

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt : XIX

Cumhuriyetin 50. Yıldönümüne armağan



Yayın Komisyonu:

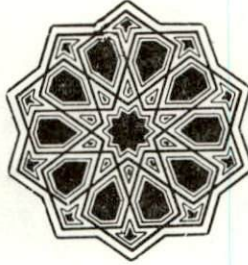
Prof. Dr. Necati ÖNER (*Dekan*)
Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN
Prof. Dr. İ. A. ÇUBUKÇU
Doç. Dr. M. HATİBOĞLU
Doç. Dr. Hüseyin ATAY

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XIX



Cumhuriyetin 50. Yıldönümüne armağan

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

GH : XIX



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1973

Çıktı Yılı: 50. Yılında...



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU, <i>Yunus Emre ve Din Felsefesi</i> .	1
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Parmenides ve Varlık Meselesi</i>	17
Prof. Dr. Şakir BERKİ, <i>İslâm Hukukunun Ana Hatları</i>	29
Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU, <i>Dinler Bilimi</i>	41
Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>İbn Hibbân ve Tefsiri</i>	49
Doç. Dr. Mehmed S. HATİBOĞLU, <i>Hazret-i Aişe'nin Hadis Tenkitçiliği</i>	59
Doç. Dr. Gültekin ORANSAY, <i>Dinî Türk Musikisinde XVII. Yüzyılda Kullanılmış Makamlar</i>	75
Dr. M. Esad KILIÇER, <i>Kemâlpaşazade'nin Aile Hukuku ile İlgili Bazı Fetvâları</i>	83
Dr. Mehmet DAĞ, <i>İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü</i>	97
Dr. Beyza BİLGİN, <i>İslâm'da Muhtesiplik ve Eğitim Yönünden Değeri</i>	117
Dr. Abdulkadir ŞENER, <i>İslâm Hukukunda Re'y ve İctihad</i>	123
Prof. Dr. Muhsin MAHDİ, <i>Çağımızın İslâm Düşüncesinde İslâm Felsefesi</i> (Çev. Hüseyin ATAY)	133
Laura Veccia VAGLIERI, <i>Ali-Muâviye Mücadelesi ve Hârici Ayrılmasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi</i> (Çev. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI)	147
Şeyh Muhammed ABDUH, <i>İslâmın Müsamahasına Dönüş</i> . (Çev. Osman KESKİOĞLU)	151

	<u>Sayfa</u>
W. D. Ross, <i>Aristo'da Tabiat Felsefesi</i> (Çev. S. Hayri BOLAY) ...	155
Joachim WACH, <i>Toplumun Dini Teşkilatlanması</i> (Çev. Dr. M. Rami AYAS)	175
S. PİNES, <i>İbni Sinâ ve "Risâletü'l-Füsus Fi'l-Hikme"nin Yazarı</i> (Çev. Kifayet ÖZAYDIN)	193
Hartmuth SCHMÖKEL, <i>Sumer Dini</i> (Çev. ve Açıklayan Mehmet Turhan ÖZDEMİR)	197
Ord. Prof. H. Z. ÜLKEN, <i>Prof. Dr. Hikmet Birand (1904-1972)</i> ...	219
İgnaz GOLDZİHER, <i>İslâmda Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler</i> (Çev. Dr. Cihad TUNÇ)	223

Kitap Tenkitleri :

<i>Muzaffer Sencer'in Allahın Varlığına Dair Bir Kitabı</i> (Süleyman Hayri BOLAY)	237
--	-----

Kitap Tanıtma:

<i>Müşkilet al-İnsan</i> (S. Hayri BOLAY)	241
<i>Müellifine Okunulan Bir Asıl Nüsha ile Karşılaştırılıp Düzeltilmiş Bir Kitabı'l-İktidab Nüshası</i> (Günay TÜMER)	247
<i>Yeni Bir Humâyun-nâme Nüshası</i> (Günay TÜMER)	253

İSLÂM FELSEFESİNDE ARİSTOCU ZAMAN GÖRÜŞÜ

Dr. MEHMET DAĞ

Zaman, günlük dilde kullandığımız durumuyla, açık ve seçik olup, varlığından hiç kimsenin kuşkusu yoktur. Fakat zamanın mahiyet ve özünü bilmeye çalıştığımızda, bütün açıklama ve teşebbüslerin akamete uğrayacağı muhakkaktır. Bu teşebbüste zaman kavramında yer alan bütün paradokslar ortaya çıkar. Sextus Empiricus'un da çeşitli zaman tanımlarını eleştirirken söylediği gibi, "eğer görünüşlere bağlı kalırsak zaman bir şeymiş gibi görünüyor, fakat zaman hakkında ileri sürülen çeşitli kanulara bakacak olursak gerçeklikten yoksun olduğu açıkça beliriyor."¹ St. Augustine "zamanın ne olduğu" sorusuna tatminkâr bir karşılık vermenin güç olduğundan haberdar olarak şunları söylüyor: "Öyleyse zaman nedir? Sormadıkları takdirde bilmeme rağmen, soran birine açıklamaya çalıştığımda bilmediğimi anlıyorum."² Modern felsefede Whitehead "Zaman ve tabiatın yaratıcı akışı üzerinde insan zihninin sınırlılığı hakkında karşı durulmaz bir heyecan duymaksızın düşünceye dalmak imkânsızdır" diyor.³ İşte bu nedenledir ki zamanın mahiyetini izahta hiçbir teşebbüs nihaî değildir.

Zaman genellikle bir akış, sürekli olarak kendisini yenileyen, hiçbir zaman aynı kalmayan bir şey sayılmıştır. Öyleyse tek başlarına uzamsız ve dolaşısıyla hiçbir fiili varlığı olmayan, birbiri ardından geçip giden "an" lardan teşekkül eden bir şey nasıl var olabilir? Bir çoğu zamanın gerçekliği olmadığını kanıtlamak için bu nokta üzerinde durdular. Zamanın gerçekliği ve gerçeklikten yoksun olduğu hakkındaki bu ve başka güçlükler İbn Sinâ⁴ ve daha sonraları Fahr al-Dîn al-Râzî⁵ tarafından tartışma konusu yapıldı.

Zamanın gerçekliği ve gerçeklikten yoksun oluşuyla ilgili güçlükler:

1 Sextus Empiricus, Adv. Math., X, 169; bk. A. H. Chroust, The Meaning of time in the Ancient World, *the New Scholasticism*, (Ocak 1947), s. 50.

2 St. Augustine, Confessions, XI, 14.

3 Whitehead, The Concept of Nature, (Cambridge1920), s. 73.

4 İbn Sina, al-Şifâ, c. I, (Tahran 1886), ss. 68-72.

5 Fahr al-Dîn al-Râzî, al-Mebâhis al-Maşnkiyye, (Haydarabad, 4313 H.) c. I, ss. 642 v.d.

İbn Sînâ çoğu zaman Aristo'yu izlediği sistemli incelemesinde iki guruptan bahseder: Bir gurup, ona göre, zamanın gerçeklikten yoksun olduğunu kabul ederken, diğerleri karşıt görüşü benimsediler. İbn Sînâ birincileri de a) zamanın hiçbir dış varlığa sahip olmadığını ileri sürenler, ve b) herhangi bir şekilde dış dünyada değil fakat "vehim" melekisinde ('emr mütevehhem) var olduğu için zamana bir çeşit varlık atfedenler olarak ikiye ayırıyor.⁶

Zamanın varlığını inkâr edenler Skeptikler (Şüpheciler) (M. Ö. IV. yüzyıl) olarak bilinir. Bu felsefe okulunun temsilcileri Pyrrho, Arcesilaus, Carneades ve Sextus Empiricus'tür. Bunlar hakikatın (gerçekliğin) objektif bilgisinin imkânından şüphe ettiler. Diğer sorunlarda olduğu gibi, zaman hakkındaki bilgimizin paradoksal mahiyetini ispata giriştiler. Aristo ve İbn Sînâ'nın üzerinde durdukları güçlükler Sextus Empiricus'da işaret ederek, filozofların ileri sürdükleri çeşitli zaman görüşlerini eleştiriye tâbi tutuyor. Şüpheciler zamanın gerçeklikten yoksun olduğu lehindeki kanıtlarını "an" da varlığı bulunmadığı gerçeğine dayandırıyor ve şöyle bir kanıtlama ortaya koyuyorlar: Eğer zaman var olsaydı ya bölünebilir ya da bölünemez olacaktı. Bölünemez olduğu takdirde yıllar, aylar, saatler, geçmiş ve geleceğin ondan çıkması imkânsız olacaktı.⁷ Tersine bölünebilir olsaydı, ya bütün parçaları ile birlikte ya da parçalarından bir kısmı ile var olacaktı. Birinci ihtimal saçmadır; çünkü o takdirde geçmiş ve gelecek eş zamanlı olacaktı. İkincisi de aynı şekilde saçma olmak gerekir; çünkü zamanın hiçbir parçası fiilen var olmaz. Bununla birlikte "şimdi" nin fiilen varlığını farzetsek bile, yine de ya yoklukları yukarıda gösterilen geçmiş ve geleceğe bölünebilecek ya da bölünemez olarak kalacak ve zaman değil "an" denecekti. Dolayısıyla zaman, ne olursa olsun, fiilen var olamaz. Fakat "an" fiilen var olsa, ya sürekli olması ya da yok olması gerekir. Sürekli ise, bir parçası önce diğeri sonradır. Fakat her ikisi birlikte "an"ı meydana getiremez. Çünkü geçmiş ve gelecek o taktirde bir ve aynı "an" da olacaktı ki bu saçmadır. Yok olsa, onun yok olmasının ya araya hiçbir zamanın girmediği bitişik bir "an" da ya da araya bir zamanın girdiği bir "an" da vuku bulması gerekir.

6 İbn Sina, adı geçen eser, c. I, s. 68; kr. Aristo, Fizik, IV, 10, 217b.

7 Sextus Empiricus, Adv. Math., X, 169 v.d.; kr. Chroust, adı geçen makale, ss.50-57.

8 İbn Sînâ, adı geçen eser, c. I, ss. 68 v.d. İbn Sînâ ile "eğer bölünemez olsaydı, bugün vuku bulan bir olayın zamanı ile Tufan zamanında vuku bulan bir olayın zamanı arasında hiçbir fark olmayacaktı" diyen Fahr al-Dîn al-Râzî ve "eğer önce ve sonra olan aynı "an" da olsaydı, 10.000 yıl önce olan şeyler bugün olanlarla eş zamanlı olacaklardı" şeklinde kanıt getiren Aristo arasında bazı ayrılıklar vardır. Aynı şekilde İbn Sînâ ile Sextus Empiricus arasında da fark olmakla birlikte belirtmek istedikleri şey esasta aynıdır. Al-Râzî, adı geçen eser, ss. 642 v.d.; Aristo, Fizik, IV, 10, 218a, 25-30.

İkincisi kabul edilirse şu sonuca varılır ki, daha önce yanlışlığını kanıtladığımız zamandaki "an"ın bir süresi vardır. Yok eğer birinci durum kabul edilirse, bir an diğerini sürekli olarak izleyecektir. Fakat bu, zamanın varlığını doğrulayanların kabul etmedikleri hususlardan biridir.⁹ Dolayısıyla bu güçlükten kurtulmanın çaresi yoktur.

Bu kanıtı destekleyen başka türden bir delil daha ileri sürülür ki C. D. Broad'un "zamanı olayların bir niteliği" saydığı için Aristo'ya itirazına pek yaklaşıp. Broad diyor ki: "*Zamanın değişmelerini zamandaki değişmelere indirmeyiz. Çünkü o taktirde zaman zincirleme olarak sonsuzca giden değişeceği bir başka zamana muhtaç olacaktır.*"¹⁰ İbn Sinâ ve al-Râzî'nin bahsettikleri kanıtın özü ise şu şekilde ortaya konabilir: Her hareketin belirli bir yeri olduğu gibi belirli bir de zamanı vardır. Bazı hareketlerin aynı zamanda vuku bulduklarını farzederseniz, bütün bu zamanlar kendilerini kuşatan bir başka zamana muhtaç olacak ve bu sonsuzca zincirleme gidecekti. Bu durumda, zaman harekete bağlı olduğu için sonsuz sayıda zamanlar sonsuz sayıda hareketlere; hareket hareketliye bağlı olduğu için sonsuz sayıda hareketler sonsuz sayıda hareketlilere ve her hareketli de bir yer işgal ettiği için sonsuz sayıda hareketliler sonsuz sayıda yerlere işaret edecekti. Fakat bu, boyutların sonsuz olmasının imkânsızlığı dolayısıyla saçmadır.¹¹

Zamanın dış gerçekliğini inkâr eden diğer gurup ise zamanın sadece vehim melekesinde varlığı olduğuna inanan kimselerdir. Onlar bu görüşe bağlanırken bir yandan yukarıda bahsi geçen güçlüklerden, öte yandan zamanın yine de bir çeşit varlığı olması gereğinden hareket ettiler. İbn Sinâ'ya göre, bu meleke belirli duyulur şeylerin anlamını algılar, doğru ve yanlış akıl yürütmeleri ayırt etmeye yardım eder. İnanç ve yargılarımız bu meleke ile ilgilidir.¹² Bu melekenin teşkil ettiği yargılara, İbn Sinâ'ya göre, genellikle güvenilemez. Bu nedenle vehim melekesindedir ki, iki nokta arasında vuku bulan hareketin sûreti bir bütün olarak algılanır ve dolayısıyla bu arahğı ölçme fikri bu melekede teşekkül eder.¹³

9 İbn Sinâ, adı geçen eser, c. I, ss. 68-69; kr. Aristo, Fizik, IV, 10, 218a, 3-30.

10 C. D. Broad, *Scientific Thought*, (Londra, 1923), s. 65.

11 İbn Sinâ, adı geçen eser, c. I, s. 69; al-Râzî, adı geçen eser, c. I, s. 643.

12 M. Wali-ur-Rahman, *The Psychology of Ibn Sinâ*, *Islamic Culture*, c. IX, (Haydarabad 1935), s. 354; bk. S. Pines, *Nouvelles études sur Awhad al-Zamân Abu'l-Barakât*, (Paris, 1955), ss. 47-50.

13 İbn Sinâ adn geçen eser, c. I, ss. 69-70.

“An” ın (vakt) gramer tahlilinden gelen güçlük zamanın sadece bir “an” lar (evkât) toplamı olduğu görüşünde açıkça ortaya çıkar. Örneğin, “iki gün sonra şöyle bir olay vukua gelecektir” derken bir “an” ı işâret ederiz. Çünkü o, tasavvurdaki bir olayı iyi bilinen bir olay aracılığı ile, yani güneş iki kez doğduktan sonra, belirler. Öyleyse bu görüşe göre zaman biri tasavvur halinde diğeri iyi bilinen iki olay arasındaki münasebetle belirlenen “an” ların toplamıdır.¹⁴

Zamanın gerçekliğini kabul edenler onu varlığı zorunlu olan (vâcib al-vücûd) kadîm bir cevher saydılar. İrânşehrî ve Ebû Bekr Zekerîya al-Râzî bu görüşü benimsediler. Onlara göre, zamanı her ortadan kaldırma teşebbüsü aslında onun gerçekliğini teyit eder. Çünkü böyle bir teşebbüs zamanın hareketle bağlı olmaksızın ya kadîm olduğunu ya da zorunlu olarak kendiliğinden varlığını gösterir. Sonra zamanı dehr (mutlak zaman) ve sınırlı zaman olmak üzere ikiye ayırırlar. Mutlak zaman hareketten soyutlanmış zaman olduğu halde görelî ya da sınırlı zaman hareketle birlikte olan zamandır. Bu ikinci cihetle o, hareketin ölçüsüdür.¹⁵ Burada Aristocuların kesin çizgilerle ayırdıkları iki kavramı bir uzlaştırma teşebbüsü göze çarpıyor.

Reddedilen çeşitli zaman görüşleri:

Antik dünyada tatminkâr bir zaman tarifi ortaya koymak için çeşitli teşebbüsler yapılmıştır. İbn Sînâ bunları 4 kategoride topluyor: a) Zaman hareketle özdeşdir. b) Zaman gök küresinin hareketidir (hareket al-felek). c) Gök küresinin bir tam devridir. d) Gök küresinin kendisidir.¹⁶ Görüldüğü üzere, ilk üç zaman tanımının hepsi de zamanı hareketle özdeş saydıkları için esasta aynıdır.

Birinci görüşte olanlar “*etrafımızda var olan şeyler arasında sadece hareket, geçmiş ve geleceğe bölünmüştür. Bu keyfiyette olan bir şey ise ancak zaman olabilir*” şeklinde bir kanıt getirerek dediler ki: “*Zaman ancak hareketi algıladığımız müddetçe vardır. Örneğin, sıkıntılı olduğumuz zamanlar bu sıkıntıdan dolayı hareket belleğimizde uzadığı için zamanın da uzadığını görürüz. Hareketten haberdâr olmayan bir kimsenin zamandan da haberi yoktur. İşte Yedi Uyuyanlar*

14 Aynı eser, c. I, s. 70; al-Râzî, adı geçen eser, c. I, s. 647; bk. Louis Massignon, *Time in Islamic Thought, Man and Time, (Papers from the Eranos Yearbooks)* neşr. J. Campbell, (Londra, 1958), s. 111.

15 İbn Sînâ, adı geçen eser, c. I, s. 70; al-Râzî, adı geçen eser, c. I, ss. 651-652.

16 İbn Sînâ, adı geçen eser, c. I, s. 70; kr. Aristo, *Fizik*, IV, 10, 218b, 30 v. d. ve 5-20; Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, 170 v.d.; Sextus Empiricus için bk., Chroust, adı geçen makale, ss. 50-51.

(*ashâb al-Kehf*) bu durumda idi. Uyandıklarında aradan geçen zamanın bilincinde değillerdi.” Bu efsâne Aristo’da “Sardinyalı Uyuyanlar” olarak geçer. İbn Sinâ Aristo’nun “Efsânevî Uyuyanlar” mın tarihî bakımdan Ashâb al-Kehf’ten önce olduğunu belirtiyor.¹⁷ İbn Sinâ Necât’ında¹⁸, Aristo ise Fizik’inde¹⁹ bu misali bir başka amaçla ortaya koyarlar. Onların amacı zamanı hareketle özdeş saymak değil, zamanla değişme arasındaki bağlantıyı ispat etmektir.

İbn Sinâ, Aristo’nun yolunu izleyerek, bu kanıtı şu sözlerle reddeder: Zamanla hareket arasında bir fark vardır. Hareket çabuk ya da yavaş olabilmekle birlikte zaman yeknesak olup sadece kısa ya da uzun olabilir. Yine iki hareket aynı zamanda vuku bulabildiği halde iki zaman eş zamanlı olamaz. Öte yandan “huvazâ” (hemen), “bağtatan” (birdenbire), “şimdi” ve “biraz önce” gibi ifadeler harekete bağlanamaz.²⁰

İkinci görüş, Simplicius’a göre, Eudemus, Theophrastus ve İskender tarafından yanlış bir şekilde Eflatun’a atfedilir. Simplicius, Eflatun’un da Aristo gibi zamanın ancak hareketin ölçüsü olduğunu kabul ettiğini ileri sürüyor.²¹ Zamanın gök küresinin ilk hareketi (hareket el-ülâ al-felek) olduğunu kabul edenler onun hareketlerin en süratlisi olduğunu sandılar. Çünkü en yüksek gök küresi aynı zaman aralığı sırasında diğer kürelerden daha uzun mesafe kateder. İbn Sinâ’ya göre, bu eş zamanlık göksel hareketlerden başka bir şeye delâlet eder. Daha ziyade o, bütün göksel hareketlerin kendisine bağlı olduğu bir şeye işaret eder. Bu şey, yani zaman, öyleyse aslında göksel hareketlerden farklıdır.²²

Aynı yolu izleyerek İbn Sinâ, biri bilinen diğeri tasavvurda iki olayın tesadüfî, zamanın varlığına bir işaret ve onunla aynı olduğu görüşünü bertaraf eder.²³

Zamanı gök küresinin bir tam devri ile özdeş sayan görüşler Aristo tarafından olduğu gibi, İbn Sinâ tarafından da, zamanın her parçası zaman olduğu halde devirin bir parçasının devir olamayacağı gerçeğine dayanılarak, reddedilir.²⁴

17 İbn Sinâ, adı geçen eser, c. I, s. 70; al-Râzî, adı geçen eser, c. I, s. 653.

18 İbn Sinâ, al-Necât, neşr. Kurdî, (Kahire 1357/1938), s. 116.

19 Aristo, Fizik, IV, II, 218b, 20-25.

20 İbn Sinâ, al-Şifâ, c. I, s. 71; al-Râzî, adı geçen eser, c. I, s. 653; kr. Aristo, Fizik, IV, II, 218b, 15-20.

21 H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, (Camb. Mass. 1929), ss. 634-635.

22 İbn Sinâ, al-Şifâ, c. I, s. 71.

23 Aynı eser, c. I, s. 71.

24 Aynı eser, c. I, s. 71; kr. Aristo, Fizik, IV, 10, 2186, 1-5.

Simplicius Pythagorcuların zamanı kürenin kendisi kabul ettiklerini bildiriyor ve şu fikri ileri sürüyor: Belki de Pythagorcular bu düşünceyi Archytas'ın "tümel (külli) zaman evrenin mahiyetinin aralığıdır"²⁵ sözünden çıkarıyorlar. Aristo, bu görüşün eleştirisi gerektirmeyecek kadar safdil olduğunu söylüyor.²⁶ Daha sonra Yeni-Eflatuncu Plotinus "bu görüş, eğer zaman kürenin hareketi değilse -çünkü hareket dolayısıyla küre olduğu sanılmıştır- doğru olması hemen hemen imkânsızdır" diyerek eleştirisini özetler.²⁷ İbn Sînâ ve al-Râzî'nin eleştirisi biraz farklıdır. Her ikisi de onların görüşünün her şeyin gük küresinde ve zamanda bulunduğu öncülüne dayandığı noktasından hareket ederler. Fakat bu öncül gök küresi zamanda olduğu fakat bir başka kürede bulunmadığı için yanlıştır.²⁸

Yukarıda değindiğimiz zaman tanımları çeşitli şekillerde Antik dünyada, Yeni-Eflatuncularda, İslâm ve Yahudîfilozoflarında da vardır. Aristo kabulü imkânsız olan daha önceki yazarların benimsediği iki görüşten bahseder: a) Zaman bütünüdür hareketidir. b) Kürenin kendisidir.²⁹ Birinci görüşün Eflatun'a ait olduğu genellikle kabul edilir. Fakat bu, tartışma konusudur Eflatun'un felsefesinde kozmolojik saik önemli bir rol oynadığı için yukarıdaki tanımla Aristocu tanım onun felsefesinde yer almaktadır. Ona göre, göksel hareketler sadece zamanı ölçmekle kalmazlar, aynı zamanda ona fiilen yapısını verirler.³⁰

Şüphecilerden Sextus Empiricus³¹ kendisinden önceki görüşlere değinerek, onları ciddi bir eleştiriye tabi tutuyor. Onun bahsettiği görüşler sırasıyla şunlardır: a) Stoahlara göre, zaman bütünüdür hareketinin aralığıdır. b) Bazılarınca Eflatun'a atfedilen görüşe göre, zaman evrenin fiili hareketidir. c) Aristocu görüşe göre, hareketteki "önce" ve "sonra"nın sayısıdır. d) Aristocu Strato'nun görüşüne göre, hareket ve sükûnun ölçüsüdür. e) Epikürcü görüşe göre, mümkün varlıkların mümkün ürünüdür. f) Aenesidemus'a göre ise, cisimseldir.

Plotinus ise başlıca üç görüşten bahsediyor:³² a) Zaman harekettir. b) Hareket eden şeydir. c) Harekete ait bir şeydir.

25 Wolfson, *Crescas' Critique...* s. 635

26 Aristo, *Fizik*, IV, 10, 218b, 4.

27 Plotinus, *Enneads*, III, 8, 20.

28 İbn Sînâ, *al-Şifâ*, c. I, s. 71; al-Râzî, adı geçen eser, c. I, s. 653.

29 Aristo, *Fizik*, IV, 10, 218b, 1.

30 Eflatun, *Timaeus*, 37e, 1 v.d; 38b, 6 v.d; 39b, 2 v.d; bk. F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, (Ithaca-New York 1960), s. 145.

31 S. Empiricus, *Adv. Math.*, X, 170 v.d.; bk. Chroust, adı geçen makale, ss. 50-53.

32 Plotinus, *Enneads*, III, 7, 6.

İhvân al-Safâ'nın felsefe ansiklopedisinde dört görüşle karşılaşırız: a) Halkın görüşü. Buna göre, zaman yıllar, aylar, gün ve saatlerin geçişidir; b) gök küresinin mükerrer hareketinin sayısıdır; c) gök küresinin hareketi tarafından sayılan süredir; ve d) zaman var olan şeyler alanına ait değildir.³³

Yahudî filozoflarından al-Tebrizî dört görüşe değiniyor: a) Zamanın varlığı kendindedir, ne cisimdir ne de cisme ait bir şeydir; varlığı kendinden zorunlu bir nesnedir; b) gök küresinin hareketiyle sayıca tayin olunan süredir; c) evrendeki bütün cisimleri, başka deyişle gök ekvatorunu (dâ'ira mu'addil al-nehâr) çepeçevre saran cisimdir; ve d) gök ekvatorunun hareketidir.³⁴

Ebû al-Berekât al-Bağdâdî on görüş ayırıyor: a) Zaman anlamı olmayan bir isimdir; b) duyuyla algılanan bir varlığı vardır, yani harekettir; c) duyuyla algılanmaz, fakat zihinde hareketin ölçüsü olarak kavranır (tasavvur edilir); d) cevherdir; e) arazdır (ilintidir); f) ne cevher ne arazdır; g) vardır; h) yoktur; i) sürekli bir varlığı vardır; i) süreksiz bir varlığa sahiptir (lehu vücûden gayr kârr).³⁵

*Aristocu Zaman Görüşü*³⁶

a) Zaman ve Hareket:

İki hareket aynı mesafe içinde ve aynı hızla eş zamanda vuku buldukları halde farklı hızlarla aynı zaman aralığında biri az diğeri ise daha uzun mesafe kateder. Ya da aynı hızla biri erken diğeri ise geç başlayabilir ve birincisi varış noktasına aynı zaman aralığında ikinciden önce varır. Böylece onların daha fazla, eşit ya da daha az hızla hareket etme ve dolayısıyla daha fazla, eşit ya da daha az mesafe katetmeleri imkânı (olanağı) vardır. Bu imkâna ise bir ölçü tekâbül eder, ve harekete bağlıdır. Bu ölçü mesafenin ölçüsü olabildiği gibi hareketlinin ölçüsü de olabilir. Mesafenin ölçüsü olamaz; çünkü aksi takdirde eşit mesafeler daima aynı zamanda katedilirdi. Hareketlinin ölçüsü de olamaz; çünkü aksi takdirde bu ölçünün azalıp çoğalmasıyla, buna mutabık olarak hareketlinin azalma ya da çoğalması gerekirdi. Öyleyse zaman ne hareket edenin ne de mesafenin ölçüsüdür. Öte yandan herkes tarafından bilindiği üzere, bu ölçü hareketin kendisi de değildir. Ne de çabukluk ya da yavaşlıktır. Aynı şe-

33 Resâ'il İhvân al-Safâ', (Beyrut, 1376/1957), c. II, s. 17.

34 Wolfson, adı geçen eser, ss. 635-636.

35 Ebû al-Berekât al-Bağdâdî, Kitâb al-Mu'teber, (Haydarabad 1357/1938) c. III, s. 36.

36 Aristo'nun zaman görüşünün ayrıntılı bir analizi için bk. J. F. Callahan, Four Views of Time in Ancient Philosophy, (Cambridge, Mass., 1948), ss. 38-86.

kilde kendiliğinden de var olamaz; çünkü o geçip gider ve geçip giden her şey ise yok olucudur (fesâd). Öyleyse bu ölçü bir dayanağa (mevzu) muhtaçtır. Daha önce de gösterdik ki, onun ilk dayanağı hareketlinin maddesi olamaz. Öyleyse o, bir eğilim aracılığıyla bir dayanakta yer almalıdır. Bu ise maddeye ilişkin sürekli bir eğilimin ölçüsü değildir. Öyleyse süreksiz bir eğilimin, yani hareketin ölçüsü olmalıdır.³⁷ Bu hususla ilgili olarak İbn Sînâ Yedi Uyuyanlar'dan (Ashâb al-Kehf) bahsediyor.

İbn Sînâ zamanın sükûnla ilişkisi olmadığı, ancak onu arazî (ilintili) olarak ölçtüğü ('ammâ al-sükûn fa'l-zamân lâ yete'allaku bihi ve lâ yukaddirihu 'illâ bi'l-'araz) gerçeği üzerinde durur. Daha önce de gördüğümüz gibi, Aristo ve İbn Sînâ'da sükûn mutlak hareket yokluğu değildir. Hareket yeteneği olmakla beraber bir şey hareketten yoksunsa sükûn halindedir denir. Şu halde zaman tarafından ölçülen sükûn bu çeşit bir sükûndur.³⁸

Hareket önce ve sonra'ya bölünebilir. Önce ve sonra ise hareket vasıtasıyla bir mesafe üzerinde gerçekleşir. Çünkü hareketteki önce ve sonra tersine çevrilemez. Mesafede ise böyle değildir. Hareketin önce ve sonra'sı olduğu için sayıya vurulabilir. İşte hareketin bu sayılabilir cihetidir ki zaman adını alır. Öyleyse zaman, hareket önce ve sonra'ya bölündüğü için, hareketin sayıdır. Hareket ve zaman, İbn Sînâ'ya göre, ayrılamazlar; zaman haraketsiz, hareket de zamansız olamaz.³⁹ Aristo'da olduğu gibi, hareket her çeşit değişmeyi içine alır. Hatta İbn Sînâ, "*tabii cisimler (al-cism al-tabii) kendi zâtları (özleri) dolayısıyla değil, harekette oldukları için zamandadırlar*"⁴⁰ tezini ileri sürer.

b) Ölçü ve Sayı olarak zaman

Aristo, zamanı tanımlarken, genellikle "sayı" terimini⁴¹ ve ara sıra da "ölçü"⁴² kelimesini kullanır. Sayı kelimesini kullanması eleştiriye tabi tutulmuştur. Öğrencisi Strato şu kanıtı ileri sürer ve der ki: "*Her sayı sayı olarak belirli ve sınırlı bir miktardır; bununla birlikte zaman sürekli ve dolayısıyla be-*

37 İbn Sînâ, al-Şifâ, c. I, s. 72; kr. al-Necât, ss. 115-116.

38 İbn Sînâ, al-Şifâ, c. I, s. 80; *Uyun al-Hikme, neşr. A. Bedevî, (Kahire 1954), s. 28; kr. Aristo, Fizik, IV, 12, 221b, 5-20.

39 İbn Sînâ, al-Şifâ, c. I, s. 73.

40 Aynı eser, c. I, s. 80; Uyun al-Hikme, s. 28; kr. Aristo, Fizik, IV, 12, 221b, 25-30

41 Aristo, Fizik, IV, II, 219b, 1-2.

42 Aristo, Fizik, IV, 12, 220b, 15.

lirsiz bir miktar ya da nisbettir. Bu nedenledir ki onu belirli ve sınırlı sayıları saydığımız gibi sayamayız."⁴³

İslâm felsefesinde İhvân al-Safâ' çeşitli zaman tanımları arasında Aristocu tanıma tamamen uygun düşen bir tarif naklederler. Bu tarife göre, zaman gök küresinin hareketinin sayısıdır.⁴⁴ Al-Kindî'nin verdiği bir tanıma göre ise, zaman hareketi sayan sayıdır. Bununla birlikte al-Kindî sayı derken ne demek istediğini de açıkça belirtir. Onca sayı iki cihete sahiptir. O, ya süreksizdir (murfasil) ya da süreklidir (muttasıl). Zaman süreksiz bir sayı olamaz. O halde sürekli olması gerekir.⁴⁵

İbn Sînâ önceki eseri Kitâb al-Şifâ'da zamanı tanımlarken hem "sayı" hem de "ölçü" (mikdâr) kelimelerini kullanır. Bununla birlikte onca zaman sürekli bir sayıdır. Zaman, hareketteki önce ve sonra dolayısıyla, hareketin sayısıdır. Öyleyse zaman sayılan şeye, yani hareketteki önce ve sonra'ya göre sayar. Zaman, örneğin, 10 sayısı gibi soyut bir sayı değildir.⁴⁶

Zamana, önce ve sonra'ya nazaran ölçü ya da sayı adı verilmesinin nedeni önce ve sonranın zamana bir sayı ya da ölçü vermeleridir. Öte yandan önce ve sonra şimdiki "an" a göre tayin edilir. Bu cihetle "an" zamanı sayan birim olarak kabul edilir. İbn Sînâ al-Necât⁴⁷ ve 'Uyûn al-Hikme⁴⁸ gibi sonraki eserlerinde "sayı" kelimesini bırakarak yerine "ölçü" kelimesini kullanır. Bunun nedeni de zamanın sürekli olduğunu; sürekli olan bir şeyin ise sayılamayıp ancak ölçülebileceğini göstermek olsa gerektir.

e) Zaman ve An:

Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristo ve İbn Sînâ'ya göre zaman, mesafe ve hareket mütekâbil şeylerdir: Süreklilik onlara yüklenir. Zaman sürekli (muttasıl) olduğu için muhayyilede algılanan bir sınıra sahiptir. İşte bu sınıra "an" adı verilir. "An" fiilen var mıdır? Eğer "an" ın fiili bir varlığı yoksa ne anlamda vardır? İbn Sînâ'nın cevap aradığı başlıca sorular bunlardır. Ona göre, "an" hiçbir fiili varlığa sahip değildir; çünkü zamanın bir sınırı olsaydı, onun sürekliliği kesintiye uğrayacaktı ki bu saçmadır.⁴⁹

43 Chroust, adı geçen makale, s. 37.

44 Resâ'il İhvân al-Safâ, c. II, s. 36.

45 Resâ'il al-Kindî al-Felsefiyye, neşr. Ebû Rîde, (Kahire, 1953) c. III, s. 34.

46 İbn Sînâ, al-Şifâ, c. I, s. 74 ve 78; kr. Aristo, Fizik, IV, 12, 220b, 10-20

47 İbn Sînâ, al-Necât, s. 116.

48 İbn Sînâ, Uyun al-Hikme, s. 28.

49 İbn Sînâ, al-Şifâ, c. I, s. 74.

Eğer “an” fiilen var olsaydı, onun için en uygun yer ya zamanın başında ya da sonunda olacaktı. Fakat zamanın başında olamaz; çünkü o takdirde zaman yok olan bir önceden sonra olacaktı ki bu saçmadır. Öyleyse kendisiyle sürekli olduğu (muttasılan bihi) bir önceki devre vardır. Bu sınır o halde önce ve sonra’yı ayırmaz, daha ziyade birleştirir. Bu sınır zamanın sonunda da olamaz. Eğer bu sınırın hiçbir sonraki devresi olmasaydı, ne Varlığı Zorunlu Olan’ın ne de mutlak imkânın herhangi bir varlığı olacaktı. Öyleyse zamanın bir sonraki devresi olmalıdır. Bu yönüyle “an” ayırıcı ilke değil, birleştirici bağ olacaktır.⁵⁰ Zaman, bundan dolayı, fiili “an” dan yoksun olmakla birlikte güç halinde (bi'l-kuvve) bir “an” a sahiptir. “An” ın bu güç halindeki durumu fiil halindeki durumuna yakındır (al-kuvve al-karîb min al-fi’l). Başka deyişle zamanın ya farazî olarak ya da hareket aracılığı ile, güneşin doğuş başlangıcı ile batış başlangıcı gibi, daima kendisinde bir “an”ın bulunduğu tasavvur edilebilir.⁵¹

“An” zamana nisbetle göz önüne alındığında, daima başta ve sondadır; başlangıcı olmayan sürekli akış halindedir. Hareket halinde olan, sükûn halinde olan, oluşan ve bozulan; içinde hareket edeceği, sükûn halinde bulunacağı, oluşacağı ya da bozulacağı bir ilk “an” a sahiptir; çünkü zaman güç halinde sonsuzca bölünebilir.⁵²

“An”, zamanı teşkil eden “geçmiş” ve “gelecek” tarafından kuşatılmıştır. Ve zaman “an” la sınırlıdır. Bu bakımdan “an” hareket eden bir cismin sonuyla (nihâyetiyle) karşılaştırılabilir.⁵³ Bir nokta teşkil eden bu sınırlı hareketiyle bir çizgi hasıl ettiği tasavvur edilir. Aynı şekilde denebilir ki, zaman ve hareket zaman ve hareketi hasıl eden bir noktaya tekâbül eden bir şey vardır. Nasıl hareketli cismin sınırı sürekli bir hareket hasıl ederse, aynı şekilde “an” da sürekli bir zaman hasıl eder. Dolayısıyla hareketli cismin sınırına mesafedeki bir nokta ve zamandaki bir “an” karşılıktır. Hareketli cismin sınırı bölünmez sanılabildiği için üzerinde durduğumuz “an” da aynı şekilde bölünmez sayılabilir. “An” aracılığıyla ki zamandaki önce ve sonra ayırt edilebilir. Bu anlamda “an” kendisiyle sayacağımız bir birim olmaya en lâyük olan şeydir.⁵⁴

Daha önce de gördüğümüz üzere, önce ve sonra mesafeye nisbetle hareket tarafından meydana getirilir. Bu nedenledir ki hareket zamanın sayısını, başka

50 Aynı eser, c. I, ss. 74-75.

51 Aynı eser, c. I, s. 75.

52 Aynı eser, c. I, s. 75.

53 Aynı eser, c. I, s. 76.

54 Aynı eser, c. I, s. 77.

deyişle önce ve sonra'yı meydana getirmek suretiyle zamanı sayar. Zaman ise hareketin sayısı olduğu için hareketi sayar. İbn Sinâ'ya göre, zaman hareketi iki şekilde sayar: Önce harekete bir ölçü verir ve sonra yaklaşık olarak onun uzamının sayısını belirler. Aynı şekilde hareket de zamanı, zamandaki önce ve sonra'yı ortaya koyarak süresini belirlediği şekilde sayar, Bu, ölçüyü ölçülenle ve ölçüleni de ölçüyle göstermeye benzer. Örneğin bazan mesafe hareketin uzunluğunu, bazan da hareket mesafenin uzunluğunu belirler. İki fersahlık hareket ve bir remyelik (ok atımlık) mesafe derken anlatmak istediğimiz budur. Bununla birlikte biri diğerine bir ölçü verir ve bu şey özünü olarak ölçüdür. Zaman öz bakımından sürekli olduğu için uzun ya da kısa denebilir. Önce ve sonra'ya nisbetle sayı olduğu için de çok ya da az denebilir.⁵⁵

d) Zamanın gerçekliği:

Zamanın gerçeklikten yoksun olduğu hakkındaki teorileri bir yana bırakarak şu soruyu sorabiliriz: Zamanın dış dünyada bir varlığı var mıdır? Yoksa o sadece zihinde mi vardır? Aristo bu iki ciheti uzlaştırmaya çalışır. Onca zaman gerçektir; çünkü hareketle birlikte vardır. Zamanın varlığı aynı zamanda tasavvurdadır; çünkü nefis ya da zihin hareketin sayısını belirleme aracıdır. Zihinde zamanın varlığı arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışırken bile düşüncelerde vuku bulan değişimlerden bahseder. Ona göre, düşüncelerimizdeki bu değişim zaman idraki için yeterlidir. Bununla birlikte düşüncelerimizdeki bu değişim genel anlamdaki değişimden daha iyi bir yere sahip değildir. Dolayısıyla burada Aristo'nun amacı hareket ve zamanın, birincisi zihinde ya da dış dünyada vuku bulsa da, ayrılamaz olduklarını belirtmektir.⁵⁶

İbn Sinâ zamanın gerçekliği üzerinde ısrarla durur. Bu nedenle hareket ve zaman arasında varolan ilişkiye baş vurur. Ona göre, eğer zaman dış dünyada var olmasaydı, hareketin mesafeleri farklı hızlarla katetme imkânı olmayacaktı. Bu imkân karşılık olan bir ölçü vardır, ve bu ölçü de zamandır. Dolayısıyla zamanın varlığı vehim melekesine bağlı değil, gerçektir.⁵⁷

Bununla birlikte, zaman hareketten daha zayıf bir varlığa sahiptir. Çünkü zaman harekete bağlıdır. Onun varlığı daima oluş halindedir. Şu anlamdaki, tasavvurdaki iki "an" arasında zaman adını verdiğimiz bir şey vardır. Bundan dolayıdır ki zamanın sadece "an" da var olduğunu sananlar yanılığın için.

55 Aynı eser, c. I, s. 77.

56 Aristo, Fizik, IV, 14, 223a, 25-30.

57 İbn Sinâ, al-Şifâ', c. I, s. 78.

dedirler; çünkü zaman hiçbir şekilde “an” da var değildir.⁵⁸ Ne de zamanın zamanda varlığından bahsedilebilir. Çünkü mekanda var olmayan şeyler olduğu gibi zamanda var olmayan şeyler de vardır. İşte zaman bu ikinci kategoride, mekan ise birincidedir.⁵⁹

e) Zamanın son nedeni:

Daha önce de görüldüğü gibi, Aristo ve İbn Sînâ zamanın hareketin bir arazi (ilirtisi) olduğu gerçeğinde birleşirler. Öyleyse zaman hangi hareketin arazidir? Zaman varlığı için her harekete bağlı değildir; yoksa her hareketin kendisine özgü bir zamanı olacak; dolayısıyla bir çok zamanlar var olacaktı. Öyleyse zaman varlığı için düzenli (yeknesak) ve sınırsız harekete bağlıdır.⁶⁰ Düzenli ve sınırsız hareketten İbn Sînâ göksel hareketi anlıyor.⁶¹

İbn Sînâ zamanın varlığına temel olarak göksel hareketi kabul etmenin doğuracağı güçlüklerden tamamen haberdârdır. Diyor ki: “Eğer böyle bir hareket olmasaydı, zaman yok olmayacak mıydı? (yafkidu)” diye bir soru yöneltilir. İbn Sînâ bu kanıtı “dairevî hareketin yuvarlak bir cisme özgü olduğunu ve bu yuvarlak cisimden dolayı yönlerin var olduğunu” söyleyerek karşılık verir. Öyleyse geriye kalan hareket çeşitleri; doğrusal, tabii ve zoraki hareketler varlıkları için dairevî harekete bağlıdır. İbn Sînâ devamla diyor ki: Eğer biz tasavvurda dairevî hareketi ortadan kaldıracığımız gerçeği için muhayyileye güvenerek sınırlı bir doğrusal hareketin gerçekliğini ispat edersek, bu şekilde sınırlı zamanın (zaman mahdûd) gerçekliği saptanmış olacaktır. Bununla birlikte muhayyilenin verilerine güvenilemez ve dış dünyadaki gerçeklerle çelişki halindedir. O halde zaman, varlığı için dairevî harekete bağlıdır. Bu hareketi saydığı gibi diğerlerini de sayar.⁶²

Zaman yaratılmış mıdır, yoksa sonsuz mudur? Aristo gibi İbn Sînâ da zamanın sonsuz olduğu fikrinde ve kanıtlamalarında hareket ve zamanın sonsuzca bölünebilirliği görüşünden hareket eder. Ancak Tanrı, zaman ve hareketten önce gelir. Fakat Tanrı'nın zaman ve harekete olan bu önceliği zamandaki bir öncelik olmayıp daha çok öz bakımından bir önceliktir. Bu ise ışığın güneşten süzülüp yayılmasına ve elin hareketiyle anahtarın hareket etmesine benzer. Eğer zaman zamanda var olsaydı, onun yaratılışı bir yokluk devresini

58 Aynı eser, c. I, s. 78.

59 Aynı eser, c. I, s. 78.

60 Aynı eser, c. I, ss. 78-79.

61 İbn Sînâ, al-Necât, s. 118; kr. Aristo, Fizik, IV, 14, 223b, 15-24.

62 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 79.

izleyecek, yani yok olan bir önceden sonra olacaktı. O taktirde bir önceden sonra ve bir sonradan önce olacaktı. Böyle olan bir şey öncenin başlangıcı değildir. Öncenin başlangıcı olmayan şey ise zamanın başlangıcı olamaz. Öyleyse zamanın öncesi olmayan bir yaratılışı (ibdâ) vardır ve sadece Tanrı ondan önce gelir. Harekette, özellikle dairevî harekette de durum aynıdır.⁶³

Aristo, Heraklitçi görüşe sempati duyarak, zamanın devresel tabiatından bahseder. Onca insanî sorunlar bir devre teşkil eder ve tabii harekete sahip olan diğer şeylerde de bir devre vardır.⁶⁴ Aynı fikirler insanlar arasında bir kez, iki kez ya da ara sıra değil, sonsuzca sık olarak döner dolaşır durur.⁶⁵ Aristo'nun bundan söz etmesinin nedeni zamanla dairevî hareket arasında yakın bir bağlantının oluşudur. Böylece Aristo Heraclitus'tan şu noktada temelli bir şekilde ayrılır: Heraclitus hareketin ezeli olduğu kadar sonsuz, birlikte var olan ya da birbirini izleyen âlemlerin ya da âlem devrelerinin devresel yok oluş ve yeniden doğuşunun sürekli münavebeleri üzerinde ısrarla durur. Evren, kesinlikle tesbit edilmiş devreler içinde sonsuzca nöbetleşe olarak ateşten doğar ve tekrar ateşe çözümlenir.⁶⁶ Daha sonraları bu ikinci görüş İsmailî kosmogoninin bir parçasını teşkil etmiştir.⁶⁷

İbn Sinâ zamanı dairevî harekete bağlamak suretiyle, Aristo gibi, Babil astrolojisinden gelen eski kozmolojik teorilerin etkisi altındadır.

İbn Sinâ, Aristo ile birlikte zamanı büyük değiştirici ve tahrip edici sayan mitolojik öğretilerin etkisini azaltmaya çalışır.⁶⁸ Bu düşünce Yunan mitolojisinde görüldüğü gibi İran felsefi-dinî sistemlerinde de göze çarpar. Yunan mitolojisinde sonsuz zamanla özdeş sayılan Chronos kendi çocuklarını yer.⁶⁹ İran'da Yüce Zurvan, Hürmüz ve Ehrimen'i yaratan Sonsuz Zaman'la özdeş'tir. Fakat Zurvanizmin iyimser bir yönü vardır; çünkü iyilik ilkesi olan Hürmüz sonsuz gelecekte hüküm sürecektir.⁷⁰

İbn Sinâ'ya göre zaman hiçbir şeyin nedeni değildir. Bir şey zaman var olduğu halde var ve yok olduğu, ve halk bunun için açık ve seçik bir sebep görmediği için bunu zamana bağlar. Eğer o şey övgüye değer bir şeyse, onlar za-

63 İbn Sinâ, al-Necât, s. 117.

64 Aristo, Fizik, IV, 14, 223b, 24-30.

65 Aristo, Metafizik, I, 33, 339b, 28 v.d.

66 Chroust, adı geçen makale, ss. 4-5.

67 H. Corbin, Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism, in Man and Time, (Papers from the Eranos Yearbooks), neşr. J. Campbell, (Londra, 1958), ss. 115 v.d.

68 Aristo, Fizik, IV, 14, 222b, 15-25; İbn Sinâ, al-Şifâ', c. I, s. 81.

69 Chroust, adı geçen makale, s. 2.

70 R. C. Zaehner, Zurvan, a Zoroastrian Dilemma, (Oxford, 1955), s. 107.

manı överler; fakat kötülenmesi gerekiyorsa, zamanı kötülerler. Bununla birlikte dış dünyada var olan şeylerin çoğu kez (fi ekser al-'emr) açık ve seçik nedenleri (zâhirat al-'ilel) vardır. Buna karşılık yokluk ve çözülüş gizli nedenlere (hafî al-ille) sahiptir. Bu nedenlerdir ki onların zamana attettikleri şeylerin çoğu, örneğin unutkanlık (nisyân), harap olma, yaşlılık, çözülüş v.b. gibi, geçici şeylerdir.⁷¹

d) Zamanda olan şeyler:

Bir şey ne anlamda zamandadır? Bu soru Aristo⁷² ve İbn Sînâ'nın başlama noktasıdır. İbn Sînâ'ya göre bir şey, hareketteki önce ve sonra ona yüklendiği müddetçe zamandadır. Önce ve sonra'ya sahip olan ya harekettir ya da hareketi gerektiren bir şeydir. Hareket ise, hareketteki önce ve sonra onun özüne aittir. Yok eğer harekete sahip bir şeyse, onun önce ve sonra olması harekete bağlıdır. Bazan nevi, cüz (parça) ve bir şeyin ucunun o şeyde olduğu söylendiği için, "önce" ve "sonra", "an", "saatler" ve "yıllar" da aynı şekilde zamandadır denir. Zamandaki "an" sayıdaki birim gibidir. Önce ve sonra tek ve çift sayılara; saatler ve yıllar ise sayıdaki 2,3 ve 10'a benzer.⁷³

Sükûn da zamandadır. İbn Sînâ iki tür sükûn ayırt eder. Birinci tür sükûn kararlı, sürekli ve sonsuzdur; ikincisine ise önce ve sonra arazî olarak vuku bulur; çünkü sükûndan önce ve sonra hareket bulunur. İkinci anlamda sükûn harekettten mutlak yoksunluk olmayıp, hareket yeteneği olan bir şeyin harekettten yoksunluğudur. Dolayısıyla böyle bir sükûnun arazî (ilintili) olarak zamanda bulunması daha muhtemeldir.⁷⁴

Bir başlangıç ve sonu bulunması dolayısıyla doğrusal harekete benzeyen çeşitli değişme türleri önce ve sonra'ya sahip oldukları için zamandadırlar.⁷⁵

Önce ve sonra'nın bulunmadığı şeyler, tıpkı dünyanın hardal tohumunda değil, hardal tohumu ile birlikte varlığı gibi zamanla birlikte var olmalarına rağmen, zamanda değildirlir.⁷⁶

71 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 81. İbn Sînâ ile XVII. asır filozofu Gassendi arasında dikkate değer bir benzerlik vardır. Gassendi'ye göre, zaman bir tahrip kaynağı değilse, bir verimlilik kaynağı ya da olgunlaştıran ve açığa çıkaran bir güç de olamaz. Zamanın, doğurduğu iddia edilen yararlı ya da zararlı etkilerine göre hayranlık ya da dehşet uyandıran bir neden sayılmasının en muhtemel sebebi olayların gerçek nedenlerine ait bilgiden çoğunlukla yoksun bulunulmasıdır. Bk. W. von Leyden, Seventeenth Century Metaphysics, (Londra, 1968), s. 239.

72 Aristo, Fizik, IV, 12, 221a, 5 v.d.

73. İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 80; al-Necât, s. 118.

74 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 80; Aristo, Fizik, IV, 12, 221b, 5-19.

75 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 80; kr. Aristo, Fizik, IV, 14, 223a, 1-15.

76 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 80.

Bir şey bir bakımdan, yani önce ve sonra'ya sahip olduğu müddetçe zamanda olabilir; bir başka bakımdan, yani bir öz (zât) ya da bir cevher oldukça, zamanda olmayabilir.⁷⁷

Zamanda olmayan fakat zamanla birlikte var olan şeyin dehr (sonsuz süre) olduğu söylenir. Değişmeyen varlıklar dehr içinde varlıklarını sürdürürler.⁷⁸ İbn Sînâ burada Aristo gibi zamanı sonsuz süreye bağlıyor. Aynı şey Eflatun tarafından da yapılmıştır ki ona göre zaman sonsuz sürenin hareket halindeki görüntüsüdür.⁷⁹

Varlığı sürekli olan şeyler ve bunların birlikte varlıkları arasındaki münasebet dehr'in de üstünde bir kavram teşkil eder. Buna sermed demek uygun olur. Başka deyişle, değişmeden kalan ve zaman aralığı ile hiçbir münasebeti olmayan her varlığın devamlılığı sermed adını alır.⁸⁰

g) Zamanın sıfatları:

Zamanda oldukları düşünülen şeyler arasında belirli terimlerle gösterilen zamanın sıfatları (al-a'râz) yer alır.

"An" deyince hem geçmiş hem geleceğe özgü terim anlaşılır. Aristo ve İbn Sînâ'ya göre "an" iki yöne sahiptir: a) hem geçmiş hem gelecek bölümlerinde yer almakla birlikte her müşterek ayırıcı sınırdır. b) Bir bağlantıya işaret etmeksizin zamanın sınırdır ve haklı olarak muhayyilede birleştirici bağ olarak değil, ayırıcı sınır olarak telakki edilir. Dolayısıyla farklı şekillerde tanımlanmalarına rağmen ayırma ve birleştirme aynı "an" da vuku bulur. Dış dünyada ise "an" birleştirici bağdır. Burada İbn Sînâ'nın ilgisi başlıca sürekli bir sayı olarak zamanın bünyesi üzerine yönelmiştir.⁸¹

"An" şimdiki "an" a pek yakın olan kısa bir zaman anlamında da kullanılır. Bazan bu iki "an" arasındaki süre zihin tarafından algılanabilir. Bu, tıpkı iki "an" ın bir güne ya da bir saate olan öncelik ve sonralığına benzer. Bazan bu iki "an" birbirine o derece yakındır ki aralarındaki süre zihin tarafından algılanamaz.⁸²

77 Aynı eser, c. I, s. 80; kr. al-Necât, s. 118; Uyuna l-Hikme, s. 28.

78 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, ss. 80-81; kr. Aristo, Fizik, IV, 12, 221b, 3-5.

79 Eflatun, Tim., 37d, 6 v.d.

80 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 81; Uyûn al-Hikme, s. 28.

81 İbn Sînâ, al-Şifâ', c. I, s. 81.

82 Aynı eser, c. I, s. 81; kr. Aristo, Fizik, IV, 13, 222a, 10-24.

“Birdenbire” (bağdatan) olması beklenmeyen bir olayın vuku vulduğu bir zamanı işâret eder, ve süresi o kadar kısadır ki algılanması imkânsızdır.⁸³

“Bir çırpıda” (def’aten) iki anlama sahiptir: a) “An” da bir olayın vukunu gösterir. b) Tedricenin (kalilen kalilen) zıddıdır.⁸⁴

“Huvazâ” (hemen) şimdiki “an” ın civarında bulunan gelecek bir “an” a işâret eder. Bu iki “an” arasındaki süre gerçekte farkedilemez.⁸⁵

“Kubayl” (hemen biraz önce) şimdiki “an” yakınındaki geçmiş bir “an” ı gösterir. Aralarındaki süre algılanabilir. Bu ‘ayd (hemen biraz sonra) kubayl’ın zıddıdır ve geleceğe aittir.⁸⁶

“Geçmişte önce gelen” (mütekaddim) şimdiki “an” dan uzakta geçmiş bir zamana delâlet eder. “Geçmişte sonra gelen” (müte’ahhir) ise geçmişte önce gelenin zıddıdır. “Gelecekte önce gelen” şimdiki “an” ın yakınındaki zaman parçasını gösterir. “Gelecekte sonra gelen” ise gelecekte önce gelenin zıddıdır. Mutlak anlamda önce geçmişle, sonra ise gelecekle özdeştir.⁸⁷

Zamana nazaran kadîm, uzun bir süresi olan demektir. İbn Sînâ burada, bu terimi “eski” anlamında kullanıyor. Mutlak anlamda o başlangıcı olmayan demektir.⁸⁸

h) Zaman ve İbn Sînâ’nın felsefesi:

Aristo ve İbn Sînâ zamanı evrene münhasır sayarlar. Âlem sonsuz olduğu için, zaman ve hareket de ya özüne göre ya da zamana göre sonsuz olmalıdır. Özüne göre sonsuz olan özünü var eden bir kaynağa sahip olmayandır. Zamana göre sonsuz olan ise başlangıcı olmayandır. İbn Sînâ aynı zamanda “yaratılmış” kelimesinin iki ayrı anlamını da birbirinden ayırır: a) Özünü var eden bir kaynağı olan şeydir. b) Başlangıcı olan şeydir, ve o olmadığı zaman bile bir zaman vardır. Başka deyişle, var olmadığı sırada bir öncelik (kabliyye) vardı, ve bu öncelik sona erdi. Zamanda olan her şeyden önce zaman ve madde gelir. Bu şeyin varlığı ve yokluğu ise birlikte olamaz. Öyleyse varlığından önce yokluğu gelmelidir. Bu süreyi teşkil eden şey ya onun özüne ait bir mahiyettir ki bu durumda o zamandır, ya da kendisinden başka bir şeye ait olan mahiyettir ki bu onun zamanıdır. Her iki durumda da zamanın varlığı kanıtlanmış olur.⁸⁹

83 İbn Sînâ, al-Şifâ’, c. I, s. 81.

84 Aynı eser, c. I, s. 81.

85 Aynı eser, c. I, s. 81.

86 Aynı eser, c. I, s. 81.

87 Aynı eser, c. I, s. 81; kr. Aristo, Fizik, IV, 14, 223a, 4-15.

88 İbn Sînâ, al-Şifâ’, c. I, s. 81.

89 İbn Sînâ, al-Necât, ss. 218-219.

İbn Sînâ yokluktan mutlak ademi (yokluğu) anlamaz. Yokluk onca daha ziyade varlığa yetenekli olan demektir. İbn Sînâ mümkün, zorunlu ve imkânsız gibi mantıkî terimlere ontolojik bir anlam verir. Varlığın imkânı bir dayanakta (mevzuda) bulunur. Bu dayanak ise İlk Madde'dir (hylé). Madde suretleri alır. Alıcı olanın varlığı (vücûd al-kâbil) kendisinden önce gelmeyen şey var olamaz.⁹⁰ Dolayısıyla madde, hareket ve zamanla birlikte sonsuzdur. Sadece Tanrı onlardan önce gelir. Tanrı; madde, hareket ve zamandan zamanda değil, özde (zâtta) öncedir. Yaratıştan aslı yaratış (al-ibdâ) anlaşılmalıdır. Böyle bir yaratışta zamanın yeri yoktur. Ayrık (müfârik) akıllar zamanda değildirler; onlar sadece derece ve mevki bakımından, biri diğerinden daha çok tercih edildiği için, birbirlerinden öncedirler.⁹¹ Cevherle ilgili şeylerde bile zaman unsuru küçültülmelidir; çünkü cevherdeki değişme bir çırpıda vuku bulur.

SUMMARY

Although time is self-evident in our everyday use, it is hard to know its quiddity and essence. It is the inquiry into this aspect of time that produces all the paradoxes inherent in the concept of time.⁹²

The difficulties brought about by the nature of time which is considered to be either continuous or discontinuous with respect to the successively fleeting 'nows' of which time is constituted, point to the fact of its reality and unreality.

Avicenna, in his systematic treatment of the subject in which he mainly follows Aristotle, makes mention of two factions: One group, which is generally known as the Sceptics accepted the unreality of time, though others held the contrary view.⁹³ The former group argued from the fact that time had no existence in the 'now' since it would entail the question of time's divisibility and indivisibility.⁹⁴ As for the latter group, they regarded time as an eternal substance existing necessarily on the basis that every attempt to remove time must in fact establish its reality.⁹⁵ In Islamic philosophy this view was held by Iran-shahrî and Abû Bakr Zakariyya al-Râzî.

90 Aynı eser, ss. 219-220.

91 Aynı eser, ss. 277 v.d.

92 On this see, Sextus Empiricus, *Adv. Mat.*, X, 166; St. Augustine, *Confessions*, XI, 14,

93 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I (Teheran 1886), p. 68; cf. Aristotle, *Physics*, IV, 10, 217b.

94 Avicenna, *al-Shifâ'*, op. cit., vol. I, pp. 68f.; Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Mabâhih al-Mashriqiyyah*, (Hyderabad 1343 H.), pp. 642 f.; Aristotle, *Physics*, IV, 10, 218a, 25-30.

95 Avicenna, op. cit., vol. I, p. 70; al-Râzî, op. cit., pp. 651-652.

Those who grant external existence to time differ as to the definition of time. They identify time either with motion or the thing moved or something pertaining to motion.⁹⁶ Time is motion because it exists only when we perceive motion.⁹⁷ But according to Avicenna it cannot be so, because they are qualitatively different things.⁹⁸

Avicenna, to determine the nature of the relation between time and motion subjects to comparison the velocities of two motions and the distances they traversed. The possibility of their moving with greater, equal or less velocity, and consequently of their traversing longer, equal or less distance has a corresponding measure and is connected with motion. Since equal distances cannot always be traversed at the same time, this measure cannot be that of distance; nor can it be the measure of the movable, for, otherwise, with the increase and decrease of this measure, there would be a corresponding increase or decrease of the movable. Time, being liable to elapse and therefore corruptible, needs a substratum in which it inheres through the medium of a disposition. It is the measure of an unenduring disposition, namely motion.⁹⁹ Only that kind of rest which, though it is capable, is deprived of motion is measured by time.¹⁰⁰

Since motion is divided into prior and posterior, it is irreversible and numerable. It is this numerable aspect of motion that is called time. Therefore time is the number or measure of motion in so far as motion is divided into prior and posterior. Motion and time being inseparable, time does not exist without motion and motion without time.¹⁰¹ Everything that is in motion is in time.¹⁰²

Time, being continuous, has a limit perceived in the imagination. This limit is called 'now'. But time has a potential now, which is proximate to actuality, that is, time is always capable of being imagined as having in itself a 'now' either ex hypothesi, or by means of motion, like the beginning of sunrise and

96 Avicenna, op. cit., vol. I, p. 70; cf. Aristotle, op. cit., IV, 10, 218b, 30f. and 5-20; Sextus Empiricus, op. cit., X, 170 ff.

97 Avicenna, op. cit., vol. I, p. 70; cf. al-Râzî, op. cit., vol. I, p. 653.

98 Avicenna, op. cit., vol. I, p. 71; al-Râzî, op. cit., vol. I, p. 653; cf. Aristotle op. cit., IV, II, 218b, 15-20.

99 Avicenna, op. cit., vol. I, p. 72; cf. *al-Najâh*, ed. by Kurdî, (Cairo 1357/1938), pp. 115-116.

100 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, p. 80; *Uyûn al-Hikmah*, ed. by A. Badawî, (Cairo, 1954), p. 28; cf. Aristotle, op. cit., IV, 12, 221b, 5-20.

101 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, p. 73.

102 Ibid., p. 80; *Uyûn al-Hikma*, p. 28; cf. Aristotle, op. cit., IV, 12, 221b, 25-30.

that of sunset.¹⁰³ Time can only potentially be divided ad infinitum.¹⁰⁴ Since it is divided according to prior and posterior in motion, motion numbers time by producing the number of time and time numbers motion because it is the number of motion.¹⁰⁵ But time does not depend for its existence on every motion. It depends for its existence on that motion which is uniform and has no limits, that is, celestial motion.¹⁰⁶

Like Aristotle, Avicenna accentuates the reality of time. According to him, time is real because there exists the possibility of motion's traversing distances at different speeds. However, time has a weaker existence than motion because it depends upon and is accident of motion.¹⁰⁷

Time is not created but eternal. For this Avicenna argues from the infinite divisibility of motion and time. Only God precedes them not temporally but essentially.¹⁰⁸

The view that time is the great changer and destroyer is stultified by both Avicenna and Aristotle. According to Avicenna, time is not the cause of anything. Since people see no manifest cause for it, they relate it to time.¹⁰⁹ A seventeenth century philosopher Gassendi held a similar view.¹¹⁰

Things which are connected with motion and change are in time. The things in which exist no prior and posterior are not in time though they co-exist with time. That which is co-existent with time but not in time is said to be eternal duration (dahr). Unchangeable beings subsist in eternal duration. The relation obtaining between the permanent things and their co-existence with each other is called sarmad (perpetuity)¹¹¹

Some of the things which are in time are called the attributes of time and represented by certain terms. Among these are 'now', all of a sudden' (baghtatan), 'in no time' (daf' atan), 'huvadhâ' (immediately), 'qubayl' (just), 'prior' (mutaqaddim), 'posterior' (muta'akhhir) and 'al-qadim' (eternal).¹¹²

103 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, p. 75.

104 Ibidem.

105 Ibidem, vol. I, p. 77.

106 Avicenna, *al-Najâh*, p. 118; cf. Aristotle, op. cit., IV, 14, 223b, 15-24.

107 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, p. 78.

108 Avicenna, *al-Najâh*, p. 117.

109 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, p. 81.

110 W. von Leyden, *Seventeenth Century Metaphysics*, (London, 1968), p. 239.

111 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, pp. 80-81; cf. Aristotle, op. cit., IV, 12, 221b, 3-5

112 Avicenna, *al-Shifâ'*, vol. I, p. 81.

The main characteristic of both Aristotle and Avicenna's view of time is that they confine time to the Cosmos. Time, together with the world and motion, must be eternal. But their being eternal is not according to time but with respect to essence. It may therefore be said that between God and them there is a logical but not a temporal relation. Everything that came to be in time must have been preceded by time and matter. In Avicenna's language, matter is that which is capable of existence. It precedes the existence of a form. God is the Giver of Forms and by creation it must be understood the original creation (al-ibdâ'). In such a creation time has no place. Separate intelligences are not in time; they precede each other only in rank and order, one being more to be preferred than the other.¹¹³ Even in substantial things the element of time is to be belittled, since change in substance occurs in no time.

113 Avicenna, *al-Najâh*, pp. 219-220.