

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl : 1970

Cilt : XVIII



**Yayın Komisyonu:**

Prof. Dr. Neşet ÇAĞATAY (*Dekan*)  
Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN  
Prof. Dr. İ. A. ÇUBUKÇU  
Doç. Dr. İ. CERRAHOĞLU  
Doç. Dr. M. HATİBOĞLU  
Doç. Dr. Hüseyin ATAY

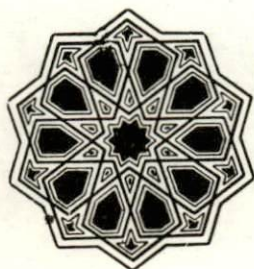
Yıl : 1970

Cilt : XVIII

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



YIL : XVII

YIL : 1970

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - ANKARA 1972

## İ Ç İ N D E K İ L E R

	<u>Sayfa</u>
Doç. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Kur'an ve Hadis'te Aile Planlaması</i> . . . .	1
Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>Sufyân b.Sa'id es-Sevri ve Tefsiri</i>	23
Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>İbn Ebi Hâtim ve Tefsiri</i> . . . . .	35
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Bergson'da Şuur Halleri ve Zaman</i> . . . . .	47
Prof. Dr. İbrahim Agâh ÇUBUKÇU, <i>İbahîlik ve Batnîlik</i> . . . . .	67
Doç. Dr. Hüseyin ATAY, <i>Allah'ın Halifesi : İnsan</i> . . . . .	71
J. SCHACHT, "Peygamberin Sünneti" Tabiri Hakkında (çev. Mehmet S. HATİBOĞLU) . . . . .	81
Dr. Süleyman ATEŞ, <i>Üç Müfessir Bir Tefsir</i> . . . . .	85
Dr. Abdülkadir ŞENER, <i>İslâm Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı</i> . . . . .	105
Osman KESKİOĞLU, <i>Muhammed Abduh</i> . . . . .	109
M. Turhan ÖZDEMİR, <i>Goethe'nin Şiirinde Hz. Muhammed</i> . . . . .	137
Prof. Dr. Fuad KÖPRÜLÜ, <i>İslâm Şüfi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Te'siri</i> (çev. Yaşar ALTAN) . . . . .	141
Dr. Halil CERR, <i>Farabî Füsüs'ül Hikem'in Yazarımıdır</i> (çev. Kifayet ÖZAYDIN) . . . . .	153
William P. ALSTON, <i>Din</i> (çev. Günay TÜMER) . . . . .	163
Muhammed KAFAFİ, Ph. D., <i>Abū Sa'id Muhammad B.Sa'id Al-Kalhâtî'ye Göre Hâriciliğin Doğuşu</i> (çev. Ethem Ruhi FIĞLALI) . . . . .	177
Claude CAHEN, <i>Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri</i> (çev. İsmet KAYAOĞLU) . . . . .	193
 <u>Kitap Tanıtma :</u>	
<i>Mukârenetu'l-Edyân</i> , (Günay TÜMER) . . . . .	203
<i>Bibliyografya</i> , (Dr. Abdülkadir ŞENER) . . . . .	223
<i>Tabiat'ud-Da'vet-il-Abbasiyye</i> , (Mustafa FAYDA) . . . . .	227



## BERGSON'DA ŞUUR HALLERİ VE ZAMAN

Prof. Dr. CAVİT SUNAR

Einstein'ın 1905 te ortaya atıp 1921 de geliştirdiği Rölâtivite teorisi, Newton'un mutlak hareket, mutlak mekân ve mutlak zaman'ını mutlaklı-yetlerinden yoksun bırakıp, onları orana ait rölâtif değerlere bağlamış; dola-yısıyla, genel yer çekimi kanununu yıkmış; Alexander ve Whitehead gibi yeni realistlerin felsefe alanındaki "Mekân-Zaman" birliği görüşünü de desteklemiş oluyordu.<sup>1</sup> Felsefî bir deyişle, maddenin yerine kuvvet, hatta hızın artışı oranı geçiyor, bu suretle de madde ve sebep kavramları değişiyordu<sup>2</sup>.

1 Yeni realistler, zamanın objektifliği üzerinde durdular. Onlara göre zihin de diğer şeyler gibi gelişen bir şeydir. Mekân ve zaman zihinden bağımsız olarak ve daima deneyimiz altında bulunan bir reeldir.

Bunlardan Alexander'e göre mekân-zaman, üniversal, objektif bir şeydir ve mekân ve zaman esasta aynı şeylerdir; hareket te bunlardan başka değildir.

Bütün realite, mekân-zaman ve harekete dayanmak zorunda olduğundan, bunlar, tabiatın kaynağı ve nihai realitesidir. Maddesellik, mekân-zaman'dan gelişen ilk niteliktir. (Özellikle bk. Samuel Alexander; Space, Time and Deity, vol. 1, p. 35, 58, 60; Gifford Lectures, 1920).

Canlı bir tabiat görüşüne sahip olan Alfred North Whitehead'e göre de tabiatda esas olan "Şimdi" ve "Şu" diyebileceğimiz somuttur. Mekân ,zaman, aynı zamanda hem ayrılış hem birleşme hem de sınırlılık mekanizmalarıdır. Olgular, mekân ve zamanda aynı zamanda mevcut olurlar.

Whitehead'in zaman teorisinde en dikkati çeken nokta, zamanı bir (Durée) olarak kavrayıp tasarlayışıdır. Dürede bütün lâhzalar birbirine girmiş, geçmiş ve gelecek (Şimdi) de toplanmıştır. Bu noktada da o, Alexander gibi düşünmektedir.

Whitehead'e göre mekân ve zaman kendilerini dolduran şeylerden ayıramazlar. Fakat, bu kadarla kalmayıp, mekân ve zaman da birbirlerinden ayıramazlar, yani mekân ve zaman aynı şeydir. Ancak, Alexander'da mekân ve zaman nihai bir realite olduğu halde, Whitehead'te bunlar, soyut bir topluluktan çıkarılmış şemalar, olgulardan çıkarılmış bir çeşit soyutlardır. Mekân ve zamanın aşl, olguların "Geçiş" ve "Ölçülebilir" özellikleridir. (Özellikle bk. Alfred North Whitehead, Process and Reality, Part V, New York, 1929. D. D. Runes, The Dictionary of Philosophy, p. 297, New York, 1942).

Profösör Boodin'in düşünceleri de yeni realistlerin mekân ve zaman hakkındaki görüşle-rinin bir özeti gibidir. Ona göre, her ne kadar, dünyamızın olgularını bağlaşımlar sistemleriyle formüle edebiliyorsak ta lojik sistemlerin, bizim, reel dünyamızın gerçek sistemleri olduğunu

Einstein'ın rölâtivite teorisiyle fizik alanda ulaştığı sonuçlarla da kuvvetlenen objektif zaman görüşü, bu yolda kendisine kadar gelen görüşleri aşmağa, gerek akıl ve gerek madde âleminde mutlak bir gerçek gibi hükmetmeğe çabalarırken, zihinsel analizin bize eşya hakkında gerçek bilgi veremeyeceğini, fiziksel hesaplarla ölçülüp ilimsel formüllerle deyimlenen zamanın da gerçek zaman olamayacağını iddia edegelen başka bir bilgi metodunun ve başka bir zaman görüşünün yankısı da gittikçe yayılıyordu. Bu metod, sezgi metodu; bu zaman da yaşanmış zamandı.

---

reddetmek zorundayız. Lojik sistemler, harekettten, oluştan, somut akış dünyasının başkalkıklarından çıkarılmış soyutlamalardır. Olguda da onlar, soyutlamalar olmakla hayat ekonomisinde faydalıdır. Realitenin gerçek birliği ise bir enerji sistemidir ve bunda reel mekân ve zaman zorunlu bir şart gibi görünür. (Özellikle bk. John E. Boodin, *A Realistic Universe*, p. 247, New York; 1931).

Kısaca, yeni realistlerin yaptığı şey, Kant'ın zihne yerleştirdiği ve boş kâhplar saydığı zaman ve mekâm zihinden dışarıya çekip çıkarmak oldu.

2 Bu konu için ayrıca bk.:

Albert Einstein, *Out of My Later Years*, p. 43-50, 54-58, 76-83, New York, 1960.

Albert Einstein and Leopold Infeld, *The Evolution of Physics*, p. 186-203, 210-226, New York, 1938.

Licolen Barnett, *The Universe and Dr. Einstein*, p. 19, 21, 25-26, 32, 39, 41, 44-64, 75, 79, 80, 84, 89-93, 104-115, New York, 1952.

Saxe Commins and Robert N. Linscott, *Philosophy of Science*, (Einstein'in *The World As I See It* "Bana göre dünya" adlı eserinden alınarak), p. 472-484, New York, 1954.

A. d'Abro, *The Evolution of Scientific Thought*, p. 71-83, 143-156, 195-201, 443 ve gerisi, New York, 1950.

James B. Conant, *On Understanding Science*, p. 32-35, 41-42, 112, 116-118, New York, 1953.

W. M. Smart, *The Origin of The Earth*, p. 15, 115-119, 124, 144, 160-161, 165, 203-204, 214, Edinburg, 1955.

E. T. Bell, *Men of Mathematics*, p. 3, 15, 19, 168, 280, 351, 385, 494, 542, 603, 613, London, 1933.

Angus Armitrage, *Copernicus*, p. 80-85, 106, 110-116, 129, 136, 140, 142, 149, 151-152, 160, New York, 1936.

Alfred North Whitehead, *Science and The Modern World*, p. 49, 118, New York, 1926.

Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, p. 50-52, 98-99, 154, 190, New York, 1933.

Clifford Barrett, *Philosophy*, p. 195-202, New York, 1936.

Grove Wilson, *Great Men of Science*, p. 367-391, New York, 1942.

Abdurrahman Badawî, *Al-Zaman Al-Vucudî*, s. 114-131, Kahire, 1956.

Ahmet Zeki, *Maallah fis-Semâ*, s. 65-89, Kahire, 1956.

Ferid Vecdî, *Alâ İptâl al-Mezheb al-Maddî*, s. 15-17, Kahire, 1921. *Istanbul Üniversitesi Konferansları*, s. 189-202, 1935-1936; s. 148-159, 182-195, 210-233, 1936-1937.



Bu başka zaman görüşünde, Amerika'da, William James'in de büyük payı olmakla beraber, onun gerçek temsilcisi, Fransa'da, Bergson'dur.

William James, John Dewey ve onun gibilerin sözlerine de işaretle bir Utopia olan zihinsel analizin, dünyadan, katı ve ölü bir şey olarak söz etmek zorunda kaldığını, bundan ötürü de bize eşyanın özünü ve gerçekliğini veremeyeceğini, çünkü, dünyanın bir ilerleme, bir hayatî enerji, bir "Akış" olduğunu ileri sürüyordu.<sup>3</sup>

\* \* \*

Fransa'da Boutroux ile başlayıp Amerika'da Pragmatist'ler tarafından geliştirilen (Irrationnel) ceryanın, üzerinde özellikle durulmağa değer filozofu Bergson'dur. Bergson, kendi zamanına kadar felsefede hâkim olmuş olan oluş'un, zaman'ın bir evhamdan ibaret olduğu görüşüne karşı gelerek ilimsel bilgidен başka bir de felsefî bilginin; zekâdan da başka sezgi denen bir bilgi aracının bulunduğunu ileri sürmüştü; fenomen ve vücut diye iki ayrı şey olmayıp, bütün varlığın daimî bir oluştan ibaret bulunduğunu iddia etmiş, dolayısıyla de ister düşünme ister sezgi halinde olsun, mutlak gerçek olarak kabul ettiği bu oluş'un içinde yaşadığımız hükmünü vermiştir.

Bergson felsefesinde en orijinal nokta zaman problemidir. O, kendisine kadar gelen ve matematiksel bir mahiyet taşıyan soyut ve bircinsten zaman fikrini atmış, onun yerine, real bir zaman fikri getirmiştir. Hegel'in oluş, yani zaman görüşünü kendi alanlarında sürdüren Darvvin, Spencer ve benzerleri biyolojist'leri de "Yaratıcı Tekâmül" adlı kitabında sahte tekâmüllücler olarak hırpalamış ve kendi görüşünü savunmuştur.

3 W. James'e göre entellektüalizm, zaman meselesinde de kavranılmış müddet (duration) birim (unité)leri yerine statik parçaları koymuş ve hareketi anlaşılma bir hale sokmuştur. Zaman akışı, durgun bir surette akan bir nehir gibidir. Bu nehrin hareketsiz yüzünde hareket ettiğimizde onun vücudunu teşkil eden sayısız su damlacıklarını hissedemeyiz. Her deney parçasında onun niteliği, dürasyonu, yayılışı, yoğunluğu, basıncı, berraklığı ve bunlar arasında daha bir çok görünüşler vardır ki bunların hiç biri bizim sözde mantığımızın soyutlamalarında var olamazlar; onlar ancak, dolayısıyla vardırılar. (Özellikle bk. William James, A Pluralistic Universe, p .256-257, New York, 1909).

W. James daha ileri giderek bütün hayat ilerleyişlerinin bizim mantıksal aksiyonlarımız hayatını bozup yıktığında ısrarla durur ve şu tavsiyede bulunur: felsefe, realite hareketinin canlı anlayışını aramalı, ölü sonuçların fragmanlarını boş yere bir araya getirmekle uğraşan ilmin peşinden gitmemeli. (Bk. W. James, aynı eser, p. 272-273. Ayrıca bk. Clifford Barrett, aynı eser, p. 187-189).



Geleneksel felsefenin matematiksel soyutlamadan ibaret olan zaman'ı yerine gerçek, yaşanmış bir zaman koymağa çalışan Bergson, zorunlu olarak, psikolojik incelemeler yapmağa başlamış ve bu yoldaki ilk eserini, 1889'da, (l'Essai Sur Les Donnés Immédiates de la Conscience-Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri hakkında deneme) adıyla Sorbonne Üniversitesine Doktora tezi olarak sunmuştur.

Biz bu yazımızda, özellikle, onun, şuur âlemi ve bu âlemden geçen zaman hakkındaki düşünceleri üzerinde duracağız.

Bergson'un yukarıda adı geçen eserinde bildirdiklerine göre Psiko-fizikçiler, şuur hallerinin azalıp çoğalabilir olduklarını ve hatta bir duyumun aynı mahiyette olan diğer bir duyumdan bir kaç defa daha şiddetli olabileceğini ileri sürmekte, bunlara karşı koyanlar da bir duyumun veya çabanın (cehd) başka bir duyum veya çabadan bir kaç defa daha şiddetli olabileceğini kabul ve sırf içselden olan ruh halleri arasında nicelik farkları kurmaktadırlar.

Gerçi, biz bir sayının (aded) diğer bir sayıdan, bir cismin başka bir cisimden daha büyük olduğunu söylediğimizde birbirlerine eşit olmayan mekânlardan söz etmiş oluyor ve başka bir mekânı içine alan mekânın daha büyük bir mekân olduğunu biliyor ve büyükle küçük, çokla az arasında kaplayanla kaplanan orantısı kuruyoruz. Fakat, daha çok şiddetli bir duyumla daha az şiddetli dediğimiz bir duyum arasında böyle bir orantı kurmak, birbirine katılacak şeyleri birbirlerinden nicelik farklarıyla ayrılan sayılar gibi sıralamak ve sonra da bu sıralamada azalıp çoğalma bulunduğunu söylemek imkânsızdır.

Biri, ölçülebilir ve dıştan, diğeri, ölçülemez ve içten olarak diğer bir şiddetten daha büyük veya daha küçük denebilen iki çeşit nicelik ayırırken de iki nicelik şeklinde ortak bir şey ve her ikisinin çoğalıp azalabilir nicelikler olduğu söyleniyorsa da yer kaplayan bir nicelik ile yer kaplamayan bir nicelik arasında ortak bir şey olamaz. Niceliğin birinci çeşidinde başka bir niceliği içine alan niceliğe daha büyük bir nicelik demektedir haklıyız, fakat, ikinci çeşit nicelikte böyle bir şey olmadığı halde gene nicelikten söz ediyoruz. Bundan başka, nicelik, azalıp çoğalabiliyor, çoğun içinde az görülebiliyorsa, dolayısıyla de bölünebilir ve yer kaplar olması gerekir. Halbuki yer kaplamayan nicelikten söz edildiğinde bu bir çelişmedir. Zira, iç hallerindeki saf şiddet, mekân olayları gibi nicelik olarak alınmaktadır.

Bergson, burada, niceliğin değil, niteliğin rol oynadığına işaret etmek üzere sevinç veya kederde çoğalan şiddetin derinlik veya yükseklik dereceleri-

nin neden ibaret olduğunu ve araya katılan elemanları araştırmakta, bu araştırmaları, çeşitli estetik ve ahlâkî duygular üzerinde yaptığı derin incelemelerle kuvvetlendirmekte ve şöyle demektedir: "Görülüyor ki şiddetlerini tanımladığımız bu ruh halleri dış neden'lerine hiç bağlı görünmeyen ve bir kasın çekilip toplanması algısına benzemeyen derin hallerden ibarettir. Yalnız, bu haller seyrek olur. Bunlardan başka, fizik hallerde beraber olmayan ne bir ihtiras, ne bir istek, ne bir sevinç, ne bir keder vardır; fizik hallerin görüldüğü yerlerde şiddetin belirlenmesinde bu hallerin bir şeye yaramaları pek umulabilir. Tam anlamıyla duyumlara gelince, bunların dış neden'lere bağlı oldukları meydandadır. Duyumun şiddeti, kendisini doğuran neden'in niceliği ile her ne kadar belirlenmiş olamazsa da bu iki had arasında bir ilgi olduğu söz götürmez"<sup>4</sup>. Ve yine, iddiasını kuvvetlendirme yolunda kas çabası üzerinde de incelemelerde bulunarak diyor ki: "Kas çabasının arttığı hakkındaki şuuru-muz, beden çevrelerinden gelen daha çok sayıda duyumlarla bunlardan bazıları arasında meydana gelen bir nitelik değişmesi duyumu gibi çifte bir algıya varır.

İşte, yalnız bir çabanın şiddetini ruhun derin bir duygusu gibi belirtmeğe nasıl ve neden gittiğimizi gördük. Halbuki her ikisinde de bir nitelik ilerlemesi, müphem olarak sezilen bir karmaşıklık artması vardır. Fakat ne yapalım ki mekânda düşünmeğe ve düşündüğünü kendi kendine söylemeğe alışmış olan şuur, duyguyu bir tek kelime ile gösterecek, çabayı da faydalı bir sonuç verdiği noktada yerleştirecek ve böylece hep kendine benzeyen, gösterilen yerde büyüyüp çoğalan, isim değiştirmeyen ve mahiyet değiştirmeden artan bir çaba algılayacaktır. Şuurun bu vahmini yalnız çabalarla derin duygular arasındaki orta (mutavassıt) hallerde de bulmamız pek muhtemeldir. Filhakika bir çok psikolojik haller kasların çekilip toplanmalarıyla ve bedenın çevresinden gelen duyumlarla birlikte vâkı oluyor. Bütün bu yalnız elemanlar birbirleriyle bazan sırf teorik bir fikirle, bazan da pratik bir tasavvurla düzenlenmişlerdir. Birinci halde zihinsel bir çaba yahut dikkat vardır; ikinci halde şiddetli, yahut had denebilecek heyecanlar, hiddetler, korkular, sevinçler, kederler, ihtiraslar vardır ve arzunun bazı çeşitleri husule gelir"<sup>5</sup>. Bu sebeplerdir ki Bergson, yaptığı şiddet tanımının bu ara hallere de uygun olduğunu söylemekte, bu yolda da dikkat olayını çözümlenmekte ve dikkat çabası ile ruh gerginliğinden ibaret olan şiddetli hiddet, şiddetli arzu, şiddetli sevgi,

4 Henri Bergson, (Tk. çev.) Prof. Mustafa Şekip Tunç, Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri, s. 21, İstanbul, 1950.

5 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 27-28.



şiddetli ihtiras ve şiddetli kin arasında esash bir fark görmemekte ve hatta bu hallerden her birinin bir fikirle koordine edildiğine işaret etmektedir.

Bergson, şiddetli dış neden'lere bağlı olmayan duygular ve çabalar gibi karmaşık halleri, yukarıda görüldüğü üzere, açıkladıktan sonra yalnız haller gibi görünen duyumlara geçiyor, bunların şiddetlerinin neden ibaret olduğu sorusunu soruyor ve yalnız tasavvurlarımızın çoğuna bir duygulanım elemanının karıştığına işaret ederek yaptığı çözümleme sonucunda da "duygulanım halinin sadece organizmada vücut bulan sarsılma ve hareketlere yahut vâki olmuş bulunan fizik olaylara değil, fakat daha çok hazırlananlara, meydana gelmek istiyebileceklere karşılık olması gerekir"<sup>6</sup> hükmüne varıyor.

Ona göre "duygulanım duyumlarının şiddeti de, başlayan ve bu duygulanım hallerinde adeta teressün eden otomatik hareketlerden aldığımız şuurdan başka bir şey olmayacaktı; tabiat bizi şuurlu varlıklar yapmayıp ta birer otomat yapsaydı, bu otomatik hareketlerde bir suretle beliren duygulanım duyumlarının şiddeti yollarını serbestçe takip edebileceklerdi"<sup>7</sup>.

Eğer yukardaki düşünce doğru ise, "şiddeti artan bir ıztırabı, perdelerinin tınneti gittikçe artan bir gam notundan ziyade içinde gittikçe artan müzik aletlerinin sesleri işidilen bir senfoniye benzetmek gerekecektir. Kendi tonunu diğer bütün duyumlara veren bu karakteristik duyumun içinde, şuur, bedenin çeşitli noktalarından gelen kasların toplanıp açılmalarını ve her çeşit organik hareketler gibi az çok önemli bir çok duyumlar fark edecektir; eleman mahiyetinde olan bütün bu ruh hallerinin konsertosu da organizmanın yeni durum karşısındaki yeni ıztırapları deyimler."<sup>8</sup> Daha kısa söylemek gerekirse, biz bu ıztırabın şiddetini organizma parçalarının katıldıkları orantıda ölçer ve duyum reaksiyonlar takip ettiği içindir ki ıztırabın şiddetini bir nicelik olarak duyarız. Eğer böyle olmasaydı, bu şiddeti bir nitelik olarak duyacaktık.

Hazlarda da durum aynidir.

Zihne veya tasavvura ait duyumların da bir çoklarının duygulanım bir karakteri vardır ve bu suretle bizde şiddetleri duyulan bir tepki uyandırırılar. Bergson, burada ışın, ses, tad, koku ve sıcaklığı ele almakta ve her birinin kendi dereceleri arasındaki farkın aslında nitelik farkı olup bize verdikleri bazı duygulanım karakterleri ve az çok açık reaksiyon hareketleri yüzünden

6 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 35.

7 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 36.

8 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 36-37.

bu farkın nicelik farkı olarak yorumlanmakta olduğuna işaret etmekte ve “sadece zihinsel kalan bir duyumu doğuran dış neden kendisini ölçmemize yarayan hareketleri davet etmedikçe belirli bir kuvvet yahut zaaf derecesini aşamaz”<sup>9</sup> demektedir.

Bergson, gene bu yolda, Blix, Goldecheider ve Donaldson'ların deneylerine dayanarak fizyolojinin soğuk ve sıcak duyuları arasında derece farkı değil, fakat mahiyet farkı gördüğünü, psikolojinin ise çeşitli soğuk ve sıcak duyuları arasında nitelik farklarını kolayca ayırdığını söylemekte, “zihinsel olan duyumun bir nicelik gibi algılanması duyumu doğuran neden'in verdiği sonuç ile karıştırılmasından ileri geliyor; duyumdaki duygulanım elemanın şiddet olarak takdir edilmesi de dış uyarımın bir devamı olarak az çok önemli reaksiyon hareketlerinin duyumlarla karıştırılmasından doğuyor”<sup>10</sup> demektedir.

Ona göre, basınç ve ağırlık duyularında da durum aynıdır. Meselâ, elimize yapılan bir basıncın durmadan şiddetlendiğini söylememiz: dokunmanın önce basınç sonra da acı olması ve bunun da bir çok safhalardan geçtikten sonra vücuda yayılması, buna karşı koymak için de gittikçe artan ve vücuda yayılan çabaları araya katmamız sonucudur. “Bir psiko-fizik'çi ise daha büyük bir ağırlığı kaldırdığı zaman bunun bir duyum artması olduğunu söylüyor. Buna bir duyumun artması demekten ziyade artmanın bir duyumu demek lâzım”<sup>11</sup> dir. Yani, aynı bir cins duyumun büyümesinden, bu çoğalmada, söz edilemez. Zira, ağırlık ve hafiflik bir cinsten değil, ayrı cinsten duyulardır. Burada yapılan ölçü de duyumlara göre değil, bunların gerektirdiği içten gelme çabaların nicelik ve mahiyetlerine göre oluyor. Eğer, azlık ve çokluk gibi nicelik fikri kaldırılırsa geriye ancak nitelik kalacaktır.

Bu söylenenler, ışık duyumunda da az çok farklarla aynıdır. Gerçi, ışık derecelerinin farklılaşması, kaynakların yaklaşıp ayrılması gibi fiziksel neden'lere bağlı gibi görünür, fakat eşya üzerinde bir ışığın yaklaşma ve uzaklaşmasıyla meydana gelen parlaklık veya sönüklüğün sebebi bizdeki ışık duyumunun azalıp çoğalması olmayıp nitelik bakımından birbirinden ayrı olan çeşitli ışık ve gölge duygulanımlarından ileri gelmektedir. Bu yolda, psiko-fizik'çilerden son derece küçük farkların bir integrasyonuna baş vuran Fechner ile, ayrı duyuların birbirleriyle karşılaştırılmasını ele alan Delboeuf ve Pla-

9 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 40-41; ayrıca bk. s. 42-43.

10 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 48.

11 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 49.



teau da gerçeğe varamamışlar, ancak bu alandaki halk duygusunu ilimsel bir şekilde formüllendirmekten başka bir şey yapmamışlardır.

Kısaca söylemek gerekirse: "Bizler düşünür olmaktan ziyade konuşur bulunuyoruz; sonra da ortalıkta bulunan varlıklar geçirdiğimiz subjektif hallerden çok daha önemlidir, onun için bütün bu hallere onların dış nedenlerinin tasavvurunu sokmağa pek düşkün bulunuyoruz. Bilgilerimiz arttıkça da iç olayların arkasına dış olayları koymak, niteliğin arkasında niceliği görmek, duyularımızı nicelikler gibi almak temayülü artıyor. İç hallerimizin sadece dış neden'lerini hesaplamakla mükellef olan fizikte iç hallerle mümkün olduğu kadar az uğraşılıyor; tek taraflı olan fizikçi, iç hallerini mütemadiyen bunların dış neden'lerine karıştırıyor. Bu suretle halk duygusunun yanılmalarını yalnız bulandırmakla kalmıyor, büyütüyor da. Niteliği nicelikle, duyumu uyarımla karıştırmaya alışmış olan ilim günün birinde dış şeyleri ölçtüğü gibi iç hallerini de ölçmeği aramağa her halde baş vuracaktır: Psiko-fiziğin konusu da bu suretle meydana çıktı. Hatta bu cür'etli yeltenişte Fechner'e cesaret verenler hasımları olan filozoflar oldu; çünkü bu filozoflar ruh hallerinin ölçüye gelmediklerini ilân etmekle beraber yer kaplamayan niceliklerden söz eder olduktan sonra artık bir duyumun diğerinden daha kuvvetli olabileceği gerçekten kabul edilir ve bu derece farkının duyuların kendinde bulunduğu sanılırsa birinci duyumun ikinci duyumu ne kadar aştığını ve hatta şiddetleri arasında bir ilişki bulmak pek tabii olur. Psiko-fizik hasımlarının çoğu zaman yaptıkları gibi bu iddiaya karşı her türlü ölçünün sadece birbirleri üzerine katılabilir şeylerde mümkün olduğunu, yer kaplamayan ve birbirlerine katılamayan ruh halleri arasında sayı ilişkileri aramanın yeri olmadığını söylemek artık neye yarar? Kaldı ki bu takdirde bir duyuma diğerinden niçin daha şiddetli denildiğini, sonra da aralarında zarf ile mazruf münasebetlerini asla kabul etmeyen şeylere nasıl olup ta daha büyük veya daha küçük denilebileceğini açıklamak lâzım gelecektir...."<sup>12</sup>

Bergson, buraya kadar yürüttüğü eleştirimi özetleyerek bu konu üzerindeki sözlerini şöylece bitirmektedir: "diyeceğiz ki şiddet yahut nicelik fikri biri, şuur hallerinin dış bir neden'i temsil eder olarak; diğeri, kendi kendilerine yeter olarak incelenmeleri gibi çifte bir yüz gösteriyor. Birinci halde şiddetin algısı belirli dışsal bir neden niceliğinin belirli bir sonucun niteliği aracıyle takdir edilmesinden ibarettir. İskoçya psikoloji mektebine bağlı olanların diliyle söylersek buna kazanılmış bir algı diyeceğiz. İkinci halde şiddet diye

şuurun esas halleri içinde bulduğumuz yalnız ruhsal olguların az çok önemli olan çokluğuna diyoruz. Bu ise kazanılmış bir algı olmayıp belirsiz bir algıdır. Fazla olarak şiddet kelimesinin bu iki anlamı çok kere birbirlerine karışıyor, çünkü bir heyecan yahut bir çabanın ihtiva ettiği olgulardan daha yalnız olan olgular, genel olarak, tasavvura aittirler; tasavvur olgularının çoğu da aynı zamanda duygusal oldukları için elemanter ruhsal olgular çokluğunu ihtiva ederler. Buna göre şiddet fikri iki ceryanın kavşak noktasındadır, ceryanlardan biri ekstansif bir nicelik fikrini getiriyor, diğeri bir iç çokluğunun imajını yüze çıkarmak için bu çokluğu şuurun derinliklerinde aramağa gidiyor"<sup>13</sup>.

Bergson, yukarıda görüldüğü şekilde, şuur hallerini tek tek ele alıp inceledikten ve bu hallerin nicelikler olmayıp nitelikler ve şiddetler olduğunu belirttiğinden sonra bu halleri saf süre akışındaki somut çoklukları içinde incelemeye girişiyor.

Gördük ki dıştan gelen çokluk fikri sayı ile deyimlenebilirken, içten gelen çokluk fikri, sayı ile deyimlenemeyen, parçalanamaz bir şiddet halidir. "Her şeyin aynı tarz da sayılmadığı, çokluğun da birbirlerinden pek farklı iki çeşit olduğu görülecektir. Maddî şeylerden söz ettiğimiz zaman bunların görüp dokunulabilir olduklarını söylemek istiyor, mekânda yerleştiriyoruz. Böyle olunca, onları saymak için hiç bir buluş veya sembolik tasavvur gücüne ihtiyaç yoktur. Onları evvelâ ayrı ayrı sonra da gördüğümüz yerde bir anda olarak düşünmekten başka yapılacak bir şey kalmıyor. Fakat sadece duygudan ibaret olan ruh hallerinde, hatta görme ve dokunmadan gayri olan tasavvurlarda böyle olamıyor. Çünkü buradaki hadler artık mekânda bulunmuyor. Onları saymak ta a priori görünen bir takım sembolik tasavvurlarla olabiliyor."<sup>14</sup> Kısaca, sayma işi ancak mekânda mümkündür; şuurun derinliklerine gidildikçe güçleşmektedir. Zira burada ancak çözümlemenin ayırabileceği duyum ve duyguların iç içe giren belirsiz bir çokluğu söz konusudur. Doğrusunu söylemek gerekirse maddenin içine girilemezlikten, yani iki şeyin aynı zamanda bir yerde bulunamamasından söz edilirken bu iki türlü çokluk arasında bir ayrılık kuruyoruz. Başka bir deyişle, "iki cismin aynı zamanda bir yerde bulunamazlığı ile sayı aynı zamanda meydana çıkıyor; ve bu keyfiyet, maddeye onu madde olmayan şeylerden ayırmak için, atfolunduğu zaman yapıyor."<sup>15</sup>

13 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 73-74.

14 M. Ş. Tunç, s. 86-87.

15 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 90.



Bergson, bu noktada, bir sayının birliklerindeki çokluk ile şuur hallerinin çokluğu arasında en küçük bir benzerliğin, mekân ile gerçek süre arasında her hangi bir münasebetin bulunup bulunmadığını araştırmak zorunluluğu ile karşılaşılıyor. Çünkü ona ögre, şuurumuzun tasarladığı zaman, şuur hallerinin sayılabilir olarak birbirlerinden ayrı ard arda geldikleri bir çevre telâkki ediliyorsa, sayı telâkkisi de sayılan şeyleri mekânda sıralamakla bir ise sayıma gelir bir çevre anlamında anlaşılan böyle bir zaman artık mekândan ibarettir. Böyle olunca da saf sürenin büsbütün başka bir şey olması gerekmektedir. Öyle ise zaman ve mekân kavramları ele alınp incelenmelidir.

Şimdi, duyularımız cisimleri nitelikleriyle, mekânı bu niteliklerle algıladığına göre burada iki durum hatıra geliyor birisi, mekânın, bu fizik niteliklerin bir yüzü, yani bir niteliğin niteliği olması; diğeri de bu niteliklerin mekâna ait olmayıp mekânın kendilerine katılması yahut ta o niteliklerle olmadığı halde de kendi kendine var bulunması. Birinci duruma göre mekân, bazı duyular arasında ortak olan şeyi deyimleyen bir soyutlamadan, ikinci duruma göre de, başka mahiyette olsa da, duyular kadar sağlam bir realiteden ibarettir, yani mekân kendi muhtevasından ayrı olarak vardır ki bu, Kant'ın Esthétique Transcendantale'da geliştirdiği görüştür. Jean Muller'in, mekânın anadan doğma bir algı olduğu sözünde Kant'ın bu görüşünün doğrudan doğruya etkisi açıktır. Lotze "Signes Locaux" varsayımı ile Bain'in teorisi ve Wundt'un açıklamaları da Kant'ın görüşüyle ilgilidirler. Kısaca, mekân algısını gerek deneye dayandıran gerekse anadan doğma olarak kabul eden teorilerin açıklamaları mekânın buradaki etkinliğini tanımamakta, tasarımı mekânsel şeklini duyuların bir nevi bileşiminden çıkartmak istemekte idirler.<sup>16</sup>

Fakat, zihnin aktif bir karışması olmaksızın mekânın doğuşunu bu yolda açıklamak mümkün değildir. Bu zihin etkinliği de Kant'ın, duyarlılığın a priori bir şekli dediği şeye benzer ve bu etkinliğin karakteri birincinden boş bir çevre sezgisindedir, çünkü başka türlü bir mekân tanımına imkân yoktur. Bu, birincinden boş bir çevre görüşüdür ki birbirlerinin aynı ve zamandaş duyular ayırmağa elverişlidir. Bu da, nitelik farklılaşmasından başka olan bir farklılaşma prensibi ve dolayısıyla de niteliksiz bir realitedir. Ve mademki birincinden bir mekân tasarımı zekânın bir soyutlamasıyla oluyor, farklılaştıran niteliklerde de onun bir etkisi olması zorunludur. Bu niteliklerin mekânda bu veya şu yeri kaplamaları da bu etki dolayısıyledir. "O halde, bir yer kaplama al-

16 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 94-95.

algısıyla mekân görüşünü birbirinden ayırmak gerekiyor; bunların birbirlerini içerdikleri şüphesizdir yalnız, zekî varlıklar arasında yükselindikçe birincinden bir mekân kavramının bağımsızlığı saha açıkça meydana çıkıyor”<sup>17</sup>.

Biz, bir, birincinden olmayan duyumsal nitelikler, bir de aynı cinsten olan mekân gibi birbirlerinden farklı mahiyette olan iki realite tanınmaktadır. Zekâmızca açıkça tasarlanan mekân realitesi bizi kesin ayrımlar yapmağa, saymağa, soyutlamağa ve belki de konuşmağa götürüyor. Fakat, içinde, şuur hallerinin parçalanmaz, ayrılmaz bir akışı olmayıp ta yayılır kabul edildiği zaman da birincinden bir çevre olarak anlaşılırsa böyle bir zaman, sürelikten çıkarılmış ve mekânlaştırılmış oluyor. “Zaman kavramının görünürdeki yanlışlığına aldanarak zamanla mekânı birbirlerine indirgemeye (irca etmeğe) yeltenen filozoflar mekân tasarımı süre tasarımı ile kurmak imkânına inanmışlardır”<sup>18</sup>. İngiliz mektebi, mekân ilişkilerini süredeki az çok karmaşık ilişkilere indirmeğe çalışmıştır.

Biz, iki türlü süre ayırabiliriz: birisi saf süre, diğeri de içine mekân fikri sokulan süre<sup>19</sup>. Şuur hallerimizin, şimdiki hâl ile önceki haller arasında hiç bir ayrılık yapmaksızın kendini serbestçe yaşamağa bıraktığı zamanlardaki aldığı ard arda geliş şekli saf süreyi meydana getirir<sup>20</sup>. Bunun için de kendini tamamiyle duyumlara yahut, gelip geçici fikirlere bırakmak gerekmediği gibi önceki halleri de hatırlarken onları iki noktanın birbiri üzerine katılması gibi değil de birbiriyle organikleşen, iç içe girip kaynaşan bir melodinin notalarını hatırlar gibi hatırlar. “Fakat mekân fikriyle yoğurulmuş, hatta bu fikrin âşkı olan bizler saf süreye haberimiz olmadan mekân fikrini sokuyor; şuur hallerimizi de iç içe değil zamandaş olarak algılar yolda yan yana sıralıyoruz. Kısacası zamanı mekâna yankılıyor, süreyi mekân ile ifade ediyor, ard arda geliş sürekli bir çizgi yahut parçaları iç içe girmeyen sadece birbirine dokunan bir zincir gibi görüyoruz. Dikkat edilirse bu zincir hayali artık ard arda değil, zamandaş olan bir ö n c e ve s o n r a algısını içeriyor, bu ise tam bir ard arda geliş tasarımı ile taban tabana zıd oluyor.”<sup>21</sup>

17 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 97.

18 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 100; ayrıca bk. s. 101.

19 Ayrıca bk. Henri Bergson, (İng. çev.) Arthur Mitchell, *Creative Evolution*, p. 52, 324-330, New York, 1944. Henri Bergson, (Tk. çev.) Prof. Mustafa Şekip Tunç, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 67-68, 382-383, 384-389, İstanbul, 1947. Henri Bergson, (İng. çev.) Mabelle L. Andison, *The Creative Mind*, p. 95-96, New York, 1946.

20 Ayrıca bk. A. Mitchell, aynı çeviri, p. 218-222. M. Ş. Tunç, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 261-264. M. L. Andison, aynı çeviri, p. 95-96.

21 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 102.



“Saf süre ancak iç içe giren, birbirlerinde eriyen, kenarsız, birbirlerine nispetle hiç bir ayrılık temayülü, ve sayı ile hiç bir yakınlığı olmadan sadece nitelik halinde bir değişmeler ard arda gelişi olabilir; bu da ancak asf bir ayrıncinstenlik olacaktır”<sup>22</sup>.

Gerçi, sürenin ard arda gelen anları sayılmakta ve bunların sayı ile olan ilişkileri dolayısıyla zaman da mekân gibi ölçülebilir bir nicelik olarak görünüyorsa da “gerçek süre, şuurun algıladığı süre, o halde, sadece nitelikler arasında sıralanmak ister, çünkü hiç bir zaman nicelik değildir. Ölçülmeğe yeltenildiği andan itibaren niteliğin yerine bir nicelik olan mekânı haberimiz olmadan koyuyoruz”<sup>23</sup>.

Şunu belirtmek gerekir ki süreyi saflığı ile tasarlamak pek güçtür. Çünkü, oluştta biz yalnız değiliz. Dışımızdaki şeyler de bizim gibi sürüp gider görünüyorlar. Bu sebeptendir ki zaman, biricinsten bir çevreye benzetiliyor, ölçmeğe kalkılmıyor, mekânîk formüllerde astronomik ve fiziksel hesaplarda nicelik şeklini alıyor. Hatta zamanda meydana gelen bir hareketin hızı bile ölçülerek bir nitelik oluyor. Fakat şu sorulabilir: gerçekten süre ölçülemezse rakkas sallanmalarının ölçtüğü şey ne olabilir? Burada ileri sürülmekte bulunan zaman görüşünden başka astronomun biricinsten olan ve dolayısıyla parçalanabilir ve ölçülebilir bulunan zamanına yer verilecek olursa bu hata olur. Çünkü “rakkasın bütün sallanışlarını birbirlerine kaynaştıran şuur sayesinde bu sallanışların hâtıraları saklanıyor, sonra sıralanıyorlar; kısacası, bu sıralanmalar için biricinsten zaman dediğimiz mekânın bir dördüncü boyutunu yaratıyoruz, yerinde saymakla beraber rakkas hareketlerinin her ne kadar kendi halinde boyuna katılmasına da bu iç zaman elverişli oluyor. Şimdi bu çok karmaşık süreç içinde gerçek olanla hayâli alanın paylarını hakkiyle ayırmağı denersek şunları buluyoruz: Süresiz gerçek bir mekân vardır, olayları şuur hallerimizle birlikte görünüp birlikte kaybolan bir mekân; bir de gerçek bir süre, biricinsten olmayan, anları birbiriyle kaynaşan bir süre var; fakat bu gerçek sürenin her bir ânı kendisiyle zamandaş olan dış dünyanın bir haline bağlanabildiği gibi bu bağlanabilme dolayısıyla diğer anlardan ayrılabilir oluyor. Sonra da bu iki realitenin karşılaştırılmasından mekândan çıkarılmış sembolik bir süre tasarımı doğuyor. Süre, bireinaten çevreli mevhum bir süre şeklini bu suretle alıyor; mekân ile süreden ibaret olan bu iki had arasında zaman ile mekân ortak faslı diye tanımlanabilecek şîrâzeyi de zamandaşlık

22 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 105. Ayrıca bk. M. L. Andison, aynı çeviri, p. 149, 168-169, 172-173.

23 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 107.

teşkil ediyor.”<sup>24</sup> Şu halde iç hayatımızı gerçek süre şeklinde yakalayabilmek için zamanın ayrıncısten oluşuna mekânı karıştırmamak, kendimizi dış bağlardan kurtarmak gerektir.

Harekette de durum aynıdır. Orada da hareket edimini eşya gibi buluyoruz. İşte Elea mektebinin bütün sofistleri de hareket eden tarafından aşılın mekânın hareket ile karıştırılmasından doğuyor. Onlar orijinal edim serisini aşılın birincinsten mekân ile bir tutuyorlar. “Zenon, Achille’in hareketini kaplumbağanın hareketiyle aynı kanuna göre yeniden bileştirdiği zaman kişisel(indî) olan bu bileştirme ve çözülmemelere yalnız mekânın elverişli olduğunu hesaba katmağı unuttuğu için de mekân ile hareketi birbirine karıştırmıştır. Bu hareketliler vâkıa mekândadırlar, fakat hareketleri mekân işgal etmez ve mekân olmaktan ziyade süredir, nicelik değil nitelik”<sup>25</sup>. Bir hareketin hızını ölçmek ise bir zamandaşlık tespit etmek ve bu hızı kesaplamak ta bir zamandaşlığı önceden görmeğe elverişli bir araç olarak kullanmak demektir. Kısaca, mademki süre birincinsten değildir ve mademki mekândan başka bir yerde birincinstenlik yoktur şu halde, birincinsten elemanı olan aşılış mekân, yani hareketsizliğin hareket ile ne derece ilgisi olacağı açıktır.

Bergson’a göre ilim, zamandan süreyi, hareketten de hareketliliği yani, zaman ve harekette esas eleman olan niteliği çıkarıp atmaktadır. Astronomi ve mekanikteki zaman, hareket ve hız hakkındaki düşünceler bu iddiaya kanıtırlar. Meselâ, mekânikte, hareketin başladığı ve bittiği an yazılır, sonra da aşılış olan mesafe ölçülür ki burada sadece mekân ve zamandaşlıklar vardır, süre yoktur.

Süre aralığının ilim bakımından ele alınmadığı şununla da sâbittir ki “kâinâtın bütün hareketleri iki yahut üç misli daha hızlandırılırsa ne eski formüllerde değiştirilecek bir şey olacak, ne de bu düsturlardaki sayılar değişecektir”<sup>26</sup>. Fakat şuur, bu sıralanma sebebiyle bir nitelik izlenimi almaktadır.

Mekanik, hız meselesinde de aynı şekilde hareket eder, hız kavramını da birbirlerine bağlı bulunan bir sıra fikirlerden çıkarır: gerek bir düzüye olan harekette gerekse değişen harekette, sadece, aşılın mekânlarla aynı anda varılan yerleri, yani hareketi atarak hareketsizliği ele alır.

24 Ayrıca bk. A. Mitchell, aynı çeviri, p. 325-330. M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 100-111. Ayrıca bk. M. Ş. Tunç, Yaratıcı Tekâmül, s. 384-389.

25 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 114-115.

26 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 117.



Kısaca, denklemlerle çalışan ilimler süreyi kavrayamazlar. Onların konusu bir olupbittiden ibarettir. Halbuki şuur için süre ve hareket kesiksiz bir oluşturdur. Bunlar bir zihin sentezi olup eşya makulesi değildirler. Şu halde yine aynı sonuca varılıyor: biricinsten olan ancak mekândır, birbirlerinden ayrı bir çokluk teşkil eden de ancak mekânda yer alan şeylerdir. Ve yine, şuurun anladığı anlamda mekânda süre ve ard arda geliş yoktur.

Ve yine “kendi saflığında alınan şuur hallerindeki çokluk ile sayıların teşkil ettiği seçik çokluk arasında hiç bir benzerlik yoktur. Şuur hallerinin çokluğunun bir nitelik çokluğu olduğunu söylemiştik. Buna göre kısaca söylersek iki türlü çokluk bulunduğunu ayırt etmek kelimenin biri nitelik diğeri nicelik olmak üzere iki anlam ve telâkkisi olacağını, aynı ile gayriyi birbirinden ayırmak gerektiğini kabul etmek gerekecektir. Aristo'nun dediği gibi bu çokluk ve ayrılığın, bu biricinstensizliğin sayıyı sadece kuvvet halinde ihtiva ettiği de olur: çünkü şuur, nitelikleri hesaplamak yahut da birçok görmek düşüncesiyle hareket etmeden de ayırır. O vakit pekâla niceliksiz bir çokluk vardır. Bazen da, tersine, hesaplanabilir bir haller çokluğu olur, yahut hesaplanabilir olarak tasarlanır; fakat bu çokluğu birbirlerine oranla ayırmak imkânı olduğu düşünülerek o vakit de mekânda yerleştirilir. Çünkü aynı kelimenin bu iki anlamını birbirleriyle açıklamaya, hatta birbirleri içinde görmeğe alışmışızdır. O kadar ki bu anlamları ayırd etmekte, hiç değilse bu ayrılığı dil ile deyimlemekte, esefle söyleyeyim, inanılmayacak bir güçlük çekiyoruz. Böylece diyoruz ki bir çok şuur halleri birbirleriyle kaynaşıyor, iç içe giriyor, gittikçe zenginleşiyor, ve böylece mekân nedir bilmeyen bir “Ben”e saf sürenin duygusunu verebilecek, fakat daha bu deyimde “birçok” kelimesini kullanmak için, şuur hallerini birbirlerinden ayırmış, birbirlerine oranla dışsal kılmış, bir kelime ile birbirlerine katmış oluyor, baş vurmağa zor duyduğumuz bir deyimle zamanı mekânda yerleştirmek hususundaki kötü alışkanlığımızı meydana çıkarmış oluyoruz. Bir kere vücut bulmuş olan bu yerleştirme tasarımıdan başka bir de nitelikten ibaret olan ruh hallerine hiç uymayan terimleri ahyor, kullanmağa zor duyuyoruz: oysa ki bu terimler kökten kusurludur”<sup>27</sup>.

Görülüyor ki şuurumuzdaki zaman, mekânlaştırılmış, sembolik zaman değildir. Bununla beraber, diğer yandan, sembolik bir tasarıma ulaşmaktan da kaçmamıyoruz. Çünkü, hadleri aynı olan bir seride her had, şuurumuz için çifte bir manzara göstermektedir: bunlardan biri, dışsal şeyin ayniliğini düşündüğümüzden daima kendi kendinin aynı olmaktadır, diğeri ise yeni bir

haddin diğer hadlere karışmasıyla bütünde yeni bir kaynaşmağa sebep olduğundan, büsbütün ayrı ve özel bir hâl almaktadır. Nitelik çokluğu dediğimizin sayı çokluğu şeklinde mekânda da serilme imkânı buradan gelmektedir.

Bu çifte süre, aslında bilinemez olupta bizim için hareket şeklini alan dış olayın algısında özellikle pek kolayca yer almaktadır. Çünkü bir yandan, ortada daima aynı hareketli bulunan, birbirinin aynı olan bir sıra hadler görülmekte, diğer yandan da şimdi'deki durum ile bellek (hafıza)te mevcut önceki durumlar arasında şuurun yaptığı bir sentezle bu durum hayelleri iç içe girmekte, dolayısıyla de birbirlerini tamamlayarak devam etmektedirler. Bundan da anlaşılıyor ki süre, özellikle, hareket aracıyla birincinden bir çevre şeklini almakta, zaman da mekâna yankılanmaktadır. Demek ki aynı hallerden toplanan bir çokluk mekânda serilmekle anlaşılmakta, böylelikle de gerek sürenin sembolik hayali olan birincinden zaman fikrine zorunlu olarak varılmaktadır.

Dikkat edilecek nokta şudur: bir sembol olan birincinden sürenin altında anları birbiri içine giren gerçek süre, şuurun sayıya ait çokluk gösteren halleri altında nitelik çokluğu halleri, belirli "Ben" in altında ard arda gelişleri birbirleri içinde kaynayan bir "Ben" vardır. Fakat çoğu zaman biz bu "Ben" in birincinden mekâna yankılanmış gölgesinden ibaret olan dış "Ben" e sarılıyoruz. Buna sebep te bizim her şeyi daima ayırma alışkanlığımızdır. Bu yüzden realite yerine onun sembolü konmuş oluyor ve relite bu sembol arasından görünüyor. Gerçekte de bu sembol olan "Ben", gerek sosyal hayatın, gerek dil'in zorunluklarına çok elverişli bulunuyor. Esasen daimî oluş halinde bulunan duyguları kelime kalıplarına döküp katılaştırmak temayülündeyiz de. Biz duyuları ayırıp adlandırmakla onları (şey)ler haline getiriyoruz. "Halbuki insan ruhunda ancak ilerlemeler vardır."<sup>28</sup>

Bütün bu denemelerden çıkan gerçek şudur ki "fikirlerden her biri organizmadaki hücreler gibi yaşıyor, benliğimin halini değiştiren her şey onları da değiştiriyor. Yalnız hücre organizmanın belli bir noktasını kaplar, gerçekten benim olan bir fikir bütün benliğimi kaplar. Buna göre bütün fikirlerimizin şuur halleri kitleleriyle bu yolda kaynaşması gerekiyor. Fakat bunlardan bir çoğu durgun sular üzerindeki kuru yapraklar gibi şuurun üstünde yüzüyorlar... Benliğimizin derin tabakalarından uzaklaştıkça şuur hallerimiz de gitgide bir nicelik çokluğu ve birincinden bir mekânda serilmiş bir hâl alıyor; çünkü bu haller gittikçe daha cansız, daha kişisel olmayan bir şekil alıyorlar. Buna göre

28 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 131.



kelimelerle en iyi deyimlenen fikirlerin bize en az ait fikirler olmasına şaşmamak lâzım. İleride görüleceği gibi çağrışımçı (tedaîcî) teori ancak bu fikirlere uygun gelebilir... Fakat benliğin dış şeylerle temasta bulunduğu yüzeyin altı eşelenirse canlı ve organik zekânın derinlerine girer, bir çok fikirlerin gizli kaynaşmalarına erişiriz; aynı kaynaşmış fikirler bir kere dağıldırları lojiğe aykırı şekiller altında birbirlerinden ayrılırlar. Nitekim o pek garip rüyalarımızı<sup>29</sup>, meselâ aynı zamanda birbirlerinden başka iki kişi gösteren, bununla beraber bir olan iki imajı düşünmek uyanıklık halindeki kavramlarımızın iç içe girmeleri hakkında hiç değilse zayıf bir fikir verebilir. Dış dünyadan el çeken rüyadaki insanın imgelemi, daha derin zihin hayatının bölgelerinde fikirler üzerinde durmadan devam eden çalışmağı yalnız imajlar ve paradî'ler halinde kendi yolunda tekrar eder."<sup>30</sup>

Bergson, iç olgular hakkındaki bu çözümlemesiyle, daha baştan, ortaya koyduğu şuur hayatının doğrudan doğruya veya mekân arasından görülmesine göre iki yüz taşıdığı bir kere daha ispatlamakta ve saf şuur hallerinin saf bir nitelikten ibaret olup nicelikle hiç bir ilgileri olmadığını; birimi, çokmu oldukları anlaşılamayacak şekilde birbirleriyle kaynaştıklarını, ve hatta, çokluk bakımından ele alınca mahiyetlerinin değişeceğini; bu saf şuur hallerinin meydana getirdiği sürenin de sayı ile deyimlenebilir bir an'lar çokluğu gösterdiklerini ve bu an'ları, birbirleri üzerine katılabilirlikle vasıflandırmanın ise bunları birbirlerinden ayırmak olacağını bir kere daha belirtmektedir.<sup>31</sup> Fakat sosyal hayatı ve dil meselesini de daima göz önünde bulunduran filozof, sonuç olarak şöyle demektedir: bütün çelişmelerin, hatta nedenlik, hürriyyet, kişilik meselelerindeki çelişmelerin de kaynağı, hep, somut olan canlı "Ben"i, birbirlerinden ayrı ve bircinsten bir mekânda sıralanmış hallerin bir toplamı olarak sayan görüştedir. Bütün bu çelişmeleri ortadan kaldırmak için gerçek "Ben" olan somut "Ben"i sembolik "Ben"in yerine koymak gerekir<sup>32</sup>.

Bergson, zamanı yaratıcı kılmak, ona bir kar topu gibi geçmiş ile birlikte ilerleyen ve büyüyen, parçalanmaz, kesiksiz bir süre sağlamakla kendisine kadar gelen matematik mahiyetteki soyut ve bircinsten zaman fikrini yıkmış, ona, Whitehead'in lâyük görmediği efendiliği vermiştir.

29 Ayrıca bk. Prof. Mustafa Şekip Tunç, Bergson ve Kudret-i Ruhîyyeye Dair Bir Kaç Konferans, s. 133-162, İstanbul, 1339.

30 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 135-137.

31 M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 137.

Ayrıca bk. M. Ş. Tunç, Yaratıcı Tekâmül, s. 12-19. A. Mitchell, aynı çeviri, p. 3-10. M. L. Anderson, aynı çeviri, p. 168-169, 172-175.

32 F. L. Pogson, aynı çeviri, p. 138-139. M. Ş. Tunç, aynı çeviri, s. 138-140.

Ona göre zaman, mekânlaştırılıp bağlanamayan, her an farklı oluşlarla beliren bir değişme ve gelişme, durmadan yeniyi ve bilinmeze giden bir hareket, durmadan akan bir oluş ve dolayısıyla niceliğe gelmez bir nitelik, orijinal bir kaynaşma, serbest bir organizasyon, durmadan yeni tecelliler gösteren ve dolayısıyla hiç bir suretle ve hiç bir kanunla önceden belirtilmesine imkân olmayan bir yaratmadır.

İç âlem, yani ruh hallerimiz o olduğu gibi dış âlem de canlısıyla cansızıyla ondan başka değildir. Bu sebeple de iç ve dış tekrarlanmadan daima ileriye ve yeniyi doğru akıp gitmektedir.

Mutlak olan, yaratıcı olan zamandır. Bu mutlakı da zekâ değil, ancak, sezgi kavrayabilir.

Kısaca, Bergson'a kadar gelen zaman, olmuş bitmişin, ölçülüp biçilmişin sembolik zamanıdır. Bergson'un zamanı ise durmadan değişen, olgunlaşan ve kendi kendini birteviye yaratan, bunun için de hiç bir suretle ölçülüp biçilemeyecek olan yaşanmış zamandır, hayatın ta kendisidir.

Bergson'un felsefe dünyasına temel yapmak ve bunun için hayatı boyunca verdiği çeşitli eserleriyle deyimlemek istediği tek cümle şudur: "Zaman ya bir yaratmadır veya hiç bir şey değildir"<sup>33</sup>.

33 A. Mitchell, aynı eser, p. 371. M. Ş. Tunç, Yaratıcı Tekamül, s. 437. Bu konu için ayrıca sıra ile bk. Henri Bergson (İng. çev.) F.L. Pogson, Time and Free Will, p-20, 26-27, 34, 35, 39, 40-43, 47, 48, 70-73, 85-86, 89, 93-94, 96, 99-101, 104, 106, 109-110, 113-114, 116, 121-122, 131, 135-139, London, 1930.

Bergson'un önemle üzerinde durduğu canlı, somut zaman görüşü ile şiddetle eleştirdiği sembolik, soyut zaman görüşünün ikisi de, aslında, Yunan felsefesinin mahdır.

Oluşu veya zamanı bir vehim, bir hayâl sayıp her şeyi varlığa vermek yahut ta varlığı, devamı, bir vehim ve hayâl sayıp her şeyi değişikliğe, oluşa vermek ve onu ilâhlaştırmak yolunu tutan felsefi görüşlerden birincisi Elea'lı Parmenides'in, ikincisi de Efes'li Herakleitos'un görüşüdür.

Elea ve İonia sistemlerinde birbirine tam karşıt olan bu iki görüş, Fisagor'cularda idealist (Özellikle bk. John Burnet, Early Greek Philosophy, p. 84-112, 276-309, New York, 1937. T. V. Smith, From Thales to Plato, p. 50-57, Uni. Chicago, 1956. Eflâton, (Tk. çev.) Erol Güneş ve Lütfü Ay, Timaios, İstanbul, 1943.), Leukippos ve Demokritos'ta materyalist (Özellikle bk. John Burnet, aynı eser, p. 334-340. T. V. Smith, aynı eser, 37-39, 45. Benjamin Farrington, Greek Science, p. 62-65, London, 1953. Ritche Calder, Sciences in Our Lives, p. 74-80, New York, 1935), Anaxagoras'ta da düalist (Özellikle bk. John Burnet, aynı eser, p. 262-267. T. V. Smith, aynı eser, p. 33-35. W. Windelband, (İng. çev.) Herbert Ernest Cushman, History of Ancient Philosophy, p. 80-88, Dover, 1936. Genellikle ilk Yunan filozofları hakkında ayrıca bk. Richard Hoppe, Aristotle's Metaphysics, Book I, New York, 1952) bir gidiş gösteren monadçı ve atomcu sistem ile birleştirilme ve açıklanma yoluna gidilmiştir. Tipik filozofu Ampedokles



olan bu sentezci sistemde sürekliliğin ve değişikliğin her ikisi birden kabul edildi; ancak, süreklilik varlıklara, daimî değişiklik te varlıkların ilişkilerine verildi.

Yunan felsefesinin, daha doğru bir deyişle, bütünlüğü ile felsefî düşüncenin iki büyük üstadından biri olan Eflâtun da bir, değişmeyen ezeli ve ebedî "İdeler" âlemi, bir de daimî değişiklik içinde bulunan madde âlemi diye iki âlem kabullenmiş ve ideler âlemini gerçek, madde âlemini de bunun kopyası ve gölgesi saymış, fakat, kâinatın Tanrı'ya benzeyebilmesi ve ebedî olabilmesi için de zamanın gökle birlikte Tanrı tarafından yaratıldığını ileri sürmüştü, ideler âlemini ise bunun dışında tutmuştur.

Felsefî düşüncenin diğer büyük üstadı olan Aristo'ya göre de zaman, yalnız hareketle mevcuttur ve hareketin ölçüsüdür; onun gibi de virtüel olarak sonsuzdur. Zaman, hareketin ölçüsü olduğundan bir sayıdır. Bu sebeple de ancak, onu sayan için vardır yani, dünya dışında zaman ve mekân yoktur.

Kısaca, Parmenides, Herakleitos ve Ampedokles'teki üç ayrı zaman görüşü, Garp felsefî düşüncesinde de ufak tefek farklarla devam etmiş ve her biri peşinde birçok filozof sürüklemiştir. İşte Bergson, doğrudan doğruya Heraklit görüşünün orijinal bir peşleyicisi sayılabilir.

Bu noktada İslâm felsefesindeki durum da kısaca şudur:

İslâm filozofları, bir kaç istisna ve bazı küçük farklarla, zaman görüşünde, genellikle, Aristo'nun peşinden gitmişlerdir.

Hicrî dördüncü yüzyıl başında doğan İslâm Tabiat felsefesi okulunun mümessili Mehmet Zakeriyya al-Râzî, "Kitab al-İlm al-İlâhî"sinde biri, Aristo'ya uyararak bir hareket miktarı olan izafi zaman, biri de İran ve Hint'ten etkilenecek dehr veya müddet dediği mutlak zaman gibi iki zaman kabullenir ve ona göre hareket prensibi, Aristo'nun tersine, cismin içindedir. (Özellikle bk. P. Kravs, Resail Falsafiyye li Ebî Muhammed Zakeriyya al-Râzî, s. 241 (risale 9), Mısır, 1939).

Yeni Eflâtunculuk kanaliyle esasta Eflâtun ve Aristo'ya dayanan rasyonel İslâm Meşşâî filozoflarından El-Kindî (Özellikle bk. Abu Reyde, Resail al-Kindî al-Falsafiyye, "Risala al-Kevn v'al-Fesad", s. 220, Kahire, 1950)ye, Farabî (Özellikle bk. Ahmet Naci ve Emin Hancı, Resail al-Farabî, "Uyun al-Mesail", s. 70, Mısır, 1325) ye, İbn Sînâ (Özellikle bk. İbn Sînâ, Al-Necat, s. 189 ve gerisi, Kahire, 1338) ya ve İbn Rüşd (İbn Rüşd, Kitab al-Semâ al-Tabîî, s. 47 ve gerisi, Haydar Abad Al-Daken, 1365) e göre de zaman, hareket miktarıdır. Yalnız, süreksiz ve aralıklı iline (araz)lerden biresmiş atomik bir zaman kabullenen Kelâmîcıların ve özellikle Eş'arîlerin tersine, Meşşâî filozoflarının hareket ölçüsü olan zamanları ezeli ve ebedîdir ve hatta dâhirdir (Kelâmîcılar için özellikle bk. Abdurrahman b. Ahmed al-İyçî, (Adududdin), (şerh) Seyyid Şerif Curcanî, Şerh al-Mevâkıf, c. 1, s. 461, İstanbul, 1292. Abdurrahman Câmî, Kitab al-Durra al-Fâhire, s. 8-30, Mısır, 1328. Abu'l-Alâ al-Maarri, Risala al-Gufran, s. 32-34, Mısır, 1925. Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı, 1, s. 73 ve gerisi; sayı, 2, s. 182 ve gerisi; sayı, 19, s. 5 ve gerisi. Fahreddin al-Râzî, Kitab Esas al-Takdis, s. 12-14, 26, Mısır, 1328. Sa'deddin Mes'ud b. Ömer al-Taftazânî, Şarh al-Makasid, c. 1, s. 137 ve gerisi, İstanbul, 1277. S. Pines, (arap. çev.) Abu Reyde, Mezâhib al-Zurra ind'al-Muslimîn va Alâkatuhu bi-Mezâhib al-Yunan v'al-Hunûd, Kahire, 1946.).

Zamanın dâhirliliğini, özellikle, başlarında İbn Râvendî bulunan İslâm materyalist filozofları Allah'ı reddedecek derecede ileri götürmüşler ve yalnız zât, mahiyet ve vücud sahibi bir zamanın kadîm ve bâkî olduğunu iddia etmişler, bu yüzden de Dehriyyun adını almışlardır. (Ayrıca bk. Rıza Tevfik, Kamus-u Felsefe, c. 1, s. 294-295, İstanbul, 1335).

Gazalî'ye göre ise zaman ve mekân dışı ait birer gerçek olmaktan yoksun olup onlar



muhyye kuvvetinin ve algı duyumunun ekzersiz şartları gibidir. Kant'ın zaman ve mekân görüşünün kökleri Gazalî'ye dayanmaktadır. (Özellikle bk. Gazalî, (Yayın) Süleyman Dünya, Tahafut al-Falâsifa, s. 96-103, Kahire, 1935).

İslâm'da zaman problemi hakkında rijinalite gösteren, Eş'ari Kelâmcılarından Bâkilânî, filozoflardan da Abu'l-Berekât'tır.

Bâkilânî'ye göre zaman, hareket ve hızlığı, ara ara artıp eksilen bir değişmeler hâlidir. Zaman bir akıştır ve biz onun akışını kendi hayat akışımızda duyabiliriz. İşte Bâkilânî bu görüşü ile zamanı bir akış olarak gören modern filozoflara yaklaşmaktadır.

Abu'l-Berekât'a gelince o, Aristo'danberi gelen zamanın hareket ile ve hareketin de zamanla tanımlanması görüşünü reddeder. Zira, ona göre zaman yalnız hareket halinde değil, hareketsizlik halinde de vardır. Zaman, hareket ve hareketsizlikle ölçülemez, tersine, hareket ve hareketsizliğin her ikisi de zamanla ölçülür. Aynı zamanda zamanı biz duyularla değil, akılla kavrarız. Akılla kavramakla beraber o, eşyaya ait bir gerçektir, zihne ait bir gerçek değildir.

Mümkün varlıklar nasıl zamanda var(kâin) iseler, zorunlu ve sonsuz varlık ta, aynı şekilde, başlangıçsız ve sonsuz bir zamanda vardır. Zaman için geçmiş, gelecek gibi ölçüler i'tibarî ve izafî olup asıl zaman ölçüye gelmez.

Başlangıçsız olan Allah zaman içinde olduğu gibi âlem de ancak, kendinden bir sonradan oluş (zâtî hudus) ile yine başlangıçsız ve sonsuz olarak zaman içinde bulunur (Özellikle bk. Abu'l-Berekât al-Bağdâdî, "Evhad üz-Zaman diye de namlıdır", Al-Kitab al-Mu'teber, c. 2, s. 69-76, c. 3, s. 26, 38-40, Haydar Abâd Al-Daken, 1357).

İslâm mistisizmine gelince; özellikle Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücut görüşü ile meydana gelen tasavvuf felsefesinin temeli, daha, Mu'tezileden İbrahim Nazzam'da görülen An-ı Dâim (Eternal Présent) görüşüdür (Özellikle bk. Louis Massignon, Time in Islamic Thought, (Joseph Campbell, Man and Time), p. 108-114, London, 1958. Abdurrahman Badewî, Al-Zaman al-Vucudî, s. 226-227, Kahire).

Bir bakıma Parmenid ve Heraklit görüşlerinin bir birleşimi gibi olan bu görüşe göre âlem, ezeli bir An'dır. Her şey bir anda ve birden var olmuştur. Dolayısıyla olaylarda doğuş ve ard arda geliş değil, ancak, bu tek lâhzanın tecellileriyle içten dışa çıkış söz konusudur. Zaman ve değişiklik, cisimler âlemindeki gölgelerden başka değildir. Bununla beraber, İbn Arabî'deki bu içten dışa çıkış, Plotin'de görülen güçten edime (kuvveden fiile) çıkıştan da başkadır. Çünkü gerçek varlık yalnız Allah'ın varlığıdır, âlem ise onun tecelli (emanation) ve zuhur (procession) undan ibarettir. Âlemin Allah'tan çıkış ve inişi altı mertebe üzerindedir: Lâ taayyün mertebesi, ilk taayyün mertebesi, ikinci taayyün mertebesi, ruhlar âlemi, misâl âlemi, şahadet âlemi. İlk üç mertebe ilme ait olup zaman dışındadırlar. Son üç mertebe de gerçek olup zaman içindedirler (Özellikle bk. İbn. Arabî, Kitab Sicun al-Mescun ve Funun al-Meftun, bab. I, Yazma Risaleler Mecmuası, sayı, 7071, Bağdat Evkaf Kitaplığı. Şeyh Mehmet Elif, Al-Kelimat al-Mücmale fi Şerh Tuha al-Mürsele, s. 19, İstanbul, 1342).

İbn Arabî'nin (Fusus)unda bildirdiğine göre âlem, her an yeni bir tecelli ile var olmaktadır. Eğer tecelli bir an kesilse âlemin varlığından hiç bir iz kalmaz. Tecellide ise tekrarlama yoktur. Âlemin vücudu sürekli değildir. Çünkü âlem durmadan değişmektedir (Özellikle bk. Dr. Cavit Sunar, Vahdet-i Şuhut Vahdet-i Vücut Meselesi, s. 32-37, Ankara, 1960).

İbn Arabî'nin, bu konuda, (Futuhat) adlı kitabında dediklerini de şöylece özetleyebiliriz: Zaman, sonradan olan şeyler için zamandır. Her zaman var olan için zaman yoktur. O'nda ezel vardır. O, ezeldir. Böyle olunca ebedîdir de. Ezel ve ebedin anlaşılışı da mütevehhim bir şeydir.

O, geçmiş olarak hükmedilebilir, çünkü o, geçmişte geçmiştir; gelecek olarak hükmedile-

bilir, çünkü gelecekte meydana gelecektir; şimdi ile hükmedilebilir, çünkü o, şimdidedir, yani vardır. Ve o, An'ın müsemmasıdır. An ise zaman olduğu halde, yine zamanda geçmiş ve zamanda gelecek olan bir haddedir. Bir yuvarlak içerisinde farzedilen bir nokta gibidir ki onun başlangıcı ve sonu nereden farzedilirse oradan i'tibaren belirtilir.

Âlem, daima hâl zamanı hükmündedir. Âlemde ve onda geçmiş ve geleceklere Allah'ın hükmü daima hâl zamanı hükmündedir. Kısaca, zaman, gece ve gündüz ve günlerdir veya zaman mütevehhim bir müddettir. Dolayısıyla, zaman nisbidir ve izafidir (Özellikle bk. İbn Arabî, Futuhat al-Mekiyye, c. 1, bap. 12,22,59; c. 2, bap.149, 178, 287; c. 3, bap. 300; c. 4, bap. 407, 523, 558, 673, Mısır, 1293. Ayrıca bk. İbn Arabî, Kitab al-Tecelliyat al-İlâhiyye fi Sure al-İnsaniyye, varak. 660, Yazma Risaleler Mecmuası, sayı. 7071, Bağdat Evkaf Kitaphı).

Kısaca, karakteristiği An-ı Dâim fikri olan İslâm düşüncesinde zaman probleminin açıklanmasında, genellikle, Yeni Eflâtunculuk kanahıyle, ve gerek doğrudan gerek dolayısıyla yapılan tercüme yoluyla, Eflâtun ve Aristo'nun devir teorisi peşlenmiştir.

Zaman konusunda İslâm filozoflarından söz ederken Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinin başı sayılan St. Augustin'e de kısaca dokunmamak imkânsızdır.

Orta Çağ Hıristiyan âlemi, Yunan felsefî düşüncesini İslâm tercümeleleriyle tanımış ve procession teorisine bağlanan Apologistlerle başlayıp Augustinus, Erigena, St. Anselm, St. Thomas, Duns Scottus..lerden geçerek-aynı İslâm'da olduğu gibi-Rönesansa kadar kâh Eflâtun ve kâh Aristo'ya dayanmış ve özellikle üzerinde durduğu mesele tümeler (Küllî-Unuversaux) meselesi olmuş, bütün ömrünü realizm ve nominalizm kavga'lariyle geçirmiştir. (S. E. Frost, Basic Teachings of the Great Philosophers, p. 7-25, New York, 1956).

Hıristiyan Orta Çağ'da zaman problemi hiç bir önem taşımaz. Çünkü o da, islâm'da olduğu gibi, genellikle Aristo görüşüne uymuştur. Ancak, İlk Çağ ile Orta Çağ sınırında bulunan Augustinus, zaman problemine pek önem vermiş ve hatta bu problemi felsefî düşüncesinin merkezi yapmıştır. O, bu konuda şöyle demektedir: bana sorulmadığı müddetçe zamanın ne olduğunu biliyordum; fakat, sorulduktan sonra bilemez oldum. Ancak, zaman, geçmiş, şimdi ve gelecekte ibarettir. Bunların içinde gerçekten mevcut olan, sadece, (Şimdi)dir. Geçmiş, geçmiştir; gelecek ise henüz mevcut değildir. Şimdi'ye gelince, o da geçmiş ve gelecek arasında uzanmaktan yoksun bir An'dır. Şu halde zaman, varlıkla yokluk arasındadır ve yokluk tarafı daha ağır besmek üzere var olanla var olmayandan bileşik bir şeydir. Bu âlemde varlık kadar yokluk ta vardır. Zira Allah, âlemi yoktan yaratmıştır....

Zaman, bizim şuurumuzun bir verimidir ve bu bakımdan âlem, bir görünüşten ibarettir. Âlem, insan şuuru yaratılmakla yaratılmış oldu.

Âlemin ezeldenberi mi mevcut olduğu, yoksa, Allah tarafından belirli bir zamanda mı yaratıldığı konusunda kafa yormak boştur. Çünkü zaman, Allah'ın insan şuurunu yarattığı anda meydana gelmiştir, onu da Allah yaratmıştır. (Özellikle bk. Edward B. Pusey, The Confessions of St. Augustinus, p. 253 ve gerisi, New York, 1949. Prof. Ernst Von Aster, (Tk. çev.) Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi Dersleri, s. 242-243, İstanbul, 1943).