise her harekete bir zamanın bağlı olması zorunlu olur, dolayısıyla her hareket bir zamanı bağlar', iddialarına verilecek cevabı sıralamaya koyulur. 'Zaman her hareketin ölçüsüdür' denilmesi ile 'zamanın varlığı hareketin tümüyle ilgilidir' demek arasında fark vardır. Yine ' zamanın zatı, ona arız olmak yoluyla hareketle ilgilidir' denilmesiyle ' zaman, hareketin zatıyla, zamanın ona arız olması yoluyla zamanla ilgilidir' demekte de fark vardır. Birinci öncülün anlamı, bir şeyin bir şeye arız olmasıdır. İkinci öncülün anlamı ise bir şeyin bir şeye bağlı olmasıdır. Birinci durum için; şeyi ölçenin, ona arız ve onunla kaim olması bir şart değil, aksine ayrı olanın kendisinden ayrı olunanla uygulama ve paralellik yoluyla ölçülebilmesi mümkündür. İkinci durumda ise, bir şeyin zatı bir şeyin doğasıyla ilgili olduğunda o şeyin doğasının ondan hali olamaması zorunlu değildir. Yani o şeyin doğası onsuz da var olabilir. Zaman hareketle ilgili ve zamanın yapısının hareket için olması, zamanın durumunu kesin olarak kanıtlamıştır. Hareket ise zamanla ölçülür. Dolayısıyla her hareketin kendine özgü bir zamanın bulunması zorunlu olur. Bir şeyi ölçenin, her hareket için kendisine aynıyla arız olan bir zaman bulunacak şekilde o şeye arız olması gerekli değildir.<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 214–215.

<sup>163</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 215.

<sup>164</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 215.

Biz bu ifadelerden hareket ve zamanın var olabilmesi için birbirlerine karşılıklı olarak ihtiyaç duymadıkları sonucunu çıkarabiliriz. Her ikisi de müstakil, ayrı birer varlıktırlar.

İbn Sina ifadelerine şöyle devam eder: “ Aksine zamanın, başlangıcı ve sonu olan hareketlerle ilgisi yoktur. Zaman onlarla nasıl ilgili olsun ki şayet onlar için bir zaman bulunsaydı, iki An ile birbirinden ayrılmış olacaktı ki bu imkânsızdır. Evet, zamanın varlığının hareketle ilgili olmasına, uygun bir nitelik üzere, zaman bir hareketle var olduğunda, diğer hareketler onunla ölçülür. Ki bu hareket de üzerinde sürekliliğin mümkün olacağı ve bilfiil uçlarla sınırlanmayacak bir harekettir.”<sup>165</sup>

Bu pasajdaki ifadelerden, zamanın bütün hareketlerle değil yalnızca kendisini ilgilendiren, ilişkili olabileceği nitelikteki hareketle var olabileceği sonucunu çıkarmamız mümkündür.<sup>166</sup>

Zamanın varlığı ölçtüğü tek bir hareketle ilgilidir. Zaman, hareketiyle zamanı yapan fail cismin hareketi olmaksızın,-zihindeki varlığı istisna tutulmalıdır- var olması imkânsız hareketleri de ölçer. Bu da ölçülen cismin hizası ve paralelindeki ölçen ölçü gibidir. Kendisi bir tek olduğu halde iki cismi ölçmesi, her ikisiyle de bağlantılı olmasını zorunlu kılmaz. Yine, bunun aksine birisiyle ilgili olup unu ölçmesi gibi, ilgili olmadığı diğerini ölçmesi de mümkündür. Hareketteki bitişiklik, mesafenin bitişikliği nedeniyledir. Mesafenin bitişikliği de, hareketteki önce veya sonra gelmenin varlığının nedeni olduğu için onlarla hareket, zaman dediğimiz kendisi için sayısının varlığının nedeni olur. Bu yüzden hareket, mesafe ve zaman yönünden bitişiktir, deriz. Zatı bakımından hareket, mahiyetinde bitişiklik bulundurmaz ve ölçüme dâhil olamaz. Şayet bir mesafe ya da zamana yönelmeseydik hareket için bir bitişme söz konusu olamazdı. Yine aynı şekilde hareketin ölçülmesine ihtiyaç duyduğumuz her zaman bir mesafe ya da zamanı zikretmeye ihtiyaç duyarız. Zamanda bitişiklik konusunda ise şunları söyleyebiliriz: bu, hareketin mesafeyle bitişmesi nedeniyledir. Sadece mesafenin bitişmesi söz konusu değildir. Çünkü mesafenin tek başına bitişmesi, bir hareket olmadıkça zamanın bitişmesini gerektirmez. Dolayısıyla orada mesafenin bitişikliği mevcut olur ya da zaman bitişik olmaz. Ayrıca zamanın nedeninin, hareketin

---

<sup>165</sup> İbn Sina, **a.g.e.**,s. 216.

<sup>166</sup> Macit, **a.g.e.**, s. 307.

aracılığıyla mesafenin bitişmesi olması gerekir. Zamanın varlığının nedeni, mesafenin hareketle bitişikliği nedeniyledir.<sup>167</sup>

Bütün bu anlattıklarımızdan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Zamanın varlığını, mesafedeki hareket belirler, dolayısıyla zamanın varlığından söz edebilmemiz için mesafedeki hareket zorunludur. Hareket için olması bakımından mesafenin bitişmesi, zamanın varlık nedenidir, aksine zamanın zatının bitişme nedeni değildir. Zaman, harekete arız bir durumdur ve hareketin cinsi, nedeni ve faslı değildir.<sup>168</sup>

Zamanın varlığının hareketle ilişkisi açısından zamanın varlığını kabul etmeyenlerin iddialarını, zamanın varlığına sadece mesafedeki hareketin neden olduğunu kanıtlayarak cevap vermeye çalışan İbn Sina, her hareketle ayrı bir zamanın oluşmayacağını ve dolayısıyla da sonsuz zamanların birlikte An'da mevcudiyetinin yanlışlığını ortaya koymuştur.<sup>169</sup>

### **c.5.3. Zamanın Varlığını Kabul Edenler**

İbn Sina'nın, zamanın durumunu inceleyenlerin bir kısmının zamanın varlığını reddettiklerini, bir kısmının ise zamanın varlığını kabul ettiklerinden bahsettiğini vurgulamıştık. Buna göre zamanın varlığını kabul edenlerin bir kısmı, zamanın varlığını dış dünyada müstakil bir varlık olarak değil zihinde var olduğunu kabul eder.<sup>170</sup>

a) Bu grubun düşüncesine göre, zamanın dış dünyada değil ancak zihinde var olduğunu savundukları için zamanı; hareketlinin kendi mesafesindeki iki uçla olan ilişkisine dair zihinde doğallaşan bir şey olarak kabul etmişlerdir. Hareketli mesafenin bu uçlarından birisine bilfiil yakınlaştığında diğerine yakınlaşmaz.<sup>171</sup>

Bu bağlamda hareketlinin, meydana gelmesiyle birlikte dış dünyada meydana gelmesi doğru olmaz; ancak zihinde meydana gelmesi doğrudur. Çünkü zihinde bunların ve bu ikisi arasında olan ilişkinin tasavvuru beraber bulunabilir. Ancak dış dünyada ikisi arasında bir ilişki olmaz. Yani hareketlinin, mesafenin bir ucunda

---

<sup>167</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 216–218.

<sup>168</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 219.

<sup>169</sup> Macit, **a.g.e.**, s. 309.

<sup>170</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 189.

<sup>171</sup> Macit, **a.g.e.**, s. 309.; İbn Sina, **Fizik, I**, s. 192.

oluşmasıyla diğer uçta meydana gelişini birleştiren her hangi bir durumdan dış dünyada bahsedemeyiz, söylediğimiz gibi bu ilişki sadece zihinde kurulabilir.<sup>172</sup>

b) Zamanın varlığını kabul eden ikinci grup, zamanı kendiliğinden oluşmuş tek bir durum olarak kabul etmez, zamanın ancak her hangi bir yönde oluşmuş durumların, bu durumlarla olan bir çeşit bağıntıyla bir varlığa sahip olduğunu ileri sürerler. Bu gruba göre, zaman vakitlerin toplamıdır ve vakit sonradan meydana gelmiş diğer bir arazın varlığına, o mevcut iken arız olan bir arazdır. Bu araz da, daha önce meydana gelmiş, diğerinin vakti olan bir arazdır.<sup>173</sup>

Bu fikri savunanlara göre, ardışık vakitler sıralanıp toplandığı zaman, bu toplamın zaman olmasından şüphe edilmez. Bunu böyle kabul edince, vakitleri tarif ettiğimizde zamanı da tanımlamış oluruz. Vaktin tanımını ise şöyle yapmamız mümkündür: vakit, vakti belirleyen gerekli kıldığıdır. Bu da arız olan arazi bir ilkenin belirlenmesidir. Mesela, “iki gün sonra şöyle olacak” denildiğinde burada vakitten kasıt güneşin iki defa doğuşudur. Yine aynı şekilde falanca kişi veya falan olay vakit olarak tayin edilirse, söz konusu şeyler vakit olur. Güneşin doğuşu bilinen daha genel bir yargı olduğu için vakit tayin etmede bu daha çok kullanılır.<sup>174</sup>

c) Zamanın varlığını kabul eden bu grup da, zamanı ezeli bir cevher olarak tanımlar. Zamanın varlığının zorunluluğunu, bir delille ispatlamaya ihtiyaç duyulmaz. Aksine zamanı kaldırmaya yönelik her durumda, zamanın varlığı kendiliğinden kabul edilmiş olur. Onu bir şeyden önce ve bir şeyden sonra kaldırdığımız her durumda, onun kaldırılmasıyla birlikte bir öncelik ve sonralık var kılınmış olur. Bu öncelik ve sonralık ise ya zamandır ya da zamanla birlikte. Dolayısıyla zaman, kendisinin kaldırılmasıyla beraber var olmuş olur. Buna göre zaman, zorunlu varlıktır ve zorunlu varlıkların varlığının kaldırılması da mümkün değildir. Varlığının kaldırılması mümkün olmayan şey, araz değildir ve var olan, araz olmayan şey ise cevherdir.<sup>175</sup>

Bu son grup, zamanı hareketten bağımsız görüp, mutlak bir cevher olarak kabul edip ‘dehr’ diye isimlendirmektedir. İbn Sina, hareketle sayılmamış ve zatında öncelik

---

<sup>172</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 192.

<sup>173</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 189.

<sup>174</sup> İbn Sina, a.g.e.,s. 193.

<sup>175</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 193.

ve sonralık bulunmayan hiçbir şeyin zaman olamayacağını belirterek bu grubu eleştirir.<sup>176</sup>

Bu bağlamda İbn Sina, “ ‘dehr’, durağanlık süresi veya hareketle sayılmamış zamandır’ diyenin sözü şaşılacak bir sözdür. Kendi zatında önce ve sonra bulunmayan hiçbir zaman ve süre akıl edilemez. Ve kendisinde önce ve sonra bulunduğu da söylediğimiz üzere halin yenilenmesi zorunlu olur, dolayısıyla da hareketten hali kalamaz”<sup>177</sup>, diyerek eleştirilerini belirtir.

İbn Sina’nın zamanı kabul edenlerin ve zamanı kabul etmeyenlerin görüşlerini, kendi eleştirilerini böylece özetledikten sonra zaman kavramına delalet eden zamansal durumları da açıklamaya çalışacağız.

Zaman konusunda tartışılan konulardan biri ‘An’ kavramıdır. An kelimesinden anlaşılan, geçmiş ve yenin içinde bulunduğu gelecek arasında ortak bir sınırdır ve bundan başka bir şey değildir. Bazen de ‘an’dan, ister geçmişin kısımlarında ister gelecekte bulunsun her ortak ayırım anlaşılır. Bazen de her ne kadar ortaklığa işaret etmese de zamanın ucu anlaşılır. Bu anlamda zihinde bitişirici bir niteliği bulunmayıp ayrıştırıcı bir niteliğe işaret eder.<sup>178</sup>

Zamansal sözcüklerden biri de ‘buğte’ ve ‘bağte’ (ansızın) sözcüğüdür ki bu da, umulmayan ve beklenmeyen bir durum iken, zamanda kısalıktan dolayı ölçünün bilincine varılmaksızın zamanda meydana gelen durumun kendi zamanı ile olan bağıntısıdır. Bir defada anlamına gelen ‘defaten’ sözcüğü de zamansal sözcüklerdendir. Şeyin bir an da meydana gelmesini anlatır. Bazen de ‘aşama aşama’ sözcüğünün karşılığı olarak kullanılır. Zamansal sözcüklerden ‘ huveza’ ( hemen) ise, aralarındaki boyutun ölçüsünün alışıldık bir şekilde bilincine varılmayan, şimdiki An’a en yakın olan gelecekteki An’a delalet eder. Yine ‘az önce’ (kabil) kelimesi, aralarındaki sürenin bilincine varılacak şekilde şimdiki ana en yakın olan geçmişteki bir An’a olan bağıntıya delalet eder. ‘Az sonra’ ise, geçmişteki ‘az önce’nin gelecekteki karşılığıdır. Önce gelen ya geçmişte olur ve şimdiki andan en uzak olan üzerine delalet eder ve sonra gelen onun karşılığına denk gelir; ya da gelecekte olur şimdiye en yakın üzerine delalet eder ve sonra gelen onun karşılığıdır. Zamansal kavramlardan sonuncusu ‘kadim’ kavramıdır.

---

<sup>176</sup> Macit, a.g.e., s. 312.

<sup>177</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 220.

<sup>178</sup> İbn Sina, a.g.e., s. 221.

Zaman için öğrenilen durumlarla kıyas edilince kendisiyle An'lar arasında olanın, uzayıp giden bir zamanıdır. Mutlak ve gerçek anlamda Öncesiz yani Kadim ise zamanı için bir başlangıç bulunmayandır.<sup>179</sup>

Zamandaki hareket hem sabit cisimlerle hem de bir açıdan sabit olmayan cisimlerle gerçekleşir. Bu bir açıdan sabitlik için bir yönden onun sabitliği zamanda değil, aksine zamanla beraberdir, diyebiliriz. Zamanda değil de zamanla beraber olanın bir yönden zamanla beraber olan zamana nispetine 'dehr' ( sonsuzluk) dendiğini söylemiştik. Zamanda olmayanın, bir açıdan zamanda olmayana nispetine de 'sermed' denir. 'Dehr', özünde 'sermed' in bir parçasıdır. Zamana kıyas ettiğimizde hareketin sonsuzluğu, zamanın meydana gelmesinin sebebidir. Hareket ettirici hareketin sebebidir. Hareket ettirici, zamanın sebebinin sebebidir. Bu her hareketin değil, sadece dairesel hareket edenin sebebidir ve her hareket dairesel olamaz. Zorlayıcı bir sebebe bağlı olmayan hareket daireseldir. Bundan da anlaşılıyor ki, zaman zorlayıcı sebepten öncedir.<sup>180</sup>

Âlem, İbn Sina'ya göre Tanrı ile birlikte ezeli olarak vardır. Çünkü hem madde hem de suretler O'ndan çıkarlar. Bu anlayış Ehl-i Sünnet akidesine zıt düşmekle beraber İbn Sina'nın bunu ortaya atmaktaki maksadı hem dinin hem de aklın taleplerini dengelemeye çalışmak ve ateistik materyalizmden kaçınmaktır, diyebiliriz. Maddecilere göre âlem, Tanrı olmadan kendi başına ezelden beri mevcuttur. İbn Sina'ya göre de âlem ezeli bir varlıktır. Fakat o kendi içinde "mümkün" olduğundan yani yokluğu düşünülebileceğinden kendi bütünlüğü içinde Tanrı'ya muhtaçtır ve ezeli olarak Tanrı'ya bağımlıdır.<sup>181</sup>

İbn Sina, kendiliğinden hareketli bir cismin olabileceği fikrini kabul etmez. Ona göre, her zaman bir hareket ettirici vardır. Ayrıca evrene de ilk hareketi veren İlk Muharriktir. Yine İbn Sina, mekân hakkında yapılan tanımlardan sadece mekânın yüzey olduğuna dair yapılan tanımı kabul etmez. Ona göre de, mekân bir cismin kuşattığı yerdir. Zaman kavramına ise, uzunca yer veren İbn Sina, zamanın varlığını kabul edenler ve bunu kabul etmeyenleri anlatarak, eleştirilerini ve katıldığı noktaları anlatır.

---

<sup>179</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 222.

<sup>180</sup> İbn Sina, **Risaleler**, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaoğlu, Ankara, 2004, s. 105.

<sup>181</sup> Şerif, M. M., **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, İstanbul, 2000, s. 148.

#### d) İbn Rüşd

İbn Rüşd'(1126–1198) dün de İbn Sina 'da olduğu gibi zaman hakkındaki görüşlerine geçmeden önce hareket ve mekân konusundaki fikirlerinden bahsetmek araştırmamız açısından daha verimli olacaktır.

İbn Rüşd 'e göre hareket, değişimin iki türünden biridir. ( Değişimin diğer türleri oluş ve bozuluştur.)<sup>182</sup> Hareket bir yetkinlik olması itibariyle ancak onu kabul edebilecek olan bir şeyde gerçekleşebilir.<sup>183</sup> Aristo, hareketi tanımlarken “kuvve halindeki bir şeyin kuvve halinde olması bakımından yetkiliği” şeklinde tarif etmesi onunda bu hususu kabul ettiğini gösterir. Çünkü tabi veya sınaî ne şekilde olursa olsun, bütün varlıklar için biri kendisinde kuvve hali bulunan ve hareketi kabul eden hatta bir açıdan hareketin kendisi olan, diğeri de hareketin sonunda gerçekleşen ve artık kuvve hali bulunmayan iki tür yetkinlik söz konusudur.<sup>184</sup>

Hareketi daha açık bir şekilde tanımlayabilmek için İbn Rüşd, zıtlar konusuna da yer verir. Zıtların tek-çift, iyi-kötü, güzel-çirkin örneklerinde olduğu gibi ara durum veya derecelenme kabul etmeyen ve aşağı- yukarı, az-çok, soğuk-sıcak vb. gibi ara durumlar, bulunan iki türünden bahseder. İbn Rüşd'e göre hareket saydığımız ikinci türdeki zıtlar arasında gerçekleşebilir. Çünkü işaret edilen ara durumların varlığı hareket için gerekli olan kuvve halindeki yetkinliğin varlığı anlamına gelmektedir. Bu ikinci türdeki zıtların bir kısmı yer kategorisiyle (aşağı-yukarı), bir kısmı nicelik (az- çok), bir kısmı da nitelik ( soğuk- sıcak ) kategorisiyle ilgilidir.<sup>185</sup>

Bu kategorilere dayanarak hareket, üç çeşittir, diyebiliriz.

— Yer değiştiren (en-nukle),

— Artma ve eksilme ( en- nümuu ve'n naks),

— Dönüşüm, (el- istihale)<sup>186</sup>

Düz ve devri olmak üzere ana hatlarıyla yer değiştirme hareketi ikiye ayrılır. Düz harekette çevreden merkeze, merkezden çevreye doğru gerçekleşme suretiyle ikiye

<sup>182</sup> Sarioğlu, Hüseyin, **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, 2004, s. 57.

<sup>183</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 64.; İbn Rüşd, **es- Sema'ut - Tabii**, s. 58, 108.

<sup>184</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 64.; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 22, 23, 24.

<sup>185</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 64.; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 59, 60.

<sup>186</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 64.; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 21–60.



ayrılır.<sup>187</sup> Kendiliğinden hareketli yani dinamik olan varlıkların kesintisiz ve sonsuz olduğu kabul edilir ve devri harekete konu olur. Düz hareket ise sonlu olduğu bir sükûn halinden başlayıp yine bir sükûn halinde son bulduğu için kesintilidir.<sup>188</sup>

Nicelikte ortaya çıkan ya da niceliği bir şekilde etkileyen artış ve eksiliş hareketiyle birlikte bu artma ve eksilmeye konu olan nesnenin maddesi değişir fakat sureti kalır, değişmez. Bu durumu İbn Rüşd, bir nehrin üzerine düşen gölgenin, nehrin suyu akıp gittiği için durmadan değişen bu nehrin üzerinde sabit kalması örneğiyle açıklamaya çalışır ve ona göre artma- eksilme, ilgili niceliğin bütün parçalarını ( cüz) etkiler<sup>189</sup>. Canlı bir organizmanın dışardan aldığı besinleri kan, et, vs. dönüşmesinde olduğu gibi, artma hareketine konu olan niceliğine dışardan bazı şeylerin müdahalesi, katılımı ve onun cevherine dönüşmesi söz konusu olur. Bu dönüşüm işlemine “ karışım “ ( ihtilat ) ve “ imtizaç “ denir. Karışıma giren bu unsurlar dönüşüme uğramasaydı, bu defa karışım ve imtizaçtan söz edemezdik. Bunun yerine bir “ yan yana gelme “ ve “ bitişmeden “ söz ederdik. Bu karışıma katılanların değişip dönüşmesine karşılık onların katıldığı organizmanın öz ( cevher ) itibariyle sabit kalması, artma hareketi esnasında ortaya çıkan bu karışımı oluş- bozuluştan ayıran bir husustur. Başka bir açıdan ise artma – eksilme hareketi sonucunda nicelik yönünden değişime uğrayan nesnenin önceki durumuna göre farklı bir mekân ortaya çıkacağı için yer değiştirme hareketinden burada bahsedileceği de belirtilmelidir.<sup>190</sup>

Biraz da niteliği etkileyen “ dönüşüm” ( el – istihale) hareketinden bahsedelim. Dönüşümde artma ve eksilmenin tersine maddede herhangi bir değişme olmaz. Fakat kısmen suret ile ona değişik boyutlar kazandıran niteliklerde bir takım değişimler ortaya çıkar. Sıcak bir nesnenin soğuması, beyaz bir şeyin siyahlaşması buna örnek olarak verilebilir. Dönüşümü oluş ve bozuluştan ayıran en temel fark, birinin nesnenin arazında diğerinin ise cevherde gerçekleşmesidir.<sup>191</sup>

Maddede hareket ettirici konusuna da değinen İbn Rüşd, bu konudaki görüşlerini şöyle açıklar:

---

<sup>187</sup> Sarioğlu, a.g.e., s. 64.; İbn Rüşd, **es- Sema ve'l Alem**, s. 4.

<sup>188</sup> Sarioğlu, a.g.e., s. 64.; İbn Rüşd, **es- Sema'ut- Tabii**, s. 124–125.

<sup>189</sup> Sarioğlu, a.g.e., s. 65.; İbn Rüşd, **el- Kevn ve'l Fesad**, s. 7.

<sup>190</sup> Sarioğlu, a.g.e., s. 65.; İbn Rüşd, a.g.e., s. 4–5, 12–15.

<sup>191</sup> Sarioğlu, a.g.e., s. 65.; İbn Rüşd, a.g.e., s. 4.

Bu konuya vakıf olmanın en güzel yolunun doğa bilimlerinde açıklanan “maddede iki hareket ettiricinin var olup olmayacağı” konusunun incelenmesidir. Buna göre; her hareket edenin bir hareket ettiricisi olduğu doğa bilimlerinde açıklanmıştır. Her hareket eden bilkuvve olarak hareket etmekte; hareket ettiren ise bilfiil olarak hareket ettirmektedir. Hareket ettiren bir kez hareket ettirip başka bir kez hareket ettirmiyorsa bu herhangi bir yönden hareket ettiricidir. Çünkü bunda hareket ettirmedeği zaman hareket ettirme kuvvesi bulunur. Bundan dolayı âlemin uzak hareket ettiricisini, bir kez hareket ettirip başka bir zaman hareket ettirmez olarak kabul edersek, zorunlu olarak ondan daha ezeli olan bir hareket ettiricinin bulunması gerekir ve o ilk muharrik olamaz. İkinciye de bir kez hareket ettirip ikinci kez hareket ettirmez olarak farz edersek yine aynı şey söz konusu olur. Zorunlu olarak ya bu durum sonsuza kadar devam eder ya da asla hareket etmeyen ve özelliği ne zatiyla nede arazi olarak hareket etmek olan bir hareket ettirici kabul etmemiz gerekir. Bunu kabul edersek bu hareket ettirici zorunlu olarak ezeli olur. Bu hareket ettiricinin hareket ettirdiği de hareketi ezeli olan olur. Çünkü eğer herhangi bir zamanda ezeli hareket ettiriciden hareketini alan bir kuvve bir hareket var olursa bu, zorunlu olarak ezeli hareket ettiriciden daha önce var olan bir hareket ettiriciyi gerektirir. Bu nedenle hareket ettiricide tümel hareket ettirici olmadan hareket ettirme yeterliliği yoktur. Ezeli hareketin varlığını doğa bilimi açıklamıştır ve döngüsel yer değiştirme hareketinden başka ezeli hareket olmadığı için, ezeli yer değiştirme hareketinin varlığı zorunludur. Duyu, semavi cismin hareketinden başka bu nitelikte bir hareketi algılama yeteneğine sahip değildir. Bundan yola çıkarak, semavi cismin hareketi zorunlu olarak ezeli harekettir ve onu hareket ettiricisi de varlığı açıklanan ezeli hareket ettiricidir.<sup>192</sup>

İlk açısından değerlendirildiğinde tabii (doğal, dinamik) ve kasri (mekanik) olmak üzere iki tür hareketten söz etmemiz mümkündür. Tabii hareketin kendisinde bulunan bir ilkeden yani “tabiat” tan kaynaklanın doğrudan üzerinde gerçekleştiği hareketli nesnelere “tabi var olan” denilmektedir. Fakat her tabii var olan, bütün tabii hareketlerin ilkesine sahip değildir. Örnek verecek olursak, hayvanlarda yer değiştirme, artma ve eksilme ile dönüşüm hareketini ilkeleri bulunduğu halde basit cisimlerde artma

---

<sup>192</sup> İbn Rüşd, **Metafizik Şerhi**, çev. Muhittin Macit, İstanbul, 2004, s. 111.

ve eksilmenin, gök cisimlerinde ise yer değiştirme dışındaki hareket türlerinin ilkesi mevcut değildir.<sup>193</sup>

Kasri hareketin ilkesi ise hareket eden nesnenin kendisinde bulunmadığı için bu hareket ancak dışardan gelen bir etkinin sonu ile gerçekleşir. Bu hareket çeşidi daha çok sun’i nesnelere söz konusudur fakat tabii varlıklarda da görülebilir. Örneğin bir taşın yukarı doğru fırlatılması kasri, doğal olarak yere düşmesi ise tabii bir harekettir.<sup>194</sup> İbn Rüşd nicelik, nitelik ve yer kategorisinde gerçekleşen bütün hareketler oluş ve bozuluşta da söz konusu olan ve kasri harekette daha açık fark edildiği için her tür harekette iç içe bulunan “etkin hareket” ve “edilgin hareket” ten de söz edilir.<sup>195</sup>

Yine başka bir açıdan hareketi taşın düşmesi, tohumun büyümesinde görüldüğü gibi bir şeyin doğrudan doğruya harekete konu olması veya yer değiştiren bir şeyin beyazlaşması yahut beyazlaşan bir şeyin yer değiştirmesi şeklinde iki hareketin aynı zamanda ve aynı nesnede ortaya çıkmasından yola çıkarak, “doğrudan hareket” ve “dolaylı hareket” olarak da ayrımının yapılabileceğini söyler.<sup>196</sup>

Hareket ancak sayacağımız üç unsurun bir arada bulunmasıyla gerçekleşebilir.

— Harekete konu olacak bir var olan

— Hareketin kendisinden başlayacağı ve kendisine yöneleceği mekân

— Hareketin içinde gerçekleşeceği zaman<sup>197</sup>

İbn Rüşd hareket ve zaman arasında zorunlu bir bağlantı olduğu görüşünü doğru olarak, zaman, zihnin harekete oranla meydana getirdiği şeydir; bununla beraber ne hareket ne de zaman ortadan kaldırılabılır. Çünkü zamanın varlığı ancak hareketi kabul etmeyen varlıklarda imkânsız olur<sup>198</sup>, der.

Ancak hareketli varlıklarla ya da onların varlığının düşünülmesiyle zaman zorunluluk arz eder. Çünkü burada hareketi kabul eden ve etmeyen şeklinde sadece iki tür varlıktan söz edebiliriz ve bu varlıklardan hiçbirini ötekini dönüştüremeyiz. Eğer böyle bir şey söz konusu olursa zorunlunun mümkünü dönüştürülmesi imkân dâhilinde

<sup>193</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 65.

<sup>194</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 66.; İbn Rüşd, **Es-Sema’ut-Tabii**, s. 12–13, 69.

<sup>195</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 66.; İbn Rüşd, **el-Kevn ve’l Fesad**, s. 10–11.

<sup>196</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 66.; İbn Rüşd, **es-Sema’ut-Tabii**, s. 56–57.

<sup>197</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 66.; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 65.

<sup>198</sup> İbn Rüşd, **Tehafüt el- Tehafüt**, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun, 1986, s. 40.

olur. Eğer hareket m¼mk¼n değilken var olsaydı hareketi kabul etmeyen varlıkların tabiatının da hareketi kabul eden varlıkların tabiatına d¼n¼şmesi m¼mk¼n olurdu ki, böyle bir şey imkânsızdır. Hak etin zorunlu olarak bir şeyde bulunması bu d¼n¼ş¼m¼n m¼mk¼n olmamasının sebebidir. Âlemin varlığından önce hareket m¼mk¼n olsaydı, hareketi kabul eden nesnelere zorunlu olarak zamanda bulunurdu, çünkü hareket mutlak yoklukta değil ancak s¼k¼nu kabul eden bir nesnede m¼mk¼nd¼r ve bunun nedeni yokluğun varlığa d¼n¼şmesi m¼mk¼n olmaksızın, yoklukta kesinlikle bir imkân halinin bulunmamasıdır. Bundan dolayı, sonradan var olan bir şeyin kendisinden önce gelen bir yokluğunun bulunması; bu şeyin yoluğunun, onun varlığını kabul eden bir şeyle bağlantılı olması ve öteki b¼t¼n karşıtlarda olduğu gibi kendisinden yokluğun kalkması gerekir.<sup>199</sup>

İbn R¼şd'e g¼re mekân cismin zati y¼klemlerinden biridir. Herhangi bir somut var olandan söz etmeye başlayınca zorunlu olarak, mekân kavramını da gündeme almak gerekir. Mekânın tanımı şöyle yapılabilir: cismi kuşatıp onu başka cisimlerden ayıran, fakat kuşattığı cisimden ne büyük ne de küçük olan bir şeydir. Bu tanımda, çevreleyen ve kuşatan olarak mekânın hem kuşattığı cisimden, hem de onu ayırdığı diğer cisimlerden farklı bir “özel sınır” ve “son” anlamı taşıması dikkate alınması gereken bir husustur. Başka bir söyleyişle burada mekân için kuşatan olması bakımından başkalarından tamamen aynı ve özel olma şartı getirilmektedir ki bu durum aslında bir fizik kavramı olan mekânında aynı zamanda metafizik bir boyut ve karakter kazanmasına yol açmaktadır.<sup>200</sup>

Mekân kavramı, cismin arazlarından olan yer kategorisiyle ilgilidir. Mekânın, yer ile olan ilgisini sağlamla birlikte onun daha özel kılan yönü, onun “ortak yer” değil “gerçek yer” olmasıdır. Mesela Ali'nin oda da olduğunu söylediğimizde, oda evin bir bölümünü teşkil ettiği için aynı zamanda onun evde, ev atmosferin altında ya da içinde olduğundan dolayı Ali'nin atmosferde bulunduğu da ifade edilmiş olur. Oda, ev ve atmosfer, Ali'nin âlem ile olan ilişkisini sağlayan birer “yer” sayıldıkları halde hiçbirisi onun mekânı değildir. Ali'nin mekânı onu kuşatan b¼t¼n bu şeylerin en iç sınırı

---

<sup>199</sup> İbn R¼şd, **a.g.e.**, s. 41.

<sup>200</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 67.

olarak kabul edilebilir. Bu örnekten anlayabileceğiniz gibi felsefede kullanılan mekân terimi ile günlük dilde kullanılan mekân arasında büyük fark vardır.<sup>201</sup>

İbn Rüşd, mekânın metafizik karaktere bürünmesi açısından onun ne olmadığı konusunda bilgi verir. Ona göre mekân, bir uzay ve boyut olmadığı gibi, onun bir şeyin sureti ve maddesi olmadığını da belirtir. Cisim, arazları açısından değil, boyutları itibarıyla mekânda bulunur. Bu yüzden kendisi bir boyut olmamakla birlikte mekânın kuşattığı cismin boyutlarıyla yakın bir ilgisi vardır. İki cismin aynı mekânda bulunmasını imkânsız kılan aralarındaki nitelik farkı – birinin siyah diğeri beyaz olması – değil boyutlarının birbirine girmesinin mümkün olmayışıdır. Bu söylenenler cismin boyutları ile mekânın aynı şey olduğu anlamına gelmez.<sup>202</sup>

Hareket ile yakın ilişkisi bulunan mekânı İbn Rüşd'e göre tanımlarsak; tabii cismin kendisine yöneldiği, aynı zamanda tabii hareketin bir bakıma başladığı bir bakıma da son bulduğu, kendisini başka şeylerden ayırdığı ve kuşattığı tabii cisimden büyük veya küçük olduğu söylenemeyen özsel yüklemidir.<sup>203</sup> Hareket ile ilişkisi açısından hareketin başladığı mekân arızı, hareketin kendisine doğru yöneldiği ve sükûna ulaştığı mekân da tabii mekândır.<sup>204</sup>

Bir şeyin hareketli olması onun bir mekânının olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda tek değişimi mekânda hareket olan gök cisimlerinin de bir mekân olduğundan söz edebiliriz. Gök cisimleri devri harekete konu olan küresel cisimlerdir. Biz bundan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Gök cisimlerinin mekânı onları dıştan kuşatan bir mekân değil tersine onlar tarafından kuşatılan bir mekân anlamıdır. Bir cisim kendisinin üzerinde hareket edemeyeceği için küresel gök cisminin üzerinde devri hareketini gerçekleştirdiği merkez veya eksenin ondan ayrı ve sükûn halinde bulunması gerekecek, bu özellikteki bir şeyin ise cisim olması icap edeceğinden bir teselsül söz konusu olacaktır. Biz bu ifadelerden küresel cisimlerin derinlik yani iç yüzey itibarıyla mekânda olduğu ve kendi mekânını kuşattığı sonucunu çıkarabiliriz.<sup>205</sup>

İbn Rüşd, Farabi'nin hem düz hem de devri harekete konu olan varlıklar için kullanılan "cisim" adının, bu iki cisim türü arasında ortak arazların bulunduğu fikrinin

---

<sup>201</sup> Sarıoğlu, a.g.e., aynı yer

<sup>202</sup> Sarıoğlu, a.g.e., s. 68.

<sup>203</sup> Sarıoğlu, a.g.e., s. 68.; İbn Rüşd, *es-Sema'ut-Tabii*, s. 35–41.

<sup>204</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 265.

<sup>205</sup> Sarıoğlu, a.g.e., s. 68.

İbn Bacce'nin küre doğrudan doğruya mekândadır şeklindeki görüşünden daha açık olduğunu belirtir. Yine İbn Sina'nın devri hareketin mekânda değil vaz'da olduğu şeklindeki görüşünün, mekân değişmeden bir durumdan diğerine geçme kastedilmiş olma şartıyla doğru sayılabileceğini söyler.<sup>206</sup>

Kendi görüşünü ise şöyle açıklar: kuşatan ile kuşatılan birbirine mukabil oldukları için bunların aynı şey sayılması mümkün değildir. Hâlbuki kürenin merkezi, küreden ayrı bir şey olmayıp devri hareket eden küre tarafından dolaylı olarak kuşatılmış kabul edilmektedir. Bu durumda gök cisimlerinin doğrudan değil, ancak dolaylı olarak mekânda buldukları söylenebilir.<sup>207</sup>

Hareketli cisimlerin zati yüklemi olarak değerlendirilen mekân, İbn Rüşd'e göre sınırlı olup, cisimsiz bir mekândan söz edilemeyeceği için "boşluk" un varlığı imkânsızdır.<sup>208</sup>

İbn Rüşd, Aristoteles'in bölünemeyen hakkındaki görüşünü şöyle şerh eder: Bölünemeyen iki şekilde kullanılmaktadır. 1) Bilfiil ve bilkuvve bölünemeyen, 2) Bilfiil bölünemeyen ama bilkuvve bölünebilen. Bundan dolayı akıl, uzunluk ve zaman gibi bilkuvve bölünebilen ama bilfiil bölünemeyen şeyleri bölünemez olmaları yönüyle bölünemez bir şekilde tasavvur eder. Bu durum her iki bakımdan bölünemeyen şeylerin tasavvuru gibidir. Nitekim akıl bölünebilen bir zamanda mevcut olan bilkuvve bölünebilen şeyleri, bölünemeyen bir zamanda, bölünemeyen bir tasavvurla idrak edebilme melekesine sahiptir. Çünkü zaman, bir açıdan bölünebilir başka bir açıdan da bölünemez şekilde bulunabilir. Zaman için an, doğru parçasında nokta, sözde ise anlam bölünemezdir. İbn Rüşd ve Aristoteles'e göre bitişikteki bu bölünemeyen anlam, onu bir kılan şeydir.<sup>209</sup> Bu ifadelerden zamanın, bölünemeyenler kategorisinde yer aldığını söyleyebiliriz.

Daha önce İbn Rüşd'ün nitelik ve nicelik diye kategoriler belirlediğini ve zamanı nicelik kategorisiyle bağlantılı gördüğünü belirtmiştik. Fiili ve somut bir varlığı bulunmayan geçmiş ve gelecek kavramlarından yola çıkarak bile olsa zaman kavramını doğrudan kavrayıp tanımlamamız güçtür. Biz de zamanın ne olduğunu anlayabilmek

---

<sup>206</sup> Sarioğlu, a.g.e., s. 69.

<sup>207</sup> Sarioğlu, a.g.e., s. 69.; İbn Rüşd, *es-Sema'ut- Tabii*, s. 42-45.

<sup>208</sup> Sarioğlu, a.g.e., s. 69.

<sup>209</sup> İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi – Telhisu Kitabı'n – Nefs*, çev. Atilla Arkan, İstanbul, 2007, s. 106.

için “benzetme” (teşbih, analogi) yöntemine başvurarak, onu sadece yer değiştirme hareketine benzetme yoluyla kavramaya çalışabiliriz.

Hareket düşünülmeden zamanın tasavvur edilebilmesi çok zordur. Çünkü mekân gibi zaman da, yalnızca tabiatında hareket ve değişimin bulunduğu varlıklar hakkında söz konusudur.<sup>210</sup> Bu noktada akla gelen sorulardan biri, zamanın hareketle olan ilişkisini yalnızca onun hareket vasıtasıyla kavranması şeklindeki bir epistemolojik ilişki mi, yoksa ontolojik bir ilişki mi olduğudur. İbn Rüşd, zamanın tanımında harekete yer verilmesi, hareketle zaman arasında zorunlu bir bağlantının varlığı, hareket olmadan zamanı ölçemememiz gibi zaman-hareket ilişkisinden yola çıkarak bu ilişkinin epistemolojik boyutunu belirlemiştir.<sup>211</sup> Duyular tarafından da algılanabildiği için hareket zaman olmadan da tasavvur edilebilir. Bu özelliğe dikkat çeken İbn Rüşd’e göre idrak ve bilgi açısından hareket zamana göre daha “önce” dir.<sup>212</sup>

Zamanı bir bilinç olayı şeklinde değerlendiren İbn Rüşd’e göre, mesela dini bir vecd ile kendinden geçen veya meşgul olduğu işe kendini bütünüyle veren bir kimse, o sırada hem hareket hem de zaman bilincinden uzaktır. Bu kişinin ya bilinçsiz geçirdiği süreden önceki ve sonraki zamanı birleştirmesi ya da o süre zarfında geçip giden zaman diliminin çok kısa olduğunu inanmasına karşılık, sabaha kadar uyuyamayan bir hastaya göre gece çok uzun geçmiştir.<sup>213</sup>

İbn Rüşd’e göre, zamanın harekete bağlanması daha çok sayının sayılan şeye bağlı olması gibidir. Sayı, sayılan şeyin belirlenmesiyle belirlenmez ve çoğalmasıyla çoğalmaz. Bu husus zamanla hareketler arasındaki ilişkide de aynı biçimde söz konusudur. Bu nedenle zaman her hareket ve her hareketli için aynı olup, her yerde bulunmaktadır.<sup>214</sup> Buradan yola çıkarak İbn Rüşd’ün sayılan olmasa da sayının var olması gibi, hareket olmadan da zaman var olabilir, gibi bir yargıya ulaştığını göre bilmekteyiz. Bu da gösteriyor ki İbn Rüşd’e göre hareketin epistemolojik önceliğine karşılık zaman da harekete nispetle ontolojik bir öncelik taşımaktadır.<sup>215</sup>

---

<sup>210</sup> İbn Rüşd, *Tehafut et-Tehafut*, s. 38.

<sup>211</sup> Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>212</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>213</sup> Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 72.; İbn Rüşd, *es-Sema’ut- Tabii*, s. 46–47.

<sup>214</sup> İbn Rüşd, *Tehafut et-Tehafut*, s. 42–43.

<sup>215</sup> Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 72.

Hareketin parçaları arasında söz konusu olan öncelik ve sonralık ilişkisi, zamana geçmiş ve gelecek olarak yansır. Her ikisi de kesintisiz nicelik sayılan hareket ve zamanın parçalarını birbirinden ayıran şeyin ne olduğu konusu bu durumun sonunda ortaya çıkan bir meseledir. İbn Rüşd'e göre, hem hareketin hem de zamanın parçalarını birbirinden ayıran şey 'an' dır.<sup>216</sup>

İbn Rüşd'e göre sonradan var olan harekette bir öncelik ve sonralık düşünmek, tözü bakımından var olan bir şeyi düşünmek demektir. Çünkü sonradan var olan bir hareket, ancak zamanda mümkündür, bir başka deyişle zamanın hareketin başlangıcından daha öteye geçmesi gerekir. Aynı biçimde, başlangıcı başka bir zamanın sonu olan bir zamanı düşünmek mümkün değildir. Çünkü burada geçmişin sonu ve geleceğin başlangıcı olan "an" vardır. "An" şimdi var olandır; şimdi var olan ise zorunlu olarak geçmişle gelecek arasında bulunur ve şimdi var olandan önce "geçmiş" in bulunmadığını düşünmek imkânsızdır.<sup>217</sup>

Geçmiş ve gelecek arasında bir kopukluğu kabul etmeyen İbn Rüşd, bu başlangıç ve bitiş noktasını "an" ile birleştirerek zamanın kesintisiz bir nicelik olduğunu anlatmak istemiştir.

Daha önce de İbn Rüşd'ün bazı kavramların açıklamak için analojiye başvurduğundan bahsetmiştik. "An"ın da daha iyi kavranabilmesi için matematikteki "nokta" ile karşılaştırmasını yapar. Bir düzlemde nokta, çizginin başlangıç ve bitiş durumunu gösterir. "An" da bir zaman diliminin başlangıç ve bitiş durumunu gösterir. Ancak aralarında şöyle bir fark vardır; nokta, çizgi üzerinde fiilen somut bir şekilde varlığa sahiptir, fakat "an" için aynı şey söz konusu değildir. Yine bir çizgi üzerinde nokta bir son ya da başlangıçtır, "an" için hem başlangıç hem de son olma zorunluluğu vardır. Çünkü "an" aklımıza geldiğinde hem geçmiş zamanın hem de gelecek zamanın "an" ile birlikte tasavvuru kaçınılmazdır. Bundan yola çıkarak "an"ın düz bir çizgiyi oluşturan noktadan ziyade, bir çemberde yer alan "nokta" ya benzetilerek açıklanmaya çalışılması daha tutarlı olacaktır.<sup>218</sup>

Yine "an"ın noktaya benzetilmesindeki problemlerden birini şöyle açıklar: "“An”ın hem geçmiş hem de gelecek zamanla birlikte bulunmaması mümkün değildir.

---

<sup>216</sup> Sarioğlu, a.g.e., s. 72.; İbn Rüşd, *es-Sema'ut-Tabii*, s. 48–49.

<sup>217</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 41.

<sup>218</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 42.



O halde “an” zorunlu olarak geçmişten sonra, gelecekte öncedir. Kendi başına var olması mümkün olmayan şeyin, geçmiş bir zamanın sonu olmaksızın, geleceğin varlığından önce bulunması da mümkün değildir. O halde bu yanılığın nedeni “an”ın noktaya benzetilmesidir.”<sup>219</sup>

İbn Rüşd, zamanın kesintisiz ve sonsuz olduğu fikrine, an’ın aynı zamanda hem başlangıç hem de bitiş olmasından yola çıkarak ulaşır. O da Aristo’da olduğu gibi zamanın kesintisiz, devri ve ezeli kabul edilen semavi hareketin sayısı olduğunu düşünür.<sup>220</sup>

İbn Rüşd’e göre, zamanın hareket ile olan yakın ilişkisine rağmen zamanın bir tür hareket olduğu anlamını vereceği için “zaman göğün hareketidir” şeklindeki bir tanım doğru değildir.<sup>221</sup>

İbn Rüşd, Gazali’nin sonsuz bir cismin varlığının imkânsızlığından yola çıkarak, sonsuz bir mekânın ve buna bağlı olarak sonsuz bir hareket ve sonsuz bir zamanın da mümkün olamayacağını savunmasının yanlış olduğunu söyler ve bu yanlışlığın bir durumu (vaz’) ile bütünü bulunmayan nicelikler olan zaman ve hareketi, durumu ve bütünü bulunan bir nicelik olan cisme benzetmesinden kaynaklandığını düşünür. Fiilen var olup durum ve bütünlüğü bulunduğu ve kendisi gibi yine fiilen var olup durumu ve bütünü bulunan bir başka cisimde son bulan bir nicelik olduğu için cismin ve mekânın sonsuzluğu imkânsızdır. Hâlbuki ne devri hareket ne de ona bağlı olan zaman için böyle bir şey söz konusu olduğundan sadece nicelik olduğu gerekçesiyle zamanın sonsuzluğunu imkânsız saymak mümkün değildir.<sup>222</sup>

Bütün bu anlattıklarımızdan şöyle bir sonuç çıkarmamız mümkündür; zamanı, zihnimiz daha çok nehir gibi akıp giden bir şey olarak tasavvur eder, fakat böyle düşünmek yerine daire üzerinde bir nokta gibi tasavvur edersek bu nokta gibi bittiği anda yeniden başlayan bir olgu şeklinde düşünmek zihnimiz açısından daha tutarlı olmaktadır.

Genel olarak İslam Filozoflarının zaman kavramını ele almadan önce onunla ilişkili olan mekân ve hareket kavramlarına uzunca yer verdiklerini görmekteyiz.

---

<sup>219</sup> İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 42.

<sup>220</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 73.; İbn Rüşd, **es-Sema’ut-Tabii**, s. 52, 111–112.

<sup>221</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 47.; İbn Rüşd, **a.g.e.**, s. 52, 111–112.

<sup>222</sup> Sarioğlu, **a.g.e.**, s. 74.; **Tehafüt, I**, s. 156–160.

Meşşai filozoflar, hareketi kategorilere ayırarak açıklamaya çalışırlar ancak hemen hepsinin hem fikir oldukları şey, hareketin, bir cismin yer değişikliği olduğudur. Mekân ise; kuşatan bir varlık olarak tanımlarlar. Mekân konusunun, hareket ve zaman kadar açık olmadığını savunanlar da vardır.

Zamana gelince; hareket ve mekân tanımlandıktan sonra zaman da, hareketin sayımı olarak tanımlanır. Zamanın önemli bir parçası olan An ise, aslında bizim sandığımız gibi zamanın parçası değil, geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan, sürekliliği olmayan bir varlıktır ya da İbn Sina'da olduğu gibi geçmiş ile gelecek arasında bir bölmendir. Bu açıklama yapıldıktan sonra artık zamanın ezeli veya ebedi olup olmadığı tartışılmaya başlanır. Eğer zamanın ezeli ve ebedi olması kabul edilirse o zaman ezeli ve ebedi olan Allah ile bir şeyi ezeli görmemizi dinin neresine koyacağımız tartışılır. Bu yüzden istisnalar dışında filozoflar, zamanın ezeli ve kıdemli olmadığını görüşündedirler.

## II. BÖLÜM

### BATI FİLOZOFLARINDA ZAMAN

#### a) R. Descartes

Zaman konusunu incelerken, zamanı ilgilendiren devinim(hareket) ve mekân kavramlarına ve bu konulara yer veren filozofların ne fikir beyan ettiklerini de araştırmamıza derinlik katmak için yer verdik. Zira filozoflarımızın birçoğuna göre mekân ve hareket, zamanla direk bağlantılıdır. Zaman kavramı içinde incelememiz gereken bir başka konu ise âlem ve Tanrı'dır. Âlemin zaman içinde nasıl yaratıldığı, zamanın ezeli olmasının Tanrı'yla ilişkisi gibi sorular, bizi âlem ve Tanrı hakkında da araştırma yapmaya sevk etmiştir. Bu bağlamda Descartes(1596–1650)'in ünlü Mekanik Felsefesi'ne ne de yer vermemiz gerekmektedir. Çünkü Descartes, evrende ilk enerjinin Yaratıcı olduğunu söyler. İslam filozofları ise Descartes'in bu Mekanik Felsefesinden oldukça etkilenmişlerdir.

Descartes felsefesinin konumuz açısından iki önemli özelliği vardır:

1. Descartes, Platon'un temelini attığı ve daha sonra Hıristiyan öğretisiyle yoğrularak yorumlanmaya çalışılan düalizmi (madde-zihin ikiliği), yeni bir biçimde tekrar kavramlaştırmıştır.

2. Materyal dünya kavramında Descartes, tümüyle belirlenimci (determinist) bir anlayış benimsemiştir. Buna göre ölü maddeler gibi yaşayan organizmalar da fizik yasalarınca yönetilmektedirler.<sup>223</sup>

Descartes'e göre, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak, felsefi bakımdan yapılması gerekli işlerin en kolayıdır. Çünkü Tanrı fikri kadar açık seçik olan çok az fikir vardır. Descartes, bu konuda güvenilir deliller bulmayı felsefede yapılması gereken en önemli iş olarak görür.<sup>224</sup>

Descartes, Tanrı'nın varlığını ontolojik delille ispatlamaya çalışır. Varlık delili Tanrı'nın sıfatları üzerine kurulmaya çalışılmıştır. Nitekim önce en yüce, en büyük ve en mükemmellik sıfatı düşünülmüş, sonra bu niteliğin var olduğu, dışarıda onun nispet edileceği bir şey bulunduğu ve ancak o şekilde “daha mükemmel” sıfatının

---

<sup>223</sup> Ayhan, Aydın, **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, İstanbul, 2000, s. 132.

<sup>224</sup> Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, İzmir, 1999, s. 24.

gerçekleşebileceğini söyler. Bu görüşünün sonunda bu sıfatın gerçekleşmesinden de ona sahip olanın gerçekliğinin kanıtlanması yoluna gidilmiştir.<sup>225</sup>

Descartes, Tanrı'nın varlığını ispat için üçgen kavramını örnek vererek, şöyle bir ispata girişir: "En önemli bulduğum şey, kendimde bazı şeylerin sonsuz sayıda fikirlerini bulmaktır. Bu şeyler, belki benden dışarıda bir varlıkları olmasa da, sırf bir hiçlik ve yokluk addedilmezler. Onları düşünmek veya düşünmemekte hür olmama rağmen, tarafımdan uydurulmuş ve icat edilmiş değillerdir. Tersine, gerçek ve değişmez bir tabiatları vardır. Mesela, bir üçgeni düşündüğüm zaman, düşüncemden dışarıda dünyanın hiçbir yerinde böyle bir şekil mevcut olmasa ve hiçbir zaman mevcut olmamış olsa da, bununla beraber değişmez, ebedi, icat etmediğim ve hiçbir suretle zihnime bağlı olmayan bu şekil, herhangi bir tabiat, suret veya öze malik olmaktan geri kalmaz. Nitekim bu üçgenin çeşitli özellikleri yani üç açısı iki dik açığa eşit olduğu, en büyük açısının en büyük kenar karşısında bulunduğunu ispat edildiği zaman açık olduğu gibi. Eskiden ilk defa bir üçgen hayal ettiğim zaman, hiçbir suretle bu özellikleri düşünmemiş olmama rağmen, onların üçgene ait olduklarını ister istemez açık olarak tanıyorum. O halde onları uydurduğum söylenemez." Bu üçgen fikri belki zihnime, bazen üçgen şeklinde cisimler görmüş olduğum için, duyular yoluyla gelmiştir diye kendime itirazda bulunmam faydasızdır. Zira zihnimde başka birçok şekilleri teşkil edebiliyorum ve bunların hiçbir zaman duyularım içine girmediklerinden en ufak bir şüphe edilemez. Eğer herhangi bir şeyin fikrini sırf düşüncemden çıkarabilmemden, o şeye ait olduğunu açık ve seçik olarak tanıdığım her şeyin gerçekten o şeye ait olduğu sonucu çıkıyorsa, aynı suretle ben de bundan Tanrının varlığını ispat eden bir delil ve ispat çıkarabilirim."<sup>226</sup>

Descartes, ontolojik olarak Tanrının varlık fikrini zihninde taşıdığını söyler. Mükemmellik vasıflarının birinden mahrum olan bir varlık, en yüce derecede kemal sahibi olamaz. Öyleyse Tanrının, yani en yüce derecede kemale sahip bir varlığın, mükemmellik vasıflarının birinden mahrum olduğunu düşünmek ona göre çelişkidir.

Varlık, bir yetkinlik vasfıdır. O zaman varlıktan mahrum olmak mükemmellikten mahrum olmak demektir. Öyleyse en mükemmel varlık olan Tanrının

---

<sup>225</sup> Taylan, Necip, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul, 1997, s. 192.

<sup>226</sup> Descartes, **Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, 1998, s. 221-223.

varlıktan mahrum kalacağını düşünmekte bir çelişki doğurur. Tanrının var olması, Tanrının kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. Öyleyse Tanrı, gerçek anlamda vardır.<sup>227</sup>

Descartes, yukarıda saydığımız çıkarımlar sonucu adım adım Tanrının varlığına ulaşmıştır. Bu Descartes'in Tanrı'nın gerçek anlamda varlığını ispatlamak için kullandığı "Ontolojik" delilidir. Daha sonra bu delil Anselmus tarafından sistemleştirilmiştir.

Descartes'in doğa anlayışı mekanik üzerine kurulmuştur. Bu doğayı, basınç ve çarpma yasalarına göre işleyen makine olarak görür. Bu doğa içinde de asıl gerçek "yer kaplama" ve "yer değiştirme" dir. Yani uzay ve uzayın içindeki hareketlerdir. Temel gerçekler bunlardır, geri kalan bütün olaylar hep bunlardan tüerler ve bunlara bağlıdırlar. Bu doğa görüşü, cisimler dünyasının özünden metafizik olarak türetilmiştir. Descartes için doğa çerçevesinde olup biten her şey zorunlulukla dışarıdan bir nedeni etkisiyle oluşur. Doğanın hiçbir yerinde rastlantı ve doğaüstü kuvvetlerin işe karışması diye bir şey yoktur. Doğa, tamamen aralık kabul etmeyecek şekilde baştan aşağı mekanik yapıdadır.<sup>228</sup>

Descartes, maddenin uzamından dolayı sonsuz olarak bölünebilir olduğunu düşünür. Bunu zaman içinde düşünebileceğimizi, zamanın da süresi itibari ile sonsuz olarak bölünebilir olduğunu söyler. Ona göre, bir ömür her biri diğerlerinden bağımsız olan sayısız parçalara bölünebilir. Bundan da şu sonucu çıkarır; Demek ki az önce var olmuş olmamız, bizi şu anda yaratan, koruyan bir neden olmadığı sürece, şimdi var olmamızı gerektirmez. Bununla bütün zaman dilimlerinin bağımsız olduğunun kendiliğinden ortaya çıktığını düşünür.

Descartes, zamanı ya da süre gelen şeylerin süresini düşündüğümüzde tek tek anları kendilerinden hemen önce ve hemen sonra gelen anlardan ayırabileceğimizi söyler. Bu da süre gelen şeylerin herhangi bir anda durabilmesi anlamına gelir.<sup>229</sup>

Descartes'e göre, evrenin amacının ne olduğunu biz bilemeyiz. Tanrı'nın sonsuz bilgeliği birçok şey tasarlamıştır. Bunları bilmeye kalkışmak, haddini bilmemek olur. Evrenin amacı olsa olsa yine Tanrı'nın kendisidir.

---

<sup>227</sup> Aydın, a.g.e., s. 33.

<sup>228</sup> Gökberk, a.g.e., İstanbul, 1999, s. 439.

<sup>229</sup> Cottingham, John, **Descartes Sözlüğü**, çev. B. Gözkan, N. Ilgıoğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya, İstanbul, 1996, s. 251.

Descartes, mekanik görüşüne cisimlerin tanıtmakla devam eder. Ona göre cisimsel olan her şey yer kaplar ve cisimler dünyasındaki her değişiklik aslında bir yer değiştirme olduğu için bu çeşitten bir harekettir. Hareket de, cisimlerin birbirine doğrudan doğruya değmeleri ile birebir olan basınç ve çarpmalarla uzay içinde bir yerden başka bir yere aktarılır.<sup>230</sup>

Descartes, filozofların anladığı gibi bir boşluk fikrinin olmadığını söyler. Filozoflar mekân içinde bir töz olmadığını kabul ederler. Ancak Descartes, böyle bir mekânın dünyada var olmadığını kabul eder. Çünkü mekân ya da iç yerin uzamı hiçbir zaman cismin uzamından ayrımlı değildir. Boşluk sözcüğünü ancak bilinen anlamıyla alarak bir yer boştur dediğimizde, bu yer ya da mekânda hiçbir şey bulunmadığını söylemek istemediğimiz açıktır.

Bir su testisinde hava bulunduğu zaman, testi boştur deriz. Yine içinde balık bulunmayan bir balık havuzunun içi su dolu olmasına rağmen, balık olmadığı için havuz boştur diyoruz. Gerçekte var olan bir özdek ve uzamlı bir töz içermesine karşın, duyduğumuz bir şeyle dolu olmayan bir mekâna da aynı anlamda boş diyoruz. Ancak Descartes, testinin içindeki havanın ya da havuzun içindeki suyun bir töz olmadığını kanısına vararak, testinin ve havuzun boş olduğu kanısına varmamızı büyük bir yanlış olarak görür.<sup>231</sup>

Boşluğa dair zihinleri yoran yanlış düşünceleri nasıl düzeltebileceğimiz konusunda da şunları söyler: “Hepimiz çocukluğumuzdan bu yana belirtilen yanlışa düşmüştük. Çünkü vazoyla çevrelediği cisim arasında hiçbir zorunlu bağıntı görmeyerek, Tanrı’nın bu vazoda kapalı bulunan tüm cismi yerine alacak başka bir cismin yerine gelmesine gereksinim duymaksızın, vazodan çıkarıp atmasına karşın vazoyu aynı durumuyla koruyacağına inanmıştık. Ancak şimdi bu denli yanlış bir kanıyı düzeltebilmemiz için vazo ile onu dolduran cisim arasında zorunlu hiçbir bağıntı olmadığını, ancak vazunun dışbükey şekliyle bu dışbükeylikte bulunan uzam arasında kesin bir zorunlu bağıntı bulunur. Dışbükeyliği uzamsız ve uzamı da uzamlı bir şaysiz anlamının, bir dağı koyaksız anlamaktan daha olanaksız olduğunu göstermemiz gerekir. Daha önce birçok kez belirttiğimiz gibi yokluğun uzamı olmaz. Dolayısıyla Tanrı yerine başka bir cismin girmesine izin vermeksizin bir vazoda bulunan tüm cismi dışarı

---

<sup>230</sup> Gökberk, a.g.e., İstanbul, 1999, s. 440.

<sup>231</sup> Descartes, a.g.e., s. 117.

atınca, ne olacağı sorulduğu zaman şu cevabı vermeliyiz: Bu durumda vazonun kenarları derhal birbirine yapışacak ölçüde yaklaşacaktır. Zira aralarında bir şey bulunmayan iki cisim birbirinden uzak kalırsa, o zaman ikisi arasında bir uzaklık bulunması çelişik bir şey olacaktır. Çünkü uzaklık uzamın bir özelliğidir ve uzamlı bir şey olmaksızın var olamaz.<sup>232</sup>

Descartes'in boşluk hakkındaki fikirlerine de kısaca değindikten sonra hareket hakkındaki fikirlerine geçebiliriz.

Descartes hareketi, bir yerden başka bir yere yapılan devinim olarak anladığını söyler. Genel olarak hareket, bir cismin bir yerden başka bir yere geçmesi işidir. Nasıl ki aynı şeyin aynı zamanda yer değiştirdiğini ya da değiştirmedini biliyorsak aynı zamanda hem hareket ettiğini hem de etmediğini söyleyebiliriz.

Descartes, bu fikrini örneklendirmek için bir gemi ve kıyı örneğini verir. Rüzgar gücüyle hareket eden bir geminin pupasına oturan bir kimse, durumunu ayrıldığı kıyıya göre değerlendirdiği zaman, kendini hareket eden, kıyıyı ise durağan olarak değerlendirir. Ancak durumunu üzerinde bulunduğu gemiye göre değerlendirirse, harekette olduğunu sanmaz. Çünkü geminin diğer kısımlarına göre konumu değişmez. Bununla beraber etkisiz hareket olmadığını sanmaya alıştığımız için, bu biçimde oturan kimsenin durgun olduğunu söyleriz.<sup>233</sup>

Yine Descartes'e göre hareketin ilk nedeni Tanrı'dır. Tanrı dünyada her zaman eşit sayıda bir hareketi saklı tutar. Tanrı, büyük gücüyle özdeki hareket ve durgunluk ile birlikte yaratırken evrene koyduğu aynı hareket ve durgunluğu saklar. Her ne kadar hareket, hareket eden özdekin bölümlerin bir kısmında bazen az, bazen çok bulunsa da, onda hiçbir zaman artıp eksilmeyen belli nicelikte bir hareket vardır.

Bu saydığımız özelliklerden dolayı özdekin bir parçası diğerinden iki kere daha hızla hareket ettiği ve diğer parça da ilkinden iki kere daha büyük olunca, küçükte büyükteki kadar hareket bulunduğunu ve bir bölümün hareketinin her azalmasında diğer bölümün hareketinin de orantılı olarak çoğaldığını düşünmeliyiz.<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> Descartes, **a.g.e.**, s. 119.

<sup>233</sup> Descartes, **a.g.e.**, s. 121.

<sup>234</sup> Descartes, **a.g.e.**, s. 132.

Filozofumuza göre, harekette olan bir cisim kendinden daha güçlü bir şeye rastlarsa, hareketinden bir şey yitirmez. Ancak harekete geçirebileceği kendinden daha zayıf bir cisimle karşılaşır, ona verdiği kadar kendi hareketinden yitirir.<sup>235</sup>

İslam Filozofları ve Descartes'den sonra gelen Batı Filozofları, düşünürümüzün en çok boşluk hakkındaki fikirleri ve mekanik doğa felsefesinden etkilenmişlerdir. Bu bağlamda, mekanik doğa felsefesini yakından ilgilendiren cisimlerin uzaydaki hareketi de, dikkatleri üzerinde toplayan bir görüşür.

### **b) I. Kant**

Kant(1724–1804), felsefesinin kaynağını Leibniz-Wolf'tan alır. Kant, ilk bilgilerini bu felsefeden edinmiş, ilk eserlerini bu felsefenin anlayışı çerçevesine göre yazmış ve bu felsefeyi tartışarak kendi sistemini oluşturmuştur. Bu felsefe Rasyonalist bir felsefedir. Rasyonalizm, doğru bilgiye ancak “akıl” sayesinde ulaşabileceğimizi söyleyen felsefi doktrindir.<sup>236</sup>

Kant'ın felsefesini kurarken etkilendiği bir başka isim de Hume'dur. Hume'un sayesinde dogmatik felsefenin etkisinden kurtulduğunu söylese de Kant, Hume'u da bazı yönlerden eleştirir. Kant'a göre, bilimin temeli olan bir takım apaçık bilgiler varmamız gerekmektedir. Ona göre, özellikle doğa biliminin ana kavramı olan nedensellik ilkesi boş tasarım değildir. Kant, bilimin sadece bir alışkanlığa dayandırılmayacağını da vurgular. Ona göre, bilime temel olacak önermelerin araştırılıp bulunması gerekmektedir.

Hume'a göre, bütün kavramlar deneyden çıkar. İşte burada Kant, şöyle bir soru sorar: “Bir sonsuz olan uzay ve zaman kavramı da deneyden mi çıkıyor? Sonsuzluğu deney mi bize gösteriyor?” Kant'a göre bu, imkânsızdır. Biz uzay ve zamanı cisimleri algıladığımız gibi algılayamayız. Buna karşılık, bunları kullanmayan, bunlardan kaçınan hiçbir fizik de yoktur. Fizik, nedensellik kavramını bir kenara bırakmadığı gibi, uzay ve zaman kavramlarını da bırakamaz. Bizim tasarladığımız her şey uzay ve zaman içinde yer alır. Uzay ve zamanın yardımı olmadan, somut olarak bir şeyi

---

<sup>235</sup> Descartes, **a.g.e.**, s. 136.

<sup>236</sup> Gökberk, **a.g.e.**, s. 347.



tasarlayamayız. Ancak bizim bu tasarımı gerçekleştiremememiz, böyle bir şeyin olmadığını göstermez.<sup>237</sup>

Kant, ilk prensipleri önsel ve doğuştan gelen olarak kabul eder. Ona göre, bilgiler tecrübeden oluşmaz. Bu manada Kant'ın a priori, dediği şeyin doğuştancılık olduğunu söyleyebiliriz. Kant'ın a priori tabiri, kronolojik bir öncelik değil, mantıki bir önceliği tecrübe karşısındaki bir istiklali ifade eder. Bu anlamda, saf aklın prensiplerine dayanarak, her tecrübeden önce gelen şeye “a priori” denir. Kant'a göre a priori kavramlar şunlardır: zaman ve mekânın şekilleri, hüküm vermeye yarayan kavramlar ya da kategoriler ve aklın ürünü olan düşüncelerdir.<sup>238</sup>

Kant'a göre, bir cismin zihnimize meydana gelen hayalimizde duygularla ilgili olan renk, koku, vs. gibi kısımlarını soyutladıktan sonra geriye şekil ve mekânının kaldığını görürüz. Zihnimize, mekân yardımıyla cismin duyumuyla bildiğimiz niteliğini düzenleriz. Ancak bundan mekânı ve şekli direk hissin sonucu olarak kabul edemeyiz. İşte zaman ve mekân doğrudan doğruya bir duyumun sonucu olmadıkları halde hissiyatımızın çerçevesini oluşturur. Duygular zamanın içinde yer olarak hissedilmiş olur.

Kant mekânı, dış eşyanın zihinde meydana gelen, hayalinde doğrudan doğruya duyumdan meydana gelmeyen a priori bir suret olarak tanımlar. Kant bu iddiasını iki safhada ispat etmeye çalışır. Birincisi, zaman ve mekân gerçekten tecrübenin sonucu değil de zihnin duygulara tatbik ettiği birer zorunlu şartı mıdır? Sorusu, ikincisi ise, zaman ve mekâna dayalı matematik nasıl mümkün olur? İşte Kant zaman ve mekân hakkındaki felsefesini bu iki soruya cevap vererek temellendirir.

Kant'a göre, mekân tecrübe sayılmaz. Çünkü maddi bir cisim zihnen idrak edebilmemiz için ona ait duyguları dış bir mekâna atfetmemiz gerekmektedir. Mekân tasavvuru, bir yönde yer tutmaya muhtaç olan duyumdan öncedir. Mekân için yine tecrübenin şartıdır, deriz. Bu açıklamadan, tecrübe mekânın sonucudur, diye bir iddianın geçersiz olduğunu görürüz.

Diğer taraftan mekân bir mukayese ve tefekkür sonucu oluşan bir tasavvur da değildir. Çünkü mekân, içinde birliği barındırır. Farklı yerlerden, mekânlardan

---

<sup>237</sup> Akarsu, a.g.e., s. 27.

<sup>238</sup> Bolay, Süleyman Hayri, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Ankara, 1999, s. 357.

bahsettiğimizde asıl kast ettiğimiz şey, birlik halinde tasavvur ettiğimiz mekânın çeşitli cüzleridir. Mukayese ve düşünce ürünü olan külli mefhumlar gerçek birliği içinde barındırmaz. Bu mefhumlarda gördüğümüz birlik suni ve soyuttur. Mesela insan mefhumu gerçek birliği değil soyut birliği ifade eder. Gerçek birlik Ahmet, Mehmet dediğimizde görülen somutluktur.<sup>239</sup>

Kant'ın zaman görüşü de mekân görüşü gibi önce bir ispatla başlar. Ona göre, mekân gibi zaman da tecrübeden ayrı bir mefhum olamaz. Çünkü her tecrübe beraberliği ya da art arda olmayı gerektirir. Bu yüzden zaman, bütün tecrübelerin şartıdır. Manevi haller, ancak önce ve sonra diye ayırdığımızda “zaman” içinde “art arda gelme” arasında idrak edilebilir. Demek ki zaman, manevi tecrübenin şartıdır. Ancak zaman, tecrübe sonucu olamaz. Yine çeşitli “an”ların mukayese ve soyutlamasıyla çıkarılmış külli bir düşünce olamaz. Çünkü bu çeşitli anları zihnimizden fikren uzaklaştırsak bile “zaman” hep kalıcıdır.

Kant, zamanın “hakiki birliği” kapsadığını söyler. İşte çeşitli anlar bu “tam” ve “bir” olan zamanın cüzü olarak idrak edilir. Zaman cüzleri ise, “geçmiş” ve “şimdiki” zamandır ve bunlar zaman içinde hissedilir. Zaman mefhumu için bu cüzlerin birbirleriyle olan mukayeselerinden çıkmıştır diyemeyiz.

Kant, kısacası zamanı, mekân gibi a priori bir sezgi olarak art arda gelme ve değişimin idraki konusunda ilk şart olarak görür. Biz zihnimizde art arda gelmeyi zamana göre düzenleriz.

Eğer her türlü değişimin idraki “zaman”la oluyorsa, o halde bütün tecrübelerimiz de “zaman”ın hakikatine tabidir. Zaman, zihnin ancak tecrübeye, duyulara tatbik edilen bir suretidir. Tecrübe dışında, değeri sadece zihni bir kavram olmasından ibarettir.

Görüldüğü gibi Kant, zaman ve mekân kavramlarına aynı metotları uygulayarak, aynı sonuçlara ulaşmıştır. Yalnız Kant'ın mekânı, dış eşyanın ve zamanı, manevi hallerimizin idraki için birer zihni şart olduğu tanımına bakarak, hassasiyetin bu subjektif şartlarını birbiriyle hiç kesişmeyen paralel yasalar olarak kabul ettiğini zan etmemeliyiz. Aksine Kant, zaman ve mekânın birbirleriyle olan ilişkisini araştırmıştır.

---

<sup>239</sup> Erişirgil, M. Emin, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, 1997, s. 70.

Bu araştırmasından Kant, mekân dâhilinde meydana gelen olayların, şuurun bir değişimi olduğu için bir müddeti (süreyi) ve art arda gelmeyi gerektirdiği sonucunu çıkarır. Bazı olayların zamanın kanununa tabii olduğunu söyler. Bunun için de zamanı, bütün olayların a priori şartı olarak görür. Olayların mekânı da ancak zaman içinde bizim için idrak edilir.

Her ne kadar Kant, zamanı açıklamak için mekânı ispat etmede kullandığı metotları kullansa da zaman ve mekânın aynı şey olmadığını kabul eder. Zamanın mekân halinde hayal edilmesine objektif bir değer verilmemelidir. Başka türlü düşünemediğimiz için zamanı mekâna kıyasla uzunluk gibi tasavvur ederiz. Yoksa bunun aksine zamanı mahiyet olarak mekâna çeviremeyiz. Ancak zamanın mekânı kuşatması böyle değildir. Zaman mekânı kuşatır.<sup>240</sup>

Kant, her ne kadar kendinden önceki Ampirist düşünce ve Hegel'den etkilenmiş olsa da, bu akımı ve Hegel'i eleştirmeden duramaz. Çünkü ona göre, uzay ve zamanın yardımı olmadan somut olarak bir şeyi tasarlayamayacağımız için ampirizmin zıttı olarak, asıl olan rasyonel bilgidir.

Kant'da Aristoteles gibi, zamanı geçmiş ve şimdiki anın art arda devamı olarak görür. An ise, zamanın bir parçası olarak isimlendirilmez.

### c) Hegel

Alman İdealist Felsefesi sistemi içinde gösterebileceğimiz Hegel(1770–1831), felsefesini insan tarihi üzerine kurmuştur. Ona göre, tek insan bilincinin gelişmesi, bütün insanlığın gelişmesinde geçmiş olan aynı yoldan geçer. Eğer toplumsal bir değişme olacaksa, bu fertlerin değişmesiyle mümkün olabilir, fikrindedir. Hegel, insanı fert fert bir şey olarak görmez, ona göre değer bütündedir.<sup>241</sup>

Hegel önce bilgiye ulaşacağımız yöntemin nasıl olması gerektiği üzerinde durur. Bunu da, varlığın bütününe yönelince açıkça görürüz. Varlığın bütününe yönelince kullanacağımız yöntem “dialektik” olur.

En tümel olan “varlık” kavramını düşündüğümüzde dialektiği hemen karşımızda buluruz. Ancak “varlık” kavramının hiçbir içeriği yoktur. Sadece bu kavramı

---

<sup>240</sup> Erişirgil, a.g.e., s. 73, 74.

<sup>241</sup> Akarsu, a.g.e., s. 71.

düşündüğümüzde onu her türlü niteliğinden soymuş oluruz ve hiçbir içeriği kalmayınca da “varlık”, “yokluk” olur.

Bu çelişmeyi çözebilmek için de, “varlığı” “yokluk” tan kurtarmak için ona bir içerik kazandırmamız gerekir. Bu içeriği de “varlığa” kazandırdığımız da “oluş” kavramı kendiliğinden ortaya çıkar. Böylece daha ilk basamakta dialektik karşımıza çıkmış olur.<sup>242</sup>

Hegel, doğa felsefesi içinde uzay ve zamanı da inceler. Ancak bunlara geçmeden önce Hegel’in mekanik hakkındaki düşüncelerine yer vermemiz araştırmamız açısından faydalı olacaktır.

Hegel’e göre mekanik üç konuyu irdeler. Birincisi, bütünüyle soyut bir dışındalık olacaktır (uzay ve zaman). İkincisi, tekilleşmiş birbiri dışındalık ve bunun soyutlama içindeki bağıntısıdır (Özdek ve Devim). Üçüncüsü ise, kendinde var olan kavramının özgürlüğüdür (saltık Mekanik). Hegel, uzay ve zamanı, soyut ve birbiri dışında olan bölümde inceler.<sup>243</sup>

Hegel, bizim doğayı anlamamız için birlik, töz, çokluk, nedensellik gibi kavramlara ihtiyacımız olduğunu söyler. Mantık ve doğa bilimi arasındaki farkı ise, mantığın, kavramları birer form olarak gözden geçirmesine karşılık, doğa bilimi doğa alanındaki objelere uygulanır olmasından çıkarabiliriz.

Salt formların dünyası ile doğa dünyası bir zıtlık içinde bulunurlar. Salt kavramların dünyası, uzaysız ve zamansız bir dünyadır. Mesela, biz sayılar dizisini belli bir yerde ve belli bir zamanda var olduğunu söyleyemeyiz. Bunların uzay ve zamanla ilgisi yoktur. Ancak, buna karşılık her cisim belli bir zamanda ve belli bir uzayda yer doldurur. Her cisim şurada ve şu andadır. Cisimler dünyasının varlığı, uzay ve zamanın varlığına bağlıdır. O zaman biz, salt kavramlar dünyasında bulunan bir şey, yani uzay ve zaman cisimler dünyasının temelini oluşturur, diyebiliriz. Salt kavramların böylece değişmez olduğunu söyledikten sonra, doğa çerçevesindeki her varlığın da sürekli bir değişme içinde olduğunu kabul ederiz.<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> Gökberk, a.g.e., s. 388.

<sup>243</sup> Hegel, **Ana hatlarla Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, II -Doğa Felsefesi I, Mekanik-**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997, s. 49.

<sup>244</sup> Akarsu, a.g.e., s. 76.

Hegel, uzayı, doğanın ilk ya da dolaysız belirlenimi, kendi dışındalığının soyut evrenselliği olarak tanımlar. Uzay, saltık olarak sürekli olduğu için bütünüyle düşünsel ve ideel birbiri yanındalıktır. Bu birbiri dışındalık bütünüyle soyut olduğu için de kendi içinde hiçbir belirli ayırım taşımaz.

Hegel, uzayın doğası üzerine öne sürülen çeşitli görüşlerden sadece Kant'ın uzay tanımında tıpkı zaman gibi bir duyuşsal sezgi biçimi olduğu yolundaki görüşünden bahseder. Kant, uzayın salt biçim, bir soyutlama olduğunu ve dolaysız dışsallığın bir soyutlaması olduğunu söyler. Uzayın sonsuzluğuna ilişkin soruları şöyle cevaplandırır: “Uzay noktalarından sanki bunlar Uzayın olumlu ögesini oluşturuyorlarmış gibi söz edilmesi kabul edilemez. Çünkü Uzay, ayrımsızlığından ötürü birbiri dışındalığın ve olumsuzun varlığı değil, yalnızca olanağıdır. Dolayısıyla saltık olarak süreklidir; nokta kendi için varlık, tersine uzayın olumsuzluğu, dahası onun onda koyulan olumsuzluğudur.”<sup>245</sup>

Hegel, uzay hakkında bilgi verdikten sonra, uzayı en çok ilgilendiren zaman hakkında da önce tanım yaparak söze başlar.

Hegel'e göre zaman: “Kendini nokta olarak Uzay ile bağıntılayan ve onda belirlenimlerini çizgi ve yüzey olarak geliştiren olumsuzluk, kendi dışındalık alanında o denli de kendi içindir ve belirlenimleri onda, ama aynı zamanda kendi dışındalık alanında koyulmuş olarak, böylelikle dingin birbiri yanındalığa karşı ilgisiz olarak görünür. Böyle kendi için koyulmuş olumsuzluk zamandır.”, diyerek tanımlar. Hegel'e göre uzayın gerçekliği zamandır ve böylece uzay, zaman olur. Zamana öznel olarak geçen biz değilizdir, tersine geçişi yapan uzayın kendisidir. Tasarımda uzay ve zaman bütünüyle birbiri dışındadır. Orada uzay ve ayrıca zaman vardır; felsefe bu “ayrıca” ya karşı mücadele verir.”<sup>246</sup>

Hegel, zamanı, soyut/ideel bir şey olarak görür. Zaman öyle bir varlıktır ki, varken yoktur ve yokken vardır. Yani ancak sezgiyle bilinebilen bir oluşturdur. Bu yönüyle zaman, uzaya benzer. Ancak uzay gibi zaman da nesnellik ve onun karşısında duran öznel bir bilinç arasındaki ayrımla ilgilenmez. Bu öznel ve nesnellik, uzay ve zamana uygularsak, uzay soyut nesnellik, zaman ise soyut öznel olur.

---

<sup>245</sup> Hegel, **a.g.e.**, s. 49, 50.

<sup>246</sup> Hegel, **a.g.e.**, s. 54.

Zaman ve uzayın başka bir benzerliği de ikisinin de sürekli oluşudur. Çünkü soyut olarak, kendini kendisiyle bağıntılı yapan olumsuzluktur. Bu soyutlamada da hiçbir olgusal ayırım yoktur.

Hegel, her şey zamanda ortaya çıkar ve yitip gider fikrine karşı çıkar. Çünkü eğer her şey, zamanın kapsadıkları gibi uzayın kapsadıkları da soyutlanırsa, o zaman geriye boş zaman ve boş uzay kalır. Her şey, iddia edildiği gibi zamanda ortaya çıkmaz ve yitip gitmez. Aksine zamanın kendisi bir oluş, ortaya çıkış ve yitip gidiştir. Yani var olan soyutlama, her şeyi doğuran ve doğurduklarını yok edendir.

Hegel, olgusal olanı zamandan ayırır. Fakat olgusal olan, o denli de özsel olarak zamanla özdeştir, fikrini kabul eder. Olgusal olan, sınırlıdır ve bu olumsuzlama için başkası onun dışındadır. Belirlilik, kendinden kendine dışsaldır ve buna göre kendi varlığının çelişkisidir. İşte bu çelişkinin dışsallığı ve dinginsizliğinin soyutlaması zamanın kendisidir. Sonlu da bu yüzden geçici ve zamansaldır.

Hegel, zamanı, bir bakıma içine düşen her şeyi sürükleyip yutarak akan bir nehir, her şeyi kendi içinde tutan bir kap olarak görmez. Zaman yalnızca yok etme soyutlamasıdır. Ona göre, şeyler sonlu oldukları için zamandadırlar. Bunun içinde yitip gitmezler. Aksine, şeylerin kendileri zamansal olmayı anlatırlar ve böyle olmak nesnel belirlenimlerdir. O zaman biz, zamanı edimsel şeylerin kendilerinin süreci oluşturur ve zamana en güçlü olan tabiri kullanılsa da o denli de en güçsüzdür, diye bir sonuca varabiliriz.

Hegel'e göre süre, şimdinin karşılığıdır ve evrenselidir. Şeylerin, sürmeyen süreçlerinin ortadan kaldırılmış halidir. Şeyler, sürmeye devam etseler bile zaman dinginleşmez ve geçip gider. Burada zaman, şeylerden bağımsız ve ayrı olarak görünür. Ancak bazı şeylerin sürmesine karşılık başka şeylerde, örneğin güneşin izleğinde değişim görünür ve böylece şeyler yine de zamandadırlar, deriz. Eğer her şey, giderek tasarımlarımız bile dingin kalsaydı, o zaman "zaman" diye bir şey olmazdı. Ama tüm sonlu şeyler zamansaldır. Çünkü er ya da geç değişime uğrayacaklardır. Öyleyse süreleri sadece görelidir.

İnsanlar, devamlı olanı, sürüp gidene, hemen yitip gidenen daha yüksek görür. Oysaki tüm çiçekler, tüm güzel dirilikler erken ölür. Buradan yola çıkarak Hegel, bengiliğin yani sonsuzluğun olamayacağını söyler. Sonsuzluk olsa bile daha doğrusu

sürüp gitmek olsa bile, bu her zaman güzel bir şey değildir. Bengilik sadece zamansal bir kavramdır ve bunun kendisi genel olarak her kavram gibi saltık bulunuştur.<sup>247</sup>

Hegel, zamanın boyutlarını üçe ayırır. Bunlar, geçmiş, şimdi ve gelecektir. Sonlu bulunuş, var olan olarak durağanlaşmış olan, “şimdi”dir. Şimdi, zorunlu olarak yalnızca öznel tasarımda, anımsamada ve korku ya da umuttadır. Zamanın geçmiş ve gelecek kısmı da Doğa’da var olan Uzay’dır. Geçmiş, varlık başlangıcının temelidir. Geçmiş, dünya tarihi olarak, doğa olayları olarak edimselleşmiştir. Ancak ona katılan yokluk belirlenimi kendisiyle anılır olmuştur.

Şimdi, ancak geçmişin olmaması yoluyla vardır. Evrik olarak, şimdinin varlığı olmama belirlenimi taşır ve varlığının yokluğu gelecektir. Şimdiye, olumsuz birlik diyebiliriz. Şimdi tarafından yeri alınan varlığın yokluğu geçmiştir. Şimdi de kapsanan yokluğun varlığı, gelecektir. Öyleyse, zamanın olumunda yalnızca şimdi vardır, denebilir. Ancak önce ve sonra yoktur, ama somut şimdi geçmişin sonucudur ve geleceğin habercisidir. Gerçek şimdi, böylelikle sonsuzluktur.<sup>248</sup>

Hegel, doğa alanında bulduğumuz sürekliliğin dıştan bir görünüş olduğu kanaatindedir. Doğa içinde objelerin kavramlar ve sayılar gibi başlı başına bir varlıklarından söz edemeyiz. Bunlar varlıklarını ancak bir başka şey aracılığıyla kazanırlar. Bir uzay noktası öteki uzay noktalarına eşittir. Onu diğer uzay noktalarından ayıran, yalnız uzay içinde bulunduğu yerdir. İşte bu uzay noktası, ancak başka uzay noktalarına olan ilişkisi açısından bir varlık kazanır. Objektif bir belirlenim kazanıp, belli bir uzay noktası olur. Kendinden değil de, bir başkası yüzünden var olmak, bütün doğa objelerinin özelliğidir.<sup>249</sup>

Hegel’e göre, cisimler dünyası uzay ve zamanla birlikte vardır. Uzay-zamanın yokluğunda, cisimlerin varlığından bahsedemeyiz. Hegel’in bu konuda Kant’tan etkilendiğini görmekteyiz. Kant’ın da uzay-zamanı bir sezgi olarak gördüğünden yukarıda bahsetmiştik. Hegel’de bundan etkilenerek uzay-zamanı ideel (soyut) bir varlık olarak görür.

---

<sup>247</sup> Hegel, **a.g.e.**, s. 56, 57.

<sup>248</sup> Hegel, **a.g.e.**, s. 58.

<sup>249</sup> Gökberk, **a.g.e.**, s. 390.

#### **d) H. Bergson**

Bergson(1859–1941), idealist yaşama felsefesinin Fransa'daki en ünlü temsilcisidir. Matematik alanında çok başarılı ve aynı zamanda büyük bir sanatçıdır. Daha çok doğa ve insan bilimleri alanında çalışmıştır. Bergson'un içinde bulunduğu çağ devimsel (dinamik) evren açıklamasına girişilen, varlığı devinim olarak anlamaya çalışan bir çağ olduğu için Bergson'da evrenin bir devinim olduğu anlayışından yola çıkarak felsefesini kurar. Ona göre varlığın gerçekliğini kuran yaşam akışı gelişmesinde iki doruk noktaya erişir: 1) Anlak (zekâ), 2) İçgüdü.

Bergson'a göre anlığın bütün kavramları sonsuz, değişmez ve zamansızdır. Bilimin bütün kavramlarının içinde bir çeşit uzay vardır. Bundan dolayı, mesela ruhbilim tinsel yaşamı açıklamaya kalkıştı mı bulanıklığa düşer. Bilim tanımak istediği şeyi öğelere ayırarak incelemeye çalışır. Ancak bu durumda incelediği olguyu ölü duruma getirir.

Bilimin bütün kavramlarıyla gözden kaçırdığı şey ise zaman'dır. Doğa bilimi, zamanı kullanırken hep uzay kavramıyla bir açıklık getirmeye çalışır. Durum noktalarını ayırır, bir çizgi içinde toplar ve bu çizgiye “zaman” adını verir. Bilim, zamanı kendi başına tanımadığı için “değişme” yi de tanımaz. Biz gelişmeyi süre olarak anlarsak, zihnimizde süre hakkında bir açıklığa kavuşmuş oluruz. “Süre”, Bergson felsefesinin ilk temel kavramıdır.

Sürenin ne olduğu konusunda Bergson, süreyi en iyi kendimizi kaptırarak dinlediğimiz bir melodiyi yaşarken anladığımızı söyler. Gözlerimizi kapatıp kendimizi musiki yaşantısına bıraktığımızda tek tek sesler ve notalar parçalanmaz ve her uzay parçası yok olur. Bir nota, kendinden sonra gelen notanın içinde kaybolur ve devinim sürekli bir akış halini alır.

Bu musiki yaşantısında maddeyi yenip uzayın sınırlarının üstüne çıkarız ve içinde salt bir süreyi yaşarız. Kendimizi bir işe kaptırdığımızda da aynı şeyi duyarız. Geçmiş, sürekli olarak bu güne ve geleceğe doğru akar. İşte Bergson'a göre, böyle bir kendini tam verişte zaman ortadan kalkar ve süre başlar. Süreyi yaşayabilmemizin



koşulu bellektir. Bellek zaman aralıklarını yener ve geçmiş, şimdi olarak yeniden yaşanır. Bellekte uzay ve zamanı bırakmış oluruz.<sup>250</sup>

Bergson, zamanın ölçülebilmesini mümkün görmeyerek şunları söyler: “Gerçek süre, şuurun idrak ettiği süre, o halde sadece keyfiyetler arasında sıralanmak ister. Çünkü hiçbir zaman kemiyet değildir, ölçülmeye yeltenildiği andan itibaren keyfiyetin yerine bir kemiyet olan mekânı haberimiz olmadan koyuyoruz.”<sup>251</sup> Yani zamanı tanımlarken şuurun idrakine göre bir tanım yapmamız doğrudur. Bunun dışında, zamanı kemiyetle tanımlamaya çalışırsak, mekâna da bu tanımda yer verip zamanı tam anlamıyla tanımlayamamış oluruz.

Bergson’a göre, kâinatta hiç değişmeyen cevher araştıran felsefi sistemler hata yapmışlardır. Elea mektebi her türlü süreye karşı çıkmakla birlikte Eflatun ile Aristo kâinatta idea ve şekiller tanımak suretiyle sürekli oluşu inkâr etmeleriyle ve Yunan felsefesi de, değişme olayını hareketsiz elemanların eseri zannetmeyle bu hatayı yapmışlardır.

Modern bilimin, Aristo’nun statizmine karşı dinamizmi koyması bunun değerini artırmaktadır. Galileo ve Kepler’in keşifleri ile başlayan modern ilimlerin olayları zaman aracılığıyla açıklamaya başlamaları, kâinatta statik ve asla değişmez cevher bulunmadığını meydana çıkarmaya yeterlidir. Bunlardan yola çıkarak Bergson, felsefenin artık cevher araştırmaya son vermesi gerektiğini düşünür.

Ona göre, dünyada en açık şey süredir. Kâinat süre halindedir. Kâinatta birbirine zıt iki türlü hareket görülür. Bunlardan birincisi “inme”, ikincisi “çıkma” hareketidir. İnme hareketi, hazırlanmış bir yumağı çözmekten başka bir şey yapmaz. Bu hareket, birden bire gevşetilen yayda olduğu gibi, ani surette meydana gelir. Çıkma hareketi ise, içsel olgunlaşma ve yaratma faaliyetine karşılık olarak gelir. Bu hareket, esaslı olarak sürücüdür ve kendi ritmini kendisinden ayırlamayan birinci harekete zorla kabul ettirir. Bu iki hareketten “inme” maddenin tabi olduğu, “çıkma” ise hayatın tabi olduğu hareketlerdir.

Bergson’a göre, madde hareketsiz değildir. Maddenin katılığı duyularımıza nazaran zahiridir. Eğer biz maddeden zekânın eseri olan bütün sembolleri çıkarırsak,

---

<sup>250</sup> Akarsu, **a.g.e.**, s. 141-143.

<sup>251</sup> Bergson, **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, çev. Şekip Tunç, İstanbul, 1997, s. 100.

maddenin benliği ezici olan katı kabuğu kırıldıktan sonra maddi dünyanın derin realitesine hareket halinde yerleştirirsek, onun basit bir akış, saf bir oluş, yaşayan süre akıntılarının birbirinden ayrılmayan ırmaklar halinde eridiğini görebiliriz.

Yine hayatın tabi olduğu çıkma hareketinin görevi ise, kâinattaki evrimi idare etmektir. Kâinattaki ilk var olan hayat çıkma hareketinin ve evrimin başlangıcındadır. Hayat, sürekli yaratıcılık olan evrim esnasında bazı yerlerde hareketini durdurmak isteyen engellerle karşılaşınca kollara ayrılır. Yoluna birkaç koldan ilerleyerek devam eder. Canlılar serisi böyle bir bölünmenin eseri olarak meydana gelmiştir. Bu ayrılan her bölüm, sürekli hareketi esnasında hamleler yaparak, kendisine has i gayeliliği takip ederek ilerlemektedir.

Kâinata, bu evrim çizgisinin üst noktasında ve büyük bir sıçrayışın sonunda insanı görmekteyiz. Gerçekte hayatın şekillerini yaratmada olan evrim, aynı zamanda azar azar zekânın onu anlamasını mümkün kılacak fikirleri de meydana getirmektedir. Hayat, aslında ruhi nizama ait bir şeydir ve çıkma hareketinin zirvesinde saklı bulunan ruhun realitesini meydana çıkarmıştır.

Bergson'un bütün bu anlattıklarımızla kâinat varlıklarının süre içinde oluş ile meydana geldiklerini ispatlamaya çalıştığını gördük. Ona göre, hakiki süreye sahip yegane varlık ise benliğimizdir. Benliğimiz mutlak surette orijinal ve yenidir. Benliğimizin hiçbir hali önceden idrak edilmiş olmadığı için onun halleri önceden takdir edilemez.

Süre için şuurda çoklukta birlik halinde gözüküyor, diyebiliriz. Daha doğrusu süre, yaşanmış birliktir ve okluk ancak mekânda tasavvur olunabilir. Gerçek süre bizim içsel hayatımızdır. Bizim etrafımızda ve bizde gerçeklik akıcılıktır. Ruhi hayat, yayılışı sırasında her an yeni vasıflar kazanır. Yine sürekli yenilikler fişkırması olan eklenme suretiyle de tevali yani art arda gelmenin zıttı olarak, organlanmış birbiri içerisinde erime olayını ihtiva eden orijinaliteye sahip bir realitedir.

Ruhta bütün unsurlar birbirine karışırlar. Bergson'a göre, mazi ile hal daima beraber bulunur. Her ikisi de ilerleyerek kabarır ve geleceği oluştururlar. Kendi varlığımız ve realitenin kumaşı olduğunu hissettiğimiz zamanı bu ifadelerle dile getirebiliriz. Fakat ne kadar tanımlamaya çalışsak da zamanı anlamının güçlüğu

ortadadır. Bizim idrakimiz tek cinsli bir süreden başka türlü bir tevaliyi anlayamaz. Gerçek süre düşünülemez, o ancak yaşanır. Şuur ve hayatın özünü teşkil eder.

Bergson'un esaslı realite olarak tanıttığı süre yukarıda söylediklerimizden oluşmaktadır. Süre hakkında felsefe yapmak, kâinatın dışında ve onu aşkın bir cevherin aranmasını gereksiz kılmıştır. Her şey süre içinde ve her şey süreden ibaret olduğuna göre metafiziğin bütün problemlerini içkinlik vasıtasıyla halletmek zorunda kalırız.<sup>252</sup>

Bergson, bir hareketin süratini ölçmekle bir zamandaşlığı tespit ettiğimizi söyler. Bir sürati hesaplamak da bir zamandaşlığı önceden görmeye elverişli bir vasıta kullanmaktır. Ona göre, iki hareketlinin bir x noktasında karşılaşmaları a priori olarak kabul edilen bir zamanda olur. Bu karşılaşma da bizzat zamandaşlıktır. Süre türdeş değilse ve mekândan başka yerde türdeşlik yoksa hareketin türdeş unsuru olan kat edilmiş mekân yani hareketsizlik harekete en az ait olan bir şey olacaktır.

Bergson'a göre, mekanik ilmine ait eserler sürenin kendisini tarif etmez. Yalnızca iki sürenin eşitliğini tayin edeceklerini önemle bildirerek derler ki: Birbirinin aynısı olan iki cisim bu aralıklardan her birinin başında aynı hallerde bulundurulmuş ve hangi çeşit olursa olsun hep aynı aksiyon ve tesire tabi tutunmuş olur. Her ikisi de bu aralıklar sonunda aynı mekânı kat ederse bu iki zaman aralığına biz eşittir, deriz.

Bu söylediklerimizi başka şekilde şöyle ifade edebiliriz: Hareketin başlangıç ve bitiş anını kaydettikten sonra ölçülebilir tek şey olan kat edilmiş mesafeyi ölçeriz. Bütün bunlarda süreden eser yoktur, sadece mekân ve zamandaşlıklar vardır. Bir olayın Z zamanının sonunda olacağını bildirmek, onun başlangıcı ve sonu arasında Z adedinde bir çeşit zamandaşlıklar kaydedilecek demektir. Buradaki “başlangıç” ve “son” tabiri bizi aldatmamalıdır. Çünkü sürenin aralığı sadece bizim için mevcuttur ve bu mevcudiyet şuur hallerimizin karşılıklı olarak iç içe girmeleri sayesinde.<sup>253</sup>

Bergson, mekanik ilmi gibi, bir cebir denkleminin de daima bir olupbittiyi ifade ettiğini söyler. Hâlbuki süre ve hareketin özü şuurumuzdaki görünüşü ile aynı paralelde ve bir oluşum halindedir. Cebir ilmi de sürenin belli bir anını ve belli bir müteharrikin mekân üzerinde aldığı yerlerin hâsılasını ifade edebilir. Fakat bunlardan hiçbiri süre ve hareketin kendisi değildir.

---

<sup>252</sup> Topçu, Nurettin, **Bergson**, İstanbul, 2002, s. 45–47.

<sup>253</sup> Bergson, **a.g.e.**, s. 107, 108.

Herhangi hareket veya süre farazi olarak ne kadar sık aralıklı nokta ve anlara bölünürse bölünsün bunların toplamıyla ne bir süre ne de bir hareket ifade edilebilir. Matematik, sürenin aralıklarını ne kadar küçültürse düşünsün bunların daima bir ucuna yerleşir. Aralardaki keyfiyet farkları son derece küçültülmüş olmanın tesiriyle, çok küçük kesirler gibi bunları da dikkate almaz. Bu yüzden süre de, hareket de, kurduğu denklemler de açıkta kalır. Çünkü süre ve hareket bir eşya kategorisi değil, bir zihin sentezidir.

Müteharrık, hareketi sırasında, boylu boyunca bir çizgi işgal eder. İşgal edilen bu yerler eğer sürenin çeşitli anlarıyla değişiyorsa, hatta çeşitli yerler işgal etmek suretiyle seçik anlar yaratıyorsa, asıl süredeki anlar ne birbirlerinin aynı ne de birbirlerinin dışındadırlar. Çünkü süre denilen şeyin, kendisi esas itibari ile ne türdeştir ne de birbirlerinden ayrı unsurlardan meydana gelmiştir. Yine bu saydıklarımızın sayı ile de bir benzerliği yoktur.<sup>254</sup>

Görüşlerine yer verdiğimiz filozoflarımızın birçoğu yaşadıkları dönemden etkilenerek felsefelerini kurmuşlardır. Bergson'un yaşadığı çağda da dinamik evren anlayışı hâkimdir. Bergson, bundan etkilenerek felsefesini kurmuştur. Bergson, kendinden önceki akım ya da filozofların kâinatta hiç değişmeyen cevher arama arayışlarını yanlış bulur. Ona göre, Elea mektebi her şeye karşı çıkmakla, Platon ve Aristo ise kâinatta ideaları esas görerek sürekli oluşu reddetmeleriyle bu yanlış yapmışlardır.

#### e) Whitehead

Whitehead (1861–1947)'in felsefi çıkış noktası süreç kavramıdır. Din felsefesi sistemini kurarken süreç kavramını ön plana alır. “Süreç” düşüncesine, felsefe tarihinde Antik Yunan filozoflarından Herakleitos'da rastlamaktayız. Onun, “bir nehirde iki kez yıkanılmaz”, sözü süreç fikrini açıkça ortaya koymaktadır. Süreç kavramıyla felsefe tarihinde birçok filozof ilgilenmiştir. Ancak bazısında süreç düşüncesi düşünce sistemlerinde kırıntılar halinde görülür. Bazı filozoflarda ise felsefi sistemlerinin temelini oluşturur.

İşte Whitehead, düşüncelerini “sürec”i merkeze alarak en sistematik şekilde ortaya koyan filozoftur. Bu konu hakkındaki en önemli eseri ise, “Süreç ve Gerçeklik”

---

<sup>254</sup> Bergson, *a.g.e.*, s. 111, 112.

tir. Biz süreç felsefesini temel alan filozoflar arasında Hegel, Bergson ve Whitehead'ı sayabiliriz. Bu isimler, felsefelerini süreç kavramıyla sistemleştirmişlerdir.

Süreç kavramı, Whitehead'ın felsefesinin beynini oluşturur, diyebiliriz. Whitehead'da bu kavram, varlığın özünü ve asli yönünü ifade eder. Varlıkta asıl olan şey, hareket, oluş, dinamizm, akışkanlık, işleyiş vs.dir, yani biz buna kısaca "süreç" deriz. Felsefe tarihinde etkisi olan görüşlerin söylediği gibi, cevher, durağanlık, kararlılık değildir. Aristoteles buna, aktüel olmak demek, bir süreç olmak demektir, aksi halde ortamda bir potansiyellik söz konusu olmalıdır, diye yaklaşır.

Zamansal süreci, aktüel varlıktan diğerine olan geçiş diye tanımlayabiliriz. Tanımda yer alan aktüel varlıklar, gerçek anlamda bireylerdir. Bu bireyler anlık varlıklardır. Varlık sahasına çıkar ve arkasından hemen yok olurlar. Bu varlıkların toplamından ibaret olan yere biz, dünya diyoruz.

Zamansal süreç ise, tek bir akıştan ibaret değildir. An be an gelen ve bu gelişle gerçek bireyleri varlık alanına çıkararak, anlık aktüel varlıklardan oluşan dünyayı meydana getirir. Bundan da biz her şeyin akmakta olduğunu ve her şeyin bir sürecin içinde gerçekleştiği sonucunu çıkarırız. Gerçeklik denilen şey ise, bahsettiğimiz aktüel bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinin toplamını oluşturan bir süreç yani, toplumsal bir süreçtir.

Bahsettiğimiz şekilde süreci oluşturduğunu söylediğimiz bireylerden kast edilen, bizim günlük hayatta birey diye isimlendirdiğimiz, zaman içinde değişmeden aynı kalan varlıklar değildir. Süreci oluşturan aktüel bireyler, insan tecrübesinin anlık kesitlerini kapsadığı gibi cansız varlıkların yapı taşları olan atom ve molekülleri de kapsar.

Günlük dilde "birey" kelimesiyle kast ettiğimiz, bu ister insanın kişiliğini isterse bir taşı veya ağacı ifade etmesi fark etmeyen birer topluluk ya da toplumdur. Çünkü onlar da sürecin içindedirler. Bu bireyler, an be an varlık alanına gelip sonrada yok olup giden gerçek bireylerden oluşmaktadırlar.

Whitehead'ın felsefesinde, süreci oluşturan bireyler, Leibniz'in monadlarına benzetmektedir. Ancak bu iki filozofun varlık türünü açıklamalarında aralarında önemli bir fark vardır: Leibniz'in monadları dış dünyaya açılan penceresi bulunmayan, kendi dışındaki dünya ile bağlantılarını keserek içine kapanmış bireydirler. Ancak Whitehead'ın sözünü ettiği bireyleri, kendi dışındaki dünyaya açık, diğer bireyler ile

ilişki içinde bulunan bireylerdir. Whitehead felsefesinde gerçeklik, tam anlamıyla ilişkiseldir, diyebiliriz.

Whitehead, insan kişiliğini açıklayıcı tarzda düşüncelere yer vermiştir. Zaman içinde değişmeyen bir birey olarak, insanın kişiliği anlık izlenimlerin peş peşe gelerek oluşturduğu tecrübe zincirinden yani süreçten ibarettir. Yoksa öyle iddia edildiği gibi, bu tecrübeleri yaşayan ve zaman içinde hiç değişmeyen bir cevher diye bir şey yoktur. Whitehead'ın sisteminde tecrübenin anlarını ortadan kaldırırsak, insanın kişiliğinden geriye bir hiç kalır, iddia edildiği gibi bir cevher kalmaz.

Zaman sürecin, bir aktüel bireyden diğerine olan geçiş olduğunu belirtmiştik. Burada üzerinde önemle durmamız gereken konu, bu aktüel bireylerin iç dünyalarında bulunan bir süreci içerip içermedikleri konusudur. Yani, aralarındaki geçiş sürecinden ayrı olarak, aktüel bireylerin kendi içlerinde bir süreci barındırıp barındırmadıkları konusu incelenmelidir.

Eğer zamansal süreç ya da geçiş süreci dediğimiz şey, varlık alanındaki tek süreç ise, bu durumda sistemin temel prensibi olan “varlıkta süreç asıldır” ifadesi tam anlamıyla gerçekleşmiyor demektir. Zira aralarında geçişin ya da zamansal sürecin gerçekleştiği bireyler, statik birer varlık olabileceklerdir.

İşte bu problemleri göz önüne alan Whitehead, zamansal süreçten ayrı olan ve bu bireylerin iç dünyalarındaki hareket ve akışkanlığı ifade eden başka bir süreçten daha söz eder.

Zamansal süreci meydana getiren aktüel bireylerde bir oluş, hareket ve süreci içlerinde barındırırlar. İşte bu sürece Whitehead, “somutlaşma veya sağlamlaşma” adını verir. Biz bu ifadelerden Whitehead'ın felsefi sisteminde süreç içinde süreç söz konusudur, diyebiliriz. Yani, süreçten ibaret olan aktüel bireyler, aralarındaki geçişi gerçekleştirmek suretiyle, bir üst süreç olan zamansal süreci meydana getirirler.<sup>255</sup>

Whitehead'ın bir süreç filozofu olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda Whitehead ile sistemleşen Pan-enteizm yani çift kutuplu ulûhiyet anlayışından bahsetmemiz gerekmektedir.

---

<sup>255</sup> Ç.n, Whitehead, **Sembolizm**, çev. Ramazan Ertürk, Ankara, 2000, s. 13–16.

Zihinlerde Tanrı tasavvurları farklı farklıdır. Bunlardan biri de Panenteizmdir. Yalnız Panenteizm hakkında bilgi vermeden önce Panenteizm ile ilgili olan Panteizm ve İslam filozoflarının sistemleştirdiği Vahdet-i Vücut anlayışına da yer vermeliyiz.

Panteizm, her şeyin Yaratıcı'nın zatından bir parça olduğunu ya da Yaratıcı'nın, bütün kâinatın ruhu olduğunu savunan mistik bir düşüncedir. Buna göre "her şey Yaratıcı'dır". En önde gelen temsilcileri Spinoza ve Hegel'dir. Panteizm'in temel amacı birlik yani sonlu ile sonsuzun, Allah ile tabiatın bir tek gerçek haline indirgenmesidir. Buna içkinlik hali de denir.<sup>256</sup>

Panteizm, İslam düşüncesinde yer alan Vahdet-i Vücut kavramıyla karıştırılmamalıdır. Zira birçok düşünür, Vahdet-i Vücut ve Panteizm'in aynı şey olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.

Vahdet-i Vücut'un tanımına gelince: "Arapça, varlığın birliği demektir. Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmak, bilmek" tir.<sup>257</sup>

Görüldüğü gibi hem Vahdet-i Vücut hem de Panteizm'in amacı, Yaratıcı'yı bulmaktan ibarettir. Ancak bu iki sistemin şekli benzerliklerine bakıp da aralarında fark olmadığını söylemek yersiz bir düşüncedir. Aralarındaki en büyük fark inanç ve inançsızlık farkıdır. İnanan ile inanmayan insanın bazı noktalarda fikren ve nazaran birleşmeleri her zaman için mümkündür. Ancak bu, iki sistemin aynı şey oldukları anlamına gelmez.<sup>258</sup>

Panteizm'e birçok eleştiri yöneltilmiştir. Bunlardan biri Ernest Heackel'e aittir: "Panteizm, ateizmin kibarcasıdır. Onun ana tezi, Tanrı ile âlem arasındaki ikiliği kaldırmak ve âlemin kendi başına kendi dâhili gücünden dolayı var olduğunu ilan etmektir. Panteist, Tanrı ile âlemin bir olduğunu söylerken Tanrı'nın "işten atıldığını" kibarca haber vermekten başka bir şey yapmıyor", diyerek eleştirisini sunar.<sup>259</sup>

İslam düşüncesinde de Panteist oldukları iddia edilen bazı düşünürler vardır. Tasavvufla ilgili araştırmaların yetersizliğinden dolayı ilim adamlarının çoğu, kime Panteist diyecekleri konusunda bir fikir birliğine varamamışlardır. İlk dönemlerde

---

<sup>256</sup> Kam, Ömer Ferit, **Vahdet-i Vücut**, sd. Ethem Cebecioğlu, Ankara, 2003, s. 12.

<sup>257</sup> Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara, 1997, s. 741.

<sup>258</sup> Kam, **a.g.e.**, s. 54.

<sup>259</sup> Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, İzmir, 1999, s. 190; Thomas Molnar, **Theists and Atheists**, New York, 1980, s. 26'dan naklen.

birçok sufînin Panteist olduğu iddia edilmekteydi. Bugün ise, çok farklı şeyler söylenmektedir. İbn Arabî, Hallac-ı Mansur gibi sufîler Panteist olarak kabul edilmekteydi. Mevlana ve Gazali gibi mütefekkir mutasavvıfların Panteist olmadıkları ise açıktır.<sup>260</sup>

Yukarıdaki bilgileri verdikten sonra Pan-enteizm'e geçebiliriz. Öncelikle Panteizm ve Panenteizm arasında bir karşılaştırma yaparak Pan-enteizm'i tanımlarsak daha açık bir tanım yapmış oluruz.

Klasik Panteizm, kısaca "her şey Tanrıdır" der; Pan-enteizm ise, "her şey Tanrı-da-dır" demiş olsa da, Tanrı ile alemi bir ve aynı saymaz. Pan-enteizm terimi, 19. yy. başlarında, Karl Krause adında Alman idealist geleneğine bağlı bir düşünür kullanmıştır. Batı ilahiyatında bu terimin geniş bir kullanım alanı vardır.

Pan-enteizm terimi açıklık kazandıkça, bazı İslami fikir hareketlerini açıklamak için de kullanıldı. Mesela Hartshone, M. İkbâl'i Pan-enteist çizgide gördüğünü söylemektedir. Nicholson, sufîleri Panteist değil, Pan-enteist olarak nitelendirmektedir. Ancak bu nitelendirme pek yerinde bir nitelendirme değildir.<sup>261</sup>

Süreç felsefesinin ışığında gelişen ilahiyat akımı, tek taraflı ulûhiyet (tenzih) anlayışından sıyrılmak için eskiden beri tartışıla gelen çift kutuplu ulûhiyet çizgisine canlılık kazandırmıştır. Akımın genel tutumuna göre, Tanrı hem değişmeyen hem de değişendir. Hem mutlak hem de izafi; hem zamanın dışında hem de içinde; hem sınırsız hem de sınırlıdır. Süreç teizmi ya da Pan-enteizm'in bu işin içinden nasıl çıktığını anlatması bizi konunun odak noktasına getirir.

Felsefi kozmolojisiyle süreç anlayışını felsefede ön plana çıkaran Whitehead'ın, çift kutuplu bir ulûhiyet anlayışını benimsediğinden bahsetmiştik. Whitehead'a göre, Tanrı'nın iki yönü vardır. Birincisi, her türlü değişmenin ötesinde olan yönü, ikincisi ise, değişen sürecin içinde olan ve dolayısıyla "oluşmakta olan" yönüdür. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın "asli mahiyeti" ya da "tabiat" ı, ikincisi ise, Tanrı'nın "oluşan tabiatı" olarak adlandırılabilir. Tanrı, "asli" yönü ile âlemdeki düzenin teminatıdır. Nelerin nasıl olduğu ve olacağı sorularına Tanrı'nın "asli" yönü ile cevap verebiliriz.

---

<sup>260</sup> Aydın, a.g.e., s. 192.

<sup>261</sup> Aydın, a.g.e., s. 199.



Tanrı her şeyden önce âlemdeki somutlaşma sürecinin ilkesidir. Yani her bilfiil durum, ölçemediğimiz ve iç yüzünü tam olarak anlayamadığımız bir imkânlar alanı ile ilgilidir. İmkânlar alanına mutlaka bir sınır konmalıdır. Aksi takdirde hiçbir şey bilfiil var olamaz. Bilfiil var olma ya da gerçeklik, aynı zamanda bir seçme ve seçilme meselesidir. Bu bahsettiğimiz sınırlamayı koyan ise Tanrı'dır. Bundan dolayı, O, aynı zamanda bir "Nihai Sınırlama İlkesi"dir.<sup>262</sup>

Whitehead'a göre Tanrı, asli yönü ile âlemin idrakine sahiptir. Tanrı, hareket etmeksizin âleme hareket verir. Her var olanın tecrübe dünyasında vardır. Bu idrak, bir "zihni duyuş"tur. Eğer Tanrı, sadece bu yönünden ibaret olsaydı, O, hareket etmeyen muharrik, hür, ezeli ve yetkin bir varlık olması vasıflarını korur ama bilfiil var olan olamazdı. "Evvel" olurdu; fakat "ahir" olamazdı.<sup>263</sup>

Whitehead'ın izinden giden Hartshorne'nin de düşüncelerini açıklamak için süreç felsefesiyle ilgilendiğini ve Whitehead'ı yorumlamak için geniş araştırmalar yaptığını söyleyebiliriz. Hem Whitehead'ı hem de M. İkbâl'i incelerken Hartshorne, İkbâl'in de Panenteizm'i savunduğunu söyler. Ancak İkbâl'in felsefesinde Whitehead ve Hartshorne'un çift kutuplu öğretilerinin "motifleri"nin görülmesi, onun Pan-enteist ulûhiyet fikrine sahip olduğunu göstermez.

M. İkbâl'de süreç felsefesinin temel çizgilerini benimseyen bir düşünürdür. Bu konuda Whitehead, Bergson, James Ward gibi dinamik felsefe anlayışını benimseyen düşünürlerden etkilendiğini görmekteyiz. Ancak İkbâl, batı felsefesiyle ilişki kurmadan önce de zaman ve değişme kavramlarına yer veren bir düşünce çizgisi geliştirmiştir.<sup>264</sup>

İkbâl'e göre zaman konusu her dönemde İslam düşünürlerinin dikkatini çekmiştir. Bunu başlıca iki sebep altında toplayan İkbâl'e göre, birinci husus şudur: Kur'an da geçen gündüz ve gecenin birbirini takip etmesinin Allah'ın en büyük alameti olması,<sup>265</sup> ikincisi ise Hadis-i Şerif'te geçen Zat-ı İlahiye'nin "dehr" ile tevhit edilmesidir.<sup>266</sup>

---

<sup>262</sup> Aydın, **a.g.e.**, s. 201.

<sup>263</sup> Aydın, **a.g.e.**, s. 201, 202.

<sup>264</sup> Aydın, Mehmet, **Âlemden Allah'a, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi"**, İstanbul, 2002, s. 47.

<sup>265</sup> bkz. **Mü'minun, 23/80; Zümer, 39/6; Yasin, 36/37.**

<sup>266</sup> İkbâl, Muhammet, **Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, çev. Sofi Huri, İstanbul, 1999, s. 90.

İkbal'in zaman hakkındaki fikirlerine geçmeden önce, onun eleştirdiği Eş'arilerin zaman görüşüne kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. Eş'arilere göre, zaman art arda gelen "şimdi"lerden oluşur. Her iki şimdi arasında da işgal edilmemiş bir "an", yani boşluk vardır.

İkbal'e göre, Eş'ariler zamana dışarıdan baktıkları ve objektif bir gözle değerlendirdikleri için yine insanın deruni tecrübesini dikkate almadıkları için böyle yanlış bir sonuca varmışlardır. Bu düşünce, Yunan felsefesinde de vardır. Bu düşüncenin, maddi atomlarla zaman atomlarının bir sistem oluşturmasını engellediğini söyleyebiliriz. Değişmeyi açıklayabilir ama sürekliliği açıklayamaz. Tanrı'nın hayatının zaman içinde oluştuğunu kabul etmek gerekeceğinden, böyle bir zaman anlayışını ilahi varlığa da tatbik etmek imkânsızdır.

İkbal'e göre, zamanı anlayabilmemiz, kendi şuurlu tecrübemizden yola çıkmamızla mümkündür. Ona göre, "ben", kendisini iki merhalede algılar: Zihni seviyede ve sezgisel olarak. Zihni seviyede biz, bir halden başka bir hale geçeriz. Bu merhalede hayatımız sanki zaman ipliğine dizilmiş boncuk taneleri gibidir. Bu, işin bir yönüdür. Aynı zamanda biz, şuur hallerimizin bir bütünlük oluşturduğunu da sezeriz. Burada birbirlerinden ayrılmadan değişme ve hareket söz konusudur.<sup>267</sup>

İkbal'e göre, hareketin kendisi bir şey değildir. Hareket eden her objede hareket görülebilir. Tüm evren hareket halindedir. Hareket, fiziksel bir fenomendir. Bu hareket hiçbir ruhani arka plana sahip değildir.<sup>268</sup>

İkbal, değişmeği seri haldeki bir değişme olarak kabul etmez. Bergson'un "süre" dediği şey budur. Süre, arka arkaya gelen "an"lardan oluşmaz. Süre, geleceği yaratan ve maziye geriden bırakmayan organik bir bütündür. Böyle bir zaman söz konusu olduğunda geleceği, çizilmiş bir hat değil, çizilmekte olan bir hat gibi düşünmemiz gerekir.

Zamana, günlük pratik hayatımızda gerekliliği açısından objektif olarak değil, kendi şuurlu tecrübemizin bize sunduğu veriler açısından yani sübjektif olarak bakmamız gerekir. Çünkü kapalı evren görüşünden kurtulmak, hayatın yaratıcı ve

---

<sup>267</sup> Aydın, **a.g.m.**, s. 51.

<sup>268</sup> Albayrak, Ahmet, **İkbal'in Düşünce Dünyası**, İstanbul, 2004, s. 160.

yeniliklerle dolu hamlesini açıklayabilmek, değişmeyi ve değişme süreci içindeki istikrarı anlayabilmek için buna ihtiyacımız vardır.

İkbal'in âlem anlayışı, "ruhani çoğulluk" olarak felsefe tarihinde bilinir. Bu görüşe göre; Mutlak Ben yani Allah, "benlik" sıfatına sahip varlıklar yaratır. Maddeden tutun da insana kadar gelen bütün varlık mertebelerinde bahsedilen benlik vardır. Maddenin bölünemeyen en küçük yapıtaşı atomda bile kendine göre bir benlik vardır. Bu benlikler sürekli birbiri ile ilişki içinde olan "organizmler"dir. Farklı derecelerde gerçekleşen benlik, dünyada en yüksek derecesine insan varlığında ulaşır. İnsanın Mutlak Ben'e yakınlığının sebebi budur.<sup>269</sup>

Karşılıklı ilişkiler düzeniyle oluşan bir kozmos olan bu âlemde, maddi âlem biyolojik âlemle bağlantılı, biyolojik âlem ise psikolojik âlemle bağlantılıdır. Âlemin bütünü ise, Allah'la bağlantılıdır. Âlem, Allah'ın karşısında bir muhalefet olarak değil, "sünnetullah" olarak durur. Âlemin Allah karşısındaki durumu, insanın karakterinin benliği karşısında duruşu gibidir. İkbal, sunduğumuz âlem görüşünün Panteizm'e kaymaması için her türlü fikri gayeti gösterir.

İkbal'in kozmos anlayışında zaman kavramı, mekân kavramından öncedir. Yukarıda belirttiğimiz Eş'arilerin zaman anlayışından başka, İkbal'in yer verdiği İslam mütefekkirlerinin şu görüşü de vardır: Bu görüş, Eş'arilerin fikirlerinin yol açacağı güçlüğü önleyebilmek için seri halinde olmayan bir zaman anlayışı geliştirilerek ortaya atılmıştır. Bu kurdukları sistemde zamanın başlangıcı ve sonu yoktur. Allah, âlemi önce veya sonra değil, bir çırpıda bölünmez bir idrakte toplu olarak görür. Bu zaman da "ümmü'l- kitab" veya "Levh-i Mahfuz" olarak adlandırılır. Orada bütün tarih bir tek "ezeli" şimdi içinde toplanmıştır.

İkbal, Eş'arilerin görüşünden ziyade ikinci görüşün daha tutarlı bir görüş olduğunu söyler. Ancak bu görüşte, sonuna kadar tutarlı bir şekilde götürülürse "kapalı kâinat" görüşünce ulaşılır. Böyle bir kâinatta da "sürekli yaratma" ve "gelecek" diye bir şeyden söz edemeyiz. Çünkü bu kâinatta gelecek, başta çizilmiş bir hat, yaratma ise usanç verici bir tekrardan başka bir şey olamaz. Bu sonucu önlemek için zamanı, arka arkaya gelen "an"lardan oluşmayan bir "süre" olarak algılamak gerekmektedir. Zamanı

---

<sup>269</sup> Aydın, Mehmet, **İslam Felsefesi Yazıları, "İkbal'in Felsefesinde Allah-Âlem İlişkisi"**, İstanbul, 2000, s. 157.

“süre” olarak algıladığımızda hem maziyi içinde barındırdığını hem de geleceğe vücut verdiğini görürüz. Kısacası zaman daha önce belirttiğimiz gibi organik bir bütündür. Burada gelecek çizilmemiştir, çizilmektedir. Tarih ise ezelden ebede belirlenmiş kâinatın hayatının üzerinden zamanı geldikçe kalkan bir örtü değildir. Gelecek, bugünün imkânlarıyla beraber taze bir şekilde yaratılacaktır.<sup>270</sup>

İkbal’e göre, dünyada zaman; küreyi arzın deveranı olarak görüldüğünde maddi ve dünyevi sebeplere bağlıdır. Bu yüzden günler geçici olarak sayılır. İnsan için de en yüce maksat, gecesi ve gündüzü olmayan bir zamana erişmektir.<sup>271</sup>

İkbal Cavidname’inde şöyle bir dörtlüğe yer verir:

“Ben bu dört cihetli âlemin gününü gördüm.

O günü ki O’nun nuru sarayı ve köyü aydınlatır.

Bugün yalnız seyyarenin firarından ibarettir;

Yalnız “geçti gitti” diyebilirsin, başka bir şey değil.

Günlerden olmayan gün ne güzeldir.

O gün ki, onun sabahının ne öğlesi ne de akşamı var.”<sup>272</sup>

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi, İkbal’e göre iki zaman mevcuttur. Birincisi, ruhumuzun halidir. Bu zaman, gördüğümüz her an yeni bir vaziyet, yeni bir hal ortaya çıkaran bir zamandır. Her değişim, doğum, ölüm, sevinç, keder, geliş, gidiş bu zamanda meydana gelir. Dünya yaratılmadan önce mevcut olmayan bu geçici insani zaman, yaratılış anında meydana gelmiştir. İkinci zaman ise, ilahi zaman anlayışıdır. Bu da, zamana bağlı olmayan bütün olayları bir tek anda içeren, Allah nezdinde ki farklı bir zamandır.<sup>273</sup>

İkbal, “Ey dün geceye, yarına esir olup kalan, gönlünden başka bir âlem var onu gör”,<sup>274</sup> diyerek bütün zamanlara hâkim olabileceğimiz ilahi zamanı yakalamayı telkin eder.<sup>275</sup>

---

<sup>270</sup> Aydın, **a.g.m.**, s. 158.

<sup>271</sup> Kılıç, Cevdet, **Bir Türk Dostu ve Mevlana Hayranı Muhammed İkbal**, Elazığ, 2007, s. 83.

<sup>272</sup> İkbal, Muhammet, **Cavidname**, çev. Annemarie Schimmel, Ankara, 1958, s. 4.

<sup>273</sup> Kılıç, **a.g.e.**, s. 84.

<sup>274</sup> İkbal, Muhammet, **Esrar-ı Hodi**, çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1958, s. 63.

<sup>275</sup> Kılıç, **a.g.e.**, s. 85.

İkbal'e göre, zaman konusunda objektif bakış tarzımızdan dolayı yanlış düşüncelere kapılmamalıyız. Gerçek zaman, karşımızda duran ve bizim kendisini saat ve dakikaya böldüğümüz zaman değildir. Hakiki zamanı anlamak için şuurlu tecrübemizin psikolojik tahlilinden yola çıkmalıyız.

İkbal'de zaman kavramının mekândan daha önce gelmesi, zaman ve açık gelecek fikrinin birbiriyle çok yakın ilgisinin olması ve zaman kavramının hürriyet, yaratıcılık vs. ile ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. Mekân kavramını İkbal, öncelikle İslam mütefekkirlerinin fikirlerini beyan ederek açıklamaya çalışır. İslam düşünürlerinden İraki'ye göre, mekânı üç basamakta düşünmek mümkündür: a) Kaba cisimlerin işgal ettiği mekân; b) Hava ve ses gibi "latif cisimler"ın işgal ettiği mekân; c) Işığın işgal ettiği mekân olarak belirtir.

Bu üç grubun içinde zamanın farklı ve çeşitli rolleri vardır. Mesela ışığın işgal ettiği mekânda, zaman, neredeyse sıfıra çekilir. Bir cisim bir mekândan çıkarılmadıkça başka bir cisim aynı mekânı işgal edemez. Bu tez, hava ve ses için de geçerlidir. Ancak bir odadaki mumun bütün mekânı aydınlatması için oradaki havanın çıkarılmasına gerek yoktur.

İkbal'in bu mekân anlayışında, bir "ilahi mekân" kavramının izini görebilmekteyiz. Bu mekânda Allah her yarattığıyla aynı zamanda temas halindedir. Yine bu mekânda ilahi mekân bütün boyutlardan mutlak anlamda uzak olmakta ve bütün sonsuz noktalar bir araya gelmektedir.

İkbal, İraki'nin bu fikriyle, matematik ve fiziğin kavramlarının bulunmadığı bir dönemde, "dinamik görünüş olarak zaman" kavramına ulaşmak istediğini söyler. İraki'nin metodunu, İkbal felsefi açıdan tutarlı görerek gidiş yolunu sağlam bulur. Ancak İraki'nin Aristo'nun kapalı evren anlayışını geride bırakamayışının kendisini yarı yolda bıraktığını da söyler. İkbal, mekân ve zamanı bir bütünlük içinde düşündüğü için zamanı merkeze alarak onu adeta "mekânın zihni" olarak görmek ister.<sup>276</sup>

İkbal, zaman ve mekân anlayışını insan davranışlarına da uyarlar. Ona göre, insanlar köleler ve hürler olmak üzere ikiye ayrılır. Köle, dünyevi kayıtlara bağlanan cevheri zamanı koşuşturan kişidir. Hür ise, zaman ve mekân kaydından kurtularak ilahi zamanı yaşayan kişidir.

---

<sup>276</sup> Aydın, **a.g.m.**, s. 159, 160.

Köle, zaten elde edilmiş şeyleri tekrar elde etmekle uğraştığı için daima aynı yerde kalır ve sabah akşam aynı şeyleri tekrarlayıp durur. Hür ise, her an yeni bir iş ortaya koymanın peşindedir. İktbal'e göre köle, zaman ve mekân kaydında olanlar, hür ise bu kayıttan kurtulanlardır. Çünkü bu tanımı yapılan köle için günler zincirdir ve daima "kader" kelimesi bulunur. Hür insan ise, himmetiyle kaza-i ilahiye işaret verir. Olaylar onun eliyle meydana gelir. İktbal'e göre zamandan tasarruf salâhiyeti olan insan kadere hükmedebilir.<sup>277</sup>

Müslümanlar, ilahi zamanın gereklerini yerine getirdikleri ve maddi zamanla kaydolmadıkları dönemlerde, yüksek medeniyetler kurmuşlardır. İktbal, Müslümanların her ne kadar bu parlak medeniyeti ellerinden kaçırmış olsalar da, son zamanlardaki uyanışı da göz ardı etmeme kanaatindedir.<sup>278</sup>

Görüldüğü gibi M. İktbal, felsefesini kurarken her ne kadar Whitehead'dan etkilenmişse de gerek zaman konusunda gerekse Pan-enteizm konusunda kendi orijinal düşüncelerini felsefi bir dille aktarabilmiştir. İktbal, zamanı organik bir bütün olarak görmekte ve bu fikriyle diğer süreç filozoflarından ayrılmaktadır.

Whitehead, bir süreç filozofu olarak kendinden sonra gelen filozofları da etkilemiştir. Hartshorne, Whitehead'ın bir takipçisi olarak anılmaktadır. Yine ondan etkilenen M. İktbal ise, Whitehead'dan etkilenerek kendi felsefesini kurmuştur. Bu yüzden İktbal için Whitehead'ın takipçisi değil, ondan etkilenen bir düşünürdür diyebiliriz.

#### **f) M. Heidegger**

Heidegger'de (1889–1976) zaman kavramını anlayabilmek için öncelikle "varlık" hakkında bilgi vermemiz gerekmektedir. Çünkü Heidegger varlık ve zamanı bir arada kullanarak felsefesini anlatmaya çalışır.

Ona göre Avrupa düşünce sisteminde bugüne kadar varlığa, mevcut olma ile aynı anlam verilir. Mevcut olma, mevcudiyetten söz eder. Tasarımlara göre şimdi, geçmiş ve gelecekle birlikte zamanın karakterini biçimlendirir. Varlık da zaman

---

<sup>277</sup> İktbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 63.

<sup>278</sup> Kılıç, *a.g.e.*, s. 86.

aracılığıyla mevcudiyet olarak belirlenir. İşte burada sorgulamamız gereken zamanın, varlığı hangi açıdan belirlediği sorusudur.<sup>279</sup>

Heiddeger, varlığı tanımlarken Platon'dan etkilendiğini hissettirir. Platon'a göre varlık: "Tabiatı gereğince başka bir şey üzerine etkide bulunmak veya en önemsiz bir etkenin en ufak bir etkisine uğramak gücünde olan bir şey gerçekten vardır. Bu güç kendini bir kere dahi gösterse böyledir. Çünkü varlıkları tanımlayan bir tanım olarak şunu kabul ediyorum ki, varlıklar güçten (dynamis) başka bir şey değildir."<sup>280</sup> Bu ifadelerden de anladığımız gibi Platon, varlığı kendinde ufak da olsa bir etkileme ya da etkilenme gücü bulan her şey olarak tanımlar.

Varlık birçok filozof tarafından tanımlanmaya çalışılan önemli bir kavramdır. Varlığın tanımını kısaca şöyle yapabiliriz: İnsanoğlu varlıkların birçok çeşidiyle kuşatılmış olarak yaşamını sürdürür. İç içe yaşanan, dokunup hissedilen ve duyularla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkiye girilen nesnelere "varlık" denir.<sup>281</sup>

Heiddeger'e göre, varlığı ancak onun ontolojik özelliğinde kavrayabiliriz. Varlığı kavrayıp sorguladığımızda onun anlamını, oluşan kuramlar ve hipotezlerin ışığında değil, Dasein denilen varlığın kendisinde anlamı olan, var olmanın varoluşsal yapısında bulur. Biz bu ifadeden de varlığın varoluşsal yapısını ancak temel ontoloji sayesinde kavrayabileceğimizi anlarız. Matematik, teoloji, doğa veya insan bilimleri Varlık'ın anlamını bize veremez. Çünkü bu alanlar, varlığı kavramsal açıdan ele alırlar.

Dasein'e basit anlamda "insan varlığı" demek, onun cins, tür ve ayrımla tanımlanan gerçek ve somut bir varlık olduğunu bize anlatır. Bu temelde yaptığımız Dasein'in ne olduğu sorgulaması ontik bir sorgulamadır. Bu sorgulamada amaç Dasein'in var olmasında ontolojik yapının açığa çıkarılmasıdır. Bu sorgulamayı yapmamızın nedeni, Dasein'in ontiko-ontolojik var olma yapısını açığa çıkarmaktır. Bu nedenle, Dasein'i insan varlığı olarak tanımlamak Heiddeger'in amacı olmadığı gibi, böyle bir sorgulamayı da temel ontolojinin konusu yapmaz. Heiddeger'e göre, Dasein, kendi ontikliğinde ontolojik var olmayı açabilen ve var olmanın anlamını olanaklı yapan varlıktır. Bu anlamıyla Dasein, insan varlığı değil, "insan olma olanağı" dır.<sup>282</sup>

---

<sup>279</sup> Heiddeger, **Zaman ve Varlık Üzerine**, çev. Deniz Kanıt, Ankara, 2001, s. 14.

<sup>280</sup> Platon, **Sofist**, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, 1988, s. 68.

<sup>281</sup> Kılıç, **Klasik Dönem İslam Filozoflarında Varlık ve Mertebeleri**, s. 6.

<sup>282</sup> Çüçen, Kadir, **Heiddeger'de Varlık ve Zaman**, Bursa, 2003, s. 40-42.

Heiddeger, “varlığını sormamız gereken hangi var olandır?” sorusuyla araştırmasına ilk adımı atar. Varlığa ulaşabileceğimiz kapının bize nerede açılacağını irdeler. Bu kapıyı aralayabilecek tek varlık olarak da insanı görür. Çünkü yalnız insan, varlığını sorabilir. İnsan yalnızca var olan değil aynı zamanda kendini var olarak anlayabilendir. İnsanın diğer nesnelere anlayabilmesinin nedeni de budur. İşte Dasein, bu var olan yani her birimizin olduğu ve bütün başka varlıklar arasında varlığını soran tek varlıktır.<sup>283</sup>

Heiddeger zaman ve varlık konusunu incelerken, bu incelemeyi tanrıbilimsel bir yöntemle yapmadığını söyler. Ona göre, zaman hakkında bir inceleme, bengiliğe ilişkin soruyu ancak daha zorlaştırmak, doğru biçimde hazırlamak ve aslını ortaya koymak anlamını taşır. Bu incelemenin felsefi olmadığını da söyler. Çünkü zamanın gerisini, öteki kategorilerle bağıntısını soruşturması gerekecek genellere, dizgeli bir zaman belirlenimi bizlere sunmaz.

Bir saatin ne olduğu konusunda açıklığa kavuşursak, fizikte yaşanan kavrayış tarzı dolayısıyla zamanın kendini gösterebilme biçimini kavrayabiliriz.<sup>284</sup>

Heiddeger’de varlık, bütün var olanları var olanlar olarak işaretlemekle düşünürsek, mevcut olagelmeyi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Mevcut olana göre düşünüldüğünde mevcut-olma, kendisini, mevcudiyete-bırakma olarak gösterir. Anca artık bu mevcudiyete bırakmayı, açıkça mevcut olagelmeye imkân verildiği sürece düşünmeye çalışmalıyız. Bırakma, kendi karakterini gizli kalmamayı sağlamada gösterir. Sonuç olarak mevcudiyete bırakmayı, gizlememe, açıklığı sağlama olarak tanımlarız. Gizli kalmama da, mevcudiyete-bırakma da, mevcut olmayı yani varlığı veren bir verme yürürlüktedir.

Oldukça belirsiz olarak Varlık adını verdiğimiz şeyin ve aynı zamanda bütün boş kavramların en boşu olarak ele alındığı sürece özü yanlış anlaşılan varlığın dönüşümünün zenginliğine dikkat etmekle başarıya ulaşabiliriz. Bu, ilke olarak terk edilmiş olan yetkin abstractum (soyut) olarak varlık tasarımı değil yetkin abstractum olarak varlık, mutlak Tin’in gerçekliğinin tam somutluğu içine yedirildiği ve yükseltildiği zaman saptanmış olandır. Bu düşünce, modern zamanların en güçlü

---

<sup>283</sup> Akarsu, Bedia, **Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları-Çağdaş Felsefe**, İstanbul, 1979, s. 215.

<sup>284</sup> Aristoteles, Augustinus, Heiddeger, **Zaman Kavramı**, çev. Saffet Babür, Ankara, 2007, s. 61.



düşünce sisteminde, Hegel'in spekülatif diyalektiğinde başarılı ve onun Mantık Biliminde sunulmuştur.

Varlığı, mevcut-olma anlamında düşündüğümüzde, Varlığın dönüşümlerinin çokluğu üzerine düşünme girişimi bize yol gösterir.<sup>285</sup>

Mevcut durumu kendisiyle adlandırdığımızda zaten geçmiş ve geleceği, şimdi'den ayrı olarak daha önceyi ve daha sonrayı düşünmemiz demektir. Fakat şimdi aracılığıyla anlaşılan mevcut, birilerinin mevcut olmaları anlamındaki mevcutla aynı şey değildir. Biz hiçbir zaman şöyle bir ifade kullanamayız: "Bu kutlama konutların şimdisinde oldu."

Biz zamanı, mevcut aracılığıyla karakterize edecek olursak, mevcudu artık geçmişin şimdisi olmayan ve henüz geleceğin şimdisi olmayandan ayrı olan şimdi olarak anlayabiliriz. Ancak bu mevcut, aynı zamanda mevcudiyetten bahseder. Zaman ve Varlık'ın birleşimi, zamanı Varlığa ilişkin söylenenin ışığında kendine özgülüğü içinde açıklama yönergelerini içerir. Bütün bu anlattıklarımın sonucunda Varlık: Mevcut olma, mevcut olmaya bırakma, mevcudiyet anlamlarına gelir.<sup>286</sup>

Zaman adına: "Her şeyin kendi zamanı vardır", dediğimizde kullanırız. Bu ifade, gerçekten var olan her şey, her var olan doğru zamanda gelir ve gider. Zaman onu tayin ettiği sürece bir süre kalır. Yani her şeyin kendi zamanı vardır.

Burada sormamız gereken "varlık bir şey midir?" sorusudur. Varlık, gerçek bir var olan gibi zamanda mıdır? Eğer bu gerçekleşmiş olsaydı, o zaman varlığı hiç kuşkusuz var olan bir şey olarak tanırdık. Varlığı, diğer var olanlar arasında bir var olan olarak bulmamız gerekecektir. Bulduğumuz sınıf vardır (iş), bu sınıf aydınlatılmış (dır). Biz bu aydınlatılmış sınıfı bir defada tanırız, var olan bir şey olarak ayrılmış yerlerle tanımıyoruz. Bütün sınıfta "var" ı nerede bulduğumuz sorusunu ise şöyle cevaplandırabiliriz: Şeyler arasında hiçbir yerde varlık bulunmaz her şeyin kendi zamanı vardır. Fakat varlık bir şey değildir. Bu yüzden varlık zamanda değildir.

---

<sup>285</sup> Heidegger, **a.g.e.**, s. 18, 19.

<sup>286</sup> Heidegger, **a.g.e.**, s. 23.

Yine de mevcut olma olarak Varlık zaman aracılığıyla yani zamansal olan aracılığıyla mevcut olarak belirlenmiş olur. Böylece zamanda olan ve zaman tarafından belirlenene zamansal deriz.

Zaman ve zamansal, ölümlü olan ve zamanla geçip giden anlamına gelir. Varlık, zaman tarafından belirlenir, varlık zamanın geçip gitmesidir. Çünkü zamanın kendisi geçip gider. Ancak sürekli olarak geçip gitmeyle zaman, zaman olarak kalır. Kalmak derken aslında şunu kastetmiş oluruz: Ortadan kaybolmamak suretiyle mevcut olmak. Böylece zaman bir varlık türü tarafından değişmezliğinden söz eder.

Yine de biz zamanı bir şeye benzer bir şey olarak hiçbir yerde bulamayız. Varlık bir şey değildir, böylece zamansal değildir ve yine de zaman tarafından mevcudiyet olarak belirlenir.

Varlık ve zaman, birbirlerini karşılıklı olarak belirlerler. Ancak böyle bir durumda ne varlığa zamansal bir şey denebilir ne de zamana, bir var olan denebilir. Durumu şu iki ifade ile açıklığa kavuşturabiliriz:

Varlık- bir sorun, fakat bir var olan değildir.

Zaman- bir sorun, fakat zamansal bir şey değildir.<sup>287</sup>

Dasein ve zaman ilişkisine tekrar dönecek olursak Heidegger'in, tüm tarihi olan şeyler zaman içinde oluşurken, Dasein'in tarihi zaman içindeki olayların sıralanması olarak algıladığını söylediğini görürüz. Zamanı olağan bir anlamda yorumlamak ve nesnelere zamanla birlikte anlamak için zamanın önsel anlamını göz ardı etmemiz gerekmektedir. Çünkü gündelik zaman, ya nesnellik ya da öznellik açısından yorumlanmalıdır. Zaman kendi içinde kavranılırsa, Hegel'in felsefesinde de görebileceğimiz gibi, ruhun bir özelliği olarak açıklanır. Zira Hegel, zamanı ve ruhu birlikte ele alarak, zamanı ruhun tarihi olarak yorumlar. Böylece özne olan nesnel olanla aynı yaparak ruhun tarihini kendisini dünya zamanı olarak açtığını ileri sürer.

Heidegger'e göre, "daha önceki", o zamandır ve şu ana ait değildir. Evvelki, olmuş bitmiştir. Sonraki yani o zaman ve daha önceki, şimdiye referansla anlaşılabilir. Bundan dolayı "şimdi" önemlidir. Çünkü Dasein, kendisini "şimdi" de ifade eder veya

---

<sup>287</sup> Heidegger, *a.g.e.*, s. 15, 16.

açar. O zaman biz “şimdi” yi tanımlarken Dasein’in geçiciliğinin temellendiği zamandır, diyebiliriz. Çünkü şimdi de her zaman nesnelere “şu anda” olarak kavranılır.

Dünya içine atılmış ve eksik olan Dasein’in, şimdilerin sayımıyla nesnelere karşılaşmasını Heidegger, aynı şey olarak görür. Ona göre, her gün nesnelere karşılaşılan Dasein, onları şimdilerde algılayarak bir sıraya koyar. Şimdilerin sıralanması, Dasein’in nesnelere bir tarih sırasına koyması demektir. İşte bu tarih sırasına konulan şimdiler, kamu zamanını oluşturur ve bu kamu zamanında nesnelere tarih sırasıyla yani şimdilerin sayılmasıyla anlaşılır.

Kamu zamanına örnek olarak şöyle diyebiliriz, güneş yükseldiğinde kalkma zamanıdır, dediğimizde zaman artık bir şeyden sonra gelen bir başka zaman olarak bir sıraya konulmuştur. İşte bu kamu zamanında, güneşin yolculuğu bir tarih sırasına konulur. Kamu zamanını Dasein’in dünya içine atıldığında, kendisinin oluşturduğu yapay saatle ölçtüğü zaman ve tarih sayımı olarak da tanımlayabiliriz. Biz bundan, kamu saatinin doğal zaman üzerine temellendiğini ve doğayı keşfederken Dasein’in, doğadakileri zaman sırasına koymasıyla, doğal nesnelere dayalı kamu zamanını bulduğu sonucunu çıkarabiliriz.<sup>288</sup>

Heidegger zaman hakkındaki fikirlerini son olarak şöyle özetler: “Zaman var oladır. Var olma benim şu andalığımdır; o kesin ama belirsiz geçmişe koşuda gelecekteki olmaktadır şu andalık olabilir. Var olma her zaman bir olanaklı zamansal olma tarzı içindedir. Var olma zamandır, zaman zamansaldır. Var olma zaman değil, zamansallıktır. Temel ifade şu: Zaman zamansaldır. Bundan ötürü de en asıl belirlenimdir. Bu bir eş söz de değildir, çünkü zamansallığın varlığı özdeş olmayan gerçekliği ifade eder. Var olma kendi geçmiştir, bu geçmişe koşu içindeki olağanıdır. Bu koşuda ben asıl zamanım, ben zamana iyeyim. Zaman her seferinde benimki olduğu sürece, pek çok zaman var. Zaman anlamsızdır; zaman zamansaldır.”

“Zaman bu biçimde var olma olarak anlaşılırsa, “zaman gerçek bireyleşme ilkesidir” dendiğinde, geleneksel ifadenin zaman ile neyi kastettiği ancak o zaman gerçekten açıklığa kavuşur. Çoğunlukla bu geri döndürülemez ardışıklık olarak şimdiki zaman zamanı ve diğer zamanı olarak anlaşılmaktadır. Ama zaman asıl olarak ne derece bireyleşme ilkesi yani var olmanın şu andalıkta olmasının ne dereceye kadar hareket

---

<sup>288</sup> Çüçen, a.g.e., s. 97.

noktasıdır? Koşunun gelecekte olmasında, ortalama olan var olma, bizzat kendisi olacaktır; koşuda o tek geçmişinin olanağı içinde, tek yazgısının, tek bu defalığı olarak görülebilecektir.”

“Bu bireyleşme şu özelliği taşır: Onun bir bireyleşmeye düşsel kural dışı oluşları kurma anlamında gelmesine izin vermez. O her kendinden dışarı çıkmayı yere çarpar. O her şeyi eşit kılacak şekilde bireyleştirir. Ölümle birlikte olma içinde herkes herkesin eş ölçüde olabildiği “nasıl” a taşınır. Ona göre kimsenin olağan üstü olmadığı olanak içine; her “ne” nin içine dağıldığı “nasıl” a taşınır.”<sup>289</sup>

Sonuç olarak Heidegger, tarihsellik ve olanak üzerine yaptığı sınamayı tekrarlar. Ona göre Aristoteles eserlerinde sık sık, doğru eğitimin en önemli şey olduğunu vurgular. Bir nesnedeki temel kesinlik, nesnenin kendisiyle olan yakınlığından ortaya çıkan nesneye uygun yaklaşımın kesinliğidir. Bu ifadeden konu olan nesnenin varlığının niteliğine bir karşılık olması için zamandan zamansal olarak bahsetmemiz gerekmektedir. Zamanın ne olduğu sorusunu zamansal olarak cevapladıktan sonra Heidegger, zaman “nasıllık” tır, diye sorar. Ona göre, zamanın ne olduğu sorulunca, acele ile hep bir “ne” anlamına gelen -şu, şu zamandır- diye bir cevaba takılmamalıyız.

Cevaba bakmadan soruyu tekrarlarsak sorumuz değişerek “Zaman ne?, Zaman kim?” sorusuna dönüşür. Daha özel bir ifade ile: “Biz kendimiz mi zamanız?” ya da “Benim zamanım ben miyim?” sorularını sıralarız. Böyle sorarak zamana son derece yaklaşırız ve eğer doğru anlarsak zamanla her şey ciddiyet kazanmıştır. O zaman şöyle bir sonuca varabiliriz: Demek ki bu tür sorular, her durumda, benim olarak zamanla ilgili en uygun yol alma ve ilişki tarzıdır. O halde, var olmanın sorgu konusu varlık olacaktır.<sup>290</sup>

Heidegger felsefesini anlayabilmek için onunla kavramlaşan Dasein’i çok iyi irdeleyip anlamamız gerekmektedir. İnsan varlığı olarak karşılığını bulan Dasein, Heidegger felsefesinin beynidir. Her konuya “varlık” açısından yaklaşan Heidegger’in, zaman kavramını da varlıkla açıklamaya çalıştığını gördük. Tarihi olan her şey zaman içinde oluşurken, Dasein de bu tarihi olayların sıralaması görevini yerine getirir.

---

<sup>289</sup> Aristoteles, Augustinus, Heidegger, **a.g.e.**, s. 97-99.

<sup>290</sup> Aristoteles, Augustinus, Heidegger, **a.g.e.**, s. 101.

Genel olarak fikirlerini vermeye çalıştığımız filozofların, zaman kavramına felsefelerinde fazlaca yer verdiklerini görmekteyiz. Çünkü saydığımız filozoflar, doğa felsefesiyle çok yakından ilgilenmişlerdir. Doğa felsefesi içinde zaman kavramının çok önemli bir yeri vardır. İlerideki bölümlerimizde de göreceğimiz gibi, doğa ve doğanın oluşumunun zamanla birlikte başladığı artık kabul edilen bilimsel bir veridir. Bilim, bunu kanıtlamadan önce de filozofların, bu konuda bilimsel düşünceye yakın bir sonuca ulaştıklarını görmekteyiz.

### III. BÖLÜM

#### MEŞŞAİ FİLOZOFLAR İLE MODERN FİLOZOFLAR DA ZAMAN KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI

##### a) Varlık Açısından Karşılaştırma

İlk bölümümüzde İlk Çağ Filozofları Platon ve Aristoteles, 17 yy. felsefesi temsilcilerinden Descartes ve son dönem düşünürlerden Bergson, Heidegger, Hegel, Kant ve Whitehead'ın zaman hakkındaki görüşlerine yer vermeye çalıştık. İkinci bölümde de Meşşai felsefenin temsilcilerinden Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün zaman hakkındaki görüşlerini incelemeye çalıştık. Bu bölümde de düşünürlerimiz arasında farklı açılardan karşılaştırma yaparak aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız.

İslam felsefesinde Meşşailiğin Aristoteles felsefesinden etkilendiğini belirtmiştik. Aristoteles, zaman hakkında birçok sorunu ele alarak görüşlerini beyan etmeye başlar. Bu sorunlar; zamanın varlığı, zamanın doğası, zamanın sonlu olup olmadığı, zamanın başlangıcının olup olmadığı vs. sorulardır. Şimdi bunları tek tek ele alarak, Meşşai filozoflarla karşılaştırmamıza geçebiliriz.

Aristoteles'te zaman, salt bir değişim ve hareket değildir. Çünkü nesnenin değişme ve hareketi yine o değişen nesnenin içindedir. Aristoteles, zaman için değişim demeyi de yanlış bulur. Çünkü değişim hızlı veya yavaş olabilir. Biz hızlı veya yavaş derken bunu zamanla belirleriz. Zamana hareket dememiz de doğru değildir. Bütün bunları söyledikten sonra Aristoteles, zamanın tanımında her ne kadar değişim ve hareket olmadığını belirtsek de, zaman bunlardan da bağımsız değildir, demektedir.

Aristoteles, dış âlemde zamanın reel varlığını kabul eder. Biz “an”ı da hareketteki önce ve sonra olarak ya da öncenin sonu, sonranın başı olarak değil de, “tek şey” olarak algılasak hiçbir zaman geçmemiş görünür.<sup>291</sup>

Aristoteles, bir şeyin zamanda olmasıyla neyin kastedildiği konusuna da değinir. Ona göre, zaman olmak; a) Zaman olduğu sırada var olmak; b) Zamanın bir niteliği ya da öz niteliği olmak; c) Zaman yoluyla ölçülebilir olmak, anlamına gelmelidir. Ancak biz zamanda olmayı, zaman olduğu sırada olmak olarak algılasak bu, hareket halinde olmanın ya da mekânda olmanın hareket ya da mekân olduğu sırada olmak olduğunu

---

<sup>291</sup> Şulul, Cevher, **İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru**, HÜİFD, 2002, S. III, s. 76.

söylemekle aynıdır. Şimdi, geçmiş ve gelecek zamanın parçaları olarak zamandadırlar, olaylar ise zamanla ölçülebilir olmalarından dolayı zamandadırlar. Mekândaki şeylerin mekân tarafından kapsandığı gibi, onlar da zaman tarafından kapsanır.

Şimdi, geçmiş ve gelecek bu anlamda zamanda olduklarından, zamanda olan her şeyden daha büyük bir zaman olmalıdır. Öyleyse biz, daima olan şeylerin zamanda olmadığını söyleriz. Çünkü onlar zaman tarafından ne kapsanabilir ne de ölçülebilirler. Zaman, hareketin ölçüsü olduğu gibi, sükûnetin de ölçüsüdür. Sadece ya hareket eden ya da hareket edebilecek olan şeyler zamandadır. Öyleyse zorunlu hareketlerin zamanda olmadığı açıktır. Hareket asla kesilmeyeceğinden dolayı zaman da asla kesilmeyecektir. Çünkü her bir “şimdi” doğasının gereği olarak geçmişin sonu olduğu gibi geleceğinde başıdır.<sup>292</sup> Zamanı sonsuz sayan Aristoteles, buradan zamanın yaratılmadığı sonucuna varır.

Yine Aristoteles’in zamanın parçalanabilen olduğunu kabul etmesine rağmen “an”ın bir parça olamayacağından bahsettiğini belirtmiştik. Ona göre parçaların bir ölçüsü vardır, bütünün parçalardan kurulması gerekir. Ancak biz zamanın “şimdiki an”lardan oluştuğunu görememekteyiz.

Meşşai felsefenin ilk filozoflarından olan Kindi, Aristoteles’in fizik hakkındaki görüşlerinden aldığı zaman, mekân ve hareket kavramlarını hem farklı olarak almış hem de Aristoteles’in zaman anlayışındaki güçlükleri görerek ona muhalefet edebilmiştir.

Kindi’nin ilk başta değindiği konu, zamanın yaratılmış olduğu konusudur. Ona göre, zaman doğal olarak ezeli olamaz. Zaman maddeye ve harekete bağlı bir özelliktir. Bir “sıfır” anından sonra başlamıştır. Bizim zamanın “sıfır” anından sonra başladığını kabul etmemiz demek, zamanın da yaratıldığını kabul ettiğimiz anlamına gelir.<sup>293</sup>

Kindi, risalelerinde zaman ve zamanın mahiyetiyle ilgili analizlere fazlaca yer verir. Kindi’nin amacı, Aristoteles gibi zamanı metafizik sistemin bir problemi gibi ele almak değildir. Kindi’nin amacı, zamanı bütün yönleriyle ortaya koymaya çalışarak,

---

<sup>292</sup> Ross, David, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kavasoglu, İstanbul, 2002, s. 112.

<sup>293</sup> Kindi, **Felsefi Risaleler**, s. 85.

âlemin sonlu olduğunu izah edip, Tanrı'nın varlığını ispat etmektir. Çünkü âlemin sonlu olduğunu izah edebilmenin bir yolu da zamanın sonlu olduğunu ispat etmekten geçer.<sup>294</sup>

Kindi, zamanın sonluluğunu şöyle ispat eder: Zamanın geçmişe doğru sonsuz olduğunu düşündüğümüzde zamanın her bir halkasından önce başka bir halka bulunacaktır ve bu sonsuza kadar böyle devam edecektir. Bu nedenle hiçbir zaman o ilk halkaya ulaşamayacağız.<sup>295</sup>

Kindi'ye göre, ulaşılmak istenen noktadan önceki sonsuz zaman ondan sonraki sonsuz zamana eşittir. Eğer sonsuzdan belirli noktaya kadar olan zaman biliniyorsa bu bilinen zamandan sonsuza doğru uzanan zamanın da bilinmesi gerekir. Ancak bu durum "sonsuz sonludur" anlamına gelir ve bu da imkânsız bir çelişkidir. Biz belirli bir zamana ulaşamıyorsa ondan öncekine, daha öncekine ve sonsuza dek hiç birine ulaşamayız. Zaten sonsuz olan bir mesafe kat edilemez, sonu getirilemez. Sonsuz zaman kat edilemediği için de belirli bir noktaya varılamaz. Ancak gerçekte belirli bir zaman mevcuttur. Öyleyse zaman için sonsuzluğun dilimi değil, aksine zorunlu olarak sonluluğun dilimi olduğunu savunuruz.<sup>296</sup>

Kindi, bu ispatıyla düşünce tarihinde ilk defa bir yandan cismin, diğer yandan cismin fiziksel olgu ve ölçülerinin yani zamanın, mekânın ve hareketin bağlı ve göreliliğini savunmuştur.<sup>297</sup>

Sonsuzluk aleyhindeki delillerin Kindi'nin birçok risalesinde ele alındığını belirtmiştik. "Âlemin cisminin sonluluğu üzerine" isimli risalesinde sonluluğun varlığıyla ilgili dört teoremden bahseder:

1. Aynı cinsten uzunluğa, eğer bunlardan biri diğerinden daha büyük değilse eşit denir.
2. Eğer benzer cinsten bir uzunluk bu cinsten olan iki uzunluktan birine eklenirse bunların eşitliği bozulur.
3. Eğer biri diğerinden daha küçük ise, aynı cinsten iki uzunluk sonsuz olamaz, çünkü küçük olan büyük olanı ya da onun bir parçasını ölçer.

---

<sup>294</sup> Şulul, a.g.m., s. 79.

<sup>295</sup> Fahri, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992, s. 73.

<sup>296</sup> Kindi, a.g.e., s. 19.

<sup>297</sup> Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, s. 198.



4. Aynı cinsten her biri sonlu olan iki uzunluğun toplamı da sonludur.

Bu aksiyomlardan çıkardığımız sonucu özetlersek şöyle söyleyebiliriz: Madde ve suretten oluşan, mekânla sınırlı ve zamanda hareket eden her cisim sonludur. İsterse bu âlemin kendi cismi olsun. Sonlu olduğu için de kadim değildir. Sadece Allah kadimdir, ezeldir.<sup>298</sup>

Kindi'nin bu açıklamaları, kendisinin kelamcılara olan yakınlığını gösterir. Kelamcılara göre de zaman dâhil, âlemde bulunan bütün varlıkların bir başlangıcı, bir de sonu vardır. Nesnelere sonlu olduğunu da ölçülebilir olduklarından anlarız.<sup>299</sup>

Kelamcılar gibi Gazali de filozofların zamanın sonsuzluğunu iddia etmelerini eleştirir. Aristoteles felsefesinde zaman, hareketin ölçüsü olarak tanımlandığından dolayı eğer zamanın ezeli olduğu gösterilebilirse, bundan hareket eden bir varlığın yani dünyanın da ezeli olduğu sonucu ortaya çıkar.

Gazali, eğer zamanı harekete bağlarsak böyle bir şey Tanrı ilk hareketi yarattığında aynı zamanda zamanı da yaratmıştır, der. Tanrı âlemi harekete geçirdiğinde zamanın ilk anı da var olmuştur. Bu noktadan önce hiçbir şey yok iken Tanrı vardı.<sup>300</sup>

Zaman kavramı, Aristoteles ve İbn Sina'da mekân kavramından sonra geldiği halde Farabi'de mekândan önce gelmiştir.<sup>301</sup>

Farabi'ye göre zaman, harekete tabi ve arız olan şeydir. Zamanın en küçük parçası da "an" diye isimlendirilir. Cismi kuşatmış olan cismin sathına da mekân denir. Farabi'ye göre, boşluğun vücudu yoktur. Hareket için zamana ait ne başlangıç ne de son vardır. Ona göre âlem, sonradan meydana gelmiştir. Ancak bu âlemin vücudunun Allah'ın vücudundan zat bakımından sonra anlamında olup, Allah'ın bir zamanda âlemi yaratmayıp bir zaman geçtikten sonra yarattı, anlamında değildir.<sup>302</sup>

Farabi'nin zamanı feleklerin sayısı olarak tanımladığından bahsetmiştik. Ona göre, Yaratıcı, zaman olmadan bir anda feleği yaratmış ve bu feleğin hareketiyle de zaman meydana gelmiştir. Farabi, bu iddiasıyla zamanın ve hareketin bir başlangıcı

---

<sup>298</sup> Şerif, M. M, **İslam Düşüncesi Tarihi**, C. II, İstanbul, 1990, s. 45.

<sup>299</sup> Şulul, **a.g.m.**, s. 81.

<sup>300</sup> Leaman, Oliver, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, çev. Turan Koç, Kayseri, 1992, s. 63.

<sup>301</sup> Bolay, **Aristo Metafizigi**, s. 86.

<sup>302</sup> Sunar, **İslam'da Felsefe ve Farabi**, s. 109.

olduğunu söyleyerek, zamanın ve hareketin başlangıcı olmadığını söyleyen Aristoteles'ten ayrılır.

Farabi, varlığın çeşitlerini söylerken Aristoteles'in yaptığı gibi üçlü bir tasnif yapmaz. Aristoteles'te varlık;

a) Duyulur cevherler: Oluş ve bozuluşa tabi olan fizik dünyadaki bütün varlıklar böyledir.

b) Duyulur ve ezeli olan cevherler: Ay üstü âlemde eterin teşkil ettiği bütün gök cisimleri bu türdendir.

c) Hareket etmeyen ezeli cevher: Bu, bütün varlıkların ilkesi olan Tanrı'dır.

Farabi, Aristo'nun bu üç kategorisine karşılık, var olan her şeyi ikiye ayırarak varlıkta üçüncü bir ihtimale yer vermez. Farabi'ye göre, var olan her şey iki kısımdır:

a) Varlığı zorunlu olmayan (mümkün'ul-vücut): Varlığı zorunlu olmayanı yok saydığımızda, bu bizi herhangi bir çıkmaza götürmez. Onun varlığı kendinden önceki bir sebebe (illete) dayanır.

b) Varlığı zorunlu olan (Vacibu'l-Vücut): Varlığı zorunlu olanı yok sayacak olursak bu durum birçok mantıki çıkmazlara götürür. Onun varlığı için bir sebepte gerekmez. O, nesnelere var olması için ilk sebeptir.

Farabi bu varlık ayrımıyla, vaciple mümkünü yani yaratılanla Yaratanı kesin olarak birbirinden ayırır ve birini diğerine zıt sayar. Aristoteles'in bahsettiği ezeli olan Tanrı ile birlikte ve onun kadar ezeli olan gök cisimlerinin varlığı, ilk ve orta çağ boyunca birçok filozofu düşündürmüştü, ancak tatmin edici bir açıklığa kavuşturulamamıştır.

Aristoteles'e göre, âlem ezeli ve sonsuzdur. Bazı İslam düşünürlerine göre, Farabi bu görüşe kapılır. Bu düşünürlerin başında Gazali gelir. Ancak aşağıda yer vereceğimiz gibi Farabi, âlemin yaratılmış olduğunu çeşitli delillerle ispat eder. Kıyas metodunu kullanarak âlemin yaratılmış olduğuna dair öncüller sunar.

Farabi, her cismin bileşik olduğunu söyler. Bileşik olan her şey yaratılmış vasfından ayrılamadığı için de her cismin yaratılmışlık vasfından ayrılamayacağını kabul eder. Ona göre, kendisinden arazlık vasfı ayrılmayan her şey de bir yaratıcı

bulunur. O zaman her cismin de bir yaratıcısı vardır. Yaratıcısı bulunan her cisim, yaratandan önce var olmadığı için onun varlığı, yaratıcısının varlığıyla beraberdir. Varlığı yaratıcısının varlığıyla beraber olan her şeyin varlığı, var olmamasından sonradır. Varlığı var olmamasından sonra olan her şeyin varlığı yaratılmış demektir. O zaman bütün cisimlerin yaratılmış olduğunu söyleriz. Âlem de cisim olduğuna göre, âlem de yaratılmıştır.

Gördüğümüz gibi Farabi, bu kıyasıyla âlemin yaratılmış olduğunu açıkça ifade eder. Ancak bu yaratılma olayı Farabi'ye göre, zaman kavramının dışında ve bir defada olmuştur. Bunun yok olmasında da yine zaman kavramı bulunmayacaktır.

Zaman ve hareket gibi kavramlar, maddenin varlığı ile bir ve beraber bulunurlar. Yaratma olayı bir zaman süreci içinde gerçekleşeceği için bu durumun mantiken izahı mümkün görünmemektedir. Farabi, bu çıkmazdan kurtulabilmek için Allah, zaman olmaksızın feleği bir defada yaratmış ve feleğin hareketi sonucunda da zamanın meydana geldiğini söyler.

Böylece Farabi, hareket ve zamana bir başlangıç göstererek Aristoteles'ten ayrılır. Ancak Farabi, âlemin, hareket ve zamanın ezeli ve sonsuz olamayacağına kesin olarak inanmakta ve Aristoteles'i de aynı düşüncede göstermek için bazı yorumlara başvurur. Mesela, aslında Plotinus'a ait olan fakat Aristoteles'e isnat edilen Esulucya kitabından alıntılar yaparak, Aristoteles'inde âlemin yaratılmış olduğunu inandığını savunmaktadır.

Yine Farabi, Aristoteles'in Metafizik kitabının XII. bölümünde, âlemin kadim olmadığını ve onun bir yaratıcısı olduğunu kabul ettiğini söyler. Ancak Aristoteles, bu eserinin birçok yerinde ay üstü âlemde Tanrı kadar ezeli varlıklar olduğunu savunur.<sup>303</sup>

İbn Sina ise, öncelikle zaman hakkında görüşlere yer verir. Bunlar kısaca, zamanın varlığını kabul etmeyenler, zamanın yalnızca zihni bir varlık olduğunu ileri sürenler ve zamanın ezeli ve zorunlu olduğunu iddia edenlerdir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sina, bu grupların fikrini beğenmez ve zamanın mahiyetini kendince açıklamaya girişir.

---

<sup>303</sup> Kaya, Mahmut, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles**, İstanbul, 1983, s. 223–226.

İbn Sina'ya göre, aynı istikamette hareket eden iki cisim aldığımızda, bu iki cisim harekete aynı anda başlamışlarsa, kat edecekleri mesafeyi de beraber bitirmiş olurlar. Biri önce başlamış ve beraber durmuşlarsa önce başlayan mesafeyi bitirmiş, sonraki henüz bitirememiştir. Hızları farklı olan iki cisim birlikte başlasalar ve birlikte dursalar, aldıkları mesafe değişik olduğu için hızlı olan mesafeyi bitirir, yavaş olan bitiremez. Hızları değişik olan iki cisim aynı mesafeyi almak için beraber harekete başladığında biri mesafeyi bitirdiği halde öteki bitiremez.

İbn Sina, bütün bunlardan şu sonuca varır: Zaman sabit olmayan, akıp giden bir fenomendir. Değişmez olmayan, yeniden var olan bir imkândır. Bu ise arada mesafe bulunan bir yerden diğerine geçen harekete aittir. İşte ikisi bir anda beraber bulunmayan, öncesi ve sonrası olan hareketin miktarı, ölçüsü olan zaman budur.<sup>304</sup>

İbn Sina'nın da Aristoteles gibi zamanın ezeli olduğunu kabul ettiğini belirtmiştik. Ancak İbn Sina'nın zamanın ezeli olduğu konusundaki fikri birebir Aristo'nun fikri gibi değildir. Şöyle ki; İbn Sina'ya göre, zamanın ezeli olmasının anlamı Tanrı'nın varlığına eşit olarak, Tanrı'nın varlığı yanında bir de zamanın var olduğu anlamına gelmez. Bu ayrım İbn Sina'nın felsefesini diğer felsefi sistemlerden ayırır.

İbn Sina'ya göre, zamana zaman bakımından bir başlangıç düşünülememesi, zamanın hiçbir başlangıcı olmadığı anlamına gelmez. Zamanın başlangıcı vardır. Bu başlangıç, ilk var yani Tanrı'dır. Zamanın varlığının ezeli olduğu ona zaman bakımından bir başlangıç düşünülememesinden doğar. Ancak varlık olarak, varlıkçılık yönünden başlangıcı vardır. Zamanın varlığı, ilk ve zorunlu varın varlığında son bulur ve onun varlığından başlar.<sup>305</sup>

İbn Sina'nın zamanın ezeli olduğunu söylerken aynı zamanda yaratılmış olduğunu da söylemesini bazı düşünürler bir çelişki olarak görürler. İbn Sina, burada Platon'un etkisinde kalmış olabilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Platon da bir taraftan zamanın ezele benzediğini diğer taraftan zamanın kâinatla beraber yaratıldığını ileri sürer.

Yine Platon, aklın zamanı ezeli modele uygun olarak algıladığını, fakat hareket etmesi bakımından hareket eden bir hayal olması açısından da ezele benzemediğini söyler.

---

<sup>304</sup> bkz. Atay, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, s. 65, 67.

<sup>305</sup> Atay, **a.g.e.**, s. 81.

Platon, zamanın ezeliğini modele yani ideye benzemesine bağlar ve zamanın yaratılmışlığını da yaratılmış kâinatla beraber bulunmasından kaynaklandığını söyler. Ancak platonun anladığı yaratma, Demiurgus'un ilk modele bakarak şekil vermesinden ibarettir. Bunun için zaman, yaratılmamış olanlarda hesaba alınamaz, onlar zaman dışındadır. Zira yaratılmış düzen içinde aklın faaliyetidir.<sup>306</sup>

İbn Sina, zamana, zaman bakımından önceliği bulunamaması açısından ezeli dese de, zat bakımından ezeli olmadığını ifade etmekle Platon'dan ayrılır. İbn Sina'ya göre, ezeli varlıklar zaman dışı olduğuna göre zaman, ezeli varlığa eşit derecede bir ezeliğe sahip değil, zamanın ezeliği ilk varlıktan yaratma suretiyle başlamaktadır.<sup>307</sup>

Zamanın ezeliğini kabul etmesine rağmen Platon, tabiatı oluş halinde olan bir dünya olarak gördüğü için, ezeli olmadığını kabul eder. Tabiat, meydana getirilmiş ve yaratılmıştır. Bu yaratmada şekil kazandıran, varlıkları belirli bir gayeye göre oluşturan ve etkileyen bir kuvvet olan Tanrı Demiurgus rol oynar.<sup>308</sup>

İbn Rüşd'e gelince, onun da Aristoteles'le ortak paylaştığı görüşlerin başında, zamanın bölünemez olduğu düşüncesi gelir. Aristoteles'te bilfiil ve bilkuvve bölünemeyen ile bilfiil bölünmeyen ama bilkuvve bölünebilen şeklinde iki kategori olduğunu belirtir. Akıl ise, uzunluk ve zaman gibi kavramları bilkuvve bölünebilen ama bilfiil bölünemeyen kategorisinde algılar.<sup>309</sup>

İbn Rüşd'de diğer filozoflarımız gibi zamanı harekete bağlı olarak tanımlamaz. Ona göre zaman bir bilinç olayıdır. Kendimizi bir işe kaptırdığımızda zamanın nasıl geçtiğini anlamayız. Ancak hoşlanmadığımız bir durumda zaman geçmek bilmez. İbn Rüşd, sayılan olmasa da sayının var olması gibi, hareket olmadan da zaman var olabilir, görüşündedir.

İbn Rüşd, hareketin parçaları arasında söz konusu olan öncelik ve sonralık ilişkisini, zamana geçmiş ve gelecek olarak yansıdığını belirtir. Kesintisiz niceliklerden sayılan hareket ve zamanın parçalarını birbirinden ayıran şey ise, "an"dır.<sup>310</sup>

---

<sup>306</sup> Atay, **a.g.e.**, s. 86; Ayrıca bkz., Eflatun, **Timaios**, s. 41, 42.

<sup>307</sup> Atay, **a.g.e.**, aynı yer.

<sup>308</sup> Erdem, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, s. 216.

<sup>309</sup> bkz., İbn Rüşd, **Psikoloji Şerhi**, s. 106.

<sup>310</sup> bkz. Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 70–72.

İbn Rüşd'de de zaman, ezeli bir harekete bağlı ezeli bir sürekliliktir. Bu ezellilik sürekli ve birdir. Zira gerçek bir, sürekli olandır. Buradan da anlaşıldığı gibi, İbn Rüşd, hareket ve zamanın ezeli olduğu fikrinden hareketle âlemin de ezeli olduğunu ileri sürmektedir.<sup>311</sup>

Meşşai filozofları ile ilk çağ filozoflarının zaman hakkındaki fikirlerini böylece beyan ettikten sonra, Batı filozoflarının fikirlerini açıklamaya geçebiliriz.

Öncelikle Ortaçağ felsefesi temsilcilerinden Augustinus'la başlamamız gerekmektedir. Augustinus, ilk olarak zamanı kavrayabilmemiz için onun zıttı olan sonsuzluğu anlamamız gerektiği iddiasındadır.

Augustinus metafiziğinde, Tanrı ile birlikte ezeli olan hiçbir şeyi kabul etmez. Ona göre, her yaratılanın başlangıcı ve sonu vardır. Zaman da özü gereği değişir. Eğer zaman da yaratılmışsa, onun da bir başlangıcı ve sonu vardır.

Aristoteles'in devirli zaman anlayışını felsefesinde kabul ettiğinden söz etmiştik. Ona göre, her şey bir devim ve tekrar içindedir. Eğer bir şey bir daire şeklinde hareketine devam ederse, o şey sonsuza kadar hareketine devam eder. Augustinus'da ise, zaman çizgiseldir. Bir başlangıç vardır ve bu yüzden bir son da olacaktır. Augustinus, zamanı anlamının zor olduğunu ve onu ancak devirli zaman anlayışıyla değil, çizgisel zaman anlayışıyla anlayabiliriz.

Augustinus, devirli zamanda tarihin durmadan tekrar edeceğini belirtir. Ona göre, kutsal plan yani düzen kendini mutlaka tamamlayacaktır. Zaman insanın niteleyiciliğine bir vesiledir. Fakat zamanın kendisi bir niteleyici değildir. Sonuçta, zamanın insanın kendisini gerçekleştirmesi için yalnızca bir fırsat oluşturur.

Augustinus, dünyanın zaman içinde değil, zamanla aynı anda yaratıldığını söyler. Bu yüzden hareket halinde olmayan zaman yoktur. Dünya ve zamanın yaratılışı birdir. Eğer ardıllığı kabul eden bir yaratılış olmasaydı, zaman hiç olmazdı. Değişen evren zamanın bir sonucudur. Tersine zaman, evrenin sonucu değildir. Sonluluğu nedeniyle zaman vardır ve değişen şeyler vardır. Zaman, nesnelerin yaratılmasıyla başlar.<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> Şerif, **a.g.e.**, s. 185.

<sup>312</sup> Çüçen, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, s. 50.

XVII. yy. Felsefesine geldiğimizde, Descartes'in zaman hakkındaki görüşlerinin, özellikle mekanik felsefesinin gelecek dönemleri derinden etkilediğini görmekteyiz. Descartes, mekanik felsefesiyle Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmış ve âlemde herhangi bir boşluğun olmadığına delil bulmaya çalışmıştır.

Descartes, eserlerinde zamana çok özel bir bölüm ayırarak yer vermez. Onun felsefesinde dikkati çeken husus, Tanrı'nın varlığını ispat etmek olduğu için zaman, mekân ve hareket gibi kavramları, ispatı konusunda destekleyici unsurlar olarak kullanır. Daha önceki bölümlerimizde Descartes'in Tanrı'nın varlığını ispat ederken hangi yollardan geçtiğinde bahsetmiştik. Descartes'e göre, Tanrı'nın varlığını ispatlamak en kolay iştir. Çünkü çok az fikir, Tanrı fikri kadar zihinlerde açık seçik olarak bulunur.

Descartes, mekanik felsefesinde cisimleri tanıtmakla doğa felsefesini açılmaya çalışır. Ona göre, cisimsel olan her şey yer kaplar ve cisimler dünyasındaki her değişiklik bir yer değiştirme hareketidir. Mekân ve hareketle bire bir bağlantılı olan “boşluk” kavramının ise, filozofların anladığı gibi bir kavram olmadığını ileri sürer.

Antik Yunan felsefesinde Atomcu âlem tasavvuruna sahip olan filozoflar, mutlak boşluğun varlığını genel olarak kabul ederler.<sup>313</sup>

Genel bir tavır olarak atomculuk, felsefe ya da metafizikte evrenin gözle görülemeyecek kadar küçük birim ya da parçacıklardan meydana geldiğini öne süren tutumdur. Atom üzerine ilk defa yorum yapanların Yunanlılar ve Hintliler olduğu bilinmektedir. Kalam atomculuğu ise, bunları izlemiştir. Yunan filozoflarından Leukippos ve öğrencisi Demokritos bu konuda başı çekenlerdir.<sup>314</sup>

Atomun önemli bir özelliği, içinde devindikleri bir boşluk fikrini gerektirmesidir. Zira atomları ve onların hareketini kabul etmek, zorunlu olarak bu fikri de beraberinde getirmektedir. Bunun aksini düşünmek yani boşluğun olmaması durumunda ise, atomların birbirinden ayırt edilememesi ve tek tek varlıklarının imkânsızlığı anlamına gelir.

Aslında boşluk dediğimiz alan, içinde bir şeyin olmadığı yokluğu ifade eder. Ancak söz konusu doluluğun ya da dolunun varlığının mümkün olabilmesi için böyle

---

<sup>313</sup> Kutluer, İlhan, **Akıl ve İtikad**, İstanbul, 1998, s. 182.

<sup>314</sup> Karadaş, Çağfer, **Felsefe Ansiklopedisi**, Editör: Ahmet Cevizci, İstanbul, 2003, s. 699.

bir alana ihtiyaç vardır. Bu da ontolojik olarak “boşluk”u “doluluk” kadar önemli bir konuma getirir. Kısaca belirtmemiz gerekirse, evrende atomlar ve boşluktan başka bir şey yoktur. Geri kalan her şey sadece varsayımdır.<sup>315</sup>

Buna mukabil madde-suret teorisi taraftarı Aristocu yaklaşımlar âlemde boşluğun var olamayacağını iddia etmişlerdir. İslam felsefesinde de Yeni Eflatuncu filozoflar genel olarak boşluğun varlığını reddetmişlerdir. Ancak Ebu Bekr er-Razi, Ebu'l Berekat el-Bağdadi ve Bağdat Mutezile ekolü bunların dışında kalarak boşluk fikrini kabul edenlerdendir.<sup>316</sup>

İslam filozoflarından Kindi, boşluğu (halâ) kabul etmez. Ona göre, evrenin dışında ne boşluk ne de doluluk vardır. Ruh organik hareketin nedenidir. Orada ruhun bir cevher olduğu sonuçlanır.

Kindi bu fikriyle, Aristo'ya zıt olarak dünyanın sonunun geleceğine inanır. Çünkü göğün ve kürenin hareketi küre dışındaki bir hareket ettiriciden gelmez. Bu da bize gösteriyor ki, hareket bitebilir. Bu düşüncesiyle Kindi, kendi fizik kuramını, İslami düşünceyle tamamen uzlaştırır.<sup>317</sup>

Farabi ise, suya batırılan boş bir şişenin dolmaması veya bunun tersine havası boşaltılmış bir şişenin dolması gibi deneyler, gözlem planında gerçektir ancak bizi teorik olarak boşluğun ispatına götürmez.

Farabi, böyle bir deneyi boşluğun inkârı yönünde yeniden yorumlamıştır. Farabi'ye göre, emilerek havası boşaltıldığı düşünülen şişede aslında bir miktar hava kalmıştır. Emme sonucu oluşan yeni durum, havanın hacminin artmasına yol açmıştır. Bu zorlayıcı kuvvet ortadan kalktığında hava eski hacmine dönme eğiliminde olacaktır.

Bu sırada, dışarıdaki hava ile değil de su ile temasta olduğu için içeriye hava yerine su dolar. Suyu şişeye çeken kuvvet de sanıldığı gibi boşluğun çekim gücü değil, şişedeki havanın su ile teması sırasında doğal hacmine dönüş eğilimidir. Şişede kalan havanın bu eğilimi suyun oraya doldurulmasını sağlar.<sup>318</sup>

---

<sup>315</sup> Karadaş, **a.g.m.**, s. 701.

<sup>316</sup> Kutluer, **a.g.e.**, s. 183.

<sup>317</sup> Ülken, Hilmi Ziya, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, İstanbul, 1993, s. 60.

<sup>318</sup> Kutluer, **a.g.e.**, s. 203.



Batı filozoflarından Kant'ın zaman hakkındaki görüşlerine geçtiğimizde, Kant'ın zamanı a priori bir sezgi olarak tanımladığını görürüz. Ona göre, şimdi, geçmiş ve gelecek zamanın cüzleridir. Biz bunları zaman içinde hissettiğimizden dolayı zaman mefhumu bu cüzlerin birbirleriyle olan ilişkilerinden ortaya çıkmıştır diyemeyiz.

Kant'a göre, zaman kesintisiz olarak art arda gelir ve değişimin idraki konusunda ilk şarttır. Görülüyor ki Kant, zamanda sürekliliği savunmaktadır. Ona göre, eğer her türlü değişimin idraki zamanla oluyorsa o halde bütün tecrübelerimizin hakikati de zaman hakikatine tabidir.

Alman İdealist felsefesinin takipçilerinden Hegel ise, zaman hakkında şu görüşlere yer verir. Hegel felsefesinde daha önce bahsettiğimiz gibi “varlık” önemli bir yer tutar. Önce varlığın ne olduğu, mahiyeti konusunda bilgiler verdikten sonra uzay-zaman görüşlerine yer verir. Hegel'e göre zaman, soyut/ideel bir varlıktır. Zaman öyle bir varlıktır ki varken yoktur ve yokken vardır. Yani ancak sezgiyle bilinen bir oluştur. Zaman, âlemde süreklidir. Bu görüşüyle Hegel de zamanı kesintisiz bir süreklilik olarak gören filozoflar arasında yer alır.

İdealist Yaşama felsefesi temsilcilerinden Bergson da zaman konusuna yer veren düşünürlerdendir. Onun felsefesinde “süre” kavramının önemli bir yeri vardır. Süreyi yaşayabilmemizin koşulu bellektir. Bellek, zaman aralıklarını yener ve geçmiş şimdi olarak yeniden yaşanır. Bellekte uzay ve zamanı bırakmış oluruz.

Heiddeger de ise, zamanı anlayabilmek için Hegel de olduğu gibi öncelikle varlığı anlamamız gerekmektedir. Heiddeger felsefesine özgü bir kavram olan Dasein, kısaca “insan varlığı” anlamına gelir. Heiddeger'e göre, varlık ve zaman birbirlerini karşılıklı olarak belirlerler.

Ona göre, zaman var değildir. Buna bağlı olarak da zaman, gerçek bir bireyleşme ilkesidir. Genel olarak bu ifade, geri döndürülemez ardışıklık olarak şimdi zaman zamanı ve diğer zaman olarak anlaşılmaktadır. Heiddeger'e göre, biz zamandan zamansal olarak bahsetmeliyiz. Zamanın ne olduğu sorusunu, yine zamansaldır diye cevaplandırır. Ona göre, zaman nasıllıktır. Zamanın ne olduğu sorulursa aceleyle hep bir “ne” anlamına gelen, şu, şu zamandır, diye bir cevaba takılmamalıyız.

Whitehead, zaman konusundan önemle bahseden düşünürlerimiz arasındadır. Onun sistemleştirdiği “süreç felsefesi” İslam mütefekkirlerinden Muhammed İkbâl'i

derinden etkilemiştir. Ancak süreç felsefesi açısından bir değerlendirmeye de yer vereceğimiz için bu karşılaştırmayı ileriki satırlarımızda sunmaya çalışacağız.

### **b) Zamanın Kıdemi Açısından Karşılaştırma**

İslam dünyasında birçok düşünür zamanın ezeliği, dolayısıyla âlemin ezeliği fikrini Dehriyye'ye özgü bir fikir olarak görmüş ve bu anlayışın ya ateizme ya da şirk gibi din dışı bir anlayışa yol açacağını varsaymışlardır.<sup>319</sup>

Ancak biz bu fikirlere yer vermeden önce, kadim ve hâdis kelimelerinin hangi anlamlara geldiklerine bakmamız gerekmektedir. Bu kelimelerin başlıca beş anlamı bulunmaktadır.

1. Zaman bakımından kadim ve hâdis: Zaman içinde önce olan kadim, zaman bakımından sonra olan hâdistir. Bu ayrımı, belli bir başlangıca göre, öncelik ve sonralık olarak yaparız.

2. Rütbe bakımından kadim ve hâdis: Burada da kadim ve hâdis olma, zaman bakımından değil, rütbe bakımındandır.

3. Kıymet bakımından kadim ve hâdis: Altın ve gümüş ya da bu gibi kıymetli eşyalardan, daha kıymetli olan diğerinden kadimdir.

4. Fazilet bakımından kadim ve hâdis: Burada da üstünlük bakımından bir tercih söz konusudur. Mesela âlimin cahile olan kıdemi gibi.

5. Zat bakımından kadim ve hâdis: Sebep olanın sebepli olana olan üstünlüğüdür. Sebebin sonuçtan, illetin malulden, failin fiilden önce olması kıdem, sonuç malul, fiil ise hâdistir.

Filozoflara göre, Allah zat bakımından kadimdir. Âlem ise hâdistir. Aynı şekilde âlem zaman bakımından Allah ile beraber kadimdir.<sup>320</sup>

İslam düşünce ekolleri içinde zamanın ezeli ve ebedi olduğu fikirlerini ilk defa ortaya atanlar Tabiiyyun ve Dehriyledir.

Dehriyelere göre, bir sebeple meydana gelen olaylar zinciri sonsuzdur. Çünkü sebep ve sonuç arasında zorunlu bir irtibat vardır. Sebeplerin sonuçlar cinsinden olması

<sup>319</sup> Toktaş, Fatih, **Meşşai Felsefe**, İstanbul, 2004, s. 63.

<sup>320</sup> Uludağ, Süleyman, **İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler**, İstanbul, 1992, s. 122–123.

gerektiğine göre, maddi olayların maddi sebepleri vardır. Eğer âlemi bir Tanrı yaratmış olsaydı, bu bir maksatla meydana gelmiş olacaktı. Oysa mutlak bir Tanrı'nın bir maksadı gerçekleştirme ihtiyacı içinde olması düşünülemez.<sup>321</sup> Dehriyeler bu fikirleriyle, âlemin ezeliğini kabul etmektedirler.

Dehriyye'nin fikirlerini İbn Ravendi ve Zekeriya er-Razi'den öğrenmekteyiz. Ancak bu iki düşünür de “mülhid” nitelmesiyle özdeşleşmişlerdir.

Zekeriya er-Razi'nin beş ezeli ilke yani Tanrı, nefis, mutlak zaman/dehr, mutlak mekân/halâ ve madde/heyula fikrine dayalı metafizik kozmolojisi, âlemin yaradılışında Allah'tan başka ezeli ilkeler vaz ettiği gerekçesiyle, tevhit inancına aykırı bulunarak mülhid olarak anılmasına sebep olmuştur.<sup>322</sup>

Yine Razi'nin zaman anlayışında, zamana bir başlangıç düşünmek mümkün olmadığı için o, ezeli ve ebedi olup yaratılmamıştır. Zaman Vacib'ul-Vücut'dur.<sup>323</sup>

Meşşai filozoflar içinde Kindi dışındaki bütün filozofların âlemin kıdemini kabul ettiğini görmekteyiz. Onları bu fikre götüren sebep ise, kendi felsefi sistemleri içinde yer alan sudur teorisidir. Ancak Kindi, âlemin hadis olduğunu ısrarla vurgular.

Diğer Meşşai filozoflardan Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd, zamanın kıdemi konusunda birbirlerini onaylayan görüşler ileri sürmüşlerdir. Hatta İbn Sina bu görüşünü açıkça belirtmiştir.

İbn Sina'ya göre, âlem, Tanrı ile birlikte ezeli olarak vardır. Çünkü hem madde hem de suretler ezeli olarak Tanrı'dan çıkarlar. İbn Sina'nın buradaki amacı, hem dinin hem de aklın taleplerini dengelemeye çalışarak ateistik materyalizmden kaçınmaktır.

Maddecilere göre âlem, Tanrı olmadan kendi başına ezelden beri mevcuttur. İbn Sina'da âlemin ezeli bir varlık olduğunu savunur. Ancak o kendi içinde “mümkün” olduğundan yani yokluğu düşünülemez olduğundan kendi bütünlüğün içinde Tanrı'ya muhtaçtır ve ezeli olarak Tanrı'ya bağımlıdır.<sup>324</sup>

Farabi ise, âlemin zamansız olarak yaratıldığını iddia eder. Ona göre, Allah'tan varlık bulanların varlığı, zaman bakımından kendisinden sonra değildir; belki başka

---

<sup>321</sup> Kutluer, İlhan, **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, İstanbul, 2001, s. 206.

<sup>322</sup> Kutluer, **Akl ve İtikad**, s. 25.

<sup>323</sup> Erdoğan, İsmail, **İslam Düşüncesinde Zamanın Kıdemi Üzerine Belli Başlı Düşünceler**, FÜİFD, S. II, Elazığ, 1997, s. 55.

<sup>324</sup> bkz. Şerif, M.M, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, s. 148.

bakımlardan O'ndan sonra gelir. Ancak Farabi varlıkların hangi bakımdan Allah'tan sonra geldiğini tam olarak açıklamaz.<sup>325</sup>

İbn Rüşd, âlemin kıdemi konusundaki fikirlerini şöyle beyan eder. Ona göre, ikisi birbirinin tam karşıtı ve üçüncüsü bu ikisinin arasında yer alan üç tür varlık vardır. İki karşıt uçtan birincisi varlığı duyu organları ile kavranan, öncesinde zaman olan ve olup bozulan hâdis varlıklardır. Diğer karşıt varlık ise tüm varlıkların sebebi olan, kendisini zamanın öncelemediği varlık olan Allah'tır. O'nun ezeli olduğundan da hiçbir şüphe yoktur.

Bu iki karşıt varlık arasında bulunan üçüncü bir varlık türü ise, bir bütün olarak âlemin kendisidir. İslam düşünürlerine göre âlem, Allah'ın bir fiili olarak görülür. Başka bir deyişle âlem, yaratılmış bir varlıktır.<sup>326</sup>

İbn Rüşd, kelamcıların âlemin hâdis olduğu yönündeki görüşlerini şöyle değerlendirir. Ona göre şeriat, halkı kendi yoluna sevk etmek için bazı semboller kullanır. Çünkü âlemde örneği bulunmayan bir şey bütünüyle tasavvur etmek halk için zordur. Bu yüzden Allah, âlemi bir zaman içinde ve bir şeyden yaratmıştır. Bunu anlamak zor olduğu için, Allah Teala böyle bir beyanatta bulunur.<sup>327</sup>

Yukarıda da gördüğümüz gibi, Meşşai filozoflarına göre, âlem zaman içinde yaratılmamıştır. Çünkü zaman hareketten kaynaklanmaktadır. Onlara göre, zamanın içinde bir başlangıcının bulunmamasından dolayı ezeli ve ebedidir. Varlığının başlangıcı bulunmadığı gibi sonu da bulunmamaktadır. Ancak zaman zat olarak Allah'tan sonra gelir. Eğer Allah, zaman içinde zamandan önce olsaydı, bu önceliğinde bir başlangıcının bulunmasını gerekli kılardı ki, onun da zaman içinde olması gerekirdi. Bundan da zamandan önce başka bir zamanın bulunduğu kanaati ortaya çıkardı.<sup>328</sup>

İlk Çağ filozoflarına tekrar döndüğümüzde Platon'un zaman ve gök beraber yaratıldığı için yine beraber yok olacaklarını söylediğini görmekteyiz. Platon'a göre, evren ve zaman birlikte yaratılmışlardır. Platon, zamanı ezeli olarak görmez. Çünkü Tanrı Demiurgus ilk önce yıldızlar ve gök ruhlarını yaratmış, daha sonra ise, duyulur dünyayı yaratmıştır. Evren ve zaman birlikte yaratıldığına göre, zaman ezeli değildir.

---

<sup>325</sup> Erdoğan, a.g.m., s. 57; Farabi, *Es-Siyasetü'l Medeniye veya Mebad'ül Mevzudat*, s. 16.

<sup>326</sup> Toktaş, a.g.e., s. 64.

<sup>327</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal, Felsefe Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1999, s. 88.

<sup>328</sup> Erdoğan, a.g.m., s. 61.

Yine Platon, zamanı hareket eden bir hayal olarak tasavvur eder. Bu bakımdan zaman, ezele benzemez. İdeye benzediği için zaman ezeldir. Yaratılmış kâinatla birlikte bulunduğu için de yaratılmıştır. Platon, zamanın ezeli olmadığını söyledikten sonra her yaratılan gibi zamanın da bir sonu olduğunu söyleyerek, zamanın sonsuz olmadığı fikrine ulaşır.

Aristoteles ise, Zenon ve Leucippe'nin savunduğu madde atomculuğunu kabul etmeyerek zaman atomculuğunu savunur. Madde atomculuğuna göre, madde atomlardan teşekküldür. Ancak Aristoteles, zaman atomculuğu fikriyle madde atomculuğunu tersine zamanın “an” denilen zaman atomlarından meydana geldiğini söyler. Ona göre, bu “an” sonsuz, devamlı ve değişmezdir.

Aristoteles'in zaman atomculuğu özellikle Meşşai filozoflarını etkilemiştir. Ona göre, hareket gibi zaman da ezeldir. Zaman içinde olan her şey zaman tarafından kuşatılmıştır. Bütün, zamanın tesiri altında eskir ve silinir gider. Zira zaman, tahribin sebebidir. Çünkü zaman, hareketin sayısızdır ve hareket de var olan bir şeyi bozar. Buradan da ezeli olmasından dolayı ezeli varlıkların zamanda olmadıkları anlaşılır.

Aristoteles, zamanın bölünebilir olduğunu söyler. Ona göre, güç halinde olan sonsuz, fiil haline gelen sonludur. Sonsuzca bölünebilme imkânına sahip miktarlar sonsuz olduğundan, zaman da miktar olduğu için sonsuzca bölünebilir. Dolayısıyla zaman da sonsuzdur. Zaman, harekete bağlı olduğu için ve hareket de sonsuz olduğu için, zaman da hareket gibi sonsuz ve ezeldir.

İdealist felsefenin içinde yer alan Hegel de sonsuzluk fikrini kabul etmeyen düşünürlerdendir. Ona göre, süre, şimdinin karşılığıdır ve evrenseldir. Şeylerin sürmeyen süreçlerinin ortadan kaldırılmış halidir. Şeyler, sürmeye devam etseler bile zaman geçip gider. Eğer her şey dingin kalsaydı o zaman, zaman diye bir şey olmazdı. Ama tüm sonlu şeyler zamansaldır. Çünkü er ya da geç değişime uğrayacaklardır. Öyleyse süreleri sadece görelidir.

İnsanlar devamlı olanı, kesintisiz devam edip gideni, hemen kaybolandan daha üstün görme eğilimindedirler. Ancak Hegel tüm güzel diriliklerin erken öldüğünden örnek vererek bengiliğin yani sonsuzluğun olamayacağını anlatmaya çalışır.

Sonsuzluk, yani sürüp gitmek olsa bile, bunu her zaman güzel bir şey olarak görmez. Sonsuzluk, sadece zamansal bir kavramdır. Bunun kendisi genel olarak her kavram gibi saltık bir bulunuştur.

### c) Süreç (Proses) Felsefesi Açısından Karşılaştırma

Süreç felsefesi düşünürleri içinde Whitehead'ın fikirlerine daha önceki bölümlerimizde yer vermiştik.

Whitehead'ın izinden giderek Hartshone'da aynı paralelde fikirlerini beyan etmiştir. İslam felsefesinde de Whitehead ve Hartshone'nin fikirlerine dayanarak kendi orijinal felsefesini oluşturan Muhammed İkbal'i görmekteyiz. Şimdi bu üç filozofun süreç felsefesini karşılaştırmaya geçebiliriz.

Whitehead'ın süreç anlayışında, geçici sürecin, aktüel bir varlıktan bir başkasına geçişini kabul etmek vardır. Bu varlıklar, doğrudan varlığa geldiklerinde yok olan geçici olaylardır. Bu yok olma ise, daha sonraki olaylar için bir geçişe işaret eder. Zaman tek bir düz akış içinde değil, küçük damlacıklar içinde varlık kazanır. Bir resmi ele aldığımızda, onu sürekli bir akış olarak görürüz. Oysa gerçekte o, farklı yapılar serisinden oluşturulmuştur.<sup>329</sup>

Whitehead'da zaman tanımı genel olarak “oluş” üzerine odaklanmıştır. Süreç felsefesinde de oluşun sürekliliği değil, sürekliliğin oluşu vardır. Zaman, akışı çizilmiş bir süreç değildir. Çünkü süreç, hala devam etmektedir.

Whitehead, evrenin statik değil, sürekli yaratıcı akış halinde olan olaylar yapısı olarak kabul eder. Bu olaylar yapısı da zaman ve mekânı meydana getirir. İşte evrenin bu zaman içinde geçiş özelliği, tecrübelerimizin en anlamlı yönünü oluşturur.

Whitehead, Tanrı'nın bir yönüyle zamanda olmadığını söyler. Çünkü Tanrı, “asli” yönüyle zamansal olmayan bilfiil şeydir. Tanrı'dan önce hiçbir bilfiil şey yoktur.

Oluşan yönüyle ise, Tanrı zamana aittir. Âlem sonsuz olduğu için evrene has bir özellik olan zamanın da sonsuz olması gerekir. Evrendeki her şey, süreç felsefesine

---

<sup>329</sup> Cobb, John; Griffin, Ray, **Süreç Teolojisi**, çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, İstanbul, 2006, s. 19.

göre, birbiriyle ilişki halindedir. Tanrı sonsuz ise, evrenin de sonsuz olması gerekmektedir.<sup>330</sup>

Descartes'e göre, iki cevhere sahibiz. Biri zamandan etkilenmeyen Tanrı, diğeri ise zamansal cevherdir. Ancak Whitehead, zamanın her ikisini de etkilemediği görüşündedir. Mesela, sürekli var olan masa zamanla tesir altına alınamayan durumların art arda gelmesidir. Whitehead'ın anlayışındaki zaman da geçiş süreci, zamanın etkilemesiyle değildir. Eğer biz problemi, Tanrı'nın zamanda olması şeklinde ele almaya çalışırsak, o halde Tanrı her yarattığı zaman ile aynı olmalıdır, sonucu çıkar.

Burada ortaya çıkacak problem, Tanrı'nın bilgisinin zamanla sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı problemidir. Eğer zamanla sınırlandırılmış bilgiyi kabul edersek, bu insanın bilgisinden farklı olmayacaktır.

Whitehead'ın tanımladığı şekilde Tanrı, zamansal olmayan bilfiil şey olunca, problemde ikinci bir boyuttan bahsetmemiz gerekecektir. Zamanın içinde olan Tanrı'nın, yetkin bir şekilde gelecekte haber vermekte güçsüz bir varlık olacağı önermesini kabul edersek, o halde zamanın dışında olan Tanrı yetkin bir şekilde geleceği bilecek demektir. Çünkü zamanın dışında ezeli olan Tanrı, geçmiş, şimdi ve geleceği kendi içinde kuşatan bir varlıktır.

Bunların dışında başka bir problem de, zamanda olan yetkin bir varlığın değişmeden kalıp kalamayacağı ile ilgilidir. Zamanın içinde olan bir Tanrı, değişmeye konu olmalıdır. Çünkü zamansız sürekli bir değişim olamaz.<sup>331</sup>

Whitehead ezeli kavramını kullanmakla beraber, Tanrı için sonsuza kadar devam edip gitme ve zamansal olmayan kavramını da kullanır. Zamansal olmayan bilfiil şey, rasyonelleşen dinin Ulu Tanrı'sıdır. Fakat bunlar arasında önemli farklar vardır. Sonsuza kadar devam edip gitme, başlangıç ve sonu olmaksızın zamansal akış boyunca devam eden şey anlamına gelir. Yani, Tanrı'nın oluşan mahiyeti, başlangıcı olmaksızın daima oluşan ve asla yok olmayan zamansal somutlaşma süreci olarak sonsuza kadar devam eder.<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> Albayrak, Mevlüt, **Tanrı ve Süreç**, Isparta, 2001, s. 44.

<sup>331</sup> Albayrak, **a.g.e.**, s. 146.

<sup>332</sup> Albayrak, **a.g.e.**, s. 151.

Hartshone ise, Tanrı'yı, "ezeli" ve mekân zaman birliği olarak her yerde hazır olarak tanımlar. Ona göre Tanrı, "ezeli süje"dir. Tanrı'nın "ezeli süje" olması, "asli sebep" olması bakımındandır. Hartshone, Whitehead'ın "asli mahiyeti"nin "yaratılmamış" ve "değişmez" varlık anlamında kesinlikle "ezeli" olduğunu söyler.

Hartshone'da Whitehead gibi "ezeli" ve "sonsuzca değin devam edip gitme" kavramlarını aynı anlamda kullanır. Ona göre, zamansal varlık dediğimiz sonsuzca kadar devam edip giden varlığa işaret eder. Sonsuzca kadar devam edip giden varlık da, Tanrı olarak idrak edilen yalnızca tek ferde ait olabilir. Ona göre, Tanrı'nın bilfiil olması için zamanda olması gerekmektedir.

Zamanda olmayı Hartshone, Tanrı'nın ezeli olmasına engel olarak görmez. Hartshone, zorunlu kavramından hareket ederek Tanrı'nın "ezeli hakikat" olduğunu söyler. Eğer Tanrı zorunluysa, "ezeli bir hakikat" vardır. Yani Tanrı kendi yaratılışını zamansal bir başlangıç ve sonu olmaksızın yaratmaktaysa, ya da ilk ve son yaratığı meydana getiremiyorsa, o zaman "ezeli" olmalıdır.<sup>333</sup>

Hartshone'a göre, klasik teizmin "değişmez ilahi bilgi" anlayışı, bizi çıkmaza sürüklemiştir. Tanrı'nın bilgisi zaman içinde olup biten şeylerle ilgili olduğu için zaman dışı olamaz. Bir süre sonra bir şey meydana gelecekse Tanrı o şeyin imkânını önceden bilir. Çünkü ortada olan, odur. İmkânı, gerçekleşmiş gibi görmek, bilgi ile objesi arasındaki uyum açısından bakıldığında, bilgi değil bilgisizlik olur. Tanrı hem imkânı hem de gerçekliği bütünüyle bilmektedir. O halde "Tanrı her şeyi bilir" hükmü doğrudur.

Hartshone'a göre, insanın fiillerinin önceden belirlenmesi, buna bağlı olarak fiillerin belirlenmiş olarak bilinmesi diye bir şey söz konusu olmadığı için insan hürriyeti de tehlikeye düşmez.

İkbal'e göre ise, Allah olup bitmiş bir yapıyı, blok halindeki kapalı kâinatı uzaktan seyreden bir müşahit değildir. Böyle bir ilahi bilgi anlayışıyla belki Allah'ın her şeyi bildiği inancını koruruz. Fakat bunu Allah'ın hürriyetini ortadan kaldırarak yapmış oluruz.

---

<sup>333</sup> Albayrak, **a.g.e.**, s. 153.



İkbal'e göre, kâinatın başlangıç noktasından son noktasına kadar her şey olup bitmiştir. Zaman, sadece bir örtüyü kaldırmaktır. Yeni hiçbir şey, hatta yaratma bile yoktur. İkbal'e göre, bu yanlış düşüncelerden kurtulmak için geleceğin ilahi ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hat olduğunu düşünmemiz gerekmektedir.

İkbal, hürriyet konusuna açıklık getirmek için, Allah'ın kudreti üzerinde durur. İkbal'e göre, basit bir atom dahil her "ben" zaman içinde kendi kendini organize eder. "Ben" hür ve şahsidir. Allah her şeyi bir takım imkânlarla yaratır ve varlıklara kendi kendilerini belirleme gücü ve hürriyeti verir.

İkbal'in ilim ve kudret sıfatlarını insan hürriyeti açısından yorumlaması, oldukça cesaretle atılmış bir adım olarak nitelendirilir. İkbal, var olan fakat kullanılmayan bir kudreti, yetkiliğe asla zarar vermeyen bir sınırlama olarak kabul eder. Whitehead, "Tanrı hür varlıkları zorlamaz, ikna eder"; Hartshone, "Tanrı öteki varlıkları baskı altında tutmaz"; İkbal ise, "Mutlak Ben, öteki benleri, onların ferdiyet ve hürriyetlerine zarar vermeden kuşatır", diyerek aslında aynı şeyleri söylerler.

Bu fonksiyona sahip olan Tanrı, Hartshone ve İkbal'e göre hala kadirdir. İdeal kudret, bir güç tekeli anlamına gelmez. Kadir demek, gücünü var olanlara ulaştırarak onların kendi kendilerini belirlemelerine ters düşmeyecek her şeyi vermektir.<sup>334</sup>

---

<sup>334</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, s. 172–174.

## SONUÇ

Şimdinin geçmiş süre olmasına yol açan ve genellikle süre olduğu düşünülen kesintisiz bir değişim, geçmiş, şimdi ya da gelecek gibi zaman dilimlerinin kendisinin parçaları olduğu sürekli bir bütün olarak tanımlanarak nesnellliğini ve “ne”liğini mekân ve harekete bağlayarak Yunan, Batı ve İslam düşüncesinde üzerinde en çok düşünülen felsefi problemlerden biri olmuştur.

Zaman kavramı, hem varlığı bütüncül bir yaklaşımla ele alan felsefi sistemler hem de dinler açısından önemlidir. Bu nedenle Antik Yunan’dan günümüze kadar felsefi ve bilimsel açıdan zamanın ne olduğu konusunda, varlığının ispatlanması ve varsa mahiyeti konusunda sayısız fikirler ortaya atılmıştır. Özellikle Antik Yunan filozoflarından Aristoteles’in bu konuya yaklaşımının kendinden sonraki filozoflar üzerinde belirgin bir biçimde etkileri olmuştur. Dış âlemde zamanın reel varlığını kabul eden Aristoteles, zaman hareketin sayısızdır ve sonsuzdur, fikrini kabul eder.

İslam felsefe geleneğinde zaman, genellikle hareketle ilgili bir kavram olarak açıklanmıştır. Filozoflarımız zaman kavramını açıklamadan önce, zamanla ayıramayacak derecede içi içe bir tanım olarak gördükleri hareketten başlamışlardır. Yine buna devamla mekân konusunu da açıklama isteği duyarak, daha sonra bir bütün olarak zaman-hareket ve mekân kavramlarını incelemişlerdir.

Kant, zamanı tecrübe dışında, değeri sadece zihni bir kavram olmasından kaynaklanan, her türlü değişimin idraki olarak görür. Kant, felsefesi Rasyonalist bir felsefedir. Uzay ve zamanın sonsuzluğunu da deneyden değil akıldan çıkarmaktayız. Bu ifadeden Kant’ın da zamanın sonsuzluğunu savunduğunu görmekteyiz.

Hegel de zamanı, uzay içinde tanımlayarak uzay- zaman bütünlüğü kurmaya çalışır. Hegel de felsefesini “varlık” kavramı üzerine kurmuştur. Ona göre, bütün kavram arayışlarımız varlığın tanımlanmasıyla yakından ilgilidir. Temele varlığı alırsak, başka kavramları açıklamamız kolay olacaktır.

Bergson ve Whitehead’ın ise, “süreç (Proses) felsefe” olarak bilinen, varlıkta asıl olan şeyin, hareket, oluş, dinamizm, işleyiş vs. kısacası “süreç” olduğunu savunduklarını ve bu felsefeyi temel alarak daha sonraki dönemlerde Hartshone ve Muhammet İkbâl’in de süreç teolojisiyle ilgilendiklerini görmekteyiz.

Heiddeger’de de öncelikle “varlık” kavramını anlamamız gerekmektedir. Çünkü Heiddeger zamanı anlatırken onu varlıkla ilişkilendirerek açıklar. Heiddeger felsefesinde en önemli kavram “Dasein” dir. İnsan varlığı anlamına gelen Dasein’le - Hegel de olduğu gibi- varlıkları açıklayabiliriz.

Meşşai Filozoflardan Kindi, zaman konusunu açıkladıktan sonra diğer Meşşai filozoflar ve Aristoteles’ten ayrılarak, zamanın sonlu olduğu fikri üzerinde durur. Kindi’nin zamanı sonlu olarak kabul etmesi, dolayısıyla âlemin de sonlu olduğu düşüncesini kabul etmesi demektir.

Farabi, diğer Meşşai filozoflar gibi zaman konusunda çok bilgi vermez. Ona göre zaman, feleklerin hareketinin sayısıdır.

İbn Rüşd ise, zamanı bir bilinç olayı olarak görür. Kendimizi bir işe kaptırdığımızda, zamanın nasıl geçtiğinin farkında olmayız. Ancak hasta olduğumuzda, önemli bir haber beklediğimizde vs. zamanın hiç geçmediğini düşünürüz. İbn Rüşd’ün zamanı bir bilinç olayı olarak görmesi, Bergson’da da vardır.

İbn Sina, zaman konusunu ayrıntılı olarak ele alır. İbn Sina, zaman hakkında fikir ileri sürenleri üç gruba ayırır ve bu üç grubun da fikirlerini beğenmez. Çünkü zamanın, müstakil kendi kendini tutabilecek bir özü yoktur. O var olup yok olmaktadır.

İbn Sina’yı diğer İslam Filozoflarından farklılaştıran, zamanı ezeli olarak kabul etmesidir. Ancak İbn Sina’ya göre zamanın ezeli olması Tanrı’nın varlığına eşit bir ezililik değildir.

Yapmış olduğumuz araştırmamızda diyebiliriz ki, hem felsefe sistemlerinde hem de İslam felsefe geleneğinde zaman kavramı, mekân ve hareket kavramlarıyla birbirleriyle bağlantılı olarak ele alınmış ve işlenmiştir. Özellikle evrenin oluşumu akılların ve feleklerin hareketlerinin yanı sıra maddi âlemi kapsayan varlıkların hareketleri bütünüyle zamanın kavramı ve bu problemle bağlantılı olduğu görülmektedir. Evrenin oluşumu ile birlikte zamanın ortaya çıkması ve evren yaratılmadan önceki bir zamansızlık dönemi gibi konular her zaman filozofların ve bilim adamlarının dikkatlerini çekmiştir. Biz de yaptığımız araştırmamızda, Batı Felsefesi ve İslam Felsefesi geleneğinde zaman kavramının ne ifade ettiği, mahiyeti, varlığı hakkındaki görüşlere yer vermeye çalıştık. Çalışmamızın, bu konu hakkında ilerideki yapılacak çalışmalara da ışık tutabilmesi, ana amaçlarımızdan biridir.

## BİBLİYOGRAFYA

- Kur'an-ı Kerim Meali**, TDVİA, Ankara, 2006.
- ALBAYRAK, Ahmet, **İkbal'in Düşünce Dünyası**, İstanbul, 2004.
- ALBAYRAK, Mevlüt, **Tanrı ve Süreç**, Isparta, 2001.
- AKARSU, Bedia, **Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları- Çağdaş Felsefe**, İstanbul, 1979.
- AYDIN, İ. Hakkı, **Farabi'de Metafizik Düşünce**, İstanbul, 2000.
- AYDIN, Mehmet, **Din Felsefesi**, İzmir, 1999.
- \_\_\_\_\_ **Âlemden Allah'a**, İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_ **İslam Felsefesi Yazıları**, İstanbul, 2000.
- AYDIN, Ayhan, **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, İstanbul, 2000.
- ATAY, Hüseyin, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, Ankara, 1974.
- ARİSTOTELES, **Fizik**, çev.: Saffet Babür, İstanbul, 1997.
- \_\_\_\_\_ **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996.
- BAYRAKTAR, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, Ankara, 2001.
- \_\_\_\_\_ **İslam Düşüncesi Yazıları**, Ankara, 2004.
- BERGSON, **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, çev. Şekip Tunç, İstanbul, 1997.
- BOLAY, Süleyman Hayri, **Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, Ankara, 2005.
- \_\_\_\_\_ **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Ankara, 1997.
- BOLAY, Naci, **Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı**, İstanbul, 1990.
- BUMİN, Tülin, **"Kojeve'nin Zaman ve Kavram İlişkisi Üzerine Savları"**, Türkiye Birinci Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, byy. 1991.
- BÜYÜK LAROUSSE, **"Zaman" mad.**, C. XXIV., İstanbul, 1986,

- CEBECİOĞLU, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara, 1997.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_ **Felsefe Tarihine Giriş**, İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_ **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003.
- CÜRCANİ, Seyyid Şerif, **Arapça- Türkçe Terimler Sözlüğü**, İstanbul, 1997.
- COTTINGHAM, John, **Descartes Sözlüğü**, çev. B. Gözkan, N. Ilgıcioğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya, İstanbul, 1996.
- ÇAPAK, İbrahim, **Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi**, Ankara, 2006.
- ÇÜÇEN, Kadir, **Heiddeger'de Varlık ve Zaman**, Bursa, 2003.
- \_\_\_\_\_ **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, İstanbul, 2000.
- DAĞ, Mehmet, **Farabi'nin İki Yapıtı: Uyun el Mesail fi'l Mantık ve Mebadi'el Felsefe, el Kadime**, OMÜİFD, S. 14–15, Samsun, 2003.
- DESCARTES, **Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, 1998.
- \_\_\_\_\_ **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, İstanbul, 1992.
- DURUSOY, Ali, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, 1993.
- ERDEM, Hüsamettin, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Konya, 2000.
- ERİŞİRGİL, M. Emin, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, 1997.
- ERDOĞAN, İsmail, **Zamanın Kıdemi Üzerine Belli Başlı Düşünceler**, FÜİFD, S. 2, Elazığ, 1997.
- GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 1999.
- HAN, Fethullah, **Kur'an ve Kainat Ayetleri**, çev. Safiye Gülen, Oya Morçay, İstanbul, 1988.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 2004.
- HEGEL, **Ana hatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Doğa Felsefesi I**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1997.

- HEİDDEGER, **Zaman ve Varlık Üzerine**, çev. Deniz Kanit, Ankara, 2001.
- İBN SİNA, **Kitabu's Şifa, Fizik I**, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_”**Uyunu 'l- Hikme,( İlahiyat )** ( Risaleler İçinde ), notlar ve çev.: Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara, 2004.
- İBN RÜŞD, **Metafizik Şerhi**, çev. Muhittin Macit, İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_ **Tehafut et Tehafut**, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun, 1986.
- \_\_\_\_\_ **Psikoloji Şerhi – Telhis'u Kitabı'n Nefs**, çev. Atilla Arkan, İstanbul, 2007.
- \_\_\_\_\_ **Faslu'l Makal – Felsefe Din İlişkisi**, çev. Bekir karlığa, İstanbul, 1999.
- İKBAL, Muhammet, **Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, çev. Sofi Huri, İstanbul, 1999.
- \_\_\_\_\_ **Cavidname**, çev. Annemarie Schimmel, Ankara, 1958.
- \_\_\_\_\_ **Esrar-ı Hodi**, çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1958.
- KAYA, Mahmut, **İslam Filozoflarından Felsefi Metinler**, İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_ **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul, 1983.
- \_\_\_\_\_ **“Esir”**, TDVİA, İstanbul, 1995.
- KAM, Ömer Ferit, **Vahdet-i Vücut**, Ankara, 2003.
- KARADAŞ, Cağfer, **Felsefe Ansiklopedisi**, Editör: Ahmet Cevizci, İstanbul, 2003,
- KILIÇ, Cevdet, **Klasik Dönem İslam Filozoflarında Varlık Mertebeleri**, Elazığ, 2007.
- \_\_\_\_\_ **Bir Türk Dostu ve Mevlana Hayranı M. İkbal**, Elazığ, 2007.
- KUTLUER, İlhan, **Akıl ve İtikat**, İstanbul, 1998.
- \_\_\_\_\_ **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, İstanbul, 2001.
- \_\_\_\_\_ **“ Hala”**, TDVİA, İstanbul, 1997.

- \_\_\_\_\_ **“Mekân”** TDVİA, Ankara, 2004.
- KOCABAŞ, Şakir, **Kur’an’da Yaratılış**, İstanbul, 2004.
- KİNDİ, **Felsefi Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2002.
- LEAMAN, Oliver, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, çev. Turan Koç, Kayseri, 1997.
- LİBERA, Alain de, **Ortaçağ Felsefesi**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2005
- MACİT, Muhittin, **İbn Sina’ da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri**, İstanbul, 2006.
- MACİT FAHRİ, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992.
- PLATON, **Timaios**, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, 1997.
- \_\_\_\_\_ **Sofist**, çev. M. Karasan, İstanbul, 1998.
- ROSS, David, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kavasoglu, İstanbul, 2002.
- SARIOĞLU, Hüseyin, **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, 2003.
- SUNAR, Cavit, **İslam’da Felsefe ve Farabi**, İstanbul, 2004.
- ŞAHİN, Hasan, **İslam Felsefesi Tarihi**, Dersleri, Ankara, 2000.
- ŞERİF, M.M. **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, İstanbul, 2000.
- \_\_\_\_\_ **İslam Düşüncesi Tarihi**, C. II, çev. O. Bilen, İstanbul, 1990.
- ŞULUL, Cevher, **Kindi Metafiziği**, İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_ **İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru**, HÜİFD, 2002.
- TAYLAN, Necip, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul, 1997.
- TOKTAŞ, Fatih, **Meşşai Felsefe**, İstanbul, 2004.
- TOPÇU, Nurettin, **Bergson**, İstanbul, 2002.
- ULUDAĞ, Süleyman, **İslam’da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler**, İstanbul, 1992.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, İstanbul, 1993.

WHITEHEAD, **Sembolizm**, çev. Ramazan Ertürk, Ankara, 2000.

YAZIR, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Ankara, trhsz.

YAVUZ; Yakup Şevki, "An" TDVİA, İstanbul, 1989.

YOLCU, M. İsmet, **Örnek Sözlük, (Arapça-Türkçe)**, Ankara, 1996.

YÜCEDOĞRU, Tevfik, **Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış**, Bursa, 2006.



## ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında Muş'ta doğdum. İlk ve orta öğrenimimi Muş'ta tamamladım. 2000 yılında F.Ü. İlahiyat Fakültesine başladım. 2004' de mezun oldum. 2005 yılında F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans eğitimine başladım. Elazığ'da yaşamaktayım.