



**T.C.  
HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MEŞŞÂÎ FELSEFEDE ZAMAN KAVRAMI VE YARATMA İLE İLİŞKİSİ**

**Feyzullah YÜKSEL  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**

**ŞANLIURFA  
2026**



**T.C.  
HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MEŞŞÂİ FELSEFEDE ZAMAN KAVRAMI VE YARATMA İLE İLİŞKİSİ**

**Feyzullah YÜKSEL  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**

**DANIŞMAN: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL**

**ŞANLIURFA  
2026**

## TEŐEKKÜR

Bu tezin planlanması, yürütülmesi ve tamamlanması sürecinde bilgi, birikim ve tecrübelerinden yararlandığım ve tezin her aşamasında emeği ve desteği olan değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL'a en içten şükranlarımı sunarım. Tez savunma sürecinde hem biçim hem de içerik konusunda değerli katkılarıyla tezin niteliğini artıran Doç. Dr. Kadri ÖNEMLİ ve Dr. Öğr. Üyesi Abdullah PAKOĐLU hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak hayatımın her anında olduğu gibi, bu zorlu süreçte de sabır, güven ve maddi-manevi destekleri ile yanımda olan sevgili annem, ailem ve dostlarıma sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

**ONAY**

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	3
ÖZET .....	i
ABSTRACT .....	iii
KISALTMALAR .....	v
1. GİRİŞ .....	1
2. BÖLÜMLER .....	7
2.1. Meşşâî Felsefe Öncesi Zaman Kavramına Bir Bakış .....	7
2.1.1. Platon'da Zaman .....	10
2.1.2. Aristoteles'te Zaman .....	13
2.1.3. Plotinos'ta Zaman .....	22
2.2. Meşşâî Felsefede Zaman Kavramı .....	27
2.2.1. Meşşâî Felsefede Doğa .....	31
2.2.2. Kindî Felsefesinde Zaman .....	37
2.2.2.1. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti .....	38
2.2.2.2. Zamanın Yaratılmışlığı .....	43
2.2.3. Fârâbî Felsefesinde Zaman .....	44
2.2.3.1. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti .....	45
2.2.3.2. Zaman Hareket İlişkisi .....	46
2.2.3.3. Zamanın Ezelîliği .....	48
2.2.4. İbn Sînâ Felsefesinde Zaman .....	49
2.2.4.1. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti .....	51
2.2.4.2. Zaman Hareket İlişkisi .....	60
2.2.4.3. Mekân .....	66
2.2.5. Bir Meşşâî Karşıtı Olarak Gazzâlî Felsefesinde Zaman .....	68
2.2.5.1. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti .....	68
2.2.5.2. Zamanın Yaratılmışlığı ve Meşşâî Felsefeye Eleştiriler .....	69
2.2.6. İbn Rüşd Felsefesinde Zaman .....	70
2.2.6.1. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti .....	71
2.2.6.2. Zamanın Sürekliliği .....	81
2.3. Meşşâî Felsefede Yaratmanın Zaman ile İlişkisi .....	82
2.3.1. Kindî Felsefesinde Yaratmanın Zamansallığı ve Mahiyeti .....	85
2.3.2. Fârâbî Felsefesinde Yaratmanın Zamansallığı .....	87
2.3.2.1. Sudûr Teorisi .....	89
2.3.2.2. İlk Sebep ve Zorunlu Varlıkta Yaratma .....	90
2.3.3. İbn Sînâ Felsefesinde Yaratmanın Zamansallığı .....	91
2.3.3.1. Sudûr Teorisi .....	92
2.3.3.2. Yaratmanın Ezelîliği .....	93

2.3.4. Gazzâlî Felsefesinde Yaratmanın Zamansallığı .....	95
2.3.4.1. Yoktan Yaratma .....	96
2.3.4.2. Meşşâî Felsefenin Ezelî Yaratma Teorisinin Sıfatlar Bağlamında Eleştirisi	97
2.3.5. İbn Rüşd Felsefesinde Yaratmanın Zamansallığı .....	100
2.3.5.1. İbn Rüşd'de Yaratma ve Âlemin Ezelîliği .....	100
2.3.5.2. İbn Rüşd'ün Gazzâlî Eleştirilerine Yönelik Cevabı .....	102
6. SONUÇLAR .....	105
6.1. Sonuç .....	105
KAYNAKLAR .....	108
ÖZ GEÇMİŞ .....	113

## ÖZET

### YÜKSEK LİSANS TEZİ

#### MEŞŞÂİ FELSEFEDE ZAMAN KAVRAMI VE YARATMA İLE İLİŞKİSİ

Feyzullah YÜKSEL

HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KARTAL

Yıl: 2026, Sayfa: 113

Bu tez, Meşşâî felsefede zaman kavramı ve yaratma ile ilişkisini, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün görüşleri çerçevesinde ele almaktadır. Ayrıca Gazzâlî'nin filozoflara zaman ve yaratma konusunda yönelttiği eleştirilerine yer vermekte; Meşşâî geleneğin öncüleri olan Platon, Aristoteles ve Plotinos'un zaman anlayışlarını da kısaca incelemektedir.

İlk bölümde zaman kavramının felsefe tarihindeki genel çerçevesi ortaya konulmuştur. Platon'da zaman, ebediyetin hareketli bir sûreti olarak değerlendirilirken Aristoteles'te zaman, hareketin sayısı veya ölçüsü olarak tanımlanmıştır. Meşşâî filozofların zaman tanımları genel olarak Aristoteles'in bu tanımı üzerine inşa edilmiştir.

İkinci bölümde Meşşâî filozofların zaman anlayışları incelenmiştir. Kindî, zamanın âlem gibi sonradan yaratıldığını savunarak Meşşâî düşüncenin dışında konumlanmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ ise zamanı, hareketin ölçüsü olarak tanımlamakla birlikte zamanın ezeli olduğunu savunmuşlardır. İbn Rüşd'de Aristotelesçi yaklaşımı sürdürerek zaman ile hareket arasındaki zorunlu ilişkiyi vurgulamış ve zamanın sürekliliğini savunmuştur. Gazzâlî, âlemin ve zamanın yaratılmışlığını savunarak Meşşâî felsefeye karşı eleştirel bir durum sergilemiştir.

Üçüncü ve son bölümde ise Meşşâî felsefede zaman ve yaratma ilişkisi irdelenerek sudûr teorisi ile yaratmanın zamansal bir başlangıcının olmadığı ifade edilmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, Meşşâî felsefede zamanın ezeli olduğu ve yaratmanın zamansal bir başlangıcının olmadığını göstermek amacıyla ortaya çıkmıştır.

Literatürde Meşşâî felsefede zaman kavramının bütünü ile ele alınmadığı ve yaratma kavramı ile ilişkisinin incelenmediği görülmüş olup tarafımızca bu çalışmanın hazırlanmasının gerekliliği hasıl olmuştur. Bu metnin bir eksiklik olarak görülen bu durumun sonucunda yazılmış olduğunu belirterek konuya dair yeni tartışmalara kapı

aralamasını ve literatüre katkıda bulunmasını umut ediyoruz.

**ANAHTAR KELİMELER:** Din Felsefesi, Meşşâî Felsefe, Zaman, Yaratma, Sudûr

## **ABSTRACT**

### **MASTER'S THESIS**

#### **THE CONCEPT OF TIME AND ITS RELATION WITH CREATION IN PERIPATETIC ISLAMIC PHILOSOPHY**

**Feyzullah YÜKSEL**

**HARRAN UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL  
PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES**

**Thesis Advisor: Asst. Prof. Abdullah KARTAL**

**Year: 2026, Page: 113**

This thesis examines the concept of time in Islamic Peripatetic philosophy and its relation to creation within the framework of the views of al-Kindī, al-Fārābī, Avicenna, and Averroes. It also addresses al-Ghazālī's criticisms directed at the philosophers regarding time and creation, and briefly analyzes the conceptions of time held by the precursors of the Islamic Peripatetic tradition, namely Plato, Aristotle, and Plotinus. In the first chapter, the general framework of the concept of time in the history of philosophy is presented. In Plato, time is evaluated as the moving image of eternity, whereas in Aristotle, time is defined as the number or measure of motion. The definitions of time proposed by the Islamic Peripatetic philosophers are generally constructed upon Aristotle's conception. The second chapter investigates the views of Islamic Peripatetic philosophers on time. Al-Kindī, by arguing that time, like the universe, is created and has a temporal beginning, occupies a position outside the dominant Islamic Peripatetic framework. Al-Fārābī and Avicenna, while defining time as the measure of motion, maintain that time is eternal. Ibn Rushd, adhering to a strictly Aristotelian approach, emphasizes the necessary relationship between time and motion and defends the continuity of time. Al-Ghazālī, by asserting the createdness of both the universe and time, adopts a critical stance toward Islamic Peripatetic philosophy. In the third and final chapter, the relationship between time and creation in Islamic Peripatetic philosophy is examined, and it is argued on the basis of the theory of emanation that creation does not have a temporal beginning. Consequently, this study aims to demonstrate that, within Islamic Peripatetic philosophy, time is eternal and creation lacks a temporal starting point. A review of the literature reveals that the concept of time in Islamic

Peripatetic philosophy has not been examined in a comprehensive manner, nor has its relationship with the concept of creation been sufficiently analyzed. This perceived deficiency constitutes the primary motivation for the present study. It is hoped that this work, written in response to this gap in the literature, will open new avenues for discussion and contribute meaningfully to the field.

**KEYWORDS:** Philosophy of Religion, , Islamic Peripatetic Philosophy, Time, Creation, Emanation

## KISALTMALAR

<b>AÜİFD</b>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>Çev.</b>	Çeviren
<b>DİA</b>	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
<b>Ed.</b>	Editör
<b>İSAM</b>	İslâm Araştırmaları Merkezi
<b>Thk.</b>	Tahkik
<b>vd.</b>	ve devamı
<b>vb.</b>	ve benzeri
<b>Tah.</b>	Tahkik
<b>Bkz.</b>	Bakınız
<b>M.Ö.</b>	Milattan Önce
<b>FLSF</b>	Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi

## 1. GİRİŞ

Zaman üzerine konuşmak gündelik dilde herhangi bir zorluğa mahal vermezken; zaman hakkında düşünmeye başladığımızda gizemli, dile gelmez bir hal almaya başlar. Dile gelmez olması onun kelimelerin ötesinde bir anlama sahip olduğunu ifade eder. (Bardon, 2018) . Zamanın anlaşılmasının bir başka zorluğu ise zamanın, fizikten metafiziğe, ontolojiden epistemolojiye birçok alanda felsefi tartışmalar yoluyla kozmik algımız ve ontolojik bakış açımızı biçimlendiren kadim bir kavram olmasıdır. (Meçin, 2021) . Zaman, düşünce tarihindeki en zorlu problemlerin arasında yer almakla birlikte soyut bir kavram olması ve insanın zamana tabi bir varlık olması sebebiyle düşünce tarihinin en zorlu ve girift meselesi olmaya devam edecek gibi görünmektedir. Şüphesiz bütün bir hayatını zamanın belli ölçülerine göre idame ettiren insan için zaman hiç bilinmez bir olgu olmasa da onun hakikatinin ne olduğu üzerine başta felsefe olmak üzere fizik, astronomi ve teolojide birçok düşünürün zihnini meşgul eden bazı sorunlara kapı aralamıştır. Bu problemleri aşmak için filozoflar, içinde buldukları dönemin fizik, metafizik ve astronomi verileri üzerinden bazı yöntemler geliştirmiş olsa da zamanın üzerindeki sır perdesinin henüz tam anlamıyla kalkmış olduğu söylenemez. Zaman, varlıktan Tanrı'nın âlemle ilişkisine, hareketten yaratılışa birçok konuyla ilgili bir kavramdır. İçinde bulunduğu âlemi anlamlandırmak ve var olmanın ötesinde evrendeki yerimizle ilgili o hissi deneyimlemek için zamanı kavramaya çalışırız. (Reichenbach, 2021) .

Önce-sonra, başlangıç-son gibi ilişki bildiren terimlerle de ifade edilen zaman, (Cevizci, 2021) . akan ve kendini sürekli bir yenilemeyle hiçbir zaman aynı kalmayan bir şey sayılmıştır. Bu haliyle değişimle de yakından ilgilidir. Zamanın görünürdeki bu yapısı onun varlığı hakkında çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Değişken, aynı kalmayan ve bu aynı kalmayı sürekli olan ve hiçbir fiili varlığı olmayan anlardan oluşan bir yapı gerçekte nasıl bir varlığa sahip olabilir? İşte bu düşünce zamanın bir gerçekliğinin olmadığını savunanlar için delil olarak kullanılmıştır. İbn-i Sînâ bu düşüncede olanlardan fizik kitabında “zamanın hiçbir dış varlığı olmadığını savunanlar” olarak bahsederken zamanın gerçekliğini kabul eden bazı filozofların ise onun bir cevher olduğunu ve ezelî bir yapıda olduğunu savunduklarından söz eder. (Sina, 2014a) . Zamanın yaratma ile ilişkisi de düşünürlerin

Tanrı-âlem ilişkisini ele aldıkları biçimi ile ortaya çıkmaktadır. Zaman ve yaratma kavramları filozofların felsefelerinde önemli bir yer tutmakla kalmamış bazı keskin tartışmalara da yol açmıştır. Gazzâlî, özelde İbn Sîna olmakla birlikte Meşşâî filozoflara bu konuları da kapsayan yirmi başlıkta ciddi itirazlarda bulunmuştur. Bu itirazlar bizi hem Meşşâî felsefede gerçekte sorunun ne olduğu üzerine düşünmeye hem de Gazzâlî'nin bu tartışmada edindiği yerin önemine dair bir araştırmaya yöneltmiştir. Bu vesile ile Gazzâlî her ne kadar Meşşâî filozoflardan olmasa da bu çalışmadaki yerini bu minval üzere almıştır.

Bu noktada Meşşâî felsefenin isimlendirme ve tarihi hakkında kısa bir bilgilendirme vermek yerinde olacaktır. İslâm felsefesi literatüründe Aristotelesçi geleneği ifade etmek üzere kullanılan *Meşşâîyye* terimi, etimolojik olarak Arapça "yürümek" anlamındaki *meşy* kökünden türetilen ve "çok yürüyen" manasına gelen *meşşâ*' kelimesine dayanmaktadır; bu kavram, Grekçe aynı anlama gelen peripatetikos teriminin teknik karşılığı olarak sisteme dâhil edilmiştir. Aristoteles'in M.Ö. 335-323 yılları arasında Atina'da kurduğu *Lykeion* adlı okulunda, zihinsel faaliyeti bedensel devinimle desteklemek amacıyla derslerini okulun revakları (*peripatos*) arasında yürüyerek vermesi, bu felsefî ekolün hem Grekçede hem de İslâm dünyasındaki tercüme faaliyetleri neticesinde Arapçada "yürüyenler" ismiyle anılmasına zemin hazırlamıştır. Başlangıçta yalnızca kurucu filozofun öğretim metoduna işaret eden bu isimlendirme, Helenistik dönemden itibaren doktriner bir kimlik kazanarak Orta Çağ İslâm ve Batı düşüncesinde Aristoteles felsefesini benimseyen ekolün genel adı haline gelmiş; VIII. yüzyıldaki çeviri hareketiyle birlikte de peripatetizm kavramı İslâm felsefe dünyasında "Meşşâîyye" olarak kavramsallaştırılmıştır. (Kaya, 2004) . Zaman kavramı ve yaratma ile ilişkisi Meşşâî ekolün temsilcilerinin düşünceleri baz alınarak işlenecektir.

Zaman kavramı, felsefe tarihinde birçok farklı yaklaşımla ele alınmış olup yeniden irdelendikçe farklı yorumlarla tartışmalara açık bir kavram olmayı sürdürmüştür. Meşşâî felsefe ölçeğinde ilerleyen çalışmada her bir filozofun farklı yaklaşımlarla zaman kavramına ve yaratma ile ilişkisine değinildiği görülecektir. Nitekim Platon, zamanı sonsuzluğun sonsuz bir sûreti olarak ele alırken, öğrencisi Aristoteles hareketin sayısı olarak ele almıştır. Bununla birlikte Kindî, zamanın da âlem gibi yoktan yaratıldığını savunurken İbn Sîna ve Fârâbi

ezelî olduğunu savunmuşlardır. Bütün bu filozofların zaman kavramı konusunda ittifak ettiği husus ise zamanın bir varlık formu olduğudur. Çalışma, kronolojik olarak filozofların zaman düşüncesine dair yaklaşımlarını ele alarak ilerleyecektir.

### **Çalışmanın Konusu**

Bu çalışma asıl olarak İslâm Meşşâî filozoflarının zaman kavramına yaklaşımlarını ve yaratma kavramının zamanla ilişkisinin nasıl yorumladıkları ve anladıkları konusunu irdelemektedir. Genel olarak da Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi filozofların zaman kavramına yaklaşımlarını incelemektedir. Meşşâî felsefede zaman kavramı ve yaratmanın zamansallığı konusu Kindî, Fârâbî, İbn Sîna ve İbn Rüşd gibi isimlerin felsefe sistemlerinde nasıl yer aldığı ve genel felsefeleri içinde nasıl anlaşıldığı gibi konuları ihtiva etmektedir. Bununla birlikte her ne kadar Meşşâî filozoflardan sayılmasa da kendisinden sonra Meşşâî felsefenin önemli temsilcisi olan İbn Rüşd'ü etkileyen ve zaman kavramı üzerindeki tartışmaların canlılığını sağlayan Gazzâlî'nin düşüncelerine de yer verilmektedir. Çalışma, zaman kavramına yer verdiği oranda yaratma kavramına da değinmektedir. Filozofların konuya dair düşünceleri birincil kaynak sayılan metinlerinin bir analizi ve tetkiki üzerinden ilerleyerek ikincil kaynaklarla da desteklenmektedir.

### **Çalışmanın Amacı**

Bu çalışma, âlemin ve genel olarak Meşşâî felsefede, bünyesinde ezelî olduğu hipotezlerinden hareketle yaratma oluşumunun sürekli ilişkilerini konu edinmeyi başarmaktadır. Meşşâî filozofları her ne kadar Aristoteles'in felsefesinin bir devamı ve izleyenleri olarak görünse de zaman psikoloji açısından ve daha birçok konuda orijinaldirler ve içinde buldukları ilim bölgesinden yola çıkarak verimli kendi düşünce sistemlerini inşa ettikleri gözlenmektedir. Bu açıdan sabit bir çizgide ilerleyen bir yol ve yöntemin aksine çoğu yerde yöntem ve bakış açılarının büyük ölçüde görüldüğü görülmektedir. Bu çalışma, bu farklılıkların da açığa çıkarılması amacı gütmektedir. Tanrı-âlem ilişkisi, hareket, oluşum ve bozulmanın kapsamlı bir şekilde anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Bu çalışma, Meşşâî filozofların temel metinlerini göz önünde bulundurmak zaman ve yaratmanın sunduğu sonuçların bir ortaya çıkmasını sunmayı vaat ediyor.

### **Çalışmanın Önemi**

Çalışma, literatürde yaratma ve zaman kavramlarının ilişkiselliğine dair bir boşluğun gözlemlenmesi açısından önem arz etmektedir. Tek tek İslâm Meşşâî filozofların zaman ve yaratma kavramına dair fikirleri işlenmiş ve kimi çalışmalarda filozoflar karşılaştırılmış olsa da bir arada sistematik bir şekilde işlenmediği ve bunun bir eksiklik olduğu anlaşılmaktadır. Çalışma, bu boşluğu doldurmaya dair küçük bir katkı olması açısından önemlidir. İslâm felsefesi felsefe tarihi içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Denilebilir ki İslâm felsefesi anlaşılmadan felsefe tarihinin büyük bir kısmının anlaşılması zordur. Bu, İslâm felsefesinin felsefe disiplini içindeki her önemli soruna yönelik çabasını ve Meşşâî felsefesinin, felsefe tarihine katkısının da önemini vurgular. Meşşâî filozoflarının ilk Müslüman filozoflardan olması ve felsefe disiplininin öncülerini anlama, yorumlama, şerh ve tetkikleriyle kendilerine has özgün bir felsefi düşünce ortaya koymaları, İslâm felsefesi içindeki önemlerini artırmaktadır. Zaman ve yaratma kavramları yukarıda ifade edilen bağlam ışığında ele alındığında Meşşâî felsefede nasıl yorumlandığı ve felsefi sistemlerinde nasıl konumlandırıldığı büyük bir önem taşımaktadır. Bu iki kavramın ilişkisinin Meşşâî felsefede alımlanışı gösterildiğinde hem İslâm felsefesi hem de bu felsefenin içinde yer alan Meşşâî ekolün, felsefe tarihindeki konumu da daha iyi anlaşılacaktır.

### Önceki Çalışmalar

İslâm Meşşâî filozoflarının zaman ve yaratma kavramlarına dair literatürde birçok çalışma mevcuttur. Ancak bu çalışmalar ya batı felsefesiyle karşılaştırmalı olarak veya İslâm filozoflarının zamana dair geliştirdikleri teoriler dikkate alınarak işlenmiştir. Literatürde zaman ve yaratma kavramını birlikte ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bizim konu başlığımızla bazı açılardan benzerlik gösteren yüksek lisans tezlerine örnek verecek olursak, bunlardan biri, Afra Konyalının hazırladığı “İslâm Felsefesinde Zaman Teorileri” adlı çalışmasıdır. Bu çalışma, Meşşâî felsefenin de filozoflarını kapsayan ve tasavvuf alimlerinin de zaman konusundaki çalışmalarına yer veren bir çalışmadır. Çalışmanın amacı daha çok “bir literatür taraması ve kavram analizi sunmaktır. Özellikle zaman kavramının İslâm felsefesi çerçevesinde nasıl açıklana geldiğini ve kullanılan kavramların İlkçağ Yunan felsefesi ile bağını incelemektedir.” Çalışmada öncelikle zaman kavramına ilişkin kavramlar ele alınmış olup diğer bölümlerde, Yunan filozoflarının zamana yaklaşımları ve İslâm

felsefesindeki zaman görüşlerine yer vermektedir. Zamanı, İslâm felsefesi çerçevesinde epistemolojik ve ontolojik yönleri ile ele almaktadır. Çalışmayı, filozof odaklı değil teori odaklı ele alması önemlidir. Bununla birlikte yalnızca zaman kavramına odaklı bir çalışma olması ve yaratma kavramına yer vermemesiyle çalışmamızdan ayrılmaktadır.

Bir diğer çalışma ise; Havva Ekşinar'ın hazırladığı “Meşşâî filozofları ile Modern Filozoflara Göre Zaman Kavramının Karşılaştırılması” adlı Yüksek lisans tez çalışmasıdır. Bu çalışma da zaman kavramı odaklı bir çalışma olup Meşşâî felsefe ve Modern Batı felsefelerinde zaman kavramı hakkındaki görüşlerinin bir karşılaştırmasını sunar. Bir önceki çalışmada olduğu gibi bu tez çalışması da yalnızca zaman kavramına odaklanmış olması ve yaratma kavramına ve zaman-yaratma ilişkisine hiç değinmemiş olması literatürde önemli bir eksiklik olarak görünmektedir. Bu çalışma söz konusu literatürdeki bu eksikliğin giderilmesine katkı sunmayı amaçlamıştır. Genel anlamda literatürde bu minvalde çalışmalar mevcut olmakla birlikte yaratma kavramı da tıpkı zaman kavramı gibi tek başına bir veya iki filozof üzerinden ele alınmıştır. Yaratma kavramına dair Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın “Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma” konulu doçentlik tezi, Fârâbî ve İbn Sînâ temelli bir tez olup varlık, zaman ve Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde filozofların düşünceleri ele alınarak yaratma kavramı işlenmiştir. Yine Yrd. Doç. Dr. Tuncay Akgün, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'e göre Yaratma” isimli kitap çalışması da bu türden bir çalışmaya örnek olarak verilebilir. Bir başka çalışma da Elif Ergün'ün “Fârâbî'de Yaratma” isimli Yüksek Lisans çalışmasıdır. Bu tezde de Fârâbî özelinde yaratma kavramına dair bir inceleme ile birlikte İslâm dininde ve Kelâmında yaratma kavramı ele alınarak incelenmiştir. Elinizdeki bu çalışma ise zaman ve yaratma kavramlarına odaklanarak Meşşâî filozofların önemli temsilcilerinin görüşleri incelenerek her iki kavramın birlikte verilmiş olması açısından önem arz etmektedir.

### **Çalışmada Kullanılan Yöntem**

Çalışma, nitel araştırma yöntemi kullanılarak var olan bilginin betimleyici bir açıklamasını ve metin analizi ve yorumu ile rasyonel bir değerlendirme sunmaktadır. Platon'dan başlayarak İslâm Meşşâî filozoflarının düşüncelerini etkileyen Aristoteles ve Plotinos gibi filozofların zaman kavramına yaklaşımlarını takip ederek ilerlemektedir. Çalışma; Platon, Aristoteles, Plotinos, Kindî, Fârâbî, İbn Sîna, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi

filozofların düşüncelerini esas alarak işlenmektedir.

### **Çalışmanın Sınırlılıkları**

Çalışma, temelde İslâm Meşşâî filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sîna ve İbn Rüşî'ün zaman ve yaratma kavramına ve bu iki kavramın ilişkisine odaklanmaktadır. Bununla birlikte konunun daha iyi anlaşılması için İslâm Meşşâî filozofların öncüleri olan Yunan filozoflarının konuya dair çalışmalarına da değinmektedir.

## 2. BÖLÜMLER

### 2.1. Meşşâî Felsefe Öncesi Zaman Kavramına Bir Bakış

Meşşâî felsefede zaman kavramının anlaşılması için öncüleri olan Yunan filozoflarının zamana dair düşüncelerini anlamak gereklidir. Platon zamana dair bütünlüklü bir teoriyi ilk defa ortaya koymuş ve bunu Timaios kitabında işlemiştir. Platon'un dışında Pre-sokratik denilen ve Sokrates öncesi dönemi ifade eden dönemde de zamana dair bazı düşünceler yer alsa da Platon'da olduğu gibi bir teori haline gelmemiş ve bütünlüklü bir şekilde ele alınmamıştır. Eski Yunan'da zaman bilinci, Mezopotamya ve Mısır kültürlerinde olduğu kadar -en azından kültürel anlamda- oluşmamıştır. Bunda coğrafi özelliklerin etkisi yadsınamaz. Zira eski Yunanda doğa felaketleri, sel, taşma vb. ifade edilen iki coğrafi bölge kadar çok olmadığı için zamanı problem olarak görmemişlerdir. İlk doğa filozofların fragmentleri sayesinde zamana dair bazı metinler elimize ulaşmış olsa da bu yine de sistemli bir teori şeklinde kendini göstermemiştir. (Topakkaya, 2017) . Eski Yunan düşüncesinde zaman daha çok mitolojik unsurlarla ele alınmıştır. Kısaca, Eski Yunan düşüncesinde zaman kavramına değinip İlk Çağ Doğa Filozoflarının da yaklaşımlarını ele aldıktan sonra çalışmanın bu bölümü Platon'u ele alacaktır. Bu bölüm, Platon'la birlikte Aristoteles ve Plotinos'un zaman düşüncelerine de yer vererek Yunan felsefesinde zamanın nasıl algılandığı, varlığı ve mahiyeti ile ilgili ne tür bir teoriye ulaşıldığı göz önünde bulundurarak Meşşâî felsefe öncesi dönemde zaman kavramının geçirdiği evreleri anlamaya çalışacaktır.

Eski Yunanlılar zamana karşılık gelen birçok kelime kullanılmışlardır. Bu kavramların en bilinenleri; *aion*, *khronos*, *kairos* ve *scholē* kavramlarıdır. (Şar, 2018) . Bu kavramların Yunan dili içinde farklı kullanımları mevcuttur. Aion, ömür, yaşam, yaşam süresi, çağ ve sonsuzluk gibi anlamlara gelir. Bu kavramı daha sonra Platon ve Aristoteles felsefelerinde de görürüz. Hem bir insan ömrü hem de bütün zamanı kuşatan ebediyet olarak kabul edilir. (Şar, 2018) . Bununla birlikte mitolojide "Aion" zaman tanrısı olarak ifade edilir. Mitolojideki Dionysius kültüyle de ilgili olan aion, bütün zamanların üstünde olan ve sonsuz zaman olarak kabul edilir. (Topakkaya, 2017) . Khronos aion kavramına göre daha çok kullanılan meşhur bir kavramdır. Homeros'un devrinden beri Yunancadaki zamanı karşılayan kelime khronos olmuştur. Bir Yunan tanrısı olan Khronos erkek çocuklarının krallığını bozma endişesi

yüzünden çocuklarını teker teker yemiştir. Bu, zamana benzer bir görüntü sunmaktadır. Zira zaman içinde de bir şeyler ortaya çıkar ve daha sonra kaybolur. (Yusuf, 2024) . Bu sebeple belli bir zaman anlamına gelen khronos, yaygın yoruma göre Yunan tanrılarında olan Khronos ile bir tutulmuştur. (Şar, 2018) ; (Glare vd., 1996) ; (Erhat, 1993) .<sup>1</sup> Khronos Eski Yunan düşüncesinde ve kozmogonilerinde başlangıç olarak kabul edilir. Evrenin Khaos'tan Kosmos'a geçişinde ortaya ilk çıkan şey khronostur. Bu anlamda evrenin düzenlenmiş şekli ile zaman arasında yani khronos ile bir bağlantı kurulabilir. (Şar, 2018) . Kairos kavramı, en uygun zamanı ifade eder. Bu kavramın Eski Yunan düşüncesinde şimdi ile irtibatın önemini vurgular. Zira yaşam şimdide akıp gitmektedir. Şimdi yani şu anda olan hayatın tezahürü bu kavramla ifade edilir. (Topakkaya, 2017) . Bir diğer kavram olan schole ise boş zaman, serbest veya özgür zaman, dinlenme ve avarelik, ders verme ve oyalanmak gibi anlamlarda kullanılır. (Şar, 2018) .<sup>2</sup>

Zamanı, mitolojik bir tanrı olmaktan ziyade doğanın bir özelliği olarak ele alan ve ilk doğa filozofu olarak da bilinen filozof Thales'tir. (Konyalı, 2018) . Doğaya dair bilinmeyen şeylere, doğayı izleyerek ve anlamaya çalışarak yaklaşan Thales, doğayı doğayla açıklamaya çalışmıştır. Böylelikle zamana yaklaşımı; zamanın, doğanın bir özelliği olarak anlaşılmasını sağlamıştır. Bu bakış açısı kendisinden sonraki doğa filozofları için de geçerlidir. Bu değişim doğanın ana maddesinin (*arkhe*) ne olduğu sorusuyla başlamıştır. Zaman problemi de bu sorunun gereği olarak değişim ve hareket problemi üzerinden irdelenmiştir. Günlük olayların ekseninde gece ve gündüzün yer değiştirmesi bu açıdan bir örnek olarak görülebilir. Bununla birlikte gök küreyi gözlemleyerek gök kürenin düzenli ve dairesel hareketi sayesinde zamanın döngüsel bir yapıda olduğu yargısına ulaşmıştır. Gök kürenin gözlenmesi her ne kadar sınırlı bir araç ve bilgi ile zamanı belirlemek için kullanılsa da bu, o günün şartlarında zamanı doğa üzerinden anlama çabası olarak anlamlıdır. Aynı zamanda gök küreye yönelme hem gök kürenin kendisini hem de hareketinin sonucu olarak zamanı belirsiz bir süreden

<sup>1</sup>Şar, "Eski Yunan'ın Zaman Anlayışı Üzerine", 85 ayrıca bkz. McKenzie vd., *Yunanca-İngilizce Sözlük* (Oxford: New York: Clarendon Press, 1996). Buna karşın bu yoruma Azra ERHAT yanlışlayarak karşı çıkar: Kronos adının zaman anlamına gelen 'khronos' sözcüğüyle aslında hiçbir ilişkisi yoktur, ama sonraki efsane ve açıklamalara göre bu iki kelime bir tutulmuş ve Khronos tanrının zamanı, zamanın akışını, geçişini simgelediği ileri sürülüp, imgelerinde elinde bir tırpanla gösterilmiştir.'; Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993).

<sup>2</sup>Mitolojideki kullanımlar ve kavramlar üzerinde daha fazla bilgi edinmek için Hesiodos ve Homeros gibi şairlerin eserlerine ve Antik Yunan kozmogonilerine başvurulabilir. Bu çalışma bu tür bir veri akışı için uygun olmadığından konuya dair sadece sınırlı bir özet sunmaktadır.

belirli bir süre haline dönüştürmüştür. (Yetmen, 2014) . Thales'in çağdaşı ve öğrencisi olan Anaksimandros ise '*Peri Physikes*' adlı fragmanında khronos kelimesinin Yunan kozmolojisindeki ilk kayıtlı ifadesi ile şöyle der:

“Varolan nesnelere ilkesi/başlangıcı apeiron (kendisinden bütün göklerin ve göklerdeki dünyaların meydana geldiği sınırsız töz)’dur. Var olan şeyler, neden meydana geldilerse bilmeceburiye ona dönüp onda yok olurlar; çünkü böylece onlar birbirlerine haksızlıklarının cezasını, zaman (chronos)’ın düzenleyişine göre, öderler. Ancak apeiron ne kocar ne ölür ve ne de yok olur.” (Kranz, 1984) .

Böylelikle Anaksimandros ilk ilkeyi nicelikçe sonsuz, sınırsız olarak görmektedir. Nitelikçe ise tanımı olmayan şey anlamındaki apeiron kavramını kullanarak açıklamaktadır. Bu sayede karşıtların apeiron’da bulunduğunu ve ondan ayrılıp çıktığını söylemektedir. Var olanlar karşıtlıkları sebebi ile sınırlı ve sonlu olsalar da onları meydana getiren töz sınırsız ve sonsuz olmaktadır. Bununla birlikte sonlu ve sınırlı olan değişimi beraberinde getirmekte ise de sonsuz olan değişmeyendir. Zaman ve mekanca sonsuz ve sınırsız olan bu madde kendini sonsuz kere şekillendirmektedir. Dolayısıyla onda sınırsız bir meydana gelme ve yok olma yasası bulunmaktadır. Öte yandan zamanın, her bir nesne ve varlığa belirli bir yaşama ölçüsü tahsis ettiği ifade edilmektedir. Bu sayede varlıkların sınırlarını aşarak sonsuzlaşmaları engellenmiş olmaktadır. Bu bağlamda sınırlı olan şeylerin zaman içinde ve zaman bakımından sınırlı olduğu yahut var olma sürelerinin zaman tarafından sınırlandırıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. (Konyalı, 2018) .Öyleyse Anaksimandros’ta zaman, evrenin koruyucusu ve düzenleyicisi olarak anlaşılmaktadır. Bununla birlikte zaman, şeylerin sınırını belirlemektedir. Böylece onları hem birbirlerinden hem de sınırsız olandan ayırmaktadır. (Konyalı, 2018) . Herakleitos için ise evrendeki tek gerçeklik olan ve durmadan meydana gelen “oluş” temel anlamda zaman ve mekânda meydana gelir. Özsel anlamda oluş ise hareket, yani sabit olmama durumunu ifade eder. Bu hali ile durağanlık ve sabit olmanın tam zıddı anlamına gelmektedir. Bu felsefe tarihinde bugüne kadar izleri takip edilebilecek en temel tartışmalarından birini oluşturmaktadır. Bir taraftan her şey akar düşüncesi ile sadece oluş ve kendini gerçekleştirme bağlamında “logos”tan başka bir varlığı kabul etmeyen Herakleitos; öbür taraftan ise, oluşu ve hareketi reddeden ve varlığı “Bir varlık”tan ibaret gören Elea okulu. Böylelikle bu tartışmada taraflar, varlığın bir oluşu ve değişimi, akışı

şeklinde yerlerini almaktadırlar. Parmenides'in öğrencisi Zenon değişimin veya hareketin bizleri içinden çıkılmaz çelişkilere sürükleyeceğini meşhur paradoksları ile ifade etmektedir. Ona göre çokluk, yan yana bulunmakla sadece mekânda ve peş peşe gelmekle zamanda ortaya çıkabilir. Mekân ve zaman bu duruma göre sonsuza kadar bölünebilir görünmektedir. Zenon, Achilles ve hedefe atılan ok paradoksları ile aslında zamanın ve mekânın bölünmediğini göstermeye çalışır. Çünkü ona göre; eğer hareket ve bu hareketin doğal sonucu olarak oluşun meydana gelişini kabul edersek zorunlu olarak zaman ve mekânın bölünebilirliğini kabul etmiş oluruz. Bu paradokslarla Zenon bu tür bir düşünmenin akla zıt bir düşünce olduğunu göstermektedir. (Topakkaya, 2017) . İlk İlke “arkhe” düşünceleri ile bağlantılı olan zaman kavramının, mitolojik düşünceyi aşarak tanrısal veya mitolojik unsurların dışına çıkarak doğayla açıklanmaya başlandığını görmekteyiz. Bu hali ile zaman kavramı sistemli ve teorik bir boyut henüz kazanamamıştır. Teorik bir bütünlük içerisinde zaman kavramı ilk kez Platon felsefesinde karşımıza çıkmaktadır.

### 2.1.1. Platon'da Zaman

Sokrates başta olmak üzere kendinden önceki filozofların fikirlerinin bir taşıyıcısı olan Platon, zaman problemine doğrudan veya müstakil bir problem olarak yaklaşmamış olsa da Timaios diyalogunda zamanı, hareket ve değişim meseleleri bağlamında ele almaktadır. (Meçin, 2021) . Timaios diyalogu, Kritias'ın çocukluğunda şair Solon'dan işittiği gerçek bir hikâyeye dayanan efsaneyi anlatmakla başlar. Sonrasında Timaios'un, evrenin doğasına dair bilgisinin, doğanın doğuşuyla başlayıp insanın doğasına kadar getirdiği anlatıyla devam eder. Platon'un zamana dair en net ifadeleri Timaios diyalogunun bu ikinci bölümünde geçer. Platon'un zaman düşüncesi tıpkı varlık ve bilgideki düşüncesi gibi duyu-İdea ikiliğinde kendini gösterir. Ona göre İdea hep var olan ve oluşa gelmeyen şeydir. Aynı zamanda varoluşu değişmeyen ve aynı kalan şeyin düşünce ile kavranılabilir olduğunu ifade eder. Oluşa ve bozuluşa tabi olan ve gerçekte varlığı olmayan duyular dünyası ise akılsız duyumun kavradığı kanıyla bilinir. Varlığı yalnızca İdeaya hasreden Platon duyu dünyasını İdeaların bir kopyası olarak görür. (Platon, 2022) . Bu nedenle duyular alemi gerçek alemin (İdea) sadece bir görünüşüdür. Ama bu gerçek olmayan duyu aleminin bir yanılsama olduğunu ifade etmez. Duyusal dünyadaki bireysel varlıkların, asılları olan İdealardan pay alarak veya taklit ederek ya da bir görünüş ile örnekleyerek varlığa geldiklerini ifade etmektedir.

(Konyalı, 2018) . Platon bu iki farklı varlık kategorisinin ilişkisini ise aktif güç veya fail olan Demiourgos ile açıklar. Timaios'ta konu ile ilgi ifadeler şöyledir:

“Onu (dünya) meydana getiren baba, hareket ettiğini ve canlı olduğunu, ebedî tanrıların bir sûreti olarak meydana gelmiş olduğunu görünce, hayranlık ve sevinçle dolarak onu kendi modeline daha çok benzer kılmayı aklına koydu. Böylece (*Demiourgos'un*) modeli ebedî olan Canlı olduğundan, bu evreni de bu açıdan olabildiğince onun gibi yapmaya çalıştı. O canlının doğası ebedîydi ve bu özelliği meydana getirilmiş bir şeye tam olarak vermek imkânsızdı. Ama ebediyetin âdeta hareketli bir sûretini yapmayı aklına koydu ve göğü düzenlerken aynı ânda, birlik içinde kalan ebediyetten, sayıya göre ilerleyen kalıcı sûret yaptı: Zaman adını verdiğimiz şey.” (Platon, 2022) .

Bu ifadelerle göre zaman, tıpkı evren veya Platon'un ifadesiyle gök gibi sonsuz bir örneğe göre yaratılmıştır. Oluşa tabi olan bu duyulur dünya öncesiz değil, sonradan meydana gelmiştir. Demiourgos denilen bu aktif güç veya fail, sonsuz olan İdealara bakarak duyu dünyasına biçim vermiştir. Bununla birlikte tıpkı duyu dünyası gibi zaman da İdealara bakılarak onun hareketli bir sûreti olarak oluşturulmuştur.

Böylelikle duyu dünyasındaki değişim ve harekete tabi olan diğer varlıklar gibi zaman da değişime ve harekete bağlıdır. Oluş zamandan bağımsız bir şekilde düşünülemez. (Konyalı, 2018) . Çünkü gök veya diğer bir deyişle duyu dünyası meydana gelmeden önce gün ve geceden, ay ve yıldan bahsedilemez. Bütün bunlardan göğün meydana gelişi ile bahsedilmeye başlanır. Tüm bunlar zamanın parçalarıdır ve ‘olmuş’ ve ‘olacak’ meydana gelmiş zamanın formlarıdır. Bununla birlikte bu formları ebediyete hasretmek doğru değildir. Çünkü ona yani ebedî olana ancak ‘var olmak’ yakışır. ‘Vardır’ veya ‘var olacaktır’ ise ancak zaman içinde oluş için kullanılır. Zira bu her iki kavram da hareketi ifade eder. Harekete özgü olan şey oluş ve oluşa tabi olan şeyler içindir. Duyulur dünyada harekete ilişkin hiçbir koşul ebedî olana özgü değildir. Duyulur dünya, ebediyeti taklit eden ve sayıya göre dönen zamanın formları olarak meydana gelmiştir. (Platon, 2022) . Zamanı (khronos) gökle birlikte meydana gelen bir şey olarak kabul eden Platon aynı zamanda gökle birlikte ortadan kalkacağını ve çözüleceğini de ifade eder. Bununla birlikte zaman/gök ebedî doğanın yani İdeanın modeline göre, imkân ölçüsünde ona benzetilmeye çalışılarak yapılmıştır. Çünkü bu model olan İdea dünyası tüm ebediyet boyunca var olan bir dünyadır. Oysa duyulur dünya zamandan

bağımsız bir şekilde düşünüldüğünde ebedî-ezelî, başlangıçsız-sonsuz değildir. Ancak zamanla birlikte yaratılmasıyla tüm zamanlar boyunca vardı var olacaktır. Zaman/gök bu yönü ile, daimî-sonsuz ve ebedî olabilir ancak. Platon'a göre Tanrı, bu düşünceye göre zamanı tasarlamış ve buna göre güneşi, ayı ve zaman sayısını tanımlamak ve korumak için gezegenleri meydana getirmiştir. (Platon, 2022) .<sup>3</sup>

Kavramsal bir şekilde ifade edilecekse; Aion, sonsuz, değişmeyen ve asıldır. Khronos ise, sonsuzluğun yani aion'un bir yansıması ve hareketli bir imgesidir. Böylelikle sonsuz olan aion sayılamaz ve ölçülemez iken khronos sayılabilir ve ölçülebilirdir. (Konyalı, 2018) . Bu bağlamda Demiourgos'un bir etkinliği olarak duyu dünyası ile birlikte oluşan zaman yalnızca duyulur dünyada etkindir. (Yetmen, 2014) . Platon'a göre zaman, İdea dünyası ile duyulur dünya arasında bir aracı görevi görmektedir. Gezegenlere ait döngüsel zaman aion'un bir yansıması olarak ortaya çıkar. Bu anlamda zaman oluşun bir ölçütü ve sonsuzluğun bir kopyası olarak anlaşılır. (Topakkaya, 2017) .

“Platon'a göre, zaman akıp giderken evrenin döngüsel hareketine eşlik eder. Bu da zamanın ilerleyişinin iki ucunun da sınırlandırılmamış olduğunu yani düz bir çizgi şeklinde değil sınırları belirli daire şeklinde olduğunu göstermektedir.” (Yetmen, 2014) . Platon, Tanrı'nın, yerden yani Dünyadan sonra gelen ikinci yörüngede bugün güneş dediğimiz ışığı yakmasından sonra en akıllı olan biricik dairenin hareketini teşkil eden gece ve gündüzün meydana geldiğini düşünür. Sonra Ay'ın kendi yörüngesini dönüp güneşe yetişmesiyle ay; Güneşin kendi devrini bitirmesiyle de yıl oluşur. (Platon, 2022) ; (Ekşinar, 2008) . Bundan sonra Platon, diğer çok sayıdaki yıldızların birkaçı dışında insanların gök cisimlerinin döngülerini takip edemediklerini ifade etmesine karşılık yine de mükemmel yıl diye adlandırdığı Yıl'ın bilinebileceğini söyler. Büyük veya mükemmel yılın ne olduğunu şu ifadeler ile anlatır:

*“Hareketi tekdüze olan aynının çemberiyle ölçüldüklerinde, tüm sekiz devrin görelî hızlarının güzergâhlarını birlikte tamamlayıp tamamına erdiklerinde.”* (Platon, 2022) .

<sup>3</sup>Platon, *Timaios Doğa Üzerine*, 124, 38c. Bu cümlede zaman/gök ayırımına dair bazı tartışmalar söz konusu olduğu için her ikisini de cümleye dahil ettik. Timaios'ta Özgüç Orhan, çevirisini bu şekilde yapmakla birlikte dipnotunda konuya dair bazı açıklamalar getirmiştir. Kimi araştırmacılar zamanı, kimileri Gök'ü kullanmıştır. Bununla birlikte her ikisini birlikte kullanmanın da herhangi bir sorun teşkil etmeyeceğini ifade edenler de olmuştur. Biz de bu ifadeye dayanarak her ikisini de eklemiş olduk. Detaylı bilgi için bkz: Timaios, Özgüç Orhan s.124, 35. Dipnot.

Sürüp giden her bir gök cisminin kendine göre bir zamanı olmakla birlikte bir de başka bir ortak zaman vardır. Bu ortak zamanı Platon büyük yıl olarak tanımlar. Böylelikle yukarıda ifade edildiği gibi, zamanın hareketi evrenin döngüsel hareketine eşlik ederek son ile başlangıcı birleştirerek akmaya devam eder. (Konyalı, 2018) . Öyle anlaşılıyor ki ortak zaman diğer zamanları da kapsayan bir şey olmakla birlikte onlardan daha üstündür. Bu da Platon'un zamana dair bu düşüncesinin anlaşılabilirliğini zorlaştırmaktadır. Çünkü buna göre tek bir zaman yoktur. Zamanlar vardır ve bütün zamanlardan daha üstün olan bir ortak zaman daha vardır. Bu ortak zamana büyük veya mükemmel yıl demektir.

Sonuç olarak; Platon zamanı, sonsuzun hareketli bir sûreti olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte zamanın en belirgin özelliği olarak hareketi kabul etmekte olduğu söylenebilir. Hareketle birlikte zamanı, sayılarla da tayin edilmiş ve sınırları belirlenmiş bir şey olarak kabul etmektedir. Zamanın İdealara benzerliği onun öncesiz-sonrasız yani ezeli gibi görünmesine sebebiyet verse de oluş ve bozuluşun meydana geldiği duyulur dünyası içinde olması onu yaratılmış kılmaktadır. Zaman oluşla ilintilidir. Oluşla varlığa geldiği gibi bozuluşla çözülmeye de açıktır.

### 2.1.2. Aristoteles'te Zaman

Platon'un öğrencisi olan ve bir süre felsefesinin tesiri altında olan Aristoteles, daha sonra bazı konularda hocasıyla ayrışarak kendi felsefesini geliştirmiştir. Aristoteles özellikle doğa alanındaki çalışmalarıyla Platon'dan ayrılır. Platon'da doğa, İdealardan yansıyan bir görüntü veya İdeanın bir tür kopyası olarak görülürdü. Oysa Aristoteles tek tek her bir nesne üzerinden eşyaya odaklanmış ve gerçekliği tekil olan üzerinden kurmaya çalışmıştır. Platon'da bir tür sonsuzdan tek tek bireylere doğru bir akış söz konusu iken; Aristoteles, tekil olandan sonsuza doğru bir akışı takip etmektedir. Kısaca Platon'da bilgi bir şeyin idesini bilmekle eşdeğerken; Aristoteles'te tek tek nesne ile ilgilenmek ve eşyayı bilmekle ilgidir. Bununla birlikte Aristoteles, bilmenin tek tek eşyaları bilmekle kalmayıp, bu tekil şeyleri bir de külli kavramlar altında toplamanın gerekliliğini de ifade etmiştir. Bu düşünce ona, nesnelere müşahade etme ve nesnelere kavramlar altında toplamasına olanak sağlamıştır. Böylelikle Aristoteles, önce nesnelere bir tür sınıflama yoluna giderek birbirinden tefrik etmiş; sonrasında kavramsal bir sistem içinde toplayarak uygulamaya geçmiştir. Onun bu uygulaması bir mantık çabası olarak görülebilir. (H. Erdem, 2017) .

Aristoteles, mantığı sistemli ve bağımsız bir ilim olarak disipline etmiştir. Ona göre mantık bilimlere bir giriştir. Mantık, felsefenin bir bölümü olmaksızın bağımsız olarak düşünmenin form ve ilkelerini belirleyen bir bilgidir. Başka bir biçimle mantık, doğru düşünmenin yöntemini öğreten bir ilimdir. Çünkü ona göre felsefe ve diğer ilimler, mantığa dayanılmaksızın yapılamaz. Bu yüzden akıl yürütme bilgiyi elde etmede esas rol oynar. Akıl yürütme, dolayısıyla kıyas, mantığın en önemli konusu olmaktadır. Dolayısıyla mantık bize en kesin ve doğru bilgileri tanımlarla birlikte verir. Tanım, varlıkları bir taraftan bir takım ortak niteliklerle verirken; öte yandan onların ayırıcı özelliklerini de belirleyerek veren zihinsel bir faaliyettir. Aristoteles, bilgi nesnesini önce bir kavram grubu içinde yer vererek bilmeyi ortaya çıkarır. Bu şekli ile nesnenin önce cinsi belirlenmiş olur. Bir şeyin cinsi, o şeyin cevherinin ne olduğunu araştırmakla ve onu meydana getiren sebepleri bilmekle belli olur. Bir varlığın belirlenebilmesi için o varlığın hangi yönlerden ele alınarak gözlem ve incelemeye konu edilebileceğini gösteren birtakım ipuçlarına ihtiyaç vardır. Aristoteles bunlara ‘Kategoriler’ demektedir. Ona göre nesne için on tane kategori vardır. Bunlar; töz, nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, ilişki, etki ve edilgidir. (H. Erdem, 2017) . Aristoteles’in bilgiye yönelik bu yaklaşımı ve kavramların nesnelere ile ilişkisini ele aldığı bu yöntemi bize zaman felsefesine dair önemli ipuçları vermektedir. Söz konusu ipuçları ve bunların felsefi zemini dikkate alınarak Aristoteles’in zaman kavramına yaklaşımı genel hatları ile ele alınacaktır.

Aristoteles’in bütün felsefesini burada ele almak çalışmanın boyutunu aşacaktır. Bundan dolayı bu kısımda, onun zamana dair düşünceleri genel hatları ile ele alınacaktır. Aristoteles’i bu çalışma açısından önemli kılan bir diğer husus ise Meşşâî felsefenin bir tür öncüsü veya temel dayanak noktası olarak anlaşılmasıdır. Nitekim Lykeion’da yani “lise”de yürüyerek yapılan ilmi ders ve tartışmalardan dolayı buraya aynı zamanda “Peripatos okulu” denmiştir. İslâm felsefesinde bu okul “Meşşâî okulu” olarak karşılık bulmuştur. Kelime anlamı yürümek olan Meşşâî bu bağlamda kökeni Aristoteles’in lisesindeki derslerini yürüyerek vermesine dayandırılır. Bununla birlikte Meşşâî doktrini İslâm toplumunda Aristoteles sistemini temel alan felsefi pozisyonlara verilen isimdir. (Kaya, 2004) . Farklı birçok alanla ilgili çalışmaları olan Aristoteles, zamana dair düşüncelerini, Fizik eserinde dördüncü kitabının on ila on dördüncü bölümlerinde yer vermektedir. Aristoteles’in zaman

kavramına yaklaşımı Fizik eseri çerçevesinde ele alınarak incelenecektir.

Aristoteles Antik Yunan düşünürleri arasında zaman felsefesine en çok yoğunlaşan ve kendinden sonraki düşünürlerin zamana dair tasavvurlarını etkileyen bir filozoftur. Öyle ki kendinden sonra çok uzun bir süre zaman felsefesine dair düşünceleri ilham kaynağı olmuş veya onun ortaya koyduğu düşüncelerle şekil bulmuştur. Bunun temel sebebi Aristoteles'in doğa felsefesi ve fiziğe verdiği önemde kendini göstermektedir. Bir bilim adamı dikkati ile doğaya eğilen Aristoteles doğayı bütün yönleri ile anlamaya ve tanımaya gayret göstermiştir. Bunun bir sonucu olarak da çok daha detaylı ve titiz bir araştırma ile doğaya dair birçok konuya analitik denilebilecek bir yöntemle eğilmiştir. (Topakkaya, 2017) . Zamana yaklaşımında da bu tür bir çabanın varlığını görmek mümkündür.

Aristoteles, zamana dair düşüncelerini fizik eserinde ele alırken öncelikle zamanın yokluğa mı yoksa varlığa mı ait olduğunu sorgular. Daha sonra da doğasının ne olduğu sorusuyla sorgulamasını iletir. ((Aristo), 2023a) . Ona göre geçmiş ve gelecek, zamanın birer modu veya boyutu değil parçaları olmakla birlikte yok hükmündedirler. Çünkü geçmiş ve gelecek zaman içinde ortaya çıkan olaylarda kendini gösterir. Biri ontolojik olarak artık var olmayan geçmiş, öteki ise henüz var olmamış olan gelecektir. Bu hali ile zaman, var olmayan parçalardan meydana geldiği izlenimi verdiği için varlığa değil yokluğa ait bir kavram gibi görünmektedir. ((Aristo), 2023a) ; (Meçin, 2021) . Çünkü zamanın geçmiş ve gelecek parçalarının ikisi de şimdi yok. O halde zamanın varlığına dair bu iki parçanın şimdilik bize verecekleri bir şeyleri de yok. Bu yüzden şimdiye, âna zamanın bir parçası olmayana fakat zamanın temel boyutu olana bakmalı. Şimdiki ân zamanın bir parçası değil, çünkü eğer zamanın bir parçası olsa bütünün bu parçalardan meydana gelmesi gerekir, halbuki zaman şimdiki ânlardan meydana gelmiş gibi görünmüyor. Çünkü şimdiki ânın bir sabitesi, sınırı yok, sınır kendisidir. Bir sınır olması hasebiyle şimdi önemli iki işleve sahiptir. Bunlar; geçmiş ve geleceği birbirine bağlamak ve zamanın sürekliliğini sağlamaktır. Yine de Aristoteles'te şimdinin sağlam ontolojik bir statüsünün olduğu söylenemez. Ama bu şimdiyi yokluğa ait bir şey olarak görmeyi gerektirmez. Çünkü varlığa ait olmazsa bu aynı zamanda varlık âleminin yokluğu anlamına da gelir. Bu yüzden Aristoteles'te şimdi, varlığın kendini açığa çıkardığı tek zaman modudur. Kendisi zamanın bir parçası olmayan ama zamanın parçaları (geçmiş ve gelecek) arasında bir sınır olan şimdi, Aristoteles'te zamanın kendisi

olmamakla birlikte zamandan ayrı bir şey olarak da görülmez. Şimdi olmaksızın zamanın da varlığı anlaşılabilirlikten uzaklaşır. Bu yüzden Aristoteles zamanın anlaşılabilmesi için şimdiki temel olarak bir zemin sunuyor denilebilir. (Topakkaya, 2017) .

Aristoteles daha sonra zamanın tabiatı/doğası sorununa geçer. Zamanın doğası hakkında kendisine aktarılanlarda bir belirsizliğin olduğunu söyleyen Aristoteles, kiminin, zamanı evrenin tümünün bir devinimi, kiminin de gök çemberinin kendisi olarak gördüğünü kaydeder. ((Aristo), 2023a) . Ama hemen akabinde zamanın hareket olmayacağı düşüncesini temellendirir. Ona göre gökyüzünün bazı hareketlerinin belirli bazı zamanlarda meydana gelmesi zamanı hareketle özdeş kılmayacaktır. Zira gökyüzünün farklı birçok katmanları vardır. Bu katmanlar arasındaki farklı hareketler birbirinden farklı zamanları doğuracağından birbirlerinden farklı zaman çeşitleri ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla farklı zamanların aynı anda var olması bir çelişki meydana getireceğinden zamanı hareketle özdeş kabul etmek açık bir çelişki meydana getirecektir. ((Aristo), 2023a) ; (Topakkaya, 2017) . Demek ki zaman bir devinim veya hareket değildir. Ne var ki zaman hareketten bağımsız bir şey de değildir. Mademki zaman hareket değil, o halde harekete ait bir şey olmalıdır. ((Aristo), 2023a) . Platon, zamanı hareket olarak algılamak Aristoteles böylelikle zamanın hareket olamayacağı düşüncesiyle hocasından net bir şekilde ayrışır. Bu aşamada Aristoteles'in hareket türlerine dair aktardıklarına değinilebilir.

Aristoteles'e göre niceliksel bir değişim olduğunda, artma-azalmahareketi, nitelik bakımından bir değişim yaşandığında ise dönüşüm hareketi hâsıl olur. Değişim mekâna nispetle gözlemlendiğinde ise burada yer değiştirmehareketinin varlığından bahsedilebilir. Aristoteles, hava ve su örnekleriyle oluş-bozulmuş ve dönüşüm arasındaki farkı açıklamaya çalışır. Havanın suya dönüşmesi, soğuk ve saydam olma özelliklerini sürdürmesi durumunda 'oluş' gerçekleşmiş olur. Başkalaşmanın izahı için ise kültürlü insan örneğini veren Aristoteles, kültürlü olmak bir hâl olduğu için kültür gittiğinde de insan aynı kalacak ve nihayetinde gerçekleşen değişim bir dönüşüm olacaktır, demektedir. ((Aristo), 2019) . Bütün bu değişim türleri arasındaki fark, oluşum tarzlarından kaynaklanmaktadır. ((Aristo), 2019) . Değişim türleri arasındaki farklılıklar, nicelik, mekân ve nitelik kategorilerinden hangisine ait olduklarıyla ilişkili olarak değerlendirilir. Bu anlamda artma-azalma, yer değiştirme ve başkalaşma hareketleri, Aristoteles'in hareket kavrayışı içerisinde ön plana

çıkan hareket biçimleri olarak karşımıza çıkar. Fakat bunlar içerisindeki en temel hareket tarzı, yer değiştirme (phôra) hareketidir. Aristoteles, yer değiştirme hareketini de doğrusal ve dairesel olmak üzere iki biçimde sınıflandırır. Bu iki yer değiştirme hareketini bir ayrıma tabi tutan Aristoteles, dairesel hareketi mükemmel, mutlak ve sonsuz olarak ele alırken, doğrusal hareketin ise sonsuz yer değiştirme hüviyetine sahip olmadığını ifade eder. Ona göre tek ve sürekli olan yalnızca dairesel harekettir. ((Aristo), 2023a) . Aristoteles'in dairesel hareket ile ifade etmeye çalıştığı şey, göğün hareketidir. ((Aristo), 2019) . Zamanı tanımlarken hareketi de içerecek şekilde tanımlayan Aristoteles, zaman ile hareket arasındaki ilişkiden doğacak problemlere de bu şekilde bir çözüm sunmuş olmaktadır. Zira ona göre zaman, önce ve sonraya göre hareketin sayısıdır. ((Aristo), 2023a) . Bu tanımdan dolayı meydana gelecek problemleri öngören Aristoteles, zamanın hareketin kendisi olmadığına ama harekete ait bir şey olduğuna dikkat çekmiştir. (Can, 2021) .

Aristoteles'e göre zaman doğrudan değişime bağlıdır. Nitekim zihnimize bir değişim meydana gelmediğinde veya değişimi fark etmediğimizde zamanın geçmediği düşüncesine kapılırız. Önceki şimdi bir sonrası ile bağlanmadığında arada geçen ânlar hissedilmediği için aradaki zaman dikkate alınmaz. Dolayısıyla değişim zamanın fark edilmesini sağlayan önemli bir etkidir. ((Aristo), 2023a) . Zamanın akıp geçtiği fark edildiği ân orada bir hareketin ve değişimin varlığı açıklık kazanır. Zira Aristoteles, karanlık ve bedensel bir etkilenim olmasa dahi ruhta meydana gelen devinim bizde zamanın geçtiğine dair bir düşünce meydana getirir, der. Böylelikle zamanın devinim ve değişimden bağımsız bir varlığı olamayacağı açıktır. Hatta Aristoteles'e göre zamanın kendisi devinime ait olması zorunludur. ((Aristo), 2023a) .

Hareket bir şeyden bir şeye doğru olduğu için ve bu iki şey arasındaki nicelik/büyüklik veya uzam da sürekli olduğu için hareketin de kesintisiz veya sürekli olduğu çıkarılabilir. Hareket sürekli ve kesintisiz kabul edildiğinde zaman da harekete bağlı olduğu için sürekli kabul edilir. Çünkü hareket ne denli varsa o kadar zaman geçtiği düşünülür. Mekânda önce ve sonra var olduğuna ve hareket de mekânda ortaya çıktığına göre harekette de önce ve sonra olmalıdır. Zaman da harekete bağlı bir varlık olduğu için zamanda da bir önce ve sonra vardır. Hareketi önce ve sonra olarak ele aldığımızda zamanı anlarız. Çünkü önce ve sonrayı algıladığımızda zamanın geçtiğini de algılamış oluruz. Ne var ki birim olarak ânı

kabul edersek ânda önce ve sonra olmadığı için zaman da olmayacaktır. Birim olarak önce ve sonrayı belirleyerek ele aldığımızda ise işte o zaman zamanın varlığından bahsedebiliriz. (Türk, 2023) . Önce ve sonrayı algıladığımızda zaman geçti deriz. Böylece zaman: önce ile sonraya göre hareketin sayısı olur. ((Aristo), 2023a) . Bu durumu daha anlaşılır kılmak için Aristoteles'in sayı kavramını nasıl anladığına bakmak gereklidir. Aristoteles hem sayılana sayı der hem de onunla saydığı şeye sayı der. Başka bir ifadeyle Aristoteles'e göre sayı, sayılmış olan şey ile kendisi ile saydığımız şey, yani ölçü olarak kullanılan sayıdır. (Can, 2023) .<sup>4</sup> Ona göre zaman onunla saydığımız şey değil, sayılan şeydir. Böylece Aristoteles, kendisi ile saydığımız bir ilke olarak zamanı ele almamış, hareketin önce ve sonraya göre sayılmış olması şeklinde ele almıştır. ((Aristo), 2023a) . Daha açık bir ifadeyle sayı ya sayılmış şey yani ölçü ya da bir şeyin kendisiyle sayıldığı sayıdır. (Topakkaya, 2017) . Aristoteles'e göre zaman sayılan şeydir. Bu nedenle zaman, zihinde bulunan ve sayma filini gerçekleştiren sayı değildir. Çünkü kendisi ile sayılan şey sayılan şeyden farklıdır. ((Aristo), 2023a) ; (Sînâ vd., 2020) . Aristoteles bu çerçevede zamanı hareketle ilişkilendirerek zaman ve hareketi birbirinin ölçüsü olarak kabul etmektedir. Zaman nasıl ki hareketin ölçüsü ise hareket de zamanın ölçüsüdür. Çünkü biri olmadan diğerrinin varlığı da söz konusu değildir. Bu karşılıklı ilişki zamanın, hareketin sayısı olmakla hareketi belirlemesi ve hareketin de zamanı belirlemesinden meydana gelir. ((Aristo), 2023a) ; (Türk, 2023) .

Zamanın, hareketteki öncelik ve sonralığın sayı ile sayılması olduğu görüşünden sonra Aristoteles ân ve zaman arasındaki ilişkiyi açıklamaya girişir. (Heidegger, 2021) .<sup>5</sup> Ona göre en çok bilinebilir olan ândır. Ânın en çok bilinebilir olmasını hareket ve zaman arasındaki ilişki üzerinden açıklar. Nasıl ki hareket doğrudan değil, hareket eden nesne sayesinde biliniyorsa ân da zamanın kendisi ile değil zamanın geçtiği şeyler üzerinden yani yer değiştiren nesnelere üzerinden bilinir. Çünkü ân hareket eden nesneye bağlı bir sınır noktasıdır. Zaman, ân ve hareket arasında sıkı bir bağ vardır. Hareket yoksa zamanın

<sup>4</sup>Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Ahmet Alperen Can, "İbn Sînâ'nın Aristotelesçi Zaman Kavramını Yorumlaması", *Felsefe Arkivi* 58 (2023), 141 vd.

<sup>5</sup>Bu noktada M. Heidegger'in zamanı her türlü varlık anlayışının olanak ufku olarak yorumlaması ve bu düşünceden hareketle Antik Yunan'dan itibaren varlığın bir mevcudiyet olarak anlaşılmasını eleştirerek mevcudiyeti zamansal bir belirlenim olarak kabul etmesi önemli bir eleştiridir. Çünkü ona göre varlık sorusunun kökeninde zaman vardır. Aristoteles'in zaman tanımını alelade zaman tanımı olarak niteleyen Heidegger; zamanın nesnelere bir özelliği değil, varoluşun içsel yapısı olarak kabul etmektedir.; Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021).

varlığından, zaman yoksa hareketin varlığından bahsedilemeyeceği gibi zaman olmazsa ân, ân olmazsa zamandan bahsedilemez. Çünkü zaman hareketin ölçüsü ân da bu ölçünün bir tür sayı birimidir. Böylece zaman hem ân sayesinde sürekli ve kesintisiz hem de âna göre bilinip anlaşılır bir şeydir. Aristoteles, ân ile zaman arasındaki ilişkiyi nokta ve çizgi analogisi ile de açıklar. Ona göre nokta hem çizgiyi sürekli kılar hem de sınırlar. Zamanı çizgiye benzetirsek ân çizginin uçlarındaki noktalara benzer. Nokta çizginin parçası olmadığı gibi ân da zamanın parçası değil bir tür sınırdır. Bir tür sınır olduğu için de ân, zamanın kendisi değil bir ilineği ve sayı oluşturduğu için de bir sayıdır.

Aristoteles devamında zamanı şu şekilde tanımlar: Zaman daha önce ve daha sonraya göre hareketin sayısıdır ve sürekli. Çünkü hareketin kendisi de sürekli. ((Aristo), 2023a) . Ânın zamanla ilişkisini açıkladıktan sonra Aristoteles, sayı ve hareket ilişkisini detaylandırır. (Türk, 2023) . Sayı kavramını iki yönlü olarak ele alan Aristoteles, sayıyı sayılan ve onunla saydığımız sayı olarak niteler. Zamanı daha önce de belirtildiği gibi sayılan olarak kabul eder. Bu sayma işlemini de önce ve sonraya göre sürekli değişkenlik gösteren bir yapıda ele alır. Çünkü ân akış halinde olduğu için sürekli farklılaşır. Hareket ve zaman ilişkisini belirleyen bir nokta hareketin zamanla ölçülmesi ve zamanın da hareketle ölçülmesidir. Böylelikle zaman hareketi, hareket de zamanı belirler. Bu iki karşılıklı ilişkiyi anlamak ve belirlemek için şöyle bir örnek verilmektedir; yolculukta olanların yolculukları uzadığında yolun uzun olduğu, yolun uzun olduğu durumlarda da yolculuğun uzun sürdüğü söylenir; bu hareket ve zaman için de geçerlidir. Hareket uzun olunca zaman uzun, zaman uzun olunca da hareket uzun denilir. ((Aristo), 2023a) ; (Türk, 2023) .

Aristoteles zamanı var olanlarla ilişkisi bağlamında da sorgulamaktadır. Ona göre hareketi ölçmek aynı zamanda hareketin varlığını ölçmek demektir. Bu diğer nesnelere için de geçerlidir. Zira zaman içinde olmak varlıklarının ölçülmesi anlamına gelmektedir. Aristoteles zaman içinde olmayı iki anlamda ele almaktadır. Buna göre, birincisi ya zaman olduğu sürece var olmak ya da bazı nesnelere için sayı içinde var olması anlamında var olmaktır. Yani kısaca bir şeyin zaman tarafından kuşatılması ve zaman var olduğu sürece varlığını sürdürmesidir. İkincisi ise bir nesnenin sayının bir parçası, özelliği olması kısaca sayıya ait bir şeyi veyahut sayının nesneye ait bir şey olarak ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda analogik bir yolla zamanın işlevini ve ontolojik konumunu açıklamaya girişen Aristoteles: Ama madem

zaman bir sayı ve sayı kendi içinde bir, iki, tek ve çift gibi şeyleri kendi içinde barındırıyor ise zaman da şimdi, öncesi ve sonrası gibi şeyleri kendi içinde barındırır demektir. Kısaca sayı nesneye ait bir şey değildir. Zaman da bir sayı olduğu için zaman eşyaya ait bir şey değil aksine eşya zamanın içinde olmak zorundadır. Buradan hareketle eşya zamanda bir şey olur denilebilir. Bununla birlikte her şey zamanda bulunmaktadır gibi bir yargıya varmamaktadır Aristoteles. Çünkü daima var olanlar zamanda değildirler. Bunun asli sebebi daima var olanın oluşa tabi olmayışıdır. İnsanlar zamanla her şeyin yaşlandığını, zamanla birçok şeyin unutulduğunu söylerler. Bunun sebebi zamanın akıp gidenin asli sebebi olması ve hareketin ölçüsü olması hasebiyle hareketin mevcut olanın değişiminden meydana gelmesidir. Oysa daima var olan için bu geçerli değildir. Çünkü daima var olanın bir hareketi ve dolayısıyla bir değişimi olmadığı için zaman içinde değildir. Zamanla ölçülmez ve varlığı da zamanla bir etkilenime uğramaz. ((Aristo), 2023a) .

Aristoteles zamanı hareketin kendisi olarak değil sayısı olarak ele aldığından dolayı zamanı durağanlığın da ölçüsü olarak ele almaktadır. Çünkü durağan olan her şey de zamanın içindedir. Durağan olanı hiç hareket halinde olmayan olarak değil, bir zaman hareket halinde olup daha sonra duran olarak tanımlar Aristoteles. Hareketten yoksun olan nesne durabilir. Dolayısıyla durağanlık bir zaman içinde ise zamanla ölçülebilecektir. Bu da demek oluyor ki zaman hem hareketin hem de durağanlığın ölçüsüdür. ((Aristo), 2023a) ; (Türk, 2023) . Kısaca Aristoteles için durağanlık daima hareketsizlik değil iki hareket arasında ortaya çıkan bir hareketsizlik durumudur. Bu da zamanı hem hareketin hem de durağanlığın ölçüsü kılmaktadır. (Topakkaya, 2017) . Hareket ve durağanlığın anlatımından sonra Aristoteles âna zamanın sürekliliği, geçmiş ile geleceğin bir tür bağlantısı ve zamanın sınırı olması açısından bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Ânın tabiatı ikilidir; geçmiş ile geleceği olanak halinde bölüyor olmasıyla bir parça ve yine bu iki zamanı, geçmiş ile geleceği birbirine bağladığı için de bir bütündür. Ân Aristoteles'te bir tür birazdan, daha sonra, geçenlerde gibi kavramların bir ölçeği biçiminde kullanılmaktadır. Çünkü bu tür kavramların kullanımı âna göre belirlenmelidir. Örneğin; birazdan gelecek, kıyamet kopacak, biraz önce buradaydı gibi kullanımlar ân olmadan belirlenemez. Demek ki şu ânki zaman ile sonrası için belirli bir nicelikte zaman olacak ve geçmişteki âna göre de belli bir zaman olarak şimdiki zaman olacak. Bunun üzerine Aristoteles zamanın bitip bitmeyeceği, başka bir zamanın gelip

gelmeyeceği sorularına geçer. ((Aristo), 2023a) .

Aristoteles'e göre hareket nasılsa zaman da öyledir. Hareket hep aynı kalırsa zaman da aynı kalır. Hareket değişirse zaman da değişir. Şimdi ân hem bir zamanın sonu hem de bir zamanın başlangıcıdır. Ancak bu durum ânın aynı zamanın sonu ve başlangıcı anlamına gelmemektedir. Ân geçmiş zamana göre bir son, gelecek zamana göre ise bir başlangıçtır. Bundan dolayı aynı ânda aynı nesneye ilişkin karşıtlıkların zamandaş olarak bulunması mümkün değildir. Başka bir ifade ile, aynı ânda, aynı şeyin hem son hem de başlangıç olması gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü âna yüklenen son ve başlangıç nitelikleri, aynı zamana değil, farklı zamanlara yani geçmiş ve geleceğe nispetle söylenmektedir. Böylelikle aynı şeyde eş zamanlı bir karşıtlığın önü alınmış olmaktadır. Bu duruma çember örneği üzerinden yaklaşan Aristoteles, çemberin her noktasının, çemberin bütünü dikkate alındığında hem içbükey hem de dışbükey olarak düşünülmesi gibi zaman da her ânda son ve başlangıca göre ele alınır, demektedir. Bu yüzden zaman sürekli değişiyor gibi görünmektedir. Ancak zamanın sürekli değişiyor gibi görünmesi zamanın sona erdiğini değil, her ânın yeni bir başlangıç teşkil ettiğini gösterir. Dolayısıyla zamanın bir sonu yoktur; çünkü her ân, zamanın bir tür sınırı olmakla birlikte aynı zamanda zamanın devamını mümkün kılmaktadır. ((Aristo), 2023a) . Zamanın son bulmayacağı ve başka zamanların da olmayacağı cevapları ile yukarıdaki soruları yanıtlayan Aristoteles son olarak zamanın varlığına ve ruh ile ilişkisine geçmektedir. Zaman bir sayı ve hareketin ölçüsü olması ve harekete ait bir şey olmasından dolayı ve zaman ile hareketin de hareket halinde olan somut nesnelere meydana geldiğine göre acaba hareket ve zaman da diğer somut nesnelere gibi somut olarak doğrudan kavranabilir mi? bu sorunun cevabını ancak zamanın varlığının bir tahlili yapıldığında ortaya çıkacaktır. İşte tam burada ruh devreye girmektedir. Zamanı sayılan olarak ele alan Aristoteles, ruh veya ruhtaki akıl sayesinde zamanın varlığını mümkün görmektedir. Ruh olmaksızın yani sayılan sayıyı sayabilen bir bilinç olmaksızın zaman nasıl var olabilir? O halde zamanın var olması doğrudan bir ruhun varlığıyla alakalıdır. Bununla birlikte zamanın hareketin sayısı olarak ele aldığımızda bu hareketin neyin hareketi olduğu sorusu da gündeme gelmektedir. Hareketler çeşitlidir. Bütün hareketlerin sayısı olarak zamanı ele aldığımızda çeşitli hareketlerin varlığı dolayısıyla zaman da çeşitlilik kazanır. Böylece farklı zamanlardan bahsetmek gerekecektir. Ama Aristoteles zamanın hareketin

sayısı olduğunu ifade ederken belirli tekil bir hareketten değil, daimî döngüsel hareketten bahsetmektedir. Böylece Aristoteles, zamanı düzgün dairesel bir hareketin sayısı olarak ele almakta ve çeşitli zamanların varlığı problemine bu şekilde bir çözüm bulmaktadır. ((Aristo), 2023a) . Sonuç olarak Aristoteles, zamanın varlığını kabul etmekte ve onu hareketin, daimî hareketin sayısı olarak tanımlamaktadır. Hocası Platon'da zaman, sonsuzluğun veya İdeaların kozmik bir taklidi olarak kozmosla birlikte ortaya çıkan bir unsur iken; Aristoteles'te zaman, hareketten türeyen fiziksel bir ölçü olarak tanımlanır. Bu bağlamda Platon'da zaman, aşkın, metafizik bir modele referansla ele alınırken Aristoteles'te zaman, ilişkisel ve cisimli varlık alanına içkin fiziksel bir ölçü olarak ele alınmaktadır. Son olarak Aristoteles zamanın varlığını ruhun varlığına da bağlı kılmaktadır. Ona göre sayan bir özne olmaksızın zaman var olamaz.

### 2.1.3. Plotinos'ta Zaman

Antik çağın son büyük filozofu sayılan ve Platon'un takipçisi ve yorumcusu olan Plotinos zaman kavramına yönelik düşüncelerini *Enneadlar* denilen eserinde ele almaktadır. Enneadlar kelime anlamı ile dokuzluklar demektir. Her biri dokuz bölümden meydana gelen altı ayrı kitaptan oluşmaktadır. (H. Erdem, 2017) . Plotinos zamana dair düşüncelerini Enneadlar'ın üçüncü kitabının yedinci bölümünde 'zaman ve ezeliyet' başlığı altında yer vermektedir. Plotinos, sonsuzluk ve zamanın birbirinden ayrı iki şey olarak açıklanmasını sıradanlaşmış bir düşünce olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte bu iki kavramın derinlemesine incelenmesi ve özüne vakıf olmaya çalışılmasının da bir tür tedirginlik yaratacağını belirtir. Çünkü çok farklı bir sürü teori ve yorumlarla aslında kolay bir yargıda bulunmanın olanaksızlığı kendini apaçık göstermiş olur. Ama biz yine de farklı teorilerden birini veyahut teorilerin yorumlarından birini kabul ederek de kendimizi sorgulamadan kurtarabiliriz. Peki o zaman hangi teori veya yorumu kabul edeceğimiz sorusuyla karşılaşırız. (Mackenna, t.y.) .

Bu soruya cevap elbette teorilerin incelenmeleri, karşılaştırılmaları ve eleştirilmeleri ile ortaya çıkar. Plotinos da zaman ve sonsuzluğun ayrı şeyler olduğu düşüncesinin incelenmesi ile konuyu ele alır. Öncelikle sonsuzluğun zihnen idrak edilen bir cevher olup olmadığı sorgulaması ile başlar. Sonsuzluğu çok saygıdeğer bir şey olarak tasavvur edip en saygı değer şeyin de tabiat olduğunu düşündüğümüzü belirten Plotinos, sonsuzluk ve tabiat

kıyaslamasına geçerek sonsuzluğun ne olduğu sorusunun bu şekilde bulunamayacağını ifade eder. Plotinos daha sonra sonsuzluğun, evrenin hareketinden değil, onun zihinde kavranan durgun ve zamansız varlık tarzından kaynaklanan bir şey olup olmadığını soruşturur. Bu, Platon'un zamanı hareketle bir tutması açısından kritik bir sorudur. Zaman sonsuz durgunlukla özdeş tutulduğunda sonsuz olanın sonsuzluktan pay alması durumunda sonsuz durgunluktan bahsedilemeyeceği gibi sonsuz hareketin de durgunluk barındırması sebebiyle sonsuz durgunluk söz konusu olamayacaktır. Kısaca sonsuzluk durgunlukla alakası olsa da durgunluğun kendisi değildir. (Mackenna, t.y.) ; (Türk, 2023) .

Sonsuzluk basit ve zamansız bir kavram olmakla birlikte birçok farklı yönlerden ele alınabilmektedir. Çok yönlü bir bütünlüğe sahip olan Sonsuzluk, bir yönüyle zihnen idrak edilebiliyor olması açısından öz veya cevher, hayat olarak bakıldığında hareket, her şeyin değişmez olduğu, aynı kaldığı durumda durgunluk ve bütün çeşitliliklerin birlik olduğu yerde özdeşlik olarak bahsedilir. Varlığın bütünlüğü bakış açısından sonsuzluk hep aynı kalan ve bütünü daima hazırda tutan bir şeydir. Bu her ne kadar Plotinos ân ifadesini kullanmasa da ân içinde bulanana ifade eder. Daima aynı halde, aynı yerde, değişmez olan ve kendi içinde kalan, hiçbir tarafı geçmeyen ve gelmeyecek olan, hazır olan, her ne ise o olan şeydir. Burada Plotinos'ta sonsuzluğun tanımının pek de açıklayıcı bir şey olduğu söylenemez. Sonsuzluk birçok şeyden hareketle birçok şey olan ve fakat yine de kendisi olan bir şey olarak tanımlar. Dolayısıyla ne geçmişte ne de gelecekte olan, sadece var olan ne değişim sürecinde olan ve ne de değişmiş olan; sürekli var oluşun tadını çıkaran şey, işte sonsuzluk budur. Böylelikle Plotinos Sonsuzluğun tanımı şu şekilde verir: Yaşam bir ânda bütünüyle var olan, tam, hiçbir noktada dönem ya da parçaya bölünmemiş yaşam, gerçek varlığa salt var oluşu sayesinde ait olandır. İşte sonsuzluk dediğimiz şey budur. (Mackenna, t.y.) .

Yani sonsuzluk bir ânda bütünüyle var olan yaşam olarak tanımlanır. Sonsuzluk zaman gibi parçalara ve dönemlere bölünmez. O kesintisiz ve bütünsel bir yapıdadır. Plotinos sonsuzluğun tanımını bu şekilde verdikten sonra karşısına zamanlılık meselesini çıkararak karşılaştırır. Ona göre zamanlılık görünüşte tam gibi görünse de geleceğe muhtaç olması açısından eksiktir. Eksik olması dolayısı ile de zaman ile sonsuzluk bir ve aynı şey değildir. Peki o halde zaman nasıl tanımlanır? Devamında bu soruyu cevaplandırmaya çalışmaktadır. (Mackenna, t.y.) ; (Türk, 2023) .

Kendi zaman tanımını vermeden önce Plotinos kendisinden önce yapılan bazı zaman tanımlarına yer vererek bu zaman tanımlarını üç gruba ayırır. Buna göre zaman ya harekettir ya hareket ettirilendir veyahut hareketle ilişkili bir şeydir. Bu her üç gruptaki zaman tanımlarını eleştiriye başlayarak adım adım zamanın hareket ve hareket ettirilen olamayacağı fikrine ulaşır. Çünkü ona göre hareket çeşit çeşittir ve her çeşit hareket zamanda meydana gelir. Eğer hareketin zamandan bağımsız bir düzlemde gerçekleştiği varsayımı ile yola çıkılsa bu artık duyulur anlamda hareketten farklı bir şey olur ki bu da zaman olarak kabul edilemez. Bu hem hareketin kendisi için hem de evrenin hareketi için geçerlidir. Nasıl ki tikel bir hareket yani cismin hareketi zaman değilse evrenin hareketi de zaman değildir. Plotinos daha sonra zamanın harekete ilişkin bir şey olması konusunu da reddeder. Çünkü hareketin yayılımları bir ve aynı değildir. Yani bazıları daha hızlı bazıları daha yavaş olabilir. Bu eleştirileri ile Plotinos Platon'dan bir yönüyle uzaklaşır. Çünkü Platon zamanın en belirgin özelliği olarak hareketi kabul etmiştir. Bununla birlikte zamanın yayılımlarını ölçen başka bir unsurun varlığına yönelen Plotinos, Aristoteles'in zamanı hareketin ölçüsü olarak kabul ettiği düşüncesini ele almaktadır. (Mackenna, t.y.) ; (Türk, 2023) .

Plotinos, zamanın ne tür bir hareketin ölçüsü olacağı, ne tür bir sayı veya ölçü olacağı ve bu ölçünün biriminin ne olacağı sorularıyla incelemesine devam eder. Zaman bütün hareketlerin sayısı ise, inekleri ve koyunları sayan veya sıvı ve katı şeylerin bir ölçüsü olacaktır. Ama bu bize zamanın tanımını değil, yalnızca zamanın neyi ölçtüğünü gösterir. (Sînâ vd., 2020) . Eğer zaman sayı ise sayı da soyut bir şey olduğu için zamanın soyut bir ölçü olduğu dışında zamanın kendisinin ne olduğu sorusunu cevaplamaz. Zamanın sürekli bir nicelik olarak ele alınması ve zamanın bir uzunluk yani çizgi gibi düşünülmesi de sorundur. Çünkü zaman ile hareket beraber gidiyor ise neden sadece biri diğerinin ölçüsü olsun? İşte bu soruya Aristoteles hem zamanın hareketi hem de hareketin zamanı ölçtüğü bir tür kısır döngü ile ifade etmektedir. Bu döngü şu soruya cevap vermemektedir; o kendisiyle yürüyen hareketi nasıl ölçecektir? Yani hareket ve zamanın beraber akması ikisinden birinin veya her ikisinin bir ölçü olmasına engeldir. Ayrıca Plotinos'a göre zaman, genel olarak her hareketin değil kendisi ile hareket eden belirli bir hareketin ölçüsü olması daha doğru olacaktır. O halde zaman tüm hareketlerin evrensel bir ölçüsü değil yalnızca evrenin yani belirli bir hareketin ölçüsü olacaktır. (Mackenna, t.y.) ; (Sînâ vd., 2020) . Kısaca Plotinos,

Aristoteles'in zaman hareketin sayıdır tanımını eleştirerek bu şekli ile zamanın ne olduğu değil yalnızca hareketle ilişkisinin anlatılabileceğini ifade etmektedir. Devamında Plotinos bütün eleştirileri boyunca zamanın hareketi ölçemeyeceği fakat hareketle ölçülebileceğine değinmektedir. (Mackenna, t.y.) ; (Sînâ vd., 2020) .

Plotinos geçmiş zaman tanımları ve eleştirilerinden sonra sonsuzluk konusuna geri döner. Ona göre sonsuzluğun varlığında zamandan bahsedilemez. Çünkü zaman mukayyettir. Oysa sonsuzluk çok anlamlı genel bir nitelik olmakla birdir. Tıpkı hocası Platon gibi Plotinos da zamanı sonsuzluğun bir sûreti olarak görmektedir. Plotinos'ta da zaman Platon'da olduğu gibi sonsuzluğa öykünür. Ama yalnızca sonsuzluktaki bölünmezlik ve birliğin bir sûreti olarak kalır. Her ne kadar zaman geçmiş ve gelecek diye bölünmüşse de devamlılığı içerisinde birdir. Zaman sonsuzluk gibi tam bir birliğe sahip olmasa da birliğe ulaşmak için çabalar. Kısaca zaman sonsuzluğun evrendeki bir kopyasıdır. Devamında Plotinos sonsuzluk ve zaman arasında bir tür benzerlik kurar. Nasıl ki sonsuzluk var olanların dışında değilse zaman da ruhtan bağımsız değildir. Burada var olanlar diye kastettiği; zihnin, aklın dünyası yani İdeler dünyasıdır. Sonsuzluk varlığın dışında ve ona eklenen bir şey olmadığı gibi zaman da ruhun dışında ona eklenen bir şey değildir. Sonuç olarak sonsuzluk aklın, zaman ise ruhun varoluş tarzıdır. Böylece Plotinos, zamanın sonsuzluğun bir sûreti olduğu delillendirmiş olmaktadır. (Türk, 2023) .

Sonsuzluk veya ezel Plotinos'ta uzamsız bir şimdiki ân olarak kabul edilmektedir. Bu düşünce İslâm filozoflarını da etkileyen ve kendi sistemlerinde yeniden şekillenecek olan Sudûr teorisiyle yakından ilgilidir. Sudûr teorisinin kendisinde bir zamansallıktan bahsedilemez. Çünkü Sudûr yani varlığın Bir'den taşması bir oluş veya ardışıklık şeklinde zamana muhtaç bir durumda meydana gelmez. Ama Bir'in kendisinde zamanı mümkün kılan ilke vardır. Zaman ancak nefs'in düzeyinde ortaya çıkar. Çünkü nefis hareket, çokluk ve değişimle ilgilidir. Nefs varlık düzeyi olarak Bir ve akıldan sonradır. Akıl, nefis ile Bir arasında Bir'e yönelip düşünen ve kendi varlığını kazanan ikinci ilkedir. Plotinos'ta bu düşünme hareketi hareket etmeyen bir daireye benzetilerek verilir. (Mackenna, t.y.) . Akıl yani ikinci uknum Bir'i sürekli temaşa ederek ondan uzaklaşmaz. Bu bakış hareketli bir faaliyet gibi görünse de kıpırdamaz. Bu yüzden Plotinos onu hareket etmeyen bir daireye benzetmektedir. Bu ikinci uknumda da zamandan bahsedilemez. Plotinos'a göre zaman

anacak nefsin sahasında ortaya çıkabilir. Akıldan çıkan nefs tıpkı aklın Bir'i düşünmesi gibi akli düşünmekle birlikte dışa, maddeye, farklı olana yönelir. Onun bu yönelişiyle birlikte zaman da harekete geçer. Böylece zaman nefsin faaliyetiyle doğar. (Mackenna, t.y.) . Ama nefsin bu hareketi fiziksel değil ruhsal bir harekettir. Yani nefs sadece akla yönelik o saf birlik halinden çıkıp çokluğa ve fiile, harekete yönelir. Onun bu yönelişi de zamanı meydana getirmektedir. Nefsin yönelişinde bir geçiş söz konusu olduğu için bu geçişte bir ardışıklık yani önce ve sonra fikri doğar ki bu da zamanın kendisidir. (Sînâ vd., 2020) . Dolayısıyla nefste meydana gelen zamanın harekete bağlı bir varlık olmadığı aksine zaman ve hareketin birlikte nefsten çıktığı yargısına varılabilir.

Bütün bu açıklamalardan sonra Plotinos'un nefs, âlem ve zaman arasındaki ilişkiyi tekrar gözden geçirerek zamanın tam olarak ne tür bir varlığa sahip olduğunu anlatmaya geçilebilir. Plotinos zamanın, nefs ile âlemin ilişkisinde ortaya çıktığı fikrini merkeze alarak zamanın nefsin zatında olmadığını ifade etmektedir. (Mackenna, t.y.) . Dolayısıyla zaman ne nefsin içinde ne de tam olarak dış dünyada bulunur. O bir tür ara varlık düzeyinde hayat bulmaktadır. Bu bağlamda zaman, belirsiz ve sürekliliği kesintisiz bir şekilde âlem ile nefs arasında bulunur. Zamanın bu süreklilik ve kesintisizliği, nefsin hayatının âlem ile irtibatını en iyi şekilde ortaya koyan gök kürenin hareketi ile tayin edilir. Çünkü gök hareketi ne düzensiz ne de kesintilidir. Feleğin hareketi sonsuz bir şekilde tekrarlanır ve ebedîdir. Bu yüzden feleğin bu hareketi zamanın bir tür sembolü haline gelir. Ama bu feleğin hareketinin zaman olduğu anlamına gelmez. Daha önce de değinildiği üzere zaman bu hareketin yani feleğin hareketinin sayısı değildir. Bu hareket zadece zamanın görünür bir biçimidir. (Sînâ vd., 2020) .

Sonuç olarak, Plotinos'a göre zaman; nefsin veya külli ruhun kendi içinde değil, âleme yönelmesi ve hareket ettirmesi sonucu meydana gelen bir varlıktır. Sonsuzluk Bir'in zamansız hayatı iken, zaman da âlemin nefs tarafından kazandırılan düzenin hareketli hayatıdır. Zaman hareketin kendisi olmamakla birlikte hareketin ölçüsü de değildir. Aksine hareket zamanın bir tür yansıması veya sonucudur. Plotinos için zaman, nefsin akla geri dönüp kemale ermesiyle son bulmasa da akıl düzeyine erişemez. Çünkü akıl ve Bir düzeyinde zaman aşılır.

Platon, Aristoteles ve Plotinos'un zaman anlayışları zamanın mahiyeti ve ontolojik

statüsü göz önünde bulundurulduğunda ortak bazı hususları ihtiva etse de temellendirdikleri felsefi düzlem açısından bazı farklılıklar göstermektedir. Platon zamanı, Timaios adlı diyalogunda İdeaların kozmik bir taklidi olarak ele almakta ve kozmosun düzeniyle birlikte ortaya çıkan bir unsur olarak değerlendirmektedir. Aristoteles ise zamanı metafizik bir modele dayanmaksızın Fizik eserinde hareket ve değişimle ilişkilendirerek tanımlar. Ona göre zaman, önce ve sonra bakımından hareketin sayısıdır. Bu yönüyle Aristoteles'te zaman hareketten bağımsız bir varlık olarak görülmez. Onu Platon'dan ayıran kısım da tam olarak burada kendini gösterir. Çünkü Aristoteles'te zaman, aşkın bir varlık alanına değil, cisimli ve hareketli olan varlık alanına bağlıdır. Plotinos'ta ise zaman, duyuşal evrende hareketle birlikte ortaya çıkan bir süreklilik olarak değerlendirilir. Bu bağlamda zaman, Plotinos'un felsefesinde hiyerarşik bir yapı şeklinde tezahür eder. Bu hiyerarşik yapının Bir ve akıl düzeyinde zamandan bahsedilmez. Zaman, nefsin akıldaki zamansız birlikten taşarak çokluk ve ardışıklık üretmesiyle ortaya çıkan bir süreklilik olarak tanımlanır. Nefsin, varlığı ardışık olarak idrak etmesiyle önce ve sonra ilişkisinin belirginleşmesi sonucu zaman tecrübe edilmektedir. Böylelikle duyuşal âlemde ölçülebilir hale gelen zaman nefsin bu faaliyetine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Zamanın bu farklı kavramsallaştırmaları, İslâm felsefesinde Meşşâî gelenekte zaman kavramının nasıl ele alındığını anlamak için belirleyici bir arka plan sunmaktadır. Bundan sonraki bölümlerde Meşşâî felsefede zaman kavramının belirtilen arka plan göz önünde bulundurularak nasıl ele alındığı daha iyi bir şekilde anlaşılacaktır.

## 2.2. Meşşâî Felsefede Zaman Kavramı

Bu bölümde, Meşşâî felsefenin bütün tarihsel dönemlerini anlatmak yerine kısaca nasıl ortaya çıktığı, kimlerden etkilendiği ve ne tür özgün fikirler ürettiği üzerine bir özetle yetinilecektir. Meşşâî felsefenin temel problemiyle ilgili olarak kendisinden önceki dönemde ortaya çıkan teorilerden ne ölçüde etkilendiği ortaya konulduğunda, bu düşünce geleneğinin mahiyeti daha açık bir şekilde anlaşılacaktır. Buna bağlı olarak zaman ve yaratma kavramlarına ilişkin yaklaşımları da daha anlaşılır bir hale gelmiş olacaktır.

Bilindiği üzere Aristoteles, Platon'un ölümünden sonra Academia okulunda felsefe serüvenine devam etmemiş, Atina'nın kuzeyinde MÖ. 335 yılında Lyceum adında yeni bir okul kurmuştur. (Arslan, 2022) . Felsefe derslerini okulun çevresindeki sütunlar arasında yürüyerek yapmasından dolayı da bu okula Peripatetik yani yürüyenler okulu adı verilmiştir.

İslâm felsefesinin Peripatetik okulunun takipçilerine Meşşâiyyûn ve bu okulun ortaya çıkardığı felsefe akımına da Meşşâilik denilmiştir. Büyük İskender'in doğuya yaptığı seferler neticesinde Helenizm denilen bir akım ortaya çıkmış; Aristoteles'in Felsefesi başta İskenderiye ve Mısır olmak üzere Mezopotamya ve İran'a kadar yayılmıştır. Uzun bir tarihi serüveni ve geniş bir coğrafyaya dağılması sebebi ile Peripatetik geleneği iki temel eğilim üzerinden ilerlemiştir. İlki salt bir Aristotelesçilik iken yani felsefelerinde yalnızca Aristoteles metinleri baz alınırken; ikinci eğilim ise, Aristoteles fikirlerinin başka felsefi fikirler ve dinler aracılığıyla yorumlanması ile oluşmuştur. Böylece Aristoteles'in Peripatetik felsefesi, Platoncu, Pisagorcucu, Stoacı unsurlarla karışmış ve Yeni Platonculuk, Yeni Pisagorculuk gibi akımlara yol açmıştır. (Toktaş, 2004) .

Helenistik dönem felsefesi, Platon ve Aristoteles üzerine şerhler ve bu iki filozofu uzlaştırma çabaları sonucu oluşan Yeni Platonculuk, tercüme yoluyla İslâm dünyasına aktarılırken yaklaşık beş asırlık süreçte birçok dönüşüm geçirmiş ve bazı yönleri ile kemikleşmiş ve tutarlılık açısından önemli ölçüde sorgulanmış bilimsel bir birikim olarak çıkmıştır. (Türker, 2020) . Bu geniş birikimin bir yansımasını Fârâbî'nin Meşşâilik tanımında bulmak mümkündür. Fârâbî, Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular adlı risalesinde dokuz tane konudan bahsederken bu konular arasında Felsefe okullarının adlarının da bilinmesi gerektiğini vurgular. Fârâbî, ruh ile birlikte beden de eğitilmesi amacıyla yürüyerek öğretim yapan Aristoteles'in okulunun adını mensuplarının hareket tarzından aldığını ve bundan dolayı da Meşşâ (Peripatetik-yürüyenler) adını aldığını bildirir. Aynı zamanda Peripatetikleri Platon ve Aristoteles'in takipçileri olarak nitelendirir. (Fârâbî, 2017b) .

Meşşâilik akımının öne çıkan bazı özellikleri şunlardır: Birincisi, retorik ve şiir gibi edebiyata dahil olan bazı konuları da mantığa dahil ederek; mantığı, bilginin ölçütü kılarak felsefenin temeline yerleştirmişlerdir. İkincisi, var olanları madde-sûret, zorunlu-mümkün, sebep-sonuç gibi kavramlar çerçevesinde ele alarak bir tabiat felsefesi kurmuşlardır. Üçüncüsü, en kutsal olandan en basit olana doğru hiyerarşik bir varlık sistemi içerisinde varlık kavramını inceleyen bir metafizik oluşturmuşlardır. Son olarak beşerî sorunları metafizik bir bakış açısıyla pratik bir felsefi sistem geliştirmişlerdir. (Toktaş, 2004) .

İslâm dünyasında Meşşâ felsefe denildiğinde ilk akla gelen isimler Kindî, Fârâbî,

İbn Sînâ ve İbn Rüşd'tür. Platon ve Aristoteles'in görüşlerini ve bu iki ismi uzlaştıran yorumcuların eserlerini belirli ölçüde tanıyan bu düşünürlerin İslâm Meşşâî filozofları olarak anılmaları, onların düşüncelerinin Yunan veya Helenistik dönemin Aristotelesçi görüşlerinin aynısı veya tam bir yansıması olduğu anlamına gelmez. Çünkü birtakım bazı Aristotelesçiler Aristoteles felsefesinden yola çıkarak bir tür ateizme yönelmelerine karşılık, İslâm Meşşâî filozofları felsefe ile İslâm'ı uzlaştırma hususunda bir çaba sarfetmişlerdir. Meşşâî filozoflarının münekkidi olan Gazzâlî, filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarına değinirken, özellikle Allah'ın ilmi meselesi bağlamında İbn Sînâ ve Fârâbî'nin Aristoteles'ten ayrıldıklarını bildirir. Açıkça Aristoteles'in adını anmasa da Aristotelesçi görüşe dayandırarak bu ayrılığı ifade eder. (Gazzâlî, 2020) ; (Toktaş, 2004) . Gazzâlî'nin bu ifadesi Aristotelesçilik ile İslâm Meşşâî filozoflarının bütün konularda birebir örtüşmediğine işaret etmesi açısından önemlidir. Öte yandan Nübüvvet meselesini felsefi açıdan bir problem olarak ilk defa ele alan Meşşâîler, rasyonel açıdan Nübüvveti temellendirmeye çalışmaları ile felsefelerine yeni bir boyut kazandırmışlardır. Bununla birlikte İslâm Meşşâî filozofları her ne kadar aynı akıma bağlı olsalar da onlar da kendi aralarında bazı görüş farklılıklarına sahiptirler. Örneğin âlemin ezeliği meselesinde Kindî, İbn Sînâ ve Fârâbî'den ayrılmakta ve sudûr teorisi yerine hudûs teorisini benimsemektedir. Yine İbn Rüşd de sürekli yaratma adıyla başka bir teori üzerinden âlemin ezeliği konusunda diğerlerinden ayrılmaktadır. (Toktaş, 2004) .

Bu ve buna benzer birçok konuda İslâm Meşşâî filozoflarında birbirlerinden farklı bazı nüansları bulunmaktadır. Nitekim zaman ve yaratma düşüncelerine değinildiğinde bu farklar daha açık bir şekilde görünecektir. Kısa bir girizgâh ile İslâm Meşşâî filozoflarından ve Meşşâîlikten bahsedilmişken tarih sahnesinde Meşşâîliğin oluşumu ve felsefeye yaklaşımlarına geçilebilir. İslâm, tarih sahnesine çıktıktan on yıl sonra fetih hareketleri ile geniş bir coğrafyaya yayılmış ve bunun sonucunda birçok farklı yabancı kültür ile karşılaşmıştır. Bu karşılaşmada felsefeyi ilgilendiren nokta ise, Urfa, Harran, Antakya, Cüdişapur ve Nusaybin gibi felsefe okullarının bulunduğu şehirlerin fethedilmesidir. Bu okullarda daha çok Aristoteles merkezli Hristiyanlaşmış Yunan felsefesi yoğunluklu bir eğitim olsa da felsefe dışında mantık, tıp ve astronomi gibi ilimler de müfredatlarda bulunmaktaydı. Bunun sebebi Orta Çağ anlayışında felsefenin çağın bütün bilimlerini

kapsıyor olması ve bunun o dönem için yadırganmıyor olmasıydı. Zira bir filozof aynı zamanda hem hekim hem de siyasetçi olabiliyordu. Bazı halifelerin ilme düşkünlüğü sebebiyle meraklarını celbeden astronomi ve simyaya ilişkin eserler ile birlikte toplumun ihtiyaç duyduğu tıp eserlerinin de Arapçaya tercüme edilmeye sekizinci yüzyıldan itibaren başladığı bilinmektedir. Farklı kültürlerle olan etkileşim kendisi ile birlikte bazı teolojik tartışmalar da getirmiş, Müslümanların bu teolojik tartışmalarda kendi dinî inanç ve düşüncelerini savunmaları amacıyla çeviri sürecine mantık ve felsefe eserlerinin de dahil edilmesine sebebiyet vermiştir. (Toktaş, 2004) .

Abbasi halifeleri olan Mansur ve Harun Reşit dönemlerinde hızlanan çeviri faaliyeti, Halife Me'mun döneminde başka bir aşamaya geçilerek bir tür kütüphane veya çeviri evi işlevine sahip Beytü'l-Hikme'nin kurulması ile kurumsallaşmıştır. Kurumsallaşma süreciyle beraber çevirilere devlet desteği sağlanmış; Süryanice, Yunanca ve Pehlevîce'den Arapçaya yapılan tercüme vasıtasıyla felsefe, İslâm kültür havzasında kendine yer bulmaya başlamıştır. İslâm dünyasında felsefenin tercüme yoluyla gelmiş olması bazı tartışmalara yol açmış ve bid'at olarak nitelendirilmesine sebebiyet vermiştir. İslâm Meşşâî filozofları, sonradan ortaya çıkan ve dini yozlaştırıcı olarak nitelendirilen felsefenin meşruiyeti için bir takım bazı açıklamalarda bulunmuş ve eleştirilere karşı bazı savunmalar geliştirmişlerdir. Örneğin Fârâbî, gerçek felsefe ile din arasında herhangi bir çatışma olamayacağını iddia etmektedir. (Aydınlı, 2019) . Bununla birlikte Fârâbî'ye göre felsefe, eski çağlarda Irak halkına mensup olan Keldaniler arasında ilk defa ortaya çıkmış ve Mısır yoluyla Yunanlara aktarılmıştır. Aynı yolu geriye doğru izleyerek tekrar Mısır ve Süryanîler aracılığıyla da Müslümanlara geçmiştir. Bu her ne kadar tarihsel gerçekliği tartışmalı olsa da Fârâbî'nin bu savunusu felsefeyi İslâm dünyasında meşru kılmaya çalışmasının bir sonucudur. Ama bu savunma yalnızca bu düzeyde kalmayıp diğer Meşşâî filozoflarca da daha sağlam açıklamalar yapılmaya devam etmiştir. (Toktaş, 2004) . Her bid'at olanın mutlak manada reddedilemeyeceğini, zira bu yönüyle ortaya çıkan bütün yeniliklerin de reddedilmesi gerektiğini vurgulayan Meşşâî filozofları kelâm ve fıkıh ilimlerini örnek getirerek bu olumsuz bakışı kırmaya çalışmışlardır. Zira bu iki ilim ve özellikle fıkıh ilmi böyle bir sorunla karşılaşmamıştır. Bununla birlikte Meşşâî filozofları felsefenin işe yararlığı konusunda bazı açıklamalarda bulunarak ve felsefeyi tanımlayarak bu karşıt tavrı yumuşatmaya çalışmışlardır.

(Toktaş, 2004) .

Genel hatları tarih seyri içinde Meşşâî felsefenin oluşumu ve arka planı belirtildikten sonra zaman ve yaratma kavramlarına dair çalışmanın temel noktasını teşkil eden bölümlere bir ön bilgi sağlaması açısından Meşşâî felsefede doğa konusuna geçebiliriz.

### 2.2.1. Meşşâî Felsefede Doğa

Aristotelesçi bilim anlayışının bir devamı niteliğinde olan Meşşâî doğa felsefesi, Kindî ve Fârâbî tarafından ana çerçevesi ortaya konulup İbn Sînâ ile kemale eren teorik fiziğe dair yapılan açıklamalardır. Fizik ilmi, hareket ve sükûnun konu olması açısından cismin incelenmesidir. Cismin varlığının kabulü önermesinden yola çıkarak fizik ilmi, cismin hallerine ilişkin bazı araştırmalarda bulunarak cisimlerin hareketlerini açıklamaya çalışır. (Türker, 2020) . Cismin temel bileşimine dair İslâm Meşşâî filozofları madde-sûret teorisini geliştirmişlerdir. Bu teori daha önce Aristoteles tarafından doğa filozoflarının arkhe açıklamaları, Platon'un kaplar (khôra) teorisi (Platon, 2022) ; (Cornford, 2022) ; (Körpe, 2024) .<sup>6</sup> ve Atomcuların atomcu teorilerine karşı geliştirilmiştir. Madde-sûret teorisi kısaca, cismin iki temel bileşenini ifade eder. Burada madde kuvveye, bulunduğu şeyi güç halinden fiil alanına çıkararak cevher olan sûret (Kaya, 2009) . ise fiile tekabül eder. Başka bir biçimde ifadeyle madde, belirlenimsiz bir imkân ilkesi iken sûret, bu imkânı fiile çıkararak belirleyici ilkesidir. Duyusal varlıklar ise bu ikilinin zorunlu bir birliğinden meydana gelmektedir. (Yüzücü, 2019) .

Bir ahşap sandalye örneği ile ifade edilirse eğer; sandalyenin yapıldığı ahşap onun maddesine, sandalye biçimi ise onun sûretine tekabül eder. (Türker, 2020) . Ahşap sandalye sûreti almadan önce sandalye olma gücüne sahiptir ve aslında kuvve olarak sandalyedir. Aslına bakılırsa ahşap, masa, sedir, bardak gibi başka pek çok şey olma imkânına da sahiptir. Ama sandalyelik sûreti aldıktan sonra artık o bilfiil sandalyedir. Madde ve sûretten

<sup>6</sup>Platon, *Timaios Doğa Üzerine*, 52a-b, 147-148; Khôra, var olan her şey için bir tür mekânsal konum sağlayan bir kavram olarak Platon'un Timaios diyalogunda yer almaktadır. Bağımsız ve ebedî bir var olan olarak khôra, Platon'a göre yok oluşu kabul etmeyen bir yapıdadır. Kısaca khôra, İdea ile duyulur varlıklar arasında bulunan üçüncü bir türdür. Hiçbir biçime sahip olmayan ancak oluşa tabi olan bütün varlıkların onun içinde ortaya çıktığı, yer bulduğu ve beslendiği alıcı bir mekân veya zemin işlevi görür. Duyularla kavranamayan khôra, belirsiz ve dolaylı bir akıl yürütmeye kavranabilen, ezeli ve yok olmayan bir varlık ilkesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Francis Macdonald Cornford, *Platon'un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 270-271; ayrıca bkz. İbrahim Körpe, "Platon'un Timaios Diyalogunda Khôra ve Mitolojik Kökenleri", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (20 Eylül 2024), 67-87.

meydana gelen cismin maddesi veya sûreti tek başına bulunamaz. Yani sandalyenin sûreti kendisinden yapıldığı ahşaba yerleşmeden var olamayacağı gibi ahşap da sandalyenin maddesi olarak tek başına var olamaz. Zira sandalyeden önce bilfiil ahşaplık sûretinin maddesidir, sandalyenin maddesi değildir. Buradan yola çıkarak sûretleri kaldırma işlemi geriye doğru götürdüğümüzde artık gözle görülemeyecek ve araçların bölme işini yerine getiremeyeceği bir aşmaya varılır. Teoriye göre bu bölme işlemi sonsuza kadar gözlem ve bilfiil olmaksızın devam edebilir. Ama zihnen geriye gidişi sürdürüp nesneyi meydana getiren bir fiil hali ve bu fiil halini taşıyan kuvve haline ulaşabiliriz. İşte Meşşâî filozoflar bu bölme işleminin nihai tahlilde bizi saf bir güç haline ve saf bir olma haline ulaştırma durumuna ilk madde demektedirler. Meşşâî filozoflar, Aristoteles'in tabiri ile tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher olan maddeye veya heyûlâ'ya (Karadeniz, 1998) . yerleşip ilk bilfilliği oluşturan şeye de cisimlik sûreti ismini verirler. (Türker, 2020) .

İlk madde veya heyûlâ saf bir imkân halinde olduğu için tek başına var olamaz. Ancak İmkânı fiil haline dönüştüren sûret sayesinde varlık kazanabilir. Aynı şekilde sûret de salt fiil halini temsil ettiğinden tek başına var olmaya muktedir değildir. Bununla birlikte Meşşâî düşüncede kendi başlarına var olan salt sûretlerin varlığı da söz konusudur. Bunlar, göksel kürelerin nefisleri ve akıllarıdır. Ama bu şekilde saf sûret olarak var olanlar cisimlik sûretten farklıdır. Cisimlik sûreti, bir maddede bulunduğu için madde, cisimlik sûretine ilave olarak cisimliliğin özel tahakkuklarını kabul etmeye elverişlidir. Yani bir cisimde cisimlik sûreti bulunduğu gibi saf cisimlik sûretine ilave diğer sûretler de bulunur. Örneğin bir kuşu ele alalım. Onda hem kuşluk sûreti hem canlılık sûreti hem de cisimlik sûreti vardır. Cisimlik sûreti canlılık sûreti olarak, canlılık sûreti de kuşluk olarak özelleşmiştir. Halbuki saf sûret olarak tahakkuk eden nefislerin ve akılların maddeleri olmadığı için başka ikinci bir sûrete ihtiyaç duymazlar. Onların türsel ve bireysel sûretleri özdeştir. Madde ile sûret arasındaki bu ilişki birinin diğeri ile var olması ve var oluşuna katkıda bulunmasıdır. Meşşâî filozoflar sûreti varlık mertebesi bakımından maddeye göre daha üstün tutarlar. Bunun sebebi ise sûretin bilfiil oluşu temsil etmesidir. Fakat madde olmadan cisimlik sûreti de var olmadığından dolayı madde, sûretin varlığına aracılık etmekte ve bu yönden sûretin varlık illetine ortak olmaktadır. Aynı durum sûretin maddenin varlığına aracı olmasında

da söz konusudur. Özce ifade edilecekse madde ve sûret birlikte her biri diğeri var kılan illetin illet oluşuna katkıda bulunmasından dolayı varlık illetine ortak olmaktadır. Böylece anlaşıldı ki madde ve sûret bir araya geldiğinde cisim dediğimiz şey meydana gelmektedir. (Türker, 2020) .

Meşşâî bilim geleneği temelde cismi iki gruba ayırmaktadır. Bunlar ay altı ve ay üstü alemdeki cisimlerdir. Bu da demek oluyor ki ay üstü alemdeki cisimler de ay altı alemdeki cisimler de madde ve sûretten oluşmaktadır. Ay üstü alemdeki cisimlerden kasıt gök küreleri, ay altı cisimlerden kasıt ise dünyadaki cisimlerdir. (Türker, 2020) . Aristoteles'e göre, ay altı âlem oluş ve bozuluşun; ay üstü âlem ise ezelf ve ebedî (ilâhî) varlıkların bulunduğu âlemdir. Âlemin en dışında ilk muharrik olan Tanrı'nın hareket ettirdiği ve sabit yıldızların yerleştirildiği birinci gök, merkezinde ise sabit halde yeryüzü bulunmaktadır. Bu ikisi arasında da sayıları elli beşi bulan canlı felekler ve onlarla birlikte devrî şekilde hareket eden gök cisimleri yer almaktadır. ((Aristo), 2023b) . İlk hareket içe doğru çevrilerek kozmik dönüşler sağlanır. Bu şekilde işleyen âlemin Aristoteles'e göre ezelf oluşu, daha sonra bu fikri yoktan yaratma inancıyla telif ederek yorumlamaya çalışan Müslüman filozoflar için problem teşkil etmiştir. Aristoteles'in İslâm dünyasında yaygın olarak *Mâ Ba<sup>c</sup>de't-tabî'a* adıyla bilinen *Metaphysica*'sına ait çeşitli bölümler, özellikle "Lambda" bölümü, âlem tasavvurunu metafizik kavramlarla temellendirme hususunda Müslüman düşünürleri hayli etkilemiştir. Onun bu eserinde geliştirdiği ve başlıcalarını cevher-araz, madde-sûret ve dört sebep fikrinin teşkil ettiği teoriler, İslâm Meşşâî felsefesinin de başlıca temaları haline gelmiş, fakat bu fikirler Müslüman filozofların kaleminde az çok kılık değiştirmiştir. Bu değişimin en çok Allah-âlem münasebeti, daha doğrusu âlemin yaratılışı konusunda olduğu söylenebilir. (Bolay, 1989) . Ay üstü âlemin esîrden ay altı âlemin ise dört unsurdan meydana gelmesi bu iki alem arasındaki unsurların farklı bazı özelliklere ve niteliklere sahip olduğunu göstermektedir. Örneğin dört unsurun özelliği birbirlerine karışabilmeleridir. Böylece ay altı alem oluş ve bozuluşa açık bir alem olmaktadır. Ay üstü âlemin maddesi olan esîr ise hiçbir şekilde oluş ve bozuluşa konu olmaz. Zira biraz önce de ifade edildiği gibi ezelden ebede varlığını ve bireyselliğini koruyan bir unsurdur esîr. (Türker, 2020) .

Böylece cisimler dünyasının oluşumu yersel ve göksel olmak üzere iki gruptan oluşur. Ay altı âlemdeki cisimler ile ay üstü âlemdeki cisimler birlikte âlem küresini oluşturur.

Bu bağlamda Meşşâî filozoflara göre âlem iç içe geçmiş ve aralarında herhangi bir boşluk olmaksızın devasa kürelerden oluşur. Dıştan içe doğru sıralanan bu kümelerin merkezinde dünya bulunur. En iç kısımda toprak, onun üzerinde su, onun da üzerinde hava ve havanın da üzerinde ateş küreleri bulunmaktadır. Dünya küresinden sonra da sırasıyla Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn, Sabit yıldızlar ve en son olarak Kuşatıcı Felek gelir. Dünya dışında bütün felekler hareket halindeyken dünya hareketsizdir. (Türker, 2020) .

Kısaca madde ve sûret teorisi, Meşşâî geleneğin teorik fiziğinin temel teorisidir. Burada önemli olan bir nokta da bu teorinin boşluğu reddetmesidir. Yani bu teoriye göre âlemde boşluk yoktur. Bütünüyle bitişik ve dolu bir âlem tasavvuru söz konusudur. Dördü ay altı âlemde biri de ay üstü âlemde olmak üzere toplamda beş unsur vardır. Dünya bütün evrenin merkezi konumunda olup sabit ve hareketsizdir. Diğer bütün gezegenler ise dünya etrafında sıralanıp hareket halindedirler.

Bu noktada İslâm Meşşâî düşüncede Hareket'in nasıl ele alındığı önemli bir meseledir. Zira Meşşâî gelenekte dünyanın hareketsiz olması ve ay üstü feleklerin hareketli olup hareket dışında herhangi bir değişimi kabul etmemesi yani oluş ve bozuluşa tabi olmaması ama ay altı alemin hareket olmaksızın oluş ve bozuluşa tabi olmasının dayanağını anlamak önemlidir. Her ne kadar dünya hareketsiz olarak kabul edilse de en dışta bulunan kuşatıcı felek içe doğru bütün feleklerle birlikte dünyayı da kapsamı dolayısıyla bütün cisimler alemi de hareket eder. Aynı zamanda hareket maddenin doğasında da kuvve halinde bulunur. Cisimler hem evrenin bütünüyle birlikte dönerler hem de kendi içlerinde konum, nitelik, nicelik ve mekânın bulunması sayesinde hareket ederler. Evrenin sürekliliğini ve metafizik mevcutlarla irtibatını sağlayan şey bu hareketlerdir. Bu anlamda her cisim, doğası gereği potansiyel yani kuvve halindedir. İçindeki kuvve var olduğu sürece, o kuvvenin gerçekleşmesi olan hareket zorunludur. Bundan dolayı hareket, bütün cisimlerin ortak özelliğidir. (Türker, 2020) .

Meşşâî bilim geleneğinde hareket, bilkuvve olan şeyin bilkuvve olması bakımından ilk yetkinliği olarak ifade edilir. (Türker, 2020) . Yani bir şeyin henüz tam olarak gerçekleşmemiş bir niteliğinin gerçekleşmeye başlamasıdır. Hareketi kuvve-fil ilişkisi bağlamında ele alan Meşşâî gelenek, kuvve halinde bulunan mevcutun ne tamamen bilkuvve ne de tamamen bilfiil olmaması gerektiğini vurgular. Çünkü harekete konu olan nesne veya şey bir yönü ile bilkuvve bir yönü ile de bilfiil olmalıdır. Hareket de

nesnenin veya cismin potansiyel halinden yani kuvveden fiille geçiş halidir. Filozoflar şu dört kategorinin dışında hareketin bulunmadığını düşünürler: Nitelik, nicelik, konum ve mekân. Nitelikteki hareket; sıcaktan soğuğa veya yeşil bir otun sararmasına doğru bir nitelikten diğerine derece derece gerçekleşen değişimin hareketidir. Nicelikteki hareket; artma veya eksilme şeklinde gerçekleşen, genleşme, büyüme, yoğunlaşma ve eksilme gibi durumlarda gerçekleşen harekettir. Konumdaki hareket; cismin mekânda herhangi bir değişiklik olmaksızın parçalarının birbirlerine nispetinin değişmesi sonucu oluşan harekettir. Bu harekete örnek olarak Meşşâî gelenek en dışta bulunan kuşatıcı feleğin hareketini örnek olarak göstermektedirler. Mekândaki hareket ise, cismin mekânda oluşunun değişmesidir. Genel olarak kelamcılar hareket denilince bu hareket türünü kastetmektedirler. (Türker, 2020)Hareketi zatî ve arazî olmak üzere iki kısma ayıran Meşşâî filozoflar göre, hareketin bir şeye doğrudan ilişmesine zatî hareket; hareketin, doğrudan hareket eden şeyin aracılığıyla bir şeye ilişmesi ise arazî harekettir. Örneğin bir arabanın hareketi zatî hareket iken, arabanın içindeki yolcuların hareketi, arabanın hareketi aracılığıyla gerçekleştiği için arazî harekettir. Araba bizzat hareketli olduğu için bizzat hareketli, içindeki yolcular ise bilaraz hareketlidir. Hareket teorisi asıl itibariyle bizzat hareketli nesnenin hareketini ve bu hareketin ilkesini açıklamayı amaçlar. Bu yaklaşımın temel sorusu hareketli nesnedeki hareketin ilkesinin ne olduğudur. Bizzat hareketli nesnedeki hareketin kaynağı Meşşâî kozmoloji ile uyumlu olarak şöyle açıklanır: Hareketin ilkesi, hareket eden cismin kendisinde veya başkasında olabilir. İlke, hareket eden cismin kendisinde olması durumunda bu harekete bilinç eşlik edebilir de etmeyebilir de. Bu ayrıma bağlı olarak hareketin üç temel ilkesi veya kaynağı bulunabilir: Zorlayıcı, iradi ve doğa. Bu taksime bağlı olarak Meşşâî filozoflar, hareketi ilkesine göre üç kısma ayırırlar. İlkenin hareket eden nesnenin kendisinde olmayıp dışarıdan olması durumunda ortaya çıkan hareket, zorlamalı hareket olarak isimlendirilir. İlkenin hareket eden nesnenin kendisinde bulunması ve nesnenin bu hareketin bilincinde olmasına iradi hareket denilir. İlkenin hareket eden nesnenin kendisinde bulunmasına karşılık nesnenin bu hareketin bilincinde olmaması durumunda ise ortaya çıkan hareket doğal hareket olarak adlandırılır. (Türker, 2020) .

Kısaca, Meşşâî filozoflara göre hareket, potansiyel halden fiil hale geçiştir. Ne tam kuvvedir ne de tam fiildir. Hareket kuvve ile fiil arasındaki geçiştir. Hareketin hakikati henüz

meydana gelmemiş bir amacı gerektirir. Hareket dört kategoride gerçekleşir. Bunlar; nitelik, nicelik, konum ve mekânda oluşur. Bu kategoriler dışında hareket bulunmaz. Hareket dereceli bir şekilde cismin halinde gerçekleşen bir değişim olduğu için bazı unsurların varlığını gerektirir. Hareket araz olduğu için gerçekleştiği bir mahalle ihtiyaç duyar. Cismin kendisi ile birlikte halleri mümkünattan sayıldığı için bir fail sebebi gerektirir. Meşşâî felsefede cismin halleri dokuz araz kategorisiyle sınırlı olduğundan hareket de cisme arız olduğundan dolayı bir kategoride bulunmak zorundadır. Hareket hem bir başlangıcı hem de bir sonu gerektirir. Son olarak tedrici bir değişim olması hasebiyle hareket, muhakkak bir miktarı gerektirir. Nitekim Meşşâîlere göre bu miktar, zaman olarak kabul edilir. Bahsedilen bu altı unsurda birlik bulunduğu anda hareket de bir ve tektir. (Türker, 2020) . Hareket, bizzat ve bilaraz şeklinde iki kısma ayrılır. Hareketin üç çeşidi bulunur, bunlar; zorlamalı hareket, iradi hareket ve doğal hareketlerdir. (Türker, 2020) . Meşşâî felsefede doğa (tabiat); dünyadaki nesnelere veya cisimlerin, doğal mekânına yönelik hareket ve durgunluğun ilkesidir. Doğanın teorik fizikteki asli anlamı budur. Bu dünyadaki nesnelere dört unsurdan meydana gelmişlerdir. Bunlar; hava, su, ateş ve topraktır. Semavi cisimler ise esîr denilen bir unsurdan meydana gelmiştir.

Sonuç olarak, Meşşâî filozoflar Orta Çağ düşünürleri oldukları için kendi çağlarının bilimi ve kozmolojik sistemine göre hareket etmektedirler. Bilindiği üzere Orta Çağ'ın kozmolojisi Batlamyus kozmolojisine dayanmaktadır. Bu kozmolojiye göre dünya düz ve hareketsizdir. Etrafındaki gezegenler ise dünya etrafında dairesel bir hareketle dönmektedirler. Ayrıca bu gezegenlerin hareketleri dünya üzerinde bazı etkilere sahiptirler. Örneğin bu sistemde güneşin hareketleri ile mevsimler oluşmakta bu da dünya üzerindeki farklı bölgelerde çeşitli bitki türlerinin ve hayvan dokularının ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Bu çeşitlilik aynı zamanda farklı diller ve milletleri de meydana getirmektedir. Bu gezegenler veya gök kürelerin canlılar ve cansızlar üzerindeki bu etkileri, onların canlı oldukları ve hatta kutsal veya tanrısal bazı vasıflara sahip buldukları yönünde bir fikrin oluşmasına yol açmaktadır. İşte bu gök küreleri, maddenin farklı orandaki karışımları ve uygun gelen sûret ve nefislerin maddeye eklemlenmesiyle cismin oluşmasına etki etmektedirler.

Esîr denilen unsurdan ise bir değişme veya dönüşüm olmadığından oluş ve bozuluş

göksel kürelerde meydana gelmemekte ve birey olarak bu gök küreler varlıklarını sonsuza kadar sürdürmektedirler. Böylece ay altı âlem ile ay üstü âlem denilen iki farklı âlem kavramı kullanılmıştır. Bunun mantıksal bir sonucu olarak Aristoteles âlemin sonsuz olduğu kadar hareket ve zamanın da sonsuz olduğu savını ortaya koymaktadır. İslâm Meşşâî filozofları her ne kadar bu iki âlem düşüncesini ve temel bazı kozmolojik unsurları kabul etseler de onlara göre gök küreleri zatlardan Tanrı'dan sonra olmaları ile varlık mertebesi açısından Tanrı'dan daha düşük bir mertebededirler. Bütün bu anlatılardan hareketle sudûr teorisi bir varlık hiyerarşisi içerisinde İslâm Meşşâî filozoflarının sistemlerinde yer edinmektedir. Ama ileriki bölümlerde görüleceği üzere mutlak olarak sudûr teorisi Meşşâî düşüncede yer edinmemiş ve hudûs gibi başka teoriler de benimsenmiştir. (Toktaş, 2004) .

Meşşâî felsefede doğaya dair yer verilen bilgilerden sonra zamanın İslâm Meşşâî filozoflarınca nasıl ele alındığı, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün meseleye yaklaşımlarını ve Gazzâlî'nin eleştirilerine geçilebilir.

### 2.2.2. Kindî Felsefesinde Zaman

İslâm düşünce ve kültür tarihinde kelâmdan felsefeye geçişin sağlayıcısı kabul edilen ve ilk İslâm filozofu olarak anılan kişi Kindî'dir. (Kindî, 2015d) . İslâm toplumunda akli ve nakli ilimlerin sistematize edildiği, yabancı ilimlerin Arapçaya Beytü'l-hikme aracılığıyla en verimli şekilde tercüme edilmeye başlandığı ve kelimeler ile felsefenin yoğun spekülasyona uğradığı, çeşitli din ve mezheplerin arasındaki tartışmaların devam ettiği dokuzuncu yüzyılda yaşayan Kindî, bu alanlardaki tartışmalara en üst düzeyde katılan ve geliştirdiği yöntem ve kullandığı terminoloji ile kelâmdan felsefeye geçişini sağlayan ilk İslâm filozofudur. (Kindî, 2015d) . Mu'tezili kelâmın olgun ve etkili çağında yaşayan Kindî, tıpkı çağdaşları Mu'tezili kelâmcılar gibi dönemin sorunlarına ve problemlerine önem vermiş ve bu problemler hakkında bazı eserler kaleme almıştır. Her ne kadar bu, Kindî'nin bir Mu'tezile kelâmcısı olarak anılmasına dair bazı tartışmalara kapı aralasa da klasik ve modern kaynaklarda Kindî ilk İslâm filozofu olarak takdim edilmektedir. Diğer taraftan kelâmcılar ile bir yöntem farklılığı içinde olması da onu kelâmcı değil, bir filozof olarak anılmasını sağlamıştır denilebilir. Çünkü Kindî dönemi kelâmcıları, metod olarak nakli (vahiy) esas alıp savunmacı bir yöntem kullanırken; Kindî ise çoğu zaman burhânı yani mantığı ve bazen de matematiği kullanmıştır. (Kindî, 2015d) .

Bu yüzden bir etkilenimden bahsedilebilse de Kindî'nin Mu'tezili bir kelâmcı olduğu söylenemez. Kindî, ilk felsefe üzerine adlı risalesinde felsefe için, "İnsan sanatlarının değer ve merteye bakımından en üstünü felsefedir." demektedir. Aynı zamanda felsefeyi, "İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir." Şeklinde tarif etmektedir. (Kindî, 2015e) . Buradan anlaşılacağı üzere Kindî felsefeyi bir hakikat araştırması olarak görmektedir. Kullandığı yöntem ve terminoloji ile bir filozof olarak ele alacağımız Kindî'nin, kendisinden önceki felsefi mirastan da yararlanarak ele aldığı zaman kavramını nasıl yorumladığına geçilebilir.

### 2.2.2.1. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti

Zamanı cisim ve hareketle ilgili bir kavram olarak ele alan Kindî risalelerinde zamanın beş farklı tanımını vermektedir. Buna göre zaman:

- Âlemin var oluş sürecidir. (Kindî, 2015e) .
- Hareketin sayısıdır. (Kindî, 2015e) .
- Hareketin saydığı (belirlediği), cüzleri sâbit olmayan (kararsız) süreçtir. (Kindî, 2015g) .
- Feleğin (gök küre) hareketinin sayısından ibarettir. (Kindî, 2015f) .
- Sayıdan başka bir şey değildir ve zaman hareketi sayan (belirleyen) bir sayıdır. (Kindî, 2015c) .

Kindî'nin yukarıda zaman kavramına dair farklı risalelerinde yer verdiği bu tanımlar, zaman kavramına ilişkin birbirini içeren açıklamalar değil, farklı felsefi düzlemlerdeki belirlenimlerini ifade eden tanımlayıcı açıklamalardır. İlk tanım zamanın ontolojik bir tanımı olup zamanın yaratılmış âleme özgü bir oluş ve süreklilik yapısının olduğunu ortaya koymaktadır. Zamanı, hareketin sayısı ve sayıdan başka bir şey olmaması olarak verdiği iki tanım ise, Aristotelesçi tanımlar olup zamanın hareketin önce ve sonra bakımından sayılabilirliğiyle kurulan kavramsal tanımlar olduğunu gösterir. Feleğin hareketinin sayısı olarak verilen tanım ise, kozmolojik bir nitelik taşımakta ve zamanın mahiyetini değil, düzenli ve sürekli oluşu sebebiyle gök kürenin hareketi üzerinden fiilen ölçülebilir kılındığını ifade etmektedir. Son olarak zaman, hareketin saydığı, cüzleri değişken bir süreçtir ifadesi, önceki tanımların sentezi niteliğinde olup zamanın başlı başına bir cevher ve salt zihinsel bir sayı olmadığını aksine hareketle kaim, sayılabilir ve parçalı bir süreç şeklinde var

olduğunu ortaya koymaktadır. Bu aynı gibi görünen tanımlardan hareketle Kindî’de zamanın, yaratılmış âlemde hareketin, özellikle gök kürenin düzenli hareketinin temelinde önce ve sonra bakımından sayılabilir sürekli bir nicelik olarak tanımlandığı söylenebilir.

Kindî, İlk felsefe üzerine risalesinin birinci bölümünün ikinci kısmında zaman ve hareketin sonluluğundan bahsetmektedir. Çünkü Kindî’ye göre zaman, başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir. Bu yüzden bilfiil sonsuz bir zamandan bahsedilemez. Zamanın bir başlangıcı ve sonu vardır. Varlıkları sonluya bağlı olan diğer her şey de zorunlu olarak sonludur. Dolayısıyla varlıkları cismin varlığına bağlı olan, nicelik, mekân, hareket ve zaman da sonludur. (Kindî, 2015e) . Böylece âlem de ve âleme bağlı diğer her şey de sonlu olmaktadır. Kindî, bir türü ve cinsi olması bakımından cisim Ezelî olandan ayırarak bilfiil sonsuz olamayacağını bu yüzden cismin sonsuzluğunun bilkuvv ve bir sonsuzluk olabileceğini söylemektedir. Cismin sonlu ve bilkuvv ve sonsuzluğunu cismin parçaları arasında parça bütün diyalektiği üzerinden ispatlamaya çalışmaktadır. Zira Ona göre sonsuz bir cisimden bir parça koparıldığında parça ya sonlu ya da sonsuz olmalıdır. Eğer sonlu ise ayrılan parça tekrar geri yerine ilave edilirse bütün de sonlu olacaktır. Oysa bu son durum sonsuz farz edilen cismin ilk halidir. Böylece ortaya çıkan önerme “sonlu olan sonsuzdur” şeklinde imkânsız ve çelişkili olacaktır. Şayet koparılan parça sonsuz kabul edilirse eski yerine ilave edildiğinde cisim ya eşit veya daha büyük bir duruma gelecektir. Koparılan parça bütünü bir kısmına eşit olarak ele alınırsa benzer iki eşitliğin sınırlarının arasındaki boyutların da aynı olmasını gerektirecektir. Bu durumda her ikisi yine sonlu sayılacaktır. Daha büyük bir duruma geldiği kabul edilirse de bu sefer sonsuz sonsuzdan büyüktür gibi yine çelişkili bir durum ortaya çıkacaktır. O halde der Kindî, ikisi de sonludur. Böylece herhangi bir cismin bilfiil sonsuz olmasının imkânsız olduğu ortaya çıkmaktadır. (Kindî, 2015e) .

Böylece zamanın bilfiil sonsuz olamayacağı zorunlu olarak anlaşılmıştır. Zamanı cisim ve hareketle ilişkisi bağlamında ele alan Kindî, cismin ve hareketin olmadığı yerde zorunlu olarak zamanın da olamayacağını zira zamanın hareket ve cisimden bağımsız bir varlığının olmadığını ifade etmektedir. Yukarıda Kindî’nin, zamanın tanımını verirken hem âlemin bir varoluş süreci hem de hareketin sayısı olarak ifade ettiğini görmüştük. Bu nedenle Kindî zamanı hareketle ilişkilendirerek hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur demektedir. (Kindî, 2015e) . Hareket de bir değişme olduğu için ancak

cismin hareket etmesiyle vardır; eğer cisim yoksa hareket yoktur, cisim varsa hareket vardır demektir. Bu durumda zamanı açıklamadan önce Kindî'nin hareket teorisini takip etmekte fayda vardır.

Hareketi herhangi bir değişim (*tebeddül*) olarak açıklayan Kindî hareketi beş kısma ayırmaktadır:

1) Yer değiştirme hareketi (*el-hareketü'l-mekâniyye*): Cismin, merkez cüz veya bütünüünün yer değiştirme hareketi.

2) Artma (*er-rubuvv*) hareketi: Cismin hareketinin veya yer değiştirmesinin çevreden merkeze olması yani nicelik artışı sağlayan hareket.

3) Eksilme (*el-izmihlâl*) hareketi: Cismin hareketinin merkezden çevreye doğru olmasına yani cismin nicelik azlığını sağlayan hareket.

4) Dönüşüm (*el-istihâle*) hareketi: Cismin bazı niteliklerinin değişmesi hareketi.

5) Oluş ve bozuluş (*el-kevn ve'l-fesâd*) hareketi: Cismin özünün veya cevherinin değişmesindeki hareket. (Kindî, 2015e) .

Kindî'ye göre oluş ve bozuluş, yalnızca cevherde bulunur. Nitekim insanın sıcaklık ve soğukluktan meydana gelmesi oluşu, ölümden sonra toprağa karışarak çürümesi ise bozuluşu ifade eder. Buna karşılık artma ve eksilme hareketi ise nicelik kategorisinde gerçekleşir. Çünkü bu tür değişimler, cisimlerin parçalarında meydana gelen niceliksel bir artış veya azalış şeklinde gerçekleşir. Örneğin bir cismin uzunluğu beş metreden dört metreye düşerse eksilme, dört metreden beş metreye çıkmasına da artma hareketi denir. Çünkü hareket sayı, zaman veya nicelik kategorisinde bulunan diğer şeylerden meydana geldiği için büyümesi durumunda artma, küçülmesi durumunda ise eksilme hareketi oluşur. Gerçekte ise bu hareket yalnızca büyüyen ve küçülen cevherlerin niceliği ile ilişkilidir. Çünkü birinin uzunluğu iki, ötekinin uzunluğu dört olan her iki nesne de cevherdir. Dönüşüm hareketi ise yalnızca cevherin niteliğine ilişkindir. Örneğin beyazın siyaha dönüşmesi veya soğuk olan bir nesnenin ısınarak değişmesi bu türden bir harekettir.

Yer değiştirme hareketini iki kısma ayıran Kindî, birine doğrusal diğerine ise dairesel hareket demektedir. Dairesel hareketi de kendi içinde ikiye ayıran Kindî, çünkü der; hareket, hareket edenin yerinin değil, art arda parçalarının yerinin değişmesi şeklinde olur. Bu şekilde hareket eden yerini değiştirmeksizin yalnızca bir merkez etrafında hareket etmiş

olur. Örneğin Tabii bir varlık olan feleğin, gök kürenin hareketi veya arazî varlıklardan değirmen taşı ve bir okçunun elinin hareketi bu tür bir harekettir. Kısaca bu hareket merkezin sabit, çevresi hareket halinde olan bir harekettir denilebilir. Devamında Kindî, dönen bir tekerleği örnek vererek doğrusal hareket ile dairesel hareketin birleşiminden oluşan bir hareket türünü açıklamaktadır. Doğrusal hareketi de iki kısma ayıran Kindî, su ve havaya atılan taşın hareketinin çevreden merkeze doğru olduğunu, hava ve ateşin hareketlerinin ise merkezden çevreye olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra Kindî doğrusal hareketin kısımlarını; sağ, sol, ön, arka, alt ve üst olmak üzere altı kısım olarak vermektedir. Son olarak bütün bu hareket türlerinin hepsini niteliğin değişmesi veya başkalaşmasıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir. (Kindî, 2015c) . Kısaca hareket ister dairesel ister doğrusal olsun Kindî için bir dönüşüm veya başkalaşmadır.

Kindî, hareketin varlığının bir cismin varlığını gerektirdiğini, cisim varsa hareketin de var olabileceğini ve birinin ötekinden önce veya sonra olamayacağını belirtir. (Kindî, 2015e) .Kindî'nin bu ifadesinden hareketle cisim ve hareketle birlikte mekânın da açıklanması önemlidir. Tarifler Üzerine adlı risâlesinde Kindî mekânı, "Cismin sınırları [arası]dır. Bir görüşe göre, kuşatanla kuşatılan [cismin] son sınırlarının karşılaşmasından ibarettir." (Kindî, 2015g) . Şeklinde tarif eder. Beş Terim Üzerine adlı risâlesinde ise mekân'ın belirsiz ve kapalı olmasından dolayı filozoflarca farklı yorumlandığından ve aralarında bir ihtilafın varlığından bahseder. Kindî, bazı filozofların mekânın hiçbir şekilde mevcut olmadığını, Platon gibi başka bazı filozofların mekânın cisim olduğunu, bir kısım filozofların mekânın mevcut olup cisim olmadığını ve son olarak da Aristoteles'in mekânın var olup apaçık olduğunu ifade ettiklerini nakleder. Bu nakillerden sonra Kindî kendi mekân görüşünün izahına geçer.

Kindî'ye göre de Aristoteles'te olduğu gibi mekânın varlığı apaçık ve bellidir. Bunun gerekçesini, cisimde meydana gelen artma, eksilme ve hareketin ancak cisimden daha büyük ve onu kuşatan bir şeyde yani mekânda gerçekleşmesi olarak verir. Bu bağlamda Kindî'de mekân, cismin değişimlerinin gerçekleştiği kuşatıcı bir ilke şeklinde tanımlanır. Su ile hava örneği üzerinden bu durumu açıklayan Kindî, bir kaba su girdiğinde hava çıkar, hava girdiğinde ise su çıkar; ancak bu değişimlere rağmen mekân varlığını korur demektedir. Bu durum, mekânın cisimlerin kendisiyle özdeş olmadığını ve cisimlerin değişimine bağlı

olarak ortadan kalkmadığını göstermektedir. (Kindî, 2015c) .

Kindî, mekânın mahiyetini açıklarken onun cisim olmadığını özellikle vurgular. Zira eğer mekân cisim olsaydı, cisim cismi kabul eder hale gelir ve her kabul eden cismin kendisini kuşatan başka bir mekâna ihtiyaç duyması nedeniyle sonsuz bir döngü ortaya çıkardı. Bu sonsuz döngüyü kesin bir şekilde reddeden Kindî mekânı, boyu, eni ve derinliği bulunan bir heyûlâ değil, derinliği bulunmaksızın yalnızca eni ve boyu olan bir heyûlâ olarak görmektedir. Başka bir ifadeyle Kindî için mekân, cismin dışında yer alan ve onu kuşatan bir yüzeydir. Böylece Kindî, mekânı cismin içindeki bağımsız bir boşluk olarak değil, cismin hareket ve değişimlerinin gerçekleştiği kuşatıcı yüzey olarak tanımlamaktadır. (Kindî, 2015c) .

Kindî burada cisim ile mekân arasında ontolojik bir ayrıma dikkat çekmektedir. Cisim üç boyutlu olup eni, boyu ve derinliği olan bir şey iken, mekân ise iki boyutlu olup derinliği bulunmayan bir şey veya heyûlâdır. Kindî’de mekân iki boyutlu olması açısından yüzeydir; fakat bu, mekânın cisim tarafından sınırlandırıldığı anlamında değil, cismin mekân tarafından kuşatıldığı anlamındadır. Başka bir ifadeyle mekânın yüzey ile özdeşleştirilmesi, onun sınırlandırılmış olması değil, sınırlandırıcı olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Kindî’ye göre mekân cisim olmamakla birlikte cisimle ilişkilidir. Bu da mekânın cisimlerin yerini belirleyen fakat kendisi cisim olmayan bir varlık türü olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla hareket mekânın içinde bulunan cisim ile birlikte bulunmalıdır. Cisim her hal ve durumda bir mekân içinde bulunmakta ve mekân cismi kuşatmaktadır. Hareket ve mekâna dair verilen bilgilerden sonra artık Kindî’nin zaman düşüncesine geri dönebiliriz.

Kindî, zaman hakkında filozofların içine düştüğü ihtilaflardan başlayarak bir kısım filozofların, zamanı hareketin kendisi olduğunu diğer bir kısım filozofların ise onun hareket olmadığını iddia ettiklerini zikreder. Bu iki görüşten doğru ile yanlış olanı tespit etmeye çalışır ve der ki, bir şeyde meydana gelen hareket, hareket eden o şeyin özelliğinde bulunur. Yani hareket o varlığın veya cismin doğasında onun nitelikleri ile ilişkili bir şekilde oluşur. Kısaca hareket tür bakımından genel olsa da gerçekleştiği mahal olarak özel ve tekildir. Örneğin hareket bir taşta gerçekleşebilir ama taşlık türünün kendisinde değil. Bir cisimde meydana gelir, cisimlik türünde değil. Zaman ise her şeyde bir şekilde bulunur. Varlığın değişmesiyle zaman değişmez. Buradan anlaşılacağı üzere zaman hareketin kendisi değildir.

Zamanı hareketin kendisi olarak kabul edenler de hataya düşmüşlerdir. Ayrıca harekete ilişkin olan yavaşlık ve hızlılık da ancak zamanla bilinir. Zira hareketin uzun veya kısa sürmesine yavaşlık veya hızlılık adını verilmektedir. Devamında zamanın mâhiyetini açıklamaya çalışırken “ân” kavramına yer verir. Ona göre ân, geçmişle geleceğe bağlayan bir şey olarak söylenebilir. Ancak geçmiş ile gelecek arasındaki ânın sürekliliği yoktur. Çünkü henüz ânın varlığı düşünülmeden o geçmiş olur veya sona erer. İşte Kindî bu ânın zaman olamayacağını söyler. Fakat anlar arasındaki mesafe akılda tasarlanacak olursa iki ân arasında zamanın bulunduğu var sayılabilir. Bu bağlamda bu, zamanın öncelik ve sonralıktan başka bir şey olmadığının delili sayılabilir. Bu durumda zaman sayıdan başka bir şey değildir. Ve zaman hareketi sayan, belirleyen bir sayıdır. Ancak zaman süresiz olan değil sürekli olan sayılardandır. Sürekli denilen zamanın tanımı de geçmiş ile geleceğin arasını birleştiren hayali ânlardan ibarettir. (Kindî, 2015c) .

#### 2.2.2.2. Zamanın Yaratılmışlığı

Zamanın bir başlangıcının ve sonunun olması itibarıyla bir nicelik olduğunu, nicelik olması dolayısıyla ile de Kindî’ye göre zamanın bilfiil sonsuz olamayacağı yukarıda ifade edilmişti. Yine zamanın, cismin varoluş süreci olduğu da belirtilmişti. Kindî, zamanın sonlu ve sonradan yaratıldığı düşüncesi üzerinden âlemin de ezeli olmadığı ve sonradan yaratıldığını ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre âlem, hareket imkânına sahip olmakla beraber, öncesinden onun sakin olup sonradan harekete geçtiği düşüncesi zorunlu olarak yanlıştır. Çünkü âlemin önceden sakin halde iken daha sonra harekete geçtiğini söylemek ya âlemin ezeli olduğu ya da yoktan yaratıldığı anlamına gelir. Eğer âlem yoktan var olduysa onun varlığa gelişi de bir tür oluş olduğu için dolayısıyla bir harekettir. Zira yukarıda hareket türlerinden bahsedilirken oluş’un (kevn) hareket türlerinden biri olduğu ifade edilmişti. Eğer cisim oluştan önce değilse o halde cismin kendi varlığı bir oluştur. Bu da demek oluyor ki cismin var oluşu hareketten önce değildir. Önce cisim vardı hareket yoktu denildiğinde bir çelişkiye düşülür. Çünkü cismin kendisi yokluktan varlığa bir geçişse bu geçiş hareketten önce olamaz.

Bu bağlamda ezeli âlem düşüncesi, cismin sürekli bir sükûnet halinden hareket haline yani, bilfiil sükûndan bilfiil harekete geçen bir âlem düşüncesi olup geçersizdir. (Kindî, 2015e) . Çünkü Kindî ezeli olanın değişim kabul etmediğini ifade etmektedir. (Kindî, 2015e)

. Böyle bir düşünce, dönüşen dönüşmeyendir anlamına geleceği için bir çelişkidir. Öyleyse âlemin sürekli bir sükûn halinde bulunup daha sonra bilfiil hareket haline geçmesi mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla hareket ve cisim zorunlu olarak birlikte var olurlar. Zaman da hareketle birlikte var olduğuna göre mahiyetleri itibari ile cisim, hareket ve zaman daima birlikte bulunur. Zaman bilfiil sonlu olduğuna göre hareket ve cisim dolayısıyla da âlem bilfiil sonludur. (Kindî, 2015e) . Böylece sonlu olanın sonradan yaratıldığı ortaya konulur ve zamanla birlikte âlem de sonradan yaratılan varlıklar olduğu sonucu elde edilmiş olur. Zamanın, hareketin ve cismin bilfiil sonluluğu ispat edildiğine göre bunların yaratılmış oldukları mantıki bir zorunluluktur. Yaratılmış olan da doğal olarak bir yaratıcının eseri olmak zorundadır. O halde var olan her şeyin yoktan var eden bir yaratıcısı vardır. Yaratıcı bir ve tek olmalıdır. Çok olursa parçalardan bir araya gelmiş bir birleşik olmak zorunda olacaktır ki bu da onu birleştiren başka bir varlığı gerektirir. Bu sonsuza kadar böyle devam eder. Buradan da anlaşıldığı üzere yaratıcı bir ve ilk etkindir. Etkin çokluk kabul etmeyen Bir'dir. O yaratılana benzemez. Ve yaratılan da çokluk olduğu için değişken ve süreksizdir. Oysa o sürekli ve daimî olandır. (Kindî, 2015b) .

Sonuç olarak Kindî, zamanı hareketle ilişkilendirerek her ne kadar Aristotelesçi düşünceyi nispeten takip etse de zamanı yaratılmış olarak kabul etmesi onu Meşşâî düşünceden ayırmaktadır. Kindî düşüncesinde zaman ve âlem sonsuz değil bilakis bilfiil sonludur. Ezelî ve ebedî olan yalnızca Allah'tır. Sonradan yaratılanlar ise sonludur. Yaratılanlardan hiçbir şey yaratılış itibari ile Allah'a benzemez. Benzersiz, bir, sonsuz ve ilk etken olan Allah, âlemi, varlıkları ve zamanı sonlu bir şekilde yaratmıştır. Bu düşünceden hareketle Kindî'nin kelâm geleneğinin etkisiyle bu konuya yaklaştığı söylene de cedel yoluyla değil, kıyas ve felsefi metodoloji ile konuya yaklaştığını söylemek mümkündür.

### 2.2.3. Fârâbî Felsefesinde Zaman

İslâm felsefesinin problemlerini yetkin bir düzeyde metot ve terminolojisiyle sistematik bir şekilde ele alan Fârâbî, Aristoteles'ten (*Muallim-i Evvel*) sonra Mantık alanında gösterdiği başarılarından dolayı Muallim-i Sâî olarak anılmıştır. (Kaya, 2017) . Felsefi düşünceyi belirgin bir hale getirmesi, felsefi terimleri nihai forma kavuşturması ve mantığı bütün yönleri ile felsefe eğitimi müfredatına yerleştirmesi ile birlikte felsefeye özgün ve orijinal katkısı onun ikinci muallim olarak anılmasına sebebiyet vermiştir. Bununla

birlikte felsefe ve din ilişkisinde ortaya çıkan problemlere kapsamlı ve derin bir yaklaşım sergileyerek başarılı bir şekilde tartışmıştır. (Aydınlı, 2019) . Fârâbî'nin felsefi sistemi ağırlıklı olarak felsefe-din ilişkisinde ortaya çıkmıştır. Kendisinden önce de var olan bu sorunlara felsefi bir zeminde yer vererek ulaşılmış olduğu sonuçları sistematik bir şekilde dile getirmiştir. (Aydınlı, 2019) . Fârâbî temel problemlerini belirterek bu problemlerin çözümünü de belirli bir çerçevede sunması açısından İslâm felsefesinin gerçek kurucusu olarak görülmüştür. Zira o, Kindî gibi teolojik düşünme ile felsefi düşünme arasında geçişli bir yöntem tesis etmemiş; bilakis, bu iki düşünme tarzını birbirinden tamamen ayırıştırarak şekilde bir yaklaşım sergilemiştir. Bugüne kadar ulaşılan eserlerine bakıldığında bu fark açıkça görülecektir. Bu yüzden Fârâbî halis bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. (Aydınlı, 2019) . Fârâbî'nin genel olarak Yunan felsefe geleneğine bağlı ve bu geleneğin ana eğilimlerine katılan bir filozof olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda onun kaynaklarının başında Platon ve özellikle Aristoteles gelmektedir. (Aydınlı, 2018) .

Geçmiş milletlerden ve Yunan geleneğinden yapılan çeviriler ve İslâm düşüncesinin gelişimi vasıtası ile felsefe İslâm dünyasına giriş yapmış ve İslâm düşünce dünyasında bazı etkilerde bulunmuştur. Bununla birlikte İslâm filozofları bu ilmin yalnızca etkisinde kalmamış bir miras olarak bu ilme sahip çıkıp kendilerinden sonra gelen medeniyetleri de etkilemişlerdir. Kendilerine özgün katkıları ile felsefeyi bir sonraki döneme aktarmışlardır. İslâm felsefesi ile Batı düşüncesi arasındaki etkileşimin önemli bir ismi olan Fârâbî'yi, Yunan filozofları olan Platon ve Aristoteles'in Helenistik dönem ile Orta Çağ düşüncesine yaptıkları katkılar ile karşılaştırmak mümkündür. Çünkü İslâm felsefesi başından sonuna kadar onun kavram ve fikirlerini kullanıp irdelemiştir. Mantıktan metafiziğe, müzikten siyasete kurmuş olduğu felsefi sistemi diğer bütün filozoflar tarafından işlenmiş ve değerlendirilmiştir. (Aydınlı, 2019) . Bu bağlamda Fârâbî'nin felsefesi özelinde İslâm felsefesi anlaşılmadan felsefe tarihinde sonraki dönemlerde ortaya çıkan felsefi düşünceyi anlamak zordur. Bu bölümde Fârâbî'nin zaman kavramı konusunda içinde bulunduğu geleneğin de yansımaları ile ne tür bir yaklaşım sergilediği irdelenecektir.

### 2.2.3.1. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti

Fârâbî zamanı, *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde kategorileri açıklarken; duyulur nesnenin zamanını, geçmişte veya gelecekte olduğunu bildiren türlerinin tamamını kuşatan en yüce

cins olarak tanımlamaktadır. (Farabi, 2008) . Yani Fârâbî zamanı, kendine has türleri bulunan yüce bir cins olarak ele almaktadır. Duyularla algılanan varlıkların, içinde oldukları süreçlerin her bir yerinde zamandan bahsedilir. Örneğin ağacın geçmişte bir tohum olması, şimdi bir fidan ve gelecekte meyve veren bir ağaca dönüşmesi gibi. Böylece zamanın, geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde türlerinden bahsedilebilir. Fârâbî'ye göre işte zaman bu türlerin en genel cinsidir. Yine aynı kitapta metâ=zaman harfinde zamanın zorunlu olarak hareketten kaynaklandığını ifade etmektedir. Keza zamanın, aklın hareketli veya sakin olan şeyin varlığını saymak ve ölçmek için kullandığı bir sayıdan ibaret olduğunu söylemektedir. (Farabi, 2008) .

Platon ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (*Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis*) adlı eserinde zaman kavramına değinen Fârâbî Aristoteles'in, zamanı feleğin hareketinin sayısından başka bir şey olmadığı ve zamanın hareketten meydana geldiği tanımından yola çıkarak feleğin zaman olmaksızın yaratıldığı ve feleğin hareketinin sonucunda da zamanın meydana geldiğini iddia etmektedir. (Fârâbî, 2017a) . Sonuç olarak Fârâbî'nin zaman anlayışı, genel hatlarıyla Aristotelesçi doğa felsefesi çerçevesinde şekillenmekte olup zaman müstakil ve bağımsız bir varlık alanı olarak değil, hareketle irtibatlı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, zamanı cevher statüsünde ontolojik bir ilke olarak değil, hareketin önce ve sonra bakımından idrak edilmesini ve ölçülmesini mümkün kılan izafî bir süreklilik olarak değerlendirmektedir. Fârâbî'nin Zaman için formüle edilmiş bir tanımı olmamakla birlikte zamanın mahiyetini hareket, değişim ve kozmik düzen bağlamında temellendirmiştir. Bu açıdan zamanın hareketten bağımsız düşünülmemeyeceğini vurgulamakta olduğu söylenebilir.

### 2.2.3.2. Zaman Hareket İlişkisi

Fârâbî, Zamana dair düşüncelerini müstakil bir başlıkta ele almamakla birlikte hareketin çeşitlerini anlattığı Felsefenin temel meseleleri (*Uyûnü'l-mesâil*) adlı eserinde değinmektedir. (Fârâbî, 2017c) . Buradan da anlaşılacağı üzere Fârâbî zamanı tıpkı Aristoteles gibi hareketle birlikte ele almaktadır. Birazdan değinileceği üzere Fârâbî hareketle ortaya çıkan bazı kavramlardan bahsederken zamana ve onun bir kesiti olan âna değinmektedir. Fârâbî, hareket çeşitlerine gök cisimlerinin hareketi ile başlayıp gök cisimlerinin hareketinin yer değiştirme (*vaz'i*) değil, hareket etmeyen ve sabit bir merkez

etrafında dönen dairesel (devrî) bir hareket olduğunu söylemektedir. Dört unsurun da feleklerin hareketinden ve bu feleklerin belirli bir düzen içerisinde birbirleriyle temas etmelerinden oluştuğunu ifade etmektedir. Yani gök cisimlerinin hareketi dört unsurun hem oluşuna hem de bozulmasına sebeptir. Dört unsur gibi gök cisimleri de her ne kadar madde ve sûretten oluşmuş olsalar da gök cisimlerinin maddesi ile dört unsurun maddesi aynı değildir. Her iki varlık alanı cisimlik ve üç boyutluluk bakımından ortak olmakla birlikte bu ortaklık mahiyet birliği anlamında bir ortaklık değildir. Çünkü gök cisimlerindeki üç boyutluluk, unsurlar âlemindeki cisimlerde görülen yoğunluk ve bölünebilirlikten farklı olarak daha latif ve farazî bir nitelik taşır. (Fârâbî, 2017c) .

Fârâbî, oluş ve bozulma konu olan varlıkların hareketinin ise mekâna bağlı bir hareket olduğunu ifade etmektedir. Niteliksel, niceliksel ve doğrusal hareketler basit cisimlerde bulunması gereken hareketlerdir. Basit cisimlerin hareketi merkezden çevreye doğru ve çevreden merkeze doğru olmak üzere iki çeşittir. (Fârâbî, 2017c) . Birleşik nesnelere hareketi ise Fârâbî'ye göre basit olan dört unsurun hangisinin o nesneye üstün gelmiş olmasına bağlıdır. Hareket ve sükûnun ilkesi, eğer dışarıdan veya iradenin gücünden gelmiyorsa tabiat adını alır. İradesiz hareketlere nebâtî nefis, iradeli harekete ise hayvânî ve felekî nefis adı verilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi harekete dair birçok kavramın ortaya çıktığını ifade eden Fârâbî, bu kavramlardan birinin zaman olduğunu ifade edip zamanın kesitine de ân demektedir. (Fârâbî, 2017c) . Öyleyse zaman kavramının Fârâbî'de hareketle yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Daha sonra hareketin kendiliğinden başlamasının imkânsız olduğunu belirten Fârâbî, o halde hareketliyi hareket ettiren birinin bulunmasının gerektiğini dile getirir. Hareket ettirenin de kendisi hareket ediyorsa o halde onun da başka bir hareket ettiriciye ihtiyacı var demektir. Böylece sonsuza kadar sürekli olarak her hareket eden kendini harekete geçiren başka bir hareket ettiriciye muhtaç olacaktır. Çünkü ona göre hiçbir şey kendiliğinden hareket etme gücüne sahip değildir. Bu durumda sonsuz bir hareket zinciri ortaya çıkacaktır ki bu mümkün değildir. O zaman bu hareket zinciri kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricide son bulmak durumundadır. Böylece hareket etmeyen, bölünmeyen ve kendisinde hiçbir çokluk bulunmayan bir ilk hareket ettirici düşüncesine varır. Hareket etmeyen ilk hareket ettirici zorunlu varlığın ta kendisidir. Fârâbî varlığı, zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zorunlu varlık bir sebebe ihtiyaç duymaksızın var olan,

varlığı başkasından olmayan ve bütün eksikliklerden uzak mükemmel bir varlıktır. Mümkün varlık ise bir sebebe ihtiyaç duyan varlığı zorunlu varlığa bağlı olan yani kendi başına var olması imkânsız olan varlıktır. (Fârâbî, 2017c) . Hareket ve ilk muharrik arasındaki ilişki anlaşıldığına göre Fârâbî'nin mekân, boşluk, sonluluk ve sonsuzluk, yön, atom, doğrusal ve dâirevi harekete dair söylemlerine geçilebilir.

Fârâbî, “kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyine mekân” demektedir. Bu tanımdan hareketle mekânın herhangi bir cismin içinde bulunan bir şey olmadığı, aksine kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyinin çakıştığı sınırdan ibaret olduğu söylenebilir. Boşluğun var olmadığını ifade eden Fârâbî'den hareketle mekânın boşluk olmadığı çıkarımı da yapılabilir. Kısaca mekân cismin bulunduğu yerin geometrik sınırıdır. Ne tamamen kuşatan cisme ne de kuşatılan cisme aittir. İkisinin temasından, ilişkisinden müteşekkildir. Yön ise gök cisimleri ilgili ortaya çıkan bir kavramdır. Çünkü gök cisimleri kuşatıcı ve bir merkezleri olan cisimlerdir. Parçalara bölünmeyen bir cisim yoktur. Dolayısıyla cisimler bölünmeyen parçalardan (atom) oluşmuş değildir. Çünkü bölünmeyen parçalardan ne cisim oluşur ne hareket ne de zaman meydana gelebilir. Nesnelere bir ölçüsü sayıların da bir düzeni vardır. Nesne ve sayıların sonsuza dek bilfiil meydana gelmeleri imkânsızdır. Boşluk ve dolulukta (*ferâğ* ve *melâ*) sonsuz bir boyut var olamaz; çünkü varlığın sonsuz olması imkânsızdır. Son olarak dâirevi hareketin dışında herhangi bir hareketin sürekli olmadığını ifade eden Fârâbî, doğrusal hareketin bu nedenle sürekli olmasının imkânsızlığına işaret etmektedir. Çünkü doğrusal hareketin ne bir yöne yönelişinde ne de geri dönerken bir açı meydana getirmesinde süreklilik söz konusu değildir. (Fârâbî, 2017c) . Kısaca, doğrusal hareket aynı doğrultuda yani tek bir çizgi üzerinde hareket ederse süreklilik kazanabilir. Ama yön değiştirmesi ve geri dönüp bir açı meydana getirmesi harekette bir değişiklik meydana getirdiği için sürekliliği kesintiye uğrar. Kısaca Fârâbî, hareketi cismin yer değiştirmesi olarak tanımlar. İki tür hareket vardır; doğrusal ve dâirevi hareket. Zaman işte ancak dâirevi hareket söz konusu olduğunda ortaya çıkar.

### 2.2.3.3. Zamanın Ezeliliği

Fârâbî'de hareketin zamansal bir başlangıcının olmadığı daha önce ifade edilmişti. Dolayısıyla hareketin bir başlangıcı veya sonundan bahsetmek de mümkün değildir. Zaman hareketle birlikte ortaya çıkan bir şey olduğu için zamanın da bir başlangıç veya sonundan

bahsetmek mümkün görünmemektedir. Göksel hareketler, hareketsiz ilk hareket ettirici olan ilk sebepten taşarak meydana geldiğinden zamansız ve ezelîdir. Âleme bir başlangıç izafe edilmediğinden âlem ile birlikte meydana gelen zaman için de bir başlangıç veya son izafe edilememektedir. Bu bağlamda Fârâbî'nin zamanı, hareketi ve dolayısı ile âlemi ezelî olarak gördüğü söylenebilir. Bu ezelîlik elbette ilk sebebin ezelîliği gibi bir ezelîlik değil ilk sebepten kaynaklanan bir ezelîliktir denilebilir. Sonuç olarak hareketle ilintili olarak Fârâbî tarafından ele alınan zaman genel olarak Aristoteles felsefesi takip edilerek işlenmektedir. Fârâbî'de, Kindî'de olduğu gibi zaman veya âlem yoktan yaratılmış şeklinde değil, aksine ilk varlıktan zamansız bir şekilde taşan bir sistem şeklinde kendini göstermektedir. İlerde sudûr teorisi olarak anılacak bu sistem Fârâbî'nin yaratmaya dair düşüncelerine yer verildiğinde daha ayrıntılı bir şekilde işlenecektir.

#### 2.2.4. İbn Sînâ Felsefesinde Zaman

İslâm düşünce dünyasında Kindî ile gelişim gösteren İslâm felsefesinin İbn Sînâ ile birlikte önemli dönüm noktalarından birine geçtiği söylenebilir. Çünkü İbn Sînâ felsefesi; kapsam, içerik, yöntem ve üslup bakımından kendi dönemine kadar teşekkül eden felsefi birikimin zirve noktasını temsil etmektedir. (Alper, 2018) . Ayrıntılı bir felsefi sistemin kurucusu olan İbn Sînâ, İslâm düşünce dünyasında hâkim bir filozof olmayı başarmıştır. Bu başarı onun felsefesinin orijinalliğinden gelmektedir. Bu orijinalliği, onun Yunan felsefesine yönelttiği titiz eleştiriler ve başarılı bir sentez ortaya koyarak İslâm vahyine uyumlu bir şekilde ifade etmesinden ileri gelmektedir. Bu durum İbn Sînâ'yı yalnızca İslâm dünyasında değil, kendisinden büyük ölçüde etkilenen Orta Çağ batı dünyasında da orijinal kılan özelliklerinden biridir. (Alper, 2022) . İslâm felsefesini Arapça felsefe olarak ifade eden Dimitri Gutas, İbn Sînâ ile birlikte Arapça felsefenin altın dönemini yaşadığını belirtir. Çünkü İbn Sînâ'dan sonraki bütün felsefî faaliyet kendisini onunla tanımlama yoluna gitmiştir. İbn Sînâ'dan sonra artık hiç kimse Aristoteles'i şerh etmiyordu. Çünkü artık İbn Sînâ vardı. Gutas, İbn Sînâ'nın bunca başarılı olmasını onun felsefî mirasının şu üç özelliği üzerinden açıklamaktadır. Bunlar:

1. İbn Sînâ Arapça felsefenin kendisinden önceki iki hâkim anlayışını yani Plôtinos ve Proklos'un temel metinleriyle beraber Kindî çevresinin Yeni Platonculuğunu ve Fârâbî okulunun yani Bağdat Meşşâîlerinin Aristotelesçiliğini felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan

ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıkla bir araya getirmiştir.

2. İbn Sînâ, nübüvvetin mahiyeti, ölüm sonrası hayat (*me'âd*) ve benzeri, İslâm toplumunun tüm entelektüel ilgilerini kendi felsefî sistemine dahil ederek bu sistemin kavramlarıyla söz konusu meseleleri ele almıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ hem 11. yüzyıldaki İslâm toplumunun ilgileriyle bağlantılı hem de sistem olarak ikna edici ve dört başı mamur bir felsefe ortaya koymuştur. Bu sebeple İbn Sînâ'nın, kendinden öncekilere nispetle felsefenin alanını dinî tartışmaları da içerek şekilde genişlettiği ve bu amacı, dinmeyen bir felsefî gayret ve yoğunlukla gerçekleştirdiği söylenebilir.

3. İbn Sînâ'nın şerh edici (*expository*) kitaplarında kullandığı dil teknik bir dil olup ne Fârâbî'ninki gibi ağdalı ne de Yunancadan yapılan tercümelerde olduğu gibi kaba ve kurudur. Ayrıca o, eserlerini daha cezbedici hâle getiren farklı yazım üslupları denemiştir, ki bunlardan birisi de edebî üsluptur. Modern bir tabirle, İbn Sînâ'nın kullandığı ifade tarzlarının toplumdaki entelektüel söylemin ihtiyaçları ile bütünüyle uyumlu olduğu söylenebilir. İşte İbn Sînâ'nın başarısı bu sebeplerden kaynaklanmaktadır. (Gutas, 2021) .

İbn Sînâ doğa felsefesine ilişkin görüşlerini bir dizi eserinde ortaya koymaktadır. Buna göre İbn Sînâ'nın doğa felsefesinin konusu, kısaca değişen yani hareket ve durağanlıkla nitelenebilen cisimlerdir. Bir başka biçimde ifade edilecekse eğer; doğa felsefesi, madde ve sûret gibi cisimlerin oluşumunu sağlayan birtakım ilkelerle, hareket, zaman, boşluk, mekân ve sonluluk gibi cisimlere ilişkin bir kısım konuları inceleyen felsefî disiplindir. (Alper, 2022) . İbn Sînâ'nın Aristoteles yorumcusu ve kendi ifadesiyle Aristotelesçi ekolünün takipçisi olarak yeniden inşa ettiği doğa felsefesi, esas itibari ile Aristoteles'in bu varlık alanına ilişkin felsefî modellerinin hem bir yorumu hem de açıklamasından ibarettir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın doğa felsefesi ele alınırken doğal olarak Aristoteles ve Aristotelesçi felsefî geleneğini göz önünde bulundurmamak kaçınılmaz bir durumdur. (Macit, 2013) . İbn Sînâ'nın doğa felsefesi, Aristotelesçi çizgide ilerleyen fakat salt bir yorum veya şerhten ibaret olmayan kendine has orijinal bir sistem olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ'nın doğa felsefesi, ilkece Aristoteles felsefesinden beslenmiş olsa da zaman kavramına dair yaklaşımında da görüleceği üzere eleştirel bir yöntem ve çözümlenmelerle yeni bir yaklaşımla doğa felsefesini işlemiştir. Kısaca İbn Sînâ'nın doğa felsefesi, Aristotelesçi geleneğe bağlı ama, kendine has farklılıkları da olan bir felsefedir. İslâm felsefesi, Yunan

filozoflarının ve felsefesinin birebir bir uzantısı değil, Kindî'nin ifadesiyle kendilerine ulaşan ilmin sahiplerine şükran duymakla birlikte özgün, sistemli ve kendi kültürü ile uyum sağlamaya çalışan orijinal bir felsefedir. Bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ felsefesinde zaman kavramına geçilebilir.

İbn Sînâ zamana, çeşitli kitap ve risalelerinde yer vermektedir. Konumuz açısından *Kitâbu'ş-Şifâ* külliyyatının *es-Semâü't-Tabî* (fizik) adlı eserini merkeze alıp diğer kaynaklardan da yeri geldikçe istifade edilerek değinilecektir. İbn Sînâ'nın Doğa felsefesi çerçevesinde zamanın varlık ve mâhiyeti, özellikle mekân ve hareketle ilişkisi bağlamında ele alınacaktır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın bütün bir doğa felsefesini incelemek çalışmanın sınırlarını aşacağından dolayı yalnızca zaman kavramıyla doğrudan ilişkili olan hareket ve mekân gibi kavramlar çerçevesinde ilgili bölümlerden yararlanılacaktır. Bu çerçevede öncelikle İbn Sînâ'nın zamanın tanımı ve mâhiyetine dair görüşleri ele alınacaktır.

#### 2.2.4.1. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti

İbn Sînâ zamanın varlığını üzerine tek bir anlam üzere kabul edenlerin bile zamanın mahiyeti konusunda kendi aralarında ihtilafa düştüklerini belirtmektedir. Bu konuya dair filozof şunları söylemektedir: Onlardan bir kısmı hareketi zaman olarak kabul etmiş, diğer bir kısmı da feleğin hareketini zaman olarak kabul etmiştir. Başka bir diğer kısım ise feleğin bir defa dönüşünü zaman kabul etmişlerdir. Bazıları da feleğin nefsinin zaman olarak kabul etmişlerdir. Hareketin zaman olduğunu savunanlara göre, duyulur varlıklar içinde geçmiş ve geleceği kapsayan şey harekettir. Bundan dolayı hareketin tabiatında sürekli olarak bu iki yönlü yapı bulunmaktadır. Bu nedenle bu nitelikte olan hareket zamanın kendisidir demişlerdir. Böylece onlar ancak bir hareket hissedildiğinde onun zaman olarak anlaşıldığını ifade etmişlerdir. Bu yüzden onlara göre, hareketin bilincinde olmayanlar zamanın da bilincinde olamazlar. Ve bu duruma Ashab-ı Kehf kıssasını örnek vermişlerdir. Aristoteles de bu duruma benzer bir şeyin vuku bulduğunu bildirmişse de tarih onların Ashab-ı Kehf'ten önce olduklarını göstermektedir. (Sina, 2014a) . İbn Sînâ bu kısımda zamanı hareketle doğrudan ilişkilendirenlerin, zamanın ne tür bir hareket olduğu hususundaki yaklaşımları sebebiyle kendi aralarında ihtilafa düştüklerini belirtmektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ zaman ve hareket arasındaki ilişkiyi sorgulama yoluyla bir zaman tanımına varmaktadır. (Macit, 2013) . İbn Sînâ bu ihtilafların temel nedenini de zamana dair hikmetin henüz

olgunlaşmamış olmasına bağlamaktadır. Başka bir ifadeyle, zamanın henüz yeterli kavramsal bir açıklamasının yapılmadığını iddia etmektedir.

İbn Sînâ, hareketin zaman olmamasının nedenini hareketin bazen yavaş bazen de hızlı olmasına bağlamaktadır. Oysa bir zaman diğer başka bir zamandan hızlı veya yavaş olmayıp aksine daha uzun veya daha kısa olmaktadır. Bununla birlikte iki hareket birlikte olabilirken iki zaman birlikte bulunamaz. İki farklı hareketin aynı zamanda meydana gelmesi olanaklıdır. Bu yüzden zaman ile hareketin ayrımları birbirinden farklıdır. Zaman, hızlı hareketin tanımında fasılın bir parçası olarak alınmaya elverişli olmakla birlikte, hareketin kendisi aynı şekilde fasıl içinde değerlendirilemez. Aksine hareket, tanımda daha önce gelen bir parça olarak yer alır. Daha açık bir ifade ile hızlı hareket ifadesinde hareket zaten baştan kabul edilen bir unsurdur. Onu diğer hareket türlerinden ayıran temel şey ise hareketin zamanla kurduğu ilişkidir. Bu nedenle hız, hareketin kendisinden ziyade, onun zaman bakımından nasıl gerçekleştiğini belirleyen ayırıcı bir ölçüye işaret eder. Örneğin, hızlı olan demek daha az zamanda daha çok mesafe kat eden demektir. Bu, daha kısa harekette bulunan anlamına gelmemektedir. (Sina, 2014a) . Zamanın feleğin tek bir dönüşü olduğu düşüncesini reddeden İbn Sînâ, zamanı bu şekilde tanımlayanların hem ontolojik hem de mantıksal bakımdan sorunlu bir tanıma ulaştıklarını ileri sürmektedir. Ona göre zaman ile feleğin dönüşü arasında parça ve bütün bakımından zorunlu bir örtüşme söz konusu değildir. Nitekim zamanın her parçası zaman iken, dönüşün her parçası dönüş değildir. Bu durum zaman ile feleğin hareketinin özdeş olamayacağını göstermektedir. İbn Sînâ ayrıca bu görüşün hatalı bir kıyastan kaynaklandığını belirtmektedir. Buna göre söz konusu yaklaşım, örtük olarak “zaman felektir” ve “her cisim felektir” öncüllerinden hareketle zamanın feleğin dönüşü olduğu sonucuna varmaktadır. Ancak İbn Sînâ kurulan bu öncüllerin birisinin yanlış olduğunu belirtmektedir. Çünkü “her cisim felektir” önermesi mutlak doğru değildir; doğru ifade, “felek olmayan her cisim felektir” şeklindedir. Bu nedenle zamanın feleğin dönüşü ile özdeşleştirilmesi hem kategorik bir karışıklığa hem de hatalı bir kıyas kurulumuna dayanmış olmaktadır. (Sina, 2014a) . Kısaca İbn Sînâ’da zaman, feleğin hareketine bağlı olabilir belki ama onunla aynı şey değildir. Zaman daha genel, sürekli ve kapsayıcı bir varlıktır denilebilir.

Zamanın mahiyetine dair geçersiz öğretilere işaret ettikten sonra İbn Sînâ, kendi zaman

tanımına geçmektedir. Buna göre aynı ânda başlayıp biten iki hareketin veya iki hareketlinin farklı mesafeler kat etmesi mümkündür. Çünkü bu iki hareket veya hareketli arasında mesafe, hız, yavaşlık ve durağanlıkla ilişkileri açısından çeşitli farklılıklar bulunmaktadır. İbn Sînâ buradan yola çıkarak zamanın hareket miktarıyla özdeş olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Nitekim filozofa göre bu durum, hareketin başlangıcı ile sonu arasında mesafeye indirgenemeyen bir gerçekleşme imkânının bulunduğu ortaya koymaktadır. Her hareketin başlangıçtan sona doğru olan halleri üzerinden imkân kavramını açıklayan İbn Sînâ, üç imkânın varlığını vermektedir: 1) Belirli bir mesafenin hızı ve yavaşlığı veya durağanlıkla bileşimi belirli olan bir hareketle kat edilme imkânı vardır. 2) Aynı mesafeden daha büyük bir mesafenin, daha süratli veya durağanlık karışımı daha az olan bir hareketle kat edilme imkânı vardır. 3) Buna karşılık daha küçük bir mesafenin ise daha yavaş veya durağanlık karışımı daha fazla olan bir hareketle kat edilme imkânı bulunmaktadır. Böylece mesafe ile hareket tarzı arasında zorunlu bir özdeşliğin bulunmadığı; aynı başlangıç ve son aralığında farklı mesafelerin kat edilebildiği ve bunun da hareketin gerçekleşme tarzına bağlı olduğu ortaya konulmuş olur. İbn Sînâ'ya göre işte bu kat edilme imkânı, hareketin iki sınırı arasında gerçekleşmesinin ölçülebilir oluş tarzını ifade eder. Bu imkân mesafenin kendisi olmadığı gibi hareketlinin büyüklüğüne de indirgenemez; aksine hareketin cereyan etme şekline göre değişim gösterir. Ancak bu gerçekleşme imkânı, başlangıç ile son arasında tasavvur edildiği ölçüde belirli bir genişliğe sahip olduğundan dolayı düşüncede bölünebilir olarak kabul edilir. Bölünebilir olan her şey gibi bunun da ya doğrudan bir ölçü olduğu ya da ölçüye sahip bulunduğu kabul edilmelidir. İbn Sînâ, söz konusu bu ölçünün neyin ölçüsü olabileceğini araştırarak mesafe, hareketli ve hareket ihtimallerini tek tek eleyerek nihayetinde bunun, hareketin başlangıcı ile sonu arasında vuku bulma tarzını, yani önce ile sonranın düzenini ölçen bağımsız bir ölçü olduğunu ortaya koyar. Filozofa göre işte bu ölçü zaman adını verdiğimiz şeydir. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) .

İbn Sînâ, söz konusu imkânın mevcudiyetini temellendirdikten sonra onun mahiyetini açıklamak için bir düşünce deneyine başvurur. Buna göre başlangıcı ve sonu belirli bir mesafe ile bu mesafenin belirli bir hızla kat edilmesini tasavvur ettiğimizde, aynı mesafenin yarısı dikkate alındığında da başlangıç ile bu yarının sonu arasında, yine aynı hızla kat edilmesi mümkün olan ayrı bir gerçekleşme imkânı ortaya çıkar. Benzer bir

şekilde yarım mesafenin sonu ile ilk varsayılan mesafenin sonu arasında da aynı tarzda bir imkân tasavvur edilir. Böylece ilk başta bütün olarak düşünülen gerçekleşme imkânının bölünebildiği düşünce yoluyla gösterilmiş olur. Bununla birlikte İbn Sînâ, bu bölünebilirliği temellendirirken hareketliyi zorunlu olarak yalnızca mekânda doğrusal hareketliye veya konumda dairesel hareketliye ait bir parça olarak görmek, kat edileni ise her durumda mesafe olarak isimlendirmenin gerekli olmadığını belirtir. (Sina, 2014a) . Burada amaç, hareketin gerçekleşme tarzına eşlik eden ölçülebilir bir imkânın varlığını ortaya koymaktır denilebilir.

Bu aşamadan sonra İbn Sînâ, imkânın bölünebilir olduğuna odaklanır ve bölünebilir olan her şeyin bir miktara da miktar sahibolduğunu dikkate alır. Bu durumda hareketin başlangıcı ile sonu arasında tasavvur edilen gerçekleşme imkânı da miktarla ilişkili olmak zorundadır. Bu kabulle birlikte ortaya çıkan soru, bu miktarın mesafenin mi yoksa bir başka şeyin mi miktarı olduğudur. İbn Sînâ ihtimalleri tek tek değerlendirerek bunun öncelikle mesafenin miktarı olamayacağını belirtir; zira mesafede eşit olanların bu imkân bakımından da eşit olmaları gerekirdi, halbuki başlangıç ve son arasında farklı mesafeler kat edilebilmektedir. Aynı şekilde bunun hareketlinin de miktarı olması mümkün değildir; çünkü böyle olsaydı daha büyük olan hareketli, bu imkân bakımından da daha büyük olurdu. Bu durumda hareketlinin miktarı olması da mümkün değildir. (Sina, 2014a) ; (Can, 2021) .

Mesafenin ve hareketlinin ölçüsü veya miktarı olmayan bu unsurun, hangi şeyin miktarı olduğunu belirlemek için İbn Sînâ, hareketi ve hareketin hızını incelemeye dahil eder. Hareketin kendisi ve hızı da bu miktar değildir; zira hareketler, hareket olmak ve hıza sahip olmak konusunda ortak bir noktada buluşurlar; fakat miktarları farklıdır. Diğer yandan bazı durumlarda hareketin hızı farklılaşabilirken miktarları aynı kalabilir. Hareketlerin gerçekleşme imkânı, önce ve sonra arasında bir mesafe gerektirir ve bu imkâna ilişkin bir miktar bulunur. Hareketlinin, mesafenin ya da hareketin kendisinin miktarı olmayan; fakat varlığı sabit hâle getirilen miktarın, hareketin bölünebilir imkânlarına ilişkin olduğunu iddia eder. (Sina, 2014a) ; (Can, 2021) . Bu miktarın nasıl bir yapıya sahip olduğu hususunda İbn Sînâ, ilk olarak onun kendi başına var olamayacağına dikkat çeker. Çünkü zaten bir ölçü, ölçtüğü şeyden bağımsız olarak var olamaz. Zikredilen ölçü, bir mevzuya ilişkindir ve bu ilk olarak hareketlinin maddesi (*maddetü'l-müteharrik*) değildir. Vasitasız olarak maddenin miktarı olduğunu varsaydığımızda, madde daha büyük veya daha küçük olurdu.

Bu da mümkün olmadığına göre ölçü, bir başka durum (*heyet*) vasıtası ile mevzuda bulunur; fakat bu durum beyazlık ve siyahlık gibi kalıcı değildir, zira bu hâlde maddedeki unsurun, maddede kalıcı (*kârri*) ve sabit bir miktarı olurdu. Zikredilen bu ihtimalin de imkânı yoktur. (Sina, 2014a) ; (Can, 2021) . İbn Sînâ bu miktarın ne olmadığına ilişkin tartışmaların sonunda ulaştığı çıkarımını verir:

“Bu durumda geriye karar kılmamış bir yapının ölçüsü olması kalmaktadır ki, o da bir mekândan diğer bir mekâna ya da bir konumdan aralarında konumsal hareketin cereyan ettiği bir mesafe bulunan diğer konuma doğru olan harekettir. Ki işte bizim zaman diye isimlendirdiğimiz şey de budur.” (Sina, 2014a) . Buna göre zaman, süreç halindeki hareketin bizzat kendisi değil, onun başlangıç ile sonu arasındaki oluş süresini ölçen bağımsız bir miktardır, denilebilir.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, zamanın ölçüsü olduğu hareketin iki türde ortaya çıkmasıdır: Yer değiştirme hareketi ve konumsal hareket. Çünkü bu tür hareketlerde hareket, önce gelen ile sonra gelen şeklinde bölünür. Burada söz konusu olan öncelik ve sonralık ise ancak mesafedeki öncelik ve sonralıktır. Bununla birlikte mesafedeki öncelik ve sonralıktan ayrı olarak, önce gelen ile sonra gelen birlikte bulunamazlar. Yani mesafede, önce gelen sonra gelen ile örtüşebilirken harekette, önce gelenle örtüşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla hareketten önce ve sonra gelmenin, mesafe ile ilişki yönünden değil de hareketle ilişkili olma yönünden kendilerine ilişkin bir özelliği bulunur ve önce gelme ve sonra gelme hareket ile sayılmış iki şey olur. Çünkü hareket, parçalarıyla önce gelen ve sonra gelenin sayısıdır. Buna göre hareketin, mesafede kendisi için öncelik ve sonralık olması bakımından bir sayısı olur. Yine onun, mesafenin ölçüsüne paralel ölçüsü de olur. İşte zaman, bu sayı ya da ölçüdür (*mikdâr*). Dolayısıyla, hareket zamana göre değil de mesafede önce gelen ve sonra gelene ayrıştığında ‘zaman’ hareketin sayısı olur. Başka bir ifade ile zaman mesafede önce ve sonra diye ayrışan hareketin ölçüsüdür. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) .

Temel savların açıklandığı bu safhada, İbn Sînâ’da zamanın hareketin sayısı mı yoksa miktarı mı olduğu sorusunun felsefi ve terminolojik bir problem olarak ele alınması gerekmektedir. Ahmet Alperen Can’ın İbn Sînâ Doğa Felsefesinde Zaman: Mâhiyeti ve Unsurları adlı yüksek lisans çalışmasında bu gerekliliği şöyle açıklar:

“Mütercimlerden McGinnis, mikdâr kavramını tercüme etmek için büyüklük (*magni-*

tude), Shayegan ölçü (measure) terimini tercih eder. Türkçe literatürde Macit-Pilavcı ve Dağ da ölçü kavramını, Şenel ise en-Necât'ta büyüklük kavramını tercih etmiştir. Bu noktada kanaatimizce, Lammer'in de dikkat çektiği üzere zamanın hareketin büyüklüğüne işaret etmesi muhtemeldir; bu görüşe bir ekleme yapmak kabilinden terminolojik bir probleme de dikkat çekmek gerekir. Zira İshak b. Huneyn Aristoteles'in temel tanım cümlesinde aded (arithmos/number) kavramını kullanmışken, İbn Sînâ'nın Grekçede hem "metron/measure" hem de "megethos/magnitude" kavramını kuşatan mikdâr kavramını kullanması, dakik bir filozof olması hasebiyle bir tesadüf olmamalıdır. Bu anlamda Türkçe literatürde İbn Sînâ bağlamında yaygınlaşmış "hareketin sayısı" ifadesine bu temkinle yaklaşmak gerekir. Nitekim İbn Sînâ da "aded"ten daha çok mikdâr kavramına yoğunlaşır: Sözelimi Hudûd risâlesinde ve 'Uyûn'ül-hikme'de zamanı, mikdâr olarak tanımlar. Zaman, -önce ve sonra cihetinden- hareketin miktarıdır." (Can, 2021) (Sina, 2019) ; (Dağ, 1973) .<sup>7</sup>

Bu açıklamadan hareketle denilebilir ki İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in zamanı hareketi ölçen sayı kavramı yerine mikdâr kavramını kullanması, zamanın sürekliliğine ilişkin varsayımlarını imkân kavramı çerçevesinde temellendirmesine ve böylece zamanın hem mahiyetini hem de ispatını ortaya koymasına zemin hazırladığı söylenebilir.

Zaman problemine geri dönersek eğer; İbn Sînâ, zamanın hangi tür şeyin hareketi olduğu probleminin çözümüne dair argümanlarını kurmaya devam eder: İbn Sînâ zamanı, hareketteki öncelik ve sonralığın *mikdârı* olarak kabul etmektedir. Zaman, önce gelen ve sonra gelenle bir arada aynı ânda bulunmayan şeyin ölçüsüdür. Başka deyişle, zaman, öncelik ve sonralığı bir arada bulunmayan hareketteki öncelik ve sonralığın ölçüsüdür. Burada ifade edilen öncelik ve sonralık hareketin kendi zatındandır. Diğer bütün şeylerin de öncelik ve sonralığı da buna bağlıdır. Hareketteki öncelik ve sonralık zamandaki gibi izafi değil aksine hareketin varlığı, söz konusu öncelik ve sonralıkla birlikte olduğu için bizzat kendisindedir. Dolayısıyla zamandaki öncelik ve sonralık hareketteki öncelik ve sonralığa bağlıdır. Çünkü

<sup>7</sup>Can, *İbn Sînâ felsefesinde zaman*, 56. Bu noktada İshâk b. Huneyn'in tercümesinde mikdâr kavramının megethos'u karşılamak için kullanıldığına işaret etmek önemlidir. Bu anlamda metinde aded ve mikdâr terimleri farklı bağlamlarda değerlendirilmiştir. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, Tis'a risâle: fi'l-hikme ve'l-tabîiât, s. 92. Risâlenin tercümesi için bkz. İbni Sina, *Kitabu'l-Hudud - Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol - İclal Arslan (Elis Yayınları, 2019); Orijinal cümle şöyledir: ( ). İbn Sînâ, 'Uyûn'ül-hikme, Hz. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-kalem, Beyrut, 1980, s. 28. Aynı dikkate sahip Mehmet Dağ, İbn Sînâ'nın bunu, zamanın sürekliliği bir nicelik olduğu için sayılamayacağı, ancak ölçülebileceğini vurgulamak için yaptığını zikreder.; Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1-4 (01 Temmuz 1973), 105.

şeydeki değişme imkânı bizzat harekette bulunur. Başkalarında ise hareketten dolayı öncelik ve sonralık vaki olur. İşte zaman denilen şey, hareketin ölçüsü olan şeyde söz konusu imkânı bizzat ölçen olur. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) .

İbn Sînâ, zamana önce ve sonra kavramlarının arız olduğunu ve bunun da zamanın varlığının imkânına yönelik öncelik ve sonralık gerektirmesi anlamında olduğunu belirtir. Çünkü zaman kendi zâtı nedeniyle söz konusu olan imkânın ölçüsüdür. Bu durumda zamanın kendi zâtı ile kaim olup olmadığı meselesi ortaya çıkar ki, İbn Sînâ zamanın açık bir şekilde oluşan ve bozulan bir şey olduğunu ifade ederek bu ikilemi çözüme kavuşturmuştur. Filozofa göre zamanın meydana gelmiş bir zâtı bulunmadığından o bizatihi var olan bir şey değildir. Oluş ve bozuluşa (kevn ve fesat) gelen bir varlık olması sebebi ile de madde ilgili bir şeydir. Dolayısıyla zamanı maddesel bir şey olarak görmektedir. Zamanın madde ile ilintisini de hareket ile kurmaktadır. Çünkü hareket ve değişimin olmadığı bir hal, durumların birbirini takip etmediği dolayısıyla öncelik ve sonralığın da hasıl olmadığı bir durum ortaya çıkaracaktır. Bu durumda zaman da mevcut olmayacaktır. Yine önce ve sonra birlikte mevcut olmayıp aksine bir şey sonradan başka bir durumda meydana geldiği için önceki durumu fiilen ortadan kalkmış olacaktır. Bu durumda bir şeyin ortadan kalkması ya da sonradan başka bir şekilde tekrar meydana gelerek başkalaşması söz konusu olmadığına ne önceye atfen sonra ne de sonraya atfen önce bulunmayacaktır. Bundan dolayıdır ki İbn Sînâ, zamanın varlığının sürekli bir yenilenme hali gerektirdiğini ifade etmektedir. Zira sürekli yenilenme olmadığı zamanın olması da mümkün olmayacaktır. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) ; (Can, 2021) .

Buradan hareketle eğer zamanın varlığı mümkün ise, hallerin yenilenmesi zorunlu olarak ya süreklilik üzere, yani kesintisiz ve aralıksız bir akış halinde ya da süreksiz ardışıklık, yani birbirini takip eden fakat aralarında kesinti tasavvur edilen haller üzere var olacaktır. Ancak önce ve sonra ilişkisi yalnızca yenilenme ile mümkün olduğundan, süreksiz ardışıklık tasavvuru da nihayetinde yenilenmeyi gerektirir ve mesele tekrar süreklilik zeminine geri döner. Kısaca zaman varsa, hallerin yenilenmesi ya sürekli bir akış halinde ya da süreksiz ardışıklık şeklinde tasavvur edilecektir. Hareket olmaksızın zaman olmayacaktır. Çünkü zaman bir ölçüdür. Mesafe ve hareketlerin bitişikliğine paralel olarak bitişiktir. Yani hareket nasılsa zaman da öyle olmak durumundadır, yani zaman hareketin sürekliliğine paralel

olarak süreklidir. Burada zamanın vehmedilen bir ayrımı vardır ki bu ayrım ‘ân’ olarak isimlendirilir. (Sina, 2014a) . Ân İbn Sînâ için bir varlık değil, yalnızca zihinde zamanın akışı içerisinde vehmî bir bölmenin adıdır. İbn Sînâ böylece zamanın vehmedilen bir unsuru olan ân kavramının durumunu açıklamaya geçer. Bu açıklamaya geçmeden önce zamanın sonradan olmasının nasıl açıklandığını vermek faydalı olacağından öncelikle zamanın sonradan var olması İbn Sînâ’da nasıl yorumlandığı incelenip daha sonra ânın açıklamasına geçilecektir.

İbn Sînâ *en-Necât* adlı eserinde zamanın zamansal olarak sonradan meydana gelmiş (hâdis) olmasını bir çelişki olarak görüp bu çelişkiyi gidermek adına zamanın sonradan olmasının ne anlama geldiğini açıklamaktadır. Filozofa göre zamanın zamansal olarak sonradan meydana gelmesi mümkün değildir. Aksine varlığını başka bir şeyden alması sûretiyle meydana gelmiş ve bu meydana gelişi de zaman ve müddetle değil zatiyla sonra olmaktadır. Zaman hareketle birlikte var olan ve hareket de varlığını maddeden alan bir varlıktır. Maddenin varlığının sebebi ise Bârî olan Allah’tır. Dolayısıyla zamanın zamansal bir önceliği ve sonralığı olmamakla birlikte zat olarak Tanrı’dan, zorunlu varlıktan sonra ortaya çıkmaktadır. Eğer zamanın zamansal bir başlangıcı olsaydı bu muhakkak yokluktan sonra olurdu. Böylece o yokluğun öncesinde de bir zaman bulunmalıydı ki sonra demek mümkün olsun. Bu durumda öncenin sonrası gibi veya sonranın öncesi gibi saçma bir döngü meydana gelirdi. Başka bir deyişle zamanın yokluktan (âdem) sonra yaratıldığını söylemek olur ki bu mantıksal bir çelişki doğurmaktadır. Dolayısıyla zamanın bir başlangıcı olamaz. Çünkü başlangıç kavramı bile zaman içinde anlamlı bir kavramdır. O halde İbn Sînâ’ya göre zaman, varlığını bir başkasından almak sûretiyle meydana gelmiştir. Bu meydana geliş zamansal olarak sonradan değil, zat bakımından Allahtan sonra ve Allah tarafından meydana geliştir. Hareketin de aynı mantıkla sonradan meydana gelmesi varlığını başkasından alma açısından bir sonradan meydana geliştir.

Başka deyişle tıpkı zaman gibi hareket de bir başlangıcı olmaksızın meydana gelmiştir. Ama bu, bütün hareketler için değil, yalnızca mekân ve konumda olan dairesel hareketin varlığı için böyledir. Bu durumda İbn Sînâ zamanı tam olarak dairesel hareketin sonucu olarak görmektedir. Çünkü dairesel hareket, kesintisiz, başlangıcı ve sonu olmayan ve sürekli olan harekettir. Zaman da sürekliliğini bu dairesel hareketin sürekliliğinden almaktadır.

Kısaca denilebilir ki, zaman dairesel hareketin, önce ve sonraya göre düzeni bakımından bir ölçüsü veya mikdârıdır. Zaman, varlığı ve sürekliliğinin harekete bağlı olması açısından arazî bir varlığa sahip olup maddi bir temele dayanmaktadır. (Sina, 2020) . Zaman ve hareketin sürekliliği birbirleri ile örtüştüğü için İbn Sînâ, zamanı da hareket gibi bir bütün olarak görmektedir. Ama bu bütünlük vehimde bölünebilmektedir. Zaman zatı itibari ile değil, zihinde bölünebilmesi vehmedilen bir şey olarak gösterilmektedir. İşte vehimdeki bu bölünmeyle ortaya çıkan her bir parçaya ân demektir. (Sina, 2020) .

İki tür büyüklükten bahseden İbn Sînâ'ya göre, karar bulmuş tek bir büyüklük aracılığıyla maddede karar kılmış pek çok yapıyı takdir etmek mümkün olduğu gibi, karar bulmamış tek bir büyüklük aracılığıyla da karar bulmamış yapıları takdir etmek mümkündür. Burada karar bulmuş büyüklükle niceliksel ve sabit ölçüler; karar bulmamış büyüklük ile ise maddede sürekli değişim gösteren zaman kastedilmektedir. Buna göre nasıl ki tek bir fiziksel uzunlukla birçok nesne ölçülebiliyorsa, tek bir zaman büyüklüğü ile de birçok hareket ölçülebilir. Kısaca zaman, farklı hareketlerin mikdâr birliğini sağlayabilir. Devamında tek bir zamandan bahsettiğini dile getiren İbn Sînâ, bu tek dairesel hareketi diğer bütün hareketlerin ölçüsü kılmaktadır. Bu ölçü sayesinde hem önce ve sonranın düzeni belirlenir hem de zaman bir ölçü aracı haline getirilmiş olur. Bu düzen ve ölçünün ilk illeti yani kaynağı da hareket ettirici olan Tanrı olur. (Sina, 2020) .

Zamanla birlikte bulunan her şeyin zamanda olmadığını ifade eden İbn Sînâ, bir şeyin zamanla birlikte olabileceğini ama bu onun zaman içinde olmasını gerektirmediğini belirtir. Örneğin bizim bir buğday tanesi ile birlikte mevcut olmamız onun içerisinde bulunduğumuz anlamına gelmez. Zamanda bulunanlar zamanın bölümleri olan geçmiş ve gelecek ile onların uçları olan ânlardır. Zamanda bulunan diğer şeyler ise hareketler ve hareketlilerdir. Devamında zamanın hareketler ve hareketliler, ân, geçmiş ve gelecek arasındaki ilişki incelenir. İbn Sînâ, zamanda bulunan bu unsurların zamanla kurdukları ontolojik ilişkiyi sayı benzetmesiyle açıklar. Buna göre ânın zamandaki konumu, birliğin sayıdaki konumu gibidir. Geçmiş ve geleceğin zamandaki varlığı, sayının kısımlarının sayıdaki varlığına benzer. Hareketlilerin zamandaki varlığı ise sayılanların sayıdaki varlığı gibidir. Bu üçlü yapı zamanın içeriğini oluştururken bunların dışında kalan şeyler zamanda değildir. İbn Sînâ devamında zamanda bulunmayan fakat zamanla birlikte kabul edilen ve onunla irtibat içinde

düşünülen sabitlik alanına *dehr* adını vermektedir. Dehr, doğrudan zamanın içinde yer alan değişimleri değil, değişmeyen ve sabit kalarak sürekliliğini koruyan varlık alanını ifade eder. Bu yönüyle zamanı da içine alan daha kuşatıcı bir süreklilik düzeyine işaret eder ve bu bakımdan zamanın üstünde bir mertebede düşünülür. Son olarak İbn Sînâ, ân kavramını zamanın bölünebilirliği üzerinden açıklar. Sürekli olan her büyüklük bölünebildiği ve bu bölünmeden sayılar meydana geldiği gibi, zamanın da vehimde bölünerek saatlere, günlere, aylara ve yıllara ayrılması mümkündür. İşte ân bu bölünmenin sınır noktası olarak düşünülür. Bu durum ya vehmî olarak ya da hareketlerin sayısı ile örtüşmesi bakımından ortaya çıkar. (Sina, 2020) . Kısaca zamanın ân olarak bölünmesi zihnin bir tür düzenleme ve zamanı anlama biçimidir. Gerçekte zaman sürekli ve kesintisizdir.

İbn Sînâ'nın zamanın tanımı ve mahiyetine ilişkin açıklamaları, zamanın yalnızca kavramsal bir tanımla sınırlı olmadığını, aynı zamanda hareketle temellendirilen bir gerçekliğe işaret ettiğini göstermektedir. Nitekim ona göre zaman, bağımsız bir varlık olarak değil, hareketin önce ve sonraya göre ölçülmesi bağlamında anlaşılabilir. Bu nedenle zamanın mahiyetini daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi için hareketle kurduğu zorunlu ilişkisinin anlaşılması önem arz etmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın zaman anlayışında zaman ile hareket ilişkisi temel bir açıklama alanı oluşturmaktadır.

#### 2.2.4.2. Zaman Hareket İlişkisi

İbn Sînâ, Fizik adlı eserinde doğal durumların genel ilkelerine yer verdikten sonra genel arazların hareket ve durağanlık olduğunu belirtir. Ona göre durağanlık, hareketin yokluğudur. Doğa kavramını, “durağan oluşu arazi bakımından değil de zatî bakımından olan ve bir şeyin kendisinde oluşan hareketin ilk ilkesi” (Sina, 2014a) . olarak tanımlayan İbn Sînâ, hakkında bilgi sahibi olmak isteyen kimsenin kaçınılmaz olarak onun tanımının içinde yer alan hareketin bilgisine de sahip olmak zorundadır, demektedir. (Macit, 2013) . Bundan dolayı önce hareketi tanımlama yoluna gider. İbn Sînâ, var olanların bir kısmının tümüyle bilfiil, bir kısmının bir yönüyle bilfiil bir yönüyle de bilkuvve olduğunu bildirmektedir. Ona göre tümüyle bilkuvve halinde olan herhangi bir şeyin varlığından bahsetmek imkânsızdır. Çünkü bilfiil seviyesine çıkma olanağı olmayan bir şeyde bilkuvveden bahsedilemez. Başka bir deyişle bilfiil olmakla çıkışı olmayanın kuvvesi de yoktur. (Sina, 2014a) . Kuvveden fiile çıkış bazen bir ânda bazen de tedricî olarak gerçekleşmektedir. Bu çerçevede kuvveden

file geçişin farklı kategorilerdeki görünümünü inceleyen İbn Sînâ, Antik filozofların da hareketi, kuvvenin file dereceli intikali şeklinde tanımladıklarını ifade etmektedir. İbn Sînâ, kuvveden file geçişin cevher, nitelik, nicelik görelilik, yer ve benzeri kategorilerde farklı şekillerde ortaya çıktığını, bu nedenle hareketin söz konusu kategorilerde gerçekleşen tedrici bir file çıkış olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. (Sina, 2014a) .

Bu dereceli olarak kuvveden file çıkışın, hangi kategorilerde vaki olup olmayacağı durumlarını açıklamaya geçmeden önce İbn Sînâ, hareketin zamanla irtibatlandırılarak yapılan betimleri ve tanımı üzerine bazı açıklamalar yapmaktadır. (Macit, 2013) . Ona göre, zamanın tanımında harekete, hareketin tanımında ise zaman ve âna başvurulması, bu kavramların birbirlerinin tanımlarında yer aldığı döngüsel bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle söz konusu betimlemeler açıklayıcı bir tanım sunmaktan ziyade döngüsel bir tasvir (resm) niteliğinde kalmaktadır. Bu döngüsellik kırmak için İbn Sînâ, hareket, zaman ve süreklilik gibi dışsal belirlenimlere başvurmaksızın, doğrudan hareket eden varlığın kendi ontolojik durumunu göz önünde bulundurarak hareketi ele alır. Buna göre hareket halindeki varlık ne salt kuvve ne de tamamlanmış fiildir. O, henüz ulaşacağı yetkinliğe varmamış olmakla birlikte sırf imkân halinde de kalmayıp fiilen gerçekleşmekte olan bir oluş tarzıdır. Bu itibarla hareket, kuvvenin karşısında konumlanan bir yetkinlik ve fiil; başka bir tabirle bilfiil fakat tamamlanmamış bir oluş olarak temellendirilir. Böylece hareket İbn Sînâ'da, zamana bağlı ilişkisel bir hadise olmaktan ziyade kuvvenin fileşmekte olduğu ontolojik bir ara durum şeklinde anlaşılır. (Sina, 2014a) . Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre Aristoteles, hareketi açıklarken hareketlinin kendinde hareketli olduğu duruma yönelerek kendinde hareketi bir yetkinlik, yani bilfiil bir oluş olarak değerlendirmiştir. Bu durumda bilfiil oluşun ve yetkinliğin karşısında ise kuvve yer almaktadır. (Macit, 2013) .

Şey bazen bilkuvve hareketli bazen de bilfiil ve bilkemâl (yetkinlik) ile hareketli olur. Hareket halinde şey fiil ve yetkinlik kazanır. Bu yönüyle hareket diğer yetkinliklerle ortaklık taşısa da onlardan önemli bir noktada ayrılır. Diğer yetkinlikler gerçekleştiğinde, o yetkinlikle birlikte şey tamamen bilfiil hale gelir ve o fiille ilgili herhangi bir bilkuvve durum kalmaz. İbn Sînâ bu durumu siyahlık örneğiyle açıklayarak, bir şey bilfiil siyah olduğunda onda artık bilkuvve bir siyahlığın kalmayacağını ifade eder. (Sina, 2014a) . Başka bir deyişle o şey tamamen siyah olmuş ve potansiyel, bilkuvve halden bilfiil hale geçmiştir. O şey

tamamen siyah olunca artık onun içinde bir siyah olma imkânı değil, siyahlığın kendisi vardır. Bu bağlamda İbn Sînâ'da hareket, bilkuvve olanın tüm yönleri ile bir yetkinlik değil, ilk yetkinliktir. Başka bir ifadeyle hareket, tam bir yetkinlik değil, fiile geçişin bizzat kendisi olan ilk yetkinliktir. Bu bakımdan hareket kuvve ile fiil arasında ara bir hal olarak anlaşılabilir. Sonuç olarak İbn Sînâ'da hareket, Aristoteles'te olduğu gibi bir süreç olarak ele alınmakla birlikte onun ilk yetkinlik olarak nitelenmesi açısından kendine özgü bir ontolojik çerçeveye yerleştirilmektedir. (Macit, 2013) .

İbn Sînâ, bazı filozofların hareketi başkalaşım (değişim), eşitlikten çıkış ya da tanımlanmamış bir doğa olarak açıklamalarını yeterli bulmaz ve bu tür betimlemelerin hareketin mahiyetini açıklamakta yetersiz kaldığını belirtir. (Sina, 2014a) . Ona göre hareket ismini almaya en uygun olan ve hareketlide bilfiil var olan hareket; mesafenin iki ucunda bulunmadığı ve gayenin yanında henüz meydana gelmediği zamanki ortada bulunma halidir. (Sina, 2014a) . Başka bir ifade ile, hareket, başlangıç ve son dışında potansiyel halden fiil haline geçiş sürecinin ortada bilfiil bulunmasıdır. Bu bakımdan hareket potansiyel bir durum değil, gerçekleşmekte olan fakat henüz tamamlanmamış bir fiildir. Bu bağlamda hareket ne başlangıçta ne de gayede başka bir ifade ile bitiş noktasındadır. Hareket bu ikisi arasında bulunan ândadır. Her hareketin bir zamanda bulunmasının anlamını iki şekilde yorumlayan İbn Sînâ'nın ilk yorumuna göre, hareket başlangıç ile son arasında bulunan ara hali dikkate alır ki bu hal, şeyin zamandaki varoluşunu ifade eder. İkinci yoruma göre ise hareketin ilk yetkinlik olması dikkate alınır ki bu da onun bir zamanda oluşu, zamanla örtüşmeyi gerektirmesi anlamında değil, aksine bu mesafenin kat edilmesinin zamanla örtüşmekten bağımsız olmaması anlamındadır. Başka bir deyişle, hareketin zamanda olması, onun her bir ânda zamanla birebir örtüşmesi değil, mesafenin kat edilmesinin gerçekleşmesi bakımından zamanla örtüşmek zorunda olmasıdır. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre zamanın varlığı kaçınılmaz olarak sonradan ortaya çıkmaktadır. Böyle olmasa hareketin bu zamanın her ânında sabit olup onda sürekli olduğu anlamı çıkarılamaz. Daha açık bir ifade ile İbn Sînâ, hareketin kat ettiği mesafeyi zamansal kabul etmektedir. Ama, hareketin birinci yetkinliği bakımından zamanla örtüşmesi sonucunda zamanı harekete bağlı görmekte ve bu bağlılığı zorunlu görmektedir. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) . Bu yaklaşım, temelde Aristoteles'in hareketi kuvvenin fiil haline yönelen bir yetkinlik olarak tanımlayan görüşüyle paralellik

göstermektedir. Ancak İbn Sînâ'nın, hareketin ilk yetkinlik oluşunu özellikle vurgulaması, hareketin tamamlanmış bir fiil değil, file doğru gerçekleşmekte olan bir süreç olduğunu belirtmesi ve bu süreç ile zaman arasındaki zorunlu ilişkiyi daha açık bir ontolojik çerçevede temellendirmesi, hareketin süreklilik karakterini daha belirgin bir hale getirdiği söylenebilir.

Hareketin tanımı ve bu konudaki tartışmalara yer verdikten sonra hareketle ilgili olabilecek şeyleri incelemeye geçen İbn Sînâ, hareketle ilgili altı unsurdan bahseder: Hareketli, hareket ettiren, içinde hareket bulunan şey, hareketin kendisinden kaynaklanan (kuvve), kendisine doğru hareket olan (gaye) ve son olarak zaman. İbn Sînâ hareketin hareketli ile ilgisinin şüphesiz bir durum olduğunu belirttikten sonra hareket ettiren ile hareket arasındaki ilişkiyi iki şekilde ele alır. Birincisi, hareketin doğal cisim olması bakımından hareketlinin zatından kaynaklanmasıdır; ikincisi ise, başka bir sebepten meydana gelmesidir. Eğer hareket hareketlinin zatından dolayı olsaydı, doğal cisim, hareketli olduğu sürece hareketini kaybetmezdi. Halbuki zata mevcut olup hareketi bulunmayan birçok şey vardır. Bu nedenle bir şeyin zatının, hareketinin sebebi olması imkânsızdır. (Sina, 2014a) .. Her hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır. Zira bir şey, cisim olduğu veya cisim olmadığı için hareket eder. Cisim olduğu için hareket eden her cismin hareketli olması zorunlu olur. Buna karşılık cisim olmadığı halde hareket edenlere, bedeni hareket ettiren nefis örnek verilebilir. (Sînâ, 2004b) . Bu durumda cisim olanın hareketi başka bir sebepten kaynaklanır ki, bu sebep ya onda bilkuvve olarak vardır veya onun dışında bir şeyde vardır.

Doğa icabı olan hareket ettiriciler, hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricide son bulur. Aksi takdirde muharrikler ve hareket eden şeyler sonsuza kadar devam ederlerdi. Bu durumda cisimler de sonsuza kadar uzanır ve sonsuz hacimleri olurdu ki bu imkânsızdır. Çünkü herhangi bir cisim sonsuz hususları gerçekleştirebilecek bir güce sahip değildir. (Sînâ, 2004b) .

Hareket ilkesini içeren her cismin hareketi doğrusal veya daireseldir. Basit bir tek cisimde bu 'doğrusal-dairesel' iki hareket ilkesinin bulunması veya özü itibari ile doğrusal hareketin ilkesi olanın, başka durumda dairesel hareketin ilkesi olması imkânsızdır. Ancak başka bir durumda sükûnun ilkesi olması böyle değildir. Çünkü sükûn veya hareketsizlik doğrusal hareketin amacıdır. Doğrusal hareket, doğal olmayan bir mekândan kaçış veya kaçış isteğidir ve doğal mekâna ulaşma arzusudur. Yönler sınırlı olduğu gibi basit cisimlerin

tabii mekânları da sınırlıdır. Tabii veya doğal mekânına ulaşmak için cismin hareketi son bulduğunda oradan ayrılması imkânsız olur. Dolayısıyla tabii olmayan mekânından uzaklaşır ve onu uygun görmediği için de orada hareketsiz kalır. O halde onun hareketsizliği, hareketinin son bulduğu amaçtır. Dairesel hareket ise, sırf dairese hareket olduğundan dolayı doğrusal hareketin amacı değildir. Tek bir cisimde iki doğal eğilim imkânsızdır. Dolayısı ile iki eğilimden biri diğerine yol açacak olursa tabii cismin bir tane hareket ilkesine mahsus olması gerekir. Başka bir deyiş ile ya doğrusal hareket ya da dairese hareketin ilkesine mahsus olması gerekir. Doğrusal olan her hareket ya merkeze ve ortaya ya da merkezden çevreye doğrudur. Basit ve tabii her hareket de ya ortanın üzerinde ya da ortaya doğrudur. Ortanın üzerinde olan hareket hafiflik veya ağırlık ile ilişkilendirilemez. Ortadan olan hareket ise hafiflikle, ortaya doğru olan hareket de ağırlık ile ilişkilendirilebilir. (Sînâ, 2004b) . İbn Sînâ bu kısımda doğrusal ve dairese hareketlerin her ikisinin de doğal hareketlerden olduğunu, ancak bir cismin bu iki doğal hareketten yalnızca birini doğasında bulundurabileceğini belirtmektedir. Doğrusal hareketin gayesi cismin kendi doğal yerine ulaşarak hareketsizliğe kavuşmasıdır; dairese hareketin gayesi ise böyle bir sonu olmamakla birlikte sürekli ve sonsuzdur. Dolayısıyla gök ve yer cisimleri doğal olarak farklı tabii hareketlere sahiptirler. Oluş ve bozuluşa uğrayan cisimlerde doğrusal hareketin ilkesi bulunurken, dairese harekete sahip cisimler oluş ve bozuluşu kabul etmezler. Dairesel harekete tabi olan cisimler benzersiz bir yaratılışa ait oldukları için ve başka bir cisimden oluşmadıkları için onlar zamanı gözetir ve zamandan bağımsız kalamazlar. (Sina, 2010) ; (Sînâ, 2008) ; (Can, 2021) .

Harekete nispet edilen hareketli kavramına dair açıklamalardan sonra İbn Sînâ, her hareket eden için bir hareket ettirici bulunduğunu kanıtlama adına kendi savını şöyle açıklar: Her hareketli bölünür ve hareketli durağan olarak vehmedildiğinde kendindeki cisimlik doğasını engellemeyen parçaları vardır. Eğer engellese de bu doğaya ilave edilmiş bir durumu engellemiş olur. Bir şeyin vehmedilmesi onun doğasını engellemeyi gerektirmez. Çünkü o bu doğa bakımından imkânı bulunan bir vehmetmedir. Hareketin bir parçasını, cisim olmasından dolayı durağan olarak vehmetmek, sadece bir şartla mümkündür: Bu parçanın, söz konusu bütünün kendisi olmaması gerekir. Dolayısıyla kendiliğinden hareketli olan her şeyde, durağanlık o şeyin kendisine değil, ondan başka bir unsura atfedilmiş olur. Her

cisim kendi parçası hareketsiz olarak var sayılır ise, nedenin nedenliyi gerektirdiği gibi, bütünün hareketsizliğini gerektirir. Çünkü bütünün durağanlığı varsayımsal olarak parçaların da durağanlığının toplamıdır. Bu durumda kendiliğinden bir cismin hareketinin varlığı imkânsız olduğu açıklanmış olmaktadır. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) . Özce ifade edilecekse; İbn Sînâ, hiçbir cismin hareketinin kendi zatından kaynaklanmadığını, çünkü her cismin bölünebilme ve her parçasının da durağan olarak tasarlanabilmesine engel bir durumun olmadığını, bundan dolayı parçaların durağanlığı bütünün de durağanlığını gerektirdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla her hareket edenin hareket ettireni kendi dışında başka bir şeye veya sebebe dayanmaktadır. İbn Sînâ'nın bu düşüncesi, hareket etmeyen ilk hareket ettirici düşüncesinin bir açılımı olarak görülebilir. (Sina, 2020) .

Hareketin kategorilerle ilişkisine dair bir arka plan sunan İbn Sînâ devamında bu ilişkiye dair kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) . Filozofa göre hareket, cevher kategorisinde değil, araz kategorilerinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle cevhere hareket nispet etmek ancak arazlarda meydana gelen değişimlere bağlı olarak mecazi anlamda mümkündür. (Sina, 2014a) . İbn Sînâ, nitelik kategorisindeki hareketin varlığını apaçık kabul etmekte ve şeydeki niteliksel halin tedrici değişimini ifade eden istihâl (dönüşüm) kavramını nitelikteki hareketi karşılamak üzere kullanmaktadır. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) . İbn Sînâ nicelik kategorisinde de hareketin iki tarzda bulunduğunu bildirmektedir. Bu iki tarz artma ve eksilme olarak ifade edilir. Bu her iki hareket söz konusu olduğunda değişen sûret değil, yalnızca nicelikte bir değişim söz konusudur. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) . Görelilik kategorisinde ise hareket arazî bir harektir. Bizatihi bir hareket görelilikte söz konusu değildir. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) . Yer kategorisindeki hareketi de apaçık bir hareket olarak gören İbn Sînâ, bu kategoriyi hareketin başka bir kategoriye bağlı olmaksızın doğrudan doğruya kendisinde gerçekleştiği kategoriler arasında kabul etmektedir. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) . Zaman kategorisinde hareketin bulunmayacağını açık delillerle ortaya koyan İbn Sînâ'ya göre ilk olarak, bir yıldan diğer bir yıla veya bir aydan diğer bir aya geçişte olduğu gibi bir zamandan diğer zamana yer değiştirme bir defada gerçekleşir. Halbuki hareketin bir defada oluşması söz konusu değildir. İkinci olarak zaman, şeyler için ancak hareket vasıtasıyla mevcut olduğundan, varlığı harekete bağlı olan bir şeyde bizatihi hareketin bulunması söz konusu değildir. Bundan dolayı zamanda söz konusu

edilen hareket, tıpkı görelilik kategorisinde olduğu gibi, arız olduğu kategoride öncelikle meydana gelen harekete bağlı olarak arazî ve ikinci dereceden bir hareket niteliği taşır. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) . Konum veya durum kategorisinde zıtlık olmadığı için burada kesinlikle hareket olmadığını söyleyenlerin yaygın kanaatini dile getiren İbn Sînâ bu görüşü kabul etmemektedir. Ona göre hareketin varlığı için iki uçta gerçek zıtlığın bulunması zorunlu değildir; feleğin konumsal dönüşü düşünüldüğünde konumlar arasında tedrici bir geçişin ve bu sebeple konum kategorisinde de hareketin mümkün olduğunu belirtmektedir. (Sina, 2014a) . İbn Sînâ hareketin bulunduğu kategorilere konumu da ekleyerek hareketin bulunduğu kategorileri Aristoteles'in aksine dört olarak belirlemiştir. Harekete dair yapılan bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ'nın hareketle sıkı bağlantısı olduğunu ifade ettiği mekân kavramına geçilebilir.

#### 2.2.4.3. Mekân

İbn Sînâ, önce mekânın varlığına dair tartışmalara yer vererek mekân konusunu incelemeye başlar. Ona göre mekânın öncelikle varlığını araştırmak elzemdir. Zira mekânın tanımından önce onun varlığına yönelik olarak cisimle ilişkisine dair bazı yaklaşımları tartışmak gerekir. (Sina, 2014a) . İbn Sînâ, mekân kavramının halk arasında iki farklı anlamda kullanıldığını ifade eder. Buna göre ilk kullanımda mekân, bir şeyin üzerinde karar kıldığı yer olarak anlaşılır. İkinci kullanımda ise mekân, insan için ev örneğinde olduğu gibi bir şeyi kuşatan varlık anlamında kullanılır. Filozofa göre, çoğu zaman bilincinde olunmasa da mekân denildiğinde zihinde baskın olarak beliren anlam bu ikinci anlamdır. Ancak filozoflar ikinci görüş için bazı şartlar bulmuşlardır. Bu şartlar; cismin üzerinde vaki olduğu şey için, içinde bir şeyin olması, bu şeyin hareketle ondan ayrık hale gelmesi, onunla birlikte başkasına yer olmaması ve kendisine doğru yer değiştirenleri kabul eder olması gibi şartlardır. Daha sonra filozoflar bir derece daha ileri giderek mekânın kuşatan olduğunu vehmetmeye başlamışlardır. Zira mekânı onun içinde olmakla nitelemişlerdir. (Sina, 2014a)

Genel çerçevesini çizdiği mekân yaklaşımlarını verdikten sonra İbn Sînâ mekânın tanımına ulaşır. Buna göre mekân, cismin tek başına içinde bulunduğu şeyin kendisidir. Ondan başka bir cismin bu mekânda onunla birlikte olması mümkün değildir. Çünkü cisim ona eşit olduğu ve mekân olarak yenilenip ondan ayrıldığı için aynı mekânı birçok mekânlı

da takip eder. Bahsedilen bu nitelikler kısmen ancak ya heyûlâ, sûret, boyut ya da nasıl olursa olsun buluşan yüzey için söz konusudur. Ne var ki bunların hiçbiri sûret ve heyûlâ'da bulunmaz. Başka bir ifade ile, heyûlâ ve sûret tek başlarına cismi içine alamazlar, başka bir cismin birlikte bulunmalarını imkânsızlaştırılmazlar ve sürekli yerleşilen bir tek mekân olamazlar. Boyutun ise ne boş ne de boş olmayan bir varlığı vardır. Kuşatmayan yüzey de mekân değildir. Kuşatan yüzey ise ancak kapsayan cismin nihayeti olabilir. Bütün bu sebeplerden dolayı İbn Sînâ, mekân için; kuşatan cismin sonu olan yüzeyin kendisinden başka bir şey değildir demektir. (Sina, 2014a) ; (Macit, 2013) . Sonuç olarak İbn Sînâ mekânı, bir cismin kendini kuşatan en yakın iç yüzeyi olarak tanımlamaktadır. Mekân cisimden bağımsız bir boşluk değildir, cismin dışında ama cisimle temas halinde bir şeydir. Buradan hareketle İbn Sînâ boş mekânın varlığını reddetmektedir. Çünkü ona göre mekân her zaman bir cisimle ilintili olandır. (Sina, 2014a) . İbn Sînâ'nın mekânı, bir cismin kendisini kuşatan en yakın iç yüzey olarak tanımlaması, mekân ile zaman arasındaki ilişkinin de cisim ve hareket zemininde kurulmasını mümkün kılar. Zira filozofa göre mekân, cisimden bağımsız bir boşluk değil; bilakis cismin varlığıyla kaim olan ve onunla temas halinde bulunan bir gerçekliktir. Bu sebeple hareket, bir cismin bir mekândan başka bir mekâna intikali olarak, zorunlu biçimde mekânsal bir çerçevede gerçekleşir. Zaman ise tam da bu hareketin ölçüsü veya sayısı olması bakımından devreye girer. Bu bağlamda denilebilir ki, İbn Sînâ'da zaman, hareketin ölçüsü olması bakımından harekete; hareket ise ancak mekân ve cisim içinde gerçekleşmesi bakımından mekâna bağlı olarak temellendirilir.

İbn Sînâ öncesinde zaman kavramı ve ilişkili olan hareket ve mekân kavramları bu kadar dakik ve incelikli bir şekilde incelenmemiştir. İbn Sînâ zaman ve zamanla ilgili kavramları tek tek ele alıp derinlemesine incelemiş ve lehte veya aleyhte birçok farklı fikirlerin sahiplerinin içine düştükleri çelişki ve hatalarına yer vererek kendi tanımlarıyla da konuyu bütüncül bir şekilde sunmuştur. İbn Sînâ sonrası zaman felsefelerinde filozofa dair birçok iz bulmak mümkündür. Elbette tıpkı onun eleştirisi ve savunuları gibi başkaları da kendisini eleştirmiş ve kendi savunularını karşıt bir düşünce olarak ortaya koymuştur. Konumuz açısından bu karşıt düşüncede olan Gazzâlî önemli bir örnektir. Bu yüzden Gazzâlî'nin zaman düşüncesine yer vermek önemlidir.

### 2.2.5. Bir Meşşâî Karşıtı Olarak Gazzâlî Felsefesinde Zaman

Gazzâlî İslâm düşünce dünyasında önemli bir yere sahiptir. Onu önemli kılan sebeplerin başında kelâm, tasavvuf, fıkıh, mantık ve felsefeyi kapsayan geniş yelpazeli eserler yazmış olması ve ana akım Sünnî ekolde önemli bir konumda olmasıdır. Gazzâlî'yi düşünce tarihinde büyük bir isim haline getiren bir diğer husus, özelde Meşşâî filozofların genelde ise Meşşâî filozofların da kaynakları olan Yunan filozoflarının inşa ettikleri metafizik düşüncelerin çoğunu reddetmiş olmasıdır. (Terkan, 2018) . Her ne kadar onun bu reddiyelerini felsefi olarak addetmeyen çevreler bulunsada Gazzâlî, reddiyelerini filozofların felsefi metot ve terminolojilerini takip ederek yapmıştır denilebilir. Gazzâlî'nin, Filozofların amacı (*Makâsıdü'l-felâsife*) (Gazâlî, 2023) .<sup>8</sup> adlı eseri göz önünde bulundurulduğunda özellikle Meşşâî felsefenin ve filozoflarının düşünce ve delillendirmelerine vakıf olduğu görülmektedir. Gazzâlî, *Tehâfüt* adlı eserinde, daha önce Filozofların amacı adlı eserinde genel hatlarıyla ortaya koyduğu Meşşâî filozofların görüşlerinden yola çıkarak özellikle metafizik konulara ilişkin olarak bu filozoflara yönelttiği eleştiri ve reddiyelerine yer vermektedir. Gazzâlî'nin, reddiyelerine *Tehâfüt* eserinde uzunca yer vermesi ve eseri tek tek sorunlu gördüğü problemlere cevaplar sunarak hazırlayıp sunması kendisinden sonra bir tür Tehâfüt geleneğinin oluşmasına ön ayak olmuştur. Zira Gazzâlî'nin eleştirilerine karşılık İbn Rüşd de aynı yöntem ve benzer bir başlıkla karşılık vermiştir. Daha sonrasında ise bu yöntem Osmanlı Dönemi'ne kadar devam etmiş ve bu eserlerdeki tartışmaların canlılığı korunmuştur denilebilir. (Erdoğan, 2024) . Zamana dair düşüncelerini daha detaylı bir şekilde *Tehâfüt* eserinde yer vermesinden dolayı temel kaynak olarak bu eser kullanılıp diğer eserlerinden de zamana dair yorumlarına yeri geldiğinde değinilecektir. Bununla birlikte zaman kavramından yola çıkarak çeşitli yönleri ile Meşşâî felsefeye yönelttiği eleştirilerine de yer verilecektir. Ancak öncesinde Gazzâlî'de zamanın nasıl tanımlandığını bilmek eleştirilerini anlamak açısından önemlidir.

#### 2.2.5.1. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti

Gazzâlî ilmin ölçütü (*Mi'yârü'l-ilm*) adlı eserinde zamanı, hareketin öncelik ve sonralık

<sup>8</sup>Bu eserin İbn Sînâ'nın Dânişnâme-i âlâî eserine benzerliği sebebi ile İbn Sînâ'nın eserinin Arapça bir çevirisi olduğu yönünde güçlü bazı iddialar bulunmaktadır. Bununla birlikte İmam Gazzâlî'nin eleştirdiği felsefi bir meselenin karşıt düşünceleri bilmeden eleştirdiği söylenemez.

bakımından mikdârı, ölçüsü olarak tanımlamaktadır. Ona göre hareket, bilkuvve olanın, bilkuvve olması açısından ilk kemâlidir. Başka bir ifade ile hareket, tek bir ân içinde olmaksızın bilkuvve halden bilfiil hale çıkmaktır. (Gazali, 2013) . Böylelikle Gazzâlî'nin de tıpkı Meşşâî filozoflar gibi zamanı hareketle ilintili bir varlık olarak gördüğü ve hareketi de onlar gibi tanımlamakta olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Gazzâlî, hareket ile zaman ilişkisine *Tehâfüt* eserinde bir başka şekilde de yer vermiştir. Gazzâlî burada zamanı bir boyut olarak ele almakta ve mekânî boyut ile karşılaştırmaktadır. Mekânsal boyut cisme, zamansal boyut ise harekete bağlıdır. Cismin boyutlarının uzaması gibi zamanın boyutlarının uzaması ve süreklilik kazanması da harekete ve hareketin sürekliliğine bağlıdır. (Gazzâlî, 2020) . Bu bağlamda Gazzâlî zamanı, bir töz olarak değil, kendi başına var olamayan, hareketle ilintili ilişkisel anlamda bir varlığa sahip olan bir şey olarak kabul etmektedir. Zamanın bir başlangıcı olduğunu savunan Gazzâlî, kendi başına var olamayan, sonlu ve harekete bağlı olan zamanın varlığı gibi hareketin varlığının da ezelf olmadığı ve yaratılmış olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre bir varlık ya zorunlu olarak var olur ya da başka bir varlığa ihtiyaç duyarak sonradan (hâdis) var olur. (E. Erdem, 2001) . Sonuç olarak Gazzâlîye göre zaman, bir başlangıcı ve sonu olan, kendinden bir varlık olmayıp hareketle ilintili olarak var olan ve âlemin başlangıcı ile birlikte ortaya çıkan hâdis bir varlıktır. İmam Gazzâlî'nin zamana dair fikirlerinin büyük bir kısmı İbn Sînâ ve diğer filozofların âlemin ezelfliği konusunda dile getirdikleri iddiaları çürütmeye yönelik çabalarının bir ürünüdür. Âlem yaratıldığı gibi zaman da yaratılmıştır. Zamandan önce herhangi bir zaman yoktur. Tanrı zamansız bir şekilde âlem ve zamanı ve diğer her şeyi iradesi ile yaratmıştır.

#### 2.2.5.2. Zamanın Yaratılmışlığı ve Meşşâî Felsefeye Eleştiriler

Gazzâlî, zaman kavramına bağımsız felsefi bir problem olarak değinmemekle birlikte filozofların tutarsızlıklarını incelediği *Tehâfüt* eserinde âlemin ezelfliği meselesi kapsamında değinmektedir. Bu eserde ilk iki meseleyi âlemin ezelf ve ebedî olmasının imkânsızlığını kanıtlamak ve filozofların delillerini çürütmek üzere ele almaktadır. Gazzâlî, Ezelf olandan sonradan olanın sudûrunun imkânsız oluşunu ve âlemin zat bakımından Tanrı ile birlikte oluşunu ifade eden İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmektedir. Çünkü Gazzâlî'ye göre, âlem ezelf bir irade ile yaratılmıştır. O irade âlem meydana geldiği ânda onun var olmasını ve yokluğun varabileceği sınıra kadar varmasını, ondan itibaren varlığın başlamasını

gerektirmiş; ondan önce ise varoluş irade edilmediği için meydana gelmeyip var olduğu ânda ezeli irade ile murâd edildiğinden dolayı meydana gelmiştir. (Gazzâlî, 2020) . Gazzâlî'ye göre zaman sonradan olmakla birlikte yaratılmıştır; zamandan önce asla başka herhangi bir zamanın varlığı söz konusu değildir. (Gazzâlî, 2020) . Filozoflar ise, öncesi olmayan bir zamanın sonradanlığını kabul etmez. İnanılanın aksine hayal gücü bunu bir varsayım olarak kabul görse de mekân konusunda olduğu gibi, bu, hayalde canlandırılması mümkün olmayan bir şeydir. (Gazzâlî, 2020) . Çünkü filozoflar öncesiz bir zamanın sonradan yaratılmasını, zamanın ezeli olması ve hareketle birlikte olmasına dayanarak mümkün görmemektedirler. Öncesiz bir zamanın sonradan yaratılması onlara mantıksal bir çelişki gibi görünmektedir.

İşte bu noktada Gazzâlî, zamanın sonradan yaratılmasının filozoflarca çelişkili görünmesinin hayal gücüne dayalı olduğu ve aklın zorunlu bir hükmü olarak görülmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Sonuç olarak filozofların zamanın öncesiz olarak yaratılmış olmasını imkânsız görmelerinin sebebi akli bir zorunluluk değil, vehmin bir hükmüdür. Oysa aklın, delile dayanarak zamanın yaratılmış olmasını kavraması Gazzâlî'ye göre mümkündür. Hayalin kavrayamadığı bir şeyi akıl tarafından imkânsız görmek hatalı bir tavidir. Bu yolla Gazzâlî, filozofların hatalı yaklaşımlarına karşılık vermekte olduğunu ifade etmiştir. Âlemin ezeliğine dair ortaya konulan görüşler âlemin ebedîliği için de geçerlidir. Dolayısıyla ebedîliğe yapılacak itiraz da ezeliğe yapılmış olan itiraz ile aynıdır. Çünkü Gazzâlî'ye göre filozoflar, âlemin sebepli, sebebinin ise hem ebedî hem de ezeli olduğunu; dolayısıyla sebeplinin sebeple birlikte bulunduğunu iddia ederler. Yine derler ki sebep değişmedikçe sebepli de değişmez. Bundan dolayı sonradan yaratmanın imkansızlığını, sebebin değişmezliğinden hareketle sebeplinin değişmeyeceği fikrine dayandırır. Âlemin yok olması durumunda ise, yokluğun varlıktan sonra gelmesi yokluk için bir sonralık gerektirdiğinden dolayı bu düşünce âlemin yokluğunda bile zamanın varlığına dair bir kanaat uyandırır. (Gazzâlî, 2020) . Zamanın yaratılmışlığına dayanan bu eleştiriler, Gazzâlî'nin zamanın mahiyetine dair özgün yaklaşımına zemin hazırlamakta olduğu söylenebilir.

#### 2.2.6. İbn Rüşd Felsefesinde Zaman

İbn Rüşd, Aristoteles'in eserlerine, onun öğretilerine bağlı kalarak yazdığı şerhlere binaen İslâm dünyasında eş-şârih olarak tanınmaktadır. (Sarioğlu, 2018b) . İbn Rüşd, sekizinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar yaklaşık beş asırlık bir süreçte İslâm dünyasında

gelişen; dil, edebiyat, dinî ilimler ve felsefe gibi ilimlerin en yüksek düzeyde olduğu dönemin sonlarına doğru yaşayıp bu ilmi mirası işleyerek, yeniden ele alıp tartışarak ve farklı yorumlar getirerek kendisinden sonrası için önemli eserler miras bırakmıştır. İbn Rüşd ilgilendiği her alanda ortaya koyduğu farklı yaklaşım ve özgün görüşleriyle Aristoteles ve Grek yorumcularından ve kendisinden önceki Meşşâî filozoflardan ortaya koyduğu bazı söylemlerle önemli ölçüde farklılık göstermektedir. (Sarioğlu, 2018a) . Bu farklılığı Fârâbî ve İbn Sînâ'nın zaman anlayışlarını yorumlamasında ve Gazalî'nin eleştirilerine verdiği cevaplarda kolayca görülebilmektedir.

İbn Rüşd'ün düşünce sisteminde yer alan en önemli unsur sebep-sebepli ilişkisidir. Evrendeki bütün varlıklar bu ilişki silsilesi içinde işlevlerini tabii olarak yerine getirirken yalnızca insan, irade sahibi olmakla bir ayrıcalığa sahiptir. Filozofa göre insana özgü bu ayrıcalıklı konum insanın akla sahip olmasında yatmaktadır. İşte bu akıl sahibi varlık olan insan, varlık gayesini yerine getirmek için amelî ve nazarî yetkinliğe ulaşmalıdır. Bunun için de belli başlı kurucu bazı ilkelere sahip olmalıdır. Bu ilkeler kısaca; gerçeğe ulaşma amacı, engel ve mazeretlerle bu yoldan vazgeçmeme, kendisinden önceki birikimi küçümsememe, bu birikim sahiplerinin inanç, mezhep ve dinlerinden dolayı gerçeğin önüne geçirilmemeleri, karşılaşılan fikirler üstün körü kabul ve ret edilmemeden eleştirel ve seçici davranma, insanın aklının alamadığı metafizik sorunları vahye bırakma ve uzmanlık şartını taşıyanların bu konuda yorum yapma haklarını teslim etme, herhangi bir araştırmada doğrudan sorunu ele alma ve çözümüne yönelme yöntemini kullanma şeklinde sıralanabilir. (Sarioğlu, 2012) . Kendisi de eleştiri veya kabullerinde belirttiği ilkelere sadık kalan İbn Rüşd'ün, ilme ve ilmin taşıyıcısı olan insanlara karşı takındığı yöntem ve tavrı felsefesinde açıkça görülmektedir. Bir denge filozofu olarak zikredilen İbn Rüşd, Sarioğlu'na göre düşünce sistemini Allah-âlem-insan ilişkileri temelinde oluşturmaya çalışmıştır. (Sarioğlu, 2018a) . Bu sisteminde zamana dair geliştirdiği yorumlar çerçevesinde İbn Rüşd ele alınıp incelenecektir.

#### **2.2.6.1. Zamanın Tanımı ve Mahiyeti**

Meşşâî geleneğin önemli temsilcilerinden biri olan İbn Rüşd'e göre bir nicelik olan zaman, doğrudan kavranması ve tanımlanması kolay değildir. Çünkü geçmiş ve geleceğin fiili ve somut bir varlıkları bulunmadığından, zaman ancak benzetme (analoji) yoluyla idrak edilebilir. Analoji yoluna başvurulduğunda ise zaman, ancak yer değiştirme hareketi ile en

doğru şekilde kavranılabilecektir. Başka bir ifade ile hareket olmaksızın zamanın tasavvuru çok zordur. Çünkü zaman hakkında ancak tabiatında hareket ve değişim bulunan varlıklar olduğunda söz edilebilir. (Rüşd, 2021) . Zamanın tanımında yer alan hareketten, başka bir deyişle hareket tasavvur edilmeksizin zamanın kolayca anlaşılması veya en azından ölçülememesinden yola çıkan İbn Rüşd, zaman ile hareket arasındaki ilişkinin epistemolojik boyutunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, hareketin duyular tarafından algılanabilmesi açısından zaman olmaksızın da algılanabileceğine dikkat çeken filozofa göre, idrak ve bilgi açısından zamana nispetle hareket daha önce gelmektedir. (Rüşd, 1947c) ; (Sarioğlu, 2012) . Zamanın tasavvur edilmesi için hareket ile arasındaki ilişkinin mutlak ve zorunlu bir ilişki olmadığını düşünen İbn Rüşd, bu görüşünü küçük yaşlardan itibaren mağaraya kapatılan insanlar örneğiyle açıklar. Dış dünya ile bütün bağları kopuk olan ve âlemde gerçekleşen hareketleri duyuları aracılığıyla algılayamayan bu insanların, yine de zamanın farkında olduklarını kesin olarak söylenebileceğini belirtir. (Rüşd, 2021) . Bu düşüncesinden hareketle İbn Rüşd'ün, zamanın tasavvuru noktasında hareketle olan ilişkisini, ontolojik ve idrak açısından zorunlu bir ilişki olarak görmediği anlaşılabilir. Ancak zaman ile hareket, karşılıklı ilişkileri çerçevesinde birbirlerinin daha kolay kavranmasını sağlayan iki kavram olduğu söylenebilir. İbn Rüşd, zaman ile hareket arasındaki ilişkiyi, sayının sayılan şeye nispeti üzerinden açıklar. Buna göre sayı, sayılan nesneyle birlikte bilinir hale gelmekle beraber onun varlığına içkin bir nitelik değildir; benzer şekilde sonradan meydana gelen her hareket, zamansal bir çerçeveyi önceden varsayar; dolayısıyla zaman, tek tek hareketlerle birlikte ortaya çıkan bir unsur olmayıp onların ölçülebilmesini mümkün kılan ontolojik bir zemin niteliği taşır. Bununla birlikte zamanın idraki ve fiilen ölçülmesi hareket tasavvuruna bağlıdır. Bu nedenle hareket, zamanın bilinmesi için epistemolojik bir öncelik taşırken, zaman da harekete indirgenemeyen varlık statüsüyle ontolojik bir öncelik ima eder. Böylece zaman ile hareket ilişkisi, karşılıklı bir şekilde farklı düzeyde temellenen iki yönlü bir yapı arz eder. (Rüşd, 2021) . Öncelikle harekete ve mekâna dair İbn Rüşd'ün görüşlerine yer verilecek devamında onun zaman konusundaki görüşleri incelenecektir.

İbn Rüşd, değişim türlerini Aristoteles'te olduğu gibi, yer değiştirme (en-nukle), artma-eksilme (en-nümuvv ve'n-naks), dönüşüm (el-istihâle) ile oluş ve bozuluş (el-kevn ve'l-fesâd) olmak üzere dört kategoride ele almakta ve bunların ilk üçünü tereddüt etmeksizin

hareket olarak değerlendirmektedir. (Sarioğlu, 2012) .<sup>9</sup> Oluş ve bozuluşu ise bunlardan ayrı bir şekilde ele alma eğilimindedir. Bunun sebebi, harekette değişimin, başlangıcından sonuna kadar fiilen mevcut olan somut bir nesne üzerinde gerçekleşmesine karşılık, oluş ve bozuluşa bir cevherin varlığa gelmesi yahut ortadan kalkmasının söz konusu olmasıdır. Zira harekette değişim, özün kendisinde değil, ona ait bir arazda, nicelik, nitelik veya mekânda meydana gelmektedir. Oluş ve bozuluşa ise, bir cevher oluşurken başka bir cevher bozuluşa uğramaktadır. Bundan dolayı İbn Rüşd, oluş ve bozuluş ile hareketi her ne kadar bir değişim olarak değerlendirse de bu ikisini birbirinden ayrı tutmaktadır. (Rüşd, 1947c) ; (Sarioğlu, 2012) .

İbn Rüşd'e göre hareket, bir yetkinlik olması itibariyle ancak onu kabul edecek bir şeyde ortaya çıkabilir. (Rüşd, 1947c) ; (Sarioğlu, 2012) . Nitekim Aristoteles'in hareketi, kuvve halinde olan bir şeyin, kuvve halinde olması bakımından ilk yetkinliği olarak tanımlaması da bu hususu ifade etmektedir. Çünkü tabî veya sinaî olsun fark etmeksizin bütün var olanlar için iki tür yetkinlik söz konusudur. Birincisi, kendisinde kuvve halinde bulunan, hareketi kabul eden ve bir bakıma hareketin kendisi olan, ikincisi ise, hareketin sonunda gerçekleşen ve artık kuvve halinden çıkıp bilfiil olan yetkinliktir. (Rüşd, 1947c) .

Hareketi daha açık bir şekilde ifade etmek için İbn Rüşd, zıtlar konusuna girmekte ve bu zıtların iki türünden bahsetmektedir. İlk tür, ara durumları (mutavassıt) veya dereceleri kabul etmeyen, tek-çift, canlı-cansız gibi zıtlıklar; ikinci tür ise, aşağı-yukarı, az-çok, soğuk-sıcak, vb. gibi ara durumları bulunan zıtlıklardır. İbn Rüşd'de göre işte hareket bu ikinci türden zıtlıkların arasında gerçekleşir. Zira ifade edilen ara durumlar kuvve halindeki yetkinliği barındırdıkları için hareketin gerçekleşmesine imkân tanır. Bu türden zıtlıkların bir kısmı yer (aşağı-yukarı), bir kısmı nicelik (az-çok) ve bir kısmı da nitelik (sıcak-soğuk) kategorisiyle ilgilidir. (Rüşd, 1947c) . Buradan hareketle hareketin üç çeşidinden bahsedilir ki onlar; yer değiştirme, artma ve eksilme ve son olarak da dönüşüm çeşididir. (Rüşd, 1947c) ; (Sarioğlu, 2012) .

Yer değiştirme hareketi kendi içinde iki kısma ayrılır. Bunlar düz ve devrî hareketlerdir. Düz hareket de çevreden merkeze ve merkezden çevreye doğru olmak üzere iki çeşittir.

<sup>9</sup>Tehafüt: Tehafütü't-Tehafüt (thk. Süleyman Dünya) Kahire 1980, I, 65-66. Aktaran Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 57.

(Rüşd, 1947b) ; (Sarioğlu, 2012) . Devrî harekete konu olan varlıkların hareketi, kesintisiz ve sonsuz olduğu kabul edildiğinden, kendiliğinden gerçekleşen dinamik bir hareket niteliği taşır. Düz hareket ise sonlu olduğundan sükûn halinden başlayıp tekrar sükûn halinde son bulmasından dolayı kesintilidir. (Rüşd, 1947b) ; (Sarioğlu, 2012) . Nicelikte meydana gelen veya nicelikte etkide bulunan artma ve eksilme hareketiyle birlikte ona konu olan nesnenin sûreti sabit kalırken madde değişir. Bu durumu, nehirden akıp giden sudan dolayı nehrin değişmesi ve nehrin üzerinde sabit kalan gölgenin değişmemesi örneği ile açıklayan İbn Rüşd'e göre artma-eksilme, ilgili niceliğin bütün parçalarını etkilediğini ifade etmektedir. (Rüşd, 1947a) ; (Sarioğlu, 2012) . Başka bir ifade ile, büyüyen veya küçülen şey hangi cisim ise, o cismin hacmini, kütesini veya miktarını meydana getiren maddi cüzlerin tamamı etkilenir. Kısaca artma ve eksilme hareketi, nesnenin yalnızca bir bölümünü değil, niceliğini oluşturan bütün parçalarını kapsar denilebilir. Örneğin bir canlı organizmanın dışarıdan aldığı besinlerle kendisinde oluşan kan, et, kemik vesaireye dönüşmesinde olduğu gibi, artma hareketine konu olan niceliğe de dışarıdan bazı şeylerin katılmasıyla onun cevherine dönüşmesi söz konusudur. Bu dönüşüm işlemine de karışım ve imtizaç adı verilir. Karışıma giren bu unsurlar dönüşüme uğramamış olsaydı bu takdirde karışım ve imtizaçtan değil, yan yana gelme ve bitişmeden söz edilirdi. Artma hareketi sırasında ortaya çıkan bu karışımı oluş ve bozuluştan ayıran temel özellik, sürece katılan unsurlar değişip dönüşse bile onların dahil olduğu organizmanın cevher bakımından sabit kalmasıdır. Başka bir açıdan artma-eksilme hareketi sonucunda nicelik yönünden değişime uğrayan nesnenin önceki durumuna nispetle daha farklı bir mekâna sahip olacağı için burada bir yer değiştirme hareketinden de bahsedilebileceği belirtilmelidir. (Rüşd, 1947a) . Bunlar niceliği etkileyen dönüşüm hareketlerdir. Bir de niteliği etkileyen dönüşüm hareketleri vardır.

Niteliği etkileyen dönüşüm hareketine gelindiğinde, artma ve eksilmenin aksine maddede herhangi bir değişme olmazken kısmen sûret ile ona değişik boyutlar kazandıran niteliklerde bazı değişimler ortaya çıkmaktadır. Örneğin sıcak bir şeyin soğuması veya beyaz bir şeyin siyahlaşması böyledir. Dönüşümü oluş ve bozuluştan ayıran temel fark da burada kendini gösterir. İlki nesnesinin arazında ikincisi ise cevherde gerçekleşir. (Rüşd, 1947a) ; (Sarioğlu, 2012) .

Hareketin kaynağını teşkil eden ilke açısından yani hareketin içsel bir tabiat

prensibinden mi yoksa dışsal zorlayıcı bir etkenden mi doğduğuna bakıldığında iki tür hareketten bahsetmek mümkündür. Bunlar; tabiî (doğal, dinamik) ve kasrî (mekanik, zorlayıcı) hareketlerdir. Tabiî hareket, varlığın kendi tabiatından neşet eden bir ilkeden ve doğrudan doğruya o varlık (bi'z-zat) üzerinde gerçekleşen harekettir. Ancak her tabiî var olan, bütün tabiî hareketlerin ilkesine sahip değildir. Örneğin hayvanlarda yer değiştirme, artma ve eksilme ile dönüşüm hareketinin ilkeleri bulunduğu halde basit cisimlerde artma ve eksilmenin, gök cisimlerinde ise yer değiştirme dışındaki hareket türlerinin ilkesi mevcut değildir. Mekanik (Kasrî) hareketin ilkesi ise hareket eden nesnenin kendisinde bulunmadığı için bu hareket dışarıdan gelen bir etkinin sonucunda gerçekleşebilir. Bu hareket türü daha çok sun'î nesnelere görülmekle birlikte tabiî varlıklarda da görülmesi mümkündür. Örneğin bir taşın yukarıya doğru atılması kasrî bir hareket iken yere düşmesi ise tabiî bir harekettir. (Rüşd, 1947c) .

İbn Rüşd, nicelik, nitelik ve yer kategorisinde gerçekleşen bütün hareketler ile oluş ve bozuluşta da söz konusu olan ve kasrî harekette de açık bir şekilde fark edilen her tür harekette iç içe bulunan etkin ve edilgin (fi'li ve infi'âlî) hareketten de söz etmektedir. (Rüşd, 1947a) . Yine bir başka açıdan yola çıkarak örneğin, siyah bir taşın beyazlaşması, tohumun büyümesi gibi hareketlerde görüldüğü üzere bir şeyin siyahlaşması veya siyahlaşan bir şeyin yer değiştirmesi şeklindeki iki hareketin aynı anda ve aynı nesnede ortaya çıkmasına bakarak doğrudan ve dolaylı hareket ayırımının yapılabileceğini ifade etmektedir. (Rüşd, 1947c) . Bütün bunlarla birlikte hareket ancak şu üç unsurun bir arada olmasıyla gerçekleşebilir. Bunlar: Hareket eden, Mekân ve zamandır. (Rüşd, 1947c) ; (Sarioğlu, 2012) .

Hareket konusunda hareket ettirici, muharrik meselesine de değinen İbn Rüşd, konuya dair şunları ifade etmektedir:

Konunun anlaşılır olmasını doğa biliminde tartışılan “maddede iki hareket ettiricinin var olup olmayacağı” konusunun incelenmesine bağlayan İbn Rüşd, doğa bilimlerinde; her hareket edenin bir hareket ettiricisi olduğunu ileri sürmektedir. Her hareketli bilkuvve olarak hareketli iken; hareket ettiren ise bilfiil olarak hareket ettirmektedir. Hareket ettiren bir kez hareket ettirdikten sonra bir daha hareket ettirmiyorsa bu herhangi bir yönden hareket ettiricidir. Çünkü bu hareket ettirici, hareket ettirmedığı zaman da kendisinde hareket ettirme kuvvesi bulunur. Bundan dolayı âlemin uzak hareket ettiricisini bir kez hareket ettirip başka

bir zaman hareket ettirmez olarak kabul edersek, zorunlu olarak ondan daha ezeli olan bir hareket ettiricinin bulunması gerekir ve o ilk muharrir olamaz. İkinciye de bir kez hareket ettirip ikinci kez hareket ettirmez olarak farz edersek yine aynı şey söz konusu olur. Zorunlu olarak ya bu durum sonsuza kadar devam eder ya da asla hareket etmeyen bir hareket ettirici kabul etmemiz gerekir. Bunu kabul edersek bu hareket ettirici zorunlu olarak ezeli olur. Bu hareket ettiricinin hareket ettirdiği de ezeli hareketli olur. Çünkü eğer herhangi bir zamanda ezeli hareket ettiriciden hareketini alan bilkuvve bir hareket var olursa bu, zorunlu olarak ezeli hareket ettiriciden daha önce var olan başka bir hareket ettiriciyi gerektirir. Bu nedenle hareket ettiricide tümel hareket ettirici olmadan hareket ettirme yeterliliği yoktur. Ezeli hareketin varlığı, doğa bilimi tarafından, yani hareketi özellikle gök cisimlerinin duyuşal olarak gözlemlenebilen düzenli devinimini inceleyen fizik ilmi tarafından açıklanmıştır. Döngüsel yer değiştirme hareketinden başka ezeli hareket türü bulunmadığına göre, ezeli yer değiştirme hareketinin varlığı zorunludur. Nitekim duyu, semavi cismin hareketinden başka bu nitelikte bir hareketi algılama yeteneğine sahip değildir. Buradan hareketle semavi cismin hareketinin zorunlu olarak ezeli olduğu ve onu hareket ettirenin de varlığı bu şekilde temellendirilen ezeli bir hareket ettirici olduğu sonucuna ulaşılır. (Rüşd, 2017) .

Buraya kadar hareket meselesi birinci unsur çerçevesinde, yani hareketin zorlamalı mı yoksa tabii mi olup olmadığı şeklinde ele alınmıştır. Bundan sonra ise mekân ve zaman da incelemeye dahil edilerek diğer unsurlara da temas edilecektir.

İbn Rüşd mekânı, cismin zatî yüklemelerinden biri olarak kabul etmektedir. Başka bir ifade ile somut herhangi bir var olandan söz ettiğimizde zorunlu olarak mekân kavramını gündeme getiririz. Mekân, cismi kuşatan ve onu başka cisimlerden ayıran, ancak kuşattığı cisimden de ne büyük ne de küçük olan bir şeydir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, çevreleyen ve kuşatan mekânın hem kuşattığı cisimden hem de onu ayırdığı diğer cisimlerden farklı olarak özel bir sınır ve son anlamı taşımasıdır. Bu da mekânı kuşatan olması bakımından diğerlerinden tamamen ayrı ve özel olma şartı ile ele alınmasını gerektirir ki bu durum fiziksel bir kavram olan mekânın aynı zamanda metafizik bir boyut ve karakter kazanmasına da yol açmaktadır. Mekân kavramı bir açıdan cismin arazlarından olan yer kategorisiyle ilgili bir konudur. Yer teriminde öncelik ve sonralık söz konusu olduğu bilinmektedir. Mekânın yere ilgisi olmakla birlikte onu daha özel kılan husus, onun ortak yer

değil gerçek yer olma hususudur. Mesela Ali'nin bir odanın içinde olduğunu söylediğimizde, oda evin bir bölümünü teşkil ettiğinden dolayı aynı zamanda onun evde olduğu zımnen de olsa ifade edilmiş olur. Bütün bunlar Ali'nin âlemde bir yerde olduğunu ifade etmiş olsalar da bunların hiçbiri onun mekânı değildir. Peki Ali'nin mekânı neresidir diye sorulduğunda verilecek cevap, Ali'nin mekânı onu kuşatan bu şeylerin en iç sınırı kabul edilebilir. Buradan da anlaşılacağı üzere gündelik dilde kullanılan mekân ile felsefede kullanılan mekân aynı anlamda değildir. (Sarıoğlu, 2012) .

Felsefe terminolojisinde metafizik bir karaktere bürünen mekânın daha iyi anlaşılabilmesi için İbn Rüşd, mekânın ne olmadığı konusuna değinmektedir. Filozofa göre mekân, bir uzay ve boyut olmadığı gibi, başka bir şeyin maddesi veya sûreti de değildir. Cisim arazları değil boyutlarının kuşatılması itibari ile mekânda bulunmaktadır. Bundan dolayı kendisi bir boyut olmamakla birlikte mekânın kuşattığı cismin boyutları ile yakından ilişkilidir. Örneğin iki cismin aynı mekânda bulunmasını imkânsız kılan, aralarındaki nitelik farkından dolayı değil, boyutlarının birbirine girmesinin mümkün olmamasından dolayıdır. Ancak bu hiçbir zaman mekânı, cismin boyutları olduğu anlamına gelmemektedir. (Sarıoğlu, 2012) .

Hareket ile olan yakın ilişkisi dikkate alınarak ele alındığında mekân kavramı, İbn Rüşd'e göre, tabîi cismin yöneldiği aynı zamanda tabîi hareketin bir bakıma başlayıp ve son bulduğu yerdir. Mekân, aynı zamanda tabîi cismi kuşatan, onu diğer varlıklardan ayıran; ancak kuşattığı cisimden büyük ya da küçük olduğu söylenemeyen özsel bir yüklem olarak tanımlanmaktadır. (Rüşd, 1947c) ; (Sarıoğlu, 2012) . Kısaca mekânın İbn Rüşd için, tabîi cismin içinde bulunduğu ve onu kuşatan, tabîi hareketin yöneldiği ve tamamlandığı yer olup cisimden ayrı düşünülmemeyen özsel bir niteliktir. Mekânı hareketle ilişkisi bağlamında düşünen filozof, mekânı, arızî ve tabîi olmak üzere iki tür olarak ele almaktadır. (Sarıoğlu, 2012) .<sup>10</sup>

Bir şeyin hareketli olması onun bir mekâna sahip olmasını gerektirir. Değişimleri yalnızca devrî hareketten ibaret olan göksel feleklerin de bu bakımdan mekânla bir ilişkilerinin bulunması gerekir. Ancak bu felekler küresel yapıda oldukları için kuşatılan değil kuşatan konumundadırlar. Bu durumda onların mekânı, onları kuşatan değil, onlar

<sup>10</sup>Tehafüt: Tehafütü't-Tehafüt (thk. Süleyman Dünya) Kahire 1980, II, 727; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 68.

tarafından kuşatılan bir mekân olmak zorundadır. Çünkü bir cisim kendisinin üzerinde hareket edemeyeceğinden, devrî hareketin gerçekleştiği merkez veya eksenin ondan ayrı ve sükûn halinde olması gerekecek; bu ise yeni bir cismin kabulünü zorunlu kılacak ve teselsüle yol açacaktır. Buna göre her felek, altındaki feleği kuşatan bir küre olarak düşünülür ve mekân ilişkisi feleklerin birbirine temas eden sınırları bakımından ortaya çıkar. Bu anlamda felekler mekânda doğrudan değil, kuşatma ve sınır bakımından dolaylı olarak bulunurlar. Kuşatan ile kuşatılanın birbirine göreli kavramlar olması hasebiyle bunların özdeş olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla devrî hareket eden kürenin merkezi, ondan bağımsız bir kuşatıcı olarak düşünülemez. İbn Rüşd bu noktada Fârâbî'nin hem düz hem de devrî harekete konu olan varlıklar için cismin kullanılan ortak bir terim olması ve bu iki farklı cisim türü arasında ortak arazların bulunduğu, bunlardan birinin de mekân olduğu görüşünün, İbn Bâcce'nin küre doğrudan doğruya mekândadır şeklindeki görüşünden daha açık ve anlaşılır olduğunu bildirmektedir. Yine İbn Sînâ'nın da konuya dair ileri sürdüğü devrî hareketin mekânda değil vaz' da (konumda) olduğu görüşünün, mekân değişmeksizin bir durumdan diğer duruma geçme kastedilmiş olması şartıyla doğru sayılabileceğine işaret etmektedir. Sonuç olarak mekânın cisimden bağımsız bir varlık değil, kuşatan cismin sınırı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla cisimsiz bir mekân tasavvuru mümkün değildir. Bu da cisimsiz bir mekân anlamına gelen boşluğun imkansızlığı sonucunu doğurmaktadır. (Rüşd, 1947c) ; (Sarioğlu, 2012) .

İbn Rüşd kendi görüşünü ise şöyle ifade etmektedir; kuşatan ile kuşatılan birbirine mukabil oldukları için bunların aynı şey olması imkânsızdır. Hâlbuki kürenin merkezi, küreden ayrı bir şey olmayıp devrî hareket eden küre tarafından dolaylı olarak kuşatılmış olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda gök cisimleri doğrudan değil dolaylı olarak bir mekânda oldukları söylenebilir. (Rüşd, 1947c) ; (Sarioğlu, 2012) . Hareket, mekân ilişkisini zamanla ilintili olması açısından yapılan açıklamalardan sonra İbn Rüşd'de zaman kavramının nasıl işlendiğine geçebiliriz. Zaman, Aristoteles ve İbn Sînâ'da olduğu gibi İbn Rüşd'de de cisim, hareket ve mekân kavramlarıyla yakından ilişkili bir kavramdır. Önce hareket ve mekânı nasıl ele aldığını bilmek konu açısından önemli görüldüğü için İbn Rüşd'de de ilgili kavramlara yer verilmiştir. Zaman kavramı verilen bu bilgiler ışığında ele alınarak işlenecektir.

Zaman kavramını nicelik kategorisiyle bağlantılı gören İbn Rüşd, zamanın doğrudan kavranamayan soyut ve tanımlanması kolay olmayan bir kavram olarak zikretmektedir. Bu durumda zamanı ancak analogi yoluyla anlatmaya çalışmaktadır. Zamanı yer değiştirme hareketine benzetmek yoluyla kavramaya çalışan İbn Rüşd, hareket olmaksızın zamanı tasavvur etmenin imkânsız denecek kadar zor olacağını belirtmektedir. Çünkü tıpkı mekân gibi zaman da ancak tabiatında hareket ve değişimin bulunduğu varlıklar hakkında söz konusu olabilir. (Rüşd, 1986) . Bu noktada akla gelen soru, zaman ile hareket arasındaki ilişkinin yalnızca onun hareket vasıtasıyla kavranabilmesi şeklinde epistemolojik bir ilişki mi yoksa aynı zamanda ontolojik bir ilişki mi olduğu sorusudur. İbn Rüşd, zamanın tanımında hareketin yer alması, başka bir ifade ile hareket olmaksızın zamanın kolayca tasavvur edilememesinden yola çıkarak, zaman ile hareket arasındaki ilişkinin epistemolojik boyutunu belirlemiş olmaktadır. Bununla birlikte İbn Rüşd, duyarlar tarafından hareketin algılanabiliyor olması nedeniyle hareketin zaman olmaksızın tasavvur edilebileceğine dikkat çekerek idrak ile bilgi açısından hareketi zamana nispetle önceler. (Rüşd, 1986) ; (Sarioğlu, 2012) . Ayrıca zaman bilincinin oluşması açısından hareketin varlığının mutlak bir zorunluluk gerektirmediğini belirten İbn Rüşd, bu hususu küçük yaşlardan itibaren bir mağaraya bırakılmış insanlar örneği ile açıklamaktadır. Dış dünyada olup biten ve duyarlarla algılanabilen hareketlerin hiçbirini algılamayan bu insanlar yine de kesin olarak zamanın farkında olduklarını söyleyebileceğimizi belirtir. (Sarioğlu, 2012) .<sup>11</sup> Bu itibarla zamanın hareketle olan ilişkisinin ontolojik bir zorunluluk olmadığı ancak bu iki kavramın karşılıklı olarak birbirlerinin kolaylıkla kavranmasını sağlayan iki kavram durumunda olduğu söylenebilir. (Sarioğlu, 2012) .

Zamanı daha çok bir bilinç olayı şeklinde değerlendiren İbn Rüşd, dinî bir vecd ile kendinden geçen veya meşgul olduğu işe kendini tamamı ile kapıran bir kimsenin hem hareketten hem de zaman bilincinden uzakta olduğunu söylemektedir. Bu kimsenin bilinçsiz bir şekilde geçen zamandan öncesi ile sonrasını birleştirmesi ya da o süre zarfında geçen zamanın çok kısa olduğuna inanması gerekir. Buna karşılık sabaha kadar ağrılarından dolayı uyuyamayan bir hasta ise gece ve dolayısı ile de zamanın çok uzun sürdüğünü düşünecektir. (Rüşd, 1947c) . Burada söz konusu olan, zamanın bizzat kendisinin ortadan kalkması,

<sup>11</sup>İbn Rüşd, Tehâfüt, I, 143.; asıl kaynaktan aktaran: Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 71.

kısalması veya uzaması değil, zamanın bilinçteki idrak ve temsil biçimidir. Çünkü zamanın uzun, kısa veya ortadan kalkıyor gibi görünmesi onun ontolojik varlığına değil, öznel algılanışına başka deyişle insan bilincinin idrakine ilişkindir. Bununla birlikte ne zaman ne de hareket ortadan kaldırılabılır; idrak edilsin veya edilmesin hareket de zaman da insan idrakinin ve bilincinin dışında bağımsız bir varlığa sahiptir. (Sarioğlu, 2012) .<sup>12</sup>

Hareketlerin tümü gibi, zamanın daha çok ilişkili olduğu yer değiştirme hareketi de bir süreç halinde gerçekleştiği için onun parçaları arasında bir öncelik ve sonralık durumu söz konusu olmakta, bu da hareketin sayılabilen bir şey olduğu anlamına gelmektedir. Hareketin sayısını belirlemede de zamanın bir ölçü görevi gördüğünü ve bu ilişkide hareketin sayılan zamanın ise sayı konumunda olduğunu belirtir İbn Rüşd. Buradan yola çıkarak filozof, sayılan bulunmasa da sayının var olması gibi, hareket bulunmasa da zamanın var olabileceği fikrine ulaşmaktadır. (Sarioğlu, 2012) .<sup>13</sup> Buradan da anlaşılacağına göre İbn Rüşd'de, hareketin zamana epistemolojik önceliğinin bulunmasına karşılık zamanın harekete ontolojik bir önceliğe sahip olduğu söylenebilir. (Sarioğlu, 2012) ; (Gülce, 2021) . Hareketin parçaları arasında söz konusu olan bu öncelik ve sonralık ilişkisinin zamana yansımaları geçmiş ve gelecek şeklindedir. Bu durumda iki kesintisiz nicelik sayılan hareket ve zamanın parçalarını fiilen birbirinden ayıran şeyin ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd'e göre hem hareketin hem de zamanın parçalarını birbirinden ayıran şey "ân"dan başka bir şey değildir. Çünkü ân ne hareketin ne de zamanın bir parçası değildir. Bununla birlikte ânın, her ikisi de kesintisiz nicelik olan zaman ve harekette de önce ile sonrayı sınırlandıran bir sınır işlevi görerek süreklilik içindeki ayrımı mümkün kılmakta olduğu söylenebilir. (Rüşd, 1947c) ; (Sarioğlu, 2012) .

Ân, geçmiş ve geleceğin ortak sınırı konumunda olup, zamanın şu an veya şimdiki zaman diye adlandırılan bir parçasının ya da biriminin varlığı tamamen bir kabule dayanmakta; bu kabul de zamanın fiilen var olan bir parçasının bulunmadığı anlamına geldiğinden hareket gibi onun da kesintisiz bir nicelik olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Sınırlı bir zaman farz edildiğinde ân, bu zaman diliminin başlangıç ve bitiş noktasında kabul edilir. (Rüşd, 1947c) . Zamanın anlaşılması için başvurulan analogi gibi ânın da

<sup>12</sup>İbn Rüşd, Tehâfüt, I, 154; asıl kaynaktan aktaran: Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 72.

<sup>13</sup>İbn Rüşd, Tehâfüt, I, 161-162; asıl kaynaktan aktaran: Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 72.

daha kolay anlaşılabilmesi için analogiye başvurmayı gerekli gören İbn Rüşd, ânı nokta ile karşılaştırır. Nokta nasıl ki geometrik anlamda bir çizginin başlangıç ve bitişini belirleyen bir sınır (hadd) ise, aynı şekilde ân da zaman diliminin başlangıç ve bitişini belirleyen bir sınırdır. Burada noktanın çizginin bir parçası değil, boyutsuz ve bölünmez bir sınır olduğu dikkate alındığında, benzer şekilde ânın da zamanın bir parçası olmadığı, aksine geçmiş ile gelecek arasındaki ayrımı mümkün kılan bir sınır işlevi gördüğü anlaşılır. Bununla birlikte kurulan analogi mutlak değildir. Nokta, çizgi üzerinde işaretlenebilir ve matematiksel olarak tasavvur edilebilir bir sınır iken; ân, zamanın akışı içerisinde somut ve kalıcı bir şekilde gösterilebilen bir varlığa sahip değildir. Ânın varlığı, süreklilik içindeki bir ayrımın zihni olarak belirlenmesine dayanır. Bu sebeple nokta, düz bir çizgi üzerinde yalnızca bir başlangıç ya da bitiş ifade edebilirken; ân, zorunlu olarak hem geçmişin sonu hem de geleceğin başlangıcıdır. Çünkü ân tasavvur edilmeye çalışıldığında, onunla birlikte hem geçmiş hem de gelecek zamanın düşünülmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla ânın düz bir çizgiyi oluşturan noktadan ziyade, sürekliliği içinde başlangıç ve sonun birleştiği bir çemberin içinde yer alan bir noktaya benzetilmesi daha isabetli görünmektedir. (Rüşd, 1947c) .

Sonuç olarak İbn Rüşd zamanı, hareketin öncelik ve sonralık bakımından ölçüsü olarak tanımlamaktadır. Zamanı hareketin kendisi değil; varlığı bakımından harekete bağlı ve hareketin düzenini gösteren bir ölçü olarak kabul eder. Ayrıca İbn Rüşd, hareket idrak edilmese dahi hareket imkânı üzerinden zamanın zihinde tasavvur edilebileceğini ifade etmektedir. Bu noktada İbn Rüşd, Aristoteles'in ortaya koyduğu çerçeveyi yorumlayarak kendi sistemi içinde şerh etmiştir. Zamanın sürekliliği ve ezeliyeti meselesinde ise Aristoteles ve Meşşâî çizgiyle paralel bir görüş benimseyen İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, bir sonraki kısımda zamanın sürekliliği bağlamında ele alınacaktır.

#### 2.2.6.2. Zamanın Sürekliliği

İbn Rüşd ânın hem başlangıç hem de bitiş olmasından yola çıkarak zamanın ezeli, kesintisiz, sürekli ve sonsuz olduğu çıkarımını yapmaktadır. Aristoteles'te olduğu gibi İbn Rüşd'de zamanın kesintisiz, devri ve ezeli kabul edilen semavi hareketin sayısı olduğu kanaatindedir. (Rüşd, 1947c) . Ona göre hareketle bu denli yakın bir ilişki içerisinde olmasına rağmen zaman göğün hareketinin kendisi değildir. (Rüşd, 1947c) ; (Sarioğlu, 2012) . İbn Rüşd, Gazzâlî'nin cismin sonsuz olmasının imkânsızlığından hareketle sonsuz bir mekânın

dolayısıyla sonsuz bir hareket ve sonsuz bir zamanın mümkün olamayacağı düşüncesine karşı çıkmaktadır. İbn Rüşd'e göre böyle bir yanlışlığa düşmüş olmanın sebebi, bir mekânsal konuma (vaz') ve fiili bütünlüğe sahip olan cisim ile, böyle bir konuma ve fiili bütünlüğe sahip olmayan zaman ve hareketi aynı tür nicelikler gibi değerlendirmektir. Fiilen var olup konum ve bütünlüğü bulunduğu ve kendisi gibi yine fiilen var olup konum ve bütünlüğü bulunan başka bir cisimde son bulan nicelik olduğu için cisim ve mekânın sonsuzluğu imkânsızdır. Ancak ne devrî hareket ne de ona bağlı olan zaman için böyle bir şey söz konusu olduğundan, sadece nicelik olduğu gerekçesiyle zamanın sonsuzluğunu imkânsız saymak imkânsızdır. (Sarioğlu, 2012) .<sup>14</sup>Başka bir ifade ile Gazzâlî cisim gibi bütünü fiilen var olan ve bir yerde bulunan somut bir nicelikle; bütünü olmayan, sürekli akış halinde olan ve bütünü bir arada olmayan parçalar şeklinde var olan nicelikleri benzetme gibi bir yanlış düşmüştür. Oysa cisim sınırlıdır ama zaman ve hareket, sınırı olmayan niceliklerdir. Dolayısıyla zaman ve hareketin ezeli olmaması mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre hareket ve zamanın sonsuzluğu mantıken mümkündür denilebilir.

Meşşâî gelenekte zamanın tanımı ve ontolojik statüsü bu şekilde belirlendikten sonra, söz konusu yaklaşımın yaratma meselesi bağlamında nasıl temellendirildiğinin incelenmesi gerekmektedir. Bu çerçevede bir sonraki bölüm, zaman ile yaratma kavramı arasındaki ilişkinin değerlendirilmesine ayrılmıştır.

### 2.3. Meşşâî Felsefede Yaratmanın Zaman ile İlişkisi

Bu bölümde zamana dair düşüncelerine yer verilen filozofların zaman ve yaratma arasındaki ilişkiye dair düşünceleri değerlendirilecektir. Yaratma kavramı Tanrı-âlem ilişkisinin bir parçasını teşkil etmesi açısından anahtar bir konuma sahiptir. Tanrı-âlem arasındaki bu ilişkinin zamanlı mı yoksa zamansız mı olduğu sorusu ise temelde yaratma kavramı meselesi çerçevesinde işlenmektedir. İlk çağ doğa filozofları bu sorunu pek ele almamışlarsa da sonrasında pek çok filozof yaratmaya görüşler ileri sürmüştür. Orta Çağ boyunca da tartışma önemini yitirmemiş tartışmaya filozoflarla birlikte teologlar da dahil olmuş ve din ekseninde tartışma devam etmiştir. Konu bugün için bile hala önemini yitirmemiş, din felsefesinde ortaya çıkan eserlerde varlığını devam ettirmiştir. (Akgün, 2013) . Bu bağlamda Mehmet S. Aydın, Din felsefesi eserinde Tanrı'nın sıfatları ve Tanrı-âlem

<sup>14</sup>İbn Rüşd, Tehâfüt, I, 156-160.; asıl kaynaktan aktaran: Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 74.

ilişkisi üzerinden yaratma kavramını ele alır. Ona göre Tanrı'nın sahip olduğu sıfatlar (varlık, ilim, kudret, irade, vb.) yaratma sürecinin doğasını anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu sıfatlar, Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin zamansal mı yoksa zamansız mı olduğu sorusuna açıklık getirmeye yardımcı olur ve yaratma kavramının felsefi analizinde temel bir çerçeve sunar. Bu çerçevede, Tanrı'nın sıfatları ve yaratma kavramı, yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkiyi anlamak için bir temel oluşturur. (Aydın, 2019) . Çünkü yaratma meselesi yalnızca Tanrı'nın kudret ve iradesini değil, aynı zamanda yaratılan varlıkların doğasını ve Tanrı'dan neşet eden çokluğun nasıl bir çokluk olduğunu kavramamıza olanak sağlar.

Yaratma meselesinde temelde iki varlık ile karşı karşıyayızdır. Bunlar; yaratan ve yaratılan varlıklardır. Bu iki varlık birbirinden apayrı anlamlar ihtiva etmektedir. Yaratan, yapan, meydana getiren ve fail olandır. Yaratılan ise, yaratanın eseri, yaratan tarafından meydana gelen bir anlama gelmektedir. (Atay, 1974) . Bu iki varlık arasındaki farklılıklar nedeniyle yaratma meselesinde birçok zor sorun ortaya çıkmıştır. Örneğin, mutlak anlamda birlik olan Tanrı'dan neşet eden çokluğu izah etmek bu zorluklardan biridir. (Aydınlı, 2017) ; (Akgün, 2013) . İslâm düşüncesinde Allah-âlem arasındaki ilişki, yaratan ve yaratılan kavramları bağlamında ele alınmaktadır. Bu ilişki tarihi seyir içerisinde birçok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kimi düşünce biçimlerinde Tanrı ile âlem özdeş kabul edilmiş, kimi yaklaşımlarda ise Tanrı âlemi yarattıktan sonra onun işleyişine müdahale etmeyen aşkın bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Ancak Meşşâî felsefede Allah-âlem arasında ne böyle bir özdeşlik ne de mutlak bir kopukluk söz konusudur. Dolayısıyla Meşşâî filozofların yaklaşımı, Tanrı-âlem özdeşliğini savunan panteist anlayışlardan ve Tanrı'yı, âlemi yarattıktan sonra âlemden uzaklaştıran deist yorumlardan ayrılarak, teizm anlayışı doğrultusunda Allah-âlem ilişkisini ele alan bir yaklaşım olmuştur. Böylece, Allah'ın âlemin yaratıcısı olmakla birlikte âlemin varlığını sürekli kılan bir varlık oluşu, Meşşâî filozofların Allah-âlem ilişkisinde önemli bir konumda bulunmuştur. (Toktaş, 2004) . Âlemin ne olduğu ve nasıl oluştuğu meseleleri de işte bu bağlamda cevaplanmaya çalışılmıştır.

Yaratma, yoktan var etme olarak insan zihninde oluşan bir kavram gibi algılanmaktadır. Tanrı'nın olmayan bir şeyi var etmesi olarak dilimizde anlaşılan yaratma, iki zorlukla karşılaşmaktadır. Bunlar, kudret ve iradedir. Bir iş/eylem olarak algılanan yaratma bir güç, kudret gerektirmektedir. Bununla birlikte irade olmadan yapılan işe yaratma denemez.

Yaratma sonradan yapılan bir iştir. Bir oluşu ve olayı bildirir. Bu oluş ve olayın bir başlangıcı ve sonu olmalıdır. Ve bununla birlikte yapılan işin niçin önce veya sonra yapıp yapılmadığı sorusu ortaya çıkar. İşte bu irade ile anlaşılabilir. Bu durumda zaman devreye girer ve iki nesne arasındaki ilişkinin ne zaman başladığı sorusunu ortaya çıkarır. (Atay, 2003) .

Âlemin nasıl ve ne zaman oluştuğu hususunda ciddi bazı tartışmalar mevcuttur. Örneğin Fârâbî ve İbn Sînâ, Allah'ın âlemi yaratmasını sudûr denilen bir teori ile açıklamaktadırlar. Oldukça karmaşık bir yapıya sahip olan bu teori iki temel ilke bağlamında kurgulanmıştır. Bunlar; “Bir'den ancak bir çıkar.” ve “Madde eksikliği temsil eder.” ilkeleridir. Söz konusu bu iki ilke ifade edilen teori çerçevesinde varlık kategorisine yeni bir varlık türünü eklemeyi gerekli kılmıştır. Bu, mufarık (ayrık) akıllar olarak gördükleri başka bir varlık kategorisidir. (Toktaş, 2004) . Gazzâlî bu görüşü kabul etmeyerek Allah'ın iradesinin yok sayılarak yaratmayı zorunlu kılmanın yanlışlığını ileri sürmüştür. Çünkü Gazzâlî ve diğer Eş'arî kelâmcılara göre Allah fâil-i muhtar (dilediğini yapan) bir varlıktır. (Akgün, 2013) .

İbn Rüşd ise filozofların yaratmaya dair ortaya koydukları iddiaların tamamını reddetmese de toptan kabul de etmemiştir. (Akgün, 2013) . İbn Rüşd temel dayanak noktası olan Aristoteles'i izlemekle beraber Aristoteles'in yanlış anlaşılmasına neden oldukları için Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. Diğer taraftan İbn Rüşd, Kur'an'ı yanlış yorumladıklarını ve buna rağmen İslâm'ın görüşlerini savunduklarını ileri süren kelâmcıları ve bu bağlamda Gazzâlî'yi de eleştirmektedir. İbn Rüşd, Gazzâlî'de olduğu gibi ‘Birden ancak bir çıkar’ ilkesini kabul etmemekle birlikte, Gazzâlî'nin filozofların yalnızca sudûr teorisini savunduklarını iddia etmesini de kabul etmemektedir. (Rüşd, 1986) ; (Akgün, 2013) .

İbn Rüşd Faili iki tür fail olarak tasnif eder. Birinci tür fail, filini gerçekleştirip eserini meydana getirdikten sonra artık mef'ûl, varlığını devam ettirmesi bakımından faile muhtaç değildir. İkinci tür fail ise, fiili sürekli olan faildir. Daha açık bir ifadeyle bu failin fiili esere arızî değil, daimî olarak ilişir ve eserin varlığı sürekli olarak bu fiile dolayısıyla bizatihi failin kendisine bağlıdır. Bu ikinci tür failin asıl ve daha yetkin bir fail olduğunu ifade eden İbn Rüşd, Allah-âlem ilişkisini bu ikinci tür fail-fiil ilişkisinde görmektedir. Çünkü ona göre bu fail, yalnızca varlığa getiren değil, aynı zamanda varlığı koruyan ve sürekliliğini

sağlayan bir ilkedir. Filozofların hareket anlayışını da bu çerçevede temellendiren İbn Rüşd, hareketi failin fiili olarak görür ve âlemin varlığının hareketle tamamlandığını belirtir. Bu nedenle hareketin faili aynı zamanda âlemin de failidir. Hareket bir ân olsun kesilse âlem de ortadan kalkar. Böylece Allah-âlem ilişkisi bir defalık bir yaratma değil, varlığın her ân ilâhî fiile bağlı olduğu, sürekli ve ezelî bir fiil-fail ilişkisi olarak temellendirilir. Bununla birlikte ilâhî fiilin zamansal bir başlangıca sahip olmadığı ve ezelî olduğu ifade edilir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün sisteminde yaratma, başlangıcı olmaması açısından ezelî, varlığı sürdürmesi açısından ise sürekli'dir. (Rüşd, 2021) .

Bu kısa girizgahtan sonra filozofların yaratma ve zaman arasındaki ilişkiye dair görüşlerine geçmeden önce, yaratma kavramının başlı başına önemli ve birçok hususu kendinde barındırdığı için bu bölümde bütün yönleri ile ele alınmasının mümkün olmadığı belirtilmelidir. Bu nedenle yaratma kavramının yalnızca zaman ile ilişkisi bağlamında filozofların görüşlerine yer verilecek olup diğer hususlar konunun dışında bırakılacaktır.

### 2.3.1. Kindî Felsefesinde Yaratmanın Zamansallığı ve Mahiyeti

Allah-âlem ilişkisi metafiziğin en temel problemlerden biridir. Kindî, Allah-âlem ilişkisine dair yorumlarında Aristotelesçi doktrinden tamamen ayrılmakta ve bu meseleyi İslâm dininin ilkeleri doğrultusunda ele almaya çalışmaktadır. Kendi döneminde âlemin ezelî olduğu görüşündeki materyalistlere (dehrî) karşı, Allah'ın iradesiyle âlemin yoktan yaratıldığını risalelerinde bedîhî (aksiyomatik) hipotezlerden hareketle ispata çalışır. (Kindî, 2015d) . İlk Felsefe Üzerine adlı risalesinde Kindî, cismin türü ve faslı olmasından ve ezelîde cins veya türün bulunmamasından dolayı cismi sonlu olarak tarif etmektedir. Devamında hem nicelik hem de niteliği bulunan cismin ve öteki diğer varlıkların ezelî ve bilfiil sonsuz olamayacağını ve ancak bilkuvve bir sonsuzluk olacağını açıklamaya geçer. Kindî bu konudaki vasıtasız idrak edilen bazı aksiyomları verir. Buna göre:

- a) Miktarca biri diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.
- b) Sonlu olan bir şey sonsuz olamaz
- c) Aynı cinsten olan iki şeyin küçük olanı, büyük olanı veya onun bir kısmını oluşturur.
- d) Miktarları sonlu olan her iki cismin bileşiminde ortaya çıkan cisim de sonlu olur.
- e) Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve eşit olmasıdır.

f) Eşit olan her cisimden birinin miktarı artınca hem kendi önceki durumundan hem de öteki eşitlerden daha büyük olur.

Sonsuzluk fikrinin birçok çelişkiye kapı araladığını ve bu sebeple âlemin hiçbir şekilde ezelf olamayacağını savunan Kindî, bu savunusunu şöyle bir akıl yürütme ile kanıtlamaya çalışır. Sonsuzluğu var sayılan bir cisimden bir parça ayrılınca geriye kalanın ya sonsuz ya da sonlu olması gerekir. Eğer sonlu ise, ayrılan kısım tekrar birleştirilince ikisi de sonlu olacaktır. Halbuki bu cismin ilk haline dönüşü demektir ve ona sonsuz denilmişti. Bu durumda sonlu olan sonsuzdur gibi bir çelişki ortaya çıkacaktır ki bu mümkün değildir. Geriye kalan sonsuz kabul edilirse eğer, ayrılan parça geri verildiğinde bu birleşim, önceki ilk halinden büyük veya eşit olması gerekir. Önceki durumdan yani ilk halinden büyük olursa o zaman sonsuz sonsuzdan büyüktür gibi bir anlam ortaya çıkacaktır. Eğer eşit sayılırsa da kendisine eklenen cismin miktarında bir değişim olmadığı için parça ile bütün arasında bir farkın bulunmamasını anlamına gelir ki yukarıda verilen son aksiyomla doğrudan diğer aksiyomlarla ise dolaylı olarak çelişir. (Kindî, 2015e) .

Kindî hiçbir niceliği sonsuz olarak kabul etmiyor görünmektedir. Âlem de bir nicelik olduğundan sonsuz değildir. Bu durumda ezelf bir cismin varlığı mümkün değildir. Son tahlilde Kindî'ye göre, her sonlu şey yaratılmıştır ve her yaratılanın da bir yaratıcısı vardır. (Kindî, 2015a) . Zaman konusu işlenirken Kindî'nin, zamanı âlemin varoluş süreci olarak gördüğünü belirtilmişti. Ona göre zaman sonlu ise, mahiyeti itibari ile cisim de sonlu olmak zorundadır. Çünkü zaman cisim ve hareket olmaksızın var olamaz. Keza zaman olmaksızın cisim ve hareket de var olamaz. Zamanın sonlu olması dolayısı ile hareket ve cismin de sonlu olduğu anlaşılmaktadır. (Kindî, 2015b) .

Sonuç olarak Kindî, sonsuz ve ezelf bir âlemin varlığını kabul etmemektedir. Kindî gerçek anlamda fiili “varlıkları yokluktan var etme” şeklinde tanımlar ve bu anlamdaki fiilin Allah'a mahsus bulunduğunu, “bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma” diye açıkladığı ibdâ' teriminin de bu manadaki fiiller için kullanılabileceğini ifade eder. (Kindî, 2015e) ; (Çağrı, 2013) . Sonsuz ve ezelf olan yalnızca Allah'tır. Âlem bir zaman içinde değil, zaman ile birlikte yaratılmıştır. Bir yönü ile varlığın Bir'den meydana geldiği görüşü sudûrcu düşünceye yaklaşırsa da Kindî, her vesile ile âlemin ve zamanın yaratılmış olduğunu açık bir şekilde savunmaktadır. Kindî'nin metafizik anlayışında bütün varlıklar zorunlu bir

nedensellik düzeni içinde yer alır ve hiçbir varlık kendi kendisinin sebebi değildir. Sebep olmak ontolojik bakımdan önceliği gerektirir; dolayısıyla bir şeyin kendi varlığının nedeni olması mantıksal olarak imkânsızdır. Bu nedenle her var olan, varlığını kendisi dışındaki bir sebebe borçludur. Bununla birlikte sebepler zinciri sonsuza kadar geriye gidemez. Eğer her sebep başka bir sebebe dayanıyor olsaydı, varlığın nihai açıklaması mümkün olmazdı. Bu durum, varlık hiyerarşisinin en üst noktasında, kendisi hiçbir sebebe muhtaç olmayan ezeli ve ebedi bir varlığın bulunmasını zorunlu kılar. Bu varlık İlk Sebep olan Tanrı'dır. İlk Sebep yalnızca kronolojik anlamda bir başlangıç değildir; o, bütün sebeplerin ve varlıkların ontolojik temelidir. Diğer bütün sebepler ancak ikincil ve aracı bir konumdadır. Evren içinde gözlemlenen oluş ve bozuluş süreçleri belirli yakın sebepler aracılığıyla gerçekleşir. Kozmik düzlemde gök küreleri bu sürecin düzenleyici ilkeleri olarak kabul edilir; ancak bunlar gerçek anlamda fail değildir. Gerçek fail vasfı yalnızca İlk Sebep'e aittir. Çünkü varlığı yokluktan çıkarma kudreti ancak sebebe muhtaç olmayan, ezeli ve zorunlu bir varlıkta bulunabilir. Bu bakımdan İlk Sebep hem bütün varlık düzeninin başlangıcı hem de bütün nedenselliğin hakiki kaynağıdır. Evren içindeki çokluk ve değişim, nihai olarak bu aşkın ve zorunlu varlığa dayanmaktadır. (Kindî, 2015f) ; (Kindî, 2015e) ; (Kindî, 2015b) ; (Kindî, t.y.) . Kindî, sebep sebepli hiyerarşisi içerisinde İlk Sebep'i hem ontolojik hem de asıl fail olarak temellendirerek, yaratma fiilini açıkça yoktan var etme şeklinde ve başlangıcı olan bir oluş olarak kavramaktadır. Buna karşı Fârâbî, yaratma meselesini daha farklı metafizik bir çerçevede ele almaktadır. Bu noktada Fârâbî'nin sistematigi içerisinde yaratmanın zamansallığı meselesine geçilebilir.

### 2.3.2. Fârâbî Felsefesinde Yaratmanın Zamansallığı

Bölümün başında da belirtildiği üzere yaratma kavramı, içerdiği iki varlık türü dolayısıyla doğrudan varlık ile ilişkili bir mahiyet arz etmektedir. Bundan dolayı filozoflar, öncelikle varlık kavramını açıklamaya çalışmışlardır. "Varlık nedir?" sorusuna Fârâbî, varlığın son derece genel bir kavram olduğunu ve apaçık oluşu sebebiyle ayrıca tanımlanmasının güç olduğunu ifade etmektedir. Varlık apaçık olduğu için onun açıklanması da kendi içinde bazı güçlükler barındırmaktadır. Bunlardan biri apaçık olan ve zihinde tam olan varlığın anlamına yöneliktir. (Fârâbî, 2017c) ; (Ergün, 2008) . Varlık aslında bilinemez değildir. Fârâbî, varlığı "*Füsulu'l-medenî*" adlı eserinde üç kısma ayırmaktadır. Bunlar, zorunlu, muhal

ve mümkün varlıklar olarak ifade edilmektedir. Yalnız muhal var ve yok'u kendi içinde aynı ânda barındırdığı ve bir zıtlık meydana getirdiği için çelişik olarak kabul edilmekte ve aslında varlık diğer iki uç kavramla açıklanmaktadır. Yani aslında varlık, Fârâbî'de zorunlu ve mümkün varlık kategorilerinde ele alınmaktadır denilebilir. (Farabi, 1987) . Zorunlu varlık yokluğu imkânsız varlıktır. Mümkün varlık ise varlığı ve yokluğu mümkün olan varlıktır. Varlık Fârâbî'de böylece birbirine indirgenemeyen iki türde incelenir. Birinci tür varlık açıktır ki Allah'ın ta kendisidir. İkinci tür varlık ise, Allah dışındaki varlıklardır. Bu mümkün varlıklar da Fârâbî'de üç cins mümkün varlık şeklinde sıralanır: Maddi, semavi ve rûhânî cisim veya varlıklar. Maddi cisimler dışında diğer iki varlık cinsi, semavi ve rûhânî varlıkların var olmaması mümkün değildir. Semavi ve rûhânî varlıkların var olması ve mevcut olmaları ise bir anlamda zorunludur. Yok olmaları veya mevcut olmamaları mümkün değildir. Semavi varlıkların zorunlu olmaları kendi varlıklarından değil, başkasının varlığıyla zorunlu olmalarındandır. Semavi (ay üstü) varlıklar bir yönü ile zorunlu bir yönü ile mümkün varlıklardır. Çünkü onların zorunlu olmaları başkasından, ilk varlıktan mümkün olmaları ise kendi zatlarından kaynaklanmaktadır. Maddi varlıklar (ay altı) ise, değişken varlıklardır. Maddi varlıklar da her ne kadar ay üstü alemdeki varlıklar gibi varlıklarını ilk varlıktan almış olsalar da onların varlıkları olurludur. Başka bir deyişle, var olup olmamaları mümkün olan varlıklardır. (Farabi, 1987) ; (Ergün, 2008) .

Sonuç olarak Fârâbî'nin varlık sisteminde varlıklar üç düzeyde ele alınır. Bunlar, kendi özü itibari ile zorunlu olan (Tanrı), varlığı bir başka varlıktan dolayı zorunlu olan (ay üstü) varlıklar ve son olarak varlığı bir başkasına bağlı olup varlığı ve yokluğu mümkün olan varlıklardır (ay altı). Bütün bu ayırımlar birbirinden kopuk varlık türlerini değil, varlığın farklı derecelerini ifade etmektedir. Fârâbî'ye göre bu ontolojik düzenin anlaşılması metafiziğin konusudur. Nitekim İlimlerin Sayımı (İhsâ'u'l-Ulûm) kitabında ilimleri sınıflandırırken ilahiyatı (metafiziği), varlığı en genel anlamda inceleyen ve diğer nazarî ilimleri temellendiren yüksek ilim olarak konumlandırır. Böylece metafizik, varlığın derecelerini açıklamakla kalmaz; araştırmasını zorunlu varlıkta sonlandırırken Tanrı'nın varlığını, birliğini ve evrendeki düzenin kaynağını temellendirir. (Farabî, 2020) . Ontolojik düzenin ilkesi olarak zorunlu varlığın tespiti, beraberinde mümkün varlıkların bu ilkeden nasıl meydana geldiği sorusunu doğurmaktadır. Fârâbî, yaratma meselesini sudûr teorisi

üzerinden açıklayarak bu soruna sistematik bir cevap vermektedir.

### 2.3.2.1. Sudûr Teorisi

İslâm düşünce geleneğinde sudûr düşüncesini ortaya koyan ilk filozof Fârâbî'dir. Onu bu düşünceye iten bazı nedenler söz konusudur. Bunlar, felsefede kullanılan bazı ilkelere göre hareket etme olabilir. Örneğin, Antik Yunan düşüncesinde Bir'den bir çıkar ilkesi de bu düşüncenin nedenlerinden biri olabilir. Bir diğeri ise Felsefe-Din arası bir uzlaşma düşüncesi ile hareket etmenin etkisinden kaynaklı olabilir. Son olarak İslâm dünyasında yaratmaya dair bilgi eksikliğinin böyle bir yöneme başvurulmasında etkili olmuş olduğu söylenebilir. Fârâbî bilme ve yaratma arasındaki ilişkiden yola çıkarak; "Tanrı'nın bilmesi yaratmasıdır" ilkesi üzerinden sudûr teorisini temellendirmektedir. Fârâbî sudûru daha çok feyz kavramı üzerinden işlemektedir. (Farabi, 2018) .

Özü ve tözü bir olan Tanrı'nın kendini düşünmesi, bilmesi, akletmesi gibi ilkelere yaratma meydana gelmeye başlar. Tanrı'nın varlığının taşması (feyz), başkasının varlığının onun varlığından ortaya çıkması ile diğer bütün her şey var olmaktadır. Fârâbî sadece varlığı değil var edeni de soruşturmaktadır. Bu soruşturmanın ilk konusu nedenselliklerdir. Bu soruşturmada varlığa gelenler hiçbir şekilde var olanın nedeni değildirler. İlk olanın varlığı kendinde ve zorunlu bir varlıktır. O'nun varlığı hiçbir şeye gereksinim duymadan zorunlu olarak vardır. Âlemle birlikte diğer varlıklar ise ondan taşma (feyz) yoluyla varlık kazanmaktadırlar. (Farabi, 2018) . Mevcutların var olması ile birlikte aralarında bir üstünlük derecesinin varlığından bahseden Fârâbî, İlk'in cevherini her varlığın kendisinden taşıdığı/feyzettiği bir cevher olarak tabir eder. İlk'ten taşan diğer bütün varlıklar bir sıradüzenine göre taşmakta ve varlıktan/İlk'ten aldıkları pay ile bir derecelendirilmeye tabi olmaktadır. Bu derecelendirme en yetkin olandan var olması mümkün olmayan son dereceye kadar devam etmektedir. (Farabi, 2018) .

Böylece İlk ile ondan taşanların durumu açıklanmış oldu. İlk cevherden taşan varlıkların derece derece taşma durumlarını kısaca izaha geçilebilir. İlk'ten taşan ikinci varlık veya ilk akıl kesinlikle cisimsiz bir cevher olmakla birlikte madde değildir. İlk akıl kendini ve İlk'i akleder. Kendini akletmesi kendi zatını akletmesi dışında başka bir şey değildir. İlk'i akletmesi sonucunda ise zorunlu olarak ikinci akıl meydana gelir. İlk aklın kendi zatını bilmesi ve kendi zatına özgü bir cevher olması sebebi ile de ilk gök küresi

ortaya çıkar. (Farabi, 2018) . Başka bir ifade ile Fârâbî, İlk'ten taşan ikinci varlığı veya ilk akıllı iki yönlü bir varlık olarak görmektedir. Bir yönü İlk'e (Tanrı'ya) diğer yönü ise bizzat kendi zatına, cevherine dönüktür. İşte Tanrı'ya dönük akledişi ikinci akıllı, kendi cevherine dönük akledişi de bir semavi varlık ya da gök kürenin doğmasını sağlamaktadır. Bu sıralama ve derecelendirmeye göre her sonra gelen akıl, İlk'i ve kendi zatını akletmesiyle on akıl ve dokuz gök küre meydana gelmektedir. (Farabi, 2018) . Fârâbî akılların sayısını on olarak zikretmekle birlikte, bu sayının tam ve kesin olduğu yönünde bağlayıcı bir hüküm ortaya koymamıştır. Daha doğru bir ifadeyle, akılların ve onlardan sudur eden gök kürelerinin sayısını kesin bir biçimde sınırladığı söylenemez. (Farabi, 2018) ; (Atay, 1974) . Bu akılların son halkasını Faal Akıl oluşturur. Fârâbî, âlemin düzenini Tanrı'dan sonra iki kategoride ele almaktadır. Bunlar; ay altı ve ay üstü âlemlerdir. Gökleri ayırık akıllar, ay altı varlıkları ise Faal Akıl yönetmektedir. Faal Akıl hem Tanrı'yı hem kendinden önceki akılları hem de ay altı varlıkları düşünmesi açısından diğer akıllardan ayrılmaktadır. Ay altı varlıkları değişen ve dönüşen olmaları açısından ay üstü âlemden düşük bir mertebededirler. Faal Akıl bu ay altı âleme etki etmekte ve kuvve halinde olan varlıkları fiil haline dönüştürmektedir. Ay altı âlemdeki birbirlerine zıt olan unsurlar ve madde ve sûret gibi varlıklara bilfiil müdahale eden işte bu fiil halinde olan Faal Akıldır. (Farabi, 2018) ; (Atay, 1974) .

Fârâbî'nin ortaya koyduğu sudûr veya feyiz nazariyesi çerçevesinde varlık mertebelerinin İlk'ten başlayarak hiyerarşik bir biçimde nasıl taayyün ettiği ortaya konulmuş olmaktadır. Bu noktadan sonra, sudûr sürecinin metafizik temelini oluşturan İlk Sebep ve Zorunlu Varlık'ta yaratma meselesinin nasıl temellendirildiğini incelemek gerekmektedir.

### 2.3.2.2. İlk Sebep ve Zorunlu Varlıkta Yaratma

Sudûr eden bu varlıklar belli bir zamanda mı yoksa ezeli olarak bir ânda mı meydana gelmiştir? Fârâbî bu soruna zaman probleminde ilişkin bir şekilde cevap vermektedir. Meydana gelen yani varlığı kendinden olmayan ve bir nedene ihtiyaç duyan âlem ezelde Tanrı ile birlikte var olmaktadır. Buradan anlaşılıyor ki Fârâbî, âlemi zamanın ezeli oluşu düşüncesine paralel olarak ezeli kabul etmektedir. Ona göre zaman ile yaratma arasındaki ilişki bir başlangıç ve sonralık ilişkisi şeklinde değil, her ikisinin de varlığının ezeli olmasından ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle yoktan yaratmayı reddeder. Tanrı (Zorunlu Varlık) var olduğu için âlem de ondan zorunlu olarak ezelde taşarak (feyz) meydana

gelmektedir. (Farabi, 2012) . Tanrı'nın nitelikleri bağlamında varlığın zorunlu olarak O'ndan taşıdığı belirten Fârâbî, Tanrı'yı ilk mevcut, diğer bütün mevcutların varlığının sebebi olarak görmektedir. Tanrı bütün eksikliklerden uzaktadır. Onun dışında olan diğer her şey ise, eksiklik türlerinden bir şeyi barındırması açısından eksik ve noksandırlar. (Farabi, 2018) . Yine Tanrı, zıttı bulunmayan bir varlıktır. Zıddın manasını karşıt iki farklı şeyin aynı yerde bulunmaması olarak tarif eden Fârâbî'ye göre, böyle bir durumda iki varlığın aynı yerde bulunması; birinin diğerini ortadan kaldırmasının gerekliliğini ortaya çıkaracaktır ki bu, Tanrı için imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı, sebebi olmayan ilk sebep, kendisinde noksanlık bulunmayan ve varlığın dereceli olarak ezelde kendisinden taşıdığı varlıktır. Bu taşmada zamandan söz edilemez. Çünkü taşma veya sudûr nazariyesinde bir başlangıç, bir ân veya zamansal bir belirlenmeden söz edilemez. (Farabi, 2018) .

Elbette bu düşüncelere karşı birçok eleştiri ve karşıt görüşler meydana gelmiştir. Özellikle kelâmcılar sudûr teorisini kabul etmemiş bu teoriye karşı hudûs teorisini esas alarak âlemin yaratılmışlığını temellendirmeye çalışmışlardır. Bu tartışmalara geçmeden önce, sudûr teorisini mümkün ve zorunlu varlık ayrımı çerçevesinde daha ayrıntılı bir şekilde yeniden yorumlayan İbn Sînâ'nın meseleye yaklaşımını ele almak gerekmektedir. Ancak doğrudan İbn Sînâ'nın sudûr anlayışına geçilmeyecek; öncelikle onun düşüncesinde yaratmanın zamansallığı ve ezeliği meseleleri incelenecek, ardından bu çerçevede sudûr anlayışı ortaya konulacaktır.

### **2.3.3. İbn Sînâ Felsefesinde Yaratmanın Zamansallığı**

İbn Sînâ, her mümkünün varlığa gelmeden önce bir var olma imkânına sahip olduğunu ifade etmektedir. Onun varlık olanağı varlığından öncedir; çünkü ona göre onun var olabilmesi söz konusu olmasa onun varlık olanağı ortadan kalkar ve varlığı olanaksız olmaktadır. O halde ona göre varlık olanağı/imkânı varlıktan öncedir. Böylece varlık imkânı kesinlikle yokluk değil, gerçekte var olan bir şeydir. (Sina, 2014a) . İbn Sînâ böylece zorunlu ve mümkün varlık ayrımı ile sonradan var olanı mümkün; varlığı kendinden olan, bir başka sebebe ihtiyaç duymaksızın var olanı da zorunlu varlık olarak isimlendirmektedir. (Sina, 2014b) . Zorunlu varlık Tanrı iken Tanrı dışındaki diğer her şey zorunlu olarak mümkün varlıklardır. Âlemi mümkün varlıklar kategorisinde ele alması ile birlikte onun zamansal ezeli bir varlık olduğunu ifade etmesi çeşitli bazı tartışmalara yol açmıştır. Nitekim

Gazzâlî'ye gelindiğinde İbn Sînâ'nın bu ezeli /kadım âlem düşüncesine hudûs yani yaratılmış âlem düşüncesiyle karşı çıktığını ve bu tartışmanın daha sonra İbn Rüşd ile devam ettiği görülecektir.

### 2.3.3.1. Sudûr Teorisi

Yoktan yaratmaya karşı bir tez olarak görülebilecek olan sudûr teorisi, ezeli yaratma anlayışı olarak ele alınmaktadır. Yoktan yaratma karşıtı gibi ele alınmasının sebebi Gazzâlî olmakla birlikte aslında sudûr zamansal varlık anlayışının karşıtıdır. (Akgün, 2012) . Var oluş illet-ma'lûl ilişkisi bağlamında ele alındığında illet ve ma'lûl arasında zamansal değil ontolojik bir öncelik bulunmaktadır. Ancak Tanrı ile âlem arasında bulunan bu ontolojik birliktelik kelâmcıların iddia ettiği gibi zamansal olarak mutlak yokluktan meydana gelme gibi bir durumu kabul etmemektedir. Çünkü yokluk varlığı önceleyemez. Yokluğun varlığı öncelemesi, Tanrı'nın bir durumda yok olan bir şeyi başka bir durumda varlığa getirme gibi algılanacak olup kabul edilemezdir. İradi olarak âlemin yaratıldığı sonucu da Tanrı'nın bilgisinde bir değişikliğe sebebiyet verdiği için reddedilmektedir. (Sina, 2022) . Âlem O'nun varlığına bağlı olarak O'nunla birlikte var olmak zorundadır. İşte bu zorunluluğu ifade etmek için sudûr teorisi kullanılmaktadır.

“Sudûr, ay üstü âlemin Tanrı'dan ezeli türeyişinin izahıdır. Bu ezeli ve total bir var oluş biçimidir. Yani sudûr başlangıç itibari ile zamanda gerçekleşen bir hadise olmadığı gibi yine zamanda tedrici bir biçimde gelişen bir yaratma süreci de değildir. Sudûr, zaman olmaksızın ay üstü âlemin bir defada yaratılmasıdır.” (Yıldırım, 2012) ; (Fârâbî, 2017a) .<sup>15</sup> Bu teoriyle, kelâmcıların yoktan yaratma anlayışıyla Tanrı'nın zatında ortaya çıkan değişiklik ve dışsal zorlama gibi sorunlar aşılmaya çalışılmakta; aynı zamanda varlığı düşünemeyen mutlak yokluktan varlığın çıkışı gibi kabul edilemez bir varlık düşüncesi de reddedilmiş olmaktadır. Böylece varlığın birden çıkması ve birden çokluğun meydana gelişi de rasyonel bir biçimde açıklanabilmektedir. Sonuç olarak İbn Sînâ'da yaratma, zamansal olarak ezeli bir tarzda ele alınmaktadır. Varlıklar zorunlu ve mümkün varlıklar şeklinde ayrılmakta; zorunlu olanın varlığı bizatihi kendisinden olup mümkün olanın varlığı ise zorunlu olarak zorunlu varlığa bağlı olmaktadır. Böylelikle mümkün varlık olan âlem, Tanrı ile zamansal bir ezellikle var

<sup>15</sup>Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları”, 265; ayrıca bkz. Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâb'ül-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis)”, 172.

olmaktadır. Sudûr teorisi, bu zamansal ezeliği açıklayarak ve Tanrı'yı kelâmcıların iddia ettiği gibi bilgisinde değişimi netice veren tarzdaki yoktan yaratma biçiminin ortaya çıkardığı sorunları da çözüme kavuşturacak bir tarzda işlemektedir. Böylece İbn Sînâ, yaratma ile zaman arasındaki ilişkiyi ezelde yaratma şeklinde kurgular. Yani Tanrı, âlemi ve onunla birlikte zamanı ezeli olarak yaratmıştır. Tıpkı zaman gibi âlem de Tanrı tarafından yaratılmış olmakla birlikte ezeldir. Bu, Tanrı'nın ezeliği gibi bir ezellik değildir, çünkü varlığı Tanrı'ya bağlı bir ezeliliktir.

### 2.3.3.2. Yaratmanın Ezeliği

İbn Sînâ'da Tanrı, İlk Sebep olduğu için âlemi zatıyla öncelemektedir. Yani Tanrı ile âlem arasında ontolojik bir öncelik bulunmaktadır. Tanrı'nın âleme önceliğini kelâmcılar da kabul etmelerine rağmen aralarındaki asıl sorun önceliğin yorumlanma biçimi olduğu görülmektedir. Kelâmcılar, âlemin yoktan yaratıldığını, Tanrı varken âlemin var olmadığı bir hali kabul eder. Tanrı-âlem ilişkisi bu yönü ile kelâmcılarda hudûs çerçevesinde ele alınmaktadır. Hudûs düşüncesinde Tanrı mutlak tektir. Dolayısıyla âlem ile Tanrı arasında zamansal bir öncelik bulunur. Kelâmcıların Tanrı'nın önceliğinden anladıkları ve kastettikleri öncelik budur. İbn Sînâ tam da bu biçimi ile Tanrı'nın önceliğini kabul etmez. (Yıldırım, 2012) . Ona göre sebepler zincirinin ilk halkası, İlk Sebep olan Tanrı'nın âleme önceliği sebebin sonuca önceliği şeklindeki varlıksal yani ontolojik bir önceliktir. Bu hali ile Tanrı'nın âleme zamansal bir önceliği olmamaktadır. Tanrı, âlemi varlık olarak öncelemektedir, ancak âlem zaman açısından O'nunla birlikte ve ezeldir. Âlemin ezeli olması varlığı itibari ile İlk Sebep'e dayamasını engellemez. Aynı zamanda âlemin yalnızca varlığa gelişi bakımından değil, var olduğu her ân varlığını sürdürmek için Tanrı'ya muhtaçlığını da yok saymaz. Bu nedenle Tanrı'nın önceliği zaman bakımından değil, varlık bakımından zorunlu bir temellendirme anlamına gelmektedir. Böylece temel ayırım şurada ortaya çıkar: Kelâmcılar Tanrı'nın önceliğini zamansal hudûs ve irade üzerinden açıklarken İbn Sînâ bu önceliği ontolojik ve sürekli bir nedensellik ilişkisi çerçevesinde temellendirir. (Sina, 2017) .

İbn Sînâ âlemi zorunlu değil, mümkün kategorisinde değerlendirmektedir. Âlemin Tanrı tarafından yaratılışı konusunda İslâm düşüncesinde herhangi bir ihtilaf olmamasına karşılık yaratma fiilinin hudûsu mu imkânı mı gerektirdiği konusunda ihtilaf vardır. İbn Sînâ imkânı gerektirdiğini ifade ederek âlem tasavvurunu imkân düşüncesi üzerinden inşa

etmiştir. Hudûs anlamı gereği varlıktan önce bir yokluğa işaret ettiği için Tanrı ile âlem arasında zamansal bir boşluk varmış gibi görünmektedir. Fail ile fiili arasındaki bu zamansal boşluğu kabul etmeyen İbn Sînâ İmkân düşüncesiyle bu sorunu aşmayı önermektedir. (Sina, 2017) ; (Yalçıntaş, 2021) .

Âlemi yokluğun öncelemesi ve Tanrı'nın yoktan var etmesi Tanrı'nın istemesinde -İbn Sînâ ve diğer filozoflara göre aynı zamanda Tanrı'nın bilgisinde- bir değişikliğin meydana gelmesi ve Tanrı'nın da değişmesi anlamına geleceğinden imkânsızdır. Tanrı'nın sıfatları problemi kendini burada gösterir. Çünkü filozoflara göre Tanrı'nın sıfatları Tanrı'nın zatıyla aynıdır. Farklılık zihindeki ayrımlardan ortaya çıkmaktadır. (Yıldırım, 2012) . İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın zatından ayrı bir irade sıfatı yoktur. Tanrı'ya irade atfetmek ona göre çirkin bir ifadedir. Çünkü bir şeyi bir şey için yapmak bir nedensellik gerektirir ki bu Tanrı için kabul edilemezdir. Yine İbn Sînâ'ya göre yüce olan için bir amaç doğrultusunda kendisinden aşağıda olandan bir şey istemek söz konusu değildir. Çünkü zorunlu varlık gerçek cömerttir. Gerçekten cömert olanın ise aşağıda olanda bir amacı olmaz. (Sina, 2017) . O zatıyla irade edendir. Ancak O'nun iradesi bizim irademiz gibi bir amaca da matuf değildir. (Yıldırım, 2012) . İbn Sînâ, irade sıfatını kelâmcıların anladığı manada Allah'ın dilediğini yapması şeklinde kabul etmemektedir. Ona göre bir şeyi isteyip istememek ve bu doğrultuda hareket etmek bir eksiklik işaretidir. Bu anlamdaki bir fiil ancak insanlar için söz konusudur. Çünkü Allah için bir amaç ya da istekten dolayı bir fiil yapma söz konusu edilemez. O'na böyle bir şey isnat etmek eksiklik isnat etmek anlamına gelecektir. Ayrıca kelâmcıların anladığı manadaki bir irade O'nun ilminde dolayısıyla da zâtında bir değişikliği de gündeme getirecektir ki İbn Sînâ'ya göre O, değişiklikten münezze ve mutlak yetkin olandır. Filozofa göre zorunlu varlığın mürîd olmasıyla kastedilen O'nun, kendisinin iyilik düzenin ilkesi olduğunu bilmesi ve o düzeni akleden olmasıdır. Başka bir ifade ile İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın iradesini insan iradesiyle kıyaslayarak amaç güden, eksiklikten doğan, fayda arayan bir irade olarak değil, ontolojik zorunluluk ve ilahî yetkinlik ilkesi üzerinden temellendirmeye çalışır. Ona göre bir fiil ya tabîi ya iradî ya da arızî sebeplerle meydana gelir; ancak Zorunlu Varlık'ın fiili, değişken zan ve tahayyül gibi arızî unsurlara dayanamayacağı gibi, eksiklikten doğan bir amaçlılıkla da açıklanamaz. Zira amaç, bir ihtiyacı ve henüz elde edilmemiş bir kemali varsayar; oysa Zorunlu Varlık mutlak yetkinliktir ve hiçbir gayeye

yönelmez. Bu sebeple ilahî irade, insan iradesinde olduğu gibi fayda tasavvurundan doğan bir arzu süreci değildir. Aksine, Zorunlu Varlık'ın kendi zatını ve mümkün varlıklar için mümkün olan en iyi düzeni bilmesi, varlığın sudûrunun yeterli sebebidir. O'nda bilgi ile irade arasında ayırım yoktur; irade, bilginin zatî ve zorunlu bir veçhesi olarak anlaşılmalıdır. Böylece ilahî fiil, amaç güden bir tercih değil, en iyi düzenin zorunlu olarak bilinmesi ve bu bilginin ontolojik sonucu olarak varlığın meydana gelmesidir. (Sînâ, 2013) . Bu nedenle yaratma için irade sıfatına ihtiyaç yoktur ve yaratma kelâmcıların anladığı gibi yoktan varolan bir şey değildir. Aksine varlığın ve yokluğun imkânını içinde barındıran mümkündür. Bir imkân olarak varolan âlem de bundan dolayı Tanrı ile birlikte ezeldir. (Sînâ, 2004a) . Bu düşünce, İbn Sînâ ve diğer başka filozoflarda Sudûr teorisiyle açıklanmaktadır.

İbn Sînâ'nın sudûr anlayışı, varlığın İlk İlke'den zorunlu ve zamansız bir taşma süreciyle meydana geldiğini savunmakta; bu çerçevede yaratma fiilini iradî ve zamansal bir başlangıçtan ziyade ontolojik bir zorunluluk olarak temellendirmektedir. Ancak bu yaklaşım, özellikle âlemin hudûsu ve yaratmanın zamansallığı meselesi bakımından kelâm geleneğinde ciddi itirazlara konu olmuştur. Bu itirazların en sistemli ve etkili örneği Gazzâlî'de görülmektedir. Bu nedenle bir sonraki başlıkta Gazzâlî'nin söz konusu teoriye dair eleştirileri ve yaratmanın zamansallığına dair yaklaşımı ele alınacaktır.

#### **2.3.4. Gazzâlî Felsefesinde Yaratmanın Zamansallığı**

Gazzâlî âlem hakkındaki tartışmaların, onun ezeli yahut yaratılmış olması üzerinden yürütüldüğünü ifade etmektedir. (Gazzâlî, 2020) . Âlemin ezeli olduğunu savunan filozoflara karşı, hudûs yani yaratılmış âlem düşüncesi ile karşı çıkmaktadır. Ona göre filozofların âlem ile ilgili görüşlerinin İslâm'ın öngördüğü âlem düşüncesiyle bağdaşması çok güçtür ve o, bu güçlüğü açığa çıkarmayı hedeflemektedir. (Leaman, 2025) . Gazzâlî Filozofların Tutarsızlığı adlı eserinde filozofların âlemin ezeliği ile ilgili ortaya koyduğu delilleri bir bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Temelde dört delille Allah-âlem ilişkisinin ezeli olduğunu savunan filozoflara göre bu deliller şunlardır: Birincisi, ezeli ve zorunlu bir varlık olan Allah'tan, sebeplilik gereği ancak ezeli bir sonuç sudûr edebilir; bu yüzden âlem de ezeli olmalıdır. İkincisi, zamanın ezeli olması hasebiyle zamanla bağlantılı olan hareket ve hareketli varlık olan âlem de ezeli olmalıdır. Üçüncüsü, âlem yalnızca mümkün varlıklardan oluştuğuna göre, bu imkân halindeki varlıkların ezeli bir zorunlu varlıktan sudûr etmesi

zorunlu olduğundan âlem de ezeli olmalıdır. Dördüncü ve son delil ise, âlemdeki mümkün varlıkların oluş ve bozuluşunu sağlayan madde (heyûlâ) ezeli olduğuna göre, bu maddeye bağlı olan âlem de ezeli olmalıdır. (Toktaş, 2018) . Bu delillerden üçüncüsü olan yukarıda İbn Sînâ'da gördüğümüz imkân deliline yönelik Gazzâlî'nin eleştirilerine yer verilebilir. Filozofların ve Gazzâlî'nin imkândan anladıkları şey aynı değildir. Bu farklılık, imkânın dış bir dayanağı gerektirip gerektirmediği hususundan kaynaklanmaktadır. Filozoflar, âlemin varlığını yokluğun öncelemediğini ve varlığın bir imkân olduğunu, bu imkânın ise ezeli olduğunu ifade etmektedirler. Gazzâlî ise Allah'ın, ilim, irade ve kudreti ile güç yetirebileceği her şeyi imkân olarak değerlendirir. (Gazzâlî, 2020) . Gazzâlî'yi bu düşünceye iten şey ise onun kabul ettiği yoktan yaratma düşüncesidir. (Bozkurt, 2009) .

#### 2.3.4.1. Yoktan Yaratma

Bu noktada varlığı genel bir kavram olarak ele alan Gazzâlî, zorunlu ve mümkün varlık ayrımını kabul etmektedir. (Gazzâlî, 2020) . Bir şey yok iken var oluşu ya muhal ya da mümkündür. Muhal olması mümkün değildir çünkü muhal katiyen var olamaz o halde mümkündür. Mümkün oluşu da kendi zatından dolayı olmadığı için henüz mevcut değildir. Zaten kendi zatından olsa mümkün değil, zorunlu olurdu. Bundan dolayı varlığı yokluğuna tercih edecek birine muhtaçtır. Bu şekli ile yokluk varlıkla yer değiştirmektedir. (İ. Gazzâlî, 2020) ; (Akgün, 2011) . Gazzâlî'ye göre mümkün varlığın var olması için varlığını zorunlu varlıktan alması ve ondan sonra gelmesi gerekir. Ona göre filozofların kullandığı “mümkün” ve “zorunlu” kavramları zaten çok da açık olmayan kavramlardır. Filozofların iddia ettikleri gibi “zorunlu” derken varlığı için nedene ihtiyaç duyulmayan, “mümkün” derken de varlığı için kendi dışında bir nedene ihtiyaç duyulan şey kastediliyorsa o zaman Gazzâlî'ye göre, her bir varlık özüne eklenmiş (yani kendi dışında) bir nedeni bulunması anlamında mümkündür. Kendi dışında özüne eklenmiş bir neden bulunmaması anlamında ise zorunludur. Bunun dışında kastedilen manalar ise Gazzâlî için anlaşılmayan türden manalardır. (Gazzâlî, 2020) ; (Akgün, 2011) .

Filozoflar imkânı varlıkta gerçek bir karşılığı olan ontolojik bir nitelik olarak görürken, Gazzâlî mümkün, zorunlu ve imkânsız gibi nitelendirmelerin dış dünyada bağımsız bir varlığa sahip olmadığını; bunların akli (zihinsel) yargılar olduğunu savunur. (Gazzâlî, 2020) ; (Akgün, 2011) . Sonuç olarak Gazzâlî'nin yoktan yaratma düşüncesi onu imkân kavramına

bu anlamı yüklemeye yöneltmiştir. Ona göre, Ezelî ve Kâdir olan Allah'ın dilediği hiçbir fiil imkânsız değildir. Âlemin yaratılış imkânı süreklidir. Şüphesiz âlemin yaratılmasının düşünülemeyeceği hiçbir vakit yoktur. Âlemin ezelî ve kesintisiz bir şekilde sürekli var olduğu kabul edildiğinde ise o yaratılmış mümkün bir varlık değil, kadim veya zorunlu bir varlık konumuna yerleşmiş olur. Oysa gerçekleşmiş durum, imkânın yalnızca zihinsel bir ihtimal olarak kalmasına değil, tam tersine bu imkânın gerçekleşmesine uygun düşmektedir. (Gazzâlî, 2020) . Başka bir ifade ile fiili durum, âlemin salt bir imkân düzeyinde kalmadığını, zorunlu ve ezelî de kılınmadığını, aksine mümkün bir varlık olarak belirli bir başlangıçta fiilen var kılındığını göstermektedir. Dolayısıyla burada söz konusu olan, imkânın ezelî bir biçimde gerçekleşmesi değil, sonradan yaratılmış olmasıdır. İmkân ile ilgili filozofların delillerine, Gazzâlî'nin bu delillere yönelttiği eleştirilere ve yoktan yaratmanın gerekçelerine yer verdikten sonra Tanrı'nın bilgisi aracılığıyla yaratmanın nasıl gerçekleştiği meselesine geçilebilir. Bu bağlamda Gazzâlî, yaratmanın mahiyetini açıklarken Meşşâî filozofların Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarına dair görüşlerini de ele almakta ve söz konusu yaklaşımların âlemin ezelîliği anlayışıyla ilişkisini tartışmaktadır.

#### 2.3.4.2. Meşşâî Felsefenin Ezelî Yaratma Teorisinin Sıfatlar Bağlamında Eleştirisi

Sıfatlar konusu Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin önemli bir yerinde bulunmaktadır. Gazzâlî'nin filozofları şiddetle eleştirdiği bir diğer konu da bilindiği üzere sıfatlar konusudur. İbn Sînâ ile ilgili başlıkta filozoflarda Tanrı'nın bir şey yokken onu var etmesi yani onun varlığa gelişini irade etmesi konusunun kelâmcıların anladığı şekli ile anlaşılmadığı görülmüştü. Filozoflar bilgi sıfatını, yaratma ile temelde bir dayanağı bulunması açısından ön planda tutmuşlardır. Çünkü yaratma fiili ilim sıfatı ile bağlantılıdır. Tanrı'nın bilmediği bir şeyi yaratması düşünülemez. (Gazzâlî, 2020) ; (Akgün, 2011) . Gazzâlî'ye göre filozoflar, İlk İlke olarak adlandırdıkları Allah'a irade, kudret ve ilim gibi sıfatların nispet edilmesinin imkânsız olduğu hususunda hemfikirdirler. Bunun temel gerekçesi, sıfatların kabul edilmesinin zorunlu olarak çokluğu (kesreti) gerektirdiği düşüncesidir. Onlara göre, İlk İlke'nin sıfatlara sahip olduğunu kabul etmek, O'nun bu sıfatlara muhtaç olduğunu ima eder. Böyle bir durumda ise İlk İlke'nin mutlak anlamda kendi kendine yeterli olduğu söylenemez. Çünkü kendi kendisine mutlak anlamda yeten varlık, kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Ancak Gazzâlî'ye göre bu yaklaşım son derece yüzeysel ve tutarsızdır.

Çünkü mutlak anlamda kendi kendisine yeten varlığa ilişkin bu sıfatlar, O'nun özünden ayrı ve ona sonradan eklenen nitelikler değildir. Dolayısıyla bu sıfatların kabul edilmesi, Tanrı'nın başkasına muhtaç olduğu sonucunu doğurmaz. Aksine Gazzâlî, Tanrı'nın zatının ezelf olduğu gibi O'na nispet edilen sıfatların da ezelf olduğunu savunur. (Gazzâlî, 2020) ; (Akgün, 2011) .

Oysa filozoflar sıfatları Tanrı'ya ait bir şey olarak görseler de onlara göre sıfatlar Tanrı'nın özüne nispetle sonradan gelir. Gazzâlî, bunu kabul ettiğimizde Tanrı'da bir değişimin meydana gelmesine mahal verileceğini ifade eder. Ona göre filozoflar âlim sıfatını Tanrı'nın zatı ile ilgili bir durum olarak görüp onu sıfat olarak kabul etmemektedirler. (Gazzâlî, 2020) . Tanrı'nın bilmesi yaratmasıdır diyen filozoflara karşı Gazzâlî, kendisinden sudûr edeni bilmemenin ölüm anlamına geldiğini; dolayısıyla filozofların ifade ettikleri teoriye göre Tanrı ölü sayılması gerektiğini ifade eder. Çünkü iradesiz, güçsüz ve seçme olanağı olmayıp işitemeyen ve görmeyen ölü sayılır; bundan dolayı kendinden başkasını bilmeyen ölü demektir. Gazzâlî'ye göre Yüce Allah, âlemin varlığını ezelde var olduğu ânda bildi. Bu bilme, bir tek sıfattır. Bunun gerekliliği de daha sonra âlemin var olacağını ezelde bilmesidir. Allah ezelf ilmiyle bir şey var olduğunda onun var olduğunu bilir; sonra da o şeyin varlığı sonlandığında geçmişte var olmuş olduğunu da bilir. Ancak bu, Allah'ın bilgisinin değiştiği anlamına gelmez. Çünkü bilgi ezelde tektir. Bu haller, âlem ile ilgili olarak birbirinin peşi sıra devam eder gider. Böylece Allah ile ilgili olarak irade sıfatı netliğe kavuşmuş olur. Bu sıfat, asla değişmez. Değişen şey, Allah için açıkça bir sıfat değil, sadece âlemin durumudur. (Gazali, 2005) ; (Akgün, 2011) . Gazzâlî'ye göre bilmek yaratmak değildir. Ama bu bilmeden yaratmak anlamına da gelmemektedir. Aksine Tanrı'nın yaratması demek, kudret ve irade aracılığıyla bilginin tahakkuk etmesi demektir. Böylece Gazzâlî bilgiyi, İlahî fiilin sebebi haline getirmektedir. Bu sebeple ona göre bilgi de irade ve kudret gibi Tanrı'nın sıfatlarından bir sıfattır.

Sonuç olarak Gazzâlî yaratmayı ezelf bir tarzda kabul etmemekte ve filozofların bu düşüncelerine karşı ağır eleştiriler yöneltmektedir. Zaman düşüncesinde olduğu gibi ona göre yaratma veya âlem de ezelf bir tarzda ele alındığında ezelf kategorisinde çokluk meydana geleceğinden bu durum kabul edilemezdir. Filozofların yapmaya çalıştıkları şey de ona göre tam olarak budur. Bu yüzden ona göre yaratma, zamanda ve Tanrı'nın ezelf bilgisi ile

birlikte irade ve kudret aracılığıyla meydana gelmektedir. Yaratmanın kendisinin zamanda bir başlangıcı vardır. Ve kesinlikle âlem yoktan var edilmiştir. Son olarak, Gazzâlî'ye göre zaman, Allah'ın zatı ile birlikte ezelden değil sonradan meydana gelmiş ve yaratılmıştır. Bu nedenle yaratılan zamandan önce başka herhangi bir zamanın bulunduğunu söylemek de mümkün değildir. Bu çerçevede 'Allah, âlem ve zamandan öncedir' ifadesi yalnızca zâtî (ontolojik) önceliği anlatmaz. Bunun anlamı şudur: Yüce Allah var(dı) ve başlangıçta âlem mevcut değildi; sonra Allah yine var(dı) ve O'nun yaratmasıyla da âlem var oldu. Gazzâlî'ye göre 'Allah var(dı) ve âlem yoktu' ifadesi Yaratıcının zâtının var olduğunu fakat âlemin zâtının henüz mevcut olmadığını ifade eder. 'O var(dı), O'nunla birlikte âlem de vardı' ifadesi ise iki ayrı zâtın yani Allah ve âlemin var olması anlamındadır. Bu nedenle Gazzâlî 'öncelik' kavramını esasen Allah'ın var olmada tek oluşunu vurgulamak için kullanır. Her ne kadar insanın hayal gücü (vehim) bu durumu kavramaya çalışırken üçüncü bir unsur olarak zamanı tasavvur etme eğiliminde olsa da Gazzâlî'ye göre bu, zihnin bir yanılgısı olmakla birlikte felsefî açıdan herhangi belirleyici bir değeri yoktur. (Gazzâlî, 2020) ; (Akgün, 2011)

Gazzâlî, Meşşâî filozofların âlemin ezeliyeti ve zorunlu yaratma anlayışına yönelttiği eleştirileri büyük ölçüde Tanrı'nın sıfatları meselesi üzerinden temellendirir. Ona göre filozofların Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarını yorumlama biçimi, yaratmanın mahiyetinin doğru anlaşılmasını güçleştirmektedir. Özellikle Tanrı'nın ilminin tikelleri kapsamadığı ve yaratmanın Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr ettiği yönündeki görüşler, yaratma fiilinin iradî karakterini ortadan kaldırmakta ve âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak meydana geldiği sonucuna götürmektedir. Gazzâlî ise Tanrı'nın ilminin hem tümelleri hem de tikelleri kapsadığını ve yaratmanın Tanrı'nın irade ve kudretine bağlı bir fiil olduğunu savunarak bu anlayışı eleştirir. Bu eleştirilere el-Münkız Mine'd-dalâl'de (Gazzâlî, 2015) . kısaca değinilirken özellikle Tehâfütü'l-Felâsife'de filozofların Tanrı'nın tikelleri bilmesi, ilahî irade ve âlemin ezeliyeti konularındaki görüşlerinin tartışıldığı meselelerde açık biçimde ortaya konulmaktadır. (Gazzâlî, 2020) . Benzer şekilde el-İktisâd fi'l-İ'tikâd'da Tanrı'nın kudret, ilim ve irade sıfatları ele alınırken yaratmanın Tanrı'nın iradî fiili olduğu özellikle vurgulanmaktadır. (İ. Gazzâlî, 2020) . Bu çerçevede yaratma, Tanrı'nın zatından zorunlu olarak taşan bir süreç değil, Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşen bir fiil olarak değerlendirilir.

Bununla birlikte Meşşâî filozofların bu konudaki görüşlerine yöneltilen eleştiriler sonraki düşünürler tarafından farklı biçimlerde ele alınmış ve özellikle İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bu eleştirilerine karşı çıkararak yaratma meselesini zaman ve ezelfiyet ilişkisi bağlamında yeniden yorumlamıştır. Bu nedenle bir sonraki başlıkta İbn Rüşd'ün yaratmanın zamansallığına dair yaklaşımını ele almak yerinde olacaktır.

### 2.3.5. İbn Rüşd Felsefesinde Yaratmanın Zamansallığı

İbn Rüşd âlemin, ister ezelfi isterse de yoktan var edilmiş olsun bu iki durumda da mutlaka bir yaratıcının varlığının kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Zaten elimizdeki sorun bir yaratıcının olup olmaması değil, yaratıcının âlemi bir varlıktan mı, yoksa bir yokluktan mı yarattığı sorudur. Yani özünde mümkün olan bir varlığın fiilen yaratılması mı, yoksa daha önce gelmesi mi sorunu gündeme gelmektedir. (Rüşd, 2021) ; (Akgün, 2010) . İmkân, bir varlığın mümkün olup olmaması açısından yaratmaya ilişkin bir problemdir. İmkân'a dair filozoflarla Gazzâlî arasındaki fark; imkân'ın dışarıdan bir dayanağı gerektirip gerektirmediğidir. Filozoflar âlemin yaratılışından önce yokluğu kabul etmeyip varlığın imkânını ileri sürdükleri için bu düşünce; maddenin ve dolaylı olarak da âlemin ve zamanın ezelfiliğini beraberinde getirmektedir. Gazzâlî'nin onlara olan eleştirisi burada ortaya çıkmaktadır. (Rüşd, 2021) ; (Akgün, 2010) .

#### 2.3.5.1. İbn Rüşd'de Yaratma ve Âlemin Ezelfiliği

İbn Rüşd, filozofların hâdis olan bir varlığın kâdim olandan zamansal bir başlangıçla meydana gelmesini imkânsız gördüğünü ifade etmektedir. Ona göre bu görüş şu şekilde temellendirilir: Eğer âlemin daha önce var olmadığı hâlde belirli bir ânda Tanrı'dan meydana geldiği kabul edilirse bu durumda âlemin neden daha önce değil de tam o ânda var olmaya başladığı sorusu ortaya çıkar. Çünkü söz konusu ânda âlemin varlığını diğer zamanlara tercih eden bir yeğleyici (mureccih) bulunmadığı takdirde, âlemin varlığı yalnızca imkân hâlinde kalacaktır. Buna karşılık âlem belirli bir ânda var olmuşsa, bu durumda ya yeni bir yeğleyicinin ortaya çıkmış olması gerekir ya da böyle bir yeğleyicinin bulunmaması gerekir. Eğer yeni bir yeğleyicinin ortaya çıkmadığı kabul edilirse, âlemin durumu önceki hâliyle aynı kalacak ve varlık yine yalnızca imkân düzeyinde kalacaktır. Şayet yeni bir yeğleyicinin ortaya çıktığı ileri sürülürse, bu durumda da şu soru gündeme gelir: Bu yeğleyici niçin tercihini tam o ânda kullanmış, daha önce kullanmamıştır? Bu soruya verilecek cevap ise

iki ihtimali beraberinde getirir; ya tercihin sebebini açıklamak için sonsuza kadar geriye giden bir nedenler zinciri kabul edilecektir ya da tercihini ezelden beri kullanan bir ilke veya yeğleyicide durmak gerekecektir. Filozoflara göre ilk ihtimal kabul edilemez olduğundan, ikinci ihtimal yani ezelden beri fiilde bulunan bir ilkenin varlığı kabul edilmelidir. (Rüşd, 2021) .

İbn Rüşd mümkün olanın karşıtını imkânsız olarak addetmektedir. Çünkü mümkün olan bir şeyin imkân halinden önce geldiğini inkâr etmek zorunlu olan şeyleri de inkâr etmek anlamına gelmektedir. Eğer bir şey varlığa gelmeden önce mümkün değilse imkânsız demektir. Bu ise yanlıştır. Gazzâlî, imkân ile fiilin birlikte bulunduğunu diğer kelâmcılar ile birlikte iddia etmektedir. Bu ise İbn Rüşd'e göre yanlıştır. Çünkü ona göre imkân ile fiilin bir arada ve aynı ânda olması çelişiktir. O halde onların, imkânı ne fiille birlikte ne de ondan önce geldiğini kabul etmeleri gerekmektedir. (Akgün, 2010) . İmkân kavramının dışarıda bir şeye dayandırılıp dayandırılmaması açısından filozoflar ve kelâmcılarca farklı yorumlandığı daha önce de ifade edilmişti. Bu yorum farkı nedeniyle filozoflar âlemin ezeli olduğu, Gazzâlî ve kelâmcılar ise âlemin zamansal bir başlangıcı olduğu kanaatindedir. Yukarıda İbn Rüşd'ün ifadelerinden çıkan sonuç şu şekilde ifade edilebilir: Bütün varlıkların imkânları varlıklarından öncedir ve imkânın ontolojik bir yönü vardır. Yani ona göre Gazzâlî'nin ifade ettiği gibi imkân salt zihinsel bir şey olmayıp aksine dış dünyada bir dayanağa sahiptir. Bu düşünceye göre âlemin imkân hali onun fiilen varlık haline gelmesini incelemektedir. Başka türlü düşünülduğünde o zaman Tanrı imkânsızlık halinden bir şeyi varlığa dönüştürür fikri ortaya çıkmaktadır ki İbn Rüşd ve filozoflar bunu makul addetmemektedirler. O yüzden varlığın imkânı fiilen var olmasını incelemekte ve bu da ezeli âlem düşüncesini desteklemektedir. (Rüşd, 2021) ; (Gazzâlî, 2020) ; (Bozkurt, 2009) .

İbn Rüşd'de yaratma ve âlemin ezeliği meselesi incelenirken İbn Rüşd ve filozofların bu konudaki görüşleri imkân kavramı bağlamında işlenmiştir. Bununla birlikte söz konusu görüşler, Gazzâlî tarafından eleştirilmiş ve Gazzâlî âlemin ezeliği meselesine ilişkin filozofların ileri sürdüğü açıklamalara çeşitli itirazlar yönelmiştir. İbn Rüşd ise bu eleştirilerin filozofların görüşlerini yeterince doğru yansıtmadığını düşünmekte ve özellikle imkânın mahiyeti ile mümkün varlığın kâdim olanla ilişkisi konusunda Gazzâlî'nin değerlendirmelerini yeniden ele almaktadır. Bu bağlamda bir sonraki başlıkta, İbn Rüşd'ün

Gazzâlî'nin özellikle sıfatlar konusunda eleştirilerine yönelttiği cevaplar incelenecektir.

### 2.3.5.2. İbn Rüşd'ün Gazzâlî Eleştirilerine Yönelik Cevabı

Âlemin yaratılması hususunda daha önce filozoflarca bilgi sıfatının ön planda tutulduğu ifade edilmişti. Yaratmaya dair hangi sıfatla ilgili bir araştırma yapılırsa yapılsın Tanrı'nın bilgisi problemine değinmek gerekmektedir. Kelâmcılar Tanrı'nın kudret ve daha çok irade sıfatını ön planda tutmalarına karşılık filozoflar Tanrı'nın bilgi sıfatını ön planda tutarlar. Çünkü filozoflara göre irade yaratma açısından ele alındığında varlığı yokluğa tercih etme gibi bir durum söz konusu olmaktadır. Bu durumda Tanrı'da bir değişim meydana geleceğinden filozoflar bunu kabul etmez. Gazzâlî ise irade sıfatını yaratma açısından ele alırken Tanrı'nın, âlemin varlığını ezelde var olduğu ânda bildiğini ve bu bilmenin tek bir sıfat olduğunu ifade etmektedir. Tanrı'nın, âlemin var olduğu ânda bilmesinin gerekliliğini belirtirken; âlemin var olacağını ezelde bilmesine işaret eder. Bu durumda Tanrı'da değil bilakis âlemin kendisinde bir değişim söz konusu olmaktadır. (Gazali, 2005) . İbn Rüşd'e göre Allah'ın ilim sıfatı ezelîdir ve herhangi bir zamana kayıtlanması mümkün değildir. Bu nedenle söz konusu sıfatın belirli bir zamanla ilişkilendirilmesi doğru değildir. Bu bağlamda kelâmcıların "Allah muhdes olanı, hudûsu vaktinde ezelî ilmi ile bilir" şeklindeki görüşleri isabetli değildir. Çünkü bu yaklaşım, yokluk halinde bulunan bir şey ile varlık haline gelmiş olan aynı muhdes hakkında Allah'ın bilgisinin tek ve aynı bilgi olmasını gerekir. Böyle bir sonucun ise aklen kabul edilmesi güçtür. Çünkü bu durumda ilmin, bilinen şeyin varlık durumuna tabi olması gerekir. Öte yandan İbn Rüşd, Gazzâlî'de olduğu gibi ilahî sıfatların varlığını kabul etmekle birlikte sıfatların zâttan bağımsız ve zâta sonradan eklenen unsurlar olduğunu kabul etmez. Ona göre ilahî sıfatlar, zâttın aynıdır ve zâttan ayrı müstakil varlıklar olarak düşünülmemelidir. (Rüşd, 1986) ; (Akgün, 2010) .

Sonuç olarak; İbn Rüşd âlemin ezelîliğini savunmakla birlikte bu ezelîliğin Gazzâlî'nin anladığı tarzda bir ezelîlik olmadığı anlaşılmıştır. Diğer konularda da Gazzâlî'nin gerçekte filozofların anlatmak istediği tarzda değil de kendisinin anladığı şekli ile filozofları eleştirdiğini ve bu eleştirilerinde kendisinin haksız olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd'de de yaratma ve zamanın ezelî olduğu görüşünün açık bir şekilde ifade edildiği söylenebilir. O da tıpkı İbn Sînâ ve diğer Meşşâî filozoflar gibi yoktan ve zaman içinde olan yaratmayı değil, Tanrı ile beraber fakat Tanrı'nın zatî önceliği ile birlikte âlem ve zamanı

ezelî olarak kabul etmektedir. (Akgün, 2010) .

İbn Rüşd âlemin kıdem ve hudûsu konusunda kelâmcılar (Eşariler) ile eski filozoflar arasındaki anlaşmazlığın isimlendirmeye dayalı bir anlaşmazlık olduğunu da iddia etmektedir. Çünkü eski filozoflar var olanların üç sınıf olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu var olanalar iki uçta bulunan ve arada bulunan varlıklar şeklindedir. Kelâmcılar ile iki uçtaki isimlendirmelerinde herhangi bir ihtilaf söz konusu değilken arada bulunan varlığı isimlendirme konusunda ihtilaf etmişlerdir. (Rüşd, 2020) . İki uçta bulunan varlıkların ilki hem bir fail bir sebep hem de bir maddeden meydana gelen ve varlığı zaman tarafından öncelenen varlıklardır. Duyusal dünyada gözlemlenen su, hava, toprak, bitki ve hayvanlar gibi varlıklar bu türden varlıklardır. Filozoflar ile kelâmcılar, bu tür varlıkların sonradan var olan (muhtes) varlıklar olduğu hususunda görüş birliği içindedir. İkinci uçtaki varlık ise ne bir maddeden meydana gelen ne de bir fail sebep tarafından varlığa getirilen ve varlığı zaman tarafından öncelenmeyen varlıktır. He iki tarafın tamamı da bu varlığı ezelî (kadîm) olarak isimlendirme hususunda ittifak etmektedir. Bu varlık, her şeyin faili, sebebi, yaratıcısı ve koruyucusu olan Allah'tır. Arada olan ve üzerinde ihtilaf olan varlık ise, önceden bir maddeden var olmamış ve kendisinin zamanı öncelemediği, ancak yine de bir failin aracılığıyla varlığa gelen varlıktır ki bu İbn Rüşd'e göre bütünüyle âlemdir. İbn Rüşd'e göre, asıl ihtilaf da bu varlığın nasıl isimlendirileceği noktasında ortaya çıkmaktadır. Filozoflar ezelî varlığa benzer yönünü esas alarak âlemi kadîm olarak nitelendirirken; kelâmcılar ise onun bir fail tarafından varlığa getirilmiş olmasını esas alarak muhtes şeklinde isimlendirmektedirler. (Rüşd, 2020) . Her ne kadar İbn Rüşd için isimlendirmede bir anlaşmazlık gibi görünse de temelde imkân ve Tanrı'nın sıfatları konularında da görüldüğü üzere sadece bir isimlendirme farkı değil aynı zamanda içerik bakımından hakiki bir ayrışmanın da söz konusu olduğudur. (Akgün, 2013) . İbn Rüşd, her ne kadar âlemin ezeliyeti konusunda Aristoteles'i takip etse de Tanrı'nın âlem ile bağlantısı olduğu görüşünü ve bir etkileşim içinde oldukları olgusunu kabul etmektedir. Tanrı ilk neden olması itibari ile âlemin sürekli olarak varlıkta kalmasını sağlayan sebeptir. Kısaca, Tanrı âlemi ezelde yaratmış olsa da aynı zamanda âlemin varlığının sürekliliğini de sağlayan bir neden olmaya devam etmektedir.

Sonuç olarak bölüm boyunca incelenen yaratma ile zaman arasındaki ilişki, Kindî,

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün görüşleri ile bu yaklaşımlara yönelttiği eleştiriler bağlamında Gazzâlî'nin değerlendirmeleri çerçevesinde ele alınmıştır. Söz konusu Meşşâî filozofların yaratma meselesini zaman kavramının mahiyeti ile irtibatlı biçimde ele aldıkları söylenebilir. Nitekim Kindî'nin âlemin ve zamanın yaratılmışlığına vurgu yapan yaklaşımı yaratmayı zamansal bir başlangıçla ilişkilendirirken, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorisi çerçevesinde geliştirdikleri açıklama yaratmayı Tanrı'dan ezeli bir taşma şeklinde yorumlama eğilimindedir. İbn Rüşd ise zaman ile hareket arasındaki zorunlu ilişkiye vurgu yaparak âlemin sürekliliği ve zamanın ezeliği fikrini Aristotelesçi bir çerçevede temellendirmeye çalışmaktadır. Buna karşılık Gazzâlî, özellikle filozofların âlemin ezeliğine ilişkin yorumlarını eleştirerek yaratmanın Tanrı'nın iradesine bağlı olarak gerçekleşen bir fiil olduğu üzerinde durmaktadır. Bu tartışmalar birlikte değerlendirildiğinde, yaratma meselesinin yalnızca âlemin başlangıcına ilişkin bir problem olarak değil, aynı zamanda Tanrı'nın fiilinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili daha geniş bir metafizik çerçeve içinde ele alındığı görülmektedir. Bu bakımdan Meşşâî filozofların yaratmayı çoğunlukla ontolojik bir bağımlılık ilişkisi içinde yorumlama eğiliminde oldukları, buna karşılık Gazzâlî'nin söz konusu yaklaşımı ilahî irade ve zamansal başlangıç vurgusu üzerinden yeniden değerlendirdiği söylenebilir. Bu durum, yaratma ile zaman arasındaki ilişkinin İslam düşüncesinde yalnızca kozmolojik bir tartışma değil, aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisinin nasıl kavranacağına dair farklı metafizik yaklaşımların ortaya çıktığı bir düşünce alanı olarak şekillendiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

## 6. SONUÇLAR

### 6.1. Sonuç

Bu çalışmada Meşşâî düşünce geleneğinde zaman kavramının mahiyeti ve yaratma ile olan ilişkisi Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün görüşleri çerçevesinde incelenmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda, Meşşâî gelenekte zamanın mahiyeti hususunda tam bir görüş birliği bulunmadığı, buna karşılık zamanın hareketle ilişkisi etrafında şekillenen ortak bir teorik çerçevenin bulunduğu görülmüştür. Çalışmada elde edilen ilk temel sonuç, Meşşâî gelenekte zamanın bağımsız bir töz olarak değil, hareketle irtibatlı bir olgu olarak ele alındığıdır. Bu yaklaşımın kökeni Aristoteles'in zamanı "hareketin sayısı" veya "hareketin ölçüsü" olarak tanımlayan görüşüne dayanmaktadır. İncelenen metinlerde Meşşâî filozofların büyük ölçüde bu tanımları benimsedikleri ve zamanın mahiyetini hareketle ilişkilendirerek açıkladıkları görülmüştür. Bu çerçevede zaman, hareketin ardışıklığını ve düzenini ifade eden bir ölçü olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla hareketin bulunduğu yerde zamanın da bulunduğu kabul edilmiştir. Bu yaklaşım, zamanın fiziksel hareketten tamamen bağımsız bir varlık olmadığı yönündeki düşüncenin Meşşâî gelenekte belirleyici bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

Araştırmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli sonuç, zamanın ezelîliği veya yaratılmışlığı meselesinin Meşşâî düşüncede filozoflar arasında bir ayrışma noktası oluşturduğudur. İncelenen düşünürlerin bir kısmı zamanın ezelî olduğunu savunurken, diğer bir kısmı zamanın yaratılmış olduğunu ileri sürmüştür. Bu ayrışma, filozofların Tanrı-âlem ilişkisini nasıl temellendirdikleri ile de yakından ilişkilidir. Çalışmada incelenen filozoflardan Kindî, zamanın yaratılmış olduğunu savunan yaklaşımı temsil etmektedir. Kindî'ye göre mutlak anlamda ezelî olan tek varlık Tanrı'dır. Tanrı dışındaki bütün varlıklar gibi âlem de yoktan yaratılmıştır ve zaman da bu yaratma ile birlikte var olmuştur. Bu nedenle zaman ezelî değil, yaratılmıştır. Bu yaklaşım, Meşşâî düşünce içerisinde Aristotelesçi çizgiden ayrılan ve kelâmcıların yaratma anlayışına daha yakın bir konumda duran bir görüş olarak ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sistemlerinde zamanın ezelîliği düşüncesi daha belirgin bir şekilde savunulmaktadır. Her iki filozof da Tanrı'yı ilk neden olarak kabul etmekle birlikte âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr ettiğini ileri sürmektedir.

Bu anlayışta yaratma belirli bir zaman anında gerçekleşen bir fiil olarak değil, Tanrı'nın varlığından zorunlu olarak meydana gelen sürekli bir varlık düzeni olarak açıklanmaktadır. Bu nedenle zamanın başlangıcından söz etmek mümkün görülmemektedir. Zaman, varlık düzeninin sürekliliği içerisinde ortaya çıkan bir olgu olarak zamansal bakımdan ezeli kabul edilmektedir. Çalışmada yapılan incelemeler, özellikle İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde bu görüşün daha sistemli bir biçimde temellendirildiğini göstermektedir.

İbn Rüşd ise Meşşâî geleneğin Aristotelesçi yönünü en güçlü şekilde savunan filozoflardan biri olarak zamanın ezeliğini açık bir biçimde savunmaktadır. Onun yaklaşımında zaman ile hareket arasındaki ilişki temel belirleyici unsurdur. Zaman hareketin ölçüsü olduğu için hareketin kesintiye uğraması mümkün olmadığı gibi zamanın da bir başlangıcının bulunması mümkün değildir. Bu nedenle zamansız bir yaratma düşüncesi, İbn Rüşd'e göre mantıksal bir çelişki doğurmaktadır. Çalışmada incelenen metinler, İbn Rüşd'ün bu görüşü özellikle kelâmcıların ve Gazzâlî'nin eleştirilerine karşı savunduğunu göstermektedir. Araştırmanın bir diğer önemli sonucu, zaman ve yaratma tartışmasının yalnızca kozmolojik bir mesele olmadığı, aynı zamanda teolojik bir boyut taşıdığıdır. Özellikle Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler, zamanın ezeliği meselesini İslâm düşüncesinde daha geniş bir tartışma alanına taşımıştır. Gazzâlî ve kelâmcılar, yaratmayı Tanrı'nın iradesine bağlı olarak belirli bir başlangıca sahip bir fiil şeklinde açıklamış ve bu nedenle zamanın ezeli olduğu görüşünü reddetmişlerdir. Buna karşılık Meşşâî filozoflar varlık düzenini zorunluluk ilkesi çerçevesinde açıklamış ve âlemin Tanrı'dan ezeli olarak sudûr ettiğini savunmuşlardır. Bu farklı yaklaşımlar, Tanrı'nın fiili ve âlemlerle olan ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki iki ayrı metafizik yaklaşımı ortaya koymaktadır.

Çalışmada ayrıca zamanın yalnızca fiziksel hareketle değil, aynı zamanda onu kavrayan öznenin varlığıyla da ilişkili olarak ele alındığı görülmüştür. Aristoteles'ten itibaren zamanın sayılması ve kavranması için sayma bilincine sahip bir öznenin varlığının gerekli olduğu düşüncesi vurgulanmıştır. Bu yaklaşım, zamanın yalnızca fiziksel bir olgu olarak değil, aynı zamanda epistemolojik bir boyuta sahip bir kavram olarak da ele alındığını göstermektedir. Elde edilen bulgular, Meşşâî filozofların Antik Yunan felsefesinden devraldıkları kavramları doğrudan aktarmadıklarını, aksine bu mirası kendi metafizik sistemleri içerisinde yeniden yorumladıklarını göstermektedir. Özellikle Aristoteles'in

zaman anlayışı İslâm filozofları tarafından benimsenmiş, ancak farklı metafizik yaklaşımlar içerisinde yeniden ele alınmıştır. Bu durum, Meşşâî düşüncenin hem Antik felsefi mirasla ilişkisini hem de kendi düşünsel özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

Bu çalışma sonucunda ulaşılan bulgular, zaman ve yaratma meselesinin İslâm düşüncesinde metafizik ve teoloji arasındaki ilişkinin anlaşılması bakımından merkezi bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Meşşâî filozoflar ile kelâmcılar arasındaki tartışmalar, zamanın mahiyeti, âlemin başlangıcı ve Tanrı'nın fiili gibi meselelerin farklı düşünce gelenekleri içerisinde nasıl temellendirildiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda konuya ilişkin yapılacak ileri araştırmalar için bazı hususlar dikkat çekmektedir. Öncelikle Meşşâî filozofların zaman kavramına ilişkin görüşlerinin daha ayrıntılı biçimde ortaya konulabilmesi için birincil kaynaklara dayalı metin incelemelerinin genişletilmesi önem taşımaktadır. Ayrıca filozoflar ile kelâmcılar arasındaki tartışmaların özellikle Tehâfüt literatürü çerçevesinde karşılaştırmalı olarak incelenmesi, zaman ve yaratma meselesinin düşünce tarihindeki gelişimini daha açık biçimde ortaya koyabilir. Bunun yanında zaman kavramına ilişkin klasik tartışmaların çağdaş felsefe ve bilim alanındaki zaman anlayışlarıyla karşılaştırmalı biçimde ele alınması da yeni değerlendirmelere imkân sağlayabilecek bir araştırma alanı olarak görünmektedir.

Son olarak bu çalışma, Meşşâî düşünce geleneğinde zaman kavramının hareket, âlem ve yaratma anlayışıyla yakından ilişkili bir biçimde ele alındığını göstermiştir. Zamanın ezelîliği veya yaratılmışlığı meselesi ise Meşşâî filozoflar ile Gazzâlî başta olmak üzere kelâmcılar arasında ortaya çıkan temel metafizik ayrımlardan biri olarak İslâm düşünce tarihinde önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur.

## KAYNAKLAR

- Akgün, T. (2010). İbn Rüşd'e Göre Yaratma. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 10(2), 76–114.
- Akgün, T. (2011). Gazali'ye Göre Yaratma. *Dini Araştırmalar*, 14(38), 17–40.
- Akgün, T. (2012). Felsefi Düşüncede Yaratma Problemi. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6(11), 69–96.
- Akgün, T. (2013). *Yaratma Gazali ve İbn-i Rüşd'e Göre*. Akçağ Yayınları.
- Alper, Ö. M. (2018). İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu. İçinde M. C. Kaya (Ed.), *İSLÂM FELSEFESİ TARİH ve PROBLEMLER* (6. bs., ss. 251–276). İsam - İslam Araştırmaları Merkezi.
- Alper, Ö. M. (2022). *İbn Sina*. İsam - İslam Araştırmaları Merkezi.
- (Aristo), A. (2019). *Oluş ve Bozuluş* (Y. G. Sev, Çev.; 2. bs.). Pinhan Yayıncılık.
- (Aristo), A. (2023a). *Fizik* (S. Babür, Çev.; 10. bs.). Yapı Kredi Yayınları.
- (Aristo), A. (2023b). *Gökyüzü Üzerine* (S. Babür, Çev.; 3. bs.). Bilgesu Yayıncılık.
- Arslan, A. (2022). *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles* (10. bs., C. C. 3). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Atay, H. (1974). *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. A.Ü.İ.F.
- Atay, H. (2003). İslam Felsefesinde Yaratma. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 3–10.
- Aydın, M. S. (2019). *Din Felsefesi* (15. bs.). İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2017). *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*. İz Yayıncılık.
- Aydınlı, Y. (2018). Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu. İçinde M. C. Kaya (Ed.), *İSLÂM FELSEFESİ TARİH ve PROBLEMLER* (6. bs., ss. 145–175). İsam - İslam Araştırmaları Merkezi.
- Aydınlı, Y. (2019). *Farabi* (4. bs.). İsam - İslam Araştırmaları Merkezi.
- Bardon, A. (2018). *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi* (Ö. Yalçın, Çev.; 2. bs.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bolay, S. H. (1989). Âlem. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (ss. 357–360, C. C. 2). TDV Yayınları.
- Bozkurt, Ö. (2009). Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre imkan Meselesi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(1), 139–179.
- Can, A. A. (2021). *İbn Sînâ Doğa Felsefesinde Zaman: Mâhiyeti ve Unsurları* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Can, A. A. (2023). İbn Sînâ'nın Aristotelesçi Zaman Kavramını Yorumlaması. *Felsefe Arkivi*, (58), 135–158.
- Cevizci, A. (2021). *Felsefe Sözlüğü* (8. bs.). Say Yayınları.
- Cornford, F. M. (2022). *Platon'un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması* (Ö. Orhan, Çev.; 2. bs.). Albaraka Yayınları.

- Çağrı, M. (2013). Yaratma. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (ss. 324–329, C. C. 43). TDV Yayınları.
- Dağ, M. (1973). İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1-4), 97–116.
- Ekşinar, H. (2008). *Meşşâî Filozofları ile Modern Filozoflara Göre Zaman Kavramının Karşılaştırılması* [Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi.
- Erdem, E. (2001). *Gazali ve Swinburne’de Tanrı-Zaman İlişkisi* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdem, H. (2017). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (11. bs.). HÜ-ER YAYINLARI.
- Erdoğan, Ö. F. (2024). *Tehafüt ve Geleneği Müellifler, Eserler, Meseleler*. Ketebe Yayınevi.
- Ergün, E. (2008). *Farabi’de yaratma* [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- Erhat, A. (1993). *Mitoloji Sözlüğü* (5. bs.). Remzi Kitabevi.
- Farabi. (1987). *Fusul’ül-Medeni* (H. Özcan, Çev.; 1. bs.). Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Farabi. (2008). *Harfler Kitabı Kitabı’l-Hurüf* (Ö. Türker, Çev.; 1. bs.). Litera Yayıncılık.
- Farabi. (2012). *Es-Siyasetü’l-Medeniyye veya Mebadi’ül-Mevcudat* (A. Şener, M. S. Aydın & M. R. Ayas, Çev.; 2. bs.). Büyüyenay.
- Farabi. (2018). *El-Medinetü’l-Fazıla Tanrı Alem İnsan* (Y. Aydın, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Farabî. (2020). *İlimlerin Sayımı* (A. Arslan, Çev.; 3. bs.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Fârâbî. (2017a). Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması (M. Kaya, Çev.). İçinde M. C. Kaya (Ed.), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (11. bs., ss. 151–180). Klasik Yayınları.
- Fârâbî. (2017b). Felsefe Öğreniminde Önce Bilinmesi Gereken Konular (M. Kaya, Çev.). İçinde M. C. Kaya (Ed.), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (11. bs., ss. 105–115). Klasik Yayınları.
- Fârâbî. (2017c). Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûn’ül-mesâil) (M. Kaya, Çev.). İçinde M. C. Kaya (Ed.), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (11. bs., ss. 117–125). Klasik Yayınları.
- Gazali, İ. (2005). *İtikatta Ölçülü Olmak* (H. Akın, Çev.). Ahsen Yayınları.
- Gazali, İ. (2013). *Mi’yarü’l-İlm: İlmin Ölçütü* (H. Hacak & A. Durusoy, Ed.; 1. bs.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Gazâlî, İ. (2023). *Filozofların Amacı Mekasidu’l-Felasife* (S. Aydın, Çev.; 1. bs.). İnsan Yayınları.
- Gazâlî, İ. (2015). *El-Münkız Mine’d-Dalâl Dalaletten Hidayete* (Ş. Yeltekin, Çev.; 1. bs.). Gelenek Yayıncılık.
- Gazzâlî. (2020). *Filozofların Tutarsızlığı* (M. Kaya & H. Sarıoğlu, Çev.; 12. bs.). Klasik Yayınları.
- Gazzâlî, İ. (2020). *İtikadda Orta Yol* (O. Demir, Çev.; 5. bs.). Klasik Yayınları.

- Glare, P. G. W., Thompson, A. A., Liddell, H. G., Scott, R., Jones, S. H. S., & McKenzie. (1996). *Yunanca-İngilizce Sözlük*. Clarendon Press.
- Gutas, D. (2021). *İbn Sina'nın Mirası* (M. C. Kaya, Çev.; 3. bs.). Klasik Yayınları.
- Gülce, F. (2021). *Tanrı-Zaman İlişkisi Bağlamında İslam Düşüncesinde Âlemin Ontolojik Statüsü* [Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Heidegger, M. (2021). *Varlık ve Zaman* (K. H. Ökten, Çev.; 4. bs.). Alfa Yayınları.
- Karadeniz, O. (1998). Heyûlâ. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (ss. 294–295, C. C. 17). TDV Yayınları.
- Kaya, M. (2004). Meşşâiyye. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (ss. 393–396, C. C. 29). TDV Yayınları.
- Kaya, M. (2009). Sûret. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (ss. 539–540, C. C. 37). TDV Yayınları.
- Kaya, M. (2017). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (11. bs.). Klasik Yayınları.
- Kindî. (t.y.). İslam Düşünce Atlası - Kindî. <https://islamdusunceatlası.org/kindi/72>  
Geliş tarihi 07 Haziran 2023.
- Kindî. (2015a). Âlemin Sonluluğu Üzerine (M. Kaya, Çev.). İçinde *Felsefî Risâleler* (ss. 276–286). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kindî. (2015b). Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine (M. Kaya, Çev.). İçinde *Felsefî Risâleler* (ss. 294–306). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kindî. (2015c). Beş Terim Üzerine (M. Kaya, Çev.). İçinde *Felsefî Risâleler* (ss. 460–476). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kindî. (2015d). *Felsefî Risâleler* (M. Kaya, Çev.; 1. bs.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kindî. (2015e). İlk Felsefe Üzerine (M. Kaya, Çev.). İçinde *Felsefî Risâleler* (ss. 144–248). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kindî. (2015f). Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine (M. Kaya, Çev.). İçinde *Felsefî Risâleler* (ss. 306–346). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kindî. (2015g). Tarifler Üzerine (M. Kaya, Çev.). İçinde *Felsefî Risâleler* (ss. 248–272). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Konyalı, A. (2018). *İslam Felsefesinde Zaman Teorileri* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Körpe, İ. (2024). Platon'un Timaios Diyaloğunda Khora ve Mitolojik Kökenleri. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (38), 67–87.
- Kranz, W. (1984). *Antik Felsefe* (S. Y. Baydur, Çev.; 1. bs.). Sosyal Yayınları.
- Leaman, O. (2025). *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş* (T. Koç, Çev.; 3. bs.). İz Yayıncılık.
- Macit, M. (2013). *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekteki Yeri* (2. bs.). Litera Yayıncılık.
- Mackenna, S. (t.y.). *Plotinus The Enneads*. Faber; Faber Limited.

- Meçin, M. (2021). *Molla Sadra Felsefesinde Zaman Öğretisi ve Tarih Bilinci* (1. bs.). Önsöz Yayıncılık.
- Platon. (2022). *Timaios Doğa Üzerine* (Ö. Orhan, Çev.; 1. bs.). Fol Kitap.
- Reichenbach, H. (2021). *Kopernik'ten Einstein'a Uzay, Zaman Ve Hareket* (B. Yaylım, Çev.). Fol Kitap.
- Rüşd, İ. (1947a). Kitâbü'l-Kevn ve'l-Fesâd. İçinde *Resâ'ilü İbn Rüşd* (s. 34). Dâ'iretü'l-Ma'ârif.
- Rüşd, İ. (1947b). Kitâbü's-Semâ' ve'l-'âlem. İçinde *Resâ'ilü İbn Rüşd* (s. 79). Dâ'iretü'l-Ma'ârif.
- Rüşd, İ. (1947c). Kitâbü's-Semâ'u't-Tabî'î. İçinde *Resâ'ilü İbn Rüşd* (s. 126). Dâ'iretü'l-Ma'ârif.
- Rüşd, İ. (1986). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)* (M. Dağ & K. Işık, Çev.; 1. bs.). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi.
- Rüşd, İ. (2017). *Metafizik Şerhi* (M. Macit, Çev.; 3. bs.). Litera Yayıncılık.
- Rüşd, İ. (2020). *Felsefe, Din ve Te'vil* (M. Kaya, Çev.; 2. bs.). Klasik Yayınları.
- Rüşd, İ. (2021). *Tehâfütü't-Tehâfüt Gazzâlî'ye Reddiye* (M. Dağ & K. Işık, Çev.). Ankara Okulu Yayınları.
- Sarioğlu, H. (2012). *İbn Rüşd Felsefesi* (4. bs.). Klasik Yayınları.
- Sarioğlu, H. (2018a). *İbn Rüşd* (2. bs.). İsam - İslam Araştırmaları Merkezi.
- Sarioğlu, H. (2018b). İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu. İçinde M. C. Kaya (Ed.), *İSLÂM FELSEFESİ TARİH ve PROBLEMLER* (6. bs., ss. 365–389). İsam-İslam Araştırmaları Merkezi.
- Sina, İ. (2010). *Sema ve Alem Kitabı's-Şifa* (M. Macit & H. Kuşlu, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Sina, İ. (2014a). *Fizik / İbn Sina Felsefe Serisi 2* (M. Macit & F. Özpilavcı, Çev.; 1. bs.). Litera Yayıncılık.
- Sina, İ. (2014b). *Kitabü's Şifa Metafizik* (E. Demirli & Ö. Türker, Ed.; 1. bs., C. C. 2). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Sina, İ. (2017). *İşaretler ve Tembihler* (A. Durusoy, M. Macit & E. Demirli, Çev.; 4. bs.). Litera Yayıncılık.
- Sina, İ. (2019). *Kitabu'l-Hudud—Tanımlar Kitabı* (A. Akyol & İ. Arslan, Çev.). Elis Yayınları.
- Sina, İ. (2020). *En-Necat Felsefenin Temel Konuları* (K. Şenel, Çev.; 2. bs.). Dergah Yayınları.
- Sina, İ. (2022). *Kitabu's-Şifa Metafizik* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.; 2. bs.). Litera Yayıncılık.
- Sînâ, İ. (2004a). Er-Risâletü'l-Arşîyye. İçinde *Risaleler/İbn Sina* (ss. 45–64). Kitabiyat Yayınları.
- Sînâ, İ. (2004b). *Risaleler/İbn Sina* (A. Açıkgenç & H. Kırbaçoğlu, Çev.). Kitabiyat Yayınları.

- Sînâ, İ. (2008). *Oluş ve Bozuluş* (M. İskenderoğlu, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Sînâ, İ. (2013). *Dânişnâme-i Alâî* (G. Deniz, Ed.; M. Demirkol, Çev.; 1. bs.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Sînâ, İ., Empirikus, S., 'Adî, Y. b., er-Râzî, F., Aristoteles & es-Semh, E. ' b. (2020). *Zaman Öğretisi* (M. Dağ, Çev.; 2. bs.). Endülüs Yayınları.
- Şar, G. (2018). Eski Yunan'ın Zaman Anlayışı Üzerine. *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, (28).
- Terkan, F. (2018). Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat. İçinde M. C. Kaya (Ed.), *İSLÂM FELSEFESİ TARİH ve PROBLEMLER* (6. bs., ss. 289–306). İsam - İslam Araştırmaları Merkezi.
- Toktaş, F. (2004). *Meşşai Felsefe*. İnsan Yayınları.
- Toktaş, F. (2018). *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (3. bs.). Klasik Yayınları.
- Topakkaya, A. (2017). *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. Say Yayınları.
- Türk, M. S. (2023). *Büyülü Dağ'da Zaman*. Ketebe Yayınevi.
- Türker, Ö. (2020). *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (1. bs.). Bilay (bilimsel Araştırma Yayınları).
- Yalçıntaş, İ. (2021). İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliliği. *İslami Araştırmalar*, 32(1), 10–29.
- Yetmen, A. (2014). *Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldırım, Ö. (2012). İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 10(2), 251–274.
- Yusuf, M. H. (2024). *İbnü'l Arabi Zaman ve Kozmoloji* (10. bs.). Nefes Yayınları.
- Yüzücü, M. (2019). *Meşşâi Felsefede Madde ve Sûret İlişkisi* [Yüksek Lisans Tezi]. Harran Üniversitesi.

## **ÖZ GEÇMİŞ**

### **KİŞİSEL BİLGİLER**

**Ad Soyadı** : FEYZULLAH YÜKSEL  
**Öğrenci No** : 225227007  
**E-posta** : feyzullah-yuksel.21@hotmail.com  
**ABD (TR)** : Felsefe ve Din Bilimleri  
**ABD (EN)** : Philosophy and Religious Studies  
: