

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**İBN SÎNÂ DOĞA FELSEFESİNDE ZAMAN:
MÂHİYETİ VE UNSURLARI**

Ahmet Alperen CAN

2501190213

TEZ DAŞINMANI

Doç. Dr. Cahid ŞENEL

İstanbul - 2021

ÖZ

İBN SÎNÂ DOĞA FELSEFESİNDE ZAMAN: MÂHİYETİ VE UNSURLARI

AHMET ALPEREN CAN

Felsefenin en girift problemlerinden zaman, Aristoteles tarafından bir çeşit sayı olarak değerlendirildi ve bu anlayış, birtakım muammaları beraberinde getirdi. İbn Sînâ'nın zaman problemindeki özgün pozisyonu, bu muammaları çözme yolunda biçimlendi ve filozofu zamanın sayı olmasından ziyâde, mikdâr olarak tanımlanması gerekliliğine götürdü. Her iki filozof da zamanı hem sayı hem de ölçü olarak nitelese de İbn Sînâ'nın selefleri problemi “sayı” kavramı ile kurdu; İbn Sînâ ise mikdâr kavramını ön plana çıkardı ve “sayı” kavramını geri plana itti. Bu tez, İbn Sînâ'nın aded'den mikdâr'a yönelişinin hangi konularda kendini gösterdiğini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte çalışma, zaman probleminin fizik ilminde nasıl incelendiği, hareket ve zaman arasındaki irtibatın mâhiyeti, dehr ve ân gibi konularla detaylandırılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Zaman, hareket, büyüklük, ölçü, sayı, an, süreklilik

ABSTRACT

TIME IN AVICENNA’S NATURE PHILOSOPHY: ESSENCE AND ELEMENTS OF IT’S

AHMET ALPEREN CAN

Time the most intricate issue of the history of philosophy was considered as a number of movement by Aristotle and this understanding brought with it some enigmas. The original position of Avicenna on the problem of time was formed to solve these enigmas and led the philosopher to the need to define time as a magnitude rather than number. Although both philosophers describe time as both number and magnitude, Avicenna’s predecessors set up the problem with the concept of “number”; Avicenna, on the other hand, brought the concept of magnitude to the fore and pushed the concept of “number” into the background. This thesis aims to determine in which subjects Avicenna’s bases time as a magnitude. In addition, the study is detailed with topics such as how the problem of time is examined in physics, the nature of the connection between motion and time, everlasting and instant.

Key concepts: Time, motion, magnitude, measure, number, now, continuity

ÖNSÖZ

İbn Sînâ hakkında çağdaşlaşma hareketlerinin başlangıcından itibaren reaksiyoner bir tavırla malumat derlemesi seviyesinde pek çok metin kaleme alındı. Fakat bugüne değin Türkiye’de İslâm felsefesi çalışmaları bakımından hayli yol kat edildi. İşbu tez de Türkiye’de İslâm felsefesi çalışmalarının gelişme aşamasında bir noktada, doğa felsefesi literatürünün genişletilmesi niyetiyle, “17. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Arayışının Mâhiyeti ve Yanyalı Esad Efendi’nin Katkıları” isimli, **120K007** numaralı TÜBİTAK Projesinin çıktısı olarak hâsıl oldu. Şüphesiz bir yüksek lisans tezinin hazırlayan öğrenciye katkısı, literatüre katkısından büyüktür. Bu anlamda tez, üzerimdeki fonksiyonunu gerçekleştirmiştir. Yine de çalışmamın; İbn Sînâ’da zaman kavramının çalakalem “hareketin sayısı” olarak yorumlanamayacağı konusunda ve İngilizce-Arapça literatürde problemlerin nasıl algılandığını aktarması bakımından mütevazı bir katkı sağlayabilmiş olmasını umuyorum.

Çalışmanın ortaya çıkmasında şüphesiz pek çok kimsenin emeği vardır. Öncelikle, lisans yıllarımın başından itibaren entelektüel ve şahsî hayatıma dokunan, ufkumu genişletip hem fizik problemlerini çalışıp hem de Arapça eğitimi alma konusunda beni cesaretlendiren, tez süreci boyunca desteklerinden ve yönlendirmelerinden istifâde ettiğim Sayın Hocam Doç. Dr. Cahid Şenel’e sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Savunma jürime iştirâk eden ve kıymetli eleştirileri ile hem bu tezin hem de akademik dikkatimin gelişmesine katkı sağlayan sayın hocalarım Prof. Dr. Abdurrahman Aliy’e ve Prof. Dr. Ömer Türker’e, Edebiyat Fakültesi’nde 220 numaralı odada fizik okumalarına birlikte başlayıp sürdürdüğümüz çalışma arkadaşlarıma ve Â. Irâkî’yi kullanabilmemi sağlayan Abdessamed Taibi’ye teşekkür ederim. Ulaşamadığım bazı metinleri gönderme nezaketinde bulunan A. Lammer’i, P. Adamson’u ve M. S. Zarepour’u; bu süreçte yer yer tez-dışı iş yükümü üstlenen Yasin Usta’yı ayrıca zikretmeliyim. Nihai olarak yıllardır yanımda olup bana güç veren sevgili Seda’ya ve âileme minnettarım.

İstanbul, 2021

Ahmet Alperen Can

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
TABLolar LİSTESİ	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM: İBN SÎNÂ'NIN TABİAT FELSEFESİNDE ZAMAN PROBLEMİ

1.1. Aristoteles'te Fizik, Doğa ve Hareket	9
1.1.1. İlimler Tasnifi Bağlamında Fizik	9
1.1.2. Aristoteles'te Doğa Kavramı	12
1.1.3. Aristoteles'te Hareket ve Zaman	13
1.2. İbn Sînâ'da Fizik, Doğa ve Hareket	20
1.2.1. İlimler Tasnifi Bağlamında Fizik	20
1.2.2. İbn Sînâ'da Doğa Kavramı	22
1.2.3. İbn Sînâ'da Hareket ve Zaman	23
1.3. Zaman Problematığının Teşekkülü	30
1.3.1. Meşşai Zaman Algısında Presokratiklerin Etkisi	30
1.3.2. Zamana Dair Problemlerin Doğuşu	31

İKİNCİ BÖLÜM: İBN SÎNÂ'DA ZAMANIN MÂHİYETİ

2.1. Zamanın Tanımı: Tarihsel Bir Okuma	38
2.1.1. Khronos ve Aiôn: Helen Dünyasında Zaman Kavramı	38
2.1.1.1. Platon'un Timaos'unda Zaman	39
2.1.1.2. Aristoteles'in Fizik'inde Zaman	41
2.1.1.3. Helenistik Dönem: Zaman ve Dehr	47
2.1.2. İbn Sînâ'nın Devraldığı Miras	49

2.2. İbn Sînâ'da Zaman Tanımı ve Unsurları51

- 2.2.1. Zamanın Varlığı ve Tanımı 52
- 2.2.2. Zamanla İlişkili Kavramlar..... 61
 - 2.2.2.1. Nicelik..... 61
 - 2.2.2.2. Sayı 63
 - 2.2.2.3. Önce ve Sonra..... 65

2.3. Zamana İlişkin Görüşlerin Eleştirisi67

- 2.3.1. Zamanın Varlığını İnkâr Edenler..... 68
- 2.3.2. Zamanın Varlığını Kabul Edenler 71

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İBN SÎNÂ'DA ZAMANIN UNSURLARI

3.1. İbn Sînâ'da Ân, Ruh ve Zaman İlişkisi79

- 3.1.1. Zamanın Ucu: Ân 79
- 3.1.2. Zamanın İdrâki: Nefs..... 87

3.2. İbn Sînâ'da Zamanın Nitelikleri90

- 3.2.1. Zaman Ânda Değildir 90
- 3.2.2. Zamanın Kaynağı: Dairesel Hareket 91
- 3.2.3. Zamanın Sürekliliği 93
- 3.2.4. Zamanda Olma Tarzları..... 98

3.3. İbn Sînâ Sonrası Zaman ve Âlemin Kıdemi Problemi....101

- 3.3.1. İbn Sînâ Sonrası İslâm Medeniyetinde Zaman..... 101
- 3.3.2. Âlemin Kıdemi Problemi ve Zaman..... 104

SONUÇ..... 110

KAYNAKÇA 114

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Yeni Platoncu dehr-zaman anlayışının hiyerarşik tablosu (s. 48)

Tablo 2: Lammer'in İbn Sînâ'nın varsayımlarına ilişkin şeması (s. 53)

Tablo 3: Zamanın varlığını bölünmesine göre reddedenlerin görüşleri (s. 68)



KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.:	Adı geçen eser
A.g.m.:	Adı geçen metin
Bkz.:	Bakınız
c.:	Cilt
Çev.:	Çeviren
DİA:	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.:	Editör
hz.:	Hazırlayan
M. Ü.	Marmara Üniversitesi
s.:	Sayfa
SBE:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.:	Sayfa sayısı
TYEKB:	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Vdğr.:	Ve diğerleri

GİRİŞ

ARAŞTIRMA KONUSUNUN ÖNEMİ

Felsefe tarihinde, fizik ve metafizik arasında birbirine teması olan nadir kavramlardan biri de “zaman”dır. Meşakkatli olduğu izahtan vareste olan böyle bir probleme, İbn Sînâ’nın nasıl yaklaştığını araştırma konusu hâline getirmenin önemi ise iki farklı şekilde ifade edilebilir.

İlkin, felsefe-bilim tarihinin bu çetrefilli meselesinin önemi, fizikte paradigma değişimlerinin yaşandığı son yüzyıllardaki iki dönemde de (Newton ve Einstein) ana konulardan birini teşkil ediyor olmasından ileri gelir. Öncelikle Aristoteles ve çok daha sonrasında Newton ve Einstein tarafından temellendirilen teoriler, uzun yıllar boyunca zamanın mâhiyetinin anlaşılması bakımından diğer teorilere baskın gelmiştir. Fakat bu problemin çözüme kavuşturulmuş olduğunu söyleyebilmek zordur; hâli hazırda zamanın ilerlemesinin ne anlama geldiğine ilişkin iknâ olabileceğimiz bir açıklama modelinin bulunup bulunmadığı tartışmalıdır. Fakat buna rağmen, bugün fiziğin ortaya koyduğu verilerin, hangi aşamalardan geçerek şekillendiğini anlamak için, tarihî bakımdan “zaman” kavramının tasarım sürecini de ortaya koymak gerekir. Bu anlamda “Newton’u tanımayan Einstein’dan bir şey anlamaz” diyen Elmalılı, zaman probleminin tarihine ilişkin çalışmanın önemini bize gösterir.¹ Zira aynı şekilde, Aristoteles ve Aristotelesçi miras hakkında yeterli tetkik yapılmadıkça Newton’un panoramik konumlandırmasını yapmak da mümkün gözükmez. Bu anlamda zaman probleminin Aristoteles’ten sonra ve Newton’dan önce düşünürler tarafından nasıl kavrandığını görmek, problemin manzarasını netleştirecektir. Zaman probleminin İbn Sînâ’da nasıl karşılık bulduğu ise konuyu önemli kılan bir diğer kısımdır. İslâm felsefesi araştırmalarında, filozofların görüşlerinin kaynağına ilişkin yargılar, literatürde geniş yer tutar. İslâm filozoflarının Grekçe yazan filozoflar ve şârihlerle irtibatının mâhiyeti, sınıflandırmalar yoluyla ortaya koyulurken, onların görüşleri “Meşşâî”, “İşrâkî” veya “Dehrî” olup olmadıklarına dair yargılar eşliğinde

¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Dibâce”, P. Janet, G. Séailles, **Metâlib ve Mezâhib**, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, haz. A. Cüneyd Köksal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2019, s. 31-32.

soruşturulmuştur. Fakat bu soruşturma, pedagojik olmak bakımından bir önemi haiz ise de problematik zaviyeden tafsilatlı yaklaşımlarda her zaman doğru bilgiye ulaştıramaz. Bu açıdan İbn Sînâ'nın hangi konularda gerek Yunan dünyasındaki gerekse İslâm dünyasındaki seleflerinden ayrıldığı ve de ne ölçüde onları takip ettiği sorunu, ancak problem temelli değerlendirmelerle çözümlenebilir. Sözgelimi İslâm filozoflarının Yeni Eflâtuncu metafizik görüşleri, senkretik bir tarzda alımlaması, bu “gri” tabloyu anlamlandırabilmek için önemli gözükmektedir.² Meseleye bu zaviyeden baktığımızda, genel bir hüküm vermenin, felsefe tarihinin idrâk edilmesi noktasında sıhhat zedeleyici olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla “gri” tabloların netleşmesi, ancak problematik bazlı çalışmalarla mümkündür.

Büyük ölçüde “Aristotelesçi” olarak anılan İbn Sînâ'nın, doğa felsefesine ilişkin açıklamalarında, selefi olan filozofları nasıl kullandığı felsefe bölümlerinde akademik olarak çalışılmayı bekleyen bir problemidir. Mesele, İbn Sînâ'nın Aristoteles'i tekrar ettiğini söylemek ile çözülebilecek basitlikten uzaktır. Zira İbn Sînâ *eş-Şifâ* külliyyatının başında, doğa felsefesi alanında Aristoteles'in tasnifi ve görüşleriyle paralel düşüncelere sahip olmadığını peşinen bildirir.³ Bu aşamada araştırmacılara düşen, İbn Sînâ'nın bahsettiği farklılıkları mukâyeselerle zenginleştirilmiş çalışmalar vasıtası ile netleştirmektir.

Bu vâdide dikkat edilmesi gereken ikinci sorun, İslâm dünyasındaki entelektüellerin aynı problem etrafında kalem oynattıkları metinlerde, birbirine karşı nasıl konumlandırılacağıdır. Bizim araştırma konumuzu teşkil eden zaman probleminde, sözgelimi İbn Sînâ ve İbn Rüşd, Aristoteles'in *Fizik*'inin etkisi altındadır; fakat bu etkilenmenin ölçüsü de henüz araştırmalarla belirlenmiş değildir. Bu anlamda Rashed'in klasik İslâm fizik teorilerini sıralarken İbn Sînâ'nın “Yeni Aristotelesçiliği” ve İbn Rüşd'ün “Orta Yolcu Aristotelesçiliği” arasındaki ayrımı da Türkçe akademik metinlerde detaylandırılmalıdır.⁴ Diğer yandan kelâmcıların İbn Sînâ'nın zaman görüşünü nasıl değerlendirdiği de bir başka mesele olarak karşımızda duruyor. İslâm dünyasındaki fizik-metafizik çalışmalarının tümüne baktığımızda, İbn

² Bkz: Cahid Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.

³ İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014, s. 13.

⁴ Marwan Rashed, “Tabiat Felsefesi”, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, **İslâm Felsefesine Giriş**, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayıncılık, 2014, s. 317.

Sînâ'nın zaman problemine yaklaşım biçimi de pek çok farklı şekilde ele alınabilir. Dolayısıyla İbn Sînâ'da zaman problemine odaklanmanın, genel anlamıyla hem zaman çalışmalarını hem de Türkçede İslâm felsefesi araştırmalarını detaylandırmak açısından fayda getireceğini umuyoruz.

LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Bu noktada çalışma konumuza ilişkin literatürden bahsedebiliriz. Türkçe literatürde İbn Sînâ'nın zaman anlayışına hasredilmiş akademik çalışmalar oldukça sınırlıdır. Tespit edebildiğimize göre, İbn Sînâ'nın zamana ilişkin görüşlerine dair iki yüksek lisans tezi, bir yüksek lisans tez bölümü ve bir kitap bölümü bulunmaktadır.⁵

İlk yüksek lisans çalışması, Osman Altınışik tarafından kaleme alınmıştır.⁶ Bu tezin giriş kısmında tarihî veriler ortaya koyulmaya çalışılmış, ana bölümde evvela İbn Sînâ'nın zaman probleminde yer verdiği kavramlar tanıtılmış ve ardından zaman problemine ilişkin görüşler aktarılmıştır.

İkinci yüksek lisans çalışması, ilkinden dokuz yıl sonra İrfan Bakır tarafından hazırlanmıştır.⁷ Bu çalışmada da öncelikle tarihî veriler kaydedilmiştir. Bu sebeple birinci bölüm Grekçe yazan filozoflara, ikinci bölüm Kindî ve Fârâbî'ye, üçüncü bölüm ise İbn Sînâ'nın zaman görüşüne ayrılmıştır.

Her iki çalışmada da İbn Sînâ yorumları konusunda İngilizce ve Arapça literatürün yeterince kullanılmadığı göze çarpan ilk hususlardan biridir. Diğer yandan hem İbn Sînâ'nın kullandığı ve malumat sahibi olabileceği Grek şârihlerden hem de İslâm dünyasında İbn Sînâ'nın zaman görüşüne yöneltilen eleştirilerden bahsedilmediği görülür. Bunların yanısıra, İbn Sînâ'nın kritik işlev görebilecek farklı kavram tercihlerine dikkat çekilmemiş, filozofun özgün pozisyonunu gösteren nüvelere temas edilmemiştir. Bu yüzden iki yüksek lisans tezi yapılmış bir konuda, üçüncü bir yüksek lisans tezine ihtiyaç olduğunu söylememizde beis yoktur.

⁵ Zaman teorisine hasredilmiş olup içinde İbn Sînâ'yı da yer yer zikreden bir genel çalışma da vardır: Afra Konyalı, **İslam Felsefesinde Zaman Teorileri**, Ankara, Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

⁶ Osman Altınışik, **İbn Sînâ Felsefesinde Zaman Meselesi**, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

⁷ İrfan Bakır, **İbn Sînâ Felsefesinde Zaman Kavramı**, Yalova, Yalova Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Ayşe Betül Sönmez tarafından hazırlanan, İbn Sînâ'nın hareket teorisine hasredilmiş yüksek lisans tezinde, odak nokta hareket problemi olmasından dolayı, Aristoteles ve İbn Sînâ tarafından ortaya konulan zaman görüşlerine kısıtlı yer ayrılırken, çalışmanın zaman problemine ayrılmış bölümünde ise Aristoteles ve İbn Sînâ'nın görüşleri birlikte verilmiştir.⁸

Türkçe literatürde İbn Sînâ'nın zaman problemine ayrılmış bir kitap bölümü ise filozofun *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*'ini Türkçeye aktaran Muhittin Macit'e aittir. İbn Sînâ'nın doğa felsefesine ilişkin telifinde müellif, İbn Sînâ'nın meseleleri aktarma biçiminden farklı olarak, öncelikle filozofun görüşlerini nakleder ve ardından onun eleştirilerine dönük yorumları aktarır.⁹ İbn Sînâ'nın *Fizik* eseri üzerine genel bir çalışma olması hasebiyle zaman bahsinde ayrıntılara yer verilmediği görülmektedir.

İngilizce literatürde ise tespit edebildiğimize göre İbn Sînâ'nın zaman teorisine odaklanan ilk doktora çalışması Yegane Shayegan tarafından 1986 yılında kaleme alınmıştır.¹⁰ Üç bölümden oluşan çalışmada giriş ve birinci bölümünün ardından İbn Sînâ'nın *Fizik* eserinde zaman problemini tartıştığı fasıllar (2.10-2.13) İngilizceye tercüme edilmiştir. Üçüncü bölümde ise tercüme edilen bölümler yorumlanmıştır. Çalışma, yapıldığı tarihin zaruretlerinden dolayı birtakım kurgu zorlukları barındırsa da ilk tercüme olması bakımından değerlendirildiğinde, kavram tercihleri büyük ölçüde başarılı gözükür. Tez, İbn Sînâ'nın zaman bahsinde hem bir Aristoteles şârihi hem de bir filozof olarak iki şekilde görüş serdettiği iddiası üzerine kurulmuştur. Buna göre o hem bir Aristotelesçi hem de özgün bir filozoftur.

İbn Sînâ'nın zaman teorisine odaklanmış ikinci doktora tezi, 1999 yılında Jon McGinnis tarafından hazırlanmıştır.¹¹ Mukâyeseli bir çalışma olan bu tezde girişten sonra Aristoteles'in epistemoloji ve mantığa ilişkin görüşleri değerlendirilir. Aristoteles'in burhan teorisi etrafındaki görüşler aktarıldıktan sonra onun hareket ve zaman teorisi yorumlanır. İbn Sînâ'ya geçmeden önce şârihler döneminde ve İslâm filozofları tarafından üretilen metinlere işaret edilir ve nihai olarak İbn Sînâ'nın zaman

⁸ Ayşe Betül Sönmez, **İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2009, s. 60-68.

⁹ Muhittin Macit, **İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013, s. 291-314.

¹⁰ Yegane Shayegan, **Avicenna on Time**, Cambridge, Harvard University, Doktora Tezi, 1986.

¹¹ Jon McGinnis, **Time and Time Again: A Study of Aristotle and Ibn Sînâ's Temporal Theories**, Philadelphia, Pensilvanya University, Doktora Tezi, 1999.

ve “an” kavramına ilişkin görüşleri ele alınır. Çalışmanın neticesinde McGinnis, Aristoteles ve İbn Sînâ’nın özellikle de zaman konusunda müşterek anlayışları paylaştığını bildirmektedir.

Andreas Lammer tarafından hazırlanan, İbn Sînâ’nın *Fizik* eserine ilişkin kapsamlı doktora tezinde, zaman problemine bir bölüm ayrılmıştır.¹² Bu bölümde Lammer, İbn Sînâ’da zaman problemini Aristoteles ve onun şârihlerine atıflarla zenginleştirerek değerlendirmiştir. Burada zaman problemi etrafında şekillenen meseleler büyük ölçüde dikkate alınarak İbn Sînâ’nın, Aristoteles’in eski zaman tanımına yeni bir yaklaşımla, Platoncu unsurları da eklediği iddiasına ulaşılmıştır. Lammer’e göre İbn Sînâ, iki farklı yapıyı tam bir uyum içinde yeni bir teori hâline getirebilmiştir.

Âtîf Irâkî tarafından, İbn Sînâ’nın tabiat felsefesine dair yapılan ilk tez çalışmalarından olan *İbn Sînâ’nın Doğa Felsefesi* başlıklı çalışmada da zaman kavramına bir bölüm ayrılmıştır.¹³ Irâkî’ye göre zaman problemi hareket ve nefis sorunları etrafında kurulmuştur. İbn Sînâ, dehr kavramında ve zaman-nefis ilişkisinde Platon’dan etkilenmiş olmakla beraber, onun zaman görüşü genel anlamıyla Aristotelesçidir. Platon ve Plotinos’un etkisi, Aristoteles’in yüzeysel anlatarak geçtiği bölümlerde, İbn Sînâ’nın o problemler etrafında yoğunlaşmasına neden olmuş ve dolayısıyla birtakım farklılaşmalara da yol açmıştır.

Arapça literatürde yer alan bir diğer çalışma ise *İbn Sînâ’nın Zaman Tasavvuru ve Yunan Kökenleri* başlıklı, Alaâddin Muhammed imzalı eserdir.¹⁴ Çalışma beş bölümden oluşmuştur. İlk bölümde İslâm’da zaman tasavvurunun oluşmasından önceki arayışlar aktarılır. Bu bağlamda ilk olarak Platon öncesi Mısır, Bâbil, Hint ve Çin kaynaklarında zaman hakkındaki kanaatler ortaya konur. Ardından Platon’un ve Aristoteles’in görüşleri fizik ve metafizik bağlamında ele alınır. Plotinos’un zaman ve süreç arasındaki fark bakımından Aristoteles ile ihtilaflarına değinilir. İkinci bölümde ise *Kur’ân-ı Kerîm*’de zamana delâlet eden bahisleri ve zamanın manasına dair birtakım açıklamaları serdedir. Çalışmanın üçüncü bölümünde İbn Sînâ öncesi İslâm

¹² Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, Münih, Ludwig-Maximilians-Universität München, Doktora Tezi, 2016.

¹³ Âtîf Irâkî, *el-Felsefetü’t-tabîiyye ‘inde İbn Sînâ*, Kâhire, 1969, s. 232-259.

¹⁴ Alaâddin Muhammed, *Tasavvuru İbn Sînâ li’z-zaman ve usûlihi’l-Yunâniyye*, İskenderiye, Dâr’ül-Vefâ li’dünyâ el-tibâ ve’l-neşr, 2003.

felsefesinde; Kindî'yi yaratma ve zaman arasındaki problem bağlamında inceler, Ebû Bekir er-Râzî'den dehr-zaman arasındaki ilişki cihetinden bahseder ve bu bölümün nihayetinde Fârâbî'yi ele alır. Dördüncü bölümde ise İbn Sînâ'nın zaman ile ilgili kanaatlerine intikâl edilir. Bu aşamada zamanın varlığının ispatlanması, ilinek oluşu, zamanın madde, suret, adem, oluş ve bozuluş, sonlu ve sonsuz ile ilişkisi, zaman ve ân arasındaki bağıntı tartışılır ve birtakım benzer problemlere temas edilir. Müellif beşinci bölümde ise İbn Sînâ'nın metafizik ve tasavvufi yönüne odaklanır. Çalışmaya göre İbn Sînâ özgünlüğünü, tartışmalara *imkân* kavramı üzerinden yaklaşmasıyla kazanmıştır. Diğer yandan çalışmada daha önceki eserlerde görülmemiş şekilde İbn Sînâ'nın kanaatlerini Kur'ân-ı Kerîm ile birlikte değerlendirme girişimi göze çarpmaktadır.

YÖNTEM ve KAYNAKLAR

İlgili literatüre dair özetimizin ardından araştırmamıza ilişkin yöntem ve kaynaklardan bahsedebiliriz. İbn Sînâ'nın felsefe tarihi içerisindeki tarihî önemi ve kronolojik konumu, filozofa dair araştırma yapmanın ilk çetrefilli kısmıdır. Zira onun konumu hem Grekçe yazan filozofların ve şârihlerin hem de İslâm medeniyeti içerisinde teşekkül eden nazarî birikimin ardından bir kemâl noktası olarak görülebilir. Felsefe tarihi yazımı itibariyle, İbn Sînâ anlatımına bazen pre-Sokratik dönemden bazen Platon'dan ve çoğunlukla Aristoteles'ten başlamak, Wisnovsky'nin de Mehdi'den naklen bahsettiği “kaynak avcılığı”ndan veya özelde İbn Sînâ'da bir özgünlük görmemekten kaynaklı değildir. Bu ne bir indirgemeci tavır ne de “öncü bulma” eğilimidir, İbn Sînâ'yı “bağlam”ında değerlendirebilmenin metodolojik mecburiyetidir.¹⁵

Çalışmamıza yön veren iki temel kabulden söz edilebilir. Bunların ilki, zaman probleminin teşekkül ve tekâmül sürecinde, zamanın “sayı” ve “miktar” olarak tanımlanmasının birbirinden farklı olması hasebiyle bu iki kanaatin birbirine eş değerlendirilemeyeceğidir. İkinci kabul ise, problemin İbn Sînâ'ya kadarki sürecinde, Platoncu unsurların etkisi ile dehr (*aion*) kavramının kritik konumda kullanılmış

¹⁵ Robert Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 35-36.

olmasıdır. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın sayıdan miktara yöneldiği ve Yeni Eflâtunculara nispetle daha empirik bir zaman tasavvurunu benimseyerek dehr kavramını kritik konumdan geri plana ittiğini göstermeyi denedik.

Bu kabuller üzerine çalışmamızı filozofun kavram dünyasını dikkate alarak sürdürdük. Şâyet bir kavramda değişiklik söz konusu olduğunda, bunu içeriğin takip edip etmediğine odaklandık; örneğin, zikrettiğimiz üzere *aded*'den *mikdâr*'a dönüş, içerikçe takip edilebilecek türden nüveler içermektedir. Diğer yandan filozofun selefleri ile birlikte kullandığı kavramları, ne ölçüde onlarla aynı mâhiyet ve bağlamda kullandığını belirlemeye çalıştık. Sözgelimi, filozof zikrettiğimiz gibi dehr kavramını kullanmış olsa da Platoncu tesirin gözlendiği diğer felsefî metinlere nispetle bağlam itibarıyla farklılaştırmıştır. Bu anlamda çalışma, bir çeşit kavram tarihi çalışması olarak İbn Sînâ'nın özgün pozisyonunu tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Tezimizin birinci bölümünde doğa, hareket ve zaman arasındaki irtibata yoğunlaşarak zaman probleminin doğa felsefesi içerisindeki yerini ve hareket ile zaman bağıntısını, İbn Sînâ'nın selefleriyle olan ilişkisini dikkate alarak gösterdik. Yine birinci bölümde, zaman problematiğinin Grek kaynaklarında nasıl temellendirildiğine odaklandık.

Tezimizin ikinci bölümünde, tarihî bir okuma ışığında İbn Sînâ'nın selefleriyle hangi konularda kesiştiği ve onları nasıl kullandığını göstermek bakımından ilk olarak Platon'dan Kindî'ye kadar serdedilen kanaatleri belirttik. Daha sonra İbn Sînâ'nın *mesafe*, *hareket*, *önce* ve *sonra* kavramlarıyla birlikte düşündüğü zamanın mâhiyetine ve tanımına ilişkin iddialarını ve çalışma biçimini değerlendirdik. İkinci bölümün son kısmını ise İbn Sînâ'da yer alan *öncekilerin* görüşlerini nasıl algıladığı ve eleştirdiği bahsine ayırdık.

Tezimizin üçüncü ve son bölümünde ise ilk olarak İbn Sînâ'nın *ân*, *nefs* ve *zaman* arasındaki irtibatı nasıl kurduğuna, ardından zaman problematiğinin içerisinde temel savların kurulumuna yardımcı olan döngüsel hareket, süreklilik/bitişiklik, dehr-sermed gibi kavramlara odaklandık. Üçüncü bölümün nihâyetinde ise İbn Sînâ'dan sonra İslâm dünyasında zamana ilişkin kanaatlerin tasavvuf, kelâm ve felsefe mecralarında nasıl eleştirildiği ve hangi yeni görüşlerin kaleme alındığını, âlemin ezeliliği meselesinde İbn Sînâ'nın nasıl eleştirildiğini göstermeye çalıştık.

Problemi tartışmak için kullandığımız temel kaynak, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyyatının *es-Semâ'ut-tabîi* eseridir. Çalışmamız boyunca eserin -ikisi yalnızca zamanla ilgili fasıllara hasredilmiş olmak üzere- dört farklı tercümesini mukâyese ederek, gerektiği noktalarda orijinal kavramlara başvurmak suretiyle bir ortak anlam çıkarmaya gayret gösterdik.¹⁶ Bu tercüme çalışmalarının hepsinde farklı paragraflandırmalar-numaralandırmalar mevcuttur. Temel olarak kullandığımız, referans vereceğimiz metin ise orijinal metnin tahkiki ile karşılıklı neşredilmiş olan Macit-Özpilavcı tercümesidir. Diğer tercümeleri de hususen kullanıldıkları kısımların dipnotlarında belirteceğiz.

İbn Sînâ'nın problem ile ilişkili kanaatlerinin tutarlılığını ve detaylandırmalarını izleyebilmek için de hem *eş-Şifâ* külliyyatı içerisinde doğa felsefesinin alt konularıyla ilişkili (*Oluş ve Bozuluş*, *Semâ ve Âlem*) ve genel felsefesini ortaya koyan eserlerine (*Metafizik*, *İkinci Analitikler*, *Kategoriler*)¹⁷ hem de *en-Necât*, *et-Tâlikât*, *İşârât*, *Danişnâme-i Alâi*, *Kitâbu'l-Hudûd* gibi eserlerine başvurduk.¹⁸

¹⁶ Eserin tercümesi için: İbn Sînâ, **Fizik**, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014. İbn Sînâ, **Fizik II**, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014. Avicenna, **The Physics of the Healing**, çev. Jon McGinnis, Utah, Brigham Young University Press, 2009. Yalnızca zamanla ilgili fasılların tercümesi için: İbn Sînâ, “et-Tabî’iyyât”, Mehmet Dağ, **Zaman Öğretisi**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019, s. 191-240. Yegane Shayegan, **Avicenna On Time**, s. 42-85.

¹⁷ İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008. İbn Sînâ, **Semâ ve Âlem**, çev. Harun Kuşlu-Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2010. İbn Sînâ, **Metafizik**, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013. İbn Sînâ, **İkinci Analitikler**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014. İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014. İbn Sînâ, **Kategoriler**, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2010.

¹⁸ İbn Sînâ, **Tanımlar Kitabı**, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan, Ankara, Elis Yayınları, 2019. İbn Sînâ, **et-Tâlikât**, çev. İsmail Hanoğlu, Ankara, Elis Yayınları, 2019. İbn Sînâ, **İşâretler ve Tembihler**, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013. İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Dergah Yayınları, 2018. İbn Sînâ, **Danişnâme-i Alâi**, çev. Murat Demirkol, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'NIN TABİAT FELSEFESİNDE ZAMAN PROBLEMİ

Çalışmamızın ilk bölümünde üç probleme açıklık getirilecektir: i) Aristoteles'te doğa felsefesinin temel kavramlarının neler olduğu ve bu kavramların İbn Sînâ tarafından nasıl algılandığı, ii) Zamanın fizik ilmi içerisinde nasıl konumlandırıldığı ve hareket kavramı ile ilişkisi iii) Zaman problemiğinin nasıl temellendirildiği. Bu gaye ile İbn Sînâ felsefesinin izlerini, öncelikle Aristoteles'te inceleyip ardından filozofu ele alacağız. Nihai olarak İbn Sînâ'nın zaman anlayışının Presokratik dönemde hangi damara dahil edilebileceğini gösterebilmek için problemin tarihini vermeye çalışacağız.

1.1. ARİSTOTELES'TE FİZİK, DOĞA VE HAREKET

1.1.1. İlimler Tasnifi Bağlamında Fizik

Felsefe etkinliğinin nasıl başladığına ilişkin muammalara yanıt arayışına giren entelektüeller büyük ölçüde hılozoist bir yapıya sahip ilke soruşturmasını, felsefi hareketliliğin miladı olarak kabul etme eğilimindedir. Bu anlamda, oluşun kökeni soruşturması, fiziğin kapsamına giren bir konu olarak Sofistler ve Sokrates devrine gelinceye değin tartışılmıştır.¹ Grek felsefesinin ilk dönemlerine hâkim vasfını kazandıran şeyin felsefe ve bilimin iç içe geçmesi olduğunu düşünen Zeller'e göre, üç Miletli filozofun ortaya attığı cevher meselesinde, tek tip temel cevher varsayımından değişim problemi ortaya çıkmıştır. Değişim problemi de varlık ve yokluk, oluş ve bozuluş, hareket ve sükûn meselelerine kaynaklık etmiştir.² Felsefenin teşekkül sürecinde başrolde olan bu problem, Sofistlerin ve Sokrates'in felsefe yapma tarzlarıyla birlikte gözden düşmüş, Platon ile birlikte kozmogoni³ bağlamında yeniden gündeme gelmiştir. Fakat Grekçe yazılmış eserler içerisinde Aristoteles'in metinleri, fizik bağlamında bir kemâle erişin de göstergesi olmuştur. Tarihî süreçte dört başı

¹ F.M. Cornford, **Sokrates: Öncesi ve Sonrası**, çev. A. M. Celal Şengör, Senem Onan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019, s. 4; benzer bir yorumu Guthrie de yapmaktadır: W.K.C. Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi 1**, çev: Ergün Akça, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011, s. 25.

² Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2017, s. 53.

³ Platon'un fizik görüşlerini **Timaios** bağlamında ele alarak kozmogoni olarak değerlendiren yorum Taylor'a aittir: A. E. Taylor, **Plato**, Londra, Archibald Constable, 1908, s. 137.

mamur bir yapı hâline gelen doğa araştırması, bu formuyla İslâm dünyasında da karşılık bulmuştur. Dolayısıyla evvela Aristoteles'in fizik ilmi ile neye işaret ettiğine ve bu ilmin İslâm filozofları tarafından nasıl kavrandığına dikkat kesilmemiz gerekir.

Aristoteles ilimleri teorik, pratik ve poetik (ya da prodüktif) olarak değerlendirirken fiziğin, metafizik ve matematik ile birlikte teorik ilimler içerisine girdiğini düşünür. Bu anlamda fizik, maddeden bağımsız olmayan ve hareketli olan varlıkları inceler.⁴ Bu genel görünümün ardından, *Fizik* eserine bakıldığında, burada Aristoteles'in ana hatları itibarıyla iki meseleye dikkat kesildiği görülür. İlk mesele, *nedenlerin* soruşturulmasıdır. Aristoteles, metnini bu doğrultuda kurmuştur. Doğaya uygun açıklama yapmak; *maddî*, *formel*, *fâil* ve *gâye* nedenlerin soruşturulması ile mümkün olur.⁵ İkinci mesele ise bu nedenler ışığında hareketli olması bakımından *cismin*, zaman ve mekân gibi ilişenleriyle birlikte soruşturulmasıdır. Bu iki problem, doğa araştırmasının temel soruşturma alanı olarak doğa felsefesi külliyyatının ilk kitabı olan *Fizik*'te tartışılır. Pekâla Aristoteles'in doğa araştırması bununla sınırlı kalmamıştır; oluşun, bozuluşun, göksel cisimlerin ve nefsin mâhiyeti soruşturmaları, temel problemlerle irtibatının zayıflığı değişse de bu sahanın problemleridir.

Aristoteles tarafından derli-toplu hâle getirilen doğa felsefesi İslâm dünyasında filozoflar tarafından benimsenmeden önce, felsefî metinlerin tercümelerinin etkisiyle *mütekellimûn* arasında doğa soruşturmalarına yönelimlerin olduğu bilinir. Kelâmcılar arasında cereyan etmiş bu felsefe geleneğinin tekâmülünden önce, doğayla ilgili problemlerin İslâm dünyasında tartışılmaya başlandığı söylenebilir.⁶ *el-Fihrist*'te mütekellim içerisinde, felsefe geleneğinin teşekkülünden önce de tabiata ilişkin soruşturmalar yürütüldüğünü kanıtlayan metinler zikredilir.⁷ Bu anlamda, İslâm nazariyatı sahasına, doğa araştırmalarının hikmet ehli tarafından dahil edildiği söylenemez. Fakat bu süreçte felsefe geleneğinin teşekkülüyle birlikte Aristoteles'in doğa felsefesinin, İslâm filozofları tarafından tartışıldığı görülür. Bu doğrultuda

⁴ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2014, 1026^a5-15. Ross da ilgili pasajdan hareketle fizik algısını ortaya koymaktadır: David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2011, s. 109.

⁵ Bkz. Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019, 198^a15-35.

⁶ Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Felsefesi**, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2017, s. 36-56.; Ayrıca bkz. H. Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yayıncılık, 2016, s. 357. Alnoor Dhanani, **Kelâmın Fizik Kuramı**, çev. M. Bulğen, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 9-15.

⁷ Bkz: Muhammed B. İshak en-Nedîm, **el-Fihrist**, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 524-616.

filozoflar tarafından fizik ilminin nasıl kavrandığını görmek için, metafizik bilginin nasıl temin edileceğine ilişkin akıl-vahiy tartışmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan ilimler tasnifi geleneğine⁸ bakabiliriz.

Bu bağlamda, Kindî tarafından yapılan tasnifin günümüze ulaşmamasından dolayı filozofun görüşlerini bulacağımız yeterli malzeme bulunmamaktadır. Kindî'nin, Aristoteles'in kitap sayıları üzerine yaptığı çalışması bir ilimler tasnifi olarak okunup okunmayacağına ilişkin birtakım girişimler olmuşsa da bizim zaviyemizden ilgili esere bakıldığında, kullanılacak bir veri mevcut değildir. Zira burada sadece tabîî varlıkların bilgisine ilişkin Aristoteles'in yedi kitabını saymakla yetinmektedir.⁹ Bunun yanı sıra Kindî, Aristoteles'in fizik ilminde, matematiği metodolojinin dışına çıkarmasına ilişkin görüşlerini aktardıktan sonra, 'fiziğin değişenin bilgisini verdiğini' ve bu alanda soruşturma yürütenler için matematiğin yanıltıcı olduğunu bildirir.¹⁰ Görüleceği üzere Kindî, fizik ilmi ile tabîî varlıklara ve değişen cisme ilişkin bir bilgi sahasını anlamaktadır.

Fârâbî ise ilimler tasnifini içeren iki eser kaleme almıştır. Aydınî'nın bildirdiğine göre ilk tasnif Aristoteles'ten izler taşıırken, *İhsâu'l-Ulûm*'daki tasnif ise filozofun özgün görüşünü içermektedir.¹¹ Fârâbî, nazarî ve amelî olarak tasnif ettiği ilimleri; bu eserde beşe ayırarak dil, mantık, matematik, fizik-metafizik ve medenî ilimler şeklinde sıralamıştır. Nazarî kısma dâhil edilen fizik ilmi, Fârâbî'ye göre tabîî cisimleri ve bu cisimlerle kaim olan arazları incelemektedir.¹² Fizik anlayışı itibarıyla Aristoteles'i takip ettiği görülen Fârâbî, fizik ilminden öncelikli olarak dört neden araştırmasını anlar. Fizik hem cisimler hem de onların arazları ile ilgili olarak, bunların maddî ve formel nedenlerini, fail nedenlerini ve gayelerini bildirir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre genel anlamıyla fizik, cisimler ve onların arazlarına ilişkin ilkelerin verildiği ilimdir.¹³

⁸ Bkz: Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, Dizi 3, Sayı 22, 2011.

⁹ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, s. 271.

¹⁰ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risaleler*, s. 134.

¹¹ Yaşar Aydınî, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2016, s. 155.

¹² Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2015, s. 91.

¹³ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 95.

Diğer filozoflarda da durum, temel anlayışları itibariyle Kindî ve Fârâbî'ye paralel gözükür. Turhan'ın bildirdiğine göre Âmirî, dinî ve felsefî olarak ikiye ayırdığı ilimler içerisinde, felsefe hânesine kaydettiği tabîî ilimlerin konusunun, hâricen algılanabilen cisimler olduğunu söyler.¹⁴ *İhvân-ı Sâfâ Risâleleri*'nin başında ise, 'fiziğin aslı'ndan ne anlaşılması gerektiği tartışırken beş konudan bahsedilir: Madde, sûret, hareket, zaman ve mekân. Bunların birbirine ilave edilmesinden sonra ortaya çıkan anlamların bilgisi fizik ilmidir.¹⁵

1.1.2. Aristoteles'te Doğa Kavramı

Bu aşamada fizik ilminden ne anlaşıldığına değindikten sonra doğa kavramının tarihi süreçte nasıl algılandığına yönelik görüşleri aktarmaya çalışabiliriz. Aristoteles, doğal olanlar ve doğal olmayanlar arasında bir ayrım yaparken, hayvanlar ve bitkiler gibi doğal şeylerin, bir kıyafete nispetle farklı olduğunu, içerisinde bir *hareket ve sükûn ilkesi* taşıdığını; fakat doğal olmayan bir şeyde böyle bir durumun gözlenmediğini düşünür.¹⁶ Bu farklılığın kaynağı ona göre *doğa* teriminde aranmalıdır. Doğa (*phûsis/tabiat*) kavramı, *Metafizik*'te Aristoteles tarafından tafsilatlı biçimde tartışılır. Nihai aşamada Aristoteles, doğayı şöyle tanımlar: "...kendilerinde ve kendileri bakımından hareketlerinin ilkesini taşıyan varlıkların tözü".¹⁷ *Fizik*'te ortaya koyduğu doğa anlayışı da bununla paraleldir: Doğal olanlar kendi içinde hareket ve sükûn ilkesi taşır, doğa ise burada bu hareketin-sükûnun ilkesidir. Doğanın kapsadığı nesnede bulunması arazi olmayan bir anlamdadır.¹⁸ Bu bağlamda Aristoteles, doğanın var olduğunu kanıtlamaya çalışmanın lüzumsuz olduğunu, çünkü doğanın varlığını kendiliğinden aşikâr hâle getiren nesnelerin var olduğunu söyler.¹⁹ Peters, Aristoteles'in *phûsis* kavramını eski diriliğine kavuşturduğunu, filozofun doğayı içinde bulunduğu şeyin hareketinin ve sükûnunun *arkhêsi* olarak

¹⁴ Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 74.

¹⁵ *İhvân-ı Sâfâ Risâleleri*, çev. Abdullah Karaman vdğr., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 11.

¹⁶ Aristoteles, *Fizik*, 192^b10-15.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1014^b 20-35, 1015^a15.

¹⁸ Aristoteles, *Fizik*, 192^b10-35.

¹⁹ Aristoteles, *Fizik*, 193^a10.

tanımladığında maddî olmayan bir varlığa işâret ettiğini, kavramın bir form ve gayeye (*télos*) doğru işlediğini düşünür.²⁰

Simplikius, Aristoteles'in doğa kavrayışının zayıf noktalarını, beşerî şeyler ile bitkiler-hayvanlar arasında yaptığı ayırmda, filozofun nefisle yeterli ilişki kurmamış olmasından hareketle soruşturur.²¹ Simplikius, İskender'den hareketle, ruhun, doğadan daha kuvvetli bir değişim kaynağı olduğunu ortaya atar.²² Barrie Fleet, burada Simplikius'un, ruh ve doğa arasında bir ayırım yapılması gerektiğini, doğanın bedende içkin; fakat ruhun ayrılabilir ve aşkın olduğuna işaret ettiğine dikkat çeker.²³

Kavramın İslâm dünyasındaki serüvenine ilişkin olarak McGinnis, *phûsisin* Arapçaya *tabiat* olarak intikal etmesini Yunan Aristotelesçi şerh geleneğinin gelişmesinin bir mahsulü olduğunu iddia ederken, Kindî ve Fârâbî gibi filozofların Aristoteles'in doğa tanımını doğrudan ya da dolaylı olarak benimsediğini söyler.²⁴ Bu görüş ışığında Kindî'ye baktığımızda, onun doğayı şöyle tanımladığını görmekteyiz: “*Hareketin ve onu takip eden sükûnun ilkesi. Tabiat, nefsin ilk güçlerindendir.*”²⁵ Ebu Bekir er-Râzî ise hem Aristoteles'in hem de şârihlerin görüşlerini Kindî'den farklı olarak ele alır. er-Râzî öncelikle doğanın kendiliğinden apaçık olduğu görüşüne karşı çıkarak hareket ve sükûnun tek bir ilkedен kaynaklandığı iddiasını ve Philoponus'un doğanın, cisimlere nüfuz ederek onları yöneten bir güç olduğu anlayışını tenkit eder.²⁶

1.1.3. Aristoteles'te Hareket ve Zaman

Fizik ilminin ve konusunun ne olduğu ile **doğa** kavramının nasıl anlaşıldığı meselesini irdeledikten sonra, hareketin mahiyetini ve zamanla ilişkisini anlamaya girişmek, ileride yapacağımız atıflar açısından da önemlidir.

²⁰ Francis Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev: Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 301.

²¹ Simplicius, **On Aristotle Physics 2**, çev. Barrie Fleet, New York, Bloomsbury, 1997, s. 14.

²² Simplicius, **a.g.e.**, s. 21.

²³ Barrie Fleet, “Neşreden Notları”, Simplicius, **On Aristotle Physics**, s. 167.

²⁴ Jon McGinnis, “Natural Knowledge in the Arabic Middle Ages”, **Wrestling with Nature: From Omens to Science** içinde, ed. Peter Harrison, Ronald L. Numbers and Michael M. Shank, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2011, s. 61- 64.

²⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, **Felsefi Risaleler**, s. 177.

²⁶ Ebu Bekir er-Râzî, “[Meta]Fizik Hakkında Makale”, **Felsefe Risaleleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, s. 218-222.

Aristoteles'in hareket ve zaman anlayışına geçmeden önce şunu belirtmeliyiz: İbn Sînâ'nın düşünceleri, selefleriyle birlikte dikkate alındığında bağlamına oturabileceği için tezimizi, problemin kısa tarihini vermeye çalışarak sürdürecektir ve ardından filozofun görüşlerine geçeceğiz. Nitekim Rönesans'la değişecek bir doğa tasarımının takipçisi olarak İbn Sînâ, Collingwood'un Yunan bağlamında özet hâlinde ortaya koyduğu üzere, doğanın kendi kendini devindirebildiği, düzenleyebildiği bir doğa anlayışından hareketle görüşlerini inşa etmekteydi.²⁷

Sambursky, hareketin Miletoslular tarafından açıklanmaya ihtiyaç duymayan temel bir gerçek olarak kabul edildiğini söylerken, Aristoteles açısından da kabul edilebilecek bir gerçekliği vurgular.²⁸ Doğayı hem hareket (*kinesis*) hem de bir değişme ilkesi olarak tanımlayan Aristoteles'e göre hareketin bilinmesi, doğanın bilinmesini mümkün kılacak şeydir.²⁹ Hareket, nesnelerin dışında olamaz; zira değişim ve hareket, nitelik, nicelik ve mekânda meydana gelir. Buna ilişkin olarak hareket, dar anlamda *kinesislere* bölünür.³⁰ Dolayısıyla var olanların türü nispetinde hareket ve değişim türü vardır. Bu bağlamda Aristoteles'e göre hareket, bilkuvve (*dunamei*) olanın, bilkuvve olması bakımından bilfiil hâle gelmesidir (*entelekhieia*).³¹ Bu tanımda zikredilen hareket kavramını, nitelikçe değişme imkânı olan bir cismin, nitelikçe değişmesinin gerçekleşmesi olarak örneklendirir. Bu anlamda, büyüyebilme potansiyeli olan bir çocuğun büyümesi bir hareket-değişim ifâde eder. Ross ise Aristoteles'in harekete ilişkin "kuvve halinde olanın kuvve olmak bakımından fiil haline geçişi" tanımını 'ev yapımı' ile örneklendirir. Nitekim hareket, bu anlamda ev yapımı devam ettikçe var olabilir. Hareket ne kuvve ne de fiil olarak kavranamaz; fiil haline geçme bir yandan kemâle eremeyişi diğer yandan kuvve hâlinde olmanın sürekliliğini gerektirir.³²

Hikmet Ünlü, Ross'un Aristoteles'in hareket tanımını kavrarken, hareketi kuvveden fiile geçiş olarak ya da hareket olanağının etkinliği olarak tanımlamasının, yanlış bir değerlendirme olduğunu savunmaktadır. Zira Ross, tanım cümlesinde,

²⁷ R. G. Collingwood, **Doğa Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, İmge Kitabevi, 1999, s. 97.

²⁸ S. Sambursky, **The Physical World of the Greeks**, çev. M. Dagut, Londra, Routledge, 1963, s. 11.

²⁹ Aristoteles, **Fizik**, 200^b15.

³⁰ F. Copleston, **Aristoteles**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013, s. 60.

³¹ Aristoteles, **Fizik**, 201^a5.

³² David Ross, **Aristoteles**, s. 137.

tanımı yapılacak olan kavramı kullanmıştır.³³ Ross'un hem tanımdaki etkinliği, hareket olanağının etkinliği olarak hem de hareketi *bilkuvve* ile *bilfiil* arasında bir geçiş olarak yorumladığını düşünen Ünlü'ye göre Aristoteles, içerisinde *hareket* teriminin olmadığı şekilde hareketi tanımlamaya çalışır.³⁴ Dar anlamıyla hareketin tanımı şudur:

“Devinim, tam olmayan ve amaçları kendi varlıklarına son vermek olan etkinliklere denir.”³⁵

Hareket kavramı ile ortaya koyulan yapı oldukça kapsamlı gözüktür. Ekren'e göre Aristoteles'in fiziğini cevher ve araz kavramlarına göre kurması, dolayısıyla fizik ile kategorilerin irtibatı, onun hareket görüşünü, yeniçağ fiziğinden daha kapsamlı bir hâle getirmiştir. Nitekim *kinematikle* sınırlı olan *modern hareket kavrayışı*, Aristoteles'te hareket türlerinden yalnızca birini oluşturur.³⁶

Bu aşamada Aristoteles'in hareket türleriyle ilgili görüşlerini de nakledebiliriz. Filozofa göre **niceliksel** bir değişme olduğunda, *artma-azalma hareketi* söz konusu olur. **Nitelik** bakımından bir değişim yaşandığında burada *dönüşüm* hâsıl olur. Değişim **mekâna** nispetle gözlemlendiğinde ise burada *yer değiştirme* hareketinin var olduğu söylenebilir. Aristoteles, bu noktada hava ve su örneklerini vererek oluş-bozuluş ve dönüşüm arasındaki farkı açıklar. Hava, suya dönüştüğünde soğuk ve saydam olma özelliğini sürdürür; bu durumda 'oluş' gerçekleşmiş olur. Başkalaşmayı izah etmek için kültürlü insan örneği veren Aristoteles'e göre, kültürlü olmak bir hâl olduğu için kültür gittiğinde de insan aynı kalacak ve nihayetinde gerçekleşen değişim bir dönüşüm olacaktır.³⁷ Bütün bu değişim türleri arasındaki fark, teşekkül tarzlarından cereyan etmiştir.³⁸

Değişim türleri arasındaki farklılıklar, nitelik, nicelik ve mekân kategorilerinden hangisine ait olduklarıyla ilişkili olarak değerlendirilir. Bu anlamda artma-azalma, yer değiştirme ve başkalaşma hareketleri, Aristoteles'in hareket

³³ Hikmet Ünlü, “Aristoteles'in Devinim Tanımı”, *Kutadgubilig*, 34. sayı, 2017, s. 308.

³⁴ Hikmet Ünlü, “Aristoteles'in Devinim Tanımı”, s. 316.

³⁵ Hikmet Ünlü, “Aristoteles'in Devinim Tanımı”, s. 315.

³⁶ Uğur Ekren, *Aristoteles'te Mekân ve Hareket*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2004, s. 51.

³⁷ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019, 319^b5-20. (*Phôra* hareketinin bulunduğu kategori, mekân; hareketin kendisi yer değiştirme olarak zikredilecektir.)

³⁸ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 320^a8-24.

kavrayışı içerisinde ön plana çıkan biçimler olarak karşımızda durur. Fakat bunlar içerisinde temel hareket tarzı, yer değiştirme (*phôra*) hareketidir. Aristoteles, yer değiştirme hareketini de *doğrusal* ve *dairese* olmak üzere iki biçimde tasnif eder. Bu iki yer değiştirme hareketi içerisinde bir ayrım yapan filozof, dairese hareketi mükemmel, mutlak ve sonsuz olarak tasarlar. Diğer yandan doğrusal hareket ise sonsuz yer değiştirme hüviyetine sahip değildir. Dairese hareket ona göre tek ve sürekli'dir.³⁹ Aristoteles'in dairese hareket ile işaret ettiği şey, göğün hareketidir.⁴⁰

Doğanın, hareketin ve değişimin ilkesi olarak ortaya koyulduktan sonra; hareketin de 'nesnenin *bilkuve* olması bakımından *bilfiil* hâle gelmesi olduğunu' göstermeye çalıştık. Diğer yandan hareket türleri içerisinde yer değiştirme hareketinin Aristoteles tarafından temel hareket tarzı olduğunu, bu hareket türünün de doğrusal ve dairese olarak iki şekilde tasarlandığını söyledik. Şu aşamada, zaman ve hareket arasındaki irtibatı gösterebiliriz.

Aristoteles zamanı, hareket kavramını içerecek şekilde tanımlar, nitekim zaman "...önce ile sonraya göre hareketin sayısıdır."⁴¹ Bu tanımdan doğacak problemleri öngörerek zaman ve hareket arasındaki ilişkinin ne olmadığına da değinen filozof, zamanın hareketin kendisi olmadığına fakat harekete ait bir şey olduğuna dikkat çeker. Diğer yandan zamanın hareketin sayısı olması, zaman aracılığıyla saydığımız şey olduğu anlamına gelmemelidir; nitekim zaman, bu noktada sayılan şeydir. Hareket *büyükliği*, zaman ise hareketi takip eden bir durumdur.⁴² Hareket, zaman ile ölçülürken zaman da hareket ile ölçülür; zaman hareketin sayısı olmak bakımından onu belirlerken, hareket de zamanı belirler.⁴³

Bu noktada, zamanın her hareketin mi yoksa belli bir hareketin mi sayısı olduğu sorulabilir. Aristoteles'in bu soruya cevabı, öncelikle zamanın varlık sebebi anlamında, onun dairese hareketin bir neticesi olduğudur. Dolayısıyla zaman belirli olarak sürekli gerçekleşen dairese hareketin sayısıdır. Sürekli hareket, dairese taşınan

³⁹ Aristoteles, **Fizik**, 265^a10.

⁴⁰ Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, 338^a3-18.

⁴¹ Aristoteles, **Fizik**, 219^b.

⁴² Aristoteles, **Fizik**, 219^b10-25. Burada büyüklükle işaret edilen kavram, *megethos*'tur. Peters, sözlükte bu kavrama *magnitude* olarak karşılık vermektedir: Peters, **a.g.e.**, s. 216. Bununla birlikte Arapçadan İngilizceye felsefi metin tercüme edenler, büyük ölçüde *magnitude* kavramı ile *mesafe* ya da *miktar* kavramlarını karşılamışlardır. Bkz: <http://www.arabic-philosophy.com/dict/#q-d-r>. Ayrıca İshak b. Huneyn'in *Fizik* tercümesinde de *mikdâr* olarak karşılık verilmiştir.

⁴³ Aristoteles, **Fizik**, 220^b15.

cisim aracılığıyla oluşurken, onun hareketi de zamanı yaratır.⁴⁴ Diğer yandan hareketler farklı olsa da zaman her yerde aynıdır. Bütün hareketler de bir zamanda gerçekleşir. Hareketin sayısı olarak zaman, harekete göre şekillenir. Bundan dolayı mutlak sayı belli bir harekete değil, sürekli niteliğe sahip dairevî harekete ait olur. Bir şeyin ölçüsü, kendi nev'inden bir ölçüt gerektirdiği için zaman konusunda ilk ölçüt, *sabit dairesel yer değiştirme hareketi* olmalıdır.⁴⁵

Kavramın İslâm filozofları arasında algılanış biçiminin ilk örneğini sunan Kindî, hareket kavramını sözlük anlamı itibarıyla kısaca şöyle özetler: “*Bir nesnenin zât durumunun değişmesi.*”⁴⁶ Filozofa göre hareket ancak cismin hareket etmesiyle var olur. Hareketin varlığı bu anlamda cismin varlığına bağlı durumdadır. Hareket cismi zorunlu kılar; fakat cisim, hareketin varlığını zorunlu kılmaz. Cismin var olup hareketin olmaması durumu, mutlak bir yokluk anlamına da gelmez. Hareketin varlığı bilfiil değilse de bilkuvve olarak imkân dahilindedir. “Cisim olsun; ama hareket olmasın” iddiası bu bağlamda bir çelişkidir. Bazı varlıklarda hareketin varlığı zorunludur, nitekim en son felek de (*cirmü’l-mutlak*) bunun örnekleri arasında yer alır.⁴⁷ Hareket bir bakıma herhangi bir **değişimi** (*tebeddül*) içerecek şekilde kullanılır. Kindî, bu söylediklerinin ardından hareket biçimleriyle ilgili görüşlerini ekler: Cismin unsurlarının ya da bütünüünün yer değiştirmesi, yer değiştirme hareketidir. Bu intikâl hareketi iki şekilde olur ki, bunlar da “merkezden çevreye” ve “çevreden merkeze” doğru harekettir. Cismin yalnız niteliklerinin değiştiği hareketlere **dönüşüm** (*istihâle*) hareketi denir. Cismin cevherce değişmesi de **oluş ve bozuluş** hareketini ifade eder. Her değişim cismin sürecini belirler ve her değişim bir zamana bağlıdır.⁴⁸

Aristoteles’i takip eden Kindî, hareket türlerini naklederken yer değiştirme hareketinin doğrusal ve dairesel olarak ikiye ayrıldığını bildirmektedir. Aynı şekilde *dairese hareket* de ikiye ayrılır: Bu türden bir hareketin ilkinde, müteharrikin değil, onun parçalarının yerinin değişmesi söz konusu olur ve o zaman, hareket edende bir yer değişikliği gözlenmediği halde bir merkez etrafında hareketini sürdürmüş olur. Feleğin ve değirmen taşının hareketleri böyledir. Kindî’nin izah etmeye çalıştığı bu

⁴⁴ Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, 336^b15-337^a8-33.

⁴⁵ Aristoteles, **Fizik**, 223^b-224^a.

⁴⁶ Kindî, “Tarifler Üzerine”, **Felsefi Risâleler**, s. 179.

⁴⁷ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, **a.g.e.**, s. 139.

⁴⁸ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, **a.g.e.**, s. 139.

hareket biçimini, İbn Sînâ daha sonra “**konum**” kategorisi ile izâh edecektir. Dairesel yer değiştirme hareketinin diğer türünü ise tekerlek örneğiyle açıklayan Kindî’ye göre bu türden bir hareket ise, doğrusal ve dairesel hareketin bileşiminden oluşmuştur.⁴⁹

Kindî, dairesel harekete ve bununla ilintili olması bakımından zamana yüklenen “ezelflik” sıfatına ilişkin kanaatlerini de bildirir. Zaman, başlangıcı ve sonu olan bir nicelik olması bakımından cisme ilişen bir unsurdur ve cisim nasıl sonluysa zaman da bu şekilde sonludur; fakat imkân hâlinde büyüklüğün de bir sınırı yoktur ve büyüklüğünü düşünebildiğimiz için zamanın ve hareketin bilkuvve sonsuz olması da mümkündür. Bu anlamda Kindî’ye göre zaman, hareket ve cisme bağımlı bir yapı olması dolayısıyla varlık kazanmasını bu iki unsura borçludur. Zamanın harekete karşı durumu, hareketin cisme karşı durumu gibidir. Hareket olmaksızın zamanın olması mümkün olmadığı, cisim olmadan da hareket söz konusu değildir. Fakat bu öncelik ilişkisi, Kindî’ye göre sırası bakımından değil, varoluş ilkeleri gereğidir. Hareket, cisimsiz ve zamansız olamadığı gibi cisim olmadan hareket ve zaman da olamaz. Kindî’nin bu noktada zaman kavramına dair bir diğer kritik vurgusu ise zamanın, *âlemin varoluş süreci* olduğudur.⁵⁰

İbn Sînâ öncesi İslâm felsefesinin önemli zümrelerinden biri de hiç şüphesiz *İhvân-ı Sâfâ* topluluğudur, nitekim topluluğun görüşlerinin bir araya getirildiği *Risâleler*’de hareket, altı şekilde ifade edildiği söylenerek incelenmeye başlanır. Aristoteles tarafından ortaya koyulan hareket türleri olan; oluş ve bozuluş, artma ve eksilme, başkalaşma ve yer değiştirme hareketleri, hareketin dar anlamlarıdır. Temel hareket tanımı, burada “oluş” hareketi içerisinde verilmiştir. Nitekim oluş, bir şeyin yokluktan varlığa ya da kuvveden fiile çıkmasıdır.⁵¹ *Risâleler*’de, doğrusal yer değiştirme ve döngüsel yer değiştirme arasında bir ayrım yapılırken dairesel hareket, elin hareketi ile örneklendirilir. Bunu da elin vücuda bağlı olarak bir merkez etrafında hareket edebiliyor olması şeklinde anlayabiliriz.

İhvân-ı Sâfâ Risâleleri’ne göre zaman ise cismin hareketiyle bitişiktir. Cisimdeki fiillerin bir kısmının zamanda, bir kısmının zaman olmaksızın var olması, durumlarına göre cevherlerinin zaman üstü olup olmadığıyla ilgili bir kanaate

⁴⁹ Kindî, “Beş Terim Üzerine”, a.g.e., s. 291.

⁵⁰ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, a.g.e., s. 138 – 140.

⁵¹ *İhvân-ı Safâ Risâleler* 2, s. 16.

varmamıza yardımcı olur. Bu anlamda zamana tâbi olmayanlar, zaman üstü bir cevheri hâizdir. Nefis, cisimde fiile çıkar ve küllî cisme küresel hareket verdiğinde, onun hareketini de dairesel hareket yapar.⁵²

Fârâbî'ye nispet edilen, fakat metnin filozofa **ait olmadığına**, hatta İbn Sînâ'ya âit olabileceğine ilişkin kanaatlerin daha kuvvetli olduğu⁵³ 'Uyûnü'l-mesâil'deki ortaya koyulan görüşleri de bu noktada zikretmekte fayda vardır. Metinde zikredilen kanaate göre gök cisimlerinin hareketi ile basit cisimlerin hareketi arasında bir fark vardır. Bununla birlikte her ikisi de ikiye ayrılır. Gök cisimlerinin hareketi *konumsal* (*vaz'*) ve *dairevî* iken; basit cisimlerin hareketi ise *merkezden çevreye* ve *çevreden merkeze* doğru gerçekleşir. Oluş ve bozuluşa tâbi basit cisimler ancak bir *mekânda* hareket edebilirler ve bu yüzden *nicelik*, *nitelik* ve *doğrusal hareketler* basit cisimler için gereklidir.⁵⁴ Bileşik nesnelerin hareketi ise basit olan dört unsurdan o nesneye üstün gelenin hangisi olduğuna göre belirlenir.⁵⁵

Metinde zamanın, hareket ile irtibatlı olarak meydana geldiği bildirildikten sonra, zaman bakımından hareketin bir başlangıcının ve sonunun bulunmasının imkânsızlığı üzerinden bir hareket ettiricinin varlığına ulaşılır, ardından atomcuların görüşlerine işaret edilerek boşluğun olmadığını ve sonsuz bölünebilmenin mümkün olmadığı görüşleri ortaya atılır. Bu anlamda atomcu zaman görüşü bağlamında, hareketin ve zamanın atomlardan oluşmadığı vurgulanır.⁵⁶ Aristoteles bağlamında dikkate değer vurgu, zamanın dairevî hareketin sürekliliğinden dolayı bu hareket türüyle irtibatlı olmasıdır.⁵⁷ İbn Sînâ'nın görüşlerinin tarihi çerçevesini çizmeyi amaçlayan birtakım çalışmalarda Fârâbî'ye ilişkin görüşlerin bu metin üzerinden kurularak İbn Sînâ'nın panoramik manzarasını belirlemek sıhhatli olmayacaktır. Maksadımız, Fârâbî'ye aidiyet meselesini bir kenara bırakıp elimizdeki metnin muhtevası üzerinden çalışmamıza uygun biçimde, tarihsel olarak metnin ve içeriğindeki tartışmanın varlığına işaret etmektir.

⁵² İhvân-ı Safâ Risâleler 2, s. 18.

⁵³ Bkz. M. Cüneyt Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine" **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı 27, 2012, s. 29-67.

⁵⁴ "Uyûnü'l-mesâil" **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, hz. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, s. 121.

⁵⁵ "Uyûnü'l-mesâil", s. 122.

⁵⁶ "Uyûn'ül-Mesâil", s. 122.

⁵⁷ "Uyûn'ül-Mesâil", s. 123.

1.2. İBN SÎNÂ'DA FİZİK, DOĞA VE HAREKET

1.2.1. İlimler Tasnifi Bağlamında Fizik

İbn Sînâ'nın fiziği nasıl konumlandığı ve fizik ilminden ne anladığı, çalışmamız açısından kritiktir. İbn Sînâ, fiziği nazarî ilimler arasında sayarken, onun kısımlarına ilişkin kavrayışını, Aristoteles'in fizik külliyyatının sekiz kitabına paralel olarak geliştirir ve mevzularına göre hiyerarşik bir yapıya sahip doğa felsefesi kurgular.⁵⁸ Bu noktada İbn Sînâ'nın doğa felsefesi de Aristoteles'in doğa felsefesi külliyyatıyla aynı zaviyeden değerlendirmeye müsaittir. Nitekim İbn Sînâ, *eş-Şifâ* külliyyatında Aristoteles'in kitaplarına denk gelecek biçimde bölümlendirmeler yaparak sekiz kitabını şu şekilde oluşturmuştur: *es-Simâ'u't-Tabî'î, fi's-Semâ ve'l-Â'lem, el-Kevn ve'l-Fesâd, el-Ef'âlu ve'l-İnfiâlât, el-Maâdin ve'l-Âsâru'l-'Ulviyye, Kitâbu'n-Nefs, Kitâbu'n-Nebât, Kitâbu'l-Hayavân*. Bu sıralama İbn Sînâ'nın fizik ilimlerini nasıl bir perspektifle kavradığına da işaret etmektedir. Fiziği de kapsayacak biçimde kullanılan **doğa felsefesi**; harekete konu olması bakımından gökyüzü başta olmak üzere, mineroloji ve canlılardaki hareketin kaynağı olan ruh, bitkiler ve hayvanlar hakkında soruşturmalarla beraber düşünülür. Aristoteles'in *Fizik*'ine paralel olarak İbn Sînâ'nın *es-Simâ'u't-Tabî'î* adlı eseri, doğa araştırmasının temel ilkelerini ortaya koyması bakımından doğa felsefesinin ilk eseri olarak konumlandırılmıştır. Bununla beraber hem kurgusal hem de içerik olarak pek çok farklılığı da barındırdığını bildirmekte fayda vardır.

İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın *Metafizik*'inde, metafiziğin mevzuunun felsefî ilimler içerisindeki farklılığını belirginleştirmeye çalışırken, fiziğe ilişkin de birtakım görüşler serdedir. Matematik ve metafiziğin yanında üçüncü teorik ilim olan “Fiziğin konusu hareketli (*müteharrik*) ve durağan (*sâkin*) olması bakımından cisimdir.”⁵⁹ “Mevzu” kavramı ile işaret edilen şey, ilmin dört başı mamur bir şekilde tetkik edilmesi bakımından önemlidir. Bir ilmin unsurları, *mevzu, mebâdî, mesâil* ve *makâsıd* olarak değerlendirilir. İlim ise konu ettiği şeyin hâllerini inceler. Bu bağlamda bir ilmin diğer

⁵⁸ Konuya ilişkin tahkik ve çeviri çalışmaları için bkz: Halide Yenen, “İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi ve *Risâle Fî Aksâm el-Hikme*”, *Kutadgubilig*, sayı 14, 2008, s. 59-95. M. Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ'nın *Kitâbu aksâmi'l-hikme* ve *tafsîlihâ*'sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2020, 3/1, s. 1-40.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 2.

ilimden farklı olması da konusundan kaynaklanır.⁶⁰ Metafizik ise özelleşmeden önce doğa ilminin ve matematiğin ilkesi olan şeyi inceler ve açıklar.⁶¹ Metafizik ve fizik arasındaki irtibatı da ortaya koyan İbn Sînâ, metafiziğin fizikten sonra öğrenilmesinin nedenine ilişkin şöyle söyler:

“Oluş-bozuluş, değişme, mekân, zaman, her hareketlinin bir hareket ettirene bağlı olması ve hareketlilerin ilk hareket ettiriciye varmaları gibi metafizikte kabul edilmiş meselelerin çoğu, doğa ilminde açıklanan şeylerdendir.”⁶²

İbn Sînâ, fiziğin konusunu açıklarken, onun *hareket ve durağanlığa konu olması bakımından cisim* olduğunu yinelemektedir. Fiziğin kapsamına giren, sözelimi mineroloji veya botanik gibi diğer ilimler ise bu konuya daha uzak düşer.⁶³ Burada bir parantez daha açarak, hareket ve sükûnun bütün yönleriyle yalnız fiziğin ilgi alanına girmediğini; metafiziğin de bunları sahip oldukları varlık tarzı itibarıyla tartıştığını vurgulamak yerinde olacaktır.⁶⁴ İbn Sînâ, metafiziğe nazaran fiziğin tikel bir ilim olduğunu; “konusunun (*mevzû*) ise değişime (*tagayyür*) konu olması bakımından duyulur cisim (*cismü'l-mahsûs*) olduğunu” bildirmektedir. Böyle olmaları açısından devamlı bulunmaları gereken arazlar (*araz-ı lâzım*) da bu ilimde incelenir.⁶⁵ Görüleceği üzere İbn Sînâ *eş-Şifâ*’nın iki eseri arasında detaylandırma açısından da farklılık taşıyacak şekilde fizik ilminden ne anladığını ifade eder. Zira *Fizik* bağlamında yaptığı açıklamada “duyulur cisme” *Metafizik*’te ise yalnız “cisimlere” dikkat çeker.

Fizik ilminin gerçeklik kazanması da bu doğrultuda, onun konusunu oluşturan doğal şeylere bağlı olur. Doğal olanlar, iki kısım olarak değerlendirilir ki, bunlardan ilki doğanın konuları, diğeri ondan teşekkül eden etkiler, hareketler ve yapılarıdır. Doğal durumlar için ilkeler, sebepler (*reason*) ve nedenler (*cause/ille*) bulunuyorsa, doğa bilimi etkiler, hareketler ve yapılardan dolayı gerçeklik kazanır.⁶⁶ Fizikçi için

⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, s. 163.

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 13.

⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 17.

⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 8.

⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 14.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, s. 4.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, s. 5, Avicenna, *a.g.e.*, s. 4.

ilke olarak vazedilmesi gereken şey, bu nedenler bağlamında heyûlâ ve sûret olan ilkelerin bulunmasıdır.⁶⁷

1.2.2. İbn Sînâ'da Doğa Kavramı

Yukarıda görüldüğü üzere İbn Sînâ'ya gelinceye değin, doğa kavramı etrafında hem Grekçe hem de Arapça metinlerde çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. McGinnis, İbn Sînâ ile Aristoteles'in doğa tanımlarında bir uzlaşma olmadığını bildirir. Aristoteles'in doğa tanımındaki muğlaklıklar, şârihler arasında da bir münakaşa doğurmuştur; nitekim İbn Sînâ da doğanın varlığının kanıtı ihtiyaç duyup duymaması meselesinde, doğanın ispata ihtiyaç duyduğunu söylemesi ile farklı bir pozisyon elde etmiştir.⁶⁸

Böylesi bir birikim üzerine İbn Sînâ'nın nasıl bir tanım tercih edeceği de önemlidir. İbn Sînâ, *Fizik*'te doğa tanımını ortaya koymadan, Aristoteles'in doğanın varlığının ispata ihtiyaç duymadığı görüşlerini benimsemeksizin doğayı şöyle tanımlar:

“Doğa, durağan oluşu, arazî bakımdan değil de zatî bakımdan olan ve bir şeyin kendisinde oluşan hareketin ilk ilkesi olarak tanımlanmıştır.”⁶⁹

İbn Sînâ'ya göre bir cismin doğası, zâtından dolayı teşekkül eden hareketinin, durağanlığının ve başkalaşmasının kendinden cereyan ettiği bir kuvvettir. Filozof bu tanımın ardından, isim vermeden bir görüşü aktararak eleştiri yöneltir. Macit, İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden hareketle Yahya en-Nahvî'ye (John Philoponus) karşı görüşler ortaya koyduğunu öne sürer.⁷⁰ İbn Sînâ'nın aktarımına göre Philoponus, Aristoteles'in bu tanımını, doğanın cevherine değil fiiline karşılık geldiğini söyleyerek eklemeler yapılması gerektiğini bildirir. İbn Sînâ ise doğanın hareketin ilkesi olması durumunu, hareketi oluşturan fail ilke şeklinde izah ederken, tanımda geçen “ilk” vurgusuyla, hareket ettirme ile doğanın kendisi arasında bir aracının bulunmamasına işaret edildiğini savunur. İbn Sînâ, yukarıda (1.1.2.) değindiğimiz, Aristoteles'in beşerî şeyler ve canlılar arasında doğa kavrayışını temellendirmesinde nefis ile yeterli ilişki

⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 14.

⁶⁸ Bkz: Jon McGinnis, “İbn Sînâ's Natural Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s. 8.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 35.

⁷⁰ Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, s. 72.

kurmadığı düşüncesini savunan Simplikius ile aynı problem üzerine yoğunlaşıp doğa ve nefis arasındaki farklılıklara dikkat çeker:

“Nefsin, içinde bulunduğu cisimlerin bir kısım hareketlerinin ilkesi olması mümkündür; ancak bu, aracılık ile olabilir.”⁷¹

Buradan anlaşıldığı üzere İbn Sînâ açısından doğa, aracısız bir şekilde icraatta bulunabiliyorken, nefsin ancak ‘aracı’ olarak hareket ilkesi olduğu görülüyor. Şârihler elinde dönüşen doğa kavramının İbn Sînâ tarafından yeniden yorumlandığı anlaşılmaktadır. Öyle ki Lammer’in iddiasına göre İbn Sînâ’nın doğa tanımı, İslâm dünyasında Aristoteles’in doğa tanımına dönüş olarak yorumlanmalıdır. Zira Philoponus’tan hareketle İbn Sînâ’nın selefleri tarafından doğa kavramı, hareketin bir ilkesi olmanın yanı sıra, nefsânî güç olarak da anlaşıyordu.⁷² İbn Sînâ’nın ve Aristoteles’in doğa tanımları bir uzlaşım hâlindeymiş gibi gözükmeyle birlikte, İbn Sînâ doğanın kendi varlığını kanıtlayan bir yapıya sahip olduğu konusunda Aristoteles ile farklı bir noktada konumlanmış ve “ilk” yetkinlik vurgusu yapması bakımından selefini detaylandırmıştır. Şârihler elinde doğa tanımına nefsânî gücün dahil edilmesi dikkate alındığında İbn Sînâ’nın onlardan da farklı bir noktada durduğu ilk bakışta fark edilen hususlardan biridir.

1.2.3. İbn Sînâ’da Hareket ve Zaman

İbn Sînâ’nın hareket görüşüne intikal ettiğimizde görüyoruz ki, filozof doğal cisimlerin; hareket, durağanlık, zaman, mekân, boşluk, sınırlılık-sınırsızlık, temas, birbirine geçme, bitişme, art ardalık eklentilerine haiz olduğunu bildirmektedir.⁷³ Bunlar içerisinde İbn Sînâ’ya göre doğal durumların en genel arazları hareket ve sükündür. Hareketin mahiyetini açıklamadan önce, varlıkların ya tüm yönlerden bilfiil ya da bir yönden bilfiil diğer yönden bilkuvve olduğunu postulat olarak belirleyen İbn Sînâ, bir şeyin her cihetten bilkuvve olmasının imkânsızlığını ifade eder. Kuvve sahibi olmak, fiile gelebiliyor olmakla kâimdir. Nitekim bilfiil varlığa sahip olmanın koşulu

⁷¹ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik**, s. 36.

⁷² Andreas Lammer, “Defining nature: from Aristotle to Philoponus to Avicenna”, **Aristotle and the Arabic Tradition**, ed. Ahmed Alwishah, Josh Hayes, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, s. 126.

⁷³ İbn Sînâ, **en-Necat**, s. 109.

budur. Diğer yandan bu kuvveden fiile geçiş süreci, gerçekleşme tarzları bakımından iki çeşit olabilir. İlkinde, kuvveden fiile geçiş bir defada olurken, ikincisinde tedricen olur. İbn Sînâ'ya göre kuvveden fiile çıkış, kategorilere ârız olmuş durumdadır.⁷⁴

Kuvveden fiile geçiş etrafında tartışılan hareketin, hangi kategorilerde var olduğuyla ilgili soruşturma yürüten İbn Sînâ, zaman kategorisinde hareketin olmayacağını bildirerek işe başlar. Burada, bir kategori olarak zamanı dikkate almanın önemi kendini göstermektedir. Nitekim, “zamanda oluş” (*metâ*) kategorisi hakkında İbn Sînâ şöyle söyler:

“*Zamanda oluşa (metâ) gelince, bu şeyin zamana bir tür nispetidir ve bu şeyin oluşunun, zamanın kendisinde veya bir ucunda/tafında bulunmasıdır. Zira zamanların uçlarında “vaki olup, zamanlarda vaki olmayan birçok şeye, “zaman” sorusu sorulur ve cevaplanır.*”⁷⁵

İbn Sînâ'ya göre zamanı tanımlarken hareket kavramı kullanılıyor olmasaydı, hareketin zamanda bir defada olmaksızın meydana geliş olduğu söylenebilirdi. Fakat bu durumda da bir döngüsellik meydana geleceğinden böyle bir önerme, tanım niteliğini haiz olmayacaktı. Aristoteles, bu yüzden hareketin kategorilerle ilişkisini, “kendinde hareket”e odaklanarak incelemiş ve kendinde hareketi bilfiil oluş olarak kavramıştır.⁷⁶ İbn Sînâ, bu aşamada hareket tanımını da ortaya koyar: “*Hareket, bilkuvve olması yönünden bilkuvve olanın ilk yetkinliğidir.*”⁷⁷ Bu doğrultuda, *en-Necât*'ta da hareketin, genel itibarıyla cisimde karar kılınmış olan hâlin, bir şeye doğru tedricen değişmesi olarak tanımlandığı görülür. Hareket vasıtasıyla gâyeye ulaşmak, bilkuvve niteliğe sahiptir.

İbn Sînâ hareketi tanımlarken, Aristoteles'ten farklı olarak bilkuvve olanın yetkinliğini detaylandırarak “ilk yetkinlik” ifadesini kullanır. Yorumcular, İbn Sînâ'nın bu eklemeyi, geç dönem Yunan Aristoteles şârihlerine iştirak ederek yapmış olabileceğine işaret ederler.⁷⁸ Bu eklemeyi yapan şârihlerin İskender ve Themistius

⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ: Fizik*, s. 99.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ: Kategoriler*, s. 222. “Ne zaman” ifadesine, “zamanda oluş” olarak müdahale edilmiştir.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ: Fizik*, s. 100.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ: Fizik*, s. 102.

⁷⁸ Bkz. Jon McGinnis, “Avicenna's Natural Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁹ İlk yetkinlik vurgusundan kalkarak, İbn Sînâ hareketin ne olduğu ilişkili bir açıklamaya gider. Bir mekânda bilkuvve, başka bir mekânda bilfiil olan cisim, ilkinde sükûn hâlinde kaldıkça, bilkuvve hareketli ve erişendir. Harekete geçtiği anda, ilk yetkinlik ve ilk fiil meydana gelmiş olur ve bu sayede ikinci yetkinliğe ve fiile ulaşılır. Bu ulaşma, hareketin gayesi olan ulaşma anlamındaki bilkuvvelikten sonradır. Dolayısıyla hareket, bilkuvve olan cismin, bu cihetten bilkuvve iken ilk yetkinliği olmaktadır.⁸⁰ Hareketin ilgili olduğu altı durum zikreden İbn Sînâ'ya göre bunlar; hareketli, hareket ettirici, içinde hareket olan, hareketi kendisinden olan, kendisine doğru hareket olan ve zamandır.⁸¹

Hareketin tanımlanması bahsinde, McGinnis'in işaret ettiği gibi İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten farklı olarak vurguladığı şey, hareketin iki şekilde anlaşılabileceğidir. Filozof, kendisine hareket denilmesi bakımından en uygun olan şeyin, mesafenin ilk ucunda bulunmadığı ve ulaşma gayesinin de sürdüğü, ortada bulunma hâli olduğunu söylemektedir. Salt kuvve ve salt fiil arasındaki zamanda meydana gelen bu orta durum, hareketin sûretidir.⁸²

Hareketin bir zamanda bulunması hakkında ise İbn Sînâ şöyle der:

“«Her hareket bir zamandır» denilmesinde ise ya hareket ile başlangıç ve kendisine ulaşp yanında durduğu yahut durmadığı son arasında bir şey için olan hal kastedilir; bu uzamlı hal, bir zamandır ki, onun varlığı, geçmişteki durumların varlığı tarzında olup farklılaşması ise başka bir yönle olur.”⁸³

İbn Sînâ'ya göre, zamanda bulunan hareket ile *kat etme* kastedilmiştir, İlk yetkinliğin zamanda oluşu da zamanla örtüşmesi manasıyla değil, mesafenin kat edilmesinin meydana gelmesinin zamanla örtüşmekten müstağni kalamamasıyla ilgilidir. İbn Sînâ'nın bu vurguları yaparken, hareketin *mikdârı* olarak tanımlanan zamanın, tanımı gereği hareketten sonra olması ilkesini korumaya çalıştığı söylenebilir.

İbn Sînâ, cismin hareket ediş tarzlarını, cismin yapısıyla ilişkili olarak değerlendirerek doğrusal ve dairesel hareket tarzları hakkında görüşlerini aktarır.

⁷⁹ Muhittin Macit, **İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi**, s. 188.

⁸⁰ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 110.

⁸¹ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: Fizik**, s. 107.

⁸² İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 110; İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: Fizik**, s. 104.

⁸³ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: Fizik**, s. 104.

Doğal hareket olarak değerlendirilen *doğrusal hareket* hâlindeki cisme, ağırlık ya da hafiflik nitelemesinde bulunulabilir. Fakat döngüsel hareket eden cisimde ağırlık ya da hafiflik nitelemesinde bulunulamaz.⁸⁴ Diğer yandan oluş ve bozuluşu kabul eden her cisimde doğrusal hareketin ilkesi bulunurken, dairesel hareket eden cisimler oluş ve bozuluşu kabul etmezler. Oluşa tâbi olan cisimler, doğrusal hareketin ilkesini taşır.⁸⁵ Dairesel harekete sahip cisimler, benzersiz yaratılmıştır ve bir başka cisimden oluşmamıştır. Bu yüzden onlar zamanı gözetir ve zamandan hâli kalamaz.⁸⁶

Aristoteles'in zamanın başlangıcı ve döngüsel hareket arasında kurduğu ilişkiye benzer biçimde, İbn Sînâ da hareketlerin ilki olarak döngüsel hareketi zikreder. Bu hareket türü, diğer hareketlere nispetle daha üstün bir mâhiyete sahiptir. Doğası itibariyle döngüsel hareketi haiz cisim de cisimlere nispetle önceliğe sahiptir.⁸⁷ Bu bağlamda göksel cisimlerin kuvvetlerini hareket ettiren dairesel hareketler, oluş ve bozuluşun ilk sebebidir. Bu anlamda oluş ve bozuluşun hâsıl olduğu yerde zaman da hâsıl olur.⁸⁸ Bu uzak sebep, hareketin en az ölçüsü olarak karşımıza çıkar; zira İbn Sînâ'nın bildirdiği üzere o, zaman bakımından en az olandır ve *feleğin hızlı hareketinin ölçülebilir olan kısmıdır* ve bu dönüş artma veya azalma kabul etmez.⁸⁹ Hareket zamanın; İlk Hareket Ettirici ise hareketin ve zamanın varlığının ilk nedeni olan ilk hareketin sâbit olmasının nedenidir. Bu sâbitliği zaman izler ve zâtı nedeniyle sonsuza kadar sürebilir; fakat bu bilfiil anlamda, hareket *vasıtası* ile hareket ettirici *sebebiyledir*. İbn Sînâ hareketin sonsuz ölçü sahibi olmasının nedeni olarak da zamanı zikreder.⁹⁰ Kutluer'in de ortaya koyduğu gibi İbn Sînâ'da da cisimlerin sonsuzluğu ancak kuvve hâlde mümkündür, sonsuz miktardaki cismin mekândaki hareketi ise imkânsızdır. İbn Sînâ bu bağlamda zamanı da ilk hareket ettiriciye bağlı olması dolayısıyla sonsuz olarak tasavvur eder.⁹¹

Diğer yandan hareketin sürati üzerinden tasavvur edilen zamanın, dairesel hareketin bir neticesi olmasının yanısıra, dairesel hareket vasıtası ile ölçmeyi mümkün

⁸⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Semâ ve Âlem*, s. 9-10.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Semâ ve Âlem*, s. 29; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Oluş ve Bozuluş*, s. 2.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Semâ ve Âlem*, s. 30.

⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik II*, s. 164.

⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Oluş ve Bozuluş*, s. 104.

⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 117.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik II*, s. 62.

⁹¹ İlhan Kutluer, "Mütenâhi", *DİA*, İstanbul, 2006, c. 32, s. 194.

kılmasının izâhı da feleklerin hareketinin *en hızlı hareket* olmasıyla yapılmaktadır. Nitekim hem Cürçânî'nin hem de el-Kazvînî'nin şerhlerinde, hareketlerin en hızlısı olması dolayısıyla, diğer hareketlerin felekî hareket ile takdîr olunduğuna dikkat çekilir.⁹² Cürçânî daha detaylı biçimde şöyle demektedir:

“Döngüsel hareket, felekî harekettir. Hiç kuşkusuz hızlılık ve yavaşlıkta birbirinden farklı bütün hareketler zamanla ölçülür. Bu bağlamda mesela “bu hareket bir saattir” ve “o hareket iki saattir” denir. Binaenaleyh zaman en hızlı hareketin ölçüsüdür. Çünkü hareketlerin en hızlısının ölçüsü yani zamanı daha azdır. Zira zamanın azlığı, hareketin hızlı olmasını gerektirir ve bu takdirde onunla bütün hareketler ölçülür.”⁹³

Zaman anlayışının kilit noktalarından birisini teşkil eden felekî hareket ve ölçmeyi mümkün kılma ilişkisi, felekî hareketin hızı üzerinden kurulmuş gözükmektedir. Bu iki şerhte yer alan vurgu, Aristoteles'in ve İbn Sînâ'nın zamana ilişkin kanaatlerini serdederken sarîh biçimde izah edip tekrarlamadığı temel nüansı açığa çıkarıp tamamlamıştır. Bu anlamda zamanın varlık sebebi ve ölçmenin imkânı felekî hareket ile izâh edilmiştir.

Dairesel hareketin hangi kategoriye ait olduğu sorusunu bu aşamada sorabiliriz. İbn Sînâ, Meşşâî gelenek içerisinde hareketin hangi kategorilerde var olduğuna ilişkin nitelik, nicelik ve mekân açıklamalarını ve temel hareket türlerinin artma-eksilme, oluş-bozuluş, istihâl ve yer değiştirme hareketlerinin olduğunu kabul etmiştir. İbn Sînâ'nın dairesel hareketle ilişkili olarak ortaya koyduğu yenilik, hareket biçiminden mülhem konum kategorisini tartışmaya **açıkça** dahil etmesidir. Bu kategoride bir zıtlık olmamasından dolayı konumda hareketin olmadığını söyleyen seleflerinin aksine, konumda hareketin olduğunu kanıtlamaya çalışır:

“Konumda hareketin varlığının niteliğine gelince; tümüyle mekândan ayrılmaksızın konum değiştiren, dahası mekânın parçalarına onun yönüne olan bağıntısının değişmesiyle konum değiştiren her şeyin mekânı değişmemiştir. Aksine mekândaki konumu değişir; mekân aynıyla önceki mekândır. Değişim konumda olduğu zaman ve bununla birlikte adım adım dereceleri olduğu zaman bu, değişim konumda olan harekettir.”⁹⁴

⁹² Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvînî, **Hikmetü'l-Ayn**, çev. S. Aydın, İstanbul, TYEKB, 2016, s. 208.

⁹³ Seyyid Şerîf Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, çev. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB, 2015, s. 130.

⁹⁴ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik**, s. 129; çeviriye “durum” kavramını “konum” olarak değiştirerek müdahale edilmiştir. İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 111-112.

İbn Sînâ'nın dairesel hareketin, konum kategorisinde var olduğunu zikretmesi, bir yenilik olsa da, daha önce söylediğimiz gibi Fârâbî'ye nispet edilen metinde hareketin “vaz ” olarak nitelendiğini görmekteyiz. Bu aşamada İbn Sînâ'nın hareketin bulunduğu kategorilere konumu da eklemiş olmasına ilişkin ikincil literatürdeki kanaatler -bu anlamda ilgili metnin Fârâbî'ye âidiyetiyle ilgili meseleyi de göz önünde bulundurarak-, bize göre de oldukça isabetli görünmektedir.⁹⁵ Bu aşamada bir dikkatte daha bulunmak gerekir ki, İbn Sînâ “konum”da hareketin varlığını ve hareketin var olduğu kategorilerin sayısının dört olduğunu açıkça zikretmesi bakımından bir özgünlüğe sahip gözükmemektedir; zira kullandığı kavram bakımından özgünlüğe sahip olduğunu iddia etmek için bütün literatürün bu dikkatle okunması yeniden gözden geçirilmesi gerekir.

İbn Sînâ'nın dairesel hareketin, konum kategorisinde var olduğunu söylemesinin meselemiz bağlamında kritik noktası, Aristoteles'in zamanın varlık sebebi bakımından dairesel hareketi *mekân kategorisinde* değerlendirmesiyle ilişkilidir. Aristoteles açısından zaman, varlık tarzı itibarıyla *mekân kategorisinde* meydana gelen bir hareketin neticesi iken, İbn Sînâ'da *konum kategorisinde* gerçekleşen bir hareketin neticesi hâline gelmiştir. Bu aşamada İbn Sînâ'nın döngüsel hareket bağlamında, hareketin var olduğu kategorilere “konum”u eklemesine pek çok kez vurgu yapılmışsa da zaman problemi bağlamında İbn Sînâ'nın zamanın bağımlı olduğu hareket tarzının da kategorik olarak bir yenilik ortaya koyduğu çıkarımı ihmal edilmiş gözükmemektedir. Bu anlamda İbn Sînâ, zaman probleminde ilk olarak, zamanın kaynağının kategorisini değiştirmiştir.

İbn Sînâ'nın fizik görüşlerine bütünüyle bakıldığında, ilk olarak hareket ve zaman arasındaki irtibatın kurulmasının, Aristoteles'te olduğu gibi henüz zamanın tanım aşamasında gerçekleştiği görülür. Zaman, hareket açısından lâzım, hareket de zaman açısından zorunludur. Fakat hareket, bizâtihi zaman değildir; hareket hızlı veya yavaş olabilirken zaman daha hızlı veya daha yavaş olamaz; daha kısa veya daha uzun olabilir. Diğer yandan iki hareket birlikte olabilir; fakat iki zaman birlikte bulunamaz. İbn Sînâ'ya göre hareketin zaman olmadığı böylece gösterilebilir. Zamanın ne

⁹⁵ Meseleye ilişkin bir çalışma için bkz. Eşref Altaş, “İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi”, **Diyanet İlmî Dergi**, 50/1, s. 27-50.

olmadığını, seleflerinin görüşleri üzerinden tartışan İbn Sînâ'ya göre zamanın mâhiyeti ise şudur: Hareket, zaman bakımından değil de mesafede önce ve sonra gelene ayrıştığında, hareketin sayısıdır.⁹⁶

İlerleyen bölümlerde sıkça atıf yapacağımız bu görüş, Aristoteles'in zaman tanımının omurgasını taşıyan, fakat detaylandırılmış bir formudur. Hareket olmaksızın zamanın varlığı, iki filozofa göre de mümkün değildir. Aynı doğrultuda İbn Sînâ *en-Necât*'ta da Ashab-ı Kehf örneğinden yola çıkarak hareketin algılanmadığı durumda zamanın da algılanamayacağını bildirir.⁹⁷

Nihai aşamada, fizik içerisinde zamanın nasıl konumlandırılabilceğine dair parçaları birleştirebiliriz. Doğa, hareketin ilkesi olarak değerlendirilirken doğa ilmi hem neden araştırması hem de bu cisimlerin hareketli olması bakımından incelemesinin yapıldığı saha olarak değerlendirilmektedir. Doğa ilminde, cismin hareketleri, arazlarıyla birlikte soruşturulmaktadır; bu anlamda hareketin teşrihi zaman ve mekân gibi durumların tafsîlâtı incelenmesini de gerektirir. Şu hâlde doğa anlayışı bizi harekete, hareket de zamana ve mekâna götürür.

Şu hâlde zaman meselesinin, fiziğin bir meselesi olarak görülmesi, dikkate değerdir. Nitekim paradigma değişimlerinin yaşandığı dönemlerde favori meselelerden birisi olan zaman, Meşşâî ekolün genel felsefesine nispetle devasa bir görünüm arz etmez. Aristoteles'e ilişkin ikincil kaynaklarda da zaman problemine ciddi bölümler ayrılmaz. Bu ilgisizliğin veya bütün bir felsefi sistemin içerisinde zaman problemine birkaç cümle yer ayrılıyor olmasının nedeni hem problemin genel felsefe sistemine nispetle zayıf kalması hem de araştırmacıların Aristoteles'in fizik görüşlerine ilişkin eleştirel yaklaşımları olabilir.⁹⁸ Nitekim Aristoteles, metodolojik açıdan Newton'un *Principia*'da başlatmış olduğu matematiğe dayalı bilim olarak anılan şeyden ziyâde doğa felsefesini metafiziksel bir yapı olarak tasarlamıştı.⁹⁹ Dolayısıyla anakronizme düşmeden problemin yerini ortaya koyabilmek önemlidir.

⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sîfâ: Fizik*, s. 200.

⁹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 121.

⁹⁸ Nitekim Taylor, Aristoteles'in bilim adamlığı yönünün abartıldığını düşünmektedir: Taylor, *Aristotle*, Londra, 1919, s. 70. Benzer bir yaklaşım, Russell'da görülmektedir: Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 1*, çev. A. Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2018, s. 371-375.

⁹⁹ Sir Alexander Grant, *Aristotle*, Philadelphia, J.B. Lippincott & Co, 1877, s. 130. Whitehead, Aristoteles'e nazaran Platon'u modern fizikle bir bakımdan benzeşebilir görürken, Aristoteles'in metodolojik yaklaşımının modern fizik açısından sürdürülebilir olmadığını düşünür: A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1920, s. 19-20.

Diğer yandan yalnızca ikincil kaynaklarda değil, İslâm dünyasında da zaman problemi, doğa felsefesi tartışmalarında sürekli gündemde olmamıştır; örneğin cismin mâhiyeti ve boşluğun var olup olmadığı ve bu sorundan doğan konular daha çok gündemde olmuştur. Bu manzaraya İbn Sînâ'nın muhtasar mahiyetteki çalışmaları da örnek gösterilebilir.¹⁰⁰ Nitekim İslâm felsefesinin klasik sonrası döneminde *İşârât* etkisinin görüldüğü birtakım eserlerde, şayet müellif *eş-Şifâ*'yı dikkate almadığı takdirde zaman problemi ikinci plana itilmiş gözükür.¹⁰¹ Bütün bunlara rağmen zaman problemi Aristoteles'in ortaya koyduğu anlamda sonsuzluğun ve hareketin anlaşılması bağlamında kilit rol oynar. Diğer yandan din-felsefe ilişkisi üzerinden büyük yankı uyandıran âlemin kıdemi probleminin çözümü, zamanın mâhiyeti ile ilgili kanaatlere sahip olmadan ortaya koyulamaz. Bu anlamda, genel felsefî alâkanın seyri içerisinde zaman probleminin tartışılma hacmi üzerinden tesir sahasını görmezden gelmek de hatalı bir yaklaşım olur.

1.3. ZAMAN PROBLEMATİĞİNİN TEŞEKKÜLÜ

1.3.1. Meşşâî Zaman Algısında Presokratiklerin Etkisi

İbn Sînâ'nın zaman probleminde ele aldığı sorular, onun dönemine gelinceye değin büyük ölçüde biçimlendirilmişti. Bu anlamda filozofun hem iştirak ettiği hem de eleştirdiği görüşlerin çerçevesi Grekçe ve Arapça yazılmış metinlerde çizilmiştir. Yalnız bu aşamada İbn Sînâ'nın, Presokratiklere dair malumat sahibi olup olmadığına ilişkin bir soru da sorulabilir. İbn Sînâ'nın bu konuda kaynağının büyük ölçüde Aristoteles ve Yeni Eflâtuncu şârihler olduğu söylenebilir. Nitekim Gutas'ın hazırladığı Arapçaya tercüme edilen eserler listesinde, Aristoteles'in fizik şerhleri de mevcuttur.¹⁰² Diğer yandan Müslüman filozoflar, Elealılar hakkındaki malumatı, Plutharkos'un *el-Ârâu't-Tabiiye* başlığıyla tercüme edilen eserinde, eleştirisiyle

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Danişnâme-i Alâî*'de ve *el-İşârât*'ta, zaman problemine hususi olarak eğilmezken, *en-Necât*'ta ayırdığı bölümün tercümesi ise dört sayfa kadardır: İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 120-124.

¹⁰¹ Bkz. Jon McGinnis, "Pointers, Guides, Founts and Gifts: The Reception of Avicennan Physics in the East" **Oriens**, 41 (2013), s. 433-456.

¹⁰² Dimitri Gutas, "Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler", çev. İbrahim Halil Üçer, **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, Ankara, İsam Yayınları, 2016, s. 781-791. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Aphrodisiaslı İskender, *Fizik Şerhi*; John Philoponus, *Fizik Şerhi*.

birlikte okumuş olmalıdırlar.¹⁰³ Dolayısıyla zaman kavramının felsefî problematik olarak teşekkülü, İbn Sînâ'nın ele aldığı soruların kaynağıyla ilişkili olarak tezimizin önemli bir kısmını teşkil eder. Presokratik dönemden Yeni Eflâtuncu şârihler devrine kadar tadrîcen gelişen zaman problematiği, İbn Sînâ'nın devrinden bakıldığında, enine boyuna tartışılabilir hâle gelmiştir. İbn Sînâ'nın zaman probleminde ele aldığı sorunların tarihî kaynağını göstermek ve zamanın felsefî problematiğinin Platon ve Presokratikler bağlamında çerçevesini çizmek, çalışmamız açısından faydalı olacaktır.

Aristoteles *Fizik*'in 4.10-14 bölümlerini, İbn Sînâ *Fizik*'in 2.10-14. bölümlerini zamana hasrederek temel görüşlerini açıklarken, ilk olarak zamanın varlığı ve doğasına ilişkin görüşleri tanıtmış ve bilhassa İbn Sînâ bu kanaatlere karşı çıkmıştır. Mezkûr dönemde, oluş ve bozuluşa tâbi olan nesnelerin zamanda olmasına, zaman ve ruh arasında nasıl bir irtibatın olduğuna, ân ve zaman ilişkisine ve zamanın hangi hareketin sayısı olduğu gibi birçok konuda tartışma mevcuttur. Aristoteles'in ve İbn Sînâ'nın *Fizik* içerisinde zamanı tartışması, pek çok bölüme de yayılmıştır. Nitekim Aristoteles nesnelerin, hareketin ve zamanın sürekli, bitişik ve ardışık olma durumlarını, ân'ın hareketsiz olması ve duran nesnenin de bir zaman içinde durması hakkında tartışmaları altıncı kitapta yürütmektedir. Bu bölümde, sonsuz zaman içinde sınırlı bir hareketin imkânının olmadığını da bildirmektedir. İlerleyen bölümlerde, hareketin olmadığı bir zamanın mümkün olup olmadığı da tartışılmaktadır. Aristoteles ve İbn Sînâ, zikredilen metinlerinde felsefe tarihinin birikimlerini kullanmıştır. Bu birikimin içeriğini dolduran sorunlar pek çok perspektiften ele alınabilir. Bu kısımda, İbn Sînâ'nın *Fizik II.10*'da zikrettiği kadîm görüşlerin yanı sıra genel problematiğin teşekkül tarihi de odak noktası olarak belirlenmiştir.

1.3.2. Zamana Dair Problemlerin Doğuşu

Turetzky, zaman kavramına atfın mitler haricinde Anaksimandros'ta görüldüğünü söylese de¹⁰⁴, Thales'in bir fragmanında bilgelikle nitelenen zaman anlayışını şu ifadeyle görüyoruz: “*Var olanların... en bilgesi zamandır; zira her şeyi açıklığa kavuşturur*”. D. Laertios'un naklettiği bu fragmanda zaman kavramı yani

¹⁰³ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016, s. 185-186.

¹⁰⁴ Philip Turetzky, *Zaman*, çev. Çağlar Atmaca, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2020, s. 17.

khronos mevcuttur.¹⁰⁵ Thales'e ait zamana ilişkin bu fragmanın, fizikten daha çok metafizikle ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Anaksimandros'ta ise durum daha olgunlaşmış bir hâldedir. Zira o, varlık (*ousia*) ile oluş ve bozuluşu belirleyen şeyin zaman olduğunu söyler.¹⁰⁶ Bir başka fragmanda, her nesneye ve her bir varlığa zamanın belli bir yaşama ölçüsü ayırdığını; sonra onun çekilip gideceğinden, gelene 'haksızlığının', yani hükmetme dileğinin cezasını ödeyecek olduğunu bildirir. Anaksimandros, zamanı *yaşama süresi* ve *mahkeme kurma* etrafında kurgular.¹⁰⁷ Bu iki fragmanın ötesinde Anaksimandros tarafından *arkhê* olarak belirlenen *aperion*'un zamanla irtibatı konusunda da birtakım tartışmalar vardır. Belirsizlik-sınırsızlık (*indefinite-infinite*) kavramları arasında farklı yorumlamaya müsait bu kelimenin zaman bağlamında olduğuna ilişkin görüşler de mevcuttur.¹⁰⁸ Nietzsche'nin bu kavram üzerindeki yorumu ilginçtir: *Aperion*'dan kurtulan birey, zamanın düzenine göre, sonunda oraya geri döner. Zaman yalnızca bu bireysel dünya için vardır; *aperion* ise zaman dışıdır.¹⁰⁹ Bu görüşlerden azade bir şekilde, bu fragmanlardan hareketle şu yorum yapılabilir: Thales'e nispetle Anaksimandros'ta zaman kavramı tabiat felsefesinin içindeki problematiğe çok daha yaklaşmış görünmektedir. Zamanın felsefi problematiği bakımından ilk olgunlaşma bu süreçte gerçekleşmiştir. Diğer yandan Anaksimandros'un zaman görüşü bağlamında, Keimpre Algra tarafından ortaya atılan, bu kavramın temelde *fiziksel süreçlerin düzenli sırasına atıfta bulunmak* için kullanıldığı düşüncesi mâkuldür.¹¹⁰ Bununla birlikte ilk işaret ettiğimiz fragmanın, zamanın oluş ve bozuluşu etkileyen mi yoksa ondan etkilenen mi olduğuna ilişkin muammanın doğum yerini andıran izleri taşıdığı

¹⁰⁵ Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 27. Grekçesini görmek için bkz: Thales-Anaksimandros-Anaksimenes, **Fragmanlar**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 19.

¹⁰⁶ Thales-Anaksimandros-Anaksimenes, **a.g.e.**, s. 55; aynı fragmanı Raven de nakletmektedir: Raven, **Presocratic Philosophers**, Büyük Britanya, Cambridge University Press, 1957, s. 106-107.

¹⁰⁷ Walther Kranz, **Antik Felsefe**, çev. S. Y. Baydur, İstanbul, Cinius-Sosyal Yayınları, 2014, s. 39-40.

¹⁰⁸ Guthrie, **a.g.e.**, s. 96; İhsan Oktay Anar da tezinde bu yoruma katılmaktadır: İhsan Oktay Anar, **Antik Yunan'da Zaman Kavramı**, İzmir, Ege Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 1994, s. 56. Çakmak ise bu görüşlerden farklı düşünmektedir: Cengiz Çakmak, "Mitos'tan Logos'a Geçişin Arka Planı ve Doğa Filozofları", **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni**, ed. Celal Türer-Hakan Olgun, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015, s. 59.

¹⁰⁹ Nietzsche, **Platon Öncesi Filozoflar**, çev. Nur Nirven, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 145.

¹¹⁰ Keimpre Algra, "The Beginnings of Cosmology", **Early Greek Philosophy**, ed. A. A. Long, USA, Cambridge University Press, 2006, s. 57.

söylenbilir. İlâveten, *apeiron*'un zamanı müteakip tartışılan sonsuzluk bahsinde kullanılan kavram olması da önemlidir.

Pythagorasçı zaman düşüncesi ise İbn Sînâ'ya intikal eden problematiğin temelleri bakımından dikkate değerdir. Andre Laks'ın derlediği fragmanlarda, Phythagoras'ın zaman ve ebedî döngü bölümünde, yalnızca iki nakil vardır. İlk nakilde, Aristoteles'in aktarımına göre Phytagoras *zamanın, göksel kürelerin tamamının hareketi* olduğunu söyler. Diğer nakil ise Simplicius'un *Fizik Şerhi*'ndendir: Pythagorasçılar, şeylerin, önce ve daha sonra ortaya çıkabilmelerinden dolayı sayısal olarak tanımlanabileceğini söylemişlerdir.¹¹¹ Anar'ın tezinin temelleri de bu Pythagorasçı görüş çerçevesinde atılmıştır. Anar, zamanı *küre* olarak değerlendiren Pythagorasçı görüş ile zamanı *gezegenlerin hareketi* olarak kabul eden Platon örneklerinden hareketle, Antik Yunan'da zamana topolojik zeminden bakıldığını iddia eder.¹¹² Yukarıda Pythagorasçılardan zikredilen iki fragman da hem Platon'un hem de Aristoteles'in zaman tasavvurunun, zamanın felekler ve feleklerin dairevî hareketi ile irtibatı ve öncelik-sonralığın oluşması bakımından sayısallaşabilmesine dair görüşleri anlamak için oldukça kritiktir. Zira bu iki fragmanda yer alan iddialar ileride de gösterileceği üzere Platon, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın zaman kavramını temellendirirken başvuracakları ilkelerin başlangıç hâlidir.

Herakleitos'un görüşlerine intikâl ettiğimizde, filozofun zaman görüşünü açık-seçik olarak sunacak bir malzeme bulunduğunu söylememiz zordur. Her ne kadar Nietzsche'ye göre Herakleitos ve Schopenhauer'un zaman görüşleri aynıysa da, bu iddiaların spekülâtif olduğu açıktır.¹¹³ Diğer yandan Herakleitos'un döneminde Yunan düşüncesi, Raven'in de yalnızca Herakleitos'a atfedilmiş olduğunu söylediği fragmanda olduğu gibi "zamanı, ölçüsünün sınırları ve aşamaları olan hareket" şeklinde tanımlayacak düzeyde değildir.¹¹⁴ Bu noktada Herakleitos'un düşünce ufkundaki problemlerde yer almasına rağmen, Heidegger'in, Herakleitos'un felsefesinde 'hareketin *kinesis* olarak' gözükmediği iddiası ile Fink'in Herakleitos'un temel kavramları arasında *kinesis*'in hiç yer almadığı iddiası dikkat çekicidir.¹¹⁵

¹¹¹ A. Laks, G. W. Most, **Early Greek Philosophy IV**, Londra, Harvard University Press, 2016, s. 311.

¹¹² İhsan Oktay Anar, **a.g.e.**, s. 99.

¹¹³ Nietzsche, **Yunanların Trajik Çağında Felsefe**, çev. T. Erdem, İstanbul, Arya Kitap, 2010, s. 58.

¹¹⁴ Kirk Raven, **Heracilitus**, Büyük Britanya, Cambridge University Press, 1975, s. 294.

¹¹⁵ Heidegger-Fink, **Heracilitus Üzerine Dersler**, çev. İ. Görener, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006, s. 24.

Heidegger ve Fink, Herakleitos'un zaman hakkında konusal olarak konuşmadığını öne sürerler. Metinde zamanın tartışılması, sonsuz yanan ateş ile zaman arasındaki bağıntı üzerinden şekillenmiştir.¹¹⁶ Herakleitos'un kozmosu, belli ölçülere göre yanan-sönen ve ezelî-ebedî ateştir. Çakmak'ın dediği gibi onun kozmosu, kozmik düzen veya yapı, ezelî ve ebedî olarak mevcuttur.¹¹⁷ Anar, değişmeyi ve hareketi temsil eden ateşin, *zamanın döngüselliğini* ve *zamanı* temsil edebileceği çıkarımını yapar.¹¹⁸ Fakat bu iddiayı öne sürebilmek için elimizde yeterli malzeme olduğu tartışmalıdır.

Herakleitos'un zaman anlayışına ilişkin olarak bir fragmanda kullandığı *aiôn* kavramına da değinmek gerekir. Nitekim Platon tarafından da kullanılan ve İslâm dünyasına *dehr* olarak tercüme edilen¹¹⁹ bu kavram, Çakmak'a göre "yaşam, ömür, devir" gibi anlamlarda kullanılmıştır ve yaşam da ezelî-ebedî ateşin yaşamıdır.¹²⁰ Daha sonra zaman ile ilgili tartışmalarda, ezelî-ebedî varlıklarla ilişkili olarak kullanılacak bu terim (*aion-dehr*) ile "zaman" kavramı arasındaki farka dikkat çekilerek temellendirilecektir. Bu doğrultuda Herakleitos'un zaman problematiğine katkısı, *aion* teriminin ezelî-ebedî bir unsur ile ilişkili değerlendirilmesi olmuştur.

Herakleitos'un değişim görüşüne intikal ettiğimizde, onun meşhur fragmanlarında *oluşun* ve *değişimin sürekli* olan karakterine vurgu yaptığını görürüz. Sözgelimi, ırmak fragmanının ruh görüşüyle irtibatlı olmasına rağmen doğa görüşünde de bir karşılığı vardır: "*Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar; ruhlar nemli olandan buharlaşırlar.*"¹²¹ Herakleitos'un oluş görüşünde, Miletli filozofların kozmolojilerini inşa ettiği dört temel ögenin birbirine dönüşmesi durumu gözlemlenir: "*Soğuk ısınır, sıcak soğur, nemli kurur, kuru nemlenir.*"¹²² Kranz, Herakleitos'un sonsuz meydana gelişi içinde, sonsuz bir var oluşun gizli olduğuna inandığını ifade eder. Bu oluş yani bizim dünyamız, sonsuz canlı ateşten değişerek ortaya çıkmıştır, yeniden tamamıyla ateşe girecek ve ardından yeniden akış başlayacaktır.¹²³ Herakleitos, *olana* ve akıp gidene odaklanır, kalıcılığı reddeder. Bu sonsuz dönüşümün

¹¹⁶ Heidegger-E. Fink, **a.g.e.**, s. 108.

¹¹⁷ Herakleitos, **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014, s. 96.

¹¹⁸ İhsan Oktay Anar, **a.g.e.**, s. 100.

¹¹⁹ Bkz: Shlomo Pines, **İslâm Atomculuğu**, çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 58.

¹²⁰ Herakleitos, **Fragmanlar**, s. 139.

¹²¹ Herakleitos, **Fragmanlar**, s. 57.

¹²² Herakleitos, **Fragmanlar**, s. 295.

¹²³ Walther Kranz, **Antik Felsefe**, s. 66.

yasası *Bir*, yani ateştir. Çokluk ise Nietzsche'nin deyimiyle, Bir'in tören giysisi, tezâhür şeklidir.¹²⁴ Herakleitos, bu farklılıklar dünyasını Bir'le ilişkili olarak ele alır ve o her yerde tezâhür eder. Oluş ve bozulmuş ise ilkenin temel özellikleridir.¹²⁵ Şu durumda Herakleitos'un konumuz bağlamında önemi, değişim düşüncesinin, aynı zamanda Aristoteles'in bildirdiği anlamıyla hareketin ve dolayısıyla zamanın ebedîliği ve sürekliliği fikrini tartışmaya açmış olmasıdır. İkinci olarak *aion* teriminin, ezeli yaşam ile tasvir edilmesinin ilk felsefî örneğine sahip olmasıdır.

Parmenides'in görüşleri ise genel çerçevesi itibariyle Weber tarafından şöyle özetlenir:

“Mademki Tanrıda değişme yoktur ve Tanrı her şeydir, şu hâlde bizim değişme (*alloiousthai*) dediğimiz şey bir görünüş, bir vehimden (*doksa*) ibarettir ve gerçekte ne oluş ne ölmek vardır.”¹²⁶

Bu cümle Parmenides'in varlığı reddettiği anlamına gelmez. *Var olan*, doğmamıştır ve bütünüyle olması zorunludur. *Dikê* (adalet) oluşmaya ve bozulmaya izin vermemiştir: “*Oluş sönüktür ve duyulmamıştır bozulmuş.*” Oluş ve bozulmuş, *episteme* tarafından dışlanmıştır.¹²⁷ Ve bir fragmana göre de Parmenides, evreni (*to pan*) hareketsiz kabul ederek oluş ve bozulmuşu hükümsüz kılmıştır.¹²⁸ Capelle'nin yorumu da bu doğrultudadır: Parmenides'e göre şeylerin genel değişimini ve hareketlerini düşünmek imkân dâhilinde değildir; bunlar birer sanıdır (*doksa*); çünkü bunların temelinde bir var-olmayan bulunur.¹²⁹ Benzer şekilde, problemi zaman kavramına bağlayan yorum ise Kenny'e aittir: Parmenides'e göre aslında gerçek anlamda hiçbir değişim yoktur; varlık daima aynıdır ve zaman da aslında gerçek değildir, zira geçmiş, şimdi ve gelecek daima aynıdır.¹³⁰

Parmenides'in öğrencisi Zenon ise Aristoteles ve İbn Sînâ'nın hesaplaşmak zorunda olduğu paradokslar ortaya atmıştır. Zenon; Akhilleus ve kaplumbağa, dikotomi ve ok paradoksları ile hareketin ve zamanın varlığını yadsıyan neticelere

¹²⁴ Nietzsche, **Platon Öncesi Filozoflar**, s. 192.

¹²⁵ Nietzsche, **Platon Öncesi Filozoflar**, s. 193.

¹²⁶ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. Vehbi Eralp, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015, s. 26-27.

¹²⁷ Parmenides, **Fragmanlar**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 27-29.

¹²⁸ Parmenides, **Fragmanlar**, s. 65.

¹²⁹ Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe**, çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Pencere Yayınları, 2011, s. 120.

¹³⁰ Anthony Kenny, **Antik Felsefe**, çev. Serdar Uslu, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 40.

ulaşmıştır. Copleston'a göre eleştirilerinde Pythagorasçıların çoğulculuğunu hedef alan Zenon'un ilk amacı, değişim ve hareket ile ilgili görüşlerinin, onların kendi fikir sistemi içerisinde dahi imkânsız olduğunu göstermek ve bunu saçmaya indirgeme yöntemiyle icrâ etmektir.¹³¹ Fakat Zenon, aslında yalnız belirli filozofların fizik teorilerine karşı çıkmamış, ileride ortaya çıkabilecek uzay, zaman ve hareket bağlamı fizik teorilerinin önüne bir engel inşâ etmiştir.¹³² İleride daha tafsilatlı olarak tartışacağımız Zenon'un görüşleri, Aristoteles açısından da zaman problematiğinin teşekkülünde, zamanın sürekliliği bahsinde önemli bir konumdadır.

Aristoteles ve İbn Sînâ'nın cismin tanımı, boşluğun varlığı gibi konularda eleştirdikleri atomculardan Demokritos'un yaradılışı reddederken ortaya koyduğu temellendirme, onun zamanın yaratılmamış olduğu görüşünü savunduğunu açıkça gösterir. Buna göre, âlemde hiçbir şey yaratılmamıştır; çünkü zaman yaratılmamıştır.¹³³ Laks'ın naklettiği fragmanlara göre Demokritos'un *khronos*'a ilişkin görebildiğimiz iki nitelemesi bulunur: Bunlardan ilki onun sınırsız olduğu (*unlimited-apeiron*), diğeri ise yaratılmamış/oluşmamış (*ungenerated-ageneton*) olduğu yönündedir.¹³⁴ Demokritos'un serdettiği her iki görüş de bir problem olarak İslâm dünyasında tartışılmıştır. Zamanın sonlu mu sonsuz mu olduğu ve âlemin kıdemi bahisleri bu görüşlerle paralellik taşır. Atomculuktan gelen üçüncü bir problem ise zamanın atomların terkibi olup olmadığıyla ilişkilidir. Nitekim Maimonides, kelâm atomcularının görüşlerini özetlerken, onların “zamanı atomların terkibi olarak” tanımladığını aktarır.¹³⁵ Bu tanım, İbn Sînâ'nın çalışmalarında da eleştirel olarak ele alınır.

Platon'un *Timaios*'ta kozmogoni bağlamında ortaya koyduğu zaman görüşü hem şârihler döneminde Grekçe yazan filozoflar tarafından dönüştürülmesi ve İslâm dünyasında Ebû Bekir er-Râzî gibi takipçileri olması hem de İbn Sînâ gibi filozofların Yeni Eflâtunculuk üzerinden etkilenmesi bakımından kilit noktadır. Platon'un zaman

¹³¹ Copleston, **Ön-Sokratikler ve Sokrates**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1990, s. 60.

¹³² Richard D. ve Mckirahan JR, “*Zeno*”, **Early Greek Philosophy**, ed. A. A. Long, USA, Cambridge University Press, 2006, s. 155-156.

¹³³ Leukippos-Demokritos, **Atomcu Felsefe Fragmanları**, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019, s. 41; Kranz, **a.g.e.**, s. 174.

¹³⁴ A. Laks, W. Most, **Early Greek Philosophy VII**, Londra, Harvard University Press, 2016, s. 143.

¹³⁵ Moses Maimonides, **The Guide for the Perplexed**, çev. M. Friedlander, New York, E. P. Dutton-Company, 1904, s. 120.

problematikinde Phytagorasçılardan mülhem katkısı, Demiurgos'un, zaman ve gökyüzünü birlikte yaratmış olduğu üzerinden şekillenen önermesidir. Platon'a göre zaman ve gökyüzü, birbirinden ayrı var olamazlar. Zaman da Demiorgos'la benzer olabilmesi için ezeli cevher örneğine göre oluşturulmuştur. Demiurgos, zamanı var etmek istediği için güneş ve ay gibi şeyleri yaratmıştır. Diğer gezegenlerin yaratılması da zamanı izah edebilmek ve koruyabilmek içindir.¹³⁶ Zamanın *yaratılmış* olması vurgusu da Platon ile birlikte problematiğe dâhil edilmiştir.

Platon'un zaman görüşünde ortaya çıkan ve daha sonra ezel, ebed, sermed ve dehr gibi kavram zenginliği ile İslâm dünyasında da kullanılacak olan *aion* ile zaman anlamına gelen *khronos* ayrımı, filozofun zaman problemi üzerinde icra ettiği fonksiyonu derinleştirmesi bakımından önemlidir. Topakkaya'nın özetlediği gibi; *aion*, sürekli, değişmez ve saf akılla kavranan bir şey iken, *khronos* oluş hâlindeki varlıkla ilgilidir ve doksa aracılığıyla idrak edilebilir.¹³⁷ Platon'un kanaatlerini ikinci bölümde derinlemesine tetkik edeceğimiz için Aristoteles öncesi zaman kavramının istikâmetini bu noktada bitirebiliriz.

Bu aşamaya kadar zaman problemi içerisinde; zaman mevcut mudur, zaman sınırlı mıdır yoksa sınırsız mıdır, değişime bağlı olarak ebedî olabilir mi, yaratılmamış olması bakımından ezeli midir, zaman ânların terkibi midir ya da göksel kürelerin hareketinden ibâret midir, ay üstü âlem ve ay altı âlem arasında geçerli olan farklı “zaman”lardan bahsedilebilir mi gibi soruların temellerinin atıldığını göstermeye gayret ettik. Burada işaret edilen görüşler, çalışmamızın ana bölümlerinde İbn Sînâ'nın ele aldığı ölçüde detaylandırılmaya çalışılacaktır.

¹³⁶ Platon, **Timaios**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015, 38.

¹³⁷ Arslan Topakkaya, **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**, İstanbul, Say Yayınları, 2017, s. 109.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA ZAMANIN MÂHİYETİ

Zamana ilişkin tanımların gelişme sürecinde öne sürülen argümanlar içerisinde, birbirine zıt veya kümülatif şekilde değerlendirilebilecek görüşler mevcuttur. İbn Sînâ'nın zamana dair fasıllarda ele aldığı görüşler, yönelttiği eleştiriler ve şahsî argümanlarını kurarken faydalandığı önermeler, bu sürecin neticelerinden biridir. Çalışmamızın bu bölümünde ilk olarak zaman ve dehr kavramlarının nasıl tanımlandığını tarihî süreciyle göstereceğiz. Ardından İbn Sînâ'nın zaman tanımını, bu tanıma ulaşırken başvurduğu kavramları dikkate alarak inceleyeceğiz. Nihâi aşamada İbn Sînâ'nın zaman kavramını araştırmaya başlarken hülâsa ettiği görüşleri *Fizik II,10*'da hangi argümanlarla aşmaya çalıştığını ele alacağız.

2.1. ZAMANIN TANIMI: TARİHSEL BİR OKUMA

Literatüre dair malumatları sunarken, İbn Sînâ'nın büyük ölçüde Aristoteles'in zaman görüşünü benimsemekle birlikte Platon ve Yeni Eflâtuncu gelenek üzerinden birtakım iddiaları da Meşşâî geleneğe dâhil ettiğine ilişkin yorumlar olduğunu zikretmiştik. Bu anlamda filozofun görüşlerinin târihi ilişkilerini tespit etmek geniş ölçüde bir taramayı da zorunlu kılar. Dolayısıyla işbu aşamada, zamana dair ortaya koyulan tanımları dikkate alarak İbn Sînâ'nın izlerini takip etmeye başlayabiliriz.

2.1.1. *Khronos* ve *Aiôn*: Helen Dünyasında Zaman Kavramı

“Zaman” mefhumu Grekçe felsefî metinlerde birbirinden farklılığına işaret edilmek suretiyle iki kelime etrafında tartışılır: *Khronos* ve *aiôn*. Bu iki kavramın serüveni zamanın felsefî tarihini kurmada ana hatları oluşturur. Kelime anlamı uzun ömür, öncesizlik-sonrasızlık, ezeli-ebedîlik olan *aiôn* terimi, felsefî olarak büyük ölçüde ezeli-ebedîlik anlamında kullanılır. Parmenides, Platon ve Plotinos gibi isimlerce de temellendirilir.¹ *Khronos* ise zaman anlamına gelirken, mitik kozmogonilerden Phytagoras, Platon, Aristoteles gibi filozoflara kadar pek çok isim bu kavram etrafında görüşlerini inşaa eder. *Aiôn* ve *khronos* arasındaki fark, doğa felsefesi içerisinde nerede konumlandırılacakları ve İbn Sînâ'nın bunu nasıl kullandığı ilerleyen bölümlerde gösterilecektir.

¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 19.

2.1.1.1. Platon'un *Timaios*'unda Zaman

Zaman kavramının doğa felsefesi içerisindeki seyri, Sokrates'in insana yönelmesi ve Platon'un epistemoloji ve siyaset ağırlıklı felsefi alâkası dolayısıyla sekteye uğramış gözükse de Platon'un *Timaios* diyalogunda yer alan zamana dair düşünceleri, genel çerçeve içerisinde bir sürekliliği kurmamıza yardımcı olur. Platon'un evren tasavvurunu kurarken başvurduğu Demiurgos ve evrenin yaradılış mitosu, Yeni Eflâtunculara Hristiyanlıkla irtibatlandırılarak gündeme gelir. Bununla birlikte Proklus'un *Timaios* üzerine yazdığı şerh de metnin tesir sahasını genişletmiştir. İslâm dünyasında Ebubekir er-Râzî'nin zamana ilişkin görüşlerini serdederken kendini Platon ile yakın çizgide görmesi, İslâm felsefe geleneğinin tetkiki için de önemlidir. İbn Sînâ'nın zamana ilişkin görüşlerini oluştururken Platon'dan ne ölçüde faydalandığı da Platon'un Yeni Eflâtuncu "güncelleme"si ile doğrudan irtibatlı gözükür.

Platon'un epistemolojik kabulü ve doğa felsefesine dair bir probleme değinmesi, kendi felsefi anlayışı içerisinde bir tezat içerir gibi gözükse de filozofun esas maksadının, Zeller'in dediği gibi atomculuğa karşı bir cevap verme isteği olduğu düşünülebilir.² Platon, başlangıcın bir zamanı olup olmaması meselesini ilk araştırma sorularından kabul ederek *Timaios*'u konuşturur. Demiurgos'un hırs sahibi olmamasından dolayı her şeyin kendisine benzemesini istemesi, evrenin varoluşunda temel ilke hâline gelmiştir³; fakat burada tam bir uyum olması mümkün değildir. Kenny'nin bildirdiği gibi evren cismîdir ve duyularla idrak edilebilen her şey gibi, fikirlerimize konu olanların türünden bir ebedîliğe ve değişmezliğe sahip olamaz.⁴ Demiurgos'un küre şeklinde var ettiği evrenin ölümsüz olması, Tanrı'daki gibi olmayacağı için o, sonsuzluğun başka bir biçimi hâlinde gökyüzünü yaratırken hareketsiz, sonsuz ve sayıların orantısına göre var olan zamanı oluşturdu. Bu oluşturmanın aracısı ise gökyüzü olmuştur; zira değişmeyen için herhangi bir anlam taşımayan ay, yıl ve gün gibi zamanın parçaları olan terimler de gökyüzü ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bu aşamada Platon, küre olan evrenin, baş unsurlarından biri olan zamanın da daire şeklinde döndüğünü bildirmektedir. Yaratıcı Güç, Platon'a göre:

² Eduard Zeller, **a.g.e.**, s. 217.

³ Platon, **Timaios**, 30; s. 39.

⁴ Anthony Kenny, **Antik Felsefe**, s. 86

“Sonuçta farklı türden bir ölümsüzlük inşaa etmeye karar verdi ve gökyüzünü oluşturduğu sırada hareketsiz, ölümsüz ve sayıların orantısına göre var olan ve ölümsüzlüğün zaman adını verdiğimiz formunu ortaya koydu.”⁵

Zaman ve gökyüzü birlikte teşekkül etse de ölümsüz töz örneğine benzetilmeye çalışılan unsur zamandır; gökyüzü ve gezegenler, zamanın kisve-i tab’a büründüğü şeyler olarak oluşturulmuştur. Dolayısıyla zaman ve gökyüzü de birbirine bağımlı olarak şekillenecek, birlikte ortadan kalkacaklardır. Zaman göksel cisimlerde kendini gösterir; fakat onu oluşturan esas şey dönüşlerdir.⁶

Bu noktada Russell’ın, Platon’un zamanın öncesizlik ve sonrasızlıkla ilişkisini kurarken soyut matematikten güç aldığını söylemesi önemlidir. Zira matematiksel nesneler zamana bağlı değildir.⁷ Platon da zamanın özü gibi konuları incelememizi sağlayan şeyin sayılar olduğunu söyler.⁸ Gündüzler ve geceler olmasa sayıları düşünemezdik; zamanın kısımları olan aylar ve yıllar da sayı ile birlikte bize zaman kavrayışını vermiştir.⁹ Bu aşamada “görme”, zamana dair yargılarımızın âletidir ve bu yeti bize, gökyüzü örneğinden kalkarak, değişmeyen hareketlerle aynı soydan gelen hareketlerimiz arasında bir uyum sağlaması için verilmiştir.¹⁰

Platon’un zaman görüşünde Phytagorasçıların dairevî hareket ve sayı tasarımları etkili olmuştur. İbn Sînâcî zaman görüşüne kadar dönüşerek de olsa intikâl eden bu görüşlerin temel iki karakteristiği, “**sayı** kavramının tanıma dahil edilmiş olması” ile “zamanın bir **hareket vasıtasıyla** belirlenmiş olmasıdır”. Bu aşamada Collingwood’un Pythagorasçılar ve Platon arasında dikkat çektiği önemli farka değinmek gerekir: Pythagorasçılar, şeylerin sayıları taklit ettiğini, Platon ise onların sayılardan pay aldığını söylemektedir.¹¹ Platon’un *anemnesis* kuramı ve burada sayının işleviyle ilgili Güven’in yargısı yerindedir:

⁵ Platon, *Timaios*, 37, s. 46; Plato, *Timaieus and Critias*, 37^d, s. 25; Roben Waterfield tercümesinde *aion* terimi “**eternity**” olarak tercüme edilmişken, Furkan Akderin’in tercümesinde bu kavram “**ölümsüzlük**” terimiyle ilişkilendirilerek ifade edilmiştir. Bu noktada zaman felsefesi bakımından Platon’un, *aion-dehr* kavramını içerikçe bir **ölümsüzlükle** ifade edilebileceği de tartışmalıdır.

⁶ Platon, *Timaios*, 38-39.

⁷ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 1*, s. 87.

⁸ Platon, *Timaios*, 47.

⁹ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 1*, s. 271.

¹⁰ Platon, *Timaios*, 47.

¹¹ R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, s. 74.

“Menon’da ileri sürdüğü görüş uyarınca, bilgi anımsamaktan başka bir şey değildir. Anımsama kuramı sayıların fiziksel dünyada bulunmayıp, ezeli ebedi olmalarıyla bilinmeleri arasında kurulan bağıdır.”¹²

Platon’un epistemolojik kabulü, zaman tasarımı da uygulanmıştır. Bu perspektifle bakıldığında zaman, dehr modeline göre duyulur dünyada var olabilecek şekilde yaratılmıştır. Kjeller, Platon’a göre *zamanın, dehrin bir görüntüsü olarak evren ile birlikte yaratıldığına* dikkat çekmektedir; bu anlamda evren yaratılmadan önce zaman yoktur.¹³ Cornford’un yorumu da bu doğrultuda şekillenmiştir: Zaman, Demiurgos’un yarattıkları arasında yer alır ve bu düzenin bir özelliği olarak evrenden önce var olmamıştır.¹⁴

Platon’un zaman ve sayı arasında kurduğu irtibata baktığımızda, yukarıda naklettiğimiz pasajda da görüleceği üzere Platon, zamanı *sayıların orantısına göre var edilmiş, aion’un (dehr) duyulabilir dünyaya ait temsili olarak* görür. Orantının temini dairevî harekete sahip gezegenlerin düzenli hareketidir. Burada “sayı” olmanın mahiyetine ilişkin çok fazla veri mevcut değilse de yıllar, aylar, günler de bu sayı ve zaman orantısını aşikâr hâle getirir.¹⁵

2.1.1.2. Aristoteles’in *Fizik*’inde Zaman

İbn Sînâ’nın zaman tasavvurunun omurgasını oluşturan Aristoteles, bilkuve hâlden bilfiil hâle geçiş olan *harekete* ilişkin zorunlu arazlar olduğu kanaatindedir. Bu arazlardan biri de kendini zaman olarak gösterir. Önceki bölümde, doğa felsefesi içerisinde zaman kavramının hareketle irtibatlı olarak düşünüldüğünü ve zamanın, *ilk feleğin dairesel hareketi* ile ortaya çıkmış olduğunu gösterdik. Bu aşamada Aristoteles ve İbn Sînâ arasındaki fikrî irtibatı görebilmek için öncelikle zamana dair tanım cümlesiyle işe başlamak yerinde olacaktır. Hareketin nasıl kavrandığını ilk bölümde inceledik. Bu bölümde daha önce zikrettiğimiz zaman tanımını, unsurları ve sıfatları ile birlikte ortaya koyacağız.

¹² Özgüç Güven, “Platon’da Sayının Temellendirilmesi”, **Felsefe Arkivi**, 43. Sayı, 2015, s. 60.

¹³ Thomas Kjeller, **Plato’s Natural Philosophy**, New York, Cambridge University Press, s. 87.

¹⁴ Francis M. Cornford, **Plato’s Cosmology**, USA, Routledge, 1997, s. 102.

¹⁵ W. Von Leyden, “Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle”, **The Philosophical Quarterly**, Vol. 14, No. 54, s. 39.

Aristoteles'in **zaman** tanımı, daha önce de bildirdiğimiz gibi “önce ve sonra yönünden hareketin sayısıdır”.¹⁶ Tanım cümlesinde, öncelik-sonralık ile sayı (*arithmos*) olmak üzere iki kritik kavram bulunur.

Aristoteles'e göre hareketin sayısı olan zaman, hareketin (*kinesis*) veya değişimin (*metabole*) kendisi değildir; fakat onlardan bağımsız da değildir. Zamanın bizâtihi hareket veya değişim olmamasının ilk sebebi, zamanın her yerde ve her nesnede aynı biçimde var oluyor olmasıdır. Bunlar, zamanın varlığı sayesinde süratine nispetle hızlı veya yavaş olarak değerlendirilebilir; fakat zaman, “zaman ne kadar da hızlı geçti” veya “zaman hiç geçmiyor” gibi gündelik dildeki yanlış kullanımların aksine hızlı veya yavaş olarak değerlendirilebilecek bir mâhiyete sahip değildir. Diğer yandan zamanın akışını fark etmemiz, değişimin varlığını fark etmemizle doğrudan irtibatlıdır.¹⁷ Bunun nasıl bir irtibat olduğu şöyle gösterilir: Hiçbir şey göremediğimiz ve bedensel bir etkinin olmadığı bir ortamda, ruhta bir hareket olur ve zamanın geçtiği bilinir.

Hareket ve zaman, süreklilik yönünden birbiriyle eştir: Hareket, büyüklüğü (*megethos*) izlediği için, zaman da hareketi takip ettiği için süreklidir (*sûnekheia*). Bu üçlü arasındaki irtibat aynı şekilde büyüklükte var olan öncenin ve sonranın, harekette de var olması üzerinden belirlenir. “Büyüklik” ve hareket birbirini izler ve zaman da harekete bağlı olduğundan dolayı, harekete ait olan öncelik ve sonralık, zamanın geçtiğini anlamamızda etken rol oynar. Aristoteles bu konuda “ân”a değil, söz konusu önceliğe ve sonralığa odaklanır.¹⁸

Aristoteles'in zamanın sayı olduğunu söylerken neyi kastettiğini anlamak, zaman görüşünü detaylandırabilmek bakımından önemlidir. Aristoteles, biri “sayılan” ve “sayılabilir olan” diğeri “sayma” işlemini yaptığımız şey olmak üzere iki tür sayı olduğunu düşünür. Zamanın sayı olmaklığı, “sayılan şey” anlamındadır.¹⁹ Diğer yandan, Philoponus'un ilgili pasajların şerhinde, zamanın sayma anlamında değil, önce ve sonraya göre sayılmış olan hareketin sayısı olduğunu vurgulaması problem

¹⁶ Aristoteles, **Fizik**, 219^b; İshak b. Huneyn'in Aristoteles tercümesi, İbn Sînâ'nın zaman tanımına yaptığı katkıyı Arapça açısından görmek için önemlidir: (الزّمان هو عدد الحركة من قبل المتّقدم و المتأخّر). Aristoteles, **Tabîât**, çev. İshak b. Huneyn, Hz. Abdurrahman Bedevî, Mısır, 1974, 219^b.

¹⁷ Aristoteles, **Fizik**, 218^b.

¹⁸ Aristoteles, **Fizik**, 219^a15-25.

¹⁹ Aristoteles, **Fizik**, 219^a5-10.

açısından da önemlidir. **Zaman bu doğrultuda bir çeşit sayı olsa da “sayı”nın kendisi değildir.**²⁰ Simplicius’un da dikkat kesildiği durum, sayının bir olanın içinde ve tamamen aynı olan şeyde değil, farklı şeyler içeren şeylerde bulunduğu; bu anlamda öncesine ve sonrasına göre sayılabildiğinden, hareketin/değişimin sayısı olduğudur.²¹ Aristoteles, sayı kavramını birimlerle ‘sayma’ ile birlikte değerlendirir. Filozof ölçüyü de niceliğin kendisiyle bilindiği şey olarak anlar. Sayma bu anlamda bir ölçüdür.²² Sayılabilir olanlar sınırlı, sayı da sayılabilir olduğundan, sayı da sınırlıdır. Sınırlanamayan çokluk, bir sayı olarak düşünülemez.²³ Fazlıoğlu’nun ortaya koyduğu sayı anlayışı doğrultusunda zaman kavramına baktığımızda, zaman sonsuz olarak var olamaz; nitekim sayı sınırlıdır, zaman da bir çeşit sayıdır. Güven de bu doğrultuda Aristoteles’in sayı anlayışını inşaa ederken *özneyi merkeze koyan bir tutum* takındığını söylemektedir.²⁴

Aristoteles’in sayıya ilişkin tanımı, bu makalede şöyle çevrilir: “*Sayı, birim (hen) ile ölçülebilen çokluktur (plêthos).*”²⁵ Sayı, çoklukta birlik/birim bulabilmekle ilgilidir. Burada Aristoteles’in zaman örneğini veren Güven, ruh olmazsa zamanın da olmayacağından hareketle, sayının da olamayacağını öne sürmektedir.²⁶ Bu doğrultuda Lear’ın Aristoteles’in zaman kuramını, temellerini zamanla ilişkili tecrübemizden alacak biçimde kurmak istediğini iddia etmesi yeniden anamlanır.²⁷

İleride ruh ve zaman arasındaki irtibata İbn Sînâ üzerinden değineceğimizden konuyu burada noktalayarak Aristoteles’te zamanın mâhiyetini incelemeye dönebiliriz. Aristoteles’in zamanı niceliksel ve arazî bir unsur olarak düşündüğünü, onun zaman tanımından hareketle görebiliyoruz. Bu durumda zaman hakkında tafsilata ulaşmanın bir yolu da **önce ve sonra gelen** ile **araz ve nicelik olmanın** ne olduğunu bilmekten geçer.

²⁰ John Philoponus, **On Aristotle Physics** 4.10-14, çev. Sarah Broadie, Great Britain, Bloomsbury, 2011, 718, 1-15 (s. 20), 722, 1-30 (s. 25).

²¹ Simplicius, **On Aristotle Physics 4.1-5 and 10-14**, çev. J. O. Urmson, Great Britain, Bloomsbury, 1992, 713,1-20/s. 122.

²² İhsan Fazlıoğlu, “Aristoteles’in Sayı Tanımı”, **Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi**, 2004/1, s. 131.

²³ İhsan Fazlıoğlu, **a.g.m.**, s. 136.

²⁴ Özgüç Güven, “Aristoteles’in Sayı Anlayışı” **Kutadgubilig**, sayı 34, 2017, s. 384.

²⁵ Özgüç Güven, **a.g.m.** s. 387.

²⁶ Özgüç Güven, **a.g.m.** s. 392. Ayrıca bkz. Aristoteles, **Fizik**, 223^a15-30.

²⁷ Jonathan Lear, **Aristoteles: Anlama Arzusu**, çev. A. Yurdaçalış, İ. U. Kelso, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020, s. 106.

Aristoteles'e göre önce ve sonra gelen, her cinsten bir başlangıç noktası kabul ettiğimizde ortaya çıkar. Bu önce gelmenin türleri vardır: doğası bakımından (*mutlak anlamda*) önce gelme, bir şeyle-bir yerle alâkalı olarak önce gelme, zaman bakımından önce gelme, hareket bakımından önce gelme, güç bakımından önce gelme ve mevkî bakımından önce gelme. Aristoteles, zaman bakımından önce gelenin mevcut ândan da uzak olan, sözgelimi Troya Savaşı gibi bir durumu kasteder. Şeyin hareketinin önce olması, dolayısıyla zamanda önce gelen olması, ilk hareket ettiriciye yakın olmasıyla irtibatlıdır. Zira çocuk, yetişkinden önce gelir, çünkü onun varlığı babasına daha yakındır. **Mutlak başlangıç** ise hareket etmeyen İlk Hareket Ettiricidir.²⁸ Aristoteles'in zaman tanımında kullandığı *önce* ve *sonra gelen* kavramlarının içeriğini, zamanı anlamamızda harekete ilişmiş olan öncelik-sonralık olduğunu zikretmesinin yanında nasıl doldurmak gerektiği bir muamma olarak karşımızda durur. Daha doğrusu, bunun teselsülü doğurabilecek bir yapı olduğuna dair tenkitlere zemin hazırlar. Aristoteles'in bu açıklamalarının ardından öncelik sonralık izahının teselsülü doğurduğuna yönelik eleştirilerle İbn Sînâ hesaplaşacaktır. Hareketin önce ve sonraya göre sayılmasının anlamına gelince Aristoteles; hareket, büyüklük ve zaman arasındaki irtibatı bu bağlamda kurar. Zira hareket büyüklükle, zaman da hareketle ilgilidir ve her türlü büyüklükte bir sıra dizimi vardır; dolayısıyla harekette de bir öncelik-sonralık gerekir. Bu irtibat biçimi, zamanı nasıl anlarız sorusunun cevabını da verir: Hareketi, önce ve sonra cihetinden belirlediğimizde zamanı da anlarız. Harekette var olan önce ve sonra anlaşıldığında, zaman da anlaşılmış olur.²⁹

Aristoteles'in zamanı tanımlarken kullandığı hareket, önce-sonra gelen ve sayı kavramlarını açmaya çalıştığımıza göre şimdi zamanın mâhiyetini ortaya çıkaran *nicelik* kavramına dikkat kesilebiliriz. Aristoteles **niceliğin doğası gereği bir, iki veya daha fazla bireysel ve tamamlayıcı olan şeye bölünebildiğini düşünür. Sayılabilme ve ölçülebilme durumuna göre niceliğin yapısı değişir. Sayıldığı takdirde çokluk; ölçülebildiği takdirde bir büyüklüktür. Bu anlamda çokluk, süreksiz parçalara bölünebilirken, büyüklük ise sürekli parçalara bölünebilir. Zaman ise bu nicelik türleri içerisinde sürekli nicelik olmasıyla birlikte "arazî"**

²⁸ Aristoteles, **Metafizik**, 1018^b10-35.

²⁹ Aristoteles, **Fizik**, 219^a15-20.

anlamda bir niceliktir. Zira hareketin ve zamanın niceliği olduğu şey, yani hareketin kat ettiği mesafe-uzay bölünebilirdir. Burada Aristoteles'in zamanı bir nicelik olarak sayması, uzaydan harekete, hareketten zamana intikâl eden bir yapıdan kaynaklanır.³⁰

Aristoteles diğer yandan süreksiz nicelikler arasında da sayıyı zikreder. Bu tür nicelikler arasında bir kesişim noktası yoktur; fakat zaman gibi sürekli niceliklerde geçmiş ve gelecek arasında bir kesişim kümesi olarak *şimdiki zaman* bulunur.³¹ Sayının parçalarının birbiriyle nasıl kesiştiği gösterilebilir değildir; bu anlamda zamanın parçalarının birbiriyle nasıl kesiştiği de gösterilemez; zira zaman sabit olmadığı gibi konumu da sâbit değildir. Sayı ve zaman gibi nicelikler, ancak sıraya sahip olabilirler.³² Aristoteles, sayı ve zaman gibi niceliklerin arazi olma sebebini, bu konuma sahip olmayıp sıraya sahip olmalarına bağlar.

Ayrıca Aristoteles, zamanı bir sayı olarak nitelerken, onun bizâtihî sayı olmaklığını kastetmez. Zira o, **onunla saydığımız şey** (*arithmoumenon*) değil, **sayılan şeydir** (*arithmoumen*). *Kategoriler*'de, zamanı sayı ile tanımladıktan sonra, sayının süreksiz, zamanın ise sürekli bir nicelik olarak tarif eden Aristoteles, bunun yanı sıra *Fizik*'te ise zamanı sayı olarak açıklar.³³ Burada zaman ve sayının hem sürekli hem de süreksiz bir nicelik olarak tanımlanıyormuş gibi anlaşılmasındaki “tezat”, filozof tarafından bu şekilde çözüme kavuşturulur.

Sürekli hareketi saydığımız için sürekli olan bu zamanın hangi hareketi saydığı, zaman problematiğinin kilit sorularından biridir. Zamanın sürekliliğini kuran “ân”, geçmiş ve geleceği birbirine bağlayan bir nokta olmakla birlikte zamanın hareketi izlemesine paralel olarak yer değiştirme hareketi icraa eden nesneyi izler. Aristoteles'in zaman tanımını verirken kullandığı “önce ve sonra” kavramları, sayılabilme işinin zorunlu koşuluydu; bu doğrultuda bir yer değiştirme hareketinde önce ve sonra, ânın izlediği şey olur. Aristoteles'in kurduğu sistemde nihâyet şudur: **Yer değiştirme hareketinde, mekân önce ve sonra ilişkisi kurulabildiği için sayılabilir**; sayma işlemini yapmamızı sağlayan şey ise öncesi ve sonrası ile takip

³⁰ Aristoteles, **Metafizik**, 1020^a-5-30.

³¹ Aristoteles, **Kategoriler**, 4^b20-5^a.

³² Aristoteles, **Kategoriler**, 5^a15-23. Aristoteles'in kanaatlerinin İslâm medeniyetine intikâli için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler**, s. 123; İbn Rüşd, **Telhîsu Kitabi'l-Mekûlât**, çev. Salih Yalın, Ankara, Elis Yayınları, 2017, s. 50.

³³ Aristoteles, **Fizik**, 219^b5-10.

edebildiğimiz **yer değiştiren nesneyi** izleyen ândır.³⁴ Ân ile ilgili görüşleri ileride özellikle İbn Sînâ üzerinden değerlendireceğimiz için şimdilik zaman kavramının mâhiyetini ortaya koyan *aion/dehr* kavramının Aristoteles'teki kullanımına temas edebiliriz.

Aristoteles, *Fizik*'te **aion** kavramına ilişkin bir detaylandırma yapabileceğimiz ölçüde kanaatlerini serdetmez. Fakat *Gökyüzü Üzerine*'de aion kavramını gökyüzü bağlamında değerlendirir. Zaman hareketin ölçüsü olduğu için, doğal bir cismin olmadığı yani hareketin bulunmadığı bir durumda, zamanın olması da mümkün değildir. Gökyüzünün ötesinde bir doğal cisim yoktur. Aristoteles'e göre gökyüzünün dışında mekân, boşluk ve zaman yoktur. Zamanın ve mekânın olmaması, burada var olanlara herhangi bir hareket ve değişimin hâsıl olmayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla müddet bakımından ebedî olarak kendi kendilerine yeter bir şekilde, zamandan münezzeh olarak en iyi yaşamı sürdürürler:

“Bunun için bu *aion*, ebediyet adı eskilerce tanrıya ilişkin olarak kullanılmıştır. Her tek canlının, dışında doğaya göre hiçbir şey olmayan zamanını kuşatan son, her bir canlının *aion*'u diye adlandırılmıştır. Aynı anlamda, bütün gökyüzünün sonu, bütün zamanı ve sonsuzluğu kuşatan son olan *aion*, ebediyettir; adını hep varoluştan (*aei einai*) alır: ölümsüz, tanrısal olan.”³⁵

Aristoteles'in *aion/dehr* tasavvurunun, Platon'dan farklı olduğu görülür. Keizer'in ortaya koyduğuna göre kozmik düzeyde aion, tüm zamanların *telos*u olarak tasarlanır.³⁶ Bu anlamda aion, zamanı da içine alan bir bütünlüğe işaret eder. Keizer, Aristoteles ve Platon arasındaki farkın, aion kavramının kullanımında zamansallıkta sonsuz bir süreyi mi yoksa ebedî ve ilâhi bir niteliği mi kastettikleri noktasında kendini gösterdiğini, Aristoteles'in maksadının ise zamansallıkta sonsuz bir sürenin varlığına işaret etmek olduğunu zikreder.³⁷ Leyden'e göre de Aristoteles, zaman ve sonsuzluk arasında bir ayırım yapmak ister; sonsuzluk ve *aion*, zamanda olmayanın, daha doğru bir ifadeyle zamanın da kuşatıldığı bir yapıya işaret eder.³⁸ Diğer yandan Roak, Aristoteles'in bağlam itibarıyla *Gökyüzü Üzerine*'deki bu pasajdan hareketle göksel

³⁴ Aristoteles, **Fizik**, 219^b25.

³⁵ Aristoteles, **Gökyüzü Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2013, 279^a20-30.

³⁶ Heleen M. Keizer, “Aion and Time in Aristotle”, **Le Temps Chez Aristote**, s. 150. Müellifin doktora tezinde Platon'un ve Aristoteles'in *aion* terimini kullanımına ilişkin inceleme için ayrıca bkz. Heleen M. Keizer, **Life, Time, Entirety**, Aula der Universiteit, 1999.

³⁷ Heleen M. Keizer, “Aion and Time in Aristotle”, s. 135

³⁸ W. von Leyden, **a.g.m.**, s. 52.

cisimleri ve onların döngüsel, mükemmel hareketini, diğerlerinden ayırabilecek bir temellendirme yaptığını öne sürer.³⁹ Coope'un dikkat çektiği nokta ise Aristoteles'in doğal cismin, hareketin ve nihayetinde zamanın olmadığı bir tasarımdan yola çıkarak *evrenin hareketinin* zaman olarak nitelenemeyeceğini de temellendirdiğidir.⁴⁰ Zamanın bizâtihi göksel hareket olduğu iddiaları, Aristoteles tarafından bu noktada yeniden çürütölmeye çalışılmıştır.

2.1.1.3. Helenistik Dönem: Zaman ve Dehr

Bu aşamada İbn Sînâ'nın görüşlerini tâkip edebilmek maksadıyla Yeni Eflâtuncularda dehr ve zaman terimlerinin nasıl anlaşıldığını nakledebiliriz. Helenistik dönemde zaman probleminin tâkibi iki şekilde yapılabilir: Yeni Eflâtuncu görüşün kendisi ve Yeni Eflâtuncular tarafından Aristoteles üzerine yazılar şerhler. Nitekim târihi tecrübe de süreci buna dönük kurmuştur; Plotinosçu zaman tanımı, Aristoteles ve Platon'un ortaya koyduğu zaman tanımlarının bir terkibi olarak yorumlanır.⁴¹

İskenderiye felsefesi üzerine kurulan ve kurucusunun Plotinus olduğu ile V. yüzyılda Proklus ile temsil edilen Yeni Eflâtunculuk, büyük ölçüde sudûr teorisi gibi metafizik savlar barındıran bir yapı olarak İslâm dünyasına *Üsûlücyâ ve el-Hayr'ül-Mahz* gibi eserlerle intikal etmiştir.⁴²

İslâm dünyasına intikal eden bu iki metnin çalışmamız bağlamında temel odağı zaman ve dehr arasında bir ayrım olduğuna ilişkin bir yapı ortaya koyabilmektir. Bu anlamda zamanla ilgili açıklamalar, metafizik evren tasavvurunun tutarlılığını sürdürme kaygısı güder. *Üsûlücyâ*'da ilk illetin, dehr ve zaman üstü olduğu ortaya koyulur; her hareketin sebebi de O'dur.⁴³ Ay-altı âlem zamanla ilişkili iken, ay-üstü âlemdeki şeyler zaman dışında oluşur ve dehre tâbidir, bu bağlamda nefis de zaman içinde bulunmaz.⁴⁴ Aksine nefis, zamanın sebebidir. Zamanın sebebi, zamana tâbi olamaz; zaman, zamanda cereyan eden oluşların sebebi iken, oluş zamansal olamaz.⁴⁵

³⁹ Tony Roak, **Aristotle on Time**, New York, Cambridge University Press, 2011, s. 189.

⁴⁰ Ursule Coope, **Time for Aristotle**, New York, Clarendon Press, 2005, s. 34.

⁴¹ David Bradshaw, "Time and Eternity in the Greek Fathers", **The Thomist**, sayı 70, 2006, s. 311.

⁴² Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", **DİA**, c. 43, s. 423-427. Temel savlar için ayrıca bkz. Abdurrahman Bedevî, "Yeni Eflâtunculuk", çev. C. Şenel, **Kutadgubilig**, sayı 17, 2010, ss. 103-130.

⁴³ *Üsûlücyâ*, çev. Cahid Şenel, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, § 6.

⁴⁴ *Üsûlücyâ*, § 24.

⁴⁵ *Üsûlücyâ*, § 202.

Aklın bilmesi de zamansal bir yapı teşkil etmez, nitekim akıl da bir şeyi başı-sonu bir olarak kavrar, burada bir öncelik-sonralık ilişkisi değil, sıra dizimi mevcuttur.⁴⁶ Zamansal olanın ise, fâilinin zamansal olduğu durumlar için kurulabileceği iddia edilir; bu doğrultuda yaratılışın başlangıcında zamanın olduğunu zikreden Platon’dan önceki filozoflar yanılmışlardır.⁴⁷

Şenel’in *el-Hayr’ül-Mahz* üzerinden ortaya koyduğu şekliyle, varlıkların mâhiyetini anlamak için zaman-süreç bakımından durumlarına odaklanabiliriz. Nitekim dehrden yüce olan İlk Sebeptir; dehrle birlikte olan akıldır, dehrden sonra ve zamanın üstünde olan ise nefistir.⁴⁸



Tablo 1: Yeni Platoncu dehr-zaman anlayışının hiyerarşik tablosu

Bu doğrultuda kendiliğinden var olan cevherler, zamansallığın ötesinde bir mâhiyeti hâizdir. Cevher ve zaman arasındaki süreklilik de dehrî ve zamânî olarak iki şekilde belirlenir. Şenel, bu ikisi arasındaki farklılığı şöyle izâh eder:

“Dehrî: Kendi başına varolan ve sâkin, birleştirici ve tüm fonksiyonları bir arada, bir kısmı diğer kısmından önce veya sonra değil ve bizâtihî küllidir.

Zamânî: Hareketli, akan bir devamlılığa sahiptir, bazı fonksiyonları diğerlerinden önce bulunur, önce ve sonra türünden bir karşıtlığa sahip olan parçaların her bir parçasıyla külliliğe sahiptir.”⁴⁹

el-Hayr’ül-Mahz örneği üzerinden görüleceği üzere Yeni Platoncular, Platon tarafından ortaya koyulan dehr ve zaman arasındaki ayırımı paralel olarak, cevher anlayışından hareketle iki kavramın farkını detaylandırarak açıklar. Bu anlamda zamana tâbî olan bir şeyin, dehr alanına tâbiyeti olması olanaksızdır.⁵⁰

⁴⁶ *Üsûlûcyâ*, § 27.

⁴⁷ *Üsûlûcyâ*, § 21.

⁴⁸ Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 119.

⁴⁹ Cahid Şenel, *a.g.e.*, s. 122.

⁵⁰ Cahid Şenel, *a.g.e.*, s. 123.

Genel itibariyle baktığımızda Yeni Eflâtuncu gelenek içerisinde yer alan filozofların Platon ve Aristoteles ile irtibat kurma biçimleri de birbirinden farklı durumdadır. Tarihî süreçte dönüşümler, eklemeler ve çıkarmalar olmuştur.⁵¹ Çalışmamız sınırları bakımından İslâm dünyasında meşhur olan bu iki metni kullanmak yeterlidir.

2.1.2. İbn Sînâ'nın Devraldığı Miras

Yunanca eserlerin Arapçaya intikali sürecinde tercümelerin ve felsefî görüşlerin yaygınlaşması ile birlikte fizik bağlamında zamana ilişkin kanaatler, tercümelerde terminolojik katkıları olan ve yaygın olarak “ilk İslâm filozofu” olarak anılan Kindî’den (ö. 866) itibaren başlamıştır.

İlk bölümde Kindî’nin hareket ve zaman arasındaki ilişkiyi Aristoteles’in kanaatleri bağlamında değerlendirdiğini göstermiştik. Kindî’ye göre zaman, hareketin belirlendiği, kısımları sâbit olmayan bir süreçtir.⁵² Bu da zamanın öncelik ve sonralıkla ilişkili olduğunun delilidir. Aynı doğrultuda Kindî’ye göre zaman, hareketi sayan bir “sayıdır”. Filozofun bildirdiğine göre, lugatçılar için *sayılan* ya ***munfasıl*** ya da ***muttasıl*** olmak durumundadır. Zaman ise **sürekli/muttasıl** sayılanlardanandır.⁵³ Diğer yandan zaman cismânî bir şeye nispet ile nitelendirmeye müsait değildir; zaman yalnızca kendisiyle kıyas kabul eder.⁵⁴ Kindî burada, Aristoteles’in sayılan ve onunla saydığımız şey olmak üzere ikiye ayırdığı sayı anlayışına doğrudan temas etmeden, zamanın “**sayılan**” anlamında bir sayı olduğuna dikkat çeker. Aristoteles’in kategorik olarak değerlendirdiği süreksiz niceliklerden sayıyı ve sürekli niceliklerden zaman anlayışını birleştirir.

Kindî’nin zaman üzerine nitelemelerine genel olarak baktığımızda göze çarpan yönler şunlardır: İlk Sebep, zamanın da sebebidir.⁵⁵ *Dehr* terimini de kullanan Kindî, onun sürekli değişim içinde olduğunu bildirirken, zaman terimi ile aynı anlamda

⁵¹ Bkz. S. Sambursky, S. Pines, “Introduction”, **The Concept of Time in Late Neoplatonism**, Jerusalem, 1971, s. 9-21.

⁵² Kindî, “Tarifler Üzerine”, **Felsefî Risâleler**, s. 180

⁵³ Kindî, “Beş Terim Üzerine”, **a.g.e.**, s. 293

⁵⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, **a.g.e.**, s. 168.

⁵⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, **a.g.e.**, s. 127.

kullanır gibi görünür.⁵⁶ Zamanın başlangıcına dönük tartışmalarda ise Kindî, zamanın başlangıcının ve sonunun olduğunu düşünmektedir. Bilfiil olarak bir sonsuz zamanın imkânı yoktur, zira bilfiil cisme bağlıdır; fakat bilkuvve olarak sonsuzdur. Kindî'nin zamanı idrâk ederken birlikte düşündüğü kavramın **müddet** olduğu görülür. Filozofa göre **zaman, âlemin varoluş müddetidir**. Cisim, hareket ve zaman arasında bir irtibat vardır, hiçbirisi diğerinden önce olamaz.⁵⁷ Kindî, Aristoteles'in zaman tasarımı kabul ederken, âlemin sonluluğu ve dolayısıyla zamanın bilfiil sonsuz olamayacağı arasında bir çelişki olmaması üzerine yoğunlaşmıştır. Diğer yandan Bulğen'in de dikkat çektiği üzere Kindî, zamanı, heyûlâ ve sûretin yanında, mekân ve hareketle birlikte cevher olarak kabul eder. Aristoteles ise bunları cevhere yüklenen arazlar olarak kabul etmektedir. Fakat diğer yandan Kindî, klasik cevher tanımının dışına çıkar ve cismin varlığını sürdürebilmek için mekâna, harekete ve zamana muhtaç olduğunu bildirir.⁵⁸

Ebu Bekir er-Râzî (ö.925) ise kendi zaman görüşünün Platon'un görüşleriyle hemen hemen bağdaştığını öne sürer.⁵⁹ Filozofun Meşşâî zaman anlayışına yönelttiği eleştirilere aşağıda değineceğimizden şimdilik onun zamanın mâhiyetine ilişkin görüşlerini açıklamalıyız. Ebu Bekir er-Râzî, beş ezelinin varlığını ortaya koymuştur: Bunlardan ilki **heyûlâ**, ikincisi **zaman**, üçüncüsü **mekân**, dördüncüsü **nefs**, beşincisi de **Yaratıcı**'dır. Burada yer alan ezerlî ilkelerden *zamanı* mutlak ve izâfî olarak iki şekilde var olduğunu, "dehr" in de mutlak zaman anlamına geldiğini ifade eder. Zira Râzî, dehrin ortadan kalkmayacağını, hiçbir değişim taşımayan varlıkların hayatı olduğunu söyler. Gök kürelerinin hareketine göre belirlenen izâfî zaman birimleri tükenebilir; fakat dehrin sonu gelmez.⁶⁰

Fârâbî'ye (ö.950) intikal ettiğimizde o, hareket, zaman ve sonsuzluk gibi varlıkların, varlık olmak bakımından eksik olduğundan dolayı akılsallarının da eksik varlıklar olacağını bildirir⁶¹, zamanı bir nicelik olarak Aristoteles'e benzer yorumlar. Muttasıl bir nicelik olarak zaman, ortasında varsayılan sınırın iki yanından başlayan iki parçanın birleştiği bir sınır ve bir son varsayılabilen diğer şeyler gibidir. Zamanın

⁵⁶ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", **a.g.e.**, s. 131.

⁵⁷ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", **a.g.e.**, s. 140.

⁵⁸ Mehmet Bulğen, **Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri**, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 145-146.

⁵⁹ Ebu Bekir er-Râzî, "Ebû Hâtim er-Râzî ile Tartışma", **Felsefe Risaleleri**, s. 304.

⁶⁰ Ebu Bekir er-Râzî, "Ebû Hâtim er-Râzî ile Tartışma", **a.g.e.**, s. 302.

⁶¹ Fârâbî, **İdeal Devlet**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017, s. 17.

ân'a nispeti, noktanın çizgiye olan nispeti gibidir; ân, geçmiş ve gelecek arasında bir sınırdır. Ve zaman, parçaları ile birlikte bulunmaz.⁶²

Fârâbî'nin zaman tanımı ise farklılıklar barındırır: “*O, aklın hareketli veya sakin olan şeyin varlığını saymak ve ölçmek için saydığı bir sayımdan ibarettir.*”⁶³ Filozofun *Kitâbu'l-Hurûf*'undan yaptığımız alıntıda iki kritik vurgusu vardır: İlk olarak zamanın hareketin değil, hareketlinin varlığıyla ilişkili değerlendirilmesi, ikinci olarak ölçme ve sayma fiillerinin aynı maksat üzerinden mezc edilmesidir. Zamanı harekete bağımlı bir unsur olarak tasavvur eden Fârâbî için, hiçbir mevcut, varlığa gelmesini zamana borçlu değildir.

İbn Sînâ gibi bir portrenin çıkabilmesi için gerekli olgunluk şartları, sadece bu üç isimle sınırlanamaz. Zira aşağıda (2.3.) inceleyeceğimiz üzere, filozofun eleştirdiği kelâm atomculuğu da onun dikkatini bu noktaya yoğunlaştırmasına sebep olmuştur. Zaman bağlamında felsefî problemlerin kuruluşu, zaman-dehr ayrımı, şârihlerin etkisi İbn Sînâ'nın zaman probleminde bahsettiği hususlar bakımından, Meşşâî bir olgunluğa erişin göstergesi olmuştur.

2.2. İBN SÎNÂ'DA ZAMAN TANIMI VE UNSURLARI

Çalışmanın ana bölümünü teşkil eden bu kısımda, İbn Sînâ'nın zamanın mâhiyetini nasıl incelediği, zamanın hangi koşullarda varlığa geldiği ve bu temellendirmelerde kullandığı kavramların hangi anlamlara geldiği sorularına odaklanacağız. Bu anlamda İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in cevapsız bıraktığı sorulara nasıl cevap bulduğunu ve temel anlamda zamanın maddî bir unsurla ilişkili *bölünebilir imkân* olarak varsayımlar üzerinden nasıl ortaya koyulduğunu göstereceğiz. Bir önceki bölümde değindiğimiz dehr ve zaman arasındaki irtibatı ileride (3.2.) ele alacağımız için bu bölümde yalnızca İbn Sînâ'nın fizikî zaman anlayışını ve bu anlayış üzerinden şekillenen literatürdeki tartışmaları aktaracağız.

⁶² Fârâbî, **Kategoriler ve Retorik**, çev. Ali Tekin, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 22-25.

⁶³ Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB, 2015, s. 20.

2.2.1. Zamanın Varlığı ve Tanımı

İbn Sînâ zamanla ilgili görüşlerini kurarken epistemolojik olarak dikkat çekici bir usûl takip eder. Gutas'a göre İbn Sînâ'nın epistemolojisinde empirizm, temel bir vazife üstlenir.⁶⁴ Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın zaman anlayışına ilişkin literatürde de dikkat çekilen ilk noktalardan birisi, İbn Sînâ'nın empirik açıdan zamanın varlığına dönük kanıt getirmeye çalışmasıdır.⁶⁵ Öyle ki, bu perspektif dolayısıyla Irâkî, İbn Sînâ'nın zamanı maddî şeyler üzerinden, hareketle bağımlı bir şekilde yorumlamasının hatalı bir tutum olduğunu bildirir.⁶⁶ İkinci olarak göze çarpan bir başka nokta, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in aksine, zamanın özüne dair bir soruşturmaya yetinmeyip onun **niçin var** olduğuna ilişkin sıkı tetkike girişmesidir. Shayegan'a göre bu noktada İbn Sînâ oran teorisini kullanarak Aristotelesçi olmayan bir görüş ortaya koymuştur.⁶⁷ Üçüncü noktada Alaâddin Muhammed, filozofun *imkân* kavramını tartışmaya dâhil etmesini İbn Sînâ'nın özgünlüğü olarak görür.⁶⁸ Lammer'in de dikkat çektiği üzere İbn Sînâ'dan önce hiç kimse, zamanın özünü tanımlama çabasıyla **hız**, **mesafe** ve **imkân** kavramlarını ve birbirleri arasındaki bağıntıyı ele almamıştır.⁶⁹

İbn Sînâ zamanın mâhiyetini incelemeye, bir imkânın varlığını "açık" kabul ederek başlar. Bu imkân, iki hareketlinin aynı anda harekete başladığı bir durumda (i) süratlerinin farklılığından (ii) ya da atomcuların söylediği gibi aradaki sükûn sayısının farklılığından dolayı biri diğerine nispetle daha az veya daha çok mesafe kat edebiliyor olmasıdır. Bu noktada bir başka durumu daha göz önüne alabiliriz: İki hareketlinin eşit mesafede yol almasına rağmen, yukarıda zikredilen iki sebepten birisi dolayısıyla biri nihayet noktasına ulaşmış, diğeri ulaşamamış olabilir. İbn Sînâ bu türden durumları dikkate alarak bir hareket söz konusu olduğunda, üç imkânın varlığını zikreder:

- Belirli bir sürat ya da sükûnların birleşiminin olduğu bir hareket ile belirli mesafeyi alma.
- Hızlı ya da daha az sükûnun olduğu bir hareketle, daha uzun bir mesafeyi alma.

⁶⁴ Dimitri Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Empirizmin Yeri Üzerine", **İbn Sînâ'nın Mirası**, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 211.

⁶⁵ Jon McGinnis, "Ibn Sina's Natural Philosophy" **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2016.

⁶⁶ Âtîf Irâkî, **el-Felsefetü't-tabüyye 'inde İbn Sînâ**, s. 258.

⁶⁷ Yegane Shayegan, **Avicenna On Time**, s. 106.

⁶⁸ Alaâddin Muhammed, **Tasavvur İbn Sînâ li'l-zaman**, s. 294.

⁶⁹ Andreas Lammer, **The Elements of Avicenna's Physics**, s. 432.

- Yavaş ya da daha çok sükûnun olduğu bir hareketle daha kısa bir mesafeyi alma.⁷⁰
İbn Sînâ aynı amaçla *en-Necât*'ta da hareket, hız, mesafe üzerinden farklı varsayımlar kurar.
- Belirli bir süratte ve belirli bir mesafede iki hareketten biri başlar, diğeri başlamaz; ama ikisi birlikte bitirirse, geç başlayan daha az mesafe almış olur.
- Yavaş ve hızlı hareket eden iki hareketli birlikte başladığında, başlama ve bırakma noktaları da aynı olduğunda, yavaş olan hızlı olana nispetle daha az mesafe alır.
- Bu son durum olduğunda başka iki imkân daha ortaya çıkar: Önce, hızlı olanın başlaması ve bırakması arasında belli hızla mesafeyi, belli bir yavaşlıkta diğerinden daha az yol alabilme; ikinci olarak, ikinci hızlının, başlama ve bırakması arasında da belli hızla ilkinden daha az yol alabilme imkânını taşır.⁷¹

İbn Sînâ'nın bu iki metinde ortaya koyduğu imkânları Lammer'in şemalaştırdığı hâliyle görmek faydalı olacaktır:

Aynı hareketler	Aynı hız	Aynı mesafe	<i>en-Necât</i>
	Farklı hız	Farklı mesafe	<i>Semâ'üt-Tabîi/en-Necât</i>
Aynı hız	Aynı mesafe	Aynı hareketler	<i>en-Necât</i>
	Farklı mesafe	Farklı hareketler	<i>en-Necât</i>
Aynı mesafe	Aynı hareketler	Aynı hız	<i>en-Necât</i>
	Farklı hareketler	Farklı hız	<i>es-Semâ'üt-tabîi</i>

2. Tablo: Lammer'in İbn Sînâ'nın varsayımlarına ilişkin şeması⁷²

⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 198.

⁷¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 120.

⁷² Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 434.

İbn Sînâ, bu açıklamalarından hareketle, başlangıç ve bitiş arasında, hareket ve hız bakımından *mahdûd* olan imkânın mevcut olduğunu aşikâr hâle getirir. Ardından bir düşünce deneyine daha girer: Bahsedilen belirli mesafenin ve hızın, yarısını dikkate alalım; bu mesafenin başı ve sonu arasında aynı hızla mesafenin yarısının geçilebildiği bir imkân daha ortaya çıkmış olacaktır. Yarısını düşündüğümüz için, bu yarımı son noktası ile önceki belirli mesafenin sonu da varsaydığımız bitiş noktasıyla eşit mesafeyi oluşturacağı için bu şekilde de durum aynı olacaktır. İbn Sînâ'nın bu düşünce deneyiyle vardığı nokta, ilk deneye ortaya koyulan imkânın bölünebilir (*munkasim*) olduğudur.⁷³ Fakat bu durumda, hareketliyi sahiden bir mekânda doğrusal hareketliye ya da konumda dairesel hareketliye ait olan bir parçası olarak görmek, kat edilen şeyi de her durumda mesafe olarak isimlendirmek gerekmez.⁷⁴

İbn Sînâ bu aşamada imkânın bölünebilir olduğuna odaklanır ve bölünebilir olanın bir **miktarı** ya da **miktar sahibi** olacağını dikkate alır; iki durumda da bu imkân bir miktar ile ilişkili olmaktan başka bir durumda düşünülemez. Bu kabulün ardından doğacak soru, bu miktarın mesafenin mi yoksa bir başka şeyin mi miktarı olduğudur. İbn Sînâ, onun mesafenin miktarı olduğu düşünüldüğünde, mesafede birbirine eşit olanların, bu imkânda da birbirine eşit olması gerektiğini, fakat durumun böyle olmadığını söyler. Bu yüzden imkânın ve miktarının bölünebilir olduğu kabullerinin ardından üçüncü olarak değilleme ile bunun mesafenin miktarı olmadığını ortaya koyar. Yine hareketlinin miktarı olması durumunda, büyük hareketlinin bu imkânda da büyük olması gerekir, fakat bu da gerçekliğe uygun olmadığı için hareketlinin miktarı olması da mümkün değildir.⁷⁵

Mesafenin ve hareketlinin miktarı olmayan bu unsurun, hangi şeyin miktarı olduğunu belirlemek için İbn Sînâ, hareketi tetkik eder. **Hareketin kendisi ve sürati de bu miktar değildir; zira hareketler, hareket olmak ve sürate sahip olmak konusunda müşterek bir noktada buluşurlar; fakat miktarları farklıdır.** Diğer yandan bazı durumlarda hareketin sürati farklılaşabilirken miktarları aynı kalabilir. Hareketlerin gerçekleşme imkânı, önce ve sonra arasında bir mesafe gerektirir ve bu imkâna ilişkin bir miktar bulunur. Hareketlinin, mesafenin ya da hareketin kendisinin

⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 199.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 199.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 199.

miktarı olmayan; fakat varlığı sabit hâle getirilen miktarın, *hareketin bölünebilir imkânlarına* ilişkin olduğunu iddia eder.⁷⁶

Bu miktarın nasıl bir yapıya sahip olduğu hususunda İbn Sînâ, ilk olarak onun kendi başına var olamayacağına dikkat çeker ki, zaten bir ölçü, ölçtüğü şeyden müstağni olarak var olamaz. Zikredilen ölçü, bir mevzuya ilişkindir ve bu ilk olarak hareketlinin maddesi (*maddetü'l-müteharrik*) değildir. Vasitasız olarak maddenin miktarı olduğunu varsaydığımızda, madde daha büyük veya daha küçük olurdu. Bu da mümkün olmadığına göre ölçü, bir başka durum (*heyet*) vasıtası ile mevzuda bulunur; fakat bu durum beyazlık ve siyahlık gibi kalıcı değildir, zira bu hâlde maddedeki unsurun, maddede kalıcı (*kârre*) ve sabit bir miktarı olurdu. Zikredilen bu ihtimalin de imkânı yoktur. İbn Sînâ bu miktarın ne olmadığına ilişkin tartışmaların ardından, nihai çıkarımına ulaşır:

“Bu durumda geriye karar kılmamış bir yapının ölçüsü olması kalmaktadır ki, o da bir mekândan diğer bir mekâna ya da bir *konumdan* aralarında konumsal hareketin cereyan ettiği bir mesafe bulunan diğer *konuma* doğru olan harekettir. Ki işte bizim zaman diye isimlendirdiğimiz de budur.”⁷⁷

İbn Sînâ'nın bahsettiği bu hareket tarzının, mekânda cereyan eden doğrusal hareket ile konumda cereyan eden dairesel hareket olduğu görülüyor. Daha önce gösterdiğimiz (1.2.) üzere, “doğrusal” ve “dairesele” iki hareket türü de bir ölçü olması bakımından zamanla ilişkilidir. Zaman yalnız dairesel hareketin değil, bir mekândan başka bir mekâna olan hareketin de miktarıdır.

Bu aşamada filozof hareketin, zorunlu arazi olarak önce ve sonraya bölünebildiği gerçeği üzerine tetkikini sürdürür. Hareketin önce ve sonra gelene bölünebilmesinin anlamı, yalnız mesafede önce ve sonra olarak kavranmalıdır. Bununla birlikte, harekette önce-sonra gelen ile mesafede önce-sonra gelen arasında bir fark bulunur: Hareketteki önce ve sonra gelenler bir arada bulunamazken, mesafedekiler bir arada bulunabilir. Hareketteki önceliğin ve sonralığın, harekete ait olması ve hareket vasıtası ile sayılabilmesi dolayısıyla bir özelliği bulunur. Hareket, önceyi ve sonrayı sayabilen bir yapıdır; ayrıca hareketin mesafede de öncenin ve sonranın var olması sebebiyle bir sayısı (*aded*) ve mesafenin miktarına paralel bir

⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 199.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 200. İtalikler bize aittir.

miktarı olur. İbn Sînâ'ya göre zaman işte bu sayı ya da ölçü/büyükliktir (*mikdâr*). Buraya kadar yapılan açıklamalar, şöyle özetlenebilir: **Zaman, -hareket mesafede önce ve sonraya bölündüğünde- hareketin sayısı olur.**⁷⁸ İbn Sînâ, aksi takdirde bu tanımın döngüsel olacağını söyler; nitekim kimi mantıkçılar bu açıklamada döngüsellik olduğunu sanmışlardır.

Temel savların ortaya koyulduğu bu aşamada, felsefi ve terminolojik açıdan birkaç probleme temas etmek gerekir. Bunlardan ilki, İbn Sînâ'ya göre **zamanın; sayı mı, ölçü mü yoksa bir büyüklük mü** olduğuna ilişkindir. Mütercimlerden McGinnis, *mikdâr* kavramını tercüme etmek için **büyüklik** (*magnitude*), Shayegan **ölçü** (*measure*) terimini tercih eder. Türkçe literatürde Macit-Pilavcı ve Dağ da **ölçü** kavramını, Şenel ise *en-Necât*'ta **büyüklik** kavramını tercih etmiştir. Bu noktada kanaatimizce, Lammer'in de dikkat çektiği üzere **zamanın hareketin büyüklüğüne işaret etmesi muhtemeldir**; bu görüşe bir ekleme yapmak kabilinden terminolojik bir probleme de dikkat çekmek gerekir. Zira İshak b. Huneyn Aristoteles'in temel tanım cümlesinde **aded** (*arithmos/number*) kavramını kullanmışken, İbn Sînâ'nın Grekçede hem "metron/measure" hem de "megethos/magnitude" kavramını kuşatan *mikdâr* kavramını kullanması, dakik bir filozof olması hasebiyle bir tesadüf olmamalıdır.⁷⁹ Bu anlamda Türkçe literatürde İbn Sînâ bağlamında yaygınlaşmış "hareketin sayısı" ifadesine bu temkinle yaklaşmak gerekir. Nitekim İbn Sînâ da "aded"ten daha çok *mikdâr* kavramına yoğunlaşır: Sözelimi *Hudûd* risâlesinde ve '*Uyûn'ül-hikme*'de zamanı, *mikdâr* olarak tanımlar. **Zaman, -önce ve sonra cihetinden- hareketin miktarıdır.**⁸⁰

Temas etmek istediğimiz ikinci tartışma, İbn Sînâ'nın bu pasajlarla nasıl bir metodoloji izlediğidir. Fahreddin er-Râzî'ye göre, *en-Necât*'ta görüleceği üzere İbn

⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 200.

⁷⁹ Bu noktada dikkat çekmek gerekir: İshak b. Huneyn, tercümesinde *mikdâr* kavramını *megethos*'u karşılamak için kullanmıştır. Bu anlamda metinde hem *aded* hem de *mikdâr* terimi farklı bağlamlarda değerlendirilmiştir.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Tis'a risâle: fi'l-hikme ve'l-tabûiyât*, s. 92. Risâlenin tercümesi için bkz. İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Ankara, Elis Yayıncılık, 2019. Orijinal cümle şöyledir: (هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر). İbn Sînâ, '*Uyûn'ül-hikme*, hz. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-kalem, Beyrut, 1980, s. 28. Aynı dikkate sahip Mehmet Dağ, İbn Sînâ'nın bunu, zamanın sürekli bir nicelik olduğu için sayılamayacağı, ancak ölçülebileceğini vurgulamak için yaptığını zikreder. Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1973, c. XIX, s. 105.

Sînâ, mesafede gerçekleşen hareket imkânları üzerinden zamanın varlığını gösterirken zamanın varlığını değil, onun hareketin miktarı olması anlamında zamana has gerçekliği kanıtlamaya çalışmıştır, zira zaman a priorik olarak bilinir.⁸¹ McGinnis, zamanın varlığına dair delillerin ardından zamanın özünün araştırıldığına dönük kanaat bildirir.⁸² Lammer ise McGinnis'in, İbn Sînâ'nın zamanın mâhiyeti ve buradan hareketle zamanın varlığını açığa çıkarma düşüncesi bağlamında kurduğu denklemi ters yorumladığını söyler.⁸³ Fahreddin er-Râzî'nin bildirdiği gibi zamanın "a priorik" olması, ilk bakışta İbn Sînâ'nın bir imkânın varlığının açık olduğunu zikretmesi bakımından haklı gözükse de, filozofun bu imkânın nasıl doğduğunu göstermesi önemlidir. Yani filozof açık dese de onun varlığını ispatlamaktan geri durmaz. Diğer yandan zamanın varlık ve mâhiyeti ile ilgili kurgusal düzen tartışmalarında, İbn Sînâ'nın "var mıdır" sorusundan önce "nedir?" sorusuna öncelik verdiği görülmektedir. Nitekim zamanın mâhiyeti, zamanın varlığını belirleyecek düzeyde izah edilmiştir.

Üçüncü problem, İbn Sînâ'nın Aristoteles'i döngüsellik eleştirilerinden kurtarmak istemesi ve bu pasajın nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgilidir. İbn Sînâ'nın zamanı mesafede önceye ve sonraya göre bölündüğünde hareketin sayısı olduğu önermesini döngüsel olduğu gerekçesiyle eleştiren "mantıkçılar" derken kastının kim olduğuna ilişkin McGinnis, hangi mantıkçıya işaret ettiğinin açık olmadığını, fakat Bağdat Peripatetiklerinden biri olduğunu kaydederken, Lammer burada zikredilen görüşün, McGinnis'in zikrettiği isimlerin yanında İbn Sînâ'nın çağdaşı da olan İbn Adî'nin öğrencisi olan İbn Hammâr ve filozofun kendi öğrencisi olan İbn Tayyib'i zikrederek aslında bu görüşün Galen'e ait olabileceğine, Themistius ve Simplicius'un tanıklığı ile öne sürer. Shayegan ise bu pasajı notlandırırken bu tartışmalara yer vermez.⁸⁴

Eklemek istediğimiz bir nokta ise İbn Sînâ'nın bu pasajlarda zamanın mâhiyeti ve buradan hareketle zamanın varlığını ispat etmesinin Aristoteles'ten mülhem olduğu; fakat Aristoteles'te bulunmadığıdır. Bunun anlamı ise şudur: Aristoteles,

⁸¹ Fahreddin er-Râzî, "el-Mebâhis el-Maşrîkiyye", **Zaman Öğretisi**, s. 260-261.

⁸² Jon McGinnis, **Time and Time Again**, s. 210.

⁸³ Andreas Lammer, **a.g.e.**, s. 431.

⁸⁴ Bkz. Avicenna, **a.g.e.**, (II.11. Bölüm, 6. Dipnot), s. 232; Andreas Lammer, **a.g.e.**, s. 462-463.

zamanın sürekli olduğunu gösterebilmek için birtakım hareketlerde mesafe ve hız arasındaki farkların olduğu durumlar varsayar -hızlı olanın, eşit büyüklüğü/mesafeyi diğer harekete nispetle daha az zamanda geçmesinin zorunlu olması gibi-, ve bu durumlar tıpkı İbn Sînâ'da olduğu şekilde, söz gelimi büyüklüğün bölündüğü durumda hızlılık-yavaşlık ya da uzunluk-kısalık durumları da bölünerek ayniyetini korur.⁸⁵ **Bize göre İbn Sînâ'nın başarısı, Aristoteles'in zamanın sürekliliğini göstermek üzere kurulu olan varsayımlarını detaylandırıp bir imkân hâlinde sunarak hem zamanın mâhiyetini göstermesi hem de varlığının ispatını ortaya koyabilmesidir.** Bu anlamda Aristoteles'in *Fizik*'in 6. kitabında tartıştığı problem, İbn Sînâ'da bağlam değişikliği ile *Fizik*'in II.11'inde tartışılır.

Zaman problemini tartışmaya döndüğümüzde, İbn Sînâ zamanın hangi tür şeyin hareketi olduğunu belirlemeye dönük argümantasyonunu kurmaya devam eder:

“Yine kendi zatından dolayı bu zaman, zâtında önce ve sonra gelme sahibi olan, tıpkı diğer önce ve sonra gelme tarzlarında bazen bulunduğu gibi, kendisinden önce gelenin sonra gelenle beraber bulunmadığı şeyin ölçüsüdür.”⁸⁶

Bu aşamada İbn Sînâ zamanın, önce ve sonra gelenin bir arada bulunmadığı bir şeyin ölçüsü olduğunu zikreder. Yani zamanın zâtında önce ve sonra gelme sahibi olduğu sonucuna henüz ulaşılmamıştır. İbn Sînâ'nın zâtında önce ve sonra gelme ifadesi ile kastı, hareket olmalıdır. Filozofa göre geçmiş ve geleceğin, bir arada mevcut olmaması bakımından kendinde önce ve sonranın var olduğu şeyler, zâtı dolayısıyla değil, zamanın kısımlarından her ikisi ile birlikte bulunması dolayısıyla bu durumdadırlar; bu kısımlar ise geçmiş anlamında önce, gelecek anlamında sonra olarak isimlendirilir. Bu kısımlar zâtında dönüşüm taşır; bu yüzden de geçen veya ilişen bulunmaz. Zaman, başka bir şey dolayısıyla önce veya sonra olmaz. Eğer böyle

⁸⁵ Aristoteles, *Fizik*, 232^a20-232^b-233^a10.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ: Fizik*, s. 201. Dağ da meseleyi aynı şekilde kavramaktadır. Bkz. Dağ, *a.g.e.*, s. 204. Avicenna, *a.g.e.*, s. 232; Shayegan, *a.g.e.*, s. 56. Lammer'in aktarımıyla tercüme şöyledir: “This time is also through itself a magnitude **for that which** in itself has a priority and posteriority of which the posterior does not exist together with the prior as what may be found in other types of priority and posteriority.” Lammer, *a.g.e.*, s. 471-472. Bu pasajda, İbn Sînâ'ya göre zamanın kendinde öncelik-sonralık taşıdığı mı yoksa bir büyüklük/ölçü olması bakımından öncelik-sonralıkla ilişkili mi olduğuyla ilgili tartışmada Lammer, kendi okumasına göre İbn Sînâ'da zamanın kendinde öncelik-sonralık taşımadığını bildirirken, Shayegan'ın ve McGinnis'in (لما) kelimesinin nasıl tercüme ettikleri ile ilgili bir sorun olduğunu bildirir. McGinnis önceliğin-sonralığın büyüklük vasıtası ile Shayegan ise aksi bir şekilde zamanın kendinde öncelik-sonralık taşıdığını aktarır.

olsaydı, onda önce olan, bir başka şeyden önce geldiği için önce olmuş olurdu.⁸⁷ Bu nispet nesnesi olan “başka şey” veya sürecin nihai noktasında bulunan diğer şey, zâtı nedeniyle önce ve sonra olan başka bir durumu meydana getirirdi. İbn Sînâ bunu, zâtı nedeniyle öncenin ve sonranın olmasını kabul edeceği şeklinde yorumlar. Bu şey yani zaman, söz konusu olan değişme (*tagayyurât*) imkânını kendinde taşır; diğer öncelik-sonralık barındıran şeyler ise, zamandan dolayı gerçekleşir. Bu bağlamda ölçü/büyüklik (*mikdâr*) olan zaman, söz edilen değişme imkânını bizâtihi ölçen (*takdir*) bir mâhiyete sahiptir. İbn Sînâ **zaman algısını ortaya koyan üç temel kaide** belirler:

- i) değişme imkânının bizâtihi miktarı olması
- ii) bu imkânın öncelikli olarak onda vâki olması
- iii.) önce (*kable*) ve sonra (*ba ‘de*) izâfetini kabul etmesi.⁸⁸

İbn Sînâ’nın burada maksadı, “zamanın bir izâfet ile önce olmadığını” göstermektir; hususiyetle üzerinde durduğu önerme, zamanın doğası gereği bu izâfeti gerektirdiği ve diğer şeylerin zaman var olduğu için öncelik-sonralık ilişkisine sahip olduğudur. Zamanın dışında bir şeyden, söz gelimi hareketin veya insanın bir önceliği olduğunu söylediğimizde, bu hareketin şimdiki ân’da bir şeyle eş zamanlı olarak var olduğunu, bu şimdiki ân’ın da bir başka ân’a nispetle zâtı nedeniyle önce olduğuna işâret etmiş oluruz. Bu yüzden, önce gelenin örneğin A’nın önceliği, A’nın varlığı esnasında var olmayan bir başka şeyin B’nin yokluğu ile birlikte bulunmasından kaynaklanır. Bu durum şöyle izah edilebilir: A’nın varlığı ve B’nin yokluğu birlikte değerlendirildiği zaman, A, B’ye nispetle “öncelik” ile nitelenebilir olur; fakat sadece varlığı değerlendirildiğinde, A ve B eş zamanlı olmuş olur. Bu durumda ise A’nın varlığı, B’nin varlığına nispetle önceliğe sahip olmaz; önce olma hâli ve birlikte olma hâli birbirinden farklıdır. Dolayısıyla, iki şeye aynı anda hem birliktelik hem de öncelik-sonralık ilişmez. Önce gelme (*takaddum*) ve öncelik (*kabliyye*), zamanın dışındaki bir şeyin yani A’nın zâtı nedeniyle değildir ve onun sâbit olması ile birlikte

⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, s. 200; Dağ, *a.g.e.*, s. 204. İlgili pasajda, İbn Sînâ *mütekaddim-müteahhir* ile *kable-ba ‘de* terimlerini kullanılır. İngilizceye McGinnis tarafından ise earlier-later ve before-after terimleri ile çevrilmiştir. Shayegan ise earlier-later yerine priority ve posteriori terimlerini tercih etmiştir. Fakat Türkçe tercümelerde ise her iki kavram çiftinin önce ve sonra kelimeleri aktarıldığı görülmektedir.

⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, s. 201.

sâbit olmaz. Bu durumda A'nın önce ve önceliğe sahip olmasının, A'nın diğer durumu ile eş zamanlı olarak var ve kalıcı olması, zâtı dolayısıyla imkân dâhilinde değildir. Zira sonrakinin var olduğu durumda, önceki ortadan kalkar. Bu önce ve önceliğe sahip olan *nesne* için bu kavramların yüklenebilmesi imkân dahilindedir; durumuna göre önce, sonra veya eş-zamanlı olabilir. Fakat izâfet ile de olsa, zâtı sebebiyle öncelik-sonralığı taşıyan şeyin ise varlığını aynı şekilde sürdürmesi mümkün olmaz, önce olan geçtiğinde “sonra” olur.⁸⁹ Fakat bu şey, ancak önce ortadan kalktığında sonra olabilir; “önce” ortadan kalksa da bu şey varlığını sürdürebilir. Bu durumun yokluğa (*adem*) ya da varlığa nispetle olması uygun değildir; zira bu varlığın, yokluğu ile olan irtibatı, öncelik veya sonralıktan ikisi de olabilir, varlık konusunda da mesele böyledir. Daha doğru bir şekilde detaylandırılırsa, öncelik-sonralık durumu, bir başka durumla irtibatlı olan yokluk ile bağıntılıdır; onunla birlikte olduğunda öncelik, başkası ile birlikte olduğunda sonralıktır; varlık da yokluk da her iki durumda sadece varlık ya da sadece yokluktur. Bu anlamda, onun benzeri de duruma göre bağıntılı (*mensûb*) olanla birlikte olur; zira bağıntılı olan da onunla bağıntılıdır ve bu hüküm onun içindir. İbn Sînâ soruşturmayı bu noktada neticeye bağlar: Bu durum ya zamandır ya da zamanla ilişkili bir durumdur.⁹⁰

Bu durum eğer **zamanın kendisi** olursa, yukarıda söz edildiği gibidir; eğer **zamanla ilişkili olursa**, bu durumda da önceliği zamandan kaynaklanır. Ve durum önceliğin-sonralığın zaman olmasına işaret eder. Bu bağlamda önce ve sonra, zamana zâtı nedeniye ârız olur. İbn Sînâ'ya göre zamanın omurgasını da bu özelliği oluşturur: *Kendi zatı nedeniyle kendisine önce ve sonra arız olana zaman ismini veriyoruz.* Zâtından dolayı zikredilen imkânın ölçüsü olan bu durum, onun kendiliğinden var olmadığını da gösterir. İbn Sînâ bu kanaatlerinden hareketle, zamanın madde ile ilişkisine ulaşır. Zaman ve onun gibi bizâtihî kâim olmayan benzer şey, madde ile irtibatlıdır (*müteallik*) ve zaman da bu doğrultuda maddîdir. Zamanın maddeselliği hareket vasıtası ile gerçekleşir; hareket ve değişim (*tagayyur*) var olmadığında zaman da olmaz. Zira hareket ve başkalaşmanın olmadığı bir hâl, durumların birbirini takip

⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 202.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 202.

etmediği, dolayısıyla öncelik ve sonralığın hâsıl olmadığı, sonuç olarak zamanın da var olmadığı bir hâldir.⁹¹

Zamanın varlığı, sürekli yenilenen (*teceddüd*) bir hâli gerektirir. Sürekli yenilenme olmadığına, zaman da olmaz. Şayet, bir şey birdenbire (*def'aten*) olduğunda, birdenbire olacak başka bir şey olana dek hiçbir şey olmazdı ve bu durumda bu iki oluş arasında hâllerinde ya bir yenilenme olur ya da olmaz. Bu iki durum arasında yenilenme olursa, önce ve sonra da olur; fakat önce-sonra da ancak bu sürekli yenilenme ile gerçekleştiğinden, birdenbire olan bu iki şey arasında da sürekli yenilenme hâli olmadığı için ortada çelişki olur. Eğer aralarında yenilenme imkânı bulunmayıp yapışık olurlarsa, bu yapışıklık için iki imkân söz konusu olur: Ya sürekli olur ya da olmaz. Sürekli olduğunda, varsayılan şey muhal olmasına rağmen meydana gelmiş olurdu ki, bu da imkânsızdır. Eğer ayrık olursa, daha önce açıklanan çelişki aynen geçerli olur.⁹²

İbn Sînâ'ya göre zaman miktar olarak hareketlerin ve mesafelerin bitişikliğine (*muttasıl*) paralel olarak bitişiktir ve onun vehmedilen bir ayrımı vardır; bu da “ân”dır. İbn Sînâ'nın ân ile ilgili incelemesi ise ileride (3.1.) değerlendirilecektir. Bu aşamada İbn Sînâ'nın zaman teorisini kurarken başvurduğu kavramları tetkik edebiliriz.

2.2.2. Zamanla İlişkili Kavramlar

2.2.2.1. Nicelik

İbn Sînâ'nın zaman görüşünü ortaya koyabilmenin bir diğer tarafı, onun zamanın nicelik olduğu değerlendirmesini dikkate almaktır. Nitekim nicelik olmanın ve zaman olmanın mâhiyeti bu noktada aynîleşir. İbn Sînâ “araz” olmanın iki farklı biçiminden bahseder: İlki, düşünmek için cevherinden başka bir şeye bakmak *zorunda olmadığı* türü iken, ikincisi düşünmek için cevherinin dışında bir şeye bakmak *zorunda olduğumuz* türüdür. Bu iki araz türünün ilki nicelik ve nitelik olarak ikiye ayrılır. Nicelik ise kendisine ölçünün iliştiği, zaman ve sayı gibi şeylerdir.⁹³ Zamanın kendi zâtı dolayısıyla öncelik sonralık taşıdığı kanaati ile bu araz türünü değerlendirdiğimizde, zamanın düşünmek için cevheri dışında bir şeye bakmaya gerek

⁹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 203.

⁹² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 203-204. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *'Uyûn'ül-hikme*, s. 26-27.

⁹³ İbn Sînâ, *Danîşnâme-i Âlai*, s. 164-165.

duymadığımız türden bir araz olmasının anlamı belirginleşir. Diğer yandan bir şeyin nicelik olması, onun kendisinde “sayan bir birimi” bulunan bir yapıya sahip olmasını gerektirir.⁹⁴ İbn Sînâ niceliğin vasıflarını zâtı itibarıyla üç şekilde gösterir:

Nicelik;

i. parçaya sahiptir.

ii. ölçmeyi mümkün kılar.

iii. eşitliği ve eşitsizliği kabul eder.⁹⁵

Nicelik kendi içerisinde bitişik (*muttasıl*) ya da ayrışık (*munfasıl*) olmak üzere iki biçimde var olabilir. Zaman hareketin ölçüsü olarak bitişik/sürekli bir arazdır. İbn Sînâ’ya göre nicelik; nitelikten genel, izâfetten sahihtir, bu anlamda bitişik nicelikler de bütün doğal cisimlerde bulunurlar. Nicelik olmanın bir başka nüansı ise cisim olan ilk cevherin lâzımı olmasıdır.⁹⁶

İbn Sînâ’nın bir nicelik olarak zaman tasavvurunda, sürekli niceliklerin varlığının iki şekilde olduğu görülür. Bu anlamda sürekli nicelikler ya bütün parçalarıyla gerçekleşmiş sabit bir şey olacaktır ya da varlığı **peyderpey yenilenen** bir şey olacaktır ki, zaman ikinci türden bir varlık tarzına sahiptir.⁹⁷ Zamanın *yenilenme* hâlinde olması da onun sürekli bitişik olduğunu gösteren bir diğer özelliktir. Diğer yandan İbn Sînâ bir noktaya daha dikkat çeker: Zaman bir yandan bizzat ve bil-araz bitişik iken, diğer yandan bil-araz ayrışık bir yapıdadır. **Bizzat bitişikliği**, hareketin ölçüsü olmasından, **bil-araz bitişikliği** mesafeye nispetle ölçmesi ve başkasından ârız olan bir alan ölçme özelliğinin bulunması dolayısıyladır. **Bil-araz ayrık** olmasına gelince, bunun sebebi ise zamanın saatlere, günlere vb. şeylerin kendisine ilişmesidir.⁹⁸ İbn Sînâ, Aristoteles’in zamanı sürekli, sayıyı süreksiz değerlendirip zamanı “sayı” üzerinden tanımlaması üzerinden doğan problemlere karşı da nicelik anlayışını inşaa ederken önlem alır: **Zamanın, sayı olması bakımından bizzat ayrışıklığını iddia edenlerin hoş görülmeyeceğini bildirir.**⁹⁹

⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 105.

⁹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Kategoriler*, s. 136.

⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Kategoriler*, s. 107.

⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 103.

⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Kategoriler*, s. 114.

⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Kategoriler*, s. 126.

Bitişik ve ayrışıklığının hâricinde, zamanın niçin nicelik olduğuna dikkat kesildiğimizde, bu durumun sebebinin ise İbn Sînâ, zamanın hareket için miktar olmasına bağlar:

“Zamanın bizatihi, nicelikten olması, hareket için miktar olmasından (kaynaklanıyor). Miktarlığın zamana arız olması, kendisine, mesafenin miktarından (bir şeyin) âriz olması dolayısıyladır. (...) Mesafenin miktarı, kendi içerisinde başka bir miktar olan zamana arız olan bir şeydir.”¹⁰⁰

İbn Sînâ'nın kategoriler bağlamında, zamanın bir **nicelik olarak** nasıl tasavvur ettiğini gösterdik. Diğer yandan zamanda oluş (*metâ*) kategorisi ise İbn Sînâ için fiziksel zamanın bir nispeti olarak görülebilir. Yani, nicelik olması bakımından ölçü ve büyüklük cihetinden tasvir edilen zamanla doğrudan ilişkili bir yapı değil, bir hareketin hangi zamanda olduğunu soruşturmamıza yarayan bir kategoridir. Bu anlamda hareket ile ilişkili olması bakımından zamanın kategorisi “nicelik”tir, yaygın şekilde “zaman” terimi ile kullanılan zamanda oluş (*metâ*) kategorisi ise bir şeyin hâsıl olduğu veya bulunduğu zamanı ifade etmektedir.

2.2.2.2. Sayı

İbn Sînâ'nın zamanı yer yer bir sayı olarak nitelediği görülür. Her ne kadar ölçü/büyüklük vurgusu daha yoğun olsa da filozofun sayı anlayışı da zaman anlayışını ortaya koyacak nüveler içerir. Zarepour'un bildirdiği gibi İbn Sînâ'nın bu konu hakkındaki görüşlerini tartışan literatür, onun büyük ölçüde ontolojisinin matematiksel nesnelerin zihinsel nesneler olduğunu ve nesneleri fiziksel nesnelerden soyutlanmış zihinsel yapılar olarak gördüğünü ortaya koymuştur. Buna mukabil İbn Sînâ'nın anlayışına göre, matematiksel nesneler tamamen soyutlanmış ve maddeden ayrılmış zihinsel varlıklardır. Fakat onun felsefi sisteminde geometrik şekillerin ve sayıların fiziksel dünyada var olan maddi cisimlerin arazları olduğu yönündeki düşüncesini ihmal etmemek gerekir. Zarepour'dan özetleyeceğimiz hâliyle sayılar, maddî şeylerden ayrılabilirler. Geometrik şekiller, maddîliğe ontolojik olarak bağlı iken, sayılar ise epistemolojik olarak bağımlıdır. Sayıları maddîlikle bağlantılı olarak koruyan yalnızca aritmetiğin düşüncesidir. Matematiksel nesneler, maddîlikten ayrılamazlar; ama sayı ayrılabilir, ontolojik bir bağımlılığı yoktur; fakat epistemolojik

¹⁰⁰ İbn Sînâ, **et-Tâlikât**, çev. İsmail Hanoğlu, Ankara, Elis Yayınları, 2019, s. 172.

bağımlılığı vardır.¹⁰¹ Bu anlamda İbn Sînâ düşüncesinde **sayının ancak nefiste var olabileceğine** yönelik kanaatin yerinde olmayacağı bellidir, böyle demektense “**sayının dıştaki sayılabilirlerden soyut; fakat nefiste bulunabilir olduğunu**” söylemek daha doğrudur. Zira *Bir*, dıştaki varlıklardan soyut olarak kendi başına zihinde vardır.¹⁰² Sayı ise, birimlerin terkiinden oluşur; bu da süreksizliğin ve *Bir*’in bulunduğu bir durum olarak ortaya koyulabilir. Ondaki çokluk da bu bakımdan son bulmaz bir yapıya sahiptir.¹⁰³ Sayı ya sayı olması ya da ayırık durumlar olması dolayısıyla arazî bir varlık olması bakımından iki şekilde algılanabilir. Bunun sebebi ise sayının harekete karışmamasıdır; zira hareketi kabul etmeyen şeyin toplanması ya da ayrılması mümkün değildir.¹⁰⁴

İbn Sînâ için sayıdan bahsedildiğinde, kendisinde ayırım olan bir duruma işaret edilir ve sayının kendinde bir varlığı bulunur; **sayı** soyut olmasıyla birlikte, **sayılanın** kendi zâtında bir varlığı yoktur, sayılanın türü ise arazdır, bu araz da kendisini taşıyan olmaksızın var olamaz. Birlik ise sayı değildir, sayının nedenidir.¹⁰⁵ İbn Sînâ’nın, Aristoteles’in zamanı hareketin sayısı olarak tanımlayıp sayıyı ve zamanı, farklı türden niceliklerden görmesinde bulunan birtakım muammaları fark ettiğini düşünebiliriz. Nitekim ona göre *mikdâr* ayrılmış bir niceliğe işaret etmez, zamanın incelenmesinde var olan durum ayırık olan niceliğin, bitişik olan niceliğe ârız olmasıdır ki, zamana da sayısallığın arazları ilişmez.¹⁰⁶

Bu doğrultuda ikinci dikkatimiz, İbn Sînâ’nın Aristoteles’te ve Kindî’de bulunan zamanın hangi türden sayı olduğuna dâir temellendirmelere önemli noktalarda temas etmemesidir. Aristoteles, sayılan şey (*arithmoumen*) ve “onunla saydığımız şey” (*arithmoumenon*) anlamında iki farklı biçimde kavranılan sayı anlayışında, zamanın **sayılan şey** anlamında kullanıldığını bildirmişti.¹⁰⁷ Kindî ise bu iki farklı sayı anlayışına değinmeksizin, zamanın “**sayılan şey**” (*ma’dûd*) anlamında bir sayı olduğunu; bu sayılan şeyin ise sürekli ve süreksiz olarak ikiye ayrıldığını, zamanın da

¹⁰¹ Bkz. Mohammed Saleh Zarepour, “Avicenna on the Nature of Mathematical Objects” *Dialogue*, c. 55 (2016).

¹⁰² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 106.

¹⁰³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 108-110.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *et-Tâlikât*, s. 71.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *et-Tâlikât*, s. 141-181.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *et-Tâlikât*, s. 181.

¹⁰⁷ Aristoteles, *Fizik*, 219a.

sürekli sayılanlardan olduğunu öne sürmüştü.¹⁰⁸ Hâl böyle olunca, Aristoteles'te sayılan şey biçiminde tasavvur edilen zaman, İbn Sînâ'da bir büyüklük/ölçü/süre hâline geldiği için zamanı sayı kavramı üzerinden tanımlama olanakları da arka plana itilmiş görünür. Nitekim yeri geldiğinde Aristoteles ile aynı örnekleri kullanmaktan çekinmeyen filozofun, Kindî'nin de kullandığı ve geliştirdiği “sürekli sayılan” şey vurgusunu göz ardı etmesinde bir mânâ aramakta beis yoktur. Fakat sözlerimizi İbn Sînâ'nın zamanı hiçbir yerde “sayılan şey” olarak nitelemediği biçiminde algılamamak gerekir. Zira filozof, hareketin zamanı sayması üzerinden, zamanı *ma'dûd* kılar¹⁰⁹; seleflerinden ayrıştığı nokta ise zamanı “sayılan” olması üzerinden tanımlamaya girişmemesidir. Bu bağlamda Cürcânî de sayılma üzerinden belirlenim bahsinde, niceliğin sayanın varlığı ile târifinin imkân dahilinde olduğunu dikkat kesilir ve Fârâbî ile İbn Sînâ'nın, “niceliğin, kendisinde sayan bir birim olduğu şeyin bulunmasının mümkün olduğu bir varlık” olarak tasavvur ettiğini bildirir. Fakat bu noktada zaman ve sayılma üzerinden bir ilişki kurmaz¹¹⁰; diğer yandan zamanın ayrık nicelik olarak tasavvur edilebilme yolunun da -İbn Sînâ'da olduğu gibi- zamanın günlere, saatlere vb. bölünmesinden hareketle açıklar.

2.2.2.3. Önce ve Sonra

İbn Sînâ'nın zaman anlayışının temelinde önceliğin ve sonralığın iliştiği durumlar dikkate alınır. Daha radikal bir ifadeyle öncelik-sonralık soruşturmasını İbn Sînâ, zamanın kanıtlanması için gerekli görür. Önce olmanın varlık sebebi, tertibe sahip olmasıdır ki, halk arasında mekânda ve zamanda öncelik diğerlerine nispetle

¹⁰⁸ Kindî, “Beş Terim Üzerine”, **a.g.e.**, s. 293.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ: Fizik**, s. 212. Dağ bu pasajlarda İbn Sînâ'nın zamanı “sürekli sayı” olarak gördüğünü zikretmiştir. M. Dağ, **a.g.m.**, s. 105. Bakır da tezinde bu ifadeleri aynen kullanmıştır: Bakır, **a.g.e.**, s. 56. Dikkat kesilmek gerekir ki; İbn Sînâ bu pasajlarda açıkça “zamanın sürekli sayı” olduğu vurgusunu yapmaz. Kuram içerisinde İbn Sînâ'nın, zamanın hareketi ölçmesi ve dolayısıyla hareketin zamanı ölçmesi ya da sayması üzerinden zamanın da bir çeşit “sürekli sayılan” olarak tasavvur ettiği çıkarımı yapılabilir. Kaldı ki, filozof açıkça zamanın hareket tarafından sayıldığını zikretmektedir. Fakat bunu İbn Sînâ'nın açıkça ifade etmesi başka bir şeydir; zira Aristoteles “sayılan”, Kindî de Bakır'ın okumasının aksine “sürekli sayılan” kavramlarıyla zamanın tanımlanması noktasında pratik bir çıkış yolu ararlar. İbn Sînâ ise Aristoteles'in aded teriminden ziyade mikdâr terimini işlevsel kılmıştır. Nitekim sayılan olmanın, zamanın tabiatını belirlemede ikna edici olmayacağını zikretmektedir.

¹¹⁰ Seyyid Şerîf Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c.2, s. 76.

daha bilinirdir. Zamanda öncelik bakımından İbn Sînâ, Aristoteles ile aynı türden örneklerle, cevherî başlangıç bakımından çocuk ve adam örneğini kullanır.¹¹¹

Bu konuda İbn Sînâ'nın temel görüşünü *el-İşârât*'ta ortaya koyduğu delil üzerinden takip edebiliriz. İbn Sînâ'nın kastettiği öncelik, sonradan meydana gelenin içinde bulunmadığı, sonra ile beraber olmayan öncedir. Böyle bir bağıntıya, ortadan kalkan önceliğin ardından sonralığın yenilenmesi de yüklenir. Bu öncelik, kendisinde süreklilik-yenilenme olan konumda var olan döngüsel hareketle ilişkilidir. Ölçmeyi mümkün kılan da bu süreklilik/bitişikliktir. Nitekim önce, bazen uzak kalırken bazen daha yakın olabilir; bu değişimin (*tagayyur*) ve ölçülenlerin (*mukadderûn*) niceliğidir. İbn Sînâ'ya göre bu da zamandır.¹¹² Lammer'e göre İbn Sînâ, şeylerin ve durumların geçiciliğinin zamandan başka bir şeyden gelmediğini savunur ve şeylerin geçiciliği bir gerçek olduğu için zaman vardır.¹¹³

İbn Sînâ'ya göre öncelik ve sonralık dediğimizde bu ifadeler şeye pek çok açıdan yüklenebilir. Bunlar da mertebe, tabiat, üstünlük, zaman, zât ve sebeplilik bakımından olabilirler.¹¹⁴ Bu anlamda âlemin kıdemi probleminde yapılan temellendirmenin bir ayağı, önce ve sonra anlayışı ile belirlenirken, zamanın mâhiyeti de bu anlamda kritik aşamayı oluşturur. Nitekim önce ve sonraya göre hareketin miktarı olan zaman, hangi önce ve sonraya göre anlaşılmalıdır? Söz gelimi âlemin ezelîliği probleminde kullanılacak argümanın temel öncelik-sonralık ilişkisinin *zât bakımından önce* olduğunu biliyoruz. Bu anlamda zât bakımından önce olan, varlığı bilinmeyen, fakat bilinen şeyin varlığı kendisinden olan şeydir. Bu noktada zaman ve mekânın birlikteliği aranmaz. İbn Sînâ'nın Aristoteles'in zaman tanımına eklediği "mesafe" de, önce ve sonraya nispetle hareketin miktarı olmanın önemi de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

¹¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 145-146.

¹¹² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 136-137.

¹¹³ Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 491.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Danişnâme-i Alai*, s. 196.

2.3. ZAMANA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİN ELEŞTİRİSİ

Meşşâî geleneğin zaman görüşü etrafında İbn Sînâ'nın zaman tanımına katkıları ve detaylandırmalarına ilişkin iddialarımızı ortaya koymaya çalıştığımıza göre, şimdi İbn Sînâ'nın zaman bahsinde eleştirdiği görüşleri nasıl algıladığı ve yanılgılarını gösterdiği kanaatleri hangi argümanları kullanarak aştığını inceleyebiliriz. İbn Sînâ zamana hasrettiği fasıllara, aşağıda incelemeye koyulacağımız görüşleri ele alarak başlar. Burada onun zikrettiği düşüncelerin tasnifini, Aristoteles'in *Fizik* eserinde yaptığı tasnifle paralel düşünebiliriz.

Aristoteles'in zaman anlayışını temellendirmesi ve İbn Sînâ'nın bu sistemin omurga işlevi gören argümanlarını kullanabilmesi için, hesaplaşmaları gereken birtakım görüşler vardı. Bu görüşlerden bazıları zamanın varlığını reddediyordu ve bazıları ise zamanın hâriçte var olduğunu kabul etmiyor, vehmedilen bir durumda var olduğunu bildiriyordu. Birtakım kimseler ise zamanın yekpâre olarak değil, belirli şeylerin diğer şeylere nispetiyle var olduğunu söylüyordu. Zamanın nispetle var olmasının detaylarına indiğimizde aslında bu düşüncenin, zamanın vakitlerin terkihi olduğunu, vaktin ise hâdis bir araza ilişmiş bir araz olduğu önermesi üzerine temellendirildiğini görüyoruz. Bir kısım kimseler ise zamanın kâim olan gerçek bir varlığının bulunduğunu kabul ederken, bir kesim de zamanı kendiliğinden var olan bir cevher olarak kabul etmiştir.¹¹⁵ Bu anlamda İbn Sînâ, kendini yalnızca zamanın mevcudiyetini ispat etmekle değil, onun nasıl bir mâhiyete sahip olduğunu göstermekle yükümlü saymıştır; zira hesaplaşması gereken kitle, zamanın varlığını yadsıyanlardan ibaret değildi.

Bu aşamada İbn Sînâ'nın zamana dair kalem oynatan düşünürleri nasıl tetkik ettiğini, Shayegan tarafından özetlendiği şekliyle ele alabiliriz:

- Zaman mevcut değildir.
- Zaman vehimdedir.
- Zaman evkâtın terkididir.
- Zaman kaim olan ve gerçek varlığının bulunduğu bir yapıya sahiptir.

¹¹⁵ Aristoteles, **Fizik**, 218^a; Aristoteles, **et-Tabîât**, s. 414; İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik**, s. 189-190.

- Zaman kendiliğinden var olan bir cevherdir.¹¹⁶

Şimdi bu zaman tanımlarından hareketle zamanın varlığını inkâr eden ve kabul eden üst başlığı ile görüşlerin detaylarına geçebiliriz.

2.3.1. Zamanın Varlığını İnkâr Edenler

İbn Sînâ, ilk olarak zamanın mevcudiyetini reddedenlerin şüphelerine değinir. Bu görüşlerden ilkinde göre eğer zaman varsa, bu ancak iki biçimde olabilir: Ya bölünebilirdir ya da bölünemezdir. Bölünemez olursa zamandan aylar, yıllar, saatler, geçmiş veya gelecek inkişâf edemez. Eğer bölünür olursa, yine iki ihtimal karşımıza çıkar: Zaman bütün bölümleri ile veya bir kısım bölümleriyle mevcut olacaktır. Bütünüyle var olduğu söylendiğinde, geçmiş ve geleceğin aynı anda var olmaları zorunlu olacaktır. Eğer yalnızca bazı kısımları ile var olursa, iki çeşit olarak ya geçmiş, şimdi ve gelecek ya da saatler, günler şeklinde bölümlendirilebilir. Buna göre geçmiş ve gelecek, yani her biri iki sâbit zamanın denk gelmesiyle bilinebilecektir.



3. Tablo: Zamanın varlığını bölünmesine göre reddedenlerin görüşleri

İbn Sînâ, Aristoteles'te yer alan 4 tartışmayı kapsayan tek bir meseleye indirmiştir. Shayegan, bunu dört konuyla özetlemektedir: İlki zamanın geçmiş ve gelecek parçalarının var olmadığı, ikincisi *ân*'ın zamanın bir parçası olmadığı, üçüncüsü *ân*'ın aynı kaldığı ve son olarak *ân*'ın farklı olduğu.¹¹⁷

Ân ile ilgili ilk tartışmaya gelince, eğer zaman bölünmüyorsa bu olgu da zaman değil, *ân* olarak isimlendirilir. Diğer yandan *ân*'ın bilfiil var olması da uygun düşmez; şayet bilfiil var olursa ya kalıcıdır ya da yok olur. Kalıcı olduğu durumda *ân*, bir

¹¹⁶ Yegane Shayegan, *Avicenna on Time*, s. 86.

¹¹⁷ Yegane Shayegan, *Avicenna on Time*, s. 86-87

kısmıyla önce gelen, bir kısmıyla da sonra gelen olacaktır; fakat bu mümkün değildir. Bu doğrultuda geçmişin ve geleceğin aynı anda olması gerekir ki, bu da imkânsızdır. Zamanın bilfiil var olması durumunda yok olacağı söylendiğinde ise, kaçınılmaz olarak ya önce ve sonra gelen arasında zaman olmayan bir ânda yok olur veya bu ikisi arasında zamanın var olduğu bir ânda yok olur. Eğer ikinci durumun [ikisi arasında zamanın var olduğu bir ânda yok olduğu] hâsıl olduğu söylenirse, bilfiil kalıcı olması gerekir ki, bu da hatalı olur. Sonra gelen bir ânda yok olacağı söylendiğinde ise şimdiki ân ile bittiği gelecek ân arasına başka bir zaman girmemiş olacaktır; ne var ki, bu da zamanın varlığını olumlayanların inkâr ettiği bir durumdur.¹¹⁸ Zamanı yok sayanların bildirdiğine göre, bir zamanın varlığını kabul ederek düşündüğümüzde, düşünenin zihninde canlanmış iki sınırının olması gerekir; bunlardan biri geçmiş ân, diğeri ona nispetle gelecek ândır. Hâl böyle iken, zaman var olanlardan olabilir mi? Onların bir arada bulunması mümkün değildir. İlâveten, geçmiş olan ân bittiğinde yok olacaktır ve gelecek olan, yok olmuş bir uca muhtaç ise nasıl var olanlardan olabilir? İbn Sînâ, özet mâhiyetinde bir soruyla bu eleştiriyi tamamlar: “*Belirli bir sürekli şey (yani zaman), nasıl yok olan ve var olan arasını bitştiren olabilir?*”¹¹⁹

Burada zikredilen eleştirilerin kaynağının Zenon paradoksu olduğuna ilişkin kanaatler kuvvetlidir. Zenon’un paradokslarının temel savları, ilk olarak evrenin birimlerden teşekkül etmediği, ikinci olarak çok olanın sayıca bir nitelikle adlandırılmasının saçma olduğu ve üçüncü olarak ise parçalardan oluşanın nasıl bütün olamayacağına yöneliktir.¹²⁰ Meşhur uçan ok paradoksunda zaman felsefesi bağlamında temel olan iddia, uçar gibi görünen okun, aslında hareket etmediği, kendi alanına eşit bir alan kaplamayı sürdürdüğü üzerine kuruludur. Zenon, Parmenidesçi hareket ve değişimin olmadığı savını onaylarken, *bir çizginin sonsuz noktadan oluştuğu, bu yüzden de belirli bir zamanda geçilemeyeceği* ilkesine yaslanır. Zenon’un eleştirileri, hareket ve zaman kavramında bir çelişki olduğu kabulünden doğar.¹²¹ Copleston’a göre Zenon’un aslında çizginin ve zamanın süreksiz olduğunu göstermeye

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, s.190.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, s. 190-191; McGinnis, s. 221. Tercümeyle McGinnis’ten hareketle müdahale edilmiştir.

¹²⁰ Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1990, s. 66.

¹²¹ George Thomson, *İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Payel Yayınevi, 1997, s. 351.

çalıştığını düşünmek bir yanılsama olur; zira onun maksadı, zamanı “parçalı” şekilde düşünmenin saçma neticelere götüreceğini iddia etmektir.¹²²

Aristoteles’in, hareketin de imkânsızlığını ortaya koyan dikotomi paradoksunu ilk aşamada, hareketin varlığını mümkün kılacak şekilde, bilkuvve ve bilfiil ayırımı ile aşmaya çalıştığını görüyoruz. Buna göre sonsuzun, bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki anlamı vardır ve *bölünebilirlikteki sonsuzluk* ile *kapsamdaki sonsuzluk* birbirinden ayrıdır.¹²³ Uçan ok paradoksunun çözümü ise zamanın farklı ânların bir araya getirilmesinden oluşmadığının temellendirilmesi üzerinden aranır.¹²⁴ İbn Sînâ’nın problemi çözümü de bu doğrultuda olur ve diğer yandan ân ile ilgili kanaatleri, kendi görüşünü açıkladıkça reddetmiştir. Bu yüzden ilgili meseleye yine ilerleyen bölümlerde (3.1.-3.2.3.) temas edeceğiz.

Zamanın varlığını reddedenlerin kullandığı bir diğer argümanı da ortaya koyan İbn Sînâ, onların şöyle düşündüğünü nakleder: Hareketin, hareket olması için bir zamana sahip olması gerekiyor ise bu hareketin, hareket hâline gelmesinde başka bir hareketli cisim gerekmez. Bir hareketlinin, kuvveden fiile geçiş için başka bir hareketli cisme ihtiyaç duyması, hareket ettiricisinin (var edici ilkesi), bir cismi harekete geçirmek için hareketli olmaya ihtiyaç duyduğundan dolayı bir başka hareketli cismin varlığının gerektiği durumlarda olabilir. Bu da hareketin, devamlı gerekenleri (*levâzım*) değildir. Bu durumda her türlü hareketin zamanı olması gerekirken, hareket olmaları için bir başka hareketlinin varlığı gerekmez. Dolayısıyla hareketler arasındaki bağıllık, bir başka hareket ile değil, zaman bakımından birbirine bağlı olur. Birlikte olan hareketlerin zamanda beraberliğinin anlamı, hareketlilerin tek bir zamanda ya da tek bir ânda olmasıdır. Zamanlar içinde bir zamanın bulunması da bu bakımdan zorunlu hâle gelecektir. İbn Sînâ’nın bildirdiğine göre bütün zamanların bir arada toplanacağına ilişkin bir neticeye varılan bu akıl yürütmelerin nihâi noktası, birlikte olan zamanların ve zamanın bağlı olduğu hareketin sonsuz olması gerektiğidir. Hareketin sonsuzluğu, hareketli cismin sonsuzluğunu da gerektirir. Zamanın varlığını reddedenlerin bu akıl yürütmesi, cisimlerin sonlu olduğunu düşünen Aristoteles

¹²² Copleston, **a.g.e.**, s. 70.

¹²³ Aristoteles, **Fizik**, 233^a20-25. A. Kenny, **a.g.e.**, s. 42; W. K. C. Guthrie, **Yunan Felsefesi Tarihi II**, çev. Faruk Gültekin, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2019, s. 99.

¹²⁴ Aristoteles, **Fizik**, 234^a.

felsefesinin, zaman düşüncesi ile bu kanaatleri arasında çelişki olduğuna dair bir sonuç önermesine götürmektedir.¹²⁵

Zamanın varlığının açık-seçik gösterilemiyor olmasıyla birlikte, hissedilen düzenli süre ile “zaman”ın var olduğuna ilişkin bir kabul arasında kanaatler serdedilirken, İbn Sînâ, zamanın varlığının olmadığını söyleyen eleştirilerin, birçok kimseyi zamanın varlığının *vehimde* olduğu sonucuna götürdüğünü söyler. Vehimde bulunan durumlar, düşünüldükleri ve bir bağıntıya dahil edildiklerinde, yalnız vehimde mevcut olan bağıntılı suretler ortaya çıkar. Buradan hareketle de zamanı; aynı mesafede biri *sabit*, diğeri *sabit olana bilfiil olarak yaklaşan hareketli* olduğunda zihinde doğal olarak beliren bir şey kabul ettiler. Bu görüşü biraz daha açarsak, bir yayanın evine ulaşmasını örnek verebiliriz. A’nın yaya, B’nin ise yayanın evi olduğunu kabul edelim. Yaya bilfiil olarak evine doğru ilerlerken, ev sabit kalır; fakat iki uç arasındaki mesafenin kısalması bir nispet noktasıdır ve bu süreçte zamanın varlığı zihnimizde tabii olarak belirir. Zamanın teşekkül mekânı *âyân* değil, *nefstir*. Zira âyânda hareketin bütün aşamaları bir arada düşünülemyorken, nefiste düşünülebilir. Bu da nefiste A’nın hem başlangıç aşamasında ve B’ye ulaşma aşamasında hem de B’ye ulaştığı ânların bir arada tasavvur edilebileceği anlamına gelir. Fakat âyânda ise durum böyle değildir; A hem B’ye ulaşmış hem de ulaşmamış olamaz. İbn Sînâ, bu görüşün ana hattını ortaya koyacak bir cümle serdedir: “*Zihin, ondaki [vehmetme] hareketin uçlarının bilfiil beraberce meydana gelmesi için kendisinde onu [zamanı] vaki kılar.*”¹²⁶ Şöyle ki, bu görüşü savunanlara göre zamanın vâki olması, zihnin hareketleri bir arada değerlendirilmesinin bir neticesi olmuştur.

2.3.2. Zamanın Varlığını Kabul Edenler

İbn Sînâ’nın görüşlerini aktardığı bir diğer gruba göre zaman, birbirini izleyen vakitlerin bir bütün olarak düşünülmesiyle var olur. Vakitlerin terkibi olmasının hâricinde bir anlamı olmadığı için zamanın ne olduğu sorusu, vaktin ne olduğu sorusuyla da doğrudan irtibatlı olur. Vakit, vakit tayin edicinin belirlediği bir nokta olabilir; örneğin Zeyd’in gelmesi bir vakit olarak tayin edilebilir, fakat en genel vakit

¹²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, s. 191-192.

¹²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, s. 192. Köşeli parantezler bize aittir.

güneşin doğuşudur. Bu durumda *tâyin edilmiş vakitlerin* bütünü, zamanı oluşturur.¹²⁷ Teftazânî'ye göre de Zeyd'in ne zaman kalktığıнын tâyinin, Amr'ın oturduğu zaman üzerinden belirlenmesi, zamanın tasavvurunu verecek türden bir izah değildir.¹²⁸

Bu düşüncelerin İslâm dünyasında kelâmcılar tarafından savunulduğu, mütercimlerin dipnotlarında belirttikleri üzere hemfikir oldukları bir konudur. Diğer yandan Cürcânî de bu kanaati açıkça Eşârî kelâmcılarına nispet eder.¹²⁹ Atomcu zaman tasavvuru, Meşşâî zaman anlayışının savunabilmesine ket vurabilecek düzeyde bir yapı teşkil eder. Bu atomik zaman tasarımını savunan bir portreye verebileceğimiz örnek Ebu'l-Huzeyl'dir. Josef van Ess'e göre Huzeyl'in vakitten söz etmekteki maksadı, insan davranışları ve zaman arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmaktır.¹³⁰

Kelâm atomcularının bu görüşlerinin temelleri de Grekçede atılmıştır. Her ne kadar Leukkippos'un ve Demokritos'un atomcu perspektifinde, zamanın ânlardan meydana geldiğine ilişkin kesin bir delil gözükme de nispetler de yok değildir.¹³¹ Diğer yandan İslâm dünyasında kelâmcıların hangi atomculuktan esinlendikleri de ayrı bir tartışma konusudur. Bu bağlamda Yunan atomcuları içerisinde Demokritosçu ve Epikürosçu çizgiler arasında hem onlar açısından görüş hem de bizim açımızdan bilgi farklılıkları vardır. Sextus Empiricus'un naklettiği Epiküros'a ilişkin bir tanıklık, onun zamanı günlere ve gecelere, mevsimlere, hislere ve hissî olmayan unsurlara hem hareketlere hem de hareketsizliklere bir tesadüf neticesine özgü olduğunu düşündüğünü bildirir.¹³² Laertios'un naklettiği üzere Epiküros, zamanın araştırılmasında, onu uzun veya kısa diye nitelememize imkân sağlayan şeyi dikkate almamız gerektiğini öne sürer. Bu vâdide zamanı gündüz ve gece gibi diğer parçalarına bağıntılı şekilde düşündüğümüzü dikkate almamız yeterlidir.¹³³ Epiküros ve Demokritos arasındaki ayırma gelince, kısıtlı kaynaklar ışığında spekülâtif yorumu Marx yapar: Ona göre, Demokritos'ta zamansal olan, atomlardan uzaklaştırılmıştır;

¹²⁷ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: Fizik**, s. 193. Tercümedeki "vakitlenmiş vakitler" ifadesi *tâyin edilmiş vakitler* olarak değiştirilmiştir.

¹²⁸ Sa'deddin et-Teftâzânî, **el-Makâsıd**, çev. İ. Eyibil – A. Kaylı, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 268.

¹²⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 136.

¹³⁰ Josef van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. M. Bulğen, **Kelam Araştırmaları**, 10:1 (2012), s. 266.

¹³¹ W. K. C. Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi II**, s. 330-332.

¹³² Sextus Empiricus, **Pyrrhonculuğun Esasları**, çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2019, s. 177.

¹³³ Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s. 499.

zamanın kendisi de her şeyin kökeninin olması zorunluluğunu ortadan kaldırmaya yeter. Epiküros ise öz dünyasının dışında, zaman görünüşün salt biçimi hâline geldiğini düşünür. Zaman, bu anlamda bir arazın arazıdır. Buradaki arazın kendisi ise tözün değişikliğidir. Epiküros’a göre zaman daha genel anlamıyla duyumsamanın soyut hâlidir.¹³⁴

Nedensellik sorununa pratik çözüm sağlayan ve “teolojik avantajı” olan atomculuğun, kelâmcılar tarafından benimsenme kaynağı Demokritos mu, Epiküros mu yoksa Hint atomcuları mı olduğu tartışmalıdır; fakat araştırmalar büyük ölçüde kelâmcıların senkretik bir pozisyon aldıklarına işâret etmektedir.¹³⁵ Bu anlamda da Ebu Huzeyl’den itibaren uzun yıllar yürütülen soruşturmalar neticesinde kelâm atomculuğu kendi has yönleriyle vücut bulmuştur; dolayısıyla da Leukippos ve Demokritos’tan farklı bir formda atomculuğu savunmuşlardır.¹³⁶ Kelâm atomculuğunun senkretik karakteri, atomcu zaman görüşü etrafında da kendini göstermiş olmalıdır. Fakat zamanın vakitlerin terkihi olduğu ve bunun üzerinden inşaa edilen bir izâfî zaman görüşünün, kelâmcılar tarafından savunulduğu ortadadır.¹³⁷ Atomcu zaman görüşünün teolojik sıkıntıları ise yoktan yaratma ilkesiyle aşılmış gözükür. Aksi hâlde zamanın ezeliği ve âlemin tesadüfî olarak meydana gelişi bir çelişki oluşturur. Bu bağlamda M. Bâsil et-Tâî, kelâmcıların yoktan yaratma ilkesiyle modern bilim açısından Big Bang teorisine, zamanın ancak bir olayın oluşu ile irtibatlandırıldığında bir anlam ifade etmesi bakımından Özel Görelilik teorisi açısından bir benzerlik kurmaktadır.¹³⁸

Kelâm atomcularının ve filozofların zaman düşüncesi hakkında bir mukâyese yapan İsmail Hakkı İzmirli; zamanın filozoflar tarafından kadîm, bitişik nicelik olarak ve sâbit öze ihtiyaç duymayan bir şekilde tasavvur edilirken, kelâmcıların ise zamanı

¹³⁴ K. Marx, **Demokritos ve Epikouros’un Doğa Felsefelerindeki Ayırım**, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 110-112.

¹³⁵ Pines, kelâmcıların kimi yerde Demokritos’a, kimi yerde Epiküros’a yakın durduğunu söylemektedir. S. Pines, **İslâm Atomculuğu**, s. 99. Üç görüşün bir sentezi olduğuna dönük bir kanaat de vardır: L. Gardet, G. Anawati, **İslâm Teolojisine Giriş**, çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 99.

¹³⁶ Mehmet Bulgen, **Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri**, s. 175.

¹³⁷ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 378.

¹³⁸ Muhammed Bâsil et-Tâî, “Kelâm Kozmolojisinin (Dakûku’l-Kelâm) Bilimsel Değeri”, çev. Mehmet Bulgen, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 39 (2010/2) s. 152-160.

hâdis, hâriçte tek bir varlığa sahip ve vakitlerin terkibi olarak değerlendirdiğini öne sürmüştür.¹³⁹

İbn Sînâ'nın atomculara yönelttiği eleştirileri, zamanın kendisini hareket olarak kabul edenleri eleştirdikten sonra kaydeder. Filozofa göre atomcular da tıpkı hareketin kendisini zaman olarak görenler gibi zamanın, sonradan varlığa gelen bir araz olmasına rağmen vakitlendirme olmaksızın vakit olacağını kabul etmek zorundadırlar. Dolayısıyla varlığını onun varlığına birleştirmek, bu görüşün zarurî bir neticesi olmalıdır. Birliktelikten de zorunlu olarak iki arazdan her birinin anlamından başka bir anlam ortaya çıkar. Her iki birlikte bulunan, aynı şeyde birlikte bulunurken, her iki birlikte bulunan da beraber olan herhangi bir durumda beraber olur: *"Bu beraberlik, biri önce geldiği ya da sonra geldiği takdirdeki anlama karşılıktır."*¹⁴⁰ Beraberliğin içinde olduğu şey, iki durumu da bünyesinde toplayan vakittir. İbn Sînâ'nın çizdiği tabloya göre vakit, daha panoramik bir manzara sunar; bunun içindir ki, onda beraberlikte olanlardan herhangi bir vakte delâlet edici kılınması da mümkündür. Tâyin edilmiş vaktin, önce ve sonra gelen arasında bir sınır olduğunu ve önce ve sonra gelen olması bakımından önce ve sonra gelenin farklılaşmayıp hareket, sükûn ya da benzer başka bir şey olması bakımından farklılaştığının bilindiği söylenmektedir. Vaktin araz oluşu, durağanlık ya da hareket gibi değil; önce gelme, sonra gelme ve beraber olmanın gerçeği, zamanın hâli olmasıdır.¹⁴¹

İbn Sînâ'nın bahsettiği bir diğer grup, zamanı ezelî bir cevher olarak tasavvur edenlerdir. Bunlara göre zaman zorunludur ve dolayısıyla cevherdir; varlığının zorunluluğu da bir delile ihtiyaç duymaz. Var olan her şey bir öncelik-sonralık ilişkisi içerisindedir; dolayısıyla zamanın varlığını yok etmeye çalışan biri, zamanı yok etmiş olsa bile, zamanın varlığının olduğu ve olmadığı durum gibi bir öncelik-sonralık oluşturacak ve zaman yine var olacaktır. Varlığının olmadığı bir ân düşünilemeyen bir şeyin araz olması da mümkün değildir. Dolayısıyla zaman bu yönüyle cevher, varlığının zorunlu olması dolayısıyla da ezelî bir cevherdir. Bu görüşü ortaya koyanların Aristoteles'in zaman anlayışı ile temel farklılığı, zamanın hareketle ilgili

¹³⁹ İsmail Hakkı İzmirli, **İslâm Felsefesi Tarihi**, haz. Refik Ergin, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 145-147.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik**, s. 195.

¹⁴¹ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik**, s. 195-196.

olmadığı ve hareket bulunmasa da zamanın bulunmasının uygun olacağı noktasında kritikleşir. Buna göre, zaman bazen hareketle bulunup hareketi ölçerken, bazen de soyut olarak var olur ki, bu durumda *dehr* (*everlasting*) olarak adlandırılır.¹⁴²

İbn Sînâ'nın burada kaydettiği görüşü, Jon McGinnis ve Yegane Shayegan İslâm dünyasında Ebu-Bekir er-Râzî'ye nispet etmektedir. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Ebu Bekir er-Râzî'nin beş ezeliler görüşünde (*dehr* anlamında) zaman da vardır. Fakat burada terminolojik bir probleme sebebiyet vermemek gerekir. Nitekim er-Râzî'nin zamanı ezeliler arasında sayması, zamanın iki türünden biri olan mutlak zamanı oluşturan müddet ve *dehr* aracılığıyla olur. *Dehrin* başlangıcı ve sonu yoktur. Bu mutlak zaman (*ez-zamanü 'l-mutlak*) cevher olarak değerlendirilebilir. er-Râzî'nin izâfî zaman olarak gördüğü feleklerin hareketi, bu kapsama aynı anlamda giremez.¹⁴³ Burada çetrefilli gözüken yön, er-Râzî'nin zamanın iki veçhesi olarak değerlendirilen mutlak ve izâfî zamandan, mutlak zamana dahil edilen *dehrin*, zaman bitse de sürmeye devam edecek bir yapıya sahip olduğunu düşünmesidir.

İbn Sînâ, bir sonraki aşamada zamanın varlığını bir manada kabul edenler arasında da birtakım ihtilaflar olduğunu bildirir. Bu görüşe dâhil edilebilecek görüşlerin bir özetini de şu şekilde ortaya koymaktadır:

- Hareketi zaman olarak kabul edenler,
- Feleğin (*celestial sphere*) hareketini zaman olarak kabul edenler,
- Feleğin tam devrini zaman olarak kabul edenler,
- Feleğin nefsinin zaman olarak kabul edenler.¹⁴⁴

İbn Sînâ evvela hareketin zaman olduğu görüşünü ele alır. Bu görüşe göre, hareket daima geçmişten geleceğe doğru uzanım hâlinindedir ve doğası gereği bu, her iki uca da değmek zorundadır. Yani hareketin var olduğu fakat geçmiş ve geleceğin olmadığı bir durum tasavvur edemeyiz. Dolayısıyla doğasının geçmiş ve gelecek ile irtibat niteliği böyle olan hareket, zamanın bizâtihî kendisidir. Bir hareketi duymadığımızda onu zaman olarak kavradığımıza ilişkin bir kabulü olan bu görüş

¹⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, s. 193; Avicenna, *a.g.e.*, s. 224.

¹⁴³ Ebu Bekir er-Râzî, “Ebû Hâtim er-Râzî ile Tartışma”, *Felsefe Risâleleri*, s. 302. Shayegan, *dehr* kavramının, İslâm filozofları tarafından zaman ve ebediyet arasında, mutlak zaman ve aion olarak iki anlamda da kullanıldığını söyler. Y. Shayegan, *Avicenna on Time*, s. 96.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, s.194.

sahiplerine göre zaman, içinde bulunulan duruma göre kimine kısa kimine uzun gelebilir. İbn Sînâ'nın aktardığına göre bu görüş sahipleri, zaman ve hareketin özdeş kılınmasını, hareketin kavranmadığı durumlarda zamanın da kavranmadığı örneğini vermektedir. İbn Sînâ bu durum için Aristoteles'in de buna benzer bir hikâye naklettiğini bildirerek Ashâb-ı Kehf'i hatırlatır.¹⁴⁵ Fakat burada kurguya ait ince bir ayırım gözükür: Aristoteles, zaman ve hareketin bir olmadığını, lâkin zamanın harekete ilişkin bir şey olduğunu bu örnek üzerinden temellendirmeye devam eder; İbn Sînâ ise bu görüş üzerinden zaman ve hareket arasındaki ilişkinin ne olduğuna ulaşmaya çalışmak yerine, hareketin niçin zaman olamayacağını temellendirmeye girişir. İbn Sînâ en-Necât'ta ise selefinin maksadını paylaşmaktadır.

İbn Sînâ, hareketin zaman olmadığını iki argüman ile kanıtlamaya çalışır. Bunların ilkinde hareket, bir başka harekete nispetle hızlı veya yavaş olarak nitelendirilebilirken, zaman bir başka zamana nispetle ancak kısa veya uzun olarak nitelendirilebilir. Zamanın akışı değil, niteleme noktası izâfî bir görünüm kazanır. Bu durumda İbn Sînâ'nın argümanları şöyle özetlenebilir:

Ö1. Her hareket, hızlı veya yavaş olarak nitelenir.

Ö2. Zaman hızlı veya yavaş olarak nitelenemez.

S1. O hâlde zaman, hareket değildir.

İbn Sînâ'nın kullandığı diğer argümana göre iki farklı hareket, aynı zaman diliminde meydana gelebilir, fakat iki zaman bir arada bulunamaz; dolayısıyla bu da gösterir ki zaman ve hareket aynı şey değildir.¹⁴⁶

İbn Sînâ'ya göre hareket ve zamanın fasılları birbirinden başkadır: zamanla bağlantılı olan şimdi, âniden, ân, biraz önce¹⁴⁷ gibi durumlar, hareketin zâtıyla ilgili değildir. Zaman, hızlı hareketin tanımında yer alan cins ve fasıl içerisinde, fasılın bir parçası olarak değerlendirilebilir; fakat hareket bakımından durumun böyle olması mümkün değildir, zira o önce gelen bir parçadır. İbn Sînâ, burada “hızlı” dediğimiz şeyin, bir mukayese neticesinde, kısa zamanda daha fazla mesafenin kat edilmesi durumunda söyleyebileceğimizi bildirir. Örneğin ilk feleğin hareketi için hızlı

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s.194; Aristoteles, *Fizik*, 218^b25.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 194.

¹⁴⁷ İlgili pasajda Macit-Pilavcı'nın tercümesinde eksik noktalar var; yalnızca [بغتة] âniden kelimesi tercüme edilmiştir.

denilebilir; çünkü o, diğer hareketlerin kat etmesiyle beraber daha büyük mesafe kat eder.¹⁴⁸

Zaman ve hareketin bir olduğunu söyleyen görüşün eleştirisine devam eden İbn Sînâ bu görüşü savunanların, görüşlerini üzerine inşaa ettikleri öncülün, bir ilke olarak kabul edilmediğini söyleyerek eleştirisine başlar. İbn Sînâ bu öncülün yanlışlığını, doğası gereği öncelik ve sonralık gerektiren şeylerin zaman olduğunu; nitekim zamanlı olmayan birçok şeyin, tufan ve kıyamet gibi geçmiş ve geleceğin kendisi olduğunu söyleyerek ortaya koyar. Bununla birlikte zâtı nedeniyle geçmişin ya da geleceğin kendisi olan şeyden kaynaklanması bir şart olarak kabul edilmiştir. Bunun anlamı şudur: Geçmişteki bir hareket, artık hareket olmaktan çıkmış, bizzat geçmiş-geçmişe dair bir şey hâline gelmiş olur. Bu durumda geçmişte olan bir hareket denilebilir; fakat buradaki geçmiş, hareketi değil zamanı vurgular. İbn Sînâ burada amacın, “*şeyin, içinde olduğu şeyin varlığıyla örtüşmesi*” olduğunu söylemektedir.¹⁴⁹ Zaman ve hareketin bu anlamda aynı şey olması, İbn Sînâ’ya göre mümkün değildir.

İbn Sînâ nihayetinde, zamanı feleğin tam ve bir devri olarak kabul edenlerin görüşlerinin imkânsızlığını şöyle açıklar: Zaman, bütün parçaları “zaman” olan bir mâhiyete sahiptir, fakat “devr”in her parçası devirden değildir.

İbn Sînâ bu noktada, zamanı felek kabul edenlerin de var olduğunu bildirir. Zikredilen sonuç önermesine ulaşanların yaslandıkları, “bütün cisimlerin felekte olduğuna ilişkin” öncülleri yanlıştır. Bu önermenin doğru şekli ise felek olmayan cisimlerin felekte olduğudur. Zamanda olan ise mutlak anlamda her cisimdir. Böylece filozofa göre, kimilerinin zaman olduğunu söylediği felek, kendisinde olan cisimlerin zamanda olması gibi zamandadır. Dolayısıyla bir şey hem “o” hem de “onda” olamaz. Hülâsa olarak İbn Sînâ bu görüşü, “feleğin dönüşünün zaman değil”, “feleğin zamanda” olduğunu söyleyerek eleştirmektedir.¹⁵⁰ Zamana ilişkin topolojik zeminden bakılan bu iki görüş Phytagorasçılara ve ondan esinlenmiş görüşe ait olabilir; zira daha önce de göstermeye çalıştığımız gibi (1.3.) Phytagorasçılar, zamanı felekle birlikte izah ediyorlardı. Phytagorasçılığa dair yeniden vurgulanması gereken nokta, zamanın felekle irtibatlı açıklanması ve önce-sonra ilişkisi dolayısıyla sayısallığın/ölçünün bu

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, s. 195; Avicenna, *a.g.e.*, s. 225-226, Dağ, *a.g.e.*, s. 198.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, s. 196.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, s. 197.

türden bir harekete ârız olması düşüncelerinin temelleri Phytagorasçı zaman tasavvurunda atılmıştır. İbn Sînâ'ya intikâl eden bu iki temel unsur, Platon ve Aristoteles tarafından form değişikliklerine uğramıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın zaman tasavvurunda detaylandırmaya ve geliştirmeye çalıştığı geleneği Phytagorasçı zaman tasavvuruyla başlatmak yerindedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İBN SÎNÂ'DA ZAMANIN UNSURLARI

Çalışmamızın bu aşamasında, İbn Sînâ'nın ân ile ilgili görüşlerine, zaman problematiği içerisinde önemli pozisyonu olan nefis ve zaman ilişkisine, İbn Sînâ'nın *Fizik* II.13.'te tartıştığı zamanın unsurlarına, bu doğrultuda dehr-sermed kavramının doğa felsefesindeki konumuna ve nihâyetinde İbn Sînâ sonrasında İslâm dünyasında zaman probleminin nasıl kavrandığına ve âlemin kıdemi problemi üzerinden şekillenen tartışmalara değineceğiz.

3.1. İBN SÎNÂ'DA ÂN, RUH VE ZAMAN İLİŞKİSİ

3.1.1. İbn Sînâ'da Ân Kavramı

Zaman probleminin girift noktalarından birisi ân'ın nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin tartışmalardır. Zira Aristoteles'in zaman anlayışında, ânın zamanın bir cüz'ü olmaması, işi belli ölçüde zorlaştırır. Bununla birlikte ân, zamanın anlaşılması bakımından önemli bir konuma sahiptir. Bu bağlamda Aristoteles'e göre zaman hareketi, ân (*to nûn*) da bir mekândan başka bir mekâna intikâl eden nesneyi takip eder ve bu yer değiştirmiş olan nesne üzerinden harekette var olan önce-sonra açığa çıkar ve bu öncenin-sonranın sayılabilir olması dolayısıyla ân'ın varlığı da anlaşılmış olur. Ân, zaman olmadan, zaman da ân olmadığı takdirde var olamaz. Bu iki unsur arasındaki irtibat şekli, hareket eden nesnenin sayısı ile intikâl hareketinin sayısı, yer değiştiren nesne ve intikâl hareketinin eş-zamanlılığı gibi olur. Bu anlamda zamanın sürekliliği ân vasıtası ile kurulur ve zaman ân yönünden bilinir. Bu ilişki biçimine rağmen ân'ın zamanın parçası olmaması, nokta ve çizgi arasındaki irtibatla örneklendirilir. Yani ân, bir sınır olması bakımından zamanın arazi olur. Ân zamanı vehmî ve bilkuvve olarak böler.¹

Simplikius'un şerhi meseleyi biraz daha açar: Birimlerin tekrar etmesi sayılar bütününe oluşturduğu gibi, ân da bu şekilde zamanı oluşturur; fakat zaman, doğrudan bir değişim sayısı değildir, ân önce ve sonra arasındaki aralıklara işaret eder ve bunun tekrarı ile zamanı yaratır.²

¹ Aristoteles, **Fizik**, 219^b20, 220^a20, 222^a10.

² Simplicius, **On Aristotle Physics 4.1-5 and 10-14**, 726,1,5-10.

İbn Sînâ'nın ân ile ilgili açıklamaları da Aristoteles'in zaman anlayışı çerçevesinde şekillenmiş ve temel savlar özümzenerek kullanılmıştır. McGinnis'in dikkat çektiği üzere, İbn Sînâ'nın ân kavramına ilişkin görüşü bölünmelerin doğasının, hareketi ve dolayısıyla zamanı ölçmemize-saymamıza nasıl imkân tanıdığının açıklanmasıdır.³

İbn Sînâ'nın ilk cümlesi kilit noktadır: “*Ân, zamanın bilgisi cihetinden bilinir*”; zira zaman bitişiktir, bu yüzden onun vehimsel bir ayrımı da bulunur. Ân işte bu ayrımdır; fakat zamanın kendisine nispetle bilfiil mevcut değildir. Ân'ın bilfiil var olduğunu düşündüğümüzde, zamanın sürekliliği sekteye uğrardı. Ân'ın varlığı da vehmin onu uzamın doğrusallığında (*müstakimü'l-imtidâd*) bitıştiren (*vâsıl*) olarak vehmetmesi sebebiyle gerçekleşir. Bu bitıştirici, doğrusallıkta bilfiil var olmaz. Nitekim İbn Sînâ, şâyet böyle olmamış olsaydı, söz konusu bitıştiricilerin sonsuz olması gerekeceğini ifade eder. Ân'ın bilfiil olması, zamanın süresiz olması durumuna bağlıdır; fakat bu da imkân dâhilinde değildir.⁴ İbn Sînâ, ânın zaman içindeki konumunu, nokta ve çizgi arasındaki irtibat üzerinden betimlemeye çalışır. Ân bilfiil değil, farazî olarak vardır. Bununla birlikte ân, zamana âriz olarak bilfiil kesilmiş bir şeydir.⁵ Diğer yandan ortaya koyduğu tanım da bu doğrultudadır: Zaman bakımından mâzînin ve müstakbelin müşterek bir noktası olduğu vehmedilir. Bu, zâtının cinsinden olan ân'a bitişmiştir ve vehimsel olarak zamanın en küçük parçasıdır.⁶

McGinnis ânın bitıştirici olmasını saat örneği üzerinden, vehmî bölünmesini çizgi örneği üzerinden kurar. Bu müşahhas hâl örneğinde, biri 12.00, diğeri 13.00 olmak üzere iki saat dilimi ele alabiliriz. Bu iki saat, 12.30'da bilfiil bölünmüşse, bu iki zaman aslında birleşmiş ve bilfiil olarak bu vakitte ayrılmış olurdu ki, bu imkânsızdır. Bu bağlamda McGinnis, zamanın vehmî bölünmesi ile ilgili olarak ABCD düzlemi varsayar. AB ve CD hatları birbirine paralelse düzlemin bu nedenle bölündüğünü düşünmeyiz; AB ile CD arasında bir çizgi, EF hayal ettiğimizde ABEF

³ Jon McGinnis, “İbn Sînâ on the Now”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73.1, s. 85.

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, s. 206. Aristoteles ise şöyle söyler: “zaman (...) ân'a göre biliniyor.” Bkz. *Fizik*, 220^a.

⁵ İbn Sînâ, *et-Tâlikât*, s. 140-141.

⁶ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, s. 48.

ve EFCD'nin düzlemde gerçek bir ayırım olan EF ile ayrıldığını, aralarında sadece kavramsal bir ayırım olduğunu düşünmüyoruz; aynı şey zaman ve ân için de geçerlidir.⁷

İbn Sînâ bu aşamada zamanın süreksiz olduğu konusunu tartışmak için birtakım varsayımlar ortaya koyar. Şayet zaman süreksiz olursa, bu kesinti zamanın ya başında ya da sonunda olurdu: **a) kesinti zamanın başında olursa**, zamanın öncesi (*kable*) olmayan olması gerekir. Bu durumda da **a.1.)** var olmayan (*ma'dum*) olması, sonradan mevcut olması gerekir; bu sonucunda da **a-1.1.)** var olmadığı bir durumdan sonra var olursa, zamanın varlığı yokluğundan sonra olur, yokluğu da varlığından önce olmuş olur. Dolayısıyla zaman için zorunlu bir öncelik olur.⁸ Bu önceliğin anlamı da kendisiyle yokluğu nitelenenden başkadır. Bu önceliğin yüklenmesini sağlayan şey de zaman bulunmadığında vardır, zamandan önce de kendisiyle bitişik olan, önce ve sonra olacaktır. Ân, bu ikisini birleştirir; oysa ân'ın ayırdığı düşünülmüştü, o hâlde bu durumda da çelişki ortaya çıkmış olur. **b.) Eğer bu kesintinin zamanın sonunda olacağı biçimde bir ayırıcı (*fâsıla*) olduğu varsayılırsa**, ondan sonra ya bir şeyin varlığının imkânı olur ya da olmaz.⁹ Eğer, zamanın sonunda var olan kesintinin ardından bir şeyin var olması imkân dâhilinde değilse ve ucun sonunda, sona eren şeyin yokluğuyla beraber bir şeyin bulunması imkânsız olacak biçimde zorunlu varlık olmazsa, bu zorunlunun, zorunlu varlık olmaklığı ortadan kalkar. Bununla birlikte imkân ile zorunlu varlık da ortadan kalkar. Fakat mutlak imkân ortadan kalkmaz. Eğer bu sonun ardından gelen bir şey varsa, bir sonrası var demektir ki, o da önce olmalıdır. Bu durumda ân, yine ayıran değil, bitiştiren olmuş olur. Böylece ân, zamana nispetle bilfiil olarak mevcut değildir. İbn Sînâ ânın, bilfiil olmasa da bilfiilliğe yakın bir kuvveliğe sahip olduğunu kasteder; zaman bu anlamda, kendisinde ya bir varsayım ile ya da bir başka ilke sebebiyle hareketin bölünmez müşterek sınıra ulaşmasından dolayı sürekli olarak kendinde bir ân'ın mevcut olduğunu düşünmeye sevk eden bir yapıdır. Fakat bu ân, zamanın özünde bulunmaz; yani onun izâfî olması diğer niceliklerle ortak

⁷ Jon McGinnis, "İbn Sînâ on the Now", s. 86-88.

⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, s. 206, Avicenna, **a.g.e.**, s. 237.

⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, s. 206, Avicenna, **a.g.e.**, s. 238, Dağ, **a.g.e.**, s. 210. Bu pasajda zamirin kullanımıyla ilgili tercüme problemi vardır. Macit-Pilavcı tercümesinde yalnızca "onun" kullanılırken, Dağ, sonda olanın an olduğuna hükmetmiştir. McGinnis ise zamiri kesintiye/bölünmeye götürür. Her ne kadar ân, vehmî bölünmeye işaret etse de metnin gidişatı bakımından ân'ın değil, bölünmenin zamanın sonunda olduğunu kabul ederek yorumlamak daha görüldüğünden biz de McGinnis'in yorumunu izledik.

yönüdür. Bu anlamda İbn Sînâ'ya göre zamanın bir ân'a sahip olmasının sebebi, onun nicelik olmasıyla irtibatlıdır.

İbn Sînâ, ân'ın bu türden bir bağıntı neticesinde ortaya çıktığı kabulünde, yokluğunun kendisinden sonraki bütün zamanlarda olabileceğine dikkat kesilir. Zamanın, kendisine bitişik olan veya olmayan bir ân'da ortadan kalkacağına (*fesâd*) dönük iddialar, onun ân'da, yani bütünüyle ortadan kalktığında ucunda yokluğunun bir başlama noktası olmaksızın başlayan bir yok oluşa sahip olduğu iddiasını geçersiz kılar; zira yok olma ile anlaşılan, bir şeyin önce var olup sonra yok olmasıdır. Bir şeyin ortadan kalkması için öncelikle var olması gerekir.¹⁰ Sonda var olması, içinde olduğu zamanın da ucunun yok olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre müteharrik ve sâkin ile olan ve bozulan için bir "ilk ân" yoktur; zira zaman bilkuvve olarak sonsuza kadar bölünebilir bir mâhiyete sahiptir.

İbn Sînâ'nın zikrettiği değişimin olduğu ilk ân, Aristoteles'e göre iki farklı anlamda değerlendirilebilir: İlki değişimin (*metabole*) bittiği ilk ân, ikincisi ise nesnenin değişiminin başladığı ilk ân olabilir. Aristoteles diğer sınırsız (*aperion*) bölünmeye sahip şeylerde olduğu gibi, değişimin tamamlandığı bir ilk ân'ın ve değişen nesneye âit olan bir "ilk" değişenin imkânsızlığını ortaya koyar.¹¹ Bu noktada filozofların bir şeyin ortaya çıktığı ya da ortadan kalktığı bir ilk ân'ın olmaması iddiası, her bir başlama ya da yok olma noktasının ardından bir başka şeyin de olması dolayısıyla teselsüle götürecek bir açıklamadan kaçınma isteğiyle irtibatlı olarak yorumlanabilir.¹² Lear'ın yorumu bu bağlamda önemlidir: Dünyanın ezeli-ebedî olduğuna ilişkin Aristoteles'in iddiasını, sonsuz bir zaman biçiminde kavramaktansa, herhangi bir ânın, varoluşun "ilk" veya "son" olamayacağı önermesiyle birlikte kavramak gerekir.¹³

İbn Sînâ bu noktada ân ile ilgili bir kanaatten bahseder ve daha sonra onun eleştirisine geçer: ân ya tedricen yok olur ve dolayısıyla yok oluşu bir süre alır veya bir defada yok olur ve dolayısıyla bir ânda yok olur. İbn Sînâ'ya göre bu düşünce, bozuluşu açıkça ortaya koyma ihtiyacından doğmuştur.¹⁴ Buna mukâbil filozofun

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 206.

¹¹ Aristoteles, *Fizik*, 236^a7-35.

¹² Aristoteles, *Fizik*, 251^b25-30.

¹³ Jonathan Lear, *Aristoteles: Anlama Arzusu*, s. 115.

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 207.

ortaya koyduğu cevap, yok olanın veya bir defada (*defaten*) var olanın karşılığı, tedricen yok ya da var olanın zorunlu sonucu değildir; aksine ondan daha özeldir. Söz edilen karşıt ne varlığa ne yokluğa ne dönüşüme (*istihâle*) ya da başka şeylere tedricen giden bir mâhiyete sahiptir; bu *defaten* olan ve herhangi bir zamanın tümünde bulunmayan ve kendinin zamanlı olmayan tarafında mevcut olan bir durum için geçerlidir. Aynı şekilde, bir zamanın bütününde var olduğu halde, zamana dâhil olmayan ucunda var olmayan bir durum için de geçerlidir. Zira bu ikisi tedricen var olup yok olmazlar; ilki varlığı bir ânda olandır, ancak bu zamanın sonu olduğu hükmünden ayrı olarak değerlendirilir. Şâyet böyle olmasaydı, ânlar arasında bir aracı olur ve bu an zâtı itibariyle uç olurdu.¹⁵ İbn Sînâ'nın buradaki kanaati, ikinci yönün varlığının caiz olup olmadığı hakkında değildir, filozof herhangi bir olumsuzlamanın ona yüklem olmasına nispetle hakkında konuşabileceğini söyler.

İbn Sînâ'nın hareketin ve türlerinin var olduğu bir ilk ân'ın olmadığını söylediği görüşün ardından Fahreddin er-Râzî, hareketlinin veya sâkinin içinde bulunduğu bir ilk ânın varlığını doğru kabul edip devam eder. Oluşan ve bozulanın, içerisinde oluşup bozulduğu bir ânın olmaması ise er-Râzî'ye göre doğru değildir. Çünkü oluş ve bozuluş ancak sûretlerin var olması ile var olabilir. İbn Sînâ ise sûretlerin var oluşu ve yok oluşunun zamanda değil, ancak 'ân'da zaman dışı olarak (*def'aten*) gerçekleştiğini zikreder. Bu anlamda er-Râzî'ye göre tartışma olması gerektiği gibi yürütülmemiştir.¹⁶ İbn Sînâ'nın burada serdettiği kanaatlerde bir tutarsızlık olduğu eleştirisini ortaya koyar: Âniden (*def'âten*) olanın ileride (II.13 ve 3.2.4.) iki anlama geleceğini söyleyecek olmasına rağmen burada bir ânda gerçekleşemeyeceğini iddia etmiştir. Shayegan, İbn Sînâ'nın bu pasajdaki niyetinin tözsel üretim olmaktan çok kesilmenin ve başlamanın mantıksal kavramlarıyla ilişkili olduğunu bildirirse de¹⁷ McGinnis'e göre bu yanıt başarısızdır, nitekim mantıksal olarak imkân dâhilinde olan, bilfiil olarak imkânsız olabilir; fakat bu durumun aksi doğru değildir, dolayısıyla başka bir çözüm bulunmalıdır. McGinnis'e göre ortada bir tutarsızlık vardır; fakat bu durum sebebiyle İbn Sînâ'yı suçlamaktan ziyade filozofun dikkatsizliğine vermek gerekir. Nitekim *Fizik* II.13.'te yer alan "*def'aten*"i, tek bir

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 207.

¹⁶ Fahreddin er-Râzî "Mebâhîs", Dağ, *a.g.e.*, s. 287.

¹⁷ Yegane Shayegan, *Avicenna on Time*, s. 158.

anlam taşıyacak şekilde, “tedrîcen değil” olarak anlamalıyız, fakat önceki kısımda ise “âniden”, “bir anda” veya “ânda ortaya çıkan” şeklinde daha teknik anlamını ifade eder. Âniden için iki anlam olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir; zira er-Râzî’nin eleştirisi de *def’a*’nın teknik ve teknik olmayan kullanımı arasındaki ikileme dayanır.¹⁸

İbn Sînâ’nın ân ile ilgili soruşturmasını sürdürmek için ilke olarak aldığı kabul şudur: Bir durumun üzerine bir başka durum daha gelir ve önceki durum ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla zaruri olarak bu gelenin “bir ânda gelişi” doğru olur ki, bu da her ânın durumu, varlığının zamandaki hâline benzer. Ân’ın ân’a örtüşmesi için müddete gerek yoktur; böyle olan, ortak ayrımındaki şeyin kendisi ile nitelenir. Bu, İbn Sînâ’ya göre teğet, dörtgen ve varlığı her ân için varlığının zamanındaki gibi karar sâhibi olan yapılara benzer veya vârid olan bu nitelikten farklı olur, bu durumda da varlığı bir ânda vâki olmaz, zamanda olur. Bu yüzden zamandaki varlığı da tek olması gerekir. İkiye ayıran ân, onu taşımaz, dolayısıyla ayırık olmak gibi teğeti ve hareketi terk etme ile onda bir mukâbili bulunur. Başlangıcında ânların vuku bulmadığı takdirde, iki durum bizi karşılar: Zamandaki hâline benzemesi uygun olanlar ve hâlinin benzemesi uygun olmayanlar. Uygun olanlarsa temas etmez ayırık olurlar ki, yalnızca hareket ve hâlin farklılığı ile inkişâf ederler. Ancak onlar temas ile değil zamansal ayrılıkla sâbit olur, ayrı ve temas etmemek bakımından farklılaşmazlar. Harekette ise durum farklıdır; nitekim hareketler hiçbir ânda benzeşmez. Tersine ya herhangi bir ânda olur ya da hareketin hâllerinden olan mesafenin yenilendiği her ânda olur. Bir şey hareket ettiğinde müteharrikten başkadır ve teması olan da temas etmediğinde de temas edenden başkadır. Bu yüzden ân zamanların arasını ayırandır (*fâsıl*). Zira ânda başlangıçta ne ayrıklık ne hareket olur; dolayısıyla ânda temas ve hareketin yokluğu mevcuttur. Ân, geçmiş ve gelecek ile kuşatılmıştır (*mahfûf*) ve **sanki** zamanı sınırlamıştır.¹⁹

İbn Sînâ, başka nitelikte bir ânın da vehmedilebileceği varsayımında bulunur: Müteharrik olanın bir ucu, hareketi ve akışıyla herhangi bir mesafenin varsayıldığı herhangi bir nokta, herhangi bir çizgi olsun, bu durumda sanki bu uçla yer değiştirme

¹⁸ Jon McGinnis, “İbn Sînâ on the Now”, s. 90.

¹⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik**, s. 209.

mekânı kastedilmiş gibidir. Ardından bu çizgi de içinde onun faili olmayan, bitiştirici olan vehmedilmiş noktaların varlığı kabul edilmek durumunda olur. Sonraki aşamada mesafede bulunan yer değiştiren (*müntakıl*) ve zaman vehmedilir; bitişik bir mesafede, bitişik yer değiştiren ve bitişik zaman örtüşerek yer değiştiren hâline gelir. İbn Sînâ bu noktada şu kanaati ortaya koyar:

“Aksine onun hareketi gerektiren hali, bitişme bakımından akışıyla etkin olan bölünmez bir uç olur ve mesafe bakımından bir nokta ile örtüşür, zaman bakımından ise an ile örtüşür. Zira onunla beraber ne ardından gelen mesafenin çizgisi ne de kat’ etme anlamında bitmiş hareket ve ne de geçmiş olan bir zaman bulunur.”²⁰

Bu noktada İbn Sînâ, ân ile birlikte bölünmemiş bir uç bulunduğu ve onunla beraber zamandan bir ân’ın sürekli mevcut olduğu, şey hareket ettiği sürece mesafe kat etmeden de gerçek hareketin var olduğu neticesine varır. Mesafede ise nokta veya bir başka sınır mevcuttur ki, onların biri **nihâyettir**. Yer değiştiren de intikâl etmesi dolayısıyla nihâyete doğru yol alır. Bunun durumu, mesafede var olan başlangıçtan vardığı noktaya uzanan şey gibidir; nitekim yer değiştirmesi cihetinden başlangıç-son arasında uzanan bir şeydir ve ân ile bitişik olması bakımından mevcut olan zâtı, bir sınıra yol alması bakımından bir sınır ya da son olur. İbn Sînâ bu noktada ân’ın kalıcı olmadığı, zira *zamanla sınırlandırıldığında ancak ân olduğu* kanaatlerini ortaya koyar.

Ân, yer değiştirmenin gerçekleşmesine göre akar-gider. Ân’ın da bu anlamda iki kere var olabilmesi imkân dâhilinde değildir; fakat bir durumda ân olan bir şeyin tekrar tekrar var olması beklenir, söz edilen beklenti ise intikâlin kendisine ârız olan bir durum olması hasebiyle intikâl edenin, tekrar tekrar var olmasının beklenmesine benzer. Böyle bir durum hâsıl olduğunda, ân’ın akışıyla zaman oluşur denilebilir. Ân da iki zamanın arasında bitiştiricisi olan vehimsel ân değildir. Şâyet şeyin bir varlığı olursa, bu önce-sonra gelen ve örtüşen olmadan bir hareket olması bakımından daha önce incelenen bir anlama yakın şeyin varlığı olur. Bu doğrultuda ân’a sahip olmak hareketin önce-sonra geleninde zamanı sonradan meydana getirir. Onda mevcut olan sınırlar ân olarak değerlendirilince, inkişâf etmesi bakımından zaman sayılır, bu bağlamda sayılmış olan önce-sonra durumları ortaya çıkar. İbn Sînâ bunu iki izâfette iki çizgi arasında müşterek olan her nokta olması bakımından noktanın çizgiyi saymasına benzetir.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik*, s. 210.

Ân, İbn Sînâ'nın zamanın varlığını ortaya koyabilmek için ilk olarak başvurduğu bir kavram değildir ve varlığının gerçekleşmesi için aslında zaruri bir yapıya sahip de değildir. İbn Sînâ için zamanın “akan anlar”ın bir ürünü olmasının, atomik eleştiriler bakımından da bir çelişki doğurması kaçınılmazdır. Ancak Irâkî'nin kritik bir noktaya yerleştirdiği ve “zamanın varlığa çıktığı” bir nokta olarak değerlendirdiği “ân”, Lammer'in okumasıyla zamanın kavranması için bu denli merkezî pozisyonu temsil etmez. Zira ona göre önemli olan husus zamanı üreten “somut hareketli nesne”dir. Diğer yandan zaman ve ân arasında ontolojik bir hiyerarşi vardır. Ân, zaman var olduğu için vardır; ancak tersi söylenemez. Fahreddin er-Râzî bu anlamda İbn Sînâ'nın ân olmadan zamanın olabileceğine dair kanaatinin eleştirilmesi gerektiğini düşünür. Zira bir şeye ân-geçmiş-gelecek gibi bir zaman kategorisiyle işaret edilemiyor olduğunda, o şeyin var olduğunu söyleyebilmemiz de zordur.²¹ Bu noktada Lammer'in sorusunu nakledebiliriz: “Zaman olmadan ân olamaz, öyleyse zamanın varlığı bir ânın akışına nasıl bağlı olabilir?”²² McGinnis ise bunu şu şekilde yorumlar: Son tahlilde, **İbn Sînâ ân'ın değişmesine dair Aristoteles'in paradoksuna çözüm getirmeye çalışır ve ân'ı zamanın akışı olarak değerlendirir.**²³

Gerçek sayan (*el-‘âddü’l-hakikî*) da birliği ilk veren, çokluk ve tekrarla sayıyı verendir; bu anlamda ân, zamanı sayar ve o olmaksızın zamanın sayılabilmesi mümkün değildir. Önce-sonra gelen, zamanın parçası olması yönünden sayılır; iki parçası da ânın varlığı ile ortaya çıkar, zamanın parçaları olan önce-sonra gelen, çizginin parçaları gibi bölünme özelliğine sahiptir. Bu bağlamda “ân” için birlik olmak ve birliği saymak uygundur: Ân, noktanın çizgiyi saydığı gibi zamanı sayar ve ona bölünme ârız olmaz. Hareketin zamanı sayması ise mesafe vasıtası ile önce-sonra gelenin bulunması cihetinden gerçekleşir. Hareketin ölçüsü, önce-sonra gelenin sayısını (*aded*) oluşturur. Bu yüzden **hareketin zamanı sayması**, önce-sonra gelen

²¹ Fahreddin er-Râzî, “Mebâhis”, Dağ, a.g.e., s. 251.

²² Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 520.

²³ Jon McGinnis, “The Topology of Time”, s. 23. Zaman ve ânın akışı arasındaki irtibatın tafsilatlı incelemesi için bkz. Andreas Lammer, “Now Is Not the Time”, *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 9, 2021, s. 77-146.

olarak var etmesi bağlamında olur. **Zamanın hareketi sayması** ise, hareketin sayının kendi zâtı olması cihetinden gerçekleşir.²⁴

Filozof, bu sayma işlemini örneklendirir: “On olmaklık” İbn Sînâ’ya göre insanları ya da şeyleri var kılmaz; sayılanlardan-sayı sahibi olanlardan kılar. Bu anlamda nefis de insanları saydığı anda sayılan olmak, insanın tabiatına işaret etmez. Ortaya çıkmış olan “on olmaklık”, insan doğasının ayrıklığına işaret eder. Bu anlamda nefsin saydığı “on olmaklık”tır. Hareket de bu doğrultuda zamanı sayar. Zamanın bir sayısının olması ise hareketin mesafede önce-sonra olarak sınırlarının bulunmasına bağlıdır. Bu noktada zamanın “sayılan şey” anlamında bir sayı olduğu kanaatlerine karşı İbn Sînâ, aslında “**sayılan şey**” olmanın zamanın tabiatını göstermediğine işaret etmiştir. **Zaman hareketi, hareket zamanı ölçer. Zamanın hareketi ölçmesi iki biçimde** olur: **İlkinde** hareketi ölçü sâhibi yapar, **ikincisinde** ölçüsünün niceliğini gösterir. İbn Sînâ burada bir de **hareketin zamanı ölçme biçimine** değinir ki, bu da hareketin zamanı kendisinde önce-sonra gelmelik bulunması bakımından ölçüsüne delâlet etmesine göre ölçer. Bu iki biçim arasında ayrım vardır. **İki tarz ölçme** biçiminin **birinde** mesafe hareketin miktarını, **diğerinde** hareket mesafenin miktarını gösterir. Bu doğrultuda birinin nitelenmesi “iki fersahlık seyir” olurken, diğerinin nitelenmesi “bir atımlık mesafe”dir. Zaman da bu anlamda cevherine bitişik olması sebebiyle uzun-kısa veya bir sayı olması bakımından az-çok denilebilir. Hareket ise hızlı ya da yavaş olarak nitelenebilir.²⁵

3.1.2. İbn Sînâ’da Zaman ve Nefs

İbn Sînâ ân tasarımını kurarken nefis ve zaman ilişkisini de belirler. Bu doğrultuda Irâkî de İbn Sînâ’nın ân’dan hareketle zamanın idraki konusunda nefsin önemini ispatladığını iddia eder.²⁶ Aristoteles’in kanaatleri de büyük ölçüde aynı perspektifle değerlendirilebilir; nitekim filozof, şâyet “sayan”ın varlığı yok ise bir sayı bulunmayacağından, ruh olmaksızın zamanın da mevcut olmayacağını bildirir. Bunun anlamı, zamanın bir sayı olarak yalnızca saydığı harekete değil, aynı şekilde “sayan

²⁴ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik**, s. 211-212.

²⁵ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik**, s. 212.

²⁶ Âtîf Irâkî, **a.g.e.**, s. 253.

ruha” da zorunlu biçimde bağımlı hâle gelmesidir.²⁷ Fakat zaman ve nefis arasındaki irtibat tamamıyla değil kısmen “sayma” ile ilgilidir. Bu bağlamda İbn Sînâ’da nefis-zaman ilişkisini iki şekilde kurabiliriz.

İlk olarak zaman, İbn Sînâ’ya göre cevher değil madde ve form birleşimidir. Dolayısıyla zaman, bir maddede var olmalıdır. Zamanın maddede bulunması ise *sabit olmayan varoluş* biçiminde olmalıdır ki, bu da harekettir. İbn Sînâ’ya göre, *mesafede önce ve sonra olarak bölünebilen hareketin büyüklüğü* olan zaman, hareketin arazî bir unsurudur. Aristoteles’in *Fizik*’te **monistlere/mistiklere** (*el-mütellihîn*)²⁸ ârız olmuş bir hikâye ile anlattığı örneğe İbn Sînâ da *eş-Şifâ: Fizik*’te Ashâb-ı Kehf üzerinden dikkat çeker. Filozof bu örnek ile **hareketin duyumsanmadığında zamanın algılanamayacağına dönük kanaatlerden** kalkarak zamanın hareket olduğu neticesine varan görüşlerin “hikmetin olgunlaşmasından önce tarafından dile getirilen düşünceler arasında yer aldığını” ifade eder. Bununla birlikte zaman kuramını anlatırken aynı örneği *en-Necât*’ta zamanın idrâki ve hareketin duyumsanması arasındaki irtibatı serdedebilmek için de kullanır.²⁹ Simplikius, Aristoteles’in Sardunya’da Uyuyanlar örneğini verirken değişim algılanmadan zamanın da algılanamayacağını kastettiğini düşünür.³⁰ Aristoteles’in ve İbn Sînâ’nın bu noktadaki kanaatlerini de Lear’ın yorumuna İbn Sînâ’yı dâhil ederek yeniden kurmak yerinde olur: Aristoteles kısmen, İbn Sînâ ise kesinlikle değişimin-hareketin algılanmasından yola çıkarak, zamanın var olup olmadığına yönelik mutlak bir hüküm vermez. Sardunya’da uyuyanlar veya Ashâb-ı Kehf örnekleri, zamanın öznel yönünü ortaya koymaktan ziyade, değişimi-hareketi deneyimleyecek *kalıcı bir ruha işâret eder* ve bu noktada ruhun, zamanın geçip geçmediği ile ilişkili durumu da dışsal değişimlerden doğrudan etkilenmez, zira ruh kendi kendinde mevcut olan hareketleri de idrâk edebilir.³¹ Diğer yandan daha önce de zikrettiğimiz üzere Aristoteles’te zaman, bir sayı olması hasebiyle “sayan”ı zorunlu kılar; dolayısıyla zamanın varlığı, tek düşünen canlı olmak bakımından insan ile de doğrudan irtibatlı değerlendirmeye *kapı aralar*. Fakat

²⁷ Aristoteles, **Fizik**, 223^a15-25.

²⁸ Aristoteles’ten önce yaşamış bir zümreyi işâret ettiği için tercümedeki “Ehlullah’tan” ifadesi yerine bu kavram çiftini tercih ettik.

²⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu’s-Şifâ: Fizik**, s. 194; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 121.

³⁰ Simplikius, **On Aristotle Physics 4.1-5 and 10-14**, 707,1/5-15 (s. 115).

³¹ Jonathan Lear, **Aristoteles: Anlama Arzusu**, s. 107-110.

bu ilişki biçimini temkinli kavramak gerekir. Nitekim **zaman, hareket tarafından sayılabilen bir yapıdır**. Aristoteles'in bu noktada yalnızca insanı kastettiğini anladığımız takdirde insandan bağımsız, göksel kürelerin hareketi neticesinde oluşan zamanı, özne merkezli kurduğuna ulaşmış oluruz ki, bu da büyük bir çelişki doğurur. Bu doğrultuda Aristoteles'in özne sayı anlayışından mülhem “sayan” ve “zaman” arasındaki zorunluluk ilişkisi hakkındaki yorumları dikkatli okumak gerekir; zira Sardonya'da Uyuyanlar örneği de zamanın özne yorumunun hatalı olabileceğini aşikâr hâle getirir. Bununla birlikte Aristoteles'in ilgili pasajdan hareketle *kalıcı bir ruha işaret ettiğine* dair vurgu önemli gözüktür. Zira literatürde Aristoteles'in problem bakımından “özne” bir tasarım kurduğunu kabul eden yorumlar az değildir. Netice itibarıyla tabloya göre, Aristoteles'in zaman ve nefes arasındaki irtibatı ele aldığı iki nokta, **değişimin algılanması** ve **zamanın idrâki** korelasyonu kurması ve **zamanın sayı olması** bakımından **sayan nefsi** zorunlu kılmasıdır.

İbn Sînâ'nın Aristoteles'in aksine zaman ve nefes arasındaki irtibatı ortaya koyma bakımından daha sarîh şekilde dikkat çektiği nokta ise şudur: Hareket nefsin, yani göksel kürenin hareketine bağlı olduğu için tüm hareket de nefse bağlıdır, dolayısıyla zaman yine nefse bağımlı olur; fakat sayanı zorunlu kılmaksızın varlığını sürdürebilir hâle gelmiş olur. Lammer'in dikkat çektiği üzere bu argüman, İskender'in zaman üzerine yazdığı risâlenin Arapça tercümesinde de görülür; İbn Sînâ'nın ‘*Uyün'ül-hikme*’de zikrettiği argüman da İskender'in ve tüm Yunan şerh geleneğinin zikrettiği görüşle paraleldir. Lammer'e göre bu noktada İbn Sînâ, *ruh olmadan zamanın olmaması* üzerine kanaatini, sayı anlayışından hareketle kurulan ilk argümandan ziyade *feleklerin nefsinden* kaynaklandığına ağırlık vermiştir. Dolayısıyla zamanın bir sayı (*aded/arithmos*) olduğu kanaatleri, yeniden kasıtlı olarak geri planda bırakılmıştır.³² Netice itibarıyla İbn Sînâ için zamanın varlığı sayana bağlı olarak yok edilemez, fakat feleğin nefsi olmadığı takdirde, zamanın inkişâf etmesi mümkün değildir.

Diğer yandan İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*'te göklerin ve ilk hareketin hareket ettiricisinin (*muharrik*) ne türden bir varlık olduğunu tartışırken, feleğin tabiat aracılığıyla hareket ettiğini; onun mahiyetinin nefsten sudûr etmesi dolayısıyla bu

³² Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, s. 495-496.

nefsin tasavvuruna göre yenilendiğini ve felekte doğal bir hareket ilkesi olmadığını iddia eder. Nihai anlamda feleğin hareketi irâde neticesinde hâsıl olmuştur. İbn Sînâ bunu şu şekilde ifade eder:

“Felek, nefis vasıtasıyla hareket eder ve nefis onun hareketinin yakın ilkesidir. Bu nefis, irâde ve tasavvuru yenilenen nefstir ve vehim gücüne sahiptir: (...) Bu nefis, feleğin cisminin ve suretinin yetkinliğidir.”³³

İbn Sînâ’ya göre göklerin yakın muharriki nefis, uzak ilkesi akıldır. İleride (3.2.) yeniden gösterileceği gibi zaman hem ebedî döngüsel hareketle hem de cismâni doğrusal hareketle ilişkilidir; öncelikli olarak varlık sebebi feleğin hareketi olması dolayısıyla döngüsel harekete bağlıdır, ikincil olarak da diğer hareketlerle ilişkilidir. Felek bir nefis olarak canlıdır ve sudûr bağlamında hareketin yakın hareket ettiricisidir. Böylelikle nefis ve zaman arasındaki ilişki iki bakımdan kurulmuş olur. Zamanın ebedîliğine dâir İbn Sînâ’nın bir argümanı da yukarıda zikredilen önermelerin zorunlu neticesi olur. Zira feleğin hareketine bağlı bulunan zaman da zorunlu bir şekilde felek gibi ebedî olur.

3.2. İBN SÎNÂ’DA ZAMANIN NİTELİKLERİ

3.2.1. Zaman Anda Değildir

İbn Sînâ, *Fizik* II.13’te zamanla ilgili tartışmalarını sürdürürken, başlangıçta zamanla ilgili öne sürülen kanaatlere döner ve zamanın varlığını reddeden görüşlerin, zamanın ân’da olmadığı kabulü üzerine kurulduğunu öne sürer.

Bu doğrultuda, zamanın **mutlak varlığının olmaması** ve **ânda var olmaması** arasında bir fark olduğuna dikkat çekerek tetkike girişir. İbn Sînâ daha önce tartıştığı şekilde, zamanın ânda var olmasının nefis ve vehim güçlerince doğrulandığını bir ilke olarak alır. Bununla birlikte, zamanın mutlak varlığının kabul edildiği durum da imkân dâhilindedir. Aslında “zamanın mutlak varlığı olmadığını” varsaydığımızda, “zamanın mutlak yokluğunun mümkün olacağı” kanaati de ve bunun neticesinde mesafenin iki uç noktasının ortasındaki hareket için belirli hızda yol alacağı bir imkân ve onunla ilişkili büyüklüğünün olmadığı görüşü de doğru olurdu. Fakat bu varsayım doğru değildir; zira söz edilen noktalarda belirli mesafeyi alabilmesinin mümkün olduğu bir

³³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik II*, s. 130.

büyükölük vardır ve dolayısıyla başka bir mesafeyi daha yavaş veya daha hızlı kat etmesi de imkân dâhilindedir. İbn Sînâ'nın II.11'de de yaptığı bu ispat, yalnızca zamanın varlığının mutlaklığını gösterir, fakat filozofun da farkında olduğu üzere, zamanın ânda cereyan ediş biçimini ya da zamanın cihetini göstermez. **Zamanın varlığının mutlaklığı, ân'ın vehimsel olarak var olması gibi değildir; fakat bu varlık türünün mevcudiyeti, vehmin fiiliyle kavranamasa da doğrudur.**³⁴

Söz konusu varlıkların bir kısmı gerçeklikte bulunurken bir kısmı varlıkta zayıftırlar. Zamanın, harekete nispetle daha zayıf bir varlığa sahip olması onun, zaman olması bakımından izâfî olmayıp *bir şeyin ölçüsü olması bakımından bir izâfeti gerektirmesinde* olduğu gibi, bir başka şeye nispetle varolmasından kaynaklanır. Mesafe ve sınırlar mevcut ise mesafenin üzerinde olan, onunla örtüşen veya mesafede yol alanın ölçüsü mâhiyetine sahip bir varlık tarzı da oluşur. Dolayısıyla zamanın varlığının olmadığını ileri sürmek de yanlış olur.

İbn Sînâ bu noktada zamanın ân'da var olmadığını iddia etmez, onun bütün varlığının tek bir ân'da olmadığını göstermeye çalışır; nitekim varsayılan her iki ân arasında zaman bir gerçekleşme sürecinde olur. Bu yüzden, zamanın varlığının ya bir ânda ya da bir zamanda mevcut olması zorunluluğuna dair sorunlar lüzumsuzdur; zira zaman ânda değildir ve zamanda oluşu (*metâ*) yoktur. İbn Sînâ buradan hareketle, zamanın mevcut olmadığı, varlığının bir ânda olacağı ve varlığının zamanda kalıcı (*bâkî*) olacağı önermelerinin de yanlış olduğu sonucuna ulaşır. Filozof bu iki iddiayı, mekânla ilgili söylenmiş gibi düşünerek, önermelerin geçersizliğini ortaya koyar; mekân bir mekândadır veya mekân, mekânın bir sınırındadır. Halbuki böyle demek anlamsızdır.³⁵

3.2.2. Zamanın Kaynağı: Dairesel Hareket

Sudûrcu evren tasavvurunda hareketin başlaması, varlığın oluşu ile eş zamanlı olur; bu anlamda fiziğin başladığı nokta ile hareketin başladığı nokta aynıleşir. Akıllardan sudûr eden varlık vasıtası ile nefslerin, feleklerin döngüsel hareketini başlatması, hareketin ve zamanın da başlangıcı olur. İbn Sînâ bu anlamda zamanın

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 214.

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 214.

kaynağıyla ilişkili tartışmalarını da doğa felsefesi bağlamında serdetmek durumunda kalır.

İbn Sînâ ikinci aşamada, her hareketin bir zamana bağımlı olması ve her hareketin bir zamanı gerektirmesi kanaatini ele alır. Bu noktada önermeler arasındaki farklara dikkat çeker: “*Zaman her hareketin ölçüsüdür*” ve “*Zamanın varlığı, her hareketle ilgilidir*” cümleleri birbirinden farklıdır. Aynı perspektif ile “*Zamanın zâtı hareketle, arazî olarak irtibatlıdır*” önermesi ile “*Zaman ârız olması vasıtasıyla hareketin zatıyla ilgilidir*” önermesi de farklı anlamlar ifade eder. **İlk olarak** bir şeyin bir başka şeye ârız olması düşüncesini tetkik eden İbn Sînâ, bu düşünce ile “zamanın hareket ile kâim olmayıp iki ayrı şeyin çakışma ve paralel kılma yoluyla ölçülmesine” işâret edildiğini bildirir. **İkincisinde** ise “zamanın, hareketin doğasına iliştiğinde, zamanın hareketten bağımsız olmaması”nın zorunlu olmadığı iddia edilir.³⁶ İbn Sînâ temel savlarını bu noktada yineleyerek bu görüşleri eleştirir: Zamanın hareketle ilintili (*müteallik*) ve hareketin heyeti olduğu, her hareketin zamanla ölçüldüğü kanıtlanmıştır. Bu doğrultuda, “her harekete kendisine ait bir zamanının ârız olduğu” yanlıştır. Şayet durum böyle olmasaydı, her hareketin kendisine arazî olarak eklenen bir zamanı olması beklenirdi. Bunun aksine İbn Sînâ’ya göre zaman, bir başlangıcı (*ibtidâ*) ve sonu (*intihâ*) olan hareketlere bağımlı değildir. Nitekim bu tarz hareketlerin iki ân ile bölünebilmesi gerekirdi; fakat bunlar bölünemez durumdadırlar. **Bu yüzden zamanın ne tür bir hareketle ilişkili olduğunu belirlemek gerekir. İbn Sînâ’ya göre bu hareket, iki ucunda (*etrâf*) bilfiil sınırın (*hudûd*) olmadığı ve kendisinde süreklilik bulunan bir niteliğe sahiptir.** Böylesi bir mâhiyete sahip hareketle alâkalı olduğu için diğer hareketler de zaman ile ölçülür.

İbn Sînâ, “döngüsel hareket niteliklerini hâiz bir hareket olmadığında, diğer hareketlerde öncelik ve sonralık hâsıl olmayacağından dolayı, zamanın da olmayacağı” iddiasını ele alır. İbn Sînâ’ya göre bir döngüsel (*müstedîr*) hareket bulunmadığında, doğrusal harekete yönler ilişmez, bunun neticesinde de tabîî doğrusal ve zorlamalı (*kasrî*) hareketler var olamaz.³⁷ Filozof, bu imkânsızlığın burhân ile

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Fizik*, s. 215; Dağ, a.g.e., s. 221.

³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Fizik*, s. 216; Dağ, a.g.e., s. 222.

açıklanması bakımından, vehmî olarak döngüsel hareketi kaldırıp sonlu (*mütenâhi*) doğrusal hareketi sâbit kıldığımızı varsayar ve bu durumda, sınırlı (*mahdûd*) bir zamanın vehimde sâbit olma imkânının olacağını bildirir; fakat bu inceleme konusu değildir, nitekim varlıktaki imkânlar soruşturma konusu edilmiştir.

Hareketlerin en önce geleni döngüsel harekettir ve bu türden bir hareketin mertebesi de diğerlerine nispetle yüksektir. Döngüsel hareket, cevherin bilfiil kemâle ermesinin ardından inkişâf eder ve cevherliğinin dışına çıkmaz.³⁸ İbn Sînâ, döngüsel ve sonsuz hareketi, zamanın varlığı için bir koşul kılarken zamanın sonsuzluğu cihetinden de önemli bir temellendirme yapmış olur. “Sonsuzluk” söz konusu olduğunda Aristoteles’te sonsuzluğun bilkuvve hâlde bulunması dikkat çekicidir; bununla birlikte Zarepour’un bildirdiği üzere İbn Sînâ ise sonsuzluk hakkında daha esnek görüşlere sahiptir. Zira filozof, melekler veya ruhlar gibi “özel bir sonsuzluk türünün”; sırasız, maddi olmayan sonsuz nesnelerin bilfiil/gerçek varoluş imkânına inanıyordu.³⁹

İbn Sînâ’nın dairesel hareketin “konum” kategorisinde bulunduğunu düşünmesi ile Aristoteles’ten ayrılmasının yanı sıra, sudûr teorisini benimsemesi dolayısıyla döngüsel hareketin inkişâf tarzının izâhı hasebiyle de selefinden farklılaştığını vurgulamak gerekir. Fakat bu husus araştırma sahamıza girmediği için burada buna sadece işaret etmekle yetinelim.

3.2.3. Zamanın Sürekliliği

Zamanın **sonsuzluğu** ve **sürekliliği** de Aristoteles tarafından birbiriyle ilişkili olarak değerlendirilir. Doğrusu “sonsuz”u görebildiğimiz durum, öncelikle sürekli şeylerdedir; sürekli olanlar, sonsuza ayrılabilirler.⁴⁰ Aristoteles, sonsuzluk kavramını üçüncü kitapta tartışsa da zaman, madde ve uzamın sonsuzluğunu altıncı kitapta ele alır. Zamanın sonsuzluğu ve dolayısıyla sürekliliği, Aristoteles tarafından Zenon’un paradokslarına karşılık zaruri bir tartışma konusu olmuştur. Kendi boyutunda yer kaplayan nesnenin, bir ân içinde olması durumunda, uçmakta olan okun hareketsiz

³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik II*, s. 164.

³⁹ Mohammed Saleh Zarepour, “Avicenna on Mathematical Infinity”, *Archive für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 2020, 102 (4), s. 379.

⁴⁰ Aristoteles, *Fizik*, 200^b15-20.

olduğunu ortaya koyan bu iddia yanlıştır; zira zaman bölünemez ân'ların terkihi değildir, diğer büyüklükler de bölünemez parçaların birleşiminden oluşmuş değildirler.⁴¹

Zamanın sürekli olup olmadığı ile ilgili tartışmalarda, Aristoteles'in zaman kuramı ve **atomcu fizik teorisi** arasında da bir uyumsuzluk vardır. Kelâm atomcuları temel savlarına uygun bir şekilde **zamanın atomik yapısı gereği sürekliliği barındırmadığını** iddia ederken, boşluğun reddedildiği Aristoteles doğa felsefesi içerisinde **zaman sürekli bir yapıya sahip** olacak şekilde kavranmıştır. Zamanın, ânların terkihiinden müteşekkil bir yapıya sahip olmadığı üzerinden de şekillenen Aristoteles'in kanaatleri hem Zenon'un süreklilikle ilgili paradoksuna hem de atomcu zaman görüşüne karşı çıkış yolu oluşturur; fakat filozof atomculardan ziyade Zenon'a karşı görüşleri ortaya koymaya çalışır. Aristoteles, ancak aralarında kendileriyle aynı cinsten bir şey bulunmadığında birbirine ardıl nesneler olabileceğini bildirir; fakat iki ân arasında bir zaman, iki nokta arasında bir çizgi vardır. Dolayısıyla filozofa göre **sürekli nesnelerin süreksiz olan cüzlere bölünmesi imkânsızdır.**⁴²

İbn Sînâ bu noktada dikotomi paradoksu bağlamında hem Zenon'un paradoksunu hem de karınca ve nal örnekleri üzerinden atomcuları işaret eder.⁴³ Bulğen'in hülâsa ettiği şekliyle bu iki grubun kanaatleri şöyledir:

“İbn Sînâ'nın aktardığı şekliyle, şayet cismin parçaları sonlu olmasaydı, sonsuz olurdu; böyle olunca da cisim için bölümler, bölümler içinde yarımlar ve yarımlar içinde de sonsuz yarımlar olurdu. Dolayısıyla bir hareketli (müteharrik), bir mesafeyi kat etmek istediği zaman, mesafenin önce yarısını kat etme ihtiyacı duyar, ancak bundan önce de yarının yarısını kat etme ihtiyacı duyardı. Böyle olunca da sonlu bir zamanda sonsuz yarımları kat etme problemi ortaya çıkar ve mesafenin kat edilmesi asla mümkün olmazdı. Sonuç olarak çok hızlı koşan Aşil, kendisinden önce yola çıkan ve oldukça yavaş yürüyen kaplumbağaya bile yetişemez; bir karınca da nalin üzerindeki yürüyüşünü tamamlayamazdı.”⁴⁴

Aristoteles bu paradoksun çözümünü **sonsuzluğun bilkuvve** olarak tasarlanmasında bulur; zira mesafeler üzerinde fiilî bir sonsuzluk yoktur, sözgelimi

⁴¹ Aristoteles, **Fizik**, 239^b5-30.

⁴² Aristoteles, **Fizik**, 231^b5.

⁴³ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: Fizik II**, s. 14.

⁴⁴ Mehmet Bulğen, **Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri**, s. 181.

çizgi de sürekli ve sürekli şey de noktalardan/parçalardan oluşmaz.⁴⁵ Aristoteles, Zenon'un ân'ı ve bu doğrultuda zamanın cüzlerini sonsuz olarak varsayıp hareketin imkânsızlığını ispat etmeye çalışmasına karşın, bu bağlamda *sonsuzluğun bilkuvve olması* üzerinden yanıt arayışına girer ve zamanın sürekliliğini de bu argümantasyonun önermelerinden biri olacak biçimde kullanır. İbn Sînâ da Zenon paradoksunu, mesafenin bilfiil sonsuz var olduğunu kabul ettiğimizde haklı bulur; zira sonlu olanda sonsuz olanın geçilebilmesi imkânsızdır. Fakat problem şudur: Bir cisim bilfiil olarak sonsuz parçaları taşımaz ve mesafe de bilfiil olarak sonsuza kadar bölünemez. Bu yüzden “*sonsuz mesafe*” algısını değiştirmek, paradoksun çözümünün de nirengi noktasını oluşturur.⁴⁶

İbn Sînâ'nın zamanın sürekliliği ile ilgili temellendirmelerinin aslında yoğunlukla kelâm atomculuğuna dair olduğunun bir diğer göstergesi ise atomcuların süreksizlik geometrisi üzerine inşaa ettikleri bir çizginin bölünemez noktalardan teşekkül ettiği iddialarını da tenkit ediyor olmasıdır.⁴⁷

Bu bağlamda zamanın yenilenen bir yapı olması üzerinden *Fizik* II.11'de, yukarıda 2.2.1.'in son kısmında ortaya koyduğumuz zamanın yenilenen bir hâl ile mevcut olması zorunluluğuna ilişkin İbn Sînâ'nın kanaatlerini, her ne kadar Shayegan Zenon'un ok paradoksuna bir yanıt olarak değerlendirse de⁴⁸, McGinnis'e göre bu yanlış bir yorumdur, zira o hem İbn Sînâ'da zamanın sürekliliği görüşüne yeteri kadar yer vermemiş hem de zamansal atomizm eleştirisini de yanlış yorumlamıştır.⁴⁹ McGinnis, Shayegan'ı zamanın yenilenen/sürekli bir yapıya sahip olduğu üzerinden Zenon'a ait bir eleştiri olarak yorumlanmasını da tenkit eder: İbn Sînâ *eş-Şifâ: Fizik*'te ok paradoksuna değinmez, şâyet değinmiş olduğunu söylesek bile bu paradoks zamanın atomik yapıda olmasını göstermek için değil, hareketin imkânsızlığını kanıtlamak üzerine kullanılırdı.⁵⁰

⁴⁵ Aristoteles, **Fizik**, 239^b, 240^a. Probleme ilişkin Jonathan Lear'ın yorumu için bkz. Jonathan Lear, **Aristoteles: Anlama Arzusu**, s. 100-101.

⁴⁶ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: Fizik II**, s. 30-31.

⁴⁷ Bkz. Mehmet Bulğen, **a.g.e.**, s. 216.

⁴⁸ Yegane Shayegan, **Avicenna on Time**, s. 144-146.

⁴⁹ Jon McGinnis, “The Topology of Time”, **The Modern Schoolman** 81 (2003), s. 6.

⁵⁰ Jon McGinnis, “The Topology of Time”, s. 14-15.

İbn Sînâ'nın zamanın sürekliliği düşüncesini takip etmeye “süreklilik” kavramını inceleyerek başlayabiliriz. Filozofa göre bitişiklik/süreklilik (*muttasıl*) ifadesi, üç farklı özellikle nitelenebilir:

- *Nicelik fasıllarından bir fasıl olan kendi özünde bitişiktir;*
- *cüzlerinin arasında ortak bir tanımı bulunur*
- *sonsuz bölünmeyi kabul eder.*⁵¹

Bu bağlamda İbn Sînâ süreklilik ifadesinden şu üç mânâ çıkarılabileceğini bildirir: “*Niceliğin faslı, büyüklüğe eklenen araz, tabîî olması bakımından büyüklüklere eklenen araz*”.⁵² Çalışmamızda zaman ve süreklilik arasındaki bağıntıyı incelemek esas maksadımız olduğundan dolayı bu üç türden ilkinin inceleyeceğiz. İbn Sînâ öncelikle niceliğin faslı ile kastedilenin “kendisinde bilfiil olarak uca-sona sahip ve bu ucun da kendisine bitişenin ucu” olduğunu izah eder. Yani daha açık bir ifade ile bitişik ya da ayrışık olma durumu, niceliğin faslıdır. Dolayısıyla cinsin doğası onlarla birlikte olma imkânına sahiptir, mantıksal fasılların hepsi türlere yüklenebilir.⁵³ İbn Sînâ için kendisinde bitişiklik barındıranın bitişikliği ya kendisi dışında bir şey ile ya da kendisi dışındakine nispetle bitişik olabilir. Nicelik de bu doğrultuda iki ihtimal taşır: Ya ölçülmesi mümkün olandır ya da olmayandır. Böyle bir niceliğin kendisi aracılığı ile cisim ölçülür ve nicelik *miktarlığın* kendisi olur.⁵⁴ Bu ifadeleri topladığımızda, **sürekliliğin zamanın faslı** olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Sînâ zamanın sürekliliğine ilişkin görüşlerini detaylandırırken, zamanın, *ölçtüğü tek bir hareketle ilişkili* olduğu ve aynı şekilde, feleğin hareketinin olmadığı takdirde, yalnızca vehimde bulunacak olan hareketlerin de miktarı olacağını vurgular. Bu yüzden zamanın iki farklı cisimle ilişkili olması gerekmez, zira hem ilişkili olduğu hem de ilişkili olmadığı iki cismi ölçebilir. Hareketin sürekliliği (*ittisâl*) ve onda öncelik ve sonralık bulunması, mesafenin sürekli olmasından kaynaklanır. Bu öncelik-sonralık ise hareketin bir sayı sahibi olmasını, yani zamanın kaynağını oluşturur.

İbn Sînâ, **hareketin sürekli** olması için iki nedenin varlığından söz eder: **mesafe** ve **zaman**. *Bilkuvve olanın bilfi hâline geçmesi* olarak tanımlanan hareketin

⁵¹ İbn Sînâ, **Tanımlar Kitabı**, s. 60.

⁵² İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ: Kategoriler**, s. 111.

⁵³ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ: Kategoriler**, s. 127.

⁵⁴ İbn Sînâ, **et-Tâlikât**, s. 171.

mâhiyetinde söz konusu süreklilik veya bir ölçülme (*takdîr*) bulunmaz. Onun anlamından bu nitelikler çıkarılamaz. Hareketin sürekliliğinin anlaşılması, kavramın sürekli ölçüsü üzerine nazarî bir inceleme ile bilinir. İbn Sînâ burada bir varsayım daha kullanır: Eğer üç tane bölünmez parça (*atom*) vehmedersek, hareketli bu üç parçanın ortasında olduğunda, yani birinci ve üçüncü arasında bir süreklilik kurulmasa da bilkuvve olanın kemâli gerçekleşmiş olur. Bu yüzden bilkuvve olanın kemâle erebiliyor olması, onun bölünebilir olduğu kanaatini doğurmaz, bunun bilinmesi de diğer şeylerin bilinmesine bağlıdır; zira o yalnızca sürekli ve bölünebilir olanda var olabilir. İbn Sînâ bu noktada neticeye varmakta bir beis görmez: **Süreklilik**, mesafe ve zaman kaynaklı olup **hareketin bir araz-ı lâzımıdır**. Bu anlamda hareketin sürekliliğini kavramak ve daha önce gösterildiği gibi hareketi ölçmek, mesafeyi ve zamanı dikkate almadan mümkün değildir.

İbn Sînâ bu aşamada hareketin sürekliliğinin ardından zamanın sürekliliğine intikâl eder. Zamanın sürekliliğinin sebebi de bu doğrultuda hem mesafenin hem de mesafe vasıtasıyla hareketin sürekliliğidir; zira yalnızca mesafenin sürekliliği buna sebep olsaydı, hareket olmaksızın zamanın olması da mümkün olurdu. Fakat bu da zamanın mâhiyetine uygun bir açıklama olmaz. **Zamanın sürekliliğinin nedeni ise hareket aracılığıyla mesafenin sürekli olmasıdır. Zamanın sürekliliğinin ifade ettiği şey ise kendinde sükûn hâli olmaması kaydıyla mesafenin sürekliliğidir.** Bu noktada açıklanan iki süreklilik türünden zamana ait olan, hareketin sürekli olmasının, mesafenin sürekliliği ile birlikte iki nedeninden birisini oluşturur. Diğer yandan zamanın ittihâdının nedeni, mesafede sükûnun bulunmaması hâlinde harekete nispetle sürekli olmasıdır. İbn Sînâ'nın zamanın sürekliliği ile ilgili kritik bir noktaya işaret ettiği görülür: **Zamana, hususî bir süreklilik ârız olmaz; zaman sürekliliğinin kendisidir. Diğer bir ifadeyle süreklilik, zamanın cevheridir; yani onun sürekliliğinin kaynağı kendi zâtıdır.** İbn Sînâ buradaki izahlarından yanlış anlaşılma olup gelebilecek eleştirilere karşı önlem alır: Mesafenin sürekliliğinin zamanın sebebi olması, mutlak olarak değil hareket ile ilişkili olması dolayısıyladır. Bu da zâtı sebebiyle sürekli olan **zamanın varlığının nedenini** oluşturur, **zamanın sürekliliğinin** değil.⁵⁵

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 217-218.

3.2.4. Zamanda Olma Tarzları

İbn Sînâ, zaman problematiğinin bir sorunu olarak şeyin zamanda oluşunun mâhiyetini konu eder. Bu anlamda verilecek ilk cevap, nesnenin zamanda önce ve sonra gelen anlamının bulunması ile zikredilecek usûllerle olduğudur. Zâtında önce ve sonra geleni taşıyan her şey ya harekettir ya da hareket sahibidir. Bu durumda hareket olursa, kendi cevheri dolayısıyla; eğer hareketli olursa, hareket dolayısıyla önceliğe ve sonralığa sahip olur. Bir şeyin türlerinin, parçalarının ve sonlarının kendinde bulunması gibi an, önce ve sonra, saatler ve yıllar zamandadır. İbn Sînâ zaman parçaları ile ilgili görüşlerini benzetmeler yoluyla aktarır: Ân sayıdaki bire, önce-sonra sayıdaki çift ve teke, saatler ve günler ise iki, üç ve on'a; hareketin zamanda olması, araz olan "on"ların onlukta bulunmasına, hareketli ise onlukta bulunan onlara benzer.⁵⁶

İbn Sînâ tartışmasına sükûnun varlığını izah ederek devam eder. Sükûn, hareketin yokluğu değildir; hareket etme kabiliyeti olan hareketlide, hareketin bulunmayışıdır. Sükûnun iki müteharrik arasında bulunması imkân dâhilindedir. Bu yüzden sükûn da öncelik-sonralık sâhibi olur ve zamana arazî olarak dâhil olur. İbn Sînâ "öncelik-sonralık sâhipliğini" zamana dahil olma konusunda bir ilke olarak kullanır ve buna göre, sözgelimi bir uçtan bir uca ısınmanın başlaması gibi mekânsal harekete benzer değişimler, kendilerinde öncelik-sonralık taşıması dolayısıyla zamana dâhildirler. Bir başka hareket türüne baktığımızda, artma ve azalma gibi, bu durumda da zamansal bir süreklilik mevcuttur, bunun anlamı ise artma-azalma hareketinin de öncelik-sonralık taşıdığı, yani zamanda olduğudur. Fakat bu tarz bir hareket, zamanın varlık sebebi değildir. İlk bölümde bahsettiğimiz hareket türleri içerisinde zamanla olan ilişkileri de bu noktada açığa çıkar. Nitekim her hareket, zaman ile aynı düzeyde bir ilişkiye sahip değildir; onlar zaman tarafından ölçülmeleri bakımından müşterek bir noktada buluşsalar da zamanın varlığına sebep olmak bakımından farklı noktalarda yer alırlar. Zamanın varlık sebebi, pratik anlamda mesafelere dair olan hareketlerdir.⁵⁷

⁵⁶ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ: Fizik**, s. 219.

⁵⁷ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ: Fizik**, s. 219-220. Aristoteles'in zamanın sükûnun da ölçüsü olduğuna ilişkin kanaatleri için ayrıca bkz. Aristoteles, **Fizik**, 221^b10.

İbn Sînâ, Aristoteles'in *Fizik*'te yer vermediği iki türden var olma tarzına dikkat kesilir: **dehr** ve **sermed**.⁵⁸ İbn Sînâ bu aşamada kendisine öncelik ve sonralığın hâsıl olmadığı durumların zamanla irtibatına geçer. Bu tarz durumlar, **zamanla birlikte** ama **zamanda** değildirler. Bu önermenin betimlemesi, hardal tânesi ve âlem ile gösterilir. İbn Sînâ'ya göre bu iddia, âlemin hardal tanesi ile birlikte bulunduğu hâlde, onun içinde olmaması gibidir. Tartışmayı biraz daha derinleştirdiğimizde, İbn Sînâ bir varlık türü tasavvur eder: Eğer bir şeye hareketli olması bakımından öncelik-sonralık âriz oluyor, diğer yandan zât ve cevher olması bakımından öncelik-sonralık âriz olmuyor ise, iki önermeyi birleştirmek gerekir: O hareketli olması bakımından zamanda, zât ve cevher olması bakımından zamanda değildir. İbn Sînâ bu türden bir şeyin varlığının, tüm zamanların sürekliliği olan *dehr* (everlasting) ile beraber olduğunu öne sürer. Dehr, buna göre İbn Sînâ için tüm varlıkların sürekliliğinin bulunduğu şeydir. Filozofun ifadesiyle dehr, "kalıcı olanın (sâbit) kalıcı olmayana (gayr-i sâbit) kıyası gibidir".⁵⁹ Bu bağlamda dehr: "*Zamanın bütününde sabitliğin değişime izafe edilmesinden anlaşılan manadır.*"⁶⁰

Sabitliğin ve değişimin zamanda olma tarzının beraberliğinin dehr ile bağıntısı ise ânin zamanla, sâbit durumların da birbiriyle olan bağıntısı gibidir. Bu cihetten onların beraberliğini dehrin üstünde bir kavram olan, *sermed* (eternity/ezelî-ebedî varoluş) ile isimlendirmek gerekir. Sermed kavramına İbn Sînâ tarafından yüklenen anlam ise şudur: "*anların birbirine mukayesesi olmaksızın, değişimin mutlak yokluğu anlamında sürekli varoluştur.*"⁶¹ Filozofun kanaatlerini *et-Tâlikât*'ta daha açık hâlde getirdiği görülmektedir:

"el-Evvel'in faal akıl ve feleğe nispeti zamansal olarak taktir edilmemiş bir nispettir; bilakis, ebedî varlıklara ait bir nispettir. Ebedî varlıkların ebedî varlıklara nispeti sermed ve dehr olarak isimlendirilir. Zamanın kendisine, değişen şey girer. Ebedî varlıkların zamana nispeti dehrdir. Çünkü zaman değişendir. Ebedî varlıklar ise değişmez. Zamanda ortaya çıkan her şey, hareket gibi bölünür. Temas edici harekete sahip olan şey, zamanın bir tarafında varlığa çıkar. (...) Zamana sahip olan, zamanda değildir."⁶²

⁵⁸ Mukâyese için bkz. Aristoteles, *Fizik*, 222^b5-25.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 220; Avicenna, *a.g.e.*, s. 256.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, s. 48.

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, s. 220; Avicenna, *a.g.e.*, s. 257.

⁶² İbn Sînâ, *et-Tâlikât*, s. 81.

İbn Sînâ bu iki görüşün ardından, dehr ile ilgili bir görüşten bahseder. McGinnis'in Ebu Bekir er-Râzî'ye ait olabileceğini kaydettiği bu kanaate göre **dehr**, **sükûnların müddeti** veya **hareket ile sayılmamış zamandır**. İbn Sînâ'ya göre bu şaşılabilecek bir görüştür. Nitekim *zâtında öncelik-sonralık taşımayan zaman ve müddet akledilemez*. Öncelik-sonralığın bulunduğu durumlar ise hareketten mahrum olmadığı için sürekli bir değişim içinde olmak durumundadır.

Fahreddin er-Râzî, zamanın öncelik-sonralık ve hareket bağıntılı izâh modelini eleştirmektedir. Ona göre öncelik-sonralık ilişkisi, hareketin var olmadığı bir durumda da söz konusu olabilir. Bu anlamda Tanrı'nın yarattıkları ile birlikte, var olan her şeyden önce, aynı zamanda veya bulunduğu sırada olduğunu dikkate alır. Dolayısıyla nazarî bir incelemede öncelik türlerinden, nedensellikte, mertebede ve doğada öncelik türlerinden ayrı olarak Tanrı'nın, varlığı olmayan şeylerle zamandaş olduğuna yöneldiğimizde birçok benzerlik türü kurulabilir. Bu doğrultuda Tanrı'da hareket ve değişimin hâsıl olması imkân dâhilinde değilken, bu açıdan hareketle ilişkili bir zamanın varlığına dayandırılmayacağı da açığa çıkar. Fahreddin er-Râzî, bu sebeple İbn Sînâ'nın dehr ve sermed arasında yaptığı irtibatı yetersiz bulur.⁶³

Fahreddin er-Râzî'nin yaptığı eleştiri bir bakıma haklı görülebilir: Zira İbn Sînâ'ya intikâl eden zaman problemi içerisinde dehr kavramına verilen ağırlık, İbn Sînâ'da fizik bağlamında ayniyetini sürdürmez. Filozofun dehr ve sermed kavramlarını izahı burada zikrettiğimiz izahlarından ibarettir. Bu anlamda Platon'da ve Yeni Eflâtuncu gelenekte ehemmiyetli bir noktayı temsil eden dehr kavramı, İbn Sînâ'nın fizikî zaman tasavvurunda aynı ölçüde bir önemi haiz değilmiş gibi gözükür.

İbn Sînâ'nın zamanda olmak ile ilgili çözdüğü bir muamma da **zamanın hiçbir şeyin nedeni olmadığı** üzerine kuruludur. Nitekim bir şey, zamanın sürekliliği ile var veya yok olduğunda, zâhirî nedeni görülemediği için varlığını veya yokluğunu zamana nispetle izah ederler; zira o şeyin birlikte olduğu zamandan başka bir şey bulunmaz veya idrâk edilmez. Şâyet hâllerinden memnun iseler zamanı överler, hâllerinden mustarip iseler zamanı yererler; fakat yokluk ve bozuluşun nedeni bir muammadır. Binanın yapılış şekli ve sebebi bellidir; ne var ki eskimesi ya da yıkılması büyük ölçüde belirsiz kalır. Bu yüzden zamana nispet edilen şeye, yaşlanma, unutma, eskime,

⁶³ Fahreddin er-Râzî, "Mebâhis", Dağ, a.g.e., s. 247.

bozulma, yok olma gibi durumlar çoğunlukla ârız olur; insanların zamanı kötölemesinin sebebi budur.⁶⁴

İbn Sînâ bu faslın (II.13.) son problemi olarak zamanın arazlarına ve zamana delâlet eden durumları ifade eden sözcüklerin-durumların tetkikine geçer. Zamanın arazlarından biri, **ân**'dır. Ân ile ilgili temel görüş, geçmiş ve geleceğin ortasında sonradan olanda (*hâdis*) bulunan bir sınırdır. İbn Sînâ'nın bu konudaki kanaatleri daha önce (3.1.) ortaya koyulmuştu. Bu yüzden zikredilen ikinci araza geçebiliriz. İbn Sînâ **ânidendir** (*bağteten/suddenly*) kavramının, umulmadık bir durumda, zamanda ölçünün idrakine varılmadan ortaya çıkan durumun, kendi zamanı ile irtibatı olduğunu zikreder. Bir diğer kavram **birdenbire** (*def'aten/all at once*) ki, bu kavram da iki duruma işaret eder: Bir şeyin “ân”da gerçekleşmesi ve aşamalı olarak gerçekleşmesi. İbn Sînâ'nın zikrettiği bir diğer kavram ise **hemendir** (*hüve zâ/right away*), bu kavram şimdiki ân'a en yakın bir ân'ı, durumun gerçekleştiği anlar arasındaki farkın idrâk edilmeyecek kadar kısa olduğu bir zamansallığı ifade eder. Bu bağlamda bir başka kavram, **az öncedir** (*kubeyl/just before*). Bu sözün delâlet ettiği şey, şimdiki ân'ın en yakın geçmişteki bir ân'a olan bağıntısıdır; fakat aralarındaki müddetin idrakine varılmıştır. Gelecekte var olan az sonra, geçmişteki az önce ile kıyas edilebilir. Mutlak anlamda, önce gelen **mâzî**; sonra gelen **müstakbeldir**. **Kadîm** olan, zamana ârız olan bütün durumlara nispetle kendisiyle ân arasında uzayıp giden bir zamandır. Zamanda mutlak olarak kadîm olan, zamanda başlangıcı olmayandır.

3.3. İBN SÎNÂ SONRASİ ZAMAN VE ÂLEMİN KIDEMİ PROBLEMİ

3.3.1. İbn Sînâ Sonrası İslâm Medeniyetinde Zaman

İbn Sînâ sonrası felsefe tarihinin İslâm dünyası ayağında farklı bir portre olarak Ebü'l-Berekât'ı zikredebiliriz. Filozofun, Corbin'in düşündüğü şekliyle “tam tabiat” kavramını ortaya koyarak İbn Sînâ'nın faal akıl anlayışı ile gündeme gelen problemlere çözüm arayışına girmesi, İbn Sînâ ile irtibat kurma biçimine dönük bir izlenim de sunar.⁶⁵ Diğer yandan fizik bağlamında, meyl-i kasrî ve mekânın tanımı

⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ: Fizik*, s. 221.

⁶⁵ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi 1*, çev. H. Hatemi, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2017, s. 317.

gibi problemlerle birlikte zamanın mâhiyeti hususunda da Meşşâîleri tenkit eder. Zamanı harekete müteallik bir şey olarak değerlendiren Aristoteles'in zaman anlayışını reddederek, zamanı yalnız fizikî değil aynı zamanda psikolojik olarak da değerlendirilmesi gerektiğini bildirir. Bağdâdî'ye göre zaman şuuru olmadan hareketin idraki mümkün değildir; zira hareket ancak öncelik-sonralık bilincinde olduğunda algılanabilir. Öncelik ve sonralık ise zamanın boyutlarını oluştururlar. Ashâb-ı Kehf örneği bu durumu kurtarmaya yeterli değildir; çünkü onlar hareketsiz oldukları için değil zaman bilincine haiz olmadıkları için zamanın geçtiğini fark etmemişlerdir. Diğer taraftan zamanın araz olarak değerlendirilmesi de hatalıdır; zira insan zamanı cismani şeylerde değil, cismani şeyleri ve varlığı zamanda idrak eder. Filozofa göre insan zamanı, akıl yürütmeler ile değil, fitrî olarak kavrar. İbn Sînâ'nın zaman problemi içerisinde dehr ve sermed olarak görülen Yeni Eflâtuncu etki bahsinde Bağdâdî, dehr ve sermed gibi kavramların, aslında zamandan farklı mânâlar ifade etmediğini bildirir. Bu bağlamda Aristoteles ve İbn Sînâ da zamanın sonsuzluğu probleminde görüşlerini tutarlı biçimde ortaya koyamamışlardır.⁶⁶ Genel itibarıyla baktığımızda zamanın, varlığın “uzanımı” olduğu görülmektedir.⁶⁷

Fahreddin er-Râzî ise *el-Mebâhis*'te her ne kadar zamana dair hakikate ulaşamadığını söylüyorsa da⁶⁸ İbn Sînâ'nın zaman görüşünü hem “tarafsız” biçimde ele alması hem de filozofu sözgelimi zamana ilişkin tanım arayışlarının döngüsel olduğu gerekçesiyle eleştirmesi, zaman kavramının İbn Sînâ sonrasında büyük bir kelâmcı tarafından nasıl algılandığını göstermesi bakımından önemlidir.⁶⁹ Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde, düşünürün zaman kavramının problematiğinde bir detaylandırmaya, değişime gittiği görülür. Nitekim Altaş'a göre *Mebâhis*'te fizik bağlamında Aristoteles'in zaman kavramı üzerinden tartışma yürüten Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta âlemin kıdemi problemini odak noktasına alır. Bu doğrultuda son eserlerinde

⁶⁶ Bunu ortaya koyan bir çalışma için bkz. Mehmet Dağ, **The Philosophy of Abu'l-Barakat Baghdadî with Special Reference to His Concept Of Time**, Durham Üniversitesi, Doktora Tezi, 1970.

⁶⁷ Mustafa Çağrı, “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî”, **DİA**, c. 10, s. 303-304. Ğulamhüseyin ibrahîmî Dînânî, **İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni 1**, çev. Tahir Uluç, İstanbul, Ketebe Yayıncılık, 2019, s. 279-283.

⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, “el-Mebâhis el-Maşrikiyye”, **a.g.e.**, s. 250.

⁶⁹ İnceleme için bkz. Peter Adamson, “The Existence of Time in Fahr al-Din al-Razi's al-Matalib al-'aliya” **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology**, ed. Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci, Berlin, De Gruyter, 2018, s. 65-99.

er-Râzî'nin zaman görüşü de Platoncu *sabit zaman* kavramına yakınlaşmıştır.⁷⁰ Fakat bu noktada, Yetim'in de bildirdiği üzere, zamanın kendisi dışından bir sebep ile zorunlu ve kendinde mümkün mevcutlardan olduğunu söyleyerek Ebu Bekir er-Râzî'den farklı bir konumda yer alır.⁷¹ Fahreddin er-Râzî'ye göre zaman, kendi içinde bir hareket ya da değişim olmadığı gibi harekete ya da değişime tâbi de değildir. Fakat bununla birlikte zamanın “kendine yeten bir ön koşul olarak konuşulması” konusunda zamanın Tanrı ile denk görünmesi probleminde Ebu Bekir er-Râzî zamanın cevher olduğu üzerinden cevap verirken, Fahreddin er-Râzî ise zamanın sebebinin Tanrı olduğuna ilişkin kanaatlerle bunu aşar.⁷² Yetim'in çalışmasından çıkan neticeye göre Râzî, zaman kavramına yaklaşımı bakımından zamanın sadece vehmî varlığı olduğunu söyleyen kelamcılardan da ayrılır. Nitekim ona göre zamanın gerçek bir varlığı vardır ve özü itibarıyla değişmeyen bir cevherdir.⁷³

Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ üzerinden değerlendirmeye başladığı zaman kavramı etrafında dönen tartışmalar, düşünürün zamanın hakikatini metafizik bağlamda bulduğunu ve Platoncu zaman kavramına şahsî eklemelerle kendi görüşünü kurduğunu göstermektedir. Bu bağlamda dönüşümü takip eden Altaş, er-Râzî'nin zamanı *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*'de harekete ilişen bir olgu olarak değerlendirdiği, *el-Mulahhas'ta* zamanın birtakım hâdiselerin bir başkasıyla birlikte, önce ve sonra cereyan etmesi olduğunu bildirdiğini, son eserlerinden *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de durumun değiştiğini ve nihayetinde “**zamanın hâricte var olan harekete ve feleklere bağımlı olmayan, durumlara göre değişecek olan dehr, sermed ve zaman olarak adlandırılan bir varlık biçiminde**” düşündüğünü öne sürer.⁷⁴

Zaman felsefesinin İbn Sînâ sonrasında İslâm medeniyetindeki serüveninin tasavvuf kanadını özgün biçimde gösteren bir örnek ise Dâvud-i Kayserî'dir. Osmanlı

⁷⁰ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015, s. 282. Muhammed Yetim, *Fahreddin er-Râzî'nin Zaman Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017. Fahreddin er-Râzî'nin farklı bağlamda Platon ile irtibat kurma biçimine ilişkin olarak bkz. Kübra Şenel, *Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

⁷¹ Muhammed Yetim, *a.g.e.*, s. 85.

⁷² Peter Adamson, “From al-Râzî to al-Râzî: Platonist Views of Time and Place in the Islamic World” *On What There Was*, ed. A. Robert, C. Trifogli (yayınlanmayı bekliyor.)

⁷³ Muhammed Yetim, *a.g.e.*, s. 84.

⁷⁴ Eşref Altaş, *a.g.e.*, s. 284.

medrese geleneğinin kurucularından Dâvud-i Kayserî'nin zaman anlayışını da *Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân* başlıklı risâlesinden takip edip kısaca zikredebiliriz. Kayserî, zamanın varlığını kabul edenlerle ilgili görüşleri büyük ölçüde, zamanın araz ve cevher olması üzerinden tasnif eder. Bu bağlamda zamanı araz olarak kabul edenler içerisinde, İbn Sînâ'yı bir tarafa, Ebu Bekir el-Bağdâdî'yi de diğer tarafa koyar. Kayserî, evvela zamanı cevher olarak niteleyenleri tenkit eder. Ardından Aristoteles'in zaman tanımını, sâbit olmayan bir zâta sahip şeyin ölçüsü olarak değerlendirilmesi üzerinden çürütmeye çalışır. Bu anlamda hareket yenilenen bir şey olduğundan dolayı, zaman ve hareket arasında bir bitişiklik tasavvur etme konusunda İbn Sînâ'nın da tereddüt ettiğini düşünür.⁷⁵ Diğer yandan görülebileceği üzere, Dâvud-i Kayserî zaman tanımlarına “**bekâ**” kavramını ekleyerek kendi görüşünü inşa eder: **Zaman, varlığın bekâsının ölçüsüdür.**⁷⁶ Bu da zamanın, varlıklar arası ilişkilerin müddetinin miktarı olduğundan dolayı empirik bir yapıya sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir.⁷⁷

3.3.2. Âlemin Kıdemi Problemi ve Zaman

İbn Sînâ sonrası İslâm düşüncesinde, felsefe ve din arasındaki problemlerin odak sorunlarından birisi şüphesiz âlemin kıdemi meselesidir. Bu problem, bugün metafizik yönden algılanmakla birlikte fiziğin konusu “zaman”ın tamamlayıcı yönünü oluşturur. Bu noktada İbn Rüşd ile Aristoteles-İbn Sînâ çizgisi arasındaki farka işaret eden Irâkî, âlemin kıdemi meselesinde İbn Rüşd'ün, problemin metafizik bir şekilde ele alınması gerektiğine ilişkin kanaatine dikkat çeker. Oysa Aristoteles ve İbn Sînâ bunu fizik vasıtasıyla tartışmışlardır.⁷⁸ Bu farklılık, Tanrı'nın metafiziğin mevzuu olup olamayacağı ve Tanrı'nın varlığının ispatının fizikte yapılıp yapılamayacağıyla da doğrudan irtibatlıdır. Nitekim, sudûr bağlamında akıllar ve cisimler, bilimsel bir kânun gibi, sözgelimi çekim kanunu gibi bir yapıda işlevsellik kazanmıyorlardı. Cisimlerin hareketlerinin bir kısmı doğadan, bir kısmı da akıllardan kaynaklanıyordu; bu akılların nihâi noktası da Tanrı olduğu için bir hareket nazariyesi üzerinden Tanrı düşüncesine

⁷⁵ Dâvud-i Kâyserî, “Zamanın Mâhiyeti ve Hakikati Hakkında”, **Osmanlı Felsefesi**, haz. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s. 49.

⁷⁶ Ayrıca bkz. Osman Demir, “Dâvud-i Kayserî'nin Tasavvuf Metafiziğinde Zaman”, **Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf**, ed. E. Alkan, O. S. Arı, İstanbul, İsar Yayınları, 2018, s. 431-448.

⁷⁷ Mehmet Bayraktar, “Dâvud-i Kayserî”, **DİA**, c. 9, s. 33.

⁷⁸ Âtîf Irâkî, **a.g.e.**, s. 233.

intikâl edilebiliyordu. Meseleye bu perspektifle bakıldığında, âlemin kıdemi düşüncesinin niçin doğa felsefesi bağlamında da ele alındığı daha açık hâle gelir.

İslâm dünyasında tartışmalara yol açan nazariyeye göre zaman açısından Tanrı, önce; âlem sonradır, fakat zât açısından âlem de kadîmdir. Âlemin ezeliliği düşüncesi, Proklus gibi Yeni Eflâtuncular tarafından savunulurken Philoponus gibi şârihler de bu düşünceye karşı eleştiriler serdetmiştir. Toktaş'ın ortaya koyduğu gibi bu problem, sudûr teorisi ve sebeplilik problemliliyle de ciddi oranda ilintilidir⁷⁹ ve ezelîlik meselesi Türker'in zikrettiği gibi de irâde, zaman, madde ve imkân kavramları üzerinden tartışılabilir.⁸⁰

Aristoteles, Platon'un *Timaios*'ta zamanın yaratılmış bir şey olduğu kanaatini zikreder ve ânın, geçmiş ve geleceği birlikte taşıdığı üzerinden hep bir zamanın olması gerektiğini iddia eder. Her son, zamanın sınırı olan ânları içerir ve ânın iki yönü de zamandır. Aristoteles'e göre zaman böyleyse hareket de böyle olmak zorundadır; zira zaman harekete bağıntılıdır. Bu bağlamda hareketin ve zamanın ebedî olduğu kanaatine ulaşır.⁸¹ Aristoteles, zamanın ve hareketin ebedî olduğunu, dolayısıyla ikisinin beraber ortadan kalkmayacağını bildirir.

İslâm dünyasına intikâl ettiğimizde, bu düşüncenin din-felsefe arasında doğuracağı çelişkiyi ilk olarak Kindî fark etmiştir ve Aristoteles'in zaman anlayışı içerisinde bu kanaatin sınırlarını çizmiştir. Türker'in özetlediği gibi Kindî'ye göre hareket eden nesne sonlu ve hâdistir; dolayısıyla âlemin ezeliliğini reddeder ve zaman da bu bağlamda hâdistir. Cismin müddeti sayılabilir olduğundan dolayı, cisim sonludur; cismin sonlu oluşu da onun hâli olarak düşünülebilecek hareketin ve zamanın sonlu olmasını gerektirir.⁸²

İbn Sînâ'nın zamanla ilgili bu bağlamda iki düşüncesi vardır: Zaman kadîmdir ve ebedîdir. Zamanın ebedî olması, feleğin kusursuz döngüsel hareketi ile irtibatlı olmasından kaynaklanır. Bu kanaati daha önceki bölümlerde zikretmiştik. Bu anlamda Aristoteles'in sonsuz zaman düşüncesinin yanında, öncesiz zaman düşüncesini dikkate

⁷⁹ Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 105.

⁸⁰ Ömer Türker, "Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği" **Gazzâlî Konuşmaları**, hz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 55.

⁸¹ Aristoteles, **Fizik**, 251b/20-30.

⁸² Ömer Türker, **İslâm'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 84-91.

almak gerekir. Zikrettiğimiz üzere İbn Sînâ için ise âlemin kıdemi zaman açısından değil, zât açısındandır. Yaratıcı ve zaman arasındaki ilişkide önceliğin, zamanda olması mümkün değildir; zira hadis olanın önce geçişi başka bir şey sebebiyledir.⁸³ Bu iddianın temellendirmesi, İbn Sînâ tarafından pek çok kez yapılmıştır. Filozof, temel önermesine ulaşmadan şöyle söyler:

“Her yok olan, varlığından önce varlığı caiz (mümkün) olan olduğu için onun varlığının imkânı, varlığından önce mevcuttur. Zira şayet varlığının caiz olması mevcut olmamış olsaydı, varlığının caiz olması yok olurdu ve varlığı caiz olmayıp imkânsız olurdu.”⁸⁴

Hareket etme imkânına sahip fakat harekete geçmemiş olanın hareketinin başlangıcı daha öncedir ve kendisini *önce olmayıp sonra olan* yapan bir nedeni taşır. Bir cisimde bir durumda yok olan sonradan başka bir durumda var oluyorsa, cisimde daha önce bulunmayan bir ilişki meydana gelir. İbn Sînâ, bu ilişkiyi zaman ve hareket arasındaki bağıntıyla birlikte düşünür, zamanın kendinde fiilini yapamazken, hareket yaklaşır-uzaklaşır. Hareketin bir başlangıcı olduğunu varsaydığımızda, onun da öncesinde bir hareket bulunmak zorunlu olur ve mutlak hareket için benzersiz yaratma (*ibdâ*) bir başlangıç olurdu; bu mutlak hareketten önce de Yaratan’ın *zâtından önce* hiçbir şey yoktur. Bu öncelik zamansal değil zât bakımındandır.⁸⁵ İbn Sînâ, bu anlayışın temellendirilmesi için *en-Necât*’ta ve *eş-Şifâ: Metafizik*’te da argümanlar ortaya koyar; fakat çalışmamız bakımından bu kanaati burada bitirebiliriz.

İbn Sînâ’nın bu kanaati kelâmcılar arasında sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu bağlamda Gazzâlîci *Tehâfüt* geleneğinin yeri de mühimdir. Griffel’e göre Gazzâlî’nin konumunu da ifade eden vesileci kozmolojiyi, kelâm atomculuğu ve zamanın “hareketlerin sıçrama dizisinden oluştuğuna” dair görüş tamamlar.⁸⁶ Hareket, Tanrı’nın bir önceki ân’la ilgili takdirini verdiği vakit gerçekleşir.⁸⁷

Gazzâlî, *Tehâfüt*’ün ilk iki meselesini âlemin ezeliliği ve ebedîliği problemlerine ayırır. İbn Sînâ’nın âlemin Tanrı ile birlikteliğinin, zât bakımından olduğunu, “ezelî olandan sonradan olanın sudûrunun mümkün olmadığı” görüşlerine

⁸³ İbn Sînâ, *et-Tâlikât*, s. 165.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik II*, s. 77.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik II*, s. 80.

⁸⁶ Frank Griffel, *Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı*, çev. İ. H. Üçer-M.F. Kılıç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 207.

⁸⁷ Griffel, *a.g.e.*, s. 208

eleştirir. Gazzâlî'ye göre bunun aksine âlem ezeli bir irade ile yaratılmıştır ve o irade, âlem meydana geldiği anda onun var olmasını, yokluğun varabileceği sınıra kadar varmasını, ondan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş; öncesinde ise varoluş irade edilmediğinden meydana gelmeyip “var olduğu anda ezeli iradeyle murad edildiği” için meydana gelmiştir.⁸⁸ Gazzâlî'ye göre süre ve zaman yaratılmıştır, sonradandır ve ondan önce asla herhangi bir zaman yoktur.⁸⁹ Öncesi olmayan bir zamanın yaratılmışlığı varsayılmaz; inanılanın aksine, hayal gücü bir varsayım olarak bunu mümkün görse de mekân konusunda olduğu gibi bu, hayalde canlandırılması mümkün olmayan bir şeydir.⁹⁰

Âlemin ezeliğine dair görüşler âlemin ebediliği için de geçerlidir. Ona göre filozoflar, âlemin sebepli ve sebebinin ise hem ezeli hem de ebedi olduğunu, dolayısıyla sebeplinin sebeple birlikte bulunduğunu söylerler. Âlemin yok olması durumunda da yokluğunun, varlığından sonra gelmiş olacağı için “yoklukta bir sonralık” söz konusu olurdu ki, bu da âlemin yokluğunda da zamanın var olduğuna dönük bir kanaati doğurur.⁹¹

Leaman, Gazzâlî için alternatif bir çıkış yolu sunar: Şöyle ki Gazzâlî, zamanın hareketin miktârı olmadığını, ancak hareketi kapsayan, hareketlerin onda gerçekleştiği ve onlardan bağımsız hâlde vücut bulmuş bir çerçeve olduğunu savunabilirdi; zira Tanrı ve âlem arasındaki ilişkide tasvir ettiği şekilden daha kolay bir zaman tasavvuru ortaya koyabilirdi. Ne var ki, izâfî bir zaman tanımını benimseyerek işini zorlaştırmıştır. Gazzâlî, *filozofların öncüllerinden yola çıktığımızda bile filozofların sapıklık içinde olduğunu* ortaya koymak için “zaman”dan önce, yalnız Tanrı'ya has bir zamanın ve âlemin yaratılışı ile inkişâf eden bir başka zamanın daha var olduğunu ve bu bağlamda iki türden zaman düşüncesinin varlığına işâret etti: “Âlemin yaratılmasıyla başlayan” *doğal zaman* ve “ebedî olarak var olan” *doğüstü zaman*. Bu

⁸⁸ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, çev. Kaya- Sarioğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 17.

⁸⁹ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 32.

⁹⁰ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 36.

⁹¹ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 48.

doğrultuda, Tanrı'ya has doğaüstü bir zaman düşüncesi ile fizikî zaman anlayışının terkihiyle Gazzâlî de zaman felsefesi bağlamında tartışmaya dâhil olmuştur.⁹²

Diğer yandan Şehristânî'nin de âlemin kıdemi meselesini eleştiri konusu yaptığı görülür. Şehristânî, evvela İbn Sînâ'nın "âlemin O'nun varlığı ile var olduğu"na dönük kanaatini, "âlemin ancak O'nun icat etmesiyle var olduğu" şeklinde yorumlamak gerektiğini öne sürer.⁹³ Âlem, İbn Sînâ'nın evren tasarımı modeline göre, süreç içerisinde bir irâde nihayetinde yaratılmış değil, Zorunlu Varlık'ın lâzımıdır. Bu bağlamda âlem de Tanrı ile zamansal olarak birliktedir. Yıldırım'ın da dikkat çektiği üzere İbn Sînâ'nın aksine Şehristânî, temelde Tanrı'nın âlemi zaman bakımından öncelediğini söylemenin Tanrı'yı zamânî bir varlık hâline getireceğini söyler. Bu yüzden, âlem ve Tanrı zamansal olarak birlikte bulunamazlar.⁹⁴ Zamansal başlangıç hareketliler, zâtî başlangıç ayrıklar içindir; dolayısıyla Tanrı'nın varlığı zamansallıktan münezzehtir.⁹⁵

Tehâfüt'e karşı İbn Rüşd, *Tehâfüt'üt-Tehâfüt*'ü kaleme alarak Gazzâlî'nin eleştirilerini kabul edip hareket ve zaman arasındaki irtibatın bu biçimde kurulması bakımından, onlar arasında bir öncelik-sonralık ilişkisinin tasavvur edilemeyeceğini savunur; fakat bu ezelîlik, Allah'ın sürekli fâil olması ile kanıtlanabilir.⁹⁶ İbn Rüşd, bir başka eserinde ise âlemin ezelîliğine yönelik tartışmaların isimlendirme probleminden doğduğunu düşünür; zira filozoflar mevcudâtın "iki uçta ve ortasında bulunan olarak üç tür olduğunu" iddia etmekte ittifak ederlerken, yalnız "arada kalanın isimlendirilmesi" konusunda ihtilafa düştüklerini ifade eder. Bir uç, fail sebepten ve maddeden meydana gelirken, bunları zaman önceler. Bu türden varlıklar *muhdes* olarak isimlendirilir ve bu konuda filozoflar arasında bir ihtilaf yoktur.⁹⁷

Karşıt ucunda ise, bir maddeden veya fail sebepten varlığa gelmeyen, kendisini zamanın da öncelemediği var olan mevcuttur. Bu varlık ezelîdir (*kadîm*) ve ancak

⁹² Oliver Leaman, **İslâm Felsefesi: Giriş**, çev. Şamil-Öcal-Metin Özdemir, Ankara, Hece Yayınları, 2014, s. 48-49.

⁹³ Şehristani, **Filozoflarla Mücadele**, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özen, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2010, s. 75.

⁹⁴ Ömer Ali Yıldırım, **Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016, s. 320-324.

⁹⁵ Şehristani, **a.g.e.**, s. 75.

⁹⁶ Bkz. İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, çev. K. Işık-M. Dağ, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

⁹⁷ İbn Rüşd, **Felsefe, Din ve Tevil**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 38.

kanıtlamayla idrâk edilebilir. “Ortada kalan” ise varlık âlemidir ki, kelâmcılar zamanın âlemi öncelemediğini söylerken geçmiş zaman ile geçmişteki varlık hususunda filozoflardan ayrışır. Kelâmcılar geçmiş zaman ve geçmişteki varlığın sonlu olduğunu düşünürken, Meşşâiler bu varlığın gelecek gibi sonsuz olduğunu söylerler. İbn Rüşd, bu konuda “*o ne gerçek anlamda sonradan var olmuştur ne de gerçek anlamda ezelîdir. Çünkü gerçek anlamda sonradan var olan zorunlu olarak bozulur, gerçek anlamda ezelî olanın ise varlığının bir sebebi yoktur.*”⁹⁸ Nihâyeti itibariyle İbn Rüşd, bu problemin tekfiri gerektirecek ölçüde bir farklılık barındırmadığını iddia ederek sorunu çözmeye çalışmıştır.

⁹⁸ İbn Rüşd, **a.g.m.**, s. 39.

SONUÇ

Döngüsel hareket neticesinde hâsıl olmuş ve en hızlı hareket türü olması dolayısıyla yine döngüsel hareket vasıtası ile ölçümün mümkün kılındığı **zaman**; Aristoteles felsefesinde hareket, sayı, ân gibi kavramlarla beraber incelenirken, “*önce ve sonraya göre hareketin sayısı*” olarak tanımlanmıştır. İbn Sînâ da bu tanımdan yola çıkıp zamanın “*mesafede önce ve sonraya bölündüğü için hareketin mikdârı*” olduğunu belirtip detaylandırmalara, değişikliklere gitmiştir. Her iki filozof arasında hem tanım cümlesinde hem de tanımda yer alan kavramların tartışıldığı noktalarda örtük ya da açık önemli süreklilikler ve değişiklikler mevcuttur. İlk bakışta iki nokta göze çarpmaktadır: İbn Sînâ, Aristoteles’e nispetle mesafe kavramını tanımda işlevselleştirmiştir ve mikdâr kavramını problemin omurgasına dâhil etmiştir.

İbn Sînâ’nın zaman probleminde özgün pozisyonunu belirlemeye yönelik çalışmamızın temel bulgusu şudur: Aristoteles’in aded kavramı üzerinden temellendirdiği zaman kavramını, İbn Sînâ -her ne kadar aded terimini yer yer kullanıyorsa da- mikdâr kavramı ile temellendirmiş ve tartışmıştır. Filozofun mikdâr kavramına yöneldiğini gösteren ilk bulgu, Aristoteles’in (*Fizik VI*’da) zamanın sürekliliğini göstermek için hız, mesafe ve hareket durumlarını dikkate alarak ortaya attığı, İbn Sînâ’nın tartışmaya **imkân** kavramını dâhil ederek zamanın mâhiyetini göstermek üzere çeşitlendirerek kullandığı varsayımlarda *mikdâr* kavramını tercih etmiş olmasıdır. Aynı doğrultuda İbn Sînâ’nın *Kitabu’s Şifâ*’dan sonra kaleme aldığını bildiğimiz eserlerinde zaman tanımında mikdâr kavramını kullanmış olduğuna dikkat çekmek yerinde olur. İbn Sînâ’nın buradaki maksadı, Aristoteles’in nicelikler bağlamında zaman ve sayı arasında kurmakta zorlandığı ilişkiyi yumuşatmak olmalıdır; nitekim sayı süreksiz parçalara ayrılabilen çoklukla, *mikdâr* ise sürekli parçalara ayrılabilen büyüklüklerle ilgilidir. Bu anlamda zamanın “sayı” olması çetrefilli bir problem doğurur: Şâyet zaman sürekli nicelikse, süreksiz niceliklerden sayı ile nasıl tanımlanabilir? Bu çelişki her ne kadar Aristoteles tarafından “sayılan şey anlamında bir sayıyı kastettiğini” söylemek suretiyle çözüme kavuşturulmaya çalışılsa da bu aşamada, sayılan şey anlamında bir sayının, tanımda kullanılabilecek gücü haiz bir kavram olup olmadığı gündeme gelecektir. Sayı kavramının yerine *mikdâr* kavramının tercih edilmesi, nicelik bağlamında görünür çelişkinin aşılmasında kritik

aşamayı teşkil eder; zira mikdâr/ölçü, süreklilik ile ilişkilidir. İbn Sînâ her ne kadar mikdâr kavramını kullansa da sayı kavramını da zikretmesi bakımından *Kitabu’ş-Şifâ*’da sorunu cevapsız bırakır: Zamanın sayı olmak bakımından bizzat ayrışık olduğunu iddia etmenin hoş karşılanmayacağını söyler; fakat bu kavramların nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin bir izahta bulunmaz. Bu kanaat, şerh geleneğinde de muamma olarak bırakılmış gözüktür. Ne yazık ki, biz de çalışmamızda İbn Sînâ’nın bu sorunu fark edip mikdâr kavramına yöneldiğini tespit etmekle kaldık. Dolayısıyla bu problemin üstüne gidilmesi hem Aristoteles’in hem de İbn Sînâ’nın zaman düşüncesinin zaaflarını ve kuvvetli yönlerini tespit edebilmek için mühimdir.

Kanaatimizi destekleyen bir başka nokta ise şudur: Filozof, Aristoteles’te ve takipçilerinde yer alan “zaman, sayılan anlamında bir sayıdır” anlayışını kritik noktalarda, -daha mütevazı bir iddia ile- tanıma fayda sağlayacak şekilde kullanmamıştır. Nicelikler bağlamında görünür tezat, zamanın sayı olmasının nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin bir uyarı önermesi ile çözüme kavuşturulmaya çalışıldığından, İbn Sînâ’nın bu önermeyi kurmaktan kaçınıp aded terimini her zikredişinin ardından mikdâr terimini kullanması önemlidir. Çalışmamızda bu kavramların genel kullanımına dikkat çekmeye çalıştık; fakat kullanıldıkları her noktada bağlamların mukâyesesinin yapılması tabloyu netleştirecektir. Diğer yandan, biz çalışmamızda zaman kavramından hareketle sayı anlayışını incelemeye çalıştık; fakat “sayı” kavramından yola çıkarak zaman üzerine yapılacak bir tetkik, Aristoteles’in sayı anlayışının zaman üzerine tatbikini zorlaştıran kanaatlerin İbn Sînâ’da nasıl karşılık bulduğunu da ortaya koyacaktır.

Aristoteles *aded* terimi ile ilişkili olarak nefis ve zaman arasındaki irtibatı, “sayan nefis” üzerinden kurma girişiminde bulunur. Şâyet bir sayan bulunmadığında zamanın mevcut olması da imkânsızdır. Bu sayma faaliyeti ve zaman arasındaki ilişki, literatürde sayının sınırlı olması dolayısıyla zamanın “sınırlı” olduğu ve sayma faaliyeti insan aklının ürünü olması hasebiyle de zamanın “insana bağımlı” olduğu kanaatlerini doğurmuştur; fakat Aristoteles, ebedî ve en hızlı *döngüsel hareketin* de *zamanı saydığını* bildirir. Yani bu anlamda zamanın varlık sebebi olan ilk hareket, onu sayar; hareket ve zaman arasındaki irtibat sayma üzerinden **kalıcı bir nefis** ile temellendirilmiş olur. İbn Sînâ ise her ne kadar bir nefis olmadan zamanın olmayacağını söylüyorsa da bu kanaatini sayma faaliyeti üzerinden değil, doğrudan

döngüsel hareketin zamanın varlık sebebi olması dolayısıyla temellendirir. Bu noktada zamanın bağımlı olduğu şey sayan nefis değil, **varlık sebebi nefstir**. İbn Sînâ'nın zaman tartışmasını mikdâr üzerinden kurma girişimini gösteren, literatürde dikkat çekilmiş noktalar tespit edebildiğimize göre bunlardır. Bu girişimi gösteren farklı nüveler bu kanaat etrafında geliştirilmeye müsaittir.

Aristoteles zamanı öncelik-sonralık üzerinden değerlendirirken, öncelik-sonralık durumunun mekânda bulunduğunu söylemekle birlikte, önce ve sonra değişiminin algılanması bakımından zamanın ân ile belirlendiğini iddia eder. Bu doğrultuda *zaman, ân yönünden bilinir*; ân olmadan zamanın olması da mümkün değildir. İbn Sînâ ise tanım aşamasında selefinin aksine, mesafede önceliğin-sonralığın inkişâfına dikkat kesilir ve ân'ın algılanma biçiminden bahsetmeksizin zamanın mâhiyetini ortaya koyar; bu doğrultuda filozof, *ân'ın zaman cihetinden bilinen* olduğunu iddia eder. Mesafe kavramının işlevselleştirilmesi, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in ân'a ilişkin kanaatlerindeki pozisyonu değiştirmesiyle irtibatlıdır. Aristoteles'te ân ve zaman arasındaki irtibat, bir çeşit değişim ya da birim tekrarı üzerinden kurgulanmışken İbn Sînâ, yer değiştiren nesnenin hareketi ile irtibatlı olarak ân'ı **akış** olarak değerlendirir. Hareketin zamanı, zamanın hareketi sayması ya da ölçmesi arasındaki irtibat da bu kanaatlerden yola çıkarak belirlenir. Çokluk ve tekrar ile sayının verilmesi gibi, ân da zamanı sayar; fakat zamanın “sayı” olarak değerlendirilmesinde kullanılan “sayılan şey” anlamını dikkate aldığımızda, İbn Sînâ aslında bunun *zamanın tabiatına işaret etmediğini* düşünür.

Çalışmamızda, İbn Sînâ'nın ân tasavvurunun zaman problemi içerisinde yüklendiği fonksiyondan ikisine dikkat kesildik: İlkân'ın, yer değiştiren nesneye bağımlı akış olması, zamanın sürekliliğinin temellendirilmesinde tutarlı bir tablo çizmeye yardımcı olmaktadır. İkinci olarak, ân zamanın bölünebilir doğasına işaret eder ve ölçme imkânını ortaya çıkarır. Bununla ilişkili olarak hareket ile zamanın sayımı bahsinde İbn Sînâ, zamanın “sayılan şey” olmak üzerinden tanımlanmasının, zamanın tabiatını gösterecek türden bir kuvveti haiz olmadığını göstermiştir. Literatürde yer alan İbn Sînâ'da “zamanın sürekli sayı” olduğunu kanaati, bu dikkatle yeniden ele alınmalıdır. Bu husus da ân'a hasredilmiş daha detaylı bir çalışmada, şerh geleneği ile mukâyesesiyle birlikte ele alınmaya muhtaçtır.

İbn Sînâ'nın zamanda oluş tarzları bakımından dehr ve sermed gibi kavramlara temas etmesi, bir yandan Aristoteles'in *Fizik*'te zikretmediği kavramları tartışmaya dahil etmesi dolayısıyla Yeni Eflâtuncu tesir olarak görülebilmeye müsaittir; fakat filozofun bu kavramları, Platon'da ve Yeni Eflâtuncular'da olduğu ölçüde zaman kavramının belirleniminde kritik noktaya yerleştirmedeği açıktır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın konu özelinde empirik tavrının baskın çıktığını söyleyebilmemiz mümkündür; zira filozof bütün tetkikini hız, mesafe ve imkân kavramlarından hareketle kurduğu varsayımlardan yola çıkarak belirlediği nicelik, yani bölünebilen sürekli mikdâr çerçevesinde sürdürmüştür.

Nihayetinde, İbn Sînâ'da zaman probleminin ana yönelimlerini, gücünü ve zaaflarını, yönelttiği ve aldığı eleştirileri göstermeyi denediğimiz bu çalışmanın ardından problemle irtibatlı, ele alınmayı bekleyen soruları da zikredebiliriz: İbn Sînâ sonrası Meşşâî gelenekte İbn Rüşd'ün zaman problemine yaklaşımı, kelâm atomcularının İbn Sînâ'yı ele alış biçimi ve İbn Sînâ'nın klasik sonrası dönemde zaman tasavvurunun oluşumunda tesiri nasıl olmuştur? Bu türden yeni sorunların eklenebileceği tarihî problemler açıklığa kavuşturulmayı beklemektedir. Problemin kritik aşamasını teşkil eden nicelikler bağlamındaki sayı-zaman ve süreksiz-sürekli çelişkisi hususunda İbn Sînâ'nın kanaatleri, sorunun genel tarihi çerçevesinde konumlandırılmalıdır. Diğer yandan İbn Sînâ'nın sayı tasavvurundan hareketle zaman anlayışını incelemeye kalkışmak, iddiamızın sıhhatini denetlemeyi de mümkün kılacaktır.

KAYNAKÇA

- Adamson, P. : “The Existence of Time in Fahr al-Din al-Razi’s al-Matalib al-‘aliya” **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Physics and Cosmology**, ed. Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci, Berlin, **De Gruyter**, 2018, s. 65-99.
- Adamson, P. : “From al-Rāzī to al-Rāzī: Platonist Views of Time and Place in the Islamic World” **On What There Was**, ed. A. Robert, C. Trifogli (yayınlanmayı bekliyor.)
- Alaâddin, M.: **Tasavvur İbn Sînâ lî’l-zaman ve usûluhû’l-yunâniyye**, İskenderiye, Dâr’ül-Vefâ lî’dünyâ el-tibâ ve’l-neşr, 2003.
- Algra, K. : “The beginnings of cosmology”, **Early Greek Philosophy** içinde, ed. A. A. Long, USA, Cambridge University Press, 2006.
- Alp, T. : **Mantık: İsağoci Tercümesi**, İstanbul, Yasin Yayınevi, tarih yok.
- Altaş, E. : **Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015.
- Altaş, E. : “İbn Sînâ’nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi”, **Diyanet İlmî Dergi**, 50/1, s. 27-50.
- Altınışik, O. : **İbn Sînâ Felsefesinde Zaman Meselesi**, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Anar, İ. O. : **Antik Yunan’da Zaman Kavramı**, Doktora Tezi, İzmir, 1994.
- Aristoteles : **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2014.
- Aristoteles : **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Aristoteles : **Oluş ve Bozuluş**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles : **Tabîât**, çev. İshak b. Huneyn, hz. Abdurrahman Bedevî, Mısır, 1974.

- Aristoteles : **Kategoriler**, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Aristoteles : **Gökyüzü Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- Avicenna : **The Physics of the Healing**, çev. J. McGinnis, Brigham Young University Press, 2009.
- Aydınlı, Y. : “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2016.
- Bakır, İ. : **İbn Sînâ Felsefesinde Zaman Kavramı**, Yalova, Yalova Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bayrakdar, M. : “Dâvud-i Kayserî” **DİA**, c. 9, İstanbul, 1994, s. 32-35.
- Bedevî, A. : “Yeni Eflatunculuk”, çev. Cahid Şenel, **Kutadgubilig**, sayı 17, 2010, s. 103-130.
- Bradshaw, D. : “Time and Eternity in the Greek Fathers”, **The Thomist**, 2006/70, s. 311-66.
- Bulğen, M. : **Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri**, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Capelle, W. : **Sokrates’ten Önce Felsefe**, çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Pencere Yayınları, 2011.
- Collingwood, R. G. : **Doğa Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, İmge Kitabevi, 1999.
- Copleston, F. : **Aristoteles**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2013.
- Copleston, F. : **Ön-Sokratikler ve Sokrates**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1990.
- Corbin, H. : **İslâm Felsefesi Tarihi 1**, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2017.
- Cornford, F. M. : **Sokrates: Öncesi ve Sonrası**, çev. A. M. Celal Şengör, Senem Onan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.

- Cornford, F. M. : **Plato's Cosmology**, USA, Routledge, 1997.
- Coope, U. : **Time for Aristotle**, New York, Clarendon Press, 2005.
- Cürcânî, S. Ş. : **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, çev. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB, 2015.
- Çakmak, C. : “Mitos'tan Logos'a Geçişin Arka Planı ve Doğa Filozofları”, **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni** içinde, ed. Celal Türer-Hakan Olgun, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015.
- Çağrı, M. : “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî”, **DİA**, c. 10, İstanbul, 1994, s. 300-309.
- Dağ, M. : **The Philosophy of Abu'l-Barakat Baghdadi with Special Reference to his Concept of Time**, 1970, Durham Üniversitesi (Doktora Tezi).
- Dağ, M. : “İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1973, c. XIX.
- Dağ, M. : **Zaman Öğretisi**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019.
- Dînânî, Ğ. İ. : **İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni 1**, çev. Tahir Uluç, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2019.
- Demir, O. : “Dâvûd-i Kayserî'nin Tasavvuf Metafiziğinde Zaman”, **Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf**, ed. E. Alkan, O. S. Arı, İstanbul, İsar Yayınları, 2018, s. 431-448.
- Dhanani, A. : **Kelâmın Fizik Kuramı**, çev. Mehmet Bulğen, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.
- Dâvûd-i Kayserî: “Zamanın Mâhiyeti ve Hakikati Hakkında”, **Osmanlı Felsefesi**, hz. Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.
- Ebu Bekir er-Râzî, **Felsefe Risaleleri**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

- Ekren, U. : **Aristoteles'te Mekân ve Hareket**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE (Doktora Tezi), 2004.
- Ess, J. : “Mu'tezile Atomculuğu”, çev. Mehmet Bulğen, **Kelam Araştırmaları**, 10:1 (2012).
- et-Tâî, M. B. : “Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri”, çev. Mehmet Bulğen, **M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 39 (2010/2).
- en-Neşşâr, A. S. : **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-1**, çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016
- en-Nedîm, İshak: **el-Fihrist**, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019.
- Empiricus, S. : **Pyrrhonculuğun Esasları**, çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2019.
- Fârâbî : **Kategoriler ve Retorik**, çev. Ali Tekin, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.
- Fârâbî: **Kitâbu'l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB, 2015.
- Fârâbî: **İdeal Devlet**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Fârâbî: **İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2015.
- Fazlıoğlu, İ. : “Aristoteles'in Sayı Tanımı”, **Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi**, 2004/1.
- Gazzâlî : **Filozofların Tutarsızlığı**, çev. M. Kaya-H. Sarıoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.
- Grant, A. : **Aristotle**, J.B. Lippincott & Co., Philadelphia, 1877.
- Griffel, F. : **Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı**, çev. İ. H. Üçer-M. F. Kılıç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.
- Gardet, L. Anawati, G. : **İslâm Teolojisine Giriş**, çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

- Guthrie, W.K.C. : **Yunan Felsefe Tarihi I**, çev. Ergün Akça, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.
- Guthrie, W. K. C. : **Yunan Felsefe Tarihi II**, çev. Faruk Gültekin, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Gutas, D. : “Arapça’ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler”, çev. İbrahim Halil Üçer, içinde **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, Ankara, İsam Yayınları, 2016.
- Gutas, D. : “İbn Sînâ Felsefesinde Empirizmin Yeri Üzerine”, **İbn Sînâ’nın Mirası**, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.
- Güven, Ö. : “Aristoteles’in Sayı Anlayışı” **Kutadgubilig**, 34. Sayı, 2017, ss. 383-395.
- Güven, Ö. : “Platon’da Sayının Temellendirilmesi”, **Felsefe Arkivi**, 43. Sayı, 2015/II., ss. 53-63.
- George, T. : **İlk Filozoflar**, çev. M. H. Doğan, İstanbul, Payel Yayınevi, 1997.
- Heidegger-Fink: **Heraclitus Üzerine Dersler**, çev. İ. Görener, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006.
- Herakleitos: **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014.
- Irâkî, Â. : **el-Felsefetü’t-tabîiyye ‘inde İbn Sînâ**, Kâhire, 1969.
- İbn Sînâ : **Mantiğa Giriş**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ : **Dânişnâme-i Alâî**, çev. Murat Demirkol, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ : **et-Ta’lîkât**, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara, 2019.
- İbn Sînâ : **‘Uyûn’ül-hikme**, hz. Abdurrahman Bedevî, Dâru’l-kalem, Beyrut, 1980.
- İbn Sînâ : **Tanımlar Kitabı**, çev. A. Akyol, İ. Arslan, Elis Yayınları, Ankara, 2019.

- İbn Sînâ : **İşâretler ve Tembihler**, çev. M. Macit, A. Durusoy, E. Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- İbn Sînâ : **Kategoriler**, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ : **en-Necat**, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ : **Semâ ve Âlem**, çev. Harun Kuşlu-Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ : **Oluş ve Bozuluş**, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ : **Fizik**, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ : **Fizik II**, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ : **Metafizik**, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ : **Metafizik II**, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ : **İkinci Analitikler**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Rüşd : **Felsefe, Din ve Tevil**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.
- İbn Rüşd : **Telhîsu Kitabi'l-Makûlât**, çev. Salih Yalın, Ankara, Elis Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd : **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, çev. K. Işık-M. Dağ, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İhvân-ı Safâ : **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Karaman vd., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.
- İzmirli, İ. H. : **İslâm Felsefesi Tarihi**, hz. Refik Ergin, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012.

- Kranz, W. : **Antik Felsefe**, çev. Suat Y. Baydur, İstanbul, Cinius-Sosyal Yayınları, 2014.
- Kjeller, T. : **Plato's Natural Philosophy**, New York, Cambridge University Press, 2008.
- Keizer, H. M. : "Aion and Time in Aristotle" **Le Temps Chez Aristote**, Paris, 2016, s. 131-156.
- Kaya, M. C. : "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine" **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 27 (2012), s. 29-67.
- Kaya, M. C. : "İbn Sînâ'nın *Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ*'sı: Tahkik ve Tercüme" **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, 2020, 3/1, s. 1-40.
- Kazvinî, N. K. : **Hikmetü'l-Ayn**, çev. S. Aydın, İstanbul, TYEKB, 2016.
- Kenny, A. : **Antik Felsefe**, çev. Serdar Uslu, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.
- Kutluer, İ. : "Mütenâhî" **DİA**, İstanbul, 2006, c.32, s.191-193.
- Kindî: **Felsefî Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.
- Konyalı, A. : **İslam Felsefesinde Zaman Teorileri**, Ankara, Ankara Üniversitesi SBE (Yüksek Lisans Tezi), 2018.
- Lammer, A. : "Defining nature: from Aristotle to Philoponus to Avicenna", **Aristotle and the Arabic Tradition**, ed. Ahmed Alwishah, Josh Hayes, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Lammer, A. : **The Elements of Avicenna's Physics**, Münih, Ludwig-Maximilians-Universität München (Doktora Tezi), 2016.
- Lammer, A. : "Now Is Not the Time", **Oxford Studies in Medieval Philosophy** 9, 2021, s. 77-146.
- Laertios, D. : **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, çev. Candan Şentuna, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019.

- Leaman, O. : **İslâm Felsefesi: Giriş**, çev. Şamil Öçal-Metin Özdemir, Ankara, Hece Yayınları, 2014.
- Lear, J. : **Aristoteles: Anlama Arzusu**, çev. A. Yurdaçalış, İ. U. Kelso, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020.
- Leyden, W. L. : “Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle”, **The Philosophical Quarterly**, Vol. 14, No. 54.
- Leukippos-Demokritos: **Atomcu Felsefe Fragmanları**, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Laks, G., Most, W. : **Early Greek Philosophy IV**, London, Harvard University Press, 2016.
- Laks, A. - Most, G. W. : **Early Greek Philosophy VII**, London, Harvard University Press, 2016.
- Macit, M. : **İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013.
- Maimonides, M. : **The Guide for the Perplexed**, çev. M. Friedlander, New York, E. P. Dutton-Company, 1904.
- Marx, K. : **Demokritos ve Epikouros’un Doğa Felsefesindeki Ayırım**, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2013.
- McGinnis, J. : **Time and Time Again: A Study of Aristotle and Ibn Sînâ’s Temporal Theories**, Philadelphia. Pensilvanya University (Doktora Tezi), 1999.
- McGinnis, J. : “The Topology of Time: An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time” **The Modern Schoolman**, 2003, 81(1), s. 5-25.
- McGinnis, J. : “Ibn Sînâ on the Now: Text and Commentary” **American Catholic Philosophical Quarterly**, 1999, 73 (1), s. 73-106.
- McGinnis, J. : “Natural Knowledge in the Arabic Middle Ages”, **Wrestling with Nature: From**

- Omens to Science** içinde, ed. Peter Harrison, Ronald L. Numbers and Michael M. Shank, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2011, s. 61- 64.
- McGinnis, J. : “Pointers, Guides, Founts and Gifts: The Reception of Avicennan Physics in the East” **Oriens**, 41 (2013), s. 433-456.
- McGinnis, J. : “İbn Sînâ’s Natural Philosophy”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**.
- Nietzsche, F. : **Platon Öncesi Filozoflar**, çev. Nur Nirven, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Nietzsche, F. : **Yunanların Trajik Çağında Felsefe**, çev. Turan Erdem, İstanbul, Arya Yayıncılık, 2010.
- Parmenides: **Fragmanlar**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Peters, F. **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Pines, S. : **İslâm Atomculuğu**, çev. Osman Demir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.
- Platon: **Timaios**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- Plato: **Timaeus and Critias**, çev. Robin Waterfield, New York, Oxford University Press, 2008.
- Rashed, M. : “Tabiat Felsefesi”, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, **İslâm Felsefesine Giriş**, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayıncılık, 2014.
- Raven, K. : **Heraclitus**, Great Britian, Cambridge University Press, 1975.
- Raven, K. : **Presocratic Philosophers**, Great Briain, Cambridge University Press, 1957.
- Roak, T. : **Aristotle on Time**, New York, Cambridge University Press, 2011

- Richard D. McKirahan JR: “Zeno”, **Early Greek Philosophy** içinde, ed. A. A. Long, USA, Cambridge University Press, 2006
- Ross, D. : **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Russell, B. : **Batı Felsefesi Tarihi 1**, çev. A. Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2018.
- S. Sambursky
Philoponus, J. : **On Aristotle Physics 4.10-14**, çev. Sarah Broadie, Great Britain, Bloomsbury, 2011.
- Pines, S. : **The Concept of Time in Late Neoplatonism**, Jerusalem, Commercial Press, 1971.
- Sambursky, S. : **The Physical World of the Greeks**, çev. Merton Gagut, Londra, Routledge, 1963.
- Shayegan, Y. : **Avicenna on Time**, Cambridge, Harvard University (Doktora Tezi), 1986.
- Simplicius: **On Aristotle Physics 2** çev. Barrie Fleet, New York, Bloomsbury, 1997.
- Simplicius: **On Aristotle Physics 4.1-5 and 10-14**, çev. J. O. Urmson, Great Britain, Bloomsbury, 1992.
- Sönmez, A. B. : **İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Şenel, C. : **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.
- Şenel, C. : “Yeni Eflâtunculuk”, **DİA**, c. 43, İstanbul, 2013, s. 423-227.
- Şenel, K. : **Fahreddin Râzî’nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Thales:
Anaksimandros:
Anaksimenos: **Fragmanlar**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019.

- Taylor, E. : **Plato**, Londra, Archibald Constable, 1908.
- Taylor, E. : **Aristotle**, Londra, Archibald Constable, 1919.
- Teftâzânî, S. : **el-Makâsîd**, çev. İ. Eyibil – A. Kaylı, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Thomson, G. : **İlk Filozoflar**, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Payel Yayınevi, 1997.
- Turetzky, P. : **Zaman**, çev. Çağlar Atmaca, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2020.
- Türker, Ö. : “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, **Sosyoloji Dergisi**, Dizi 3, Sayı 22, 2011.
- Türker, Ö. : “Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği” **Gazzâlî Konuşmaları**, hz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayıncılık, 2012.
- Türker, Ö. : **İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.
- Toktaş, F. : **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
- Topakkaya, A. : **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**, İstanbul, Say Yayınları, 2017.
- , : **Üsûlûciyâ**, çev. Cahid Şenel, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Turhan, K. : **Âmirî ve Felsefesi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.
- Ülken, H.Z. : **İslâm Felsefesi**, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Ünlü, H. : “Aristoteles’in Devinim Tanımı”, **Kutadgubilig**, 34. sayı, 2017.
- Wolfson, H. A. : **Kelâm Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yayıncılık, 2016.
- Wisnovsky, R. : **İbn Sînâ Metafizigi**, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020.
- Weber, A. : **Felsefe Tarihi**, çev. Vehbi Eralp, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015.

- Whitehead, A. N. : **The Concept of Nature**, Cambridge, Cambridge University Press, 1920.
- Yazır, Elmalılı M. H. : “Dibâce”, **Metâlib ve Mezâhib** içinde P. Janet, G. Séailles, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, hz. Asım Cüneyd Köksal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2019.
- Yetim, M. : **Fahreddin er-Râzî’nin Zaman Teorisi**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Yenen, H. : “İbn Sînâ’da İlimler Tasnifi ve *Risâle Fî Aksâm el-Hikme*”, **Kutadgubilig**, sayı 14, Ekim 2008, s. 59-95.
- Yıldırım, Ö. A. : **Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016.
- Zarepour, M. S. : “Avicenna on Mathematical Infinity” **Archiv für Geschichte der Philosophie**, Berlin, 2020, 102(3), s. 379-425.
- Zarepour, M. S. : “Avicenna on the Nature of Mathematical Objects” **Dialogue**, 2016, 55, s. 511-536.
- Zeller, E. : **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2017.