



**T.C.  
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**İBN SİNA FELSEFESİNDE ZAMAN MESELESİ  
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Osman ALTINIŞIK**

**Tez Danışmanı  
Doç. Dr. Kemal SÖZEN**

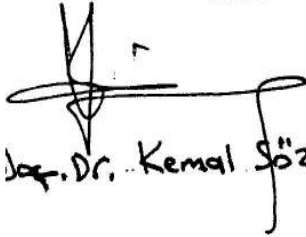
**ISPARTA – 2007**

**YÜKSEK LİSANS  
TEZ SAVUNMASI ve SÖZLÜ SINAV TUTANAĞI**

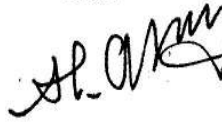
**İLGİ:** Enstitü Yönetim Kurulu'nun 10./5./2007 Tarih ve 238/1a Sayılı Kararı  
 ...Felsefe ve Din Bilimleri..... Anabilim Dalında Yüksek Lisans öğrenimi  
 gören 0230296071 numaralı Osman ALTINLIŞIK'ın  
 hazırladığı İbn Sina Felsefesinde Zaman Meselesi  
 .....  
 .....  
 ..... konulu  
 YÜKSEK LİSANS TEZİ ile ilgili TEZ SAVUNMASI ve SÖZLÜ SINAVI Lisansüstü Öğretim  
 Yönetmeliği'nin 25. Maddesi uyarınca 30./05./2007..... günü saat 14.00'da  
 yapılmış; sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tez savunmasını  
 KABULÜNE / REDDİNE / DÜZELTME SÜRESİ VERİLMESİNE OYBİRLİĞİYLE/  
~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

**SINAV JÜRİSİ**

ÜYE

  
 Doç. Dr. Kemal SÖZEN

ÜYE

  
 Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY

ÜYE

  
 Yrd. Doç. Dr.  
 İ. Latif HACİNEBİOĞLU

**Madde-25** Tez Sınavının tamamlanmasından sonra Jüri tez hakkında salt çoğunlukla "KABUL" , "RET" veya "DÜZELTME" kararı verir. Bu karar, Enstitü Anabilim Dalı Başkanlığınca tez sınavını izleyen üç gün içinde ilgili Enstitüye tutanakla bildirilir. Tezi reddedilen öğrencinin Enstitü ile ilişkisi kesilir. Tezi hakkında düzeltme kararı verilen öğrenci en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur. Bu savunma sonunda da tez kabul edilmeyen öğrencinin Enstitü ile ilişkisi kesilir.

## ÖZET

### İBN SİNA FELSEFESİNDE ZAMAN MESELESİ

Osman ALTINIŞIK

**Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 91 Sayfa, Mayıs 2007**

**Danışman:** Doç. Dr. Kemal SÖZEN

Bu çalışmada İbn Sina'nın zaman meselesine ilişkin görüşleri değerlendirilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Antikçağ Yunan filozofları ve İslâm düşünürlerinin görüşleriyle mukayeseli olarak incelenmiştir. Bu bağlamda çalışmamız, İbn Sina temel alınarak ve karşılaştırmalı bir metot izlenerek ortaya konulmuştur.

Çalışmanın giriş bölümünde zaman ve onun, varlığın ortaya çıkışı ile ilgisi, Antikçağ Yunan filozofları ve İbn Sina öncesi İslâm düşünürleri açısından kısaca değerlendirilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde İbn Sina'nın zaman meselesi çerçevesinde kullandığı bazı kavramlar analiz edilmiştir. Bu çerçevede zaman, sermed, dehr, süre ve an kavramları incelenmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde İbn Sina felsefesinde zaman kavramının yeri ve önemini ortaya koymak üzere, öncelikle zamanın tanımı ve mahiyeti üzerinde durulmuş, kısımları hakkında da bilgi verilmiştir. Daha sonra ise zaman ezelîlik, ebedîlik, süreklilik, durağanlık, görelilik ve ebedîlik açısından incelenmiştir. Yine zaman, varlık türleri açısından incelenmiş, varlık ve hareket kavramlarıyla ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.

İbn Sina'ya göre zaman Aristoteles'te olduğu gibi hareketin ölçüsüdür. O, zamanı, varlık türleri açısından dehr, sermed ve zaman olarak üç farklı şekilde ele alırken, öncelik-sonralık ilişkisi açısından ise geçmiş, şimdi (an) ve gelecek olmak üzere tasnif edip incelemiştir. Ona göre zaman maddî bir varlığa sahip olmayıp kesintisiz olarak art arda gelen an'ların vehimde algılanması sonucu var olmak suretiyle, vehmî bir varlığa sahiptir. Zaman, başlangıcı açısından, hareketin ölçüsü olması ve Tanrı'dan zat bakımından sonra olan hareketin de ezelîliği nedeniyle ezelî bir nitelik taşır. İbn Sina'ya göre zaman diğer yönden bilfiil sonludur. Çünkü ölçtüğü doğrusal hareket mekânda gerçekleşmekte olup, mekân ise maddî olması nedeniyle sonludur. Ancak ona göre mekân ve zaman açısından ebedîlik zihinde bilkuvve olarak mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sina, Zaman, Mekân, Hareket, Varlık, An, Dehr, Sermed, Ezelîlik, Ebedîlik, Süreklilik, Görelilik, Durağanlık.

## **ABSTRACT**

### **TIME ISSUE IN IBN SINA PHILOSOPHY**

Osman ALTINIŞIK

**Süleyman Demirel University, Social Sciences Institution, Philosophy and  
Religion Sciences Programme, Master Thesis, 91 Pages, May, 2007**

**Supervisor:** Ass. Prof. Kemal SÖZEN

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

In the introduction, time and his relationship with existence have briefly been evaluated in view of Greek Antiquity philosophers and Islamic thinkers before Ibn Sina.

In the first part of the study, some concepts, framed with the time issue used by Ibn Sina have been analyzed. With this frame time, Eternity (The eternal presence of God), world, period and the moment (The ever present eternity of God) have been studied.

The second part of the study, first of all the explanation and the essence of time have been considered by putting forward the plays of time concept in Ibn Sina's philosophy, and the knowledge about its parts have also been given. After that, time has been searched in view of past eternity, eternity, continuity, stability and relativity. Nevertheless, time has been searched in view of species of being and it has been considered in the context of the affairs with being and movement.

According to Ibn Sina, time is the criterion of movement as in Aristotle's'. He has considered time in three different parts such as eternity, world and period and has classified the past in view of the relationship of precedence and eternity the moment (now) and future and searched these. To him, time has not got a worldly being, but has got an imaginary being as a result of continuously endless moments have been understood in an imaginary shape. Time, in view of its beginning, conveys an eternal characteristic because it is the criterion of the movement and the movement which comes after God in point of being is also eternal. According to Ibn Sina, time, in other words, is actually finite. The space is finite because of its materiality, for the linear movement, which it gets, is realized in its space so it has an end. However, according to him, eternity, in point of space and time is possible as virtual one.

**Keywords:** Ibn Sina, Time, Space, Movement, Being, Moment, Eternity, World, Past Eternity, Eternity, Continuity, Relativity, Stability.

## İÇİNDEKİLER

|                  |      |
|------------------|------|
| İÇİNDEKİLER..... | v    |
| ÖNSÖZ .....      | vii  |
| KISALTMALAR..... | viii |
| GİRİŞ.....       | 1    |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İBN SİNA FELSEFESİNDE ZAMAN MESELESİNE İLİŞKİN KAVRAMLAR

|                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------|----|
| İbn Sina Felsefesinde Zaman Meselesine İlişkin Kavramlar ..... | 7  |
| 1. Zaman.....                                                  | 7  |
| 2. Sermed.....                                                 | 12 |
| 3. Dehr.....                                                   | 16 |
| 4. Süre.....                                                   | 18 |
| 5. An.....                                                     | 22 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN SİNA'DA ZAMAN TASAVVURU

|                                    |    |
|------------------------------------|----|
| 1. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti..... | 27 |
| 2. Zamanın Kısımları.....          | 38 |
| 3. Zamanın Ezeliliği.....          | 45 |
| 4. Zamanın Sürekliliği.....        | 47 |

|                                               |    |
|-----------------------------------------------|----|
| 5. Zamanda Görelilik.....                     | 49 |
| 6. Zaman-Durağanlık İlişkisi.....             | 54 |
| 7. Varlık Türleri Açısından Zaman.....        | 56 |
| 8. Zaman-Varlık İlişkisi.....                 | 58 |
| 9. Zaman-Hareket İlişkisi.....                | 61 |
| 10. Zamanın Ebedî Olup Olmadığı Meselesi..... | 69 |
| SONUÇ.....                                    | 73 |
| KAYNAKÇA.....                                 | 76 |
| ÖZGEÇMİŞ.....                                 | 82 |

## ÖNSÖZ

İslâm dininin ortaya çıkışıyla eşzamanlı olarak ortaya çıkan İslâm dünyasındaki fikri hareketlilik, IX. yüzyıl ile başlayan ve henüz erken denilebilecek bir dönemde büyük şahsiyetlerin yetişmesine uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu mümtaz şahsiyetlerden birisi de XI. yüzyıla damgasını vurmuş olan ve Meşşâî geleneğin en büyük temsilcilerinden sayılan Ebu Ali el-Hüseyin İbn Abdullah İbn Hasan İbn Ali İbn Sina'dır.

İbn Sina'nın dehası ve dönemine göre ileri bir seviyede aldığı eğitimi, adını günümüze kadar ulaştıran en büyük sebeplerdendir. O, felsefe, tıp, fizik, matematik ve astronomi ile ilgili önemli görüşler ileri sürmüş, bu alanlarla ilgili çok sayıda eserler kaleme almıştır.

Bu çalışmamızda İbn Sina'yı zaman görüşleri bakımından tanımaya ve tanıtmaya çalıştık. Bu nedenle çalışmamızı iki bölüm halinde ele aldık. Bölümlerden ilki, İbn Sina'nın zaman görüşünün daha iyi anlaşılabilmesi için bazı kavramların açıklanmasıyla ilgilidir. İkinci bölümde ise İbn Sina'nın zamanın tanımı, mahiyeti, kısımları, ezeliliği ve sürekliliğinin yanı sıra zamanda görelilik, zaman-durağanlık ilişkisi, varlık türleri açısından zaman, zaman-varlık ilişkisi, zaman-hareket ilişkisi ve zamanın ebedî olup olmadığı meselesine dair görüşleri incelenmeye çalışılmıştır.

Öncelikle bize felsefeyi sevdiren hocam Prof. Dr. İsmail YAKIT'a şükranlarımı arz ederim. Çalışmamızın konusunun belirlenmesinden itibaren her aşamada yardımlarını esirgemeyen, değerli vakitlerini ayırarak tavsiye ve tenkitleriyle bana yol gösteren danışman hocam Doç. Dr. Kemal SÖZEN'e burada teşekkür etmek isterim.

**Osman ALTINIŞIK**

**Isparta - 2007**

### KISALTMALAR

|              |                                                         |
|--------------|---------------------------------------------------------|
| a.g.d.       | : Adı geçen dergi                                       |
| a.g.e.       | : Adı geçen eser                                        |
| a.g.r.       | : Adı geçen risâle                                      |
| a. mlf.      | : Aynı müellif                                          |
| A.Ü.İ.F.     | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi                |
| A.Ü.İ.F.D.   | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi        |
| C.           | : Cilt                                                  |
| DİA          | : Diyanet İslâm Ansiklopedisi                           |
| DİB          | : Diyanet İşleri Başkanlığı                             |
| Haz.         | : Hazırlayan                                            |
| h.           | : Hicrî                                                 |
| İ.Ü.E.F.     | : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi              |
| MEB          | : Milli Eğitim Bakanlığı                                |
| M.Ö.         | : Milattan Önce                                         |
| nşr.         | : Neşreden                                              |
| O.M.Ü.İ.F.D. | : Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| s.           | : Sayfa                                                 |
| S.           | : Sayı                                                  |
| SÜ           | : Sabancı Üniversitesi                                  |
| sad.         | : Sadeleştiren                                          |
| TDK          | : Türk Dil Kurumu                                       |
| TDV          | : Türkiye Diyanet Vakfı                                 |
| trc.         | : Tercüme, tercüme eden                                 |

TÜBİTAK : Türkiye Bilim ve Teknik Araştırma Kurumu

Yay. : Yayınları

## GİRİŞ

## GİRİŞ

Zaman probleminin varlığı, insanın var oluşuyla eşzamanlı bir geçmişe sahiptir. Çünkü zaman diye bir şeyin var olduğunu söyleyip bunu pek çok farklı yöntemle ölçmeye çalışan tek varlık insan olmuş ve bu ölçme çabası ise onu, âlemin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı sorusuna götürmüştür. Bu ise, âlem ezelî midir, yaratılmış mıdır, eğer yaratılmış ise yaratan ile arasında nasıl bir ilişki vardır gibi daha pek çok soruyu beraberinde getirmiştir.

Âlemin menşei ve buna bağlı olarak zamanın ortaya çıkışı, Pre-sokratik felsefenin temsilcileri tarafından ayrıntılı bir biçimde ve teolojik kaygılardan uzak olarak incelenmiştir. Thales (M.Ö. 640-550), Anaksimandros (M.Ö. 610-545) ve Anaksimenes (M.Ö. 585-525) gibi filozoflar, âlemde var olan her şeyin kendisinden meydana geldiği bir ya da birkaç daimi elementin var olduğunu düşünmeleriyle bir değişim başlatmışlardır.<sup>1</sup> Thales'e göre her şeyi ihtiva eden ve hem de her şeyin kendisinden çıktığı ilk madde (arke) su, canlı ve yaratıcı (hylozoist) bir karaktere sahiptir.<sup>2</sup> Buna benzer ve muhtemelen Thales'e de yol gösteren bir düşünce kendisinden önce yaşamış Homeros'ta bulunmaktaydı. Çünkü Homeros'a göre her şeyin temelinde okyanus bulunmaktaydı. Thales'ten sonra gelen Anaksimandros arke olarak sonsuz, sınırsız, tükenmez ve Apeiron adını verdiği soyut, belirsiz bir anamaddeden söz ederken,<sup>3</sup> Anaksimenes için bu anamaddede Anaksimandros'un aksine sınırlı ve belirli bir madde olan hava'dır.<sup>4</sup> Pythagoras (M.Ö. 570-496) da biçimi olmayan bir ilk ilkedden bahsederler. Ancak bu madde tek başına varlıkları oluşturamaz. Varlıkların oluşabilmesi için o maddeye biçim veren, sayılabilir yapan bir ilkenin bulunması gereklidir.<sup>5</sup>

Pythagoras bu şekilde bir dualizme sahipken Xenophanes (M.Ö. 575-490) maddeye Tanrısal gücü vererek Tanrı ile âlemi özdeşleştirmiştir. Çünkü hareketi, âlem kendisi yaratmaktadır. Bu şekilde ortaya panteist, dolayısıyla monoteist bir yapı ortaya

<sup>1</sup> Cushing, James T., *Fizikte Felsefi Kavramlar-I Felsefe ve Bilimsel Kuramlar Arasındaki Tarihsel İlişki*, (trc. B. Özgür Sarioğlu), SÜ Yay., İstanbul 2003, s. 26, 256-257.

<sup>2</sup> Aster, Ernst Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (trc. Vural Okur), İm Yay., İstanbul 2000, s. 19-20. Aristoteles, *Metafizik*, (trc. Ahmet Arslan), Sosyal Yay, İstanbul 1996, 983<sup>b</sup>, s. 91.

<sup>3</sup> Aster, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>4</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 27.

<sup>5</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 37.

çıkıştır.<sup>6</sup> Herakleitos (M.Ö. 540-475) ise arke olarak ateşi kabul etmektedir. Ona göre bunun sebebi, bütün varlıkların tıpkı ateş gibi sürekli hareket ve değişim hâlinde olmasıdır.<sup>7</sup> Parmenides (M.Ö. 540-450) ise Herakleitos'un aksine âlemin hiçbir zaman değişmediğini ve Tanrı ile aynı ve “Bir” olduğunu söyler.<sup>8</sup>

Felsefe tarihinde arkeyi ilk defa ikiden fazla kabul eden filozof Empedokles'tir (M.Ö. 490-430). O arke olarak toprak, su, hava ve ateşi kabul eder. Hareket, zaman ve varlıkların tümü, bu dört unsurun birleşip ayrışmalarının bir sonucudur. Dört unsurun başlangıcı ve sonu olmadığı için zaman ve hareket ezelî ve ebedîdir.<sup>9</sup> Anaksagoras'ta (M.Ö. 500-429) Empedokles'ten farklı olarak unsurların sayısı varlıkların sayısından artmıştır. Âlemde ne kadar varlık varsa o kadar unsur vardır ve her bir unsur da kendi içinde sonsuz sayıda parçalardan oluşur, yani sonsuza kadar bölünebilir.<sup>10</sup> Bu düşünce günümüzdeki fraktal geometrinin teorik yapısı ve bu teori doğrultusunda âlemdeki şekillerin, dolayısıyla maddelerin anlamlandırılmasına oldukça benzemektedir.<sup>11</sup> Demokritos (M.Ö. 460-371) ise Anaksagoras'ın sonsuz küçüklükteki unsurlarını günümüzdeki şekline uygun olarak atom ismiyle nitelendirmiştir.<sup>12</sup> Bunlardan sonra ilk defa sistemli bir şekilde konuyu ele alan filozof, Platon (M.Ö. 427-347) olmuştur.

<sup>6</sup> Aster, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>7</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 45.

<sup>8</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 53-54.

<sup>9</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 64-65.

<sup>10</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 70-71.

<sup>11</sup> Fraktal kelime olarak parçalanmış, bölünmüş anlamına gelmektedir. Teorik olarak ise geometrinin doğayı sadeleştirip kolayca algılanabilir hâle getirmek üzere sonlu öğelere indirgeme mantığına aykırıdır. Aslında âlemin ortaya çıkışıyla pek çok nesnede doğal olarak var olan fraktallar, basitçe, sonsuza kadar kendini tekrarlayan, iç içe geçmiş şekiller olarak tanımlanabilir. Yani bir madde dolayısıyla şekli ne kadar büyütülürse büyütülsün, sonsuz küçük ayrıntılarda hep aynı özellik ve şekil kendini tekrarlamaktadır. Bkz. Gündüz, Deniz, “*Fraktallar Dünyasına Küçük Bir Gezinti*”, *Bilim ve Teknik*, TÜBİTAK Yay., Yıl 31, S. 365, İstanbul 1998, s. 40-43. Ayrıca bkz. Erzan, Ayşe, “*Doğada Fraktallar*”, a.g.d., s. 34-39; Marshall, Ian – Zohar, Danah, *Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden (A'dan Z'ye Yeni Bilimin Kılavuzu)*, (trc. Orhan Düz), Gelenek Yay., İstanbul 2002, s. 165-169.

<sup>12</sup> Aster, *a.g.e.*, s.78. İslâm felsefe tarihinde atomculuğu ilk tenkit eden Kindî'dir. Daha sonra İbn Sina da aynı şekilde atomculuğu tenkit etmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1998, s. 163-170 ve 204-207; a. mlf., *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2004, s. 43-54. İslâm kelâmı ve diğer dinî düşüncelerde atomculuk hakkında ise bkz. Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı)*, (trc. Kasım Turhan), Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s. 357-395 ve s. 556-557; İslâm düşüncesinde atom kelimesine karşılık olarak “cüz-i lâ yetecezzâ” tâbiri kullanılır. Bkz. Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, “zaman”, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 78; Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rîfât (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)*, (trc. ve şerh eden Arif Erkan), Bahar Yay., İstanbul

Platonun âlemin ilk durumu hakkındaki düşünceleri Demokritos'un oluşma teorisiyle örtüşür.<sup>13</sup> Ona göre âlemin bir başlangıcı vardır ve bu başlangıç, âlemin yapıcısı tarafından idealar âlemine göre şekilsiz ilk maddeye şekil vermek şeklindedir.<sup>14</sup> O, maddeyi aynı zamanda balmumuna ve her türlü şekli almaya hazır bir levhaya benzetir.<sup>15</sup> İdealar âlemindeki tanrısal düzen, kozmos için bir modeldir.<sup>16</sup> Demiourgos âlemdeki hareketin ortaya çıkmasından hemen sonra âlemi idealara daha da benzetmek ve ölümsüzlüğe yaklaştırmak için ölmezliğin değişik bir taklidini yapmak üzere ölmezliğin imgelemi olan zamanı kurar.<sup>17</sup> Buna göre zaman, zihni var olanları bir bütün olarak ve birden kavrayamamasının sonucu ortaya çıkan, değişmez ve zaman dışı olan yetkin idealar âleminin yetkinlikten yoksun bir taklididir.<sup>18</sup>

Aristoteles'e göre ise zaman, önce ile sonraya göre devinimin bir sayıdır.<sup>19</sup> İslâm düşüncesinde büyük etkileri olan ilkçağ filozofu Plotinus (204-270), bütün varlığın kendisinden zorunlu bir taşma (sudûr) sonucu çıktığı bir İlk Varlık yani Tanrı'dan bahseder. “Bir” olan Tanrı'dan âlemin meydana gelmesi onda bir bölünme meydana getirmez. Plotinus'a göre sudûr şuurulu ve iradeli bir yaratma olmayıp, tıpkı güneşten ısı ve ışığın zorunlu ve kendiliğinden meydana gelmesi gibi bir durumdur. Dolayısıyla filozofa göre hareket ve zaman da bu şekilde ortaya çıkar ve her ikisi de ezelîdir. İlk İslâm filozofu Kindî'ye (801?-873?) göre zaman âlemin varoluş süreci olup, cisim ve hareketten bağımsız olarak mevcut değildir. Çünkü zaman hareketin sayıdır.<sup>20</sup> Farabî'ye (870-950) göre ise zaman, bir şeyin sınırlı bir zamana nispetidir.<sup>21</sup> Farabî'ye göre sınırlı zaman içinde vaki olan bir şeyin birinci ve ikinci olmak üzere iki zamanı vardır. Birinci zaman kendi içinde vaki olan şeyin varlığına tâbi olan, ona uyan

---

1997, s. 75. (Bu eserin bundan sonra Türkçe tercümesine yapılan atıflarda parantez içinde sayfa numarası verilecektir.)

<sup>13</sup> Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, İz Yay., (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001, s. 193.

<sup>14</sup> Platon, *Timaios*, (trc. Erol Güney-Lütfi Ay), MEB Yay., İstanbul 1997, 28<sup>b</sup>-29<sup>b</sup>, s. 28-29.

<sup>15</sup> Platon, *Theaitetos*, (trc. Macit Gökberk), MEB Yay., İstanbul 1997, 191<sup>c</sup>-191<sup>e</sup>, s. 129-130.

<sup>16</sup> Platon, *Gorgias*, (trc. Reyan Erben), MEB Yay., İstanbul 1997, 507<sup>c</sup>-508<sup>a</sup>, s. 106.

<sup>17</sup> Platon, *Timaios*, 37<sup>c</sup>-37<sup>e</sup>, s. 40-41.

<sup>18</sup> Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., s. 1031.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Fizik*, IV. Kitap, (trc. Saffet Babür), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001, 219<sup>a</sup>-219<sup>b</sup>, s. 191; Aristoteles-Augustinus-Heidegger, *Zaman Kavramı*, (trc. Saffet Babür), İmge Yay., Ankara 1996, s. 17. (Bu kitap, Aristoteles'in Fizik kitabıyla birlikte kullanıldığında, bundan sonraki dipnotlarda parantez içinde, sadece sayfa numarası olarak gösterilecektir.)

<sup>20</sup> Kindî, *Kitâb fi'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, *Felsefî Risâleler*, (trc. Mahmut Kaya) içinde, İz Yay., İstanbul 1994, s. 15.

<sup>21</sup> Bolay, M. Naci, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, MEB Yay., İstanbul 1990, s. 51.

ve ondan ayrılmayan zamandır. İkinci sınırlı zaman ise birinciden daha büyüktür ve birinci onun bir parçasıdır.<sup>22</sup> Zamanı hareketle bağlantılı olarak inceleyen Farabî'ye göre zaman, harekete tâbi ve ârız olan şey demektir.<sup>23</sup>

Zaman kavramını, Farabî'den sonra ve İslâm felsefesi içinde en ayrıntılı olarak inceleyen filozof İbn Sina'dır (980-1037). Tek ve yaratıcı bir Tanrı fikrine sahip İslâm düşüncesinde, kendisine kadarki felsefî ve bilimsel tarihî süreç içerisinde, pek çok filozof ve bilim adamı tarafından künhüne vâkıf olunmaya çalışılan ancak tam anlamıyla henüz çözüme kavuşturulamamış olan zaman kavramının açıklanması amacıyla, pek çok filozof ve bilim adamı çalışmalar yapmışlardır. Bu düşünürlerden en önde geleni, kuşkusuz Tanrı-âlem ilişkisini felsefî temelde açıklamayı seçen İbn Sina'dır. O, bu sorunun çözümünde İslâm dininin dogmalarıyla Grek felsefesini - özellikle Aristoteles ve Plotinus'un fikirlerini- sentezleyerek farklı ve kendi içinde tutarlı bir kozmoloji ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Sina'nın felsefesinin temelini metafiziği ve dolayısıyla varlık görüşü oluşturmaktadır. Bu varlık görüşünden hareketle tanımladığı ve açıkladığı tabiat ile Vâcib Varlık arasındaki ilişki ise fizik görüşüne kapı aralamaktadır. İbn Sina'nın, metafiziğindeki sudûr teorisiyle doğrudan irtibatlı olan ve fizik görüşünde incelediği mekân-hareket-zaman ilişkisi günümüz felsefesinde de hâlâ etkisini dolaylı da olsa devam ettirmektedir. İbn Sina'nın sudûr görüşünde, meydana gelen feyezân ve böylelikle varlığa bilfiil çıkan imkânlılığın bir sonucu olarak mekân vücuda gelmektedir. Cisimlerin bu mekânda etkileşimleri (oluş-bozuluş) sonucunda ise hareket meydana gelmektedir.

İbn Sina'ya göre zamanı incelemenin yolu mekânı anlamaktan geçer. Çünkü zaman, her hareket için gerekli olan bir durumdur.<sup>24</sup> Ancak hareket zaman değildir.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Bolay, *a.g.e.*, s.52.

<sup>23</sup> Sözen, Kemal, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi", *Dinî Araştırmalar*, C. IV, S. X, Yıl 2001, Ankara 2001, s. 169.

<sup>24</sup> İbn Sina, *eş-Şifâ, Tabiyyât I*, (nşr. İbrahim Medkur; tahkik: Said Zayed), basım yeri ve yılı yok., s. 147, 160; a. mlf., *Kitabu's-Şifâ, Fizik I*, (düzenleme ve trc. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı), Litera Yay., İstanbul 2004, s. 189, 205. (Bu eserin bundan sonra Türkçe tercümesine yapılan atıflarda parantez içinde sadece sayfa numarası verilecektir.)

<sup>25</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 152 (194).

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**İBN SİNA FELSEFESİNDE ZAMAN MESELESİNE İLİŞKİN**  
**KAVRAMLAR**

## İbn Sina Felsefesinde Zaman Meselesine İlişkin Kavramlar

Zaman meselesi, felsefe ve bilim tarihinde üzerinde en çok durulan ve en çok tartışılan, ancak hem felsefe ve hem de bilim açısından hâlâ tam anlamıyla anlaşılamamış konulardan biridir. İslâm felsefe tarihinde zaman meselesi hakkında ilk defa geniş çaplı ve sistemli bir incelemede bulunan filozof kuşkusuz İbn Sina'dır. Filozof bu kavramı sadece tabiat felsefesi içinde sınırlayarak incelemek yerine çoğu zaman varlık felsefesiyle ilişkilendirerek açıklama yoluna gitmiştir. Bu nedenle biz, filozofun zaman meselesini ortaya koyarken kullandığı kavramlardan önemli olduğunu düşündüklerimizi incelemeyi tercih ettik.

### 1. Zaman

Batlamyus sistemini benimseyen filozoflara göre zaman, Felek-i Atlas'ın<sup>26</sup> hareket miktarıdır.<sup>27</sup> Zaman, uzay kavramıyla bağıntılı olarak özdeğin (cisim) en önemli var olma biçimlerinden biridir.<sup>28</sup> Önceki bir olaydan ondan sonra gelen bir olaya kadarki devr, müddet, mevsim gibi anlamlara gelen zaman, şimdiyi geçmiş yapan sürekli bir değişimden ibarettir. Olayların sürekliliği onun içinde meydana gelir.<sup>29</sup> Yani zaman hareketin miktarından ibarettir.<sup>30</sup>

İbn Sina'ya göre, değişenin değişene oranıdır şeklinde de ifade edebileceğimiz zaman,<sup>31</sup> cisimlerin sahip olduğu bağımsız kemâllerden birisi olan hareketin<sup>32</sup> ölçülmesinin bir sonucudur. Yani hareketin ölçüsüdür.<sup>33</sup> Bu özelliğinden dolayı

<sup>26</sup> “Batlamyus sistemine göre, bütün felekleri kaplayan ve içine hiçbir yıldız bulunmayan dokuzuncu gök tabakası.” Cürçânî, *a.g.e.*, “zaman”, s. 119 (118).

<sup>27</sup> Cürçânî, *a.g.e.*, “zaman”, s. 119 (118).

<sup>28</sup> Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, C. VII, s. 356.

<sup>29</sup> Fennî, İsmail, *Lügatçe-i Felsefe*, “temps”, Matbaa-i Âmire, s. 703; Çankı, Mustafa Namık, “temps”, *Büyük Felsefe Lügatı*, C. III, Nebioğlu Matbaacılık ve Kağıtçılık, s. 312-313.

<sup>30</sup> Gihamy, Gerard, “zaman”, *Mevsuatü Mustalahatı'l-Felsefe inde'l-Arab*, Mektebetü Lübnan, s. 328.

<sup>31</sup> Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara 1974, s. 79.

<sup>32</sup> Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi, Kaynakları-Temsilcileri Tesirleri*, Ensar Yay., İstanbul 1997, s. 208.

<sup>33</sup> Taylan, *a.g.e.*, s. 209.

filozofumuza göre zamana zaman içinde bir başlangıç tayin edilemez.<sup>34</sup> Çünkü hareket de kaynağını aynı zamansızlıktan almaktadır.

Gazzalî'ye (1058-1111) göre âlemin zamana bağlı bir başlangıcı ve sonu vardır. Tasavvufta ise zaman, Tanrı'nın ebedî huzurunda hayata dönüşü ifade eder. Buna göre zaman, tasavvufî hâl ile değişen vakittir.<sup>35</sup>

Cisimlerin hareketlerine bağlı olarak ölçülebilen zaman nesnel olarak değerlendirilirken, aktif yaşantıyla belirlenip yerine göre kısa ya da uzun görülebilen, dolayısıyla niceliksel olarak ölçülemeyen zamana ise öznel zaman adı verilir.<sup>36</sup>

Diğer bir zaman ayrımı ise görelî ve mutlak zaman şeklindedir. Görelî zaman, nesneler arasındaki bağıntı kümelerinden meydana gelmektedir ve nesnelerle değişmeden asla bağımsız değildir. Platon'a göre ise zaman, zihnin var olanları bir bütün olarak ve birden kavrayamaması sonucu ortaya çıkar ve idealar âleminin yetkinlikten yoksun bir taklididir. Descartes'e (1596-1650) göre zaman, eşyadan ayrılmayan bir varlık tarzı ve olayların süresi iken Leibniz'e göre (1646-1716), art arda gelen olayların düzenidir. Mutlak zamanı en iyi ifade edenlerden birisi Newton'dur (1643-1727). Ona göre zaman ezelî ve ebedîdir. Mutlak bir doğrultusu vardır. Fizikî olaylardan varlık bakımından önce olduğu gibi doğal olaylardan da bağımsızdır. Özü, dış bir şeyle ilişkili olmaksızın düzenli bir biçimde akımdan oluşur. Kant'a (1724-1804) göre duyarlığın apriori bir formu olup deneyimin zorunlu bir koşuludur ve deneyim dışında hiçbir anlamı yokken, Bergson'a (1859-1941) göre zaman temel gerçekliktir.<sup>37</sup>

Ölçülebilir bir nicelik olan zaman, değişik şekillerde isimlendirilebilen parçalardan oluşan kesintisiz bütünlükteki bir yapıya sahiptir. Bunun yanı sıra, olayların birbirlerini izledikleri sonsuz bir ortam olarak düşünülen soyut bir kavram olarak da tanımlanan zaman, fiil ya da eyleme bağlı olarak doğal sürenin çeşitli dilbilimsel bölümlerini gösteren kategori anlamında da kullanılmaktadır.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Özden, Ömer, *İbn Sina-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 95.

<sup>35</sup> Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., s. 377-378.

<sup>36</sup> Cevizci, a.g.e., s. 1031.

<sup>37</sup> a. mlf., a.g.e., s. 1031.

<sup>38</sup> a. mlf., a.g.e., s.1031.

Zamanı genel olarak geçmiş, gelecek ve şimdi (an) olarak üç kısımda inceleyen İbn Sina'ya göre geçmiş açısından zamanın varlığından söz edilemez. Çünkü o çoktan yokluk olmuştur. Varlığı ancak zihinde ve hatırlama şeklinde ortaya çıkar. Gelecek ise henüz varlık kazanmamış bir mümkün olma durumudur. Zaman an'da da yoktur. Hatta o iki varlık tarzından biri üzere de değildir. Buna göre zamanın varlığı yoktur, denilebilir. Ancak bu düşünceleriyle sadece, zamanın zamanda kalıcı olamayacağını göstermek isteyen İbn Sina'ya göre zamanın an'da olmayan bir varlığa sahip olması imkânsız değildir. O, zamanın mutlak varlığının olmaması fikri ile zamanın an'da meydana gelmiş bir varlığının bulunmaması fikrinin birbirinden farklı olduğunu göstermiştir.<sup>39</sup> Ona göre, zamanın mutlak bir varlığı vardır, ancak o varlık tarzlarından biri üzere değildir. Çünkü o ne an'da vardır ne de zamanda kalıcıdır. Zira zamanın durumu ancak onun hareketle ilgili olması ve zamanın yapısının hareket için olması ile kesin olarak kanıtlanmıştır.<sup>40</sup> Zamanın, aralarında konumsal hareketin cereyan ettiği bir mesafe bulunan bir durumdan diğerine doğru olan hareketin ölçüsü olduğunu söyleyen<sup>41</sup> İbn Sina'ya göre zaman, varlığı harekete bağlı olarak peyderpey gerçekleşen bir arazdır.<sup>42</sup> Diğer bir ifadeyle, önce gelen ve sonra gelen açısından hareketin miktarıdır.<sup>43</sup> Dolayısıyla zaman, hareketin ne cinsi ne faslı ve ne de sebeplerinden birisidir. Ancak harekete de devamlı gereken bir durumdur.<sup>44</sup> Çünkü zaman, her hareket için olmazsa olmaz bir ilintidir.<sup>45</sup> Dolayısıyla zaman kendi kendine bizâtihi kâim olamaz ve bu şekilde somut bir varlığı da yoktur. Ancak, hareketin aracılığıyla maddede mevcut ve maddesel bir şey olabilen zaman, bu hâliyle bizâtihi var olabilmektedir<sup>46</sup> ve onun varlığını devam ettirebilmesi hareket ve başkalaşmanın devamlı ve kesintisiz bir sürekliliğe sahip olmasına bağlıdır.<sup>47</sup>

<sup>39</sup> İbn Sina, *Tabiyyât I*, s. 166-167 (213-214).

<sup>40</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 167-168 (215).

<sup>41</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 156 (200).

<sup>42</sup> a. mlf., *eş-Şifâ, İlâhiyyât I*, (tahkik: G. C. Anavati-Said Zayed), Kahire 1960, s. 117; a. mlf., *Metafizik I*, (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2004, s. 103. (Bu eserin bundan sonra Türkçe tercümesine yapılan atıflarda parantez içinde sayfa numarası verilecektir.)

<sup>43</sup> a. mlf., *Risâle fi'l-Hudud (Tarifler Üzerine)*, *Tis'u Resâil*, (nşr. Emin Hindiyye) içinde, Matbaatu Hindiye, Mısır 1908, s. 92.

<sup>44</sup> a. mlf., *Tabiyyât I*, s. 170 (219).

<sup>45</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 148 (189).

<sup>46</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 156, 159 (200,203).

<sup>47</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 159 (203).

Zaman hem sınırlandırılıp belli bir kalıba sokulamaz<sup>48</sup> hem de tıpkı mekân gibi zihinle idrak edildiği hâlde soyut ve izafî bir mahiyeti olduğundan somut olarak tüm gerçekliğiyle dile dökülemez.<sup>49</sup> Çünkü zaman kavramının tabiatında oluş, oluşma ve fiil mevcuttur. Bunlar ise bir ilişkililikte, bir olay, oluşma veya hadiseyi içerir ve bunun sonucunda zaman o hâdisenin içinde bir cüz olur.<sup>50</sup> Böylece zaman, öncelikler, sonralıklar ve zihni algılamaların, zihinde birbirini sürekli takibiyle meydana gelen bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>51</sup> Sonuç olarak; zaman zihnî bir kavramdır.<sup>52</sup>

Varlığının izafî olup sayanı olmayınca sayılanın, yani zamanın da olamayacağını söyleyen İbn Sina'ya göre<sup>53</sup> zaman, sadece vehmetmek yoluyla zihinde meydana gelebilir<sup>54</sup> ve her an bir başka an üzerinde, anlık varlığa sahip zihinsel bir niteliktedir.<sup>55</sup> Çünkü vehmetmek sûretiyle sadece zihinde, zamanın geçmiş ve gelecek olarak her iki yönünün ve ikisi arasında ortada olan an'ın tasavvuru bir arada bulunabilirken, âyanda böyle bir birleştiricinin varlığından söz edilemez.<sup>56</sup> Dolayısıyla, tek bir an'da olmayan zamanın vehimsel varlığı, geçmiş ve gelecek olarak var sayılan zaman bölümlerinin, birbirlerine bakan yüzlerini oluşturan iki an arasında zamanın kendisi olan bir şeyin bulunması bakımından bir oluş üzerinedir.<sup>57</sup>

İbn Sina'ya göre zamanın mahiyeti ise hareketin miktarı, yani niceliği olmasıdır.<sup>58</sup> Zaman sürekli niceliklerdendir.<sup>59</sup> Çünkü sürekli nicelikler, maddeye değil ama maddedeki bir şeye ilişmiş araz konumundaki birbirine bitişik ve artıp eksilme özelliğine sahip yapıların ölçüleridir. Maddeyi ancak vehimde (zihinde) terk edebilen bu

<sup>48</sup> Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, C. II, (tahkik: Ahmet Ali es-Sega), Tahran, (basım yılı yok), s. 119.

<sup>49</sup> Kâm, Ferid – Aynî, M. Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 142.

<sup>50</sup> Atay, a.g.e., s. 63.

<sup>51</sup> Râzî, a.g.e., s. 123.

<sup>52</sup> Atay, a.g.e., s. 63.

<sup>53</sup> İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme, Risaleler*, (notlar ve trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu) içinde, Kitabiyat yay., Ankara 2004, s. 105.

<sup>54</sup> a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 150-151 (192).

<sup>55</sup> a. mlf., a.g.e., s. 166 (213).

<sup>56</sup> a. mlf., a.g.e., s. 150 (192).

<sup>57</sup> a. mlf., a.g.e., s. 167-169 (214-216).

<sup>58</sup> a. mlf., *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. III, (tahkik: Süleyman Dünya), (Nasîruddin Tûsî şerhi ile birlikte), Dâru'l-Maârif, Kahire 1985, s. 78; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, (trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2005, s. 137. (Bu eserin bundan sonra Türkçe tercümesine yapılan atıflarda parantez içinde sayfa numarası verilecektir.)

<sup>59</sup> a. mlf., *İlâhiyyât I*, s. 117 (103).

ölçü, maddeye ait sûretten ise ayrılmaz. Aynı zamanda, zamanın ancak bitişik şey ile -ki o mesafedir- olabileceği gibi, söz konusu bitişik, şaysız olamaz. Ancak, vehimde maddeden ayrılabilen bu nicelik, vehimde o sûretten asla ayrılamaz.<sup>60</sup>

İbn Sina'ya göre zamanın mahiyeti, öncesi ve sonrası olan hareketin miktarıdır şeklinde de tarif edilebilir.<sup>61</sup> Çünkü bu hareket, arada mesafe bulunan bir yerden diğerine geçen bir karaktere sahiptir. Bu ise sabit olmayan, akıp giden bir durum, değişebilen ve yeniden varolan bir imkân demektir<sup>62</sup> ve zamanın sükûnla bir alâkası yoktur.<sup>63</sup> Hareket, mesafede, önce gelen ve sonra gelen şeklinde ayrıştırıldığında zaman hareketin sayısı olur. Dolayısıyla zaman, önce gelen sonra gelene yerini bıraktığı için, kendisinden önce gelenin sonra gelenle beraber bulunmadığı şey olan hareketin ölçüsüdür. İbn Sina, zamanın, kendi zatından dolayı zikredilen imkânın yani, zatından dolayı sahip olduğu öncelik ve sonralığın bir araya gelemediği hareketin ölçüsü olan bir anlamı ifade ettiğini söyler.<sup>64</sup> Zamanın müstakil bir özü (zâtı) olmayıp sürekli var olup yok olduğundan hâdis fâsıd'dır. Zaman doğrudan maddeye değil, harekete bağlı olup, hareket ise maddeye bağlıdır.<sup>65</sup>

İbn Sina'ya göre zaman mutlak yokluktan, ibda' yoluyla meydana gelmiştir ve ezelîdir. Ancak bu ezelilik mutlak değildir. Çünkü varlık yönünden zamanın bir başlangıcı vardır. Zamanın ezelî olmasının manası, Vâcibu'l-Vücûd'un varlığına eşit olarak onun varlığı yanında bir de zamanın var olduğu anlamında değildir.<sup>66</sup> Bu nokta Farabî de dahil İbn Sina'nın felsefesinde en önemli hususlardan biridir.

İbn Sina için zaman, kendisine zaman bakımından önceliği bulunan olmaması yönüyle ezelî olmakla birlikte zat bakımından ezelî değildir.<sup>67</sup> Hareket zamanı meydana getirdiğinden hareketin nedeni zamandan da önce gelir. Hareket ve zamanın öz

<sup>60</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 111-112 (98-99). Zaman gibi yüzey ve çizgi de sürekli niceliklerden olup üçünde de durum aynıdır. Bu konuda bkz. a.mlf., *İlâhiyyât I*, s. 114 (100-101).

<sup>61</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 128.

<sup>62</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 149.

<sup>63</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 138.

<sup>64</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 157 (200-201).

<sup>65</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>66</sup> İbn Sina, *eş-Şifâ, İlâhiyyât II*, (tahkik: G. C. Anawati-Said Zayed), Kahire 1960, s. 342-343. a. mlf., *Metafizik II*, (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2005, s. 86-87. (Bu eserin bundan sonra Türkçe tercümesine yapılan atıflarda parantez içinde sayfa numarası verilecektir.)

<sup>67</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 80-86.

varlıkları (zatları) kendi özlerinden önce gelmekte olup, kendilerinin ilkeleri olamazlar.<sup>68</sup> Zamanın, kendisinin ölçüsü olduğu hareket için ne kadar geriye gidersek gidelim, sonunda mutlak harekete varmış oluruz, artık mutlak hareketin bir başlangıç ilkesi yoktur, o ancak var olmak üzere var edilmiş, yaratılmış, ibda' edilmiştir. Ondan önce gelen zaman değil, varlık yani zat bakımından ancak onu var edendir. İbda'dan sonraki hareketin nedenleri ise tenakkul ve tebeddül ederek hareketi ve zamanı meydana getirmektedir. Ayrıca İbn Sina şöyle der:

*“Biz ibda' sûretiyle değil de doğrudan harekete bir başlangıç, ilke farz etmiş olsak, o zaman hareketin kadîmliliğini söylemiş oluruz ki, bu imkânsızdır, biz ona zatından dolayı zorunluluk isnat etmiyoruz.”*<sup>69</sup>

Değişen varlıklar zaman içinde değiştiği, oluş ve bozuluşa uğradığı için onları zamanın değiştirdiğini düşünenler olsa da İbn Sina'ya göre, zaman hiçbir şeyin nedeni değildir.<sup>70</sup>

## 2. Sermed

Sabit olanın sabit olana nispeti şeklinde tarif edilen sermed,<sup>71</sup> bir şeyin zamanın dışında ya da ötesinde olduğunu, zamana bağlı olmadığını, zaman ve koşullara bağlı olarak değişmediğini; sonsuz, ölümsüz, ezelî ve ebedî olduğunu anlatan bir kavramdır. Sermed aynı zamanda, başlangıcı olmayan sonsuzluk (ezel) ve sonu olmayan sonsuzluk (ebed), değişmeyen ve mutlak sabit zaman olarak da kabul edilmiştir.<sup>72</sup>

İbn Sina'nın, zaman türlerinden biri olarak ifade ettiği sermedin daha iyi anlaşılabilmesi için, öncelikle onun varlık nazariyesinde ortaya koyduğu zorunlu - mümkün varlık ayrımı ve ay üstü - ay altı âlem ayrımının anlaşılması gerekir. Bu konuda öncelikle varlıkların İlk Sebep'le ilişkilerinden yola çıkan İbn Sina, bu ilişkiyi açıklarken değişik durumları ifade eden dört terim kullanır. Bunlardan birisi; madde, alet ve zaman aracılığı olmaksızın öncesiz (ezelî) bir yaratılış söz konusu olduğu zaman

<sup>68</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>69</sup> İbn Sina, Şifa 1/112'den naklen, Atay, *a.g.e.*, s. 82-83.

<sup>70</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>71</sup> Gihamy, *a.g.e.*, “sermed”, s. 338.

<sup>72</sup> Vural, *a.g.e.*, s. 325.

kullanılan ibda'nın özel anlamıdır.<sup>73</sup> Diğerleri ise, olağan varlıkların oluşumunu ifade eden ihdâs, ebedî varlıkların aracısız meydana getirilişlerini ifade eden ibda', aracılı veya aracısız maddî varlıkların meydana getirilişlerini ifade eden halk (yaratma), dağılabilir varlıkların bir aracıyla meydana getirilişlerini (daha özel anlamda) ifade eden tekvindir.<sup>74</sup> Konumuz açısından bizi burada ilgilendiren ibda' ve ihdas terimleridir.

İbda', kendisinden mekân ve zaman bakımından benzeri geçmemiş bir şeyin yokluktan icâdı demek<sup>75</sup> iken ihdâs ise kelime olarak kendisinde daha önce zaman geçmiş olan bir şeyi icâd etmektir.<sup>76</sup> Bu şekilde, bir şeyin yokluğundan sonra vücut bulmasına hudûs denir. Hudûs ise zâtî ve zamanî olarak ikiye ayrılır. Hudûs-i zâtî, bir şeyin var olmak için başkasına muhtaç olması demek iken, hudûs-i zamanî ise zamanî öncelik bakımından yoklukta önceliği bulunan şey demek olup, hudûs-i zâtî mutlak olarak bundan daha geneldir.<sup>77</sup>

İbn Sina da hudûsu zamanda ve zamanda olmayan şeklinde iki kısma ayırır. Var olmayan şeye önceki bir zamanda varlık kazandırmaya hudûs-i zamanî (zaman bakımından sonra olan) derken, zatında zaman itibarıyla bir başlangıç bulunmaksızın var olana da hudûs-i zâtî ismini vermektedir.<sup>78</sup> Görüldüğü üzere zâtî hudûs ibda' ile eş anlamlı olup, her ikisi de yoktan yaratmayı ifade etmektedir.<sup>79</sup> İbn Sina dört çeşit yaratma türü kabul eder. Ancak ibda'yı diğer yaratma türlerinden daha üstün olarak niteler.<sup>80</sup> İbda' kelimesi, Kuran'da bedî şeklinde vardır ve Tanrı'nın isimlerinden biridir. “Allah, semavat ve arzın Bedûidir (en güzel ve eşsiz şekilde yaratanıdır)...”<sup>81</sup> âyetinde geçen bedî kelimesine müfessirler maddesiz, zamansız ve benzeri bulunmaksızın yaratmak anlamını verirler. O hâlde İbn Sina'nın bu konudaki görüşleri ile Kuran'ın

<sup>73</sup> Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1985, s. 101; İbn Sina, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât, II*, (tahkik: Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992, s. 89-90.

<sup>74</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 102.

<sup>75</sup> Cürçânî, *a.g.e.*, “ibda”, s. 5-6 (11); Gihamy, *a.g.e.*, “ibda”, s. 1; İbn Sina, *Risâle fi'l-Hudûd (Tarifler Üzerine)*, s. 101.

<sup>76</sup> Cürçânî, *a.g.e.*, “ihdâs”, s. 10 (14).

<sup>77</sup> a. mlf., *a.g.e.*, “hudûs”, “hudûs-i zâtî”, “hudûs-i zamânî”, s. 86 (84); Gihamy, *a.g.e.*, “hudûs-i zâtî”, “hudûs-i zamânî”, s. 245.

<sup>78</sup> İbn Sina, *Risâle fi'l-Hudud (Tarifler Üzerine)*, s. 102; a. mlf., *Necât II*, s. 69.

<sup>79</sup> Özden, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>80</sup> İbn Sina, *İşârât III*, s. 95 (139).

<sup>81</sup> Bakara 2/101; En'am 6/117.

ifadeleri birbirine benzer gözükmektedir.<sup>82</sup> İbn Sina *ibda'* şeklindeki yaratmayı akıllara, halk'ı ise tabiî varlıklara tahsis etmektedir.<sup>83</sup> Konunun daha iyi anlaşılması açısından *ibda'* ve *hudûs* terimleri üzerinde biraz daha duralım.

İbn Sina kendi özüne göre yok ve başkasına göre var olmayı özüne göre oluşma olarak adlandırmakta,<sup>84</sup> özüne göre oluşmaya *zatî hudûs/hudûs-i zatî* de demektir. Bundan anlaşılması gereken, kendinden bahsedilen nesnenin özü (zatı) oluşmuş ve varlık işlemine uğramış olmasıdır. İbn Sina "*Tanımlar*" adlı eserinde buna, zamansız, zamanı aşkın bir oluşma ve meydana getirme, demektir. Oluşmanın (*hudûs*) ikinci anlamı ise *hudûs-i zamanî* de denilen zaman içindeki oluşmadır. Bu anlamdaki oluşmada iki unsur vardır. Bunlardan biri zaman, diğeri maddedir. Madde olmadan oluşma olmayacağı gibi, zaman da oluşan nesneden önce ve onu aşkındır.<sup>85</sup> Böylece İbn Sina, kabul etmiş olduğu iki çeşit oluşma (*hudûs*) ile iki türlü varlığın meydana geldiğini ortaya koymak istiyor.

Farabî'nin *hudûs* tanımı, İbn Sina'nın özüne göre oluşma tanımına uymaktadır.<sup>86</sup> O bir eserinde "*zaman; feleğin hareketinin sayısından başka bir şey değildir. O, hareketten meydana gelir... Yüce Allah zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, feleğin hareketi sonucu da zaman meydana gelmiştir.*" demektir.<sup>87</sup>

İbn Sina'ya göre *sermed*; zamanda bulunmayan -zamanda olmama yönünden- zamanda bulunmayana oranı (nispeti) demektir.<sup>88</sup> Bu özelliklere sahip varlık, *sermedî*, yani başlangıcı ve sonu olmayan bir varlıktır.<sup>89</sup> Ona göre zaman, önce ve sonra olan cihetinden hareketin miktarıdır. Dehr ise, nefse bütün zamanlarda varlık izâfe etmekten anlaşılan manadır.<sup>90</sup> Bir başka ifadeyle dehr, zamanla beraber bulunanın -zaman olmadan- zaman olmayana, zamanla beraber bulunma yönünden izâfesidir. *Sermed* ise,

<sup>82</sup> Özden, *a.g.e.*, s. 92.

<sup>83</sup> İbn Sina, *Risâle-i Neyrûziyye, Tis'u Resâil*, (nşr. Emin Hindiyeye) içinde, Mısır 1908, s. 137, 139.

<sup>84</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 122.

<sup>85</sup> İbn Sina, *Risâle fi'l-Hudûd (Tarifler Üzerine)*, s. 102; a. mlf., *Risâle fi Ecrâmi'l-Ulûviyye (Ulvi Varlıklar Hakkında)*, *Tis'u Resâil*, (nşr. Emin Hindiyeye) içinde, Mısır 1908, s. 43; a. mlf., *Necât II*, s. 69-71, 75.

<sup>86</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 123.

<sup>87</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, s. 164-165.

<sup>88</sup> İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 105.

<sup>89</sup> Cürçânî, *a.g.e.*, "*sermedî*", s. 123 (121).

<sup>90</sup> İbn Sina, *Risâle fi'l-Hudûd (Tarifler Üzerine)*, s. 92.

bir zaman içinde olmayanın, bir zaman içinde olmayana, ilk zamanda olmayan cihetinden nispetidir. Dehr, sermedin zatı itibarıyla ve zamana kıyasla belirlenmekte<sup>91</sup> olup, dehrin zâtı sermeddendir.<sup>92</sup>

İbn Sina, dehr ve sermed kavramları ve aralarındaki ilişkiyi bir başka eserinde şu şekilde açıklamaktadır:

*“Kendilerinde hiçbir sûretle önce gelme ve sonra gelmenin bulunmadığı durumlar ise, her ne kadar zamanla beraber olsalar da zamanda değildirler. Tıpkı âlemin hardal tanesi ile beraber bulunup da onun içinde olmaması gibi. Eğer bir şey için bir yönden, örneğin zat ve cevher olması yönünden önce ve sonra gelme var ise ve diğer bir yönden de örneğin, zat ve cevher olması yönünden önce ve sonra gelmeyi kabul etmez ise, bu durumda önce ve sonra gelmeyi kabul etmeme yönünden o zamanda değildir, diğer yönden ise zamandadır. Zamanda olmayıp zamanla beraber var olan şeyin varlığı dehr dediğimiz tüm zamanın sürekliliği ile beraberdir. Ve her varlığın aynı sürekliliği dehr’dedir. Ben süreklilikle, varlığın aynıyla bitişiklik üzere peş peşe her bir vakitte birlikteki gibi olmasını kastediyorum. Sanki dehr, sabitliğin sabitlik olmayana kıyası gibidir. Bu beraberliğin dehr ile olan bağıntısı, bu küçük anın zamanla bağıntısı ve sabit durumların birbiriyle bağıntısı gibidir. Bu yönden onların beraberliği dehrin üstünde bir anlamdır. Onu ‘sermed’ diye isimlendirmek daha doğru gibi görünmektedir. Peş peşe vakitleri kıyaslanmaksızın mutlak olarak başkalaşmanın olumsuzlanması anlamına varlığın her sürekliliği sermeddir (ezelî ve ebedî var oluş). ‘Dehr, durağanlık süresi ya da hareketle sayılmamış zamandır’ diyenin sözü şaşılacak bir sözdür. Kendi zatında önce ve sonra bulunmayan hiçbir süre ve zaman akledilemez. Ve kendisinde önce ve sonra bulunduğunda da söylediğimiz üzere hâlin yenilenmesi zorunlu olur, dolayısıyla da hareketten hâlî kalamaz. Durağanlıkta da başka değil daha önce söylediğimiz tarz üzere önce gelme ve sonra gelme bulunur.”<sup>93</sup>*

Filozofumuza göre sermed, süreyi yani dehr’i aşkın bir anlama sahiptir. Sermed, bir değişmeye maruz kalmayan, zaman içinde olmayan, dolayısıyla öncelik-sonralık

<sup>91</sup> İbn Sina, *Risaleler*, (notlar ve trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu), Kitabiyat yay., Ankara 2004, s. 16-17.

<sup>92</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>93</sup> İbn Sina, *Tabiyyât I*, s. 171-172 (220-221).

ilişkisi içermeyen tözlerin birbirleriyle ilişkisi ve ilgilerinden meydana gelir. Zamanla ifade edilemediği gibi aynı zamanda zamanı aşkın bir özellik de arzeder.<sup>94</sup> Soyut zaman veya ezel adlarıyla da ifade edilir.<sup>95</sup>

### 3. Dehr

Ezel ile ebedin kendisiyle birleştiği, zamanın bätını olarak tarif edilen dehr, Hazret-i İlâhiyye'nin açılması, yayılması (imtidâd) olan bir ân-ı dâimdir.<sup>96</sup> Dehr, bazılarına göre sonsuz zaman (ebed-i mutlak) anlamında kullanıldığı gibi Arapça'da bütün dünya müddetine de bu isim verilmektedir.<sup>97</sup>

Kelime olarak mutlak zaman anlamına gelen dehr<sup>98</sup> kelimesine, benzer bir anlamıyla Kurân'da ve hadiste rastlamaktayız. Kur'an'ın "*Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölüyoruz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helâk eder.*"<sup>99</sup> anlamındaki ayetinden anlaşıldığı kadarıyla İslâm'dan önce bazı Cahiliye Araplarında dehriyye anlamında bir materyalist görüş mevcuttur. Hz. Peygamber'in "*Dehre sövmeyiniz, çünkü dehr Allah'tır (veya Allah dehrdir)*"<sup>100</sup> anlamındaki hadisinde de dehr, mutlak zaman anlamındadır.

Zaman, dehr ve sermedin başlangıçlarından önce zaman mefhumundan söz edilemez. Her üç kavram da zaman itibariyle kadîmdir. Ancak zaman ve dehr, zatları itibariyle hâdistirler. Zira zat bakımından bir mebdeye dayanmaktadırlar. Yani zamanı meydana getiren, zamandan zat itibariyle öncedir. Ancak Vâcib-bizâtihi hem zat hem de

<sup>94</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>95</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>96</sup> Cürcânî, *a.g.e.*, "dehr", s. 111 (105); Gihamy, *a.g.e.*, "dehr", s. 311. Bir canlının bütün hayatı faaliyetleri an'da vukû bulur. Bkz. Duralı, Teoman, "*Biyolojinin Bilim Teorisi*", Felsefe Arkivi, S. 28, İ.Ü.E.F. Basımevi, İstanbul 1991, s. 99.

<sup>97</sup> Cürcânî, *a.g.e.*, "dehr", s. (107). Ayrıca bkz. Altıntaş, Hayrani, "*Dehriyye*", *DİA*, C. IX, s. 107.

<sup>98</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s. 227.

<sup>99</sup> Casiye 45/24.

<sup>100</sup> Buhari, "Edeb", *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi*, C. XII, (trc. Kâmil Miras), DİB Yay., Ankara 1973, s. 158-160 (2009. hadis); Müslim, "Elfaz", *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, (trc. Ahmed Davudoğlu), C. IX, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1983, s. 5899-5901 (2246. hadis). Bu hadis ayrıca Ebu Davud, "Edeb" 81, (4974) ve Muvatta, Kelam 3, (2, 984)'te geçmektedir. Bu konuda bkz. Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., C. XVI, Ankara 1993, s. 409. Dehr kelimesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 202-210.

mahiyet itibariyle ezeli olduğundan dehr ve zamandan münezzehtir. O, sermedî varlıktır. Dehr ve zaman ihdâs/hudûs kavramıyla yakından alâkalıdır. Yani dehr ve zamanın var olmasından önce başka bir zaman geçmiş değildir. Sermed bu iki zaman çeşidinden sadece zat bakımından bir önceliğe sahiptir. Tıpkı Vâcib ve mümkün varlıklar arasındaki öncelik ve sonralık durumunda olduğu gibi. Buna göre zaman, ibda' yoluyla var edilmiştir. Değişme özelliğine sahip olan, yani oluş ve bozuluş kanunlarının câri olduğu varlıklar zamana bağılırlar. Özleri itibariyle değişmeyen fakat davranış ve hareketleri değişen felekler, değişen yönleri ile zamanda, değişmeyen özleri ile de dehr içinde yer alırlar. Vâcib-bizâtihi ise zamandan ve dehrden müteâldir. Tanrı ezeli olduğu için hem zat ve hem de zaman bakımından ezeli'dir.<sup>101</sup>

İbn Sina'ya göre hareket eden bir varlığın hareketi zaman içindedir fakat, hareket etmeyen bir varlık zaman içinde değildir. Hareket eden varlık, duruşunun değişmesi, dolayısıyla öncelik ve sonralığa maruz kalması yönüyle zaman içindedir, ancak özü, tözü değişmediği ve bu değişmemezlikten dolayı öncelik ve sonralığı bulunmadığı için özü bakımından zaman içinde değil zamanla beraber, yani zamanın dışındadır. Böylece, değişmeyen tözün, değişen zamanla ilgililiği süre (dehr) olarak nitelendirilir. İbn Sina'ya göre dehr, devamlının devamsıza mukayesesidir. Yani zamanın, hareketten ayrı olması hâlidir.<sup>102</sup> Başka bir tanımına göre ise dehr, zamanla beraber bulunanın -zaman olmadan- zamanda olmayana, zamanla beraber bulunma yönünden, izâfesidir.<sup>103</sup> Özü bakımından öncelik ve sonralığı olmayan bir zaman ve müddet (süre) düşünülemez.<sup>104</sup>

İbn Sina'ya göre zaman, önce ve sonra olan cihetinden hareketin miktarıdır. Dehr ise, nefse bütün zamanlarda varlık izâfe etmekten anlaşılan mana olup,<sup>105</sup> devamlının devamlı olmayana mukayesesidir. Çünkü hareket eden bir varlık, bunu zaman içinde gerçekleştirir. Bu yolla varlık, her an duruşunu değiştirdiği için bir öncelik-sonralık ilişkisine sahip olmaktadır ve bu yönüyle zaman içindedir. Ancak hareket hâlindeki varlığın özü, içinde olduğu hareketlilik sebebiyle değişikliğe

<sup>101</sup> Özden, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>102</sup> İbn Sina, *Tabiiyyat I*, s. 171-172 (220).

<sup>103</sup> a. mlf., *Uyûnu'l-Hikme*, s. 105.

<sup>104</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 103-104.

<sup>105</sup> a. mlf., *Risâle fi'l-Hudûd*, s. 92.

uğramayacağından bu yönüyle de zamanın dışındadır. Yani zaman içinde bulunmayan ancak ondan ayrı da düşünilemeyen süreye dehr denir.<sup>106</sup> Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi İbn Sina'ya göre de zaman, dehrin (sonsuz süre) hareket hâlindeki görüntüsüdür.<sup>107</sup> Dehrin belirli bir önü ve sonu yoktur. Kısacası dehr, değişenin değişmeyene veya değişmeyenin değişene oranıdır, diğer bir ifadeyle, sabitlikle sabit olmayanın birbirine kıyasına verilen addır.<sup>108</sup> Ona göre dehrin zatı sermeddendir.<sup>109</sup>

İbn Sina, zamanda olmayıp zamanla beraber var olan şeyin varlığının, tüm zamanın sürekliliği anlamına gelen dehr'de olduğunu, dolayısıyla dehr'in, sabitliğin sabitlik olmayana kıyasının bir sonucu olduğunu söyler. Ona göre, sabit durumların birbiriyle kıyası ise sermed denilen zaman türü içinde gerçekleşmektedir.<sup>110</sup>

İbn Sina dehrden başka, süre adıyla varlığın devamı, durgunluk ve hareket ile sayılamayacak bir zaman anlamı daha ileri sürer ki, müddet adını verdiği bu zaman türü, bir kısım ve bir miktar zaman demektir.

#### 4. Süre

Süre, bir şeyin devam müddeti, bir olayın devam ettiği müddet ve onun bir kısmı demektir.<sup>111</sup> Zamanın belli bir bölümü, sınırlanmış zaman ya da zaman parçası anlamına gelen süre,<sup>112</sup> bütünlüğü içinde belli bir zaman parçası,<sup>113</sup> bir olay ya da oluşumun iki noktası arasında geçen zaman demektir. Bilinçli bir varlık için var olmak, değişmek ve gelişmektir. Bu gelişme ise ancak süre olarak algıladığımız takdirde açıklığa kavuşabilir. Geçmiş sürekli olarak bugüne ve geleceğe akar. İşte bu, biricik gerçeklik olan süredir. Süreyi yaşayabilmemizin koşulu ise bellek olup, onu bütünlüğü içinde yakalayabilen şey sezgidir.<sup>114</sup>

<sup>106</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>107</sup> Dağ, Mehmet, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", A.Ü.İ.F.D., C. XIX, Ankara 1973, s. 111.

<sup>108</sup> İbn Sina, *Tabiiyyat I*, s. 171-172 (220). Ayrıca bkz. Atay, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>109</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>110</sup> İbn Sina, *Tabiiyyat I*, s. 171-172 (220).

<sup>111</sup> Fennî, *a.g.e.*, "durée", s. 205.

<sup>112</sup> Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, C. VI, s. 182.

<sup>113</sup> Bolay, *Farabî ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, s. 424-425.

<sup>114</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s. 892.

Süreyi soyut zaman ile aynı olarak kabul eden Newton'a göre süre, saat, ay gibi kelimelerle ifade edilen, hem gerçek ve matematiksel ve hem de soyut ve dış şeylerle ilgililiği bulunmayan bir zaman dilimidir. Buna göre; somut, mekânlaşmış ve ruhsal iki tür süreden bahsedilebilir. Böylece iki zaman fikri ileri sürülmektedir. Buradaki mekânlaşmış zaman, hareketin sayısı olup, ancak insanla var olan zamandır.<sup>115</sup>

Zamanın geçmiş ve gelecek şeklinde iki parçasının kendisine verdiği sürekli bir var olup yok olma özelliğinin yanında bir de süresi, başka bir ifadeyle, kesintisiz denilebilecek bir uzamla uzaması söz konusudur. Zamanın süresini anlatabilmek çok zordur. Bunun sebebi, biri var olurken diğeri yok olan zamanın iki cüzü arasındaki ilişkinin süre olarak nitelendirilmesinde görülen güçlülüdür. Çünkü zamanın yok olan ve ardından varlığa gelerek onun yerini alan bu iki parçası arasının ikisi de aynı şey olduğundan bir özdeşlikten bahsedilemez. İkisinin aynı olması ise onların bir olduğu demektir ki bu ise özdeşlik ilkesine aykırı bir durumdur.<sup>116</sup> Zaman izafî, açık ve kavranabilen bir kavram olarak hareket vasıtasıyla ölçülebilmektedir. Bu şekliyle o dışsal olarak hissedilen ve ay, saat gibi birimlerle de ifade edilebilen bir yeterlilik arzeder. Soyut olan zamanın ise dışsal nesnelerle ilgisi ve dolayısıyla hareketle bağlantısı olmadığından süre olarak ölçümü imkânsızdır.<sup>117</sup> Çünkü zaman hareketin, hareket de zamanın içindedir.<sup>118</sup> Ancak hareketi zaman ölçer.<sup>119</sup>

Zaman, öncelikler, sonralıklar ve zihni algılamaların, zihinde birbirini sürekli takibiyle ortaya çıkmaktadır.<sup>120</sup> İnsan zihni, dolayısıyla zihnî süreçler ise kimi zaman dış dünyadan bağımsız ve kişiye göre değişen bazı düşünce ve duygulanım süreçlerini ortaya çıkarabilmektedir. Neşe ve üzüntü, bu duygulanımlara verilebilecek en güzel örneklerdendir. Her iki duygulanımın mekânı ancak ve sadece zihin olduğundan bu durum aynıyla süre için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle, süre için dış dünyada var olma durumundan söz edilemez.

<sup>115</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 76-77.

<sup>116</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, (haz. N. Ahmet Özalp), Kitabevi Yay., İstanbul 1997, s. 128.

<sup>117</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>118</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 144.

<sup>119</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 140.

<sup>120</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 123.

Süre zamanın bir niteliği değil, insanın algıladığı bir nesnenin ne kadar hareket sayısı müddetince devam edeceğidir. Neşeli anların çabuk, üzüntülü anların yavaş geçmesinden meydana gelecek kısa ve uzun süre, zamanın niteliği olsaydı, onun bir anda kısa ve uzun ya da insanların tümünün üzüntülü ya da tümünün neşeli olması gerekirdi.<sup>121</sup> Kısacası, süre insan duygusunun sıfatı olup zamanla ilgisi ancak ölçülmesi bakımındandır. İnsan duygusunun sıfatı olan süre neşeli ve üzüntülü anlara göre değiştiği hâlde, hareketin sayımı olan zaman her ikisini de ölçmekte ve kendisi onlara göre değişmemektedir.<sup>122</sup> Neşeli zamanların daha uzun süre gibi algılandığı, bunun nedeninin ise insanın, aldığı zevk içinde şuursuz hâle gelip kendinden geçtiği söylenirse burada bir çelişkinin ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü İbn Sina'ya göre zaman hareketin sayısı olup sayan olmayınca sayılan da yoktur. Dolayısıyla insanın kimi durumlarda şuursuz hâle geldiğini söylemek zamanın da bazen yok olduğunu söylemek anlamını içerebilir. Sürenin, zamanın bir cüzü olmayıp sadece zihinde var olması ise bu durumu değiştirmeyecektir.

İnsan düşüncesinin ürünü olan sayılar dizisi, hareket, zaman vb. gibi sayılabilen ve ölçülebilen nicelikler hakkında birtakım bilgiler elde etmemizi sağlayan bir araçtır.<sup>123</sup> Buna göre insan zekâsının ürünü olan şey, saydığı zaman değil saymak için kullandığı sayılardır. Dolayısıyla insan zekâsı yani bilinci ortadan kalktığı ya da geçici olarak devre dışı kaldığı durumlarda yok olacak olan zaman değil sayılar olacaktır. İbn Sina'ya göre de zaman zihin tarafından hareketin sayılması sonucu oluşur.<sup>124</sup> Ancak bu, hareketi sayan olmayınca hareketin sayısı olan zaman da yoktur demek değildir. Bu konuyu filozof bir örnekle şöyle açıklar:

*“Dediler ki; ancak bir hareket duyumladığımızda, onun zaman olduğunu zannederiz. Öyle ki hasta ve kederli için sevinç içindekine kıyasla kısa gelen zaman, kasvetli hareketler; sevinç ve neşe içinde eylenenin hatırasında silinmişken bunların o ikisinin hatırasında yer etmeleri nedeniyle uzun gelir. Hareketin bilincinde olmayan zamanın bilincinde olmaz. Tıpkı Ashab-ı Kehf gibi.*

<sup>121</sup> Atay, a.g.e., s. 74.

<sup>122</sup> a. mlf., a.g.e., s. 75.

<sup>123</sup> Aster, a.g.e., s. 61, 63-64.

<sup>124</sup> İbn Sina, *Tabiyyât I*, s. 150-151 (192). a. mlf., *Uyûnu'l-Hikme*, s. 105.

*Zira onlar, nefislerinin uyku ile dinlenmeye başladığı an ile uyanıklık anı arasındaki hareketin bilincinde olmadıkları için, bir günden daha çok (zaman) geçirdiklerini bilemediler. Yine Muallim-i evvel'in (Aristoteles) anlattığına göre, Ehlullahtan bir gruba buna benzer bir şey âriz olmuştur ve tarih onların Ashab-ı Kehf'ten önce olduğunu göstermektedir. Zaman hakkında hikmetin olgunlaşmasından önce gelen düşünceler işte bunlardır. Ve tümü de doğru değildir. Hareketin zaman olmamasının nedeni ise, hareketin bazen hızlı bazen de yavaş olması, bir zamanın diğer bir zamandan daha hızlı ve daha yavaş olmayıp aksine daha kısa ve daha uzun olması ve de iki hareket beraber olabilirken iki zamanın beraber olmamasıdır.*"<sup>125</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sina, sayan olmadığı zamanın var olmaya devam ettiğini kabul etmektedir. Yani filozof, zamanın varlığını değil idrak edilmesini harekete bağlamaktadır.<sup>126</sup> Şimdi bu konuyu genel manada biraz daha açalım.

İnsan zihni tarafından zamanın algılanması iki türdür. Bunlar sübjektif ve objektif zaman algısıdır. Sübjektif algı zamanı, insan zihninin, olayları saat, gün gibi periyodik olaylarla kıyaslama yoluyla öncelik sonralık sırasına koymadan algılamasının bir sonucudur. Böylece, algılanıyor olan şimdi, hatırlanan geçmiş ve beklenen ise geleceği oluşturmaktadır. Çünkü sübjektif algı zamanı, içinde yaşanılıyor olan ve bireysel olarak algılanan bir zaman olup algılayan varlıklar kadar algı zamanı mevcuttur. Ayrıca bu algı zamanında, kendisinden önce olanı geçmiş, kendisinden sonra olanı gelecek olarak ikiye ayıran ve sürekli kayan bir "şimdi" mevcuttur. Objektif reel zaman ise tek bir kişiye göre olmayan, insan zihninden bağımsız olan ve bütün varlıkların yapıp etmelerini kapsayan bir zamandır. Burada bütün zihinler aynı anda farklı farklı şeyler algılayabilirler. Yani insan zihninden bağımsız olan objektif reel zaman, insanlık var olmadan önce de vardı, yok olduktan sonra da var olacaktır. Ancak yine de bu zaman türü, insan zihni tarafından saat, yıl, gün gibi eşit periyodik devirlere ayrılarak ölçülebilmektedir. Burada belirli bir şimdi, geçmiş ve gelecekte söz edilemez.<sup>127</sup> Çünkü hiçbir şey bir diğerine göre değildir.

<sup>125</sup> İbn Sina, *Tabiyyât I*, s. 152 (194).

<sup>126</sup> Özden, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>127</sup> Aster, *a.g.e.*, s. 73-78.

## 5. An

Geçmiş zamanın sonu ve gelecek zamanın başı olarak şu anki durumu ifade eden ve bu özelliğiyle geçmiş ile geleceğin ortasında bulunan ve zamanın vehimde algılanabilen en küçük miktarı olan an,<sup>128</sup> zamanın bölünemeyen ve kendine özgü en küçük bölümünü ifade etmek için kullanılan bir kelimedir. Noktanın mekânsız bir mekân olması gibi an da zamansız bir zaman durumundadır.<sup>129</sup>

An, felsefede şuurun bir bütün olarak kavradığı zamanın en küçük dilimi, belli ve bölünmez bir noktası; bir zamanı vasıtasız ve aralıksız bir şekilde takip eden bir başka zamandan ayıran süresiz fasıla olarak kabul edilir. Platon ile Aristoteles özellikle şu iki noktada birleşmektedirler: a) An zamanın bir parçası değildir. b) An içinde ne hareket ve ne de sükûn bulunur.<sup>130</sup>

İslâm filozoflarının an konusundaki telâkkileri, günümüzde geçerliliğini kaybeden felekler nazariyesine dayanıyordu.<sup>131</sup> İbn Sina, zamanı, geçmiş gelecek ve şimdi (an) olarak incelemektedir. Çünkü ona göre an, zamanın arazlarından ve ona delalet eden durumlardan biridir. An, geçmiş ve gelecek arasında ortak bir sınır olup bu ikisini ayırır,<sup>132</sup> ancak bu ayrımı sadece zihinde vehim olarak gerçekleştirir.<sup>133</sup> Yani an, geçmiş ve gelecek arasında zamandan vehmedilen bir sınırdır.<sup>134</sup> Dolayısıyla onun varlığı sadece “*vehmin onu uzamın doğrusallığında bitiştirici olarak vehmetmesi şeklinde olur.*” Çünkü an’ın kendisi âyanda bir varlığa sahip değildir. Eğer böyle olsaydı, sürekli ve bitişik olan harekete bağlı olarak kesintisiz bir sürekliliği olan zamanın bu bitişiklik ve sürekliliğinin sonsuz kereler bölünmüş olması gerekirdi.<sup>135</sup>

İbn Sina’ya göre, zaman an’da yoktur. Ancak zamanın an’da olmayan bir varlığa sahip olması da imkânsız değildir. Çünkü tek bir an’da olmayan zamanın varlığı,

<sup>128</sup> Gihamy, *a.g.e.*, “ân”, s. 121; İbn Sina, *Risâle fi’l-Hudûd (Tarifler Üzerine)*, s. 92.

<sup>129</sup> Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, C. I, s. 56.

<sup>130</sup> Uludağ, Süleyman, “An”, *DİA*, C. I, s. 101.

<sup>131</sup> a. mlf., *a.g.m.*, s. 101.

<sup>132</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 172 (221).

<sup>133</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 159,160 (204, 205).

<sup>134</sup> a. mlf., *Risâle fi’l-Hudud (Tarifler Üzerine)*, s. 92.

<sup>135</sup> a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 160 (205-206).

geçmiş ve gelecek olarak var sayılan zaman bölümlerinin, birbirlerine bakan yüzlerini oluşturan iki an arasında “*zamanın kendisi olan bir şeyin bulunması bakımından bir oluş üzerinedir.*”<sup>136</sup> Yani zaman, her an bir başka an üzerinde, anlık varlığa sahip zihinsel bir niteliktedir. Çünkü yukarıda belirttiğimiz şekilde meydana gelmiş bir varlığın zaman içinde olması, ancak zihinde (nefs) ve vehmetmede olacağı İbn Sina tarafından bir ilke olarak kabul edilip doğru bulunmaktadır.

Görüldüğü üzere İbn Sina, zamanın mutlak varlığının olmaması fikri ile zamanın an’da meydana gelmiş bir varlığının bulunmaması fikrinin birbirinden farklı olduğunu göstermiştir.<sup>137</sup> Çünkü, yapısı hareket için olduğundan, zamanın tek bir an’da bir varlığı olmayıp art arda gelen an’larda, sürekli bir oluş tarzında vehimsel bir varlığı vardır.<sup>138</sup> Buna göre zihinde, dolayısıyla nefste meydana gelen zaman ayrıca âyanda bir varlığa sahip değildir. Zira vehmetmek sûretiyle sadece zihinde, zamanın geçmiş ve gelecek olarak her iki yönünün ve ikisi arasında ortada olan an’ın tasavvuru bir arada bulunabilirken, âyanda böyle bir birleştiricinin varlığından söz edilemez. Çünkü an hareket için, varlığı olmayan bir ölçüt durumundadır. Burada zihin, örneğin va’z, öncül vb. şeyleri akledilir durumlar arasındaki ilişkileri bina etmek için kullandığı gibi an’ı da hareketin, dolayısıyla zamanın uçlarının bilfiil beraberce meydana gelmesi için kendisinde vaki kılar.<sup>139</sup>

An’dan meydana gelen her zamanın, zihinde kendisi için var sayılan iki an olan iki sınırı vardır. Bu iki an, zihinde şüphesiz beraber hazır bulunurlar. Çünkü zihin bunları sanki onlar beraberce vuku bulmuşlar gibi algılar. Ancak bazı vakitler zihin onların varlıkta önce ve sonra gelmesinin bilincine varabilir. Bu da aralarındaki mesafenin boyutu nedeniyledir.<sup>140</sup>

İbn Sina’ya göre geçmiş yok oldu, gelecek henüz var olmadı, an ise geçmiş ve geleceği “*kese*n” olmakla var değildir. Ancak ona göre zaman yok da değildir.<sup>141</sup> İbn Sina bu konuda ayrıca şu açıklamaları yapar:

<sup>136</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 167 (214).

<sup>137</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 166 (213).

<sup>138</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 168-169 (215-216).

<sup>139</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 150-151 (192).

<sup>140</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 172-173 (221-222).

<sup>141</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 71-72.

“ ‘An aşama aşama var olmaz ya da yok olmaz.’ Sözüümüz, ‘başlangıç anındaki hâlinin bu olması anlamında bir defada var olur ya da bir defada yok olur’ sözümüzden daha geneldir.”<sup>142</sup> “Sen, hareketli, durağan, oluşan ve bozulan için, içinde hareketli ya da durağan oluşan ya da bozulan oldukları bir ilk anın bulunmadığını ileride öğreneceksin. Çünkü zaman, bilkuvve sonsuza kadar bölünendir.”<sup>143</sup>

Zamanı oluşturan anlardan ilk an’da başlangıçta bir ayrılık ve hareketten söz edilemez. Dolayısıyla onda temas ve hareketin yokluğu bulunur. Çünkü an, geçmiş ve gelecek ile kuşatılmıştır. Geçmiş ve geleceğin birbiriyle birleştiği uçları tek bir varlık olarak mesafe açısından noktaya, zaman açısından ise an’a karşılık gelir. Buna göre geçmiş ve geleceğin arasında bulunan an, her ikisini birleştiren bir karaktere sahiptir.<sup>144</sup> An ve dolayısıyla ona karşılık olarak mesafedeki nokta, aynı zamanda kendilerinden önceyi ve sonrayı sınırlamaları açısından birer son olmalarının yanı sıra, kendileri nedeniyle de birer sondurlar. Yani nokta mesafede ve an zamanda birer yer değiştiren olup, yer değiştirmeleri bakımından kendileri nedeniyle de birer sondurlar.<sup>145</sup>

İbn Sina, an olmaklığı yönüyle an’ın iki defa var olamayacağını söyler ve aynı zamanda ona göre, tıpkı yer değiştirmenin kendisine ârız olduğu bir durum olması bakımından yer değiştirenin, defalarca var olmasının beklenmesi gibi, bir durum için an olan bir şeyin, defalarca var olması umulur. Bu durumda an’ın akışıyla zamanın oluşması gerekir. Yer değiştiren bir şeyin yer sahibi oluşunun, mesafede akışkanlığı devam ettikçe hareketi meydana getirmesi de benzer bir durum olup aynı şekilde, an diye isimlendirdiğimiz anlama sahip oluşu da hareketin önce ve sonra geleninde zamanı sonradan meydana getirir.<sup>146</sup>

Gerçek sayan, şey’e birliği hem ilk olarak veren hem de ona çokluğu ve tekrarlar sayıyı verendir. Dolayısıyla bu nitelikteki an, zamanı sayar, yokluğunda ise zaman sayılmaz.<sup>147</sup> İbn Sina için sayılabilmesi açısından an’a “birlik” daha uygundur. An, noktanın saydığı yönden sayar ve bölünmez. Hareket ise önce ve sonra gelenin mesafe

<sup>142</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 162 (208).

<sup>143</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 161 (207).

<sup>144</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 163 (209).

<sup>145</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 163-164 (210).

<sup>146</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 164 (211).

<sup>147</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 164 (211).

sebebiyle bulunması sebebiyle zamanı sayar. Hareketin ölçüsüyle önce ve sonra gelenin sayısı oluşur. Dolayısıyla hareket, zamanı, zamanın sayısını önce gelen ve sonra gelen olarak var etmesine göre sayar. Zaman ise, hareketi onun sayısının kendisi olması bakımından sayar.<sup>148</sup>

İbn Sina'ya göre zamanda, bir sayısına benzeyen fakat bazı noktalarda ondan farklılık gösteren an'lar vardır. Mekânda nokta ne ise zamanda da an odur.<sup>149</sup> Zamandaki an, sayıdaki bir gibidir. Şeyin türleri, parçaları ve sonları için, “*o, bir şeyde olan şeydir*” denilmesi nedeniyle, geçmiş, gelecek, an, saatler ve seneler için de “*onlar zamandadır*” denilir. Önce gelen ve sonra gelen, tıpkı tek ve çiftin sayıda olması gibi zamanda olur. Saatler ve günler ise, tıpkı iki, üç, dört ve onun sayıda olması gibi zamanda olur.<sup>150</sup>

Sonuç olarak İbn Sina şöyle der:

*“Zaman cevherinde bitişik olduğu için, ona uzun ve kısa denilmesi uygun olur. Önce gelen ve sonra gelene kıyasla açıkladığımız üzere sayı olduğu için az ve çok denmesi de uygun olur. Aynı şekilde harekete özgü olan ise hızlı ve yavaş (özellikleri)dir. (İşte bütün bunlarla) an'ın, eğer bilfiil varlığı varsa bilfiil varlık tarzı üzerine ve bilkuvve varlık tarzı üzerine kesinlikle delil getirmiş olduk.”<sup>151</sup>*

An'ın geçmiş ve gelecek açısından kullanımını ifade ederken İbn Sina, defaten (bir defada), huveza (hemen) ve kabîl (az önce) kelimelerini kullanır.<sup>152</sup> Bu kavramlara ilerde daha geniş bir biçimde temas edilecektir.

<sup>148</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 165 (211-212).

<sup>149</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 163-164 (210).

<sup>150</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 170-171 (219).

<sup>151</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 165 (212).

<sup>152</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 173 (222).

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**İBN SİNA'DA ZAMAN TASAVVURU**

## 1- Zamanın Tanımı ve Mahiyeti

Düşünce tarihi boyunca, bir yaratıcının varlığını kabul etmiş ya da etmemiş, âlem hakkında düşünen pek çok düşünür, zaman kavramı hakkında bir açıklama yapmanın gerekliliğini, ama bununla birlikte böyle bir açıklama güçlüğü her durumda hissetmişlerdir.

Aristoteles'e göre zaman, önce ile sonraya göre devinimin bir sayısıdır.<sup>153</sup> Kindî'ye göre zaman âlemin varoluş süreci olup cisim ve hareketten bağımsız olarak mevcut değildir. Çünkü zaman hareketin sayısıdır.<sup>154</sup> Farabî'ye göre ise zaman, bir şeyin sınırlı bir zamana nispeti olup, *"sınırlı zaman içinde vaki olan bir şeyin birinci ve ikinci olmak üzere iki zamanı vardır. Birinci zaman kendi içinde vaki olan şeyin varlığına tâbi olan, ona uyan ve ondan ayrılmayan zamandır. İkinci sınırlı zaman ise birinciden daha büyüktür ve birinci onun bir parçasıdır. Meselâ, şu senenin şu ayının filan gününün şu altı saatinde bir harp olması gibi. Ona göre bu harbin birinci zamanı şu altı saatte mukayyet olan zamandır. Şu gün, şu ay, şu sene ise o harbin ikinci zamanlarıdır."*<sup>155</sup> Yani birinci zaman, ikinci zamanın bir parçasıdır. Zamanı hareketle bağlantılı olarak inceleyen Farabî'ye göre zaman harekete tâbi ve ârız olan şey demektir.<sup>156</sup>

İbn Sina'ya geldiğimizde ise filozofumuzun zaman konusunu, örnek aldığı Aristoteles ve Farabî'den daha ayrıntılı bir şekilde incelediği görülür. Ona göre zamanın tanımlanabilmesi için öncelikle zaman diye bir şeyin var olup olmadığı sorusunun cevaplanması gerekir. Bu bakımdan zamanı incelemenin yolu, mekânı anlamaktan geçer. Çünkü zaman her hareket için gerekli olan bir durumdur.<sup>157</sup> Ancak hareket zaman değildir. Çünkü hareket için hızlı ve yavaş terimleri kullanılırken, zaman için bu iki terimin kullanılması yanlış olup, ancak kısa ve uzun terimleri kullanılabilir. Hareketin zaman olmamasının ikinci bir nedeni ise, iki zamanın iki hareket gibi bir arada

<sup>153</sup> Aristoteles, *Fizik IV*, 219<sup>a</sup>-219<sup>b</sup>, s. 191 (17).

<sup>154</sup> Kindî, *Kitâb fi'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 15.

<sup>155</sup> Bolay, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, s. 51-52.

<sup>156</sup> Sözen, *a.g.m.*, s. 169.

<sup>157</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 147, 160 (189, 205).

bulunamamasıdır.<sup>158</sup> Aksine iki hareketi de toplayan tek bir vakit olabilirken, iki zamanı tek bir hareket için var sayamayız.<sup>159</sup>

Zamanın var olup olmadığı, eğer varsa ne tür bir varlığının olduğu konusunda pek çok fikir ileri sürüldüğünü söyleyen<sup>160</sup> İbn Sina'ya göre “*zamanın varlığı ve mahiyeti hakkında insanların ihtilaf etme hâlleri tıpkı mekândaki hâl gibidir.*”<sup>161</sup> Bu nedenle, zamanı anlayabilmek için ilk yapılması gereken önce varlık tarzını ve mahiyetini ortaya koymak, sonra da buradan hareketle varlığını tanımlamaktır.<sup>162</sup>

Filozof, zamanın varlık tarzını ortaya koyarken onun olaylardaki öncelikler ve sonralıklar ve bunların zihindeki algılamalarının birbirini sürekli takip etmesiyle devam edegelen bir süreç,<sup>163</sup> diğer bir açıdan, önce gelen ve sonra gelen açısından hareketin miktarı olduğunu söylemektedir.<sup>164</sup> Ancak hareketle birlikte tanımlanabilecek şeylerden olan zaman<sup>165</sup> kavramı dikkatle incelendiğinde görülür ki, insan nefsindeki devamlılık üzere tertiplenmiş hadiselerin peşi sıralığı ve bu peşi sıralı oluşun ayrılmaz bir parçası olan öne alma ve sona bırakma işi, hafıza kuvvetinin de yardımıyla zihinde bir zaman fikri oluşturur. Zihin bu fikri dış âleme de teşmil ederek, onu zarf ve zamanı da mazruf olarak görür. Zaman hakikatini örten örtüyü kaldırmak ise zihin gücünün dışındadır.<sup>166</sup>

Zaman idrak olunduğu hâlde tarifi yapılamaz. Çünkü zaman parçalarının şiraze ve ibrişimi, bizdeki hafıza kuvvetidir.<sup>167</sup> Zaman sınırlandırılıp belli bir kalıba sokulamaz.<sup>168</sup> İnsan, kendisindeki sürekliliği olayların akışından mümtenî bir öncelik ve sonralık fikri ile an'lara bölerek taksim etmiş; mutlak süreklilik için muhtelif tavırların ispatıyla bunlara mazi, hâl ve istikbal demiştir. Hafızanın kaybolduğu farzedilirse bu üç tavır, bir tek tavra dönüşmüş, ezelle ebed birleşmiş olur.

<sup>158</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 152 (194).

<sup>159</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 153 (196).

<sup>160</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 148-151, 160 (189-192, 205-206).

<sup>161</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 147 (189).

<sup>162</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 151-152, 162-163 (194, 209).

<sup>163</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 123; İbn Sina, *Necât II*, s. 74.

<sup>164</sup> İbn Sina, *Risâle fi'l-Hudud (Tarifler Üzerine)*, s. 102.

<sup>165</sup> a. mlf., *Tabiyyât I*, s. 82 (100).

<sup>166</sup> Kâm, *a.g.e.*, s. 138-139.

<sup>167</sup> Sağlam, Bahaeddin, *Yaratıcı Evrim ve Adem Meselesi*, İnsan Yay., İstanbul, 2001, s. 123.

<sup>168</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 119.

Yukarıda da değindiğimiz gibi İbn Sina, zaman kavramının doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle, onun varlık tarzının ve buna bağlı olarak mahiyetinin ortaya konulması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre, ancak bunları yaptıktan sonra zamanın varlığı en iyi şekilde tanımlanabilir.<sup>169</sup>

Bu konuda Aristoteles kimilerinin zamanı, âlemin bütününde var olan bir devinim olarak, kimilerinin ise gök çemberin kendisi olarak düşündüklerini ve bu şekilde “*Zaman bütün âlemin dış çemberidir*” diyenlerin, her şeyin hem zaman içinde hem de âlemin bütününün çemberi içinde olduğunu düşündükleri için böyle söylediklerini ifade etmektedir. Ancak bütün bu tanımların ortak noktasının, zamanın bir devinim, bir değişme olduğunu söyleyen Aristoteles’e göre zaman, ne devinim ve ne de değişmedir.<sup>170</sup>

Aristoteles gibi İbn Sina da zamanı incelerken ilk olarak kendisinden önceki zaman görüşlerini sıralayıp ardından zamanın ne olmadığını ortaya koyduktan sonra onun varlığını ve mahiyetini açıklamaya geçer.

O, zaman hakkında, insanların içine düştükleri ihtilafları dört gruba ayırır. Bunlar;

- a) Zamanın varlığını inkâr edenler,<sup>171</sup>
- b) Zamanın sadece vehimde (zihinde) var olabileceğini, yani zihnî bir varlık olduğunu kabul edenler,<sup>172</sup>
- c) Zamanın tek başına bir varlığa sahip olmayıp herhangi bir yönde oluşmuş durumların, oluşmuş durumlarla olan bir tür bağıntı üzerine bir varlığa sahip olduğunu kabul edenler,<sup>173</sup>
- d) Zamanın, kendi başına gerçek bir varlığa sahip, bizâtihi kâim olan bir cevher olduğunu söyleyenlerdir.<sup>174</sup>

Zamanı genel olarak geçmiş, gelecek ve şimdi (an) olarak üç kısımda inceleyen İbn Sina’ya göre, geçmiş açısından zamanın varlığından söz edilemez. Çünkü o, çoktan

<sup>169</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 151-152 (194).

<sup>170</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 218<sup>b</sup>, s.187 (13-15).

<sup>171</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 148-150 (190-192).

<sup>172</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 150-151 (192).

<sup>173</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 148 (189).

<sup>174</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 151 (193).

yokluk olmuştur. Varlığı ancak zihinde ve hatırlama şeklinde ortaya çıkar. Gelecek ise henüz varlık kazanmamış bir mümkün olma durumudur. Zaman an'da da yoktur. Hatta o iki varlık tarzından (zorunlu-olurlu/geçmiş-gelecek) biri üzere de değildir. Yani zorunlu ve olurlu varlık sınıfına dâhil olmayıp aynı zamanda, zamanın varlığı an'da olmadığı gibi zamanda da kalıcı değildir. Buna göre zamanın varlığı yoktur, denilebilir. Ancak zamanın zamanda kalıcı olamayacağını söyleyen İbn Sina'ya göre zamanın an'da olmayan bir varlığa sahip olması imkânsız değildir. Çünkü tek bir an'da olmayan zamanın varlığı, geçmiş ve gelecek olarak var sayılan zaman bölümlerinin, birbirlerine bakan yüzlerini oluşturan iki an arasında zamanın kendisi olan bir şeyin bulunması bakımından bir oluş üzerinedir.<sup>175</sup> Yani zaman, her an bir başka an üzerinde, anlık varlığa sahip zihinsel bir niteliktedir. Çünkü yukarıda belirttiğimiz şekilde meydana gelmiş bir varlığın zaman içinde olması, ancak zihinde (nefs) ve vehmetmede olacağı, İbn Sina tarafından bir ilke olarak kabul edilip doğru bulunmaktadır.<sup>176</sup>

İbn Sina'nın yukarıdaki görüşleri Aristoteles'le tam bir paralellik arzeder. Çünkü Aristoteles'e göre de zaman, düşünüldüğü anda bir parçasıyla geçmiş olan ve dolayısıyla artık olmayandır; diğer parçasıyla da henüz olmayan ve dolayısıyla yine var olmayandır. Buna göre, zaman yoktur ya da kaygan, ele avuca gelmez bir şeydir, denilebilir.<sup>177</sup> Şimdiki an ise zamanın bir parçası olmayıp, sadece geçmiş ve gelecek arasında bir sınırdır.<sup>178</sup> Ancak an bu şekilde sabit kalmakla, yani sadece öncenin sonu ve sonranın başı olarak var olamaz. Diğer bir ifadeyle, zaman tek bir an'da var olmaz. An'ın ve dolayısıyla zamanın gerçek anlamda var olması, bu öncelik ve sonralıkların art arda gelişiyile gerçekleşir ki, buna hareket denir. Özetlersek, Aristoteles'e göre de zaman hareket sonucu ortaya çıkar.<sup>179</sup> Dolayısıyla yer değiştiren olmazsa hareket, hareket olmazsa an, an olmazsa zaman yoktur.<sup>180</sup>

<sup>175</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 167 (214-215).

<sup>176</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 166 (213).

<sup>177</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 217<sup>b</sup>, s. 183 (11).

<sup>178</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 218<sup>a</sup>, s. 183-185 (11-13).

<sup>179</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 219<sup>a</sup>-219<sup>b</sup>, s. 191 (17).

<sup>180</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 220<sup>a</sup>, s. 195 (19).

Aristoteles'te olduğu gibi Kindî'ye göre de zaman hareketin saydığı (belirlediği) cüzleri sabit olmayan (kararsız) bir süreçtir.<sup>181</sup> Yani zaman, hareketin sayısının oluşturduğu bir süreçtir. Cisim varsa hareket, hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman yoktur.<sup>182</sup> Yukarıdaki bilgiler ışığında görülmektedir ki Aristoteles, Kindî ve İbn Sina'nın görüşleri tam bir uzlaşma içindedir.

Zamanın mutlak varlığının olmaması fikri ile zamanın an'da meydana gelmiş bir varlığının olmaması fikrinin birbirinden farklı olduğunu böylece gösteren İbn Sina'ya göre, zaman hakkında sonuç olarak, mutlak yokluk değil ama mutlak bir varlığının olması mümkündür denilebilir.<sup>183</sup> Çünkü İbn Sina'ya göre, zamanın mutlak bir yokluk olmaması, onun mutlak olarak mevcut olduğunu gösterir ki, bu da zamanın kendisidir.<sup>184</sup> Bunun yanı sıra hem Aristoteles'e hem de İbn Sina'ya göre zamanın tek bir an'da bir varlığı olmayıp art arda gelen anlarda, sürekli bir oluş tarzında vehimsel bir varlığının olması gösteriyor ki, zamanın bu durumu onun ancak hareketle ilgili bulunduğunu ve zamanın yapısının hareket için olduğunu kesin olarak kanıtlamaktadır.<sup>185</sup> Çünkü Ona göre, hareketin, belirli bir hızla içinde/üzerinde belirli bir mesafeyi kat etmesinin mümkün olacağı bir ölçüsü vardır. İşte bu imkânın ölçüsü, zamandır.<sup>186</sup>

Kendi zatı açısından kendisine önce ve sonra ârız olana zaman ismini veren İbn Sina'ya göre zamanın, mesafeyi kat etme imkânının ölçüsü olması, kendi zatı nedeniyledir. Aynı şekilde zaman, oluştuğu anda bozulan bir yapıya sahip olduğu için bizâtihi kâim olan şeylerden olmadığı hâlde yine de oluşan ve bozulan bir karaktere sahip olması nedeniyle varlığı madde ile bağıntılıdır. Ancak maddeyle bağıntılı olma durumu, hareket ve başkalaşma olmaz ise mümkün olmaz. Çünkü bu durumda zamanın meydana gelmesi için gerekli olan önce ve sonra, diğer bir ifadeyle, birbirini takip eden durumlar meydana gelemez. İbn Sina'ya göre zamanın bizâtihi kâim bir varlığının olmayışının nedeni önce ve sonranın beraber olamamalarıdır. Tam tersine, sonra olması

<sup>181</sup> Kindî, *Risâle fî hudûdi 'l-eşyâ ve rusûmihâ* (Tarifler Üzerine), *Felsefî Risâleler*, (trc. Mahmut Kaya) içinde, İz Yay., İstanbul 1994, s. 59.

<sup>182</sup> a. mlf., *Kitâb fî 'l-Felsefeti 'l-ûlâ* (İlk Felsefe Üzerine), s. 15.

<sup>183</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 166 (213).

<sup>184</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 167 (215).

<sup>185</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 219<sup>a</sup>-220<sup>a</sup>, s. 191-195 (17-21); İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 168 (215).

<sup>186</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 166 (214).

bakımından sonra olan şey meydana geldiği anda, önce olması bakımından önce olan şey geçersiz olur. Buna göre zaman, bu art arda gelişlerin, yani yenilenen bir hâlin sürekliliği sonucu var olabilir. Aksi takdirde zaman da olmayacaktır.<sup>187</sup>

İbn Sina, zamanın mahiyetini, “öncesi ve sonrası olan hareketin miktarıdır” şeklinde tarif etmektedir.<sup>188</sup> Buradaki hareket, aralarında belirli bir mesafe bulunan iki noktanın birinden diğerine geçen bir karaktere sahiptir. Bu durum, sabit olmayan, yani akıcı bir karaktere sahip olup sürekli değişen ve yeniden varolan bir imkândır.<sup>189</sup> Diğer bir ifadeyle, zamanın sükûnla bir alâkası yoktur.<sup>190</sup>

Zamanın mahiyetini oluşturan hareket, aralarında mesafe bulunan iki nokta arasında gerçekleşmekte olup, önce ve sonra bu şekilde ortaya çıkar. İbn Sina, bu hareketlerin meydana gelme imkânına ait miktarın varlığını bazı misallerle açıklarken, bu meydana gelme olayı için, cismin, mesafenin ve özellikle hareketin miktarı olmayan belli mesafeler gerektiğini söyler. Ona göre her bir hareket, herhangi bir mesafede belirli bir hıza sahip olup,<sup>191</sup> bu harekete sahip cisimler, mesafenin miktarı açısından değişebilirler ve aynı şekilde bu imkânın miktarı noktasında bir birleşme ortaya koyabilirler. Ancak aslolan ve genelde gözlemlenen durum, hareket eden cisimlerin mesafenin miktarında birleştikleri, imkânın miktarında ise değiştikleridir.<sup>192</sup>

Bu imkânlılığı İbn Sina, aynı yönde hareketlilik içinde olan iki cismi ele alıp bazı çıkarımlar yaparak açıklar. Örneğin, bu cisimlerin hareket ettiği mesafenin başı ve sonuna x ve y diyelim. Filozofumuza göre bu mesafenin başlangıç ve sonu arasında, hareket ve hıza kıyasla sınırlı bir imkânın bulunması zorunludur. Bunu ispat etmek için verdiği örnekte öncelikle, ilgili mesafenin yarısını ele alır. Ona göre bu mesafenin her iki yarısındaki hareketin hızlılık ve yavaşlığı birbirine eşit konuma gelir. Dolayısıyla bu durumda mesafenin bölümlerinden her biri, birbirine eşit olup daha önce var sayılan imkân, yani mesafenin ve aynı hız ve yavaşlığa sahip hareketin yarısına eşit olur. Sonuç

<sup>187</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 159 (203).

<sup>188</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 128.

<sup>189</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 149.

<sup>190</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 138.

<sup>191</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 128.

<sup>192</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 156 (199).

olarak, önce var sayılan imkân bölünür nitelik taşır.<sup>193</sup> İbn Sina böylece x ile y arasında sonlu sınırlı bir imkân, yani oran olduğunun ispatını da yapar.<sup>194</sup>

Kindî de, mekânın ve dolayısıyla zamanın sonlu ve sınırlı olduğunu İbn Sina'ya benzer bir şekilde ispat yoluna gitmiştir. Ancak o, bunu yaparken mekândan değil de zamandan yola çıkmıştır. Zaman sonsuz olarak farz edildiğinde, şu an içinde bulunulan zaman diliminden önceki zaman da sonraki zaman da sonsuza gidiyor olmaktadır. Ancak bu durum iki sonsuz zamanın var olması demek olup, iki sonsuzun bir arada bulunabilmesi ise imkânsızdır. Ayrıca, her iki zaman diliminin birisinin son kısmı, diğerinin ise başlangıcı bilindiği ve belli olduğu için sonsuza doğru uzanan diğer uçlarının da biliniyor olması gerekir. Yani bu uçlar da sonlu olmak durumundadır. Dolayısıyla zaman sonluluğun dilimidir.<sup>195</sup> Kindî'ye göre zaman gibi, zamanın ölçtüğü mesafe de sonludur. Çünkü bir nicelik türü olan ve dolayısıyla bölümlü niteliğe sahip mekânı oluşturan bütün oluş ve bozuluşlar sonlu, sınırlı zaman içinde gerçekleşir.<sup>196</sup> Ona göre zaman ancak bilkuvve sonsuz olabilir.<sup>197</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sina, Kindî ile aynı fikirleri büyük bir benzerlikle paylaşmaktadır. Ona göre, hareketin kendisinde meydana geldiği mekân, diğer bir ifadeyle mesafe, bölünebilen bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla, her bölünen, bir ölçü ya da bir ölçü sahibi olduğuna göre, mesafe gibi hareketin de bir ölçüsü olması gerekir. Bu durumda önce gelen ile sonra gelen arasındaki hareketin ölçüsü ne mesafenin, ne hareketlinin ve ne de hareketin ölçüsü olup bunlardan tamamen farklı bir karaktere sahiptir.<sup>198</sup> Diğer bir ifadeyle bu ölçü, hareketin kendisinin ölçüsü olan sınırlı mesafelerin -ki bunun karşılığı zaman açısından an'dır- ölçüsü olup İbn Sina'ya göre, bu ölçünün (an/zaman) kendi başına kâim olması caiz değildir. Bu yüzden bu ölçü ancak karar kılmamış, yani sabit olmayan bir yapı olan ve bir mekândan diğer bir mekâna ya da bir durumdan diğer bir duruma doğru meydana gelen hareketin ölçüsü

<sup>193</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 155 (198-199).

<sup>194</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 156 (199-200).

<sup>195</sup> Kindî, *Risâle fî vahdâniyyeti'llah ve tenâhî cirmi'l-âlem (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine), Felsefî Risâleler*, (trc. Mahmut Kaya) içinde, İz Yay., İstanbul 1994, s.91; a. mlf., *Kitâb fî'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s.19-20.

<sup>196</sup> a. mlf., *a.g.r.*, s. 19-20, 47.

<sup>197</sup> a. mlf., *Risâle fî vahdâniyyeti'llah ve tenâhî cirmi'l-âlem (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine)*, s. 89.

<sup>198</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 155-156 (199).

olabilir ki, İbn Sina'nın zaman dediği şey de budur. Çünkü ona göre, mesafede meydana gelen önce ve sonra gelme, harekette de meydana gelir. Ancak mesafede önce ve sonra gelen birlikte bulunurlarken harekette böyle bir durum mümkün değildir. Çünkü önce ve sonra gelme hareket açısından ele alındığı zaman, hareket ile sayılmış iki şey olurlar. Dolayısıyla hareket, kendini oluşturan parçalar olan önce gelen ve sonra gelenlerin ardı sıralılığının sonucunda meydana gelir. Hareket, mesafe bakımından önce gelene ve sonra gelene ayrıldığı zaman ise bu şekilde kendisi için öncelik ve sonralık olması bakımından bir sayı ve mesafenin ölçüsüne paralel bir ölçü sahibi olur. İşte zaman, bu sayı veya ölçüdür<sup>199</sup> ve zikredilen başkalaşım imkânını bizâtihi ölçerek ölçen olur. Yani zaman, kendi zatından dolayı zikredilen imkânın ölçüsü olan bir anlamın ismidir.<sup>200</sup> Özetle, filozofumuza göre zaman, mahiyet olarak, hareketin miktarı, diğer bir ifadeyle hareketin niceliğidir.

Zaman, hareketin birimleri olan sınırlı mesafelerin, dolayısıyla hareketin ölçüsüdür ve her hareket zamanla ölçülebilir, ancak bunlardan her hareketin yani hareketi oluşturan her sınırlı mesafenin, kendine has bir zamanının olması gerekmez. Çünkü onlar için bir zaman bulunduğu takdirde hareket, iki an ile birbirinden ayrılmış olur ki, bu imkânsızdır.<sup>201</sup>

Aristoteles, zamanın var olabilmesi için sürekli bir harekete muhtaç olduğunu söyler. Çünkü hareket, ona göre sürekli olan bir mekânda gerçekleşmektedir. Mekânda var olan önce ve sonranın karşılığı olarak zamanda da zorunlu olarak öncelikler ve sonralıklar vardır ve bunların peşi sıralılığı sonucunda zaman oluşur.<sup>202</sup>

Aynı şekilde, İbn Sina'ya göre de zamanın mahiyeti, bir önceliklik ve sonralılığı ihtiva etmektedir ve zaman, bu öncelik–sonralık ilişkisinin ihtiva ettiği olma, oluşma olaylarının ortaya koyduğu hareketin meydana gelmesiyle kendini gösterir. Dolayısıyla zamanın, özü itibarıyla öncelik ve sonralıkla ilgisinin olduğu ortaya çıkar. Böylece zaman kendi özünde önceliğe ve sonralığa ayrılmış olur.<sup>203</sup> Şayet zaman içinde bu ilişki olmazsa zamandan da bahsedilemez. Çünkü zamandaki öncelik ve sonralık, hareket ve

<sup>199</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 156-157 (200).

<sup>200</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 157 (201).

<sup>201</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 168 (215-216).

<sup>202</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 219<sup>a</sup>, s. 189-191 (15-17).

<sup>203</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 158-159 (202-203).

değişimle ilgilidir. Bu ayrılmışlıkta zaman öncelik ve sonralığıyla aynı anda ilişkili değildir. Önce olma bakımından öncelik yok olduktan sonra ancak ve peşi sıra olma bakımından sonralık vücuda gelir. Buna, zamanın oluşumu denmektedir.<sup>204</sup>

Zamanla ilgili ittifak edilen şey, onun geçişli olması, yani durağan olmaması ve böylece bir ardı sıralığa sahip olmasıdır.<sup>205</sup> Zaman, bu ardı sıralıktaki yenileşme ve değişimin de bir sonucu, dolayısıyla ölçüsüdür. Zamanın oluşum sürecinde, onun müstakil bir özünün olmadığını ve sürekli var olup yok olduğunu söyleyen İbn Sina, bu yüzden zamanı “*hâdis fâsıd*” tâbiri ile ifade eder. Çünkü zamanın maddede olması ve maddî olana bağıllığı, hareket aracılığı ile dir.<sup>206</sup> Tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi<sup>207</sup> eğer hareket, dolayısıyla değişme ve değişiklik olmazsa zaman da olmaz.<sup>208</sup>

Hareketle birlikte zaman da ibda’ yoluyla meydana geldiğinden<sup>209</sup> bu mutlak yokluktan varlığa gelmede,<sup>210</sup> var olan âlemdeki köklü ve her hareketin kaynağı olan değişimler, yatışmayan ve kanmayan bir aşk iştiağının sonucudur.<sup>211</sup>

Zamanın, aralarında konumsal hareketin cereyan ettiği bir mesafe bulunan bir durumdan diğerine doğru olan hareketin ölçüsü olduğunu söyleyen İbn Sîna’ya göre, mesafede meydana gelen bir harekette, önce gelen ile sonra gelen bir arada bulunamaz. Çünkü hareket, önce gelen ve sonra gelenden sonradır. Buna göre hareket önceliklerin ve sonralıkların art arda gelmesiyle, bu art arda gelişler meydana geldikten sonra oluşur ve böylece hareketin, mesafede kendisi için öncelik ve sonralık olması bakımından bir sayısı olur. Bunun yanı sıra onun, mesafenin ölçüsüne paralel bir de ölçüsü olur ki zaman, bu sayı veya ölçüdür. Dolayısıyla hareket, zaman bakımından değil de mesafede önce gelene ve sonra gelene ayrıştığında hareketin sayısı zaman olup,<sup>212</sup> harekete bağı bir arazdır ve varlığı peyderpey yenilenerek gerçekleşen sürekli bir niceliktir.<sup>213</sup> İbn Sina’ya göre zaman, niceliktir. Ona göre nicelik, “*kendisinde sayan bir birim olabilecek*

<sup>204</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 126; İbn Sina, *Necât II*, s. 74.

<sup>205</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 159 (203).

<sup>206</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 144.

<sup>207</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 218<sup>b</sup>-219<sup>a</sup>, s. 187-189.

<sup>208</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 159 (204).

<sup>209</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 234-235 (II, 79-81).

<sup>210</sup> a. mlf., *İlâhiyyât II*, s. 266-267 (II, 12).

<sup>211</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 363-364 (II, 114-115).

<sup>212</sup> a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 156-157 (199-200).

<sup>213</sup> a. mlf., *İlâhiyyât I*, s.117, (103).

*bir şeyin bulunması mümkün olandır. Bu şeyin sayan birim olabilirliği, -ister gerçek ister farazi olsun- onda kendisi nedeniyle bulunur.”*<sup>214</sup> şeklinde tarif etmektedir.

Kendi zatı açısından zaman, zatında öncelik ve sonralığa sahip olup kendisinde, önce gelen ile sonra gelen beraber bulunmayan hareketin ölçüsüdür. Öyle ki, bir şeyin bir şeyden önce ve bir şeyin bir şeyden sonra olması, hareketin kendi zatından kaynaklanmaktadır. Bunun nedeni, sadece öncenin geçmiş olan, sonranın da önce ile beraber olmayan olması değil, aksine onların, bu ölçünün bölümlerinden iki bölüm ile birlikte olan varlıklara sahip olmasıdır ki, bu bölümlerden bir parça önce ile örtüştüğünde ona “*o öncedir*”; sonra ile örtüşen parçaya da “*o sonradır*” denilmekte olup, aynı zamanda bunlar başkalaşım ve değişimden uzaktır. İşte İbn Sina’nın, zamanı tarif ederken ifade ettiği imkân ve kendi zatından dolayı sahip olduğu öncelik ve sonralığın bir araya gelemediği hareket budur.<sup>215</sup>

Filozofumuzun yukarıdaki açıklamalarında geçen önce ve sonra olma durumunda, önce ve sonra olan şeylerin özellikleri de konumuz açısından önemlidir. Ona göre, önce ve sonra olan şeylerin oldukları gibi kalmaları mümkün değildir. Çünkü sonra, önce olan olduktan sonra olur. Bu sonralığın meydana gelmesi için ise kendisini sonra yapan öncenin, geçersiz bir duruma gelmesi, yani yerini tamamen sonraya bırakmış olması gerekir. Ancak bu şekilde, sonra, sonralığa sahip olur. Burada, önce ile sonra arasındaki bağıntı, sadece yokluk veya sadece varlık açısından değildir. İbn Sina bu konuyu devamla şöyle açıklar:

*“...Şeyin varlığının, şeyin yokluğuna olan bağıntısı, sonra gelme şeklinde olur; tıpkı bazen önce gelme şeklinde olduğu gibi. Varlık tarafında da bu şekildedir. Dahası o, başka bir durumla birlikte olan yokluğa bağıntıdır. Onunla birlikte olduğunda öncelik bakımından olur, başkası ile birlikte olduğu zaman sonra gelme bakımından olur. Her iki hâlde de yokluk yokluktur, varlık da bunun gibidir. Aynı şekilde onun benzeri de bağıntılı olanla birlikte olur. Çünkü bağıntılı olan da aksine onunla bağıntılıdır ve bu hüküm de onun içindir. İşte bu durum zamanın kendisidir ya da zamana bir bağıntıdır. Eğer zaman olur ise, işte dediğimiz budur. Eğer zamana bir*

<sup>214</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 118, (105).

<sup>215</sup> a. mlf., *Tabiyyât I*, s.157, (201).

*bağıntı olur ise bu durumda da onun önceliği zamandan dolayı olur ve durum, bu öncelik ve sonralığın ilk konuların zaman olmasına döner. Dolayısıyla zamana kendi zâtı nedeniyle önce ve sonra ârız olur. Dahası kendi zâtı nedeniyle kendisine önce ve sonra ârız olana, zaman ismini vermekteyiz. Çünkü onun kendi zâtı nedeniyle söz konusu imkânın ölçüsü olduğunu açıklamıştık.”<sup>216</sup>*

Görüldüğü gibi zaman, art arda gelen önce ve sonralardan, diğer bir ifadeyle, başkalaşmanın sebebi olan oluş ve bozuluşun sürekliliği sonucu ortaya çıkan ve zâtıyla kâim olmayan bir yapıya sahip olup, dolayısıyla maddî bir varlığa sahip değildir. Ancak zaman, hareket aracılığıyla maddede mevcut olduğu için yine de maddeyle bağıntılı bir şeydir.<sup>217</sup>

Zamanın bizâtihi kâim bir varlığının olmadığını söylerken İbn Sina aynı şekilde zamanın, geçmiş ve geleceğin art arda gelişlerindeki sürekliliğin varlığıyla var olduğunu, şimdiki an’da ise sabit bir varlığının olamayacağını söylemektedir. Ancak ona göre zamanın an’da olmayan bir varlığının olması da imkânsız değildir. Aksine onun varlığı, tek bir an üzerinde olmayıp, geçmiş ve geleceğin birbirine bakan her iki yüzünde var saydığımız an arasında, zamanın kendisi olan bir şeyin bulunması bakımından bir oluş üzerinedir.<sup>218</sup> Buna göre zaman mutlak olarak mevcuttur ama o, iki varlık tarzından biri üzere değildir. Yani o, ne tek bir an’da vardır ne de zamanda kalıcıdır. Böylece zamanın ortaya çıkması için hareketin gerekliliği kesin olarak kanıtlanmıştır.<sup>219</sup>

Bu konuyu açıklarken Aristoteles de, an’ı önce ve sonradan soyutladığımızda zamanın varlığından bahsedemeyeceğimizi, çünkü bu durumda hareketin algısının ortadan kalktığını söylemektedir. Buradan hareketle, ona göre zaman, önce ile sonraya göre devinimin sayısıdır<sup>220</sup> ve zamanı öncelik ve sonralığı açısından belirleyen an’dır.<sup>221</sup> Aynı şekilde Kindî’ye göre de zaman kesintisiz (muttasıl) niceliklerdendir. Ancak, geçmiş ve gelecek zaman arasında ortak bir sınır olup, geçmişin sonu ve geleceğin başı

<sup>216</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 158-159 (202-203).

<sup>217</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 159 (203).

<sup>218</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 166-167 (213-214).

<sup>219</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 167 (215).

<sup>220</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 219<sup>a</sup>-219<sup>b</sup>, s. 191 (17).

<sup>221</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 219<sup>b</sup>, s. 193-195 (19).

olan an bulunmaktadır. Öyle ki, an tek başına alındığında bir nokta gibi sürekliliği yoktur. Çünkü an, kendisini düşündüğümüz noktada yok olup gitmektedir. Fakat an'lar kesintisiz olarak bir araya geldiklerinde zamanı meydana getirir.<sup>222</sup>

Bütün bunlara göre zamanın sabit, mutlak ve maddî bir varlığı yoktur, ancak mutlak olarak mevcuttur. Çünkü hareketin ölçüsü ve dolayısıyla sayısı olan zamanın varlığı, kendisini sayan tek yer olan zihinde (nefs) ve vehmetmede ortaya çıkar. Böylece zaman için, “*mutlak anlamda yoktur*” yerine mutlak anlamda yani kat'î olarak bir varlığa sahiptir, denilebilir.<sup>223</sup>

## 2- Zamanın Kısımları

Genel olarak dillerin gramer yapısında ve insanların günlük konuşmalarında zaman üç bölüme ayrılır. Bunlar geçmiş, şimdiki ve gelecek şeklinde adlandırılan zaman dilimleridir.<sup>224</sup> Ancak bu üçlü ayrım, ontoloji ve genel anlamda metafizikte geçmiş ve gelecek şeklinde iki kısımda ele alınmakta, şimdiki zaman ise müstakil bir zaman cüzü kabul edilmemektedir. Bunun yerine ontolojide “*an*” sözü geçer. Ancak bu, tam anlamıyla şimdiki zamanı karşılamaz.<sup>225</sup> Çünkü onun tek başına bir varlığı yoktur.<sup>226</sup>

An'ın özelliklerinden birisi, geçmiş ile geleceğin arasını şimdiki zaman gibi bölmekten ziyade, bunlar arasında bir ulaştırıcı görevi görmesidir. An, aynı zamanda geçmiş ile geleceğin kesiştiği bir noktadır. Yani an, şimdiki zaman gibi bilfiil bir varlığa sahip olmayıp fiilleşmeye yakın bir özellikte, ancak bilkuvv ve mevcut olabilir. Bu ise anın, aynı zamanda vehmî bir nitelik taşıması demektir. Yani zaman, sürekli an'da olarak farz edilir.

Yerkürenin yörüngesindeki hareketini, İbn Sina'nın yukarıda açıkladığımız zaman anlayışına uygulamak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Çünkü

<sup>222</sup> Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s.83.

<sup>223</sup> İbn Sina, *Tabiyyât I*, s. 166-167 (214-215).

<sup>224</sup> Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 69.

<sup>225</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 133.

<sup>226</sup> Gerviyânî, Muhsin, *İslâm Felsefesine Giriş -Bilgi ve Varlık-*, (trc. Hasan Almas), Birey Yay., İstanbul 1998. s. 178.

zamanın aslı, hareketin ölçüsü olmasıdır ve örneğin, herhangi bir cismin bir mekândaki hareketi olmazsa, zamandan söz etmek anlamsız ve onu birimleştirmek imkânsızdır.<sup>227</sup>

Yerküre, yörüngesinde hareket ederken kendi çevresinde de dönmektedir. Bu dönme sonucu her defasında yerkürenin farklı bir noktası da yörünge düzlemine değmektedir. Her bir noktanın bu yörüngeye değışı ise hareketin sayı birimi kabul edilmektedir. Böylece sayılmış olan hareket, bir bakıma zamanın kendisi olmaktadır.<sup>228</sup>

Yerküresinin yörünge düzlemine değip yerinden ayrılmış noktası geçmiş, henüz değecek olan noktası ise gelecektir. O hâlde an, bu geçmiş ve gelecek olan noktalardan birisi mi yoksa onlardan farklı bir şey olabilir mi sorusunu, İbn Sina düşüncesinden hareketle cevaplamaya çalışan Atay, yer küresi üzerinde birisi yörünge düzlemine değmekte, diğeri değecek olan iki nokta ele alırsak, birinciden ikinciye geçerken, üzerinde bulunma ve durma diye bir hareketsizlikten bahsedemeyiz, demektedir. Çünkü bu, olan zamanın da durması demektir. Her bir nokta bıçağın kesmesi gibi bir kesişle yol almaktadır. İşte an, önceki dilimin son tarafındaki kesiti, sonraki dilimin ise ön tarafındaki kesitidir.<sup>229</sup> Bu her iki kesit de önceki ve sonraki parçaların kendilerine ait olduklarından müstakil bir varlıkları da yoktur.<sup>230</sup> Yani bütün hareketlerin kendisinde meydana geldiği an,<sup>231</sup> bölmen olmakla beraber varlık değildir. Bu ise onun zaman olmadığını gösterir. İbn Sina, her iki kesit yüzeyindeki bu iki anı, yakın geçmiş ve yakın gelecek diye isimlendirir.<sup>232</sup> Çünkü an, her iki kesit yüzeyinin, ait olduğu parçalarla ilintisi gibi zamanın her iki parçasıyla da bir ilintiye sahiptir.<sup>233</sup> Canlılarda görülen tüm hayatî faaliyetler bu an'da vuku bulmaktadır.<sup>234</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki zaman, geçmiş ve gelecek şeklinde iki cüze sahiptir. Bu ikisinin arasını ayıran ise müstakil bir varlığa sahip olmayan an'dır. An, zamanın, zaman ise hareketin birimi ve sayısıdır. Hareket ise sürekli bir oluşum içinde olup, insanın onu algılamasıyla zaman şuuru oluşmaktadır. Dolayısıyla zamanın bu iki cüzü

<sup>227</sup> Gerviyânî, *a.g.e.*, s. 70.

<sup>228</sup> İbn Sina, *Tabiyyât I*, s. 163 (210).

<sup>229</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>230</sup> Gerviyânî, *a.g.e.*, s. 178.

<sup>231</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 143.

<sup>232</sup> Gerviyânî, *a.g.e.*, s. 72.

<sup>233</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 133.

<sup>234</sup> Duralı, *a.g.m.*, s. 99.

arasına şimdiki zaman şeklinde üçüncü bir cüz koymak metafizik açısından en azından bugün mümkün gözükmemektedir.<sup>235</sup>

Aristoteles zamanı geçmiş, gelecek ve an olarak üç kısımda inceler.<sup>236</sup> Aynı ayırım Kindî<sup>237</sup> ve İbn Sina'da da vardır. Ancak İbn Sina, zaman hakkındaki her konu gibi, bu konuyu da kendinden önceki filozoflardan daha ayrıntılı olarak ele alıp inceler. Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi,<sup>238</sup> ona göre de zamanın arazları ve kendisine sözcüklerle delâlet edilen durumları vardır. “An” bunlardan biridir. Ondan anlaşılan, geçmiş ve yenin içinde bulunduğu gelecek arasında ortak bir sınır olmasından başka bir şey değildir. Bazen de ondan, ister geçmişin kısımlarında ister gelecekte bulunsun, her ortak ayırım anlaşıldığı gibi bazen de her ne kadar ortaklığa delâlet etmese de zamanın ucu anlaşılır. Dahası, onun vehimde bitişirici değil, ayıran bir uç kılınması uygun olur.<sup>239</sup>

Ayrıca İbn Sina, zamanın geçmiş ve gelecek bölümlerinin belirli kısımlarını ifade eden birtakım zamansal sözcüklerden de bahseder ki bu sözcükler şunlardır:

- a) “Buğte” ve “Bağte” (ansızın): Tek bir an'da değil ama ölçülemeyecek kadar kısa bir zaman diliminde, beklenmedik bir biçimde ortaya çıkan bir durumun, kendi zamanı ile olan bağıntısıdır.<sup>240</sup> Bu sözcüğün benzeri Aristoteles'te de vardır. O, birdenbire sözcüğünü ansızın sözcüğüyle aynı anlamda kullanır ve “*kısalığı yüzünden algılanamayan bir zaman içinde kendinden ortaya çıkmayı gösterir*” şeklinde açıklar.<sup>241</sup>
- b) “Def’aten” (bir defada): Genellikle bir şeyin bir an'da meydana gelmesini gösterir. Bazen de “aşama aşama” sözünün karşılığı olarak kullanılır.
- c) “Huveza” (hemen): Şimdiki an'a en yakın olan, ancak kısalığından dolayı aralarında geçen sürenin ölçüsünün algılanamadığı gelecekteki an'a delâlet

<sup>235</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>236</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 218<sup>a</sup>, s. 183-185 (11).

<sup>237</sup> Kindî, *Kitâb fi'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 19.

<sup>238</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 222<sup>a</sup>, s. 205 (29-31).

<sup>239</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 172 (221).

<sup>240</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s.173 (222).

<sup>241</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 222<sup>b</sup>, s. 209 (31-33).

eder.<sup>242</sup> Aristoteles, bu sözcüğe benzer bir şekilde henüz sözcüğünden bahseder. Ona göre henüz, bölünmez şimdiki ana yakın bir gelecek zaman parçasını gösterir.<sup>243</sup>

- d) “*Kabîl*” (az önce): Şimdiki an’a en yakın olan, ancak kısalığından dolayı aralarında geçen sürenin ölçüsünün algılanamadığı geçmişteki an’a delalet eder.<sup>244</sup> Aynı sözcük Aristoteles tarafından da benzer anlamda zikredildiği gibi filozof, henüz sözcüğünün bu anlamda da kullanıldığını söylemektedir.<sup>245</sup>
- e) “*Gelecekteki Uzak*” (az sonra): Geçmişteki az öncenin gelecekteki karşılığıdır. Buradaki geçmişte ve gelecekte olma hâli, şimdiki an’dan önce ya da sonra olabilir. Mutlak olarak alındığında ise önce gelen, geçmiştir; sonra gelen ise gelecektir.
- f) “*Öncesiz*” (kadîm): Şimdiki zamandan geçmişe doğru uzayıp giden, zamanda mutlak ve gerçek manada öncesiz olan ve zamanı için bir başlangıç bulunmayandır.<sup>246</sup>

Bütün bunlardan başka Aristoteles, bir de “*eskiden*” sözcüğünden bahseder ki bu da ona göre uzak geçmişi göstermektedir.<sup>247</sup>

Yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere an, zamanın bölümlerinin ve zaman hakkında kullanılan diğer sözcüklerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için en iyi şekilde bilinmesi gereken zaman bölümüdür. Bu nedenle, an kavramını daha ayrıntılı olarak inceleyelim.

Aristoteles’e göre an, geçmiş zamanın sonu gelecek zamanın ise başıdır. Bu durumu bir çember örneğiyle anlatmaya çalışan filozofa göre, çemberin, kendi içinde hem içbükey ve hem de dışbükey olduğu gibi an, bir sürenin sonu ve aynı zamanda

<sup>242</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 173 (222).

<sup>243</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 222<sup>b</sup>, s. 209 (31-33).

<sup>244</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 173 (222).

<sup>245</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, , 222<sup>b</sup>, s. 209 (31-33).

<sup>246</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 173 (222).

<sup>247</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, , 222<sup>b</sup>, s. 209 (31-33).

başka bir sürenin başıdır.<sup>248</sup> An, hareketteki öncenin sonu ve sonranın başı olarak kabul edilmezse bu durumda bir hareket olmayacağından zaman da olmamış olur. Biz ise ancak önce ile sonrayı algıladığımızda “*zaman geçti*” deriz. Yani zaman, önce ile sonraya göre hareketin sayısıdır.<sup>249</sup> Zaman, yer değiştirmeyi ölçen sayı iken, an ise yer değiştiren nesne gibi, bir tür sayı birliğidir. Kısacası an, hem zamana süreklilik veren ve hem de böylece zamanın bilinip anlaşılmasını sağlayan şeydir. Diğer bir ifadeyle, an olmazsa zaman, zaman olmazsa da an olmaz.<sup>250</sup>

An zamanın bir parçası değil, ancak bir sınırdır.<sup>251</sup> Bu yüzden an, zaman değil, zamanın bir ilineğidir. Sayı oluşturduğundan ötürü de bir tür sayıdır.<sup>252</sup> An bir sınır olduğu kadar zamanın sürekliliği ve bağlantısıdır. Çünkü an, geçmiş ile gelecek zamanı birbirine bağlamaktadır.<sup>253</sup> Zamanı, öncenin sonu ve sonranın başı olarak ayıran an, bu özelliğiyle hep başka bir şey içinde olduğundan değişik, ama hep an olduğundan dolayı da aynıdır.<sup>254</sup>

Kindî de Aristoteles gibi an'ı, geçmişin sonu ve geleceğin başı olan zamanın ortak bir sınırı olarak tanımlar. Ona göre an, çizgideki bir nokta gibidir ve yine nokta gibi bir sürekliliği yoktur. Böylece an, kendisini düşündüğümüz noktada yok olup gitmektedir. Bu nedenle o, zaman değildir. Zamanı ancak, kesintisiz olarak birbirini izleyen an'lar meydana getirir.<sup>255</sup> Farabî'ye göre de çizgideki nokta gibi olan an, geçmişle gelecek arasında ortak bir sınır olup,<sup>256</sup> zamanın en küçük bölümlerini oluşturmakla da bu bölümlerin sayısıdır.<sup>257</sup> Zamanın meydana gelebilmesi için bu en küçük birim olan anların, bir süreklilikle birbirine bağlı olması gerekmektedir.<sup>258</sup>

İbn Sina'ya göre an kavramı zaman kavramıyla birlikte açıklanabilir. Buna göre an, bitişik olan zamanın vehmedilen ayrımıdır. An sadece vehimde ve uzamın

<sup>248</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 222<sup>b</sup>, s. 207-209 (31).

<sup>249</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 219<sup>a</sup>-219<sup>b</sup>, s. 191 (17).

<sup>250</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 220<sup>a</sup>, s. 195 (19-21).

<sup>251</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 218<sup>a</sup>, s. 183-185 (11-13).

<sup>252</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 219<sup>b</sup> ve 220<sup>a</sup>, s. 191-193, 195-197 (17, 21).

<sup>253</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 222<sup>a</sup>, s. 205 (29-31).

<sup>254</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 219<sup>b</sup> ve 222<sup>a</sup>, s. 193-195, 205 (19, 29-31).

<sup>255</sup> Şulul, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>256</sup> Bolay, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>257</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 37.

<sup>258</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 38.

doğrusallığında bitişirici olarak var olur. Yani an bilfiil mevcut olmayıp, varlığı zamanın varlığına kıyasla ortaya çıkar. Çünkü an bilfiil var olursa zamanın bitişikliği ortadan kalkar ve sonsuz sayıda bitişiriciler ortaya çıkar.<sup>259</sup> Görüldüğü üzere an, ayıran değil bitişiren olup zamana kıyasla bilfiil değil bilkuvve bir yapıya sahiptir. Ancak bu bilkuvve durumu mutlak bir durum değil, fiile yakın olan bir kuvvedir. İbn Sina konuyu devamla şöyle açıklar:

*“Onun için önce olan bir sonra olduğu ve ‘an’ ayıran değil bitişiren olduğuna göre, zamanın kendisine kıyasla bilfiil mevcut olan bir ‘an’ı olmaz; aksine bilkuvve olur. Bununla, fiile yakın olan kuvveti kastediyorum ki, bu da zamanın, kendisinde ya bir var sayanın varsayımı ile ya da tıpkı doğmanın ya da batmanın ya da benzer şeylerin ilkesi gibi hareketin bölünmeyen ortak bir sınıra varmasıyla, sürekli olarak kendinde bir an varsayımına hazır olmasıdır. Bu da gerçekte, bizzat zamanın özünde bir ayırımın ihdas edilmesi değildir. Aksine tıpkı diğer ölçülerde görelilik ayırımlarının sonradan ortaya çıkması gibi, onun hareketlere göreliliğinde olur. Yine tıpkı cismin bir parçasının diğer parçalarından paralellik, teğet ya da var sayanın varsayımı ile, kendisinde bilfiil bir ayırım meydana gelmeyip aksine başkasına kıyasla onda bir ayırım meydana gelerek ayrışması gibi. Bu ‘an’ bu bağintıda meydana geldiği zaman, onun yokluğu ancak kendisinden sonraki tüm zamanlarda olabilir. Onun, ya ardından gelen anda ya da ardından gelmeyen anda bozulacağına dair ileri sürülen düşünce; onun, toplamında yok olan zamanın ucunda bozulan başlangıcı olmaksızın bir anda başlangıcı olan bir bozulmasının olduğunu ilke olarak kabul ettikten sonra söz konusu olabilir. Zira bozuluştan, şeyin varlığından sonra yok olmasından başka bir şey anlaşılmaz. Onun bu bağlamdaki varlığı, içinde olduğu zamanın ucunun yok olmasıdır. Sanki sen şöyle der gibisin; ‘o, içinde yok olduğu zamanın ucunda mevcuttur.’”<sup>260</sup>*

Buna göre diyebiliriz ki, an’ın varlığı ile yokluğu arasında tek bir ayırım vardır, o da an’ın varlığıdır.<sup>261</sup> Ancak an, bir süre aynı şekilde kalamaz, dolayısıyla değişmeden var olamaz. Yani o, var oluyorken aynı zamanda yok olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bir an var oluyorken ama henüz tam olarak var olmamışken, kendinden önceki an’ı, arada

<sup>259</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 160 (205); a. mlf., *Risâle fi’l-Hudud (Tarifler Üzerine)*, s. 92.

<sup>260</sup> a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 161, (206-207).

<sup>261</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 161 (207).

bir sürenin geçmesine gerek kalmadan, eşzamanlı olarak yok etmektedir. Böylece an, geçmiş ve gelecekle tamamen kuşatılmış olmaktadır.<sup>262</sup>

İbn Sina'ya göre an'ı başka şekilde de izah edebiliriz ki buna göre hareketli, mekân üzerinde herhangi bir nokta, dolayısıyla bu noktalardan müteşekkil herhangi bir çizgi üzerinde vehmen var sayılabilir. Öyle ki bu çizgi içinde çizginin faili olmayan, aksine aynı şekilde bitişirici olan vehmedilmiş noktalar var sayılır. İşte hareketlinin hareketi gerektiren hâli, bitişme bakımından akışıyla etkin olan bölünmez bir uç olur ve mesafe bakımından bir nokta ile örtüşür, zaman bakımından ise “an” ile örtüşür. Yani mekânda bulunan çizgi üzerindeki her bir noktaya karşılık zamandan bir an sürekli olarak bulunur ve her bir nokta mesafede bir sınır oluşturur. Bunların ise her biri sonlu olup, sanki hareketli, mesafedeki başlangıçtan vardığı yere uzanan bir şey gibidir. Zira yer değiştiren olması bakımından o, başlangıçtan sona doğru uzanan bir şeydir ve anla bitişik olarak mevcut olan zatı, bu sınıra doğru yer değiştirmiş olması bakımından kendi zatı nedeniyle bir sınır ve sondur. İşte çizgideki, dolayısıyla mekândaki sınırı oluşturan noktanın kendisiyle örtüştüğü an da böylece zamanın sınırını oluşturur.<sup>263</sup>

An, zamanla sınırlandığında ya da zamanın sınırı var sayıldığı durumda an olur, ancak bu hâliyle kalıcı bir varlığa sahip değildir.<sup>264</sup> Bu, tıpkı yer değiştirenin yer değiştirmesi sebebiyle iki kere var olma imkânına sahip olması gibidir. Çünkü yer değiştirenin bir nokta üzerindeki varlığı, o yer değiştirdiğinde âdeta yok olur ve bu yeni noktada yeni bir varlığa bürünür. İşte aynı durum an için de geçerlidir. Yani an, iki ayrı noktada iki kere var olmaz.<sup>265</sup> İbn Sina, an'ın var olma ve zamanı oluşturma tarzını şu şekilde açıklamaya devam eder:

*“Tıpkı onun (noktanın) yer sahibi oluşunun, mesafede akışkanlığı devam ettikçe hareketi meydana getirmesi gibi, aynı şekilde an diye isimlendirdiğimiz anlama sahip oluşu da hareketin önce geleninde ve sonra geleninde zamanı sonradan meydana*

<sup>262</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 162-163 (208-209).

<sup>263</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 163 (210); a. mlf., *Tabiyyât I*, s.217-218; a. mlf., *Kitabu's-Şifâ, Fizik II*, (düzenleme ve trc. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı), Litera Yay., İstanbul 2005, s. 56. (Bu eserin bundan sonra Türkçe tercümesine yapılan atıflarda parantez içinde cild ve sayfa numarası verilecektir.)

<sup>264</sup> a. mlf., *Tabiyyât I*, s. 164 (210).

<sup>265</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s.164 (211).

*getirir. Bu şeyin önce gelen ve sonra gelenle bağıntısı onun an oluşudur ki bu da kendinde zamanı yapan şeydir. Ondaki sınırlar an olarak alındığında meydana gelmesi bakımından zaman sayılır ve buna binaen de sayılı önce ve sonra gelmeler meydana çıkar. Tıpkı iki görelilikle iki çizgi arasında ortak olan her nokta olması bakımından noktanın çizgiyi sayması gibi. Gerçek sayan, şeye birliği ilk veren ve ona çokluğu ve tekrarla sayıyı verendir. Dolayısıyla bu nitelikteki an, zamanı sayar. Zira an olmaz ise zaman sayılmaz. Önce gelen ve sonra gelen ikinci yönden yani onun parçası olması bakımından zaman sayılır ve onun iki parçası anın varlığı ile meydana gelir. Çünkü önce gelen ve sonra gelen zamanın parçalarıdır. Onun her parçasının özelliği tıpkı çizginin parçaları gibi bölünmesidir. Buna göre, an'a birlik daha uygundur ve birliği de saymak uygundur. An, noktanın saydığı yönden sayar ve bölünmez.”<sup>266</sup>*

Görüldüğü üzere Aristoteles, Kindî ve İbn Sina, an'ın, geçmiş ve geleceğin birbirine bakan her iki yüzünde, onları sınırlayan ve aynı zamanda onları birleştiren bir karaktere sahip olduğunda hemfikirdirler. Aynı zamanda her üç filozofa göre an, çizgideki noktaya karşılık gelmekte ve zamanı oluşturması için kesintisiz bir sürekliliğe sahip olması gerekmektedir. Ayrıca an'ın hareket olmadan ve hareket etmeden var olamayacağı, hareketli olduğunda ise şeklen mutlak bir varlığa sahip olmayıp ancak zihnî bir nitelik olarak karşımıza çıktığı her üç filozof tarafından da kabul edilmektedir.

### 3- Zamanın Ezelîliği

Ezelî olan şey, kendisinden önce yokluk geçmemiş olandır.<sup>267</sup> Diğer bir ifadeyle, zihnen başlangıcı tasavvur edilemeyen ve geçmişte sonsuz olarak varlığı devam eden şeye ezelî denir.<sup>268</sup> Platon hariç bütün ilkçağ filozoflarına göre zaman ezelîdir.<sup>269</sup> Platon'da zaman, âlemin ortaya çıkmasıyla birlikte ve âlemi idealara daha da benzetmek için ölmezliğin bir taklidi olarak ortaya çıkmıştır.<sup>270</sup> Ancak onda ideaların ezelîliği

<sup>266</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 164-165 (211).

<sup>267</sup> Cürçânî, *a.g.e.*, “ezelî”, s. 16 (17). Ezelîlik açısından varlık üç kısımdır: a) Ezelî ve ebedî olan (Tanrı), b) Ezelî olup ebedî olmayan (âlem) c) Ezelî olmayıp ebedî olan (Ahiret). Bkz. a. mlf., *a.g.e.*, s. 16-17 (17).

<sup>268</sup> Kılavuz, Ahmet Saim, “Ezel”, *DİA*, C. XII, s. 49.

<sup>269</sup> Sözen, a.g.m., s. 178.

<sup>270</sup> Platon, *Timaios*, 37<sup>c</sup>-37<sup>e</sup>, s. 40-41.

açıkken zamanın ezeliliği çok açık değildir.<sup>271</sup> Öğrencisi Aristoteles'e göre ise cismin kapladığı uzam olan âlemin dışında boşluk ve zaman olmadığı<sup>272</sup> ve de cisim,<sup>273</sup> dolayısıyla âlem sonsuz olmadığına göre,<sup>274</sup> zaman da başlangıcı itibariyle sonludur.<sup>275</sup> Benzer bir biçimde Kindî de nicelik ve niteliğe sahip cismin, dolayısıyla âlemin terkip olduğu ve terkibi oluşturan her bir parçanın birbirini sınırladığı için ezelî olmadığını, aynı sebepten, bir nicelik türü olan zamanın da ezelî olamayacağını söyler.<sup>276</sup> Bu sebeple ona göre âlem yaratılmıştır.<sup>277</sup> Ona göre zaman ancak bilkuvve ezelî olabilir, ancak bilfiil sonsuz değildir.<sup>278</sup>

Bütün bunlardan tamamen farklı olarak İbn Sina, hareketin sayımı olan, hareketi sayan zihnin varlığıyla var olan zamanın ezelî olduğunu söyler. Ona göre, zaman hâdis olursa bir başlangıç noktasının olması gerekir. Böyle bir noktanın da bir öncesi ve bir de sonrası olması gerekir ki, buna göre zamanı başlatan noktadan önce, kendisi de zaman kavramına giren bir öncelik olmalıdır. Yani zaman için İbn Sina, ya varlığı yokluğu ile beraberdir ya da yokluğu varlığından öncedir, şıklarından ilkinin doğru olduğunu kabul eder.<sup>279</sup> Çünkü zamanın kendisinden önce varlığının bulunmadığı bir öncelik varsa bu özünün mahiyetidir, yani zamandır. Veya başkasının mahiyetidir, bu ise mahiyeti olduğu şeyin zamanıdır. Bunun yanı sıra varlığın çıktığı noktadan önceki öncelik yoksa, bu olmayan öncelik zamanın varlığıyla var olmuş olur.<sup>280</sup> Dolayısıyla zamanın öncesi ve sonrası yoktur.<sup>281</sup>

Filozofumuza göre, zaman ancak bir başka zamana kıyaslanınca anlaşılabilir.<sup>282</sup> Çünkü zaman izâfe hâlinindedir. Bu sebeple zamana bir başlangıç düşünemeyiz. Bu ise zamanın ezelî olması demektir, ancak mutlak manada bir ezeliliği İbn Sina kabul

<sup>271</sup> Platon, *Phaidon*, (trc. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir), MEB Yay., İstanbul 1997, 78<sup>d</sup>, s. 48-49.

<sup>272</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, (trc. Saffet Babür), Dost Kitabevi Yay., Ankara 1997, s. 73.

<sup>273</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s.31, 33.

<sup>274</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 35.

<sup>275</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 209.

<sup>276</sup> Kindî, *Kitâb fî'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 13-19.

<sup>277</sup> a. mlf., *Risâle fî vahdâniyyeti'llah ve tenâhî cirmi'l-âlem (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine)*, s. 91.

<sup>278</sup> a. mlf., *Risâle fî Mâiyeti mâ lâ Yumkinu en Yekûne lâ Nihâyete leh ve mel'lezi Yukâlu lâ Nihâyete Leh (Sonsuzluk Üzerine)*, s. 85.

<sup>279</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 80.

<sup>280</sup> a. mlf. *a.g.e.*, s. 81.

<sup>281</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 136.

<sup>282</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 76.

etmemektedir. İşte bu noktada Farabî ve İbn Sina kendi felsefî sistemlerini kurmuşlardır. İbn Sina'ya göre zamanı yaratan Tanrı, zat ve mahiyet bakımından zamandan öncedir.<sup>283</sup> Tanrı'nın âleme göre zamansal bir önceliği olmadığından,<sup>284</sup> bu yönüyle zamana ayrı bir başlangıç düşünülemez. Çünkü bir başlangıç ancak varlık yönünden mümkündür.<sup>285</sup>

*“İbn Sina'nın bu konudaki birkaç delili şunlardır:*

*a)Var oluş dayanağı bakımından zamandan önce bulunan vardır.*

*b)Nedenlik prensiplerine göre zamandan önce bulunan vardır.*

*c)Zorunluluk ve olurluluk yoluyla zamandan önce başka bir şey vardır.*

*d)İlk Var'ın (Tanrı) fülen zamanla olan münasebetine göre zamandan önce başka bir şey vardır.”<sup>286</sup>*

İbn Sina'ya göre, birçok yerde de ifade ettiği şekliyle zaman izafidir. Sayan olmayınca zaman da olmaz. Bu ise zamanın zihinde varolabildiği, dolayısıyla ezeliğinin, izâfe edildiği varlıkların ezeliği olmaksızın kendi kendisiyle ispatlanamayacağı demektir. Bu sebeple o, zamanın ezeliğini yine zamana dayanarak açıklamaya çalışır.<sup>287</sup>

#### 4- Zamanın Sürekliliği

Zamanın geçmiş ve gelecek şeklinde iki parçasının kendisine verdiği sürekli bir var olup yok olma özelliğinin yanında bir de süresi, başka bir ifadeyle, kesintisiz denilebilecek bir uzamla uzaması vardır. Zamanın süresini anlatabilmek çok zordur. Bunun sebebi, biri var olurken diğeri yok olan zamanın iki cüzü arasındaki ilişkinin süre olarak nitelendirilmesinde görülen güçluktur. Çünkü zamanın yok olan ve ardından varlığa gelerek onun yerini alan bu iki parçası arasında ikisi de aynı şey olduğundan bir

<sup>283</sup> Taylan, *a.g.e.*, s. 209.

<sup>284</sup> Albayrak, Mevlüt, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi Yay., Isparta 2001, s. 219.

<sup>285</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>286</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 81-83.

<sup>287</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 76.

özdeşlikten bahsedilemez. İkisinin aynı olması ise onların bir olduğu demektir ki, bu ise özdeşlik ilkesine aykırı bir durumdur.

An, zamanın hissedilebilen ve ölçülebilen en küçük birimidir. Ancak fizikî âlemdeki olaylar bu tek bir an'dan daha kısa bir zamanda, yani zaman dışı oluş-yok oluşlar şeklinde devam etmektedir. Dolayısıyla bu durum, bir zamansızlık fikrini ortaya çıkarır.<sup>288</sup>

İbn Sina'ya göre, varlığı hareketin varlığına zorunlu olarak bağlı olan ve onun ölçüsü olan zaman, mesafe dolayısıyla hareket bitişik olduğu için bunlara paralel olarak bitişik bir yapıya sahiptir. Buradaki hareket, üzerinde sürekliliğin mümkün olduğu ve bilfiil uçlarla sınırlanmayacak olan bir harekettir.<sup>289</sup> Yani zamanın var olabilmesi için kesintisiz bir sürekliliğe sahip bir yenilenme hâline sahip olması gerekir.<sup>290</sup> Çünkü zaman sürekli niceliklerden olup, varlığı peyderpey yenilenen şeydir.<sup>291</sup>

Zamanın kesintisiz bir sürekliliğe sahip olması, onun bitişik olması demek olup bu bitişikliğin yakın nedeni, tek başına mesafenin bitişmesi değil, hareketin mesafeyle bitişmesidir. Çünkü mesafenin tek başına bitişmesi, mevcut bir hareket var olmadığı müddetçe zamanın bitişmesini gerektirmez.<sup>292</sup> Dolayısıyla zamanın nedeni, zorunlu olarak hareketin aracılığıyla mesafenin bitişmesidir. Bu mesafenin bitişmesi olayında durağanlığın bulunmaması şartı da vardır. Böylece zamanın bitişmesinin nedeni, harekete göreli olan mesafenin bitişmesinden başka bir şey değildir. Ortada bir durağanlık olduğu zaman bu durum ortaya çıkmaz. Zaman, kendisine özel bitişmenin ârız olduğu bir şey değildir. Aksine o, bu bitişmenin kendisidir. Sonuç olarak, hareket için olması bakımından mesafenin bitişmesi, zamanın zatının bitişik olma nedeni değil, bizâtihi bitişik ya da bitişme olan zamanın zatının varlık nedenidir. Kısacası, zaman

<sup>288</sup> Yakıt, İsmail, *Kur'an'ı Anlamak*, Ötüken Yay., İstanbul 2003, s. 195. İsmail Yakıt, bu konuyu şu örneklerle açıklar:

“Zira fizik bilgilerimizde olduğu gibi, insan gözü alternatif bir şehir cereyanıyla yanan lambayı devamlı yanıyor görmektedir. Hâlbuki o saniyede elli defa yanıp sönmektedir. Gözümüz saniyede 20 alternatifi algılayabildiği hâlde onun üstündekileri devamlı görmektedir. Aynen onun gibi her an (sayısızca diyelim) var olup yok olmakta olan cisimleri devamlı görmektedir.” Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak*, s. 195.

<sup>289</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 159, 168 (204, 216); a. mlf., *İlâhiyyât I*, s. 117 (103).

<sup>290</sup> a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 159 (203).

<sup>291</sup> a. mlf., *İlâhiyyât I*, s. 118 (105).

<sup>292</sup> a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 169 (217).

harekete ârız olan bir nitelik taşımaktadır. Bunun yanı sıra zaman, hareketin ne cinsi ne faslı ne de sebeplerinden bir sebep olup, aksine bütünü ölçüsünde ona devamlı gereken bir durumdur.<sup>293</sup>

Aristoteles’e göre de zaman süreklilik arz eden bir yapıya sahiptir. Çünkü zamanın ölçtüğü hareket ve hareketin kendisinde meydana geldiği mekân da sürekli. Bu durumu açıklarken Aristoteles, konuya, mekândaki önce ve sonrayı inceleyerek başlar. Ona göre, harekette, mekândaki önce ve sonra ile orantılı olarak bir önce ve sonra bulunur. Zamanın varlığı harekete ve dolayısıyla mekâna bağlı olduğu için zamanda da önce ile ve sonra vardır. Öyle ki, mekândaki öncelik ve sonralıklar arasında bir süreklilik mevcut olduğundan, aynı süreklilik zamanda da mevcuttur.<sup>294</sup>

İbn Sina için de tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi, zamanın varlığının sebebi olan hareketin bitişikliği kendinden kaynaklanmaz. Aksine bu durum mesafedeki bitişikliğin sonucudur. Mesafenin sahip olduğu bu bitişiklik, hareketteki önce gelme ve sonra gelmelerin varlık sebebi olup bunlar, zamanı oluşturan sayının varlığının sebebidir. Dolayısıyla hareket hem mesafe ve hem de zaman yönünden bitişiktir, fakat zatı bakımından ise ne bitişiklik ve ne de ölçmeyle bir ilgisi olup yalnızca bilkuvve olanın yetkinliği olarak karşımıza çıkar. Her iki durum da hareketin mahiyetine dâhil değildir ve harekete ârız olan bir karaktere sahiptir. Kısacası, hareket için bitişme, ancak ve sadece bir mesafe ya da zamana doğru yöneldiğimizde ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle, hareketin ölçülmesine ihtiyaç duyduğumuz her zaman zorunlu olarak bir mesafe ya da zamanı zikretmeye ihtiyaç duyarız.<sup>295</sup>

## 5- Zamanda Görelilik

Zaman fizikte saltık ve görelî olarak iki şekilde ele alınır. Saltık, gerçek ya da matematiksel zaman, Newton tarafından özdeksel şeylerin hız ya da yavaşlıklarından etkilenmeden değişmez bir oranda akıyor olarak tasarlanan zamandır. Ayrıca süre olarak da adlandırılır. Görelî zaman ise görünürde ve sıradan bir zaman olup, cisimlerin

<sup>293</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 169-170 (218-219).

<sup>294</sup> Aristoteles, *Fizik IV*, 219<sup>a</sup>, s. 189-191 (15-17).

<sup>295</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 169 (217).

devinimi tarafından günler aylar ve yıllar yoluyla hesaplanan bir süredir. Bu zaman ölçüleri günümüz gökbilimi açısından mutlak bir geçerliliğe sahip değildir. Hepsi geçici ölçme birimleri olup görünürdeki zaman, ortalama güneş zamanı denilen daha biçimde bir ölçeğe indirgenmiştir.<sup>296</sup>

Maxwell'e göre hem zamana hem de mekâna ilişkin bütün bilgimiz özsel olarak görelidir. Bir zaman bölümünü diğerinden ayırt etmek için onlarda yer alan ayrı olaylar dışında hiçbir şeyin olmaması gibi, bir uzay parçasını diğerinden ayırt etmek için de onun özdeksel cisimlerin yeri ile ilişkisi dışında hiçbir şey yoktur. Bir olayın zamanını bir başka olaya gönderme yapmadan, ya da bir cismin yerini bir başka cisme göndermede bulunmadan betimleyemeyiz.<sup>297</sup>

Konu âlemin yaratılışı açısından ele alındığı ve uzayda zamanın izafiliği gerçeğinden hareketle düşüncemiz sonsuza götürüldüğü takdirde, bu sonsuzluk düşüncesi bizi “*Mutlak ve Zamansız Varlık*” fikrine ulaştırır. Öyle ki, başlangıcı ve sonu olmayan, mazi ve istikbali hâl'de gören varlık, bu özelliğiyle uzaya ait bütün zamanlardan bağımsız olmaktadır. Onun dışındaki bütün izafi varlıklar ise zamana bağlıdır. Sonsuzluk sıfatının varlığı, bu sığata sahip bir varlığın da var olmasını gerektirir. Dolayısıyla sonsuzluk sıfatına sahip sonsuz, zamandan bağımsız ve mutlak bir varlık vardır. O, tektir, iki sonsuz birlikte var olamaz. Çünkü sonsuz iki tane olarak kabul edilirse, bunlar bir noktada birbirine sınır olup diğerini sınırlayacak, dolayısıyla her ikisi de bir yönden sonlu olacaktır. Bir yönden sonlu olan ise sonsuz olamaz.<sup>298</sup>

Bu Varlık, mutlak, sonsuz ve bir olması açısından zamandan bağımsız olup sonsuz perspektiften bütün zamanlar ona göre hâl olmaktadır. Kur'an'da da mutlaklık, sonsuzluk ve zamandan bağımsızlık Tanrı'nın sıfatlarıdır. Kur'an'da, “*Evvel O'dur, Âhir O. Zahir O'dur, Batın O! O her şeyi hakkıyla bilir.*”<sup>299</sup> denilmektedir. Buna göre Tanrı İlk olduğu kadar Son'dur ve onun indinde sadece kâinatın başlangıcı ve sonu değil, ahretteki merhalelerin sonu da bir ve aynı noktada olup hâl yani şimdiki

<sup>296</sup> Maxwell, James Clerk, *Özdek ve Devim (Matter and Motion)*, (trc. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1996, s. 19.

<sup>297</sup> a. mlf., a.g.e., s. 19.

<sup>298</sup> Yakıt, a.g.e., s. 187.

<sup>299</sup> Hadid 57/3. Ayrıca “*Kur'an'da saatten asırlara kadar -fizikî, psikolojik ve izafî vs.- zamanlar mevcuttur.*” Yakıt, a.g.e., s. 189.

zamandır. Dolayısıyla diğer varlıkların başlangıç ve sonları onun yanında bu hâl içindedir.<sup>300</sup>

Görelilik, düşünce tarihinde pek çok filozof ve bilim adamını az ya da çok meşgul etmiş bir kavramdır. İzâfet kelimesiyle de ifade edilen görelilik, iki şeyden birinin diğerine göre anlaşılabilirdiği bir hâldir.<sup>301</sup>

Aristoteles'e göre zamana hızlı, yavaş denmez ama sayı olduğundan çok, az, sürekli olduğundan ise uzun, kısa denir.<sup>302</sup> Buna göre onun, zamana hızlı ve yavaş denmediği sözünden hareketle, zamanda bir göreliliğin varlığını kabul etmediği düşünülebilir. Ancak durum tam olarak bu şekilde değildir. Ona göre zaman ile hareket arasında bir görelilik ilişkisi vardır. Yani zaman, zamanın miktarı harekete göre bilinebilir. Çünkü filozofa göre, zaman bir hareket ve değişme değildir,<sup>303</sup> ancak zaman değişmeden de bağımsız düşünülemez. Bunu desteklemek için verdiği bir örnekte, Sardanya'da uyuyup kalan kahramanların uyanınca uyudukları süreyi aradan atıp, uyandıkları anla uyumadan hemen önceki anı birleştirip tek yaptıklarını anlatır. Çünkü söz konusu kahramanlar için uyudukları süre içinde değişik bir şey olmadığından bu zaman dilimi onlar için âdeta yok ve geçmemiş konumundadır. Buradan hareketle Aristoteles, ancak bir değişme duyumsadığımız ve belirlediğimiz durumlarda zamanın fark edildiğini, dolayısıyla zamanın devinim ve değişmeden bağımsız kalamayacağını söyler.<sup>304</sup>

Kindî'de ise görelilik, her birinin varlığı diğeri ile anlaşılan iki şey arasındaki ilişki olarak tanımlanmakta<sup>305</sup> ve genel olarak iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, bir durumdaki herhangi bir özelliğin başka durumlar karşısında farklı farklı nitelenebileceğidir.<sup>306</sup> Kindî'de rölativitenin ikinci anlamı ise bir şeyin varlığının diğer bir şeyin varlığına bağlı olması anlamındadır. Çünkü ona göre el-izâfe (nisbet) kelimesi,

<sup>300</sup> Yakıt, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>301</sup> Cürcânî, *a.g.e.*, "izâfet", s. 28-29 (24).

<sup>302</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 220<sup>a</sup>-220<sup>b</sup>, s. 197 (23).

<sup>303</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 218<sup>b</sup>, s. 187 (13-15).

<sup>304</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 218<sup>b</sup>-219<sup>a</sup>, s. 187-189 (15).

<sup>305</sup> Kindî, *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ (Taripler Üzerine)*, s. 60.

<sup>306</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Ülken Yay., İstanbul 1998, s. 50.

her birinin varlığı diğeriyle anlaşılan iki şey arasındaki ilişki anlamındadır.<sup>307</sup> Zaman, cisim ve hareket birbirinden bağımsız olarak mevcut değildir. Her biri, bir diğerinden önce gelemez.<sup>308</sup>

Farabî'ye göre zamanın birinci anlamı, olayın içinde gerçekleştiği süredir. Zamanın ikinci anlamı ise, olayın içinde gerçekleştiği sürenin başka bir süreye kıyasla, yani ona göre olan ifadesidir ki bu durum, Farabî'de çok fazla geliştirilmemiş de olsa bir zaman göreliliğinin mevcut olduğunu gösterir.<sup>309</sup> Çünkü Farabî'ye göre görelilik, yani izâfet, iki şey arasındaki bir nispet olup, o nispetten dolayı o iki şeyden her biri bir diğerine göredir, denilir. Yani birbirine konu olabilen bu iki şeye muzaf ve mütezaf denir.<sup>310</sup> Birbirine muzaf olan her iki terimin birer mahiyeti olması gerekir. Çünkü her birinin mahiyeti, diğerinin mahiyetine kıyasla söylenir. Ancak bu iki terim yalnız mahiyetleri ile alındıklarında izâfet niteliğini yitirirler.<sup>311</sup> Aynı zamanda Farabî'ye göre görelî, bütün varlığı başka şeylere bağlı olana denmektedir.<sup>312</sup>

İbn Sina ise Aristoteles, Kindî ve Farabî'nin görüşlerini birleştirdiği gibi, zamandaki görelilik durumunu daha ayrıntılı olarak inceleme yoluna gitmiştir. Ona göre görelilik, kendi başına tasavvur edilen bir şey olmayıp, sürekli olarak bir şeyin bir şeye nispet edilmesi yoluyla düşünülür. Dolayısıyla bütün görelilikler ârızdır ve buna göre, göreliliğin ilk olarak iliştiği şey cevherdir.<sup>313</sup> Filozofumuza göre bir kısım göreliler ise nitelikte olup, bunların bir kısmı aynı bir kısmı ise farklıdır. Aynı olana benzer olanlar; farklı olana da, harekette hızlı ve yavaş olanlar, tartıda ağır ve hafif olanlar, seslerde ise bas ve tiz örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde bunların tamamında da bir görelilikle beraber başka bir görelilik birlikte bulunabilir. Örneğin, mekânda yüksek ve alçak, aynı anda zamandaki önce ve sonra ile eşzamanlı olarak birlikte bulunabilir. İbn Sina'ya göre

<sup>307</sup> Kindî, *a.g.r.*, s. 60.

<sup>308</sup> a. mlf., *Kitâb fî'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 17; a. mlf., *Risâle fî Mâiyeti mâ lâ Yumkinu en Yekûne lâ Nihâyete leh ve mel'lezi Yukâlu lâ Nihâyete Leh (Sonsuzluk Üzerine), Felsefî Risâleler*, (trc. Mahmut Kaya) içinde, İz Yay., İstanbul 1994, s. 84.

<sup>309</sup> Bolay, *Farabî ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, s. 52, 56.

<sup>310</sup> Farabî, *el-Mantık*, vr. 13<sup>a</sup>, dan naklen, Bolay, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>311</sup> Bolay, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>312</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 46.

<sup>313</sup> İbn Sina, *İlâhiyyât I*, s. 152 (137).

göreliler denklik, fazlalık ve eksiklikle olanlar, etki ve edilgiyle olanlar, güçten kaynaklananlar ve benzerlikle olanlar şeklinde bir tasnife tâbi tutulabilir.<sup>314</sup>

Göreliliği mutlak ve zihnî görelilik olmak üzere ikiye ayıran İbn Sina için mutlak, yani gerçek anlamda görelî, mahiyeti başkasına kıyasla söylenen şeydir. Dış dünyada mahiyeti başkasına kıyasla söylenen her şey, görelî kapsamına girer. Âyanda bu sığata sahip pek çok şey olduğundan, ona göre görelî dış dünyada mevcuttur.<sup>315</sup> Dolayısıyla görelilik dış dünyada mevcuttur. Fakat görelinin, âyanda, ancak düşünöldüğü zaman bu sığata sahip bir araz olarak mevcut olması gerekir. Bu ise görelinin, kendi başına mevcut ve iki şey arasını birleştiren tek bir şey olmasını gerektirmez. Filozofumuza göre, kıyas şeklinde olan ve “-e göre” şeklinde yapılan izâfet ise akılda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu aklî görelilikledir. Âyandaki görelilik ise açıkladığımız şeydir, yani tasavvur edildiği zaman mahiyetinin kıyasla düşünölmesidir. Onun akılda olması ise başkasına kıyasla düşünölmesidir. Şu hâlde onun hem varlıkta bir hükmü vardır ve hem de görelilik olması bakımından değil ama akılda olması bakımından akılda bir hükmü söz konusudur. Akılda, aklın kendilerinden aldığı bir özellik sebebiyle oluşturduğu zihnî göreliliklerin olması mümkündür. O hâlde görelî dış dünyada vardır ve onun varlığı, âyanda sonsuza dek uzanacak şekilde bir göreliliğin diğerine göre olmasını gerektirmez. Bundan da görelî olduğu düşünölen her şeyin, âyanda bir göreliliğe sahip olması gerekli olmaz.<sup>316</sup>

İbn Sina’ya göre, zamanda mevcut olan önceliklerin ve sonralıkların her biri, diğeri ile varlık kazanan iki görelidirler. Yani bir şey kendi bakımından önce değildir ancak beraberinde mevcut olan bir şeyle önce olur. Önce ve sonranın bu türü ise, zihinde her iki taraf için de mevcuttur. Çünkü öncenin ve sonranın sûreti zihinde hazır edildiğinde nefis, kendisinde iki mevcut arasında gerçekleşmiş bulunan bu mukayeseyi düşünür. Zira iki mevcut arasındaki bu mukayese akıldadır. Diğeri bir ifadeyle, görelilerin göreliliği yalnızca akıldadır ve bunların, bu öncelik ve sonralık olması bakımından varlıkta mevcut bir anlamı yoktur. Aksine bu öncelik ve sonralık, gerçekte

<sup>314</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 153 (138).

<sup>315</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 157 (141-142).

<sup>316</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 159 (143-144).

aklî anlamlardan, aklın var saydığı ilişkilerden ve akıl şeyler arasında kıyaslama yaptığında ve onlara işaret ettiğinde şeyler için meydana gelen itibarlardan biridir.<sup>317</sup>

Zaman, kendisinden önce gelenin sonra gelenle beraber bulunmadığı şeyin yani hareketin ölçüsüdür, diyen İbn Sina'ya göre, “*zikredilen bu ölçü, kendi zatından dolayı önce ve sonra göreliliğini kabul eden şeyin aynıyla kendisidir. Çünkü zamanın kendi zatından dolayı bu görelilik ona gerekmede ve diğer şeyler ise zaman sebebiyle gerekmektedir.*”<sup>318</sup> Buradaki görelilikten kasıt, bir önceye göre sonra olanın, kendinden sonra gelene göre önce olması anlamındadır.<sup>319</sup>

## 6- Zaman-Durağanlık İlişkisi

Durağan (sakin) kavramı, zamanda hareket eden, hareket etme özelliği bulunan şeydeki hareketin yokluğu demektir.<sup>320</sup> Yerini değiştirmeyen, hareketsiz, sabit anlamına gelen durağan kavramı, aynı zamanda etkin olmayan, gelişmemiş anlamına da gelir.<sup>321</sup> Hareket açısından durağanlığı tanımlamaya çalışırsak şöyle diyebiliriz: Hareket, ikinin iki an'da ve iki mekânda oluşmasıyken durağanlık ise ikinin iki an'da ancak bir mekânda oluşmasıdır.<sup>322</sup> Aristoteles'e göre zaman sadece fark edilebilen bir harekete bağlı olarak ortaya çıkmaz. Bir kişi karanlıkta ve hiçbir şekilde bedensel bir etkilenime uğramadığında bile o kişinin ruhunda bir devinim olmakta ve bir zamanın geçtiği hissedilmektedir.<sup>323</sup> Yani ona göre zaman, sadece devinimin değil, ilineksel anlamda durağanlığın da ölçüsüdür. Çünkü devinebildiği hâlde nesne devinimden yoksun olabilir.<sup>324</sup> Kaldı ki, zamanın ölçtüğü tüm nesneler ya durma ya da hareket hâlinde.<sup>325</sup> Dolayısıyla sükûn da zamandadır.<sup>326</sup>

<sup>317</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 159-160 (144).

<sup>318</sup> a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 157 (201).

<sup>319</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 158 (202).

<sup>320</sup> Gihamy, *a.g.e.*, “sâkin”, s. 335; İbn Sina, *Risâle fi'l-Hudûd (Tarifler Üzerine)*, s. 95.

<sup>321</sup> *Türkçe Sözlük*, C. I, s. 642.

<sup>322</sup> Cürçânî, *a.g.e.*, “hareket”, s. 88 (85).

<sup>323</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 219<sup>a</sup>, s. 189 (15).

<sup>324</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 221<sup>b</sup>, s. 203 (27).

<sup>325</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 221<sup>b</sup>, s. 205 (29).

<sup>326</sup> Dağ, *a.g.m.*, s. 110.

Zaman hareket ve mekân, biri olmadan ötekilerin var olamadığı bir üçlüdür<sup>327</sup> diyen Kindî'ye göre de bunların gerçekleştiği tabiat, hareketin olduğu gibi aynı zamanda sükûnun da ölçüsüdür.<sup>328</sup> Buradan anlaşıldığı kadarıyla Kindî'nin bahsettiği bu sükûn, cisimdeki hareketin bir süreliğine duraksadığı zamanları ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere hem Aristoteles ve hem de Kindî'ye göre zaman, durağanlığın da ölçüsüdür. Ancak bu durağanlık mutlak anlamda bir hareketsizlik olmayıp, cisimdeki hareketli olma hâlinin bir süreliğine etkin olmaması anlamındadır. İbn Sina da durağanlığı aynı doğrultuda ancak daha geniş bir şekilde ele almaktadır.

İbn Sina'ya göre hareket ve durağanlık, doğal durumların genel arazlarından olup, onlardan daha genel olanı yoktur.<sup>329</sup> Hareketin her cinsinin ise karşılığı olan bir durağanlık da mevcuttur.<sup>330</sup> Durağanlık hareketin yokluğu demektir. Bu yüzden durağanlığı tanımlamak için hareketin tanımından yola çıkmamız gerekir.<sup>331</sup>

Hareket-durağanlık ilişkisi konusunu açıklarken İbn Sina, doğa bilimcilerinin yaygın bir görüşünden de bahseder. Onlara göre durağanlıkla hareket arasında bir karşılıklık mevcut olup bu hâl zıtlık karşılıklığı değil, yoksunluğun sahiplik ile karşılıklığı tarzında bir durumdur. Yani İbn Sina'ya göre cisim, hareketlilik özelliğine sahip bulunup, ancak hareketten yoksun olduğu zaman, ona durağan denir. Hareket özelliğinin olması demek ise, hareketin ilgili olduğu şeyin var olmasıdır ki, bu da örneğin, onun mekânda ve zamanda olmasıdır. Yine onun için aynı mekânda (belli) bir zamanda meydana geliş olduğu takdirde “o, *durağandır*” denilir. Kısacası İbn Sina, durağan olan için iki anlam olduğunu söyler. Birincisi, cismin hareket etme özelliği olduğu hâlde hareketten yoksun olması, diğeri ise, onun için belli bir zaman mevcut olan bir yer olmasıdır. Eğer durağanlık, bunlardan birinci anlamda ise ve hareketin yokluğu ona gerekli olursa, durağan, hareketin yokluğu olmuş olur. İkinci anlamda olup, birincisi ona gerekli olur ise bu durumda durağan yokluğa dair bir durum olmamış olur.<sup>332</sup>

<sup>327</sup> Kindî, *Kitâb fi'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 17

<sup>328</sup> a. mlf., *Risâle fi hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ (Tarifler Üzerine)*, s. 58.

<sup>329</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 81 (99).

<sup>330</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 289 (II, 148).

<sup>331</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 81 (99).

<sup>332</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 108 (135-136).

İbn Sina'ya göre durağanlığın tanımı yapıldığı zaman, bu tanıma zorunlu olarak zaman ya da zamanla ilgili bir şey de dâhil olur. Zaman hareket ile tanımlandığına göre, bu durumda durağanlık da hareketle tanımlanır.<sup>333</sup> *“Durağanlık, ya ezeli, sürekli sabit olarak vehmedilir ya da ona önce gelme ve sonra gelmenin arazi bakımından ilişkisi yönünden vehmedilir ki, bu, birbirine başa baş gelen iki hareketin sebebiyledir. Çünkü durağanlık, hareketin, hareket etme özelliği olanda yokluğu olup hareketin mutlak yokluğu değildir. İki hareket arasında kendisi için bir şekilde önce gelme ve sonra gelmenin bulunduğu böyle bir durağanlığın bulunması uzak görülmez. Bu da zamana arazi bakımından en çok dâhil olan durağanlık yönüdür.”*<sup>334</sup>

Durağanlığı önce ve sonra gelmenin bir süreliğine ortadan kalkması olduğunu söyleyen İbn Sina'ya göre, aynı zamanda boşlukta bir hareket ve durağanlığın olması mümkün değildir ve de her mekânda bir hareket ve durağanlık bulunur.<sup>335</sup>

## 7- Varlık Türleri Açısından Zaman

Felsefe tarihinde varlıklar genel olarak, yaratan-yaratılan, ezeli-ezeli olmayan gibi tasniflere tâbi tutulmuşlardır. Bu durum ilk olarak Platon'da ezeli (idealar)-ezeli olmayan şeklinde karşımıza çıkar.<sup>336</sup> Benzeri bir tasnif bazı farklılıklarla beraber Aristoteles'te de bulunmaktadır.<sup>337</sup> Kindî'de ise yaratan-yaratılan şeklinde ifade edilen bu tasnif,<sup>338</sup> zaman meselesini de ilişkililik anlamında içerir. Çünkü her üç filozofa göre ezeli ya da yaratan varlık zaman dışı olup, sadece ezeli olmayan ya da yaratılan varlık zamana tâbidir. Ancak yine her üç filozof da varlık-zaman ilişkisinde bundan öte bir ayrıma gitmezler.

Zikredilen konudaki ilk ayırım İbn Sina'da karşımıza çıkar. O varlıkları ilk olarak Vâcibu'l-Vücûd ve mümkünü'l-vücûd olarak ikiye ayırır. Mümkün varlıkları da kendi arasında, gerçek mümkün (ayaltı varlıklar) ve zatiyla mümkün ancak başkasıyla zorunlu

<sup>333</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 110 (137).

<sup>334</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 171 (219).

<sup>335</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 127 (161).

<sup>336</sup> Platon, *Timaios*, 28<sup>b</sup>-29<sup>b</sup>, s. 28-29.

<sup>337</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1071<sup>b</sup>, s. 498-499.

<sup>338</sup> Kindî, *Risâle fî vahdâniyyeti'llah ve tenâhi cirmi'l-âlem (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine)*, s. 91.

(ayüstü varlıklar) olmak üzere ikiye ayırır. Böylece mevcut varlıkları genel olarak Vâcibu'l-Vücûd bizâtihi, Vâcibu'l-Vücûd bigayrihi ve mümkünü'l-vücûd bizâtihi olmak üzere tasnif eden<sup>339</sup> İbn Sina'ya göre, her bir varlık türüne karşılık gelen bir zaman türü vardır.

Zaman kavramı yukarıda görüldüğü üzere sadece mümkün varlıklar için geçerlidir. Çünkü zaman hareketin, dolayısıyla önceliklerin ve sonralıkların ölçüsü olup, öncelik ve sonralığı içeren harekete sahip varlıklar ise mümkün varlıklardır.<sup>340</sup> Bu varlıklar zaman içinde olup tamamen zaman tarafından kuşatılmışlardır. Çünkü sahip oldukları her türlü hareket zaman tarafından ölçülmek sûretiyle kapsamaktadır.

Dehr kavramı ise filozofumuza göre, sabit olanın sabit olmayana kıyası gibi olup varlık açısından ise zamanda olmayıp zamanla beraber var olan şeyin içinde bulunduğu zaman türüdür. Bu tür varlıklarda zat ve cevher olmaları bakımından önce ve sonra vardır ancak bunlar bu yönleriyle zamanla birlikte olsalar da, her açıdan önce ve sonra gelmeye tâbi olmadıklarından tamamen zaman içinde değildirler. Bu duruma İbn Sina, âlemin hardal tanesi ile beraber bulunup da onun içinde olmaması örneğini verir.<sup>341</sup> Bir başka ifadeyle dehr, devamlının devamlı olmayana mukayesesidir. Çünkü hareket eden bir varlık, bunu zaman içinde gerçekleştirir. Bu yolla varlık, her an duruşunu değiştirdiği için bir öncelik-sonralık ilişkisine sahip olmaktadır ve bu yönüyle zaman içindedir. Ancak hareket hâlindeki varlığın özü, içinde olduğu hareketlilik sebebiyle değişikliğe uğramayacağından bu yönüyle de zamanın dışındadır. Yani zaman içinde bulunmayan, ancak ondan ayrı da düşünülemeyen süreye<sup>342</sup> dehr denir. Dehrin belirli bir önü ve sonu yoktur. Kısacası dehr, değişenin değişmeyene veya değişmeyeninin değişene oranıdır.<sup>343</sup> Ona göre dehrin zâtı sermeddendir.<sup>344</sup>

Sermed ise dehri aşkın bir anlama sahiptir. Bir değişmeye maruz kalmayan, zaman içinde olmayan, dolayısıyla öncelik-sonralık ilişkisi içermeyen tözlerin birbirleriyle

<sup>339</sup> İbn Sina, *İlâhiyyât I*, s. 37-42 (35-40); a. mlf., *Necât II*, s. 77-78. Ayrıca bkz. Gihamy, *a.g.e.*, “Vâcibu'l-Vücûd bizâtihi”, “Vâcibu'l-Vücûd bigayrihi”, s. 970.

<sup>340</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 158-159 (202-203); Râzî, *a.g.e.*, s. 128.

<sup>341</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 171 (220).

<sup>342</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>343</sup> Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 79.

<sup>344</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 145.

ilişkisi ve ilgilerinden meydana gelir. Zamanla ifade edilemediği gibi zamanı aşkın bir özellik de arzeder.<sup>345</sup> Soyut zaman veya ezel adlarıyla da ifade edilir.<sup>346</sup> Sermed, bir diğer ifadeyle değişmeyenin değişmeyene oranı demektir. Peş peşe vakitleri kıyaslanmaksızın mutlak olarak başkalaşmanın olumsuzlanması anlamına varlığın her sürekliliği sermedir (ezelî ve ebedî var oluş).<sup>347</sup>

İbn Sina, bunlardan başka bir de müddet adını verdiği başka bir zaman türünden bahseder. Ona göre süre anlamının içinde varlığın hareketlilik-hareketsizliği veya devamlılığı ile sayılamayan bir anlam daha vardır. O, müddeti, bir kısım, bir miktar zaman anlamında kullanır. Bu ise sürenin ikiye bölünmesi demektir. Müddet, sahip olduğu önü ve sonu bellilik içinde an kadar kısa değil ancak saat, yıl gibi birçok an'ları içinde barındıran zamanın tümüne denir.<sup>348</sup>

Görüldüğü üzere zaman, dehr ve sermedin başlangıçlarından önce zaman mefhumundan söz edilemez. Her üç kavram da zaman itibariyle kadîmdir. Zaman ve dehr, zatları itibariyle hâdistirler. Ancak Vâcib-bizâtihi ezelî olduğundan dehr ve zamandan münezzehtir. O, sermedî varlıktır.<sup>349</sup>

## 8- Zaman-Varlık İlişkisi

Türkçedeki varlık kelimesinin Arapça'da karşılığı vücud ve mevcud kelimeleridir.<sup>350</sup> Varlık, şey ve zorunlu kavramları gibi, neftse anlamı apriori olarak ortaya çıkan bir kavramdır.<sup>351</sup> Varlık, zihinde ilk olarak, aracısız olarak beliren ve diğer bütün kavramları içinde barındıran bir ilk kavram, tasavvur edilmede bir, şey vb. gibi eşyanın en önceliklisi ve genel olanlarından.<sup>352</sup> Varlık gibi zorunluluk (vücûb) ve olabilirlik (imkân) da en genel kavramlardandır. Her üç kavram da zihinde apaçık yer

<sup>345</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 145.

<sup>346</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>347</sup> İbn Sina, *Tabiyyât I*, s. 171-172 (220).

<sup>348</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>349</sup> Özden, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>350</sup> Karlığa, Bekir, "Vücud", *İA*, C. XIII, s.323.

<sup>351</sup> İbn Sina, *İlâhiyyât I*, s. 29 (27).

<sup>352</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 30 (28).

etmiş kavramlardır.<sup>353</sup> Varlıklar öz (zât) itibariyle zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılırlar. Mümkün varlık yok sayıldığı takdirde bu imkânsız bir durum değildir. Buna göre mümkün varlığın varlığı bir sebebe dayanmaktadır. Yine, mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğu gibi, devir (totoloji) şeklinde de sonsuza değin uzanmaları imkânsızdır. Buna göre mümkün varlıklar zorunlu bir varlık olan İlk Varlık'ta son bulurlar. İlk olduğu ve bir sebebe ihtiyaç duymadığı için Zorunlu Varlık'ın eksiksiz ve mükemmel olması gerekir.<sup>354</sup>

İbn Sina'nın İlk (Fail) İlke de dediği Zorunlu Varlık'ın bir olması gerekir. Öyle ki o, diğer bütün illetlerin ilkesi ve illeti olmakla mutlak bir karaktere sahiptir.<sup>355</sup> Dolayısıyla onun dışındaki her şeyin zatı mutlak yoklukta (leys) olup, madde ve sûretinin bulunması, bir şeyin tek başına var olması için yeterli değildir. Madde ve sûret bir şeyin var olması için yeter sebep ve güce sahip olmadıklarına göre yokluk ve imkândaki bu şeye varlık ve zorunluluk başkasından gelir. Kısacası, zatı gereği Bir ve mevcut olandan başka her şey, varlığını başkasından alır ve onunla mevcut olur (eys). Bu şekilde var olabilen varlıklar, var olduktan sonra tek başına yine var olmaya devam edemezler. Var eden ilişkisini kestiği anda varlıkları son bulur. Dolayısıyla İlk İlke'nin şey'e varlık verme şekli, var eden açısından, yokluğun mümkün olduğu bir var etme değil aksine şey'de yokluğu mutlak olarak engelleyen bir var etmedir. İbda' adı verilen bu var olma durumunda, İlk İlke'yle var edilenler arasında sadece zat bakımından bir öncelik-sonralık ilişkisi bulunur.<sup>356</sup>

İbn Sina, bu durumu, el ve eldeki anahtar arasındaki hareket ilişkisi örneğiyle açıklar. Burada her ikisinin hareketi zaman bakımından beraberdır. Ancak zihin, zorunlu olarak aralarında bir öncelik-sonralık ilişkisi farz eder. Çünkü birinci hareketin varlığının sebebi ikinci hareket değilken ikinci hareketin varlık sebebi birinci harekettir. Dolayısıyla, birinci, varlık bakımından ikinciden önce gelir. Her iki hareket zaman bakımından beraber olduğu için de sebep ve sebeplinin birlikte bulunduğu sonucu

<sup>353</sup> Farabî, *Uyûnu'l-Mesâil (Felsefenin Temel Meseleleri)*, Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 117.

<sup>354</sup> a. mlf., *a.g.r.*, s. 118.

<sup>355</sup> İbn Sina, *İlâhiyyât II*, s. 342 (85-86).

<sup>356</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 266-267, 342-343 (12, 86-87).

ortaya çıkar.<sup>357</sup> Ona göre, elin hareketi şeklindeki illet ortadan kalktığı anda anahtarın hareketi şeklindeki malûl de zorunlu olarak ortadan kalkar. Her iki ortadan kalkma, zaman bakımından beraberdır. İletin ortadan kalkması malûlün ortadan kalkmasından zat bakımından öncedir. Malûlün ortadan kalkması ise illetin ortadan kalkmasına sebep olmaz yani bu durum zorunlu değildir.<sup>358</sup>

Sonuç olarak İbn Sina'ya göre;

- İlk İlet, mümkün varlıklardan zaman bakımından değil, zat bakımından öncedir.<sup>359</sup>
- İlet ile malûlün birlikte bulunmaları gerekir.<sup>360</sup>

İbn Sina'ya göre malûllerin illetleri her yönden sonludur. Çünkü örneğin bir malûlün, onun illetinin ve onun illetinin de bir illetinin olduğunu farz edelim. Bu silsilenin sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Dolayısıyla illetin illeti, diğer ikisinin de mutlak illeti olmak zorundadır. Buradaki her üç varlık bir diğerinden farklı özelliğe sahiptir. Malûl hiçbir şeyin illeti değilken illetin illeti hepsinin illetidir. Ortada olan ise bir tarafın illeti diğer tarafın ise malûlüdür. Bu orta varlık ne kadar çoğaltılırsa çoğaltılsın durum değişmez.<sup>361</sup> Sonuç olarak mutlak anlamda bir ilk sebebin varlığı ortaya çıkar.<sup>362</sup>

İbn Sina'ya göre, İlk İlke ile malûl arasında hiçbir şekilde zamansal bir öne geçme mümkün değildir.<sup>363</sup> Çünkü neden var olduğu zaman nedenlinin var olması, neden yoksa nedenlinin var olmaması zorunludur. Dolayısıyla bu durum zaman açısından ele alındığı takdirde, neden ebedî ise nedenli de ebedî, neden belirli bir vakitte meydana

<sup>357</sup> İbn Sina, *İlâhiyyât I*, s. 164 (147); a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 329 (II, 203); a. mlf., *İşârât III*, s. 84-90 (138).

<sup>358</sup> a. mlf., *el-İşârât ve 't-Tenbihât*, C. II, (tahkik: Süleyman Dünya), (Nasîruddin Tûsî şerhi ile birlikte), Dâru'l-Maârif, Kahire 1992, s. 239-240 (90).

<sup>359</sup> a. mlf., *İşârât III*, s. 84-90 (138).

<sup>360</sup> a. mlf., *İlâhiyyât II*, s. 264, 265 (9, 10). "Bazen nedenle nedenli arasında alet, madde ya da zaman gibi bazı araçlar da bulunabilir. Marangozun keser ya da ağaca ihtiyacı olması ya da deri tabaklayanın yaz mevsimine ihtiyaç duyması gibi." Bkz. a. mlf., *İşârât III*, s. 90-91 (138).

<sup>361</sup> a. mlf., *İlâhiyyât II*, s. 327-328, 331 (70-71, 74); a. mlf., *İşârât III*, s. 26-27 (129); a. mlf., *Necât II*, s. 100.

<sup>362</sup> a. mlf., *İlâhiyyât II*, s. 329 (72).

<sup>363</sup> a. mlf., *İşârât III*, s.205 (155); a. mlf., *Necât II*, s. 113-114.

gelmişse (hâdis) nedenli de hâdistir.<sup>364</sup> Zorunlu varlık ezeli ve âlemin de İlk İlet'i olduğuna göre âlem de zaman bakımından ezeli olup, sadece zat bakımından ondan hemen sonradır. Yani aralarında zamansız bir öncelik-sonralık ilişkisi mevcuttur. Öncelik-sonralık ilişkisinin zamansız bir durum arz etmesi nedensellik ve nedenlilik bakımından olduğu zamandır. Eğer önce ve sonra olan arasında bir illiyet ilişkisi yoksa aralarındaki öncelik-sonralık ilişkisi, zaman bakımındandır.<sup>365</sup>

İbn Sina'ya göre bir şey başka bir şeyin illeti olabilmesi, o şeyin onunla birlikte bulunmasına bağlıdır.<sup>366</sup> İletinin varlığıyla var olması zorunlu olan her malûl, illetinin varlığından, zorunlu olarak çıkar. Aralarında zat bakımından öncelik-sonralık ilişkisi bulunan İlk illet ile mümkün varlıkların her ikisi de zaman, dehr ya da başka bir şeyde birliktedirler.<sup>367</sup>

İbn Sina hudûsu zamanda ve zamanda olmayan şeklinde iki kısma ayırmıştır. O, bir imkânın zaman bakımından sonra mümkün olmasına hudûs-i zamanî demektedir. İbda' ile eşanlamlı kullandığı hudûs-i zatî ise zatında zaman itibariyle bir başlangıç bulunmaksızın var olma durumudur.<sup>368</sup> Hudûs-i zamanî ise halk (yaratma) ile eş anlamlı olup İbn Sina ibda' şeklindeki yaratmayı akıllara, halk'ı tabii varlıklara tahsis etmektedir.<sup>369</sup>

## 9- Zaman-Hareket İlişkisi

İbn Sina'ya göre zaman hareketin ortaya çıkmasıyla birlikte ortaya çıkar.<sup>370</sup> Varlık ise zamansız sûret kazanmaz.<sup>371</sup> Dolayısıyla zaman, varlığın ortaya çıkmasıyla eşzamanlı olarak var olmaya başlar.<sup>372</sup>

Zaman ve hareket, genelde sanıldığı gibi insanların ölçmesiyle var olabilen bir yapıya sahip değildir. Aksine her ikisi de geçmişte özne ötesi, duyum-algı-ötesi olarak,

<sup>364</sup> a. mlf., *İşârât III*, s.93-94 (139).

<sup>365</sup> İbn Sina, *İşârât III*, s. 207 (156).

<sup>366</sup> a. mlf., *İlâhiyyât I*, s. 165 (147).

<sup>367</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 167 (149).

<sup>368</sup> a. mlf., *Risâle fil Hudud*, s. 102; a. mlf., *İşarat III*, s. 95.

<sup>369</sup> a. mlf., *Risâle-i Neyrûziyye*, s. 137, 139; Özden, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>370</sup> İbn Sina, *Risâle fî Ecrâmi'l-Ulûviyye (Ulvi Varlıklar Hakkında)*, s. 44.

<sup>371</sup> a. mlf., *a.g.r.*, s. 43.

<sup>372</sup> a. mlf., *Necât II*, s. 91.

âlemde özne ortaya çıkmadan da vardı.<sup>373</sup> Bu yüzden zaman, duyum-algı-ötesi maddede içkin hareketlerin tümü ortadan kalkarsa ancak biter. “*Zamanın kısa tarihi*” sözü, zamanı görünür yani algılanabilen ya da birtakım delillerle kendisi hakkında akıl yürütülebilen âlemle sınırlar. Ancak zaman görünür âlemden önce de duyum-algı ötesi maddede içkin olarak hareketle birlikte vardır.<sup>374</sup>

Duyum-algı ötesi maddede içkin olarak var olduğunu söylediğimiz hareket var olmasına rağmen düzensiz olsa zamandan yine söz edilemez. Zaman ancak düzenin olduğu yerde var olur. Duyum-algı ötesi maddede hareket ve zamanın olması, görünür âlemin başlaması için zorunlu bir koşuldur ve bu zaman, görünür âlemin öznesinde dolayısıyla zihinde, dış dünyadaki her türlü değişimin sürekli karşılığını bulmasıyla devam ettiğine göre, zaman, hiçbir koşulda görünür âlemle başlamamıştır. Öyleyse duyum-algı ötesi madde ve yasaları olmaksızın, görünür âlemde, bu âlemle sınırlı, bağımsız zorunlu yasalardan söz etme ve bu yasaları ortaya koyma imkânı yoktur. Hatta duyum-algı ötesi madde ve yasaları olmaksızın, görünür âlemin var olabilme olanağı yoktur.<sup>375</sup> Kısacası zaman âlemde, hem de duyum-algı ötesi olgularda, sabit periyotlar hâlinde gizlidir.<sup>376</sup>

Zaman ile hareket arasındaki ilişkiyi Platon, Demiourgos’un, idealarla maddî âlem arasında ortada bir yerde bulunup ikisini birbirine bağlayarak idealar âleminin kalıplarına göre bu maddeden bütün âlemin yapısını çattığını ve kendi hareketiyle âlemi hareket ettirdiğini söyleyerek açıklamaya başlar.<sup>377</sup> Âlemdeki hareketin ortaya çıkmasından hemen sonra Demiourgos, âlemi idealara daha da benzetmek ve ölümsüzlüğe yaklaştırmak için ölmezliğin değişik bir taklidini yapmayı düşünmüş ve göğü kurarken bir yandan da hareketsiz, biricik ölmezlikten, belirli sayıların orantısına göre ilerleyen, ölmezliğin zaman dediğimiz imgelemine kurmuştur.<sup>378</sup> Böylece zaman, mümkün olduğu kadar ona benzemesi için, ölmez tözün örneğine göre kurulmuştur.<sup>379</sup>

<sup>373</sup> Arıdaşır, Metin, *Doğanın Zamanı*, Göçebe Yay., İstanbul 1999, s. 46.

<sup>374</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 64.

<sup>375</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 65.

<sup>376</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 31.

<sup>377</sup> Platon, *Timaios*, 28<sup>c</sup>, s. 28-29.

<sup>378</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 37<sup>c</sup>-37<sup>e</sup>, s. 40-41.

<sup>379</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 38<sup>b</sup>-38<sup>c</sup>, s. 42.

Aristoteles ise zamanın hareketin sayısı olduğunu,<sup>380</sup> hatta onun hareket ve değişmeden bağımsız olarak tasavvur edilemeyeceğini söyler.<sup>381</sup> Ona göre sadece hareket zamanla ölçülmez. Zaman da hareketle ölçülür. Her ikisi de birbirlerini belirlemektedir. Zaman onun sayısı olduğu için hareketi, hareket de yılların veya mevsimlerin art arda gelişi gibi zamanı belirler.<sup>382</sup> Sadece zaman ve hareket birbirlerini ölçmez. Aynı şekilde mekân hareketle, hareket de mekânla ölçülür.<sup>383</sup> Buna göre mekân, zaman ve hareket karşılıklı olarak birbirlerinin ölçüsüdürler.

Aristoteles'e göre hareketin zaman içinde olması demek, varlığının zamanla ölçülmesi demektir. Buna göre hareketin yapıcısı olan nesneler de zaman içindedir ve varlıkları zamanla ölçülür. Öyle ki zaman içindeki nesneler zamanca sarılıp kuşatılır. Ancak zaman içinde olmak, zaman olduğu sürece olmak demek değildir.<sup>384</sup>

Zamanı hareketin saydığı süreç olarak tanımlayıp hareket yoksa zaman da yoktur diyen<sup>385</sup> Kindî de Aristoteles gibi zaman ve hareketi büyüklüğe, diğer bir ifadeyle mekâna bağlar. Ona göre mekânın imkân olarak büyüklüğünün sonu olmadığı gibi bu şekilde, bilmüve sonsuza bağlı olan her şeyin, dolayısıyla bu türden sonsuz olan hareket ve zamanın da bilmüve sonsuz olması gerekir. Böylece zamanın bilfiil sonsuz olamayacağı ortaya çıkar.<sup>386</sup> Çünkü dilimlere ayrılmış olan zamanın ölçüsü olduğu hareketin meydana geldiği mesafe de eşit dilimlere ayrılmıştır. Zaman, hareket ve cisim, dolayısıyla mekân birbirlerinden önce gelemeyeceğine göre, bunların üçü de bilfiil sonlu olup, sonsuzluk ancak bilmüve mümkün olur ve asıl gerçekliğin başında onu yoktan var eden ezeli bir zât bulunur.<sup>387</sup> Hareket, tadrîcî olarak şey'in kuvveden fiile çıkışıdır.<sup>388</sup> Dolayısıyla, cismin, yani âlemin yoktan meydana gelmesi bir oluşturma ve oluş ise hareket türlerindendir. Yani âlemin meydana gelişi ve cismin var oluşu hiçbir

<sup>380</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 73.

<sup>381</sup> a. mlf., *Fizik IV*, 218<sup>b</sup>, s. 21 (13-15).

<sup>382</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 220<sup>b</sup>, s. 199 (23).

<sup>383</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 220<sup>b</sup>, s. 199 (25).

<sup>384</sup> a. mlf., *a.g.e.*, 221<sup>a</sup>-221<sup>b</sup>, s. 201-203 (25-27).

<sup>385</sup> Kindî, *Risâle fî mâiyeti mâ lâ yumkinu en yekûne lâ nihâyete leh ve me'llezî yukâlu lâ nihâyete leh* (*Sonsuzluk Üzerine*), s. 84.

<sup>386</sup> Kindî, *Kitâb fî'l-Felsefeti'l-ûlâ* (*İlk Felsefe Üzerine*), s. 15; a. mlf., *Risâle fî vahdâniyyeti'llah ve tenâhî cirmi'l-âlem* (*Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine*), s. 89.

<sup>387</sup> a. mlf., *Risâle fî mâiyeti mâ lâ yumkinu en yekûne lâ nihâyete leh ve me'llezî yukâlu lâ nihâyete leh* (*Sonsuzluk Üzerine*), s. 85.

<sup>388</sup> Cürçânî, *a.g.e.*, "hareket", s. 88 (85).

şekilde hareketten ayrı düşünülemez. Bütün bunlara göre zaman zorunlu olarak hareketten ve cisimden önce gelemez. Çünkü hareketsiz zaman ve cisim olmadığı gibi, cisimsiz hareket ve zamansız cisim de olamaz. Zaman (müddet), cismin varoluş sürecidir. Yani cismin varlık kazandığı süreçtir. Cisimden ayrı (var) olmayan bu süreci ise daima cisimden ayrılmayan hareket belirler. O hâlde cisim asla zamandan önce gelemez; cisim hareket ve zaman kavramlarından hiçbirisi diğerinden önce değildir.<sup>389</sup>

Aristoteles'te olduğu gibi Kindî'ye göre de zaman hareketle vardır; hareket ise bir değişimdir. Değişim de değişenin değişme sürecini gösteren sayı olduğuna göre hareket, değişenin yani her cismin varoluş sürecini, diğer bir ifadeyle cismin cisimliğe kavuştuğu süreci sayandır.<sup>390</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sina, zamanın hareketle ilişkili ve varlığının harekete bağlı olduğunu söyler.<sup>391</sup> Çünkü ona göre hareketin ölçülebilmesi için zorunlu olarak bir mesafe ya da zamanın zikredilmesi gerekir.<sup>392</sup> Zaman, neden ile nedenlileri zorunlu olarak bitişik bir şekilde bir arada tutan ve böylece ortaya çıkan hareketin, an'ların ardışıklığını mümkün kılmasıyla var olur. Ancak ne zaman ve ne de hareket hiçbir şeyi tek başına yapamaz. Çünkü bir şeyin (hareketin) sebebi olan bir hareket, zamanda ne kadar geriye gidilirse gidilsin her defasında kendisinden önce gelen başka bir hareketin sonucudur. O hâlde bütün bu hareketlerin ilk sebebi olan mutlak bir hareketin mevcut olması gerekir ki bu ancak ibda' ile mümkündür.<sup>393</sup>

İbn Sina'ya göre mevcudun var olması noktasında hareket, kuvve hâlinde olup, ikinci yetkinliğine ulaşacak olan “şey” için meydana gelen ilk yetkinlik yani bilkuvve olanın yetkinleşmesidir. Ancak hareketteki bu yetkinlik, bilkuvve olan için her yönden bir yetkinlik olmayıp sadece ilk yetkinliktir.<sup>394</sup> Buna göre imkân hâlindeki hâl bir durağanlık olup, varlığa ilk adım atıldığı an hareket de ortaya çıkmış olur ki, bu aynı zamanda ilk yetkinliğe atılan bir adımdır. Varlığa atılan bu adımla birlikte hareket ve

<sup>389</sup> Kindî, *Kitâb fi'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 17; a. mlf., *Risâle fi mâiyeti mâ lâ yumkinu en yekûne lâ nihâyetu leh ve me'lezi yukâlu lâ nihâyetu leh (Sonsuzluk Üzerine)*, s. 84.

<sup>390</sup> a. mlf., *Kitâb fi'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 18.

<sup>391</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 159, 168 (204, 215).

<sup>392</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 169 (217).

<sup>393</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 234-235, 329-330 (II, 79-81, 204); a. mlf., *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-Îlâhiyyât, I*, (tahkik: Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 104.

<sup>394</sup> a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 83, 90, 106 (101-102, 112, 132).

madde arasında ayrılmaz bir bağ oluşur. Bu ilişkililikte hareketli olma, hareketin maddeye bağıntılandırılması değil, maddenin harekete bağıntısı şeklinde olur.<sup>395</sup>

Filozofumuza göre var olanlar, tüm yönlerden bilfiil ve bir yönden bilfiil, bir yönden bilkuvve olanlar olarak ikiye ayrılır. Buna göre, her kuvve sahibi olanın kuvveden ona karşılık gelen fiile çıkma özelliği vardır. İşte bu kuvveden fiile çıkış bazen bir defada olur bazen de olmaz. Her iki ihtimal bütün kategoriler için geçerli olup her kategorinin kendine özgü olan bir kuvveden fiile çıkışı vardır.<sup>396</sup> Zamanda bu durum “yarın”ın kuvveden fiile çıkışı gibidir.<sup>397</sup>

Hareket doğal durumların en genel iki arazından birisidir.<sup>398</sup> Bu yüzden zamanın tanımında hareketin alınması zorunlu olup<sup>399</sup> buradaki hareket, şey’in fiili ve yetkinliğidir. Ancak hareket, bilkuvve olan bu şeyin her yönden yetkinliği değil, ancak ve sadece ilk yetkinliğinden ibarettir.<sup>400</sup> Yine hareket, hareket diye isimlendirilenlerin birbirlerinden elde ettikleri şey değil,<sup>401</sup> aksine kendilerinin dışında bir kaynaktan ortaya çıkan şeydir.

Zaman, âyanda bizzat var olan bir duruma sahip olmayıp “*hareketlinin terk ettiği bir mekân ve idrâk ettiği bir mekân olan iki mekâna bağıntısı sebebiyle sûreti zihinde kâim olduğu için o hayalde betimlenir.*” Çünkü hareketlinin sûreti, terk ettiği bir noktadan idrak ettiği bir noktaya hareketli ulaştığı zaman hareket zihinde bu şekilde ortaya çıkar. Bir mekânda meydana gelen harekete daha sonra “*başka bir mekânda, başka yakınlık ve uzaklıklarda onun için olan diğer bir meydana geliş ile duyu yönünden ona başka bir sûret eklenir. Bu yüzden hareket için tek bir sûret olmaları şeklinde bu iki sûretin bilincine varılır. Onlar için tıpkı zihindeki gibi varlıkta kâim olan bir meydana geliş bulunmaz. Çünkü varlıkta hareketli olan, beraber iki uçta meydana gelmez ve ikisi arasındaki hâlin de kâim bir varlığı yoktur.*”<sup>402</sup> Bu, hareketin hareketlide

<sup>395</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 92 (114).

<sup>396</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 81 (99).

<sup>397</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 81 (100).

<sup>398</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 81 (99).

<sup>399</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 82 (100-101).

<sup>400</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 83, 96, 106, 108 (101-102, 118-119, 132, 135); a. mlf., *Risâle fi'l-Hudûd (Tarifler Üzerine)*, s. 91.

<sup>401</sup> a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 96 (118-119).

<sup>402</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 81, 83-84, 92 (99, 103, 114).

mevcut olan sûretidir. Hareketin sûreti ondan önce ve ondan sonra olana kıyasla sürekli ortada olan olup bir sınır oluşturur. İşte bu gerçekte ilk yetkinlik olup mesafeyi kat ettiği zamanki durumu ise ikinci yetkinliktir. Hareketlide bulunan bu sûret, bir an'dadır. İbn Sina açıklamasına şöyle devam eder:

*“Çünkü onun için var sayılan her an'da o, öncesinde bulunmadığı ve de sonrasında bulunmayacağı bir orta sınırdadır bulunur denilmesi doğru olur. Her hareket bir zamandadır denilmesinde ise ya hareket ile başlangıç ve kendisine ulaşmış yanında durduğu yahut durmadığı son arasında bir şey için olan hâl kastedilir; bu uzamlı hâl, bir zamandadır ki, onun varlığı, geçmişteki durumların varlığı tarzında olup, farklılaşması ise başka bir yönle olur. Çünkü geçmişte mevcut olan durumların, geçmişte bir anda hazır olan bir varlığı vardı. Bu ise böyle değildir. Bu yüzden bu hareketle kat etme kastedilmiştir. Ya da hareket ile zikrettiğimiz birinci yetkinlik kastedilir ki, onun bir zamanda oluşu, zamanla örtüşmeyi gerektirmesi anlamına değil, aksine bu mesafenin kat edilmesinin meydana gelmesinin, zamanla örtüşmekten bağımsız olamaması anlamındadır. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak zamanın sonradan varlığı ortaya çıkar.”<sup>403</sup>*

Yani zaman harekete bağlı olarak ama hareketten hemen sonra ortaya çıkar. Burada İbn Sina'nın, zaman ve hareket birbirine bağımlı olarak eşzamanlı bir biçimde ortaya çıkarlar diyen Kindî<sup>404</sup> ile farklı görüşlere sahip olduğu görülmektedir.

İbn Sina'ya göre hareket kat etme tarzında olup zaman onunla örtüşür. Mesafede bilfiil bir çoğalma olmadığı için hareket tek bir konu üzerinde olur. Böylece, mesafede gerçekleşen hareketin ölçüsü olan zamanın en küçük birimi olan an'ın da bilfiil çoğalan bir anlamı olmaz.<sup>405</sup> Çünkü hareketlinin bir mekânda yer değiştirmesi sonucu mekânda mutlak bir çoğalmadan söz edilemez. Dolayısıyla hareket; hareketli, hareket ettiren, içinde hareket edilen, hareket kendisinden olan, kendisine doğru hareket edilen ve zaman olmak üzere altı durumla ilgilidir.<sup>406</sup>

<sup>403</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 84-85 (104).

<sup>404</sup> Kindî, *Kitâb fî'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 17; a. mlf., *Risâle fî mâiyeti mâ lâ yumkinu en yekûne lâ nihâyete leh ve me'llezî yukâlu lâ nihâyete leh (Sonsuzluk Üzerine)*, s. 84.

<sup>405</sup> İbn Sina, *Tabiyyât I*, s. 86 (106).

<sup>406</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 87 (107).

Çizgi, yüzey, cisim ve harekette bir birim takdir edildiğinde, o cinsten olan her şeyin onunla ölçülmesi gerekmez. Çünkü önceden o birimle ölçülenlerin hepsinden farklı başka şeyler de olabilir. Yani bir çizgiden, yüzeyden veya cisimden farklı başka bir çizgi, yüzey veya cisim vardır. Bu durumda bir hareket başka bir hareketten, zaman ve ağırlık da başka bir zaman ve ağırlıktan farklı olabilir. Sonuç olarak bu cinslerden her birisi için takdir edilen birimler, çok ve neredeyse sonsuz olacaktır. Ancak bazen ölçüt de ölçülen ile ölçülebilir.<sup>407</sup> Yani zaman hareketin, hareket de zamanın ölçütüdür.

İbn Sina'ya göre hareket bölünebilir, dolayısıyla onun paralelindeki zaman da taksim edilebilir.<sup>408</sup> Bir nesne, üzerinde hareket ettiği mesafe üzerinde her defasında tek bir nokta ile temas eder. Mesafedeki bu nokta, zamandaki an'la büyük benzerlik gösterir. Çünkü cisim bir an'da yalnızca tek bir nokta üzerinde bulunabilir ve yine hem üzerinde hareket edilen çizgideki nokta ve hem de noktaya karşılık gelen an'ın bilfiil varlığı ancak vehimde mümkün olur.<sup>409</sup>

Hareketin zamanla ilgisi bakımından geçmiş ve geleceğe bölünmesi İbn Sina'ya göre bilfiil değil ancak bilkuvve olarak mümkündür. Bu bölünme, harekete, an ile örtüşen zamanda var sayıldığında ârız olur. Aksi takdirde hareket sürekli geçmiş ve gelecek arasında olup onun birliği açısından zamanın ve mesafesinin bilfiil bölünebilir olmaması şarttır.<sup>410</sup>

Hareket-zaman arasındaki ilişkide, birbirlerine ölçü olmaları açısından İbn Sina hareketin en küçük ölçüsünün zamanca en az olan olduğunu söyler. Bu zaman dilimi ona göre, ölçüsü tespit edilebilen feleğe ait oldukça hızlı bir harekettir. Çünkü feleğin dönüşü artıp eksilmediği gibi, ona göre “ölçüsü dönüş hızıyla bilinen hareketin, bir vakte kadar yenilenmesi de beklenmez, aksine her gece ve gündüzde varlık, yenilenme ve de saatlerin hareketleriyle bölünmeye yakın bir tur tamamlanır. Bu durumda söz gelişi tek bir saatin hareketi, hareketlerin ölçütü olur.”<sup>411</sup>

<sup>407</sup> İbn Sina, *İlâhiyyât I*, s. 132 (117-118).

<sup>408</sup> a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 203 (II, 37-38).

<sup>409</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 201-202 (II, 34-35).

<sup>410</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 272 (II, 126-127).

<sup>411</sup> a. mlf., *İlâhiyyât I*, s. 131 (117). Çağdaş fiziğe göre de zamanın mutlak bir ölçütü yoktur. Bir olayın zamanını bir başka olaya gönderme yapmadan belirleyemeyiz. Zaman ölçümünün temelinde birim saptaması yatar ve genelde saatler aracılığıyla ölçülür. “Çünkü bir saat, özedimli olarak (aşağı yukarı) eşit bir olaylar dizisi (dönem) içinden ardışıklı içinde geçen bir şeydir.” Einstein, Albert,

İbn Sina'ya göre hareket zamanla ölçülür,<sup>412</sup> ancak her hareket için ayrı ayrı zamanlar olmaz. Yani zaman bir hareketle var olduğunda, diğer hareketler onunla ölçülür. Buna göre zamanın varlığı, ölçtüğü tek bir hareketle ilgilidir. Yine benzer bir şekilde zaman, hareketiyle zamanı yapan fâil cismin hareketi olmaksızın, -vehimdeki varlığı istisna- var olması imkânsız olan hareketleri de ölçer.<sup>413</sup> Bu ölçme sırasında zamanın kendisi aynıyla bir tek olduğu hâlde iki cismi ölçmesi, her ikisiyle de ilgili olmasını zorunlu kılmaz. Aksine birisiyle ilgili olup onu ölçmesi yanında ilgili olmadığı diğerini de ölçmesi mümkündür. Filozofumuza göre hareketin bitişikliği, sadece mesafenin bitişikliği nedeniyle olup mesafenin bu bitişikliği, hareketteki önce ve sonra gelmenin varlığının nedeni olduğu için onlarla hareket, kendisinin sayısı olan zamanın varlığının nedeni olur. Dolayısıyla hareket, mesafe ve zaman yönünden olmak üzere iki yönden bitişiktir. Zatı bakımından ise hareket yalnızca bilkuvve olanın yetkinliği olup, bu anlamın mahiyetine ne bitişiklik ne de ölçme dâhildir. İbn Sina bu duruma şöyle bir örnek verir:

*“Şayet parçalanmayan üç tane parçaçık vehmedersek ve hareketli onlardan ortada olanda hareket ettiği anda, birinciden üçüncüye hareketi sırasında onda bilkuvve olanın yetkinliği bulunur ve bitişiklik üzere olmaz. Dolayısıyla onun, bilkuvve olanın yetkinliği olması gerçeğinin kendisi, onun bölünür olmasını zorunlu kılmaz. Aynı şekilde diğer şeyler bilinmedikçe bunun zorunluluğu da bilinmez. Açıktır ki, bitişme harekete mesafe ya da zaman yönünden gereken ve onun mahiyetine dâhil olmayan arazî bir durumdur.”<sup>414</sup>*

Görüldüğü üzere zaman hareketlerin ve mesafelerin bitişikliğine paralel olarak bitişiktir.<sup>415</sup> Özet olarak, eğer bir mesafeye ya da zamana doğru bir yönelme olmazsa,

---

“Uzay-Zaman”, *Uzay, Zaman, Özdek I*, (trc. Aziz Yardımlı) içinde, İdea Yay., İstanbul 1998, s. 65; Maxwell, *a.g.e.*, s. 19; Born, Max, *Görelilik Kuramı*, (trc. Celal Kapkın), Evrim Yay., İstanbul 1995, s. 13. Saatler bile zamanı tam olarak gösteremez. Çünkü farklı hızlarda hareket eden iki saatten hızlı olanı, bir süre sonra diğerinden geri kalmaya başlar. Roumer, Y.- Landau, I., *İzafiyet Teorisi Nedir?*, (trc. S. Gemici), Say Yay., İstanbul 1996, s. 95-104.

<sup>412</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 81, 168 (99, 215).

<sup>413</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 152, 168-169 (195, 216).

<sup>414</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 169 (217).

<sup>415</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 159 (204).

harekette bitişme gerçekleşmez. Dolayısıyla, hareketin ölçülebilmesi için bir mesafe ya da zamanın ortaya konulması gerekir.<sup>416</sup>

### 10- Zamanın Ebedî Olup Olmadığı Meselesi

Ebedî kavramı var olan bir şeyin sonsuz zamanda var olmaya devam etmesi demektir. Sonsuz kavramı, bağlamı olmadığı zaman neredeyse içi boş bir kavramdır. Yani örneğin “*Tanrı sonsuzdur*” ifadesinde olduğu gibi sonsuz tek başına kullanıldığında neredeyse hiçbir anlamı yoktur. “*Tanrı sonsuz iyidir, güçlüdür*” şeklinde, bir bağlam içinde kullanılırsa ancak o zaman bir anlam ifade eder.<sup>417</sup>

Ebed, sonu olmayan, sona ermesi mümkün olmayan süre demek olup, var olmak açısından ise gelecekte, bu sonsuz zaman süresince varlıkların var olmaya devam etmesi demektir. Bu tür varlık ebedî sıfatıyla nitelenir.<sup>418</sup> Sonsuz zaman, zihnen son bulması düşünülemeyen bir süre olup, dehr ile eşanlamlıdır ve mutlak zaman anlamına gelir.<sup>419</sup>

Kindî’ye göre nicelik ve niteliğe sahip cisim ve öteki varlıklar ezelî ve bilfiil sonsuz olamazlar.<sup>420</sup> Çünkü ona göre bir cisim terkip sonucu meydana gelmiştir ve dolayısıyla terkihi oluşturan parçalara ayrılabilir. Bir şey parçalarına ayrılabilir ise kendisi sonsuz farzedilse bile her bir parça bir tarafıyla sonlu olur. Ancak bu durumda bu iki sonlu parçanın birleştiği farzedildiğinde, ortaya çıkan bütünün de sonlu olması gerekir. Aksi bir çelişkiden ibarettir. Kısacası cisim ne ezelî ve ne de ebedî olup sonludur.<sup>421</sup> Kindî’ye göre bu yöntem aynı zamanda, hiçbir niceliğin de sonsuz olamayacağını ortaya koymuştur.<sup>422</sup> Dolayısıyla zaman, başlangıcı ve sonu bulunan bir nicelik olup varlıkları sonluya bağlı olan şeyler de zorunlu olarak sonludur. Buna göre varlıkları cismin varlığına bağlı olan nicelik, mekân, hareket ve varlığı hareketin varlığı

<sup>416</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 169 (217).

<sup>417</sup> Mcpherson, Thomas, “*Sonlu ve Sonsuz*”, (trc. Metin Yasa), O.M.Ü.İ.F.D., S. 8, Samsun 1996, s. 286.

<sup>418</sup> Cürçânî, *a.g.e.*, “*ebed*”, “*ebedî*”, s. 5 (11).

<sup>419</sup> Kılavuz, Ahmet Saim, “*Ebed*”, *DİA*, C. X, s. 72.

<sup>420</sup> Kindî, *Kitâb fî'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 13.

<sup>421</sup> a. mlf., *a.g.r.*, s. 14; a. mlf., *Risâle fî mâiyeti mâ lâ yumkinu en yekûne lâ nihâyete leh ve me'llezî yukâlu lâ nihâyete leh (Sonsuzluk Üzerine)*, s. 84.

<sup>422</sup> a. mlf., *Kitâb fî'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 15; a. mlf., *Risâle fî îzâhi tenâhî cirmi'l-âlem (Âlemin Sonluluğu Üzerine)*, s. 79.

ile anlaşılan zaman da sonludur. Bu durum, âlemin de sonlu olması demektir. Bütün bunların sonsuz olması ancak imkân olarak yani bilkuvve mümkündür. Çünkü imkân olarak büyüklüğün bir sınırı yoktur.<sup>423</sup>

Zamanın ne geçmişte ne de gelecekte bilfiil sonsuz olamayacağını söyleyen Kindî'ye göre bunun sebebi, şu an içinde bulunduğumuz zamanı ölçebiliyor olmamızdır. Çünkü bu ölçüm geçmiş zamanın sonu ve gelecek zamanın başı olmak sûretiyle zamanı ikiye böler. Eğer zaman sonsuz ise geçmiş ve gelecek olarak adlandırdığımız zaman dilimlerinin her biri sonsuz olup bu bölme işlemi, iki sonsuzu sınırlamış demektir ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla zaman sonsuz değil aksine zorunlu olarak sonludur.<sup>424</sup>

Kindî'ye göre, zaman kesintisiz (muttasıl) niceliklerden olup geçmiş ve gelecek zaman arasında, geçmişin sonu ve geleceğin başı olan ortak bir sınıra sahiptir. Yani hem geçmiş hem de gelecek zaman bir yönden sonlu ve sınırlıdır. Bir şey bir yönden sınırlı ise diğer yönden de sınırlı olacağından sonuç olarak zaman bilfiil sonsuz olamaz.<sup>425</sup>

Kindî'de olduğu gibi Farabî'ye göre de zamanın varlığı harekete bağlıdır ve cisimlerin, dolayısıyla onlardan meydana gelmiş olan mekân ve uzayın her birinin bir ölçüsü yani sınırı olup bunların hiçbirinin sonsuza dek bilfiil var olmaları mümkün değildir.<sup>426</sup>

Zamanın ebedî olup olmadığı sorusu, zamanın ezeli olup olmadığı sorusuyla doğrudan ilişkilidir. Bu ise aynı zamanda, zaman âlemin var oluşuyla birlikte var olduğu için âlemin ezeli olup olmadığıyla da doğrudan ilişkilidir. İbn Sina'ya göre, âlemin ezeli olduğu ve İlk İlet'ten zaman bakımından değil de sadece zat bakımından sonra olduğu önceki bölümlerde anlatıldı. Burada konuya ebedîlik açısından biraz daha açıklık getirmek istiyoruz. Bunu yaparken öncelikle hareket açısından daha sonra da sayan açısından konu ele alınacaktır.

<sup>423</sup> Kindî, *Kitâb fî'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 15, 18; a. mlf., *Risâle fî vahdâniyyeti'llah ve tenâhî cirmi'l-âlem (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine)*, s. 89; a. mlf., *Risâle fî izâhi tenâhî cirmi'l-âlem (Âlemin Sonluluğu Üzerine)*, s. 81.

<sup>424</sup> a. mlf., *Kitâb fî'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 19.

<sup>425</sup> a. mlf., *a.g.r.*, s. 20.

<sup>426</sup> Farabî, *Uyûnu'l-Mesâil (Felsefenin Temel Meseleleri)*, s. 122.

İbn Sina'ya göre zamanın ölçtüğü şey olan hareket doğal olarak zaman gibi ezelîdir. Ancak hareketin doğrusal yönde sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Çünkü hareketin kendisinde meydana geldiği mekânın boyutları sonludur ve sınırlıdır. Dolayısıyla mekân ve onun üzerinde hareket eden cisim sonludur. O hâlde hareketin ölçüsü olan zaman da sonludur. Hareketin üzerinde meydana geldiği mekân bölümlenmiş olduğundan zamanın en küçük birimi olan an, her an mekânın en küçük birimi olan bir noktadan bir başka noktaya değer. Bu nedenle mekân (uzay) gibi zaman da bölümlü dolayısıyla sonlu ve sınırlı olduğu için sonsuz olamaz.<sup>427</sup> Bunların her biri için sonsuzluk ancak bilkuvve mümkündür.<sup>428</sup>

İbn Sina'ya göre nefis zihinde bilkuvve sonsuza kadar giden birbiri içinde sonsuz ilişkiler, düşünceler ve izâfetler ortaya koyabilir. Ancak bu aklî sûretlerin bilfiil sonsuza kadar gitmeleri mümkün değildir.<sup>429</sup> Ona göre varlıkların, varlık olmakta sonsuz olmaları gerekmez. Aksine varlıklar sadece vehimde sonsuzdur.<sup>430</sup> Böylece birbirlerinde zamansal bir fiilde bulunan ve büyüdükçe güçleri artan ustukusların<sup>431</sup> hepsinin sonlu olduğu ortaya çıkar.<sup>432</sup>

Hareket ve zamanı, cisimlerin nicelik hâllerinden kabul eden İbn Sina, bunların sonlu olup olmadıklarını, nicelik olmaları açısından değerlendirilir.<sup>433</sup> Ona göre mesafe, hareket veya zamandan herhangi biri sonlu olduğu zaman diğeri de sonlu olur. O, devamla konuyu şöyle açıklar:

*“Zira onun sonlu bir parçası, diğerinden bir sonlunun karşısında olur. Buna benzer parçaların, sonlunun yok olmasının karşısında sonsuz olarak alınanı yok etmesi gerekir. Zira eğer kalıcı olursa, ikisi arasında örtüşme olmaz. Dolayısıyla sonsuz hareket, sonlu zamanda ya da sonlu mesafede olmaz. Ya da*

<sup>427</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 188, 217-218 (II, 18, 56-57); a. mlf., *İşârât II*, s. 167, 191 (82, 85).

<sup>428</sup> a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 219-220 (II, 60).

<sup>429</sup> a. mlf., *İlâhiyyât I*, s. 210, 236 (185, 209); a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 219 (II, 60).

<sup>430</sup> a. mlf., *Tabiiyyât I*, s. 223 (II, 64).

<sup>431</sup> İbn Sina ustukus'u tarif ederken “kendisinden ve başkasından bir şeyin terkip olduğu ve kendisi de bizzat o şeyde bulunan ve sûret bakımından bölünmeyen şeydir.” demektedir. Yine ona göre ustukus “şeyin, sonunda kendisine çözüldüğü şeydir.”; a. mlf., *İlâhiyyât II*, s. 280-281 (27); a. mlf., *Risâle fi'l-Hudûd (Tarifler Üzerine)*, s. 85; a. mlf., *Necât II*, s. 140-144. Ayrıca bkz. Goichon, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, (trc. İsmail Yakıt), Ötüken Yay., İstanbul 2000, s. 65.

<sup>432</sup> İbn Sina, *Tabiiyyât I*, s. 218, 224 (II, 57, 66).

<sup>433</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 177 (II, 3).

*sonsuz bir zaman, sonlu mesafeyle beraber sonsuz bir zaman olmaz. Aksine sonlu ile beraber sonlu olur. Sonlu olmayanın fazlası örtüşmeden boşta kalır. Fazla kalmayıp aksine sonsuz, sonluyla beraber var sayılanın gerektirdiği gibi yok olduğu zaman, sonsuz sonlu olmuş olur.”<sup>434</sup>*

Zamanın ve buna bağlı olarak mekân ve hareketin ancak vehimde sonsuz bölünebileceğini söyleyen İbn Sina’ya göre sonluluk ve sonsuzluk harekete, sonlu olan mesafe nedeniyle değil zaman nedeniyle ârız olur. Buna göre hareket, zamanın varlığının nedeni olup zaman ise, hareketin ölçüsünün sonlu ya da sonsuz oluşunun nedeni olmaktadır. İlk Hareket Ettirici hareketin varlık nedeni olduğu gibi buna bağlı olarak zamanın da nedenidir. Ancak İlk Hareket Ettirici “hiçbir yönden zamanın sonsuza kadar uzamaya hazırlıklı oluşunun nedeni değildir ve de zamanın sonsuz hareket olacak şekilde sonsuza kadar uzar olmasının nedeni de değildir.”<sup>435</sup>

<sup>434</sup> İbn Sina, *a.g.e.*, s. 333 (II, 208).

<sup>435</sup> a. mlf., *a.g.e.*, s. 221-222 (II, 62-63).

## SONUÇ

Zaman, ilk insandan günümüze değin mahiyeti henüz tam anlamıyla idrak edilememiş bir kavramdır. İnsan zihni, varlıklarda gözlemlediği hareketlilik sonucunda geçmekte olan bir sürenin varlığını kavramış ve buna zaman adını vermiştir. Daha sonra ise bu hareketliliği olabildiğince gerilere kadar götürerek zamanın ne vakit başladığını tespiti çalışmış, bunun sonunda âlemin var oluşuyla zamanın var olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ancak zaman konusundaki fikir ayrılıkları bundan sonra başlamıştır. Kimi düşünörlere göre âlem ezeli olduğu için zaman da ezeli iken kimilerine göre ise âlem hâdis olduğu için zaman da hâdistir. Bazı düşünörlere göre ezeli olan âlem ve zaman aynı zamanda ebedi bir yapıdayken kimi düşünörlere göre de bunların ezeli olmaları ebedi olmalarını gerektirmez.

İbn Sina, zaman hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken, konuyla ilgili sermed, dehr, süre ve an gibi kavramlara yer verir. Filozofumuza göre zaman, mekânda meydana gelen öncelikler ve sonralıkların birbiri ardı sıra gelmesiyle oluşan hareketin sayısı olup, bir diğeri ifadeyle değışenin değışene oranı şeklinde de tarif edilebilir. Buna mukabil sermed ise, zamandan farklı olarak sabit olanın sabit olana nispetidir. Dolayısıyla İbn Sina, zamanda bulunmayanın zamanda bulunmayana, zamanda bulunmama yönünden nispetine sermed adını verir. Dehr ise sermed ve zamanın arasında bir konuma sahiptir. İbn Sina'ya göre zaman içinde bulunan varlıklardan bir kısmının özü değışime uğramaz, kendilerinde bir öncelik-sonralık ilişkisi, yani özlerinde bir değışim gerçekleşmez. İşte bu tür varlıklar zamanda bulundukları hâlde özlerinde bir öncelik sonralık bulunmadığı için bu yönden zaman içinde değildirler. Böyle varlıklar için dehr adı verilen zaman türü geçerlidir. Çünkü dehr değışenin değışmeyene oranıdır.

İbn Sina zamanı, öncelik-sonralık ilişkisi açısından üçe ayırarak inceler. Bunlar geçmiş, gelecek ve geçmişin sonu ve geleceğin başı olarak her ikisini birbirinden ayıran ve varlığı sadece vehimde mümkün olan an'dır. Ona göre gelecek henüz var olmamıştır, geçmiş ise çoktan yok olmuştur. An ise sadece bir sınırdır. Öyle ki zaman, anların art arda gelmesi sonucu oluşan, her an bir başka an üzerinde, anlık varlığa sahip zihinsel bir

niteliktedir. Dolayısıyla hareket olmazsa zaman da yoktur. Kısacası zaman, öncesi ve sonrası olan hareketin miktarıdır.

Düşünürümüz İbn Sina'ya göre an algılandığı anda yok olan bir yapıya sahiptir. Süreyi ise zamanın bir bölümü, başı sonu belli, sınırlı zaman dilimi olarak tarif eden İbn Sina, buna müddet adını da vermektedir. Ona göre süre zamanın bir niteliği değildir, sadece bir kısmı olup an gibi zihinde ortaya çıkar. Sürenin an'dan tek farkı, algılandığı anda yok olmayıp bir müddet devam etmesidir. İbn Sina'ya göre bir olay ya da oluşumun başlayıp bittiği zaman dilimi bunun bir örneğidir. Süre bu yönüyle mutlak, değişmeyen bir karakter arzeder. Ancak İbn Sina, bundan başka bir de ruhsal süreden bahseder. Yani zihin tarafından algılanan bu sınırlı zaman dilimi, bazı düşünce ve duygulanım süreçleri sonucunda, dış dünyadan bağımsız ve kişiye göre değişen bir şekilde algılanabilmektedir. İnsan psikolojisinin üzüntülü ya da sevinçli olması gibi farklı ruh hâllerine göre dış dünyanın ve buna bağlı olarak zamanın algılanış şekli değişebilir. Örneğin üzüntülü bir durumda zaman çok uzunmuş gibi algılanabilirken sevinçli zamanlar, olduğundan daha kısa algılanabilmektedir.

İbn Sina zamanın var olabilmesi için anların art arda gelmesini, dolayısıyla hareketin sürekli olmasını zorunlu görür. Ona göre zaman, varlığı peyderpey gerçekleşen sürekli bir niceliktir. Hareket sürekli olduğu için mekân da sürekli. Ancak mekânda hareket eden bir cisim, hareket özelliği kendisinde bulunduğu hâlde bir süreliğine hareketsiz, yani durağan kalabilir. Cisim bu durumda mutlak anlamda hareketliliğini kaybetmemiş olduğundan bu durum da hareket ile açıklanabilir. Çünkü cisim hâlâ mekânda ve dolayısıyla zamandadır ve durağanlığın tanımı yapılırken zorunlu olarak zaman ya da zamanla ilgili bir şey bu tanıma dâhil olur. Yani zaman bu yönüyle durağanlığın da ölçüsüdür.

Zaman-zihin ilişkisi açısından İbn Sina'nın üzerinde durduğu diğer bir konu göreliliktir. O, göreliliği, bir şeyin ancak başkasına nispet edilerek düşünülebilir olması diye tarif ederek onu mutlak ve zihnî görelilik olmak üzere ikiye ayırır. Mutlak, yani gerçek anlamda görelî, varlık açısından olup bir şeyin mahiyetinin başkasına kıyasla söylenmesidir. Zihnî görelilik ise örneğin zamanda mevcut olan öncelikler ve sonralıkların her birinin bir diğerine göre varlık kazanması şeklinde algılanmasının bir

sonucudur. Bu görelilik yalnızca zihinde olup dış dünyada mevcut bir anlamı yoktur. Ona göre, zamandaki öncelik ve sonralıklar tek başına değil, sürekli birbirlerine göre önce ve sonra olmaktadır.

İbn Sina zamanın da âlem gibi ezelî olduğu düşüncesindedir. Çünkü ona göre zaman hareketin miktarıdır ve hareket ise âlemin var olmasıyla birlikte başlamaktadır. Zaman hâdis olursa, bir başlangıç noktasının olması, dolayısıyla bu noktanın da bir öncesi olması gerekir. Bu önce ise yine zamanın kapsamı içine gireceğinden zamanın varlığı ezelîdir.

Filozofumuza göre başlangıcı itibariyle ezelî olan hareket, kendisinde meydana geldiği mekânın boyutları sonlu ve sınırlı olduğu için doğrusal yönde sonsuza kadar gidemez. Bu nedenle, doğrusal yönde olan hareketin ölçüsü olan zaman da sonlu olup ebedî değildir. İbn Sina'ya göre mekân ve zaman için ebedî olmak açısından sonsuzluk ancak zihinde ve bilkuvve mümkündür.

## KAYNAKÇA

### Kitaplar

- ALBAYRAK, Mevlüt, **İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi**, Fakülte Kitabevi Yay., Isparta 2001.
- ALTINTAŞ, Hayrani, **İbn Sina Metafiziği**, Ankara. A.Ü.İ. F. Yay., Ankara 1985.
- ARIDAŞIR, Metin, **Doğanın Zamanı**, Göçebe Yay., İstanbul 1999.
- ARİSTOTELES, **Fizik**, (trc. Saffet Babür), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, **Gökyüzü Üzerine**, (trc. Saffet Babür), Dost Kitabevi Yay., Ankara 1997.
- \_\_\_\_\_, **Metafizik**, (trc. Ahmet Arslan), Sosyal Yay, İstanbul 1996.
- ARİSTOTELES-AUGUSTİNUS-HEİDEGGER, **Zaman Kavramı**, (trc. Saffet Babür), İmge Yay., Ankara 1996.
- ASTER, Ernst Von, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, (trc. Vural Okur), İm Yay., İstanbul 2000.
- ATAY, Hüseyin, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara 1974.
- BAYRAKDAR, Mehmet, **İslâm Düşüncesi Yazıları**, Elis Yay., Ankara 2004.
- \_\_\_\_\_, **İslâm Felsefesine Giriş**, TDV Yay., Ankara 1998.
- BORN, Max, **Görelilik Kuramı**, (trc. Celal Kapkın), Evrim Yay., İstanbul 1995.
- BOLAY, M. Naci, **Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı**, MEB Yay., İstanbul 1990.
- BUHARİ, **Sahîh-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi**, C. XII, (trc. Kâmil Miras), DİB Yay., Ankara 1973.
- CANAN, İbrahim, **Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi**, Akçağ Yay., C. XVI, Ankara 1993.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul 2000.

- CUSHING, James T., **Fizikte Felsefi Kavramlar-I Felsefe ve Bilimsel Kuramlar Arasındaki Tarihsel İlişki**, (trc. B. Özgür Sarioğlu), SÜ Yay., İstanbul 2003.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, **Kitâbu't-Ta'rîfât**, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.
- \_\_\_\_\_, Seyyid Şerif, **Kitâbu't-Ta'rîfât (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)**, (trc. ve şerh eden Arif Erkan), Bahar Yay., İstanbul 1997.
- ÇANKI, Mustafa Namık, **Büyük Felsefe Lûgatı**, C. III, Nebioğlu Matbaacılık ve Kağıtçılık, İstanbul 1958.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, **Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- EİNSTEİN, Albert, **"Uzay-Zaman"**, **Uzay, Zaman, Özdek I**, (trc. Aziz Yardımlı) içinde, İdea Yay., İstanbul 1998.
- FAHREDDİN RÂZÎ, **Şerhu Uyûni'l-Hikme**, C. II, (tahkik: Ahmet Ali es-Sega), Tahran, (basım yılı yok).
- FARABÎ, **Uyûnu'l-Mesâil (Felsefenin Temel Meseleleri)**, Kaya, Mahmut, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, Klasik Yay., İstanbul 2005.
- FENNÎ, İsmail, **Lûgatçe-i Felsefe**, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341 (h.).
- GERVİYÂNÎ, Muhsin, **İslâm Felsefesine Giriş -Bilgi ve Varlık-**, (trc. Hasan Almas), Birey Yay., İstanbul 1998.
- GİHAMY, Gerard, **Mevsuatü Mustalahati'l-Felsefe inde'l-Arab**, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1998.
- GOİCHON, A. M., **İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri**, (trc. İsmail Yakıt), Ötüken Yay., İstanbul 2000.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, C. I, VI ve VII, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- İBN SİNA, **el-İşârât ve't-Tenbihât**, C. II, (tahkik: Süleyman Dünya), (Nasîruddin Tûsî şerhi ile birlikte), Dâru'l-Maârif, Kahire 1992.

- \_\_\_\_\_, **el-İşârât ve't-Tenbihât**, C. III, (tahkik: Süleyman Dünya), (Nasîruddin Tûsî şerhi ile birlikte), Dâru'l-Maârif, Kahire 1985.
- \_\_\_\_\_, **en-Necât fi'l-Mantık ve'l-Îlâhiyyât I-II**, (tahkik: Abdurrahman Umeyra), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.
- \_\_\_\_\_, **eş-Şifâ, Îlâhiyyât I**, (tahkik: G. C. Anawati-Said Zayed), Kahire 1960.
- \_\_\_\_\_, **eş-Şifâ, Îlâhiyyât II**, (tahkik: G. C. Anawati-Said Zayed), Kahire 1960.
- \_\_\_\_\_, **eş-Şifâ, Tabiiyyât I**, (nşr. İbrahim Medkur; tahkik: Said Zayed), basım yeri ve yılı yok.
- \_\_\_\_\_, **İşaretler ve Tembihler**, (trc. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, **Kitabu's-Şifâ, Fizik I**, (düzenleme ve trc. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı), Litera Yay., İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, **Kitabu's-Şifâ, Fizik II**, (düzenleme ve trc. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı), Litera Yay., İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, **Kitabu's-Şifâ, Metafizik I**, (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, **Kitabu's-Şifâ, Metafizik II**, (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, **Risâle fî Ecrâmi'l-Ulûviyye (Ulûî Varlıklar Hakkında), Tis'u Resâil**, (neşr. Emin Hindiyye) içinde, Mısır 1908.
- \_\_\_\_\_, **Risâle fi'l-Hikme ve't-Tabîyyat, Tis'u Resâil**, (neşr. Emin Hindiyye) içinde, Mısır 1908.
- \_\_\_\_\_, **Risâle fi'l-Hudûd (Tarifler Üzerine), Tis'u Resâil**, (neşr. Emin Hindiyye) içinde, Matbaatu Hindiye, Mısır 1908.
- \_\_\_\_\_, **Risâle-i Neyrûziyye, Tis'u Resâil**, (neşr. Emin Hindiyye) içinde, Mısır 1908.

\_\_\_\_\_, **Risaleler**, (notlar ve trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu), Kitabiyat yay., Ankara 2004.

\_\_\_\_\_, **Uyûnu'l-Hikme, Risaleler**, (notlar ve trc. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu) içinde, Kitabiyat yay., Ankara 2004.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **İslam'da Felsefe Akımları**, (haz. N. Ahmet Özalp), Kitabevi Yay., İstanbul 1997.

KALIN, Faiz, **Felsefe ve Bilim Işığında Kur'ân'da Zaman Kavramı**, Rağbet Yay., İstanbul 2005.

KÂM, Ferid - AYNÎ, M. Ali, **İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi**, İnsan Yay., İstanbul 1992.

KİNDÎ, **Kitâb fî'l-Felsefeti'l-ûlâ (İlk Felsefe Üzerine), Felsefî Risâleler**, (trc. Mahmut Kaya) içinde, İz Yay., İstanbul 1994.

\_\_\_\_\_, **Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ (Tarifler Üzerine), Felsefî Risâleler**, (trc. Mahmut Kaya) içinde, İz Yay., İstanbul 1994.

\_\_\_\_\_, **Risâle fî Mâiyeti mâ lâ Yumkinu en Yekûne lâ Nihâyete leh ve mel'lezi Yukâlu lâ Nihâyete Leh (Sonsuzluk Üzerine), Felsefî Risâleler**, (trc. Mahmut Kaya) içinde, İz Yay., İstanbul 1994.

\_\_\_\_\_, **Risâle fî vahdâniyyeti'llah ve tenâhî cirmi'l-âlem (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine), Felsefî Risâleler**, (trc. Mahmut Kaya) içinde, İz Yay., İstanbul 1994.

MARSHALL, Ian - ZOHAR, Danah, **Kim Korkar Schrödinger'in Kedisinden (A'dan Z'ye Yeni Bilimin Kılavuzu)**, (trc. Orhan Düz), Gelenek Yay., İstanbul 2002.

MAXWELL, James Clerk, **Özdek ve Devim (Matter and Motion)**, (trc. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1996.

MÜSLİM, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, (trc. Ahmed Davudoğlu), C. IX, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1983.

- ÖZDEN, Ömer, **İbn Sina-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma**, Dergah Yay., İstanbul 1996.
- PLATON, **Gorgias**, (trc. Reyhan Erben), MEB Yay., İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_, **Phaidon**, (trc. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir), MEB Yay., İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_, **Theaitetos**, (trc. Macit Gökberk), MEB Yay., İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_, **Timaios**, (trc. Erol Güney - Lütfi Ay), MEB Yay., İstanbul 1997.
- ROUMER, Y. – Landau, I., **İzafiyet Teorisi Nedir?**, (trc. S. Gemici), Say Yay., İstanbul 1996.
- SAĞLAM, Bahaeddin, **Yaratıcı Evrim ve Adem Meselesi**, İnsan Yay., İstanbul, 2001.
- ŞULUL, Cevher, **Kindî Metafiziği**, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- TAYLAN, Necip, **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi, Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri**, Ensar Yay., İstanbul 1997.
- TÜRKÇE SÖZLÜK**, (TDK), C. I (A-J), Ankara 1998.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, Ülken Yay., İstanbul 1998.
- VURAL, Mehmet, **İslâm Felsefesi Sözlüğü**, Elis Yay., Ankara 2003.
- WOLFSON, H. Austryn, **Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı)**, (trc. Kasım Turhan), Kitabevi Yay., İstanbul 2001.
- YAKIT, İsmail, **Kur'an'ı Anlamak**, Ötüken Yay., İstanbul 2003.
- ZELLER, Eduard, **Grek Felsefesi Tarihi**, İz Yay., (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001.

#### **Makaleler**

ALTINTAŞ, Hayrani, “Dehriyye”, **DİA**, C. IX, İstanbul 1994.

- DAĞ, Mehmet, “İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, **A.Ü.İ.F.D.**, C. XIX, Ankara 1973.
- DURALI, Teoman, “Biyolojinin Bilim Teorisi”, **Felsefe Arkivi**, S. 28, İ.Ü.E.F. Basımevi, İstanbul 1991.
- ERZAN, Ayşe, “Doğada Fraktallar”, **Bilim ve Teknik**, TÜBİTAK Yay., Yıl 31, S. 365, İstanbul 1998.
- GÜNDÜZ, Deniz, “Fraktallar Dünyasına Küçük Bir Gezinti”, **Bilim ve Teknik**, TÜBİTAK Yay., Yıl 31, S. 365, İstanbul 1998.
- KARLIĞA, Bekir, “Vücut”, **DİA**, C. XIII, İstanbul 1993.
- KILAVUZ, Ahmet Saim, “Ebed”, **DİA**, C. X, İstanbul 1994.
- \_\_\_\_\_, Ahmet Saim, “Ezel”, **DİA**, C. XII, İstanbul 1995.
- McPHERSON, Thomas, “Sonlu ve Sonsuz”, (trc. Metin Yasa), **O.M.Ü.İ.F.D.**, S.8, Samsun 1996.
- SÖZEN, Kemal, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, **Dini Araştırmalar**, C. IV, S.X, Yıl 2001, Ankara 2001.
- ULUDAĞ, Süleyman, “An”, **DİA**, C. I, İstanbul 1988.

## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

|               |                   |
|---------------|-------------------|
| Adı ve Soyadı | : Osman ALTINIŞIK |
| Doğum Yeri    | : Burdur          |
| Doğum Yılı    | : 1980            |
| Medeni Hâli   | : Evli            |

### Eğitim Durumu

|        |             |
|--------|-------------|
| Lise   | : 1996-1997 |
| Lisans | : 2001-2002 |

### Yabancı Dil ve Düzeyi

İngilizce – Orta Düzey