

Augustinus'un Zaman Anlayışı

Augustine's Conception of Time

Erdem ÇİFTÇİ *

Öz: Felsefe tarihinde Platon ve Aristoteles'e kadar zaman kavramının sistematik bir incelemesini göremeyiz. Platon'da bu inceleme mitolojik bir öykü çerçevesinde yapılmış; Aristoteles ise daha rasyonel denilebilecek hareket temelli bir açıklama sunmuştur. Augustinus'ta ise Hellenler'den farklı olarak teolojik temelli bir kaygıyla, hareketten bağımsız olarak ele alınan, Hristiyan dünya görüşüyle uyumlu bir zaman anlayışını temellendirme çabasını görürüz. “Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu?” sorusundaki ‘önce’nin anlamını açık hale getirdikten sonra Augustinus, zamanın parçalı yapısını sorgulamaya geçer. “Bazı parçaları var olmayan bir şey nasıl var olabilir?” sorusuyla birlikte zamanın bengilikle olan karşılığına dikkat çeker. Yaratılmış olduğu için daha az gerçek olsa da var olan zamanın var olması geçmesine, tükenmesine bağlıdır. Bu bitiş içinde onun en gerçek hâli olarak görünen *şimdinin* özel konumunu incelerken, zamanın hafıza, dikkat ve beklenti olarak zihinde var olduğu sonucuna varır. Geçmiş şimdi olmayan şimdi olarak hafızada; şimdi var olana yönelmede, dikkatte; gelecek ise henüz olmayan şimdi olarak beklentide; yani zihinde mevcuttur.

Anahtar sözcükler: Augustinus, Zaman, Şimdi, Hafıza, Beklenti

Abstract: In the history of philosophy, we cannot encounter any systematic explanation of the concept of time until Plato's and Aristotle's writings. While Plato dealt with time in a mythological context, Aristotle, approached it more rationally, bringing out the interrelation between movement, change, and time. In Augustinus, apart from the Greek's view, there is an effort to develop an approach to time that was based upon theological convictions independent of movement (change). After giving an explanation of the ‘before,’ concerning the question of “What was God doing before creating the World?” Augustinus sets out to inquire into the partial nature of time: How can a thing exist, while some other parts of it do not (yet) exist? He pays attention to the opposition between time and eternity. Even if it is a second-degree reality (because it was created), time exists and its existence depends upon it being elapsed or continuously diminished. Questioning the special position of the *now* in this diminution, he comes to the conclusion that its existence is nowhere other than in the mind, as memory, attention and expectation. The past exists as the now already gone in the memory, the future exists as the now not yet in expectation; the now in intention or attention, i.e., in the mind.

Keywords: Augustinus, Time, Now, Memory, Expectation

Zaman ne türden bir sorgulamanın konusu olabilir? Ne olduğu mu, yoksa Heidegger'in dediği gibi kim olduğu mu sorulmalıdır? Bu sorgulamanın sonucunda aslında bilip de farkında olmadığımız bir yerde yani “mekânda” mı bulacağız kendimizi? Zamandan yola çıkıp mekânda durduğumuzda zaman elimizden kaçıp kurtulmuş olmayacak mı? Onu bir parametre (t) olarak sabitlemek sorgulama konusu olmaktan çıkarmaz mı? Bilimin *uzayzaman* (*spacetime*) kavramını umursamayıp sadece ondan söz etme isteğimiz metafizik bir saflık arayışından mı kaynak-

* Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mersin. erdemciftci@mersin.edu.tr

lanıyor? Neden onun dışına çıkamıyoruz ve neden bazen onun dışına çıkmayı arzuluyoruz? Sorularımızı daha da artırabiliriz ama incelememizi Hellenler'den başlatıp oradan Augustinus'a sıçrayacağımız için bu soruların sadece altyapısını sunabileceğiz belki de. Her ne kadar bu sıçrama aradaki uzun süreyi ve dönüşümü göz ardı etse de bunun bir evrenden (Hellen) diğerine (Hristiyan) geçişi belirginleştirmesi bakımından kabul edilebilir olduğunu düşünüyoruz.

Öncelikle “*Nedir zaman?*” diye soralım. Var olmayı ve yok olmayı düzenleyen bir adalet dağıtıcısı, sınırsız olanla, ondan türeyen sınırlıların arasındaki bir sınır (Anaksimandros); belki de rasyonel ilke ile şeylerin akışı arasında bir yerde, başı sonu olmayan sonsuz bir süre (Herakleitos) ya da parçalı oluşundan dolayı var-olmayanı gerektiren (parçalar birbirlerinden farklı oldukları için bir parça diğeri-*olmayan* olacağından) gerçekliği olmayan bir yanılısama mı (Parmenides)? (Turetzky 1998, 6-11) Pre-Sokratiklerin zaman hakkındaki bu parçalı fikirleri Platon'da mitolojik bir zeminde de olsa sistemli bir açıklama çabasıyla aşılmaya çalışıldı. Platon kosmosu, Parmenides'in aksine bir yanılısamadan daha fazla gerçekliğe sahip olarak gördüğünden zamanda da idealarla aynı düzeyde olmasa da bir hakikat görmeye çalıştı.

“Örnek ölümsüz bir canlıydı ve bu nedenle de evrenin ölümsüz olmasını istedi. Ancak örnek alınan canlı evrenle tam anlamıyla uyumlu olmuyordu. Sonuçta farklı türden bir ölümsüzlük inşa etmeye karar verdi ve gökyüzünü oluşturduğu sırada hareketsiz, ölümsüz ve sayıların oranına göre var olan ve ölümsüzlüğün zaman adını verdiğimiz formu ortaya koydu. Evet, gökyüzü olmadan önce aylar, yıllar, günler, geceler yoktu. Ancak gökyüzünü oluştururken bunları da oluşturmaya karar verdi” (Akderin 2015, 46).

Kaotik maddenin, ideal formların ölçü olarak alınmasıyla biçimlenmesi sonucunda oluşan evrenle eş zamanlı olarak ortaya çıkan zamanın gerçekliği idealaların altında da olsa sağlandığında, bu gerçekliğin imgesel ve doğal olarak hareketli olduğu kabul edilmelidir.

“Bu şeyler zamanın parçalarıdır. Geçmiş ve gelecek kavramları ise ölümüz tözden bahsettiğimiz zaman kullandığımız ve kullanma anlamımızın de bilgisizliğimiz olduğu kavramlardır. Tözden söz ettiğimiz zaman bile “var”, “vardı”, “var olacak” gibi ifadeler kullanıyoruz. Oysa kullanılabilir tek ifade “vardır” olmalı, “vardı” ya da “var olacak” gibi şeyler sadece doğmuş ve zamanla farklılaşmış şeyler için söylenir. Çünkü onlar değişimi ifade ederler. Öte yandan her zaman aynı kalan ve asla değişmeyen bir şey için zamanın bir anlamı yoktur. Gençleşmez, yaşlanmaz, onun için eskiden vardı ya da daha sonra var olacak gibi ifadeler de kullanamayız” (Akderin 2015, 46).

Platon böylelikle zamanı imgesi olduğu bengilikten ayırarak, onun değişimin, oluşun ve bozuluşun alanına ait olduğu vurgular. Turetzky, bu benzerliğin yani imgesi olma hâlinin Platon'da zamanın değişimden pay alması ve sayıya göre hareket etmesi nedeniyle olduğunu belirtir. Zamanın hareketi evren kürenin dairesel hareketidir. Bütün süreçleri (geçmiş ve gelecek) kapsadığı için, bütün olarak zaman değişmez ve bengiliğe benzer. Hareketle ilgili olsa da ona özdeş değildir. Bu arada olma özelliği sayesinde değişmez olan bengilikle değişim dünyası arasındaki bağı kurar (1998, 14-15).

Platon'un evrenin oluşumunu açıklarken değindiği zaman meselesi Aristoteles için hareketten, değişimden dolayı üzerine düşünülecek bir konu hâline gelir. *Fizik* kitabında Aristoteles zamanın parçalı yapısını, iki parçasının (geçmiş ve gelecek) olmamasından onun olmayanlardan mı oluştuğunu sorarak sorun hâline getirir. Zaman parçalanabilir olmasına (ya da öyle görün-

mesine) rağmen, kendisi varken parçalarının olmadığı görünmektedir. Şimdi ise zamanın bir parçası değildir. Çünkü parça bütünü bir ölçüsü olması gerekirken, bütünü parçalardan oluşmuş olması gerekirken; zaman şimdilerin bir toplamı gibi görünmemektedir (Babür 2014, 218a 3-10). Neden böyledir? Bir ölçüsü (uzunluğu) olmayan şimdilerin bir araya gelmesinden bir sürenin (belirli bir uzunluğun) ortaya çıkması mantıklı olmadığı için. Hemen devamında şimdi'nin bir ve aynı kalıp kalmadığını; hep değişik bir şey olup olmadığını anlamının da kolay olmadığını ekler. Platon'un aksine Aristoteles zamanın evrenle birlikte ortaya çıkmadığını, bir imge olmadığını, başlangıcı ya da sonu olmadığını düşünürken Platon'dan daha Hellen'dir. Yine de bundan Aristoteles'in zamanı Newton gibi, isim hâlinde bir şey, evrene adeta tempo tutan bir gerçeklik olarak gördüğü çıkarılmamalıdır. Zaman bizimle (ruhla), dışarısının bir karşılığının ürünüdür. Zamanın tözü dışarıdadır diyebiliriz. Onun zaman olabilmesi için sayılabilmesi (ölçülebilmesi) gerekir ki bunu da ruh yapabilir:

*“Devinimi ‘önce’ ile ‘sonra’ açısından belirleyerek saptadığımızda zamanı da anlıyoruz, diyelim devinimdeki ‘önce’ ile ‘sonra’yı algıladığımızda zamanın geçtiğini söylüyoruz. Belirlememizi sağlayan şey, onları başka başka şeyler kabul etmemiz ve arada onlardan farklı bir şey olduğuna inanmamız. Çünkü uçları ortadan değişik şeyler diye düşündüğümüzde, düşüncemizde iki ‘an’ var; ‘biri önce, öteki sonra’ dedüğümüzde işte bunun zaman olduğunu ileri sürüyoruz: nitekim zamanın ‘an’ ile belirlenen şey olduğu düşünülüyor, dayanağımız bu olsun. İmdi biz ‘an’ı devinimdeki önce ile sonra olarak ya da öncenin sonu sonranın başı olan şey olarak değil de, ‘tek şey’ olarak algıladığımızda hiçbir zaman geçmemiş görünüyor, çünkü devinim de yok. Ama önce ile sonrayı algıladığımızda ‘zaman geçti’ diyoruz. Aslında zaman şu: **önce ile sonraya göre devinimin sayısı**”* (Babür 2014, 219a 20-30, 219b 1-2).

Zaman bir gölge değildir; gerçektir ve hareketle de yakından ilgilidir, ama hareket ile ilgili olmak hareketle özdeş olmak demek değildir. “Öyleyse yine açık ki, zaman hem bir devinim değil, hem de devinimden bağımsız değil” (Babür 2014, 218b 30). Aristoteles hareketin gerçekliğini göstermeye çalışırken, zamanın hareketle ilgili olduğu gerçeği ile karşılaşır. Hareket gerçektir, tikel şeyler de öyle. Hatta tikel şeyler zamandan da daha temeldirler. Bu noktada Aristoteles'te değişimin zamandan ontolojik olarak daha temel olmasının nedeninin, tikel tözlerin onun ontolojisinde daha esaslı bir konuma sahip olmasından kaynaklandığını ekleyebiliriz (Coope 2005, 42-3). Başsız sonsuz, yaratılmamış bir evren tasarımı zaman da başsız ve sonsuzdur.

Ama Hristiyan evren anlayışında artık bu konum savunulamaz. Öncesiz sonrasız ve düzenli olma konumunu yaratılmış olmak bakımından Tanrı karşısında kaybeden *kosmos* [κόσμος] (Hellence'de düzen anlamına da gelir) ile beraber zamanın da gerçekliği tartışmalı hâle gelir. Augustinus'a göre evren, doğa Tanrı'nın iradesine bağlı olmasına rağmen tözsel ve gerçek olması nedeniyle zaman da onun parçası olmak bakımından gerçektir (Turetzky 1998, 59). Augustinus zamanla ilgili soruşturmasını esas olarak *İtiraflar* kitabında (Dürüşken 2010, 11. Kitap, Bölüm XII-XXXI) yapar (Bundan sonra sadece bölüm olarak [X, XV, vb] referans verilecektir). Soruşturma evrenin (yerin ve göğün) öncesi ile ilgili bir köken sorusu ile başlar. Her şeyin (daha doğrusu yaratılan her şeyin) yaratılmasından önce Tanrı ne yapıyordu? (XII) Bir şey yapıyor olsaydı, bunun yaratma olması gerektiğini söylerken amacı, Tanrı'nın yapmasının ancak yaratma olarak anlaşılabilir olmasıdır. Tanrı'nın yapması, ancak zamansal olarak anlaşılabilen eylemesi ancak bir yaratma olabilir. O yüzden Tanrı evreni yaratmadan 'önce' hiçbir şey yapmıyordu.

Augustinus, Tanrı'yı evrenin yaratıcısı ve sürdürücüsü olarak görmektedir. Nasıl Tanrı evreni yaratmadan önce bir evrenden söz edilemezse, Tanrı “*zamanı yaratmadan önce zaman akıp geçemezdi*” (XIII). Evren yaratılmadan önce zaman da yoktur. Açıkta ki Augustinus evrenin ve zamanın birlikte yaratılmış olduğunu düşünmektedir. [Astrofizikçi Hubert Reeves (2012, 30), Augustinus'un bu düşüncesinin çağdaş bilimin görüşüne oldukça yakın olduğunu uzay, madde ve zamanın birbirinden ayrılamazlığının bütün kozmolojik yaklaşımlarda ortak olduğunu belirtir]. Bu durumda zamanın olmadığı yerde ‘o zaman’, ‘o sırada’ diye bir şey de yoktur. Tanrı'nın zamanlardan önce gelmesi, olması tanım olarak zamansal, zamana tabi değildir. Bu önceliği zamansal görmemeliyiz. Augustinus Tanrı'nın aşkınlığı, bengiliği ile zamanın gelecekte geçmiş gidişiyle, yani bir anlamda tükenişiyle arasındaki uzlaşmazlığı saptar:

“Oysa sen hep aynısın ve senin yılların tükenmez. Senin yılların ne gider ne de gelir; bizimkilerse gider gelir ki, her şey sırasıyla gelebilirsin. Senin yıllarının hepsi aynı anda şimdide durmaktadır; durdukları için de gelenler gidenleri bertaraf etmez, çünkü senin yılların hiç geçmez” (XIII).

Tanrı'nın öteligi, aşkınlığı ne geçmişin ne de geleceğin uzaklığına benzer. Onlar oluşa yani tükenişe tabidirler; oysa Tanrı'nın yılları geçmez, tükenmez; artmaz da, hep aynıdır, duradururlar. Bizim yıllarımız geçtiklerinde, ortadan kalktıklarında tamamlanacaklardır. Bizim zamanımızın zaman olabilmesi ilginç bir şekilde tükenmesine bağlıdır. Oysa Augustinus'a göre Tanrı'nın zamanı “*bugündür*” (XIII). [Weiss, Latin dilinin bengilikte (*eternity*) ve zamanda iki çeşit “*daima*”yı (*always*), Orta Çağ felsefesinde Tanrı ile özdeşleştirilen gerçek bengiyi *æternitas* ile adlandırmasına karşın, onun imgesini, zamanı süregelme, daima ardı ardına gelme, birbirini takip etme anlamında *sempiternitas* ile tanımlayarak ayırt ettiğini dipnot düşer (1941, 182)]. Bu bugün'ün gelip geçen bugünden ayırt edilmesi gerekir. Bu bugün'ün varlığını, Platon'un zaman için kullandığı “*bengiliğin hareketli imgesi*” benzetmesini hatırlayarak zamanın bengiliğe benzer yanı olarak göremez miyiz? Bengilik en çok bugün'e benzer değil midir? “*Hem bengilik hem de zaman* (Hellen ontolojisinin ufkunda görüldüğü gibi) *şimdide temellenirler, her ikisi de şimdilik/mevcudiyettirler. Bu nedenle, zaman ve bengiliğin birbirine zıt olarak yorumlanmasına rağmen* (onları yorumlamanın yollarından birisidir bu), *Aziz Augustinus'un “est”in eğer sürerse bengiliğe dönüşeceğini söyleyerek, kolayca zamandan bengiliğe geçtiğini görürüz. Aynı şeyle Timaios alıntısında da karşılaştırır: “is” hem zamana hem de bengiliğe aittir*” (Weiss 1941, 180).

Dünden sonra gelmeyen, gelecekte gelmeyen mantıksal önceliği olan bir “bugün”ü düşünmeliyiz. “*İşte bu yüzden senin herhangi bir şey yaratmadığın bir zaman yoktu, çünkü zamanı sen yaratmıştın. Hiçbir zaman ezeli ve ebedi olarak seninle bir arada bulunmaz, çünkü sen baki kalırsın. Zaman da baki kalsaydı zaman olmazdı*” (XIV). Augustinus'un Tanrısı'nın duradurması, bir ağacın değil, belki bir sayının durması gibi olmalıdır. İlkece hareketsiz, zamana tabi olmayan bir durma olmalıdır bu. Onu zamanla birlikte, zamansal bir varlık olarak düşünmemizin anlamsız olması, onu zamana tabi olan bizlerin düşünmesine engel değildir.

Augustinus zaman kavramının açıklamaya gerek duymadan ve sorulduğunda açıklanamadan kullanılmasındaki tuhaflığı saptayarak bu örtük kullanımında zamanın iki boyutunun yokluğuna dikkat çeker. “*O halde şu iki zaman, yani geçmiş ve gelecek nasıl var olabiliyor, yani geçmiş artık yoksa, gelecek de henüz yoksa? Şimdiye gelirse, eğer şimdi hep şimdi olmuş olsaydı ve geçmişe akıp gitmemiş olsaydı, zaman olmaktan çıkıp ezeli ebedi olurdu*” (XIV).

Zamanın zaman olabilmesi için bu iki boyuta ihtiyacı olduğu açıktır, ama bu iki boyutun varlığı ile şimdinin varlığı arasında bir uçurum var görünmektedir. Eğer şimdi, bengilikteki şimdi olursa bu şimdiden zamana gidemeyiz; o yüzden Augustinus bengilikteki gibi olmayan geçen, tükenen, geçmiş ve geleceği mümkün kılacak bir şimdi düşünmeye zorlanır.

Zamana nasıl olup da uzun ya da kısa dediğimizi sorgularken, zamanın var olmayan boyutlarına böylesi bir sıfatın kullanımındaki uygunsuzluğun onun şimdiki zaman iken düşünüldüğünde çözülebileceğine işaret eder. Ancak şimdiki zaman iken uzun ya da kısa olma olanağının olduğunu, geçince bu olanağın bittiğini saptar (XV). Şimdiki zaman ondan geçen değer kazandığı âdeta bir arıtma alanı gibidir. Augustinus süreyi algılama ve ölçme imkânının verili olduğuna inandığı insanın şimdi ile ilişkisini sorgulamaya devam ettiği bu bölümde şimdinin kullanımının esnekliğini gözlemler. Şu an da, şu saat de, bugün de, bu yüzyıl da hep şimdidir. Fakat şimdi dediğim bu sürelerle yakından baktığımda, onların da geçmiş ve geleceğe bölünebildiğini görürüm. Oysa aradığımız bütün bu sürelerin aksine, bölünemez olan, parçalara ayrılamaz olan bir noktadır. Yayılmaz olması gereken bir nokta ancak şimdi olabilir. Ama bu durumda uzun ya da kısa olabilecek olan zaman ne olacaktır? Ne zaman uzun ya da kısa olacaktır? Olmamışken mi? Fakat bu durumda da var olmayan bir şeye uzun ya da kısa demiş oluruz ki bu kabul edilemez. Aynı akıl yürütmeyi olduktan sonrası için de yapabiliriz. Sonuç olarak şimdiki zamanın uzun bir zaman olamayacağı düşüncesine varır Augustinus bu bölümün sonunda.

Augustinus yine de zaman aralarını algıladığımız, onları karşılaştırdığımız yani ölçtüğümüz olgusundan yola çıkarak aslında geçen zamanı ölçtüğümüzü ileri sürer. Geçmiş ve gelecek zaman artık olmadığına göre tek çözüm yolu en gerçek görünen şimdiki zamanın, geçme hâlindeyken ölçüldüğü sonucudur. *“O halde zaman geçerken algılanabilir ve ölçülebilir, ama geçip gittiği anda artık olmadığından algılanamaz ve ölçülemez”* (XVI).

Zamanın en gerçek hâlinin şimdi, yani geçerkenki hâli olduğunu kabul etsek de geçmiş ile geleceğin varlığı yine de sorun olmayı sürdürür. Eğer geçmiş ve gelecek bir şekilde varsa bu nasıl bir var olma hâlidir? Augustinus onların geçmiş ve gelecek olarak yani oldukları gibi değil de şimdiki zaman olarak var oldukları sonucuna varır. *“Çünkü orada gelecek zaman olarak bulunuyorlarsa demek ki henüz burada yoklar; orada geçmiş zaman olarak bulunuyorlarsa demek ki henüz burada yoklar. O halde nerede bulunurlarsa bulunsunlar, gelecek ya da geçmiş olarak hangi zamanda olurlarsa olsunlar ancak şimdiki zaman olarak bulunuyorlar”* (XVIII).

Geçmiş de gelecek de saf düşünüldükleri ya da sanıldıkları gibi sadece geçmiş ya da sadece gelecek olamıyor, varlıklarını şimdiye referansla kazanabiliyorlar. (Bu tasarımın sonucunda geleceğin bizi, kendisi olarak orada öylece bekleyen bir şey olmadığı, geçmişin de geçtikten sonra artık değişmeden, öylece geçmişte kalmadığını düşünebiliriz. Buradan Heidegger'in zaman anlayışına geçmek zor değildir). Bu bölümde Augustinus geçmişin artık var olmasa da bellek yoluyla imgesinin şimdiki zamanda olduğunu, geleceğin de henüz var olmasa da önceden, şimdiki zamanda düşünüldüğünü ileri sürer. İşte ölçmeyi mümkün kılan da budur. Geçmiş olan hafızada, gelecek olan da beklentide bir şimdiye dönüşerek korunur, biriktirilir ve böylelikle ölçülebilir. Şimdi temelinde geçeni tutma, geleceği bekleme davranışı sayesinde geçmiş de, gelecek de çoğalıp, azalabilirler. Zihnin bu yayılımıdır zaman. Bu noktada Augustinus geleceği tartışmaya daha çok yer ayırır, çünkü geçmiş yaşanmış, yani şimdiden geçmiş olması bakımından gelecekte daha gerçek görünmektedir. *“O halde geleceği önceden görme söz konusu olduğunda, henüz olmamış olaylar, yani ancak gelecekte gerçekleşecek olaylar görülüyor, bunları gerçekleştirecek nedenler ya da belki de birtakım belirtileri görülebiliyor, çünkü bunlar şimdiki zamanda mevcut”* (XVIII). Augustinus böylece geleceğin varlığını yine şimdi var olan işaretler ya da şimdi var olan nedenler üzerinden kurar. Gördüğüm saf gelecek değil (çünkü o var değildir), şimdideki işaretlerdir.

Augustinus soruşturmasının sonlarına doğru geçmiş ile geleceğin ancak şimdiki zaman olarak var oldukları iddiasını netleştirir. Geçmişin imgesi, geçmiş geçmiş olsa da şimdide, yani

şimdiki belleğimin içindedir. Çocukluğumun imgesi şimdide, şu anki belleğimdedir (XVIII). Ama geleceğin de böyle olup olmadığını bilmediğini ekler ardından, çünkü geleceğin içeriği henüz gerçekleşmemiştir. Yine de gelecek şimdi üzerinden düşünülür, canlandırılır. Geçmişin canlandırılmasını sağlayan izlerin yerini bu sefer geleceğin belirtileri alır.

Sonuç olarak bu üç zaman da zihinde vardır Augustinus için. “*Geçmişte yaşananlarla ilgili şimdi benim belleğim; şimdi yaşananlarla ilgili şimdi doğrudan algı; gelecektekilerin şimdisi ise beklenti*” (XX). Böylece üç zaman tek zamana dönüşür, geçmiş ve gelecek asıl olan şimdiki zamanın değişkesi hâline gelir.

Augustinus’a göre zaman, hareket ile ilgilidir, ama hareket değildir; çünkü biz hareketsizliği de ölçeriz. Aynı sessizliği de ölçebildiğimiz gibi. Zaman cisimlerin hareketi değil, hareketin ölçülebilmesinin koşuludur (XXIV). O bir izdir; geçip gidenlerin zihnimize bıraktığı bir iz, ama olayların kendisi değil (XXVII). O yüzden zaman şeylerin kendisi değil, ama izleri olmak bakımından onlarla ilgili ve iz olmak bakımından ancak bende (zihnimde) mümkün olmalıdır. Augustinus bu ölçmeyi güzel bir örnekle açıklar:

“Diyelim ki, bildiğim bir ilahiyi okumak üzereyim. Başlamadan önce beklentim ilahinin bütününe yönelir. Ama okumaya başladığımda, geçmişe atmış olduğum ilahiden dökülen dizeler hafızamın nesnesi haline gelmeye başlar. O an gerçekleştirdiğim eylem iki yola yayılır, söylemiş olduğum sözlerden dolayı hafızama ve söylemek üzere olduğum sözlerden dolayı beklentime. Ama dikkatim şimdide olanın üzerindedir, bu sayede gelecekte olanı geçip gitsin diye geçmişe taşır. Eylem bu şekilde uzar, uzar ve uzadıkça beklentim azalır, hafızam çoğalır, ta ki bütün beklentim tükenene ve bütün eylemim sona erip hafızama geçene kadar” (XXVIII).

Buradan bakarak Augustinus’un zamanı öznel, keyfi bir sanıya, yanılısamaya indirgediği düşünülmemelidir. Aksine zaman insan ruhuna ait tümel ve özsel bir olgu olarak Tanrı’nın suretinden yaratılan insana ait olmak bakımından antiklerin kosmosa ait insanından farklı bir öznelliğe işaret eder. Hafıza, anlık ve irade Tanrı’nın bengi varlığı, mutlak bilgi ve ilahi aşka karşılık gelir. Hafıza özel bir konumdadır çünkü o sadece bir deneyim deposu değildir apriori hakikatler barındırır. [Wittgenstein (2007, 36), *Felsefi Soruşturmalar*’ına Augustinus’tan yaptığı bir alıntı ile başlar. Augustinus’un çocukken dili nasıl öğrendiğimiz hakkındaki (öncelikle tek tek kelimelerin gösterilmesi, işaret edilmesi vb.) açıklamalarını eleştirirken şu sonuca varır: “...çocuğun zaten bir dili varmış, ama bu, bu dil değilmiş gibi. Ya da, çocuk daha şimdiden düşünebiliyor ama henüz konuşamıyormuş gibi”. Bu eleştiri Augustinus’un apriori hakikat anlayışı bakımından bir gerçeğe işaret eder]. Olumsal varoluşumuz Tanrı’nın bengi varlığının imgesi olması bakımından ona bağımlıdır. Zamansal oluşumuz, değişiyor oluşumuzun aksine Tanrı bengi olarak varoluşunda her olan bitende etkin ve değişmezdir. Tanrı’nın saf mevcudiyetinde zaman ve zamansal varlıklar yokluğa yazgılı bir şimdi olarak geçer. Geçici şeylere yönelen ruhun kurtuluşu, ancak hep mevcut olan bengi varlıklara yönelmekle mümkündür. Bu koşullarda zaman zihin ile doğa arasında bir sınır olarak ortaya çıkar: değişimin kendisini algıya sunabilmesinin koşulu olarak (Turetzky 1998, 61-62).

Sonuç

Sonuç olarak Augustinus’un zamanı Hellenler’den farklı olarak hareketin dışında, ondan bağımsız tinsel bir hakikat olarak anladığını görüyoruz. Hareketten ve mekândan kurtulan zaman böylece içsel bir hakikat olarak uzamsal olmayan bir uzanış, esneme ile geçmiş ve geleceğe

yayılır. Bu yayılma ya da esneme, biriktirme (hafıza), öngörme veya beklentiye girme ve var olana yönelme, ilgi, dikkat olarak kendisini gösterir. [Hausheer (1937, 507-8), Augustinus'u hem zihni dikkat, ilgi (*attention*) olarak nitelmesiyle hem de süre (*duration*) psikolojisi bakımından Bergson'a yakın görür]. Augustinus zamanın eşsizliğini ve geri döndürülemezliğini fark ederek, onu bengiliğin sürekli, hareketli imgesi (Platon) olmaktan çıkararak ona yaratılmış bir gerçeklik olması bakımından geri döndürülemez bir hareket içinde, organik bir ereksellik vermiştir (Hausheer 1937, 511-2).

Augustinus'un zaman çözümlemesinin her ne kadar şimdilik ya da mevcudiyet ekseninde ilerlese de, bir şekilde Heidegger'e ilham verdiğini düşünebiliriz. Şüphesiz Heidegger Augustinus'tan farklı olarak zamanı mevcudiyet (şimdilik) (*Anwesenheit*) merkezli bir anlayıştan kurtararak, bengilik karşısındaki eksik, yoksun görünümünden arındırmaya çalışıyordu. Ama zamanın ardı ardına gelen şimdilerden oluştuğunu düşünerek Hellenlere yakın gibi görünse de Augustinus'un geçmiş ve geleceğin sanıldığı gibi kendi başına öylece durmadığını, geçmişin izler aracılığı ile şimdide etkin ve şimdide bir anlamda sürüyor olduğunu; geleceğin ise öngörüler, beklentiler şeklinde geçmişi ve şimdidi etkilediğini, dönüştürdüğünü fark etmesi bakımından, “*Portresini çizdiğimiz gelecek, geçmiş ve şimdinin kökensel birliği, zamansallık (Zeitlichkeit) diye adlandırdığımız orijinal zaman fenomenidir*” (1988, 266) diyen Heidegger'in organik bir birlik olarak, kökensel zaman (*Zeitlichkeit*) anlayışını öncelediğini düşünebiliriz.

KAYNAKÇA

Antik Kaynaklar

- Aristot. *Ph.* (= Aristoteles, *Physike*) Kullanılan Metin ve Çeviri: *Fizik*. Trans.: S. Babür. İstanbul 2014.
 August. *Conf.* (= Augustinus, *Confessiones*) Kullanılan Metin ve Çeviri: *İtiraflar*. Trans.: Ç. Dürüşken. İstanbul 2010.
 Plat. *Tim.* (= Platon, *Timaios*) Kullanılan Metin ve Çeviri: *Timaios*. Trans.: F. Akderin. İstanbul 2015.

Modern Kaynaklar

- Coope U. (2005). *Time for Aristotle Physics IV*. 10-14. New York 2005.
 Hausheer H. (1937). “St. Augustine's Conception of Time”. *The Philosophical Review* 46/5 (1937) 503-512.
 Heidegger M. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans.: A. Hofstadter. Indianapolis 1988.
 Reeves H., Rosnay J., Coppens Y. & Simonnet D. (2012). *Dünyanın En Güzel Tarihi*. Çev. İ. Birkan. İstanbul 2012.
 Turetzky P. (1998). *Time*. London 1988.
 Weiss H. (1941). “The Greek Conception of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy”. *Philosophy and Phenomenological Research* 2/2 (Dec., 1941) 173-187.
 Wittgenstein L. (2007). *Felsefi Soruşturmalar*. Çev. H. Barışcan. İstanbul 2007.