

ZAMANIN ANLAŞILABİLİRLİĞİ: HAREKET-ZAMAN İLİŞKİSİ*

COMPREHENSIBILITY OF TIME: MOTION-TIME RELATIONSHIP

Murat AĞARI**

ÖZ

Dil kurgusunda zamanın önemi büyüktür; zira her şey bir zamanda meydana gelmekte ve zamanla anlam kazanmaktadır. Bu noktada önem arzeden bir başka konu zamanın hareket ile birlikte üstlendiği pozisyonudur. Zaman-hareket ilişkisi üzerine kaynaklara göz attığımızda gerek Batılı ve gerekse Doğulu literatürde ciddi bir şekilde tartışıldığını görmekteyiz. Konunun gramatik pozisyonunu dikkate almadan dinî ve felsefî yaklaşımları nazar-ı itibara aldığımızda, zaman kavramıyla birlikte hareket kavramının da değerlendirildiğini ve hareketin zamana anlam katan bir motivasyon olarak görüldüğünü belirtmemiz gerekiyor.

Konuya zaman açısından yaklaştığımızda, Batı kültürü ile Doğu düşüncesi arasında bariz farklar olduğu göze çarpmaktadır. Bunun temelinde her iki kültürün dayanak noktalarının farklı olması yatmaktadır. Dışa dönük ve maddeye bağlı Batı kültürü ile içe dönük ve metafiziğe dayalı Doğu düşüncesinde zaman ve hareket kavramları da farklılık göstermektedir. Üstelik dōngüsel bir zaman düşüncesine sahip Doğu kültürü ile doğrusal bir anlayışa sahip Batı düşüncesi geçmiş, şimdi ve gelecek tasavvurları da birbirine benzememektedir.

Çalışmamız zamana anlam katan bir özellik olarak hareketin her iki kültürde üstlendiği rolü ele alacaktır. Hareketin tanımı yapıldıktan sonra Batılı ve Doğulu düşünce yapılarında hangi anlamlara geldiği belirtilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hareket, Zaman, Aristo, Platon, Kindî Fârâbî.

* Bu makale 05.09.2023 tarihinde dergimize gönderilmiş; 06.09.2023 tarihinde hakemlere gönderilme işlemi gerçekleştirilmiş; 26.09.2023 tarihinde hakem raporlarının değerlendirilmesi sonucu yayın listesine dâhil edilmiştir.

Makaleye atfı şekli; Murat Ağarı, Zamanın Anlaşılabilirliği: Hareket-Zaman İlişkisi, *Karabük Türkoloji Dergisi*, Cilt/Sayı: 6-2 (2023), Karabük 2023, s. 1-29.

ISSN 2667-7253/e-ISSN 2687-3885, DOI: 107596/katud.31122023.01

** Prof. Dr., Karabük Üniversitesi Tarih Bölümü, муратагари@karabuk.edu.tr, Orcid ID: 00000003 1720 4598

ABSTRACT

Time is of great importance in language construction; Because everything happens at one time and gains meaning over time. Another important issue at this point is the position that time assumes with movement. When we look at the sources on the time-motion relationship, we see that it is seriously discussed in both Western and Eastern literature. When we consider religious and philosophical approaches without taking into account the grammatical position of the subject, we need to state that the concept of movement is also evaluated along with the concept of time and movement is seen as a motivation that adds meaning to time.

When we approach the subject in terms of time, it becomes apparent that there are obvious differences between Western culture and Eastern thought. The basis for this lies in the fact that the bases of both cultures are different. The concepts of time and movement also differ in Western culture, which is extroverted and based on matter, and in Eastern thought, which is introverted and based on metaphysics. Moreover, Eastern culture, which has a cyclical idea of time, and Western thought, which has a linear understanding of past, present and future, are not similar to each other.

Our study will discuss the role of movement in both cultures as a feature that gives meaning to time. After the movement is defined, its meanings in Western and Eastern thought structures will be stated.

Keywords: Movement, Time, Aristotle, Plato, Kindî Fârâbî.

GİRİŞ

Bir önceki çalışmamızda zamanın ne olup ne olmadığı konusu üzerinde durmuş ve farklı yönlerden çok sayıda bakış açısı bulunduğunu belirtmiştik.¹ İşte bu farklı açılardan birisi zamanın hareket ile olan girift ilişkisidir. Hareket, zamana işlev katan, onu anlamlı kılan ve belki de derinleştiren bir unsurdur. Çalışmamızda *hareket* esas alınarak zaman-hareket bağlantısı üzerinde durulacak ve hareketin zaman kattığı işlevsellik değerlendirilecektir. Benzer şekilde hareketin mekân ile bağlantılı bir yönü mevcuttur. Her ne kadar zaman-hareket bağıntısı kadar görünür olmasa da mekânın hareket ile bağıntısı da dikkate değer bir konudur ve ayrıca çalışmayı gerektirmektedir.

İslam öncesi Arap dilinde zaman hakkında çok sayıda kelime bulunmasına rağmen hepsinin ifade ettiği anlam, zaman ve zamanda olanın birbirinden

¹ Murat Ağarı, "Zaman Kavramı: Nedir-Ne Değildir?", *Karabük Türkoloji Dergisi*, Cilt/Sayı: 6-1 (2023), Karabük 2023, ss: 123-148.

bağımsız olmamasıdır.² Zaman, olay (hareket) ve uzay (mekân)la iç içe geçmiş soyut bir kavramdır.³ İslam öncesi Arap kültüründe zamanın her an yenilenmesinden dolayı uzay ve olay her an yenilenip değiştiği için zaman, değişimi algılamak anlamına gelir denilebilir.⁴ Bu açıdan zaman konusuna temelde iki farklı yaklaşımda bulunulduğu görülmektedir. Bunlar, süregelen mutlak zaman ve varoluşsal zaman anlayışı şeklinde gelişmiştir.⁵ Üstelik mekân ve hareket bağlantısı da bu çerçeveden anlaşılabilirliktedir.

Yukarıda anlatılanların dışında ister bitmiş ister bitmemiş olsun tüm eylemlerde anlatılan hareketin gerçekleşebilmesi, iki koşula bağlıdır. Biri, söz konusu iş, oluş ve kılışı yapan bir varlığın oluşu, diğeri ise eylemin yapılma zamanının var oluşudur. Dolayısıyla tüm eylemlerin soyut da olsa bir öznesi, bir de yapılma zamanı vardır. Ancak kimi eylemler, edilgenlik eki alarak özneyi bilinmez kılabilirler. Yine de bu, edilgen eylemlerin öznesi yok anlamına gelmez. Eylemde var olan soyut özne ve zaman kavramı, iletişimde etkin değildir. Bu nedenle devreye zaman ve kişi ekleri girerek hem eylemi bağımsızlaştırır hem de soyut kavramları somuta çevirirler. Kişi ve zaman eklerinin gerçekleştirdiği somutlaştırma, çok net olmadığından onu da somutlaştıracak, ya da daha fazla belirgin kılacak birimlere ihtiyaç duyulur. Zaman bildiren birimler bakımından çok zengin olan Türkçede, zaman ekleri, zamanı geçmiş-gelecek çizgisinde bir yere yerleştirme görevini üstlenerek bir yandan olayın gerçekleşme anını gösterir; bir yandan da kip, görünüş işlevleriyle konuşan ya da yazan kişinin bakış açısını, cümlede aktarılan durumun süreyle olan bağlantısını yansıtır. İletişimde eylemin gösterdiği değil; anlattığı temel alındığından devreye başka dil birimleri de girer. Asıl zaman bildirme, yani zamanı dilimleyerek darlaştırma ve netleştirme işlevi, zaman ifade eden birimlerle sağlanmaktadır. Türkçede zaman ifade eden sözcükler de etkin bir anlatım sağlayacak ölçüdedir.⁶

Bilindiği gibi bütün medeniyetler, Doğu ve Batı medeniyetlerinden birine bağlı olarak ele alınmaktadır. Doğu medeniyetinin içe dönük ve metafiziğe dayalı, Batı medeniyetinin ise dışa dönük ve maddeye bağlı olduğu genel kabul görmüş kanaatlerdir. Her iki medeniyetteki zaman anlayışının da bu temel özelliklerle ilgili olması gerekir. Doğu medeniyetiyle Batı medeniyeti arasında

² Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 392.

³ Cabiri, *Arap İslam Kültürü*, s. 250.

⁴ Cabiri, *Arap İslam Kültürü*, s. 317; Hatice Özkan, *Muhyiddin İbni Arabî'de Zaman Kavramı*, Kırklareli Üniv. Sos. Bil. Enst., Kırklareli, 2019, s. 5.

⁵ Zeynel Dünder, *Doğu Kültüründe Zaman Algısının Mekân Biçimlenişine Etkisi*, Hacettepe Üniv. Sos. Bil. Enst., Ankara, 2017, s. 15.

⁶ Kerime Üstünova, "Türkçede Zaman Kavramı ve İşlenişi", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 9, 2005/2, s. 198.

zaman anlayışıyla ilgili temel fark, ilkinde zamanın döngüsel, ikincisinde ise doğrusal bir nitelik taşımasıdır. Mısır, Hint ve Çin medeniyetlerinde döngüsel zaman, Avrupa medeniyetinde ise doğrusal zaman anlayışı hâkimdir. Döngüsel zaman anlayışına göre zaman sürekli tekrarlanarak, tekrar başa dönerek hareket eder. Doğrusal zaman anlayışında ise tekrar söz konusu değildir, zaman sonsuza doğru akar, gider.⁷ Bir diğer açıdan Batı kültüründeki filozofların İslam coğrafyasındaki düşünürlerle aralarında temel bir fark bulunmaktadır. Bu fark, kavrama yaklaşımında varış ve çıkış noktalarına dayanmaktadır. Batılı filozofların evrenden hareketle Tanrıyı anlamlandırma önceliği ile doğulu düşünürlerin Tanrıdan hareketle evreni anlamlandırma önceliği bu farkı ortaya koymaktadır. Doğulu düşünürlerin ana kaynağını *Kur'an* ve vahiy gibi kutsallar oluştururken, batılı filozofların evreni anlama ve incelemede tanrının zorunluluğu, Gazzâlî'nin *Tehâfüt el-Felâsife* adlı eserinde⁸ gözlemlenmektedir.⁹

İnsanoğlunun zamanı bir mefhum olarak düşünüşü konusunda kesin bir yargıya varamıyoruz. Muhtemelen bu kavramının doğuşu, gök cisimlerinin ahenkli hareketlerine, mevsimlerde görülen düzenliliğe bağlı olarak ortaya çıkmış olmalıdır.¹⁰ Zaman *an'lar* sayesinde çokluk anlamı taşır. *An'lar* çizginin sınırlarının nokta ile belirlenmesi gibi zamanın sınırlarını belirlemektedir.¹¹ Zamanın ölçülebilmesi, hareketin bir yansıması ve evrendeki harmoninin bir ifadesi, sonsuzluğun bir resmi ya da gölgesidir.¹² Aristo, *an'ın* zamanın bir kısmı olmadığını söyler. Parça bütünün ölçüsüdür, bütün ise parçalardan meydana gelmiş olmalıdır. O halde zaman, *an'ların* birleşmesinden meydana gelmemiştir.¹³ Kendisine kadar yapılmış olan ve hareketle zamanı aynı kabul eden görüşleri yetersiz gören Aristo, zaman mefhumunun ancak hareketle kavranabileceğini fakat onun hareketin aynısı olmayıp hareketlerin sayısı olarak düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aristo'nun zaman konusunda yapmış

⁷ Şerife Uzun, “Klasik Şiirde Sabahı Olmayan Gece: Şeb-i Yeldâ”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (08-11 Ekim 2015/Konya), II, 241; Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, İstanbul: Say Yay., 2017, ss: 7-43.

⁸ İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife-Filozofların Tutarsızlığı-*, çev: B. Karlığa, İstanbul: Çağrı Yay., 1981, ss: 74-80.

⁹ Dündar, *Doğu Kültüründe Zaman*, s. 59.

¹⁰ Selim Karakaş, “İslâmiyet'ten Önce Türklerde Kutlu Zaman Algısı”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (08-11 Ekim 2015/Konya), I, 356.

¹¹ Havva Ekşinar, *Meşşâi Filozofları ile Modern Filozoflara Göre Zaman Kavramının Karşılaştırılması*, Fırat Üniv. Sos. Bil. Enst., Elazığ, 2008, s. 26.

¹² Arzu Kılıçlar-Ayşe Şahin, “Zaman Kavramına Bir Bakış: Boş Olan Zaman Mıdır Yoksa İnsan Mı?”, *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 2020, 8 (3), s. 2265.

¹³ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara, 2005, s. 71; Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 17.

olduğu bu yeni tanım, kendisinden sonra gelen filozoflarca çok tartışılmıştır. Kabul edenler olduğu gibi çok sert eleştiriler yöneltenler de olmuştur.¹⁴

Mitolojide Tanrı Kronos olarak tanımlanan zaman, evrenin temel unsuru olarak kabul görmüştür. Sonraki dönemlerde hareket ile ilişkilendirilip, bir öncelik–sonralık tartışması başlamıştır.¹⁵ Bu öncelik–sonralık tartışması, zamanın mı hareketten önce geldiği yoksa hareketin mi zamanı yarattığı şeklindedir.¹⁶ Aristo, Antik Yunan’a hâkim olan nesnel zaman anlayışını savunmuştur. Antik Yunan, zamanın varlığını hareket ile açıklamaya çalışmıştır. Burada hareket, oluş, bozuluş ve değişim kavramlarıyla birlikte anlaşılmaktadır.¹⁷

Varlığın özü itibarıyla bölünebildiği en küçük parçaya/birime *cevher* denilmiştir.¹⁸ Cevher, özü itibarıyla her varlıkta aynıdır ve değişmez.¹⁹ Doğulu düşünürler, varlığı birbirinden ayıran fiziksel karaktere *araz* demişlerdir. Varlığın yoğunluğu, rengi, hareketi gibi değişebilen fiziksel özelliklerini belirleyen araz, cevherin her an değişen karakteridir. Arazın bu değişebilen karakteri, sürekli bir şekilde varlık ve yokluk arasında gidip gelmektedir. Doğulu düşünürlere göre bu durum yaratılmış varlık, cevher (öz) açısından var olmuşken, araz açısından sürekli bir şekilde var olup yok olarak bünyesinde değişim ve hareketi barındırmaktadır.²⁰

İslam felsefesi yönüyle konuyu ele aldığımızda, varlık anlayışı ve buna bağlı olarak hareket konusu, M. 8, 9 ve 10. asırlarda cereyan eden tercüme döneminden sonra Müslüman filozoflara büyük etkileri olan Aristo ve Plotinus’un varlık anlayışının bir sentezi olmuştur.²¹ Bu çerçevede zaman bazı istisnalar dışında Aristo’nun görüşlerinin bir devamı niteliğinde ele alınmış ve bu nedenle hareket konusunun bir parçası olarak anlaşılmıştır.²² Kindî, Fârâbî, İbn Rüşd ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozofları Aristo ve Platon’u kapsayan kadim Grek felsefe geleneğinin geliştirdiği zaman anlayışlarını kısmen uyarlamış, analiz

¹⁴ Taha Çelik, “Dehre Sövmeyiniz...” Rivayeti Çerçevesinde Zaman Algısı”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (08-11 Ekim 2015/Konya), I, 68.

¹⁵ Hayreddin Kızıl, “Zurvanizm’in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri”, *EKEV Akademi Dergisi*, S: 56 (2013), s. 299.

¹⁶ Dündar, *Doğu Kültüründe Zamans*. 15.

¹⁷ Elif Köz, *Kant ve Borges’te Zaman Kavramı*, Mersin Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Mersin, 2019, s. 6.

¹⁸ Mohammed Basil Altaie, “Time in Islamic Kalâm”, *Christian and Islamic Philosophes of Time*, S. Mitralaxis-M. Podbielski (Eds.), Vernon Press: 2022, p. 123.

¹⁹ M. B. Altaie, “Modern Kozmoloji ve İslam Kelmanında Yaratma ve Kişisel Yaratıcı”, çev: İ. Çetintaş, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 18, (2011), s. 185.

²⁰ Dündar, *Doğu Kültüründe Zaman*, ss: 59-60.

²¹ Özkan, *İbni Arabî’de Zaman*, s. 25.

²² İlknur Demir, *İslam Kelamında Zaman Kavramı*, Çukurova Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Adana, 2006, s. 54.

etmiş ve eleştiriye tabi tutmuşlardır.²³ Ancak zamanı hareketin ölçüsü olarak tanımlayan Aristocu modelden farklı olarak, İslam düşünürleri zamanı davranışları sergileme ve Tanrının hükümleri yerine getirme fırsatı olarak anlamışlardır.²⁴ Bunlardan ayrı olarak kelamcılar zamanı devamlı bir süre olarak değil, *anlar birliği* olarak görmüşlerdir.²⁵ Meşşâî filozoflara göre sayılabilir zaman vehmî değil gerçek varlığı olan bir kavramdır.²⁶ Onların zaman tanımı, üstatları Aristo gibi hareket kavramıyla bağlantılıdır. Aristo'nun zamanı hareketin sayısı ve ölçüsü olarak tanımlamasına paralel olarak, Kindî zamanı, hareketin saydığı bir süre olarak, İbn Sînâ ise zamanı hareketin ölçüsü olarak kabul eder. İbn Sînâ'ya göre zaman ancak hareketle tasavvur edilebilir. Hareket hissedilmezse zaman da hissedilmeyeceği için zamanın bilinebilmesi için insan idrakinin varlığını şart olarak görür ve bu görüşüne delil olarak da Ashab-ı Kehf kıssasını örnek verir. İbn Sînâ zaman ve değişim konusunda, değişime uğrayan varlıkların zaman içinde olduklarını düşünür. Felekler özleri itibarıyla değil, hareketleri itibarıyla değişime tabi oldukları için özleri bakımından zamansız, hareketleri bakımından zamana tabidirler. Tanrı değişimden münezzehtir.²⁷ İbn Rüşd'e göre Allah kadimdir ve O'nun sıfat ve fiilleri de kadimdir. Buna göre yaratma fiili kadim olduğu için âlemde hareket kadimdir. Hareketin sayısı olan zaman da kadimdir. Ancak merteye yönünden âlem yaratıcısıyla aynı mertebede olamayacağından dolayı âlem sürekli yaratılması sebebiyle ezeli ve ebedi açıdan hâdis kalacaktır.²⁸

Sonuç olarak zaman kavramı, hem varlığı bütüncül bir yaklaşımla anlamlandırmaya çalışan felsefi sistemler hem de tarihsel dinler açısından önemlidir. Bu nedenle Antik Yunan'dan günümüze kadar felsefi ve bilimsel açıdan zamanın ne olduğu konusunda, sayısız fikirler ortaya atılmıştır. Özellikle Aristo'nun bu konuya yaklaşımının kendinden sonraki filozoflar üzerinde belirgin bir biçimde etkileri olmuştur. Dış alemde zamanın reel varlığını kabul eden Aristo'ya göre, zaman hareketin sayısıdır ve sonsuzdur. İlk İslam filozoflarından Kindî ise Aristo'dan aldığı zaman, mekân ve hareket kavramlarını

²³ Mohamed Haj Yousef, *İbn 'Arabi-Time and Cosmology*, Routledge, Abingdon, 2008, p. 18.

²⁴ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. E. Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2011, C: 14, ss: 269-270.

²⁵ Louis Massignon, "İslam Düşüncesinde Zaman", çev. M. Akbaş, *AÜİFD*, C: XL/V (2003) S: 1, ss: 415-416; Svitlana Nesterova, "Süfi Vaktin Oğlu: Tasavvufta Zaman Olgusunun Bireysel Algıları", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (08-11 Ekim 2015/Konya), I, ss: 150-151.

²⁶ Kazım Sarıkavak, "İbn Sina, İhvan-ı Safa ve Gazali'de Zaman Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, S: 25 (1997), s. 55.

²⁷ Çağfer Karadaş "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usul İslam Araştırmaları*, Y: 2007, S. 8, s. 17.

²⁸ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst. İstanbul, 2007, s. 313; Özkan, *İbni Arabî'de Zaman*, ss: 18-9.

farklı bir bağlamda kullanarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre, cismin yüklemi olan mekân ve hareket gibi zaman da izafidir. Zaman, mekân ve hareket birlikte bulunurlar. Biri diğerinden önce değildir.²⁹

1. HAREKETİN TANIMI

Hareket sözlükte *tedrici yolla kuvveden fiile çıkma, diğer bir yerde bulunduktan sonra bir yer işgal etme* anlamına gelir.³⁰ Genel olarak hareket, bir cismin mekân içinde yer değiştirmesi, cisimlerin mekân içinde birbirlerine göreli olan konum ya da durumlarının değişmesi veya sükûnete, hareketsizliğe karşı olarak, nesnelere yerlerinin değişmesi sürecidir.³¹ Bu tanımlardan yola çıkılarak, her türlü değişmeye *hareket* adı verilmiştir. Hareket, kendiliğinden hareket ve dış bir gücün eseri olan hareket olmak üzere ikiye ayrılır. Kendiliğinden hareket, hareket kaynağının hareket eden şeyin dışında değil de kendi içinde olmasıdır. Dış bir gücün eseri olan hareket de bir şeyin kendi dışındaki bir güç ya da etkinin sonucu olarak hareket etmesini ifade eder.³²

Hareketi bir oluş bağlamında değerlendirdiğimizde, gerçekleşmek için iki şeye ihtiyacı olduğunu görürüz. Bunlardan biri zaman, diğeri hareketi yapacak olandır. Ancak eylemde bulunması gereken zaman ve kişi kavramı çok soyut konumdadır. Adını koymak, belirlemek mümkün değildir. Bu nedenledir ki, tüm eylem kökleri çatı bakımından etken sayılır. Öyleyse tüm eylem kök ve gövdesinde kestirilemeyen soyut bir zaman kavramı ile onu gerçekleştirecek kişi/nesne vardır diyebiliriz. Çünkü hareketin gerçekleşmesi için bu kaçınılmazdır. Zaman yoksa, hareket de yoktur. Yapan yoksa hareket de yoktur. Zaman eklerinin işlevi, eylemde var olan zamanı bir ölçüde somutlaştırmak, belirgin kılmak, geçmiş-şimdi-gelecekte oluşan zaman çizgisi içinde bir yere oturtmaktır.³³

Bir işin, oluşun, kılışın gerçekleşmesi için *zaman ve hareketi yapan* olmazsa olmaz türünden bir koşuldur. Bu nedenle ister eylem kökü ister eylem gövdesi, isterse bileşik eylem tabanı olsun, tüm eylemler, içlerinde bir zaman kavramı taşırlar.³⁴ Her eylemin -ister bitmiş/çekimli, ister bitmemiş/eylemsi olsun bir yapıma zamanı bir de yapana olmak zorundadır. Bu; bir iş, oluş, kılıştan söz edebilmek için olmazsa olmaz türünden bir koşuldur. Çünkü bir işin, oluşun

²⁹ Cevher Şulub, "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: III, s. 87-88.

³⁰ Seyyid Şerif Cürçani, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev: A. Erkan, İstanbul: Bahar Yay., 1997, s. 85.

³¹ Ahmet, Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 1999, ss: 396-398.

³² Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 7.

³³ Kerime Üstünova, "Dilek Kipleri ve Zaman Kavramı", *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, C. LXXXVIII, S. 635, s. 679.

³⁴ Üstünova, "Zaman Kavramı", s. 685.

kılışın var olabilmesi, iki şeye bağlıdır. İlki hareketin yapıcısı, ikincisi ise hareketin yapılma zamanıdır. Bu nedenle -ister eylem kökü ister eylem gövdesi, isterse bileşik eylem tabanı olsun- tüm eylemler, içlerinde bir zaman kavramı taşırlar ve edilgenlik eki almamış tüm eylemler etkendirler; yani özneleri bulunmaktadır.³⁵

Zamanı genel anlamda hareket olarak kabul etmeyen Plotinus'a göre hareket zamanın içinde gerçekleştirilir. Hareket durabilir, fakat zaman kendi akışını kesmez. Zaman yıldızların dairesel hareketi değildir; çünkü yıldızların hepsi aynı hızda hareket etmezler. (Zaman) küre de değildir; çünkü o bu kürenin hareketi olmamaktadır. Zaman, aynı zamanda, hareketin bir unsuru veya aralığı da değildir. Eğer hareketin aralığı deniyorsa o aralıkta hiçbir şeyin vuku bulması söz konusu olamaz. Zamanı sayı, nicelik veya ölçü olarak kabul etmek onun özelliklerinden sadece birini tanıtmak olur; diğer taraftan nicelik ya da bir sayı olduğunu ileri sürmek ise kendisini ölçen ya da sayan ruhun dışında onun bir gerçekliğe sahip bulunmadığını var saymak anlamına gelir. Zaman hareketsiz ebediyetin hareket halindeki imgesidir. Tıpkı ebediyetin zekânın hayatı oluşu gibi zaman da ruhun hayatıdır.³⁶

Hareket zamana arız olan pozisyonlardan birisidir. Aslında zamanla ilgili çok sayıda sorun söz konusudur. Zaman varolanlar kategorisine mi, yoksa varolmayanlar kategorisine mi girer? Eğer zaman var olan bir şeyse, onun doğası nedir? Yoksa o, kaygan, ele avuca gelmez bir şey midir? Aristo *Fizik* adlı kitabının dördüncü bölümünde zamanın hareketin ölçülebilir bir miktarı, bir değişim olduğu düşüncesini tartışır.³⁷ Ona göre *zaman*, evrenin bütünü hareketiyle ya da gök çemberin kendisiyle özdeşleştirilemez.³⁸ Aristo, dış âlemde zamanın reel varlığını kabul eder. Zaman, önce ve sonra bakımından hareketin sayısızdır ve sonsuzdur. Zaman içinde hareket eden kâinat da ezeli ve ebedidir. O her zaman vardı ve her zaman da var olacaktır. Dünya dışında hareket ve zaman yoktur. Boş bir mekân düşünülemez. Her sayı gibi zamanın da sayan bir ruha gereksinimi vardır. Zira sayacak bir şey olmazsa sayılacak bir şey de olmaz.³⁹ Zamanı bu şekilde hareketle ilişkilendiren Aristo'ya göre zaman *an* denilen zaman atomlarından meydana gelmiştir. Bu *an* sonsuz, devamlı ve değişmezdir. Buradan zamanın sonsuz olduğu için yaratılmadığı sonucuna varılır.⁴⁰

³⁵ Üstünova, "Zaman Kavramı ve İşlenişi", ss: 188-89.

³⁶ Plotinus, *The Six Enneads*, Edit: L. P. Gerson, Cambridge Univ. Press, 2018, pp: 332-354; İrfan Bakır, *İbn Sînâ Felsefesinde Zaman Kavramı*, Yalova Üniv. Sos. Bil. Enst., Yalova, 2016, s. 30.

³⁷ Aristoteles, *Fizik*, çev: S. Babür, İstanbul: YKY Yay., 2. Bsk. 2001, s. 135 vd.

³⁸ Şulul, "Zaman Tasavvuru", s. 75.

³⁹ Şulul, "Zaman Tasavvuru", s. 77.

⁴⁰ Şulul, "Zaman Tasavvuru", ss: 78-9.

Kelamcılar, harekete bağlı olan zamanın gerçekte başlı başına bir varlığı olmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre hareket gerçekte var değildir. Hareket ve zamanın var olduğunu zihin vehmetmektedir. Dolayısıyla filozofların savunduğu mutlak zaman anlayışına zıt bir yaklaşım olarak izafi zaman anlayışını ortaya koymaktadırlar. Onlara göre zamanın varlıktan bağımsız olarak var olmasına imkân yoktur. Zamanın izafiliğini kabul eden kelâm âlimleri, başı ve sonu belli olan bir mesafede hareket diye bir şeyin görülmediğini sadece hareket edenin ve mesafenin görüldüğünü buna gerekçe olarak göstermektedirler. Onlara göre süreden de bahsedilemez. Kelamcıların bir bölümü, öncelik-sonralığın zihin dışında varlığı olmayan şeyler olduğunu, yalnızca vehimden ibaret bulunduğunu ifade etmektedirler.⁴¹

2. KLASİK BATI DÜŞÜNCESİNDE HAREKET

Antik dönemde zaman üzerine tartışmalar genellikle hareket ile ilintili olarak yürütülmüş; modern dönem ile birlikte zaman, uzayla ele alınmaya başlanmıştır.⁴² Giriş bölümünde belirttiğimiz üzere Aristo harekete bağlı bir zaman tanımı yapmıştır. Ona göre zaman, önce ve sonraya göre devinimin sayısıdır. Bireyler, düşüncelerinde bir şey değişmediğinde ya da herhangi bir değişimi fark etmediklerinde zamanın da geçmediğini düşünmektedir. Dolayısıyla zamanın, devinimden bağımsız olarak kendi başına var olması mümkün değildir. Mutlak anlamda devinimin sayısı, belli bir devinimin değil, sürekli devinimin sayısına eşittir. Bununla birlikte eşzamanlı olarak başka bir nesne de devinebilir. Eşzamanlı gerçekleşen devinimlerde zaman da aynıdır. Eşit ve zamandaş nesnelerin sayısı her yerde aynı olduğundan devinimler değişik ve ayrı olsa da zaman her yerde aynıdır. Sonuç olarak temel devinim çembersel bir yer değiştirme olduğundan, yer değiştirmeyle ölçülen zamanın da çembersel sürekli bir akışı vardır.⁴³

Aristo, kendi açıklamasına geçmeden önce kendisinden önceki anlayışları eleştirir. Göksel kürenin hareketinin zaman olduğu anlayışından bahseder. Zamanın genel olarak hareket olduğu görüşünü ele alır ve bunu reddeder. Daha sonra zamanın varlığı problemini tartışır. Ona göre geçmiş vardı ve artık yok; gelecek var olacak ve henüz var değil; şimdi ise, geçmiş ile gelecek arasındaki çizgiden başka bir şey değildir. Bu durumda zaman nasıl olabilir? Aristo bu ön değerlendirmelerden sonra kendi zaman anlayışını açıklar. Zaman hareket olmasa dahi, ondan bağımsız değildir; herhangi bir değişimden haberdar olmadığımızda,

⁴¹ Demir, *İslam Kelamında Zaman*; s. 116.

⁴² Kılıçlar-Şahin, "Zaman Kavramına Bir Bakış", s. 2266.

⁴³ Aristoteles, *Fizik*, ss: 15-17, 37-39; Nergiz Karadaş, "Zaman Kavramına Kuramsal Yaklaşımlar ve İnternet'te Şimdiki Zaman Olgusu", *folklor/edebiyat*, C: 21, S: 83, (2015/3), s. 326.

zamanın geçişini fark etmeyiz ve tam tersi, zamanın geçtiğini hissetmediğimiz durumda ise herhangi bir değişim görmeyiz.⁴⁴

Aristo'ya göre, değişim olmadan ne zamandan ne de onlar arasındaki mesafeden bahsedilebilir: “Zorunlu şeyler tüm zamanlara aittir, fakat eğer hareketsiz herhangi bir şey varsa bunun için tüm zamanlara aittir denemez; çünkü hareketin olmadığı bir dünyada zaman da olmaz.⁴⁵ Zaman Aristo'ya göre şimdi tarafından devamlı hale gelir ve şimdi tarafından geçmiş ve gelecek olarak ayrılır. Şimdi, bir dizinin sonu ve bir diğerinin başı olan noktaya karşılık gelir ve bu nokta iki dizeyi birleştirir. Şimdi, daha fazla bölünemez; fakat zaman, devamlı olduğu için sonsuz kez bölünebilir. Zaman hiçbir zaman yavaş ya da hızlı değildir. Zaman sonsuzdur; başlangıcı ya da sonu yoktur, hareket var olduğu müddetçe var olmaya devam edecektir ve evrenin dairesel hareketi, değişmez ve bitmez tükenmezdir. Doğa felsefesindeki şimdi, geçmiş ve gelecek arasındaki süresiz bir bağ olarak anlaşılır. Bu gibi değişmez *şimdiler* ya da *anlar*, aralarında belli zamansal uzunluğun olduğu süreçlerin sınırlarıdır.⁴⁶

Aristo, hareketi *kuvveden file geçiş* olarak tanımlar. Ona göre, devinim (hareket) ve değişim ilkesi doğayı ilgilendirdiğinden öncelikle hareketi bilmemiz gerekmektedir. Aristo, devinimi boşluk ve zamandan bağımsız olarak görmenin mümkün olmadığını söyler. Devinimin sürekli olan şeylerden olduğunu söyledikten sonra *sürekli* kavramında ilk görünen şeyin *sonsuzluk* olduğunu belirtir. *Sürekli olan* sonsuza ayrılabilen şey olduğu için *sürekli* kavramını belirleyenlerin *sonsuz* kavramından da faydalanmaları gerekmektedir. Hareket kavramı zamanla iç içedir. Çünkü ona göre zaman, hareket ve mekânda meydana gelir.⁴⁷ Zamanın *an* denilen zaman atomlarından meydana geldiğini, bu *an'ın* sonsuz, devamlı ve değişmez olduğunu söyler ve “biz *an'ın* bölünmez olduğunu biliyoruz” der. *An*, ona göre değişmez; çünkü zaman göre hareket ve sükûnun dışındadır: “*An'da* ne sükûn ne hareket vardır. *An* her zaman kendi kendinin aynıdır ve aynı aynıyettir.”⁴⁸ Zaman harekete bağlı, hareket ise sonsuz olduğundan dolayı zaman, hareket gibi, sonsuz ve ezeldir.⁴⁹

Yukarıdaki satırlardan da anlaşıldığı üzere, zaman probleminin girift noktalarından birisi *an'ın* nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin tartışmalardır. Zira Aristo'nun zaman anlayışında, *an'ın* zamanın bir cüz'ü olmaması, işi belli ölçüde

⁴⁴ Özden Özkaya, *Augustinus'un Zaman Anlayışı*, İstanbul Üniv. Sos. Bil. Enst., İstanbul, 2015, ss: 9-10.

⁴⁵ Simo Knuutila, “Augustinus'ta Zaman ve Yaratım”, çev: M. Bal, *Bibliotech, Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, 15 Şubat-15 Nisan, Sayı: 16, Yıl: 5, s. 72.

⁴⁶ Özkaya, *Augustinus*, s. 12.

⁴⁷ Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 11.

⁴⁸ Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 17.

⁴⁹ Ahmet Alperen Can, *Ibn Sînâ Doğa Felsefesinde Zaman: Mâhiyeti ve Unsurları*, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enst., İstanbul, 2021, s. 42.

zorlaştırır. Bununla birlikte ân, zamanın anlaşılması bakımından önemli bir konuma sahiptir. Bu bağlamda Aristo'ya göre zaman hareketi, *an'da* bir mekândan başka bir mekâna intikal eden nesneyi takip eder ve bu yer değiştirmiş olan nesne üzerinden harekette var olan önce-sonra açığa çıkar. Bu öncenin-sonranın sayılabilir olması dolayısıyla *an'ın* varlığı da anlaşılabilir olur; *an*, zaman olmadan, zaman da *an* olmadığı takdirde var olamaz.⁵⁰ *An'ın* mahiyeti üzerinde çokça duran ve zamanın parçası olup olmadığını irdeleyen Aristo, sonunda *an'ın* zamanın bir parçası olmadığını, ancak *an'sız* zamanın olamayacağı sonucuna ulaşır.⁵¹ Ona göre zaman “*önce ve sonra yönünden hareketin sayısıdır*”.⁵²

Aristo'nun Platon'dan ayrıldığı yer, Platon'un zamanı hareket, Aristo'nun ise hareketin kendisi değil hareketin sayısı olarak görmesidir. Yine zamanın var olabilmesi için ruhun varlığının şart koşulması da zamanı özneyle ilişkilendirmektedir.⁵³ Platon'un aksine Aristo zamanı öncelik ve sonralık bağlamında hareketin sayısı olarak tanımlar.⁵⁴ Aristo zamanın bir çeşit evrensel hareket olduğu tanımını bir kenara atarak “zaman herhangi bir hareket mi yoksa özellikle bir şeyin hareketi mi?” sorusunu tartışmaya açar; zira ona göre zamanı hareketle tanımlamak, tamamen şimdi olma duygusu ile yalnızca bir şeyin başka bir şeye doğru hareketi olarak sonralık duygusu arasındaki farkı görmezden gelmektir. Eğer zaman hareketle eş anlamlıysa, bunun hareketsiz bulunma durumunun zamanın dışında kabul edilmesi gerekir ki, bu durum imkânsızdır. Herhangi bir zaman aralığını bulabilmemiz için iki şimdi arasında ve harekette, önce ile sonraya bakmamız gerekir. Bu nedenle Aristo zamanı, önce ve sonrayı göz önünde bulundurarak hareketin sayısı olarak tanımlar.⁵⁵

Aristo'nun bir diğer önemli noktası, hareketteki bu önce ve sonranın sayısal değerini ortaya çıkarabilmemiz için şimdiye olan ihtiyacımızdır. Önce ve sonrayı ayırabilen şey şimdidir. Zamana hareketin sayısı olarak bakarsak devamlılık önemlidir; çünkü zaman için zamanın bir şekilde karakteristiğini oluşturacak bir devamlılığa ihtiyacımız vardır.⁵⁶

Plotinus'un zaman anlayışı üç boyutlu bir açıklama tarzına sahiptir. Plotinus öncelikle Aristocu olmayan teorileri reddeder; daha sonra Aristo'nun

⁵⁰ Can, *İbn Sînâ Doğa Felsefesi*, s. 79.

⁵¹ Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 20.

⁵² Aristoteles, *Fizik*, s. 219

⁵³ Mahmud Sami Türk, *Zaman Algısı ve Thomas Mann'ın “Der Zauberberg” Adlı Eseri Örneğinde Edebiyata Yansımaları*, Sakarya Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Sakarya, 2021, s. 124.

⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, s. 193; Arslan Topakkaya, “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Y: 2012, S: 13, s. 224.

⁵⁵ W. von Leyden, “Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle”, *The Philosophical Quarterly*, Y: 1964, Vol: 14, No. 54, p. 49.

⁵⁶ Özkaya, *Augustinus*, ss: 12-13.

zaman teorisine geçer ve onu da reddeder. Son olarak da kendi zaman teorisini açıklar.⁵⁷ Aristocu olmayan tüm teoriler zamanı hareketle ilişkilendirir, fakat yine de üç farklı açıklama şekli vardır. Bunlardan ilki, zamanı tam anlamıyla hareketle açıklayanlardır. Plotinus bunları eleştirirken isim vermemiştir, fakat açıkça Stoacılarından bahsettiği anlaşılabilir. Bunlardan ikincisi de Pisagorcu düşünce olarak adlandırabileceğimiz, zamanı gökküre olarak tanımlayan anlayıştır. Gordon H. Clark'a göre Plotinus, bunu pek kayda değer görmemiş ve açıklamamıştır.⁵⁸ Üçüncü olarak da belki de içlerinde en önemlisi olan, zamanı hareketle ilişkili bir şey olarak tanımlayan teoridir. Bu teoriye göre zaman, hareketin süresi, hareketin ölçümü ya da harekete eşlik eden bir şey olabilir. Bu tip teoride zaman artık hareket değildir, fakat onunla ilişkilidir. Plotinus buna karşı ilk olarak "ister hareketlerin tümü olsun ister özellikle tek bir hareket olsun fark etmez, hareket zamanın içindedir" diyerek karşı çıkar. Dolayısıyla zaman, hareket olamaz.⁵⁹ Aristo da benzer bir şekilde, "zamanın içinde olmak demek, zaman tarafından ölçülmek demektir" demektedir.⁶⁰ Fakat bu yine de Plotinus için yeterli bir açıklama olarak görülmez.⁶¹ Aristo, "aynı zamanda bir şeyin hareketi o şeye aittir ve o şeyin bulunduğu yerle sınırlıdır, fakat zaman her yerdedir; dolayısıyla hareket zaman olamaz" demektedir.⁶² Plotinus buna karşı çıkmaz ve aynı zamanda da birtakım argümanlarla da destekler. Bu argümanlardan en açık ve net olanı "hareket durdurulabilir, aralıklı olabilir; fakat zaman ne durdurulabilir ne de aralıklı olabilir, bu nedenle zamanın hareket olması mümkün değildir" şeklindedir.⁶³

Plotinus ve Aristo'nun ortak noktası, yerkürenin dönmesinin zaman olamayacağı konusudur; çünkü bu durumda her kürenin dönüşü zaman olarak kabul edilebilir, fakat bu durumda ortaya çıkacak olan farklı zamanlar mümkün değildir. İkinin de hareketin zaman olduğu görüşünü reddetmelerinin temelinde, zamanın birliğine inanmaları ve hareketin de bu birliğe uygun olmaması yatmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz gibi Aristo, daha sonra zamanı hareketin ölçümü olarak kabul eder; fakat ona göre hareket değişse de ölçüm tektir. Plotinus da aynı meseleye kendi tarzıyla odaklanmıştır. Plotinus'a göre de hareket ve zaman birbirinden ayrıdır; fakat aynı zamanda bir Doğa'dan ve bu Doğa'nın hareket edişi ile bu hareketten bir şekilde ebediyetin bir kopyası olan zamanı

⁵⁷ Gordon H. Clark, "The Theory of Time in Plotinus", *The Philosophical Review*, Y: 1944, Vol: 53, No: 4, p. 337.

⁵⁸ Clark, "Time in Plotinus", p. 337.

⁵⁹ Clark, "Time in Plotinus", p. 338.

⁶⁰ Aristoteles, *Fizik*, s. 200 vd.

⁶¹ Clark, "Time in Plotinus", p. 338

⁶² Aristoteles, *Fizik*, 187 vd.

⁶³ Clark, "Time in Plotinus", p. 339.

doğurduğundan bahseder.⁶⁴ Belki de Plotinus'un aklındaki ruhun hareketi budur; çünkü ona göre zaman ruhun etkinliğinde vardır. Fakat ruhların kendileri zamanda değildir, yalnızca onların etkileri ve ürettikleri zamanın içindedir; zaman ruhlardan sonradır, zamanda olan şeyler ise zamandan sonradır.⁶⁵

Bütün bunlardan sonra Plotinus bize, zamanı ne olarak düşünmemiz gerektiği konusunda daha çok hem metafiziksel hem retorik bir açıklama sunar. Zaman, Düşünebilir Varlık tarafından oluşturulmadı, fakat mantıksal olarak ve doğası bakımından ondan sonra gelir. Duyulabilir dünyayı düşünülebilir olanın görüntüsünde yaratan Ruh, ebediyetin yerine zamanı yarattı; daha sonra da yarattığı dünyayı ona mecbur etti ve onu tamamıyla zamanın içine yerleştirdi. Ebediyet birlik, özdeşlik, kalıcılık ve bölünmezlik içerirken; zaman hareket, çokluk, çeşitlilik, değişim ve bölünebilirliğe sahiptir; fakat zaman, devamlılığı ve sonsuzluğa yönelik hareketi sayesinde ebediyetin bir görüntüsüdür. Ruh zamanı yaratırken kendisini de zamansal yapmıştır. Ebediyet, *akıl*'da olduğu gibi, zaman da *ruh*'tadır. *Ruh*'un yaşamının ilerleyici uzatması olarak zaman, bir durumdan diğerine, her zaman geleceğe doğru olan harekette meydana gelir.⁶⁶

Aristo'nun harekete bağlı, döngüsel zaman anlayışından farklı olarak ünlü düşünür ve teolog Augustinus, zamanın yaratıcısı olarak Tanrı'yı görmektedir. Augustinus, "zaman nedir?" sorusunu: "Bunu bana kimse sormasa bile biliyorum, ama biri sorarsa nasıl açıklayacağımı bilmiyorum. Ama kesin olarak söyleyebilirim ki, hiçbir şey geçmeseydi (zamanda), geçmiş zaman olmazdı; hiçbir şey olacak olmasaydı gelecek zaman olmazdı; hiçbir şey olmasaydı şimdiki zaman olmazdı." sözleriyle yanıtlar.⁶⁷ Augustinus, geçmiş zamanın artık olmadığı ve gelecek zamanın ise henüz olmadığı halde, nasıl var olabildiklerini sorgular. Şimdiki zamanın hep şimdide olduğu takdirde ebedi olacağı ve dolayısıyla *zaman* olmaktan çıkacağı, geçmişe aktığında ise var olmayacağı paradoksu üzerinde duran Augustinus, şimdiki zamana var olmayı terk ettiği için gerçekten zaman diyebileceğimizi ileri sürer. Zamanın ölçüsünü geçmiş ve gelecek zamanla ilişkilendirerek uzun ve kısa zaman olarak ele aldığımızı değerlendiren düşünür, henüz var olmamış ya da artık var olmayan bu zamanları uzun ya da kısa olarak nitellemenin anlamsız olduğunu belirtir.⁶⁸

Augustinus *Confessiones* adlı eserinin XI. kitabında zamanın doğasını araştırır.⁶⁹ Öyle ki zaman sorunu bu kitabın temel sorunu haline gelir ve antik

⁶⁴ Plotinus, *Enneads*, p. 342.

⁶⁵ Clark, "Time in Plotinus", p. 340; Özkaya, *Augustinus*, ss: 14-15.

⁶⁶ Catherine Rau, "Theories of Time in Ancient Philosophy", *The Philosophical Review*, Y: 1953, Vol: 62, p. 520; Özkaya, *Augustinus*, s. 17.

⁶⁷ Augustinus, *İtiraflar*, çev: Ç. Dürüşken, İstanbul: Kalcı Yay., 2010, s. 374.

⁶⁸ Augustinus, *İtiraflar*, ss: 374-375; N. Karadaş, "Kuramsal Yaklaşımlar", s. 326.

⁶⁹ Augustine, *St. Augustine's Confessions*, London: Penguin Books, 1963, 359 vd.

zaman anlayışını değiştirir. Zamanında “Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu? (Quid deus fecerit ante mundi creationem?)” diye soranlara cevap vermeye çalışır. Bu tür sorular, genel görüşün aksine evrenden önce de zamanın olduğunu var sayar. Fakat Augustinus bunun mümkün olmadığını ve zamanın hareketle başladığını öne sürer. Platon *Timaios*’unda zamanın evrenle birlikte oluşa geldiğini söylemiş, zamanın yaratılışından önce varolan hareketten bahsetmiştir.⁷⁰ Augustinus da zamanı hareketle açıklar, fakat zamanın yaratılışından önce bir hareketin varlığından söz etmez. Aksine yaratılış ve zaman aynı anda ortaya çıkmıştır, dolayısıyla hareket ve zaman eş zamanlıdır. Aynı şekilde tıpkı Aristo gibi hareket ve değişimin sayılmasına önem verir, çünkü zamanın ölçümü Augustinus için önemli bir meseledir; pek çok sorunun cevabını ölçüm sorunu sayesinde bulacaktır. Fakat Augustinus’u en çok etkileyen filozof Plotinus’tur. Hakikatin bir olduğu görüşü, ondan çıkan Akıl ile zamanın başlaması, Augustinus’u Tanrı’nın zamanı yarattığı düşüncesini açıklamasına yardımcı olmuştur.⁷¹

Tıpkı Aristo’daki gibi Augustinus da zamanı anlamanın en iyi yolunun hareket olduğunu düşünür. Fakat o: “Zaman Platon’un dediği gibi gökyüzündeki cisimlerin hareketi değildir.” demektedir. “Çünkü bütün cisimlerin hareketi zaman olabilir; önce hareketi anlamamız lazım ki böylece zamanın hareket olmadığını anlayalım. Hareket, uzayda iki nokta arasındaki yer değişimi ise ve zaman uzaya sahip değilse böyle bir ölçüm mümkün değildir.” şeklinde düşünür ve “eğer gökyüzündeki cisimler dönmeyi bırakırlarsa, ama bu sırada bir çömlekçinin tekerleği dönüyor olsa onu ölçebileceğimiz bir zaman olmayacak mı?” diye sorar.⁷²

Platon’un anlayışına göre zaman, varlığı içinde taşır ve oluş ve zaman birbiriyle ilintilidir.⁷³ Herakleitos’a göre ise zamanın bir başlangıcı yoktur fakat sonsuz bir süreci vardır. Aristo doğanın bir hareket ilkesi olduğunu savunduğundan, zamanın da hareketin gerektirdiği bir olgu olduğunu düşünür. Augustinus için evrenin ve zamanın bir başlangıcı vardır. Evren herhangi bir zaman diliminde değil zaman ile birlikte yaratılmıştır. Aristo’nun zaman anlayışına paralel olarak Augustinus zamanın, insanın değişimi fark etmesiyle algılanabildiğini savunur. Eriugena için zaman, hareket eden ve süregelen bütün varlığa ait doğal bir boyuttur.⁷⁴ Aristo ve Newton, mutlak zamana inanırlar. Yani iki olay arasındaki zaman aralığının açık bir şekilde ölçülebileceğine inanarak, bu

⁷⁰ Platon, *Timaios*, çev: F. Akderin, İstanbul: Say Yay., 2015, s. 46 vd.

⁷¹ Özkaya, *Augustinus*. 30.

⁷² Augustinus, *Confessiones*, p. 270; Özkaya, *Augustinus*, s. 44.

⁷³ Aynur Yetmen, *Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Ankara 2014, s. 31; Topakkaya, “Platon-Aristoteles Karşılaştırması”, s. 220.

⁷⁴ Yetmen, *Zamanın Felsefi Temelleri*, ss: 19-63.

zamanın kim tarafından ölçülürse ölçülsün aynı olacağını düşünürler.⁷⁵ Aristo, zamanın günlük kullanımından yola çıkarak, onun var olup olmadığını ve doğasının ne olduğunu sorgulamıştır. Zamanın bir bölümünün geçmiş olması (artık var olmaması), bir bölümünün ise gelecek olması (henüz var olmaması) Aristo'yu 'yalnızca şu an mı vardır?' sorusuna itmiştir. Yani Aristo için asıl sorunsal şimdiki zamandır. Kant ise zamanı ve mekânı, 'insana doğuştan verilmiş birer görü, aklın salt birer biçimi' olarak kabul eder.⁷⁶ Heidegger'e göre Avrupa düşünce sisteminde bugüne kadar varlığa, mevcut olma ile aynı anlam verilir. Mevcut olma, mevcudiyetten söz eder. Tasarımlara göre şimdi, geçmiş ve gelecekle birlikte zamanın karakterini biçimlendirir. Varlık zaman aracılığıyla mevcudiyet olarak belirlenir. İşte burada sorgulamamız gereken nokta, "zamanın varlığı hangi açıdan belirlendiği" sorusudur.⁷⁷ Bergson zamanın bir noktadan diğerine doğru hareket eden kesintisiz, dinamik ve tekrar etmeyen bir şey olduğunu ileri sürer. İki süre anlayışı olduğunu ifade eden Bergson'a göre, bunlardan birincisi, tamamıyla bireyin içindeki sezgi yoluyla elde edilen süre, ikincisi dış dünyanın yansıması olan, yani araya *mekân* fikri sokulan *süre*'dir. Bergson, bu nedenle süreyi mekândan tamamen bağımsız olarak ele alır. Bergson, saatin sadece mekândaki zamanı, yani o anı ölçtüğünü ifade eder. Ölçülen o ana geçmişten hiçbir şey kalmamıştır. Ona göre gerçek süre içsel hayatımızdır ve ben'in kendini yaşamaya bıraktığı bilinç durumlarının ardışık dizilişlerinin oluşturduğu biçimdir. Bütün değişmeler ve gelişmeler bir *süre* içinde gerçekleşir. Süreyi yaşayabilmemizin koşulu bellektir. Bellek, geçmiş, depolama-birikirme gibi saklama aygıtı değildir; bellek geçmişin şimdi içindeki sanal birlikteliğidir. İçsel zamanda geçmiş zaman şimdiki zamanla iç içedir. Bu sayede insanlar şimdiki zamanla geçmişini aynı anda algılayabilirler. Diğer bir ifade ile kronolojik yapı bozulur. Geçmiş, şimdiki zamana eklenmeseydi sadece şimdi olacağından süre var olmazdı. Sürenin var olması, şuurun geçmişi şimdiye eklemesiyle mümkün olmaktadır. Bu da sürenin bireye, onun yaşantısına ve deneyimlerine bağlı olduğunu göstermektedir.⁷⁸

3. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE HAREKET

Etkili bir biçimle 9. ve 12. yüzyıllar arasında ortaya çıkan İslam felsefesinde zaman, tartışılan konular arasında yer alır. Ortaçağ Avrupasında *Alchindus* olarak bilinen ilk Müslüman filozof Kindî, zamanın yaratılmış olana ait olduğunu, her şeyde bulunduğunu ve varlığının hareketin varlığıyla

⁷⁵ Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev: S. Say-M. Uraz, İstanbul: Milliyet Yay. ts., s. 30.

⁷⁶ Ömer Naci Soykan, "Saatsiz Yaşanır mı?", *Zaman'ın Kitabı*, İstanbul: YGS Yayınları, 2003, ss: 21-23; Kılıçlar-Şahin, "Zaman Kavramına Bir Bakış", s. 2265.

⁷⁷ Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev: D. Kant, Ankara, 2001, s. 14; Ekşinar, *Zaman Kavramı*, ss: 93-4.

⁷⁸ N. Karadaş, "Kuramsal Yaklaşımlar", s. 328.

anlaşıldığını savunur. İslam felsefesinde zaman kavramını sistemli bir şekilde ele alan İbn Sînâ, zamanın zihin tarafından belirlenen *anların* süreksizliğiyle kavranabileceğini düşünür. İbn Rüşd zamanın anlaşılabilmesi için, zamanın da mekân gibi doğası gereği hareket edebilecek varlıklar için söz konusu olduğundan, zamanla hareket arasında bir bağlantı kurulması gerektiğini savunur.⁷⁹ Kindî'ye göre zaman maddeye ve harekete bağlı bir özelliktir. Kindî, zamanı Aristo gibi metafizik sistemin bir problemi olarak ele almaz. Onun gayesi, zaman kavramını da söz konusu ederek, alemin sonlu olduğunu izah edip Tanrı'nın varlığını ispat etmektir. Çünkü alemin sonlu olduğunu izah edebilmenin bir yolu zamanın sonlu olduğunu ispat etmekten geçer.⁸⁰ Kindî'de zaman, hareket ve mekân kavramları ayrılmaz bütündürler. Zamanı anlayabilmemiz için öncelikle zamanı saymada kullandığımız hareketi açıklamamız gerekir.⁸¹ Kindî, hareket konusunu müstakil bir risalede ele almak yerine farklı risalelerde izah etme yoluna gitmiştir. Ona göre hareketi birkaç farklı şekilde tanımlayabiliriz: Hareket bir nesnenin (zât) durumunun değişmesidir.⁸² Durumların değişmesi, herhangi bir değişimdir.⁸³

Kindî hareketi beş kısma ayırır:

1. Yer değiştirme hareketi: Bir cismin parçalarının, merkezinin veya bütünüünün yer değiştirmesidir.
2. Artma hareketi: Bir cismin niteliğini artarak varabileceği en son artma sınırına ulaşmasıdır.
3. Eksilme hareketi: Bu, tarifi ve mahiyeti itibarı ile artmanın zıddıdır. Yani cismin niceliği eksilerek varabileceği en son eksilme sınırına ulaşmasıdır.
4. Dönüşüm hareketi: Bir şey kendisiyle özdeş kaldığı halde bazı niteliklerinin değişmesidir. Mesela, beyaz tenli adamın renginin yolculuk, hastalık veya başka bir sebeple geçici olarak değişmesini örnek verebiliriz.
5. Oluş ve bozulmuş hareketi: Bir şeyin özünün (cevher) değişerek başka bir öze dönüşmesidir. Mesela, besin olarak içilen nesnenin veya diğer besinlerin kana dönüşmesini söyleyebiliriz. Bu hareket kana nispetle oluş, içilen nesneye nispetle bozulmuş hareketidir.⁸⁴

⁷⁹ Yetmen, *Zamanın Felsefi Temelleri*, ss: 64-77; Kılıçlar-Şahin, "Zaman Kavramına Bir Bakış", ss: 2265-6.

⁸⁰ Şulul, "Zaman Tasavvuru", ss: 79-80.

⁸¹ Cevher, Şulul, *Kindi Metafiziği*, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 79.

⁸² Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev: M. Kaya, İstanbul: Klasik Yay. 5. Bsk. 2021, s. 214.

⁸³ Şulul, *Kindi Metafiziği*, s. 76; Kindi, *Risaleler*, s. 15, 49, 90

⁸⁴ Şulul, *Kindi Metafiziği*, s. 76; Ekşinar, *Zaman Kavramı*, ss: 21-22.

Kindî'ye göre zaman, başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir; bilfiil sonsuz zaman mümkün değildir.⁸⁵ Başka bir tanıma göre zamanı, hareketin saydığı yani belirlediği, cüzleri sabit olmayan kararsız süreç olarak tanımlamıştır.⁸⁶ Kindî, zaman hakkında filozofların ihtilafa düştüğünü, bazılarının ona *hareketin kendisi* derken, bazılarının *zamanın hareket olmadığını* söylediklerini belirtir. Bu görüşlerin hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu bizim ayırmamız gerektiğini söyler.⁸⁷ Ona göre, eğer hareket eden yani değişikliğe uğrayan cisim yoksa hareket de yoktur. Eğer zaman varsa hareket vardır, hareket varsa cisim vardır. Eğer zaman yoksa hareketin saydığı süreç de olmayacaktır.⁸⁸ Bir şeyde meydana gelen hareket, hareket eden o şeyin özelliklerinde bulunur. O hareket o türden herhangi bir şeyde değil, sadece o şeyde bulunur. Zamana gelince, zaman ise her şeyde bir şekilde ve bir tarzda bulunur. Varlığın değişimi ile zamanda bir değişim olmaz. Bununla, zamanın hareket olmadığını ve zamanı hareket sayanların düştükleri hatayı ortaya çıkardığını düşünür. Yine, harekete ilişkin olan hızlilik ve yavaşlık ancak zamanla bilinir. Çünkü biz hareketin uzun sürmesine yavaşlık, kısa sürmesine de hızlilik adını veririz, böylece bu fikri de açığa çıkarmış oluruz.⁸⁹ Yine ona göre, zaman kesintili olmayıp kesintisiz sayılanlardandır. Kesintisiz denilen zamanın tanımı de geçmiş ile gelecek arasında birleştiren hayali *an'dan* ibarettir.⁹⁰

Kindî'nin değindiği bir başka konu, *zamanın yaratılmış olduğu* konusudur. Ona göre, zaman doğal olarak ezeli olamaz. Zaman maddeye ve harekete bağlı bir özelliktir ve bir *sıfır* anından sonra başlamıştır. Bizim *zamanın sıfır anından sonra başladığını* kabul etmemiz, zamanın yaratıldığını kabul ettiğimiz anlamına gelir.⁹¹ Bu durumda zaman, *hareketi belirleyen sayı* olarak nitelenebilir. Ancak sayılan şey, sürekli ve süreksiz olmak üzere iki çeşittir. Zaman sürekli değil, süreksiz türden sayıdır. Öyleyse süreksiz zamanı *geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan hayali (mütevehhem) an* olarak tanımlamak mümkündür⁹² ve zaman, hareketin belirlediği, kısımları sabit olmayan bir süreçtir.⁹³

Kindî, ebedi bir yaratan tarafından yaratılmış evren anlayışına uygun olarak zamanın yaratılmış olana ait olduğunu ve her şeyde bir şekilde

⁸⁵ Şulul, *Kindi Metafizigi*, s. 82.

⁸⁶ Kindi, *Risaleler*, s. 187.

⁸⁷ Kindi, *Risaleler*, s. 214; Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 25.

⁸⁸ Şulul, *Kindi Metafizigi*, s. 82; Kindi, *Risaleler*, s. 84; Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 25.

⁸⁹ Kindi, *Risaleler*, s. 285; Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 25.

⁹⁰ Kindi, *Risaleler*, s. 285; Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 26.

⁹¹ Kindi, *Risaleler*, s. 85; Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 102.

⁹² Enver Uysal, *Hudüd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yay., 2008, s. 245; Bakır, *Zaman Kavramı*, s. 36.

⁹³ Kindi, *Risaleler*, s. 180; Can, *İbn Sînâ Doğa Felsefesi*, s. 49.

bulduğunu savunur. Sonsuz olmayan evrende, başlangıcı ve sonu olan bir nicelik olarak zaman hareketle vardır ve zamanın varlığı hareketin varlığıyla anlaşılır.⁹⁴ Onun anlayışına göre değişenin oluş ve bozulmasının süreci olan zaman, cisimden ayrı düşünülemez. Zaman ve cisim hareketsiz olmadığı gibi, cisimsiz hareket ve zamansız cisim de olmaz. Bu bağlamda cisim, hareket ve zaman kavramlarından hiçbiri diğerlerinden önce gelmez.⁹⁵ Kısaca Kindî zamanı *hareketin sayısı* yahut *hareketin saydığı süre* şeklinde tanımlamış ve zamanı hareketin bağımlı değişkeni olarak kavrayan Aristocu tabiat felsefesinin ilk temsilcileri arasında yer aldığını göstermiştir.⁹⁶

Fârâbî, zamanın harekete bağlı olduğunu savunan filozoflarımızdandır. Ona göre, hareket varsa, hareketin başlamasıyla zaman da başlamış demektir. Bu konu hakkındaki fikirlerini Fârâbî, Aristo'dan etkilenerek oluşturur. Ancak zaman konusunda Aristo'dan farklı fikirler de ortaya koyar. Mesela Aristo zamanın başlangıcı olmadığı fikrindeyken, Fârâbî bunu kabul etmeyerek zamanın ve dolayısıyla hareketin bir başlangıcı olduğunu kabul eder.⁹⁷ Zaman konusuna hareket çeşitlerini açıklarken değinir. Ona göre gök cisimlerinin hareketi yer değiştirmeyen ve dairevi bir harekettir. Oluşan ve bozulan varlıkların hareketi ise mekâna bağlı bir harekettir. Nicelik, nitelik ve doğrusal hareketler basit cisimlerde bulunması gereken hareketlerdir.⁹⁸ Bu bağlamda zaman harekete bağlı olarak meydana gelir ve zamanın en küçük parçası *an'dır*. Yani zamanın kesitine *an* denir.⁹⁹ Zaman bakımından hareketin bir başlangıç veya sonunun bulunması imkânsızdır.¹⁰⁰

Fârâbî hareketle ilgili birçok kavramın ortaya çıktığını ve bunlardan birinin zaman olduğunu söyler. Zaman bakımından hareketin bir başlangıç ve sonunun bulunmasını imkânsız olarak gördüğü için bu şekilde hareket eden ve onu hareket ettiren birinin bulunmasını zorunlu görür. Hareket ettirenin kendisi de hareket ediyorsa, onun da bir hareket ettirene ihtiyacı var demektir. Çünkü hareket eden hareket ettirensiz düşünülemez ve hiçbir şey kendiliğinden hareket edemez. Nesnelere bir ölçüsü ve sayıların bir düzeni vardır. Bunların sonsuza dek bilfiil

⁹⁴ Yetmen, *Zamanın Felsefi Temelleri*, s. 64

⁹⁵ Kindî, *Risaleler*, ss. 150-153, 217, 284-285; Yetmen, *Zamanın Felsefi Temelleri*, ss: 65-66.

⁹⁶ İbrahim Coşkun, "Müslüman Filozoflarla Kelamcıların Zaman Mefhumu ile İlgili Görüş Ayrılıkları", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (08-11 Ekim 2015/Konya), I, 238.

⁹⁷ Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 33.

⁹⁸ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil-Felsefi Meselelerin Kaynağı*-, çev: Ş. Gürel, İstanbul: İnsan Yay. 2020, ss: 63-65; Bakır, *Zaman Kavramı*, s. 37.

⁹⁹ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, ss: 61-63.

¹⁰⁰ Bakır, *Zaman Kavramı*, s. 38.

meydana gelmeleri mümkün değildir. Boşlukta ve dolulukta sonsuz bir boyut (bu'd) olamaz; çünkü varlığın sonsuz olması imkânsızdır.¹⁰¹

Boşluğu reddederek harekete imkân tanıyan Fârâbî, *dairevi hareket dışında hiçbir hareket sürekli değildir* demektedir. *Zaman kavramı da bu hareketle ilgilidir*¹⁰² diyerek zamanın hareketle olan ilişkisini açıklayan düşünür, tabiat düşüncesini bu şekilde temellendirir.¹⁰³ Bir başka eserinde zaman hakkında, “*zaman feleğin hareketinin sayıdır. Yüce Yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, feleğin hareketi sonucunda da zaman meydana gelmiştir*” bilgisini verir.¹⁰⁴ An zaman için bir sayı görevi görmekte, önce ve sonranın somutlaştırılmasına imkân tanımaktadır. Bu itibarla *an*'ın hareket ile olan bağlantısı zaman ile olan ilişkisine benzer. Nasıl hareketin zamansız anlaşılması imkânsızsa, *an* olmadan da zamanın mahiyetini anlamak imkânsızdır. *An*, zamanı sayı ve ölçü olarak ifade etmenin bir durumu gibi sistemde yer bulmaktadır.¹⁰⁵ Kısaca ifade etmek gerekirse, Fârâbî'nin zaman ontolojisi Aristo'ya benzemekle birlikte mekân ontolojisi İbn Arabi düşüncesine yakındır.¹⁰⁶

Gazzâlî, varoluş özelliğinden ziyade, zamansal öncelikten dolayı *Tanrının evrenden önce olduğu* düşüncesini reddeder. Böyle bir durumun *zamanın kendi varoluşundan önce, evrenin varolmadığı bir zamanın olduğu* anlamına geldiğini belirtir. Yokluğun varlığın önüne geçtiği bu durum, *Tanrı sonlu ve sınırlı olan öncesiz bir zamanda vardı* anlamına gelmektedir. Bu ise *zamanın varoluşundan önce sonlu, fakat öncesiz 'ezeli' bir zaman vardı* demektir. Gazzâlî'ye göre bu bir çelişkidir ve imkânsızdır. Hareketle algılanan zaman öncesiz olunca, hareket de öncesiz olur. Bu bağlamda tanrının öncesizliği de zorunludur.¹⁰⁷ Filozofları zaman hakkındaki görüşleri sebebiyle eleştiren Gazzâlî, zamanın her ne kadar vehmî olsa bile, ancak hareketle anlaşılabileceği görüşüyle filozoflarla bir ortak paydada buluşur. Ancak *o mümkün varlığın yaratılmasından önce zamanın söz konusu olmadığı* hususunda çok nettir. Filozofları eleştirdiği *Tehâfüt el Felâsife* adlı eserinde onların kadim zaman görüşü üzerine şunları dile getirir: “Filozoflar Allah'ın âlem üzerine zaman bakımından değil, ancak zat bakımından takaddüm ettiğine inanırlar. Bu öncelik birin iki, illetin malul üzerine takaddümü gibidir ki; bunların hepsi eşit gibidirler. Bu durumda bunların her ikisinin ya

¹⁰¹ Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 33.

¹⁰² Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s.63.

¹⁰³ Bakır, *Zaman Kavramı*, s. 39.

¹⁰⁴ Fârâbî, “Eflatun ile Aristo'nun Görüşlerinin Uzlaştırılması”, çev: M. Kaya, İstanbul, 1995, s. 118; Bakır, *Zaman Kavramı*, s. 38.

¹⁰⁵ Bakır, *Zaman Kavramı*, s. 66.

¹⁰⁶ Dündar, *Doğu Kültüründe Zaman*, s. 63.

¹⁰⁷ Dündar, *Doğu Kültüründe Zaman*, s. 67.

kadim ya da hâdis olmasını gerektirir. Birinin kadim ya da hâdis olması muhaldir. Ayrıca, yine Allah âlem üzerine zatıyla değil, zamanen takaddüm etmiştir denildiğinde ise âlem yokken, var olmadan önce zamanın varlığını kabul etmek gerekir. Yokluğun varlığa önceliği olunca da Allah öncelik (evvel) yönüyle değil, sonluk (ahir) yönüyle çok uzun bir süreç geçirmiştir. Bu şekilde sonu olmayan bir zamanın kabul edilmesi çelişiktir. Zira bu durum zamanın hudûsu ile ilgili söylenenin muhal olmasını gerektirir. Eğer zamanın kıdemi gerekirse hareketin de kıdemi gerekir. Çünkü zaman hareketin ölçüsünden ibarettir. Bütün bu söylenenlere karşılık şöyle söylenir: Zaman hâdis ve mahlûktur ve ondan önce kesinlikle zaman yoktur.”¹⁰⁸

Gazzâlî hareketi, *kuvveden fiile çıkmak* olarak tanımlar. Değişim ise varlığın bir halden diğerine geçmesidir. Değişen varlığın kendisi değil, varlığın nitelik, tür veya bağıntısıdır.¹⁰⁹ Allah’ın arazları sürekli olarak *an’da* yarattığı düşüncesinde olan Gazzâlî için değişim de *an’da* gerçekleşen yaratmadır ve onun için zaman, noktasal zaman olarak sadece *an’dır*. Mazi yok olmuş, gelecek ise henüz var olmamıştır. Vakit *an* olarak, hâl ise vakitte içinde bulunduğumuz durum olarak ele alınmıştır. Onun için *anlardan* oluşan zaman kesintili ve süreksizdir.¹¹⁰

Zamanın ne olduğu sorusuna Aristo ve onu takip edenlerin verdiği cevapla cevap veren Gazzâlî *Mi’yar’ul-İlm* adlı eserinde zaman kavramını, “*hareketin öncelik ve sonralık bakımından miktarı olarak, an’i ise, içinde geçmiş ve gelecek zamanın birlikte yer aldığı, vehme dayanan bir zarf*”¹¹¹ şeklinde tanımlar. Bu tanım, Aristo’nun *Fizik* kitabının dördüncü bölümünde yaptığı tanım¹¹² ve İbn Sînâ’nın *Fizik I* kitabında yaptığı tanımla¹¹³ örtüşür.¹¹⁴

İbn Sînâ, durağanlığı hareketin yokluğu olarak tanımlar; bu yüzden önceliği harekete vererek onu tanımlamaya başlar.¹¹⁵ Aristo gibi zaman kavramını tanımlamada birçok güçlükten bahseder ve zamanın varlığını tek bir anlam üzere kabul edenlerin ihtilafa düştüklerini vurgular. Ona göre zamanı tanımlayanlardan bir kısmı hareketi zaman olarak kabul etmiş, bir kısmı ise feleğin hareketini zaman olarak kabul etmiştir. Diğer bir kısmı da feleğin bir defa

¹⁰⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 32; Özkan, *İbni Arabî’de Zaman*, ss: 19-20.

¹⁰⁹ Sarıkavak, “Zaman Anlayışı”, s. 64.

¹¹⁰ Sarıkavak, “Zaman Anlayışı”, s. 69; Özkan, *İbni Arabî’de Zaman*, s. 20.

¹¹¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi’yar’ul-İlm -İlmin Ölçütü-*, çev. A. Durusoy-H. Hacak, İstanbul: TYEK, 2013, s. 450.

¹¹² Aristo, *Fizik*, ss: 5-10.

¹¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş Şifâ, Fizik I*, çev. M. Macit-F. Özpilavcı, İstanbul, 2004, s. 212.

¹¹⁴ Büşra Coşanay, *Muhammed İkbal Felsefesinde Zaman Kavramı*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Muğla, 2017, s. 22-23.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 100; Eksinar, *Zaman Kavramı*, s. 34.

dönüşünü, feleğin nefsinin zaman olarak görmüşlerdir.¹¹⁶ İbn Sînâ, bu görüşleri ileri sürenlerin içinde, hareketi zaman olarak kabul edenlerin nasıl ihtilafa düştüklerini şöyle açıklar: “Onlar demişlerdir ki, gözlemlediğimiz varlıklar arasındaki hareket, geçmiş olan ve gelecek olan bir şeyi kapsayandır. Onun doğasında sürekli olarak bu nitelikte iki parçanın olması vardır. Bu nitelikte olan bir şey de zamanın kendisidir. Dediler ki: ancak bir hareket hissettiğimizde onun zaman olduğunu zannederiz. Hareketin bilincinde olmayan, zamanın bilincinde olmaz. Tıpkı Ashab-ı Kehf gibi. Zira onlar, nefislerinin uyku ile dinlenmeye başladığı *an* ile uyanıklık *anı* arasındaki hareketin bilincinde olmadıkları için bir günden daha çok (zaman) geçirdiklerini bilemediler.¹¹⁷

İbn Sînâ'nın zaman tasavvurunun omurgasını oluşturan Aristo, bilkuvve hâlden bilfiil hâle geçiş olan harekete ilişkin zorunlu arazlar olduğu kanaatinde. Bu arazlardan biri de kendini zaman olarak gösterir.¹¹⁸ Zaman, -önce ve sonra cihetinden- hareketin miktarıdır.¹¹⁹ Bu aşamada İbn Sînâ zamanın, önce ve sonra gelenin bir arada bulunmadığı bir şeyin ölçüsü olduğunu zikreder. Yani zamanın zatında önce ve sonra gelme sahibi olduğu sonucuna henüz ulaşılmamıştır. İbn Sînâ'nın zatında önce ve sonra gelme ifadesi ile kastı, hareket olmalıdır.¹²⁰

Zaman ve hareket arasındaki ilişkiyi sorgulayan İbn Sînâ, genel olarak zamanı bir şeyin ölçüsü olarak ele alır. Bu bağlamda zamanın harekete, hareketin de mekâna olan bağlılığı İbn Sînâ'nın zaman üzerine tartışmasının temelini oluşturur.¹²¹ İbn Sînâ, zaman hakkında fikir ileri sürenleri dört grupta ele alırken, zamanın yalnızca zihni bir varlık olduğunu ileri sürenler hakkında şu bilgileri aktarır: Zaman, hareket eden varlığın kestiği mesafenin iki ucundan birine yaklaşması veya uzaklaşması oranında zihinde meydana gelen bir tasavvurdur. Dışarıda iki ucu birbirine ulaştıran bir aracı bulunmadığından dolayı o, zihin dışında mevcut değildir. Cismin bir uçta bulunuşu ile diğer uçta bulunuşunu bir araya getirip algılayan ve bu hareketi değerlendiren zihindir.¹²²

İbn Sînâ hareketin zaman olmadığını açıkça savunurken kendinden önceki doğulu ve batılı pek çok düşünürün fikirlerini yorumlar. *Şifa* adlı eserinde, bu düşünürlerin farklı ontolojik düşüncelerini özet geçerek eleştirel bir dille tartışır. Aynı zaman dilimi içinde farklı mesafelerin alınabileceğini veya farklı

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 189.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 194; Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 37-8.

¹¹⁸ Can, *İbn Sînâ Doğa Felsefesi*, s. 41.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev: A. Akyol-İ. Arslan, Ankara: Elis Yay., 2019, s. 48; Can, *İbn Sînâ Doğa Felsefesi*, s. 56.

¹²⁰ Can, *İbn Sînâ Doğa Felsefesi*, s. 58.

¹²¹ Yetmen, *Zamanın Felsefi Temelleri*, s. 67.

¹²² Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: AÜF Yay., 1974, s. 65; Demir, *İslam Kelamında Zaman*, s. 56.

zamanlarda aynı mesafelerin kat edilebileceğini belirterek fikirlerini güçlendirmeye çalışır.¹²³ Fakat İbn Sînâ zamanı kavrayabilmek için hareket ile ilişkilendirir. Zamanın varlık olarak fizikselliğine şüphe ile yaklaşan İbn Sînâ, sadece zihinsel ve imgesel bir kavram olmasını ayrıca tartışır. Fiziksel bir maddenin hareketi sebebiyle kavranmasını delil göstererek, zamanın gerçekliğini ve var oluşunu kabul eden İbn Sînâ, varlığı, başka bir varlığın varlığına bağlı olan zaman kavramını gerçek kabul eder. Bu bağlamda zaman kavramı fiziksel bir nesnenin gölgesine benzetilebilir. Gölgenin varlığı, bağlı bulunduğu fiziksel maddenin varlığına bağlıdır. Madde hareket etmedikçe gölge maddeden bağımsız hareket edemez. Aristo gibi, İbn Sînâ da zamanın bir nicelikler toplamı olduğunu savunarak, dairesel bir hareketten oluştuğunu kabul eder ve zamanın sadece zihinsel bir düşünce ile *anlara* ayrılabilceğini belirtir.¹²⁴ İbn Sînâ zamanın sadece hareket sayesinde kavranabileceğini, hareket olmadığında zamanın da hissedilemeyeceğini ifade ederek, bu iki kavramın birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini savunur. İbn Sînâ'ya göre fiziksel bir bedeni olmadığı için zaman tek başına bir varlık değildir. Böyle kavramların varlıkları bir nesneye bağlıdır. Bu durumda zaman kavramının da varlığı ancak fiziki bir nesneye bağlıdır. Bünyesinde hareket olan bir nesnede zaman vardır. Böyle bir devinim yoksa zamandan söz edilemez.¹²⁵

İbn Rüşd varlığı, bünyesinde hareket olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırır. Böylece bünyesinde hareket olan varlık zamanla ilişkilendirilir. Diğer yandan bünyesinde hareket bulunmayan varlık tanrısal özellikler taşır. Bünyesinde hareket bulunmayan varlık için zamansal bir öncelik veya sonralıktan bahsedilemez; çünkü öncesiz ve sonrasızdır.¹²⁶ Bu bağlamda bünyesinde hareket olan varlığın sebebi bünyesinde hareket olmayan varlıktır. Bünyesinde hareket barındırmayan varlığa zaman hiçbir şekilde müdahil olamaz. Böylece zamansal bir öncelikten ziyade varlık kabiliyeti açısından, hareketi kabul etmeyen varlık, bünyesinde hareket olan varlıktan önce gelir.¹²⁷ Zaman, bilincin harekete referansla ortaya koyduğu bir kavramdır. Ancak varoluşunda hareketi reddeden varlıklarda zaman imkânsız olduğu için, zaman ve hareket birbirinden ayrı düşünülüp ortadan kaldırılamaz.¹²⁸

¹²³ İbn Sînâ, *Fizik I*, ss: 213-214.

¹²⁴ Dündar, *Doğu Kültüründe Zaman*, ss: 61-62.

¹²⁵ İbn Sînâ, *Risaleler*, çev: A. Açıkgenç-M. H. Kırbaçoğlu, Ankara: Kitâbiyât Yay., 2004, s. 59; Dündar, *Doğu Kültüründe Zaman*, s. 65.

¹²⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü 't-Tehâfüt-Gazzâlî'ye Reddiye-*, çev: K. Işık-M. Dağ, Ankara: Ankara Okulu Yay. 2021, s. 149.

¹²⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, ss: 376-377.

¹²⁸ Dündar, *Doğu Kültüründe Zaman*, s. 68.

İbn Rüşd'e göre hareket, diğeri oluş ve bozuluş olan değişimin iki türünden biridir.¹²⁹ Hareket bir yetkinlik olması itibariyle ancak onu kabul edebilecek olan bir şeyde gerçekleşebilir.¹³⁰ Aristo'nun hareketi "kuvve halindeki bir şeyin kuvve halinde olması bakımından yetkinliği" şeklinde tarif etmesi, onun da bu hususu kabul ettiğini gösterir. Çünkü tabii veya sınaî ne şekilde olursa olsun, bütün varlıklar için biri kendisinde kuvve hali bulunan ve hareketi kabul eden hatta bir açıdan hareketin kendisi olan, diğeri de hareketin sonunda gerçekleşen ve artık kuvve hali bulunmayan iki tür yetkinlik söz konusudur.¹³¹

Hareketi daha açık bir şekilde tanımlayabilmek için İbn Rüşd, zıtlar konusuna yer verir. Zıtların tek-çift, iyi-kötü, güzel-çirkin örneklerinde olduğu gibi, ara durum veya derecelenme kabul etmeyen türü ile aşağı-yukarı, az-çok, soğuk-sıcak vb. gibi ara durumlar bulunan türü olmak üzere iki türünden bahseder. İbn Rüşd'e göre hareket saydığımız ikinci türdeki zıtlar arasında gerçekleşebilir. Çünkü işaret edilen ara durumların varlığı hareket için gerekli olan kuvve halindeki yetkinliğin varlığı anlamına gelmektedir. Bu ikinci türdeki zıtların bir kısmı yer kategorisiyle (aşağı-yukarı), bir kısmı nicelik (az- çok), bir kısmı da nitelik (soğuk- sıcak) kategorisiyle ilgilidir.¹³²

İbn Rüşd'de k hareket üç çeşittir:

- Yer değiştiren (en-nukle),
- Artan ve eksilen (en-nümüvv ve'n-naks),
- Dönüşen (el-istihâle).¹³³

Hareketin kendisi ancak sayacağımız aşağıdaki üç unsurun bir arada bulunmasıyla gerçekleşebilir:

- Harekete konu olacak bir var olan,
- Hareketin kendisinden başlayacağı ve kendisine yöneleceği mekân,
- Hareketin içinde gerçekleşeceği zaman.¹³⁴

Bu çerçeveden konuya yaklaşan İbn Rüşd, "hareket ve zaman arasında zorunlu bir bağlantı olduğu" görüşünü doğru bularak: "Zaman, zihnin harekete oranla meydana getirdiği şeydir. Bununla beraber ne hareket ne de zaman ortadan kaldırılabılır. Çünkü zamanın varlığı ancak hareketi kabul etmeyen varlıklarda

¹²⁹ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yay., 2004, s. 57.

¹³⁰ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 64.

¹³¹ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 64; Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 55.

¹³² Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 64.

¹³³ İbn Rüşd *değişim (teğayyür)* olgusunu Aristo'da olduğu gibi dört kategoride ele almakla beraber, bunlardan ilk üçünü tereddütsüz hareket olarak değerlendirirken, oluş ve bozuluşu (el-kevn ve'l-fesâd) bunlardan ayrı tutma eğilimindedir. Bkz: Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 57.

¹³⁴ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* s. 66; Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 58.

imkânsız olur.” demektedir.¹³⁵ Ona göre âlemin varlığından önce hareket mümkün olsaydı, hareketi kabul eden nesnelere zorunlu olarak zamanda bulunurdu, çünkü hareket mutlak yoklukta değil ancak sükûnu kabul eden bir nesnede mümkündür ve bunun nedeni yokluğun varlığa dönüşmesi mümkün olmaksızın, yoklukta kesinlikle bir imkân halinin bulunmamasıdır. Bundan dolayı, sonradan var olan bir şeyin kendisinden önce gelen bir yokluğunun bulunması, bu şeyin yokluğunun, onun varlığını kabul eden bir şeyle bağlantılı olması ve öteki bütün karşıtlarda olduğu gibi kendisinden yokluğun kalkması gerekir.¹³⁶ Hareket düşünülmeden zamanın tasavvur edilebilmesi çok zordur. Çünkü mekân gibi zaman da yalnızca tabiatında hareket ve değişimin bulunduğu varlıklar hakkında söz konusudur.¹³⁷ Duyular tarafından da algılanabildiği için hareket zaman olmadan da tasavvur edilebilir. Bu özelliğe dikkat çeken İbn Rüşd’e göre idrak ve bilgi açısından hareket zamana göre daha önce’dir.¹³⁸

Hareketin parçaları arasında söz konusu olan öncelik ve sonralık ilişkisi, zamana geçmiş ve gelecek olarak yansımaktadır. Her ikisi de kesintisiz nicelik sayılan hareket ve zamanın parçalarını birbirinden ayıran şeyin ne olduğu konusu, bu durumun sonunda ortaya çıkan bir meseledir. İbn Rüşd’e göre hem hareketin hem de zamanın parçalarını birbirinden ayıran şey *an’dır*. Ona göre sonradan var olan harekette bir öncelik ve sonralık düşünmek, tözü bakımından var olan bir şeyi düşünmek demektir. Çünkü sonradan var olan bir hareket, ancak zamanda mümkündür, bir başka deyişle zamanın hareketin başlangıcından daha öteye geçmesi gerekir. Aynı biçimde, başlangıcı başka bir zamanın sonu olan bir zamanı düşünmek mümkün değildir. Çünkü burada geçmişin sonu ve geleceğin başlangıcı olan *an* vardır. *An* şimdi var olandır ve şimdi var olan ise zorunlu olarak geçmişle gelecek arasında bulunur. Şimdi var olandan önce geçmişin bulunmadığını düşünmek imkânsızdır. Geçmiş ve gelecek arasında bir kopukluğu kabul etmeyen İbn Rüşd, bu başlangıç ve bitiş noktasını *an* ile birleştirerek zamanın kesintisiz bir nicelik olduğunu anlatmak ister.¹³⁹ *An*’ın da daha iyi kavranabilmesi için matematikteki *nokta* ile karşılaştırmasını yapar. Bir düzlemde nokta, çizginin başlangıç ve bitiş durumunu gösterir. *An* da bir zaman diliminin başlangıç ve bitiş durumunu gösterir. Ancak aralarında şöyle bir fark vardır: *Nokta*, çizgi üzerinde fiilen somut bir şekilde varlığa sahiptir, fakat *an* için aynı şey söz konusu değildir. Yine bir çizgi üzerinde nokta bir son ya da başlangıçtır; *an* için ise hem başlangıç hem son olma zorunluluğu vardır. Çünkü

¹³⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, s. 110.

¹³⁶ Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 59.

¹³⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, s. 104.

¹³⁸ Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 62.

¹³⁹ Ekşinar, *Zaman Kavramı*, s. 63.

an aklımıza geldiğinde hem geçmiş zamanın hem de gelecek zamanın *an* ile birlikte tasavvuru kaçınılmazdır. Bundan yola çıkarak *an'ın* düz bir çizgiyi oluşturan noktadan ziyade, bir çemberde yer alan *nokta'ya* benzetilerek açıklanmaya çalışılması daha tutarlı olacaktır.¹⁴⁰ Yine *an'ın* noktaya benzetilmesindeki problemlerden birini şöyle açıklar: “*An'ın* hem geçmiş hem de gelecek zamanla birlikte bulunmaması mümkün değildir. O halde *an* zorunlu olarak geçmişten sonra, gelecekte öncedir. Kendi başına var olması mümkün olmayan şeyin, geçmiş bir zamanın sonu olmaksızın, geleceğin varlığından önce bulunması mümkün değildir. O halde bu yanılmanın nedeni *an'ın* noktaya benzetilmesidir.”¹⁴¹

İbn Arabî, zaman kavramıyla ilişkili olan harekette, maddenin devamlı hareket halinde olması ve hareket etmek için bir sebebe muhtaç olmasını göz ardı edilemez bir durum olarak açıklar. Buradaki asıl konu: “*Madde kendi hareketinin başlatıcısı mıdır?*” sorusuna aranan cevaptır. İbn Arabî’ye göre zaman hareketle anlaşılıyorsa, hareket de gerçekleşmek için mekâna ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda günümüzde üç boyutlu olarak bilinen fiziksel mekânın, hareketin yönlerini belirlediği söylenebilir. İbn Arabî, gök cisimlerinin de zaman gibi dairesel hareketten oluştuğunu belirtir. Gök cisimlerinin mekanik bir dişli gibi birbirini takip eden düzenli hareketi, zamansal ve mekânsal düzenden sapmadan hareketini sürdürür. Bu durumda ay altı –fiziksel– olayların hareketlerinin ve zamanlarının farklı olduğunu anlatan İbn Arabî, fiziksel unsurların hareketlerinin birbirine geçtiğini ve mekânda birbirlerinin yerlerini işgal ettiklerini açıklar.¹⁴² Nitekim, zamanı hareketin gölgesine benzeterek bu öncelik veya sonralığın zamansal değil, nedensel olduğunu belirtir.¹⁴³ İbn Arabî’nin bakış açısına göre zaman, evrenin *şimdiki* veya bu *andaki* var oluşuna indirgenmiştir. *An*’da belirli bir süre geçmediği için zaman sadece insan aklının gelecek ve geçmiş olarak sınıflandırdığı bir imge olarak kalmıştır.”¹⁴⁴

SONUÇ

Çalışmanın genelinden anlaşılacağı üzere Doğu ve Batı medeniyetlerinin zaman kavramına yaklaşımlarının farklı olması gibi, hareket kavramına da yaklaşımları da farklı olmuştur. Örneğin, temsilen döngüsel hareket neticesinde hâsıl olmuş ve en hızlı hareket türü olması dolayısıyla yine döngüsel hareket vasıtası ile ölçümün mümkün kılındığı zaman, Aristo felsefesinde hareket, sayı, *an* gibi kavramlarla beraber incelenirken, *önce ve sonraya göre hareketin sayısı* olarak tanımlanmıştır. İbn Sînâ da bu tanımdan yola çıkıp zamanın *mesafede önce*

¹⁴⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü 't-Tehâfüt*, ss: 111-112.

¹⁴¹ Ekşinar, *Zaman Kavramı*, ss: 63-4.

¹⁴² Dündar, *Doğu Kültüründe Zaman*, ss: 77-8.

¹⁴³ Dündar, *Doğu Kültüründe Zaman*, s. 15.

¹⁴⁴ Dündar, *Doğu Kültüründe Zaman*, s. 73.

ve sonraya bölündüğü için hareketin miktarı olduğunu belirtip, detaylandırmalara ve değişikliklere gitmiştir. Aristo'da zaman, salt bir değişim ve hareket değildir. Çünkü nesnenin değişme ve hareketi yine o değişen nesnenin içindedir. Batı kültürünü temsilen Aristo, zaman için değişim demeyi yanlış bulur. Çünkü değişim hızlı veya yavaş olabilir. Biz hızlı veya yavaş derken bunu zamanla belirleriz. Zamana hareket dememiz de doğru değildir. Bütün bunları söyledikten sonra Aristo, zamanın tanımında her ne kadar değişim ve hareket olmadığını belirtsek de zaman bunlardan da bağımsız değildir, demektedir.

Doğru düşüncesini temsilen İbn Sînâ ise zamanı kavrayabilmek için hareket ile ilişkilendirir. Zamanın varlık olarak fizikselliğine şüphe ile yaklaşan İbn Sînâ, sadece zihinsel ve imgesel bir kavram olmasını ayrıca tartışır. Fiziksel bir maddenin hareketi sebebiyle kavranmasını delil göstererek, zamanın gerçekliğini ve var oluşunu kabul eden İbn Sînâ, varlığı, başka bir varlığın varlığına bağlı olan zaman kavramını gerçek kabul eder. Bu bağlamda zaman kavramı fiziksel bir nesnenin gölgesine benzetilebilir. Gölgenin varlığı, bağlı bulunduğu fiziksel maddenin varlığına bağlıdır. Madde hareket etmedikçe gölge maddeden bağımsız hareket edemez. Genel olarak insan zihni ve algıları tarafından algılanan zaman, cisimlerin hareketini veya olayları bir öncelik-sonralık düzenine göre sınıflandırmaya yarayan bir kavram olarak açıklanır. Hareketin algısı olmadan zamanın anlamından söz edilemez. Algılar dışında, örneğin uyku esnasında ne kadar vakit geçtiğini anlamak için gök cisimleri ve olaylar referans alınmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ağarı, Murat, "Zaman Kavramı: Nedir-Ne Değildir?", *Karabük Türkoloji Dergisi*, Cilt/Sayı: 6-1 (2023), Karabük 2023, ss: 123-148.
- Altaie, M. B., "Modern Kozmoloji ve İslam Kelamında Yaratma ve Kişisel Yaratıcı", çev: İ. Çetintaş, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 18, (2011), s. 185.
- Altaie, Mohammed Basil, "Time in Islamic Kalâm", *Christian and Islamic Philosophies of Time*, S. Mitralaxis-M. Podbielski (Eds.), Vernon Press: 2022.
- Aristoteles, *Fizik*, çev: S. Babür, İstanbul, YKY Yay., 2. Bsk. 2001.
- Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: AÜF Yay, 1974.
- Augustine, *St. Augustine's Confessions*, London: Penguin Books, 1963.
- Augustinus, *İtiraflar*, çev: Ç. Dürüşken, İstanbul: Kabalıcı Yay., 2010.
- Bakır, İrfan, *İbn Sînâ Felsefesinde Zaman Kavramı*, Yalova Ün. Sos. Bil. Enst., Yalova, 2016.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara, 2005.
- el-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

- Can, Ahmet Alperen, *İbn Sînâ Doğa Felsefesinde Zaman: Mâhiyeti ve Unsurları*, İstanbul Ün. Sosyal Bilimler Enst., İstanbul, 2021.
- Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 1999.
- Clark, Gordon H., "The Theory of Time in Plotinus", *The Philosophical Review*, Y: 1944, Vol: 53, No: 4, p. 337.
- Coşanay, Büşra, *Muhammed İkbâl Felsefesinde Zaman Kavramı*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Muğla, 2017.
- Coşkun, İbrahim, "Müslüman Filozoflarla Kelamcıların Zaman Mefhumu ile İlgili Görüş Ayrılıkları", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (08-11 Ekim 2015/Konya), I, 238.
- Cürcani, Seyyid Şerif, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev: A. Erkan, İstanbul: Bahar Yay., 1997.
- Çapku, Ahmet, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji*, Marmara Ün. Sos. Bil. Enst. İstanbul, 2007.
- Çelik, Taha, "Dehre Sövmeyiniz..." Rivayeti Çerçevesinde Zaman Algısı", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (08-11 Ekim 2015/Konya), I, 68.
- Demir, İlknur, *İslam Kelamında Zaman Kavramı*, Çukurova Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Adana, 2006.
- Dündar, Zeynel, *Doğu Kültüründe Zaman Algısının Mekân Biçimlenişine Etkisi*, Hacettepe Ün. Sos. Bil. Enst., Ankara 2017.
- Eksinar, Havva, *Meşşâî Filozofları ile Modern Filozoflara Göre Zaman Kavramının Karşılaştırılması*, Fırat Ün. Sos. Bil. Enst., Elazığ, 2008.
- Fârâbî, "Eflatun ile Aristo'nun Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev: M. Kaya, İstanbul, 1995.
- Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil-Felsefî Meselelerin Kaynağı*-, çev: Ş. Gürel, İstanbul: İnsan Yay., 2020.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Mi'yar'ul-İlm -İlmin Ölçütü-*, çev: A. Durusoy-H. Hacak, İstanbul: TYEK, 2013.
- Hawking, Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi*, çev: S. Say-M. Uraz, İstanbul: Milliyet Yay. ts.
- Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev: D. Kanit, Ankara, 2001.
- İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev: E. Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2011, C: 14, ss: 269-270.
- İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt-Gazzâlî'ye Reddiye-*, çev: K. Işık-M. Dağ, Ankara: Ankara Okulu Yay. 2021.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ, Fizik I*, çev: M. Macit-F. Özpilavcı, İstanbul, 2004.
- İbn Sînâ, *Risaleler*, çev: A. Açıkgenç-M. H. Kırbaçoğlu, Ankara: Kitâbiyât Yay., 2004.
- İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev: A. Akyol-İ. Arslan, Ankara: Elis Yay., 2019.
- İmâm Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife-Filozofların Tutarsızlığı-*, çev: B. Karlığa, İstanbul: Çağrı Yay., 1981.
- Karadaş, Çağfer, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usul İslam Araştırmaları*, Y: 2007, S. 8, s. 17.

- Karadaş, Nergiz, “Zaman Kavramına Kuramsal Yaklaşımlar ve İnternet’te Şimdiki Zaman Olgusu”, *folklor/edebiyat*, C: 21, S: 83, (2015/3), s. 326.
- Karakaş, Selim, “İslâmiyet’ten Önce Türklerde Kutlu Zaman Algısı”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (08-11 Ekim 2015/Konya), I, 356.
- Kılıçlar, Arzu-Ayşe Şahin, “Zaman Kavramına Bir Bakış: Boş Olan Zaman Mıdır Yoksa İnsan Mı?”, *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 2020, 8 (3), s. 2265.
- Kızıl, Hayreddin, “Zurvanizm’in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri”, *EKEV Akademi Dergisi*, S: 56 (2013), s. 299.
- Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev: M. Kaya, İstanbul: Klasik Yay. 5. Bsk. 2021.
- Knuuttila, Simo, “Augustinus’ta Zaman ve Yaratım”, çev: M. Bal, *Bibliotech, Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, 15 Şubat-15 Nisan, Sayı: 16, Yıl: 5, s. 72.
- Köz, Elif, *Kant ve Borges’te Zaman Kavramı*, Mersin Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Mersin, 2019.
- Leyden, W. von, “Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle”, *The Philosophical Quarterly*, Y: 1964, Vol: 14, No. 54, p. 49.
- Massignon, Louis, “İslam Düşüncesinde Zaman”, çev: M. Akbaş, *AÜİFD*, C: XL/V (2003) S: 1, ss: 415-416.
- Nesterova, Svitlana, “Süfi Vaktin Oğlu: Tasavvufta Zaman Olgusunun Bireysel Algıları”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (08-11 Ekim 2015/Konya), I, ss: 150-151.
- Özkan, Hatice, *Muhyiddin İbni Arabî’de Zaman Kavramı*, Kırklareli Ün. Sos. Bil. Enst., Kırklareli, 2019.
- Özkaya, Özden, *Augustinus’un Zaman Anlayışı*, İstanbul Ün. Sos. Bil. Enst., İstanbul, 2015.
- Platon, *Timaios*, çev: F. Akderin, İstanbul: Say Yay., 2015.
- Plotinus, *The Six Enneads*, Edit: L. P. Gerson, Cambridge Univ. Press, 2018.
- Rau, Catherine, “Theories of Time in Ancient Philosophy”, *The Philosophical Review*, Y: 1953, Vol: 62, p. 520.
- Sarıkavak, Kazım, “İbn Sina, İhvan-ı Safa ve Gazali’de Zaman Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, S: 25 (1997), s. 55.
- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yay., 2004.
- Soykan, Ömer Naci, “Saatsiz Yaşanır mı?”, *Zaman’ın Kitabı*, İstanbul: YGS Yayınları, 2003.
- Şulul, Cevher, “İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: III, s. 87-88.
- Şulul, Cevher, *Kindi Metafizigi*, İstanbul: İnsan Yay., 2003.
- Topakkaya, Arslan, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, İstanbul: Say Yay., 2017.
- Topakkaya, Arslan, “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Y: 2012, S: 13, s. 224.

Türk, Mahmud Sami, *Zaman Algısı ve Thomas Mann'ın "Der Zauberberg" Adlı Eseri Örneğinde Edebiyata Yansımaları*, Sakarya Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Sakarya, 2021.

Uysal, Enver, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sinâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yay., 2008.

Uzun, Şerife, "Klasik Şiirde Sabahı Olmayan Gece: Şeb-i Yeldâ", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, (08-11 Ekim 2015/Konya), II, 241.

Üstünova, Kerime, "Dilek Kipleri ve Zaman Kavramı", *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, C. LXXXVIII, S. 635, s. 679.

Üstünova, Kerime, "Türkçede Zaman Kavramı ve İşlenişi", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 9, 2005/2, s. 198.

Yetmen, Aynur, *Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Ankara 2014.

Yousef, Mohamed Haj, *Ibn 'Arabi-Time and Cosmology*, Routledge, Abingdon, 2008.