



**T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

ARİSTOTELES'İN ZAMAN ANLAYIŞI

(Yüksek Lisans Tezi)

Ömer Faruk KARAKÖSE

**Prof. Dr. Hasan AYIK
Danışman**

**RİZE
2019**

KABUL VE ONAY

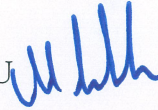
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında, Ömer Faruk Karaköse tarafından hazırlanan “*Aristoteles’in Zaman Anlayışı*” başlıklı bu çalışma, 27.06.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Hasan AYIK



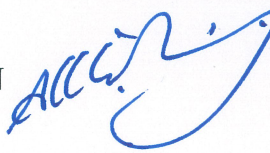
Kabul/Red

Üye: Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU



Kabul/Red

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Ali TEKİN



Kabul/Red

10/7/2019

Doç. Dr. Ahmet YANIK
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 27/06/2019



Ömer Faruk Karaköse

ÖN SÖZ

Aristoteles çeşitli alanlarda ve çeşitli bakımlardan felsefî ve bilimsel düşünceye öncülük ve hizmet etmiş, ortaya koymuş olduğu görüşleri ve düşünce sisteminin özgünlüğü ile yetiştigi Antik Yunan dünyasıyla sınırlı kalmayıp, kendisinden sonraki düşünce dünyasına günümüze gelinceye kadar doğrudan etkisini sürdürmüş olan bütün felsefe tarihinin görmüş olduğu tartışmasız en büyük filozoflarından biridir. Kendisinden önceki fikri birikimi eleştiri süzgecinden geçirerek birçok meselede sistemli ve özgün yaklaşımlar sergilemeyi başarmış olan Aristoteles'in bu özelliği kendisini zaman konusunda da göstermektedir. İşte bu tez Antik Yunan düşüncesinde Aristoteles'e gelene kadar tarih boyunca çeşitli alanlarda ve farklı şekillerde algılanan zaman kavramına, Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu sistemli ve özgün bir yaklaşımı tespit etmeye yönelik bir çalışmadır.

Hiç şüphesiz böyle bir çalışma yoğun bir çalışma süreci sonunda ortaya çıkmıştır ve doğrusu buna katkı sağlayanları bir defada saymak kolay değildir. Ancak en başta “felsefe yolda olmaktır” sözüne mukabil rehberliği ile yoluma ışık tutan ve bu tez çalışmasının gerek konusunu belirlemede yönlendirici fikirleriyle bana destek olan gerekse şekil ve muhtevasına ilişkin uyarılarıyla tezimin son halini almasında büyük katkısı bulunan, saygıdeğer hocam Doç. Dr. Muharrem Hafız'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Çalışmanın her aşamasında kıymetli yorum ve değerlendirmeleri benden esirmeyen ve tezin tamamlanması yönünde sürekli teşvikini gördüğüm danışman hocam Prof. Dr. Hasan Ayık'a sonsuz şükranlarımı arz ederim. Ayrıca çalışmanın tümünü okuyarak tenkit ve tavsiyeleriyle katkı sağlayan Prof. Dr. Mustafa Tekin ve Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu'na, tez planının oluşmasında ve muhtelif konulardaki yönlendirmeleri için Muhammed Nurullah Turhan, Enver Şahin, İrfan Karadeniz, Muhammed Enes Vural ve İbrahim Emre Şamlıoğlu'na, kaynak ve çalışma ortamı sağladıklarından ötürü İSAM yönetici ve çalışanlarına da teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Bunun yanında eğitim hayatımın her aşamasında maddi ve manevi desteklerinden ötürü anne ve babama müteşekkirim. Ve tabi ki tez çalışmam boyunca engin müsamaha gösteren, sıkıntıya düştüğüm her anımda sohbetiyle

aklımda ve kalbimde yeni ufuklar açan eşim Hilal Gizem Karaköse'ye, çalışmam boyunca kendisine vakit ayırmakta zorlandığım, ancak varlığıyla bana en değerli unvanı veren kızım İrem Karaköse'ye en derin muhabbetlerimi sunarım.

Ömer Faruk KARAKÖSE
RİZE



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	2
ETİK BEYAN.....	3
ÖNSÖZ	4
İÇİNDEKİLER	6
ÖZET	8
ABSTRACT	9
KISALTMALAR	10
ŞEKİLLER LİSTESİ	11
GİRİŞ	12

BİRİNCİ BÖLÜM

I. ARİSTOTELES ÖNCESİ ZAMAN'IN KISA TARİHİ	20
A. Antik Yunan'da Zamanla ilgili Kavramlar: Khronos, Kairos ve Aion.....	20
B. Aristoteles Öncesi Filozofların Zaman Anlayışı.....	28
1. Sokrates Öncesi Filozoflarda Zaman.....	28
a) Syroslu Pherekydes'in Zaman Anlayışı.....	29
b) Anaksimandros'un Zaman Anlayışı	32
c) Pisagorcuların Zaman Anlayışı.....	35
d) Parmenides ve Zenon'un Zaman Anlayışı.....	38
e) Antiphon'un Zaman Anlayışı	44
2. Platon'un Zaman Anlayışı.....	46

İKİNCİ BÖLÜM

II. ARİSTOTELES'İN ZAMAN ANLAYIŞI	54
A. Bir Kategori Olarak Zaman Yahut <i>Pote</i>	55
B. Doğa Felsefesinin İlkesi Olarak Zaman Yahut <i>Khronos</i>	57

1. Zamanın Varlığı ve Doğasına Dair Belirsizlikler.....	58
a) Zamanın Varlığı Hakkında Çıkmazlar Yahut <i>Aporia</i> 'lar	58
b) Zamanın Doğası Hakkında Çeşitli Görüşler.....	62
2. Zamanın Mahiyeti ve Varlığının İmkânı.....	65
a) Zaman ve Hareket İlişkisi.....	65
b) Zaman ve Sayı İlişkisi	80
c) Zaman ve An İlişkisi.....	86
d) Zaman ve Ruh İlişkisi.....	93
3. Var olanlar Açısından Zaman ve Ebediyet.....	97
4. Zamansal Terimler.....	105
a) “Bir Zamanlar” Yahut <i>Pote</i>	105
b) “Henüz” Yahut <i>Ede</i>	106
c) “Az Önce” Yahut <i>Arti</i>	106
d) “Eskiden” Yahut <i>Palai</i>	107
e) “Birdenbire/Ansızın” Yahut <i>Exaphines</i>	108
SONUÇ	110
KAYNAKLAR	114
ÖZGEÇMİŞ	124

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Türü: Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Hasan AYIK

Hazırlayan: Ömer Faruk KARAKÖSE

Yıl: 2019

Sayfa Sayısı: 124

ÖZET

İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar ilgilendiği, doğası ve ne olduğu hususunda hemen her kişinin cevabını bulmaya çalıştığı zaman sorunu bu çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Burada ise Antik Yunan’da kendisinden önceki birikimi eleştiri süzgecinden geçirerek zaman kavramını ilk kez detaylı bir biçimde inceleyen ve ortaya koyduğu görüşleriyle sadece kendisinden sonraki filozofların değil, din ve bilim gibi çeşitli disiplinlerdeki kişilerin bile düşüncelerine ilham kaynağı olan Aristoteles’in zaman anlayışı analiz edilmektedir.

Bu bağlamda çalışma iki bölüm olarak düzenlenmiştir. Birinci bölümde çalışmanın esas bölümüne zemin oluşturmak amacıyla zaman konusuyla ilgili Aristoteles öncesi mitoloji ve felsefe geleneği içerisinde öne çıkan kavramlar ve düşünceler ana hatlarıyla ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Aristoteles’in doğa felsefesi içerisinde ele aldığı zaman hakkındaki görüşleri kavramsal bir çözümlemeyle incelenmiş, daha sonra bu konunun onun ontolojisinde var olanlar ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu irdelenmiştir. Bu bağlamda şu sonuçlar elde edilmiştir: Aristoteles’e göre zaman hareketin sayısı ve ölçüsü olup, onun hareket, an ve ruha bağlı oluşuyla bir yönüyle nesnel, bir başka yönüyle zihinsel kendine has bir gerçekliği vardır. Yine zaman, başlangıcı itibarıyla, sayısı olduğu hareketin, göksel cisimlerin dairesel hareketi, ezeli ve ebedi olması nedeniyle ezeli ve ebedi bir varoluşa sahiptir. Ayrıca Aristoteles’te zaman oluş ve yok oluşa tabi olan şeylere dair bir tür “yok olma” nedeni olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Zaman, Hareket, Sayı, An, Ruh, Var Olan

Recep Tayyip Erdoğan University Graduate School of Social Sciences

Department: Philosophy And Religious Studies

Thesis Type: Master Thesis

Supervisor: Prof. Dr. Hasan AYIK

Author: Ömer Faruk KARAKÖSE

Year: 2019

Pages: 124

ABSTRACT

The main subject of this study is the matter of time. Almost everyone has been trying to find out what it is and what its nature is since the beginning of the human history. Here, the understanding of time belonging to Aristotle who examined the concept of time in detail for the first time and who inspired not only future philosophers but also people in various disciplines such as religion and science is analyzed.

The study consists of two parts. In the first part, the concepts and thoughts that stand out in the pre-Aristotelian mythology and philosophy tradition are discussed in order to form the basis of the main part of the study. In the second part, Aristotle's views on time within the scope of natural philosophy were examined with a conceptual analysis and then the relationship between this subject and its ontology was examined. In this context, the following results were obtained: According to Aristotle, time is the number and measure of movement and it has a unique objective and subjective reality with its movement, moment and soul. Time also has an eternal existence with a beginning and an end as the circular movement of the celestial bodies is eternal. In addition, Aristoteles sees time as the reason of "decay" for things subject to generation and destruction.

Key Words: Aristoteles, Time, Movement, Number, Moment, Soul, Existent.

KISALTMALAR

a.e.	:	Aynı eser
a.mlf.	:	Aynı müellif
a.y.	:	Aynı yer
Ank.Fr.	:	Anaksimandros'a ait fragman
Ant. Fr.	:	Antiphon'a ait fragman
bk.	:	Bakınız
by.	:	Basım yeri yok
çev.	:	Çeviren
dip.	:	Dipnot
ed.	:	Editör
Fr.	:	Fragman
H.	:	Hicri
İ.G. Fr.	:	İşler ve Günler Fragman
M.E.B.	:	Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ö.	:	Milattan önce
M.S.	:	Milattan Sonra
nşr.	:	Neşreden
öl.	:	Ölüm tarihi
Olym.	:	Olympia Zafer Şarkısı
Orf. Fr.	:	Orfeus'a ait fragman
Par. Fr.	:	Parmenides'e ait fragman
Phr.Fr.	:	Pherekydes'e ait fragman
Phi.Fr.	:	Philolaus'a ait fragman
Py. Fr.	:	Pisagor'a ait fragman
s.	:	Sayfa
t.y.	:	Basım tarihi yok
Tim.	:	Timaios
trans.	:	translate

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Başlangıç durumu.....	43
Şekil 2. Bitiş durumu	43
Şekil 3. Büyüklük, hareket ve zaman bakımından önce ve sonra ilişkisi ..	72



GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Bu çalışmanın konusunu Antik Yunan dünyasında başlayan ve günümüze kadar felsefe geleneği içerisinde ortaya koyduğu sistemli ve çok yönlü düşünce yapısıyla düşünce tarihinin teşekkülünde tartışmasız büyük bir katkısı olan Aristoteles'in (M.Ö. 322) zaman teorisi oluşturmaktadır. Aristoteles'in felsefe, bilim, ahlak vb. daha birçok alana ilişkin konularda ciddi anlamda kafa yordğu ve bu konulara dair ilmi birikimi gerek kavramsal gerekse yöntemsel açıdan sistematik bir şekilde ele alan ilk filozof olduğu bilinen bir gerçektir. Onun bu özelliği birçok konuda olduğu gibi, zaman konusunda da kendisini göstermektedir. Nitekim Aristoteles Antik Yunan dünyasında zaman kavramı üzerine en fazla yoğunlaşan ve bu kavramı felsefi bir düzlemde ciddi anlamda ilk kez inceleyen filozoftur. İşte Aristoteles'in zaman meselesi açısından sahip olduğu bu önemli konum, zaman felsefesinin gelişimi ve tarihsel seyri içerisinde, onun düşüncelerinin ve etkilerinin ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır.

Bununla birlikte hiçbir filozofun kendisinden önceki felsefi gelenek içerisinde oluşan ilmi birikimden bağımsız olarak değerlendiremeyeceği bilinen bir husustur. Zira hiçbir filozof bir mesele hakkında görüşlerini kendisinden önceki düşüncelere ve tartışmalara kayıtsız kalıp bunlardan bağımsız bir biçimde temellendirme yoluna gitmemiştir. Bu anlamda hem zamanın kavramsal çerçevesini belirleyebilmek hem de Aristoteles'in anlayışına etki eden düşünceleri ortaya koyabilmek için Aristoteles'ten önceki gerek mitolojilerdeki gerekse felsefe geleneği içerisindeki zamana dair ilmi birikimin incelenmesi de çalışmanın konusuna dahil edilmiştir. Ancak burada özellikle de Aristoteles'ten önceki felsefe geleneğinin incelenmesi yalnızca zaman hakkında doğrudan bir görüşüne erişilebilen ve Aristoteles'in anlayışına doğrudan etki eden filozofları irdelemekle sınırlandırılmıştır.

Şu durumda, çalışmanın kapsamı içerisinde ele alınacak olan meseleler maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

1. Antik Yunan dünyasında kökenleri mitolojilere değin uzanan zamana dair kullanılan kavramların tespit edilmesi ve bu kavramlarla bağlantılı olarak farklı zaman telakkilerinin ortaya konulması.
2. Aristoteles'ten önceki felsefe geleneği içerisindeki zamana ilişkin düşünceleri belirlemek ve Aristoteles'in zaman hakkındaki görüşlerine hangi boyutta etki ettiklerinin veya katkıda bulunduklarının ortaya çıkarılması.
3. Aristoteles'in farklı disiplinlere ait eserlerinde zaman kavramının nasıl ele alındığını tetkik ederek bu kavrama ilişkin farklı yaklaşımların olup olmadığının tespit edilmesi.
4. Bu anlamda Aristoteles'in mantık ve doğa felsefesi açısından zaman kavramının yeri ve durumu.
5. Aristoteles'in sisteminde daha çok doğa felsefesinin bir ilkesi olarak görülen zamanın varlığı ve mahiyetinin açıklanması.
6. Aristoteles'e tevarüs eden felsefe geleneği içerisinde zamanın varlığı ve doğası hakkındaki birtakım güçlükler veya belirsizliklere işaret ederek Aristoteles'in bu sorunlar karşısında getirdiği eleştirilerin ve varsa çözüm önerilerinin ortaya konulması.
7. Zaman kavramının varlığı ve mahiyeti gereğince hareket, sayı, an ve ruh arasında olan bağlantının tahlil edilmesi.
8. Aristoteles'in sisteminde var olma tarzlarına göre çeşitli türlere ayrılan varlıklar (var olanlar) ile zaman ve ebediyet arasında nasıl ve ne şekilde bir münasebetin olduğunun incelenmesi.
9. Aristoteles açısından gündelik dil içerisinde kullanılan ve an kavramına göre tanımlanan birtakım zamansal terimlerin ("pote", "ede", "arti", "palai", "exaiphnes") açıklanması.

B. Araştırmanın Amacı

Bu çalışma, Aristoteles'in gerek mantığın kategoriler bahsinde gerekse doğa felsefesi içerisinde önemli bir yer tutan zaman kavramı hakkındaki görüşlerini kavramsal bir çözümlemeyle hem Aristoteles felsefesine ilişkin Türkçe

literatüre kazandırmayı, hem de genel olarak zaman felsefesi ile ilgili araştırmalara bir katkı sunabilmeyi amaçlamaktadır.

C. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Araştırmanın konusu başlığında belirtilen meseleleri ele almak amacıyla çalışma kavramsal bir çözümlemeyle iki ana bölümde tasarlanmıştır: Birinci bölümde, “Aristoteles Öncesi Zamanın Kısa Tarihi”; ikinci bölümde “Aristoteles’in Zaman Anlayışı” başlıkları yer almaktadır. “Aristoteles Öncesi Zamanın Kısa Tarihi” adlı ilk bölüm kendi içinde iki kısma ayrılmıştır: Bu bölümde sırasıyla “Antik Yunan’da Zamanla İlgili Kavramlar: Khronos, Kairos ve Aion”, “Aristoteles Öncesi Filozofların Zaman Anlayışı” başlıkları yer almaktadır. Ayrıca bu ikinci başlık, kronolojik bir sırayla Phrekydes, Anaksimandros, Pisagorcular, Parmenides ve Zenon ve Antiphon’un Zaman Anlayışı şeklinde alt başlıkların ele alındığı “Sokrates Öncesi Filozofların Zaman Anlayışı” ile “Platon’un Zaman Anlayışı” şeklinde iki kısımda incelenmiştir.

“Aristoteles’in Zaman Anlayışı” adlı ikinci bölüm Aristoteles tarafından zaman kavramının farklı disiplinlere ait eserlerde farklı tarzlarda ele alınması bakımından ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilk başlık Aristoteles’in *Kategoriler* (*Katêgoriai*) adlı eserinden hareketle onun zaman kategorisi kapsamındaki görüşlerini ele alan “Bir Kategori Olarak Zaman Yahut *Pote*”dir. İkincisi ise, onun *Fizik* (*Physikê Akroasis*) eserindeki görüşlerinin analiz edildiği ve bu anlamda çalışmanın asli konularından birçoğunun içerisinde ele alındığı “Doğa Felsefesinin İlkesi Olarak Zaman Yahut *Khronos*” adlı başlıktır. Ayrıca bu başlık konuların detaylı bir tartışmasını yapabilmek amacıyla kendi içinde dört kısma ayrılmıştır: Bu bölümde sırasıyla “Zamanın Varlığı ve Doğasına Dair Belirsizlikler”, “Zamanın Mahiyeti ve Varlığının İmkânı”, “Var olanlar Açısından Zaman ve Ebediyet” ve “Zamansal Terimler” başlıkları yer almaktadır.

Bununla birlikte çalışmanın birinci bölümün Antik Yunan dünyasında zamanla ilgili kullanılan kavramlar hakkındaki kısmı için, bizzat mitolojilerden ve kozmogonilerden yararlanmakla birlikte, çeşitli sözlükler, ansiklopediler ve modern dönemde yapılmış çalışmalar da kullanılmıştır. Bu kavramlar için başvuru en önemli kavramsal çalışmalar, *The Online Liddell-Scott-Jones*

Greek-English Lexicon'un yanında, *Encyclopedia of Time Science, Philosophy, Theology, & Culture* ile Francis E. Peters'in *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*'dür. Sokrates öncesi filozofların zaman anlayışı kısmı için, başta Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* (*Ta Meta Ta Physikê*) adlı eserleri olmak üzere, Diogenes Laertius'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı bibliyografik eserine başvurulmuştur. Bunlara ilaveten özellikle modern dönemde yapılmış olan ve büyük ölçüde Hermann Diels'in Sokrates'ten önceki filozoflardan kalan fragmanları derleyip günümüz okuruna kazandırdığı, -ancak içeriğin Yunanca olması hasebiyle bu çalışmanın ilgili yerlerinde sınırlı bir biçimde başvuru- *Die Fragmente Der Vorsokratiker* adlı eserinden yararlanılarak farklı dillerdeki okuyucuyla buluşturulmak üzere hazırlanan muhtasar ölçüdeki eserler de kullanılmıştır. Bu bağlamda başvuru kaynakların, Walther Kranz *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, Wilhelm Capelle *Sokrates'ten Önce Felsefe* ve G.S. Kirk'ün, *The Presocratic Philosophers A Critical History With A Selection Of Texts* adlı eserleridir. Bununla birlikte Platon'un (M.Ö. 347) zaman konusundaki görüşleri için onun *Timaios* adlı diyaloguna müracaat edilmiştir. Yine bu konuda Francis M. Cornford'un *Timaios* diyalogunu merkeze alarak Platon'un kozmoloji anlayışını tahlil etmeye çalıştığı *Plato's Cosmology* adlı eserinden de yararlanılmıştır.

Çalışmanın asıl konusunu oluşturan ikinci bölümün temel kaynaklarını ise Aristoteles'in kendi eserleri oluşturmaktadır. Bunlar içerisinde konunun müstakil olarak tartışıldığı *Fizik*'in IV. kitabı 10-14 arasındaki bölümler birincil kaynak olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte Aristoteles *Kategoriler*'de zamanı bir kategori olarak ele almış, ancak burada kavramı daha çok nicelik sorunu bağlamında tartışmıştır. Ayrıca zaman konusuyla irtibatı olan sayı ve ruh gibi temel kavramlar ile var olanlar ve zamanla münasebetinde belirleyici bir unsur olan var olanların türsel farklılıkları gibi yan meselelerin anlaşılıp açıklanabilmesi için başta *Metafizik* olmak üzere, *Gökyüzü Üzerine* (*Peri Ouranou*) ve *Ruh Üzerine* (*Peri Psukhês*) adlı eserlere de müracaat edilmiştir. Bunlara ilaveten özellikle Aristoteles'in *Fizik*'te zaman bağlamında tartıştığı konuya dair anlaşılması noktasında zor ve çetrefilli olan konuya ilişkin temel nitelikteki meselelerle birlikte bazı yerlerde yüzeysel olarak değindiği diğer meseleleri

açıklığa kavuşturmak için, bu esere dair yapılan sonraki dönem şerh metinlerinden yararlanılmıştır. Bu bağlamda başvuru kaynakları arasında klasik dönem yorumcularından Themistius (öl. 387), Simplicius (öl. 560), John Philoponus (öl. 570), İbn Sina (öl. 1037 / h. 427) ve Thomas Aquinas'ın (öl. 1274) *Fizik* şerhleri olmuştur. Modern dönemde ise William David Ross'un *Aristotle's Physics a Revised Text with Introduction and Commentary* adlı şerh çalışması ile Edward Hussey'in *Aristotle: Physics Books III and IV Translated with Introduction and Notes* adlı hem çeviri hem de şerh özellikteki eseri takip edilmiştir.

Diğer taraftan bu bölüme Aristoteles'in zaman anlayışı ele alan ikincil çalışmalar da kaynaklık etmiştir. Bunlar içerisinde Aristoteles'in sisteminde zaman ile hareket arasındaki ilişkinin irdelenmesi açısından Ursula Coope'un *Time for Aristotle Physics IV. 10-14.* adlı çalışması, Richard Sorabji'nin *Time, Creation and the Continuum Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*'de bulunan "Does Time Require Change?" adlı yedinci bölümü ile David Bostock'un *Space, Time, Matter, and Form Essays on Aristotle's* de bulunan *Aristotle's Account of Time* adlı makalesi "Zaman ve Hareket İlişkisi" bölümünde müracaat edilen önemli kaynak eserler olmuştur. Ayrıca zaman ve sayı arasındaki ilişki ile ilgili olarak Julia Annas'ın *Aristotle, Number and Time* ile İhsan Fazlıoğlu'nun *Aristoteles'in Sayı Tanımı* adlı makaleleri konunun bütünlüğünün sağlanması ve daha iyi analiz edilmesi açısından ciddi bir perspektif vermiştir. Bunun yanı sıra Mehmet Dağ'ın *Yunan ve İslam Filozoflarında Aristocu Zaman Görüşü* ile *İslam Dünyasında Aristocu Zaman Görüşüne Yapılan Eleştiriler* adlı makaleleri de sonraki dönemlere dair Aristoteles'in görüşlerinin olumlu ve olumsuz etkilerinin görülmesinde yardımcı kaynaklar olmuştur. Bunların dışında sadece bu bölümde değil, birinci bölümde de faydalanan Adrian Bardon'un *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi* Arslan Topakkaya'nın *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman* adlı eserleri de bu çalışmanın geneli açısından önemli referans kaynaklarıdır.

Ayrıca yukarıda zikredilen sadece Aristoteles'in eserleri açısından değil, Aristoteles'ten önceki döneme ilişkin filozofların görüşleri için de başvuru kaynakları konusunda bir hususu belirtmekte fayda vardır. Bu da metin içerisinde sıklıkla kullanılan filozofların kendi eserleri noktasında çeşitli çevirilerden yararlanılması konusudur. Bu durumun sebebi, birincil kaynakların

(özellikle de Aristoteles'in eserlerinin) orjinal dilinin bilinmediği gerekçesiyle doğrudan taranma güçlüğüdür. Fakat bu güçlük, bahsedilen kaynaklara ilişkin Türkçe ve İngilizcede yapılmış olan çeşitli çevirileri tarayıp bunları çalışma içerisinde karşılaştırmalı bir şekilde kullanmak suretiyle kısmen de olsa aşılmaya çalışılmıştır.

D. Literatür Değerlendirmesi

Tezin konusu, metodolojik perspektifi ve başvurulacak kaynaklara bağlı olarak daha önce bu konuya dair en azından bu tarzda bir çalışmanın yapılmadığı belirtmekle birlikte, bu alanda Türkçe literatürde bir takım çalışmaların da olduğunu bildirmek gerekmektedir. Bunlar makaleler, tez çalışmaları ile Aristoteles'in felsefesi hakkında genel bir tanıtımı amaçlayan çalışmalarda doğa felsefesi genel başlığı altındaki kitap bölümleridir.

Aristoteles'in zaman anlayışı hakkında Türkçede yapılmış ilk çalışmaların Mehmet Dağ'ın 1975 yılında kaleme aldığı *Yunan ve İslam Filozoflarında Aristocu Zaman Görüşü* ile *İslam Dünyasında Aristocu Zaman Görüşüne Yapılan Eleştiriler* adlı makaleler olmuştur. Dağ bu iki çalışmasında Aristoteles'in zaman anlayışını genel ve sınırlı bir şekilde tasvir ederken, Aristoteles'in görüşlerini daha çok kendisinden önceki düşünürlerin, özellikle de Meşşai gelenek içerisindeki filozofların zaman görüşleri üzerinden tartışmıştır. Bu iki makale konu hakkında ilk çalışma olmaları hasebiyle oldukça önemlidir. Bir başka çalışma Ali Osman Gündoğan tarafından 1988 yılında sunulan *Aristoteles'in Zaman Görüşü İle Bergson'un Zaman Görüşünün Karşılaştırılması* adlı yüksek lisans tezidir. Gündoğan'ın bu çalışmasının birinci bölümü her ne kadar Aristoteles'in zaman görüşünü konu edinse de, çalışma içerisindeki temellendirmelerin sınırlı bir kaynak taraması bağlamında yapıldığı, ayrıca meselenin yalnızca Aristoteles'in mantık alanı kapsamında ele alındığı görülmüştür. Tüm bu noksanlıklara rağmen çalışmanın bu konudaki bilinen ilk tez çalışması olması ve bu özelliğiyle katkı sağlaması elbette önemlidir. Bir diğer çalışma Kutsi Kahveci tarafından 1994 yılında hazırlanan *Aristoteles İle Henri Poincare'nin Zaman ve Mekân Görüşlerinin Karşılaştırılması* yüksek lisans tezidir. Kahveci burada Aristoteles ile Poincare'nin zaman ve mekân görüşlerini

mukayeseli bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak bu çalışmanın “Aristoteles’in Zaman Görüşü” adlı başlığına bakıldığında ikincil kaynakların kullanıp konunun sınırlı bir biçimde incelendiği ve bu anlamda konuya dair temellendirmelerin zayıf kaldığı görülmektedir. Ayrıca çalışmada Aristoteles’in zaman sorununa dair asıl görüşlerini konu edinen *Fizik* adlı eserinin taranmadığı, hatta bu çalışmanın kaynakları arasında yer alan Aristoteles’in zamanı kategorik açıdan incelediği *Kategoriler* adlı eserine bile sınırlı bir şekilde başvurulduğu, dolayısıyla konu hakkında detaylı bir araştırmanın yapılmadığı tespit edilmiştir.

Bunların yanında Aristoteles’te zaman kavramını müstakil olarak konu edinen ilk çalışma ise, bu tez çalışması devam ettiği sırada sunulmuş ancak içeriği, işlenişi ve konu edindiği meseleler açısından oldukça farklı bir şekilde hazırlanmış olan Ayşe Tezel’in *Aristoteles’te Zaman Kavramı* adlı yüksek lisans tezidir. Bu çalışmada, Aristoteles’te zaman kavramının onun mantık alanı içerisinde yeri ve önemi üzerinde durulmakta ve zaman kategorisinin dil, düşünce ve varlıkla ilişkisi incelenmektedir. Diğer taraftan Aristoteles’in *Fizik* eseri bağlamında zamanın varlığı ve mahiyeti hakkındaki görüşlerinin detaylı bir incelemesine yer verilmemektir. Ayrıca çalışmanın yazarı, “Aristoteles’te Bir Kategori Olarak Zaman” başlığının içerisinde “İslam Mantık Geleneğinde Zaman Kategorisi” adıyla bir alt başlık açarak Müslüman düşünürlerin (Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve Gazzali) zaman kategorisi hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Ayrıca yöntem açısından kusurlu olduğu gerekçesiyle araştırmanın kaynakları içerisine dâhil edilmeyen bir diğer çalışma ise Talip Kabadayı’nın 2005 yılında *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*’nde yayımlanan, “Aristotle and The Problem Of Time” adlı makalesidir. Her ne kadar çalışmanın yazarı, Aristoteles’in zamana ilişkin söylediklerini kendi anladığı ölçüde özetlemeye çalıştığını söylese de, makalesinin ilk bölümlerinin büyük bir kısmının (özellikle 13-17. sayfa arası) Simplicius’un *Fizik* şerhinden (ki yazar buradaki görüşleri Simplicius yerine onun *Fizik* şerhini *On Aristotle’s Physics* adıyla İngilizceye çeviren James Opie Urmson’a atfederek vermektedir.) sorunlu bir biçimde yararlanarak (sıklıkla Simplicius’un ifadelerini kendi cümleleri olarak sunmak gibi) meydana getirildiği tespit edilmiştir.

Bunların dışında bazı çalışmaların bir bölümünde Aristoteles'in zaman teorisi incelemesi yapılmıştır. Bunlar arasında Ahmet Arslan tarafından Türkçe'ye çevirilen William David Ross'un *Aristoteles* adlı eserinin doğa felsefesine ayrılan kısmında zamanın teorisinin özet bir hali sunulmuştur. Süleyman Hayri Bolay tarafından kaleme alınan *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırması* adlı doktora tez çalışmasının ilk bölümü Aristoteles'in doğa felsefesine ayırmış ve bu bölüme ait bir alt başlıkta ("Zaman") zaman teorisi öz olarak verilmiştir. Yine Muttalip Özcan'ın *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler* adlı kitabının beşinci bölümü ("Aristoteles'te Devinim ve Değişim Görüşü") içersindeki "Zaman" başlığı da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Ayrıca Uğur Ekren'in *Aristoteles'te Mekan ve Hareket*, Aynur Yetmen'in *Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme* ve Feyza Ceyhan-Çoştı'nun *İki Zaman Düşüncesi: Özel ve Nesnel Zaman* adlı doktora tez çalışmalarında da araştırmanın genel konusuna yardımcı olması amacıyla Aristoteles'in zaman teorisi kısa ve öz olarak verilmiştir. Tüm bunlara karşılık belirtilen çalışmalar doğrultusunda konunun gerek içerik gerekse kaynak bakımından tekrar çalışılmaya değer olduğu, dolayısıyla Aristoteles'in zaman anlayışının kavramsal bir çözümlemeyle yeniden ele alınmasının uygun ve gerekli olduğu görülmüştür.

BİRİNCİ BÖLÜM

I. ARİSTOTELES ÖNCESİ ZAMAN'IN KISA TARİHİ

Bu bölümde Aristoteles öncesi zaman kavramının Antik Yunan düşüncesinde nasıl anlaşıldığı ve tarihi seyir içinde nasıl geliştiği ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu amaçla ilkin, zamanla ilgili kullanılan farklı kavramlara değinilecek, akabinde Aristoteles öncesi felsefi gelenek içinde zaman konusunda öne çıkan kimi filozofların görüşleri incelenecektir. Böylelikle hem çalışmanın ikinci bölümüne bir zemin oluşturulacak hem de Aristoteles'in zaman görüşünün dayanakları daha iyi anlaşılabilecektir.

A. Antik Yunan'da Zamanla ilgili Kavramlar: Khronos, Kairos ve Aion

Antik Yunan'da zaman ile ilgili olarak *khronos*, *kairos* ve *aion* olmak üzere mitolojik kökenli üç farklı sözcük kullanılmaktadır. Bunlardan ilki olan *khronos*¹, gün, hafta, ay ve yıl gibi kavramları içeren “fiziki zaman”ı, yani durmadan akıp giden saatin gösterdiği zamanı ifade etmektedir.² Başka bir ifadeyle *khronos*, hareket ve değişimin içinde geçtiği, geçmekte olduğu ve geçeceği süreyi, geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde belirlemeye ve sıralamaya imkân veren gerçek anlamda “zaman”dır. Aristoteles'e göre *khronos* ise, “önce ile sonraya göre ‘hareketin’ sayısı”dır³ ki, bu tanım, Antik Yunan'da zaman kavramının hareket, ölçü/sayı, sıralı düzen olarak klasik bir ifadesidir.⁴

¹ Kelimenin sözlüklerdeki karşılığına bakıldığında çeşitli anlamlar taşıdığı görülür. *Khronos* (χρόνος): zaman, vakit, bir zaman boşluğu veya aralığı, bir süre, mühlet, vade; yaş; mevsim; gecikme. *Khronos*, zaman anlamında İngilizce “time”, Latince “tempus” sözcüklerine karşılık gelir. “Khronos” maddesi için bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 188; Güler Çelgin, *Eski Yunanca – Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 723. Ayrıca Lidell, Scott ve Jones, Antik Yunan dönemine ait metinlerde kavramın dört farklı anlamda kullanıldığını tespit etmektedir: i) Zaman. ii) Yaşam, iii) Mevsim veya yıl dilimi. iv) Gecikmek. “Khronos” maddesi için bk. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, Erişim 12 Ocak 2019, <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>

² Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 105.

³ Aristoteles'in zamana ilişkin olarak yapmış olduğu bu tanım onun *Fizik* adlı eserinde (219b1) geçmektedir. Tanımda tek tırnak içinde verilen ‘hareket’ sözcüğü ise, belirtilen eserin orijinal dilinde (Yunanca'da) “kineseos” şeklinde geçmektedir. *Fizik*'in İngilizce kimi çevirilerinde bu

Zamanın en eski kaynaklarda kullanılma biçimine değinmeden önce bir hususa belirtmekte fayda vardır. Öyle ki bazı çalışmalarda fiziki zamanı belirtmek için *khronos*'un (χρόνος) yerine *kronos* (κρονός) kavramının kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Antik Yunan panteonunda önemli bir yer tutan *kronos*'un da zaman tanrısı olduğu söylenmektedir.⁵ Oysa *kronos* sözcüğünün zaman anlamına gelen *khronos* sözcüğüyle bağlantısı olmadığı gibi mitolojik anlatılarda da onun zamanı simgelediğine dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır.⁶ Hesiodos'un (M.Ö 8-7 yüzyıl) *Theogonia*'sında Uranos ile Gaia'nın en son doğan oğlu olup bir titan olarak tanıtılan Kronos, babası Uranos'a karşı giriştiği hükümdarlık mücadelesini kazanıp, Zeus ve kardeşlerine yenilinceye kadar evrenin hâkimi, "gökyüzü" tanrısı şeklinde betimlenmektedir.⁷ Bu anlamda *kronos*, zamandan ziyade hükümdarlık ve iktidarı temsil etmektedir.

sözcük, "change", "motion", "movement" gibi sözcüklerle karşılanmakta iken, Türkçe tek çevirisi olan Saffet Babür'ün metninde "devinim" olarak geçmektedir. Bu çalışmada ise, kinesis'in karşılığı olarak Türkçe felsefi literatürde yerleşmiş olan "hareket" kavramı kullanılacaktır. "Change" için bk. William David Ross, *Aristotle's Physics a Revised Text with Introduction and Commentary*, (Oxford: Clarendon Press, 1936), 386, 387; "motion" ve "movement" için bk. Aristotle, "Physics", trans. R.P. Hardie - R. K. Gaye. *The Complete Works of Aristotle Volume 1* içinde, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 219b1, 220a25. Ayrıca "devinim" kavramı için bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 219b1, 220a25.

⁴ Hans Rämö, "An Aristotelian Human Time – Space Manifold from Chronochora to Kairotopos", *Time & Society* 8/2 (1999): 311.

⁵ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*'da Antik Yunanda felsefesinde fiziksel zamanı "kronos" kavramıyla ifade etmektedir ve *Kronos* mitinin tüm özelliklerin zamana aktarıldığını söylemektedir. Bk. Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, a.y. ; Büyük ölçüde Topakkaya'nın eserinden yararlanan kimi çalışmalarda benzer yaklaşım görülmektedir. Bk. Aynur Yetmen, "Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 13; Ayşe Tezel, "Aristoteles'te Zaman Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017), 16. Buna ilaveten Şinasi Gündüz *Din ve İnanç Sözlüğü*'nde *kronos*'u zaman tanrısı olarak vermektedir. Bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 107. Ancak *kronos*'un zaman anlamına geldiğine dair -en azından- erken dönem kaynaklarında böyle bir kullanım görülmemektedir. Nitekim Antik Yunanca üzerine yapılmış en kapsamlı sözlüklerden birisi sayılan Liddell, Scott ve Jones'un sözlüğünde de *kronos*, sadece "Zeus'un babası" olarak geçmekte ve zaman anlamına geldiğine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. "Kronos" maddesi için bk. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, Erişim 12 Ocak 2019. <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/>

⁶ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*'nde Kronos efsanesinden hareketle *kronos* adının zaman anlamına gelen *khronos* sözcüğüyle aslında hiçbir bağlantısı olmadığını, ama sonraki dönem efsane ve anlatılarda bu iki kelimenin bir tutulduğunu söylemektedir. Ona göre, Kronos'un zaman tanrısı olarak yorumlanması zorlama bir çıkarımdır. Bk. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 182.

⁷ Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüpoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016), 7-10 (Fr. 125-210), 20-22 (Fr.450-505).

Bazı yorumlara göre ise *kronos*'un zaman anlamında yanlış kullanılması, Yunanca'da her iki kavramın benzer bir yazımı ve telaffuzu olmasından kaynaklanmaktadır; çünkü her iki kelimenin sadece ilk harfleri farklıdır.⁸ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*'da *kronos* ile *khronos* kavramlarının yazılışlarındaki benzerliğe dikkat çekerek *kronos*'un bir kelime oyunu sonucu zaman anlamına gelen *khronos* şeklinde telakki edildiğini ifade etmektedir.⁹

Khronos, felsefi eserlerde bir yer edinmezden önce Orfeuscu¹⁰ ozanların yarı-mitsel kozmogonilerinde (evrendoğum) karşımıza çıkmaktadır. Bu anlatılarda *khronos*, bir boğa ile aslan kafasına, ortada ise bir tanrı çehresine sahip olan, sırtında kanatlar bulunan bir ejderha/yılan şeklinde yaratılış öncesine dayanan insan-üstü bir varlık olarak tasvir edilmektedir.¹¹ Burada dikkat çeken husus, Orfeuscu ozanların bir kişileştirme olarak zamanı, su ve toprak ile birlikte varlığa gelişin bir ilkesi olarak benimsemiş olmalarıdır. Damaskios (öl. 550), Orfeuscu teogoninin (tanrıdoğumu) şöyle söylendiğini bildirmektedir:

Başlangıçta su ve su maddesi vardı, bunların katılaşmasıyla toprak oluştu. O bu iki ilkeyi, suyu ve toprağı, ilk ilke olarak koyar. Üçüncüsü de (...) 'hiç yaşlanmayan Kronos[Khronos].'¹²

Ayrıca Orfeuscu kozmogoni de zaman, diğer iki ilkedен daha önemli bir yer tutmaktadır; zira o, hem yumurta şeklindeki evreni meydana getiren ilkedir hem de tüm tanrıların, özellikle de her şeyin düzenleyicisi olan Zeus'un varlık

⁸ Sophie Annerose Naumann, "Cronus (Kronos)". *Encyclopedia of Time Science, Philosophy, Theology, & Culture 1-3* içinde, ed. H. James Brix (Sage Publication, 2009), 249.

⁹ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 394.

¹⁰ Orfeusculuk, M.Ö altıncı yüzyılda Trakya'da efsanevi çoban ozan Orfeus'un adı altında ortaya çıkmış ve genel hatlarıyla Dionysos kültü ile ruh göçü temasını benimsemiş olan mistik bir öğretilerdir. Detaylı bilgi için bk. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 43-48; John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2012), 66-68; Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016), 93-116; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 137-138; Barry Bruce Powell, *Klasik Mitoloji*, çev. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2018), 342-345.

¹¹ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Pencere Yayınları, 2016), 31 (Orf. Fr. 13).

¹² Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 30-31 (Orf. Fr. 13). Hermann Diels-Walther Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960), 12 (1B13). Capelle, Damaskios alıntısında (Orf. Fr. 13) geçen zamanı Kronos şeklinde vermektedir. Ancak Capelle'nin temel kaynağı, Hermann Diels'in *Fragmente Der Vorsokratiker* adlı eserinde ilgili yer, "*Khronos*" şeklinde geçmektedir. Capelle'de görülen durum muhtemelen yukarıda belirtildiği gibi *Kronos*'un zaman tanrısı olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır.

nedenidir. Bu bakımdan zaman, Orfeusculara göre, her şeyin öncesinde bulunan ilk(s)el (*primordial*) bir varlıktır ve doğa filozoflarında görülen varlığa gelişin ilk nedeni, ilkesi anlamında “arkhe” işlevi görmektedir:

İşte bu Kronos [Khronos] yani ejderha evrene üçlü bir tohum salıyor: Nemli Aither, sınırsız Khaos ve Üçüncüsü de sise benzer Erebos (...) Ama Kronos [Khronos] bunlarla birlikte evrene bir de yumurta bırakıyor(...)Ve üçüncü olarak sırtında altın kanatlar bulunan iki cinsiyetli bir tanrı yaratıyor (...) Bu tanrıbilim “ilk doğan” <tanrıyı> övmekte ve ona her şeyin ve tüm evrenin düzenleyicisi Zeus [Dia] adını vermektedir.¹³

Yukarıdaki pasaj Orfeuscu kozmogonide zamanın yerine işaret etmekle birlikte, ayrıca Khronos ile Kronos arasında kıyas yapmaya olanak vermektedir. Nitekim Kronos, her ne kadar “gökyüzü” tanrısı olarak anılsa da, gerçekte Uranos ve Gaia’dan doğmuş bir tanrı olup, o aynı zamanda Zeus’un biyolojik babasıdır. Oysa Khronos, ne doğmuş bir tanrıdır ne de Zeus ile arasında bir baba-oğul ilişkisi vardır; zira o tanrılar da dâhil olmak üzere her şeyin en baştaki ilksel nedenidir. O halde Kronos’un zaman tanrısı olarak değerlendirilmesi, muhtemelen sonraki dönemlerde, zaman kavramına verilen önemin artmasıyla, görünüş itibarıyla benzerlik taşıyan her iki anlatının ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁴

Antik Yunan’da zamanla ilgili diğer kavram olan *kairos*¹⁵ ise, bir şeyin tam vaktinde olması anlamında uygun bir anı, yani doğru zamanı ifade

¹³ Wilhelm Capelle, Sokrates’ten Önce Felsefe, a.y. ; Hermann Diels-Walter Kranz, *Fragmente Der Vorsokratiker*, a.y. Diels, aktardığı alıntıda Zeus kelimesi yerine tanrı anlamında “Dia” kavramı geçmektedir. Ancak Capelle bu kavramı Zeus olarak aktarmaktadır.

¹⁴ Bu durumun bir başka sebebi de, Orfeuscuların ağırlıklı olarak Hesiodos’un *Theogoni*’sinden hareketle kendilerine özgü theogoni ve kozmogoni inşa etmiş olmalarıdır. Bu bakımdan her iki anlatının ortak kaynaktan beslenmesi ile Orfeusçu öğretinin sonraki dönemlerde etkisi düşünülrse, “zaman” kavramının Kronos’a atfedilmiş olması muhtemeldir. Nitekim Fink, *Antik Mitolojide Kim Kimdir?* adlı eserinde, geç antik dönemde –Roma dönemini ima ederek-felsefi tartışmaların etkisiyle Khronos (Zaman) ile Kronos’un aynı varlığa dönüştüğünü bildirmektedir. Bk. Gerhard Fink, *Antik Mitolojide Kim Kimdir?*, çev. Das-Akademi - Serpil Erfindik Yalçın (İzmir: İlya İzmir Yayınevi, 2010), 237. Fink’in görüşünü destekleyecek şekilde sonraki dönem yazarlarından Romalı hatip Cicero (M.Ö. 43), *Tanrıların Doğası* adlı eserinde kronos ile khronos’u aynı şey kabul etmektedir: “Mevsimlerin dönüşümünü ve zamanın akışını ise Saturnus’un [roma tanrısı] idame ettirdiğini ileri sürdüler; bu tanrının Yunanca adı Kronos’tur, bu da ‘zaman dilimi’ anlamına gelen Khronos ile aynı şeydir.” Bk. Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 227 (Fr. II,64). Hermias (M.Ö. 348) ve Probus’ta (öl. 282) Pherekydes’in görüşlerini açıklarken, burada Kronos ile kastedilenin Zeus’un babası değil, zaman olduğunu belirtmektedirler. Bk. Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 39 (Phr. Fr. 4-5).

¹⁵ Kairos, sözlükte şu anlamlara gelmektedir; Kairos(καῖρος): uygun zaman, fırsat; avantaj, üstünlük; koşullar; mevsim. Bk. Güler Çelgin, *Eski Yunanca – Türkçe Sözlük*, 341. Ayrıca Lidell, Scott ve Jones’un kavram hakkındaki açıklamaları şöyledir: 1) Ölçüt, oran, uygunluk.

etmektedir. Yunan mitolojisinde ise kanatlı sandalet, alnında bir bukle ve tıraşlı ensesi olan genç bir adam olarak tasvir edilen Kairos, Zeus'un en küçük oğlu olup fırsat tanrısıdır. Ayrıca bir kişileştirme olarak *kairos*, Antik Yunan kültüründe klasik retorik (hitabet), edebiyat, estetik ve ahlak konularında yeni ufuklar açan önemli bir kavramdır.¹⁶

Antik Yunanlı kimi ozanların şiirlerinde *kairos*, ölçü ve oran kavramlarıyla bağlantılı olarak uygun zamanın kollanması anlamında kullanılmıştır. Hesiodos, *İşler ve Günler* adlı eserinde *kairos*'u ölçü kavramıyla bağlantılı olarak şöyle kullanır: “Fazla yüklü arabanın oku birden kırılır, (...) Ölçülü ol, neyi ne zaman [*kairos*] yapacağını bil.”¹⁷ Benzer bir ifadeyle şekilde Pindaros (M.Ö. 438) da *Bütün Zafer Şarkıları*'nda şöyle der: “Yine de her şeyin vardır bir ölçüsü; en iyisi de kollamaktır tam zamanını [*kairos*].”¹⁸ Burada gerek Hesiodos gerekse Pindaros ölçüyü her şeyin en iyisi kabul ederek, bilgelik ve ölçülülüğün (*phronesis*) zamanında hareket etme (*kairos*) ile bağına kurmuşlardır.¹⁹ Yine Yedi Bilge'den Pittakos'un (M.Ö. 568) da *kairos* kavramını kullandığı görülmektedir. Nitekim o, “doğru anı [*kairos*] bil”²⁰ şeklindeki aforizmasında bilme (*gnothi*) ile zamanı (*kairos*) birlikte zikrederek uygun zamanı kollamayı öğütlemiştir. O halde Antik Yunanlılar için *kairos*, aşırılıkları dengelemek suretiyle uygun davranışta bulunmaya aracılık eden doğru zamanı ifade etmektedir.²¹ Bu kavramsal

2) Yere dair. 3) Zamana dair, doğru veya uygun zaman, mevsim, fırsat. 4) Üstünlük, fayda. 5) Pisagorcular, “yedi” sayısını *kairos* olarak isimlendirmişlerdir; zira onlar için “yedi”, uygun zamanın sembolüdür. “*Kairos*” maddesi için bk. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, Erişim 12.01.2019. <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>

¹⁶ Phillip Sipiora, “Introduction the Ancient Concept of Kairos”. *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory and Praxis* içinde, ed. Phillip Sipiora - James S. Baumlin (New York: State University of New York Press, 2002), 1. Ayrıca *Kairos*'un tasviri için bk. Gerhard Fink, *Antik Mitolojide Kim Kimdir?*, 217.

¹⁷ Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*, 74 (İ.G. Fr. 694).

¹⁸ Pindaros, *Bütün Zafer Şarkıları*, çev. Erman Gören (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 85 (Olym. XIII,48).

¹⁹ Hans Rāmō, “An Aristotelian Human Time – Space”, 312; Uğur Ekren, “Aristoteles'te Mekân ve Hareket” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004), 83.

²⁰ Nigel Spivey, *Greek Sculpture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 268; Herman Diels, *Fragmente Der Vorsokratiker*, 64 (10A3,5); Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 32.

²¹ *Kairos* kavramı, ifade ettiği anlam itibarıyla, Antik Yunan felsefi geleneğinde, daha çok retorikle ilgili çalışmalarda önemli bir rol oynamıştır. Sofist akımın öncüleri sayılan Protagoras (M.Ö. 411) ve Gorgias (M.Ö. 374), *kairos* kavramını retorik ile ilgili çalışmalarının temeline koymuştur. Ayrıca *kairos* geleneği İsostrates'in (M.Ö. 338) retorik eğitiminde (*paideia*) ve

çerçevede *kairos*, “mevcut an’ın ve -bu andaki- mevcut eylemin bilincinde olma ruhunu” taşımaktadır.²²

Yukarıdaki açıklamalara benzer şekilde Aristoteles de *kairos*’u, kullanmaktadır. *Topikler*’de “uygun zamanda [*kairos*] meydana gelen şeye iyi denilir”²³ ifadeleriyle *kairos*’u değer bildiren zaman olarak görmektedir.

Burada *kairos*, fiziki zaman olarak karşılanan *khronos*’tan kavramsal açıdan ayrılmaktadır; zira o, bir şeyin ‘doğru’ veya ‘iyi’ zamanda olması bakımından zamanın niteliksel yönüyle ilgilidir. Oysa *khronos*, bir şeyin yaşı, dönemsel uzunluğu veya süresi bakımından zamanın niceliksel yönüyle ilgilidir. *Khronos* “Kaç yaşında?”, “Hangi sıklıkla?” veya “Ne kadar zaman?” gibi sorularda kastedilen şey olduğu halde, *kairos* “Ne zaman?”, “Hangi vakitte?” sorularıyla ilgilidir.²⁴ Bu bakımdan her iki kavram arasındaki temel fark, *khronos*’un ölçülebilir ve/veya sayılabilir olmasına karşılık, *kairos*’un ölçülebilir ve sayılabilir olmak bakımından nicel bir boyuta sahip olmamasıdır.

Bu iki kavramın yanı sıra, *aion*’un²⁵, Antik Yunan’da “bütün zaman boyutlarının en üstünde ve sonsuz olan zaman boyutunu” ifade ettiği

Platon’un retorik felsefi görüşünde de büyük önem taşımış, özellikle de ispat ve üslup açısından Aristoteles’in retorik ilkeler sınıflandırmasında devam etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Phillip Sipiora, “Introduction the Ancient Concept of Kairos”, 3.

²² Paul Tillich, *The Protestant Era*, trans. James Luther Adams, (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), 32.

²³ Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952), 35; Aristotle, “Topics”, trans. Arthur Wallace Pickard-Cambridge. *The Complete Works of Aristotle Vol. 1* içinde, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 107a3-17.

²⁴ John Edwin Smith, “Time and Qualitative Time”, *The Review of Metaphysics* 40/1 (1986): 4; İhsan Oktay Anar, “Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı Başlangıçtan Platon’a Kadar” (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 1993), 3-4.

²⁵ Aion, sözlüklerde genellikle şu anlamlara gelmektedir; Aion (αἰών): yaşam süresi, yaşam, hayat, ömür; yaş; kuşak, nesil; sonsuz uzunlukta zaman; yazgı, kader; sonsuzluk, öncesiz-sonrasızlık, ezeli-ebedilik; ezelden beri (ap’ aionos) ; sonsuza dek, ebediyen (eis tous aionas). Ayrıca Aion, İngilizce ömür ve ebediyet anlamında “life-span, eternity”; Latince, ebediyet, sonsuzluk anlamında “aevum” sözlükleriyle karşılanmaktadır. “Aion” maddesi için Bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 19; Güler Çelgin, *Eski Yunanca – Türkçe Sözlük*, 30. Ayrıca Liddel, Scott ve Jones’un kavramın kullanımına ilişkin açıklamaları şöyledir: A) Varoluş süresi. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* adlı eserinde, (279a25) her tek canlının kendi zamanını kuşatması, ömür anlamında kullanmıştır. 1a) Yaşam süresi, yaşam. b) Nesil, kuşak. c) Bir kimsenin yazgısı, kader. 2) a) Ebediyet. Platon, *Timaeus* eserinde (37d) zamanın (*khronos*) karşıtı olarak *aion*, ebediyet, ölümsüzlük olarak kullanmıştır. b) Bir kişileştirme olarak Ebediyet. 3. Pisagorcular, “on” sayısını *aion* olarak isimlendirmişlerdir; zira onların sayı mistisizminde “on”, kutsal saydıkları ve üzerinde yemin ettikleri “dekad tetraktisi”, yani on adet noktadan oluşan prizma şeklini temsil etmektedir. B) omurilik. “Aion”

söylenmektedir.²⁶ Ancak erken dönem ve felsefi olmayan metinlerde *aion*, hayat, yaşam, yaşam süresi ve ömür anlamlarına gelmektedir.²⁷ Örneğin Antik Yunan'ın en önemli ozanlarından Homeros (M.Ö. 8 yüzyıl), *İlyada*'da *aion*'u, “*bırak ayrılsın ruhu (psykhe) ve hayatı (aion)*”²⁸ ifadeleriyle insan hayatı (ömür) anlamında kullanmıştır. Bununla birlikte mitolojide *aion*, erken dönem ile geç dönemdeki eserlere bağlı olarak iki farklı biçimde zamanla ilişkilendirilmiştir. Mitolojinin erken döneminde *aion*, “gayri şahsi ve soyut güç bakımından zaman”ın yanı sıra “*khronos*’un çocuğu”²⁹ olup “insan hayatına ilişkin zaman”³⁰ anlamında hayat, yaşam yahut ömür kavramlarının kişileştirilmiş halidir. Mitolojinin geç döneminde (daha doğrusu Roma döneminde) ise Aion, daha çok Dionysos kültüyle ilgili anlatılarda –örneğin Nonnus’un (öl. 5 yüzyıl) *Dionysiaca* adlı eserinde- geçmektedir. Bu anlatılara göre Aion, evrendeki dengesizlikleri gideren ve onun yapısal çerçevesini sürdürmekle sorumlu olan, “sonsuz döngüsel” zaman tanrısıdır. Burada *aion*, ölçülebilir/sayılabılır zaman anlamında *Khronos*’tan farklı olarak tüm zaman boyutlarının ötesinde sonsuz olan zamanı ifade etmektedir.³¹ Ancak *aion*’un bu anlamda tasviri ve kullanımı Roma

maddesi için bk. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, Erişim 19 Ocak 2019, <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>

²⁶ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 105.

²⁷ Wolfgang Von Leyden’da *Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle* adlı makalesinde bu duruma, “*Erken dönem Yunanlıların dilinde, aion sözcüğü hiçbir suretle ezeli-ebedi olma (eternity) anlamıyla karşılanmamıştır.*” ifadeleriyle işaret etmektedir. Wolfgang Von Leyden, “Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle”, *The Philosophical Quarterly* 14/ 54 (1964): 36.

²⁸ Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat - A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 374 (XVI,453); Homer, *İliad*, trans. A. T. Murray (Cambridge: Harvard University Press, 1924), Erişim, 20 Ocak 2019. <http://www.perseus.tufts.edu>

²⁹ Bu tasvir, Euripides (M.Ö. 407), *Heracleidae* (Herakles’in Çocukları) adlı eserinde şöyle geçmektedir; “*Aion*[Hayat/Yaşam/Ömür], *Khronos*’un [*Zaman*] çocuğu, pek çok şeyi ortaya çıkarır.” Euripides, *Heracleidae*, trans. David Kovacs (Cambridge: Harvard University Press, t.y.), Fr. 899. Bk. Euripides, “*Heracleidae*”, Erişim 20 Ocak 2019. <http://www.perseus.tufts.edu>

³⁰ Stanley E. Porter, “What Can We Learn about Greek Grammar from a Mosaic ?”. *The Language of the New Testament Context, History, and Development Early Christianity in Its Hellenistic Context Volume 3* içinde, ed. Stanley E. Porter - Andrew W. Pitts (Boston: Brill, 2013), 35.

³¹ Aion’un bu tasviri, Roma döneminin ünlü Yunan ozanı Nonnus’un (öl. yaklaşık 5.yüzyıl) Dionysoscu mitolojik evren modelini anlattığı *Dionysiaca* adlı eserinde geçmektedir. Buna göre *Aion*, sonsuz zamanı ifade etmekle sadece fiziki zamandan değil yıl, mevsim, ay ve saat gibi fiziki zamanın döngüsel tüm boyutlarından da farklıdır. Detaylı bilgi için bk. Laura Miguelez-Cavero, “Cosmic and Terrestrial Personifications in Nonnus’ *Dionysiaca*”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53 (2013): 353-354.

dönemine ait olduğundan, Antik Yunan’da bu kavramın, - şayet burada kastedilen zaman-dışı bir *ebediyet* veya *süre* değilse - “sonsuz olan zaman” anlamında kullanılıp kullanılmadığını tam olarak belirlemek oldukça güçtür.³²

Diğer taraftan bu terimin felsefeye kavramsal açıdan girişi daimilik anlamında Parmenides’in (M.Ö. 450) Varlık öğretisinde görülmektedir.³³ Her ne kadar Parmenides bu ifadeyi kullanmasa da Varlık’ın (*Bir*) tümüyle zaman-dışı bir şimdi de daimi var olduğu görüşü böyle bir anlamı içermektedir.³⁴ Öte yandan *aion*’u kavramsal olarak ilk kullanan kişi Platon’dur. Ona göre *aion*, bir yandan zamanın (*khronos*) kendisinden neşet ettiği örnek model iken, diğer yandan “sayılara göre hareket eden” zamanın karşısında hareketsiz ve zamansız bir “ebediyet”tir.³⁵ Öte yandan Aristoteles’e göre *aion*, “bütün zamanı [*khronos*] ve sonsuzluğu kuşatan” anlamında “sınırsız süre” yahut her zaman var olanı ifade eden “ebediyet”tir.³⁶

³² *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman* adlı eserinde “Sokrates Öncesi Zaman Anlayışı” (III. 1) başlığı altında bu kavramı zikreden Topakkaya, onun mitolojide zaman tanrısı olarak geçtiğini, Platon’un felsefesinde önemli bir kavram olduğunu ve yine bu kavramın Dionysios kültüyle ilgili olup sonsuz olan zaman boyutunu ifade ettiğini söylemektedir. Ancak *aion*’un Dionysios kültüründeki bu anlamdaki kullanımı Antik Yunan’da değil, Roma döneminde yazılan Nonnus’un *Dionysiaca* adlı eserine dayanmaktadır. (Bk. dip. 31.) Ayrıca *aion* kavramı, Antik Yunan felsefesinde –Parmenides ve sonraki dönem- filozoflarca zaman sorunu kapsamında ele alınsa da burada sonsuz olan zaman boyutundan ziyade, zamansız ebediyete ya da zaman-dışı olan (sınırlanmamış) bir süreye karşılık gelmektedir ki, bu da zaman demek değildir. Bk. Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 105. “Aion” kavramına benzer bir yaklaşım için bk. Aynur Yetmen, “Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme”, 13; Ayşe Tezel, “Aristoteles’te Zaman Kavramı”, 16.

³³ Aslında *aion* kavramı kapalı bir anlatımla Herakleitos’un (M.Ö. 475) günümüze ulaşmış fragmanlarında da görülmektedir. “Yaşam (*Aion*) bir çocuktur taşları sürüp oynayan. Bir çocuğun krallığı.” Bk. Samih Rifat, *Herakleitos - Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 51 (Fr. 52). Rifat’a göre sanıldığı üzere (örneğin, Walter Kranz, *Antik Felsefe*, 72; John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 106.) alıntı da geçmekte olan *aion* ifadesi zaman anlamında değil, “yaşam” veya “yaşam zamanını” ifade etmektedir. Samih Rifat, *Herakleitos*, 50. Herakleitos’un *aion* ve oyun ilişkisine detaylı bir analiz ve alternatif bir okuma için bk. Erdal Yıldız – Güvenç Şar, *Herakleitos’un Oyunu Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 45-75.

³⁴ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 19.

³⁵ Platon, *Timaios*, çev. Erol Günay – Lütfi Ay (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1989), 37d-e; Plato, “Timaeus” trans. Donald J. Zeyl. *Plato Complete Works* içinde, ed. John Madison Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 37d. Zeyl’e göre Platon’un öğretisindeki söz konusu sonsuzluk (*aion*), zamansal sonsuzluk, yani başlangıcı ve sonu olmayan süre değil, fakat zamansız bir ebediyettir. Bk. Plato, *Timaeus*, trans. Donal J. Zeyl (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000), xliii.

³⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013), 279a25.

Buraya kadar yapılan açıklamalar ışığında sonuç olarak söylenebilir ki, yukarıda ele alınan zamanla ilgili üç kavram, aslında Antik Yunan dünyasında üç farklı zaman anlayışını yansıtmaktadır. Buna göre zamanın niceliksel yönü ile ilgili olan khronos, nesnel zamanı; niteliksel yönü ile ilgili olan kairos ise yargısal zamanı; aion ise -Parmenides sonrası dönemde geçerli olmak üzere- ister zaman-dışı bir ebediyet isterse sınırsız süre olsun fark etmeksizin ezeli ve ebedi bir varoluşu ifade etmektedir. Öte yandan başta retorik olmak üzere ahlak ve estetik gibi sahalarla ilgili olan kairos kavramı, bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır.

B. Aristoteles Öncesi Filozofların Zaman Anlayışı

1. Sokrates Öncesi³⁷ Filozoflarda Zaman

Antik Yunan felsefesinde zamana yönelik ilginin ilk izleri, M.Ö. altıncı ve beşinci yüzyılda ortaya çıkan evreni ve insanın evrendeki yerini soruşturmaya ilişkin yeni bir yol katan Sokrates öncesi filozoflarda görülmektedir.³⁸ Onlar, tüm felsefi ilgileri doğaya, doğadaki değişme olgusuna ve var olan her şeyin kendisinden meydana geldiği kalıcı ve değişmez ilkenin ve/veya maddi nedenin mahiyetine yöneliktir. Bundan dolayı Aristoteles, doğayı mitsel bir kavrayışla ifade eden Homeros ve Hesiodos gibi erken dönem teologların (kozmologların)³⁹

³⁷ Sokrates'in (M.Ö. 399) adının kendisinden önce ve sonra gelen felsefeyi tanımlamak için niçin kullanıldığına ilişkin olarak Cornford, Sokrates'in "doğa yerine toplum içindeki insan yaşamına, doğru ve yanlış anlamına" yönelik ilgisinin güçlü etkisi onun şahsında felsefenin de "dış dünyadan iç dünyaya" döndüğünü belirtmektedir. Ona göre Sokrates öncesi felsefe doğanın, Sokratik felsefe ise insan ruhunun keşfiyle başlamaktadır. Buna karşın Curd, Sokrates adının ne kronolojik bir terim (çünkü kimi Presokratik filozoflar Sokrates ve hatta Platon ile çağdaştır) ne de Cornford'un belirttiği gibi felsefi gündemi değiştirmekle ilgili olduğunu düşünmektedir. (Zira erken dönem Yunanlı düşünürlerden bazıları, etik ve insan yaşamının en iyi yolu hakkında soruları araştırmıştır.) Ona göre bu terim sadece Sokrates'in düşüncelerinden etkilenmeyenler olarak kullanıldığında herhangi bir sakınca vermeyecektir. Bk. Francis Macdonald Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A.M. Celal Şengör - Senem Onan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018), 3-5; Patricia Curd, "Presocratic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim 22 Ocak 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/presocratics/>

³⁸ Patricia Curd, "Presocratic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014), 983b30; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 12. Yukarıda "teologlar" olarak geçen ifade W.D. Ross'e göre, Aristoteles'in doğa filozoflarına karşılık erken dönem (evreni mitolojik unsurlar ile açıklayan) kozmologlar için kullandığı müdavim bir kavramdır. Bk. William David Ross, *Aristotle's Metaphysics a Revised Text with Introduction and Commentary Volume I*, (Oxford: Clarendon Press, 1975), 130. Benzer bir anlamda

aksine bu filozofları, onu ilke ve/veya maddi nedenler gibi bilimsel bir bakışla açıklamaya çalıştıkları için “doğacılar/fizikçiler” (*physikoi*) olarak zikretmektedir.⁴⁰

Öte yandan Sokrates öncesi doğa filozofları için gaye, öncelikle doğanın kaynağı ve evrenin kökenini açıklamak olduğu için zamanı müstakil bir zeminde tartışmış olmaları beklenemez. Kaldı ki tartışmış olsalar bile doğa filozoflarının eserlerinin çoğunun günümüze erişmediği göz önüne alındığında bu konuda kesin bir yargıda bulunmak mümkün olmayacaktır.

Buna karşın daha sonraki dönemlerde yazılan bazı eserlerde bu döneme ilişkin kimi filozofların zamanla ilgili düşünceleri “fragman”⁴¹ biçiminde de olsa da günümüze kadar gelmiştir.⁴² Çalışmanın bu safhasında, Aristoteles’e kadar genel bir tarihsel okuma yapmaktan ziyade zaman konusunda doğrudan ifadesi (fragmanı) bulunan ve Aristoteles’in zaman anlayışına etki ettiği görülen filozoflar incelenecektir.

a) Syroslu Pherekydes’in Zaman Anlayışı

Antik Yunan düşüncesinde mitolojik kavrayıştan bilimsel bir bakış açısına, yani “mitos’tan logos’a” geçiş bir anda olmamış ve bazı düşünürler, mit ve felsefe arasındaki sınırdaki yer almıştır. Zaman konusunda felsefi düzeyde sayılabilecek en erken görüş de böyle bir düşünüre, Thales (M.Ö. 546) ve Anaksimandros’un (M.Ö. 545) çağdaşı olan, “bilimsellikle mitsel inanç arasında bocalayan”⁴³

Jaeger’de, Antik Yunan’da teolog kavramının iki farklı safhasından bahsetmektedir. Bunlardan ilki insan düşüncesinin ilkel mitolojik safhası, diğeri ise metafizik bahislerinin felsefi-rasyonel düzeyde incelendiği safhadır. Ona göre Platon ve Aristoteles’te bulunan teoloji kavramı ise, her iki safhayı hesaba katan kapsamlı bir kavramdır. Detaylı bilgi için bk. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 19.

⁴⁰ Aristoteles, *Fizik*, 184b15-20.

⁴¹ Sokrates öncesi doğa filozoflarının eserlerinin hiçbiri günümüze bir bütün halinde ulaşmamıştır. Bu filozofların gerek hayatlarına ilişkin bilgiler gerekse felsefi anlayışlarına dair görüşler sonraki yazarlarca aktarılan ve dağınık halde bulunan alıntılar ibarettir. Sokrates Öncesi Filozof ile ilgili kaynaklar hakkında detaylı bir okuma için bk. Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 19-22; John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 30-35; Geoffrey Stephen Kirk – John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers a Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 1-8; William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi 1 Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 13-15; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, 65-70.

⁴² Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 105-106.

⁴³ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 27. Ayrıca Aristoteles’in, *Metafizik* adlı eserinde Pherekydes’in, önceki teologlar arasında her zaman mitoloji dilini kullanmadığı ve

Syroslu Pherekydes'e⁴⁴ (M.Ö. 6. yüzyıl) aittir. Diogenes Laeurtius (öl. 246) Pherekydes'in zamanla ilgili düşüncesini şöyle aktarmaktadır: “Zas [Zeus] ve Khronos[Zaman] her zaman vardı, bir de Khthonie [Toprak].”⁴⁵ Damaskios'un aktarımında ise, bu görüş, daha anlaşılır ve kapsamlı biçimde şöyle geçmektedir:

Syroslu Pherekydes ilk üç ilke olarak Zas, Khronos [Zaman] ve Khthonie'nin her zaman var olduğunu... ve Khronos'un kendi spermasından ateşi ve havayı [nefes] ve suyu meydana getirdiğini... beş oyukla birbirinden ayrılan, belki de <beş evren> demekle aynı olan 'beş oyuk'ta bunlardan birçok tanrı soyunun oluştuğu söylüyor.⁴⁶

Yapılan bu alıntılardan anlaşılmaktadır ki, Pherekydes'te zamanın iki yönü ya da durumu vardır: Daimilik ve yaratma gücü. Her iki alıntıda da geçtiği haliyle, Zaman, Zas ve Khthonie ile birlikte yaratılış öncesine ait olan, “hep var olan” (ezeli-ebedi) üç ilkedен (arkhe) birisidir.⁴⁷ Damaskios'un alıntısının devamında görülen bölümde ise zaman, evreni meydana getiren maddi unsurların (ateş, hava, su ve toprak) ve dahi onlardan doğan tanrı soylarının yaratıcı gücüdür. Bu türden bir yaratma gücü, “beş oyuk” ile ayrılan unsurlardan tanrıların doğumuyla eşzamanlı olarak evrenin de varlığa gelişine yol açmaktadır ki, bu da zamanın maddi unsurlar aracılığıyla evrene düzen verme (kozmos) sürecini ima

başlangıçtaki asıl üretici gücü “en iyi” olana verdiğini söyleyerek, onun bir anlamda filozof niteliği taşıdığını ima etmektedir. Bk. Aristotle, “Metaphysics”, trans. William David Ross. *The Complete Works of Aristotle Volume 2* içinde, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 1091b14-30.

⁴⁴ Pherekydes'in hayatı ve yaşadığı dönemle ilgili farklı rivayetler olmakla birlikte, M.Ö. altıncı yüzyılın ortalarında Syros'da, Thales, Anaximandros ve Pisagor (M.Ö. 495) ile aynı dönemde yaşadığı tahmin edilmektedir. Yaşamı esnasında teogonik nitelikte bir kitap (*pente-/Heptamychos/ beş-/yedi bucak*) kaleme aldığı ve bu kitabın da Yunan edebiyatında düzyazı ile kaleme alınan ya ilk ya da ilklerinden birisi olduğu aktarılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Hermann S. Schibli, *Pherekydes of Syros* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 13.

⁴⁵ Geoffrey Stephen Kirk – John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers*, 55 (Fr. 50); Walther Kranz, *Antik Felsefe*, 24 (7B2). Fragmanda geçen “Zas”, Tanrı Zeus'un isminin etimolojik bir şeklidir ve Pherekydes onu Zeus anlamında kullanmaktadır. Bu meyanda, ilgili fragmanın asıl kaynağına yapılan kimi çevirilerde ilgili fragmanın “Zas” yerine “Zeus” kavramının geçtiği görülmektedir. Alternatif çeviriler için bk. “Zeus, Khronos ve Khthonie her zaman vardı.” Bk. Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 57 (Fr. I,119); “Zeus, Zaman ve Toprak daima vardılar” Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Volume I*, trans. Robert Drew Hicks (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 124-125 (Fr. I,119).

⁴⁶ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 38-39 (Phr. Fr. 2); Geoffrey Stephen Kirk – John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers*, 55 (Fr. 51).

⁴⁷ Pherekydes'in üç ilkeyi “hep var olan” (ezeli-ebedi) olarak dile getirmekle, Hesiodoscu anlatıda geçen Khaos'un “olagelişini” yani her şeyin ilk nedeninin dahi meydana gelmiş olduğunu vurgulayan düşünceden ayırmaktadır. Jaeger'e göre Pherekydes ilkeleri ezeli-ebedi olarak benimsemesi, sadece Hesiodos'un üslubu ve öğretileri terk etmek demek değil, aynı zamanda onun öğretilerinin de düzeltmektir. Bk. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 104.

etmektedir.⁴⁸ Bu kanıyı güçlendirecek şekilde Hermias ve Probus, Pherekydes'in zamanı "içinde evrenin yönetildiği"⁴⁹ veya "içinde olayların meydana geldiği"⁵⁰ unsur olarak benimsediğini aktarmaktadırlar. Dolayısıyla hem Damaskios'un hem de Hermias ile Probus aktarımları etrafında Pherekydes'in zamanı, evreni bütünüyle kuşatan ve evrensel düzeni tesis eden ilke olarak benimsediği görülmektedir.

Öte yandan M.Ö. altıncı yüzyıl düşünürleri için soyut zaman görüşlerini fazlasıyla karmaşık bulan Zeller ve Wilamowitz, Pherekydes'in evreninde kozmik bir unsur olarak öne çıkan Zaman yerine Probus ve Hermias alıntılarında geçmekte olan⁵¹ *kronos* kavramını tercih etmektedirler.⁵² Fakat Pherekydes'in kozmolojisiyle ilgili olarak burada açıkça zikredilmese de, gerek Probus gerekse Hermias, Kronos'un açık bir şekilde zaman (*khronos*) anlamına geldiğini belirtmektedirler. Dahası M.Ö. yedinci yüzyılın sonu ve altıncı yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Solon, şiirlerinde zamanı düzen anlamını da ihtiva edecek şekilde ilahi bir varlık olarak ifade etmektedir: "*Olymposluların yüce Anası, kara Toprak, Zaman mahkemesi önünde bana şahitlik edecek.*"⁵³ Bununla birlikte, aynı dönem doğu dünyasında da zamanın ilahi bir varlık olarak mitsel anlatılarda geçtiği görülmektedir. Örneğin, Zerdüştî kozmogonide *Zurvan*, Hint mitolojisinde ise *Kali* zaman tanrısıdır ve her iki geleneğin anlatılarında kozmik bir güç olarak

⁴⁸ Hermann S. Schibli, *Pherekydes of Syros*, 26.

⁴⁹ Probus, *Vergilius'un Çoban Şiirleri*, 6,31: "*Pherekydes (...) öğeleri (...) benimsiyor: Zas, Kton [Khthonie] ve Kronos; ateş [Zas/Aither], yeryüzü [toprak] ve zaman [Kronos/Khronos] diye tanınıyor; ve hükmeden öge Aither, hükmedilen yeryüzüymüş, zaman ise içinde evrenin yönetildiği öğeymiş.*" Probus'tan aktaran; Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 39 (Phr. Fr. 4).

⁵⁰ Hermias, *Irrisio Gentilium Philosophorum*, 12: "*Pherekydes ilkeler diye Zas, Khthonie ve Kronos söylüyor;[buna göre] Zas aither, Khthonie toprak ve Kronos'da zamandır; [ki bunlardan] aither etkin olan, toprak etkilenen şey, zaman ise içinde olayların meydana geldiği [ilkedir].*" Hermias'tan aktaranlar; Schibli, *Pherekydes of Syros*, 165 (Fr 66.); Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 39 (Phr. Fr.5).

⁵¹ Hermias ve Probus alıntılarında Pherekyde ilkelerini, *Zas, Kton/Khthonie* ve *Kronos* olarak vermektedirler. Ancak her iki alıntıda Kronos'un zaman anlamına geldiği açık bir şekilde belirtilmemiştir. Bk. dip. 49-50.

⁵² Zeller-Nestle, *Die Philosophie Der Griechen In Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, 103, (dip. 4); U. Wilamowitz, *Der Gglaube der Hellenen* Vol. 2, 165; aktaranlar Martin Litchfield West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, (Oxford: Clarendon Press, 1971), 10; Hermann S. Schibli, *Pherekydes of Syros*, 17 (dip. 9).

⁵³ Geoffrey Stephen Kirk – John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers*, 120 (Fr. 113).

kabul edilmektedir.⁵⁴ Bundan dolayı Zeller ve Wilamowitz'ın ileri sürdüğü gibi, Antik Yunan'ın erken dönemlerinde soyut bir zaman kavramının olamayacağı şeklinde bir yaklaşımı tam doğru kabul etmek oldukça zordur.

b) Anaksimandros'un Zaman Anlayışı

Pherekydes'in çağdaşı, Miletli filozof Anaksimandros'un öğretisinde ise zaman, kozmik düzen ile ilgili bir unsur olarak görülmektedir. Antik Yunan felsefesinin ilk filozoflarından sayılan, “bizzat kendi eserinden kalan” bir alıntıyla⁵⁵ tanınan Anaksimandros, aynı ölçüde zamanla ilgili doğrudan görüşüne ulaşılan ilk filozoftur. Zira Anaksimandros'un eserinden geriye kalan bu tek alıntı, onun hem ilke (*arkhe*) hem de zaman öğretisini de ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu alıntıyı vermeden önce Anaksimandros'un evren ve ilke anlayışına kısaca değinmek gerekmektedir.

Anaksimandros, evreni; oluş ve yok oluşu meydana getiren karşıtların (“sıcak”, “soğuk”, “yaş” ve “kuru”)⁵⁶ döngüsel olarak gerçekleştirdikleri bir çatışma alanı olarak görmektedir. Çünkü “karşıtların çatışması yadsınamaz bir doğa olgusudur.”⁵⁷ Nitekim güneş, ısı ile suyu yahut yaş olan şeyleri kurutmakta; su ise, sıcak olan ateşi söndürmekte ve onu yaş ve kuru halinde olan bir kora

⁵⁴ “Zurvan” ve “Kali” için bk. Martin Litchfield West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, 30-34.

⁵⁵ Simplicius'un Aristoteles'in *Fizik* eserine yaptığı şerhte geçen Anaksimandros'un ilgili alıntısını Jaeger, bu alıntının önemini şöyle ifade etmektedir; “*Anaksimandros sadece sonraki yazarların bildirdiklerinden değil bizzat kendi eserinden kalan bir fragmandan tanıdığımız ilk Yunan düşünürüdür. Bu fragman tek bir cümleden ibarettir ve üstelik dolaylı anlatımla günümüze ulaşmıştır. Yine de paha biçilmez bir mücevherdir.*” Bk. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 52. Jaeger'ın düşüncelerine benzer şekilde Kirk'te, Simplicius'un aktardığı alıntının büyük ölçüde Theophrastus'tan (M.Ö. 287) aldığını ve bunun Anaksimandros'un kendi kitabından (*Doğa Üzerine*) özgün bir cümle olduğunu, ama bu durumun, Theophrastus'un Anaksimandros'un kitabının tamamını gördüğü anlamına gelmediğini belirtmektedir. Ayrıca ona göre, eğer Theophrastus kitabın tamamını gördüyse, bu durum iki şeyi göstermektedir; ilgili kitap ya yaratıcı madde hakkında çok belirsizdir ya da Anaksimandros kitabını düzensiz bir biçimde kötü yazmıştır. Bk. Geoffrey Stephen Kirk – John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers*, 105.

⁵⁶ Anaksimandros'un öğretisinde karşıtlar, “sıcak”, “soğuk”, “yaş” ve “kuru”, güçleri olan şeylerdir ki, varlığa gelen tüm şeyleri üreten bu güçlerin eylemleridir. Ayrıca bunlar Anaksimandros'ta bir tözün özelliğine işaret eden birer nitelik değil, birbirine karşıt maddi gerçekliği olan birer şeydirler. Bk. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 61 (Anak.Fr. 29); Patricia Curd, “Presocratic Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi 1*, 91-92.

⁵⁷ William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi 1*, 92.

dönüştürmektedir. Anaksimandros’a göre karşıtlardan biri diğerinden daha üstün değildir; çünkü onlardan herhangi birinin *sınırsız* olması halinde doğal dönüşüm imkânsız hale gelecektir.⁵⁸ Oysa karşıtların, sürekli birbirine dönüşüm içinde bulunmaları, onların hiçbirinin şeyleri meydana getiren ilke olamayacağını ortaya çıkarmaktadır. Bundan dolayı şeylerin ilk nedeni, karşıtların özelliklerini taşımayan belirsiz bir şey olmalıdır. İşte Anaksimandros, bu nedeni (*arkhe*) “sınırsız, bitimsiz, belirsiz ve sonsuz”⁵⁹ anlamında “sınırsız” yahut “belirsiz” (*apeiron*) olarak tanımlamaktadır ki, bu da evrensel döngünün zemininde duran kozmik birliği ifade etmektedir. Ona göre *arkhe* sınırsız, yaratılmış ve yok olan bir şey değil, tüm şeyleri kuşatan ve yöneten ezeli ve ebedi ilkedir. Ayrıca sınırsızın hareketi de karşıtların bitimsiz dönüşümüne olanak verecek şekilde ezeli ve ebedidir. Nitekim bütün gökler ile onların dünyaları içindeki tüm şeyler, yani evren bu hareketin neticesinde ortaya çıkmaktadır.⁶⁰

Simplicius Anaksimandros’un *apeiron* ve zaman ile ilgili görüşlerini ve doğrudan ona ait olan sözleri şöyle ifade etmektedir:

Thales’in öğrencisi ve takipçisi Miletli Anaksimandros, Apeiron’u [Belirsiz/Sınırsız], var olan şeylerin ilkesi ve ögesi olduğunu söyledi; arkhe [maddi ilke] için bu adı ilk kullanan da odur. Anaksimandros (...) arkhe’nin, ne su ne de adına öge dedikleri başka bir şey değil, onlardan başka bir töz olan apeiron [sınırsız] olduğunu, üstelik tüm gökler ve içindeki dünyaların ondan varlığa geldiğini söylüyor. Üstelik varlığa gelen şeylerin kaynağı neye göreyse, yok oluşları da aynı şeye göre; ‘çünkü onlar birbirlerine karşı yaptıkları haksızlığın cezasını ve karşılığını öderler zamanın düzenine [takdirine] göre. İşte Anaksimandros biraz şiirsel terimlerle bunları anlatıyor.’⁶¹

Simplicius’un aktardığı bu pasaja göre, Anaksimandros’un zamanı suç, ceza ve kefaret kavramları çerçevesinde sanki davaları görülen sanıkların hazır bulunduğu bir duruşma sahnesindeki bir hâkim gibi betimlemektedir. Bu durum zamanın, insanlar arasında var olan haksızlıkları ortaya çıkarıp, onlara yaptıkları şeylerin bedelini ödettiği, böylelikle bir nevi adaleti sağladığına dair inanca dayanmaktadır. Nitekim zaman ve adalet arasındaki ilişki, daha önce zikredilen Solon’un şiirlerinde açıkça görülmüş ve o da kendisini “*zaman mahkemesi önünde*” savunacağını belirtmişti. Solon’un toplum ve siyaset anlamında ele aldığı

⁵⁸ Aristoteles, *Fizik*, 204b25.

⁵⁹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 39.

⁶⁰ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 61-62 (Anak. Fr. 24, 25, 26, 29).

⁶¹ Geoffrey Stephen Kirk – John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers*, 105-107 (Fr.103A); Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 61 (Ank.Fr. 21).

zaman mahkemesi, Anaksimandros düşüncesinde tüm varlık dünyasını içeren, oluş ve yok oluşun uyumunu tesis eden –Pherekydes’in öğretisinde benzer bir yargıyla- kozmik bir öğretiye dönüşmektedir.⁶² Nitekim zaman, karşıt unsurların “birbirlerine karşı yaptıkları haksızlığın cezasını ve karşılığını” kendisine göre ödediği, şeylerin oluş ve yok oluşunda belirleyici olan kozmik unsurdur. Öyle ki bu unsur, bir yandan “oluşa gelişin ve yok oluşun sınırlı”⁶³ olup her şeyin belirlenmiş süreli varlığa sahip oluşunu gösterirken, diğer yandan da karşıtların karşılıklı olarak birbirine dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim karşıtlardan biri başkasının alanına girince, diğeri bu haksızlık karşısında misilleme yapacak ve onun yerini alacaktır. Örneğin, sıcak ve kurunun, soğuk ve yaş olanın yerine hüküm sürdüğü yaz dönemi, zamanın akışı içerisinde kendisini tamamladığında, soğuk ve yaş olan kışın dönemine mağlup olacaktır, ama bu çatışma döngüsel olarak sürekli devam edecektir. Dolayısıyla yukarıdaki alıntıda geçmekte olan “zamanın düzeni” ile kastedilen de, karşıt unsurların, yıl içinde gerçekleştirdiği mevsimsel süreçlerin birbirini takip etmesinden başka bir şey değildir.⁶⁴

Bu bakımdan sınırsızın belirlenimleri karşıtlar ile zamanın belirlenimleri mevsimlerin aynı anlamı çağrıştırdığı görülmektedir ki, bu da sınırsız ile zamanın da aynı şey olabileceği şeklinde yorumlamaya olanak sağlamaktadır. Ayrıca bu yorumu destekleyecek birtakım hususlar vardır. Bunlardan ilki, sınırsızın, sadece karşıt şeylerin içinde döngüsel olarak yenilendiği sonsuz kaynak olması değil, zamansal açıdan sonsuzluğu da (başlangıç ve son olarak belirlenimsizliği) ihtiva etmesidir.⁶⁵ Diğer bir husus ise, sınırsızın küre, kürenin ise zaman olduğuna dair verilerin birbiriyle irtibatlı olmasıdır. Nitekim Antik Yunan’da “sınırsız” (yahut “belirsiz”) kelimesi sıklıkla çember ve küre için kullanıldığını ifade eden Cornford, Anaksimandros’un sınırsızın küre olduğunu öne sürmektedir.⁶⁶ Bu

⁶² Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 52-53.

⁶³ Geoffrey Stephen Kirk – John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers*, 106 (Fr.103B).

⁶⁴ Geoffrey Stephen Kirk – John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers*, 121; William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi I*, 114.

⁶⁵ Aristoteles, *Fizik*’te, kendisinden önceki doğa filozoflarda görülen, “apeiron/sınırsız/sonsuz” bir şeyin var olduğuna dair inancın beş açıdan kaynaklandığını bildirmektedir. Bu bakış açılarından ilki ise, zaman bakımından sonsuzdur. Aristoteles, *Fizik*, 203b15-30; William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi I*, 96-97.

⁶⁶ Francis Macdonald Cornford, Antik Yunan ozanların şiirlerinden hareketle “sınırsız” (apeiron) kelimesinin küre anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu iddiasını Cornford Aristophanes’in,

iddiayı destekleyecek şekilde Aristoteles'te, doğa filozofları için sınırsızın, “her şeyi kuşatan ve yöneten”⁶⁷ ilke olarak benimsediklerini, ayrıca onların bu ilkeyi “bütün gökyüzünü”⁶⁸ çepeçevre saran bir madde olarak gördüklerini ifade etmektedir. Dahası Anaksimandros'un bilinen ilk gök küre modelini yaptığı ve yeryüzünü “küre biçimli”⁶⁹ olarak tasvir ettiği göz önüne alınırsa, “sınırsız”ın küre olabileceği sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu sonucun zaman ile irtibatı ise, Aristoteles'in kendisinden önceki kimi filozofların, her şeyin hem zaman hem de [gök] kürenin içinde olduğu gerekçesi ile zamanı, “kürenin kendisi” yahut “bütünün küresi” olarak gördüklerini öne sürmesidir.⁷⁰ Bu noktada kesin bir yargıda bulunmak bir hayli zor olsa da, Anaksimandros'ta zamanın küre olduğu yönünde bir çıkarımda bulunmak mümkündür.⁷¹

c) Pisagorcuların Zaman Anlayışı

Pherekydes ve Anaksimandros'un zamanla ilgili görüşlerine değindikten sonra, Aristoteles öncesi zaman konusunu ilk kez “sayı” kavramı bağlamında ele alan Pisagorcu öğreti incelenecektir. Pisagorcuların, zaman öğretisi; onların felsefelerinin temelinde duran sayılara ve bu bağlamda sayıların öğelerini oluşturan iki karşıta⁷², “sınır” (*peras*) ve “sınırsız”a (*apeiron*) dayanmaktadır. Önceki başlıkta, Anaksimandros'un sınırsız, belirsiz ve sonsuz anlamında

“sınırsız (*apeiron*) bronz yüzük takmak”, Aeschylus'un, bir sunağın etrafını kuşatan kadınları benzetmek için kullandığı “sınırsız (*apeiron*) kemer” ile Euripides'in kollarını kuşatmak, sarmak anlamında dikişsiz cüppe için “sınırsız bir örün” ifadelerine dayandırmaktadır. Bk. Francis Macdonald Cornford, *Principium Sapientiae the Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), 176-177. Buna ilaveten Aristoteles'te, “taş yuvası [bezel/yüzük kaşı] olmayan [çember biçimindeki] yüzüklere sınırsız” denildiğini bildirmektedir. Bk. Aristotle, “Physics”, 206b34-207a6; İhsan Oktay Anar, “Antik Yunan Felsefesinde Zaman”, 51-52.

⁶⁷ Aristotle, “Physics”, 203b3-15; Aristoteles, *Fizik*, 203b10-15.

⁶⁸ Aristotle, “On the Heaven”, trans. J.L. Stocks. *The Complete Works of Aristotle Volume 1* içinde, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 303b12; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 303b10.

⁶⁹ Anaksimandros'a göre yeryüzü, ortadadır, tam merkezde durur ve küre biçimlidir. Bk. Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 68 (II,1-2).

⁷⁰ Aristotle, “Physics”, 218b1-6; Aristoteles, *Fizik*, 218b5.

⁷¹ Bu konuda ayrıntılı bir okuma için bk. İhsan Oktay Anar, “Antik Yunan Felsefesinde Zaman”, 39-58.

⁷² Aristoteles, Pisagorcuların her şeyin ilkesi olarak sayıları benimsedikleri, ancak onlara göre sayıların temel de iki karşıt ilkeden, sınır ve sınırsız'dan (ikincil anlamda tek, çift ve bu ikisini kendi bünyesinde birleştiren birim) oluştuğunu söylemektedir. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 985b30-986a20.

“sınırsız”ı her şeyin ilk nedeni olarak belirlediği söylenmişti. Pisagorcular da benzer şekilde, “sınırsız” olanı ilke olarak benimsemektedirler; ancak Anaksimandros’tan farklı biçimde Pisagorcular onu, sadece zamansal değil, mekânsal açıdan da sonsuzluğu⁷³ ihtiva edecek şekilde kullanmışlardır.

Pisagorcular için, her şeyden önce açıklanması gereken, evrenin sergilendiği ahengin ve düzenin arkasındaki şeyin varlığı olmuştur. Bu bağlamda onlar, göksel olaylar, göğün kısımları ve evrenin tüm düzeni ile sayıların özellikleri arasında bağ kurmuşlar, böylece “*bütün gökyüzünün bir ahenk ve sayı*” olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁷⁴ Onlara göre sayıların öğeleri, var olan her şeyi yani tüm evreni meydana getiren temel unsurlardır. Bu öğeler ise, aynı zamanda sayıları da oluşturan “tek” ve “çift” ayrımı dâhilinde sınırlı ve sınırsız olandır: “*Sayıların öğeleri çift ve tektir; bunlardan önceki sınırsız, sonraki ise sınırlı olandır; (...) tüm evren, söylendiği üzere, sayılardan ibarettir.*”⁷⁵ Öyleyse Pisagorcuların düşüncesinde düzenli bir kozmos olarak evren, (bir yandan sınırlı diğer yandan sınırsız olan) iki karşıt öğeden nasıl oluşmaktadır? Bu soruya verilebilecek cevap, Aristoteles’in *Fizik*’te aktardığı şu bilgilerden ortaya çıkmaktadır:

*Pisagorcular (...) gökyüzünün dışının sınırsız [sonsuz] olduğunu öne sürüyorlar, (...) dahası onlar, ‘sınırsız’ı [sonsuz] çift ile tanımlıyorlar; çünkü çift, tekle kuşatılıp sınırlandırıldığında var olan şeylere sınırsız öğeyi sağlıyor.*⁷⁶

Bu pasaj, Pisagorcu öğretide evrenin yapısı hakkında şu bilgileri sağlamaktadır: a) Düzenli bir kozmos olarak görülen evrenin dışında sınırsız, düzensiz bir boyutun olduğu; b) var olan şeylerdeki sınırsız ilkenin, sınırlı olana dayatılmasıyla, sınırlandırılmış biçimde bulunduğu. Buradaki bilgilere bütüncül olarak bakıldığında, evrenin yapısı ile ilgili olarak şöyle bir yargıya

⁷³ Pisagorcuların sınırsız ilkesini hem zamansal hem mekansal anlamda sonsuz olarak benimsediklerine dair Aristoteles tarafından aktarılan görüşler için bk. Aristoteles, *Fizik*, 203a5-10, 203a20-25, 213b25; William David Ross, *The Works of Aristotle Select Fragments Volume XII*, (Oxford: Clarendon Press, 1952), 141 (Py. Fr. 11). Öte yandan Pisagorcu düşüncede evrenin ötesinde sonsuz bir mekan olduğuna yönelik inancı Platon’un çağdaşı yakın dostu olan geç kuşak Pisagorcu filozoflardan Archytas şu soruyla desteklemektedir; “*Eğer evrenin en ucunda, diyelim, sabit yıldızların göğünde olsaydım, elimi ya da değneğimi dışarı uzatabilir miydim uzatamaz mıydım?*” Bk. Eudemos’tan aktaran William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi 1*, 341-342.

⁷⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 985b30-986a5.

⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 986a15-20.

⁷⁶ Aristotle, “Physics”, 203a4-10; Aristoteles, *Fizik*, 203a5-10.

ulaşmak mümkündür: Eğer (a) evrenin dışında sınırsız bir boyut varsa, yine (b) var olan şeyler, sınırsızın sınır tarafından sınırlandırılmış haliyse, o halde (c) var olan şeylerin bütünü olarak evren, dışındaki sınırsız boyutun, sayı bakımından sınırlandırılmış, bir düzene sokulmuş biçimidir/formudur.⁷⁷ Nitekim bu yargıyı destekleyecek şekilde Pisagorcu okulun önemli temsilcilerinden Philolaos (M.Ö. 385) şöyle demektedir: “Doğa, evrendeki sınırsızdan ve sınırlayandan birleştirilmiştir, hem evrenin bütünü hem de içindeki tüm <tekil> şeyler.”⁷⁸

Öte yandan Pisagorcular için evrenin dışındaki “sınırsız”, sadece düzenlenmemiş bir boyut değil, aynı zamanda hem mekan hem de zamanca sınırsız olandır. Stobaios’un (öl. 5. Yüzyıl) Aristoteles’in Pisagorcu felsefe hakkındaki kitabından verdiği şu bilgiler, “sınırsız”ın doğası ve onun zamanla ilişkisi bakımından oldukça önemlidir:

Evren [kozmos] tekdir [sınırdır] ve zamanı, nefesi ve farklı şeylerin yerlerini birbirinden ayıran boşluğu ‘sınırsız’dan içeri çeker.’⁷⁹

Görüleceği üzere bir “sınır” ilkesi olarak evren, tıpkı canlı ve soluk alıp veren bir varlık gibi, dışındaki (karşıtı) “sınırsız”ın çeşitli görünüşlerini içeri çekmektedir. Bu görünüşler arasında yer alan zaman ise, aslında sayıyla biçimlendirilmemiş olan sınırsızın durmadan süregitme özelliğine, yani zamansal açıdan sonsuz olmasına işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında sınırsız, başlangıç ve sona sahip olmayan, belirlenimsiz süreye karşılık gelmektedir. Öte yandan sınırsızın, evrenin ve matematiksel biçimin “form kazanmamış maddesi” olduğunu iddia eden Guthrie, ayrıca zamanın da “biçimsiz ve formsuz ham maddesi” olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁰ Ancak sınırsız, her ne kadar zamanın “ham maddesi” olsa da, Anaksimandros’ta görüldüğü gibi, zaman ile aynı şey değildir. Çünkü burada zaman, evrenin içeri çekme işlemiyle sınırsızın, yani belirlenimsiz sürenin, gök cisimlerinin uyumlu ve düzenli hareketlerine bağlı olarak gün, hafta, ay ve yıl gibi sayılabilir⁸¹ belirli

⁷⁷ Pisagorcuların düzenli bir kozmos’un kurulması için kullandığı genel ilkeyi W.K.C. Guthrie, “sınırın (peras) sınırsıza (to apeiron) dayatılması ve böylece onu sınırlandırılmış (to peperasmenon) hale getirmesi” olarak ifade etmektedir. Bk. William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi 1*, 256

⁷⁸ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 361 (Phi. Fr. 3).

⁷⁹ William David Ross, *The Works of Aristotle Select Fragments Volume XII*, 141 (Py. Fr. 11).

⁸⁰ William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi 1*, 346.

⁸¹ Simplicius’un aktardığı göre Pisagorcu Archytas, zamanı “belli bir hareketin sayısı ya da daha genel olarak bütünün doğasına uygun aralık” olarak tanımlamaktadır. Bk. Simplicius, *On*

sürelere⁸² bölünmüş ve düzenlenmiş biçimidir.⁸³ Nitekim Platon da, Pisagorcu öğretinin verilerini kullandığı *Timaios* diyalogunda, “sayıya göre hareket eden” zamanın evren ile birlikte varlığa geldiğini (ve/veya düzenlendiği), “gök doğmadan önce günler, geceler, aylar ya da yıllar”⁸⁴ gibi zaman parçalarının ya da düzenli zaman dizilerinin olmadığını söylemektedir.

Böylece ortaya çıkan sonuç; Pisagorcu öğretide zamanın, evren-dışı bir zamandan, daha doğru bir ifadeyle belirlenimsiz süreden ayrıştırıldığı ve onun nicelik bağlamı içinde yani sayılabilir olarak ele alındığıdır. Bu öğretinin önemi ise, zamanla ilgili her iki anlayışın Aristoteles’in zaman görüşlerine büyük bir etkisi olmasıdır. Nitekim Aristoteles’e göre zamanın temelde bir tür sayı ve/veya sayılabilir nitelik olması, bu öğretinin bir yönünü tümüyle benimsemiş olduğunu göstermektedir. Buna karşın, evren-dışı bir zamanın olduğu iddiasının, Aristotelesçi fizik açısından hiçbir geçerliliği yoktur; zira ona göre “göğün dışında ne bir yer ne bir boşluk ne de bir zaman vardır.”⁸⁵

d) Parmenides ve Zenon’un Zaman Anlayışı

Antik Yunan felsefesinde zamanın gerçekliğine/varlığına açıkça karşı çıkan ilk filozoflar, Elea okulunun kurucusu Parmenides (M.Ö. 450) ile öğrencisi Zenon’dur (M.Ö. 430). Bu filozofların zaman konusunda böyle bir yaklaşıma sevk eden temel sebep ise, görünür evrendeki oluş, değişim ve hareketin gerçekliğinin reddedilmesidir⁸⁶ ki, bunlar olmaksızın zamanın olması olanaksızdır. Bu durumu

Aristotle Categories 9-15, trans. Richard Gaskin (London: Bloomsbury Academic, 2013), 351,10-15. Ancak Leyden’e göre Archytas’a atfedilen bu tanımlar, içerik olarak kendisinden daha sonraki dönemlere ilişkin terimleri içerdiğinden güvenilir değildir. Bk. Wolfgang Von Leyden, “Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle”, 39. Leyden’in iddiasının geçerli olduğu söylenebilir; zira özellikle de ilk tanım Aristoteles’in “hareketin sayısı” şeklindeki zaman tanımını ciddi ölçüde andırmaktadır. Bununla birlikte, metin içerisinde kurulan bağlantılar göz önüne alındığında ve yakın dostu Platon’un zamanı göksel cisimlerin sayısı olarak kavradığı düşünüldüğünde, onun da zamanı sayı bağlamında kavradığını söylemek pek de yanlış olmayacaktır.

⁸² Örneğin, bir gün 24 saatlik süredir; bir hafta 7, bir ay 30, bir yıl ise 365 günlük süre dilimlerini ifade etmektedir.

⁸³ William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi I*, 342-346; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 189.

⁸⁴ Platon, *Timaios*, 37d, 38b, 37e.

⁸⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 279a10-15; Aristotle, “On the Heaven”, 279a12.

⁸⁶ Parmenides, bilgi edinme araçları olarak akıl ile duyuyu birbirinden ayırmakta ve duyuların verilerinin güvenilirmez olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre duyuların değişimin var olduğunu

daha iyi anlamak için Parmenides'in Varlık (Var Olan)⁸⁷ anlayışına kısaca değinmek gerekmektedir.

Temelde Parmenides'in felsefesi, ontolojik açıdan “var olan” (*on*) ve “var olmayan” (*me on*) ayrımına ve bunlar arasındaki geçişin olmamasına dayanmaktadır: “*Bunlardan birinci, var[olan]dır ve var olmaması olmayandır. (...) Diğeri ise, var olmayandır ve var olmaması zorunludur.*”⁸⁸ Parmenides'in bu görüşünde var olan ve var olmayan kavramları, gerçekte fiziksel bir ayrıma karşılık gelmektedir. Nitekim var olan, yer kaplayan ve bütünüyle dolu maddi bir şey iken; var olmayan içinde hiçbir duyulur gerçekliğin bulunmadığı boşluktur. Var olanın temel özelliklerinin neler olduğuna bakıldığında bu ayrım ve onun zaman konusuna etkisi daha iyi anlaşılacaktır. Parmenides, var olanın özelliklerini şöyle tanımlamaktadır:

*Var olanın yaratılmamış ve yok edilemez olduğunun birçok belirtisi vardır; çünkü tam [bütün], devimsiz [hareketsiz] ve bitimsizdir. Ne vardı, ne de var olacaktır; çünkü şimdi vardır, bütünüyle bir aradadır, birdir, sürekli. (...)her şey var olan doludur.(...) yuvarlak bir kürenin kütlesi gibi her yönde tamdır.*⁸⁹

söylemesi, bir yanılsamadan ibarettir; zira akıl, gerçekte var olanın bir, değişmez, hareketsiz ve zaman-dışı olduğunu ortaya koymaktadır. Detaylı bilgi için bk. Maddelena Bonelli, “Parmenides ve Zenon”, çev. Leyla Tonguç Basmacı. *Antik Yunan* içinde, ed. Umberto Eco (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 375; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 214.

⁸⁷ Parmenides'in araştırmalarının temel konusu oluşturan “var olan” (*to on*), genellikle düşünsel bir gerçekliği çağrıştıran “varlık” kavramıyla karşılaşırsa da, aslında duyulur yani maddesel bir gerçekliği ifade etmektedir. Nitekim Zeller'in belirttiği üzere, Parmenides'in var olandan anladığının saf soyut bir kavram değil, yer kaplayıcı kütleden başka bir şey değildir. Bk. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 80. Diğer taraftan Burnet, Parmenides'in hiçbir zaman “varlık” ya da “Tanrı” hakkında görüş bildirmediğini iddia etmekte ve “olan şey” anlamında *to on* anlatımının, “varlık” (Being, das Sein ya da l'etre) ile çevirmemek gerektiğini ifade etmektedir. Bk. John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 135, dp. 2. Ancak burada “varlık”, “var olan” anlamında duysal olan şeklinde anlaşıldığı takdirde Parmenidesci öğretisi açısından bu kavramın kullanılması bir beis olmayacaktır. Bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 219; Frederic Copleston, *A History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome* (New York: Image Book, 1993), 48.

⁸⁸ Geoffrey Stephen Kirk – John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers*, 269 (Fr.344); John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 131 (Par. Fr. 4,5). Parmenides Doğa Hakkında isimli şiirinde *hakikat* ve *sanı* yolu ismini verdiği bu ayrımı şöyle bir argümanla kurmaktadır: a) i) Var olan vardır, ii) Var olan, var olmayan değildir; b) i) var olmayan var olan değildir, ii) var olmayan yoktur. Ayrıca Parmenides, düşünme ile varlık arasında bağlantı kurarak, düşüncenin nesnesini aynı zamanda var olanın konusu olarak görmektedir. Bu anlamda var olmayan bir şeyi düşünülmesi ya da düşünmenin nesnesi olmayan şeyin var olması tümüyle olanaksızdır; “(...)düşünülebilir olan [var olan] zorunlu olarak vardır; çünkü olması mümkündür ve yok olan [var olmayan] için olmak mümkün değildir.” İlgili alıntı için bk. Geoffrey Stephen Kirk – John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers*, 270-271 (Fr. 345); John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 131 (Par. Fr. 6).

⁸⁹ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, 132-133 (Fr. 8); Geoffrey Stephen Kirk – John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers*, 273 (Fr. 347); Parmenides, *Doğa Hakkında (Şiir)*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 25-29 (Fr. VIII, 1- 45).

Parmenides'e göre, var olan mekân bakımından sınırlı bir bütündür (her yönden tam bir küre), ama zaman bakımından başlangıç ve son (ya da yaratılmış ve yok edilebilir olma) yönünden belirlenimsizdir. Çünkü bir şeyin başlangıcı ve sonu olması demek onun ya var olmayandan geldiği ya da var olmayana geçtiği anlamına gelmektedir. Ancak var olmayanın var olması söz konusu olamayacağına göre, var olan, ne varlığa gelmiştir ne de yokluğa geçecektir, mutlak anlamda “şimdi vardır” ve *zaman-dışıdır*.⁹⁰ Bununla birlikte pasajda geçen, “hareketsiz”⁹¹, “sürekli”, “bir” ve “doluluk” şeklindeki niteliklerde var olanın birliğini ve bütünlüğünü pekiştirmektedir. Nitekim hareketsizlik, kendisinde hiçbir değişimin yaşanmadığı kalıcılığı; sürekli ve bir olmak ise, varlığın kesintiye uğramaksızın bölünemez bir şekilde var olduğunu göstermektedir ki, bu da çokluk (oluşsal çeşitlilik) fikrinin olanaksız olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer taraftan doluluk ise, var olanın bütünüyle duyulur bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtmektedir ki, bu ise boşluk fikrinin açıkça reddedilmesi demektir. Kısacası var olan değişmeksizin birdir, sürekli ve bütünüyle evreni kaplamaktadır.⁹²

Öte yandan Parmenides'in anlayışında zamanın fiziki gerçekliğinin reddedilmesi ise, boşluk ve onunla bağlantılı olarak hareketin reddedilmesinin doğal bir sonucudur. Ona göre boşluk, hareketin temel nedenidir; zira hareket

⁹⁰ Burada modern yorumlara bağlı kalarak *zaman-dışı* ifadesi bilinçli olarak tercih edilmiştir. Zira Parmenides'in “var olan”ı zaman içinde kalıcı olmayı değil, geçmiş (vardı) ve gelecek (var olacak) bakımından zaman akışının dışında olan daimiliği ya da ebediyeti ifade etmektedir: “[Var olan] ne vardı, ne de var olacaktır; çünkü şimdi vardır.” Var olanın zaman-dışı bir ebediyeti çağrıştırdığına dair görüşler için bk. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 120; William Keith Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy Volume II the Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 28-29; Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, (London: Duckworth, 1983), 108; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 226. Bu konuda farklı görüşler için bk. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 99-108.

⁹¹ Denk, *İlkçağ Doğa Felsefeleri* adlı eserinde Parmenides'in değişim ve hareket konusundaki görüşlerini incelediği bölümü “durağanlığın felsefesi” olarak adlandırmaktadır. Ancak değişimin ve hareketin yadsınması fikri ya da burada görüldüğü gibi “hareketsizlik” kavramı, hareketin karşıtı olan durağanlığı değil, var olmak bakımından hareketin çelişğini yani “hareket olmamayı” ifade etmektedir. Zira durağanlık, hareket edebildiği halde hareketten yoksun olan şeyi belirtmektedir ki, bu da hareketin olanağı bakımından gerçekliğini kabul etmek demektir. Ancak Parmenides'in öğretisi tıpkı var olanın diğer özelliklerin çelişikleri (var olmayan, çokluk, süresizlik, boşluk) gibi temelde değişim ve hareket fikrinin mantıksal açıdan olanaksızlığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle onun öğretisini durağanlıktan ziyade “hareketsizlik felsefesi” olarak isimlendirmek daha uygun bir yaklaşım olacaktır. Bk. Arda Denk, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011), 38-48.

⁹² Arda Denk, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 44. Detaylı bir okuma için bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 226-236.

ancak içinde hareketin gerçekleşebileceği boş bir alanı, boşluğu gereksinmektedir. Ancak var olanın ne kendisinde (zira o parçalanamaz, bölünmez bütündür) ne de dışında (yani var olan ötesindeki boş uzay) boşluk olmadığına göre, hareket veya diğer türden değişimlerin (töz veya nitelik bakımından) olması da söz konusu olamaz.⁹³ Parmenides'in ortaya koyduğu bu fikir, yani hareket veya değişimin olmaması, zamanın da gerçekliğini olanaksız kılmaktadır. Çünkü ona göre hareket ve değişim düşüncesi, yani bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi, o şeyin gelecekte şimdide, şimdiden geçmişe geçişi düşüncesini zorunlu olarak içermektedir.⁹⁴ Bu bakımdan hareket ve değişim gerçekliği, zamanın kesintili akışıyla (gelecekte şimdide ya da şimdiden geçmişe geçişi) bağlantılıdır. Diğer taraftan zaman da, hareket ve değişimin öncelik ve sonralık bakımından farklı evrelerine göre belirlenmekte ve geçmiş ile gelecek şeklinde bölünmektedir. Söz gelimi, saatin üzerindeki akrep ve yelkovanın hareketleri zamanın akışını, yani şu andan ayrı olarak geçmiş ve geleceği bildirmektedir. Dolayısıyla hareket ve değişim diye bir şey yoksa zamanında gerçekliğinden/varlığından/akışından bahsetmek mümkün değildir.

Parmenides'in var olanın birliği ve harekete ilişkin görüşlerine, çokluğun ve hareketin varlığını ileri süren filozoflar karşı çıkmışlar ve ciddi eleştiriler getirmişlerdir. Parmenides'in görüşlerinin savunucusu olarak bilinen Elealı Zenon ise, bazı kanıtlamalara başvurarak çokluk ve hareketin kabul edilmesiyle birlikte ortaya çıkacak bazı saçma durumları göstermiş, böylece hem hocasının teorisini kanıtlamaya hem de bu teoriye karşı getirilen eleştirileri çürütmeye çalışmıştır. Felsefe tarihinde *Zenon Paradoksları* olarak anılan bu kanıtlamalar⁹⁵ (daha doğrusu paradokslar), genel hatlarıyla ortaya yeni bir iddia koymaktan ziyade karşıt iddianın (yani muhaliflerin görüşlerinin) dayanaklarını kendi içinde bir

⁹³ Doğayı hareketin bir ilkesi olarak tanımlayan Aristoteles, hareketin varlığını reddettikleri ötürü Elea Okulu filozofları, doğa filozofu olarak saymamakta, yine var olanın bir ve hareketsiz olup olmadığı hususunu doğa üzerine yapılmış bir araştırma olarak görmemektedir. Bk. Aristotle, "Physics", 200b11. Krş. a.mlf., a.e., 184b15-22, 27; Aristoteles, *Fizik*, 184b15-30

⁹⁴ Adrian Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, çev. Özgür Yalçın (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 20.

⁹⁵ Zenon Paradokslarının sayısı hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte yedi tanesi hakkında sağlam bilgiler mevcuttur. Bunlardan üçü çokluğa, diğer dördü ise hareketin varlığına karşı getirilen kanıtlamalardır. Bahse konu olan bu kanıtlamalar ilişkin detaylı bir okuma için bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 250-259; Bradley Dowden, "Zeno's Paradoxes", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Erişim 07 Şubat 2019, <https://www.iep.utm.edu/zeno-par>

çıkmaza (*aporia*) düşürmekten ibarettir. Söz konusu iddianın çıkmaza düşmesi ise, bu iddianın tersi olan görüşün doğru olduğunu gösterecektir ki, bu da çokluğun ve hareketin varlığına karşı onların gerçek olmadığı yönündeki Parmenides'in görüşüdür.⁹⁶

Diğer taraftan Zenon'un zaman konusundaki yaklaşımı, hareketin mantıksal açıdan olanaksızlığını gösteren kanıtlamalarda görülmektedir.⁹⁷ Ona göre zaman ve hareketin karşılıklı olarak var olduğunu ileri sürmek, nihayetinde birinin diğerinin varlığını geçersiz kılacağı mantıksal açıdan saçma bir sonuca varacaktır. Öyleyse yapılması gereken, zaman ve hareketin var olmadığını kabul etmektir. Zenon'un bu görüşleri sözü edilen kanıtlamalardan özellikle de şu ikisinde öne çıkmaktadır: *Ok* ve *Stadyum kanıtlamaları*.

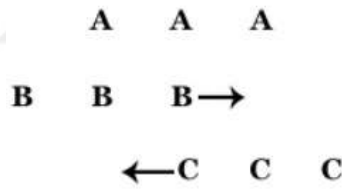
Aristoteles'in anlatımına göre Zenon'un “*uçan ok durmaktadır*” ifadesiyle bilinen *Ok kanıtlaması*⁹⁸, temelde zamanın ardışık gelen bölünmez anlardan oluştuğuna dair bir varsayıma dayanmaktadır. Yine bu varsayıma göre belli bir anda, kendi boyutuna eşit bir yer işgal eden her cisim ise hareketsizdir, ama hareket eden her nesne daima bir “an” içindedir. O halde uçmakta olan bir ok, hareketinin her bir noktasında belli bir anda bulunacağından ve yine kendi boyutuna eşit bir yer işgal edeceğinden, aslında o hareket halinde değil, hareketsizdir. Oysa hareket halinde olanın hareketsiz olması gerçekte saçma bir sonuçtur. Aynı yaklaşımı hareket halinde olan başka cisimlere uygulandığında da sonuç yine değişmeyecektir. Dolayısıyla herhangi bir zaman içinde hareketin olması olanaksız olduğundan ne hareketin ne de zamanın aynı anda gerçekliğinden bahsetmek olanaklıdır.

⁹⁶ Maddelena Bonelli, “Parmenides ve Zenon”, 379; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 248-249.

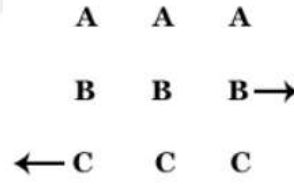
⁹⁷ Zenon'un hareketin varlığına/gerçekliğine karşı getirdiği kanıtlamalar şu isimlerle meşhur olmuştur: “Dikotomi”, “Aşıl ve Kaplumbağa”, “Ok” ve “Stadyum” kanıtlamalarıdır. Bu kanıtlamaları aktaran ve içeriği hakkında bilgi veren en eski kaynak ise Aristoteles'tir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, 239b5-240a20. Ancak bu aktarılan kanıtlamaların güvenilirliği hususunda, Aristoteles'in Zenon'un görüşlerini eleştirmek amacıyla ele aldığı ve onun sözleri ile değil, kendi yorumlarıyla aktardığı göz ardı edilmemelidir.

⁹⁸ Aristoteles bu kanıtlamayı şöyle aktarmaktadır: “*Her şey kendine eşit bir yer işgal ettiğinde hareketsiz ise, yine hareket eden [yer değiştiren] her şey daima bir 'an' içerisindeyse, öyleyse uçan ok durmaktadır[hareketsizdir].*” Bk. Aristotle, “Physics”, 239b5-9. Dowden'un belirttiği üzere, Zenon'un bu kanıtlaması, hareket ve zaman kavramlarının sağduyumuzdaki tutarlığına meydan okuyan farklı bir yaklaşımdır. Bk. Bradley Dowden, “Zeno's Paradoxes”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Stadyum kanıtlaması ise temelde yarı zamanın iki katı zamana eşit olacağı varsayımına⁹⁹ dayanmaktadır. Zenon'un bu varsayımdan hareketle Aristoteles bu kanıtlamayı bir stadyumdaki birbirine paralel olan üç sıra boyunca dizilmiş eşit sayı ve uzunluktaki cisimleri (A,B,C dizileri) dikkate alarak oluşturmuştur. Buna göre bu dizilerden A ilk sırada ve durağan kalmakta, diğer iki dizi olan B ve C ise eşit bir hızda fakat birbirine karşıt yönlerde hareket etmektedirler (Şekil 1). B ve C dizileri aynı zaman içinde bitiş noktasına geldiğinde yani tüm diziler aynı hizaya ulaştığında, B dizisi A'daki cisimlerin yarısını geçmekte iken, C'deki cisimlerin tamamını geçmiştir.(Şekil 2). O halde C'deki cisimleri aşmak için geçen zaman, A'daki cisimleri aşmak için geçen zamanın iki katıdır. Başka bir açıdan aynı dizinin, A'daki cisimleri aşmak için geçen zaman, C'deki cisimleri aşmak için geçen zamanın sadece yarısı kadardır.¹⁰⁰ Öyleyse B dizini, aynı uzunluğu iki farklı zamanda geçmektedir ki, bu, bir zamanın, aynı anda kendi yarısına eşit olduğu göstermektedir. Bu sonuç ok kanıtlamasının sonucuna benzer şekilde saçma olduğuna göre, belirli bir zaman içinde hareketin olması olanaksızdır.



Şekil 1. Başlangıç durumu



Şekil 2. Bitiş durumu¹⁰¹

Burada her iki kanıtlamaya karşı Aristoteles ayrı ayrı itiraz etmektedir. Ona göre Ok kanıtlaması dayanağı oldukça zayıftır; zira zaman ne bölünemeyen anların bir toplamıdır ne de belli bir anın kendisi zamandır, o sadece zamanın sınırıdır. Stadyum kanıtlamasının hatası, hem hareket eden hem durmakta olan cisimlerin eşit hızla aynı zamanda geçilmesi kabul edilmesi yani bir şeyi ölçmek

⁹⁹ *Stadyum kanıtlaması*, Zenon'un bu görüşü bağlamında aslında Aristoteles'in kendi kurguladığını bir örneğe dayanmaktadır. Bu nedenle Zenon'un kendisinin bu kanıtlamayı en azından Aristoteles'in aktardığı şekilde yorumlamamış olması muhtemeldir. Bk. Bradley Dowden, "Zeno's Paradoxes", *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Ancak dair elimizde kıyas yapabilecek başka bir kaynak olmadığından, burada Aristoteles'in aktarımına bağlı kalmak gerekmektedir.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Fizik*, 239b30-240a15.

¹⁰¹ Bradley Dowden, "Zeno's Paradoxes", *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

için birbirinden farklı durumlardaki (hareketli ve durağan cisimler) iki ayrı ölçeğe başvurmasıdır.¹⁰²

Sonuç olarak Elea okulunun zamanın varlığına/gerçekliğine karşı getirdiği eleştiriler, kendilerinden sonraki filozofların zaman teorilerini geliştirmesinde ciddi bir etkiye neden olmuştur. Nitekim Parmenides'in var olanı, zamansallık bağlamından çıkararak mutlak anlamda zaman-dışı bir "an" da mevcut görmesi, bir anlamda zaman (*khronos*) ve ebediyet (*aion*) ayırımına yol açmıştır. Bu kavrayış, özellikle de Platon'un ontolojik açıdan temel kabul ettiği çift kutupluluğu (duyular-idealar) zamansal bir zemine taşımış, böylelikle duyulur evreni içeren fiziki zamanın karşısında, kavranabilir evreni içeren zamansız ebediyet ayırımına ilham vermiştir. Diğer yandan Zenon'un özellikle de Ok kanıtlaması, zaman ve an bağlamında Aristoteles'in zaman anlayışını teşekkül etmesinde etkin bir rol oynamıştır.

e) Antiphon'un Zaman Anlayışı

Aristoteles öncesinde zaman konusunda öne çıkan Antiphon (M.Ö. 411), zamanın doğası (mahiyeti) hakkında doğrudan görüş bildiren bilinen ilk filozoflardandır.¹⁰³ Antiphon'a göre zamanın doğası duyulur gerçekliği taşımayan bir tür düşünce ya da ölçüdür: "*Zaman bir düşünce [noema] ya da bir ölçüdür [metron], tözsel [hypostasis] bir şey değildir.*"¹⁰⁴ Bu tanımla Antiphon, Aristoteles'ten önce zamanı ölçü olarak tanımlayan ilk düşünürdür.

¹⁰² Aristoteles'in *Ok* ve *Stadyum* kanıtlamalarına karşı eleştirileri için bk. *Ok kanıtlaması*: Aristoteles, *Fizik*, 239b10,30- 222a10-15; *Stadyum kanıtlaması*: a.mlf.,a.e., 240a5. Ayrıca Aristoteles'in zaman ve an ilişkisine dair görüşlerinin detaylı bir incelemesi ilerde "Zaman ve An ilişkisi" başlığı altında ele alınacaktır.

¹⁰³ Sokrates'in çağdaşı olan Antiphon, yaşadığı dönemde sofist olarak meşhur olmuş olsa da daha çok hukukçu kimliği ile öne çıkmıştır. Michael Gagarin'e göre Antiphon, bilinen ilk "logograf" yani davalılar için mahkemeye teslim etmek üzere adli konuşmalar/savunmalar kaleme alan kimsedir. Detaylı bilgi için bk. Michael Gagarin, *Antiphon the Athenian Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, (Austin: University of Texas Press, 2002), 2.

¹⁰⁴ Walter Kranz, *Antik Felsefe*, 206; Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 280 (Ant. Fr.2); Herman Diels, *Fragmente Der Vorsokratiker II*, (Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1922), 294 (80B9). Ayrıca alıntıda geçen "tözsel" olarak Türkçe'ye aktarılan "hypostasis" kavramı sözlükte altta-duran, altta-dikilen, temel ve dayanak anlamına gelmektedir. Kavramsal açıdan ise töz, cevher, gerçek varlık anlamında kullanılmaktadır. Bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 167-168.

Antiphon'un zaman görüşünü tam olarak anlaşılması için, alıntıyı iki bölümde ele almak gerekmektedir. Bunlardan ilki zamanın “düşünce” ya da “ölçü” olduğu kısmıdır. Buna göre ölçme dâhil olmak üzere zihni faaliyetlerin hepsi bir düşünme eylemidir ve duyular ile elde edilen algılamadan farklıdır. Zira duyulur şeyler, algıya müteallik olup duyumsanarak algılanabilirler; oysa duyulur olmayan şeyler sadece düşünme yoluyla vardır.¹⁰⁵ Bu nedenle Antiphon, zamanın duyulur bir gerçeklik olmadığını öne sürerek, onu sadece düşünceye ait bir tasarım olarak kabul etmektedir. Ona göre gerçeklik, daha doğrusu töz, sadece doğal olanla, yani maddeyle sınırlıdır ki, alıntının ikinci bölümü – “*tözsel bir şey*” ifadesi- bunu açıkça bildirmektedir. Nitekim burada geçen “töz” kavramını Antiphon, bütünüyle maddi bir şey olarak kavramaktadır. Söz gelimi ona göre bir sedir çürüyüp yok olsa ve yine çürümenin gücüyle bir şey doğacak olsa, meydana gelen şey sedir değil, tahta yani onun maddi gerçekliği olacaktır.¹⁰⁶ Dolayısıyla Antiphon için zaman, düşünce ya da ölçü olması fark etmeksizin insan zihnine dair olan bir kavramdır.¹⁰⁷

Öte yandan Aristoteles, Antiphon'un töz anlayışı noktasında doğa bilimine yahut fiziğe uygun hareket etmediğinden dolayı ciddi eleştirilerde bulunmaktadır. Bunun nedeni ise onun formel (biçimsel) nedeni yadsıyıp, oluşa gelen şeylerin arkasında sadece maddi unsuru görmesidir. Aristoteles'e göre, doğa ve doğaya ait şeylerin her biri, belli nedenler (formel, maddi, fail ve ereksel neden) kapsamında gerçekleşmektedir. Bu nedenle doğa üzerine araştırma yapan bir kimse, araştırdığı şeyin tüm ilke ve nedenlerini dikkate alması gerekmektedir. Bu noktada Aristoteles için, bir doğa bilimcisi belki bilimsel anlamda aykırı bir iddianın

¹⁰⁵ Michael Gagarin, *Antiphon the Athenian*, 83.

¹⁰⁶ Aristoteles, *Fizik*, 193a 10.

¹⁰⁷ Antiphon'un burada zamanı insanın zihnine ait bir kavram olarak kabul etmesi, Kant anlamında öznel bir zaman anlayışı fikrini akla getirebilir ve bu anlamda onun zaman öğretisi ile Kant'ın (öl. 1804) zaman öğretisi karşılaştırarak Antiphon'un görüşlerinde öznel bir zaman fikri aranabilir. Ancak böyle bir karşılaştırmayla doğru bir sonuç elde edilebileceğini söylemek oldukça güçtür; zira temelde Antiphon'un zaman öğretisi, Kant anlamında öznel bir zaman öğretisi değildir. Çünkü zaman Antiphon'a göre Kant'ın öğretilerinde olduğu gibi bir *görü formu* (*Anschaungs form*) değildir, düşünce veya ölçü olması açısından zihnin bir tasavvuru olan yani düşünmeyle elde edilen bir kavramdır. Kant'ın zaman hakkındaki görüşleri için bk. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2015), 64-69.

peşine düşerek onları aydınlayabilir; ancak bilimin genel ilkelerine riayet etmeyenlerin - Antiphon gibi - iddialarının dikkate dahi alınmaması gerekmektedir.¹⁰⁸

Bu bağlamda Antiphon'un zamanı sadece bir ölçü olarak ele alması, Aristotelesçi düşünce açısından geçerli, ama yeterli olmayacaktır. Çünkü Aristoteles'e göre zamanı sadece doğasıyla (formel yönüyle) değil, aynı zamanda dayanağı (bir bakıma maddesi) olan hareket ve zamanı sayan bir sayıcının (fail) varlığıyla birlikte açıklamak gerekmektedir. Aristoteles'in eleştirilerine karşın, yine de Antiphon'un zamanı ölçü olarak tanımlaması kendisinden sonraki zaman teorileri açısından kayda değer bir gelişmedir.

2. Platon'un Zaman Anlayışı

Aristoteles'in hocası, Platon, zamanın varlığı ve doğası hakkında ortaya koyduğu görüşleriyle kendisinden sonraki tartışmaların kavramsal çerçevesini belirleyen¹⁰⁹ en önemli filozoflardan biridir. Platon'un zamanla ilgili görüşleri, ağırlık olarak Pisagorcu sayı öğretisi etrafında şekillenen ve büyük ölçüde doğa bilimine dair konuların ele alındığı *Timaios*'da¹¹⁰ geçmektedir. Ancak *Timaios*'da

¹⁰⁸ Aristoteles bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Üstelik her türlü güçlüğü çözmek de zorunlu değil, yalnızca bilimin ilkelerine dayandığı kadarıyla yanlış iddiaları çözmeli, bu yolla ortaya çıkmayan iddiaları ise çürütmeye çalışmak işimiz değildir; tıpkı kare bir çember iddiasını detaylıca çürütmenin geometricinin görevi olması gibi, ama Antiphon'un [bilimin ilkelerine uymayan] iddiasını çürütmek bir geometricinin sorumluluğu olmamalıdır.” Bk. Aristotle, “Physics”, 185a12-20; Aristoteles, *Fizik*, 185a10-15.

¹⁰⁹ Platon'un zaman görüşü kendisinden sonraki pek çok filozofu etkilemiş ve görüşlerinin teşekkül etmesinde –olumlu yahut olumsuz- ciddi anlamda etkisi olmuştur. Örneğin Kutluer'e göre Platon, İslam felsefesinde zaman etrafında yapılan tartışmaların çerçevesini belirleyen metinlerin yazarları olan- , Aristoteles, Plotinus ve Philoponus ile birlikte dört kişiden biridir. Bu filozofların ilkinin Platon'un öğrencisi, son ikisinin de Yeni Platoncu öğretiye bağlı olduğu düşünüldüğünde bu belirleyiciliğin kuvveti bir hayli fazladır. İslam felsefesinde zaman hakkında kısa bir okuma için bk. İlhan Kutluer, “Zaman” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*: Erişim 09.02.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zaman>

¹¹⁰ Platon'un bu diyalogunun başkarakteri olan ve Pisagorcu bir filozof olduğu düşünülen Lokri'li Timaios'un (Tim. 20a) adıyla anılması rastlantısal değildir. Ancak Timaios'un Pisagorcu öğretiyi temsil etmesiyle birlikte tarihsel kişiliğinin varlığı hakkında iki farklı yaklaşımın olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Bunların ilki, büyük ölçüde Platon'un diyaloglarındaki tarihi anlatılardan hareketle, Timaios'un tarihsel bir kişi olduğunu öne süren yaklaşımdır. Bu yaklaşımın savunucularından olan Taylor'a göre Timaios, Sokrates'ten 20 ile 25 yaş daha büyük, tahminen Elealı Zenon, Empedokles ve Philolaus'un çağdaşı olan, beşinci yüzyılda (M.Ö. 490) İtalya'nın Locki şehrinde yaşamış Pisagorcu bir filozof ve devlet adamıdır. Bk. Alfred Edward Taylor, *A commentary on Plato's Timeaus* (Oxford: Clarendon Press, 1928), 10,17. Diğerisi ise, Timaios'un Platon tarafından yaratılan kurgusal bir karakteri olduğu yönündeki yaklaşımdır. Bu yaklaşımın savunucularından olan Conrford, ilgili diyalogdaki öğretilerin çoğunun Pisagorcu olduğunu ancak Timaios'un tarihsel kişiliğinin varlığı hakkında

gerek diğer konuların ele alınış tarzı gerekse kullanılan dilin metaforik anlatıma dayanması, Platon'un zaman görüşünün anlaşılması noktasında ciddi zorluklar çıkarmaktadır.¹¹¹

Bu zorluklar arasında en başta geleni ise, diyalogda geçtiği haliyle zamanın kökenine ilişkin açıklamanın mite dayandırılması yani onun evrenle birlikte yaratıldığı iddiasının nasıl anlaşılacağı sorunudur.¹¹² Aslında bu zorluk, sadece zaman açısından değil, diyalogun genelini kapsayan en önemli sorundur. Zira *Timaios*, Platon'un yaratılış öyküsüdür ve baştan sonra mitsel bir anlatıma dayanmaktadır. Bu ise içeriğin yorumlanması bakımından ciddi sorunlara yol açmakta ve pek çok tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Bu tartışmalardan en başta geleni, diyalogun kendisi kadar da eski olan, *Timaios*'un literal mi yoksa metaforik mi okunması gerektiği sorunudur. Nitekim literal bir okumaya bağlı kalan Aristoteles, -Platon'un adını anarak- zamanın yaratıldığı iddiasına açıkça karşı çıkmaktadır.¹¹³ Modern dönemde benzer bir yaklaşım tarzıyla Rau, Platon'un zamanı ciddi bir biçimde tartışmadığını, ayrıca anlatıların “mitolojik” öğelerden ibaret olduğunu öne sürmektedir.¹¹⁴ Böyle bir yaklaşımın ne ölçüde Platon'un görüşlerini yansıtıp yansıtmadığı sorunu, bu çalışmanın sınırları içerisinde değildir. Fakat burada yapılacak olan Platon'un zaman anlayışının - literal bir okumaya bağlı kalarak- “akla en yakın açıklamalardan geri kalmayan en olası”¹¹⁵ tasvirini kısaca incelemekten ibarettir.

kesin bir kanıtın olmadığını söylemektedir. Ona göre Platon, *Timaios* karakterini, muhtemelen diyalogu yazdığı dönemde Batı felsefe okulunda hem bilim hem devlet adamlığı alanında ünlü bir düşünür olmadığı için kendisi yaratmıştır. Bk. Francis Macdonald Cornford, *Plato's Cosmology the Timaeus of Plato* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 2-3.

¹¹¹ H. Martin, Platon'un eserleri arasında “*en çok atıf yapılan fakat en az anlaşılan*” diyalogun *Timaios* olduğunu ifade etmektedir. Bk. H. Martin'den aktaran William Keith Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy Volume V the Later Plato and the Academy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 241.

¹¹² Detaylı bilgi için bk. Plato, *Timaeus*, xxi.

¹¹³ Aristoteles, *Fizik*, 251b 15.

¹¹⁴ Rau, *Theories of Time In Ancient Philosophy* adlı makalesinde bu durumu şöyle ifade etmektedir: “*Platon zamanı hiçbir zaman tam bir ciddiyetle tartışmaz (...) Evrenin yaratılması ve zamanın başlangıcıyla ilgili Timaios'daki görüşü mitolojiktir.*” Bk. Catherine Rau, “Theories of Time in Ancient Philosophy”, *The Philosophical Review* 62/4, (1953) : 514.

¹¹⁵ Platon, *Timaios*, 29d. Aslında Platon bu ifadelerin *Timaios*'un ağzından, sürekli bir değişim içindeki olan doğa ve doğal şeylerin hakkında yapılacak olan hiçbir soruşturmanın kesin bir açıklama ve bilim olamayacağına dikkat çekmek için tüm doğa konularının geneli için söylemektedir. Bk. Francis Macdonald Cornford, *Plato's Cosmology*, 29.

Platon'un zaman anlayışının çıkış noktası, idealar ile duyulurlar ayırımına dayanan çift-kutuplu hakikat öğretisidir. Bu öğretiye göre idealar, kendi zatıyla aynı olan, özü gereği bir değişime ve bir harekete uğramayan, yalnızca düşünceyle kavranabilen zamana tabi olmayan ebedi (*aion*) varlıklardır. Buna karşın duyulurlar, kendi zatıyla kaim olmayan, içinde değişim ve hareketin olduğu, algıyla duyumsanabilen zamana ve oluşa tabi varlıklardır. Platon açısından idealar ile duyulurlar arasında temelde bir var olma ilişkisi bulunmaktadır. Ona göre duyulur şeyler, yalnızca idealardan pay almak (*meteksis*) - ideanın duyusal şeyde hazır bulunması (*parousia*) - veya taklit etmek (*mimesis*) suretiyle var olmaktadır. Bir duyulur nesne, bir ideaya ne kadar katılırsa ya da onu ne ölçüde taklit ederse o anlamda var olur ve varlık, birlik ve devamlılık kazanır.¹¹⁶ Ancak Platon'un ortaya koyduğu çift-kutuplu ontolojik zeminde asıl olan varlıklar sadece idealardır.

Bu kavrayış, Platon'un doğa biliminde ya da kozmolojisinde de kendisini göstermektedir. Nitekim kozmolojik düşüncelerini açıklamaya başladığı *Timaios*'un henüz başında Platon'un yaptığı şu ayrım, böyle bir kavrayışı (çift kutupluluğu) yansıtmaktadır: “hiç olagelmediği halde daima var olan [*to on*]” / “hep olageldiği [*to gignomenon*] halde hiç var olmayan.” Bu ayrım aynı zamanda iki farklı dünyanın varlığını da ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki, akıl yardımıyla sezilen ve değişmez olan idealar dünyasıdır -ki bu evrenin yaratıldığı örnek modeldir/“varlık”tır -; ikincisi ise, duyu aracılığıyla algılanan, oluş ve yok oluşa uğrayan duyulur dünya yani evrendir/“oluş”tur.¹¹⁷ Ayrıca Platon, bu ayrıma düzen veren/oluşturan Sanatkâr olarak Tanrı'yı ilave ederek evrenin nasıl oluştuğunu anlatmaya girişir. Bu anlatıma göre Tanrı (*Demiurgos*), bütün göğü veya evreni (duyulur dünyayı), ebedi(yet) olan (*aion*) örnek modelin (*paradeigma*) - yani ideaların - biçimine göre düzenlemiş ve meydana getirmiştir.

¹¹⁶ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 202; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 255-256, 262.

¹¹⁷ Plato, “*Timaeus*”, 27d-28a. Öte yandan Platon, var olan ile olagelen ya da varlık ile oluş ayırımına diyalogun ilerleyen bölümünde (Tim. 48e-58b) yeni bir tür daha eklemektedir. Bu yeni tür, khora/mekân'dır. Hafız'a göre, Platon, bu üçüncü türü eklemesiyle idealar/akıl/var olan ile görünüşler/duyu/olagelen arasındaki ikililiğin irtibatını sağlamakta, böylece “ya/yada” şeklindeki çift-kutuplu tahakküm mantığından sakınmaya çalışmaktadır. Ayrıntılı bir okuma için bk. Muharrem Hafız, *Platon Felsefesinde Khora: Varlık, Oluş ve Mekân Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Dört Mevsim Kitap Yayınları, 2019).

Evren, yapıcısı en mükemmel varlık olan Tanrı tarafından, yine en mükemmel örneğin biçimine göre meydana getirildiğinden, “olagelen şeylerin” en mükemmeli ve “en güzeli”dir.¹¹⁸ Yine bu anlatıma göre zaman, Tanrı tarafından evrenin örnek modele tam olarak benzemesi arzusuyla, - örnek modelin temel özelliği olan - ebediyetin (*aion*) bir imgesi/benzeri (*eikon*) olarak evren ile aynı anda düzenlenmiş ve meydana getirilmiştir.¹¹⁹ Platon’un zaman tanımı ise şöyledir: “*Ebediyetin [aion] sayıya göre hareket eden ezeli-ebedi [aidios] bir imgesi [dir ki] işte bu bizim ‘zaman[khronos]’ dediğimiz şeydir.*”¹²⁰

Görülmektedir ki, Platon’un duyulur dünya ile idealar dünyası arasındaki ayırım, zaman görüşüne de yansımakta ve her iki dünya için farklı zaman anlayışlarını ortaya koymaktadır. Ebediyet, hep var olan ideal varlıkların dünyasına karşılık gelmekte iken, zaman, olagelen şeylerin bulunduğu duyulur dünyayı yahut evreni kuşatmaktadır. Burada Platon’un ebediyeti ideal varlıklarla kavrayışı, Parmenides’in öğretisindeki “var olan”ın zaman-dışı varlığını ciddi anlamda yansıtmaktadır. Daha önce açıklandığı üzere Parmenides’in “var olan”ı, tüm zamansal bağlamın dışında mutlak bir “şimdi”de mevcut idi. Şimdi Parmenides’in görüşlerine benzer bir yaklaşımla Platon da “örnek model”in, ancak “vardır” şeklinde ifade edilen zaman-dışı bir “an”da hep var olduğunu ifade etmekte ve “vardı” ya da “var olacaktır” gibi zaman formlarının (*eide*) yalnızca

¹¹⁸ Plato, “*Timaeus*”, 28a-29b, 37d; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* 2, 347; Muharrem Hafız, *Platon Felsefesinde Khoros*, 41.

¹¹⁹ Platon, *Timaios*, 37c-d; Francis Macdonald Cornford, *Plato’s Cosmology*, 98 (Tim. 37c-d).

¹²⁰ Francis Macdonald Cornford, *Plato’s Cosmology*, 98 (Tim. 37d); Platon, *Timaios*, 37d. Bu çeviriler karşısında Zeyl ilgili yeri farklı bir okumayla şöyle çevirmektedir: “*[Tanrı] evreni düzen getirirken aynı zamanda hep birlik içinde kalan ebediyetin sayıya göre hareket eden bir imgesini yaptı. Bu sayı, tabi ki, bizim ‘zaman’ dediğimiz şeydir.*” Bk. Plato, “*Timaeus*”, 37d. Bu okumaya göre evren, ebediyetin imgesidir; zaman ise, gök cisimlerinin hareketine ilişkin “sayı”dır. Bk. Plato, *Timaeus*, xxxix, dip. 80. Bunların dışında, Akderin’in çevirisinde, ilgili pasaj şöyle geçmektedir: “*Gökyüzünü oluşturduğu sırada hareketsiz, ölümsüz ve sayıların orantısına göre var olan ve ölümsüzlüğün zaman adını verdiğimiz formu ortaya koydu.*” Bk. Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 46. Ancak Akderin’in çevirisi diğer çeviriler ile mukayese edildiğinde makul gözükmemektedir; zira metin içinde geçen ve “imge” olarak tercüme edilen “*eikon/likeness/image*” ifadesi form (*eidos*) kelimesini kavramsal açıdan karşılamamaktadır. Ayrıca bu çevirinin de geçmekte olan “hareketsiz” ifadesi, yine diğer çevirilerin aksine, zamana nispet edilmekte ya da en azından okuyucuyu bu şekilde anlamaya sevk etmektedir. Oysa böyle bir okuma, sadece zamanın tanımı açısından değil, “*sayı güderek daire şeklinde dönen*” zamanın akışı açısından da hatalı bir kavrayışa neden olacaktır. Krş. Platon, *Timaios*, 37d.

zaman içinde “olagelen şeyler” için kullanılması gerektiğini bildirmektedir.¹²¹ Bu benzerliklere rağmen, Parmenides, oluşu ve zamanın gerçekliğini reddederken, Platon hem oluşu hem de zamanı –idealar ve ebediyet karşısında daha düşük bir gerçekliğe sahip olmaları itibarıyla kabul etmektedir. Zira ona göre oluşu, hareketi ve değişimi içeren zaman, hareketsiz ve zamansız ebediyetin -yani örnek modelin/ideaların- bir imgesi/benzeri yahut kopyasıdır. Fakat zaman öylesine bir kopya da değildir, ebediyetin bir imgesi olarak, idealar dünyasının düzeni ile duyulur dünyayı ilişkilendirmekte ve böylece evren ile örnek model arasında mümkün olabilecek en üst uyumu sağlamaktadır. Ayrıca zamanın neliğini de ortaya koyan “imge” kavramının, böyle bir yargıyı destekleyecek türde kendine has bir doğallığı ve gerçekliği bulunmaktadır. Zira Platon’a göre imge, bir şeyin modeline orantısıyla “uzunluk, genişlik ve derinlik” açısından kopyalanmasıdır.¹²² Bu anlamda imgenin temelde belli bir sayısal orana ve ölçüye karşılık gelmesi, Platon’un bu kavramı altında zamanı bir tür sayı veya ölçü olarak değerlendirdiğini ve böylece onu evren ile modeli arasında “ölçülebilir bir standart” olarak kavradığını göstermektedir.

Platon’a göre zaman ve gök cisimleri -güneş, ay ve öteki beş gezegen-, ilki evrenin düzenini tamamlamak adına, diğeri ise zamanın sayısını korumak adına eş-zamanlı olarak birlikte yaratılmışlardır. Bu durum zamanın sayıya göre ilerleyişi/akışı ile gök cisimlerinin hareketleri arasında da zorunlu bir bağ olduğunu göstermektedir. Bu meyanda gök cisimlerinin hareketleri, zamanı parçalara ayırtırmak suretiyle anlaşılır kılan yani onu ölçülebilir ve hesaplanabilir hale getiren “zaman gereçleri”dir. Nitekim bunlar, örneğin, sabit yıldızlar küresi, Ay ve Güneş’in her bir döngüsü, sırasıyla gün ile gece, ay ve yıl gibi anlaşılabilir ve hesaplanabilir *zaman parçalarını* meydana getirmektedir.¹²³ Öte yandan

¹²¹ Plato, *Timaios*, 37e-38a.

¹²² Platon, “Sofist ya da Varlık: Dil Üstüne”, çev. Ömer Naci Soykan. *Platon Diyaloglar* içinde, ed. Komisyon (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 235d. Ayrıca Platon, *Protogoras*’da ölçü sanatının, görünüşleri kavramadaki yanılgıları (*phantasma*) ortadan kaldıracığını ve gerçeği göstereceğini bildirmektedir. Bk. Platon, “Protogoras ya da Sofistler Üstüne”, çev. Tanju Gökçöl. *Platon Diyaloglar* içinde, ed. Komisyon (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 356d-e; Wolfgang Von Leyden, “Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle”, 38-39.

¹²³ Platon, *Timaios*, 38c-39c, 42d; Francis Macdonald Cornford, *Plato’s Cosmology*, 105, 146 (42d). Platon, aslında zamanın sayısını koruyan güneş ve ay dahil toplam yedi gezegenden bahsetmektedir. Ancak bunlardan sadece dördünün –Ay, Güneş, Tan Yıldızı (Venüs), Hermes

Platon’a göre diğer gezegen – Güneş ve Ay dışındaki beş gezegen- döngülerinin de tıpkı gün, ay ve yıl gibi belirlenebilir bir zaman bir aralığı vardır; fakat bu cisimlerin “*başıboş dönüşlerinin zamanı oluşturduğunu*”¹²⁴ insanların çok azı dışında bilinmediğinden onların tam bir döngülerine ilişkin olarak bir isim belirlenmemiştir.¹²⁵

Platon sonrası dönemde, yukarıda geçen açıklamalar ile özellikle “*başıboş dönüşlerinin zamanı oluşturduğunu*” yönündeki ifadeleri, onun zamanı göksel cisimlerin hareketi ile özdeşleştirdiği şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur. Örneğin öğrencisi Aristoteles- isim vermese de - kimilerinin zamanı “*bütünün [evrenin] hareketi*” olarak gördüğü ifade etmiş ve bu tanımı kendi zaman anlayışı için bir çıkış noktası sağlayacak şekilde zamanın bir tür hareket olduğu yönündeki düşünceye açıkça karşı çıkmıştır.¹²⁶ Aristoteles takipçilerden Eudemos (M.Ö. 300), Theophrastus ve Afrodisyaslı İskender’ye (öl. 2. yüzyıl) göre, burada Aristoteles açıkça Platon’u kastetmektedir.¹²⁷ Modern dönem araştırmacılarından bazıları da, Aristoteles’in verdiği bu tanımın etkisiyle, Platon’un zamanı göksel

(Merkür)- ismini zikretse de, sadece ay ve güneşin döngüsünün belirli bir zaman parçasına karşılık geldiğini belirtmektedir. Venüs ve Merkür ve adını anmadığı diğer üç gezegenin -, muhtemelen Mars, Jupiter ve Saturn’u - ikinci dereceden önemi olduğu gerekçesiyle konu dışında bırakmaktadır.

¹²⁴ Platon, gök cisimlerin belirli ve düzenli bir yörüngede hareket ettiğini kabul etmekle beraber, onların “*başıboş dönüşlerinin*” nasıl anlaşılması gerektiği ilgili bir açıklık –en azından *Timaios*’ta- getirmemektir. Zeyl’e göre, Plato’nun yaklaşımın diyalogun kaleme alındığı dönemin gök bilimcilerinin “*yıldızların doğal hareketlerini korumak için hangi uygun ve düzenli hareketleri varsayılmalıdır?*” iddiasına karşı bir meydan okuma olarak görülebileceğini söylemektedir. Bk. Plato, *Timaeus*, xlviii. Bununla birlikte Platon’un bu konuda nihai kararı bu olmayıp, *Yasalar*’da bu görüşü reddetmektedir. Gök cisimlerin birçok yol izler gibi görünür olsalar da, aslında hepsinin tek bir yörünge içinde aynı yolu izleyerek hareket ettiklerini öne sürmektedir. Platon, *Timaios*, 39d. Krş. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna – Saffet Babür (İstanbul: Kibalcı Yayınları, 2012), 822a-b.

¹²⁵ Francis Macdonald Cornford, *Plato’s Cosmology*, 116 (39d); Platon, *Timaios*, 39c-d. Bu duruma karşı Platon’un açıklaması üç kısma ayrılmaktadır; i) beş gezegenin hareketlerinin sadece çok az insan tarafından araştırılabileceği, ii) bu gezegenlerin tam bir döngüsüne ilişkin sürelerin –gün, ay ve yıl gibi- isimlendirilmemiş olması, iii) onların hareketlerinin sonsuz değişkenliğe (ve farklı hızlıklara) sahip olması nedeniyle süre bakımından sayısal oranların hesaplanma olanağı olmaması.

¹²⁶ Aristotle, “*Physics*”, 218a33-b1.

¹²⁷ Simplicius’un aktardığına göre bu tanımın sahibi, erken dönem Aristoteles takipçilerinden Eudemos, Theophrastus ve Afrodisyaslı İskender göre Platon’dur. Ancak Simplicius bu görüşe kendisi katılmayıp bu yaklaşımın doğru olmadığını ileri sürmektedir. Bk. Simplicius, *On Aristotle Physics*, 4,1-5, 10-14, trans. James Opie Urmson (London: Bloomsbury Academic, 2014), 700,15-20, 703,20-25.

cisimlerin düzenli hareketi ile özdeşleştirdiğini kabul etmektedir.¹²⁸ Ancak Platon'un ne burada ne de *Timaios*'un başka bir yerinde zamanı genel olarak hareket ile özdeşleştirdiğine dair açık bir ifade olmadığı gibi, ona göre gök cisimlerinin hareketleri de dâhil olmak üzere değişim ve hareketin tümü zaman içinde gerçekleşmektedir.¹²⁹ Burada zaman-hareket ilişkisinde gök cisimlerinin rolü ise, ezeli-ebedi olan zamanın yapısına en uygun olan hareketi, ezeli-ebedi olan hareketi gerçekleştirmeleri ve böylece onu diğer tüm şeyler için anlaşılabilir/sayılabılır hale getirmeleridir. Bunun dışında diğer gezegenlerin “başıboş dönüşlerinin” zaman olduğu konusunda ise, bu ifade Zodyak kuşağı içindeki tüm gezegenlerin ilk konumlarına dönmesiyle kozmik birliğin sağlanacağı ve yeni bir döngünün başlayacağına dair “Büyük/Tam Yıl”¹³⁰ (*Teleos Eniautos/Magnus Annus*) inancına işaret etmektedir. Bu inanç ise, zaman akışının doğrusal bir çizgi şeklinde değil de sonun ve başlangıcın aynı noktada birleşmesi anlamında sınırlandırılmış ve çevresi çizilmiş dairesel bir yapıda ilerlediğini göstermektedir.¹³¹

O halde Platon'a göre zaman, özü gereği bir tür sayı ve ölçü olmakla birlikte, anlaşılabilmesi ve sayılabılması bakımından hareket ve değişime sıkıca bağlıdır. Bununla birlikte zaman, değişimi ve hareketi bağlamında tüm oluşu,

¹²⁸ Frederic Copleston, *A History of Philosophy Volume I*, 252; William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi I*, 344-345; İhsan Oktay Anar, “Antik Yunan Felsefesinde Zaman”, 82,83, 160; Adrian Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, 14.

¹²⁹ Platon için, sadece evrenin meydana geldiği “örnek modelin” kendisi mutlak anlamda zamandır, daha doğrusu zamansız bir ebediyettir. Bu nedenle göksel cisimlerin hareketleri de zaman içindedir, ama bu varoluş açısından zamansal olmayı değil –zira onlar zaman ile birlikte meydana gelmiştir-, tüm zaman boyunca daimi kalmayı, yani oluş ve yok oluşa uğramaksızın ezeli-ebedi olarak var olmayı ifade etmektedir: “Zaman gökyüzü ile birlikte varlığa geldiğinden, şayet yok olmaları gerekiyorsa, beraber varlığa geldikleri gibi yine beraber yok olacaklardır. Zaman mümkün olduğu kadar örneğe benzemesi için, özü ebedi olan örnekten yapıldı; çünkü örnek olan şey tüm ebediyet boyunca vardır; oysa gökyüzü tüm zaman boyunca daima vardı, vardır ve var olacaktır.” Francis Macdonald Cornford, *Plato's Cosmology*, 102 (38b); Platon, *Timaios*, 38b.

¹³⁰ Platon, *Timaios*, 39d; Francis Macdonald Cornford, *Plato's Cosmology*, 116-117. Platon, “Büyük Yıl”ın süresi hakkında herhangi bir bilgi vermez, sadece tüm gezegenlerin “tam zaman sayısını” doldurmasıyla birlikte onun tamamlanacağından bahsetmektedir. Bununla birlikte M.Ö. beşinci yüzyılda yaşamış kimi gökbilimciler ve mühendisleri arasında “Büyük Yıl”ın süresi hakkında bazı sürelerin tespit edildiği görülmektedir. Örneğin, Sakız Adalı gökbilimci *Onenopides*, Atinalı mühendis *Meton*, Bozcaadalı gökbilimci *Cleostratus*, bu süreyi sırasıyla 59, 19, 8 yıllık dönem olacak şekilde tespit etmişlerdir. Detaylı bir okuma için bk. Alfred Edward Taylor, *A commentary on Plato's Timeaus*, 216-218.

¹³¹ Francis Macdonald Cornford, *Plato's Cosmology*, 104.

içinde gerçekleşmeleri bakımından bir bütün olarak kuşatmış olsa da, kendisi bunlardan bağımsız olarak örnek (yani ebediyet) gereğince kavranabilir dünyaya ait bir kaynaktan meydana gelmiş ezeli-ebedi bir düzeni ifade etmektedir.¹³²



¹³² Aynur Yetmen, “Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme”, 33.

İKİNCİ BÖLÜM

II. ARİSTOTELES'İN ZAMAN ANLAYIŞI

Bir önceki bölümde Antik Yunan düşüncesinde zamanın, ilkin kavramsal açıdan farklı kullanımlarına değinilmiş, akabinde Aristoteles öncesi kimi filozoflarda nasıl anlaşıldığı incelenmiş ve böylece Aristoteles'in görüşünün teşekkülünde etkili olan felsefî birikim ortaya konulmaya çalışılmıştı. Bu bölümde ise, Antik Yunan ilmi ve felsefesi açısından bir dönüm noktası sayılan ve eserleriyle tarih boyunca gerek Batı Hristiyan, gerekse Doğu İslam düşüncesi üzerinde derin bir etkide bulunmuş olan Aristoteles'in zaman anlayışı ele alınacaktır. Aristoteles öncesi filozoflarda zamanın önemli bir kavram olmasıyla birlikte müstakil bir zeminde tartışılmadığı, daha çok evrenin kökenine yönelik soruşturmalarda yüzeysel olarak irdelendiği görülmüştü. Aristoteles ise zamanı başlı başına bir sorun olarak görüp detaylı bir biçimde ele almış, onun varlığı ve doğasına dair kapsamlı bilgiler vermiştir.

Aristoteles düşüncesinde zaman kavramı, birbirinden tam olarak ayrı olmamakla birlikte bilimler tasnifi kapsamında iki farklı açıdan ele alınmıştır. Bunlardan ilki, var olan şeylerin gerçek var oluşuna tekabül eden kategorilerden birisi olarak “zaman”dır (*pote*). Diğeri ise, hareketle bağlantı kurmak suretiyle ele alınan doğa felsefesinin temel ilkelerinden birisi olarak “zaman”dır (*khronos*). Bu açısal farklılığa bağlı kalınarak Aristoteles'in zamana dair görüşleri ilkin onun *Kategoriler* adlı eserinde ele alınacak, akabinde konuyu daha geniş çerçevede tartıştığı *Fizik* kitabında incelenecektir. Bununla birlikte Aristoteles'in düşünce sisteminde bir şeyin mahiyetinin anlaşılması, ancak o şeyin tanımına giren unsurların mahiyetinin anlaşılması yoluyla mümkündür.¹³³ Bu ilkeden hareketle, zamanın mahiyetinin tam olarak anlaşılması amacıyla, onun doğası ile yakından

¹³³ Muhittin Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 291.

ilişkili olan bazı yan konulara -hareket, sayı, ruh vb.- ilgili başlıklar altında gerektiği ölçüde değinilecektir.

A. Bir Kategori Olarak Zaman Yahut *Pote*

Aristoteles'in zamana dair görüşleri ilk olarak onun mantığa ilişkin çalışmaları arasında ilk sırayı işgal eden *Kategoriler* adlı eserinde görülmektedir. Aristoteles'in düşüncesinde kategoriler, var olan şeyleri tanımlayan ve sınıflandıran, varlığa ilişkin en genel ve nihai "yüklem"lerdir. Aristoteles kategorileri on tane olarak belirlemekte ve şöyle sıralamaktadır: "töz/cevher", "nicelik", "nitelik", "görelilik", "yer", "zaman", "konum/durum", "sahip olma/iyelik", "etkinlik" ve "edilginlik."¹³⁴ Aristoteles'e göre bu kategoriler, Kantçı anlamda zihnin kalıpları değil eşyanın (nesnenin) belirlenimleri olarak dış dünyada bir karşılıkları olan yüklemelerdir. Yine dış dünyanın düşünen bir zihin olmaksızın var olamayacağını öne süren Berkeley'den de farklı olarak Aristoteles, bu kategoriler aracılığıyla bir dış ve nesnel dünyanın gerçekten var olduğuna inanmaktadır.¹³⁵ Böyle bir kavrayışla Aristoteles için bir kategori olarak "zaman", "yer" algısına paralel biçimde var olanın sonsuz zaman dizimi içinde işgal ettiği belirli bir zaman aralığını (*pote*)¹³⁶ anlatmaktadır. Başka bir deyişle "zaman" kategorisi, bir şeye (töz/özne) yönelik sorulan "ne vakit" sorusunun, "dün", "geçen yıl" gibi terimlerle karşılanması, yani onun oluşunun zamana (*khronos*) nispet edilmesi, onun içinde veya bir ucunda bulunmasıdır.¹³⁷

¹³⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2016), 1b25-30; Aristotle, "Categories", trans. John Lloyd Ackrill. *The Complete Works of Aristotle Volume 1* içinde, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 1b25-2a4. Duralı'ya göre bunlardan her biri var olana ilişkin sorulan şu sorularla karşılanmaktadır: "ne" tözü/cevheri, "nice büyük" niceliği, "nasıl varlık" niteliği, "neyle ilintili" göreliliği, "nere" yeri, "ne vakit" zamanı, "nasıl bulunuyor" konumu [durumu], "hangi ortamda" durumu[iyelik], "ne yapıyor" etkinliği, "ne yapılıyor" edildinliği. Bk. Teoman Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995), 43-45.

¹³⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3 Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 66.

¹³⁶ "Pote" kavramı için şu başlığa bk. "Zamansal Terimlerin Tanımları".

¹³⁷ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 286.

Ayrıca Aristoteles *Kategoriler*'de zamanı (*khronos*), nicelik kategorisi içine almakta ve onu sürekli bir nicelik olarak göstermektedir. O, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

*Niceliklerden bazıları süreksiz/kesintili, bazıları da sürekli; bazıları birbirine göre konumu olan parçalardan oluşmuş, bazıları ise bir konumu olmayan parçalardan oluşmuştur. Süreksiz olanlar sayı ve söz; sürekli olanlar ise, çizgi, yüzey, cismin yanı sıra zaman ve yerdir.*¹³⁸

Aristoteles'in kavrayışında "süreksiz/kesintili" ve "sürekli" nicelik ayrımı, parçaların birleştiği "ortak bir sınır" olup olmamasıyla bağlantılı olarak niceliklerin meydana geliş tarzlarındaki ayrıma tekabül etmektedir. Buna göre "sürekli" bir nicelik, parçalarını bir arada tutan ve böylece birleşmeyi mümkün kılan "ortak bir sınır"a sahip olması bakımından "süreksiz" niceliklerden ayrılmaktadır. Bu anlamda çizgi, yüzey, cisim ve yer "sürekli" niceliktir; zira her biri parçaları bakımından ortak bir sınırdaki birleşmektedir. Aristoteles için zaman da -parçaları bakımından- böyle bir niceliktir; çünkü "an, geçmiş zaman ile gelecek zamanın her ikisiyle birleşmektedir."¹³⁹

Diğer taraftan Aristoteles, nicelikleri incelerken onları "birbirine göre konumu olan parçalardan" oluşanlar ile parçaları arasında "bir konumu olmayanlar" şeklinde bir ayrıma daha tabi tutmakta ve zamanı da ikinci gruba dahil etmektedir. Nitekim çizgi, yüzey ve yerin parçalarının her biri bir yerde durduğundan ötürü onların nerede olduğu ya da hangi parçalarının birleştiği belirlenebilmektedir. Fakat zaman kalıcı olan parçalardan meydana geldiğinden ötürü -zira "geçmiş artık yok; gelecek ise henüz yok"- onun parçaları arasında böylesine belirlenebilir bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Bunlara karşılık Aristoteles yine de, "önce" ve "sonra" olması bakımından zamanın parçaları arasında sıra ilişkisine dayalı "belirli bir düzenin" var olduğunu da kabul etmektedir. O bu durumu şöyle açıklamaktadır:

*Diğer taraftan sayının parçalarının birbirine göre konumu, nerede olduğu ya da parçalarından hangilerinin birbiriyle birleştiği gözlemlenemez. Zamanın parçalarının durumu da böyledir; zira zamanın parçalarının hiçbir daimi değil; hal böyleyken kalıcı olmayan şeyin nasıl bir konumu olabilir ki? Bunun yerine biri önce diğeri sonra olmak açısından zamanın parçaları arasında belirli bir düzen olduğunu söylemek daha doğrudur.*¹⁴⁰

¹³⁸ Aristotle, "Categories", 4b20-24; Aristoteles, *Kategoriler*, 4b20-25.

¹³⁹ Aristotle, "Categories", 5a4. Aristoteles'in burada zamanın parçaları olarak sadece "geçmiş" ve "gelecek" zamanı gördüğü belirtmek gerekir. Ona göre "şimdiki zaman" yahut an, zamanın bir parçası değil, zaman parçalarını bir arada tutan ve onların birleştiren bir tür sınırdır. Bu konuya ilişkin açıklamalar için "Zaman ve An İlişisi" başlığına bk.

¹⁴⁰ Aristotle, "Categories", 5a15-30; Aristoteles, *Kategoriler*, 5a15-30. Bunlara ilaveten bir şeyin başkasına önceliğini bildirmenin dört farklı biçimde olduğunu söyleyen Aristoteles, önce'nin

B. Doğa Felsefesinin İlkesi Olarak Zaman Yahut *Khronos*

Aristoteles'in zamana dair görüşleri asıl olarak "doğa"yı ve temel ilkelerini ele aldığı, doğa felsefesinin başyapıtı olan *Fizik*'in IV. kitabında yer almaktadır. Bu eserde "doğa" kavramını "hareketin bir ilkesi" olarak tanımlayan Aristoteles, onun tam olarak açıklanabilmesi için öncelikle "hareket"in ne olduğunun bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim hareket bilinmediğinde doğa da bilinemeyecektir. Bu nedenle doğa araştırmasında öncelikle hareketin ne olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Fakat hareketin ne olduğunun tam olarak açıklanabilmesi için de daha önce onun önkoşulu olan diğer doğa ilkelerinin yani "yer" ve "zaman"ın ne olduklarının belirlenmesi gerekmektedir; zira bu iki ilkedен bağımsız bir hareketin var olması mümkün değildir.¹⁴¹ Başka bir deyişle tüm hareket türleri (özellikle de en genel ve başta gelen hareket olan yer değiştirme hareketi), bir yer ve bir zaman içinde gerçekleşmektedir.¹⁴² Böyle bir amaçla *Fizik*'in IV. kitabında öncelikle "yer"i (1.-5. bölüm) ve yer ile harekete ilişkin bir sorun olarak "boşluk"u (6.-9. bölüm) inceleyen Aristoteles, daha sonra "zaman" (10.-14. bölüm) kavramını ele almakta ve onun doğası hakkında derin bir araştırmaya girişmektedir:

Dediklerimizi sonuçlandırdığımıza göre "zaman" konusuna geçmemiz gerekiyor. Kamuya açık konuşmalarımızda [eksoterikon logoi]¹⁴³ onunla ilgili

ilk ve tam anlamıyla zaman bakımından olduğunu belirtmekte ve bu duruma şöyle örnek vermektedir: "Bir şey bir başkasından daha yaşlı ya da daha eskidir; çünkü hem daha yaşlı hem de daha eski olan, daha uzun bir zamanı ifade etmektedir." Bk. Aristotle, "Categories", 14a27-30. Burada Aristoteles'in "daha eski"den "daha az eski"ye geçişi kastettiğini ifade eden Duralı, onun *Kategoriler*'de zamanı "geçmiş'ten şimdi'ye, şimdi'den de gelece[k]'e doğru tersinmezcesine değişen olaylar bütünü" anladığını öne sürmektedir. Bk. Teoman Duralı, "Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ve 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi* 0/26 (1987): 101. Erişim 17 Şubat 2019, <http://dergipark.gov.tr/iufad/issue/1305/15391>

¹⁴¹ Aristotle, "Physics", 200b15-22. Aristoteles, zaman ve yerin dışında "boşluk" kavramının da hareket için gerekli olan önkoşullardan biri olarak düşünüldüğünü söylemektedir (Bk. a.mlf., a.e., 200b20). Ancak ona göre hareketin var olabilmesi için boşluğun var olması zorunlu değildir; çünkü hareket boşluk olmaksızın vardır. Dahası Aristoteles için boşluk diye bir şey var olacak olsa tek bir nesne dahi hareket edemeyecektir. Bk. Aristotle, "Physics", 214a25, 214b30; Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016), 203-206.

¹⁴² Aristotle, "Physics", 208a32, 222b30; Simplicius, *On Aristotle Physics*, 4.1-5, 10-14, 695,10.

¹⁴³ Aristototles'in eserlerinde sıklıkla geçmekte "eksoterikon logoi" (kamuya açık konuşma) ifadesi "Aristotelesci (*Peripatetik*) okula özgü olmayan" şifahi yolla yayılan tartışmalar anlamına gelmektedir. Philoponus'a göre Aristoteles bu ifadeyle akademik dinleyicilere hitap eden kanıtlayıcı ve teknik kanıtlamalar karşısında, olağan insanlara hitap eden kanıtlayıcı ve teknik olmayan argümanları kastetmektedir. Detaylı bir okuma için bk. Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, trans. Sarah Broadie (London: Bloomsbury Academic, 2014), 705,20-25; William David Ross, *Aristotle's Physics a Revised Text*, 595; William David Ross,

*dediklerimizden de yararlanıp ilkin o var olanlardan mı, var-olmayanlardan mı; ikincileyin doğası ne, buna bakmak yerinde olur.*¹⁴⁴

Dolayısıyla Aristoteles, zaman hakkındaki araştırmasını iki ana soruna yani varlık ve mahiyet sorgulamasına odaklamaktadır. Bu sorgulamalar, aslında *Fizik*'te doğa bilimi araştırmalarının hemen hepsi için geçerli olan genel araştırma yöntemidir. Nitekim Aristoteles, zamandan önceki konuların hemen hepsinin başında ilgili araştırmanın “var mı yok mu, [nasıl var,] varsa ne?” soruları çerçevesinde ele alınması gerektiğini belirtmekte ve araştırmasını önce varlık (“var mı yok mu, [nasıl var]”), daha sonra mahiyete (“varsa ne?”) yönelik sorgulamalar eşliğinde sürdürmektedir.¹⁴⁵ Benzer yaklaşımı zaman araştırmasında da sergileyen Aristoteles, önce zamanın varlığı hakkında birtakım güçlükleri ortaya koymakta, daha sonra onun tanımı, yapısı ve var olan şeyler üzerinde etkisi gibi mahiyetine dair açıklamalarda bulunmaktadır.

1. Zamanın Varlığı ve Doğasına Dair Belirsizlikler

a) Zamanın Varlığı Hakkında Çıkmazlar Yahut *Aporia*'lar

Aristoteles araştırmasına günlük zaman algısını ele alarak ilkin onun var olup olmaması sorusu ile başlamaktadır ve onun doğrudan varlığı ile ilgili olarak üç “çıkılmaz” (*aporia*) öne sürmektedir. Bu çıkmazların öne sürülme amacı, daha sonra ortaya konulacak olan görüşler için ön hazırlık oluşturmak, ayrıca somut bir belirlenime sahip olmayan zamanın tam olarak açıklanabilmesinin ne ölçüde zor ve güç bir iş olduğuna dikkat çekmektir. Çünkü bunlar, zamanın ya “hiçbir şekilde var

Aristotle's Metaphysics a Revised Text with Introduction and Commentary Volume II (Oxford: Clarendon Press, 1975), 408-410. Bu bağlamda İngilizce kimi çevirilerde bu ifade “halihazırda/geçerli olan tartışma” (*current argument*) veya “teknik olmayan tartışma” (*untechnical argument*) olarak karşılanmaktadır. “Current argument” ifadesi için bk. Aristotle, “Physics”, 219b29. “Untechnical argument” ifadesi için bk. Aristotle, *Physics Books III and IV Translated with Intrduction and Notes*, trans. Edward Hussey (Oxford: Clarendon Press, 1993), 217b29.

¹⁴⁴ Aristoteles, *Fizik*, 217b30. Ursula Coope, Aristoteles'in zaman araştırmasında bir soruya daha cevap aradığını eklemektedir: “Zamanın şimdiki zaman veya ‘an’ ile ilişkisi nedir?”. Ursula Coope, *Time for Aristotle Physics IV. 10-14* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 17.

¹⁴⁵ Bu yöneme örnek gösterilecek “sonsuzluk”, “yer”, “boşluk” üzerine tartışmaları için, sırasıyla bk. Aristotle, *Physics Books III and IV*, 202b35, 208a25, 213a10. Açıkçası Aristoteles'in düşüncesinde varlık-mahiyet gerçekte birbirinden ayrı şeyler değildir. Nitekim *İkinci Analitikler*'de belirtildiği üzere ona göre bir şeyin var olduğunu bilmek ile o şeyin mahiyetini (neliği) bilmek aynı şeydir. Fakat varlık sorgulaması mantıksal açıdan mahiyet sorgulanmasını öncelemektedir; zira bir şeyin var olup olmadığını bilinmedikçe o şeyin ne olduğunun bilinmesi olanaksızdır. Bk. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 93a1-25.

olmadığı” ya da “belirsiz ve anlaşılması zor bir şey” olduğunu düşündürmektedir.¹⁴⁶

Bu çıkmazların cevapları konusuna gelince, Aristoteles bunlara dair çözümlemelerin ne olduğunu açık bir şekilde ifade etmese de zaman araştırmasının geneli dikkate alındığında bazı muhtemel cevapların bulunduğu görülmektedir.

Aristoteles’in öne sürdüğü çıkmazlardan birincisi, var olmayan şeylerden *bileşik* olanın ancak var olmayan bir şey olacağı şeklindeki öncüle dayanmaktadır. Bu öncüle göre bakıldığında zaman da var olmayan şeylerden meydana gelmektedir. Çünkü onun bir parçası olan “geçmiş” (*to parelthon*), var olmuştur, artık yoktur; öteki parçası olan “gelecek” (*to mellon*) ise, var olacaktır, henüz yoktur.¹⁴⁷ Fakat hem sınırsız zaman hem de her bir zaman (dilimi) bu parçalardan bileşiktir. O halde zamanın bütününe var olan bir şey olması olanaksızdır.¹⁴⁸

İkinci çıkmaz ise, bölünebilir her nesnenin (bileşenin) var olduğu sürece parçalarının ya bir kısmının ya da tümünün zorunlu olarak var olması gerektiğine dayanmaktadır. Buna göre şayet zaman varsa ve parçalardan bileşik ise, o süreklidir ve bölünebilir olduğundan ötürü onun parçalarının bir kısmının veya tümünün mutlaka var olması gerekmektedir. Oysa zamanın hiçbir parçası var değildir; çünkü geçmiş artık yok, gelecek henüz yoktur. Dolayısıyla zaman var olan şeylerden değildir.¹⁴⁹ Bu noktadan bakıldığında ikinci çıkmaz sonuç olarak birinciyle benzer olmakla birlikte odak noktası bakımından ondan farklıdır. Zira önceki çıkmaz parçaların bileşimine, sonraki çıkmaz ise onların bölünmesine dayanmaktadır. Bu bakımdan zamanı bileşik olarak ele alan çıkmaz (birinci) “koşulsuz” (*kategorik*), bölünebilir olarak ele alan çıkmaz (ikinci) ise “koşullu” (*hipotetik*) olarak ilerlemektedir.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Aristotle, “Physics”, 217b32; Aristoteles, *Fizik*, 217b30. Aristoteles’in zaman hakkında ileri sürdüğü bu çıkmazlar ile onların farklı biçimleri, sonraki dokuz yüz yıllık Yunan antik çağı ve ortaçağ dönemine ait zamanın doğasına dair en göze çarpan teorilerin ortaya çıkmasında ciddi anlamda etkili olmuştur. Bk. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 7.

¹⁴⁷ Daha önce bölümde açıklandığı üzere Platon için gün, gece, ay ve yıl zamanın “parçaları”dır (mere); geçmiş (vardı) ve gelecek (var olacaktır) ise zamanın “formları”dır (eide). Krş. Platon, *Timaios*, 37e-38a. Ancak Aristoteles, Platon’un aksine, zamanın “geçmiş” ve “gelecek” olarak bilinen zaman parçalarının bir bütünü olduğunu ima etmektedir.

¹⁴⁸ Aristoteles, *Fizik*, 218a1-5; Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Physics*, trans. Richard J. Blackwell - Richard J. Spath - W. Edmund Thirlkel (Indianapolis: Dumb Ox Books, 1995), 559.

¹⁴⁹ Aristoteles, *Fizik*, 218a4-8; Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 696,25-30.

¹⁵⁰ Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 697,1-5.

Ayrıca Aristoteles burada, gerek bu çıkmaza gerekse önceki çıkmaza dair getirilebilecek bir itirazı öngörerek –örneğin Zenon gibi- hali hazırda var olan “an”ın zamanın bir parçası olmadığını belirtmektedir. Nitekim parça bütünün hem ölçüsü hem de bileşenidir; oysa “an” zaman bütününe ne ölçüsü ne de bileşenidir. Zira “an”, geometride boyutsuz olarak ifade edilen yani eni, boyu ve derinliği olmayan bir tür “nokta” gibidir, gerçekte ölçülebilir bir yönü yoktur. Bu nedenle tıpkı çizginin noktalardan oluşmaması gibi zaman da an’ların bir araya gelmesiyle oluşmuş değildir. Öyleyse Aristoteles’e göre “an” zamanın “var olan” bir parçası değildir.¹⁵¹

Dolayısıyla zamanın doğrudan varlığı ile ilgili çıkmaz, ilk iki çıkmazın ötesinde daha çok “an”ın kendisiyle ilgili bir çıkmazdır. Burada Aristoteles, “geçmiş ve geleceği ayırır [diorizein] gibi görünen”¹⁵² an’ın fiil halinde var olması¹⁵³ durumunda onun tüm zaman boyunca gerek daima bir ve aynı gerekse daima farklı ve değişik bir şey olarak kaldığını söylemenin bazı güçlükler doğuracağına dikkat çekmektedir.¹⁵⁴ Ona göre eğer “an”, birbiri ardı sıra var olan daima farklı ve değişik bir şey ise, yine hiçbir an bir başka an ile eş zamanlı olarak var değilse¹⁵⁵, o halde mevcut an’dan daha önceki an’ların ortadan kalkması zorunludur; oysa an’ın ne kendi içinde -nitekim o hali hazırda var olandır- ne de başka bir an’ın içinde ortadan kalkması olanaksızdır. Nitekim nasıl ki “bir nokta öteki noktayla sürekli olamazsa”, peşi sıra gelen iki an’ın birbiriyle

¹⁵¹ Aristoteles, *Fizik*, 218a10, 231a30; Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 697,10-15; Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 706, 10-15.

¹⁵² Platon’da Parmenides diyalogunda olagelen *şimdiki zamanın* (*nyn*) geçmiş ile gelecek zaman arasında olduğunu söylemektedir. Krş. Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018) 152b-c.

¹⁵³ Aristoteles burada “an”ın fiil halinde (bi’l-fiil) var olduğu şeklindeki bir düşüncüyü reddetmektedir. Bilakis Aristoteles onun –ilerde açıklanacak şekilde- kuvve halinde (bi’l-kuvve) var olduğunu ve böylelikle zamanın sürekliliğini sağladığını kabul etmektedir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, 222a10.

¹⁵⁴ Aristotle, “Physics”, 218a10; Aristoteles, *Fizik*, 218a5.

¹⁵⁵ Aristoteles, bir önceki “an” bir sonraki ile aynı anda var olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü bir zaman diğerinden daha uzun olmadıkça bir kerede iki eş uzunluktaki zamanın var olması olanaksızdır. Ancak yılın ayı, ayın ise belirli bir günü içermesi gibi daha uzun olan bir zaman ile daha kısa bir zaman eş zamanlı olarak vardır. Örneğin, 14 Kasım 2017 tarihinde yıl, ay ve gün gibi sırasıyla birbirini içermekte olan farklı süreler eş zamanlı olarak var görünmektedir. Bk. Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 698,10; Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Physics*, 562.

sürekli olması (eklenmesi) olanaksızdır.¹⁵⁶ Dahası an, bir sonraki an içinde değil de başka bir an içinde ortadan kalkacak olsa, her iki an'ın arasında daima üçüncü bir an bulunacaktır ki, bu da an'ların eş zamanlı olarak var olduğu anlamına gelecektir. Oysa bu durum yukarıda belirtildiği üzere olanaksızdır. Dolayısıyla an'ın “daima farklı ve değişik” bir şey olması da olanaksızdır.¹⁵⁷

Öte yandan Aristoteles, an'ın “daima bir ve aynı” olmasını da iki nedenden ötürü olanaksız bulmaktadır. Bunlardan ilki an'ın daima “bir” olması ile ilgili olup şöyledir; sonlu ve sürekli (bölünebilir) olan hiçbir nesnenin tek bir sınırı yoktur; nitekim tek-boyutlu bir çizgi iki noktayla, iki-boyutlu bir yüzey birçok çizgiyle, üç-boyutlu bir cisim ise birçok yüzey tarafından sınırlanmaktadır. Hâlbuki an, zamanın bir sınırıdır ve ele alınan her bir sınırlı zaman biri başlangıç öteki son olacak biçimde iki an tarafından sınırlanmaktadır. Dolayısıyla an'ın “daima bir olması” olanaksızdır. Bu durumun olanaksız olduğunu gösteren ikinci nedene gelince, eğer “an” daima aynı olsa, her şey aynı zaman içinde olacak ve zamansal anlamda önce ve sonra'dan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Başka bir deyişle daha yaşlı ve daha eski olan şeyler ile yeni olmuş olan şeyler, örneğin “on bin yıl önce olanlar ile bugün olanlar”, eş zamanlı olacak ve böylelikle nesneler arasında öncelik-sonralık bakımından zamansal bir ilişki kurulamayacaktır. Oysa böyle bir durum açık bir şekilde saçma kabul edileceğine göre, an'ın daima “bir ve aynı” olması olanaksızdır.¹⁵⁸ Özetle söylenecek olursa, an var ise, o ya daima bir ve aynı ya da daima farklı ve değişik bir şey olarak kalacaktır. Oysa açıklandığı üzere o ne daima bir ve aynı ne de daima farklı ve değişik bir şeydir. Dolayısıyla an'ın “var olan” şeyler arasında olmadığı açıktır.

Bu çıkmazlar aracılığıyla zamanın varlığı ve onun an'la ilişkisi hususunda ciddi bir belirsizlik olduğuna dikkat çeken Aristoteles, bunlara dair kesin bir

¹⁵⁶ Aristoteles, *Fizik*, 218a15-20. Bu konuyu *Fizik*'in VI. kitabında detaylıca ele alan Aristoteles, her iki noktanın arasında daima bir çizginin, her iki an'ın da arasında daima bir zamanın bulunacağını ifade etmektedir. Bundan dolayı ona göre ne nokta ne de an sürekli ve ardıl olan şeylerdendir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, 231b5-10.

¹⁵⁷ Aristoteles, *Fizik*, 218a20; Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, 562-563; Aristotle, *Physics Books III and IV*, 140.

¹⁵⁸ Aristotle, “Physics”, 218a22-29; Aristoteles, *Fizik*, 218a20-30; Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 699, 10-30; İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, Fizik*, çev. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 224; Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, 564.

çözüm ortaya koymaksızın¹⁵⁹ yeni bir tartışma konusuna yani zamanın tanımı ve doğasının ne olduğu meselelerini incelemeye girişmektedir. Görülmektedir ki Aristoteles böyle bir belirsizliğin ancak zamanın mahiyetinin tam olarak anlaşılmasıyla giderilebileceğini düşünmektedir. Bu nedenle Aristoteles'in yaklaşımına uygun biçimde araştırmanın başında belirtilen ikinci önemli soru olan "onun doğası nedir?"i ele almak ve ona yanıt aramak gerekmektedir.

b) Zamanın Doğası Hakkında Çeşitli Görüşler

Aristoteles zamanın doğasına yönelik araştırmasına kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerini incelemekle başlamaktadır. Bu anlamda ilkin kendisinden önceki iki farklı zaman tanımını aktaran Aristoteles, bunların zayıf yönleri belirttikten sonra açık bir şekilde reddetmiştir. Bununla birlikte bu tanımlar Aristoteles tarafından isim vermeksizin aktarılmış, onların hangi filozofa veya felsefi okula ait olduğu sorusu belirsiz bırakılmıştır.¹⁶⁰

Bu tanımlardan ilkinine göre zaman, "[evren] *bütünün hareketi [olou kinesis]*" yani tüm gök cisimlerini içeren gök kürenin, evrenin, dairesel dönüşü/yer değişmesidir (*periphora*).¹⁶¹ Aristoteles bu tanımı açıkça bir isme nispet etmese de, Simplicius'a göre, Aristoteles'in erken dönem takipçilerinden

¹⁵⁹ Aristoteles zamanın varlığı aleyhine ortaya koyduğu bu çıkmazlara karşılık ne bir çözüm getirmiş ne de onun varlığıyla ilgili açık bir delil ortaya koymuştur. Bu durumu Aristoteles'in zaman anlayışını çevreleyen bir tür eksiklik olarak değerlendiren John McGinnis, İbn Sina'ya kadar hiçbir Aristoteles yorumcusunun bu eksikliği gidermediğini yani zamanın varlığıyla ilgili açık bir delil ortaya koymadığını ifade etmektedir. Bk. John McGinnis, "Değişme Zamanı: İbn Sina'da Zaman, Hareket ve İmkân", çev. Zikri Yavuz. *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler-I* içinde, ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 259. İbn Sina'nın zamanın varlığı ile ilgili ortaya koyduğu deliller şunlardır: "olanak" ve "öncelik-sonralık". Detaylı okuma için Bk. İbn Sina, *Fizik*, 233-237.

¹⁶⁰ Belirtmek gerekir ki Aristoteles'in zamanın tanımı bağlamında aktardığı geleneksel görüşlerin kimlere ait olabileceğine dair bilgiler sadece Simplicius'un *Fizik* şerhinde geçmektedir. *Fizik*'in diğer şerhlerine (Themistius, Philoponus, İbn Sina ve Thomas Aquinas) bakıldığında bu görüşlerin hangi filozoflara ait olabileceğine dair herhangi bir yorum görülmemektedir. Bunun dışında Aristoteles'in burada incelediği ve eleştirdiği tanımlar geleneksel bir boyut kazanmış ve kendisinden sonraki zaman araştırmalarında kullanılmıştır. Örneğin, Aristoteles'in zaman anlayışına şiddetle karşı çıksalar da, Plotinus ve Augustinus kendi zaman anlayışlarını temellendirirken bu tanımlardan ve onlara yönelik eleştirilerden sıklıkla yararlanmışlardır. Bk. Plotinus, *The Six Enneads*, trans. Stephen MacKenna - B.S. Page (Chicago: The University of Chicago, 1952), 123-124 (III. 7, 8); Augustinus, *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010), 755-761 (XI. 23, 29-30).

¹⁶¹ Aristotle, "Physics", 218b1; Aristoteles, *Fizik*, 218b5, Aristotle, *Physics Books III and IV*, 218b1.

Eudemos, Theophrastus ve Afrodisyaslı İskender tarafından hatalı biçimde Platon'a atfedilmiştir.¹⁶² Fakat daha önceki bölümde belirtildiği üzere Platon *Timaios*'da zamanı “*ebediyetin sayıya göre hareket eden imgesi*” olarak tanımlamakta, nihai anlamda onu gök cisimlerinin hareketleri için bir tür sayı ve ölçü olarak kabul etmektedir. Bu nedenle zamanı hareketle özdeş kılan bu tanımın gerçekte Platon'a ait olmadığı ve onun görüşlerini tam anlamıyla yansıtmadığı açıktır. Buna rağmen Aristoteles'in bu tanımla Plâtoncu öğretiyi kastetmiş olması muhtemeldir; zira kendisinden önce düşünürler arasında bu tanıma en yakın ifadeler *Timaios*'da (39c-d) ve yine Platon'a atfedilen, ancak büyük ölçüde Akademi üyeleri (Platon takipçileri) tarafından derlenen *Tanımlar*'da (411b)¹⁶³ görülmektedir.

Diğer taraftan Aristoteles zamanı “[evren] *bütünün hareketi*” olarak gören tanıma iki nedenden ötürü karşı çıkmaktadır. Bunlardan ilki, zamanın dairesel yer değiştirme hareketine özdeş tutulmasıdır. Gerçi dairesel hareketinin bir parçası da belirli bir zaman aralığını, örneğin bir günü veya ayı, göstermektedir, ama zamanın bütünü bu hareketin kendisi değildir. Tıpkı dairesel hareketten alınmış bir parçanın bu (dairese) hareketin kendisi (bütününe eş değer) olmaması gibi. Buna ilaveten zamanın her bir parçası doğal olarak yine bir zamandır. Oysa dairesel hareketin her bir parçası yine bir dairesel hareket değil, aksine biri başlangıç ve son ile sınırlanmış doğrusal bir harekettir.¹⁶⁴ O halde zaman, özü

¹⁶² Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 700,15-20, 702,1-704,5; William David Ross, *Aristotle's Physics a Revised Text*, 596; Aristotle, *Physics Books III and IV*, 141.

¹⁶³ *Tanımlar* eseri, felsefi açıdan önemli yüz seksen beş farklı terime ait tanımların yer aldığı bir sözlük çalışmasıdır. Her ne kadar Platon'a atfedilse de ağırlık olarak Akademi üyeleri, özellikle Platon'un yeğeni ve kendisinden sonra Akademi'nin başı olan Speusippus (M.Ö. 339), tarafından kaleme alınmıştır. Bu eserde zaman, Platon'un önerdiği “*ebediyetin sayıya göre hareket eden imgesi*” yerine doğrudan gök cisimlerinin düzenli hareketlerini temel alan bir yaklaşımla “*güneşin hareketi, onun sürecinin ölçüsü*” olarak tanımlanmaktadır. Bk. Plato, “Definitions”, trans. Douglas S. Hutchinson. *Plato Complete Works* içinde, ed. John Madison Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 411b. Krş; Platon, *Timaios* 37d, 39c-d. Bu bağlamda Aristoteles'in eleştirisinin, Platon'a veya onun zaman tanımına karşı değil de doğrudan Plâtoncu öğretinin böylesi bir yanlış yorumuna karşı yöneltilmiş olabileceğini de göz ardı etmemek gerekir. Nitekim böyle bir yaklaşımı benimseyen Claghorn'un dikkat çektiği gibi Aristoteles'in, zaman hakkındaki görüşleri eleştirirken gerek Platon'u ismen anmaması gerekse onun başlıca tanımını (ebediyetin hareket eden imgesi) hiçbir yerde eleştirmemesi oldukça ilginçtir. Bu konuda ayrıntılı bir okuma için bk. George S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1954), 88-89.

¹⁶⁴ Aristotle, *Physics Books III and IV*, 218b5; İbn Sina, *Fizik*, 231; Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, 566. Dairesel yer değiştirme, aynı noktadan yine aynı

gereği dairesel hareketin kendisinden farklıdır. Diğer bir neden ise, bu hareketi gerçekleştiren “bütünün” yani evrenin daha çok niceliksel boyutuyla ilgilidir. Zira atomcuların (Leukippos ve Demokritos) ileri sürdüğü gibi¹⁶⁵ birçok gök, yani evrenler var olsa¹⁶⁶, onların sayısı kadar dairesel hareketin de olması zorunlu olacak ve böylece aynı anda birçok zamanın var olduğu sonucuna varılacaktır. Oysa Aristoteles düşüncesinde bu durum olanaksızdır; zira aynı anda birçok hareket var olsa bile, zaman tektir ve her yerde aynıdır. Öyleyse her iki nedenden ötürü zamanın, bütünün hareketi olamayacağı açıktır.

İkinci tanıma göre zaman, “kürenin kendisi [*sphairan auton*]” yani evrenin (gökyüzünün), “bütünün küresi [*olou sphaira*]”dır.¹⁶⁷ Daha önceki bölümde Anaksimandros’un zaman anlayışında ele alınan bu tanım, bazı yorumlarda Pisagorculara¹⁶⁸ atfedilse de, Aristoteles tarafından herhangi bir düşünöre nispet edilmeksizin geleneksel bir görüş olarak aktarılmıştır. Bu görüşte olanlar her şeyin “hem zaman içinde hem de bütünün küresi içinde” olduğundan ötürü zamanı

noktaya yapılan bir harekettir. Nitekim bütünün parçalarının her biri aynı noktadan yine aynı noktaya hareket ettiğinde tam olarak döndüğü söylenmektedir. Bk. Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 701,20-25.

¹⁶⁵ Leukippos’un sayısız evrenler görüşü için bk. Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 433, (IX, 31); Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 225 (Leu. Fr. 23). Demokritos’un çoklu evren teorisi için bk. Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 438 (IX, 44); Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 314-315 (Dem. Fr. 49-52).

¹⁶⁶ Açıkçası Aristoteles’in öğretisine göre birden çok evrenin olması mümkün değildir; zira gerçekte “evren” maddenin tümünün kendisinde toplandığı “bütün”, başka bir deyişle, doğal ve duyulur olan “her şey”dir. Bk. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 278a25-278b20; Ursula Coope, *Time for Aristotle*, 34.

¹⁶⁷ Aristotle, “Physics”, 218b1-6; Aristoteles, *Fizik*, 218b5 Hussey’in çevirisinde ilgili tanım “evrenin [universe] küresi” şeklinde geçmektedir. Bk. Aristotle, *Physics Books III and IV*, 218b5.

¹⁶⁸ Simplicius bu tanımın Pisagorcuları ima ettiğini ve onların zamanı gökkürenin kendisi olarak gördüklerini bildirmektedir. Ancak ona göre Pisagorcuların bu düşüncesi, muhtemelen Archytas’a atfedilen “zaman bütünün [evrenin] doğasının bir aralığıdır” şeklindeki bir başka tanımın yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Bk. Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 700,20; William David Ross *Aristotle’s Physics a Revised Text*, 596. Buna karşın Modern dönem uzmanlarından Cherniss, Aristoteles’in burada herhangi bir şekilde Pisagorcu teoriyi eleştirmediğini ifade etmiş ve verilen tanımın Pisagorculara ait olmayıp yalnızca evren için kullanılan geleneksel sembolik bir isim olduğunu öne sürmüştür. Cherniss görüşüne katıldığı görülen Leyden ise verilen tanımın Pisagorculara (daha doğrusu Pisagor’un kendisine veya Archytas’a) atfedilmesinin geç bir iddia olduğu gerekçesiyle şüpheli görmüştür. Detaylı bir tartışma için bk. Harold Cherniss, *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935), 216; Wolfgang Von Leyden, “Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle”, 48.

gök kürenin kendisi olarak tanımlamışlardır.¹⁶⁹ Ancak Aristoteles böyle bir düşüncenin eleştiri gerektirmeyecek kadar zayıf olduğunu ifade etmektedir. Çünkü onlar “bir şey içinde olma” ifadesinin iki anlamlı olduğunu ihmal ederek (belki de bilmeyerek) mantıksal açıdan geçersiz bir görüş öne sürmüşlerdir. Nitekim küre içinde olmak, bir yer içinde olmak anlamında olsa da, zaman içinde olmak bunlardan başka bir anlamdadır.¹⁷⁰ Ayrıca gök küre ve zaman doğaları gereği birbirinden farklı şeylerdir. Zira gök küre maddi bir tözdür, daha doğrusu maddenin tümüdür; buna karşın zaman maddi bir töze sahip değildir. Bunun dışında gök küre ve zaman arasındaki diğer farklılıklar maddeler halinde şöyledir:

- 1) Zamanın parçaları geçmiş ve gelecektir. Gök küre ise bunlardan farklı parçalara sahiptir.
- 2) Zamanın parçası yine bir zamandır, ama gök kürenin parçası yine bir küre değildir.
- 3) Zamanın tüm parçaları eş zamanlı olarak değil ardı sıra vardır, ancak gök kürenin parçalarının hepsi eş zamanlı olarak vardır.
- 4) Zaman şimdiki’ın tarafından sürekli bölünür ve parçalar halinde var gelir; buna karşın gök küre yalnızca bütün olarak vardır.¹⁷¹

2. Zamanın Mahiyeti ve Varlığının İmkânı

a) Zaman ve Hareket İlişkisi

Zamanın varlığı ve doğası hakkındaki belirsizliklere, özellikle de onu bir tür hareket olarak gören geçersiz görüşe işaret ettikten sonra Aristoteles, zamanın doğası ve tanımı hakkında kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Ancak o, zaman ile ilgili olarak hem bir belirsizliği tümüyle ortadan kaldırmak, hem de zamanın

¹⁶⁹ Aristotle, “Physics”, 218b6-9. Bu görüş, aslında iki olumlu öncülün kurulan, ancak geçersiz olan şöyle bir kıyasa (II. şekil) dayanmaktadır: Her şey kürenin içindedir; her şey zamanın içindedir; o halde (ergo) küre zamandır. Bu kıyasın geçersiz olmasının sebebi ise iki öncülün birinin yanlış olmasıdır ki o da “her şey kürenin içindedir” önermesidir. Bu öncülün doğrusu ise şöyledir: “[gök] küre olmayan her şey küre içindedir”. Bk. Simplicius, *On Aristotle Physics* 4.1-5, 10-14, 701,5-10; Philoponus, *On Aristotle Physics* 4.10-14, 709,30; İbn Sina, *Fizik*, 231.

¹⁷⁰ Themistius, *On Aristotle Physics* 4, trans. Robert B. Todd (London: Bloomsbury Academic, 2014), 142,10; Ayrıca Aristoteles’in düşüncesinde “bir şey içinde olma”nın farklı anlamları ve kullanımları için bk. Aristotle, “Physics”, 210a13-24.

¹⁷¹ Gök küre ve zaman arasındaki farklılıklar için bk. Themistius, *On Aristotle Physics* 4, 142,10; Simplicius, *On Aristotle Physics* 4.1-5, 10-14, 701,10; Philoponus, *On Aristotle Physics* 4.10-14, 710,15-20; Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Physics*, 567.

tanımını elde etmek için zamanın bir hareket olduğu iddiasını yeniden tartışmaya açmaktadır: “*Ama madem zaman bir hareket, bir değişme türü olarak düşünülmüyor, bunun incelenmesi gerekli.*”¹⁷² Aristoteles tarafından zamanın doğası ile ilgili bu görüş, daha önceki başlıkta ele alınan ve onu “bütünün hareketi” şeklinde tanımlayan ilk görüşten farklıdır. Nitekim burada zamanın belirli bir hareket -örneğin dairesel hareket- değil, genel anlamda hareket (yani bir değişme türü) olduğu kabul edilmektedir. Diğer yandan Aristoteles’in bu görüşü inceleme amacı, yukarıdaki zikredilen belirsizliği ortadan kaldırmak yani zamanın sadece belirli bir hareket değil hiçbir surette *hareket veya değişmenin bir türü*¹⁷³ olmadığını ortaya koymaktır.

Bu bağlamda Aristoteles zamanın genel olarak bir hareket veya değişim olmadığına dair iki delil getirmektedir. Bu delillerden ilki, “*zaman her yerde aynıdır*”¹⁷⁴ şeklindeki zamanın evrensel olduğunu belirten bir aksiyoma dayanmaktadır. Aristoteles’e göre bir hareket her zaman yereldir, yani bir başka yer değil de, sadece gerçekleştiği o yerle sınırlıdır. Üstelik her değişim ve hareket bir nesne ile ilişkilidir; çünkü o değişen, hareket eden nesnenin içindedir (töz, nitelik ve nicelik bakımından hareket gibi) ya da bulunduğu yerdedir (yer bakımından hareket gibi).¹⁷⁵ Buna karşılık zaman ne yereldir ne de sadece bir nesne ile ilişkilidir; zira o “hem her yerde hem de her nesnede aynı biçimdedir”.¹⁷⁶ Başka bir deyişle, bir hareket meydana gelme koşulları açısından daima kendine özgüdür; oysa zaman tüm hareket ve nesneler için evrenseldir. O halde zaman hareket değildir.

¹⁷² Aristotle, “Physics”, 218b10; Aristoteles, *Fizik*, 218b10.

¹⁷³ Aristoteles’in hareket anlayışı nihai anlamda hareket ve değişim arasında bir ayrım olsa da, *Fizik*’in ilk dört kitabında, (I-IV) özellikle de zaman araştırması bağlamında her iki kavramı genel anlamda (eş kaplamalı) ve birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanmaktadır. Bk. Aristotle, “Physics”, 218b20; Aristoteles, *Fizik*, 218b20. Krş; a.mlf., a.e., 225a-225b. Ayrıca Aristoteles’in hareket ve değişim anlayışıyla ilgili detaylı bir okuma için bk. Arda Denkel, *İlkçağ Doğa Felsefeleri*, 178-179. William David Ross, *Aristoteles*, 136-139.

¹⁷⁴ Aristotle, *Physics Books III and IV*, 141. Aristoteles zaman araştırmasının bir başka yerinde bu aksiyomu biraz daha açımlayarak şöyle ifade etmektedir: “*Niçin zamanın her şeyde, hem yerde, hem denizde ve hem de gökte var olduğu düşünülmektedir.*” Bk. Aristotle, “Physics”, 223a16. Krş; a.mlf., a.e., 223a 29.

¹⁷⁵ Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Physics*, 568.

¹⁷⁶ Aristotle, “Physics”, 218b10.

Aristoteles'in zamanı bir hareket olarak gören düşünceye karşı getirdiği ikinci delil ise “*zaman hızlı veya yavaş olamaz*”¹⁷⁷ şeklindeki zamanın hareketten nitelik açıdan farklı olduğunu belirten bir başka aksiyoma dayanmaktadır. Aristoteles için hareket daha hızlı ya da daha yavaş olabilen bir şeydir¹⁷⁸; oysa zaman doğası gereği ne hızlıdır ne de yavaştır. Üstelik bir hareketin hızlı veya yavaş olması zaman tarafından belirlenmektedir. Nitekim kısa zaman içinde çok hareket eden şeye “hızlı”, uzun zaman içinde az hareket eden şeye ise “yavaş” denilmektedir. Ayrıca zaman ve hareket sadece nitelik bakımından (hızlı veya yavaş) değil, nicelik bakımından (az veya çok) da birbirinden farklı şeylerdir.¹⁷⁹ Başka bir deyişle, bir hareketin hızlı veya yavaş olduğu kadar onun az veya çok olduğu da zaman tarafından belirlenmektedir. Söz gelimi uzun zaman içinde gerçekleşen harekete “çok”, kısa zaman içinde gerçekleşen hareket “az” denilmektedir. Buna karşın Aristoteles'e göre zaman “ne niceliği ne de niteliği açısından bir zamanla” belirlenmektedir. Öyleyse zamanın hareketten farklı bir şey olduğu açıktır.¹⁸⁰

Ayrıca zamanın bir tür hareket olduğu iddiasını zikredilen delillerle çürüten Aristoteles, daha sonra hem zamanın hareket olmadığı konusunda ısrarın nedeni, hem de böyle bir görüşün ardında yatan gerçeği ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre zamanın bir hareket olarak anlaşılması her iki kavram arasında bulunan doğal ilişkiden kaynaklanmaktadır. Zaman bir hareket değildir; fakat ondan bağımsız olmayıp “*harekete ait bir şey*”dir.¹⁸¹ Ayrıca bu öncül Aristoteles'e göre zamanın (doğasının) ne olduğu soruşturması için uygun bir başlangıç noktasıdır:

¹⁷⁷ Aristotle, “Physics”, 220b1-5.

¹⁷⁸ Aristoteles'in bu önermeyi başka yerlerde de kullandığı görülmektedir. Örneğin *Nikomakhos'a Etik*'te hazzın harekete geçirilmiş bir eylem olmadığını kanıtlamak için bu önermeyi kullanmaktadır. “*Hız ve yavaşlığını her harekete uygun şeyler olduğunu düşünüyor, (...) ama haz hakkında bunların hiçbiri uygun değil.*” Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 1173a; Aristotle, “Nicomachean Ethics”, trans. William David Ross. *The Complete Works of Aristotle Volume 2* içinde, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 1173a29; Ursula Coope, *Time for Aristotle*, 36 (dip. 15).

¹⁷⁹ Aristoteles, *Fizik*, 218b15-20; Themistius, *On Aristotle Physics 4*, 143,15.

¹⁸⁰ Aristoteles, *Fizik*, 218b15-20. Ayrıca bu delillere ilaveten Plotinus zamanın hareket olmadığını gösteren başka bir delil daha getirmektedir: “*Hareket hedefine ulaşıp durabilir, kesintili [durup yeniden işleyen] olabilir; zaman ise süreklidir.*” Bk. Plotinus, *The Six Enneads*, 123 (III. 7, 8).

¹⁸¹ Aristotle, “Physics”, 219a13; Aristoteles, *Fizik*, 219a15

Öyleyse açık ki, zaman hem hareket değil hem de hareketten bağımsız değil. Madem zamanın ne olduğunu bilmek istiyoruz, bunu başlangıç noktamız olarak almalı ve onun hareketle ilişkisinin ne olduğunu bulmaya çalışmalıyız.¹⁸²

Aristoteles zaman ve hareket arasındaki ilişkiyi ortaya koymadan önce zamanla ilgili yaygın bir düşünceye dikkat çekmektedir: “Düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi fark etmediğimizde zamanın geçtiğini düşünmeyiz.”¹⁸³ Bu düşünceyi bir örnek üzerinden açıklamak isteyen Aristoteles, mitsel bir anlatıyı kullanmaktadır. Sardinya adasında uyudukları anlatılan kahramanlar uyku esnasında bir şey duyumsamadıklarından ötürü uyandıklarında bir zaman geçtiğini kavrayamazlar ve uykuya daldıkları an ile uyandıkları an arasındaki farklılığı ayırt edemezler. Başka bir deyişle, onlar “önceki an ile sonraki anı birleştirip tek [bir an] yaparlar.”¹⁸⁴ Burada temel vurgu zaman

¹⁸² Aristotle, “Physics”, 219a1-3; Aristoteles, *Fizik*, 219a1-5.

¹⁸³ Aristotle, “Physics”, 218b21-24; Ursula Coope, *Time for Aristotle*, 37. Bu düşünceyle Aristoteles, zaman akışının yalnızca hareketin olmasıyla belirlenebileceğini, dolayısıyla hareket olmaksızın zamanın olamayacağını ileri sürmektedir. Bk. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 75; Aristotle, *Physics Books III and IV*, 142. Öte yandan Bostock, Aristoteles’in zamanın “hareketten bağımsız olmadığı” şeklindeki öncülünü hatalı; bunu desteklemek adına sunduğu kanıtı (zamanın geçişinin yalnızca bir değişimin fark edilmesiyle belirlenebileceği) ise yetersiz görmektedir. Ona göre öncelikle Aristotelesci kanıtlamanın yetersiz olmasının nedeni, düşünce de hareket fark edilmese dahi (örneğin uyku esnasında), zamanın geçmesinin mümkün olmasıdır; nitekim tüm bu zaman boyunca hareketin olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur. Diğer yandan Aristotelesci öncülün yanlışlığı ise, zamanın sadece hareket ile ilişkilendirilmesi ve ona bağlanmasıdır; oysa zamanın geçtiği, sadece hareket eden nesnelerce değil, durağan olan nesneler aracılığıyla da fark edilmektedir. Bu yüzden Bostock, zamanın geçişinin düşünülmesi hususunda hareket kadar durağanlık da aynı ölçüde etkili olduğuna dikkat çekmektedir. Bk. David Bostock, *Space, Time, Matter, and Form Essays on Aristotle’s Physics* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 135. Fakat Aristoteles, Bostock’un itirazını ön görecektir şekilde zamanın, hareketin yanı sıra durağanlığın da ölçüsü olduğunu belirtmektedir. Bk. Aristotle, “Physics”, 221b8-14.

¹⁸⁴ Aristotle, *Physics Books III and IV*, 218a25. Aristoteles’in zaman ve hareket arasındaki bağlantı için bir örnek olarak verdiği bu efsane günümüzde İtalya’ya bağlı olan Sardinya adasında geçmektedir. Simplicius, efsanenin Sardinya’da ölmüş olan Herakles’in Thespius oğlu Thespius kızlarından doğan dokuz çocuğu hakkında olduğunu, onların bedenlerinin Aristoteles’in (gerçekte Aristoteles bu öyküye bir efsane olarak vermektedir) ve hatta Afrodisyaslı İskender’in zamanına kadar çürümeye direnip tıpkı uyuyan insanların bedenleri gibi göründüklerini söylemektedir. İşte bu kimseler Sardinya adası kahramanlarıdır. Bk. Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 707,30-708,5. Philoponus ise, efsanenin, bazı hasta insanların Sardinya’daki kahramanlara gidip tedavi edilmeleri ilgili olduğunu, onların beş gün boyunca uyuduklarını ancak uyandıklarında geçen zamanı hatırlayıp geldiklerini saat olduğuna inandıklarını söylemektedir. Bk. Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 715,15-20. İbn Sina ise Sardinya kahramanları efsanesini Ashab-ı Kehf kıssasına benzetmekle beraber, bu olayın tarih itibarıyla Ashab-ı Kehf’ten önce olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Sina, *Fizik*, 229. Thomas Aquinas ise ilgili efsanenin günümüzde Manisa’nın Sart beldesinde yer alan Antik Sardes kentinde geçtiğini, bazı kimselerin büyümlü sözlerle baygın hale gelip bunlar kahramanlar arasında uyduğunu söylemektedir. Onlar uyandığında harika şeyler gördüğünü ve gelecekteki olayları tahmin ettiklerini ama uyku boyunca geçen zamanı algılamadıklarını söylemekteydiler. Bk. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Physics*, 570.

algısının hareket algısı olmadan gerçekleşmediğidir ki, bu da, hareket olmaksızın zamanın da var olmadığı anlamına gelmektedir.¹⁸⁵

Diğer taraftan Aristoteles hareket ile zamanın aynı anda algılandığını söylemektedir. Nitekim karanlık bir ortamda bir etkilenime maruz kalınmasa dahi, “*ruhta herhangi bir değişme veya hareket olduğunda*”¹⁸⁶ zamanın geçtiği düşünülmektedir; zira zaman olmaksızın hiçbir hareketin olamayacağı kabul edilmektedir. Ama belli bir zaman geçtiği düşünüldüğünde aynı anda bir hareketin de olduğu düşünülmektedir. Bundan dolayı Aristoteles için zaman ya bir hareket ya da harekete ait bir şey olacaktır. Sonuç olarak zamanın hareket olmadığı açık bir şekilde gösterildiğine göre, onun harekete ait bir şey olması zorunludur.¹⁸⁷

Aristoteles için burada zamanın “hareketin neyi” olduğu sorusu aynı zamanda onun tanımıyla yakından ilgilidir. Zamanın tanımına erişebilmek amacıyla Aristoteles, öncelikle sürekliliğe sahip üç unsur, yani büyüklük (yersel), hareket ve zaman arasında “izleme”ye (*akolouthēin*) dayanan aşamalı bir ilişki ortaya koymaktadır:

*İmdi hareket eden nesne bir şeyden bir şeye doğru hareket ettiği için ve her büyüklük sürekli olduğundan hareket büyüklüğü izliyor; çünkü büyüklük sürekli olduğundan hareket de sürekli. Hareket sürekli olduğu için de zaman [sürekli]; çünkü zamanın hep hareket ile aynı miktarda olduğu düşünülüyor.*¹⁸⁸

Aristoteles’in düşüncesinde büyüklük, hareket ve zaman birbirleriyle bağlı bir biçimde sürekli ki, bu, onların ortak bir sınır tarafından bölünebilen parçalardan bir

¹⁸⁵ Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı 4 Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, çev. Umut Öksüzan - Atakan Altınörs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 26. Bu konuya dair Galen’in eleştirileri için bk. Themistius, *On Aristotle Physics* 4, 144,23-145; Simplicius, 708,30-709,15.

¹⁸⁶ Ruhtaki hareket ile ilgili detaylı bir okuma için bk. William David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014), 226-230.

¹⁸⁷ Aristoteles, *Fizik*, 219a1-9; Ursula Coope, *Time for Aristotle*, 38-39. Belirtmek gerekir ki, Aristoteles, zamanın hareketin bir niteliği (pathos) olması gerektiği (ve ileride onun “hareketin sayısı” olduğuna şeklinde tamamlanacak olan) görüşüne, aslında tatmin edici bir kanıt ortaya koymaksızın ulaşmaktadır. Ayrıca Coope zaman ve hareketin karşılıklı algılandığından hareketle zamanı “harekete ait bir şey” olarak varsayan Aristoteles’in düşüncesi karşısında, haklı bir şekilde şöyle bir soru yöneltmektedir: Neden hareketin zamana ait bir şey olduğundan ziyade zamanın harekete ait olduğu bir şey olduğu varsayılmaktadır? Coope’a göre bunun sebebi, Aristoteles’in zaman anlayışı boyunca hareketin zamandan daha temel bir kavram olmasıdır. Detaylı okuma için bk. Ursula Coope, *Time for Aristotle*, 42-43.

¹⁸⁸ Aristotle, *Physics Books III and IV*, 219a10-14; Aristoteles, *Fizik*, 219a10-15. Aristoteles tarafından yukarıda verilen pasajın sonunda zamanın niceliğinin hareketin niceliğine bağlı olduğu ileri sürülse de, *Kategoriler* de tam tersi bir görüşün hakim olduğu görülmektedir: “Zamanın uzun olduğundan ötürü eylem ya da hareketin uzun olduğu söylenir.” Krş. Aristotle, “Categories”, 5b3. Bununla birlikte *Fizik*’teki zaman araştırmasının ilerleyen bölümlerinde Aristoteles, hareket ve zamanın karşılıklı olarak birbirini belirlediğini bildirmek suretiyle her iki görüş arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Bk. Aristotle, *Physics Books III and IV*, 220b14.

araya geldiklerini ve bir tür nicelik olduklarını göstermektedir. Bu bakımdan pasajda verilen gerek büyüklük ve hareket gerekse hareket ve zaman arasında kurduğu aşamalı ilişki niceliksel anlamdadır. Nitekim Aristoteles *Metafizik*'in V. kitabında “nicelik” kavramını ele alırken, bazı şeylerin özleri gereği, bazılarının ise ilineksel anlamda “nicelik” diye adlandırıldığını söylemektedir.¹⁸⁹ Bunlardan özleri gereği nicelikler, doğrudan doğruya bölünebilir ve ölçülebilir olan şeyler iken, ilineksel anlamda nicelikler daha çok bölünebilen bir şeyin (özü gereği niceliğin) nitelikleridir. Aristoteles’e göre bu üç unsur arasında büyüklük (*megethos*), daha doğrusu hareket eden nesnenin katettiği *uzamsal büyüklük*¹⁹⁰ özü gereği bir niceliktir. Ancak hareket ve zaman özleri gereği nicelikler değildir; zira onlar bölünebilen bir şeyin yalnızca niteledikleri anlamda niceliktir.¹⁹¹ Başka bir deyişle hareket, bir yer (uzamsal büyüklük) içinde; zaman ise bir hareket içinde meydana geldiğinden ötürü yalnızca ilineksel anlamda niceliklerdir. Aristoteles *Metafizik*’te ise uzamsal büyüklük, hareket ve zaman arasındaki ilişkiyi şöyle ifade etmektedir:

*Nitekim hareket ve zamana, nitelikleri oldukları şeylerin bölünebilir olmasından dolayı niceliksel ve sürekli denir. Demek istediğim, hareket eden şey değil, ama onun içinde hareket etmiş olduğu [ho ekinethe] şeyin [uzamın] bölünebilir olmasıdır; zira bu niceliksel olduğundan hareket de öyle, hareket niceliksel olduğu için zaman da öyle.*¹⁹²

O halde Aristoteles’e göre belli bir nicelikte, sürekli ve bölünebilir olmaları bakımından büyüklüğü hareket, hareketi de zaman izlemektedir ki, bu da, onların gerçekte birbirini nicelik bakımından açıkladığını göstermektedir. Zira büyüklüğün niceliğinin ne olduğu hareket açısından (çünkü yolculuğun uzunluğu

¹⁸⁹ Aristotle, “Metaphysics”, 1020a15.

¹⁹⁰ Bu noktada Aristoteles “büyüklük” kavramını daha dar bir anlamda *uzamsal büyüklük*ü ifade edecek şekilde kullanmaktadır. Nitekim yukarıda verilen alıntının devamında büyüklük, hareket ve zaman arasında bulunan aşamalı yapı da “önce” ve “sonra” ilişkisinin, aslında bir yer içinde olduğu ve onun hareket üzerinden zamana taşındığı söylenmektedir ki, bu da, bahsedilen büyüklüğün “uzamsal” anlamda olduğunun açık bir göstergesidir. Aristoteles ayrıca zaman araştırmasının başka bir yerinde büyüklük ve hareketin birbirini ölçtüğünü anlatırken verdiği şu örnekte büyüklük belirgin bir şekilde “uzamsal” anlamı işaret etmektedir: “yolculuk uzun olduğunda yolun uzun olduğunu söyleriz, yine yol uzun olduğunda yolculuğun.” İlgili yerler için bk. Aristotle, *Physics Books III and IV*, 219a14-20, 220b30. Ayrıca bu konuda ayrıntılı bir okuma için bk. Ursula Coope, *Time for Aristotle*, 50-55.

¹⁹¹ William David Ross, *Aristotle’s Metaphysics a Revised Text II*, 324; Aristoteles, *Metafizik*, 267 (dip.1).

¹⁹² Aristoteles, *Metafizik*, 1020a30; Aristotle, *Metaphysics*, trans. Hugh Tredennick (Cambridge: Harvard University Press, 1933), 1020a30.

yolun uzun olduğunu belirlemektedir); eylemin ya da hareketin niceliğinin ne olduğu ise zaman açısından (bir yıl ya da bu türden başka bir biçimde) açıklanmaktadır.¹⁹³

Bundan sonra Aristoteles üç sürekli unsur arasındaki izleme ilişkisini¹⁹⁴, zamanın tanımlaması için büyük önem arz eden “önce” ve “sonra” ilişkisine¹⁹⁵ taşımaktadır. Aristoteles’in düşüncesinde süreklilik, belirli bir büyüklüğü sonsuza kadar bölme olanağından başka bir değildir.¹⁹⁶ Önce ve sonra arasındaki ilişki ise, kaynağını böylesi bir sürekli bölme işleminde bulan sıra ilişkisinden ibarettir.¹⁹⁷ Böylesi bir sıra ilişkisi Aristoteles’e göre, sadece büyüklükte olduğu nedeniyle harekettedir ve sadece harekette olduğu için zamandadır. Aristoteles büyüklük, hareket ve zaman açısından önce ve sonra ilişkisini şöyle ifade etmektedir:

*İmdi “önce” ve “sonra” aslında yer içindedir; konum açısından orada. Şu halde büyüklükte ‘önce’ ve ‘sonra’ var olduğu için harekette de bunlara karşılık gelen bir ‘önce’ ve ‘sonra’nın olması zorunludur. Ama biri hep ötekini izlediğinden dolayı zaman içinde de ‘önce’ ve ‘sonra’ var.*¹⁹⁸

Görüleceği üzere Aristoteles, uzamsal büyüklük yahut yer, hareket ve zaman bakımından birbirine karşılık gelen üç farklı türde önce ve sonra ilişkisi

¹⁹³ Aristotle, *Physics Books III and IV*, 220b30; Aristoteles, *Kategoriler*, 5b5.

¹⁹⁴ Aristoteles’in hareketin büyüklükten, zamanın da hareketten ötürü sürekli olduğu şeklindeki iddiası, hem hareketin parçaları ile bu hareketin katettiği uzamsal büyüklüğün (yolun) parçaları arasında hem de hareketin parçaları ile bu hareketin içinde gerçekleştiği zamanın parçaları arasında bir *tekabülîyetin* olduğuna dayanmaktadır. Nitekim hareketin her bir parçası, bu hareketin katettiği uzamın bir parçasına, katedilen uzamın her bir parçası da üzerindeki hareketin bir parçasına karşılık gelmektedir. Benzer şekilde zamanın her bir parçası içinde bulunan hareketin bir parçasının zamanıdır; bu hareketin her bir parçası ise içinde bulunduğu zamanın bir parçası boyunca meydana gelmektedir. Bk. Ursula Coope, *Time for Aristotle*, 55.

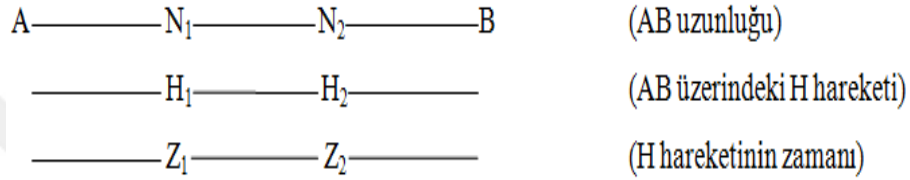
¹⁹⁵ Aristoteles *Fizik*’te “önce” ve “sonra” ilişkisini büyüklük, hareket ve zamanın parçaları düzeni/dizilişleri açısından incelemesine karşın, *Metafizik* V. 11’de “öncelik (*proteron*) ve sonralık (*hysteron*)”ın asıl anlamda doğa ve töz açısından varlık bağlamında ele almaktadır. Aristoteles ayrıca bu kitapta “öncelik ve sonralık”ın genel hatlarıyla dört farklı türde kullanıldığını göstermektedir: a) yer, zaman, hareket, güç ve tanzim bakımından mutlak ya da görelî anlamda daha yakın olarak belirlenen, önce gelen, b) bilgi (gerek tanım gerekse duyusal algı) bakımından önce gelen, c) nitelikler (doğruluk ve düzlük gibi) bakımından önce gelen, d) doğa ve töz bakımından önce gelen. İşte bu sonuncu, “önce gelen”in tüm türlerinin bağlı olduğu türdür. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, V. 11; William David Ross, *Aristotle’s Metaphysics a Revised Text I*, 316. Ayrıca önceliğin farklı bir tasnifi için bk. Aristoteles, *Kategoriler*, 14a25-14b25.

¹⁹⁶ Aristoteles “sürekli”yi “hep bölünebilir olan şeylere bölünebilen” olarak tanımlamaktadır. Bk. Aristotle, “Physics”, 232b24; Aristoteles, *Fizik*, 232b20-25.

¹⁹⁷ Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı* 4, 27.

¹⁹⁸ Aristotle, *Physics Books III and IV*, 219a14-22; Aristotle, “Physics”, 232b24; Aristoteles, *Fizik*, 219a15-20. Aristoteles’e göre her büyüklük yahut uzam, her hareket ve her zaman içinde önce ve sonranın olması gerekir; ama yerdeki önce ve sonra ayrımı, diğer ikisinin (hareket ve zaman) dayandığı temel ayırmadır. Bk. William David Ross, *Aristotle’s Physics a Revised Text*, 63.

ortaya koymaktadır.¹⁹⁹ Bu görüşü şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür. Söz gelimi bir AB uzunluğu, bu uzunluğu kateden bir hareket (H) ve yine bu hareketin sürdüğü bir zaman (Z) olsun. AB uzunluğu (sınırlı bir büyüklük) üzerindeki H hareketi, bu uzunluk üzerinde belirlenen N_1 ve N_2 noktalarını Z_1 ve Z_2 zamanlarında katedeceği varsayılın (Şekil 3). Bu varsayıma göre diziliş açısından AB uzunluğu üzerindeki N_1 noktası N_2 noktasından *önce* olduğu açıktır; bundan dolayı A’dan B’ye doğru devinen H hareketinin N_1 ’deki konumu (H_1) da N_2 ’deki konumundan (H_2) *önce*; yine bu hareketten dolayı N_1 ’deki hareketin zamanı (Z_1) da N_2 ’deki hareketin zamanından (Z_2) *önce* olması zorunludur.



Şekil 3. Büyüklük, hareket ve zaman bakımından önce ve sonra ilişkisi

Bununla birlikte hareketteki “önce” ile “sonra” töz (*ho pote on*)²⁰⁰ bakımından hareketle aynı şeydir. Ancak onlar tanım ve anlam bakımından aynı değildir (nitekim öncelik ile sonralık “özü” [*to einai*] bakımından hareketin kendisinden farklı şeylerdir) ve hareket değildir. Başka bir deyişle “önce” ile “sonra”nın her ikisi hareket(in) parçası olduğu sürece kendileri de hareketle aynıdır. Oysa bunlardan birini “önce”, ötekini ise “sonra” şeklinde bir tür uç (*akra*) ya da sınır olarak *belirlenimi* (*orizomenon*), tıpkı noktaların çizgiden ya da yüzeyin cisimden farklı olması gibi, dayanağı olduğu hareketten başka bir şeydir.²⁰¹ Ayrıca böylesi bir belirlenimi sağlayan şey, temelde önce ile sonranın birbirinden farklı şeyler oldukları ve aralarında (*metaksi*) onlardan farklı üçüncü

¹⁹⁹ David Bostock, *Space, Time, Matter, and Form*, 136; William David Ross, *Aristoteles*, 148.

²⁰⁰ Aristoteles’in zaman araştırmasında geçen “*ho pote on*” ifadesi, antik yorumcular ve modern araştırmacılarca genellikle “dayanak, taşıyıcı ya da töz” anlamına gelen “*hypokeimenon*” kavramıyla karşılanmaktadır. Bk. Themistius, *On Aristotle Physics 4*, 146,12; Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 712,25; Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 720,25-30; William David Ross, *Aristotle’s Physics a Revised Text*, 598; Wolfgang Von Leyden, “Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle”, 49. Farklı bir okuma ve yaklaşım için bk. Aristotle, *Physics Books III and IV*, 148-149; Ursula Coope, *Time for Aristotle*, 34.

²⁰¹ Aristotle, “Physics”, 219a21; Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 712,25; Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 720,25-721,10; William David Ross, *Aristotle’s Physics a Revised Text*, 63; Wolfgang Von Leyden, “Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle”, 49.

bir şeyin olduğu yargısıdır (*hypolabein*). Öyle ki onlar birer uç olarak ortadan farklı şeyler diye tasarlandığında, düşüncede de (*psyhe*) “biri önce, öteki sonra” olarak iki “an” belirlemektedir. İşte Aristoteles bunun (yani iki “an” arası aralığın) zaman olduğunu öne sürmektedir; zira zamanın “*an ile belirlenen şey*” olduğu düşünülmektedir.²⁰² Nitekim belli bir zamanın geçtiği ancak hareketteki önce ile sonra bu şekilde birbirinden ayrıldığında, yani iki an aracılığıyla onlar arasındaki aralık ayırt edildiğinde kabul edilmektedir.²⁰³ Oysa burada an, hareketteki önce ile sonra (ya da “*öncenin sonu, sonranın başı olan şey*”²⁰⁴) olarak iki farklı şey değil de, “tek bir şey” olarak algılanacak olsa hiçbir zaman geçmemiş görünecektir; öyleyse hareket önce ile sonra açısından her belirlendiğinde zamanın da anlaşıldığı açıktır.²⁰⁵

Diğer taraftan hareketin iki an aracılığıyla ayırt edilip belirlenmesi aynı zamanda onun *sayılabilir* bir nitelik taşıdığını da göstermektedir. Çünkü hareketteki önce ile sonra münferiden ve farklı şeyler olarak ele alındığında, hareketin kendisi de sayılabilir hale gelmektedir. Zira Aristoteles için farklı şeylerden (parçalardan) bileşen her belirli şey, niceliksel açıdan sınırlı bir “çokluk”tur.²⁰⁶ Bu bağlamda söz gelimi Aristoteles yorumcularından İbn Sina da *Fizik* şerhinde önce ve sonra gelmenin hareketle sayılmış iki şey olduğunu dolayısıyla hareketin de mesafede (uzamsal büyüklükte) “*öncelik ve sonralık olması bakımından bir sayıya*” sahip olduğunu vurgulamaktadır.²⁰⁷ Bu vurgu Aristoteles’in zamanın gerek hareketin neyi olduğu gerekse tanımının ne olduğu açısından belirleyici niteliktedir. Öyle ki o önce ile sonra ilişkisini sayısal ilişkiyle

²⁰² Aristoteles, *Fizik*, 219a29.

²⁰³ William David Ross, *Aristoteles*, 148. Themistius, düşünce de belirleyen iki “an” şunlara karşılık geldiğini söylemektedir: “*Bunlardan biri ‘önce’dir ve daha önceki hareketin sınırındır; öteki ‘sonra’dır ve daha sonraki hareketin sınırındır.*” Bk. Themistius, *On Aristotle Physics 4*, 147,23-148; Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Physics*, 580.

²⁰⁴ Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 722,15.

²⁰⁵ Aristoteles, *Fizik*, 219a25-219b1; Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 721, 15-722,1. Simplicius, hareketteki önce ile sonranın ayrı ayrı şeyler olarak alındığında *zaman kavramı* elde edildiğini bildirmektedir. Bk. Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 713,20. Öte yandan İbn Sina’da önce ve sonra belirlenemediğinde zamanın da tespit edilemeyeceğini öne sürerek “*önce ve sonra yok iken zaman nasıl olur da bulunabilir?*” sorusunu yöneltmektedir. Bk. İbn Sina, *Fizik*, 238-239.

²⁰⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1020a10-15.

²⁰⁷ İbn Sina, *Fizik*, 235.

tamamlayıp zamanın tanımına ulaşmaktadır: “Zaman tam da şu: önce ile sonraya göre hareketin sayısı [*arithmos kineseos kata to proteron kai husteron*].”²⁰⁸

Bu noktada Platon ile Aristoteles’in verdiği zaman tanımlarının aynı kapsamda olmadığını düşünen Aristoteles’in yorumcularından Afrodisyaslı İskender karşısında Simplicius her iki tanımı mukayese ederek onlar arasında uzlaştırmaya çalışır.²⁰⁹ Simplicius’a göre, Platon’un tanımında yer alan “sayıya göre” ifadesi, ne ideal (*paradigmatikos*) sayı ne de saf (*monadikos*) sayı anlamında olup hareketin önce ile sonra olmak açısından dizilişini gösteren sıra sayısı anlamında “sıraya göre” olmayı ifade etmektedir. Dahası Simplicius’a göre, “sayıya göre”, “sıraya göre” anlamını açığa vuruyorsa, o halde bu ifade “önce ile sonraya göre” olmaktan başka bir şeyi belirtmemektedir. Bu yüzden Simplicius, Platon’un zaman anlayışını en iyi anlayan kişinin Aristoteles olduğunu söylemektedir; zira o bu anlayışı iyi görmüş ve daha net bir açıklama getirmek suretiyle zamanı “önce ile sonraya göre hareketin sayısı” olarak tanımlamıştır.²¹⁰ Nitekim Aristoteles’in hiçbir yerde Platon’un zaman tanımını doğrudan eleştirmediğini ve bu konuda sessiz kaldığı göz önüne alındığında Simplicius’un iddiasının isabetli olduğu söylenebilir.

Öte yandan Aristoteles’in ortaya koyduğu zaman tanımına karşı bir takım eleştiriler de getirilmiştir. Bunların başında Themistius’un aktarmış olduğu Aristotelesçi zaman tanımının kısır bir döngüye götürdüğünü savunan Galen (öl. 210) eleştirisi gelmektedir. Bu eleştiriye göre, zamanın kendisi, hareketten bağımsız olarak kendini açık eden bir kavramdır ve her ne kadar “önce” ile “sonra”nın sayısız belirtisi (türü) olsa bile, zamanın tanımıyla uyuşan yalnızca zaman bakımındandır. Bu anlamda Galen zamanı “zamana göre hareketin sayısı” şeklinde tanımlamaktadır.²¹¹ Fakat Themistius Galen’in bu eleştirisinin geçerli

²⁰⁸ Aristotle, “Physics”, 219b1, 220a25; Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı* 4, 27-28. Wicksteed-Cornford çevirisinde tanım, burada “arithmos” kavramına sayı yerine ölçü (*metron*) anlamı verilerek şöyle geçmektedir: “Zaman: öncelik ve sonralık bakımından hareketin sayılabilir ölçüsü [*calculable measure*] veya boyutu[*dimension*]. ” Bk. Aristotle, *The Physics with an English Translation in Two Volumes I*, trans. Philip Henry Wicksteed - Francis Macdonald Cornford (London: William Heinemann, 1929), 387,395.

²⁰⁹ Simplicius, *On Aristotle Physics* 4.1-5, 10-14, 717,20.

²¹⁰ Simplicius, *On Aristotle Physics* 4.1-5, 10-14, 717,25-718,5.

²¹¹ Themistius, *On Aristotle Physics* 4, 149,4; Muhittin Macit, *İbn Sina’da Doğa Felsefesi*, 298.

olamayacağını düşünmektedir ki, bu bağlamda onun şu metni önem kazanmaktadır:

[İlkin] anlaşılmalıdır ki hareketteki önce ve sonra zamandan ötürü olan önce ve sonra değildir; aksine, o zamandaki önce ve sonrayı meydana getirir.²¹² Onlar büyüklükteki ve konum bakımından olanlardan [önce ve sonradan] ortaya çıkar ki bu onun sürekliliğinin de kaynağıdır. Bunu Aristoteles açıkça ifade etmektedir ki; 'önce ve sonra ilkin yerededir, dolayısıyla konumdadır; ama büyüklükte olduğu için, zorunlu olarak da harekettedir.' Fakat [ikincileyin] diyelim ki onun [Galen'in] inandığı gibi, hareketteki "önce" ve "sonra" zaman açısından olandan başka hiçbir şeyi göstermesin. Burada sonuç niçin saçmadır? Çünkü biz de, zamanın hareketteki önce ve sonradan başka bir şey olduğunu zaten söylemiyoruz. Ama tanımların [tanımlanan] terimlerle aynı şeyleri göstermeleri kesinlikle zorunludur. Halbuki o [Galen] argümandaki bu durumu eleştirdiğini gözden kaçırmaktadır.²¹³

Pasajda Themistius tarafından Galen'e karşı verilen cevaplar aslında Aristoteles'in söylediği gibi hareketin sayılabilirlik yönünden kaynaklanan önce ve sonranın zamandaki önce ve sonrayı belirlediği ilkesine dayanmaktadır. Böylece Galen'in zamandaki önce ve sonranın hareketteki önce ve sonradan farklı olduğu şeklindeki itirazı, bir şeye ilişkin öncelik ve sonralığın kendi başına var olmayıp göreceli şeyler olduğu yani varlığını bir başkasından aldığı şeklinde cevaplanmaktadır.²¹⁴

Aristoteles'in verdiği tanıma karşı getirilen başka bir eleştiri de zamanın yalnızca harekete bağlanması ve onun sayısı olarak kabul edilmesidir. Nitekim Aristoteles'in öğrencilerinden olan ve onun zaman görüşünü ilk olarak eleştiren

²¹² Robert H. Todd tarafından İngilizceye tercüme edilen Themistius'un *Fizik* şerhinde italik biçimde yazılan cümle aslında şöyle geçmektedir: "Bunun yerine, zamandaki önce ve sonra onu (hareketteki önce ve sonrayı) meydana getirir [instead, the before and after in time produces it]". Bk. Themistius, *On Aristotle Physics 4*, 149,4. Ancak bu cümlelerin Türkçeye aktarımında hem temel de Aristoteles'in görüşleriyle hem de bağlam açısından Themistius'un sonraki cümleleriyle uyumadığı için Robert H. Todd'un çevirisi kullanılmamıştır. Bunun yerine Themistius'un bu konudaki cevaplarını doğrudan aktaran ve bahsedilen gerekçeler açısından herhangi bir sorun doğurmayan Simplicius'un *Fizik* şerhinden yararlanılmıştır. Nitekim Galen'in eleştirisi karşısında Themistius'un verdiği cevap Simplicius tarafından şöyle aktarılmaktadır: "Bilinmelidir ki hareketteki önce ve sonra zamandan ötürü olan önce ve sonranın ardından gelmez, aksine, onlar bizzatı zamandaki önce ve sonrayı yaratırlar. Onlar büyüklük ve konumdaki önce ve sonradan var olur ve bunun üzerinden sürekliliğe sahip olurlar. Bunun nedenini Aristoteles açıkça söylemektedir ki, 'önce ve sonra ilkin yerededir, sonra konumdadır, sonra büyüklüktedir ve zorunlu olarak da harekettedir'." Bk. Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 718,20-25.

²¹³ Themistius, *On Aristotle Physics 4*, 149,4-20.

²¹⁴ Muhittin Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi*, 299. İbn Sina da Galen'in Aristoteles'in zaman tanımına getirdiği eleştiriye benzer bir itiraz bulunan bazı mantıkçılardan bahsetmektedir. Filozofa göre onlar, önce ve sonraya ilişkin yapılan açıklamaları tam olarak anlayamadıkları için yanlış bir kavrayışla tanımda kısır döngünün vaki olduğunu zannetmişlerdir. Bk. İbn Sina, *Fizik*, 236.

Strato'nun (M.Ö. 269) bu tarz bir eleştiri yönelttiği görülmektedir. Simplicius'un Strato'dan aktarmış olduğu bu eleştiriye göre, öncelik ve sonralık sadece harekette değil, aynı zamanda durağanlıkta (*eremias*) da bulunmaktadır. Öyleyse zaman niçin durağanlıktan ziyade hareketteki öncelik ve sonralığın sayıdır?²¹⁵ Burada Strato'nun temel itirazı, zamanın neden durağanlığın da sayısı olarak kabul edilmediğidir ki bu noktada onun için zaman hareket ve durağanlık halinde bulunan her şeyin (yani fiil halindeki tüm şeylerin) sayısı yahut miktarıdır. Ancak Strato tarafından öne sürülen bu eleştirinin yerinde olduğu söylenemez. Çünkü Aristoteles de (belki de kendisine bu tarz bir eleştiri yöneltileceğini düşünerek) zamanın sadece hareketin değil, durağanlığın da ölçüsü olduğunu söylemektedir:

Zaman hareketin ölçüsü olduğundan, durağanlığın da [ilineksel olarak]²¹⁶ ölçüsü olacaktır; zira her durağanlık zaman içindedir. Nitekim hareket içinde olan bir şeyin hareket etmesi zorunluysa da, zaman içinde olanın böyle olması gerekmez; çünkü zaman bir hareket değildir, ama hareketin sayıdır ve içinde durağanlık halinde bulunanın da olması mümkündür.²¹⁷

Bununla birlikte burada Aristoteles'in durağanlık ile kastettiği şey, "kendinde hareket içkin olan nesnenin hareketsizliğidir."²¹⁸ Bu bakımdan mutlak anlamda hareketsiz olan her şey değil, yalnızca hareket edebildiği halde hareketten yoksun olan şeyler durağanlıktadır ve bu anlamda zaman bu türden nesnelerin sadece hareketini değil, aynı zamanda durağanlığını da bir nicelik olarak ölçmektedir. Fakat

²¹⁵ Simplicius, *Corollaries on Place and Time*, trans. James Opie Urmson (London: Bloomsbury Academic, 2014), 789,15-20; Mehmet Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 0/2 (1975): 72. Erişim 07 Nisan 2019. <http://dergiler.ankara.edu.tr>

²¹⁶ Yunancası "kata symbebekos" şeklinde geçen bu ifadenin Aristoteles'in orijinal metninde olup olmadığı tartışmalıdır ve bu konuda şarihler arasında da farklı yaklaşımlar söz konusudur. Örneğin Themistius bu ifadeyi Aristoteles'in sözlerini aktardığı kısımda değil, daha çok kendi açıklamalarında kullanmaktadır. Bk. Themistius, *On Aristotle Physics 4*, 155,30- 156,8. Buna karşın Simplicius, Philoponus ve Thomas Aquinas ise gerek kendi *Fizik* nüshalarında gerekse bu konuya ilişkin açıklamalarında bu ifadeyi açık bir şekilde kullanmaktadırlar. Bk. Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 742,15-30; Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 754,5-20; Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, 432,606. Fakat bunlardan Philoponus *Fizik*'in birçok nüshasında "kata symbebekos" ifadesinin olmadığını ve Afrodisyaslı İskender'nin bu ifadeden bahsetmediğini de bildirmektedir. Bk. Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 756,5. Diğer yandan *Fizik*'in modern dönemde yapılan çevirilerinde de ortak bir yaklaşımın olmadığı gözükmektedir. Örneğin W.D. Ross, Hardie-Gaye ve Hussey çevirilerinde "kata symbebekos" yani "incidentally (ilineksel olarak)" ifadesi ihmal edilirken, Wicksteed-Conford ve Saffet Babür (köşeli parantez içinde olsa bile) çevirilerinde dahil edildiği bu biçimde aktarıldığı görülmektedir. Bk. Aristotle, *The Physics*, 405; Aristoteles, *Fizik*, 221b5-10.

²¹⁷ Aristotle, *The Physics*, 405(221b7); Aristotle, "Physics", 221b8-13; Aristotle, *Physics Books III and IV*, 221b7; Aristoteles, *Fizik*, 221b5-10.

²¹⁸ Aristoteles, *Fizik*, 202a1-5.

zaman tarafından ölçülmeleri bakımından hareket ile durağanlığın aynı ölçüde olmadığını belirtmek gerekir. Zira zaman “hareketin sayısı” olduğundan ötürü onu bizatihi ölçerken, durağanlığı yalnızca dolaylı olarak ölçmektedir. Açıkçası bu durum tıpkı gözün ışık ve karanlığı algılamasına benzemektedir. Nitekim göz ışığı bizatihi algılarken, karanlığı ise yalnızca ışığın yoksunluğu şeklinde algılamaktadır.²¹⁹ Ayrıca zamanın durağanlığı dolaylı olarak ölçmesi, aslında durağanlığın bir başka hareket aracılığıyla ölçülebilir olmasına dayanmaktadır. Çünkü duraduran bir nesnenin durağanlıkta kaldığı zaman, ancak hareket eden nesnenin katettiği süreye nazaran belirlenmektedir. Örneğin duraduran bir taşın durağanlıkta kaldığı bir günlük ya da bir aylık süre, ancak güneşin hareketinin sayılmasıyla elde edilen zamanca tespit edilmektedir. Dolayısıyla Strato’nun eleştirisinin aksine zaman hem hareketin hem de (dolaylı olarak) durağanlığın ölçüsüdür.

Diğer taraftan Aristoteles’in düşüncesinde zaman ve hareket ilişkisine dair aydınlatılması gereken başka bir husus, zamanın her tür hareketin mi yoksa belirli bir hareketin mi sayısı olduğu meselesidir. Her ne kadar Aristoteles zamanı genel anlamda hareketin sayısı olarak tanımlasa da, araştırmasının sonuna doğru onu diğer tüm hareket türleri için bir ölçü kabul edilecek tek bir harekete tahsis etmektedir. Bunun başlıca iki sebebi vardır: Bunlardan ilki öncelikle zamanın her yerde tek ve aynı biçimde olabilmesi yani evrensel olmasıdır. İkincisi ise zamanın bir başlangıç ve sonu olmaması anlamında ezeli-ebedi varlığı gereğince. Bu sebeplerin tam olarak sağlanabilmesi için ise, yalnızca zamanın sayısı olduğu hareketin de bu niteliklere uygun olmasıyla mümkündür. Şimdi Aristoteles’e göre bu hareket öncelikle diğer hareket türleri içinde temel olan yer değiştirme (*phora*) hareketidir.²²⁰ Ancak burada yer değiştirme hareketi ile kastedilen, düz bir hat boyunca, yani doğrusal bir şekilde yer değiştiren bitimli bir hareket değildir. Yer değiştirme hareket türleri içinde ilk olması zorunlu, ezeli ebedi nesnelerin (göksel cisimlerin) sonsuz “tek ve sürekli olan” dairesel yer değiştirme (*kyklophoria/periphoria*) hareketidir.²²¹

²¹⁹ Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 754,10-15.

²²⁰ Aristoteles, *Fizik*, 265b15-20. Aristoteles’in yer değiştirme hareketi hakkında detaylı okuma için bk. Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi*, 239-246.

²²¹ Aristoteles, *Fizik*, 265a10-30; Aristotle, “Physics”, 265a13-28; Aristoteles, *Metafizik*, 1071b5-10. Aristoteles mutlak anlamda bir olan hareketin sürekli, sürekli olan hareketin ise zorunlu olarak bir olduğunu söylemektedir ki, bu hareket dairesel yer değiştirme hareketidir. Ona göre

*Zaman ne tür bir hareketin sayısı? diye güç bir soru sorulabilir. Her tür hareket dememiz gerekmiyor mu? Ne de olsa oluşma, yok olma, büyüme, niteliksel değişme ve yersel değişme hepsi zaman içinde. Öyle ki hareket ne ölçü de ise, her hareketin sayısı da o ölçü de. Bu yüzden zaman [mutlak anlamda] belli bir [tür] hareketin değil, sürekli olan hareketin sayısı.*²²²

Dolayısıyla değişme ve hareketin her bir türü zaman içinde olsa da, zamanın sayısı olduğu hareket yalnızca “sürekli olan” harekettir ki, bu da yukarıda açıklandığı üzere dairesel yer değiştirme hareketidir. Aristoteles için zamanın sayısı olmaya en uygun hareketin dairesel yer değiştirme hareketi olmasının sebebi ise, diğer hareketlere nazaran bu hareketin sabit bir hızda ve sürekli bir biçimde yer değiştirmesinden ötürü onun sayısının da en çok bilinen olan şey olmasındandır.²²³ Bu yüzden dairesel yer değiştirme hareketi, diğer hareketlerin kendisiyle ölçüldüğü en başta gelen ölçüdür.²²⁴ Öyle ki bu hareket, bir noktadan yine aynı noktaya devrini sürekli yirmidört saatte gerçekleştirmedi ki, bu süre aynı zamanda zaman için de bilinen en küçük ölçü (sayı) olan güne karşılık gelmektedir. Nitekim bu ölçü aracılığıyla sonsuz zaman akışı, hafta (7 gün), ay (30 gün) ve yıl (365 gün) gibi belirli aralıklara ayrılmaktadır ve bu anlamda bilinebilir hale gelmektedir.²²⁵ Aristoteles bunun için insanların zamanı “bütünün hareketi” olarak düşündüğü söylemektedir; nitekim diğer hareketler bu hareket aracılığıyla ölçülürken, aynı anda zaman da bu hareketle ölçülmektedir ki, bu “zamanın kendisinin de bir daire” olduğu düşüncesinin temel nedenidir.²²⁶

Öyleyse zamanın varlığı bakımından sürekli olan hareket ile ilişkisi nedir? Daha önce zamanın an aracılığıyla belirlenen bir şey olduğu açıklanmıştı. Bu yüzden zamanın an’dan bağımsız bir şey olarak düşünülmesi olanaksızdır. Nitekim an, geçmiş zamanın sonu ile gelecek zamanın başlangıcı anlamında zamanın tam “orta”sında bulunmaktadır.²²⁷ Bundan ötürü an’ın her iki yönünde

diğer hareketlerin sürekli olması olanaklı değildir; çünkü yalnızca dairesel hareket aynı noktadan aynı noktaya yer değiştirir. Oysa doğrusal hareket ve diğer türler (töz, nicelik ve nitelik bakımından değişmeler) bir noktadan başka bir noktaya yani bir başlangıç ve son olarak belirlenen sınırlar arasında değişmektedir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, 228a20, 264b20-265a15.

²²² Aristotle, *Physics Books III and IV*, 223a29-33; Aristoteles, *Fizik*, 223a30.

²²³ Aristotle, “Physics”, 223b20.

²²⁴ Aristoteles’e göre göksel cisimlerin dairesel yer değiştirme hareketi tektip ve en hızlı olduğundan ötürü diğer tüm hareketler ona kıyasla ayırt edilir. Dolayısıyla bu hareket diğer tüm hareketler için bir ilke veya ölçüdür. Bk. Aristotle, “Metaphysics”, 1053a4.

²²⁵ Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 777,20.

²²⁶ Aristotle, “Physics”, 223b24-28; Aristotle, *Physics Books III and IV*, 175.

²²⁷ Bu konu “Zaman ve An İlişkisi” başlığı altında detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

hep bir zamanın var olması zorunludur. Bu anlamda zamana mutlak surette bir başlangıç veya son izafe edilemeyeceğine göre, onun varlığının da *ezeli ve ebedi* (yani öncesiz ve sonrasız) olması, kısacası, hep var olması zorunludur.²²⁸ Şimdi zaman böyleyse, onun sayısı olduğu hareketin de ezeli ve ebedi olmasının zorunlu olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır ki, bu hareket belirtildiği üzere dairesel yer değiştirme hareketinden başkası değildir.

Sonuç olarak Aristoteles'e göre zaman hareketin sayısıdır ve bu anlamda ontolojik olarak hareketle arasında sıkı bir ilişki içerisinde.²²⁹ Öyle ki zaman hareketin bir niteliği (*pathos ti kineseos*) olduğundan ötürü, hareket olmaksızın var olması olanaklı değildir.²³⁰ Buna karşın zaman olmaksızın hareketin de var olması olanaklı değildir; zira yukarıda gösterildiği gibi “oluşma”, “yok olma”, “büyüme”, “niteliksel değişme”, “yersel değişme” olmak üzere “her değişme ve her hareket zaman içindedir”.²³¹ Bu yüzden zaman olmadığı takdirde sadece hareketin sayılabilir yönü değil, aynı zamanda varlığı da ortadan kalkacaktır. O halde zaman olmadıkça hareketin, hareket olmadıkça da zamanın olması olanaklı değildir.²³² Ama yine de Aristoteles'te hareketin zamana karşı tanım açısından bir önceliğinden bahsetmek mümkündür; nitekim zaman harekete göre tanımlanırken, hareket zamandan bağımsız olarak tanımlanmaktadır.²³³

²²⁸ Aristotle, “Physics”, 251b20-28.

²²⁹ Zaman felsefesini nesnel ve öznel zaman olarak ayrımı dâhilinde incelediği *İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman* adlı doktora çalışmasında Feyza Ceyhan-Çoştı, Aristoteles'in zamanı hareket ile ilişkili olarak açıklamasından hareketle onun zaman anlayışını nesnel zaman konusu altında değerlendirmektedir. Ona göre Aristoteles'te zamanın gerçekliğinin anlaşılması hareketin var olmasıyla ilişkilidir. Bk. Feyza Ceyhan-Çoştı, “İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman”, (Doktora Tezi, Hitit Üniversitesi, 2015), 81-83.

²³⁰ Krş; Julia Annas, “Aristotle, Number and Time”, *The Philosophical Quarterly* 25/99 (1975): 101 (dip.11). Annas, zaman ile hareket arasında ontolojik bir bağ kurulmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre zaman ve hareket daima birlikte bulunacağından birini diğerinden türetmek yanlış olacaktır. Annas burada zamanın bir sayı olmak bakımından hareket varlığından bağımsız olarak var olduğunu öne sürmektedir. Ancak Annas burada tanımdaki hareket vurgusunu ihmal etmektedir; nitekim zaman bir sayı olsa da, o burada sayılan şeyin varlığından bağımsız değildir. Zira Aristoteles'e göre zaman soyut anlamda bir sayı değil, ancak sayılan (sayılabilir olan) şey anlamında sayıdır. Dolayısıyla zaman sayılan şeyin varlığından bağımsız anlamda bir var olan olamaz. Bk. Aristotle, “Physics”, 219b5-9.

²³¹ Aristotle, “Physics”, 223a15. Krş. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 74.

²³² Zaman ve hareket arasındaki ontolojik bağı bir tür evlilik bağına benzeten Themistius, burada zamanı hareketin “hayat arkadaşı” olarak ifade etmektedir. Bk. Themistius, *On Aristotle Physics* 4, 144,23.

²³³ Aristoteles hareketi, zaman kavramından bağımsız olarak “*kuvve halinde olanın kendisi gerçekleştirilmesi, tamamlaması*” şeklinde tanımlamaktadır. Bk. Aristotle, “Physics”, 201a10.

b) Zaman ve Sayı İlişkisi

Aristoteles, *Fizik*'te zamanı bir tür nicelik olarak görmektedir ve bu anlamda onu tanımlarken genellikle “sayı” (*arithmos*) terimini ve bazen de “ölçü” (*metron*) kavramını kullanmaktadır.²³⁴ Öte yandan onun zamanı hem sürekli görmesi hem de bir tür sayı olarak tanımlaması²³⁵ birtakım güçlükler ortaya çıkarmış ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Simplicius'un aktarmış olduğuna göre Strato, sadece durağanlık bakımından değil, aynı zamanda böylesi bir güçlükten ötürü de zamanın “hareketin sayısı” olduğunu kabul etmemiştir. Çünkü ona göre sayı süreksiz bir nicelik olduğu halde, hareket ve zaman sürekli niceliklerdir ki, burada süreklilik sayılabilir bir nicelik değildir. Bundan dolayı Strato için zamanın hareketin sayısı şeklinde tanımlanması doğru değildir.²³⁶ Ayrıca Aristoteles'te, *Kategoriler* de nicelikleri süreksiz ve sürekli açısından ayırttığı bölümde, sayının süreksiz niceliklerden, zamanın ise sürekli niceliklerden olduğunu söylemektedir.²³⁷ Öyleyse Aristoteles'e göre zaman nasıl bir tür sayı olmaktadır? Açıkçası Aristoteles'in bu güçlüğü nasıl cevap verdiğini anlamak için öncelikle onun sayı kavramından ne anladığını belirtmekte fayda vardır.

Aristoteles'in eserleri (özellikle de *Metafizik* ve *Fizik*) incelediğinde sayıyla ilgili birbirine benzeyen birçok tanım verdiği görülmektedir.²³⁸ Bu

Öte yandan Ebu'l-Berekat el-Bağdadi, zaman kavramını hareketin tanımının dışında tuttuğu için Aristoteles'in tanımın yetersiz bulmaktadır. Krş; Mustafa Çağrı, “Ebu'l-Berekat el-Bağdadi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*: Erişim 03Nisan 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-berekat-el-bagdadi>

²³⁴ İbn Sina *Fizik* şerhinde Aristoteles'e bağlı kalarak zamanı “hareketin sayısı” olarak tanımlasa da, onu açıklarken daha çok ölçü kavramını kullanmıştır. Bk. İbn Sina, *Fizik*, 233-239.

²³⁵ Aristoteles *Fizik*'te zamanın tanımını yinelediği bir başka yerde (IV. 11'de) sayı ve sürekli kavramını aynı cümle içinde şöyle kullanır: “*Açıktır ki zaman önce ve sonraya göre hareketin sayısız ve sürekli, zira o sürekli olan şeyin [hareketin] bir niteliği.*” Bk. Aristotle, “Physics”, 220a25-26.

²³⁶ Simplicius, *Corollaries on Place and Time*, 789,1-5. Strato'nun eleştirilerine benzer şekilde Plotinus tarafından da zamanın sayı veya ölçü olarak tanımlanmasına ilişkin bir eleştiri yöneltilmektedir. Zamanın “harekete ait bir sayı veya bir ölçü mü” olduğunu soran Plotinus, eğer buna evet denildiği takdirde, onun ya atları veya öküzleri sayan bir sayı ya da sıvı veya katı şeyler için ortak bir ölçü gibi olacağını söylemektedir. Ancak ona göre bu durum zamanın ne olduğunu değil, yalnızca neyi ölçtüğünü anlatmaktadır. Bk. Plotinus, *The Six Enneads*, 124-125 (III. 7, 9).

²³⁷ Aristotle, “Categories”, 4b20-24.

²³⁸ Aristoteles'in *Metafizik* ve *Fizik* adlı eserlerinde verdiği tanımlar için bk. İhsan Fazlıoğlu, “Aristoteles'in Sayı Tanımı”, *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2003): 128-129.

tanımların ortak noktaları alındığı takdirde sayının en genel tanımı şöyle olacaktır: “Bölünmez bir’liklerden [birimlerden] oluşan sınırlı çokluk.”²³⁹ Burada belirtmek gerekir ki Aristoteles’te birlikten çokluğa geçiş yani sayıyı “oluşturma” işlemi sayma ve ölçme kavramları merkeze alınarak gerçekleşmektedir ve bu anlamda “birlik” kavramı da böylesi bir işlem için vazgeçilmez unsur olan, yani “sayılabilen/ölçülebilen şey”in kendi cinsinden belirlenen ve bölünemez bir bütün olarak ele alınan birimdir. Söz gelimi insan, koyun veya taş gibi farklı şeylerin niceliğinin tespiti için, bunların “sayı anlamında bir” olarak tasarlanması, sayma eylemi için bir birlik ya da birim olarak belirlenmesiyle mümkündür. Böyle bir tespit ise sayma işlemini yapan kimseye, insan, taş veya koyun gibi birbirinden farklı var olan şeylere karışıklığa düşmeden sadece sayısal niceliklerini belirleme değil, ayrıca “aynı sayı”yı yükleme olanağı vermektedir.²⁴⁰ Bu durum Aristoteles tarafından ayrıntılı biçimde şöyle açıklanmaktadır:

Şöyle denilmesi de bir hayli uygun: her iki küme sayısında eşitse koyunların ve köpeklerin sayısı aynı, ama ‘on’ aynı değil, ‘on’ nesne de aynı değil; tıpkı herikisi de üçgen olduğu için şekilleri aynı olsa da eşkenar üçgen ve çeşitkenar üçgenin aynı olmaması gibi. Çünkü ayırt edici vasfı açısından farklı olanlara değil, aksine farklı olmayan şeylere ‘aynı’ denir; örneğin bir üçgen başka bir üçgenden ayırt edici vasfı açısından farklıdır, dolayısıyla onlar farklı üçgenlerdir. (...)Yani onlar aynı şekil, bir üçgen, ama aynı üçgen değil. Bunun gibi iki öbeğin sayısı da aynı sayı (çünkü onların sayısı, sayının ayırt edici vasfı açısından farklı değil), ama aynı on da değil, zira yüklendiği nesneler farklı; birinde köpekler, diğerinde atlar.”²⁴¹

Aristoteles’in verdiği örneklerde de görüldüğü üzere her iki küme birim açısından farklı olmasına rağmen sayı aynıdır. Başka bir deyişle “on köpek” ile “on koyun” birimce birbirlerinden değişik olan şeylere ilişkin farklı onluklardır, fakat her iki durumda da kullanılan yüklemelenen sayı aynıdır.²⁴² Ayrıca Aristoteles’in düşüncesinde sayının, belli bir birimi gerektiren sayma işlemiyle sıkı bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sayılmak istenen herhangi bir şey yalnızca onun türünden bir birime sahip olduğunda sayılmaktadır ki, işte bu türden bir sayma işlemi de sayı kavramını vermektedir.²⁴³ Başka bir deyişle Aristoteles’in düşüncesinde sayı kavramı, Platoncu anlamda ideal bir gerçekliğe

²³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1020a15, 1039a15, 1056b25, 1085b30; Aristotle, “Metaphysics”, 1020a14, 1039a13, 1056b20, 1085b30; Aristoteles, *Fizik*, 207b5-10; Aristotle, “Physics”, 207b5-10.

²⁴⁰ İhsan Fazlıoğlu, “Aristoteles’in Sayı Tanımı”, 130.

²⁴¹ Aristotle, “Physics”, 224a3-15; Aristoteles, *Fizik*, 224a1-5, 10-15.

²⁴² İhsan Fazlıoğlu, “Aristoteles’in Sayı Tanımı”, 131.

²⁴³ Julia Annas, “Aristotle, Number and Time”, 108.

sahip olmayıp, aksine saymaya konu olan dış dünyadaki şeylerin tümüyle sayılabilir olmasından üretilmektedir ki, bu da onun sınırlı bir çokluğu ifade ettiğini göstermektedir.

Bu durum Aristoteles'in yukarıda verdiği örneklerden biri olan köpek kümesine dair sayma işlemi üzerinden açıklandığı daha da anlaşılır olacaktır. Örneğin bir kümede "kaç adet" köpek olduğunu sayma işlemi, önce saymaya konu olan şeyin birimini yani sayılan şeyin "köpek" olduğunu tespit etmek; sonrasında bir köpeği "birim" olarak alıp kümeyi bir köpek, iki köpek, üç köpek, (...) on köpek şeklinde sayarak toplam miktara, "on köpek"e ulaşmak şeklinde olacaktır. Böyle bir işlemin sonucunda ise, bir yandan öbeği oluşturan elemanların sayısı belirlenirken diğer yandan saymaya konu olan şeyin varlığından hareketle sayılabilen ve sınırlı olan çokluk yani sayı²⁴⁴ elde edilmiş olur.

Bu açıklamalardan sonra Aristoteles'in zaman ve sayı arasında kurduğu bağlantıya geri dönüldüğü takdirde, onun zaman kavramını da sayı anlamında harekete dair bir tür sayma işlemi olarak kavradığı görülecektir. Nitekim "çok" ile "az"ın sayıyla ayırt edilmesi gibi, hareketin de çokluğu ya da azlığı zamanla ayırt edilir. Çünkü zaman hareketin sayılabilirlik yönüdür ve bu anlamda bir sayıdır.²⁴⁵ Ancak Aristoteles zaman bağlamında sayı kavramını "alelade" bir sayı olarak değil, sürekli olan bir şeyin de sayı olabileceği şekilde daha geniş bir anlamda kullanmaktadır. Bu bağlamda o sayıyı birbirinde farklı anlamda kullanılan iki türe ayırmaktadır: "Kendisiyle saydığımız şey [ho arithmoumen] " anlamında sayı²⁴⁶

²⁴⁴ Burada "sayı anlamında bir"i tüm sayılara ilişkin birim olarak kabul edildiği takdirde, Aristoteles'in sayı kavramına yaklaşımının şu şekilde olduğu görülecektir: $2=1+1$, $3=1+1+1$, $4=1+1+1+1$, $5=1+1+1+1+1$ (...); böylece tüm sayılar gerçekte bu şekilde açılanan sayılabilir, sınırlı bir çokluğa ilişkin "temsili" bir değerden ibarettir.

²⁴⁵ William David Ross, *Aristototeles*, 148.

²⁴⁶ Aristoteles'in ayırttığı sayıya dair türlerden "ho arithmoumen" yani "kendisiyle saydığımız şey" anlamında sayı, "saf sayı" (*arithmos monadikos / arithmos arithmetikos*) yani "2", "5" ya da "9" gibi birim türü belirlenmemiş olan (soyut) matematiksel sayıdır. Bk. William David Ross, *Aristotle's Physics a Revised Text*, 64; Aristotle, *Physics Books III and IV*, xl. Fakat matematiksel sayı derken, bunu var olan tek sayı türü olarak kabul eden Pisagorcular gibi geometrik nokta ile aritmetik sayıyı özdeş kılan bir kavrayışla anlamamak gerekir. Çünkü Aristoteles'in aktarmış olduğuna göre Pisagorcular sayıları uzamlı birimlerden meydana gelen şeyler olarak tasarlamaktaydılar. Halbuki Aristoteles matematiksel sayının uzamsız birimlerden oluştuğunu düşünmektedir. Bk. Aristotle, "Metaphysics", 1080b23; William David Ross, *Aristotle's Metaphysics a Revised Text II*, 428.

ile “sayılan şey [to arithmoumenon] ” anlamında sayı. Şu halde Aristoteles’e göre zaman “kendisiyle saydığımız şey değil, sayılan şey”²⁴⁷ anlamında sayıdır.

Aristoteles’in sayı kavramına dair ortaya koyduğu bu türden bir ayrımın, özellikle sayı ve süreklilik arasındaki uyumsuzluğu gidermek amacıyla yapılmış olması muhtemeldir. Çünkü kendisiyle saydığımız şey anlamında sayı ile sayılan sayı ayrımı, saymaya konu olan şeylerin arasındaki süresiz ile sürekli nicelik farkına tekabül etmektedir. Öyle ki bu türlerden “kendisiyle saydığımız şey” anlamında sayı, saymanın vasıtası olan sayıdır ki²⁴⁸, bu türden bir sayı insan, taş veya elma gibi süresiz olan bir çokluğu ifade etmektedir. Söz gelişi üç elemanlı bir elma kümesinin sayısı, bu kümedeki her biri bölünmez bir’lik kabul edilen “elmalar” ile “1”, “2”, “3” rakamları arasında birebir tekabüliyet kurup üç elmanın sayılmasıyla elde edilir ki, işte bu türden bir sayma işleminde kullanılan sayı “kendisiyle saydığımız şey” anlamında sayıdır. Buna karşın “sayılan şey” anlamında sayı ise, saymanın vasıtası olmaktan ziyade sayılabilir olan sayıdır ki, bu türden bir sayı da çizgi, hareket veya yer gibi sürekli olan bir şeyin bölünme yoluyla kazandığı sayısal niceliği göstermektedir. Gerçi sürekli olan bir şey kesintili (süresiz) parçalara sahip olmadığından dolayı saymak için bizatihi kullanılmaz, ama o yine de sayılabilir ve bu anlamda sayıdır; çünkü sürekli olan bir şeye ait olanak halindeki bölünmeler belirlenip sayıldığında, bir anlamda o şeyin kendisi de sayılmış olur.²⁴⁹ İşte sayı kavramına bu çerçeveden bakıldığında, her ne kadar zaman sürekli olan bir şey olsa da, sayılabilir olan şey olması bakımından aynı zamanda bir sayı kabul edilebilir. Böylelikle sürekli sayılan şey anlamında bir tür sayı olduğu sonucuna ulaşılabilir.²⁵⁰

Öte yandan Aristoteles’e göre zaman sadece sayılabilir olan şey anlamında bir tür sayı değildir, ayrıca ölçülebilir bir şey olması anlamında bir tür ölçüdür.

²⁴⁷ Aristotle, “Physics”, 219b5-9; William David Ross, *Aristotle’s Physics a Revised Text*, 598.

²⁴⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması* (Ankara: M.E.B. Yayınları, 2005), 79.

²⁴⁹ Ursula Coope, *Time for Aristotle*, 90-91.

²⁵⁰ Aristoteles zaman anlayışında ciddi ölçüde etkilendiği görülen ilk İslam filozofu Kindi (ö.866) ise zamanı “hareketi sayan (belirleyen) bir sayı” olarak tanımlar. Ancak o burada sayıyla kastettiğinin, süresiz (munfasıl) sayılan şey anlamında değil, aksine sürekli (muttasıl) sayılan şey anlamında sayı olduğunu ifade eder. Bk. Kindi, “Beş Terim Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Kindi: Felsefi Risaleler* içinde, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 293 (Fr. 26). Krş; Kindi, “Tarifler Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Kindi: Felsefi Risaleler* içinde, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 180 (Fr. 19).

Bu durumun temel nedeni zamanın genel itibariyle bir tür nicelik olmasıdır; zira Aristoteles *Metafizik*'te nicelik kavramını incelerken, sürekli parçalara bölünebilen bir şeyin (yani büyüklüğün) ölçülebilir bir nicelik olduğunu söylemektedir.²⁵¹ O halde zaman da sürekli parçalara bölünebilir bir şey olması bakımından ölçülebilir bir niceliktir ve bu anlamda bir tür ölçüdür. Ancak burada zaman “herhangi”, “alelade” bir ölçmeye konu olan bir ölçü değil, yalnızca belli bir şeyin yani “hareketin ölçüsü”dür.²⁵² Bu noktada Aristoteles için zamanın harekete ilişkin daha çok bir tür sayı mı yoksa ölçü mü olduğu sorulabilir?²⁵³ Açıkçası bu türden bir soruya cevap verebilmek için, öncelikle onun düşüncesinde “sayı” ve “ölçü” kavramlarının nasıl bir ilişki içinde olduğunu belirlemek gerekir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Aristoteles’in felsefesinde sayı kavramı, sadece “sayma” değil, ayrıca “ölçme” kavramıyla sıkı bir ilişki içerisinde. Nitekim *Metafizik* adlı eserine bakıldığında Aristoteles’in sayı kavramına açıklık getirirken sıklıkla ölçmeye ait terimleri kullandığı ve özellikle de ölçmenin birliği/birimi kavramı üzerinde ısrarla durduğu görülmektedir.²⁵⁴ Öyle ki Aristoteles bir(lik/im), sayının ölçüsüdür; çünkü ona göre her sayıya çok(luk) denilmesinin sebebi, her bir sayının bir’lerden oluşması ve yine onların bir’le ölçülebilir olması gereğince. Öyleyse bir(lik) kavramı açısından her bir sayıyı, sayılabilen bir çokluk olduğu kadar, aynı zamanda ölçülebilen bir tür nicelik olarak görmek mümkündür. Aristoteles ayrıca ölçüyü, niceliğin kendisiyle bilindiği şey olarak tanımlarken, burada niceliğin daha doğrusu “nicelik olarak

²⁵¹ Aristotle, “Metaphysics”, 1020a7-10.

²⁵² Aristotle, “Physics”, 220b33, 221b8, 221b18, 223b25.

²⁵³ Aristoteles’in zamanı hareketin hem sayısı hem de ölçüsü olarak tanımlaması modern dönem yorumcular arasında da farklı tutumlara neden olmuştur. Örneğin Hussey’e göre Aristoteles’in düşüncesinde zaman, tıpkı uzunluk ve ağırlığın cisimlere ilişkin olması gibi, harekete ilişkin olan ölçülebilir bir nicelikten başka bir şey değildir. Bk. Aristotle, *Physics Books III and IV*, xxxviii. Öte yandan Coope ise, Aristoteles’in zamanı ne bir ölçü ne de ölçülebilir bir şey olarak tanımlamadığını ileri sürmektedir. Üstelik o, Aristoteles’in zamanı sayılabilir olan bir şey olarak tanımlamasının, onun ölçülebilir olan şey olarak tanımladığı anlamına gelmediğini, zira Aristoteles’te “sayma” ile “ölçme”nin birbirine eşit şeyler olmadığını ifade etmektedir. Bk. Ursula Coope, *Time for Aristotle*, 99, 104. Bu görüşlerden ilki bir yönüyle isabet bir görüş olarak değerlendirilebilir olsa bile, ikincisinin yerinde bir tespit olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü Aristoteles zaman ve hareket arasındaki ölçme ilişkisini açıkladığı özellikle *Fizik* IV. kitabı 12. ile 14. bölümlerinde zamanın harekete ilişkin bir ölçü olduğunu ısrarla vurgularken dört yerde açık bir şekilde onu “hareketin ölçüsü” olarak tanımlamaktadır. İlgili yerler için bk. Aristotle, “Physics”, 220b33, 221b8, 221b18, 223b25.

²⁵⁴ Julia Annas, “Aristotle, Number and Time”, 99.

nicelik”in “sayı” yahut “bir” ile bilinir olan şey olduğunu söylemektedir²⁵⁵ ki, bu da bir niceliği bilinir kılma konusunda “sayı” ile “ölçü” arasında herhangi bir fark bulunmadığını göstermektedir. Böyle bir kavrayışın en önemli tezahürü ise hem bir sayı hem de bir ölçü olması bakımından zaman kavramıdır.

Diğer taraftan Aristoteles’in, zaman ve hareketin niceliksel anlamda birbirlerini karşılıklı olarak belirlediklerini öne sürdüğü bir yerde (*Fizik*, IV.12), zamanın hareketin sayısı olduğunu bildirdikten sonra, sayı ile sayılan şey yani zaman ile hareket arasındaki ilişkiyi bir tür ölçme eylemine dayandırması oldukça dikkat çekicidir:

Biz sadece hareketi zamanla ölçmeyiz, zamanı da hareket ile ölçeriz, çünkü onlar birbirlerini göre belirleniyor. Öyle ki zaman hareketin sayısı olduğundan ötürü hareketi belirliyor, hareket ise zamanı. Hareket aracılığıyla zamanı ölçerken onu çok veya az olarak ifade ederiz, tıpkı sayılabilir olan şey aracılığıyla sayıyı, örneğin bir at aracılığıyla atların sayısını ölçtüğümüz gibi. Nitekim sayıyı kullanarak atların çokluğunu [niceliği] biliyoruz, yine bir at aracılığıyla da atların sayısının kendisini biliyoruz. Zaman ile hareket de durum böyle; zira biz zaman aracılığıyla hareketi, hareket aracılığıyla zamanı ölçeriz.²⁵⁶

Bu pasaja göre Aristoteles için sayılabilir olan bir şeyin çokluğunu belirlemek, o şeyin sayısını bilmek demektir. Sayılabilir olan bir şeyin sayısı ise, saymaya konu olan şeyin kendi cinsine uygun olarak seçilen, böylelikle sayı ile sayılan şey arasında doğrudan bir ölçme işlemi tesis eden bir birim aracılığıyla belirlenmektedir. Ayrıca Aristoteles için bu birim hem sayı hem de sayılan şey için bir ölçüdür; zira o sayılan şeyin kendisini ve niceliğini (çokluğunu) bilmeye yani bir sayı aracılığıyla sayılabilir olanı saymaya olanak sağlayan şeydir. Bu açıklamalar çerçevesinde Aristoteles’in bir şeyin niceliğini tespit etmek açısından “sayma” ile “ölçme”yi, dolayısıyla “sayı” ile “ölçü” kavramlarını birbirinden bağımsız olarak kavramadığı açık bir şekilde görülmektedir. O halde Aristoteles’in zaman görüşünü yansıtmaları açısından yukarıda yöneltmiş olan zamanın harekete dair “bir sayı mı yoksa bir ölçü mü” olduğu şeklindeki soruya karşı verilecek tek yönlü bir cevap yeterli olmayacaktır. Zira ona göre zaman hareketin yalnızca ne sayısı ne de ölçüsüdür; hem bir sayısı hem de bir ölçüsüdür.

Hareketin zamanla, zamanın da hareketle ölçülmesi konusuna gelince, bu diğer tüm ölçme eylemlerinde de görülen ölçmede kullanılan ölçü yahut ölçeğin

²⁵⁵ Aristotle, “Metaphysics”, 1052b21-24; Aristoteles, *Metafizik*, 1052b20-25.

²⁵⁶ Aristotle, “Physics”, 220b15-27; Aristoteles, *Fizik*, 220b15-30; Aristotle, *Physics Books III and IV*, 220b14-25.

ölçmeye konu olan şeyin kendisi tarafından ölçülmesi durumundan kaynaklanmaktadır.²⁵⁷ Örneğin bir uzunluğu ölçmek için kullanılan demir bir metre düşünölsün. Bu demir metre aracılığıyla ölçölmek istenen şeyin uzunluğunu ölçerken, dolaylı olarak bu uzunluk tarafından demir metrenin kendisi ölçölür. Yine bir su bardağı aracılığıyla sıvı bir şeyi, örneğin suyu ölçerken, ölçölen şeyin kendisiyle (suyla) beraber ölçmede kullanılan ölçekte aynı zamanda ölçölmüş olur. Büyöklük ve hareket açısından da durum bundan farksız değildir; örneğin yolculuk (yürüyüş) uzun olduğunda yolun, yine yol uzun olduğunda ise yolculuğun uzun olduğü söylenir. İşte Aristoteles için zaman ve hareket arasındaki ölçme eylemi de böyle bir ilişkiye dayanmaktadır.²⁵⁸ Nitekim bir hareketin çok veya az olduğü zaman aracılığıyla belirlenirken, dolaylı olarak bir zamanın çok veya az olduğü da hareket tarafından belirlenmektedir.

Tüm bu açıklamalar sonra belirtmek gerekir ki, Aristoteles hareket ve zaman arasındaki sayma/ölçme eylemine olanak sağlayan birimin gerek zaman gerekse hareketten başka bir şey olduğünü düşünmektedir. Ona göre bu birim zamanın sadece sürekli sayılan şey anlamında sayı olmasını sağlayan değil, aynı zamanda onun varlığına da olanak veren “an” kavramıdır. Dolayısıyla zamanı hem varlığı hem sayı olması bakımından tam bir açıklığa kavuşturmak ancak Aristoteles’in an kavramına dair görüşlerini incelemekle mümkündür.

c) Zaman ve An İlişkisi

Zamanın varlığı/gerçekliği hakkında bir takım güçlükleri ele alırken, Aristoteles tarafından başlı başına bir çıkmaz olarak sunulduğü görölen “an” (*nyn*) kavramı, esasen onun zaman anlayışını açıklığa kavuşturma noktasında önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Aristoteles’in düşüncesinde an, zamanın hem varlığı hem sürekliliğı açısından vazgeçilmez unsurlardan biridir.

İnsanların gündelik hayatlarında ve konuşmalarda, yine genel olarak dillerin gramer yapılarına bakıldığında zaman sıklıkla üçe ayrılmaktadır: Bunlar geçmiş, şimdiki ve gelecek olarak adlandırılan zaman dilimleridir. Ancak Aristoteles’in düşüncesi bakımından daha önceki başlıklarda belirtildiğı gibi

²⁵⁷ Simplicius, *On Aristotle Physics* 4.1-5, 10-14, 733,10-25.

²⁵⁸ Aristotle, *Physics Books III and IV*, 220b30.

zaman geçmiş ve gelecek şeklinde ayrılmakta, şimdiki zaman diye bir şeyden ise bahsedilmemektedir. Bunun yerine daha çok “an” kavramı geçmektedir, fakat bu da zamanın bir parçası kabul edilmemektedir; zira o gerçeklik halinde var olan bir şey değildir, söz gelişi var olsa bile zaman değildir. Öyleyse an nedir ve zamanla nasıl bir ilişki içerisindedir?

Aristoteles’e göre zaman her şeyden önce sürekli olan bir niceliktir. Sürekli olan bir nicelik ise, kendisinde vehmedilen bir sınır aracılığıyla kuvve halinde sonsuza kadar bölünendir.²⁵⁹ Her ne kadar zaman nitelik bakımından sürekli (bitişik) olsa bile, onun parçalarını birbirinden ayıran bir *sınır* (*peras*) vardır. İşte bu sınır zaman içinde (daha doğrusu zamanın iki parçası arasında) bölünemez bir şey olan “an”dır.²⁶⁰ Aristoteles’e göre an bölünebilir olsa, gelecekte geçmişten bir parça, geçmişte ise gelecekte bir parça bulunacaktır; çünkü o nerede bölündüyse orası geçmiş ile gelecek zamanı belirlemektedir. Ayrıca an’ın hep aynı şey olduğu kabul edildiği takdirde bu durum daha bir karmaşık hale gelecektir. Zira an’ın bir parçası geçmiş, bir başka parçası gelecek olacak, ancak geçmiş ve gelecek olan parçalar hep aynı şey olamayacaktır. Dolayısıyla an hep aynı şey olmayacaktır. Bütün bunlar olanaksız olduğuna göre, öyleyse an’ın bölünemez bir şey olması zorunludur.²⁶¹

Bununla birlikte birinci bölümde Zenon’un zamanın gerçekliğine dair öne sürdüğü kanıtlamaları incelerken, *Ok kanıtlamasının* esasen zamanın bölünmez anlardan meydana geldiği şeklinde bir varsayıma dayandığı belirtilmişti. Şimdi Aristoteles, bu türden bir varsayımın temelsiz olduğunu, dolayısıyla Zenon’un yanlış akıl yürüttüğünü düşünmektedir. Ona göre Zenon, biri zaman diğeri an ile ilgili iki yanlış düşünceye sahip olduğundan ötürü yanlışlığa düşmektedir ki, bu düşüncelere Aristoteles tarafından getirilen açıklamalar onun hem zaman hem de an görüşüne açıklık getirmesi açısından oldukça önemlidir.

Bunlardan ilki zamanın doğrudan mahiyetiyle ilgili olan, onun bölünemeyen an’lardan oluştuğu şeklindeki yanlış düşüncedir.²⁶² Aristoteles

²⁵⁹ Aristoteles, *Fizik*, 207b10-25; İbn Sina, *Fizik*, 243.

²⁶⁰ Aristoteles, *Fizik*, 234a20.

²⁶¹ Aristoteles, *Fizik*, 234a5-25.

²⁶² Aristotle, “Physics”, 239b5-9.

bölünemeyen nesneleri, parçasız ve bütün bütüne birleşmesi zorunlu olan şeyler olarak anlamaktadır. Bütün bütüne birleşen şey ise, sürekli değildir; çünkü sürekli olan bir şeyin bir parçası başka, öteki parçası başkadır ve ancak bu biçimde birbirinden değişik ve yerce ayrı olan şeylere bölünebilir. Bu nedenle sürekli olan hiçbir şey (ister çizgi, yüzey gibi sınırlı bir büyüklük olsun, isterse hareket, yer veya zaman olsun farketmez), bölünemeyen şeylerden oluşmaz.²⁶³ Örneğin, çizgi sürekli, nokta ise bölünmeyen bir şeydir; ama bir çizginin noktalardan oluşması olanaksızdır; çünkü parçaları olmadığı için noktaların uçları ne birdir ne de birliktedir (zira parçasız bir şeyin uçları yoktur.) Ayrıca bir nokta başka bir nokta ile ardışık (*ephekses*) olmaması gibi bir an da başka bir an ile *ardışık* değildir. Dolayısıyla noktalardan uzunluk oluşmadığına göre, an'lardan da zaman oluşmaz. Nitekim Aristoteles'e göre aralarında eşçinsten hiçbir şey bulunmayan nesneler ardışiktir; oysa noktaların arasında hep bir çizgi olduğu gibi, an'ların arasında da hep bir zaman vardır.²⁶⁴ Kısacası, sürekli olan bir şey olduğundan ötürü zamanın bölünemeyen an'lardan oluşması olanaksızdır.²⁶⁵

Aristoteles'e göre Zenon'un varsaydığı ikinci yanlış düşünce, hareket eden her nesnenin daima bir an içinde olmasıdır. Ancak ona göre "an" içinde herhangi nesnenin hareket etmesi olanaklı değildir. Öyle ki herhangi bir nesnenin hareket etme olanağı olsa, bu hareket daha hızlı ve daha yavaş olarak gerçekleşebilecektir. Diyelim ki daha hızlı hareket eden F nesnesi M an'ında AB uzunluğunu geçsin; aynı an içinde daha yavaş hareket eden G nesnesi, doğal olarak F nesnesinin katettiği AB mesafesinden daha az bir uzunluğu, AC'yi geçecektir. Böylelikle daha yavaş olan G nesnesi, M an'ının bütününde AC'yi geçerken, daha hızlı olan F nesnesi AB mesafesini aynı anın bütününden daha kısa bir süre içinde geçmiş (hareket etmiş) olacak, dolayısıyla an bölünecektir.²⁶⁶ Oysa bu durum Aristoteles açısından saçmadır; zira yukarıda açıklandığı üzere an, bölünemez olan bir şeydir

²⁶³ Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, 753.

²⁶⁴ Aristoteles, *Fizik*, 231a29-231b9.

²⁶⁵ Aristoteles, *Fizik*, 239b10.

²⁶⁶ Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, 794.

(nitekim Zenon açısından da bu böyledir). Demek ki an içinde hiçbir hareketin olmadığı açıktır.²⁶⁷

Belirtmek gerekir ki, Aristoteles açısından an içinde hareket yoksa doğal olarak durağanlık da yoktur. Zira açıklandığı üzere durağanlık, hareket edebildiği halde hareketten yoksun olma durumudur. Dolayısıyla an içinde hiçbir hareketin gerçekleşme olanağı olmadığından ötürü doğal olarak durağanlığın da olamayacağı açıktır.²⁶⁸

Bunlardan sonra Aristoteles an'ı, bir zamanın başı, öteki zamanın sonu şeklinde geçmiş ile gelecek zamanı birbirine bağlayan zamanın ortak sınırı olarak anlamaktadır. Dolayısıyla an zamanın bir parçası değildir; ama onun sınırı olması bakımından bir *ilineğidir*.²⁶⁹ An'ın zamanın var olması bakımından iki temel işlevi vardır. Bunlar zamanı geçmiş ve gelecek şeklinde sınırlamak (ayırarak/bölmek) ile yine bu parçalar arasında sürekliliği (bitişikliği) sağlamaktır.

O halde Aristoteles an ile zaman ilişkisini, geometrik nokta (*stigma*) ile çizgi ilişkisine benzetmektedir. Yukarıda açıklandığı üzere herhangi iki nokta birbirine ardışık değildir; bu nedenle çizgi noktalardan oluşmaz. Ayrıca nokta çizginin parçası da değil, çünkü çizginin parçaları (bölünme yoluyla elde edilen) iki çizgi parçasıdır. Ancak çizgi noktadan bağımsız da değildir, nitekim bir çizgi (parçası) her zaman iki nokta arasında oluşur. Dolayısıyla Aristoteles için nokta, “bir parçanın başı, ötekinin sonu” şeklinde çizgiyi sınırlayan, ama aynı zamanda sürekli kılan bir sınırdır.²⁷⁰ Bu bakımdan nokta ile çizgi arasında var olma bakımından zorunlu bir ilişki bulunur; öyle ki nokta olmaksızın çizgi, çizgi olmaksızın da nokta olamaz. İşte Aristoteles nokta ile çizgi arasındaki bu türden

²⁶⁷ Aristotle, “Physics”, 234a24-31.

²⁶⁸ Aristoteles, *Fizik*, 234a30-234b5. Bu noktada Aristoteles'in Platon ile tam bir uzlaşısı içinde olduğu söylemek gerek. Nitekim Platon *Parmenides*'te “an”ın (gerçi Platon burada “*nyn*” (an) yerine “*exaphines*” (ansızın/birdenbire) kavramını kullanmaktadır. “Exaphines” kavramı için şu başlığa bk. “Zamansal Terimlerin Tanımları”) hareket ile durağanlık arasında özünde ne hareketin ne de durağanlığın bulunmadığı “garip” (*atopos*) bir şey olarak düşünmektedir. Bk. Plato, *Parmenides*, trans. Harold North Fowler (London: William Heinemann, 1925) 156d-e.

²⁶⁹ Aristotle, “Physics”, 222a10; Aristotle, *Physics Books III and IV*, 220a20; İbn Sina, *Fizik*, 260. Her ne kadar zamanı sonlu bir varlık olarak görse de, Kindi an'ın zamanın ortak sınırı olması bakımından Aristoteles ile tam bir uzlaşısı içindedir. Bk. Kindi, “İlk Felsefe Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Kindi: Felsefî Risaleler* içinde, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 142-143 (Fr. 43).

²⁷⁰ Aristoteles, *Fizik*, 220a10-14, 220a21.

bir ilişkinin aynı biçimde an ile zaman arasında olduğunu söylemektedir. Nitekim zaman da ilineği olan an aracılığıyla sınırlanır (ki böylece geçmiş ve gelecek zaman oluşur) ve sürekli kılınır (yani kesintiye uğramaksızın sonsuz bir akış kazanır.) Dolayısıyla zaman yalnızca iki an arasında oluşabilir; zira zaman her bir dilimi sınırlı bir büyüklüktür ve sadece an aracılığıyla bilinip anlaşılabilir. Buna karşılık an kavramı da yalnızca zamanın bilgisi yönünden bilinebilir, çünkü o zaman içinde vehmedilen bir sınırdan başka bir şey değildir.²⁷¹ Öyleyse nokta ile çizgi arasındaki varoluşsal ilişki, aynı ölçüde an ile zaman arasında da bulunmaktadır; nitekim Aristoteles'in belirttiği üzere an olmazsa zaman, zaman olmazsa an oluşamaz.²⁷²

Sürekli olan şey içinde gerçekleştirilen her kesme işleminin hem ayırır/böler, hem de birleştirir olduğunu belirtmek gerekir. Bu işlev açısından an ile nokta birbirine benzemektedir ve her ikisi de ilineği oldukları sürekli şeyleri sonsuz bölünebilirlik aracılığıyla sürekli kılmaktadırlar. Ama yine de Aristoteles için kesme işleminin niteliği açısından an, noktaya yalnızca “bir biçimde” (*pos*) tekabül etmektedir.²⁷³ Başka bir deyişle, nokta çizgiyi fiil halinde (bi'l-fiil) ikiye ayırabilir ve bu anlamda Aristoteles'inki gibi bir perspektifte, bir çizgi boyunca yer değiştiren nesnenin hareketi kesilebilir (durabilir). Oysa an hiçbir zaman fiil halinde var olmayacağı için zamanı yalnızca kuvve halinde (bi'l-kuvve) böler ve bu anlamda an sürekli bir akış halindedir.²⁷⁴

Şayet an zamanı fiil halinde bölseydi, an aracılığıyla ayrılan her iki zaman parçası arasında zaman-dışı olan bir süre ortaya çıkacaktı ki bu saçmadır; zira zaman sonsuz bir akış halindedir. Yine an zaman içinde fiil halinde var olsaydı, onun için en uygun yer ya zamanın başında ya da sonunda olacaktı ki, bu da zamanın ya yok olan bir önceden varlığa geldiği ya da sonrası olmayan bir yokluğa gittiği anlamına gelecekti.²⁷⁵ Fakat an zamanın ne başında ne de sonunda

²⁷¹ İbn Sina, *Fizik*, 241.

²⁷² Aristoteles, *Fizik*, 220a5.

²⁷³ Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı* 4, 36-37.

²⁷⁴ Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 763,1-5; Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, 591.

²⁷⁵ İbn Sina, *Fizik*, 241-242.

olamaz; çünkü açıklandığı üzere zaman varlığı bakımından ezeli ve ebedidir.²⁷⁶ Öyleyse onun hep var olabilmesi için onun bir önceki ve bir sonraki evresinin olması ve yine bunların an aracılığıyla birbirine bağlanması gerekir. Bu iki evre arasındaki an, fiil halinde olamayacağına göre, onun kuvve halinde bir gerçekliğe sahip olması zorunludur.²⁷⁷ Özetle Aristoteles'e göre an, bir yönüyle kuvve halinde zamanı bölerken, diğer bir yönüyle her iki parçanın sınırı ve birliğidir.²⁷⁸

Diğer taraftan Aristoteles, zamanın varlığı ile ilgili öne sürdüğü çıkmazlar arasında yer alan ve çözümsüz bırakılan, anın daima aynı mı yoksa daima farklı ve değişik mi olduğu sorusunu yeniden ele alır ve kısmen uzlaştırmacı nitelikte bir cevap üretir. Buna göre an, “*bir anlamda aynı, bir başka anlamda aynı değil, (...) farklıdır.*”²⁷⁹ Peki, bu nasıl mümkündür? Aristoteles tarafından çözüm üç sürekli, yani büyüklük, hareket ve zaman arasındaki tekabüliyet ilişkisinden türetilir. Bu tekabüliyet uyarınca zamanın hareketi izlemesi gibi, an'ın kaderi de, yer değiştiren nesnenin kaderini izlemektedir. Halbuki “yer değiştiren nesne”, bir nokta, bir taş ya da bu türden başka bir şey olarak *töz* (*ho pote on*) bakımından aynı kalsa da, aynı nesnenin A veya B noktasında olması bakımından tanımı (*to logo*) gereği farklıdır.²⁸⁰ Bu durum Aristoteles'in verdiği örnekle ifade edildiği takdirde, “Koriskos” bir yerden bir yere taşınmış olması bakımından aynıdır, ama “Lise”de veya “agora”da yani başka başka yerlerde olmakla farklıdır.²⁸¹ İşte Aristoteles'e göre an da, hareketteki “önce” ile “sonra” olarak özü bakımından

²⁷⁶ Aristoteles, *Fizik*, 251b10-30.

²⁷⁷ İbn Sina burada an'ın kuvve halinde bir gerçekliğe sahip olmasından kastedilenin, onun fiile yakın olan kuvvet olduğunu söylemektedir. Ona göre bu da gerçekte, bizzat zamanın özünde bir ayırım ihdas edilmesi değil, sadece onun kendisinde varsayımsal olarak bir an'ın tasavvur edilmesidir. Bk. İbn Sina, *Fizik*, 242.

²⁷⁸ Aristoteles, *Fizik*, 222a20.

²⁷⁹ Aristotle, “Physics”, 219b13. Aristoteles an'ın bir anlamda aynı ve bir anlamda farklı olduğu iddiası, aslında büyüklük, hareket ve zaman arasında tekabüliyetin nokta, yer değiştiren nesne ve an'a taşınmasına dayanmaktadır: “Nokta : büyüklük, yer değiştiren nesne : hareket, an : zaman”. Bk. William David Ross, *Aristotle's Physics a Revised Text*, 599. Bunlara karşılık Aristoteles'te, birbirinden öz bakımından farklı olan bu eşleşmelerin birbirine hangi anlamda tekabül ettiği ile yine bu ilişki örgüsünün nasıl anlaşılması gerektiği hususuna dair bir açıklık yoktur.

²⁸⁰ Aristoteles'in burada an'ı, “*sayısal olarak farklı, ama tanımı gereği aynı*” olarak ifade eden Archytas'tan (her ne kadar bu sözlerin kendisine ait olduğu şüpheli olsa da) karşıt biçimde formüle ettiği görülmektedir. Bk. Simplicius, *On Aristotle Categories 9-15*, 353,10. Aristoteles ve Archytas'ın görüşlerine ilişkin detaylı bir karşılaştırma için bk. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 48.

²⁸¹ Aristoteles, *Fizik*, 219b15-24; Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı* 4, 35.

aynı, ama “önce” ile “sonra”nın sayılabilir olmasından ötürü varlığı farklıdır.²⁸² Başka bir deyişle, an olarak an her zaman aynıdır, ama yer değiştiren nesnenin hareketindeki her bir nokta üzerinde adeta yok olup yeniden varlığa bürünerek bir önce, bir sonra var olma açısından tanım gereği her zaman farklıdır.²⁸³

Buna ilaveten Aristoteles an ve yer değiştiren nesne arasındaki bu tekabüliyeti, zaman ve hareketin yani sayı ile sayılan şeyin bilinmesine olanak sağlayan birim kavramıyla ilişkilendirerek tamamlar.²⁸⁴ Buna göre zamanın an ile sınırlanması, yer değiştiren bir nesnenin sınırıyla karşılaştırılabilir. Çünkü nasıl yer değiştiren bir nesnenin sınırı sürekli bir hareket sağlamaktaysa, aynı şekilde an da sürekli bir zaman sağlamaktadır. Dolayısıyla yer değiştiren nesnenin sınırı katettiği uzamdaki bir noktaya, zamandaki bir an tekabül etmektedir. O halde yer değiştiren nesnenin sınırı olan noktalar an olarak alındığında, burada an hareketteki daha önce ve daha sonra gelen noktalara karşılık gelecektir.²⁸⁵ İşte zaman, harekette bulunan bu türden noktaların yani daha önce ve daha sonra gelmeler bakımından anlık evrelerin sayılması hareketin gerçekleştiği süreyi belirleyen bir sayıdır.²⁸⁶ Öyleyse zamanın hareketi sayması, gerçekte anların sayılmasından başka bir şey değildir, dolayısıyla Aristoteles için an zamanı hareketin sayısı kılması bakımından kendisiyle sayılacak bir birim olmaya en uygun olan şeydir.²⁸⁷

Açıklandığı üzere Aristoteles an'ın, geçmiş ve geleceğin birbirine bakan her iki yüzünde, onları sınırlayan ve birleştiren bir karaktere sahip olduğunu, aynı zamanda tıpkı çizgideki bir nokta gibi, zamana kesintisiz bir süreklilik ve sayılabilirlik kazandırdığını, ama varlığı açısından mutlak bir gerçekliği olmadığını daha çok zihnin bir yakıştırmasından ibaret olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda her ne kadar Aristoteles fiziksel atomculuğa (yani cisimlerin maddi atomlardan meydana geldiği düşüncesine) karşı olsa da, zamanın oluşumundaki

²⁸² Aristotle, *Physics Books III and IV*, 219b28.

²⁸³ İbn Sina, *Fizik*, 247.

²⁸⁴ Simplicius, *On Aristotle Physics*, 4.1-5, 10-14, 726,1-5.

²⁸⁵ İbn Sina, *Fizik*, 248.

²⁸⁶ Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 85-86.

²⁸⁷ Aristoteles, *Fizik*, 220a4.

işlevi açısından an'ı maddi bir gerçekliğe işaret etmeksizin atomik bir unsur olarak kavradığı söylenebilir.²⁸⁸

d) Zaman ve Ruh İlişkisi

Zamanın hareket, sayı ve an ile ilişkisini incelerken, Aristoteles'in araştırmasının her evresinde ruhun eylemlerinden başka bir şey olmayan algılama, düşünme, ayrıştırma ve birleştirme gibi işlemlere başvurduğu görülmektedir. Yine zamanın tanımı gereği sayılabilir bir şey olduğu göz önüne alındığında varlığının, ister istemez onu sayan bir varlığa bağlı olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Aristoteles bu türden bir soruyu araştırmasının sonuna doğru gündeme getirmektedir ki, bu itibarla "*ruh olmasaydı zaman olabilir miydi, olamaz mıydı?*"²⁸⁹ sorusunu soran ve ayrıca bu sorunun zaman araştırmacılarını ciddi ölçüde sıkıntıya sokan bir soru olduğunu kabul eden ilk kişidir.²⁹⁰ Dolayısıyla Aristoteles'te yukarıda sayılan işlemlerin her biri için bir ruh, daha doğrusu aklın olması gerektiğini düşünmektedir.

Açıkçası Aristoteles düşüncesinde sayı, sayılabilir olan, birim ve saymayla bağlantılı olduğu kadar, bunları bir işlem doğrultusunda bir araya getiren yani sayma eylemini gerçekleştiren sayanın varlığıyla da yakın bir ilişki içerisinde. Nitekim saymaya konu olan şeyler ne gerçeklikte ne de kavramda kendiliğinden bir araya gelmez. Zira sayılanları bir araya getirebilmek başka bir deyişle, sayıyı sayılan şeye yüklemek, bir kişinin bunu düşünmesi ve yapmasıyla yani saymasıyla mümkündür. O halde sayılan şeylerin sayısı, tek tek birimlerin

²⁸⁸ Antik Yunan düşüncesinde fiziksel atomculuk ve atomik zaman arasındaki ayrım için bk. Ananda Kentish Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Ascona: Artibus Asiae Publishers, 1947), 61-62.

²⁸⁹ Aristoteles, *Fizik*, 223a20; Aristotle, "Physics", 223a 22.

²⁹⁰ Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı* 4, 35. Zamanın ruhun varlığına bağlı olup olmadığı sorusu, Aristoteles'ten beri üzerinde durulmuş olan bir sorudur. Üstelik bu soru karşısında bağlı olduğunu düşünen kimi filozofların tutumu zaman tanımlarında etkisi görülmektedir. Her ne kadar ruh ile kastettiği evrenin ruhu olsa da, örneğin, Plotinus zamanı "*ruhun hayatı*" olarak tanımlamaktadır. Bk. Plotinus, *The Six Enneads*, 126 (III. 7, 12). Diğer yandan kimi filozoflar ise, yine bu sorun çerçevesinde olan zamanın gerçekliği konusunda öznel bir yaklaşım sergilemektedir. Geçmiş ve gelecek zamanı hafıza ve beklenti gibi insan bilincine ait güçlerle açıklayan Augustinus, zamanı ruhun ölçtüğü bir şey olarak kabul etmektedir. Bk. Augustinus, *İtiraf*, 773-775 (XI. 28, 37-38). Yine modern dönemde Descartes, Berkeley, Kant ve Bergson gibi filozoflar, çeşitli biçimlerde olsa da, zamanın insan zihnine bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu konuda ayrıntılı bir okuma için bk. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 94-97.

oluşturduğu bir şey değil, zihnin birim aracılığıyla sayma eylemi sürecindeki bir yaratımıdır.²⁹¹ İşte sayı ile sayan arasındaki bu ilişki, Aristoteles'te zamanın ruh ile nasıl ilgi içerisinde olduğuna ışık tutmaktadır. Öyle ki zaman ve ruh arasındaki ilgi, sayı ile sayanın arasındaki ilişki bakımındandır:

*Acaba ruh olmasaydı zaman olabilir miydi, olamaz mıydı? Bu güç soru açıkça sorabilir? Nitekim saymayı gerçekleştirenin varlığı olanaksız olduğunda, sayılabilir olan bir şeyin olması da olanaksız, dolayısıyla sayının da olamayacağı açık; zira sayı ya sayılan ya da sayılabilir olan şeydir. Ama eğer ruh [psykhe] veya ruhtaki akıldan [psykhes nous] başka bir şeyin sayması doğal değilse, ruh olmadıkça zamanın olması olanaksız, ama zaman niteliği olduğu hareketin ruh olmaksızın var olması gibi var olursa başka! Ama önce ve sonra hareketin içindedir[niteliğidir], zaman ise bunların sayılabilir olmasından ibarettir.*²⁹²

Bu pasaja göre Aristoteles, sayıbilir olan bir şeyin varlığının ancak sayana yani sayma eylemini gerçekleştirenin varlığına bağlı olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda zaman da sayılabilir olan şey anlamında sayı olduğuna göre, akıl sahibi bir varlık tarafından sayılmaksızın var olması olanaksızdır. Ama yine de Aristoteles için zaman tarafından saymaya konu edilen şeyin yani niteliği olduğu hareketin bizatihi varlığı onu sayanın varlığından bağımsız olarak var olabilir. Bu durum tıpkı “köpeklerin” varlığının sayanın varlığından bağımsız olarak var olmasına benzemektedir. Oysa “köpeklerin” sayısı sayanın varlığı olmaksızın belirlenemez; zira açıklandığı üzere onların sayısı zihnin sayma eylemindeki bir yaratımından ibarettir. Dolayısıyla zaman, hareketin bağlı olmadığı bir anlamda ruha bağlıdır.²⁹³

Bununla birlikte Aristoteles'in sayanın varlığı olmaksızın sayılabilir olan şeyin olamayacağı görüşüne birtakım eleştirilerin de getirildiği görülmektedir. Öyle ki Themistius aktarmış olduğuna göre Boethius, sayan ile sayılabilir olan şey arasında var olma bakımından bir ilişkinin olmadığını öne sürerek Aristoteles'e karşı çıkmaktadır. Ona göre duyumsayanın varlığı olmaksızın duyumsanabilir olan bir şeyin var olması gibi, sayanın varlığı olmaksızın da sayılabilir olan şeyin olması olanaklıdır. Dolayısıyla zaman, ruhtan bağımsız olarak vardır.²⁹⁴ Açıkçası Boethius tarafından ortaya konulan bu görüş, Aristoteles'in *Kategoriler*'de

²⁹¹ İhsan Fazlıoğlu, “Aristoteles'in Sayı Tanımı”, 133.

²⁹² Aristotle, “Physics”, 223a22-28; Aristoteles, *Fizik*, 223a20-30; Aristotle, *Physics Books III and IV*, 223a22-28.

²⁹³ Açıkçası Aristoteles'in düşüncesinde hareketin gerçekleşebilmesi için de bir tür failin varlığı zorunludur, ama hareket zaman gibi failin “akıl sahibi bir varlık” olmasını öncelemez.

²⁹⁴ Themistius, *On Aristotle Physics 4*, 160,26.

kendisinin de benimsediği bir görüştür. Bu esere bakıldığında Aristoteles de duyumsanabilir olanın varlığının duyumu gerçekleştiren canlının varlığından önce olduğunu, dolayısıyla duyumsayan olmasa da, duyumsanan cisim ile “acı”, “sıcaklık”, “tatlı”, “acı” gibi duyulabilir ötekin şeylerin var olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.²⁹⁵ Bu durumda iki eser arasındaki çelişkili ifadeler nasıl yorumlanacaktır?

Aristoteles’in zaman ve ruh arasında kurduğu fiili ilişki ile Boethus’un (M.Ö 10) eleştirisindeki (ve Aristoteles’in *Kategoriler*’deki görüşünde) duyumsanabilir olan ile duyumsayan arasındaki ilişkiden oldukça farklıdır. Buradaki farklılık Aristoteles’te sayılabilir olma ile duyumsanabilir olma ayrımına dayanmaktadır. Aristoteles’e göre, duyumsanan şey ile duyumsanabilir olma birbirinden farklı şeylerdir; çünkü bir şeyin kendisi olarak olması ile kuvve halinde bir şey olması aynı şey demek değildir.²⁹⁶ Örneğin, her ne kadar renk, görülebilir bir şey olsa da, özünde görülebilir olan şey değildir; zira bir renk olmak ile görülebilir bir şey olmak aynı şey değildir.²⁹⁷ Bu durumda duyumu meydana getiren şey (yani duyumsanabilir olma vasfı kazanan şey) duyumsayanın varlığından önce var olabilir. Ancak aynı durum sayılabilir olan ile sayan arasında geçerli değildir. Çünkü sayılabilir olan şey sayı kavramını üretir. Sayı ise, özü gereği “sayılan” yahut “sayılabilir olan şey”dir. Bu yüzden sayının, sayanın sayma eyleminden bağımsız olarak var olması olanaksızdır. Buradan hareketle Aristoteles için bir tür sayı olan zamanın ruh olmaksızın var olamayacağı açıktır.²⁹⁸ Aksi takdirde var olabilecek tüm şey, zaman değil, onun niteliği olduğu hareket olacaktır. “Yani hareket hala var olacak, ama onun sayılabilir yönü olmayacaktır.”²⁹⁹

²⁹⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, 7b35-8a15. Ayrıca Aristoteles *Metafizik*’te “duyumlar meydana getiren tözlerin (*hypokeimenon*) var olmaması, duyumun olmadığı bile olanaksız” diyerek duyumsanabilir olanın duyumu gerçekleştiren varlığından önce var olduğunu ifade etmektedir. Bk. Aristotle, “Metaphysics”, 1010b33-1011a1.

²⁹⁶ Aristoteles, *Fizik*, 201a28.

²⁹⁷ Aristoteles, *Fizik*, 201b4-6.

²⁹⁸ Zamanın ruh tarafından sayılması demek, bir kümedeki tek tek şeylerin sayılması anlamındaki güncel bir sayma eylemi değildir, yalnızca sayılabilir olan şey olması bakımından zamanın saymanın olanağıyla bağlantılı olması demektir. Bk. Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 119.

²⁹⁹ William David Ross, *Aristoteles*, 150. “Zaman ve Hareket ilişkisi” başlığı altında açıklandığı üzere Aristoteles için zamanın yokluğunda hareketin sadece sayılabilir yönü değil, aynı zamanda varlığı da ortadan kalkacaktır.

Ayrıca Aristoteles'in düşüncesinde zamanın ruha bağlı oluşunun bir başka nedeni de zaman ve an arasındaki ilişki bakımından olduğu söylenebilir. Bir önceki başlıkta açıklandığı üzere zaman, an'a göre bilinip anlaşılmaktadır. Nitekim zaman an aracılığıyla hem geçmiş ve gelecek olarak ayrışmakta hem de süreklilik kazanmaktadır. Bunun yanı sıra Aristoteles için an'ın mutlak anlamda bir gerçekliği yoktur, o sadece zihnin bir yakıştırması olarak düşüncede vehmedilen bir sınırdır.³⁰⁰ Dolayısıyla an'ın varlığı için de akıl sahibi bir varlığın olması zorunludur.

Öte yandan Aristoteles'in burada ruh ile kastettiği şeyin, beşeri ruh olup olmadığı hususunda açıklık getirmediğini belirtmek gerekir. O sadece "ruh ve ya ruhtaki akıl" ifadeleri kullanarak ruhun akıl sahibi bir varlık olduğuna vurgu yapmakla yetinir. Bundan dolayı zamanın ruha bağlı olduğu düşüncesini, sadece beşeri ruh etrafında açıklamak ve buradan hareketle Aristoteles'in zamanı yalnızca bir bilinç hali olarak düşündüğünü kabul etmek yerinde bir yaklaşım olmayacaktır. Nitekim böyle bir yaklaşımı benimseyen Bolay, beşeri ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmediği halde Aristoteles'in ezeli ve ebedi olan zamanın varlığını ruha bağlamasıyla tutarlı davranmadığını söylemektedir.³⁰¹ Ancak bu eleştirinin sadece Aristoteles'in zaman anlayışı çerçevesinde "ruhtaki akıl" ile kastettiği varlık açısından değil, aynı zamanda onun beşeri ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşleriyle tam olarak uyuşmadığını belirtmekte fayda var. Nitekim Aristoteles'e göre akla (*nous*) sahip olan canlılar insan olsa da, zamanın ruhtaki akla bağlı olması demek, burada onun sadece insan zihnine bağlı olduğu anlamına gelmeyebilir. Zira Aristoteles, Tanrı'nın da "kendisini akleden" (*noei noesis*) anlamında özü gereği (*ousias nous*) bir tür akıl olduğunu söylemektedir.³⁰² Öte yandan söz konusu akıl sahibi varlık beşeri ruh olsa bile, Aristoteles'in burada beşeri ruhun ölümsüzlüğünü kabul edip etmediği de belirgin değildir. Öyle ki her ne kadar Aristoteles ruhtaki edilgin aklı bedenle birlikte yok olacağını söylese de, etkin aklın ölümsüz ve ebedi olduğu kabul etmek suretiyle beşeri ruhun

³⁰⁰ Teoman Durah, "Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ve 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları", 103.

³⁰¹ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 80-82.

³⁰² Aristotle, "Metaphysics", 1072b31; Aristoteles, *Metafizik*, 1072b30.

ölümsüzlüğü konusunu tartışmaya açık bırakmıştır.³⁰³ Dolayısıyla bu veriler ışığında gerek Aristoteles'in zaman araştırma kastettiği ruh ile gerekse beşeri ruhun ölümsüzlüğü konusunda net bir hüküm ortaya koymak oldukça güçtür.

Bunların dışında Aristoteles'in zamanı ruhun varlığına bağlı kalarak sadece zihni kavram olarak görmediğini belirtmek gerekir. Her şeyden önce Aristoteles'e göre zaman hareketin sayısıdır. Buna göre zaman sayı olmak bakımından sayanın varlığına bağlı olsa da, aynı zamanda sayısı (niteliği) olduğu hareketin varlığına da bağlıdır. Öyleyse zamanın gerçeklikten yoksun olduğu teorilerinin dışında, onun dış dünyada bir varlığı olup olmadığı yahut sadece zihinde mi var olduğu soruları karşısında Aristoteles'in yaklaşımı, iki yönü uzlaştırma çabası olarak değerlendirmek uygun olacaktır.³⁰⁴ Özetle onun yaklaşımına göre zaman varlığı, hareketle birlikte var olması bakımından gerçektir (bu anlamda dış dünyada bir varlığı vardır), ama aynı zamanda ruh tarafından hareketin sayısı olarak belirlenmesi bakımından zihindedir.

3. Var olanlar Açısından Zaman ve Ebediyet

Aristoteles, zamanın mahiyetine dair açıklamalarından sonra, bir şeyin zaman içinde olduğu söylendiğinde ne kastedildiğini, başka bir deyişle, var olanlar açısından nelerin zamanda olduğunu araştırmaktadır. Aristoteles'e göre zaman hareket ile durağanlığın ölçüsü olduğu kadar, hareket eden veya duraduran nesnenin varlığının da ölçüsüdür. Aynı zamanda her hareket ve durağanlık zaman içinde olduğundan ötürü hareket eden ve duraduran her nesnenin varlığı da zaman içindedir.³⁰⁵ Bu anlamda Aristoteles tarafından var olanlar zaman araştırması kapsamında, “zaman içinde olmak” ile “zaman içinde olmamak” arasında bir ayrıma tabi tutulmaktadır. Öte yandan bu ayrıma konu olan varlık türlerinin neler

³⁰³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 430a20-30; Aristotle, “On the Soul”, trans. J.A. Smith. *The Complete Works of Aristotle Volume 1* içinde, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 430a.20-26. Aristoteles'te beşeri ruhun ölümsüzlüğü konusu bağlamında tartışmalar için bk. William David Ross, *Aristoteles*, 235-243.

³⁰⁴ Mehmet Dağ, “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1975): 107. Erişim 03 Nisan 2019. <http://dergiler.ankara.edu.tr>

³⁰⁵ Aristoteles, *Fizik*, 220b33.

olduğunu bulmak ise, öncelikle “zaman içinde olmak” ile kastedilen şeyin ne olduğunu belirlemekle mümkündür.

Bu noktada Aristoteles için “zaman içinde olmak” iki anlama gelmektedir: a) zaman olduğu sürece var olmak, b) bazı nesneler için “sayı içinde” var edilmesi gibi, bu anlamda var olmaktır ki, burada nesne olarak alınan şey, ya sayının bir parçası, bir özelliği, yani sayıya ait bir şey ya da sayı ona ait bir şeydir.³⁰⁶ Başka bir deyişle, “sayı içinde” olmak demek, “bir’lik/birim”, “tek” ve “çift” gibi sayının bir niteliği ya da “on köpek” veya “üç elma” gibi şeylerin bir sayıya sahip olması, sayılabilir olması yani sayı tarafından kuşatılması demektir. Aristoteles için zaman da bir tür sayı olduğundan ötürü, “zaman içinde olmak” tıpkı “sayı içinde olmak” gibidir. Dolayısıyla “zaman içinde olmak” demek, “an”, “önce” ve “sonra” gibi zamanın bir niteliği ya da hareket eden veya duraduran nesnelerin bir zamana (süreye) sahip olması anlamında zamanla ölçülebilir olması yani zaman tarafından kuşatılması (*periekhetai*) demektir.³⁰⁷ Ama zaman içinde olmak zaman olduğu sürece var olmak değildir³⁰⁸; aksine “*zaman içinde olan bir nesne için [yalnızca] o nesne var olduğu sürece [onun varlığını ölçen] bir zaman vardır.*”³⁰⁹

Peki, sayı veya zaman tarafından kuşatılmak ne demektir? Açıkçası bir nesnenin sayı veya zaman tarafından kuşatılması demek, kuşatılan nesnenin öncesinde ve sonrasında daima bir sayının veya bir zamanın var olması demektir. Yani sayı içinde olan nesne, örneğin “üç elma”, kendisinden daha küçük ve daha büyük bir sayının daima var olduğundan ötürü sayı tarafından kuşatılmaktadır.

³⁰⁶ Aristoteles, *Fizik*, 211a13.

³⁰⁷ Aristoteles, *Fizik*, 221a15-20. Öte yandan Bolay, Aristoteles’in düşüncesi açısından nesneler için zaman içinde olmak, zamanın aksiyonu altında onların varlıklarının da ölçülmüş olmak yani “zaman meydana geldiği vakit var olmak” demek olduğunu söylemektedir. O bu görüşü ise, Aristoteles’in *Fizik* 221a3-15 arasında sarf ettiği görüşlerinden temellendirmektedir. Buradan hareketle Bolay, “zaman meydana geldiği vakit” ifadesiyle Aristoteles’in zamanın meydana gelmesinden bahsettiğini, oysa bu durumun onun zamanın ezeli ve ebedi olduğu şeklindeki diğer görüşüne uygun düşmediğini belirtmektedir. Bk. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 81-82. Ancak Bolay’ın “zaman meydana geldiği vakit” ifadesini temellendiği *Fizik*’in 221a3-15 arasında Aristoteles tarafından bu türden bir görüşün sarf edilmediğini, dolayısıyla zamanın meydana gelmesi ile yine onun ezeli ve ebedi olması arasında bir çelişkinin olmadığını belirtmekte fayda vardır. Bk. Aristotle, “Physics”, 220b33-220a14; Aristotle, *Physics Books III and IV*, 221a5-15; Aristoteles, *Fizik*, 221a5-15.

³⁰⁸ Krş; Plato, Platon, Timaios, 37e-38c.

³⁰⁹ Aristotle, “Physics”, 221a25; Aristoteles, *Fizik*, 221a25.

Yine zaman içinde olan nesne de, örneğin “Sokrates”, kendisinden daha önce ve daha sonra bir zamanın hep var olmasından ötürü zaman tarafından kuşatılmaktadır.³¹⁰ O halde burada kuşatılan nesnenin gerek sayı gerekse zaman tarafından kuşatılabilmesi için belirli ve sınırlı olan bir şey olması zorunludur. Dolayısıyla zaman tarafından kuşatılan şeyler yalnızca hareket ve durağanlık açısından zamanla ölçülebilir sınırlı bir varlığa sahip olan şeylerdir. Öyleyse, zaman içinde olan nesneler bir zaman var olan bir zaman var olmayan sınırlı/sonlu olan, kısacası, oluş ve yok oluşa tabi nesnelerdir. Zira yalnızca bu türden var olanların hem varlıklarının hem de onların varlıklarını ölçen zamanın ötesinde daha büyük bir zaman vardır ve bunların zaman içinde olması zorunludur.³¹¹

Öte yandan zaman içinde olan nesnelerin yalnızca oluş ve yok oluşa tabi olan şeyler olduğunu gösteren bir başka husus ise, onların varlıklarının zamandan ötürü bir etkileneceğe uğradığının düşünülmesidir. Nitekim zamanın içinde olan şeylerin yaşlanmasının ve nihayetinde yok olmasının nedeni olduğu söylenmektedir. Bu bakımdan Aristoteles gündelik dilin ifadelerine başvurarak zamanın nesnelere etki eden anlamında bir tür neden olduğunu göstermeye çalışmaktadır ve bu anlamda zaman içinde olan şeylerin oluş ve yok oluşa tabi olan şeyler olduğunu göstermektedir:

*Bizler ‘zaman tüketir’, ‘her şey zamanla yaşlanır’ ve ‘zaman yüzünden unutulur’ demeye alışmışız. Oysa ‘zamandan ötürü öğrendi’ ‘zamanla gençleşti’ ‘zamanla güzelleşti’ demeyiz, çünkü zaman kendi başına alındığında [oluşma’dan] daha çok ‘yok olma’ nedenidir; nitekim zaman hareketin sayısı, hareket de var olan bir şeyi ortadan kaldırır.*³¹²

Aristoteles’in burada zamanı oluşma’dan daha çok “yok olma” nedeni olarak görmesi, kendi içinde bir Platon eleştirisini barındırdığını belirtmek gerekir. Her ne kadar Platon zamanın doğasına ilişkin görüşlerini büyük ölçüde *Timaios*’ta dile getirmiş olsa da, o *Parmenides* adlı diyalogunda zaman içinde olan şeyler hakkında bir takım açıklamalar da bulunmuştur. Platon burada *Bir* olanın (idealar) zamanla ilişkisini tartışırken, zamansal olmaya ilişkin olarak bir şeyin zaman içinde var olmasının o şeyin hem kendisinden daha yaşlı hem de

³¹⁰ Themistius, *On Aristotle Physics 4*, 154,21-155.

³¹¹ Aristotle, *Physics Books III and IV*, 221b25-30; Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi*, 209.

³¹² Aristoteles, *Fizik*, 221b5; Aristotle, *Physics Books III and IV*, 221b1-5.

daha genç olmasının zorunlu olduğunu bildirmiştir.³¹³ Oysa yukarıda görüldüğü gibi Aristoteles zamanın oluşma'dan ziyade yok olma'nın, başka bir deyişle, gençleşmekten daha çok yaşlanmanın bir nedeni olarak görmekte ve bu anlamda zaman içinde olan nesnelerin yaşlı olduğu kadar genç olduğu şeklindeki görüşü reddetmektedir.

Diğer taraftan Aristoteles'in zamanı bir tür neden olarak görmesi karşısında İbn Sina, onun var olanlara ilişkin herhangi bir şeyin nedeni olmadığını söylemektedir. Ona göre zamanın bir tür neden olarak düşünülmesi, insanların çoğu kez nesnelere ilişkin oluşma ve yok olmaya dair açık bir nedenin bilincine varamayıp bunu zamana nispet etmelerine dayanmaktadır. Aslında İbn Sina herhangi bir şeye ilişkin oluşma nedeni çoğu durumda açıkça bilindiği (örneğin, öğrenmenin oluşma nedeninin öğretmen olduğunun söylenmesi gibi), ama onunla ilgili yok olma nedeninin ise çoğunlukla gizli kaldığını söylemektedir. Dolayısıyla ona göre insanlar sıklıkla unutma, eskime, yaşlanma ve maddelerin bozulması gibi yok olmaya dair durumları gerçek nedenini bilemediğinden ötürü bunu zamana nispet etmekte ve bu anlamda onu yok olma nedeni olarak görmektedirler.³¹⁴

Dolayısıyla Aristoteles “zaman içinde olmak”ın, zaman tarafından kuşatılması (yani şeylerin hem hareket ve durağanlıkları açısından hem onların varlıkları açısından zamanla ölçülmesi) ile yine zamanın onların varlıkları üzerinde bir etkisi bulunması şeklinde iki koşula bağlanmaktadır. Öyleyse başlangıçta var olanlara ilişkin ayrıma geri dönüldüğünde, ayrımın diğer yönü olan “zaman içinde olmamak”ın anlamı burada zaman tarafından kuşatılamama ve yine zamandan ötürü bir etkilenime uğramamayı ifade etmektedir. Bu bakımdan

³¹³ Plato, *Parmenides*, 141a-e. Platon'un *Parmenides*'teki bu iddiasının arka planındaki düşünce şöyle bir argümana dayanmaktadır: Eğer A, B'den daha yaşlı ise, o halde B, zorunlu olarak A'dan daha gençtir. Buna göre eğer bir şey kendisinden daha yaşlı olsa, bu şey zorunlu olarak kendisinden daha genç olacaktır (yani, A, A'dan daha yaşlı ise, A zorunlu olarak A'dan daha gençtir.) Bk. Ursula Coope, *Time for Aristotle*, 154 (dip. 26).

³¹⁴ İbn Sina, *Fizik*, 259-260. Açıkçası İbn Sina burada kendisinden önceki Aristotelesçi yorum geleneği geleneği ile tam bir uzlaşa içindedir. Benzer yaklaşımlar için bk. Themistius, *On Aristotle Physics 4*, 155, 10-17; Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 741, 10.

Aristoteles'in düşüncesi doğrultusunda varlıksal durumları bakımından zaman içinde olmayanlar şeyleri şu şekilde ikiye ayrılabilir³¹⁵:

- a) Hiçbir zaman var olmayanlar
- b) Daima var olanlar

Aristoteles'in burada hiçbir zaman var olmayanlar ile kastettiği şey, var olması aklen olanaksız yahut var olmayandan başka biçimde olamayan şeylerdir. Başka bir ifadeyle, var olmayanlar kendilerinde varlıksal açıdan hiçbir gerçeklik taşımayan (örneğin, çemberin köşesi olması gibi), ama karşıtları (örneğin çemberin köşesi olmaması gibi) hep var olan şeylerdir. Aristoteles'e göre bu türden şeyler hiçbir zaman var olamayacaklarından ötürü ne zaman tarafından kuşatılabilirler ne de varlıkları ölçülebilirler, dolayısıyla onlar zaman içinde değildir.³¹⁶

Öte yandan Aristoteles için daima var olanlar da ezeli-ebedi olduklarından ötürü zaman içinde değildir. Çünkü onlar sınırlı/sonlu bir varlığa sahip olmadıkları için ne zaman tarafından kuşatılmakta ne de onun tarafından varlıkları ölçülmektedir. Ayrıca yine bu varlıkların oluş ve yok oluşa tabi olmadıkları için zaman tarafından bir etkiye (yaşlanma, tükenme vb. gibi yok olmaya/bozulmaya dair durumlar gibi) uğramamaları da onların zaman içinde olmadığını göstermektedir.

Diğer taraftan Aristoteles "daima var olanlar" ile hangi şeyler olduğu hususuna tam bir açıklık getirmese de, burada onun hareketli, ama oluş ve yok oluşa tabi olmayan göksel cisimler ile maddeden bağımsız, hareketsiz, oluşmamış ve yok olmayacak mükemmel bir varlık olan "ilk hareket etmeyen hareket ettirici" yahut "Tanrı" gibi varlıkları işaret ettiği söylenebilir.³¹⁷ Çünkü yalnızca bunlar, "hep var olan" şeyler kategorisine girmektedir. Bununla birlikte Aristoteles düşüncesinde göksel cisimler ile Tanrı arasında hareketli olup olmamak açısından

³¹⁵ Burada Aristoteles'in zaman ve varlık türlerine ilişkin oluş ve yok oluşa tabi olanlar ile hiçbir zaman "var olmayanlar" ve daima var olanlar" ayrımını, aklın en genel yargılarına (kiplerine) karşılık gelecek biçimde "mümkün", "olanaksız" ve "zorunlu" şeyler olarak kategori edilebilir. Aristoteles'in aklın en genel yargılarına ilişkin tasnifi için bk. Aristoteles, *Organon II Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 37-39; Aristotle, "De Interpretatione", trans. John Lloyd Ackrill. *The Complete Works of Aristotle Volume I* içinde, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 22a14-32.

³¹⁶ Aristotle, "Physics", 221b23-24, 222a5.

³¹⁷ Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi*, 99-107.

zamana tabi olma hususunda bir fark olduğunu belirtmekte fayda vardır. Nitekim göksel cisimler, kendileri değil, yerleri değişen ve böylece hareket eden, fakat özleri değişmeyen varlıklardır. Dolayısıyla onların hareketleri zaman içindedir, ama tözleri, özleri değişmediği için onların varlığı zaman içinde değil, zamanın ötesindedir.³¹⁸ Yani göksel cisimler hep var olduklarından ötürü varoluşları bakımından zamanın ötesindedir, ama hareketleri zaman tarafından ölçülebilir olduğundan ötürü de zaman içindedir.³¹⁹ Nitekim gün, ay veyahut yıl olarak belirlenen zaman aralıkları tümüyle göksel cisimlerin hareketlerinin ölçülmesiyle elde edilmektedir.

Buna karşın Aristoteles için Tanrı hem durumu bakımından aynı (nitekim doğası açısından hiçbir değişme türüne tabi değildir) hem de tözü bakımından aynı olduğundan ötürü zamansal olanın ötesinde, zamana aşkın olan varlıktır. Ayrıca Tanrı özü gereği hiçbir değişme türüne tabi olmadığından tümüyle hareketsizdir.³²⁰ Bundan dolayı göksel cisimlerin aksine Tanrı sadece varlığı değil aynı zamanda hareketsizliği itibarıyla ne zamanla kuşatılabilir ne de ölçülebilir. Dolayısıyla yalnızca Tanrı, mutlak anlamda zaman içinde değildir.

Bu noktada Aristoteles'in görüşlerinden hareketle zaman ve varlık türleri arasındaki ilişkisiyi inceleyen İbn Sina, oluş ve yok oluşa tabi ay-altı alemde yer alan varlıkların, hareket eden ama oluş ve yok oluşa tabi olmayan göksel cisimlerin ve var olması açısından ilk olan zorunlu varlık'ın (*Vâcibu'l-vücûd*), yani Tanrı'nın, varlıksal durumlarının zamanla münasebetini üç farklı kavramla

³¹⁸ Bu konuya ilişkin verilen açıklamalar büyük ölçüde Aristoteles takipçilerinin şerhlerinden yararlanarak elde edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Themistius, *On Aristotle Physics* 4, 155,17-30, 156,20-25; Simplicius, *On Aristotle Physics* 4.1-5, 10-14, 742,10-15; Philoponus, *On Aristotle Physics* 4.10-14, 755,1-15; İbn Sina, *Fizik*, 258-259; Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, 605.

³¹⁹ Tezel'e göre Aristoteles'in düşüncesi açısından bir nesnenin zamanın dışında kalması ve harekete tabi olmaması söz konusu olmadığından göksel cisimlerde bile (nitekim onlar da harekete tabi nesnelerdir) zamanın etkisi bulunmaktadır. Bk. Ayşe Tezel, "Aristoteles'te Zaman Kavramı", 58. Ancak Tezel'in görüşü aksine, Aristoteles için göksel cisimlerin harekete tabi olması, onların zamandan etkilenmeleri anlamına gelmemektedir; nitekim zamanın bir nesneye etki etmesi ancak o nesnenin oluş ve yok oluşa tabi olması şartına bağlıdır. Burada zamanın göksel cisimlerin hareketini içermesi yalnızca bu hareketin zamanla ölçülebilir olmasıyla sınırlıdır.

³²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1072b10-15; Aristotle, "Metaphysics", 1072b13.

(*zaman, dehr, sermed*) ilişkilendirmektedir.³²¹ Buna göre İbn Sina, hareketleri ve varlıkları açısından öncelik ve sonralık içerdiklerinden ötürü oluş ve yok oluşa tabi olan şeylerin varlıkları *zamanla*, hareket eden ama oluş ve yok oluşa tabi olmayan (öncesiz ve sonrasız var olan) göksel cisimlerin varlıkları *dehrle* (zamanda olmayıp zamandan ayrı düşünülemeyen “sınırsız süre”), bir değişmeye maruz kalmayan, dolayısıyla mutlak anlamda zamanın içinde olmayan Tanrı’nın varlığı, *sermedle* (zaman ve dehre aşkın bir anlama sahip olan, ezeli ve ebedi var oluş) ifade etmektedir.

Her ne kadar Aristoteles *Fizik*’te, İbn Sina’daki gibi varlık türlerine karşılık gelecek biçimde zamanı çeşitli türlere ayırtırmasa da, en azından *Gökyüzü Üzerine* ve *Metafizik*’te “daima var olanların” zaman karşısındaki varlıksal durumlarını tözlerine uygun düşen, ama zamansal bir anlam içermeyen başka bir kavramla, *ebediyetle* (ezeli-ebedi varoluş anlamında sınırsız süre, “aion”), ifade etmektedir. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*’de evrenin varlığıyla ilişkilendirdiği bu kavramı şöyle açıklamaktadır:

*Şu açık: gökyüzünün dışında ne yer, ne boşluk ne de zaman var. Demek ki oradaki nesneler doğal olarak bir yerde değildir, zaman onları yaşlandırmaz, ötedeki yer değiştirmeye bağlı olanların hiçbirinin hiçbir değişikliği olmaz; nitelikleri değişmeden, etkilenime uğramadan, tüm ebedilik [sınırlandırılmayacak olan süre] boyunca en iyi yaşamı ve kendine yeterliği sürdürürler. Bunun için bu aion, ebediyet adı eskilerce tanrıya ilişkin olarak kullanılmıştır. Her tek canlının, dışında doğaya göre hiçbir şey olmayan zamanını kuşatan son [telos], her bir canlının aion’u [yaşam süresi] diye adlandırılmıştır. Aynı anlamda, bütün gökyüzünün sonu, bütün zamanı ve sonsuzluğu kuşatan son olan [telos] aion, ebediyettir; adını hep varoluştan [aei einai] alır: ölümsüz, tanrısal olan.*³²²

Görüleceği üzere Aristoteles göksel cisimlerin oluş ve yok oluşa tabi olmadığını, aksine onların tözleri bakımından değişmeyen, bir yerde bulunmayan ve zaman içinde olmayan aşkın varlıklar olduğunu düşünmektedir. Ayrıca bu türden varlıkların yaşamı (süresi), “tüm ebedilik boyunca” sürüp gitmektir. Aristoteles ebediyeti ise, her bir tikel varlığın yaşam süresi anlamından hareketle göksel cisimlerin ezeli-ebedi varoluşu belirten sınırlandırılmayacak olan *süre* olarak anlamaktadır. Burada zaman yerine *süre* denilmesinin nedeni, her ne kadar zaman ezeli-ebedi sonsuz bir varlığa sahip olsa da, kendisi belirli ve sınırlı bir şey olarak var olmaktadır. Dolayısıyla ezeli-ebedi varoluş zaman tarafından

³²¹ İbn Sina, *Fizik*, 259; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 79-80.

³²² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 279a10-30; Aristotle, “On the Heaven”, 279a12-28.

kuşatılamazlar, dolayısıyla onların varlıksal durumu sınırlılık ve belirlilik bildiren zaman kavramıyla karşılanamaz. Bunun yerine sınırlanmamış ve belirlenmemiş bir zaman olarak anlaşıldığı takdirde süre kavramı daha uygundur. Ayrıca yukarıda verilen pasaja göre var olanlara karşılık gelmesi için ebediyetin üç ilkesi ya da var olanda aradığı üç şartı vardır. Bu ilkeler ya da şartlar şöyle sıralanabilir:

- a) Hep var olmak
- b) Daimi bir yaşam sürdürmek
- c) Tüm zamanı ve sonsuzluğu kuşatmak

Bununla birlikte yukarıdaki pasajda göksel cisimler için bir tür yaşam olarak tasvir edilen ebediyet, Aristoteles tarafından *Metafizik*'te bu türden varlıkların da bağlı olduğu, kendisi hareketsiz olan “ilk hareket ettirici” ilkeye³²³, yani Tanrı'nın bizatihi kendisine atfedilmektedir ki, bu bağlamda onun *Metafizik*'teki şu ifadeleri konumuz açısından son derece arz etmektedir:

*Hayat da Tanrı'ya aittir; çünkü aklın etkinliği hayattır, Tanrı ise bu etkinlik. Tanrı'nın özsel etkinliği ise en iyi ve daimi bir hayattır. Bunun içindir ki biz Tanrı'nın yaşayan, daimi ve en iyi şey olduğunu söyleriz, zira hayat ve ezeli-ebedi bir yaşam [zoe kai aion], sürekli ve daimi bir varoluş [synekhes kai aidios] Tanrı'ya aittir, zira Tanrı bunun kendisidir.*³²⁴

Görüleceği üzere Aristoteles tarafından ebediyet, varlık türleri arasında en mükemmel, en yüce ve en iyi olan Tanrı'yla özdeşleştirilmektedir. Nitekim Tanrı ebediyete sahip olan değil, ebediyetin kendisi olan bir şey olarak tanımlanmaktadır; çünkü buradaki ebedilik, en iyi olanın yaşamı, sürekli ve daimi bir varoluşun kendisidir.

Bundan sonra ebediyetin zamanla ilişkisine gelince, burada ebediyet bütün bengiliği (yani başlangıcı ve sonu olmayan varlığı) içinde, “tüm sonsuz zamanı içeren ve kuşatan” zamanın kaynağı, onu var eden ilkedir.³²⁵ Öyle ki zaman göksel cisimlerin ezeli-ebedi varlıklarının gerçekleştirdiği hareketinin sayısızdır, bu hareketin kaynağı ise yalnızca var olanların ilki ve ilkesi olarak özü gereği hareketsiz olan Tanrı'dır. Bu anlamda zaman, Tanrı'nın meydana getirdiği ezeli-

³²³ Aristoteles, *Metafizik*, 1072b10-15.

³²⁴ Aristotle, “Metaphysics”, 1072b22-28; Aristoteles, *Metafizik*, 1702b25-30; William David Ross, *Aristotle's Metaphysics a Revised Text II*, 111 (1072b25-30). Ayrıca “aion” ve “aidios” kavramları için bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 18-20.

³²⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 283b26; Aristotle, “On the Heaven”, 283b26.

ebedi, ilk ve tek hareketin sayısıdır.³²⁶ Ama nasıl ki bu hareketin kaynağı, kendisi hareketsiz olan bir varlıktır, bu hareketin sayısı olan zamanın kaynağı da kendisi zamansal olmayan aynı varlıktır; nitekim bu varlık yani Tanrı, “*sürekli ve daimi bir varoluş*” un kendisidir.

Özetle söylendiğinde Aristoteles’te zaman hem varlıksal durumları hem hareketleri (ve dolaylı olarak durağanlıkları) bakımından yalnızca oluş ve yok oluşa tabi olan ayaltı âlemdeki nesneleri içermektedir. Ancak zamanın oluş ve yok oluşa tabi olmayan ayüstü âlemdeki nesnelerin varlıksal durumlarına hiçbir tesiri yoktur, ama yine de zaman tarafından onların hareketleri ölçülebilirdir. Bunların dışında zamanın, kendisi hareketsiz, tözü ve özü gereğince hep aynı olan yegâne aşkın varlık olan Tanrı’yla ne varlıksal durumu ne de hareket kabiliyeti bakımından ilişkisi vardır.

4. Zamansal Terimler

Aristoteles zaman araştırması kapsamında çeşitli tartışmalara değinirken, Fizik IV. kitap 13. bölümünde gündelik dilde kullanılan birtakım zamansal terimleri tanımlamaktadır.³²⁷ Bu terimler *pote* (“bir zamanlar”), *ede* (“henüz”), *arti* (“az önce”), *palai* (“eskiden”) ve *exaphines* (“birdenbire”) dir ki, bunlardan ilk dördü an’a göre belirlenen uzak veya yakın zaman dilimlerini ifade ederken, beşincisi daha çok değişmekte olan bir durumu göstermektedir. Öte yandan Aristoteles’in burada an kavramını daha dar bir anlamda kullandığını belirtmekte fayda vardır. Bu anlamdaki an, *konumlandırılmış* bir an’a, başka bir deyişle, uzak veya yakın zaman dilimi içerisindeki mevcut bir şimdiki zamana karşılık gelmektedir.³²⁸

a) “Bir Zamanlar” Yahut *Pote*

Türkçe’de “bir zamanlar” (İng. “*at some time*”/“*somewhen*”) olarak karşılanan *pote* kavramı, Aristoteles tarafından daha önceki mevcut bir an’a ilişkin

³²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1073a5-1073b5.

³²⁷ Aristoteles, *Fizik*, 222a34-222b29.

³²⁸ Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı* 4,37.

belirli (sınırlı) bir zaman aralığı³²⁹ olarak tanımlanmaktadır. Aristoteles’e göre bir olay hakkında *pote* terimini kullanabilmek için, mevcut an’dan geçmiş veya gelecek zaman içinde yer alan bir an arasında belli bir nicelikte zamanın geçmesi gerekir. Bu bakımdan *pote*, tam olarak zaman içinde belli bir konuma işaret etmez, yalnızca gerçekleşmiş veya gerçeklebilecek bir eylemin geçmiş veya gelecek bir zaman dilimi içinde olduğunu belirtir. Aristoteles için, örneğin, “Truva ne zaman ele geçti?” ya da “Kıyamet ne zaman kopacak?” sorularına verilen yanıtlar bu anlamdadır: “Truva bir zaman [binlerce yıl önce] ele geçti” ya da “bir zaman [gelecek] kıyamet kopacak” gibi.³³⁰

b) “Henüz” Yahut *Ede*

Türkçe’de “henüz” (İng. “*just-now/already*”) olarak karşılanan *ede* ise, mevcut bölünemez bir an’a yakın bir gelecek zaman parçası ile uzak olmayan bir geçmiş zaman parçasını göstermektedir.³³¹ Buna göre *ede*, hem geçmiş hem de gelecek zaman için kullanılabilen müşterek bir lafızdır, ama eylemin gerçekleştiği zamana ilişkin olarak mana bakımından delaleti farklıdır. Bu durum, örneğin “Ne zaman geliyorsun?” ile “Ne zaman geldin?” sorularından ilkinin “Henüz şimdi [birazdan] geleceğim”, ikincisine “Henüz[demin] geldim” verilen yanıtlarda açık bir şekilde görülmektedir. Görüleceği üzere “henüz”, geçmiş zaman için kullandığında “demin”, gelecek zaman için kullandığında “birazdan” anlamına gelmektedir.³³²

c) “Az Önce” Yahut *Arti*

Türkçe’de “az önce” (İng. “*recently*”/ “*lately*”) olarak karşılanan *arti*, mevcut an’a yakın geçmiş zaman parçasını göstermektedir. Örneğin, eylemin

³²⁹ Aristoteles, *Fizik*, 222a25. Aristoteles “pote” kavramını on kategoriden biri olan “zaman” kategorisini ifade etmek için kullanır. Bu anlamda “pote” töze ilişkin sorulan “ne vakit?” sorusuyla kavramak istenilen şeydir. Bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 311.

³³⁰ Aristotle, “Physics”, 222a25; Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 761,25-30.

³³¹ Aristoteles, *Fizik*, 222b9.

³³² Philoponus “henüz” (*ede*) ile “an”ın (*nyn*) kullanım açısından benzer olsa da, nicelik bakımından ifade ettikleri zamansal aralık farklı olduğunu söylemektedir. Ona göre an, gerçekleşen eylemin zamanı açısından “henüz” den mevcut an’a daha yakındır. Bk. Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 762,20.

gerçekleştirdiği zaman mevcut an'a yakın bir geçmiş zaman olduğunda, “Ne zaman geldin” sorusuna verilen “Az önce geldim” yanıtı bu anlamdadır.³³³ Burada *arti* terimi, *ede*'ye benzetmekle birlikte, yalnızca geçmiş zaman izafe edilmesiyle ondan farklıdır.

Bununla birlikte Simplicius'un aktarmış olduğuna göre Afrodisyaslı İskender ve Aspasius (öl. 150) *arti*'nin sadece geçmiş zaman için değil, aynı zamanda gelecek zaman içinde kullanılabileceğini düşünmektedir ki, bu anlamda onlar için “ne zaman gelecek?” sorusuna eğer bir kimse hedefe ulaşmak üzereyse “az önce[birazdan] varmak üzere” denilebilir.³³⁴ Afrodisyaslı İskender ayrıca *ede* ile *arti* arasında sadece lafız bakımından fark olsa da, her iki terim aynı zamanı ifade ettiğini söylemektedir. Aspasius ise, burada *arti*'nin gelecek zaman için kullanılabileceğini söylemekle birlikte, alışlagelen kullanımının geçmiş zaman olduğunu belirtmektedir. Öte yandan Philoponus, bu türden görüşlerin aksine, Antikçağ'da hiçbir Yunanlının “az önce” terimini gelecek zaman için değil, yalnızca geçmiş zaman için kullanıldığını ifade etmektedir; zira ona göre hiç kimse “Az önce kendimi yıkacağım” yahut “Az önce yürüyeceğim” demez.³³⁵ Ayrıca aynı terim (Ar. “*kubeyl*”) İbn Sina tarafından da Aristoteles'in verdiği tanımla benzer anlamda zikredildiği gibi, o geçmişteki az öncenin gelecekteki karşılığı olarak *bu'ayd* yani “hemen/az sonra” terimini ilave etmektedir.³³⁶

d) “Eskiden” Yahut *Palai*

Türkçe de “eskiden” (İng. “*long ago*”) olarak karşılanan *palai*, Aristoteles'e göre mevcut an'dan çok uzak olan geçmiş zamandır. Bu kavram örneğin, “Truva savaşı eskiden [uzun zaman önce] meydana geldi” denilmesi gibi, şimdiki zamandan oldukça uzun zaman önce gerçekleşen bir eylemin vaktini göstermektedir.³³⁷

³³³ Aristotle, “Physics”, 222b12.

³³⁴ Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 752,10-30.

³³⁵ Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 762,25.

³³⁶ İbn Sina, *Fizik*, 261; Ayrıca İbn Sinâ, *Kitâbu's-şifâ: et-Tabî'iyât*, nşr. İbrahim Medkour (Kum: Menşûrât Mektebetü âyeti'llâhi'l-uzmâ, h. 1405), 173.

³³⁷ Aristoteles, *Fizik*, 222b14; Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, 762,28.

e) “Birdenbire/Ansızın” Yahut *Exaiphnes*

Pote, ede, arti ve *palai* gibi belirli bir zaman dilimini gösteren kavramlardan sonra Aristoteles, Türkçe’de “birdenbire/ansızın” (İng. “suddenly”) *exaiphnes* kavramını ele almakta ve tarif etmektedir. *Exaiphnes*, bir zaman dilimini göstermekten ziyade daha çok beklenmedik bir şekilde gerçekleşen bir durumu belirtmek için kullanılmaktadır. Aristoteles’ten önce Platon bu kavramı *Parmenides*’te hareket ile durağanlık arasındaki geçişi açıklarken kullanmakta ve onu özünde ne hareket ne de durağanlığın olmadığı, bu ikisi arasında bulunan garip bir şey olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda Platon için *exaiphnes*, değişen bir şeyin her iki yöne (hareket ve durağanlık) doğru değişimine olanak sağlayan zaman dışı bir geçiş hali olarak görmektedir.³³⁸

Öte yandan Aristoteles ise bu kavramı, “kısalığından ötürü algılanamayan bir zaman içinde bir önceki durumundan ortaya çıkan” durum olarak tanımlanmaktadır.³³⁹ Bu tanıma göre bir durumu *exaiphnes* olarak ifade edebilmesi için iki koşulun oluşması gerekir. İlk, bahse konu olan durumun şey çok kısa bir zaman içinde gerçekleşmelidir; öyle ki, sanki üzerinden hiçbir zaman akışı geçmemiş gibi görünmelidir. İkincileyin ise, ilgili duruma ilişkin değişimin gerçekleştiği sürenin kısalığından ötürü geçen zamanın fark edilmemesi gerekir.³⁴⁰ Örneğin, doğada çok kısa bir zaman içinde gerçekleşen değişimin fark edilememesinden ötürü “Ansızın şimşek çaktı” veya “Birdenbire yıldırım düştü” ya da herhangi bir hastalık belirtisi olmadığı halde sağlıklı bir insan çok kısa bir zaman içinde gerçekleşen ölümüne ilişkin “Ansızın öldü” denilmesi böyledir.

Öte yandan Simplicius tarafından aktarıldığına göre Afrodisyaslı İskender, Aristoteles’in ileri sürdüğü gibi kısalığından ötürü algılanamayan bir zamanın nasıl var olabileceğini araştırır. Afrodisyaslı İskender’ye göre algılanan ve algılanamayan zaman, algılanan ve algılanamayan bir deneyim tarafından belirlenir.³⁴¹ Bu bağlamda kısa bir zaman içinde oluşan veya değişen herhangi

³³⁸ Plato, *Parmenides*, 156d-e.

³³⁹ Aristotle, “Physics”, 222b15-18; Aristoteles, *Fizik*, 222b15-20.

³⁴⁰ Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 753, 1-10.

³⁴¹ Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, 753, 10-25

birşey, gerçekleştirdiği hareketin hızından ötürü algılanamadığından, bu harekete ilişkin geçen zamanı algılamak da olanaklısızdır. Ancak bu hareket ve zamanı dışında, aynı zaman dilimi içinde başka bir şeyi algılamak olanaklıdır. Nitekim insan en azından kendi varoluşunun ve hislerinin bilincindedir ve bunu kavramaktan aciz kaldığı herhangi bir zamanın olması da olanaklı değildir. Bu yüzden, gerçekte, bu (algılanamayan) kısa zaman algılanabilirdir, fakat birdenbire gerçekleşen bir şeyin (hızı gerekçesiyle) hareketi algılanamaz olduğu için, onun zamanın da algılanamaz olduğu kabul edilir.

Bunların dışında Aristoteles'in *exaiphnes* terimine benzer anlamda İbn Sina da kısalığından ötürü algılanamayan, ama birbirinden farklı anlamlara delalet eden *buğte* veya *bağte*, *def'aten*, *huvezâ* gibi üç farklı terimden bahsetmektedir. İbn Sina bunlardan *buğte* veya *bağte*'yi Aristoteles'in *exaiphnes*'in tam karşılığı olarak zikrederken, *def'aten*'i “bir an'da meydana gelen şey”, *huvezâ*'yı ise aralarındaki zamanın bilincine varılmayan mevcut an'a en yakın gelecekteki an şeklinde tanımlamaktadır.³⁴²

³⁴² İbn Sina, *Fizik*, 261; İbn Sinâ, *Kitâbu 'ş-şifâ: et-Tabî'ıyyât*, 173.

SONUÇ

Bu çalışmada Antik Yunan düşüncesinde zaman kavramı üzerine en fazla düşünülen ve bu kavrama dair ciddi anlamda ilk kez bir sistem geliştiren Aristoteles'in zaman hakkındaki görüşlerini incelenmiştir. Bilindiği üzere zamanın mahiyeti ve onun ne olduğu sorunu, düşünce tarihinin başlangıcından itibaren her insanın cevabını aradığı soruların başında gelmektedir. Bu bağlamda zaman sadece felsefi düşüncesinin doğuşuyla başlayan bilimsel bir çabayla yürütülen çalışmaların meşgul olduğu bir kavram olmamış, insanın varlığa dair ilk tasarımları sayılan mitolojide bile tanrılar panteonunun en üstünde yer vermek suretiyle ciddiyetle ele alınmış bir kavramdır. Nitekim bu çalışmanın ilk bölümünde işaret edildiği üzere Aristoteles'in içinde yetiştiği Yunan dünyasında içerisinde de zaman kavramına dair ilk kullanımların mitolojik eserlere kadar uzanmaktadır. Üstelik bu eserlerde zaman sadece bir yönüyle değil, *khronos*, *kairos* ve *aion* gibi çeşitli kullanımlar altında çeşitli yönleriyle ele alındığı ve evrenin oluşumuna dair sunulan açıklamalarda, özellikle de Orfeuscu kozmogonilerde, kullanılan bu oluşum sürecinde bizatihi oluşturan/düzenleyen olarak aktif rol oynayan en temel kavramlardan birisi olmuştur.

Aristoteles'ten önceki felsefi gelenek içerisinde zaman ise, felsefi düşüncenin ilk sorunu olan, evrendeki oluş ve değişimin arkası duran, varlığın ilk nedeninin ne olduğu (*arkhe*) üzerine yapılan tartışmalarda bile filozofların kayıtsız kalmadığı bir düşünce olmuştur. Özellikle Anaksimandros gibi bu dönem filozoflarının ilk neden ile değişim tasavvuru ile zaman düşüncesini iç içe işlediği ve buradan hareketle evrendeki düzenin oluşumu ve devamlılığını açıklamaya çalıştıkları görülmüştür. Öte yandan Parmenides'te evrendeki değişimin varlığının yadsınması ve buna ilaveten boşluk ve onunla bağlantılı olarak hareketin gerçekliğinin reddedilmesi ister istemez onun düşüncesi açısından zamanın da gerçekliğini olanaksız kılmıştır. Dahası Parmenides'le birlikte oluşan bu anlayış Elealı Zenon tarafından çeşitli kanıtlamalar ile ileri bir boyuta taşınarak Yunan düşüncesinde zamanın gerçekliğini tümüyle reddeden bir ekol ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan kökenleri Pisagorcu öğretisi ile Antiphon'un görüşlerine dayanan zamanın doğası gereği sayı veya ölçü olarak var olduğu fikri, Platon'un

“ebediyetin sayıya göre hareket eden imgesi” şeklindeki tanımıyla gök cisimlerinin düzenli hareketlerinin sayısı olarak açılan zaman öğretisi ile birlikte daha belirgin bir hale gelmiş ve buradan zamanı genel anlamda “hareketin sayısı” diye tanımlayan, ama özelde onu göksel kürenin ezeli-ebedi dairesel hareketine ait bir sayı olarak gören Aristoteles’in düşüncesine intikal etmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde işaret edildiği üzere Aristoteles tarafından zaman kavramını biri kategori öteki doğa felsefesinin ilkesi olarak iki farklı açıdan ele alınmıştır. Bunlardan ilkinde Aristoteles zamanı (*pote*), var olanın zamana nispet edilmesi yani onun oluşunun zaman akışının içinde bulunması anlamında varlığın en genel ve nihai kategorilerinden biri olarak kavramıştır. İkincisinde ise o zamanı (*khronos*) hareketin sayılabilir yönü olması bakımından doğa felsefesinin temel ilkelerinden birisi olarak kabul etmiştir ki, bu ikincisi, esas itibarıyla zaman öğretisini açıkladığı yerdir. Bu bağlamda onun zamanın doğası ve onun ne olduğuna ilişkin görüşlerini vaz ettiği eseri de *Kategoriler*’den ziyade *Fizik* olmuştur. Ayrıca Aristoteles’in bu eserde zaman hakkındaki görüşlerini sadece tanım açısından değil, ontolojik açıdan da bağlı olacak şekilde hareket, sayı, an ve ruh gibi genel felsefesinin diğer konuları ile birlikte temellendirerek ortaya koyduğu görülmüş ve böylece onun zamanı felsefi gelenek içerisinde bütüncül bir biçimde ele alan ilk filozof olduğu tespit edilmiştir.

Diğer taraftan Aristoteles’in zaman anlayışı çerçevesinde kendisinden önceki birikimi tahlil ederken şiddetle karşı çıktığı ve özgün bir yaklaşım sergilediği meselelerin başında zamanın bir tür hareket olduğu düşüncesi gelmektedir. Oysa ona göre zaman hareket değildir; zira hareketin çokluluğu ve hareket eden nesneye ilişkin olması karşısında zaman her yer aynıdır ve her nesne için evrensel bir ölçüdür. Bununla birlikte her ne kadar Aristoteles zamanın hareket olmadığını ısrarla vurgulasa da zamanı tümüyle hareketten, yine hareketi ise tümüyle zamandan bağımsız bir şey olarak görmemiştir. Zira zaman hareketi, hareket de zamanı gerektirir. Öyle ki düşünce bir şey değiştiğinde veya dış dünyada herhangi bir hareket fark edildiğinde zamanın geçtiği, zamanın geçtiği fark edildiğinde ise değişme veya hareketin kendisi fark edilmektedir. Bu bağlamda Aristoteles için zamanın hareketle ilişkisi, onun “*önce ile sonraya göre hareketin sayısı*” olması anlamındadır. Nitekim nasıl ki daha az ve daha çok

sayıyla belirlenir, hareketin daha azı ve daha çoğu da zamanla belirlenir. Ancak Aristoteles'e göre burada zaman, "kendisiyle saydığımız şey" (*ho arithmoumen*) anlamında soyut bir sayı değildir, "sayılan şey" (*to arithmoumenon*) anlamında sayılabilir olan sayıdır; yani o, önce ile sonraya göre ayrışması açısından hareketin kendisinde saptanabilir olan sayılabilirlik yönüdür.

Bununla birlikte zamanın hangi hareketin sayısı olduğu sorusuna Aristoteles, göksel cisimlerin dairesel hareketi olarak cevap vermiştir. Zira zaman belirli bir hareketin sayısı olmaması halinde, birçok harekete dair birçok zamanın varlığı sorunu ortaya çıkacak ve böylece zamanı her hareket ve nesne için evrensel bir ölçü olarak kavramak oldukça güç hale gelecektir. Bundan ötürü zaman yalnızca sürekli ve tek olan ezeli-ebedi hareketin, yani göksel cisimlerin dairesel hareketinin sayısıdır. Buradan hareketle Aristoteles sayısı olduğu hareketin ezeli-ebedi olmasından ötürü, zamanın da ezeli-ebedi olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Aristoteles'in zaman ve hareket ilişkisine dair ortaya koyduğu bu özgün yaklaşım, Themistius, Simplicius, Philoponus, İbn Sina ve Thomas Aquinas gibi farklı dönem ve farklı kültürlere mensup olan, ancak Peripatetik, yani Meşşâî felsefe geleneği içinde yer alan filozoflar tarafından ciddi anlamda takip edilmiş ve bu meseleye ilişkin modern döneme kadar yapılan tartışmalarda belirleyici rol oynamıştır.

Aristoteles'in kendisinden önceki felsefe geleneği içerisinde karşı çıktığı ve özgün bir yaklaşım sergilediği bir başka mesele kökenleri Zenon'un hareketin varlığına karşı yönelttiği itirazları içeren paradokslara veya kanıtlamalara değin uzanan an'ın bir zaman olduğu, dahası zamanın an'ların bir toplamı olduğu düşüncesidir. Fakat Aristoteles zamanın an'lardan oluştuğunu kabul etmediği gibi, an'ı zamanın bir parçası olarak da görmemiştir. Ona göre an, zamanı bir yandan geçmiş ve gelecek zaman olarak bölümleyen, ama diğer yandan bu parçaları birbirine bağlayıp sürekli kılan sınırdır. Bu anlamda gerçeklikte "an" yoktur; o sadece zihin tarafından vehmedilen zamana ilişkin bir "yakıştırma"dır. Diğer yandan an, tıpkı sayının birimi gibi, hareketin sayısı olan zamanın birimidir. Öyle ki zaman kavramına, ancak hareketin önce ve sonra olarak ayrıştığı yerde zihinde

belirlenen an'ların aralıklarının saptanmasıyla erişilmektedir ki, işte Aristoteles açısından zaman gerçekte bu an'ların sayılmasından başka bir şey değildir.

Aristoteles'in zaman anlayışı çerçevesinde üzerinde durduğu bir başka konu ise zaman ve ruh ilişkisidir. Açıkçası Aristoteles'in bu konuda aydınlatıcı ve tatmin edici bir görüş bildirmemiş olsa da, zamanın gerek oluşumu ve sürekliliği hususunda önemli bir rol üstlenen an'ın vehmi bir gerçekliğe sahip olması gerekse özü gereği sayı olmasının sayan bir varlığı da gerekli kılması, ister istemez onu zamanın varoluşunun da ruhun, yani akıl sahibi bir canlının varlığına bağlı olması gerektiği düşüncesine götürmüştür. Buna karşılık zamanın ruhun varlığına bağlı olması, her ne kadar zamanın öznel olabileceği düşüncesini akla getirse de, Aristoteles için burada zamanın ruhu gerektirmesi demek, yalnızca sayılan şey için akıl sahibi bir canlının sayabilme kapasitesine bağlı olması demektir, yoksa onun (nesnel bir) gerçeklikten yoksun olarak sadece zihinde (özneye ait bir kavram olarak) var olduğu demek değildir.

Bunların yanında Aristoteles açısından zaman ile var olan şeyler arasındaki ilişkinin varlık türlerine göre değişiklik arz ettiği görülmüştür. Aristoteles'e göre zaman içinde olmak, bir şeyin gerek varlığının gerekse hareketinin zaman tarafından kuşatılabilir ve ölçülebilir olması demektir ve bu anlamda yalnızca oluş ve yok oluşa tabi olan nesneler zaman içindedir. Dahası zaman bu türden nesneler için bir tür "yok olma" nedenidir. Diğer taraftan Aristoteles göksel cisimler ve Tanrı gibi daima var olanları ise harekete tabi olup olmamaları açısından zamanla ilişkilerini farklı bir biçimde değerlendirmiştir. Her ne kadar daima var olanlar varlıksal durumları bakımından ezeli-ebedi varlıklar olup zaman içinde olmasalar da, bunlardan göksel cisimler gibi harekete tabi olanlar hareketleri açısından zaman içindedir. Buna karşın Tanrı sadece varlıksal durumu açısından değil, aynı zamanda harekete tabi olmaması açısından da tümüyle zamana aşkındır. Bunların dışında karşıtları hep var olan, ama kendileri hiçbir zaman "var olmayan" nesneler de zaman içinde değildir; zira bu tür içine girenlerin varlıktan pay almadıklarından ötürü zamanla hiçbir ilgileri yoktur.

KAYNAKLAR

- Anar, İhsan Oktay. “Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı Başlangıçtan Platon’a Kadar”. Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 1993.
- Annas, Julia. “Aristotle, Number and Time”. *The Philosophical Quarterly* 25/99 (1975): 97-113.
- Aquinas, Thomas. *Commentary on Aristotle’s Physics*, trans. Richard J. Blackwell - Richard J. Spath - W. Edmund Thirlkel. Indiana: Dumb Ox Books, 1995.
- Aristoteles. *Fizik*, çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Aristoteles. *Kategoriler*, çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2016.
- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Aristoteles. *Organon II Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Aristoteles. *Organon V Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952.
- Aristotle. “Categories”, trans. John Lloyd Ackrill. *The Complete Works of Aristotle Volume 1* içinde, ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Aristotle. “De Interpretatione”, trans. John Lloyd Ackrill. *The Complete Works of Aristotle Volume 1* içinde, ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Aristotle. “Metaphysics”, trans. William David Ross. *The Complete Works of Aristotle Volume 2* içinde, ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

- Aristotle. “Nicomachean Ethics”, trans. William David Ross. *The Complete Works of Aristotle Volume 2* içinde, ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Aristotle. “On the Heaven”, trans. J.L. Stocks. *The Complete Works of Aristotle Volume 1* içinde, ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Aristotle. “On the Soul”, trans. John Alexander Smith. *The Complete Works of Aristotle Volume 1* içinde, ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Aristotle. “Physics”, trans. R.P. Hardie - R. K. Gaye. *The Complete Works of Aristotle Volume 1* içinde, ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Aristotle. *Physics Books III and IV Translated with Introduction and Notes*, trans. Edward Hussey. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Aristotle. *The Physics with an English Translation in Two Volumes I*, trans. Philip Henry Wicksteed - Francis Macdonald Cornford. London: William Heinemann, 1929.
- Aristotle. “Topics”, trans. Arthur Wallace Pickard-Cambridge. *The Complete Works of Aristotle Volume 1* içinde, ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi 2 Sofistlerden Platon’a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3 Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Augustinus. *İtirafılar*, çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.
- Bardon, Adrian. *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, çev. Özgür Yalçın. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2005.
- Bonelli, Maddelena. “Parmenides ve Zenon”, çev. Leyla Tonguç Basmacı. *Antik Yunan içinde*, ed. Umberto Eco. 374-381. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Bostock, David. *Space, Time, Matter, and Form Essays on Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Burnet, John. *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2012.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özgül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2016.
- Cicero. *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Cherniss, Harold. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935.
- Claghorn, S. George. *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. *Time and Eternity*. Ascona: Artibus Asiae Publishers, 1947.
- Coope, Ursula. *Time for Aristotle Physics IV. 10-14*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Cornford, Francis Macdonald. *Plato's Cosmology the Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Cornford, Francis Macdonald. *Principium Sapientiae the Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Cornford, Francis Macdonald. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A.M. Celal Şengör - Senem Onan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.
- Copleston, Frederic. *A History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome*. New York: Image Book, 1993.
- Curd, Patricia. “Presocratic Philosophy”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 22 Ocak 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/presocratics/>

- Çağrııcı, Mustafa. “Ebu’l-Berekat el-Bağdadi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 03 Nisan 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-berekat-el-bagdadi>
- Çelgin, Güler. *Eski Yunanca – Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Ceyhan-Çoştı, Feyza. “İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman”. Doktora Tezi, Hitit Üniversitesi, 2015.
- Dağ, Mehmet. “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1975): 97-116. Erişim 03 Nisan 2019. <http://dergiler.ankara.edu.tr>
- Dağ, Mehmet. “Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”. *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 0/2 (1975): 71-89. Erişim 07 Nisan 2019. <http://dergiler.ankara.edu.tr>
- Denkel, Arda. *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Diels, Hermann - Walther Kranz. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlangsbuchhandlung, 1960.
- Diels, Herman. *Fragments Der Vorsokratiker II*. Berlin: Weidmannsche Verlangsbuchhandlung, 1922.
- Dowden, Bradley. “Zeno’s Paradoxes”. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 07 Şubat 2019. <https://www.iep.utm.edu/zeno-par>
- Duralı, Teoman. “Aristoteles’in ‘Kategoriler’inde, ‘Fizik’i ve ‘Metafizik’inde Değişme ve Zaman Sorunları”. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi* 0/26 (1987): 93-124. Erişim 17 Şubat 2019. <http://dergipark.gov.tr/iufad/issue/1305/15391>
- Duralı, Teoman. *Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995.
- Ekren, Uğur. “Aristoteles’te Mekân ve Hareket”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Euripides. *Heracleidae*, trans. David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press. Erişim 20 Ocak 2019. <http://www.perseus.tufts.edu>
- Fazlıoğlu, İhsan. “Aristoteles’in Sayı Tanımı”. *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/2 (2003): 127-138.

- Fink, Gerhard. *Antik Mitolojide Kim Kimdir?*, çev. Das Akademi - Serpil Erfindik Yalçın. İzmir: İlya İzmir Yayınevi, 2010.
- Gagarin, Michael. *Antiphon the Athenian Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Yunan Felsefesi Tarihi I Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy Volume II the Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy Volume V the Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Hafız, Muharrem. *Platon Felsefesinde Khora: Varlık, Oluş ve Mekân Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap Yayınları, 2019.
- Hesiodos. *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüpoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- Homer, *Iliad*, trans. A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1924. Erişim, 20 Ocak 2019. <http://www.perseus.tufts.edu>
- Homeros. *İlyada*, çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- İbn Sina. *Kitabu's-Şifa, Fizik*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sina. *Kitabu's-Şifa, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sina. *Kitâbu's-şifâ: et-Tabî'ıyyât*, nşr. İbrahim Medkour. Kum: Menşûrât Mektebetü âyeti'llâhi'l-uzmâ, h. 1405.
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.

- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2015.
- Kindi. “Beş Terim Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Kindi: Felsefi Risaleler* içinde, ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014. 287-295.
- Kindi. “İlk Felsefe Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Kindi: Felsefi Risaleler* içinde, ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014. 126-178.
- Kindi. “Tarifler Üzerine”, çev. Mahmut Kaya. *Kindi: Felsefi Risaleler* içinde, ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014. 179-190.
- Kirk, Geoffrey Stephen – John Earle Raven. *The Presocratic Philosophers a Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- Kutluer, İlhan. “Zaman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 09 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zaman>
- Laertius, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Laertius, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers Volume I*, trans. Robert Drew Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Leyden, Wolfgang Von. “Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle”. *The Philosophical Quarterly* 14/54 (1964): 35-52.
- Macit, Muhittin. *İbn Sina’da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- McGinnis, John. “Değişme Zamanı: İbn Sina’da Zaman, Hareket ve İmkân”, çev. Zikri Yavuz. *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler-I* içinde, ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya, 259-265. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.
- Migueluez-Cavero, Laura. “Cosmic and Terrestrial Personifications in Nonnus’ Dionysiaca”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53 (2013): 350-378.
- Özcan, Muttalip. *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2016.

- Parmenides. *Doğa Hakkında (Şiir)*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Philoponus. *On Aristotle Physics 4.10-14*, trans. Sarah Broadie. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- Pindaros. *Bütün Zafer Şarkıları*, çev. Erman Gören. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Plato. "Definitions", trans. Douglas S. Hutchinson. *Plato Complete Works* içinde, ed. John Madison Cooper. 1677 - 1686. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. *Parmenides*, trans. Harold North Fowler. London: William Heinemann, 1925.
- Plato. "Timaeus", trans. Donald J. Zeyl. *Plato Complete Works* içinde, ed. John Madison Cooper. 1224 - 1292. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. *Timaeus*, trans. Donal J. Zeyl. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.
- Platon. *Parmenides*, çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018.
- Platon. *Yasalar*, çev. Candan Şentuna – Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Platon. "Protogoras ya da Sofistler Üstüne", çev. Tanju Gökçöl. *Platon Diyaloglar* içinde, ed. Komisyon. 391 - 449. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.
- Platon. "Sofist ya da Varlık: Dil Üstüne", çev. Ömer Naci Soykan. *Platon Diyaloglar* içinde, ed. Komisyon. 543 - 628. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.
- Platon. *Timaios*, çev. Erol Günay – Lütfi Ay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Platon. *Timaios*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Plotinus. *The Six Enneads*, trans. Stephen MacKenna - B.S. Page. Chicago: The University of Chicago, 1952.

- Porter, Stanley E. “What Can We Learn about Greek Grammar from a Mosaic ?”. *The Language of the New Testament Context, History, and Development Early Christianity in Its Hellenistic Context Volume 3* içinde, ed. Stanley E. Porter - Andrew W. Pitts. 29-43. Boston: Brill, 2013.
- Powell, Barry Bruce. *Klasik Mitoloji*, çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2018.
- Rämö, Hans. “An Aristotelian Human Time – Space Manifold from Chronochora to Kairotopos”. *Time & Society* 8/2 (1999): 309-328.
- Rau, Catherine. “Theories of Time in Ancient Philosophy”. *The Philosophical Review* 62/4 (1953): 514-525.
- Ricœur, Paul. *Zaman ve Anlatı 4 Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, çev. Umut Öksüzan - Atakan Altınörs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Rifat, Samih. *Herakleitos - Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Ross, William David. *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.
- Ross, William David. *Aristotle's Physics a Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- Ross, William David. *The Works of Aristotle Select Fragments Volume XII*. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Ross, William David. *Aristotle's Metaphysics a Revised Text with Introduction and Commentary Volume I*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Ross, William David. *Aristotle's Metaphysics a Revised Text with Introduction and Commentary Volume II*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Schibli, Hermann S. *Pherekydes of Syros*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Simplicius. *On Aristotle Categories 9-15*, trans. Richard Gaskin. London: Bloomsbury Academic, 2013.
- Simplicius. *On Aristotle Physics, 4.1-5, 10-14*, trans. James Opie Urmson. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- Simplicius. *Corollaries on Place and Time*, trans. James Opie Urmson. London: Bloomsbury Academic, 2014.

- Sipiora, Phillip. "Introduction the Ancient Concept of Kairos". *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory and Praxis* içinde, ed. Phillip Sipiora - James S. Baumlin. 1-23. New York: State University of New York Press, 2002.
- Smith, John Edwin. "Time and Qualitative Time". *The Review of Metaphysics* 40/1 (1986): 3-16.
- Sophie Annerose Naumann, "Cronus (Kronos)". *Encyclopedia of Time Science, Philosophy, Theology, & Culture 1-3* içinde, ed. H. James Brix. 248-249. Sage Publication, 2009.
- Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth, 1983.
- Spivey, Nigel. *Greek Sculpture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.
- West, Martin Litchfield. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Yıldız, Erdal - Güvenç Şar. *Herakleitos'un Oyunu Herakleitos Fragmanlarına Yorumlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Taylor, Alfred Edward. *A Commentary on Plato's Timeaus*. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- Tezel, Ayşe. "Aristoteles'te Zaman Kavramı". Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017
- The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. Erişim 12 Ocak 2019, <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>
- Themistius. *On Aristotle Physics 4*, trans. Robert B. Todd. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- Tillich, Paul. *The Protestant Era*, trans. James Luther Adams. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.
- Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Yetmen, Aynur. "Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Ömer Faruk KARAKÖSE		
Doğum Yeri ve Yılı	Berlin/ALMANYA 1992		
Medeni Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce - YDS: 78,75		
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lisans	2010	2015	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2016	2017	İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
(Yatay Geçişle)	2017	2019	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum		Başlama - Ayrılma Yılı	
1. Milli Eğitim Bakanlığı		02.03.2016	02.06.2017
2. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi		12.06.2017	Devam etmektedir.
Katıldığı Proje ve Toplantılar	Üsküdar İlçe M.E.M. “<i>Kendini Geliştir Geleceği Değiştir</i>” Projesi, İstanbul, Haziran, 2016. İstanbul M.E.M. “<i>İyilik Okulu</i>” Projesi, İstanbul, Mayıs, 2017. Güneysu Sempozyumu-I Güneysu’da Dini-Sosyal-Kültürel ve Sanatsal Hayat. Rize, Ekim, 2017. V. Felsefe Tarihi Koordinasyon Toplantısı Felsefe Tarihi Sorunlar ve Çözümler, Sivas, 2018. Uluslararası Güneysu Sempozyumu-II Ahlaki Sorunlar Gençlik ve Değerler Eğitimi, Rize, Ekim 2018. Felsefe Seminerleri I Son Dönem Osmanlı Entelektüellerinin Batı Felsefesini Keşfi, Mart, 2019. Felsefe Seminerleri II Dinlerde Kutsal Dağlar ve Çeşitli Dağ Kültürleri, Nisan, 2019.		
Bilimsel Çalışmalar	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Mizanpaj Editörü (Sayı: 12-15)		
Katıldığı Sosyal ve Kültürel Faaliyetler	13. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Bilim Sanat Kültür ve Spor Şöleni 2018, İlahiyat Fakültesi Birim Spor Temsilci. 14. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Bilim Sanat Kültür ve Spor Şöleni 2019, İlahiyat Fakültesi Birim Spor Temsilci.		
İletişim (eposta)	omerfaruk.karakose@erdogan.edu.tr		