

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Mart/March 2025, s. 13: 527-550

İbnü'l-Arabî ve Bergson'da Zamanın Metafizik Boyutu
The Metaphysical Dimension of Time to Ibn a-Arabî and Bergson

Ömer CERAN

Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ABD

Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy
omerceran2031@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7483-9963

DOI: 10.56720/mevzu.1586705

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Kasım / November 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Ocak / January 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March

Atıf / Citation: Ceran, Ömer. "İbnü'l-Arabî ve Bergson'da Zamanın Metafizik Boyutu". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (Mart 2025): 527-550.
<https://doi.org/10.56720/mevzu.1586705>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Zaman, düşünce tarihinin hala tartışılmaya devam eden çok boyutlu kavramlarından biridir. Maddeye bağlı olarak ortaya çıkan, hareketin sayımı anlamındaki zaman fiziki boyut olarak değerlendirilirken, maddeden ve hareketten bağımsız olarak tasavvur edilen zaman felsefede metafizik boyut olarak ele alınmaktadır. Biz bu çalışmada zamanın metafizik boyutunu İbnü'l-Arabî ve Bergson özelinde inceleyerek bir karşılaştırma yapmaya çalışacağız. İbnü'l-Arabî'de metafizik boyut itibariyle gerçek anlamda zamana karşılık gelen kavram dehrdir. Bergson ise gerçek anlamda zamanı *duree* kavramı ile ifade etmektedir. Her iki düşünür de metafizik zamanın yetkin bir idrakini bir tür sezgiyle mümkün görmüştür. İbnü'l-Arabî bunu kendi sistemi içinde keşf ve mükāşefe ile açıklarken Bergson zamana da dışardan değil kendi içinden bakabilmekte mümkün görmüştür. Yine her iki düşünür de bu kavramlara oluşun ve akışın merkezinde bir tür yaratıcılık atfetmişlerdir. Dehr ve *duree* bir anlamda maddeye bağlı olarak ortaya çıkan zamanın da kaynağı durumunda bulunmaktadır. Çalışmamızda her iki düşünürün düşünce sistemleri içinde bu kavramların oynadığı merkezi rolü de tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Vahdet-i Vücut, Sezgicilik, İbnü'l-Arabî, Bergson

Abstract

Time is one of the multidimensional concepts in the history of thought that continues to be debated. The time that emerges depending on the matter is considered as the physical dimension of time. Time, which is considered independent of matter and movement, is considered as a metaphysical dimension. In this study, we will try to make a comparison by examining the metaphysical dimension of time specifically in the context of Ibn al-Arabi and Bergson. Ibn Arabi expresses time in the metaphysical sense with the concept of *dahr*. In this sense, Bergson describes time with the concept of *duree*. Both thinkers argue that real time can be known through some kind of intuition. Ibn al-'Arabî explains this in his system with *kashf* and *al-muqashafah*. Bergson thought it possible to look at time from within itself rather than from the outside. Both thinkers attributed a kind of creativity to these concepts at the

center of becoming and flow. In our study, we will try to identify the central role played by these concepts in the thought systems of both thinkers.

Keywords: Time, Unity of being, Intuitionism, Ibn al-Arabî, Bergson

Giriş

Zaman, düşünce tarihinde farklı boyutlarıyla incelenmiş kadim meselelerden biridir. Geçmiş ve geleceği içeren zaman algısıyla temayüz eden insan bu zamanın evrensel gerçeklikle nasıl ilişkilendirileceğini sorgulaya gelmiştir. Zaman çok farklı tasniflere tabi tutularak incelenmiştir.¹ Biz burada bunlardan bizi birinci derecede ilgilendiren tasnifle ilgili ayrıntılara yoğunlaşacağız. Bu sınıflama zamanın nesnel ve öznel ayrımını içermektedir. Bunlar içerisinde doğadan hareketle tespit edilen zaman nesnel zamana karşılık gelmektedir. Doğadan ya da diğer bir deyişle maddeden bağımsız tespit edilmeye çalışılan zaman ise öznel/psikolojik zamana karşılık gelmektedir ki biz burada bu ikinci zamandan hareketle zamanın metafizik boyutu üzerinden bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Ele alacağımız düşünürlerden biri orta çağda yaşamış ve düşünce tarihinde derin bir etki yapmış Müslüman düşünür İbnü'l-Arabî (ö. 1240) diğeri ise 20. yüzyılın en etkili Fransız düşünürlerinden biri olan Henri-Louis Bergson'dur (ö. 1941). Farklı çağlarda ve coğrafyalarda yaşamış olan iki düşünürün özellikle metafizik temellendirmelerindeki benzerlik her ikisinin düşünce süreçlerinin karşılaştırılmasını ilgi çekici hale getirmektedir. Bergson'un İbnü'l-Arabî'den ya da onun da dâhil olduğu bir düşünce geleneğinden etkileneceği sonucuna varma gibi bir beklentimizin olmadığını belirtmeliyiz. Amacımız sadece zaman kavramı özelinde iki düşünürün düşünsel gelişim seyrini tespit etmeye çalışmak olacaktır.

Adı neredeyse vahdet-i vücud düşüncesiyle özdeşleşmiş olan İbnü'l-Arabî hakiki varlık olarak sadece Tanrı'yı kabul etmiş ve Tanrı'nın zatı dışında bütün varlıklara izafi bir anlam yüklemiştir. Tanrı'yı bilmek olarak açıklanan marifetullahı diğer bir ifadeyle mutlak hakikati bilmeyi ancak içsel, kişisel bir tecrübeyle mümkün görmüş ve bunun vasıtası olarak keşfi yani bir tür

¹ Feyza Ceyhan Çoştur, "Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/2 (2015), 672

sezgiyi işaret etmiştir. Onun akıl karşısında takındığı şüpheci tavır ona göre gölge varlık olarak isimlendirdiği izafi varlığı bilmede bir yere kadar yeterli görünse de mutlak hakikati idrak için onu da aşmak gerecektir. Bunun yolunun içe dönük, kişisel bir dini tecrübenin intaç edeceği ilham ve sezgi zemininde mükâşefe olduğunu ileri sürmüştür.

Yaratmayı Tanrı'nın tecellileri/tezahürleri olarak açıklayan İbnü'l-Arabî'ye göre bu tecelliler Tanrı'nın yetkinliğinden dolayı tekrarlanmamaktadır. Farklı ontolojik mertebelerden bulunan varlıklar her an yeniden yaratılmaktadır.

Ürettiği metinler itibariyle oldukça mütebahhir bir yazar olan İbnü'l-Arabî sadece zaman konusunu ele aldığı bir eser de kaleme almıştır. Onun İcazetname ve el-Fütuhât'ta yaptığı atıflardan haberdar olduğumuz bu metin elimizde mevcut olmamakla beraber özellikle el-Fütuhât'ta bu eserin içeriğine ait bilgiler paylaşılmaktadır.²

Bergson ise yaşadığı dönemin akli yücelten, maddeyi esas kabul eden ve felsefi ya da metafizik bilgiye kuşkuyla yaklaşan veya reddeden düşünce biçimleri karşısında felsefi bilgi ve metafiziğin imkânını göstermeye çalışan bir düşünce sisteminin öncülerinden biri olmuştur. Sürekli bir akış/oluş halinde olan varlığı, ancak durağanlaştırarak bilebilen akla karşılık metafizik anlamda bilginin, varlığın akış halindeki doğallığı içinde mümkün olacağını, bunun da sezgisel bir bilgiyle bilinebileceğini ileri sürmüştür. Bu sezgisel bilgi içsel bir tecrübe gerektirmekte olup bize gerçek bilgiyi verecektir.

Bergson'un gerek Doğulu gerekse Batılı düşünürlerce karşılaştırıldığı çalışmaların yekûnu oldukça fazladır.³ Burada konumuzla ilgili bir çalışmayı

² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "İcazetnâme: İbn Arabî'nin Kendi Kaleminden İcazet Aldığı Hocaların ve Yazdığı Eserlerin Listesi", çev. Veysel Kaya, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9/21 (2008), 535, İbn 'Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Beyrüt: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/216. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/407

³ Hilmi Ziya ülkemizde böyle karşılaştırmaları ilk yapanlardan biri olarak Rıza Tefvik'in adını zikretmektedir. Rıza Tefvik gerek yazılarında gerekse derslerinde Bergson ile Türk mistikleri ve halk sūfiligini karşılaştırmış ve iki dünya görüşünü birlikte yorumlamaya çalışmıştır. (Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (Konya: Selçuk Yayınları, 1966), 2/617

zikretmemiz yerinde olacaktır. Rıza Tevfik (ö. 1949) 1922 yılında yayınladığı bir yazısında Aksaray Olanlar Dergâhı şeyhi İbrahim Efendi (ö. 1655) ile Bergson'un düşüncelerini karşılaştırmış ve zaman konusunda ikisinin görüşleri arasındaki benzerliklere dikkat çekmiştir. İbrahim Efendi 17. yüzyılda yaşamış, vahdet-i vücud düşüncesinin bir savunucusu olarak gerek yaşadığı dönemde gerekse sonraki dönemlerde eleştirilere maruz kalmış bir mistik şahsiyettir.⁴ Rıza Tevfik onun an-ı daim düşüncesi ile Bergson'un durée (gerçek zaman) düşüncesi arasında bir fark olmadığı görüşünü savunmaktadır.⁵

Zaman kavramının Bergson felsefesinde arz ettiği öneme istinaden onu ülkemizde ilk tanıtan isim olan Suphi Edhem (ö. 1922) onun felsefesine müddet (durée) felsefesi demenin daha doğru olacağı belirtir.⁶

1. Düşünce Tarihinde Zamanla İlgili Tartışmaların Üzerinde Yoğunlaştığı Kavramlar

Zaman kavramı Kadim Yunan düşüncesinde *khronos* (Yun. χρόνος), *kairos* (Yun. καιρός) ve *aion* (Yun. αἰών) kavramları ile ifade edilmektedir. Khronos daha çok nicel bir anlam taşıırken kairos nitel bir zaman anlayışını yansıtmaktadır. Başka bir ifadeyle geçmişte geçen sürenin miktarı khronosla tespit edilirken, bir iş için hangi zamanın daha uygun olduğu kairos kelimesi ile karşılanmaktadır.

Zamanı ifade etmek için kullanılan üçüncü kelime aiondur. Herakleitos (ö. MÖ 475) tarafından oyun oynayan bir çocuk olarak tasvir edilen aion,⁷ ömür (ve kader) anlamını da içermekle beraber aionun kurucu özne olarak tasavvuru sonraki felsefeyi etkilemiştir. Aion'a daha geniş anlamda ilk defa

⁴ 1655 yılında vefat eden İbrahim Efendi 4. Murat döneminde idamına hükmedilmiş iken Aziz Mahmut Hüdayi'nin aracılığı ile idamdan kurtulmuştur. Kendisine İkinci İbnü'l-Arabî de denilmekle beraber bazı eserlerde ona mühlid ve kâfir olduğu suçlamaları yöneltilmiştir. (Nihat Azamat, "İbrâhim Efendi, Olanlar Şeyhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/298-300)

⁵ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, haz. Erdoğan Erbay, Ali Utku (Konya: Çizgi Kitabevi, 2005), 10

⁶ Subhi Edhem, *Bergson ve Felsefesi*, haz. Levent Bayraktar, Zeynep Tek (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 34.

⁷

https://en.wikisource.org/wiki/Page%3AEarly_Greek_philosophy_by_John_Burnet%2C_3rd_edition%2C_1920.djvu/153

felsefi bir anlamın yüklenmesi Parmenides'te (ö. MÖ 460) ortaya çıkmıştır. Onda varoluşun reddi ile kelimenin anlamından geçmiş ve gelecek olumsuzlanmış ve şimdiki zamanın bütünsel bir eşzamanlılığı ortaya konmuştur. Hareketin ve değişimin reddi bunlarla ilgili olan önce ve sonranın yani geçmiş ve geleceğin de reddi anlamına gelmektedir. Buna karşın sürekli ve kalıcı olarak var olanın (Bir'in), varlıktan pay alması ancak şimdiki zamanla olabilir. Yani var olmak şimdiki zamanla birlikte varlıktan pay almaktır.⁸ Bunun Platon'da (ö. MÖ 347) belirgin bir şekilde ortaya çıkan khronosun farkı ise aionun bir varoluş tarzı anlamı yüklenmiş olmasıdır.⁹ Onun üzerinde yapılan yorumların odaklandığı nokta hiçbir şeyin bu oyunun dışında olmadığı yönündedir.¹⁰ Bu vurgu Aristoteles'te (ö. MÖ 322) belirgin olarak görülecektir. Ona göre bu kelime 'her zaman' anlamına gelen aei ile var olan anlamına gelen on kelimelerinden meydana gelmiştir. Nitekim Aristoteles bu kavramı ebediyet anlamında kullanmaktadır.¹¹

Khronos, kosmosla ortaya çıkan düzen ve bu düzendeki hareketle ilgili aion, Platon tarafından kosmos dışında ve ideaların hareketsizliği ile ilgili olarak kullanılmıştır. Khronos, aionun ifade ettiği idealardaki hareketsizliğin öncesiz ve sonrasızlığının kozmosda sayıya göre hareket eden bir kopyası durumundadır.¹² Bu durum bize aionun, maddede ortaya çıkan zamanın ideası olarak düşünülebileceği yorumu için bir imkân tanımaktadır. Zira aion akılla bilinirken kronos algının konusu olmaktadır.¹³

Yunan mitolojisinde Khronos, Uranüs'ün oğlu ve Zeus'un babası olarak dünyadaki mevcut maddesel düzeni ortaya çıkaran Tanrı olarak anılmaktadır. Khaos'tan kosmosa geçişte en önemli role sahip olan Tanrı Kronos'tur. Hesio-

⁸ Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 82

⁹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 19-20

¹⁰ Erdal Yıldız, "Aion'un Oyunu", *Kutadgubilig*, 11 (2007), 57

¹¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2013), I, 279a 21-23

¹² Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 190

¹³ Arslan Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (2012), 221

dos'un (ö. MÖ VII. yy) 'Theogoni'sinde Kronos'tan kötülükleri ilk defa ortaya çıkaran babası Uranüs'ü cezalandıran Tanrı olarak bahsedilir.¹⁴

Thales (ö. MÖ 545), var olanların en bilgisi olarak zamanı (khronos) işaret eder ve onun, her şeyi açıklığa kavuşturmak gibi bir özelliği olduğunu belirtir.¹⁵ Anaksimandros (ö. MÖ 546) ise zamanın (kronos), varlık ve oluşu belirlediğini söylemektedir.¹⁶

Aristoteles, zamanı hareketin sayımı ve değişimin ölçüsü olarak ele alırken ona hem fizik hem de metafizik açıdan bir anlam yüklemektedir. O, madde gibi zamanın da sonsuzca bölünebileceğini ileri süren Zenon'a (ö. MÖ 430) itiraz ederek zamanın parçalanabilen bir yapıya sahip olmadığını ileri sürmüştür. Zaman, varlığı anlamak için onun öne sürdüğü bir mantık kategorisi olarak var olanın bir özelliğidir. Bununla beraber zaman onu kavrayan zihinle beraber vardır. Zira önceyi ve sonrayı idrak ve kabul eden zihin olmasaydı zamandan söz etmek de imkânsız olacaktı.

Zamanı incelerken Aristoteles'in üzerinde durduğu kavramlardan biri devinim kavramıdır. Değişim hızlı ya da yavaş olabilirken değişimdeki bu hızın zamanın hızından başka bir durumu ifade ettiği muhakkaktır. O halde zaman aslında değişimin hızını da ölçen bir konumdur. Varlığın zamana göre değişimi devinimi göstermektedir. Başka bir ifadeyle zaman, devinimden başkadır. Fakat o bu başkalığın zamanı devinimden tamamen bağımsız yapmadığını da ifade etmektedir. Devinen varlıktaki süreklilik bizi zamanın kavramları olan önce ve sonraya çıkarmaktadır. Bu önce ile sonra arasında saydığımız devinim bizi nesnel olarak var olan zamana çıkarmaktadır.

Zamanı maddeden ve devinimden çıkaran Aristoteles nesnel olarak ifade edilebilecek bir zaman algısını ön plana çıkarırken zamanın öznenen bağımsız var olup olamayacağını sorgulayarak öznel bir zaman anlayışına da kapı aralamaktadır. Onda ip uçlarını bulduğumuz özellikle nesnel ve öznel anlamda zaman ayrımı Augustinus'ta (ö. 430) belirgin olarak ortaya çıkmıştır. O, mad-

¹⁴ *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat (Ankara: Türk Tarih Kurumu basımevi, 1977), 107

¹⁵ Thales Anaksimandros Anaksimenes, *Fragmanlar*, çev. Güvenç Şar, Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 19

¹⁶ Thales Anaksimandros Anaksimenes, *Fragmanlar*, 55

deden bağımsız bir zaman araştırmasını düşüncesine konu yapan önemli bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tüm bunlarla beraber zamanın cisimle beraber idrak edilebilen ve cisimden bağımsız olarak idrak edilebilen şeklinde ontolojik bir ayrımı ilk defa stoacı filozoflar tarafından yapılmıştır. P. Turetzky'nin belirttiği üzere her ne kadar zamanın düşünülebilen ve algılanabilen şeklinde bir ayrımı Epikürcü filozoflar tarafından yapılmışsa da onlarınki ontolojik bir ayrımdan ziyade aynı zamanın farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesini içeriyordu.¹⁷ Stoacı düşünürler bütünü ve parçaları bakımından düşünülebilecek iki zaman telakki etmişlerdi. Bu parçalar geçmiş, şimdi ve gelecektir. Bunun bütün halinde düşünülmesi aslında, geçmiş artık geçmiş olduğu yani hali hazırda var olmadığı için, gelecek de zaten (gelmemiş olduğundan dolayı) var olmadığı için bizi hali hazırda idrak ettiğimiz şimdiye götürecektir.

Yeni Platoncu bir yorumla Plotinus'un (ö. 270) aion kavramına yaptığı orijinal bir yorum onun düşünümlerinin kaynağı olarak ruhun durumdan duruma, halden hale geçiş durmasıdır.¹⁸ İslam düşünce tarihinde bir dönem Plotinus'a ait olan 'Enneadlar' kitabının 4-6. bölümleri 'Esûlucyâ' adıyla tercüme edilmiş ve Aristoteles'e atfedilmiş idi. İbn Sina'nın (ö. 1035) bu metne yazdığı şerhte o, sermedde ve dehrde bulunduğunu ileri sürdüğü yüce âlemi değişime tabi olmayan, sabit bir âlem olarak, değişime tabi olan âlemi de hareket ve zamana tabi olan âlem olarak açıklamaktadır.¹⁹ Yeni Platoncu felsefenin temel özelliklerinden biri Platon ile Aristoteles felsefelerini uzlaştırmaları idi. Bu doğrultuda özellikle Platon'daki değişime tabi olmayan, idealarda söz konusu olan zaman ile Aristoteles'te madde ve harekete bağlı olan zaman anlayışları aslında birbiriyle çelişen düşünceler olarak değil birbirini tamamlayan düşünceler olarak yorumlanmaktadır. Plotinus'un varlık hiyerarşisinde aslında varlık dahi olmayan Bir'den Akıl ortaya çıkmış, Akıl'dan da Ruh ortaya çıkmıştır. Bütün maddi varlıklar ise Ruh'tan ortaya çıkmışlardır. Maddi varlıklar Ruh'tan ortaya çıkmak itibarıyla Ruh'u doğalarında içkin olarak ba-

¹⁷ Philip Turetzky, *Zaman*, çev.: Mustafa Çağlar Atmaca (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2015), 69

¹⁸ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 191

¹⁹ İlhan Kutluer, "Zaman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/113

rındırmaktadırlar. Bu durumda, durumdan duruma, halden hale geçip duran maddesel âlemin tabii olduğu zaman bir anlamda hem aion hem de kronos olmaktadır.

Arapçada zamanı karşılamak üzere kullanılan kavramlardan biri dehrdir. Zaman kelimesi bölünebilen ve sınırlandırılabilen bir mahiyette iken dehr sınırlandırılmayan ve bölünmeyen bir zamanı ifade etmektedir. Bir anlamda denilebilir ki dehr bölünmeyen bir süreç ifade etmektedir. Cahiliye dönemi Araplarının dehr kelimesine insanlar ve olaylar üzerinde genelde olumsuz etkileri olan ve bunları belirleyen bir konum atfettikleri belirtilmiştir.²⁰

İbn Sina dehri açıklarken onu sabitin sabit olmayana kıyası olarak açıklar. Bunu da zamana nazaran süreye (sürekli devam eden ana) benzettir. Onun dikkat çektiği diğer kavram ise sermeddir. Mutlak zaman, sermed kelimesi ile ifade edilmekte olup sabit/değişmeyen varlığa nispet edilerek anlamlandırılan sonsuz zamana karşılık gelmektedir. Sermed birbirini takip eden anlar olmaksızın değişimi olumsuzlayan (sabitlik üzere olan) bir mutlak zamanı ifade etmektedir.²¹ Bu, sonsuzluk şeklinde çevrilebilmekle beraber kast edilen mananın maddi bir varlık olmaktan tenzih edilen ve zamanla mukayyet maddi varlığı yaratmış olmak itibarıyla maddedeki zamana karşılık değişmeyen bir varlık olan Zorunlu Varlığın kendisine ait/mahsus bir zaman olduğu açıktır.

İslam dünyasına intikal eden tartışmalarda Davud el-Kayseri (ö. 1350) zaman konusunda iki temel düşünce ileri sürüldüğünü aktarır. Bunlardan biri zamanın cisim karşısındaki konumunu ele alan görüştür. Bu görüşü savunanlar zamanın cisme taalluk eden ve cisme taalluk etmeyen bir cevher olduğunu ileri sürenler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Diğerisi ise zamanın bir araz olduğu görüşüdür. Zamanın araz olduğunu ileri sürenler de onu hareketin ölçüsü ve varlığın ölçüsü sayanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. O, varlığın ölçüsü görü-

²⁰ Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde 'Dehr' Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/16 (2004), 258

²¹ Avicenna, *The Physics of The Healing Books I & II*, trans. Jon McGinnis (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2009), 256-257

şünü savunan Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî'nin (ö. 1165) görüşünü revize ederek zamanın varlığın bekasının ölçüsü olduğunu savunmuştur.²²

Mustafa Şekip Tunç (ö. 1958), felsefî bir arka plan olarak, değişimi felsefesinin merkezine yerleştiren Herakletios ile zaman tartışmalarının başladığını fakat bunun sadece varlık ve oluş/yaratılış (tartışması) realitesinde kullanıldığını ileri sürmektedir. Ona göre bu kavram Kant'la (ö. 1804) beraber bir ivme kazanmış fakat o da zamanın sübjektifliği meselesine yoğunlaşmıştır. Zaman kavramını metafiziğe dâhil eden Hegel (ö. 1831) olup o, oluş ve değişimi mutlak hakikat için temel şart kabul etmiştir. Bununla beraber Hegel'in felsefede yaptığı en büyük devrimlerden biri tekâmül fikrini bir zaman tartışması olarak felsefeye dâhil etmiş olmasıdır.²³ Hegel, gerçekleşen bir süreçte kendi kendisini kuran Tin'i aklın özgürlüğü yönünde tarihsel bir alanda değerlendirmektedir. Tin kendisinin bilincine vararak kendisini gerçekleştirmektedir ve o bunu kendisinin dışına çıkıp tekrar kendisine dönerek yapmaktadır. Burada her ne kadar Tin (Mutlak) için bir süreçten bahsedilse de bu gerçekleşmenin her aşamasında bulunan insana ait önce ve sonrayı kapsayan zaman Tin için söz konusu olmamaktadır.²⁴ Buna mukabil Tin'in kendi bilincine varmasıyla son bulan süreç bir anlamda tekâmül olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. İbnü'l-Arabî'de Zamanın Mahiyeti ve Dehr Kavramı

Varlığın ilahî boyutu onun duyuyla algılanan ve zâhire karşılık gelen yönünü değil sezgiyle bilinen ve bâtına karşılık gelen yönünü ifade etmektedir. Bu sezgi İbnü'l-Arabî'de vasitasız bir müşahedeyle mümkündür. Duyular şahadet âleminde (oluş ve bozuluş âleminde) değişen varlığın bilgisini elde etmeye yaramakta olup bu, zâhir olarak isimlendirilmektedir. Ruhun içsel tecrübesiyle elde ettiği ve duyulurların ötesine geçen bir idrakle elde edilen bâtının bilgisi ancak bu duyuların aşılması ile mümkün olmaktadır. Birincisi ancak gölge varlığın bilgisi olup bu, Hakk'ın gölgesidir. Diğeri hakikatin bil-

²² Osman Demir, "Dâvûd-i Kayserî'nin Tasavvuf Metafiziğinde Zaman", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* içinde, ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 438, 446

²³ H. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Şekip Tunç (İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1986), XII-XIII

²⁴ Çetin Türkyılmaz, "Hegel'de Gerçekleşme Kavramı", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28/1 (2011), 197

gisi olup ilahî olanın bilgisini vermektedir ve bu bilgi doğrudan ulaşılan bir bilgidir. İbnü'l-Arabî terminolojisinde buna karşılık gelen kavramlardan biri vasıtasız müşahede anlamına gelen *şuhuddur*.²⁵ O, ilahî anlamda diğer bir ifadeyle bâtinî anlamda zamanın doğrudan müşahede anlamında böyle bir sezgiyle bilinebileceğini belirtmektedir.

İbnü'l-Arabî zamanın idraki ile el-Bâtın ve ez-Zâhir isimleri arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

*“Hz. Muhammed’in ruhu şahadet âleminin yokluğunda gayb âleminde var oldu. Zaman, Hz. Muhammed hakkında bedeninin var oluşu ile ruhunun onunla irtibat kurmasına el-Bâtın ismiyle ulaşmıştır. (Bedeni var olup ruh ona bitiştiğinde) bu esnada zamanın hükmü akışta ez-Zâhir ismine geçti.”*²⁶

İbnü'l-Arabî “Zaman Allah’ın yaratığı ilk günkü haline döndü.” hadisini açıklarken zaman nasıl şahadet âleminden önce el-Bâtın ismine ait olup o da Ruh-u Muhammedî’ye raci ise şahadet âleminde de ez-Zâhir ismine ait olup yine Hz. Muhammed’e racidir şeklinde açıklar.²⁷ Biz anlamda zaten ikisi de hakikatin birer veçhesi olmak itibarıyla aynı olan iki isimden duyulur âlemle ortaya çıkan zâhir evvelki haline yani bâtına dönmektedir. İbnü'l-Arabî burada kastedilen zamanın dehr olarak değil de zaman olarak belirtilmiş olmasına dikkat çeker. Zaman ile mîzan kelimeleri aynı harflerden oluşmakta olup mizan ona göre, zaman kelimesinden çoğaltılmıştır. O bunu da zamanın mizandaki ilk varlığında bulunan ruhsal bir itidale bağlamıştır.²⁸ Yani zaman, mizan için orta yol anlamında bir itidalin ruhsal hali konumunda bulunmaktadır.

Zamanın ilk haline dönmesini onun dairesel bir durumda yaratılması olarak yorumlayan İbnü'l-Arabî vakit olarak isimlendirilen zamanı ise onun

²⁵ A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 102

²⁶ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/220. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/416

²⁷ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/220. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/416

²⁸ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/223. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/423

içinde takdir edilmiş varsayımlar olarak açıklar. Ona göre bu yönüyle zaman küreler gibidir.²⁹

İbnü'l-Arabî, "Dehre sövmeyiniz. Zira o, Allah'tan başkası değildir."³⁰ hadisine istinaden dehri Allah'ın esmasından kabul etmiş ve Hz. Peygamber'in bu hadisle dehri, Allah'ın hüviyeti olarak tespit ettiğini belirtmiştir. Ona göre insanların çok az bir kısmı ezeliyetin mahiyetini anlamak hususunda yeteneklidir.

İbnü'l-Arabî dehrin, ezeliyeti ifade ettiğini buna 'dehru'd-duhur' ya da 'ilk dehr' denildiğini, zamanın ise bundan sonra ortaya çıktığını ifade etmektedir. Buna göre hareketle sayılan zaman ayan-ı sabitenin varlık kokusunu koklamasından sonra ortaya çıkmış olup dehr onu da kapsayacak şekilde varlığın ötesinde bir anlam taşımaktadır. Nitekim o, İbn Kasiy'i (ö. 1151) zaman konusundaki düşüncelerinden dolayı eleştirirken mekânın kendisi için bir ön şart olmayacağı bir zamandan bahsetmektedir.³¹

Onun, zamanı iki farklı anlamda ele aldığını söyleyebiliriz. Bunlardan biri madde ve harekete bağlı olan ve onun zamanla ifade ettiği anlamdır. Diğeri ise varlığın ötesinde ve varlığı ortaya çıkaran bir mahiyete sahip olan daha geniş anlamda yapıcı olan dehrdir.

İbnü'l-Arabî, âlemlerin Allah'ın isimlerinin bir tezahürü ve tecellisi olduğunu ifade eder. Buna göre esma (Allah'ın isimleri) kevn ve fesat âleminde bütün varlığın ilkesi ve kaynağı olmaktadır. er-Rahman isminin bütün merhametin, el-Alîm isminin bütün idrak ve izanın ilkesi ve kaynağı olması gibi ed-Dehr ismi de oluşa ve bozuluşa konu olan bu âlemde değişimle ortaya çıkan zamanın ilkesi ve kaynağı olmaktadır.³² İsim, kuşatıcı ve yapıcı bir konumdadır.

²⁹ İbn 'Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/18. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 3/228

³⁰ *Sahîh-i Buhârî, Kitâbu'l-Edeb*, 101, online erişim (08.12.2024): <http://www.islamilimleri.com/Ktphn/Kitablar/05/001/Arapca/Fihrist.htm>

³¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhu Ha li'n-Na leyn*, haz. Erçan Alkan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 522

³² William C. Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018), 115

İbnü'l-Arabî'nin iki farklı zaman anlayışından ikincisini kuşatan konumunda olan dehr sonsuzu da kapsayan ve değişimle ölçülmeyen bir konumdur. Diğer bir ifadeyle, sabittir. Zira Allah'ın hüviyeti olarak geçmiş ve gelecek ile ilgili değildir. Bu zaman sonsuz bir ânu yani şimdikiyi ifade etmektedir ki kevn ve fesat âlemindeki bütün değişim geçmiş ve gelecek olarak bu ânın içinde meydana gelmektedir. Bu durum ona göre Kur'an ayetlerinde gelecekle ilgili ifadelerde geçmiş zaman kipinin kullanılmış olmasıyla desteklenmektedir.³³ Geçmiş ve gelecek zaman şimdiki zamanın hükmü altındadır ve sürekli olan şimdiki zamandır.³⁴

İbnü'l-Arabî Kur'an'da 'Onlara Allah'ın günlerini hatırlat'³⁵ ifadesinin âlemde değişimle ortaya çıkan geçmiş ve geleceği olan zamanın ilm-i ilahîde ezeli olarak malum olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir. Dehr tek bir gündür ve çokluk içermez. Onda gece ile gündüz de olmaz. Bununla beraber Allah'ın diğer isimleri onu alınca ezeli günde onun kendi hükümleri taayyün eder.³⁶

"O her gün bir iş üzerindedir"³⁷ ayetini sürekli bir yeniden yaratma hali olarak ilahî azametini delili olarak yorumlayan İbnü'l-Arabî'ye göre esmanın tezahürleri olan âlemler de sürekli olarak yeniden yaratılmaktadır. O bunu "Tecellide tekrar yoktur." sözüyle ifade etmektedir. O halde dehrin tezahürü olan zaman da sürekli değişim halinde olmak itibariyle aslında sürekli yeniden yaratılmaktadır. Bu değişimi ifade eden zâhir hali onun değişimden müstağni olan bâtınına delalet etmektedir.

Zamanı gerçekliği olmayan mevhum bir durum olarak niteleyen İbnü'l-Arabî onu mümkün arasında kabul etmiş ve bir nispet olarak değerlendirmiştir. Bu, zamanın onun müteaddit defalar tekrar ettiği üzere hareketle olan ilişkisi açısından anlaşılır bir durumdur. Zamanın aslı ezeldendir ve ezellilik de

³³ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/90. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 13/137

³⁴ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/365. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 14/279

³⁵ İbrahim Suresi, 14/5

³⁶ Muhyiddin İbn Arabî, *Rahmetiün Mine'r-Rahmân*, haz. Mahmûd el-Ğurâb, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 2/575

³⁷ Rahman Suresi, 55/29

bir mevhum olarak Hakk'a nispet edilmiştir. İbnü'l-Arabî Fütuhât'ta zamanı bir açıdan üçe ayırır. Bunları en küçük zaman, en büyük zaman ve bu ikisi arasında bulunan zamanlardır. En küçük zaman ayette ifade edilen *şe'nin* gerçekleştiği ve Arapların gün diye isimlendirdiği zamandır. En büyük zamanın ise bir tanımı yapılamaz. Bu ikisi arasında ise örflle belirlenen zamanlar vardır. Bunlar orta günlerdir. Bunlar saatler, dakikalar gibi daha küçük birimlere bölünür.³⁸ Burada en büyük zamanın tanımının yapılamaması önemlidir. Zira mantıkta tanımı yapılamayan kavramlardan arasında en yüksek cinsler bulunur. Bunlar kendisini içine alan başka bir cins bulunmadığı için tanımlanamazlar.

Fütuhât'ta yapılan başka bir zaman tasnifi kelamcılara nispet edilmektedir. Buna göre zaman doğanın altında ve doğanın üstündeki zaman olmak üzere ikiye ayrılır.³⁹ Doğanın altındaki zaman feleklerin hareketleriyle belirginleşen cisimsel bir durumdur ve sadece akılda vehmedilip bir gerçekliği yoktur. Doğanın üstündeki zaman ise İbnü'l-Arabî tarafından ed-Dehr ismiyle ilişkilendirilir. Ona göre her şey zamanın hükmü altındadır.⁴⁰

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışına göre âlem Hakk'ın mazharıdır. O, zamanı açıklarken zamanın da ed-Dehr isminin mazharı olduğunu belirtir. Bunu hadiste Allah'ın ed-Dehr olarak isimlendirilmesi ile destekler.⁴¹

Zaman dehr ile kemale ermektedir. Zamanın kemali ise yıldır. İbnü'l-Arabî bunu yılın bir döngüde tekrar başa dönmesiyle açıklar. Çünkü zamanın kemali ebedilik anlamına gelmektedir. Ebedilik ise dairesel hareketle ilişkilendirilmiştir. Döngüde başa dönülmesi ve bu durumun devam etmesi bir anlamda ebediliği çağrıştırmaktadır. Dört mevsimi içeren yıl sürekli başa dö-

³⁸ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/440. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/384

³⁹ Doğanın altı ve doğanın üstü ifadeleri İslam filozofları tarafından kullanılan ay altı ve ay üstü âlem ifadelerini çağrıştırmaktadır. Nitekim ay altı âlem de cisimsel doğayı kapsamakta olup ay üstü âlem hükmü doğayı da içine alan dairesel bir kuşatıcı konumundadır.

⁴⁰ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/436. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/273

⁴¹ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/436. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/274

nerek yenilenmektedir.⁴² İbnü'l-Arabî cisimde bulunan zamanın kemalini sadece bir tek olduğunu söylediği dehre atfederek dehri bir anlamda zaman için bir ilke yapmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın kullarına tecelli edişi ile zamanın hükmü arasında kurduğu ilişki ilginçtir. Ona göre bu tecellide zamanın hükmü gece ile ortaya çıkmaktadır. Gece gayb anlamına gelmekte olup Hz. Peygamber'in beyanıyla Rabbimiz geceleyin inmektedir. Bu inme onun düşüncesine tecelliyeye eşittir. O burada Arapça gecelemek anlamına gelen bate kelimesinden türetilen beyt (ev) kelimesine atıfta bulunmaktadır. Nitekim Kâbe'ye de 'Allah'ın evi' denilmiştir.⁴³ Kendisi de Fütuhât'taki ilhamlara burada eriştiğini söyler. Burada belirtmemiz gereken nokta onun gaybi bilgiye ulaşmada mükâşefe ve müşahedeye atıf yapmasıdır. Dolayısıyla zaman ve zamanın hükmü hususundaki bilgi bu durumda bâtinî bir bilgi olmaktadır. "Geceden gündüzü çekip çıkarmamız onlar için bir delildir."⁴⁴ ayetinde işaret edilen husus ile ilgili yorumlarından birinde İbnü'l-Arabî şehadetin gaybden çıkarılmasına atıfta bulunur. Gece gündüz için bir örtüdür. Asıl olan gecedir. Postunun koyun için bir örtü olması gibi gece de gündüzü örtmektedir.⁴⁵

İbnü'l-Arabî ezeliyi açıklarken geçmiş ve geleceğe değil sadece şimdiye atıf yapmaktadır. Ona göre geçmiş ve gelecek yokluğu şimdi ise varlığı temsil etmektedir. O bunu "Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı."⁴⁶ ayetinde Hz. Muhammed'in varlığının iki zaman arasında (geçmiş ve gelecek) yani olumsuzlama ve yokluk arasında sürekli varlıkla ispat edilmesi şeklinde yorumlamıştır.⁴⁷

⁴² İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/459. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/322

⁴³ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/463. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/333

⁴⁴ Yasin Suresi, 36/37

⁴⁵ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/492. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 5/393

⁴⁶ Enfal Suresi, 8/17

⁴⁷ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/104. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 6/296

İbnü'l-Arabî "Zaman nedir?" sorusuna "O, sultandır (otoritedir)." şeklinde cevap vermektedir.⁴⁸ Hz. Peygamber'in dehre sövmeyi yasaklaması ve Allah'ı dehr olarak zikretmesi varlığa tecelli edeni bir anlamda dehrin kendisi yapmaktadır. Burada kastedilenin cisimde vehmedilen zaman olmadığı açık olmakla beraber (Zira İbnü'l-Arabî'ye göre zaman sınırlamak demektir) ona da sövmenin yasaklanması İbnü'l-Arabî'ye göre sadece lafızdaki benzerlikten dolayıdır.⁴⁹ Bu durumda dehr bazen bizim vehmettiğimiz zaman anlamında da kullanılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî "Hiçbir şeye özünden dolayı küfredilmez fakat bir etkisinden dolayı küfredilir" derken de dehri özü itibariyle tenzih etmektedir.

3. Bergson'da Zamanın Mahiyeti ve Durée Kavramı

Bergson felsefesinde zaman canlı yaşamda sürekli yaratma için bir araç ve insanın şuur hallerinde merkezi rolü olan temel bir yapı taşıdır.⁵⁰ Onun madde ve hayat ayırımında madde durağan olana karşılık gelirken hayat değişim ve dönüşümü ifade etmektedir. Dolayısıyla hayat daimî bir süreci barındırmaktadır. Bu cihetle zaman asla tekrarı olmayan, her daim kendini yenileyen sonsuz bir akış ve oluş fikri için bir dayanak ve hareket noktası olmaktadır.

Bu süreç, varlığı tek tek nesnelere/şeylere indirgeyerek başka bir ifadeyle donuklaştırarak bir takım anlama ve bilme kuralları tespit eden mantıksal donanımla tam olarak bilinmek durumunda değildir. Bunu idrak ancak temeli içgüdüde bulunan bir sezgiyle mümkün olacaktır. Sadece bir tek hakikat kabul eden Bergson'da bu hakikate ulaştıracak yegâne vasıtamız sezgi olmaktadır. Burada içgüdü'nün doğru anlaşılması önemlidir. Nitekim Subhi Edhem içgüdü ile hakikate ulaşamayacağına dikkat çekerek içgüdü'nün nesnelere mahiyetini bilemeyeceğini belirtir.⁵¹ Burada şunu belirtmemiz lazımdır: Berg-

⁴⁸ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/196. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/70

⁴⁹ İbn 'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/303. Ayrıca bak.: Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/270

⁵⁰ Ece Saraçoğlu, *Felsefede Zamanın Araçsal Anlamının İrdelenmesi* (Basılmamış doktora tezi, T.C. Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul: 2021), 104

⁵¹ Subhi Edhem, *Bergson ve Felsefesi*, 85

son'un bahsettiği sezgi bir tür gizem ifade etmemektedir. Ona göre herkes onu bir dereceye kadar tatbik imkânına sahiptir.⁵²

Onun, "Metafiziğe Giriş"teki şu ifadeleri gerçek bilgiye ulaşmak için kullanılan metodun sadece bir an devam eden bir eylemden çıkarılıyor olması sezgiden sapmanın bilimden de uzaklaşmak olduğuna işaret etmektedir:

*"Metodu yaratan eylem yalnızca bir an, bir lahza devam eder. Bunun içindir ki kalan her şeyin kendisinden neşet ettiği metafizik sezgiyi unuttarak bilimin mantiki donanımını çok kere bizatihi bilimin kendisi sanırız."*⁵³

Sezginin daha iyi anlaşılması için şu misal daha açıklayıcıdır: Hareket halindeki bir arabayı uzaktan seyrederek onu bilmek başka bir şeydir, arabanın içinde o süreci yaşamak başka bir şeydir. Dışardan seyretmek için öncelikle ışık gibi dış etkenlere ihtiyacımız olması bu bilmede bizi kendimiz dışında bir şeye bağımlı yaparken gerçek anlamda bilip bilemeyeceğimiz konusunu da şüpheli hale getirmektedir. Bergson felsefesinde bu durumdan kurtulmak ve gerçek anlamda bilmek ancak bilinmek istenen şeyin içine girerek onu idrak etmek anlamında bir sezgiyle mümkündür. İçgüdü bize sadece bunun imkânını göstermektedir. Bu durumda denilebilir ki zamanı dışardan bir gözlemlerle bilmek onu gerçek anlamda bilmek olmayacaktır. Zamanı zamanın kendisi olarak düşünülebilme bize aslında oluşu ortaya çıkarmanın da o olduğunu gösterecektir. Bir başka ifadeyle kendimizi doğrudan doğruya geçmişin içine yerleştirmedikçe biz geçmişe asla ulaşamayacağız.⁵⁴

Bergson zaman konusunda madde ve mekâna bağlı olarak anlaşılabilen zamanla varlıktaki daimî akışı idrak eden şuurlu halleri olarak incelediği zamanı birbirinden ayırır. Bergson ikincisine süre (durée) adını verir. Sürenin mekânla bir ilişkisi bulunmayıp ölçülemeyen ve tarif de edilemeyen bir mahiyettedir. Zira ölçmek demek ölçülen şeyin zihinde donuklaştırılması demektir. Hareketin sayımı anlamında zaman, madde ve mekâna bağlı ve aklın bu hareketleri zamandaş bir öncelik sonralıkla idrak ettiği bir mahiyet arz etmek-

⁵² Henri Bergson, "Metafiziğe Giriş", *Metafizik Nedir?* içinde, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999), 45

⁵³ Henri Bergson, "Metafiziğe Giriş", *Metafizik Nedir?* içinde, 43

⁵⁴ Roger McLure, *The Philosophy of Time* (London: Routledge, 2005), 17

tedir. Şuur ve şuur halleri mekândan bağımsız olmak itibariyle (ontolojik anlamda) zamandaş bir öncelik sonralıkla değil bir art ardalıkla idrak edecek ve edilecektir.⁵⁵ Bu durumda onun için geçerli olan zaman, madde ve mekâna taalluk eden zaman değil onun ötesindeki zaman olacaktır.

Burada Bergson düşüncesinde sürenin maddeden ve maddi duyumlardan değil sadece mekândan bağımsız düşünüldüğü yorumlarına değinmemiz gerekmektedir.⁵⁶ Süreyi idrak eden bilinç bunu maddi duyumdan tamamen bağımsız gerçekleştirememektedir. Ya da hiç olmazsa gerçek zamana ulaşmak için bir hareket noktası olarak duyumu göz ardı edememektedir. Bu her ne kadar bir şeyden kurtulmak için önce ona ihtiyaç duyulmaktadır düşüncesini anımsatsa da mekân madde ilişkisi bağlamında Bergson'da mekâna öncelenebilecek bir madde anlayışının zaten süreye karşılık gelip onunla eşitleneceği ileri sürülebilir.

Süre, saf zaman olarak içsel (varlığa içkin) bir yapıdadır ve gerçek (anlamda) zamanı ifade eder. Brennan, Bergson'un bu bilgiye Zenon'un paradoksunu⁵⁷ düşünürken aniden ulaştığını ifade eder. Bergson 'Madde ve Bellek'te Zenon'u eleştirirken onu bir yerden diğer bir yere doğru hareket için tespit ettiği çizgi ile hareketi birbirine karıştırdığını belirtir. Zenon'un bölüp sonsuzca parçalara ayırdığı mekânsal çizgi asla hareketin kendisine karşılık gelemez. Zira birine sabitlik atfedilmekte ve bunun hareketin bölümleri olduğu ileri sürülmektedir. Bergson bunu bir çelişki olarak görür.⁵⁸ Aslında onun bu eleş-

⁵⁵ Cavit Sunar, "Bergson'da Şuur Halleri ve Zaman", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII (1970), 57

⁵⁶ Roger McLure, *The Philosophy of Time*, 38

⁵⁷ Aristoteles'in, 'Fizik' kitabında aktardığı bilgiye göre Zenon hareketin varlığını kabul etmemektedir. Bunu dikotomi paradoksu da denilen örnekleriyle açıklamaktadır. Bunlardan birine göre zamanın en hızlı koşucusu olan Aşil kendisiyle yarışan ve yarışa kendisinden önce başlayan kaplumbağayı asla geçemeyecektir. Çünkü mekânın ve zamanın sonsuza kadar bölünebileceğini kabul eden Zenon'a göre Aşil'in kaplumbağaya yetişmek için kat etmesi gereken mesafenin önce yarısını kat etmesi gerekir. Bu mesafe kat edilince bu sefer de kalan mesafenin önce yarısını kat etmesi gerekir. Sonsuza kadar bölünme devam edeceğinden dolayı aradaki mesafe asla kapanmayacaktır. (<https://library.lol/main/B24D212B67617224FE96F8B3A1020970>)

⁵⁸ Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 141

tirisi Aristoteles'in eleştirileri ile paralellik arz eder: Hareketten hareketle tespit edilmeye çalışılan zaman bölünebilir değildir.⁵⁹ Burada onun değindiği ve cevap bulunması gereken önemli bir soru şudur: zaman hareketten mi ortaya çıkmaktadır? Yoksa hareket zamanın içinde mi meydana gelmektedir? Cevap bizi zamanın iki farklı algısına götürecektir.

Bergson zamanın sadece hareketin bir ölçüsü olmadığını bununla beraber geleceğe doğru büyürken en içteki varlığımıza ait bir öge olduğunu fark etmiş ve bunu süre olarak isimlendirmiştir.⁶⁰ Diğer zaman ise dışsal zaman olarak madde ve mekânla mukayyettir dolayısıyla gerçek değil bir anlamda izafidir. Birincisi sezgisel bilgi ile idrake konu olurken diğeri müspet ilmin konusuna girecektir. Ona göre müspet ya da deneye tabi ilim zamandan süreyi çıkarıp attığı için bu saf süreyi anlaması mümkün değildir.

Bergson'a göre saf süre olarak bu gerçek zaman her daim yeni oluşlar doğuran bir değişim, gelişim, durmadan akan bir oluş ve durmadan yeni tecelliler gösteren bir yaratmadır.⁶¹ Zaman, soyut olarak idrak edilen matematik zaman ve somut olarak telakki edilen yaşanan zaman olarak ikiye ayrıldıktan sonra birincisi zekânın ikincisi sezginin konusu yapılmıştır. Matematik zaman düşünülen zamandır.⁶² Bu, hareketin sayımı olarak idrak ettiğimiz ve zihinlerimizde var olan kendisiyle varlığı donuklaştırarak anlamaya çalıştığımız zamandır. Her şeyi matematiğe diğer bir ifadeyle zekâ ile algılanabilene indirgeyen bilimsel yaklaşım bu durumda somut zamanı/saf süreyi inkâr etmiş olacaktır. Bergson'a göre varlık ile olay iki farklı şeyler değildir. Bütün varlık sürekli bir oluştan ibarettir. Gerçek yani somut/yaşanan zaman, her ânı farklı oluşlara tekabül eden sürekli bir oluş ve değişimdir.⁶³

Bergson zamanda çokluk ile birliği eşitlemektedir. Yaşanan, gerçek zaman şuur halleri olmak itibariyle kemiyetler değil keyfiyetler olmaktadır. Burada hareket birbiri ardına gelen noktalar arasındaki fasılalar olup sürekli oluş

⁵⁹ Aristotle, *The Physics*, trans. Philip H. Wicksteed, M. A., Francis M. Cornford, (London: William Heinemann Ltd, MCMXXXIV), 178

⁶⁰ Joseph Gerard Brennan, *The Meaning of Philosophy*, (USA: Barnard College, Columbia University, 1967), 466

⁶¹ Cavit Sunar, "Bergson'da Şuur Halleri ve Zaman", 63

⁶² H. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 23

⁶³ H. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, IX-X

halindeki aksiyonu ve yaşanan bir gerçekliği ifade etmektedir. Somut zaman, yaşanan bir realite olup şuurumuzun bir oluşu ve yaratıcı bir tekâmül olmaktadır.⁶⁴ Zamanın bu yaratıcı rolünü Bergson şöyle ifade etmektedir:

“Kâinat, oluşunda devam ediyor. Zamanın mahiyetini derinleştirdiğimiz nispetle sürenin bir suretler yaratma, bir icat, yeninin mutlak olarak daimî bir yapılması olduğunu anlayacağız.”⁶⁵

Madde ve mekânla ortaya çıkan zaman geçmiş ve geleceği olan ve duyulur dünya vasıtasıyla idrak edilen zamandır. Buna mukabil süre yani gerçek zaman içsel bir tecrübeyle idrak edilecektir. Sezgiyle ifade edilen bu tecrübeye kendi içsel dünyasına yönelen insan madde ve mekânın geçmiş ve gelecekle sınırladığı zamanı değil âni idrak edecek ve sonsuz bir anın ilahî zamanın bir ifadesi olduğunu tespit edecektir. Bu aslında zamansız bir andır. Zamansız an, insanın içinde bulunduğu anın derinlemesine yaşanması ve zamanın sınırlarının aşıldığı bir deneyimdir. Bu an, insanın varlığını ilahi zamanın sürekli varlığıyla bağlantılandırır. Bu, Bergson için insanın algısının ötesinde evrensel bir yaratıcı gücü vurgular.

Rıza Tevfik, Bergson felsefesinde edimsel ve ani sezgisel duygunun ortaya çıkardığı şuuru bir hal olarak niteler ve bunu tasavvuftaki vecd kavramına benzetir. Bergson felsefesinde geçmiş ve geleceği içine alacak bir gerçek bir zaman anlayışı ancak insanda bulunan hafıza ile mümkündür. Eğer bu olmasaydı biz hatıralarımızı birbirine bağlayamaz ve kesintisiz bir silsile oluşturamazdık. Şu durumda gerçek anlamda (bu zincirleşimi bilmek anlamına gelen duyguyu ifade eden) zaman dediğimiz kavram sadece insan için mümkün görünmektedir. Yani zaman öznel ve dışarda bir zaman yoktur.⁶⁶ Rıza Tevfik'in Bergson felsefesinde hafızanın rolü için yaptığı benzetme dikkate değerdir. Zira insan gerçek zamanı geçmiş ve geleceği içine alacak bir idrakle kavrayacağı bir anda tespit edecektir ki bu an sonsuz bir şimdi anlamında Tanrı için kullanılan bir ifadede birleşmektedir.

Bergson'da gerçek zamanın hafıza ile ilişkilendirilmesi hafızanın sadece geçmiş zamana tekabül etmesi buna karşın gerçek zamanın geleceği de içine

⁶⁴ H. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, XIII-XV

⁶⁵ H. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 24

⁶⁶ Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, 70-71

aldığı görüşü açısından eleştirilebilir. Onun zaman anlayışının dönemin hâkim ilerlemeci felsefesinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Bu bakış açısı orta çağın döngüsel zaman anlayışından ayrılmaktadır.

Bergson'da maddeden bağımsız ve yaratıcı zaman fikrinde değişim maddeden önce gelmektedir. O halde töz, süreye karşılık gelip varlığın özünü oluşturmaktadır. Zamanın sadece insan için söz konusu olduğu göz önüne alındığında benliğin duréesinin onun özü olduğu düşüncesi anlaşılabilir olmaktadır. Onun felsefesine yapılan eleştirilerden biri olarak değişime rağmen özün nasıl var kalmaya devam ettiği sorusuna onun vereceği cevap maddenin kalıcılığın aslında değişimin sürekliliği olacağı yönündedir.⁶⁷

Karşılaştırma ve Sonuç

Gerçek anlamda bilgi hem İbnü'l-Arabî de hem de Bergson da vasıtasız bir bilgi yöntemiyle mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin müşahede, Bergson'un ise sezgi olarak ifade ettiği bu yöntemin epistemolojik anlamda ulaştırdığı yer, birinde ilahi hakikat diğerinde felsefi bilgidir. Her iki düşünsel sistem de duyulur dünyanın ötesine geçmeyi hedeflemektedir. İbnü'l-Arabî'de maddenin ötesinde bulunan ilahi boyut zâhirin yani duyunun algıladığı varlığın arkasında bulunan bâtıdır. Bergson'da gerçek bilgi, donuklaştırarak anlamak zorunda olduğumuz maddesel dünyanın donuklaştırılabilirliğinden kurtularak yani onun doğal akışı/oluşu içinde kavranmak zorundadır. Başka bir ifadeyle duyulur olan madde değil idrak edilen oluş bizi gerçeğe ulaştıracaktır.

Burada belirtmemiz gereken önemli bir husus şudur: Bir yöntem olarak sezgi İbnü'l-Arabî düşüncesinde bize bir mistisizm yorumu yapmaya imkân tanırken Bergson düşüncesinden bir gizemcilik ya da mistisizm çıkarılamayacağı vurgulanmaktadır. Her ikisinde de kişisel, içsel bir tecrübe bulunmakla beraber İbnü'l-Arabî bunun belli bir yetkinlik seviyesinde mümkün görür; Bergson ise herkese kendi seviyesine göre buna ulaşma imkânı tanır.

Her iki düşünür de zamanı iki boyutuna dikkat çekmektedir. İbnü'l-Arabî maddenin hareketinin sayımı anlamında maddeyle ortaya çıkan zamanı kabulde beraber onu da ortaya çıkaran ve adına dehr dediği bir zaman boyutundan bahseder. Bergson ise maddeye bağlı zamanın gerçek anlamda zamanı

⁶⁷ Roger McLure, *The Philosophy of Time*, 13-14

ifade etmediğini söyleyerek hareketi ve oluşu ortaya çıkaran yaratıcı bir zamandan bahsetmektedir. Maddenin hareketi ile idrake konu olan zaman her iki düşünürde de izafi bir varlığa sahiptir. Başka bir ifadeyle bu bizim cismani varlığı anlamlandırma çabamızda ona atfettiğimiz bir itibari durumdan ibarettir. Dolayısıyla bu, gerçek anlamda zamanı ifade etmemektedir.

İki düşünür de kendi zamanlarında hâkim olan felsefi zaman anlayışlarından etkilenmişlerdir. Orta çağda sürekli devam eden ve başı ve sonu olmayan bir zaman anlayışı İbnü'l-Arabî'yi etkilemiştir. Buna mukabil aydınlanma ile belirgin bir şekilde ortaya çıkan ilerlemeciliğin zaman algısının Bergson üzerinde etkisi bulunmaktadır.

Gerek İbnü'l-Arabî gerekse Bergson zamanın varlık üzerinde oluşturucu/ortaya çıkarıcı/yaratıcı fonksiyonuna atıf yapmaktadırlar. İbnü'l-Arabî onun düşünce sistemine uygun düşecek şekilde Hakk'ın mazharı olarak gördüğü varlık gibi ona taalluk eden zamanı da aynı kategoride değerlendirmiş ve dolayısıyla bir anlamda Hakk'ın kendisi yapmıştır. Bergson ise gerçek anlamda zamanı varlığa taalluk eden hareket ve oluş için bir anlamda var edici konumda değerlendirmiştir.

Kaynakça

- Affifi, A. E. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2013.
- Aristotle. *The Physics*. trans. Philip H. Wicksteed, M. A., Francis M. Cornford. London: William Heinemann Ltd, MCMXXXIV.
- Avicenna. *The Physics of The Healing Books I & II*. trans. Jon McGinnis. Provo, Utah: Brigham Young University Press. 2009.
- Azamat, Nihat. "İbrâhim Efendi, Olanlar Şeyhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. 21/298-300
- Bergson, Henri. *Madde ve Bellek*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

- Bergson, Henri. "Metafiziğe Giriş". *Metafizik Nedir?* içinde. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999.
- Bergson, H. *Yaratıcı Tekâmül*. çev. Şekip Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1986.
- Brennan, Joseph Gerard. *The Meaning of Philosophy*. USA: Barnard College, Columbia University, 1967.
- Chittick William C. *İbn Arabî Giriş Kitabı*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- Çoştu, Feyza Ceyhan. "Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 8/2 (2015), 647-673
- Demir, Osman. "Dâvûd-i Kayserî'nin Tasavvuf Metafiziğinde Zaman". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* içinde. ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018. ss. 431-448
- Edhem, Subhi. *Bergson ve Felsefesi*. haz. Levent Bayraktar, Zeynep Tek. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. çev. Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat. Ankara: Türk Tarih Kurumu basımevi, 1977.
- İbn 'Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Kutluer, İlhan. "Zaman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları. 2013, 44/111-114
- McLure, Roger. *The Philosophy of Time*. London: Routledge, 2005.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. "İcâzetnâme: İbn Arabî'nin Kendi Kaleminden İcazet Aldığı Hocaların ve Yazdığı Eserlerin Listesi". çev. Veysel Kaya. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 9 (2008), 525-539
- Muhyiddin İbn Arabî. *Rahmetün Mine'r-Rahmân*. 4 Cilt. haz. Mahmûd el-Ğurâb. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *Şerhu Ha li'n-Na leyn*. haz. Ercan Alkan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Muhyiddin İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. 18 Cilt. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'da Ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde 'Dehr' Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/16 (2004), 251-270
- Platon. *Parmenides*. çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 2014.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Rıza Tevfik. *Bergson Hakkında*. haz. Erdoğan Erbay, Ali Utku. Konya: Çizgi Kitabevi, 2005.
- Saraçoğlu Ece. *Felsefede Zamanın Araçsal Anlamının İrdelenmesi*. Basılmamış doktora tezi, T.C. Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul: 2021.
- Sunar, Cavit. "Bergson'da Şuur Halleri ve Zaman". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XVIII (1970), 47-66
- Thales Anaksimandros Anaksimenes. *Fragmanlar*. çev. Güvenç Şar, Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Topakkaya, Arslan. "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaşması". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 13 (2012), 219-232
- Turetzky, Philip. *Zaman*. çev. Mustafa Çağlar Atmaca. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2015.
- Türkyılmaz, Çetin. "Hegel'de Gerçekleşme Kavramı". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 28/1 (2011), 197-206
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 2 Cilt. Konya: Selçuk Yayınları, 1966.
- Yıldız, Erdal. "Aiön'un Oyunu". *Kutadgubilig*. 11 (2007), 45-63
- https://en.wikisource.org/wiki/Page%3AEarly_Greek_philosophy_by_John_Burnet%2C_3rd_edition%2C_1920.djvu/153
- <http://www.islamilimleri.com/Ktphn/Kitablar/05/001/Arapca/Fihrist.htm>
- <https://library.lol/main/B24D212B67617224FE96F8B3A1020970>