

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2021): 75-104

Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı
Plato's, Aristotle's, and Augustine's View of Time

Ömer Faruk Karaköse

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe
Tarihi Anabilim Dalı
Res. Assist., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology,
Department of History of Philosophy
Rize/Turkey
e-mail: omerfaruk.karakose@erdogan.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6414-5781>

DOI: 10.33718/tid.866595

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ömer Faruk Karaköse, "Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Bahar 2021): 75-104

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı*

Öz

Bu makalede Platon, Aristoteles ve Augustinus'un zaman konusunda benimsedikleri ortak görüşlerin yanında, onun varlığı ve mahiyeti bağlamında birbirinden ayrıldıkları noktalar değerlendirilmiştir. Platon ve Aristoteles, zamanın hareket temelli bir tür ölçü/sayı olduğu ve varlığı açısından nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu hususunda benzer bir kuram geliştirmişlerdir. Bununla birlikte Platon mitolojik bir anlatıya bağlı olarak zamanın yaratılmış olduğunu savunurken; Aristoteles daha bilimsel sayılabilecek bir yaklaşımla onun yaratılmadığını ve dolayısıyla ezeli ve ebedi olduğunu iddia etmiştir. Öte yandan Augustinus ise sadece teolojik kaygılarla zamanın Tanrı tarafından yaratıldığını belirtmekle kalmamış aynı zamanda zamanın hareketle ilişkilendirilmesine karşı çıkmış ve onun insan zihninde hafıza, algılama ve beklenti anlamında ruhun bir ölçümü olarak var olduğunu ileri sürmüştür. Zaman konusunda hafıza ve beklentiye yaptığı vurgu ve zamanın hareketle ontolojik anlamda ilişkilendirilmesine karşı itirazı Augustinus'un zamanı zihni bir gerçeklik (öznel zaman) olarak kavradığı şeklinde okunabilir. Platon ve Aristoteles'in ontolojik anlamda zamanı nesnel ve mutlak bir gerçeklik olarak kavradıkları yerde, Augustinus'un onu teolojik kaygılarla zihni bir gerçeklik olarak temellendirdiği söylenebilir. Bu çalışmada ayrıca üç filozofun kuramları ekseninde ontolojik ve teolojik kaygıların zaman kavramının anlaşılmasına doğrudan etki ettiği ve zamanın gerek varlığı gerekse gerçekliği açısından farklı biçimlerde temellendirildiği iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Felsefe Tarihi, Zaman, Platon, Aristoteles, Augustinus, Ölçü, Hareket, Ruh.*

Plato's, Aristotle's, and Augustine's View of Time

Abstract

In this article, besides the common views adopted by Plato, Aristotle, and Augustine on time, the points where they differ from each other in terms of its existence and nature are evaluated. Plato and Aristotle developed a similar theory regarding time as a kind of number/measure based on motion. However, while Plato argues that time is created based on a mythological narrative; Aristotle, with a more scientific approach, clarifies that time is not created and, therefore, eternal. On the other hand, Augustine not only argues with theological concerns that time is created by God but also opposes the association of time with motion and claims that it exists in the human mind to measure the spirit in terms of memory, perception, and expectation. Augustine's emphasis on memory and expectation on time can be interpreted as the fact that Augustine regards time as a mental reality (subjective time). Keeping these in mind, in this study, it is claimed that ontological and theological concerns directly affect the understanding of the concept of time within the scope of three philosophers' theories, and that time is grounded in different ways both in terms of its existence and reality.

Keywords: *History of Philosophy, Time, Plato, Aristotle, Augustine, Measure, Motion, Spirit.*

* Bu çalışma 2019 tarihinde tamamladığımız "Aristoteles'in Zaman Anlayışı" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis entitled "Aristotle's Conception of Time", (Master Thesis, Recep Tayyip Erdoğan University, Rize/Turkey, 2019).

Giriş

Zaman, düşünce tarihinin başlangıcından itibaren hemen her düşünürün üzerinde kafa yorduğu, fakat anlaşılması ve neliği hususunda açık ve seçik bir yanıtın ortaya konulmadığı kavramların başında gelmektedir. Nitekim “Zaman nedir?” sorusunun cazibesine kapılan hemen her insan, onun hakkında ciddi bir düşünme faaliyetine giriştiğinde, ona dair düşünceleri kavrama ve bunları sözcüklere döküp bir tanıma varma hususunda oldukça zorlanacak ve nihayetinde belki de ondan daha “gizemli” ve “ifade edilemez” bir kavramın olmadığı hükmüne varacaktır.¹ Bununla birlikte insanoğlu zamanın neliği hakkında düşünmeyi bırakmadığı gibi, mitolojiden felsefeye, dinden bilime, ahlaktan kültüre kadar hemen her alanın sözlü ve yazılı tarihi boyunca kesin bir yanıt arama arzusundan da vazgeçmemiştir. Bu meyanda zaman kavramına dair ilk kullanımların, yazılı tarihin en eski eserlerinden olan mitolojik anlatılara uzanması ve bu anlatılarda alelade bir kavram olarak değil, bilakis evrenin oluşumu gibi konularda aktif rol (yaratıcı ilke) oynayan önemli kavramlardan birisi olarak öne çıkması şaşırtıcı değildir. İlaveten mitolojik anlatılara bakıldığında zamanın, sadece bir fizik hadisesi olarak algılanmadığı, ayrıca ontolojik, teolojik ve ahlaki boyutlarıyla birlikte ele alındığı görülmektedir ki, bu durum daha ilk baştan insanoğlunun zamanı, oldukça derin ve çok yönlü bir yaklaşımla kavramaya çalıştığının çarpıcı bir göstergesi olarak okunabilir.

Zaman günlük yaşamın sürdürülebilirliği hususunda da insan için olmazsa olmaz kavramların başında gelmektedir. Öyle ki insanın kendisi ve eşyayı anlamaya yönelik sorgulamalarından, yaptığı, yapmakta olduğu veya yapacağı basit ve karmaşık boyutlardaki tüm eylemlerine kadar bütün yaşamsal akış zaman üzerine inşa edilmektedir. Zira zamanın neliği hakkında herhangi bir fikre sahip olunmazsa, insanın anlama ve eyleme süreçlerine dair anlamlandırma çabası şüphe duvarının ötesine geçemeyecek, böylelikle bu süreçlere ilişkin ulaşılmak istenen yargılarda umutsuz bir girişime dönüşecektir. Bu durum zamanın neliğinin, insanın anlama ve eyleme açısından tüm faaliyetlerinin kavranıp bir anlam örgüsü içerisinde temellendirilmesi açısından da ne derece önemli bir sorun olduğunu açıkça göstermektedir. İşte bütün bunlar zamanın neliği ve kavramsal çerçevesi üzerine yapılacak felsefi bir sorgulamanın

1 Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, 1.

önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Zaman kavramının önemine dair bu girizgâhtan sonra, çalışmamız felsefe geleneğinde zaman sorununu sistematik biçimde ele alan ve sonraki süreçlerde zaman üzerine yapılan tartışmaların genel çerçevesini belirleyen ilk filozofların, Platon, Aristoteles ve Augustinus'un zaman kuramlarını incelemektedir. Bu kapsamda çalışmamız, ilkin Platon'a kadarki süreçte zamanın kavramsal çerçevesini ele almakta ve bu bağlamda çalışmamızın konusuna dair tarihsel bir zemin oluşturmaktadır. Daha sonra söz konusu filozofların kuramları, zamanın varlığı ve mahiyeti, gerçekliği ve temellendirilme tarzı şeklinde üç temel husus etrafında incelenmekte; benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Bu makalenin konusuna ilişkin olarak Türkçe ve yabancı literatürde muhtelif eserlerin olduğu bilinen bir husustur. Bu eserler içerisinde Phillip Turetzky'nin *Zaman*, Adrian Bardon'un *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, Arslan Topakkaya'nın *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman* gibi doğrudan zaman fenomenini oldukça geniş bir düzlemde ele alan müstakil eserler olduğu gibi, Aynur Yetmen'in *Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, Feyza Ceyhan Çoştun'un *İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman* gibi belli bir araştırma sorunu çerçevesinde kaleme alınan doktora düzeyinde tez çalışmaları bulunmaktadır. Bununla birlikte Platon, Aristoteles ve Augustinus'un zaman kuramlarıyla ilgili olarak gerek akademik veya bilimsel kitap gerekse makale formatında müstakil yayınlar da mevcuttur. Bunların başında Wolfgang Von Leyden'in *Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle*, Ursula Coope'un *Time for Aristotle Physics IV. 10-14*, Erdem Çiftçi'nin *Augustinus'un Zaman Anlayışı* gibi çalışmamıza ışık tutan kaynaklar arasında yayınlar sayılabilir. Buraya kadar zikredilen eserler, zaman felsefesi alanında oldukça kıymetli araştırmalar olmakla birlikte, zaman kavramını ya uzun soluklu tarihsel bir okumayla ele almakta ya da belli bir filozofun görüşlerini analiz etmektedir. Oysa bu çalışma, yukarıda zikredilen eserlerden farklı bir yaklaşımla Platon, Aristoteles ve Augustinus özelinde zaman kavramının hem ontolojik açıdan temellendirilişinde hem de tartışılma zemininde yaşanan farklılıklara ve bunların gerekçelerine odaklanmaktadır. Kanaatimize göre bu değişimler, filozofları felsefi eğilimlerini motive eden farklı endişeler ve bunlar üzerine inşa ettikleri düşünce dünyalarıyla yakından ilişkilidir. Böylesi bir kanaatten hareketle makalemiz, za-

man kavramının algılanışında ortaya çıkan farklı tarzların, genel olarak zamanın mahiyeti ve gerçekliğine dair yapılan soruşturmalarda belirleyici olup olmadığı sorusuna odaklanmakta ve söz konusu filozofların görüşleri özelinde tartışmaktadır.

1. Platon'a Kadarki Süreçte Zamanın Kavramsal Çerçevesi

Zaman kavramının tarihine bakıldığında ilk kullanımların Antik Yunan döneminde olduğu görülmektedir. Antik Yunan döneminde zaman anlamına gelen, khronos (χρόνος)², kairos (καιρός)³ ve aion (αἰών)⁴ şeklinde kökleri mitolojilere uzanan üç farklı sözcük kullanılmaktadır. Bunlardan khronos, hareket ve değişimin içinde geçtiği süreyi belirlemeye imkân veren, başka bir deyişle gün, ay ve yıl gibi kavramları içeren kozmolojik zamandır. Bu meyanda gerçek anlamda zaman yerine kullanılan khronos, çoğunlukla değişimin veya hareketin ölçüsü veya sayısı şeklinde tanımlanmaktadır.⁵ Kairos ise bir şeyin tam vaktinde olması

2 İngilizce "time", Latince "tempus" sözcüklerine karşılık gelen khronos, sözlükte, zaman, vakit, bir zaman boşluğu veya aralığı, mühlet, yaşam, mevsim anlamlarına gelmektedir. "Khronos" maddesi için bk. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, "Khronos"; Peters, "Khronos", 188; Çelgin, "Khronos", 723.

3 İngilizce'de sıklıkla "critical time" ve "oppurtunity" sözcüklerine karşılık gelen kairos, sözlükte, uygun zaman, fırsat, oran ve fayda anlamına gelmektedir. Mitolojilerde genç bir adam olarak tasvir edilen Kairos, Zeus'un en küçük oğlu olan fırsat tanrısıdır. "Kairos" maddesi için bk. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, "Kairos"; Çelgin, "Kairos", 341.

4 İngilizce "eternity", Latince "aevum" sözcüklerine karşılık gelen aion, sözlükte sonsuz uzunlukta zaman, sonsuzluk, ezeli-ebedilik, yaşam süresi, hayat anlamlarına gelmektedir. "Aion" maddesi için bk. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, "Aion"; Peters, "Aion", 19; Çelgin, "Aion", 30. Antik Yunan mitolojisinde aion, zamanla ilgili olarak iki farklı biçimde ilişkilendirilmektedir. Erken dönem mitolojilerde aion, insan hayatına ilişkin zaman anlamında yaşam ve ömür kavramlarının kişileştirilmiş hali olarak zaman tanrısı Khronos'un çocuğudur. Bk. Euripides, *Children of Heracles*, 79 (1. 899). Erken dönemin insan hayatına ilişkin zaman olarak kavradığı yerde, geç dönem mitolojilerinde, özellikle de Dionysos kültüyle ilgili anlatılarda aion, daha güçlü bir konuma sahiptir. Buna göre aion, evrendeki düzeni tesis eden "sonsuz ve döngüsel" zaman tanrısıdır ve bu yönüyle o, tüm zaman boyutlarının ötesinde olan ezeli-ebedi bir varoluşla özdeşleştirilmiştir. Detaylı okuma için bk. Miguelez-Cavero, "Cosmic and Terrestrial Personifications in Nonnus", 353-354.

5 Antik Yunan'da zamana dair bilinen ilk tanım olan Antiphon'un (M.Ö.411) tanımına göre zaman, "bir düşünce [noema] ya da ölçü [metron]"dür. Bununla birlikte zaman kavramı klasik anlamdaki formuna Aristoteles'in tanımıyla erişmiştir. Buna göre zaman, "hareketin sayısı/ölçüsü"dür. Antiphon'un tanımı için bk. Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, 206; Aristoteles tanımı için bk. Aristoteles, *Fizik*, 191

anlamında uygun bir an doğru zamandır. Bu anlamıyla kairos, khronos ile ifade edilen gerçek zamandan içerik olarak ayrılmaktadır; zira kairos, “ne zaman?”, “hangi vakitte?” sorularıyla ilgili iken, khronos “kaç yaşında?”, “ne kadar zaman?” gibi sorularla kastedilen bir ölçüye karşılık gelir.⁶ Öyleyse her iki kavram arasındaki temel fark, ölçülebilirlik veya sayılabilirlik bakımından nicel boyutta kendisini gösterir. Öte yandan aion, tüm zaman boyutlarının (saat, ay, mevsim ve yıl gibi belirli aralıklarla belirlenmiş zaman dilimlerinin) ötesinde “sonsuz ve döngüsel olan zamanı”⁷, ebediyeti ifade etmektedir.

Bu noktada söz konusu üç kavramı, aynı zamanda Antik Yunan düşüncesinde mevcut olan üç farklı zaman boyutu şeklinde okumak mümkündür. Buna göre khronos, zamanın niceliksel yönü anlamında nesnel zamanı; kairos, zamanın niteliksel yönü anlamında yargısal zamanı; aion ise ezelilik-ebedilik anlamında sonsuzluğu ifade etmektedir.

Zamanın neliği sorununun yazılı tarihine bakıldığında, en eski kullanımlarının Orfeuşçu ozanların yarı-mitsel kozmogonilere kadar uzandığı görülür. Bu anlatılarda genellikle “bir boğa ile aslan kafasına, ortada ise bir tanrı çehresine sahip olan, sırtında kanatlar bulunan bir yılan”⁸ şeklinde, yaratılış öncesine dayanan insan-üstü bir varlık olarak tasvir edilen zaman, yaratılışın hemen öncesinde su ve toprak ile birlikte varlığa gelişin üç önemli ilkesinden biri olarak kabul edilmektedir.

Öte yandan zamanın neliği hakkında en azından Platon (M.Ö. 347) ve Aristoteles’e (M.Ö. 322) kadar Antik Yunan geleneğinde detaylı bir incelemenin yapılmadığı görülmektedir. Fakat yine de başta belirttiğimiz üzere kavramın yapısından kaynaklı bir soruşturma sıklıkla kendisini göstermektedir. Nitekim Herakleitos (M.Ö. 475) ve Elealı filozofların varlık sorunu karşısında tutumlarının belirlenmesinde zaman (bilhassa zamanın gerçekliği) sorunu ciddi bir önem arz etmiştir. Herakleitos için gerçeklik, içinde hiçbir sabitenin yer almadığı biteviye bir oluşa karşılık gelmektedir. Sabit ve durağanlık karşısında konumlanan ve *panta rei* (her şey akar) olarak klasik ifadesine kavuşan bu oluş fikri, temel anlamda değişmeyi, yani bir zaman ve mekân içinde olmaklığı ifade etmek-

(219b1, 221b5-10).

6 Smith, “Time and Qualitative Time”, 4.

7 Miguelez-Cavero, “Cosmic and Terrestrial Personifications in Nonnus”, 353-354.

8 Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 31.

tedir. Diğer taraftan Elealılar ise, daha radikal sayılabilecek bir inancı savunmaktadır: Bütün değişim ve hareket gerçekte bir yanılsamadır; varolan yalnızca “Varlık”tır.⁹ Parmenides’e (M.Ö 450) göre var olan, mekân bakımından sınırlı bütündür, ama zaman bakımından belirlenimsizdir. Zira var olan değişmeksizin/hareket etmeksizin var olmaktadır. Bundan dolayı varlık, ne varlığa gelebilir ne de yokluğa geçebilir, mutlak anlamda “şimdi vardır” ve bütünüyle zaman-dışıdır.¹⁰ Böylelikle Parmenides, oluşun ve hareketin bir zaman içerisinde olabileceği yaklaşımı karşısında oluş ve hareket fikrini yadsımakla, zamanın gerçekliğini imkansız kılmaktadır.

Hocası Parmenides’in düşüncelerini desteklemek isteyen Zenon (M.Ö. 430), hareket ve zamanın imkânsızlığını *paradokslarıyla* göstermeye çalışmaktadır. En meşhur örneklerinden birinde (ok paradoksu) Zenon, zamanın ardı sıra gelen bölünmez anların toplamı olduğu varsayımına dayanarak atılan bir okun hiçbir zaman hedefine ulaşmayacağını ileri sürmektedir.¹¹ Zenon’un bu paradoksla göstermek istediği şey hareket ve zamanın eş anlı bir birlik üzerine olamayacağı; böyle bir durumda insan zihninin açık bir şekilde çelişkiye (aporia) düşeceği üzerinedir. Çelişki ise Elealılar için yokluktan ibarettir. Bu paradoksa göre bir şeyin (ok) hareket ettiğini iddia etmek, aynı zamanda onun hareketinin her bir noktasında belli bir anı ve buna bağlı olarak kendi boyutuna eşit bir yeri işgal edeceğini, dolayısıyla aslında hareketinin her bir noktasında onun durduğunu söylemektir. Oysa bu iddia, hareket halindeki nesnenin hareketsiz olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. O halde herhangi bir zaman içinde hareketin olması imkânsız ise, hareket ve zamanın aynı anda gerçekliğinden bahsedilmesi de imkânsızdır. Ancak bu sonuç oldukça yanıltıcıdır, zira Zenon’un yaklaşımı, ancak zamanın anlardan meydana geldiği iddiası kabul edildiği takdirde geçerli olmaktadır. Oysa alternatif bir zaman tanımı ileri sürüldüğünde, söz gelimi Aristoteles gibi, zamanın anlardan meydana gelmediği gibi, anın da zamanın bir parçası olmadığı iddia edildiğinde, bu yaklaşım tümüyle geçersiz olacaktır. Diğer taraftan Topakkaya’nın belirttiği gibi Zenon’un paradoksunun en büyük yanılgısı, zihinsel bir kavramın (zaman) reel dünyaya doğru-

9 Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, 10; Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 106.

10 Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 120.

11 Aristoteles, *Fizik*, 293 (239b5-9).

dan aktarılmasıdır.¹² Oysa bu durum teknik anlamda bakıldığında bir tür kategori hatasıdır, zira kavramların reel alemdeki yansımaları zihinsel alemden oldukça farklıdır.

Bunlara karşılık Elealıların zamanın gerçekliğine karşı getirdiği eleştiriler, kendilerinden sonra gelen Platon, Aristoteles ve Augustinus'un zaman kuramlarının gelişmesinde oldukça etkili olmuştur. Parmenides'in, varlığı, zamansallık bağlamından çıkarıp, zaman-dışı mutlak bir "an" içine yerleştirmesi, ontolojik açıdan oldukça önemli bir ayrıma yol açmıştır. Öyle ki zaman ve ebediyet arasındaki ayırım, Platon'un ontolojik olarak kabul ettiği çift kutupluluğun (idealar-duyular gibi) zaman açısından temellendirilmesinde oldukça önemli bir boşluğu giderecektir. Yine bu ayırım, Augustinus'un felsefesinde Tanrı (yaratan) ve evren (yaratılan) arasında görülen yaratan ve yaratılan şeklinde ifade edilebilecek mutlak teolojik ayrışmanın zeminini oluşturacaktır. Diğer yandan Zenon'un paradokslarının da Aristoteles'in zaman ve an arasında kurduğu ilişkinin en azından kuruluş aşamasında "tersten etki" şeklinde okunabilecek oldukça önemli bir rol oynadığı pekâlâ söylenebilir.

2. Platon'da Zaman

Platon, zaman kavramı hakkında ortaya koyduğu görüşleriyle kendisinden sonraki tartışmaların kavramsal çevresini belirleyen en önemli filozoflardan birisidir. Platon'un zaman anlayışının çıkış noktası, idealar ile duyulurlar (görünüşler) arasında kurduğu çift kutuplu gerçeklik öğretisine dayanmaktadır. Bu öğretiye göre idealar, özü gereği değişmeyip, yalnızca düşünceyle kavranabilen zamana tabi olmayan ezeli-ebedi (aion) varlıklardır. Duyulurlar ise, kendi zatiyla kaim olmayan, algıyla duyumsanabilen zaman ve oluşa tabi varlıklardır. Platon'a göre duyulur şeyler, yalnızca idealardan pay almak (meteksis) veya taklit etmek (mimesis) suretiyle var olmaktadır. Bir duyulur nesne, bir ideaya ne kadar katılırsa ya da taklit ederse o anlamda var olmakta, birlik ve süreklilik kazanmaktadır. Buna karşın Platoncu öğretilerde gerçekte asıl olan varlıklar sadece idealardır. Zira duyulurlar "hep olageldiği halde hiç var olmayan" şeyler iken, idealar "hiç olagelmediği halde daima var olan" varlıklardır.¹³ Platon'da yapılan bu ayırım aynı zamanda iki farklı dünyanın varlığını da or-

12 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 108.

13 Platon, *Timaios*, 28 (27d).

taya koymaktadır. Bunlardan birincisi, evrenin kendisine göre yaratıldığı örnek modelleri sağlayan alemdir, idealar dünyasıdır; ikincisi ise, oluş ve yok oluşa maruz kalan duyulurlar dünyasıdır, içinde bulunduğumuz fiziksel evrendir.¹⁴ Platon, bu ayırımı ayrıca Sanatkâr olarak Tanrı'yı (Demiurgos) ilave ederek, evrenin nasıl oluştuğu sorununu mitsel bir anlatıya bağlı kalarak açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre Tanrı, evreni (duyulur dünyayı), ebedi olan örnek modelin (ideaların) biçimine göre düzenlemiş yahut meydana getirmiştir.¹⁵ Platon'un zaman hakkındaki görüşlerinin de çıkış noktası, işte bu kısaca tasvir edilen ontolojik ve kozmolojik çerçevedir.

Platon'un zamanla ilgili görüşleri, büyük ölçüde doğa bilimine dair konuları ele aldığı *Timaios* diyalogunda (37d-42b) geçmektedir. Yukarıda evrenin oluşumuna dair anlatının devamında Platon, zamanın da evren ile aynı anda, fakat özel bir amaçla Tanrı tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir. Bu anlatıya göre zaman, kozmolojik evrenin taklidi konumunda olduğu örnek modele (paradeigma) tam olarak benzeyebilmesi arzusuyla, yine söz konusu örnek modelin ezeli-ebedi realitesinin bir tür taklidi, kopyası olarak yaratılmıştır. O halde zaman, kozmik düzenin tesis edilmesinde olmazsa olmaz bir ilke konumundadır. Platon'da zaman kavramı ayrıca, örnek model olarak idealar âleminin ontolojik boyutunun kozmolojik evrende bir tür taklit edilmesi şeklinde okunabilir. Bu haliyle Platon için zaman, tıpkı hakikate yönelmiş sanatçının, onun güzelliğini taklit etmek suretiyle ortaya koyması, sanatsal bir ürün vermesi gibi, Tanrı'nın evrene dair bir tür mimetik etkinliği olarak görülür. Nitekim *Timaios*'a bakıldığında Platon zamanı, "ebediyetin sayıya göre hareket eden ezeli-ebedi bir imgesi/taklidi[eikon]"¹⁶ olarak tanımlamaktadır ve burada imge/taklit (eikon) kavramı, bir şeyin görünüşünün zihinde alelde yorumlanmasından (phantasma)¹⁷ çok daha öte bir anlamı ihtiva etmektedir. Kaldı ki Platon böylesi bir taklide dayalı mimetik faaliyetin, sanatsal üretimin, hakikatten uzaklaşmak anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁸ Diğer yandan

14 Platon, *Timaios*, 28 (28a).

15 Platon, *Timaios*, 28-30 (28a-29b).

16 Cornford, *Plato's Cosmology the Timaeus of Plato*, 98; Platon, *Timaios*, 41(37d).

17 Platon, "Protogoras ya da Sofistler Üstüne", 439 (356d-357a).

18 Platon, şiir ve resim gibi sanat eserlerinin, hakikatten ontolojik açıdan üç derece uzaklaştıklarını düşünmektedir. Bu düşünceye dair verdiği "sedir örneği"nde, söz gelimi sedire yönelen bir ressamın yaptığı sedir resminin, ilk önce "sedir" ideasından,

Platon için doğru bir taklit (eikon), bir şeyin modelinin “uzunluk, genişlik ve derinlik” açısından orantısal olarak kopyalanması anlamına gelmektedir.¹⁹ Buna göre taklit, belirli bir sayısal orana, ölçüye karşılık gelen ölçü sanatıdır. O halde taklit olarak zaman, bir tür sayısal oran veya ölçüdür. Platon’un zaman tanımı içerisinde yer alan “sayıya göre” vurgusu ile *Ti-maios*’un ilerleyen pasajlarında zamanın göksel cisimlerin sayısını korumak adına yaratıldığı ifadesi,²⁰ buna açıkça işaret etmektedir. Bu açıklamalar ışığında Platon’un zamanı, kozmik evren ile örnek model idealar alemi arasında mümkün olabilecek en üst uyumu sağlayan, bir tür sayılabilir veya ölçülebilir standart olarak kavradığı görülmektedir.

Bununla birlikte taklit kuramı, bir şeyin taklit edilmesi anlamında iki ayrı şeyin varlığının da kabul edilmesini peşinen şart koşmaktadır: Bir tarafta taklit edilen diğer tarafta ise taklidin ürünü kendisini gösterir. Ayrıca taklidin kökeni durumunda olan taklit edilen, kendisinin yansıması olarak ortaya çıkan üründen ontolojik boyutta ayrılmaktadır. Öyle ki, taklit edilen asıldır; taklit olan ise, aslın bir yansıması, kopyasıdır.²¹ Bu yaklaşım Platon’un çift kutuplu ontolojisinde idealar ile duyulurlar arasında kurulan ilişkide açıkça görülmektedir: İdealar asıl varlıklardır, duyulurlar, ideaların yalnızca kopyalarıdır. Yine Platon’un kozmolojisinde de bu türden bir ayrışma kendisini göstermektedir: Ezeli-ebedi gerçeklikler olarak idealar (düşünürler) alemi ile oluş ve yok oluşa tabi olan şeylerin (duyulurlar) alemi. Benzer biçimde Platon’un zaman tanımında ebediyet ve zaman arasında böylesi bir ontolojik ayırım görünmektedir. Nitekim zaman da, ebediyetin (aion) bir taklididir. Bu haliyle ebediyet, asıldır; zaman ise onun kopyasıdır. Bu açıdan bakıldığında ebediyet ve zaman ontolojik olarak birbirinden büsbütün farklı gerçeklikler olmakla birlikte, zaman varlığını taklit etmek suretiyle bizatihi ebedi olandan dolayı kaim olmaktadır.

Asıl ve kopya olmak bağlamında ontolojik, kozmolojik ve zaman kuramı açısından temel olarak sunulan çift kutupluluğa baktığımızda

daha sonra bir marangozun bu ideyi kopyalamak suretiyle yaptığı sedirden sonra varlık kazandığını ve bu haliyle sedir resminin asıl olanın, kopyasının kopyası olmak durumunda olduğunu belirtmektedir. Ona göre, böylesi bir durum, hakikatin açık bir biçimde ayrı ayrı yorumlarda sürekli çarpıtılması demektir. Platon, *Devlet*, 394 (597b).

19 Platon, “Sofist ya da Varlık: Dil Üstüne”, 573 (235d); Leyden, “Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle”, 38-39.

20 Platon, *Ti-maios*, 42-44 (38c-39c).

21 Hafız, “Platon, Aristoteles ve Plotinus’ta Mimesis Teorisi”, 46.

karşımıza birinciler ve ikinciler olarak adlandırabileceğimiz şu türden bir kategorik tablo çıkmaktadır:

İdealar (örnek model/taklit edilen)-düşünülür alem-ebediyet

Görünüşler (taklit olan)-duyulur alem-zaman

Bu tabloya bütüncül olarak bakıldığında Platon'un ontolojik temel olarak kabul ettiği çift kutupluluğun, zaman hakkındaki görüşlerine de yansıdığı, dolayısıyla ebediyet ve zamanın da birbirinden farklı olarak, ontolojik açıdan kendi gerçekliklerine uygun düşen iki ayrı dünyaya ait kavramlar oldukları söylenebilir. Buna göre ebediyet, hep var olan ideal varlıkların dünyasına karşılık gelmekte iken, zaman, oluşa ve yok oluşa tabi varlıkların içinde bulunduğu duyulur alemini kuşatmaktadır.²²

Diğer taraftan Platon'da ebediyet, Parmenides'in öğretilerinde görülen "varlık"ın zaman-dışı olduğu görüşünü ciddi ölçüde yansıtmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere Parmenides, gerçek varlığı tüm zamansal bağlamın dışında tutmuş, onun mutlak bir "şimdi" de var olduğunu ileri sürmüştü. Benzer biçimde Platon da örnek modelin, ideaların, yalnızca "vardır" şeklinde söylenmesi gerektiğini ifade etmekte, "vardı" ya da "var olacak" gibi zaman formlarının (eide) kullanılmamasına dikkat çekmektedir. Zira ona göre, bu zaman formları, "olagelen"lerin, yani bir zaman içinde doğmuş ve sürekli değişime maruz kalan şeylerin durumunu ifade etmektedir. Oysa örnek model, idealar, hiçbir zaman değişime uğramayıp, her zaman aynı kaldığından, onun için zamanın hiçbir anlamı yoktur; o, sürekli vardır, ezeli-ebedidir.²³ Bu yönüyle Platon'un idealar kuramı ve ebediyet telakkisi, Parmenides'in varlık kuramıyla benzeşmektedir. Bu benzerliklere karşın Platon, oluş ve zamanın gerçekliği hususunda Parmenides'ten ayrılmaktadır. Parmenides, oluşu ve dolayısıyla zamanın gerçekliğini reddederken, Platon idealar ve ebediyet karşısında hem duyulur dünyanın (oluşun) hem de zamanın asıl-kopya ilişkisi bakımından ikincil derecede de olsa- gerçekliklerini kabul etmektedir.

Bu noktada Platon'a zamanın sonsuzluğu meselesi sorulabilir? Zira Platon, zamanın Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu söylemekle birlikte, akabinde taklidi olduğu ezeli-ebedi örnek model gereğince sonlu bir varlık olamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre zaman, eş-zamanlı yara-

22 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 109.

23 Platon, *Timaios*, 41 (37e-38a).

tıldığı gökyüzü ile birlikte tüm zaman boyunca “vardı” ve her zaman da “var olacaktır”.²⁴ Ancak tam da bu meselede karşımıza bir açmaz çıkmaktadır; Platon bir taraftan zamanın sonsuzluğunu hem de çok açık bir şekilde savunmakta, diğer taraftan yaratılmış bir şeyin nasıl ve hangi anlamda sonsuz olabileceği hususunda tatmin edici bir yanıt sunmamaktadır. Dolayısıyla bu sorunu, onun zaman kuramını çevreleyen bir tür eksiklik olarak değerlendirmek gayet mümkün görünmektedir. Kaldı ki, kendisinden sonra bilhassa Aristoteles tarafından bu sorun dile getirilecek ve eleştirilecektir. Fakat kanaatimize göre buradaki sorun zamanın hem yaratılmış hem de sonsuz olduğu dilemmasından öte Platon’un görüşlerinin nasıl okunacağı ile ilgilidir. Zira baştan sona mitsel bir anlatı sunan *Timaios*’un, kullandığı dilin yapısından ötürü literal mi yoksa metaforik mi okunacağı sorusu cevabı aranması gereken ciddi bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Platon’un zaman kuramı da ancak bahse konu olan meselenin cevaplanmasıyla anlaşılacaktır. Örneğin Rau, görüşlerinin “mitolojik” öğelerden ibaret olduğu gerekçesiyle Platon’un zamanı ciddi bir biçimde tartışmadığını söylemektedir.²⁵ Mitolojik öğeler barındırması açısından bir konunun ne ölçüde ciddi tartışılıp tartışılmadığı sorunu, kuşkusuz bu çalışmanın sınırlarını aşan bir konudur. Fakat böylesi bir literal yaklaşımın, metaforik anlatı karşısında niçin tercih edilmesi gerektiği sorgulanmaya değerdir. Bu itibarla kanaatimizce kullanılan dilin yapısı göz ardı edilmediğinde, Platon’un zamanın yaratılmış olduğuna dair görüşünü, bir tür metafor şeklinde okumak ve değerlendirmek de mümkündür.

Tüm bunlarla birlikte Platon, zamanın anlaşılmasını, “sayıya göre hareket eden” ifadesi üzerine yerleştirmek suretiyle, göksel cisimlerin hareketiyle ilişkilendirmektedir. Bunun nedeni, taklidi olduğu ebediyetin gerçekliğine bağlı olarak zamanın bir bütün halinde insan zihni tarafından kolayca anlaşılır bir şey olmamasıdır. Bu yüzden zamanın anlaşılmasında birtakım gereçlere başvurmak şarttır. İşte göksel cisimlerin hareketleri, bu türden bir işlevi yerine getirmektedir. Bu hareketler, zamanı parçalara bölüp ölçülebilir ve hesaplanabilir bir standart haline getirmek suretiyle onu anlaşılır kılmaktadır. Öyle ki gün ile gece, ay ve yıl gibi zamanı anlaşılır kıldığımız terimler, sabit yıldızlar küresi, ay ve güneş gibi göksel cisimlerin her birinin döngüsüyle belirlenmiş, dilimlenmiş, belli

24 Platon, *Timaios*, 43 (39b-c).

25 Rau, “Theories of Time in Ancient Philosophy”, 514.

bir niceliğe işaret eden zaman parçalarıdır.²⁶ Platon'un göksel cisimlerin hareketlerini merkeze alması rastlantısal değildir; zira bu türden hareketler, duyulur dünyaya tabi olanların aksine, kat ettiği uzaklık ve hızında değişkenlik göstermez, sabit ve aynı kalan hareketlerdir. Bu da onları, zamanın anlaşılması hususunda önemli bir aday haline getirmektedir.

Son olarak Platon, zaman kuramını, eski bir görüş olan *Teleos Eniautos* (Tam Yıl) inancıyla birleştirip zamanın akışı konusuna da bir açıklık getirmeye çalışmaktadır. Ona göre bütün göksel cisimlerin hareketleri, gerçekte gün, hafta, ay ve yıl gibi zaman dilimlerinin belirlenmesinden çok daha büyük bir amacı gerçekleştirmektedir: Kozmik birliğin döngüsel tesisi. Buna göre tüm göksel cisimlerin hareketleri, Zodyak kuşağı içindeki tüm gezegenlerin ilk konumlarına dönmesiyle kozmik birliğin sağlanıp yeni bir döngünün başlatılması anlamında *Teleos Eniautos* oluşturmaktadır.²⁷ Bu ise Platon için zamanın doğrusal bir çizgi şeklinde değil de, döngüsel bir yapıda ilerlediğini göstermektedir.²⁸

3. Aristoteles'te Zaman

Antik Yunan'da zaman kavramı üzerine ciddi anlamda kafa yoran ve onu ilk kez bilimsel açıdan temellendirmeye çalışan filozof, Aristoteles'tir.²⁹ Aristoteles, zamanı doğrudan doğa felsefesinin (fiziğin) konusu olarak ele almaktadır. Bu durumun temel sebebi, Aristoteles'in doğa felsefesine verdiği önemdir; zira o, bir bilim adamı edasıyla doğaya yönelmekte, onu anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Aristoteles tarafından zamanın ciddi bir biçimde ele alınıp yakından incelenmesinin sebebi budur; zira ona göre zaman, hareket ve yer kavramıyla birlikte doğa felsefesinin temel ilkelerinden birisidir. Diğer yandan Aristoteles için zamanın bir inceleme konusu yapılmasının asıl sebebi, onun doğa felsefesinin en temel konusu ve ilkesi kabul ettiği hareketi (kinesis) anlama ve açıklama

26 Platon, *Timaios*, 44 (39c-d).

27 Platon, *Timaios*, 45 (39d-40a). Platon, "Tam Yıl"ın süresi hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Tüm gezegenlerin "tam zaman sayısını" doldurmasıyla birlikte onun tamamlanacağını zikretmekle yetinmektedir. Fakat M.Ö. V. asırda yaşamış kimi gökbilimciler (Sakız Adalı Onenoides ve Bozcaadalı Cleostratus) ve mühendisler (Atinalı Meton) arasında "Tam Yıl"ın süresine dair birtakım süreler (59,19 ve 8 yıllık dönemler) tespit ettikleri görülmektedir. Bk; Taylor, *A Commentary on Plato's Timeaus*, 216-218.

28 Cornford, *Plato's Cosmology the Timaeus of Plato*, 120.

29 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 113.

arzusudur. Çünkü ona göre zaman, hareketin oluşumundaki önkoşullardan birisidir. Bundan dolayı zaman kavramı olmaksızın hareketin anlaşılması mümkün değildir.³⁰ Bu açıklamalar Aristoteles'in zaman felsefesi bağlamında hem özgünlüğünü hem de önemini yansıtmaktadır. Öyle ki zamana dair getirdiği çözümler, kendisinden önceki filozoflarda görünmeyen, bilimsel denilebilecek bir yaklaşımla ortaya konulmaktadır. Bu tutum Aristoteles'e, zaman kavramının tarihsel serencamında önemli bir mevki kazandırmaktadır. Nitekim felsefi ve bilimsel gelenek içerisinde zaman üzerine konuşan hemen herkesin Aristoteles'in görüşleriyle hesaplaşarak işe başlaması, bu mevkinin ne denli önemli olduğunun bariz bir göstergesidir.

Aristoteles zaman kavramını büyük ölçüde *Fizik* adlı eserinin IV. kitabında (10-14) incelemektedir. Bu inceleme, zamanın var olup olmadığı gibi güç bir soruya dikkat çekerek başlamaktadır. Açıkçası Aristoteles zamanın varlığı sorununun çözümlemesi zor bir uğraş olduğunun farkındadır. Zira bu soruya yönelen hemen herkes, yanıtlanması güç birtakım çıkmazlarla (aporialar)³¹ karşılaşacak ve neticede zamanın ya "hiçbir şekilde var olmadığını" ya da "belirsiz ve anlaşılması zor bir şey olduğunu" düşünecektir.³² Bundan dolayı Aristoteles'te zamanın varlığı hakkında doğrudan bir yargıda bulunmaktan kaçınmaktadır. Fakat Aristoteles'in zamanın varlığı hakkında şüpheci bir tavır takındığını ileri sürmek doğru olmaz, asıl burada dikkat çekilmek istenen husus, söz konusu sorunun güçlüğü karşısında sağlam bir zemin bulana kadar temkinli davranmayla ilgilidir. Zaman gibi soyut ve çetrefilli bir kavramı doğrudan doğruya ontolojik bir zeminde tartışmak ve buna mukabil birtakım savlar ileri sürmek, doyurucu bir yanıt sağlayamayacağı gibi muhatabını da ikna etmeye yeterli gel-

30 Aristoteles, *Fizik*, 93 (200b15-25); Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, 200.

31 Zamanın varlığına dair iki temel çıkmazdan bahsedilebilir: İlk çıkmaz, zamanın geçmiş ve gelecekte bileşik (mürekkep) bir varlık olduğu ileri sürüldüğünde, aslında onun var olmayan şeylerden meydana geldiğini savunmaktır. Zira geçmiş, artık yoktur; gelecek ise henüz yoktur. İkinci çıkmaz, an'ı zamanın bir parçası kabul edip, fiil halinde mevcut olduğu savunulduğunda ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, eğer an zamanın fiil halinde olan parçası olursa, tüm zamanlar ya bir ve aynı anın içinde eş zamanlı olarak var olacak ve böylece zamansal anlamda öncelik ve sonralıktan bahsetmek mümkün olmayacak ya da daima farklı ve değişik anlardan olacaktır ki, bu da zamanın sürekliliğini ortadan kaldırmak anlamına gelecektir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, 183-184 (217b30-218a30).

32 Aristoteles, *Fizik*, 183 (217b30).

meyecektir. O halde yapılması gereken, bir tartışma zemini oluşturmaktır. Bu noktada Aristoteles de soruşturmasını ontolojik boyuttan çıkartıp, kendisinden önceki zaman tanımlarına odaklanarak zamanın neliğine dair yapılan bir tartışma zeminine çekmektedir. Her ne kadar bir şeyin ne olduğunun açıklanması, en az onun varlığının kanıtlanması kadar güç bir şey olsa da, en azından birtakım terimlere veya kavramlara dayanan tanımlar üzerinden meseleyi tartışmak daha kolaydır. Kaldı ki varlık ile mahiyeti sistematik bir şekilde birbirinden ayır(a)mayan Aristoteles gibi bir filozofun, yine varlığı ile mahiyeti arasında kesin bir ayırım yapılamayan bir realiteyi (zaman gibi), daha tanınmadan nasıl mevcut olduğunu açıklayabilmesi mümkün değildir.³³ O halde Aristoteles'te zamanın varlığı ve gerçekliği sorunu, ancak mahiyeti anlaşıldıktan sonra izah edilebilir.

Aristoteles'in zamanın mahiyetine dair tartışması birtakım evrelerden oluşmaktadır. Bunlardan ilki, zamanı hareket ile özdeşleştiren geleneksel yaklaşımların eleştirisidir. Aslında zamanın hareket olarak algılanması, büyük ölçüde zamanın hareketle ilişkisinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim zamanın, saat, gün, ay ve yıl türünden belirlenimleri göksel cisimlerin hareketleriyle tespit edilmektedir. Bu da çoğunlukla zamanın bu türden cisimlerin hareketleri olduğu yargısına yol açmaktadır. Oysa zaman iki nedenden ötürü hareket değildir. Her hareket daima hareket eden bir nesneyi gerektirdiği gibi, aynı zamanda gerçekleştiği yer ile sınırlı kalmaktadır. Bu nedenle hareket, meydana gelme koşulları bakımından daima kendine özgüdür. Buna karşın zaman, ne sadece bir yer ne de sadece bir nesne ile ilişkilidir; o, hem her yerde hem de her nesnede aynı biçimdedir, evrenseldir. Diğer taraftan hareket, daha hızlı ya da daha yavaş olabildiği yerde zaman, doğası gereği ne hızlıdır ne de yavaştır. Kaldı ki bir hareketin hızı, zaman tarafından belirlenmektedir: Kısa zaman içinde çok hareket eden şey "hızlı"dır; uzun zaman içinde az hareket eden şey ise "yavaş"tır. Öyleyse zaman, hareket değildir, bilakis ondan farklı bir şeydir.

Aristoteles'in zamanın hareket olmadığına dair ısrarı, sadece bir iddiayı çürütmekten ibaret değildir. Kaldı ki, zamanın bir tür hareket olduğu iddiasının, endişeye mahal bırakmayacak tarzda tutarsız bir görüş olduğu söylenebilir. Öyleyse Aristoteles'in bu iddiayı, daha ciddi bir nedenden ötürü ele aldığı düşünülebilir. Bu kanaat doğrultusunda bakıl-

33 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 58 (93a1-15).

dığında temel neden, zaman ve hareket arasında gözlemlenen doğal bir ilişkiye dikkat çekmektir ki, Aristoteles nazarında zamanın bir hareket olarak algılanmasının asıl sebebi de budur. Bu sebep, zamanın algılanmasının veya fark edilmesinin ancak bir hareketle hissediliyor oluşudur. Açıkçası hemen herkes, bir şey hareket ettiğinde veya düşünce düzleminde değiştiğinde zamanın geçtiğini düşünürken, tersi bir durumda hiç zaman geçmemiş gibi hissetmektedir. Söz gelimi derin bir uykuya dalan bir kimse, uyku süresince herhangi bir değişimi algılayamadığından ötürü çoğu zaman uykuya daldığı an ile uyandığı an arasındaki zaman geçişini fark edememektedir. Bu durumda sıklıkla yapılan şey, her iki anı birleştirip mevcut zamansal farkı ortadan kaldırmaya çalışmaktır.³⁴ Öte yandan hareket de zamanla aynı anda algılanmaktadır. Belli bir zaman geçtiği düşünülduğünde aynı anda bir hareketin de olduğu düşünülmektedir. Öyleyse zaman, hareket olmaksızın, hareket ise zaman olmaksızın algılanabilir değildir. Bu yargıdan hareketle Aristoteles, zaman ve hareket arasında doğal bir ilişki olduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre zaman hareket olmaksızın algılanabilir değilse, o ya bir harekettir ya da ona dair bir şeydir. Aristoteles için zaman hareket olmadığına göre, onun harekete ait bir şey (kineseos ti) olması zorunludur.³⁵

Belirtmek gerekir ki Aristoteles'in zamanın hareketin bir şeyi olduğu yönündeki görüşü, tatmin edici bir kanıt ortaya koymaksızın elde edildiğinden ikna gücü bakımından oldukça zayıf kalmaktadır. Bir kere burada Aristoteles, çok kestirme bir biçimde zamanın hareketin bir şeyi olduğunu ilan etmektedir. Diğer taraftan zaman ve hareketin aynı anda algılanıyor oluşu göz önünde bulundurulduğunda, neden sadece zamanın hareketin bir şeyi olduğu varsayılırken, madalyonun diğer yüzü olan hareketin de zamanın bir şeyi olabilme ihtimali göz ardı edilmektedir şeklinde bir soru ortaya çıkmaktadır. Buna Aristoteles'in zaman kuramından doğrudan bir yanıt bulunamasa da en azından onun doğa felsefesine dair genel yaklaşımdan hareketle muhtemel bir yanıt ileri sürülebilir. Ona göre doğa felsefesinin temel konusu harekettir. Doğaya dair diğer tüm ilkelere gibi, zaman da hareketten ötürü araştırılmaya değerdir. Dolayısıyla Aristoteles'in, zaman kuramında bile zamandan ziyade hareket kavramını merkeze alarak, diğer ihtimali bilinçli olarak göz ardı ettiği söylenebilir.

34 Aristoteles, *Fizik*, 187 (218b20-25).

35 Aristoteles, *Fizik*, 191 (219a15).

Peki, zaman hareketin nesidir? Zamanın tanımını verecek olan bu soru, aynı zamanda zamanın mahiyetine dair soruşturmanın ikinci evresini oluşturmaktadır.³⁶ Fakat Aristoteles, bu soruya doğrudan bir yanıt vermezden önce bir ön hazırlık niteliğinde sürekliliğe sahip üç unsuru ortaya koymaktadır: Uzamsal büyüklük, hareket ve zaman arasında bir mütakabiliyet ilişkisi. Üç unsur sürekli birer nicelik oluşlarını birbirini izlemek suretiyle (akolouthein) kazanmaktadır: Hareket büyüklükten, zaman da hareketten ötürü sürekli dir.³⁷ Buradaki süreklilik vurgusu, aynı zamanda onların bir tür nicelik olduklarını göstermektedir. Zira bir nicelik, bölünebilir ve ölçülebilir olan şey iken, süreklilik ortak bir sınır tarafından bölünebilen parçalardan bileşik olan şey anlamında bir tür niceliktir.³⁸ Dolayısıyla büyüklük, hareket ve zaman arasındaki ilerleyiş, aynı zamanda niceliksel bir bağlamı da içermektedir. Buna göre hareket büyüklüğü, zaman da hareketi tedrici olarak nicelik bakımından açıklamaktadır. Öyleyse zaman, hareketin niceliksel boyutuyla ilgili bir şeydir.

Diğer taraftan Aristoteles, büyüklük, hareket ve zaman arasındaki izlemeye dayalı süreklilik ilişkisini, “öncelik” ve “sonralık” şeklinde kaynağını sürekli bir bölme işleminden alan sıra ilişkisine taşımaktadır.³⁹ Aristoteles'e göre böylesi bir sıra ilişkisi, büyüklükte olduğu için harekettedir, harekette olduğu için de zamandadır. Kat edilen bir mesafe (büyüklük) üzerinde belirlenen öncelik ve sonralık, hareketin anlaşılmasını sağlarken, hareket üzerinde belirlenen öncelik ve sonralık da zamanın anlaşılmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla hareket, önce ile sonra açısından her belirlendiğinde zaman da anlaşılmaktadır. Buna ilaveten önce ile sonra ilişkisi, sıra ilişkisi olduğu kadar sayısal bir ilişkiyi de anlatmaktadır. Zira hareket üzerinde belirlenen her öncelik ve sonralık, aynı zamanda önce ve sonra gelme şeklinde harekete sayılabilir bir boyut kazandırmaktadır, bu da hareketin bir tür sayıya sahip olduğunu göstermektedir. Aristoteles'e göre hareketin sahip olduğu bu sayı, zamandır ve o, hareket üzerinden çözümlendiği önce ve sonra arasındaki ilişkiye sayıyı ekleyerek zamanın tanımını yapmaktadır: “Aslında zaman şu: Önce ile sonraya göre

36 Aristoteles, *Fizik*, 189 (219a1).

37 Aristoteles, *Fizik*, 189 (219a10).

38 Aristoteles, *Fizik*, 261 (232b25); Aristoteles, *Metafizik*, 266 (1020a15).

39 Ricœur, *Zaman ve Anlatı* 4, 26-27.

hareketin [devinimin] sayısı.”⁴⁰

Peki, zamanın bir sayı olması nedir? Bu soru, Aristoteles’in zamanın mahiyetine dair sürdürdüğü tartışmanın son evresini oluşturmaktadır. Aslında bu soru, Aristoteles’in zamanın bir sayı olduğu iddiasına karşı, yine bizzat onun nicelik anlayışı bağlamında dile getirdiği görüşleriyle çelişkili gözükmesinden hareketle sorulmaktadır. Öyle ki, nicelikleri sürekli ve süreksiz açısından sınıflandırdığı *Kategoriler*’de Aristoteles, sayının süreksiz, zamanın ise sürekli niceliklerden olduğunu ileri sürmektedir.⁴¹ Fakat burada Aristoteles, zamanı bir sayı olarak tanımlamaktadır. Açıkçası bu güçlük Aristoteles’te, ilkin zamanın sayı olmasının ne anlama geldiği, yine Aristoteles’in zamanın özüne dair kullandığı başka bir kavramla, ölçü’yle (metron), giderilmeye çalışılabilir. Nitekim Aristoteles, *Fizik*’te, sayılan şey (hareket) ile sayı (zaman) arasındaki ilişkinin bir tür ölçme işleminden ibaret olduğunu söylemenin⁴² yanında, zamanın hareketin ölçüsü olduğunu –en azından dört farklı yerde- ısrarla vurgulamaktadır.⁴³ Bu noktada onun sayı ile ölçü kavramlarını birbirinin yerine kullandığı, dolayısıyla da sayı ile kastının ölçü olduğu söylenebilir. Ancak böylesi bir yorum, Aristoteles’in sayı ile ölçü kavramları arasında bir ayırım yapmadığını göstermekten öteye gitmeyecektir. Bu ise ister doğrudan sayı olarak anlaşılın isterse ölçü olarak kabul edilsin, Aristoteles’te sürekli bir nicelik olarak zamanın halen hangi anlamda sayı olabildiği sorusunu cevaplayamayacaktır. Açıkçası Aristoteles, bu güçlüğü sayı ve ölçü kavramları arasındaki bağlantıya odaklanarak değil, bizatihi sayı kavramının içerisinden, onun muhtevasını genişletmek suretiyle aşmaya çalışmaktadır.

Aristoteles, zaman bağlamında sayı kavramını, aritmetik sayı (monadik sayı) olarak değil, sürekli olan bir şeyin de sayı olabileceği şeklinde geniş bir anlamda kullanmaktadır. Buna göre zaman, kendisiyle saydığımız şey (ho arithmoumen) değil, sayılan veya sayılabilir olan (to arithmoumenon) şey anlamında sayıdır.⁴⁴ Başka bir deyişle zaman insan, taş veya elma gibi süreksiz bir çokluğu “1, 2, 3” şeklinde sayan sayı olmaktan ziyade, sürekli olan bir şeye ait olanak halindeki bölünmelerin (önce ge-

40 Aristoteles, *Fizik*, 191 (219b1).

41 Aristoteles, *Kategoriler*, 27 (4b25).

42 Aristoteles, *Fizik*, 199 (220b15-30).

43 Aristoteles, *Fizik*, 199 (220b33), 203 (221b10-20), 215 (223b25).

44 Aristoteles, *Fizik*, 191 (219b5).

len ve sonra gelen parçaların) belirlenip sayılmasıyla, o şeyin kendisinin de sayılmış olması anlamındaki sayıdır. Bu anlamıyla zaman, hareketteki “önce” ve “sonra”nın, yani olanak halinde var olan bir sınır aracılığıyla bölüp elde edilen önce gelen ve sonra gelen parçaların sayılabilir olması anlamında hareketin sayısıdır.⁴⁵ Burada hareketi sayılan, zamanı ise sayı kılan ölçüt ise önce ile sonra arasında olanak halinde mevcut olup, bir tür sınır işlevi gören, an (nyn) kavramıdır. Zenon’un yaklaşımının aksine Aristoteles’te an, zaman değildir, olanak halinde mevcut olan bir tür sınırdır (peras).⁴⁶ Fakat zaman ve an birbirine ontolojik açıdan da bağlıdır. Nasıl ki çizgideki bir nokta, çizginin bir parçası olmadığı halde, onu hem sınırlayan hem de sürekli kılan bir tür sınır ise, an da zaman için aynı işlevi üstlenmektedir. “Geçmişin sonu, geleceğin başı” anlamında an, zaman parçalarını hem birbirinden ayıran -ki böylece geçmiş ve gelecek zaman oluşmaktadır- hem de onlar arasında mutlak bir kesinti oluşturmaksızın sürekliliklerini sağlayan sınırdır.⁴⁷ Bu yönüyle zamanın, “biri önce, öteki sonra” şeklinde düşünce vehmedilen iki an tarafından belirlenmediği sürece oluşması, bilinip anlaşılması mümkün değildir.⁴⁸ Diğer taraftan an da zamanın bilgisi yönünden bilinebilir, zira o düşüncede yalnızca zaman içinde vehmedilen bir sınırdır. Dolayısıyla Aristoteles açısından an olmaksızın zamanın, zaman olmaksızın anın var olması imkânsızdır.⁴⁹

Öbür taraftan sayı ve sayılan şey açısından bakıldığında zamanın bir tür sayma işlemi olarak ele alınması, doğal olarak bunu bir işlem doğrultusunda yapan bir zihnin varlığını da yakınsamaktadır. Çünkü bir şeyin sayılabilirlik imkânı, sayı ile ilgili olduğu kadar, sayı aracılığıyla sayma işlemine yönelmiş bir sayanın varlığıyla da yakından ilgilidir. Nitekim saymaya konu olan şeylerin sayısı, tek tek birimlerin oluşturduğu alelade bir çokluktan ziyade sayılan şeylere yönelmiş olan zihnin birim aracılığıyla sayma sürecindeki bir yaratımıdır.⁵⁰ Dolayısıyla sayıyı, saymaya konu olan şeye yüklemek, bir kişinin bu türden bir işlemi düşünmesiyle ve yapmasıyla (saymasıyla) mümkündür. Buradan hareketle Aristoteles, haklı

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

46 Aristoteles, *Fizik*, 195 (220a20).

47 Aristoteles, *Fizik*, 195 (220a10).

48 Aristoteles, *Fizik*, 191 (219a25).

49 Aristoteles, *Fizik*, 195 (219b33).

50 Fazlıoğlu, “Aristoteles’in Sayı Tanımı”, 133.

olarak “ruh olmasaydı zaman olabilir miydi?” sorusunu yöneltmektedir. Buna Aristoteles’in verdiği yanıt, çok keskin bir hayırdır. Ona göre saymayı gerçekleştirenin varlığı olmaksızın, sayılabilir olan bir şeyin olması da sayının olması da mümkün değildir.⁵¹ Kanaatimize göre Aristoteles’in zaman ve ruh arasında kurduğu ontolojik ilişki, ayrıca zaman felsefesi açısından oldukça önemli bir gelişmedir. Bu gelişme, sadece ruh kavramının, zaman araştırmasına ilk kez dâhil edilmesiyle sınırlı değildir,⁵² ayrıca zamanın gerçekliği hususunda sadece nesnel değil, aynı zamanda ruh ile ilişkisi bakımından öznel bir yaklaşım sergilemesiyle de ilgilidir. Nitekim Aristoteles sonrası Antik Dönem’de Plotinus ve Augustinus, Modern Dönem’de ise Descartes, Berkeley, Kant ve Bergson çeşitli biçimlerde de olsa zamanı ruh ile ilişkilendirmek suretiyle öznellik zemininde tartışmayı sürdürmektedirler.⁵³

Zamanın mahiyetine dair yaptığı soruşturma sonrasında Aristoteles’in, zamanın varlığı sorununu yeniden ele alıp tartışmadığını belirtmek gerekir. Bu, Aristoteles’in zaman anlayışını çevreleyen bir tür eksiklik olarak değerlendirilebilir. Nitekim böylesi bir değerlendirme de bulunan McGinnis, ayrıca İbn Sînâ’ya kadar hiçbir Aristoteles yorumcusunun zamanın varlığıyla ilgili açık delil ortaya koymadığını belirtmektedir.⁵⁴ Ancak bu noktada Aristoteles’in varlık-mahiyet arasında sistematik bir ayırım yapmadığı hatırlandığında, onun zamanın mahiyetine dair sunduğu çözümlerinin, aynı zamanda zamanın varlığı ve gerçekliğini temellendirme girişimi olduğu göz ardı edilmemelidir. Ayrıca zaman ve an arasında kurduğu ilişkiden hareketle, onun zamanın varlığına dair bir tür kanıtla- ma getirdiği söylenebilir. Buna göre an, geçmişin sonu geleceğin başı anlamında zamanın tam “orta”sında ise, onun her iki yönünde daima bir zamanın var olması zorunludur. Bu noktada mutlak anlamda bir başlangıç veya son belirlenemeyeceğine göre zamanın, öncesiz ve sonrasız (ezeli-ebedi) biçimde var olması zorunludur.⁵⁵ Bu yaklaşımla Aristoteles, zamanın varlığına dair bir tür kanıtlama ortaya koymaktadır. Bunların dışında Aristoteles’in zaman kuramını çevreleyen asıl eksiklik, zamanın neliği

51 Aristoteles, *Fizik*, 211-213 (223a20-30).

52 Ricœur, *Zaman ve Anlatı* 4, 29.

53 Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 94-97.

54 McGinnis, “Değişme Zamanı: İbn Sina’da Zaman, Hareket ve İmkân”, 259.

55 Aristoteles, *Fizik*, 341 (251b10-30).

hakkında doyurucu bir yanıtın sunulmamış olmasıdır. Öyle ki, Aristoteles'in tanımına dikkatle bakıldığında zamanın özü, sayı gibi izaha muhtaç başka bir kavramla açıklanmaktadır. Oysa bir şeyin tanımı, o şeyin ne olduğu kadar, başka şeylerden farklarını da doğrudan açığa vurmalıdır. Bu noktada "insan görendir" şeklinde yapılan insana dair bir tanımlama cihetinin, gören olmaklığın insan dışındaki bir canlıyı da kapsayabileceğinden, gerçekte ilinekten öteye geçememesi gibi, sayı kavramı da zaman dışındaki bir şeye (herhangi bir sınırlı çokluğa) izafe edilebileceğinden "zaman sayıdır" yargısı doğrudan bir tanıma değil, zamanın kendisi aracılığıyla başka bir şeyin sayılabilirliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in tanımı, zamanın özünün ne olduğundan ziyade onun neyi saydığını söylemektedir.⁵⁶

4. Augustinus'ta Zaman

Antik Yunan düşüncesinde zaman, temelde kozmosu açıklama gayretinin bir uzantısı olarak tebarüz etmekteydi. Bu itibarla sıklıkla filozofların ontolojik ve kozmolojik görüşlerinin yansıdığı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktaydı. Kuşkusuz bu filozofların zamanı ele alış biçimlerinde, *ex nihilo nihil fit* (hiçlikten hiçlik çıkar) ilkesiyle özdeşleşen ezeli-ebedi bir evren ideali de etkisini hissettirmekteydi. Nitekim Platon, her ne kadar evren ve zamanın yaratıldığını söylese de gerek evrenin gerekse zamanın tüm zaman boyunca var olduklarını ve var olacaklarını vurgulamaktayken, Aristoteles de aynı şekilde evreni ve zamanı her zaman var olması gereken zorunlu varlıklar olarak görmekteydi. Buna karşılık Hıristiyan düşüncenin doğuşu ile birlikte, ezeli-ebedi evren ideali büyük ölçüde güçlü konumunu yitirmeye başlamıştır. Çünkü Hıristiyanlık, tarihsel gelişimi içinde felsefi düşünceyi derinden etkilemiş ve bazı kavramları yeniden anlamlandırmıştır. Bu aşamada gelişen Hıristiyan düşüncesiyle yoğrulan felsefe, kozmosentrizmden teosentrik bir düşünce biçimine doğru evrilmiştir. Bu süreçte, özellikle Hıristiyanlık ile felsefe arasında köprü kuran Augustinus (M.S. 430) bir dönüm noktası olarak tebarüz eder. Nitekim Augustinus'un, doğayı salt anlama çabasının çok daha ötesinde bir kaygıyla ele alması, kendisinden önceki felsefi geleneğin ezeli-ebedi evren idealinden kopuşu başlatmıştır. Bu kopuş, aynı zamanda gerek evrenin gerekse zamanın pozisyonlarını altüst etmiş, onların daimi gerçekliklerini tartışmalı bir hale getirmiştir. Zira Augustinus doğayı, dolayısıyla evre-

56 Plotinus, *The Six Enneads*, 231 (III.7.9.).

ni ve zamanı, kozmolojik değil, teolojik yaklaşım ve kaygılarla ele almaktadır; zira ona göre Tanrıya erişmek, onun sonsuz iradesiyle yarattığı en eşsiz eseri, doğayı, inancın öncülüğünde tanımakla mümkündür.

Augustinus'un teolojik kaygıları, zaman görüşüne derinden tesir etmiştir. Öyle ki, zaman kavramına, muarızları (paganlar) karşısında Hıristiyanları sık sık zor durumda bırakan, dolayısıyla teolojik bir endişeyi yansıtan "Tanrı, göğü ve yeri yaratmadan önce ne yapıyordu?"⁵⁷ sorusundan dolayı bir yönelme gerçekleşmiştir. Augustinus bu soruyu, yegâne eylemi yaratmak olduğuna göre, yaratılanların tümü olarak anladığı evrenin yaratılmasından önce Tanrısal bir eylemin olamayacağı şeklinde yanıtlamıştır. Çünkü ona göre Tanrı, "bir şey yapmış olsaydı, bu yine onun yarattığı bir şey olmayacaktı da ne olacaktı?"⁵⁸ Augustinus, bu türden bir sorunun, sonsuzluk ve zaman arasındaki bağlantının doğru bir şekilde kurulmamasından, "önce" kavramının da yanlış bir biçimde tek bir bağlama sıkıştırılıp kullanılmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Kaldı ki o, bu soruyu ısrarla soranlara karşı, ilkin tıpkı dindar bir kimsenin tavrını yansıtacak biçimde Tanrının eyleminin bu konuyu "araştırmaya kalkan insanlara Cehennem"⁵⁹ hazırladığı şeklinde bir karşılık verilebileceğini hatırlatmış, buna rağmen yanıtın çok daha basit olduğunu söylemiştir. Buna göre "öncelik", zaman bildiren bir kavramdır; zaman ise, gökyüzü ve yer gibi Tanrı'nın iradesiyle yaratılmıştır. Dolayısıyla zamanın olmadığı bir sürece ilişkin, zamansal açıdan bir "öncelik" atfedip ısrarla bunu soruşturmak mantıksal açıdan saçmadır.⁶⁰ Bu net, kısa ve tartışmasız yanıt karşısında Augustinus, Tanrı'yı evrene önceler, ancak bu öncelik, zaman açısından değil, varlık ve illet bakımından bir önceliktir.⁶¹

Bu girizgahtan sonra Augustinus, İtiraflar adlı eserinde (XI.) zaman kavramına dair soruşturmasına başlamaktadır. Ancak Augustinus, tıpkı Aristoteles gibi soruşturmasının daha henüz başında zamanın neliğine dair oldukça karamsar bir tablo çizmektedir. Çünkü ona göre gündelik dilde sıkça geçen ve geçtiği her bir bağlamda çabucak tanınan zaman kavramının ne olduğu, bu denli rahatlıkla yanıtlanacak bir soru değildir. Fa-

57 Augustinus, *İtiraflar*, 727 (XI.12.14.).

58 Augustinus, *İtiraflar*, 729 (XI.12.14.).

59 Augustinus, *İtiraflar*, 727 (XI.12.14.).

60 Augustinus, *İtiraflar*, 731 (XI.12.15.).

61 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 123.

kat bu karamsar tablo, Augustinus'u zamanın varlığına dair bir kuşkuyla düşürmemektedir; zira şeylerin geçirdiği değişimlere dair farkındalık, en azından geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman düzeyinde zaman diye bir şeyin varlığını göstermektedir. Bu yönüyle Augustinus'un, değişim/hareket ve zamanın zihinde eş-zamanlı olarak algılandığı şeklindeki Aristotelesçi görüşle benzer bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir.

Diğer taraftan Augustinus'un zamana dair görüşlerinin özgün boyutu, zamanın ölçülmesi konusunda takındığı iki farklı tutumun yol açtığı bir çıkmazdan (aporia) şaşkıncu biçimde çıkmasıyla kendisini göstermektedir. Augustinus, zamanın geçmiş, gelecek ve şimdi şeklinde parçalara ayrıldığı gündelik dilden hareket ederek, bunların uzunluk ve kısalık açısından ölçülebilir olup olmadığını sorgulamaktadır. Buna göre ontolojik açıdan bir var olmama durumunu göstermeleri açısından geçmiş ve gelecek (geçmiş, artık yoktur; gelecek ise, henüz yoktur),⁶² kalıcı bir şey olmadığı gerekçesiyle hiçbir zaman bir uzama sahip olmayan şimdiki zaman,⁶³ uzunluk ve kısalık açısından ölçülebilir değildir. Buna karşılık Augustinus, soruşturmasının devamında geçmekte olan zamanın hem algılanabilir hem de ölçülebilir olduğunu söylemektedir.⁶⁴ Ricœur'un belirttiği gibi bu iki birbirine karşıt görüş, kendi içinde bir güçlüğü (aporia) dönüşmektedir.⁶⁵ Yukarıdaki açıklamalarla birlikte açığa çıkan bu yeni durum tenakuza düşmeden nasıl aşılacaktır? İlk Augustinus'a göre, bu güçlük görünürde olup, çoğunlukla zamanın mahiyetine dair yapılan birtakım iddiaların insanlar tarafından benimsenip yaygınlık kazanmasından kaynaklanmaktadır. Bu yaygınlık kazanan iddiaların her birinin kesiştiği nokta, zamanı hareketle özdeşleştirme yanılığıdır. Tıpkı Aristoteles gibi Augustinus da bu yanılığın, zamanın sıklıkla göksel cisimlerin hareketleri üzerinden belirlenim kazanmasından kaynaklandığını düşünmektedir.⁶⁶ Fakat Aristoteles'ten farklı olarak Augustinus, yanılığın diğer bir boyutuna da dikkat çekmektedir. Ona göre sadece hareketin zamanla ölçülmesi fikrine odaklanılarak, gerçekte zamanın nasıl ölçüldüğü ve

62 Augustinus, *İtiraflar*, 735 XI,15,18.

63 Augustinus, *İtiraflar*, 737-739 XI,15,19-20.

64 Augustinus, *İtiraflar*, 741 XI,16,21.

65 Ricœur, *Zaman ve Anlatı* 1, 41.

66 Augustinus, *İtiraflar*, 757 XI, 23, 30.

doğasının ne olduğu gibi önemli sorular ihmal edilmektedir.⁶⁷ Bu nokta itibariyle Augustinus, her ne kadar zamanın bir hareket olmaması hususunda Aristoteles ile benzer görüşleri paylaşırsa da onun zamanı hareketin şeyi (sayısı) olarak tanımlamasından açık bir şekilde uzaklaşır. Başka bir deyişle, Augustinus zamanı sadece hareketle özdeşleştirenlerden değil, aynı zamanda ne olduğunu hareket ile ilişkilendiren Aristotelesçi görüşten de ayrılmaktadır.

Peki, Augustinus açısından zaman nasıl ölçülmektedir? Augustinus'un çıkış noktası, zamanın ölçülemez olduğu savına yol açan düşünceye karşı getirdiği bir eleştiridir. Buna göre zamanın ölçülemezliğine neden olan, temelde geçmiş, şimdiki ve gelecek şeklinde ayrışan üç farklı zaman parçasının nesnel bir gerçeklik taşıdığı iddiasıdır.⁶⁸ Oysa Augustinus'a göre, ne geçmiş ne gelecek ne de şimdiki zaman ontolojik açıdan nesnel bir gerçekliğe gönderme yapmazlar. Aksine bunlar, zihnin birer düşünsel etkinlikleri olarak ruhta mevcuttur. Buna göre geçmiş zaman, şu andaki bir hatırlanma hadisesidir; gelecek zaman, planlanmış bir ön düşünmedir, şimdiki zaman ise, şu anı algılamadır. Bu üç zaman karşısında Augustinus, tüm ilgisini şimdiki zamana yöneltmektedir. Ona göre şimdiki zaman, hem geçmiş hem de gelecek zamanı belirleyen yegane zaman unsurudur. Çünkü hem hatırlama hem de ön düşünme şu anda gerçekleştirilen bir algılama hadisesinin neticesinde ortaya çıkmaktadır. O halde şimdiki zaman, geçmiş ve geleceğin hem mevcut olduğu hem de bilinip anlaşıldığı yegâne zemindir.

Diğer taraftan Augustinus'un şimdiki zamanın bu denli yüceltmesi, zaman felsefesi geleneği açısından oldukça önemli bir gelişme olarak okunabilir. Çünkü kendisinden önceki filozofların hemen hepsi, özellikle de Aristoteles zamanın geçmiş ve gelecek zamandan oluştuğunu savunmaktadır. Oysa Augustinus, şimdiki zamanın bir yaratımı olduğuna dayanarak kavramsal açıdan geçmiş ve gelecek zamanın otonom yapılarını reddetmektedir. Öyleyse zamanın parçalarının geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde tanımlanıp taksim edilmesi doğru değildir. Bunun yerine Augustinus, "geçmişte yaşananların şimdiki zamanı, şimdi yaşananların şimdisi ve gelecekte yaşanacakların şimdiki zamanı"⁶⁹ şeklinde merkeze şim-

67 Augustinus, *İtiraflar*, 763-765 XI,26,33.

68 Augustinus, *İtiraflar*, 741 XI,17,22.

69 Augustinus, *İtiraflar*, 749 XI, 20, 26.

diki zamanın alındığı yepyeni bir tanımlama ve taksimat önermektedir. Bu öneri Augustinusçu zaman kuramı açısından oldukça önemlidir, zira gündelik dildeki klasik kullanımlar sadece birer yanlış olarak kalmayıp, ayrıca geçmiş ve geleceğin otonom birer gerçeklik olarak ele alınmasına zemin hazırlamaktadır. Fakat böylesi uzun ve karmaşık bir taksimatın gündelik dil açısından pratikte bir etkisi olmayacağına kanaat getiren Augustinus, meramın bir şekilde anlatılması açısından geçmiş, şimdiki ve gelecek kavramlarının kendi tanımlamalarını ihtiva etmek şartıyla kullanılabilir olduğunu bildirmektedir.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında Augustinus'un zamanı kozmolojik hiçbir *gönderme* yapmaksızın ruhun bir uzamı olarak kavradığı görülmektedir.⁷⁰ Öyleyse zamanın ölçülebilirliği, tümüyle zihinsel bir anlamda ölçülebilir olmayı ifade etmektedir. Augustinus için bu anlamda ölçülebilirlik, önümüzde akıp giden zamansal şeyin (hareketin) kendisi değil, aksine onun şu anda (şimdiki zaman) zihinde bıraktığı izlenimlerdir.⁷¹ Bu izlenimler ise, ruhta belli bir aralığı işgal ederek birtakım bağlantılar kurabilecek biçimde etkilere neden olmaktadır. Buna göre şu andaki izlenimler ruhta, bir yandan hâlihazırda olanın idrak edilmesine yol açarken, diğer yandan daha önce mevcut olan birtakım izlenimleri çağrıştırdığında hatırlamaya, onları harekete geçirip yeni bir şeyin olabileceğine dair umut içerisine soktuğunda ön düşünmeye neden olmaktadır.⁷² Dikkatle bakıldığında bu etkiler, algılama, hafıza ve beklenti şeklinde zihnin üç yetisine karşılık gelmektedir. O halde zamanın ölçülmesi hadisesi, esasen dikkatini akıp giden zamansal şeye veren bir zihnin algılama, hafıza ve beklenti aracılığıyla yargıda bulunup, karşılaştırma ve değerlendirmeler yapabilme imkanıdır. Buna göre geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman, zihnin dışındaki değişimlere maruz kalan bir şeyin nesnel gerçekliğini değil, o şeyin bıraktığı izlenimlerin ruhta meydana getirdiği zamansal boyutları yansıtmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Augustinus'ta zaman, zihnin dışında bir gerçeklik olarak değil, yalnızca zamansal şeye dikkat kesilen varlık açısından süreklidir. Geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arasındaki fark ise, algılama, hafıza ve beklenti arasındaki farktan öte bir şey değildir.

70 Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, 27; Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 125.

71 Augustinus, *İtiraflar*, 771 XI, 27, 36.

72 Augustinus, *İtiraflar*, 773 XI, 28, 37; Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 125.

Buraya kadar yapılan açıklamalar ışığında Augustinus'un zamanın özünü algılama, hafıza ve beklenti kavramlarına bağlı olarak ruhun bir tür ölçüsü şeklinde son derece özgün bir yaklaşımla kavradığı görülmektedir. Bu yaklaşımla zamanın varlığı ve gerçekliği meselesine öznellik çerçevesinden baktığı söylenebilir. Fakat burada Augustinus'un zaman anlayışındaki öznellik vurgusunun, insan deneyimine dayanan bir tür yanılısma olmadığı gibi⁷⁴, modern dönem filozoflarının, özellikle de Kant'ın zaman ve öznellik arasında kurduğu ilişkiyi de yansıtmadığını belirtmek gerekir. Zira Kant'a göre zaman, duyarlılığın bir görü formu olarak öznenin zamanıdır⁷⁵; oysa Augustinus için insana ait tümel bir kavram olarak zaman, ruh aracılığıyla ölçülen nesnenin zamanıdır. Bu vurgunun yanı sıra Augustinus'un zaman kuramı, öznel ve nesnel zaman ayrımında oldukça önemli bir kilometre taşı olarak nitelenebilir; zira öznel zaman düşüncesi denildiğinde ilk bakılması gereken zaman düşüncesidir.⁷⁶

Sonuç

Platon, Aristoteles ve Augustinus'un zaman teorilerinin ele alındığı bu çalışmada görülmektedir ki, her üç filozof zamanın özünün, bir tür ölçü olduğunu belirtmekle birlikte, onun hangi anlamda bir sayma ve ölçme olduğu noktasında birbirinden ayrılmaktadır. *Timaios*'un metaforik anlatımı açısından bakıldığında Platon'un zamanı yaratılmış şeklinde belirttiği, dolayısıyla onu sonlu varlık biçiminde ele aldığı söylenebilir. Fakat asıl ve kopya ilişkisi (mimesis teorisi) açısından Platon'un zamanı, taklidi olduğu ebediyete tam bir benzerlik sağlayabilmesi bağlamında sonsuz bir varlık şeklinde temellendirdiği görülmektedir. Bununla birlikte Platon'un zamanı (kopya), ebediyet (asıl) karşısında mantıksal açıdan ikincil konumda bir gerçeklik olarak kavradığı söylenebilir. Diğer taraftan Platon'un özü gereği, idealar ile duyulur dünya arasında ahengin kurulması bakımından göksel cisimlerin hareketleriyle ilişkilendirilmiş bir tür sayısal oran şeklinde kavradığı yerde Aristoteles zamanı, doğrudan doğruya hareketin sayısı olarak tanımlamaktadır. Bu noktada Aristoteles'in

73 Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, 27.

74 Çiftçi, "Augustinus'un Zaman Anlayışı", 318.

75 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 65-69.

76 Ceyhan-Çoştu, *İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman*, 117.

Platon'un etkisinde kaldığı söylenebilir. Fakat Platon'dan farklı minvalde Aristoteles, zamanı ikincil düzeyde değil, aksine hep var olması zorunlu, asli bir gerçeklik olarak kabul etmektedir.

Öte yandan Platon ve Aristoteles'te hareketle ilişkilendirerek açıklanan zaman, Augustinus'un elinde hafıza, algılama ve beklenti kavramları ekseninde ruhun bir ölçümü biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca kısmen Platonculuğun etkisinde kalarak Augustinus, teolojik kaygıları gereğince zamanı sonlu ve bitimli olarak görmektedir. Zira ona göre Tanrı dışında hiçbir varlık ezeli-ebedi bir varlığa sahip değildir. O halde diğer tüm varlıklar (mahluklar) gibi zaman da Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bununla birlikte Augustinus, Platon ve Aristoteles ile birlikte zaman aracılığıyla ölçtüğü şeyin nesnenin zamanı olduğunu savunmaktadır. Ancak Augustinus'un bu iki filozoftan kesin suretle ayrıldığı noktanın, zamanın bizatihi gerçekliği olduğu görülmektedir. Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak Augustinus zamanı, dış dünyada mevcut olma anlamında nesnel bir gerçeklik değil, zihinsel süreçlerde ortaya çıkma anlamında öznel bir gerçeklik olarak sunmaktadır.

Kaynakça

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Aristoteles. *İkinci Çözümlmeler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2016.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014.

Augustinus. *İtirafılar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.

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

Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2006.

Ceyhan-Çoştı, Feyza. *İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman*. Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Coope, Ursula. *Time for Aristotle Physics IV. 10-14*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

Cornford, Francis Macdonald. *Plato's Cosmology the Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

Çelgin, Güler. *Eski Yunanca – Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Çiftçi, Erdem. "Augustinus'un Zaman Anlayışı". *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*. 8/2 (2018), 313-319.

Euripides. *Children of Heracles*. çev. David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

Fazlıoğlu, İhsan. "Aristoteles'in Sayı Tanımı". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 15 (2003), 127-138.

Hafız, Muharrem. "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 26/1 (2015), 45-52.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.

Kranz, Walther. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.

Leyden, Wolfgang Von. "Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle". *The Philosophical Quarterly* 14/54 (1964), 35-52.

McGinnis, John. "Değişme Zamanı: İbn Sina'da Zaman, Hareket ve İmkân". çev. Zikri Yavuz. *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler-I*. ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya. 259-265. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.

Migueluez-Cavero, Laura. "Cosmic and Terrestrial Personifications in Nonnus". *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 53 (2013), 350-378.

Özcan, Muttalip. *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Platon. *Devlet*. çev. Sedat Demir. İstanbul: Ataç Yayınları, 2016.

Platon. "Protogoras ya da Sofistler Üstüne". çev. Tanju Gökçöl. *Platon Diyalogları*. ed. Komisyon. 391-449. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.

Platon. "Sofist ya da Varlık: Dil Üstüne". çev. Ömer Naci Soykan. *Platon Diyaloglar*. ed. Komisyon. 543-628. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.

Platon. *Timaios*. çev. Erol Günay - Lütfi Ay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

Plotinus. *The Six Enneads*. çev. Stephen MacKenna - B.S. Page. Chicago: The Universty Of Chicago, 1952.

Rau, Catherine. "Theories of Time in Ancient Philosophy". *The Philosophical Review* 62/4 (1953), 514-525.

Ricœur, Paul. *Zaman ve Anlatı 1: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*. çev. Mehmet Rifat - Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Ricœur, Paul. *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan (Öykülenen) Zaman*. çev. Atakan Altınörs - Umut Öksüzan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Ömer Faruk Karaköse

Smith, John Edwin. "Time and Qualitative Time". *The Review of Metaphysics* 40/1 (1986), 3-16.

Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth, 1983.

The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon. Erişim 22 Aralık 2020. <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/>

Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.