

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi

*Kemal SÖZEN**

ABSTRACT

Abu'l-Barakat al-Bagdadi (1152) has a great contribution to historical problems of the philosophy of time. He criticised Aristotelian and periphatic understanding of the concept of time. He argued that time is "real" and has an ontological value. Time is process of "beingness". The reality of time covers all kinds or varieties of "existence" or "being". He asserted that time is apriori concept. Time has no beginning or end. He denied that time is a "measurement of motion.

This problem has attracted many modern philosophers as much as medieval philosophers. Especially Heidegger's approach to philosophy of time is quite similar to Abu'l-Barakat.

Keywords: Concept of time, motion, existence, being, ontology, Aristoteles, Muslim philosophers, Heidegger.

Giriş

Asıl adı kaynaklarda Hibetullah b. Melkâ, Hibetullah Ali b. Melkâ veya Hibetullah b. Ali b. Melkâ olmak üzere farklı şekillerde yer alan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, XII. yüzyıl İslâm dünyasının önde gelen düşünürlerinden biridir. Künyesi İbn Melkâ (İbn Melkân), lâkabı ise "Evhadü'z-zaman"

* *Yrd. Doç. Dr.*, Süleyman Demirel Üniv., İlahiyat Fakül., İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

(zamanın biricigi)'dir. Filozof ve tabip kimliğiyle tanınmış olan Ebu'l-Berekât¹, Yukarı Musul'da, Dicle Nehri kıyılarında kurulmuş olan Beled kasabasında doğduğu için² Beledî nisbesiyle anılıyorsa da³, bunun ihtiyatla karşılanması gerektiğine dair değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir.⁴

XI. yüzyılın ikinci yarısıyla, XII. yüzyılın ilk döneminde yaşayan Ebu'l-Berekât'ın doğum tarihi hakkında kaynaklarda farklı kayıtların yer aldığını görüyoruz. Zahrüddin Beyhakî'nin verdiği bilgiler ışığında, onun 1062 yılında doğduğu söylenebilir. Zira Ebu'l-Berekât'ın doksan güneş yılı yaşadığı doğru kabul edilir ve 1152 yılında öldüğü dikkate alınırsa, böyle bir hükme varmak mümkündür. Zaten onun hayatının belli kesitleri göz önüne alındığında, 1077 yılından sonra doğduğu tarihî açıdan düşünülemez.⁵

Yahudi asıllı bir aileye mensup olan Ebu'l-Berekât, ömrünün sonlarına doğru müslüman olmuştur.⁶ Onun, 1143 yılında hâlâ Yahudi dinine mensup olduğuna dair kaynaklarda yer alan bir rivayete göre⁷, oldukça geç denilebilecek bir yaşta İslâm dinine girdiği anlaşılmaktadır. Öte yandan biyografi yazarlarının bu husustaki verilerine bağlı olarak, Ebu'l-Berekât'ın ihtidasiyla ilgili çeşitli rivayetler kaydedilmiş olup⁸, müslüman olması farklı sebeplere dayandırılmaktadır⁹. Buna göre filozofumuzun "Allah Yahudilere lânet etsin." şeklindeki bir ifadeyi kullanmasından¹⁰ ve çeşitli ri-

1 Çağrıci, Mustafa, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, X, 300.

2 Madelung W., "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *Encyclopaedia Iranica* (ed. Ehsan Yarshater), vol. I, London, Boston and Henley 1985, s. 266.

3 İbn Ebî Useybi'a, *Uyânü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Enbâ* (neşr. Nizâr Rızâ) Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut (tarihsiz), s. 374; krş., M. Şerefeddin, "Ebu al-Berekât al-Bağdâdî", *İlâhiyat* içinde, Bürhanettin Matbaası, İstanbul 1932, s. 1.

4 Bkz. Çağrıci, Mustafa, a.g.m., s. 300.

5 Madelung. W., a.g.m., s. 266; M. Şerefeddin, bazı rivayetlerden hareket ederek Ebu'l-Berekât'ın doğum tarihi hakkında çeşitli tarihler belirliyor ise de, kesin bir tarihten söz etmemektedir. Bkz. M. Şerefeddin, a.g.m., s. 1.

6 İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, C. XI, (tah. İhsan Abbas), Dâru Sâdir, Beyrut (tarihsiz), s. 74.

7 Sırat, Collette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 132.

8 Bilgi için bkz. İbn el-Kıfî, Cemaleddin Ebi'l-Hasan Ali b. El-Kâdı el-Eşref Yûsuf; *Kitâbu İhbâri'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ* (tah. Muhammed Emin el-Hancı), Matbatu's-Saâde, Mısır (h.) 1326, s. 225 vd; Ayrıca bkz. *Mevsûatu A'lâmi'l-Felsefeti'l-Arab ve'l-Ecânib*, C. I, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 39.

9 Sırat, Collette, a.g.e., s. 132.

10 İbn Ebî Useybi'a, a.g.e., s. 376.

vayetlerden hareketle psiko-sosyal ve siyasî faktörlere bağlı olarak İslâm dinine girmiş olduğu söylenebilir.

İyi bir tabip sıfatıyla, dönemin çeşitli hükümdar ve halifelerinin hizmetinde bulunan Ebu'l-Berêkât¹¹, hayatının sonlarına doğru birçok hastalıklara maruz kalmış, bu bağlamda görme yetisini kaybetmiş, cilt ve cüzzam hastalığına tutulmuştur.¹² Sultan Mesud'un tedavisi için Bağdat'tan Hemedan'a getirilen Ebu'l-Berêkât, Sultanın hayatını kaybedeceğini anlayınca korkuya kapılmış ve Beyhâkî'ye göre, Sultan Mesud'un ölüm tarihi olan 1 Ekim 1152'de, yani Sultanın vefat tarihi olan aynı günde vefat etmiş, Bağdat'a getirilerek orada defnedilmiştir.¹³ Ne var ki, Ebu'l-Berêkât'ın, doğum tarihinde olduğu gibi, ölüm tarihi hakkında da çeşitli kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır.¹⁴

Kısaca biyografisini sunduğumuz Ebu'l-Berêkât, zaman teorisinde Aristoteles (M.Ö. 384-322)'ten ve Meşşâî filozoflardan farklı olarak kendine özgü fikirler ileri sürmektedir. Onun problemi ele alıştaki metodu da farklıdır. Zira zaman problemi, anılan filozof ve ekolün temsilcileri tarafından mekân ve hareket gibi fizikî olaylarla bağıntısından dolayı fiziğin konusu olarak değerlendirilmesi neticesinde, sadece tabiat felsefesi alanında incelemeye tâbi tutulmuş iken, Ebu'l-Berêkât tarafından hem tabiat felsefesi, hem de metafizik kapsamında ele alınmıştır. Bu husus, filozofun felsefî nitelikli önemli bir eseri olan *Kitâbu'l-Mu'teber*'de açıkça görülmektedir.

Zaman meselesinde özgün fikirler ortaya koyan Ebu'l-Berêkât, bu bağlamda Meşşâî felsefeye yönelttiği tenkitleriyle ön plana çıkmaktadır. Çün-

11 Geniş bilgi için bkz. Çağrıci, Mustafa, a.g.m., s. 300-301.

12 İbn el-Kıffî, a.g.e., s. 226.

13 Madelung, W., a.g.m., s. 267; Ebu'l-Berêkât'ın Sultan Mesud'la aynı günde vefat ettiğini söylemek, çelişkili bir ifadedir. Çünkü Sultan Mesud' ölüm tarihi kaynaklarda 1155 ve 1156 olarak farklı şekillerde yer almaktadır. Meselâ bkz. Turan, Osman, *Selçuklular Târîhi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993, s. 292; Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklu Târîhi*, M.E. Basımevi, İstanbul 1992, s. 61; Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1991, s. 303.

14 Meselâ S. Pines'e göre Ebu'l-Berêkât'ın ölüm tarihi 560/1164-1165 tir. Bkz. Pines, S., "Abu'l-Barakât", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden-E.J.Brill, 1986, s. 111; A. Muhammed et-Tayyib'e göre ise bu tarih 570/1174-1175 yılıdır. Bkz. *Mevkîfî Ebi'l-Berêkât el-Bağdâdî mine'l-Felsefeti'l-Meşşâ'iyye*, (doktora tezi, tarihsiz) Câmîati'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-din Ktp. , nr. 861, s. 25'den zikreden Çağrıci, Mustafa, a.g.m., s. 301.

kü o, yaratılış ve âlemin başlangıçsızlığı probleminin çözümünün, zaman probleminin anlaşılmasına bağlı olduğunu çıkış noktası olarak kabul etmektedir. Ona göre zaman, varlığa ait bir nitelik olup, hareketle bir ilgisi bulunmamaktadır.

Biz bu çalışmamızda Ebu'l-Berekât'ın zaman görüşünü Aristoteles'in ve Meşşâî filozofların görüşleriyle karşılaştırmalı bir şekilde analiz etmeye çalışacağız. Onun konuya ilişkin görüşlerinin yansımalarına da kısaca yer vereceğiz.

1. Problemi Ele Alış Tarzı ve Nedeni

Ebu'l-Berekât zaman problemini ele alışı farklı bir metot izlemektedir. Yukarıda değindiğimiz gibi zaman meselesi, gerek Aristoteles ve gerekse Meşşâî filozoflarda sadece fiziğin konusu olurken, Ebu'l-Berekât'da ise bu problem hem fiziğin, hem de metafiziğin yer aldığı bölümlerde incelemeye tâbi tutulmuştur. Her ne kadar bu problem *Kitâbu'l-Mu'teber*'in fizik bölümünde ele alınmakta ise de, problemin gerçek çözümüne yönelik değerlendirmeler metafizik bölümünde işlenmektedir. Çünkü ona göre, zaman probleminin gerçek çözümü, fizikten ziyade metafizik sahayı ilgilendiren bir niteliğe sahiptir.¹⁵

Zaman problemini, âlemin kadîm olup olmadığına ilişkin tartışmaları değerlendirerek ele alan Ebu'l-Berekât, bu konuda ileri sürülen hipotezlerden hareketle, meselenin çözümlenebilmesinin, zamanın analiz edilmesiy-le doğru orantılı olduğu inancını taşımaktadır. Ona göre bu durum, âlemin sonradan mı meydana geldiği (hudûs), yoksa ezeli mi olduğu, yani devamlı var olup, varlığının başlangıcının olup olmadığı gibi tartışmaların sağlıklı olarak yapılabilmesi ve bir sonuca ulaşılabilmesi açısından önemli bir husustur.¹⁶

2. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti

Ebu'l-Berekât, zamana ilişkin olarak, kendinden önceki filozoflarca ileri sürülmüş olan on farklı görüşe yer vermektedir: Zaman; a) anlamı olmayan bir isimdir; b) duyularla algılanan bir varlığı vardır, yani harekettir; c) du-

15 Pines, S., a.g.m., s. 112.

16 Ebu'l-Berekât, *Kitâbu'l-Mu'teber*, III, 35;

yularla algılanamaz, fakat zihinde hareketin ölçüsü olarak kavranır; d) cevherdir; e) arazdır; f) ne cevherdir ne arazdır; g) vardır; h) yoktur; ı) sürekli bir varlığı vardır; i) süresiz bir varlığa sahiptir.¹⁷

Ebu'l-Berekât, zamanın hareketle anlaşılabilir zihnî bir varsayım olmayacağını temellendirmektedir. Ona göre “zaman” diye isimlendirilen kavramın doğası hakkındaki bilgileri, hareket ve zihinle elde etmek mümkün değildir. Her ne kadar “gün” denilen süre, güneşin iki doğumu arasındaki hareketiyle zihnen değerlendirilmiş olan bir zaman tasavvuru ise de, gerçekte durum böyle değildir. Diğer taraftan hareket, zamanla ilişkili olduğu gibi, başlangıç, bitiş, mahrek (yörünge), hareket ettiren ve hareket eden ile de ilgilidir. Ne var ki zaman, bunlardan hiç birisi değildir.¹⁸

Şayet zaman, sadece harekete bağlı olarak düşünülebilen bir mefhum ise, o takdirde hareketle tanımlanmayı gerekli kılar. Ancak Ebu'l-Berekât, zamanın yalnızca harekete bağlı olarak varlığını kabul etmenin imkânsızlığını vurgulamaktadır. Zira ona göre zaman, hareketsizlik halinde de vardır. Halbuki gerek Aristoteles ve gerekse Meşşâî filozoflar, ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, zamanı hareketle tanımlamaktadırlar. Onlar, hareketsizliği ise zaman dışı bir başlangıçsızlık olarak kabul etmektedirler.¹⁹

Ebu'l-Berekât'a göre zamanın varlığı, harekete ve hareketsizliğe bağlı değildir. Buna karşın hareketin varlığı, zamanın varlık şartını gerekli kılmaktadır. Bu görüşü temellendirme bağlamında o, bir merkezden üç farklı yöne, üç farklı kimse tarafından, farklı hızlarda, üç eşit küre aynı anda hareket ettirildiğinde, bu kürelerin dönme sayıları farklı da olsa, zamanın eşit olacağını belirtmektedir. Bu kürelerden birinin durduktan sonra tekrar hareket etmeye başladığı varsayıldığında, zamanda herhangi bir değişiklik olmaz. Hatta hareket eden bütün kürelerin durmaları veya hareketsiz kürelerin harekete geçmeleri hâlinde bile aklen aynı hükme varmak mümkündür. Öyleyse zaman, hareket ve hareketsizlik ile ölçülebilen bir şey değildir. Aksine, hareket ve hareketsizlik zamanla ölçülebilir niteliktedir. Bu

17 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 36; ayrıca bkz. Dağ, Mehmet; “İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, *A.Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIX, Ankara 1973, s. 103.

18 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, 36-37.

19 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1983, s. 224; ayrıca bkz. a. mlf., *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995, s. 251.

durumda ise zamanın varlığının hareket ve hareketsizliğe bağlı olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.²⁰

Ebu'l-Berekât açısından zaman, harekete bağlı olarak tasavvur edilemeyeceği gibi, onun, duyu verileriyle bilinmesi de imkânsızdır. O halde zaman, duyularla değil, akıl ile zihnen bilinebilir. Bu konuda bir örnek veren Ebu'l-Berekât'a göre, nasıl ki göz ile bakıldığında güneşin küçük gibi görünmesine rağmen, akıl, kişiyi onun gerçekte çok büyük olduğunun bilgisine ulaştırıyorsa, zaman hususunda da durum benzer şekildedir. Çünkü süjenin bir objeyi duyuların bildirdiği şekliyle ilk anda eksik algılayıp, daha sonra onun gerçek bilgisini elde edebilmesi mümkündür.²¹ Ancak Ebu'l-Berekât'a göre zamanın sadece zihne bağlı bilgisi üzerinde düşünüldüğünde, birtakım farklı anlayışların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bunun en açık delili, zaman hakkında yapılmış olan değişik tanımlamalardır.²²

Her ne kadar zamanın ancak akılla kavranabileceği hususu Ebu'l-Berekât tarafından ifade ediliyorsa da, onun sadece zihnî bir kavrama indirgenmediği de görülmektedir. Çünkü ona göre zaman, yalnız şekle ait bir gerçeklik değildir. Dolayısıyla onun ontolojik bir değeri de söz konusudur. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse zaman, varlığa ve eşyaya ait olan bir gerçekliktir.²³ Bu bakımdan zamanı yadsımak imkânsızdır. Varlıktan ayrılmasının mümkün olmaması nedeniyle varlık ile birlikte düşünülmesi gereken, aynı zamanda yenilenen, geçmiş ve gelecek açısından sınırlı bir bağlantı ile varlığa bağlı olan zamanı var saymamak düşünülemez.²⁴ Bütün bu görüşler çerçevesinde diyebiliriz ki Ebu'l-Berekât, zamanın sadece zihnî bir kavram olmadığını, zihnin dışında da bir gerçekliğinin bulunduğunu ileri sürmektedir. Yani ona göre zaman, kavramsal olarak zihnî bir mahiyete sahip olduğu gibi, aynı zamanda onun dış dünyada bir gerçekliği de bulunmaktadır.

Kavramsal olarak zamanın soyut olduğu dikkate alındığında, onun mahiyeti hakkındaki spekülasyonlar kaçınılmazdır. Düşünce tarihine baktığımızda zaman hakkında yapılan tanımlamalarda, filozofların ortak bir ta-

20 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, III, 37 vd.

21 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, III, 36.

22 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 36.

23 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 224; a. mlf., *İslâm Düşüncesi*, s. 251.

24 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 38.

nımda birleşmedikleri, sadece niteliklerinden hareketle farklı tanımlar yaptıkları görülmektedir. Benzer durum Ebu'l-Berekât için de söz konusudur. Araştırmamız sürecinde vardığımız bu yargıları temellendirme bağlamında, Aristoteles ve Meşşâî filozofların görüşlerini örnek olarak verebiliriz. Meselâ, Aristoteles'e göre zamanın mahiyeti konusu tartışmalıdır. O, *Fizik* adlı eserinde bu problemi analiz ederken, öncelikle zamanın varlığı meselesini ele almakta, onun doğasının ne olduğunu tartışmakta ve zamanın bütün olarak varolmadığı sonucuna ulaşabileceğini söylemektedir. Zira ona göre, "geçmiş" şeklinde adlandırılan zaman diliminin varolup geçmesinden dolayı hâlen varlığından söz edilemediği gibi, "gelecek" şeklinde adlandırılan zaman dilimi de henüz vuku bulmadığından onun da varlığından bahsedilemez. Öyleyse hem sınırsız zaman, hem de sözü edilen her bir zaman, bu parçaların birleşiminden ibaret olup, geçmiş ve gelecek açısından varolmadıklarından söz edildiğine göre, varolmayanlardan bileşik olan bir şeyin varlıktan pay alması imkânsızdır. "Şimdiki an" da zamanın bir parçası değildir. Ona göre, bütünü parçalardan kurulması bir zorunluluk olsa da, zaman "şimdiki an"lardan bir araya gelmiş değildir. Çünkü "an", geçmiş ile gelecek arasında bir sınır olup, var olduğu lâhzada hemen yok olur. "An"ların birbirlerini periyodik tarzda izlemelerine karşın, birbirlerine eklenmesi imkânsızdır. Çünkü zaman içinde zamandaş olmaktan bahsetmek, bir başka ifadeyle, an'ların birbiriyle zamandaş olması da mantıkî açıdan imkân dahilinde değildir. Aksi takdirde bütün olup bitenlerin "şimdiki an" içinde gerçekleştiği sonucu ortaya çıkar ki, bu durum bir takım problemlere yol açar. Zira "şimdiki an", bütün olguların cereyan ettiği merkezî bir konum olarak değerlendirildiği takdirde on bin yıl önce olanlar ile bugün olanlar zamandaş olacak, dolayısıyla hiçbir nesne için öncelikten ve sonralıktan bahsedilemeyecektir.²⁵ Halbuki geçmişteki olaylar şimdiki ân'a göre önce, gelecekteki olaylar ise yakınlığı itibarıyla önce ve sonra gelen olarak değerlendirilir.²⁶ Şimdiki zaman hem geçmişe, hem de geleceğe bağlı bulunmaktadır. Zamanın bölümlerinin bir düzeni vardır. Bu düzenden do-

25 Aristoteles, *Fizik*, 218 a; Aristoteles-Augustinus-Heidegger, *Zaman Kavramı* (çev. Saffet Babür) içinde, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1996, s. 11.

26 Aristoteles, *Metafizik*, C. I (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1985, s. 264 vd; Aristoteles'e göre zamanda bir sınır belirlemek mümkündür. "An ise sınırlıdır, sınırlı bir zaman almak olanaklıdır". (*Fizik*, 218 a, a.g.e., s. 13).

layıdır ki, onun bölümlerinin öncelik ve sonralık bağlamında ele alınması mümkündür.²⁷

Aristoteles, zamanın bir hareket ve değişme şeklinde düşünülmesi durumunda ulaşılabilecek sonuçları dile getirmektedir. O, zamanın hareketle olan ilişkisini ele alıp, onun hareket olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.²⁸ Ancak hareket ve değişmeden bağımsız olan bir zaman tasavvur etmek de mümkün değildir. Ona göre zaman bizâtihi hareket olmadığına göre, harekete ait bir şey olması zorunludur.²⁹

Zamanın hareketle birlikte düşünüldüğünü belirten Aristoteles, harekete bağıntılı olan önceliği ve sonralığı algılamaya bağlı olarak zamanın geçtiğinin varsayıldığını belirtmektedir. Kısaca ona göre zaman, önce ve sonraya göre hareketin sayısıdır. Ancak burada vurgulanması gereken husus şudur ki, Aristoteles, zihni değişmeye bağlı olarak bir zaman tasavvurundan söz edebileceğini, aksi takdirde zaman tasavvurundan söz etmenin zorluğunu belirtmektedir.³⁰

Aristoteles, zamanın sayı ile olan ilişkisini de ele almak suretiyle, onun bir tür sayı olduğunu belirtir. Zira hareket, zaman olmadığına göre, hareketin bir sayısı için de durum aynıdır. Ona göre, çok ile azı sayı aracılığıyla belirlediğimiz gibi, hareketin çokluğunu veya azlığını da zaman vasıtasıyla belirlemek mümkündür.³¹

Görülüyor ki Aristoteles'e göre zamanın doğası konusu tartışmalıdır. O, zamanın varlığını analiz ederken, onun hiç varolmadığı sonucuna ulaşabileceğini ifade etmektedir.³² Diğer taraftan, zamanın geçmiş ve gelecek şeklinde kısımlara ayrılabilmesi, onun bölünebilir olduğunun bir kanıtıdır.³³ Şu halde zaman bakımından "öncelik-sonralık", "geçmiş-gelecek" ve "şimdi" gibi kavramlardan söz edilebilir. Soyut olma gibi bir nitelik

27 Aristoteles, *Organon I* (Kategoriya), (çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1989, s. 18 vd.

28 Aristoteles, *Fizik*, 218 b, a.g.e., içinde s. 13-14.

29 Aristoteles, *Fizik*, 218 b, a.g.e., içinde s. 15; Türker-Küyel, Mubahat, *Aristoteles ve Fârâbi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1969, s. 29.

30 Aristoteles, *Fizik*, 219 a, a.g.e. içinde s. 17.

31 Aristoteles, *Fizik*, 219 b, a.g.e. içinde s. 17.

32 Aristoteles, *Fizik*, 218 a, a.g.e. içinde s. 11.

33 Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, M.E.G. ve S. Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986, s. 79.

taşıyan zamanın dış dünyada bir gerçekliği bulunmaz. Öyleyse zaman, tamamen bir şuur hadisesi olduğundan, onun mahiyetini kavramanın zorluğu da buradan kaynaklanmaktadır.³⁴

İslâm düşüncesinde de zaman kavramının tartışıldığını görüyoruz. Meselâ, Meşşailiğin ilk ve önemli bir temsilcisi olan Kindî (801?-873?), âlemin hâdis olduğu yönünde ortaya koyduğu delilleri ileri sürerken zaman kavramını da analiz etmektedir. Ona göre de zaman, Aristoteles'in tanımlamasına uygun bir şekilde, öncelik ve sonralık bakımından hareketin bir ölçüsüdür. Hareket olursa, zaman da olur. Dolayısıyla zamanın varlık şartı harekettir. Cisim, hareket ve zamanın hiçbirisi diğerinden önce değildir.³⁵ Zaman zorunlu olarak hareketten ve cisimden önce olamaz. Çünkü hareketsiz zaman ve cisim olamayacağı gibi, cisimsiz hareket ve zamansız cisim de olamaz. Zira zaman (müddet), cismin var oluş sürecidir.³⁶ Dolayısıyla mahiyetleri itibarıyla her üçü de daima birlikte bulunur.³⁷ Bir başka tanımlamaya göre zaman, "hareketin saydığı (belirlediği), cüzleri sabit olmayan (kararsız) süreç"tir.³⁸ Kindî'ye göre zaman, hareketi ölçen sayı olmakla beraber, bölünebilir türden olmayıp, sürekli olandır. Öyleyse zaman, "geçmişten geleceğe doğru devam eden farazî an'lar" olarak tanımlanabilecek bir mefhumdur.³⁹

Fârâbî'de (870-950) de zaman, hareketle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Ona göre, harekete tâbi ve ârız olan şeye zaman denir. Zamanın en küçük parçası an'dır.⁴⁰ O, cisim ve hareket gibi zamanın da bölünebileceğini kabul etmektedir.⁴¹

34 Esad Efendi, *et-Tâlimü's-Sâlis*, vr. 419 b (27-29)'den zikreden Sarıkavak, Kâzım, *VII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü Yanyalı Esad Efendi* (Bir Rönesans Denemesi), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 115

35 Kindî, *Felsefî Risâleler* (çev. Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 15; Ebû Reyhan, Muhammed Ali, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm* (II. Baskı), Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1973, s. 228.

36 Kindî, *a.g.e.*, s. 17; krş. aynı eser, s. 85

37 Kindî, *a.g.e.*, s. 18.

38 Kindî, *a.g.e.*, s. 59; Benzer tanım için bkz. *Aynı eser*, s. 90; ayrıca bkz. Kumeyr, Yuhanna, *el-Kindî* (II. Baskı), Daru'l-Meşrik, Beyrut 1985, s. 33.

39 el-Ehvanî, Ahmed Fuad, "Kindî" (çev. Osman Bilen), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M.M. Şerif), C. II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 45.

40 Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil, es-Semeretü'l-Merdiyye* (neşr. Friedrich Dieterici) içinde, Leiden-E.J. Brill 1890, s. 60 vd; ayrıca bkz. a.mlf., *ed-Daavi'l-Kalbiyye*, Meclisu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1349 (h.), s. 22 vd.

41 Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 61.

İbn Sina (980-1037)'ya göre ise zaman, önce ve sonra olan cihetinden hareketin miktarıdır. "Dehr" (süre) ise, nefse bütün zamanlarda varlık izafe etmekten anlaşılan manadır⁴². Bir başka ifadeyle "dehr", "zamanla beraber bulunanın -zaman olmadan- zaman olmayana, zamanla beraber bulunma yönünden izafesidir."⁴³ "Sermed" ise, bir zaman içinde olmayanın, bir zaman içinde olmayana, ilk zamanda olmayan cihetinden nispetidir. "Dehr", "sermed" in zâtî itibariyle ve zamana kıyasla belirlenmektedir.⁴⁴ İbn Sina'ya göre, değişen bir şeyin, değişen bir şeye oranından zaman ortaya çıkmaktadır. Onun zaman öğretisinde dehr ve sermed kavramları arasında farklılık bulunmaktadır. Zira, değişen bir şeyin, değişmeyen bir şeye veya değişmeyenine değişene oranından dehr, zaman içinde olmadığı gibi, zamandan zamana değişmeyip, kendisi için öncelik ve sonralıktan bahsedilemeyen, değişmeyen bir şeyin, değişmeyen bir şeye izafesinden sermed (ezel, soyut zaman) manası ortaya çıkmaktadır.⁴⁵

İbn Rüşd'e (1126-1198) göre zaman, "hareketi ölçen uzantının zihinde kavranmasından başka bir şey değildir."⁴⁶ O, zihnin harekete oranla oluşturmuş olduğu bir şeydir. Bu bakımdan zaman, hareketle ilişkilidir. Çünkü ona göre zaman, ancak hareketli varlıklarla, ya da onların varlığının düşünümlümesiyle kendisinden bahsedilebilecek bir kavramdır.⁴⁷ Kısaca belirtmek gerekirse, İbn Rüşd de zamanın hareketle tasavvur olunabileceğini kabul etmektedir.⁴⁸

Bütün bu veriler ışığında gördük ki, Aristoteles ve Meşşâî filozoflar genelde zamanı hareketin ölçüsü olarak değerlendirmektedirler. Halbuki Ebu'l-Berekât, onların bu görüşlerinden oldukça farklı bir kanaate sahiptir.

42 İbn Sina, *fi'l-Hudûd, Tis'u Resâil* (neşr. Emin Hindiyye) içinde, Matbaatu Hindiyye, Mısır 1908, s. 92.

43 İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme, Tabîyyat* böl., (neşr. H. Ziya Ülken), *Resâilü İbn Sina I* içinde, T.T.K. Basımevi, Ankara 1953, s. 24.

44 İbn Sina, *Fi'l-Hikme ve't-Tabîyyat, Tis'u Resâil* içinde, s. 178; Ayrıca bkz. a.mlf., *Uyûnu'l-Hikme, Tabîyyat* böl., *Resâilü İbn Sina I* içinde, s. 24; a.mlf., *Uyûnu'l-Hikme, et-Tabîyyat* böl., (neşr. Abdurrahman Bedevî), II. Baskı, Daru'l-Kalem, Beyrut 1980, s. 28.

45 Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 77.

46 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), (çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s. 49.

47 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 40, 43.

48 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 37; ayrıca bkz. *Aynı eser*, s. 66.

Zira ona göre, zamanı hareketin ölçüsü olarak değerlendirmek yerine, onu varlığın ölçüsü olarak kabul etmek gerekir.⁴⁹ Çünkü zaman, varlığın ölçüsüdür (mikdar-ı mevcûd). O, zamanı hareketin ölçüsü kabul eden, cisim ve mesafe için ölçüyü gerekli görmeyen düşünürlerin karşısında yer almaktadır. Çünkü ona göre zamanın sayılabilecek ve ölçülebilecek parçaları bulunmaktadır. Öte yandan zaman, mahiyet itibariyle bitişik olmakla beraber, hakikatte ayrıktır. İşte hakikat bakımından geçerlilik kazanan ayrılabilme özelliğine bağlı olarak ortaya çıkan sınıra “an” denir. Zaman, hem hareketlinin, hem de sakinin ölçüsüdür. Hareketli ve sakin de varlıkta ortak olduklarına göre, zaman varlığın ölçüsüdür.⁵⁰ Öyleyse Ebu'l-Berekât'a göre zaman ile varlık arasındaki ilişkinin mevcut oluşu bir zorunluluktur. Şimdi onun bu ilişkiyi nasıl temellendirdiği i ele alalım.

3. Zaman-Varlık İlişkisi

Ebu'l-Berekât'ın zaman öğretisinde, zaman ve varlık kavramlarının birbirleriyle oldukça yakın ilişki içinde oldukları görülmektedir. Zira ona göre zaman, varlıkla birlikte düşünülebilir. Zamanın yokluğunu tasavvur etmek, varlığın ortadan kaldırılması anlamını taşır. Çünkü varlık ortadan kaldırılmadığı, diğer bir ifadeyle, yok olmadığı sürece, zamanın da yok olması mümkün değildir. Bu açıdan, her varlığın varoluş süreci olarak nitelendirilebilecek zamanı, var olan şeylerin hepsinden önce sezinlemek mümkündür. Onun, varlıkta olduğu gibi, gerek eksik ve gerekse tam bilgilerimize bağlı olarak, her şey'den daha önce olduğunu akletmek mümkündür. İnsan zihni, akıl yoluyla tasavvur ve kabul edebileceği bir zamanî başlangıç noktasından önceki zamanı tasavvur edemez. Bununla birlikte zihin tarafından zamanın, kendisinden önce zaman olmayan bir başlangıç olarak akledilmesi de muhaldir. Çünkü varsayıma bağlı bir başlangıçtan önce veya bir son'dan sonra, gerek akıl ve gerekse nakil yoluyla zamanın zihinden soyutlanması imkânsızdır. Diğer taraftan, insan zihninin zamana ve bir süreye bağlı olmaksızın varlık tasavvur edebilmesi de mümkün değildir. Bu hüküm, Tanrı da dahil olmak üzere bütün varlıklar için geçerlidir.⁵¹

49 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 40.

50 İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları* (haz. N. Ahmet Özalp), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995, s. 223; ayrıca bkz. Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Türk-İslâm Düşüncüleri*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1989, s. 41.

51 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 40-41.

Görüldüğü üzere, Ebu'l-Berekât'a göre mümkün varlıklar (mümkünü'l-vücûd) bir zaman dilimi içinde var oldukları gibi, Zorunlu Varlık da zamanla kâimdir. Mümkün varlıklar yok farzedilirse, bu durumda zamanın da yok olduğu ortaya çıkar. Öyleyse zamandan önce var olması muhtemel bir zamandan bahsedilemez. Ancak mümkün varlıklar zamanda oldukları halde, Zorunlu Varlık zamanla kâimdir.⁵² Dolayısıyla Ebu'l-Berekât, zamanın dışında olabilecek bir varlık düşünmemiştir. O, her var olanın varlığının zaman içinde olduğunu, zamanda olmayan bir varlığın tasavvurunun imkânsızlığını savunmuştur. Nasıl ki evveli olmayan bir evvel düşünülemez ise, aynı şekilde sonu olmayan bir son da düşünmek imkânsızdır. Bu durum zaman için de geçerlidir. O halde, zaman hakkında, öncesinde zamanın olmadığı bir başlangıç düşünmek muhaldir.⁵³

Problemi ele alış nedenine değinirken işaret ettiğimiz gibi, Ebu'l-Berekât'ın zaman problemine varlık ile ilgili tartışmaların yapıldığı bahiste yer vermesi, zaman ile varlık ilişkisinin zorunlu olduğu tezinden kaynaklanmaktadır. Onun, zamanı varlığın ölçüsü olarak kabul edişi, bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Zira ona göre zaman kavramı, âdetta varlık mefhumuyla ikiz gibidir. Zihnin varlığı düşünmesiyle zamanı düşünmesi birbirine benzer şekildedir. Çünkü zihin, varlığı sadece hissedilebilir şeylerden biri olarak tasavvur etmez. Aksine o, kendi şuuruna erdiği zaman, kendisine taalluk eden bu şuur ile birlikte hissedilebilir ve hissedilemeyen şeyleri de kapsayan varlık kavramını aklî bir mana olmak üzere tasavvur edebilir. Kaldı ki, bir an için süjenin algılamasının tamamen yok olduğu bir varsayım olarak düşünülse bile, yine de varlıkta herhangi bir değişiklik söz konusu olmaz. Dolayısıyla zihin, varlığı nasıl tasavvur ediyor ise, benzer şekilde zamanı da akla bağlı olarak, her şey'den önce tasavvur eder. Ebu'l-Berekât'ın, bütün bu verilerden hareketle ulaştığı sonuç şudur: Zamanı tanımlarken, gerek Aristoteles ve gerekse Meşşâî filozofların, onu "hareketin ölçüsü" olarak tanımlamalarının aksine, "varlığın ölçüsü" olarak tanımlamak daha uygundur. Çünkü zaman ile sadece hareket belirlenmez, dolayısıyla hareketsizlik de onunla belirlenmektedir. Varlığa hareket ile beraber hareketsizlik de dahil olduğuna göre, zamanı varlığın ölçüsü olarak değerlendirmek gerekir.⁵⁴

52 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 224; a.mlf., *İslâm Düşüncesi*, s. 251.

53 Çubukçu, İbrahim Ağâh, *a.g.e.*, s. 41.

54 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 39.

Ebu'l-Berekât, yukarıda işaret ettiğimiz tezini ispat bağlamında, sosyal realiteyi yansıtan bir örnek vermektedir. Günümüz toplumunda da iyi dilek ve temenni ifadesi olarak hâlâ yaşatılan sözlü gelenekte olduğu gibi, “Ömrün uzun olsun.” şeklindeki sözlerle insanların birbirlerine karşı ömürlerinin uzun ve varlıklarının sürekli olmalarını arzu ettiklerini belirten Ebu'l-Berekât, böyle bir istekte, uzunluk ve daimilik niteliğiyle gerçekleşmesi istenilen artmanın, aslında mücerret bir miktar olmadığını belirtmektedir. O, böyle bir keyfiyetin artmaya elverişli, yani artmayı kabul eden bir cisimle var olabilmesinin zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, ona göre, bir kimse, diğer bir kimseye “Ömrün uzun olsun.” şeklinde bir temennide bulunduğu takdirde, temennide bulunan kişi, temennide bulunana esasen onun ömrünün ve zamanının uzun olmasını değil, aksine varlığının uzamasını ve daimî olmasını temenni etmiş olmaktadır. Çünkü Ebu'l-Berekât, zamanın, varlığın miktarına bağlı olarak onun varlığıyla düşünülebileceğini, bu itibarla zamanın, varlığın sabit bir ilineği olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, zamanın sürekli bir akışı olmasına rağmen ne uzalır, ne de kısalmır. Var olanın varlığı, zaman akışı içinde, zamanla beraber az veya çok sürüp gitmiş olur. O halde, uzun olması arzulanan ömür ve zaman ile, zamanın uzun olması talep edilmiş olmamaktadır. Aksine burada varlığın (vücûdun) uzun olması istenilmektedir. Bütün bunlardan hareketle o, zamanın varlık ile ölçüldüğünü, dolayısıyla zamanı varlığın ölçüsü olarak değerlendirmek gerektiğini savunmaktadır.⁵⁵

Ebu'l-Berekât'ın yukarıdaki görüşleriyle, Aristoteles'in konuya ilişkin düşüncelerini karşılaştırdığımızda, farklılık arzettiğini görüyoruz. Zira Aristoteles, zaman içinde olan her şeyin, zaman tarafından kuşatılmasının zorunlu olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, nasıl ki bir mekân içinde olan her şeyin bu mekânca sınırlanması bir zorunluluk ise, zaman içinde olan her şeyin de zamanca kuşatılması gerekir. Ancak o, bütün varlıkların, var olmalarından dolayı zaman içinde olmadıklarını savunmaktadır. Çünkü onlar, zamanca kuşatılmıyorlar. Onların varlığı da zamanla ölçülmemektedir. Dolayısıyla zaman içinde olmadıklarından dolayı, zaman tarafından bir etkilenime uğramamaları gerekir.⁵⁶ Yine Aristoteles'e göre zaman için-

55 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. III, s. 40.

56 Aristoteles, *Fizik*, 221 a-221 b, *a.g.e.* içinde, s. 27.

de olmak, zamanla ölçülmek demektir. Ne var ki, ona göre gerek hareket eden, gerekse sabit nesnelere bir zaman içinde değildirler. Çünkü nesnelere zaman içinde olmalarının ölçütü, zamanla ölçülebilir oluşlarına rağmen, zaman sadece hareketin ve durağanlığın ölçüsüdür.⁵⁷

Görüldüğü üzere Aristoteles, zamanı varlığın ölçüsü olarak değil, hareketin ölçüsü olarak değerlendirmektedir. Ebu'l-Berekât ise böyle bir görüşe taraftar değildir. Ancak Kindî'nin, zamanı, cismin var oluş süreci olarak tanımlaması⁵⁸ ile Ebu'l-Berekât'ın konuya ilişkin görüşlerinin birbirine yakınlık arzettiği şeklindeki değerlendirmelerin yapıldığını görüyoruz. Zira Kindî, zamanı bir şeyin varlığının süreci olarak tanımlamak suretiyle, varlığın zaman içinde var olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Ebu'l-Berekât'ın çıkış noktasının, Kindî'nin bu tanımlamasına dayandığı ileri sürülebilir.⁵⁹ Çünkü Kindî, daha önce de işaret ettiğimiz gibi cisim, hareket ve zamanın hiçbirinin diğerinden önce olmadığını⁶⁰, mahiyetleri itibarıyla üçünün de daima birlikte bulunduğunu⁶¹, dolayısıyla zamansız cisim olamayacağını savunmaktadır.⁶²

Kısaca belirtmek gerekirse, Ebu'l-Berekât her şeyin zamanda var olduğunu, zamanı varlığın ölçüsü olarak değerlendirmek gerektiğini ifade etmektedir. Onun zaman öğretisinde, zaman ile varlık birbirinden ayrılmayan bir niteliğe sahiptir.

4. Zamanın, Hareketin Ölçüsü Olmasının İmkânsızlığı

Ebu'l-Berekât'ın zaman-varlık ilişkisine dair görüşlerini ele aldığımızda gördük ki o, zamanı varlığın ölçüsü olarak değerlendirmek suretiyle

57 Aristoteles, *Fizik*, 221 b, a.g.e. içinde s. 29; Zamanın hareketin sayısı, ölçüsü olduğu konusunda ayrıca bkz. a.mlf., *Gökyüzü Üzerine, I. Kitap* (çev. Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997, s. 73.

58 Kindî, a.g.e., s. 17; İbn Sina'nın benzer görüşleri için bkz. İbn Sina, *Fi'l-Hikme ve't-Tabiiyyât, Tis'u Resâil* içinde, s. 17.

59 Dağ, Mehmet, *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Bağdâdi with Special Reference to His Concept of Time* (doktora tezi) University of Durham, 1970, s. 215 den zikreden Çakır-Baş, Derya, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdi'nin Din Felsefesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) M.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 52.

60 Kindî, a.g.e., s. 15; Ebû Reyhan, Muhammed Ali, a.g.e., s. 228

61 Kindî, a.g.e., s. 61.

62 Kindî, a.g.e., s. 17, 85; a.mlf., *Fi'l-Hikme ve't-Tabiiyyât, Tis'u Resâil* içinde, s. 17.

kendine özgü bir zaman anlayışı sergilemekte, zamanı hareketin ölçüsü veya subjektif tasavvur olarak değerlendiren zaman teorilerini tenkit etmek suretiyle, orijinal bir zaman teorisine ulaşmaktadır.⁶³ Buradaki temel yaklaşımın, harekete bağlı olarak ortaya konulan bütün zaman anlayışlarını reddetmeye yönelik olduğu söylenebilir.

Daha önce de kısaca işaret ettiğimiz gibi Aristoteles, zamanın harekete bağlı olarak düşünülen bir mefhum olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, hareketteki önceliği ve sonralığı algılamaya bağlı olarak zamanın akışı tasavvur edilmektedir. Bir varsayıma dayalı olan bu anlayışın temeli, insan ruhundaki “önce” ve “sonra” gibi iki ayrı an’ın varlığını kabule bağlı olarak aradaki dilimin de onlardan farklı bir şey olduğuna dair inançtır. İşte an, tek şey olarak algılandığında, yani hareketteki önce ile sonra olarak, veya öncenin sonu, sonranın başı şeklinde düşünüldüğünde, sanki zamanın geçmediği zannedilir. Çünkü böyle bir hâlde hareket söz konusu değildir.⁶⁴

Aristoteles’e göre zaman, değişmeden bağımsız değildir. Zira ona göre, düşüncede hiçbir şey değişmediği veya değişme farkedilmediği takdirde, zamanın geçmediği yargısına varmak kaçınılmazdır. Bu konuda bir örnek veren Aristoteles, Sardanya’da uyanıkken uyudukları anlatılan kahramanlar için de benzer bir durumun söz konusu olduğunu belirtir. Zira onlar, duyumsamaya bağlı olarak, uyku hâlindeki zamanı devre dışı bırakarak, önceki ile sonraki an’ı birleştirmişlerdir. Öyleyse hareket ve değişmeden bağımsız olan bir zaman tasavvuru mümkün değildir.⁶⁵

Kindî’ye göre de zaman, Aristoteles’in görüşleriyle örtüşen bir tarzda, öncelik ve sonralık bakımından hareketin ölçüsüdür. O, zamanın, hareketin varlık şartına bağlı olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁶ Kindî, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, zamanı kesintisiz bir nicelik olarak algılamasına bağlı olarak, onu, geçmişten geleceğe doğru devam eden farazî an’lar olarak değerlendirmektedir. Ona göre zaman, hareketi ölçen sayıdır. O, an’lardan oluşan bir süreklilik niteliği taşımaktadır.⁶⁷

63 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 227.

64 Aristoteles, *Fizik*, 219 a, a.g.e. içinde s. 17.

65 Aristoteles, *Fizik*, 218 b, a.g.e. içinde s. 15; Ayrıca bkz. Türker-Küyel, Mübahat, a.g.e., s. 29.

66 Kindî, a.g.e., s. 15.

67 el-Ehvanî, Ahmed Fuad, a.g.m., s. 45.

Zamanın tanımını ve mahiyetini açıklarken değindiğimiz gibi, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd de zamanın, hareketin ölçüsü olduğunu belirtmektedirler. Bu bağlamda Farabî, zamanın dairesel hareketle bağıntılı olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁸ İbn Sina da zamanın ancak hareketle tasavvur olunabileceğini belirtmektedir. Ona göre zaman, hareketle hissedilmediği takdirde, zamanla da hissedilmez. O, bu hususta Kur'ân'da yer alan Ashâb-ı Kehf kıssasına göndermede bulunmaktadır.⁶⁹ İbn Rüşd açısından da, tabiatında hareket bulunmayan varlığın, hiçbir şekilde zamanla ilişkili olduğu düşünülemez. Dolayısıyla ona göre, hareketli varlığın zamandan ayrılması söz konusu değildir.⁷⁰

Ebu'l-Berekât'ın, zamanın hareketle anlaşılabilir zihni bir mefhum olamayacağını temellendirme çabası içinde olduğunu görüyoruz. Zira o, yukarıda belirttiğimiz görüşlerin aksine, zamanın, hareketin ölçüsü olmasının imkânsızlığını ispata çalışmaktadır. O, metafiziğini temellendirirken, rasyonel bir zaman görüşü ortaya koyma çabasına yönelik olarak, zamanın, yalnızca harekete bağlı bir şekilde varlığını kabul etmenin söz konusu olamayacağını vurgulamaktadır. Zira ona göre zaman, hareketsizlik halinde de vardır. Halbuki Meşşâî filozoflar, zamanı hareketle tanımlamakla birlikte, hareketsizliği zaman dışı bir başlangıçsızlık olarak kabul etmektedirler.⁷¹

Ebu'l-Berekât, hareketin ölçüsü veya sübjektif tasavvur olarak değerlendirilen zaman teorilerini tenkit etmektedir. O, bu tenkitlerinin neticesinde orijinal bir zaman teorisine ulaşmaktadır.⁷² Buradaki temel çıkış noktası, zamanın hareketle ilişkilendirilemeyeceğinin ispatına yöneliktir. Bu bağlamda o, hareketsiz nesnelere açısından hareket söz konusu olmadığı halde, zamanın var olacağını ispatlanabileceğini ve buradan hareketle, zamanın bilincinde olmayanın, hareketin de bilincinde olamayacağını ileri sürmektedir. O, bir hareketin algılanışının “önce” ve “sonra” olmak üzere iki hâli gerekli kıldığını belirtir. Fakat hareketin gerçekleşmiş olduğu mekânda, “önce” ve “sonra” arasında herhangi bir birleşim söz konusu değildir. Ne var ki, böyle bir birleşime ilişkin varsayım zihinde tasavvur edilir. Aslında

68 Geniş bilgi için bkz. *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 61.

69 İbn Sina, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât* (I. Cüz), (tah. Abdurrahman Umeyra) Daru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 145; Ashâb-ı Kehf kıssası için bkz. *Kehf* 18/10-26.

70 İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 37, 66.

71 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 224; a.mlf., *İslâm Düşüncesi*, s. 251.

72 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 227.

burada sözü edilen her iki hâl de zamanın tasvirine ilişkindir.⁷³ Hemen belirtelim ki, Aristoteles “önce”nin ve “sonra”nın algılanmasına bağlı olarak zamanın akışının tasavvur edildiğine işaret etmektedir.⁷⁴

Şayet zaman hareketin ölçüsü olarak kabul edilirse, bu durumda Ebu'l-Berekât tarafından Tanrı'nın hareket ettirici olmadığı ve zamanda bulunmadığı tezinin ileri sürülmüş olduğu savunulmaktadır. O, böyle bir tezin ise anlamsız olduğunu, ciddi ve bilimsel bir mana ifade etmediğini ileri sürmek suretiyle, Meşşâîlerin bu konudaki görüşlerine katılmadığını deklâre etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi o, zaman dışında varlık kabul etmeyerek, zamanda olmayan bir varlık düşünüleceğini belirtmektedir. İbn Sina, hareketin bilincinde olmayanın, zamanın da bilincinde olamayacağını iddia ederken, Ebu'l-Berekât ise bu düşünüceye tamamen aykırı bir görüş sergilemektedir. Zira o, zamanın bilincinde olmayanın, hareketin de bilincinde olamayacağını kabul etmektedir. Ebu'l-Berekât, hareketin zamanda olduğunu, zamanın ise harekette olmadığını, dolayısıyla zamanda bilfiil hareket bulunduğunu savunmaktadır.⁷⁵

Görüldüğü üzere Ebu'l-Berekât, zaman kavrayışı olmaksızın, hareket şuurunun olamayacağını ortaya koymaktadır. Böyle bir anlayışı formüle edersek, zamanî şüür, hareket şuurundan öncedir.⁷⁶ Bu konuda bir örnek veren Ebu'l-Berekât, Ashâb-ı Kehf kıssasına telmihen, mağarada uyuyanların, uyku halinde zaman bilincine sahip olmadıklarından dolayı zamanın akışını algılamalarının imkânsız olduğu şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. Ona göre, şayet aynı olay uyanık halde gerçekleşmiş olsaydı, karanlıkta kalmalarına rağmen, onların yine de geçen zamanın bilincinde olacaklarını söylemek mümkündür.⁷⁷

Ebu'l-Berekât, Meşşâî filozofların, kendi zaman görüşlerini temellendirirken, aynı olayı delil olarak ileri sürmelerini anlamsız bulmaktadır. Çünkü onların, Ashâb-ı Kehf'in uykuda hareketsiz olmalarından dolayı, zaman gerçeğinin şuurunda olmadıklarını kabul ettiklerini belirtmektedir. Ebu'l-Berekât ise, gerçekte şuur halinde olan bütün insanlar için, hareket

73 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. II, s. 73'ten zikreden Çakır-Baş, Derya, *a.g.e.*, s. 51.

74 Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 219 a, *a.g.e.* içinde s. 17.

75 İzmirli, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 223.

76 Çakır-Baş, Derya, *a.g.e.*, s. 51.

77 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c. II, s. 73'den zikreden Çakır-Baş, Derya, *a.g.e.*, s. 51.

ortadan kalksa bile, zamanın varlığından, onun akıp gittiğinden şüphe etmelerinin söz konusu olamayacağını belirtmektedir.⁷⁸

Ebu'l-Berekât, zikrettiğimiz bu düşüncesiyle bir sübjektif algı zamanının varlığını kabul etmektedir. Zira bu zaman, yaşanılan ve algılanan bir zamandır. Her insan kendi algılarını kapsayan bu zamanda yaşar. Dolayısıyla algı olduğu takdirde, bir şimdiki zamanın yaşanmasının yanısıra, hatırlamanın yardımıyla geçmişe, beklentinin yardımıyla ise geleceğe uzanan bir sübjektif zamanın yaşanması söz konusudur.⁷⁹

5. Zamanın Başlangıçsız ve Sonsuz Oluşu

Ebu'l-Berekât'a göre zaman ezeli olduğu gibi, aynı zamanda sonsuzdur.⁸⁰ İlkçağ filozoflarından Platon (M.Ö. 427-347) hariç tutulursa, diğerlerinin hepsi, zamanın ezeliğini kabul etmektedirler. Platon'a göre ise gökyüzü yaratılmış olup, zaman da onunla birlikte belirmiştir.⁸¹ Aristoteles'e göre ise zaman başlangıçsız olduğu gibi, aynı zamanda sonsuzdur.⁸²

Kindî'ye göre zaman ezeli değildir. Asıl gerçekliğin başlangıcında ezeli Tanrı bulunur. Ona göre zaman bilkuvve sonsuz olurken, bilfiil sonsuz değildir.⁸³ Zira Kindî, zamanı başlangıcı ve sonu olan bir nicelik olarak değerlendirir. Bu bakımdan zamanın başlangıcı ve sonu vardır. Ancak hareket ve zaman bilkuvve sonsuzdur. Çünkü bilkuvve varlık, bir imkândan başka bir şey olmadığına göre, âlem bilkuvve sonsuzdur. Bilkuvve sonsuz olana bağlı olan da sonsuz olacağından, bu sebeple hareket ve zaman da sonsuzdur.⁸⁴ Ancak zaman, geçmişte ve gelecekte bilfiil sonsuz olamaz. Çünkü sonsuz bir zamanı katetmek mümkün olmadığından, ona hiçbir şekilde ulaşamaz. Halbuki gerçekte belli bir zaman mevcuttur. Öyleyse zaman, sonsuzluğun dilimi değil, aksine, zorunlu olarak sonluluğun dilimidir.⁸⁵

78 Çağrıci, Mustafa, a.g.m., s. 304.

79 Aster, von Ernst, *Bilgi Teorisi ve Mantık* (çev. Macit Gökberk), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s. 73

80 Ülken Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 224.

81 Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 140.

82 Türker-Küyel, Mübahat, a.g.e., s. 28.

83 Kindî, a.g.e., s. 85.

84 Kindî, a.g.e., s. 15; krş. *Aynı eser*, s. 89; ayrıca krş. el-Fahûrî, Hanna-el-Cerr, Halil, *Târihu'l-Felsefi'l-Arabiyye* (II. Cüz), Daru'l-Cil, Beyrut 1993, s. 75 vd.

85 Kindî, a.g.e., s. 19, krş. *Aynı eser*, s. 91.

İbn Sina, bir taraftan zamanın ezeliğinden bahsederken, diğer taraftan yaratılmışlığını da dile getirmektedir. Ona göre zaman, zaman bakımından önceliği bulunmaması yönüyle ezeli olmakla birlikte zât bakımından ezeli değildir.⁸⁶

İbn Rüşd ise zamana sınır-belirlemenin, âlemin sonradan yaratıldığını kabul eden kimse için güvenilir bir yol olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber, kendisi zamanın başlangıcının olmadığı fikrini benimsemektedir. Ona göre, zamanın hâdis olduğu düşünülemez gibi, sonlu olduğunu tasavvur etmek de imkânsızdır. Zamanın başlangıcının olduğunu düşünmek, zamanın zâman içinde oluşması anlamını taşır. Aksi takdirde oluş ve yok oluştan söz etmek imkânsızlaşır.⁸⁷ Öte yandan, sonradan var olmuş her başlangıç, bir anlamda şimdiki an'dır. Her şimdiki an'dan önce bir geçmiş bulunduğu göre, zamana eşit ve zamanın da kendisine eşit olan şeyin geriye doğru sonsuz olması gerekir.⁸⁸ İbn Rüşd, Kur'ân'dan delil göstermek suretiyle⁸⁹, var oluşun zamanda kesintisiz olduğunu belirterek, var oluşun suretine bitişik olan bir zamandan önce de bir zamanın varlığını kabul eder.⁹⁰ Dolayısıyla o, hareket gibi, zamanın da öncesiz olduğunu savunur. İbn Rüşd, zamanın sonradan var olduğunu kabul etmenin kolay olmadığını ifade etmektedir. Çünkü her sonradan var olana zaman yönünden yokluğun tekaddüm etmesi gerekir. Bir şeye kendi yokluğunun tekaddüm etmesi ise sadece zaman itibariyle düşünülebilir.⁹¹

Ebu'l-Berekât, zaman kavramının dışında "dehr" ve "sermed" gibi mefhumlarla ortaya konulan bir ayırıma taraftar değildir. Zira dehr ve sermed, aslında zamandan farklı olan şeyler değildirler. Ona göre bu kavramlar analiz edildiği takdirde gerçek ortaya çıkacaktır. Burada İbn Sina'ya atıfta bulunarak, bu kavramları ortaya koyanlara, bunların mahiyetinin ne olduğu so-

86 Atay, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 80,86.

87 Adıgüzel, Nuri, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi* (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, s. 170.

88 İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s. 67.

89 Hûd 11/7.

90 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* (neşr. A. Nasrî Nâdir), Daru'l-Meşrik, Beyrut 1995, s. 42; ayrıca bkz. *Faslu'l-Makâl* (çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 87-88.

91 İbn Rüşd, *el-Keşfü an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille* (ter. Nevzat Ayasbeyoğlu), Nevzat Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1955, s. 43.

rulacak olsa, içlerinde hareketin bulunmadığı devamlı bekâ diye cevap alınacağını belirten Ebu'l-Berekât, sonsuz süre veya sonu olmayan zamana karşılık olan dehr ve sermed kavramlarının aslında zaman ve süre mefhumlarıyla aynı manaya geldiğini belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre, Tanrı'nın varlığını zamandan soyutlayanlar, zamanı hareketin miktarı olarak kabul etmek suretiyle, hareket etmeyen bir Tanrı'nın kendisini zamandan soyutlama adına, yukarıda ifade edilen bir ayırımı gitmek zorunda kalmışlardır. Onlar lafzen ayrı kavramlar ortaya koysalar bile, bu kavramların mana bakımından ayrılık göstermedikleri açıkça ortadadır.⁹²

Bütün bu tartışmaların neticesinde Ebu'l-Berekât, zamanın başlangıçsız olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Ona göre zaman, başlangıçsız olduğuna göre, âlem de Tanrı tarafından başlangıçsız olarak yaratılmıştır.⁹³ Ancak burada hem başlangıçsızlık, hem de yaratılmışlık fikrinin birbiriyle çelişik olduğunu belirtmeliyiz. Ebu'l-Berekât tarafından dehr ve sermed kavramlarının sonsuz süre veya sonu olmayan zaman karşılığı olarak kullanılmalarına rağmen, mana açısından temelde ayrı olmadıkları, dolayısıyla hepsinin zaman kapsamında değerlendirilmesi gerektiği ileri sürüldüğüne göre, onun bu düşüncesinin altında açık olmamakla beraber bir sonsuz zaman fikri yattığı söylenebilir.

Ebu'l-Berekât' göre, zamanı geçmiş ve gelecek diye bölmek izafidir. Ona göre, gerçek zamanın bu şekilde bölünebilmesi imkânsızdır. Yine o, içinde bulunulan an'a göre zamansal olarak öncelik ve sonralıktan bahsetmenin imkânsızlığından dolayı, zamanın sonsuz devamından bahsedebileceğini ileri sürmektedir.⁹⁴

6. Zaman Teorisinin Etkileri

Araştırmamız süresince gördük ki, zaman problemi düşünce tarihinde yaratılış meselesine bağlı olarak tartışılmalıdır. Meşâilîğin zaman teorisine yönelttiği eleştirilerle, kendi dönemi açısından orijinal bir boyut kazanan Ebu'l-Berekât'ın zaman teorisinin yansımalarını kısaca iki açıdan ele almak mümkündür. Öncelikle onun bu teorisine yöneltilen eleştiriler-

92 Ebu'l-Berekât, *a.g.e.*, c.III, s. 41

93 Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, s. 227.

94 Ülken, Hilmi Ziya, *a.g.e.*, s. 224.

den hareketle, meselenin menfi yönünü ele almak istiyoruz. Zira Ebu'l-Berekât'ın konuya ilişkin görüşlerinin, kendinden sonraki bazı düşünürler tarafından eleştiriye tâbi tutulduğu görülmektedir.

Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi ve ilk düşünürlerinden biri olan Kayserili Davud (öl. 1350), *Nihâyetü'l-Beyân fi Dirâyeti'z-Zâman* adlı eserinde kendine özgü bir zaman teorisi ortaya koymaktadır. O, kendisinden önce, ilki Aristoteles, diğeri de Ebu'l-Berekât olmak üzere, zaman konusunda iki özgün görüşün ortaya konulduğunu belirtmektedir. Kayserili Davud, bu iki filozofa ait görüşleri analiz ettikten sonra, zaman konusunda bazı noktalarda onları tenkit etmektedir.

Kayserili Davud, Aristoteles'in, zamanı öncelik ve sonralığa göre hareketin sayısı olarak tanımlamasına itiraz ettiği gibi, Ebu'l-Berekât'ın, zamanı müddet olarak değerlendirmesine katılmakla birlikte onun, zamanı varlıkların sayısı olarak tanımlamasına karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre, varlıkların miktar olarak ölçümü ile, zaman arasında bir bağ kurmak imkânsızdır. Diğer taraftan zamanı, salt varlığın ölçüsü olarak değerlendirmek de mümkün değildir.⁹⁵

Ebu'l-Berekât'ın zaman teorisinin müspet tezahürlerine gelince, onun, zamanın hareketle ilgisinin olmayışından dolayı zamanı harekete bağlı olarak tanımlamanın imkânsızlığını, dolayısıyla hareket olmasa bile zamanın olabileceğini kanıtlamaya yönelik çabalarına bağlı olarak, zamanı varlığın sayısı ve süresi (müddeti) olarak tanımlamasının yansımalarını modern çağda Henry Bergson (1851-1941) ve Bertrand Russell (1872-1970)'de görmek mümkündür.⁹⁶ Zira Ebu'l-Berekât'a göre insan, zamanın bilgisine, hiçbir deney ve kıyasa baş vurmaksızın doğrudan doğruya fitrî olarak ulaşabilir ki, bu bilgi, kesin ve apaçık bilgidir. Filozofun bu görüşü ile Bergson'un sezgiciliği âdeta birbiriyle örtüşür niteliktedir.⁹⁷ Öte yandan onun, insan zihninin, ne Tanrı'nın varlığını, ne de yaratılmış herhangi bir varlığı zaman ve süreden soyutlayarak düşünemeyeceğini ortaya koymaya çalışması bağlamındaki görüşlerinin, Russell'in, zamanı, şey'lerin objektif süresi olarak görmesi düşüncesiyle paralellik arzettiği şeklindeki değeren-

95 Bayraktar, Mehmet, *Kayserili Davud* (Dâvûdu'l-Kayserî), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 32 vd.

96 Bayraktar, Mehmet, *a.g.e.*, s. 32.

97 Çağrıci, Mustafa, *a.g.m.*, s. 304.

dirmelerin yapıldığını görüyoruz. Zira Russell'e göre zamanın esası objektif süreden ibarettir.⁹⁸

Ebu'l-Berekât'ın varlık ile zamanın ilişkili olduğunu ileri sürmesi, S. Pines'in işaret ettiği gibi, Martin Heidegger (1889-1967)'in varlık ve zaman teorisini çağrıştırmaktadır. Zira Heidegger'e göre varlık ve zaman terimleri birbirinden ayrılamaz.⁹⁹ Zamanın dışında var oluşun hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla varlığın zamandan ayrılabilmesi ne tecrübe edilebilir, ne de bunu anlamlıca düşünmek mümkündür.¹⁰⁰ Heidegger'de varolan, zamansal olandır. Onun geliştirdiği ontoloji kuramında varlık ve zaman birlikte anlaşmıştır. Heideggerci varlık anlayışı, St. Augustinus'ta da olduğu gibi, zaman kavramına bir fonksiyonellik yüklemiştir. Bu bağlamda Heidegger, Antikçağ felsefesinden ayrı bir zaman ve varlık öğretisi geliştirmiştir. Ona göre varlığı, kâinatı ve insanı anlayabilmek için, zamanı kavramak gerekir. Bunun gerçekleşmesinin şartı da varlığı anlamaya bağlıdır. Kısacası, Heidegger'de varlık zamandır.¹⁰¹ Hatırlanacağı gibi Ebu'l-Berekât'ta da zaman varlıkla düşünülebilen bir kavramdır. Her iki kavramın birbirleriyle ilişkili oldukları, onun zaman teorisinin ana temalarından biridir.

Görülüyor ki, zaman konusu düşünce tarihi boyunca daima tartışılabilen ve güncelliğini koruyan önemli problemlerden biridir. Nitekim, Einstein (1879-1955)'in izâfiyet teorisinde rölatif zaman veya izâfi zaman konusu da incelenmektedir. Bu teoride fizik biliminde zaman, mesafe, kütle, enerji ölçülerinin bağdaşmasının tabii olması gereken kanunlarının ortaya konulması, sonucun olaylarla bağıntısı açısından gerekli bir husustur. Klâsik mekaniğin formülleri küçük hızlarda hâlâ geçerliliğini korurken, hızların ışık hızına ulaşması durumunda izâfiyetin kendini göstermesi zorunlu bir durum olmaktadır. İşte burada hareket halindeki gözlemcilerin değerlendirdiği bir olayın süresi izâfi bir boyut kazanmakta, yani gözlemcilere göre değişen bir niteliğe bürünmektedir. Bu durumda gözlemcinin konumu ve hızı da etkili olmaktadır. Dolayısıyla zamanın izâfililiği, mesafenin de

98 Ülken, Hilmi Ziya, *a.g.e.*, s. 225; ayrıca bkz. Çağrıçı, Mustafa, *a.g.m.*, s. 304.

99 Çakır-Baş, Derya, *a.g.e.*, s. 55.

100 Steiner, George, *Heidegger* (çev. Süleyman Kalkan), Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 89, 111.

101 Çüçen, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi Yayınları, Bursa 1997, s. 115 vd.

izâfilîği sonucunu doğurmaktadır. Neticede hızlar ışık hızına ulaştığında klâsik anlamdaki mutlak zaman ve mutlak kütle kavramları realiteyle bağdaşamaz bir konuma gelmektedir. Günümüzde de, Einstein'ın uzayda zamanın izâfilîği görüşünden hareketle bu teörinin felsefi anlamda ne gibi neticelere ulaştıracağını analiz eden Prof. Dr. İsmail Yakıt'ın: "Sonsuzda bütün zamanlar haldir, geçmiş ve gelecek bir aynı noktada bulunmaktadır. Böylece izafiyette artık sonsuz da ortadan kalkmaktadır. Uzayda zamanın izâfilîği gerçeğinden hareketle düşüncemizi sonsuza götürünce, sonsuzda Mutlak ve Zamansız Varlık fikrine ulaşıyoruz. Dolayısıyla başlangıcı ve sonu olmayan, mazi ve istikbali halde gören varlığın uzaya ait bütün zamanlardan bağımsızlığı ortaya çıkar. Kısaca Mutlak Varlık, Zamansız Varlık'tır. Bütün izâfi varlıklar zamana bağı varlıklardır. Zaman da Zamansız Varlık'a bağı olmuş oluyor."¹⁰² sonucuna ulaşarak probleme yeni bir yaklaşımla farklı bir boyut kazandırması, problemin günümüze yansımalarının ve hâlâ geçerliliğinin bir göstergesi olduğunun açık bir kanıtıdır.

Sonuç ve Değerlendirme

Genelde varlık, özelde ise yaratılış probleminin çözümüne ilişkin olarak, düşünce tarihi boyunca filozoflar, zaman meselesini felsefi düzlemde ele almışlar, bu konuda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Araştırmamıza konu edindiğimiz Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî de bu bağlamda zaman kavramını kendisine problem alanı seçmiş, analizleri neticesinde özgün fikirler serdetmiş, Aristoteles ve Meşşâî filozofların konuyla ilgili düşüncelerine yapmış olduğu tenkitleriyle dikkatleri üzerine çekmiştir.

Zamanın hareketle anlaşılabilir zihni bir varsayım olamayacağını temellendirmeye çalışan Ebu'l-Berekât, onun harekete bağı olarak tasavvur edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre zamanın, duyu verileriyle bilinebilmesi ve akıl vasıtasıyla zihnen kavranması imkânsızdır. Ancak zamanın ontolojik bir değeri vardır. Onun bir mahiyeti olduğu gibi, bir hakikati (gerçeklik) de mevcuttur. Ebu'l-Berekât, "zaman hareketin ölçüsüdür" şeklindeki harekete bağı olarak yapılan bütün zaman tanımlamalarını reddetmektedir.

102 Yakıt, İsmail, "Rölatif Zaman ve Zamansızlık", *Bilim ve Tasavvuf*, sayı: 38, İstanbul 1987, s. 7-8.

Zaman ile varlığın birbiriyle ilişkili olduklarını ileri süren Ebu'l-Berekât, zamanı varlığın ölçüsü olarak kabul etmektedir. Ona göre zaman, her varlığın var oluş sürecidir. Her var olanın, zaman dışında oluştuğunu söylemek imkânsızdır. O, zamanı hareketin ölçüsü olarak değerlendiren Meşşâî filozofların bu konuya ilişkin görüşlerini tenkit etmektedir. Ancak Kindî'nin, zamanı, her şeyin var oluşunun süreci olarak tanımlaması ile Ebu'l-Berekât'ın zaman-varlık ilişkisine ait görüşlerinin temelde birbiriyle örtüştüğü söylenebilir.

Ebu'l-Berekât'a göre, zaman bilinci olmaksızın, hareket şuurunun da olabilmesi mümkün değildir. O, bu düşüncesiyle muhalif olduğu filozofların görüşlerinin tam aksi bir tez ileri sürmektedir. Ona göre zamanî şuur, hareket şuurundan öncedir. Yine onun, sübjektif algı zamanı yanında, bir objektif reel zaman anlayışına taraftar olduğu görülmektedir. O, zamanın başlangıçsız ve sonsuz olduğunu ileri sürmektedir.

Ebu'l-Berekât'ın zaman teorisinin, kendinden sonraki dönemlerde menfi ve müspet olarak yansımaları görülmektedir. Birinci açıdan bakıldığında, Osmanlı düşünürlerinden Kayserili Davud, onun, zamanı, salt varlığın ölçüsü olarak değerlendirmesine itirazda bulunmaktadır. Müspet açıdan tezahürlerine gelince, onun, zamanın bilgisinin a priori bir bilgi olduğunu ifade etmesi, Henry Bergson'ın sezgiciliğini; insan zihninin bütün varlıkları zaman ve süreden soyutlayamayacağını ileri sürmesi, zamanı varlığın objektif süresi olarak değerlendiren Bertrand Russell'ın görüşlerini; varlık ve zaman ilişkisine büyük bir değer atfederek ön plana çıkarması, Martin Heidegger'in varlık ve zaman teorisini hatırlatmaktadır.

Görünen o ki, içinde her şeyin olup bittiği zaman, geçmişte tartışıldığı gibi, bugün ve gelecekte de tartışılacak felsefi bir problem olarak daima güncelliğini koruyacaktır.

Bibliyografya

- Adıgüzel, Nuri, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi* (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.
- Aristoteles, *Fizik*, Aristoteles-Augustinus-Heidegger, *Zaman Kavramı* (çev. Saffet Babür) İçinde, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1996.
- _____, *Gökyüzü Üzerine I. Kitap* (çev. Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.
- _____, *Metafizik*, c. I (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1985.

- _____, *Organon I* (Kategoryalar), (çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1989.
- Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık* (çev. Macit Gökberk), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.
- Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- Bayraktar, Mehmet, *Kayserili Davud* (Dâvûdu'l-Kayserî), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, M.E.G. ve S. Bak. Yayınları, İstanbul 1986.
- Çağrıncı, Mustafa, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, c. X, İstanbul 1994.
- Çakır-Baş, Derya, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Din Felsefesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.
- Çubukcu, İbrahim Ağâh, *Türk-İslâm Düşünürleri*, T.T.K. Basımevi, Ankara 1989.
- Çüçen, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi Yayınları, Bursa 1997.
- Dağ, Mehmet, *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Bağdadi with Special Reference to His Concept of Time* (doktora tezi) University of Durham, 1970.
- _____, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XIX, Ankara 1973.
- Ebû Reyyan, Muhammed Ali, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm* (II. Baskı), Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1973.
- Ebu'l-Berekât (Evhadüzzaman Hibetullah b. Ali b. Melkâ el-Bağdâdî), *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, I-III, Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1357-58. (h.)
- el-Ehvanî, Ahmed Fuad, "Kindî" (çev. Osman Bilen), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M.M. Şerif), c. II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- et-Tayyib, A. Muhammed, *Mevkıfû Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-Felsefeti'l-Meşşâiyye*, (doktora tezi-tarihsiz) Câmîatü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-din Ktp., nr. 861.
- el-Fahûrî, Hanna-el-Cerr, Halil, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye* (II. Cüz), Daru'l-Cil, Beyrut 1993.
- Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil, es-Semeretü'l-Merdiyye* (neşr. Friedrich Dieterici) içinde, Leiden-E. J. Brill 1890.
- _____, *ed-Daavi'l-Kalbiyye*, Meclisu Dâireti'l-Maârifi'l-Osmaniyye, Haydarabat 1349 (h.).
- İbn Ebî Useybi'a, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ* (neşr. Nizâr Rızâ) Dârü Mektebeti'l-Hayat, Beyrut (tarihsiz).
- İbn el-Kıffî, Cemaleddin Ebi'l-Hasan Ali b. El-Kâdî el-Eşref Yûsuf, *Kitâbu İhbâri'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ* (tah. Muhammed Emin el-Hancı), Matbaatu's-Saâde, Mısır 1326 (h.).

- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Ebnâi'z-Zamân*, c. XI, (tah. İhsan Abbas), Dâru Sâdir, Beyrut (tarihsiz).
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* (çev. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- _____, *Faslu'l-Makâl* (neşr. A. Nasrî Nâdir), Daru'l-Meşrik, Beyrut 1995.
- _____, *Tehâfüt et-Tehâfüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), (çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986.
- İbn Sina, *En-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât* (I. Cüz), (tah. Abdurrahman Umeyra) Daru'l-Cil, Beyrut 1992.
- _____, *Fi'l-Hudûd, Tis'u Resâil* (neşr. Emin Hindiyeye) içinde, Matbaatu Hindiyeye, Mısır 1908.
- _____, *Uyûnu'l-Hikme, et-Tabîyyat* böl., (neşr. Abdurrahman Bedevî), II. Baskı, Daru'l-Kalem, Beyrut 1980.
- _____, *Uyûnu'l-Hikme, Tabîyyat* böl., (neşr. H. Ziya Ülken), *Resâilu İbn Sina I* içinde, T.T.K. Basimevi; Ankara 1953.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları* (haz. N. Ahmet Özalp), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995.
- Kindî, *Felsefî Risâleler* (çev. Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- M. Şerefeddin, "Ebu al-Berekât al-Bağdâdî", *İlâhiyat* içinde, Bûrhanettin Matbaası, İstanbul 1932.
- Madelung W., "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî", *Encyclopaedia Iranica* (ed. Ehsan Yarshater), vol. I, London, Boston and Henley, 1985.
- Mevsûatu A'lâmî'l-Felsefeti'l-Arab ve'l-Ecânib*, c. I, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Pines, S., "Abu'l-Barakât", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden-E.J.Brill, 1986.
- Sarıkavak, Kâzım, *VIII. Yüzyılda Bir Osmanlı Düşünürü Yanyalı Esad Efendi* (Bir Rönesans Denemesi), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- Sirat, Collette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Steiner, George, *Heidegger* (çev. Süleyman Kalkan), Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- Türker-Küyel, Mubahat, *Aristoteles ve Fârâbi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1983.
- Yakıt, İsmail, "Rölatif Zaman ve Zamansızlık", *Bilim ve Tasavvuf*, sayı: 38, İstanbul 1987.