TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

GAZZÂLÎ İLE MCTAGGART'IN ZAMAN GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Hacer Şahbike Kotan

Ankara-2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

GAZZÂLÎ İLE MCTAGGART'IN ZAMAN GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Hacer Şahbike Kotan

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Gürbüz Deniz

Ankara-2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

Hacer Şahbike Kotan

GAZZÂLÎ İLE MCTAGGART'IN ZAMAN GÖRÜŞLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ	……
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	…….....
Doç. Dr. M. Murat KARAKAYA	……

Tez Sınavı Tarihi 10.06.2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

…./…./…….

Hacer Şahbike Kotan

ÖNSÖZ

Zaman kavramı varlığı ve mahiyeti noktasındaki tartışmaların yanında teolojik olarak ilişkili olduğu konular sebebiyle de ilgi çekmektedir. Zaman kavramı en genel manada değişim ve hareketle ilişkili olarak ele alınmıştır. Ancak bunun yanında hareket ve mekânın ilişkisi bağlamında da âlemin varlığıyla ve tabi ki âlemin başlangıcı sorunuyla da ilişkilendirilmiştir.

Bu çalışmamız zaman kavramının felsefî olarak ele alınış yöntemleri hakkında okuyucuyu bilgilendirmenin yanı sıra Gazzâli'nin zamana bakış açısını incelemeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda, Gazzâli'nin zaman felsefesi ile günümüz zaman felsefesi arasındaki ilişki ele alınmıştır. Zaman konusunu ele alırken zaman konusuyla bağlantılı olan hareket, değişim, ezelîlik, algının formları gibi diğer konuları da bu konuların zaman konusuyla ilişkileri bağlamında değerlendirdik. Ayrıca zaman kavramının hem tarihî süreç hem de yaklaşım şekilleri bağlamında sistematik bir değerlendirmesini sunmayı amaçladık.

Bu çalışmada zaman felsefesiyle ilgili olarak yayınlanmış kitap ve makalelerin yanında filozofların kendi eserlerinden de zaman hakkındaki görüşlerini araştırdık. Zaman konusu bazı filozofların eserlerinde müstakil bir bölüme sahip iken bazılarında ise dolaylı olarak yani hareket, mekân, âlemin varlığı gibi konular içinde incelenerek yer almıştır. Gazzâli ise eserlerinde zaman konusuna yer verirken onu müstakil olarak ele aldığı bölümlerin yanında, filozofları eleştirdiği *Filozofların Tutarsızlığı* eserinin özellikle birinci, ikinci ve on üçüncü meselelerinde zaman konusunu âlemin kadim ve ebedî oluşu, zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bölünüşü gibi açılardan ele almıştır. Bu sebeple çalışmamız bu eser etrafında şekillenmiştir. Aynı zamanda çalışmamızda Gazzâli'nin zaman, âlem vehim, kadim irade, nedensellik gibi konulardaki görüşlerini esas alan birçok makaleden de yararlanılmıştır.

Zaman felsefesi ile ilgili tartışmalar arasında modern sayılabilecek en önemli gelişmelerden biri J. E. McTaggart'ın "Zamanın Gerçekdışılığı" makalesinde ortaya koyduğu zamanın A ve B serileridir. Bu serilere göre zamanı kipli ve kipsiz olmak üzere iki şekilde ele alabiliriz. Bizim çalışmamızdaki hedeflediğimiz sonuç ise Gazzâli ile McTaggart'ın zaman görüşleri arasında bir mukayese yapmaktır.

Lisans ve yüksek lisans derslerim boyunca bilgi ve tecrübelerinden faydalanma fırsatı bulduğum, aynı zamanda bu çalışmamda da benden yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Gürbüz Denize teşekkürlerimi sunarım.

Bu süreçte benden akademik olarak olduğu kadar manevi olarak da desteklerini esirgemeyen bana zaman ayıran değerli dostlarım Ayşenur Erken, Ayşenur Ünügür Tabur ve Zeyneb Betül Taşkın'a ve eşim Muhammed Kotan'a da çok teşekkür ederim. Çalışmalarım sırasında bana sabır gösteren evlatlarım Meryem Azra Kotan ve Yusuf Zahid Kotan'a da teşekkür ederim.

Hacer Şahbike KOTAN

Ankara, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **I**

İÇİNDEKİLER ..... **III**

GİRİŞ **1**

1. Araştırmanın Amacı 1

2. Araştırmanın Kapsamı 3

3. Araştırmanın Yöntemi 5

1. BÖLÜM: ZAMAN FELSEFESİNE GİRİŞ **7**

1.1. Zaman Olgusunun Kavramsal Çerçevesi 7

1.2. Zaman Felsefesi Hakkında Genel Yorumlar 8

1.2.1. İdealizm 9

1.2.2. Gerçekçilik 15

1.2.3. İlişkiselcilik 16

1.2.4. Zaman Felsefesinde Seriler 20

2. BÖLÜM: İSLAM FELSEFESİNDE ZAMAN GÖRÜŞLERİ **34**

2.1. Kindî'nin Zamana Bakışı 34

2.2. Fârâbi'nin Zamana Bakışı 36

2.3. İhvân-ı Safâ'nın Zamana Bakışı 38

2.4. İbn Sînâ'nın Zamana Bakışı 39

3. BÖLÜM: GAZZÂLİ'DE ZAMAN FELSEFESİ **46**

3.1. Gazzâli'de Zaman Kavramı 46

3.2. Gazzâli'de Birincil ve İkincil Zaman Ayrımı 47

3.3. Gazzâli'nin Âlemin ve Zamanın Kıdemine Yaklaşımı 49

3.4. Gazzâli'nin Âlemin ve Zamanın Ebedîliğine Yaklaşımı 61

3.5. Gazzâli'de Zaman-Kadim İrade İlişkisi 64

3.6. Gazzâli'de Zaman ve Vehim İlişkisi 67

3.7. Gazzâli'de Zamanın Hareket ve Mekânla İlişkisi 68

3.8. Gazzâli ve Zaman Serileri 69

SONUÇ 76

KAYNAKÇA 79

ÖZET 82

ABSTRACT 83

GİRİŞ

1. Araştırmanın Amacı

Varlığı ve mahiyeti konusunda ihtilaflı görüşler bulunan zaman kavramı oldukça karmaşık yaklaşımlar içermektedir. Belki bu nedenle hem meraklı zihinler için ilgi çekici bir konu hem de kesin sınırlara sahip olmaktan oldukça uzak bir konudur. Fizikçilerin zamanın uzayla ilişkisini inceleyen çalışmaları da hala tartışmalı bir şekilde devam etmektedir. Hem fizik hem felsefe açısından zaman konusu halen yeni fikirlere açık bir konumdadır.

Bu kadar değişik fikirlere açık ve aynı zamanda en temel felsefî problemlerle de ilişkili olduğundan zaman kavramı felsefî olarak ilgi çekici bir meseledir. Zamanın değişim ve hareketle ilişkisi, gerçek bir varlığa mı sahip olduğu yoksa sadece insanların algılarından mı ibaret olduğu, geçmiş, gelecek ve şimdi arasındaki ilişkiler, zamanın başlangıcının olup olmadığı gibi sorular zaman felsefesinin cevap aradığı sorular arasındadır. Zamanla ilgilenen fizikçiler ve filozoflar için uzay-zaman ilişkisi ne kadar önemli ise din felsefecileri ve İslam filozofları için de âlem-zaman ilişkisi o kadar önemli ve temel bir ilişkidir. Çünkü bir filozofun zamanı nasıl tanımladığı din felsefesi ve İslam felsefesinin en temel sorularından olan İlk ve Ezelî varlığın mahiyetini nasıl ele aldığıyla da yakından ilişkilidir. Bu durumun bir sonucu olarak zamanın yaratılmış olup olmaması meselesi ve bu meseleye yaklaşımlardan ortaya çıkan teolojik sonuçlar, bunun özgür iradeye etkileri gibi konular zaman felsefesinin bahsi geçen alanlar ile kesiştiği noktalarda cevaplanmaya çalışılan sorulardandır.

Bu çalışmanın temel amacı Gazzâli'nin zaman anlayışını ortaya koymaktır. Gazzâli'nin zaman hakkındaki görüşlerini inceleyebilmek için de öncelikle zamanın ne olduğunu anlamak gerekeceğinden ilk bölümde zaman mefhumunun kavramsal çerçevesini çizmeye çalıştık. Daha sonra ise zaman konusu ilkçağ felsefesinde de

filozofların üzerine düşündükleri bir konu olduğundan zaman felsefesinin Yunan filozoflarından bu yana ele alınış şekillerinin genel bir değerlendirmesini yaptık. Zamanın ele alınış biçimleri McTaggart'ın zaman hakkındaki teorisi ortaya atılana kadar daha çok zamanın gerçekliği üzerinden bir gruplandırmaya tabi tutulmuştur. Kimi filozoflar zamanı idealist bir biçimde ele alıp onun gerçekliğini kabul etmezken, kimileri ise zamanın gerçekliği olan bir varlık olduğunu ileri sürmektedirler. Aynı şekilde zamanı tamamen olaylarla zihnimiz arasındaki bağlantıları sağlama işlevini sağlayan bir yapı olarak gören işlevselci yaklaşımı benimseyenler de olmuştur.

İlkçağ filozoflarının ardından gelişen yeni zaman algısının temelinde öznel ve nesnel zaman algıları şekillendirici olmuştur. Bu dönemde zamanın kendi başına bir varlığı olduğunu yani zamanın insanın algısından bağımsız bir yapıya sahip olduğunu ileri süren filozofların zamanı nesnel bir yapıda gördükleri söylenebilir. Öte yandan bazı filozoflar insanın belirlediği ve algıladığı bir zamanı kabul etmektedirler. Ancak bu filozofların yanında zamanın ne öznel ne de nesnel bir yapıda olduğunu savunan ve mutlak bir zaman anlayışını benimseyen filozoflar da vardır.

Zaman hakkında çalışırken karşımıza çıkan bir başka nokta ise, zaman ve hareketin ilişkisidir. Bütün filozoflar hareket ve zaman arasındaki ilişkiyi kabul etmekte mutabık iken zamanın mı hareketi önceledeği yoksa hareketin mi zamanı önceledeği konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bu konuda da üçüncü bir görüşü savunan Einstein'dır. Einstein'a göre ne hareket zamana ne de zaman harekete bağlıdır çünkü bu ikisi ayrı şeyler olmayıp birdirler. Dolayısıyla Einstein'a göre aynı şekilde uzay ve zaman da iki ayrı şey olmayıp uzay-zaman şeklinde tek bir yapıdadır.

McTaggart, zaman hakkında yaptığı sınıflandırmayla birlikte zaman hakkındaki tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Zaman gerçekliği ve değişimi içermesi kriterlerine göre yeniden ele alınmış ve kipli ve kipsiz zaman algılarına dönüşmüştür. Ona

göre, zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ele alan A serileri ile zamanı öncelik, sonralık ve eşzamanlılık olarak ele alan B serilerinden söz etmek mümkündür. McTaggart, A ve B serileri üzerinden zamanın en doğru tanımını bulabilmek için iki şart öne sürmektedir. Bu iki şart, zamanın gerçek olması ve değişimi içermesidir. McTaggart'a göre B serilerinde zaman gerçekliğe uygulanabilir bir yapıda olan tutarlı önermeler sunması bakımından zamanın gerçekliğini sağlamaktadır. Ancak B serilerinde önermeler arası ilişkinin sabit (statik) bir yapıda olması bu serilerin değişimi içermesini engellemektedir. A serilerindeki zaman ise değişimi içeren bir zamandır. Fakat A serilerinde önermelerin doğruluk değerleri gerçeğe uygulanabilir olmadığından McTaggart'ın zamanın gerçekliği için aradığı ikinci şartı sağlayamamıştır. Bu sebeple McTaggart değişimi içeren seri olması bakımından A serilerinin zaman için daha temel seriler olduğunu kabul etmiş ve bunu yaparken de zamanın gerçek dışı olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır.

2. Araştırmanın Kapsamı

İlk bölümde zaman konusunun ilkçağ felsefesinde nasıl ele alındığını ve zaman yaklaşımlarının sınıflandırılışını ele aldıktan sonra, ikinci bölümde Gazzâli'nin zaman felsefesinin izlerini sürmek adına zaman felsefesinin İslâm filozofları tarafından nasıl ele alındığını tespit etmeye çalıştık. İslam filozoflarından özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristoteles'in zaman anlayışından etkilenmişleridir. Kindî de zamanı Aristoteles gibi hareket ile ilişkilendirmiş ancak zamanı onun gibi mutlak, ölçülebilir ve parçalanabilir bir yapıda değil kararsız ve göreli bir yapıda ele almıştır. Ona göre zamanın cüzleri sabit değildir. Kelâmcılar ve filozoflar arasındaki en belirgin fark âlemle beraber zamanın kadim oluşudur. Kindî bu konuda âlemin kadim olmadığını, bir sıfır anına yani başlangıca sahip olduğunu düşünmektedir.

İbn Sînâ ise zaman konusunda Aristoteles ile daha uyumlu bir anlayışa sahiptir. Ona göre de zaman hareket ile ilişkilidir ve zamanın varlığı hareketin varlığına bağlıdır. Onu diğerlerinden ayıran en önemli nokta onun kadim bir zamanı kabul etmesidir. Ona göre zaman âlemle beraber kadim olarak vardır. Burada İbn Sînâ kadim zaman kabulünün Allah'ın kıdemi açısından bir sorun oluşturmasını engellemek için zamanın kıdeminin zât olarak değil zaman bakımından bir kıdem olduğunu söyler. Bu filozofları ele almamızın sebebi Gazzâli'nin eserlerinde zaman hakkındaki görüşlerinin çoğunlukla bu filozofların görüşlerini eleştirisi sırasında ifade etmesidir. Bu bakımdan öncelikle Gazzâli'nin eleştirdiği filozofların görüşlerini bilmenin daha sonrasında Gazzâli'yi anlamada faydalı olacağını düşündük.

Üçüncü bölüm ise bu çalışmanın asıl amacı olan Gazzâli'nin eserlerinde ortaya koyduğu felsefî ve teolojik tartışmalara dayanarak onun zaman hakkındaki fikrini analiz eden çalışmaları içerir. Bu sebeple ilk olarak çalışmanın genelindeki teknikle uyumlu olarak Gazzâlî'nin zamanla ilgili konuları tartışırken kullandığı bazı kavramların, bağlamsal analizini yapmak amacıyla, bu kavramların tanımlarına yer verilmiştir. Daha sonra ise Gazzâlî'nin zaman konusu hakkındaki görüşleri ve tartışmaları incelenmiştir. Bunlar arasında zamanın ne olduğu, zamanın âlemin kıdemi ve ebedîliği ile ilişkisi, kadim irade ve zaman ilişkisi ve zamanın hareket, mekân ve vehimle ilişkileri bulunmaktadır.

Bu kavramsal analizin ardından, Gazzâli'nin zaman konusunu ele almış olduğu kaynakları yakından inceleyerek Gazzâli'nin zaman görüşünü ortaya koymaya çalıştık. Gazzâli'nin zaman hakkındaki görüşleri denildiğinde şüphesiz ilk müracaat edilecek kaynak Gazzâli'nin filozofları âlemin kıdemi konusunda tenkid ettiği Tehafüt'ün birinci ve ikinci meselesidir. Gazzâlî zamanı hareket ile ilişkilendirmesi bakımından diğer filozoflarla uyum içindedir. Ancak onlardan ayrıldığı en belirgin nokta onun âlemin ve zamanın kadim oluşunu kabul etmeyişidir. Ona göre zaman yaratılmıştır. Gazzâli'nin

filozofları âlemin kıdemi meselesinde eleştirdiği bu noktaları göz önüne alarak onun yaklaşımını açığa çıkarmaya çalıştık.

Gazzâli'nin zaman hakkındaki görüşlerine dair ipucu bulabileceğimiz bir diğer mesele, Allah'ın ilmi konusudur. Bir yandan Allah'ın her şeyi kadim olarak bilmesi diğer yandan ise zaman içerisinde bildiklerini yaratıyor olması meselesi, Allah'ın ilmi konusunda filozoflar arasında farklı fikirlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Gazzâli bu mesele hakkında *Filozofların Tutarsızlığı* kitabında filozofların Allah'ın tikelleri tek bir bilgi ile kadim olarak bildiği fikrini savunmaktadır. Bu mesele Gazzâli'nin zaman hakkındaki görüşlerini ortaya koyan bir başka mesele olduğu için ikinci olarak bu konuyu inceledik.

Üçüncü bölümde son olarak Gazzâlî'nin zaman anlayışı ile McTaggart'ın zaman serilerinin bir karşılaştırmasını yapmayı amaçlamaktayız. Zira bu şekilde bir kıyaslamanın Gazza1li'nin zaman anlayışının tam olarak neye tekabül ettiği hususunda önemli ipuçları vereceği kanaatindeyiz. Yukarıda değinildiği gibi McTaggart'a göre zaman geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımını önceleyen A veya öncelik sonralık ilişkisini önceleyen B serilerinden oluşmaktadır. Burada, Gazzâlî'nin zamanı ele alırken öncelik, sonralık ya da geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımlarından hangisini yaptığı, zamansal önermeler ve kadim irade ilişkisi bağlamında onun hangi seriye daha yakın görüşlerinin olduğu tartışılmaya çalışılacaktır. Nihayetinde Gazzâli'nin A serilerinin ortaya koyduğu zaman anlayışıyla B serilerine göre daha uyumlu bir yapıda olduğu savunulacaktır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Zaman konusunun farklı yönlerden ele alındığı birçok çalışma bulunmaktadır. Biz çalışmamızda zaman konusunu genelden özele doğru yani genel olarak zaman konusuyla ilgili kavramsal çerçeveden başlayıp daha sonra sırasıyla islam filozofları ve Gazzâlî açısından zaman konusunun nasıl ele alındığından bahsettik.

Çalışmamızda zaman konusunun çeşitli filozoflar tarafından ele alınış şekillerini ifade etmekle beraber zaman zaman karşılaştırmalara da yer verdik. Özellikle McTaggart'ın zaman serileri ile Gazzâlî'nin zaman görüşlerinin mukayesesi çalışmamızın amacı itibariyle de önemli bir yere sahiptir.

Birçok filozofun zaman ile ilgili görüşleri olmasına rağmen biz özel olarak Gazzâlî'nin zaman anlayışına yer vermenin dışında diğer filozofları Gazzâlî'nin görüşleri ile ilişkisi ve zaman kavramının genel çerçevesi için gerek ve yeterliliği bakımından sınırlandırdık.

1. BÖLÜM: ZAMAN FELSEFESİNE GİRİŞ

1.1. Zaman Olgusunun Kavramsal Çerçevesi

Zaman kelimesi Arapça kökenli bir kelimedir. *Dehr, hin* ve *vakt* gibi kelimelerin zaman kelimesi yerine kullanıldığı görülmüştür. Zaman kavramı yapısı bakımından sürekli veya süreksiz kabul edilişine bağlı olarak "an" kavramı da söz konusu edilmiştir. Bunun yanında öznel veya nesnel zaman algıları, zamanın ontolojik varlığının statüsü, zamanın hareket ve değişim ile ilişkisi ve bu ilişkinin yönü, zamanın kipli ifadelerle ilişkisinin yorumlanması, teolojik açıdan zaman kavramının etkileri zaman tartışmalarında cevap aranan sorulardandır.

Zamanın tanımlarına baktığımızda dahi filozofların zaman hakkındaki görüşlerinin etkilerini ve farklılıklarını görebiliriz. Genel olarak yukarıdaki tanımlarda zamanın hareket yönünden bahsedilmiştir. Bunun yanı sıra bir bütün olduğuna dair fikirler de tanımlarda yer almıştır. Kanaatimizce zaman kelimesinin bu tanımlarından her biri, bir başka felsefi yaklaşımın zaman anlayışını yansıtmaktadır. Sözlük anlamlarındaki çeşitlilik zaman felsefesi konusundaki çeşitliliğin bir örneği sayılabilir.

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde de belirttiği gibi bir konu hakkında tartışmaya başlamadan önce konu ile ilgili kavramların tanımında muhatabımızla mutabık olduğumuzdan emin olmamız gerekmektedir. Örneğin zamanın kıdemini kabul eden iki filozofun kıdemden neyi kastettiğine göre bu kabuller farklı ya da aynı olabilir. Bu nedenle başlangıçta zamanın tanımlarının farkında olmak ilerleyen bölümlerde filozofların hangi tanım üzerinden ilerlediğini tespit edebilmek için önemlidir.

1.2. Zaman Felsefesi Hakkında Genel Yorumlar

Zaman hakkında felsefi düzlemde düşünce ve yorumlamalara felsefe tarihinin başlangıcından beri yer verilmiştir. Bu soru bu kadar uzun zamandır insanların zihinlerini meşgul etmekteyse de zamanın mahiyeti hakkında hala net bir sonuca varılamamış olması zaman konusunun oldukça zorlayıcı ve derin bir konu olduğunu düşündürmektedir. Bu konuyu felsefi düşünce sistemleri içerisinde böyle bir yere koymamızın sebebi belki de yapılan her yorumun aslında akla yatkın bir kanıtıyla beraber yine akla yatkın eleştirileri de içermesi olarak görülebilir. "Zaman nedir?" sorusuna verilecek cevap oldukça açık ve bilinebilir gibi görünmesine rağmen, ifade etmek bir o kadar zordur. Günlük hayatımızda zaman kavramından bağımsız olarak neredeyse hiç konuşmamamıza rağmen bu kavramın tanımını yapmaya kalkışmak güç görünmektedir. Her ifademiz adeta zamanla bir ilişkiyi de içerir. Düşünürken zihnimizde olayların bir düzen içerisinde olduğunu fark ederiz. Aynı zamanda ifadelerimizde de geçmiş, şimdi, gelecek, önce, sonra, aynı anda gibi zaman belirten ifadeleri farkında olmadan kullanırız. Zamanın geçip gittiğini ve olayların bu geçip gitme içinde değişime uğradıklarını düşünürüz. Bu durum da akıllara "Zaman geçer mi?" sorusunu getirir. Zamanın geçmesi ne demektir? Zamanın bu geçişinin bir yönü var mıdır? Varsa bu yön zorunlu mudur? Zaman kendi başına bir varlığa sahip midir? Zaman yaratılmış mıdır? Zamanın başlangıcı ve sonu var mıdır? Zamanda yolculuk mümkün müdür? Görüldüğü gibi zamanın ne olduğu sorusu, zaman felsefesinin ilk sorularından olmakla beraber son sorusu da değildir.

Zamanın var olup olmadığı bir başka ifadeyle gerçekliği sorusuna verilen cevaba göre zamana yönelik üç farklı yaklaşım tarzı olduğu söylenebilir. Bunlar idealist, gerçekçi ve ilişkiselci zaman anlayışlarıdır.[1] İdealistler, zamanın gerçek bir karşılığı olan mutlak

[1] Bardon, Adrian, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018), s.7

zamanın varlığını reddederken zamanı zarf olarak ele alırlar. Zamanın zarf olarak ele alınması onun zihnimizde olayları algılamak ve tanımlamak için bir kategori olarak görülmesindendir. Öte yandan gerçekçiler mutlak bir zamanın varlığını savunurlar ve zamanı isim olarak ele alırlar. Bunun sebebi zamanın ontolojik olarak var olan bir varlığa karşılık gelen bir isim olarak görülmesidir. İlişkiselciler ise mutlak olarak var olabilecek bir zaman algısı yerine değişimin bir ölçüsü olarak kabul ettikleri zamanı sıfat olarak ele alırlar.[2] Burada zamanın sıfat olarak ifade edilmesinden kasıt ise zamanın varlıların kendilerini değil onlara atfedilen bir özelliklerini ifade ediyor olmasındandır. Zamanın gerçekliği ile alakalı bu yaklaşımların, filozofların zamanla ilgili diğer sorulara verdikleri cevapları da etkileyerek, onların zaman felsefelerinde belirleyici rol oynadığı söylenebilir.

1.2.1. İdealizm

Zamanın gerçekliğine dair olan yaklaşımlardan ilki idealizmdir. İdealist zaman anlayışında zamanın salt öznel bir durum olduğu kabul edilmekte ve mutlak bir zaman anlayışına karşılık gerçekliği olmayan bir zaman anlayışı savunulmaktadır.

Augustinus zamanın gerçekliği konusunda idealist yaklaşım sergileyen filozoflardan birisidir. Augustinus, idealizmin zaman ve değişimle olan ilişkisine bakış açısını yeniden ele almıştır. Parmenides gibi o da zaman ve değişimin insan zihninin öznel fenomenleri olduğunu ileri sürer.[3] İnsan beklediği geleceği dikkat kesildiği şimdi aracılığıyla hatırladığı geçmişe taşımaktadır.[4] Bu ifadesinden zamanı, zihnimizde algılarımız arasındaki bir geçiş olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

---

[2] Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi,* s.55

[3] Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi,* s.26

[4] Augustinus, *İtiraflar,* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi,2010), s.773

Augustinus' a göre zaman yaratılmıştır. Augustinus zamanın başlangıcının olmasında bir sorun görmez ve Tanrı zamanı yaratmadan önce ne yapıyordu? şeklindeki soruları da yersiz bulur. Zaman yaratılmadan önce zaman olmadığına göre "o sırada" diye bir şey de olamaz.[5] Gök ve yer yaratılmadan önce zamanın da yaratılmadığını söyleyerek eş zamanlı bir yaratılmayı kabul ettiğini ifade eder.[6] Bu konuda Platon ile aynı fikirde olduğu görülmektedir.[7] Augustinus'a göre hem âlem hem de zaman ezelî değil yaratılmıştır.[8]

Augustinus'a göre Tanrı için geçmiş, gelecek ve şimdi arasında bir fark yoktur. Geçmiş, şimdi ve geleceğin üçü de Tanrı için şimdi iken insanlar için durum farklıdır. İnsanlar için var olan yalnızca şimdidir. Çünkü geçmiş artık yoktur ve gelecek de henüz var olmamıştır. Burada Tanrının zamanı ile insanın zamanı arasında bir ayrıma gitmiştir.

Augustinus, insan için zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde kullanılmasına itiraz etmemekle beraber bu kullanımın sadece kendimizi ifade etmek için kullanışlı olduğunu düşünür.[9] Geçmiş ve gelecek var olmadıkları için zamanın parçaları da olamazlar. Zamanın üçe ayrılması ancak geçmişte yaşananların şimdiki zamanı, şimdi yaşananların şimdisi ve gelecektekilerin şimdisi olarak şimdiye bağlı şekilde mümkündür.[10] Augustinus'a göre aslında zaman varsa bu ancak şimdiki andır. Şimdi

[5] Augustinus, *İtiraflar,* s.731

[6] Augustinus, *İtiraflar,* s.731

[7] Platon, *Timaios*, (İstanbul: Say Yayınları, 2018), s.46

[8] Augustinus, *İtiraflar,* s.733

[9] Augustinus, *İtiraflar,* s.749

[10] Augustinus, *İtiraflar,* s.749

dediğimiz zamanı da daha küçük parçalara bölünemeyecek en kısa zaman parçası olan anlar olarak görür. Bu anlar da ölçülemeyecek kadar kısadır ve akıp geçiverirler.

Augustinus zamanı yaratılmış görür. Ancak zamanın kendinde bir varlık olduğunu değil zihnin algılama formlarından biri olduğunu düşünür. Yaratılan şey bu formdur. Augustinus, zamanın varlığının bu bakımdan sadece zihinde olduğunu ileri sürerek idealist bir zaman anlayışını benimsemiştir. Hafıza, duyumsama ve beklenti (geçmiş-şimdi-gelecek) bizde etkiler bırakır. İnsan beklediği geleceği dikkat kesildiği şimdi aracılığıyla hatırladığı geçmişe taşır ve bu etkiler üzerinden zaman hakkında fikirlere sahip oluruz.[11] Varlığın sürekliliği ancak zihindedir, yani sürekli olan şey zihinde var olandır. Hatta aslında zihinden kasıt dikkatimizin sürekliliğidir. Zihin dikkati sayesinde hafıza, algı ve beklenti arasındaki ilişkinin sürekliliğini sağlayabilir. Geçmiş ile gelecek arasındaki fark hafıza ile beklenti arasındaki farktır.[12]

Zaman nedir? sorusuna Augustinus'un verdiği ünlü cevabı şu şekildedir:

> "Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da, biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum. Buna rağmen bildiğimden eminim diyeceğim bir şey varsa o da şudur: Hiçbir şey geçip gitmemiş olsa geçmiş zaman olmaz, hiçbir şey gelecek olmasa gelecek zaman olmaz, hiçbir şey şu an olmamış olsa şimdiki zaman olmaz. O halde şu iki zaman, yani geçmiş ve gelecek nasıl var olabiliyor, yani geçmiş artık yoksa, gelecek de henüz yoksa? Şimdiye gelirsek, eğer şimdi hep şimdi olmuş olmasaydı ve geçmiş akıp gitmemiş olsaydı, zaman olmaktan çıkıp ezelî ve ebedî olurdu. Bu yüzden şimdinin zaman olması geçmişe akıp gidecek olmasından kaynaklanıyorsa, şimdinin olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz,

[11] Augustinus, *İtiraflar,* s.773

[12] Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi,* s.27

> varlık sebebi olmamaya dayandığına göre? Yani aslına bakarsanız zaten var olmamaya yönelik olmamış olsaydı biz zamanın var olduğunu söyleyemezdik.[13]

Augustinus'un zaman hakkındaki ilk tartışması onun yaratılmış olması ile ilgilidir. Öncelikle anlamamız gereken şey, uzun zamanla ebedî zaman arasındaki farktır. Tanrı, ezelî ve ebedîdir. Ebedî olan için her an şimdidir. Ancak zamanın bütünü şimdi değildir.[14] Uzun zaman dediğimiz şey ise ancak zamanın içinde var olabilir ve peş peşe meydana gelen hareketlerden ibarettir. Zamandaki bu hareketlerin sürekli olarak gelecekten geçmişe bir değişime uğramasının aksine ebedîyette böyle bir değişim söz konusu değildir. Uzun zaman tabirinin kullanılmasını da zamanın ölçülebilir olması bakımından uzun uzun tartışır. Uzun zaman derken geçmişin uzunluğundan ya da geleceğin uzunluğundan bahsediyor olamayız. Çünkü ikisi de artık yoktur. Olmayan bir şeyin uzunluğunu da ölçemeyiz. Yalnızca şimdiki zaman için uzun diyebiliriz.

O halde zamanın uzun ya da kısa olduğunu nasıl biliyoruz? Daha doğrusu zamanı ölçebiliyor muyuz? Augustinus bu soruya "gök cisimlerinin hareketi ile" diye cevap verenlerle aynı fikirde olmadığını söyler.[15] Tanrı yeri ve göğü yarattığında aynı anda zamanı da yaratmıştır. Ondan önce zaman diye bir şey yoktur. Ancak Augustinus aynı anda yaratılmalarını bir delil olarak görmez ve gök cisimlerinin hareketinin zaman olduğunu reddeder ve şu örneği verir; gök cisimleri dursa bile çömlekçinin tekerleği dönmeye devam ederse, zamanın akışı durmaz.[16] Gök cisimlerinin hareketi zamana işaret etmektedir. Ancak zaman değildir. Augustinus'a göre zaman gök cisimlerinin hareketi

[13] Augustinus, *İtiraflar,* s.733

[14] Augustinus, *İtiraflar,* s.727

[15] Augustinus, *İtiraflar,* s.755

[16] Augustinus, *İtiraflar,* s.755

olmadığı gibi cisimlerin de hareketiyle ölçülmez. Ama bu Augustinus'un bunlar arasında bir ilişki görmediği anlamına da gelmez. Onun zamanı hareketle bu ilişkilendirmesi Aristoteles'in zamanı hareketin ölçüsü olarak görmesiyle aynı değildir. Aristoteles'e göre zaman değişimin ölçüsüdür. Değişim olmadan zamanın geçmesi düşünülemez. Augustinus ise zaman olmadan hareketlerin ölçülemeyeceğini, zamanın hareket değil hareketi ölçme aracı olduğunu savunur. Hatta duran cisimlerin duruşunu da zamanla ölçeriz diyerek zamanın sadece hareketi değil hareketsizliği de ölçtüğünü söyler.[17]

O halde zaman nasıl ölçülür? Bu soruya Augustinus'un cevabı zamanın geçmiş ve gelecek olarak ölçülemeyeceği yalnızca şimdiki zaman akıp geçerken ölçülebileceğidir. Augustinus'un zamanın ölçümüyle kast ettiği başlangıç ve son arasındaki uzunluktur. Olaylar geçip gittikten sonra hafızamızda bıraktıkları izleri ölçeriz.[18] Augustinus'a göre geçmişin izleri hafızamızdır, şimdiki anı ise algılarız, gelecek zaman hakkında ise beklentilerimiz vardır. Bunları kullanarak zamanı ölçebiliriz.[19]

Zaman konusunda idealist görüşler ortaya koymuş olan bir başka filozof ise Kant'tır. Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nde zamanı ele alış biçimi idealisttir. Kant, deneyimde bulunduğumuz şey ile deneyimimizin kendi doğası arasında ayrım yapar.[20] Ona göre zaman *a priori* bir algı formudur, arı bir duyusal sezgi biçimidir.[21] Kant'a göre zaman yalnızca bizim sezgimizin öznel bir koşuludur ve kendinde, öznenin dışında, hiçbir

[17] Augustinus, *İtiraflar,* s.761

[18] Augustinus, *İtiraflar,* s.771

[19] Augustinus, *İtiraflar,* s.773

[20] Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi,* s.34

[21] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2010), s.78

şeydir.[22] Sezgilerimizden öznel koşulların hepsini soyutladığımızda elimizde kalan şey zaman olur.[23] Kant bu yaklaşım tarzıyla zamanı bir varlık olarak değil algımızın bir formu olarak gördüğünü ifade eder. Zamanı bu ele alış şekline bakarak onun zamanı zarf olarak nitelediğini söyleyebiliriz. Bu nedenle Kant isim olarak ifadelendirmeyi referans alan uzay ve zaman kelimeleri yerine, zarf olarak ifadelendirmeye daha uygun düşen uzamsal ve zamansal kelimelerini kullanır.[24] Ona göre nasıl ki maddî nesneleri uzamsallık dışında düşünemiyorsak deneyimin de zamansallık dışında düşünülmesi mümkün değildir. Zaman algımızın biçiminden başka bir şey değildir ve zaman nesnelerin kendilerine değil sadece onları algılayan özneye bağlıdır.[25]

Zaman dediğimiz şey yalnızca aklın kategorilerinden ve algılayış biçimlerinden biridir. Kant'a göre uzay ve zaman yalnızca deneyimimizin formlarıdır. Bunlar, kendinde şeyler değildir.[26] Bu bakış açısının bir sonucu olarak Kant'a göre mutlak uzay ve mutlak zamandan söz edilemez. Zamanın idealliği konusunda Kant matematik sonsuzluk örneğini verir. Nasıl ki sonsuzluğu idrak edebiliyor ama sonsuzu hayal edemiyorsak, zaman dışı bir gerçekliği de soyut olarak kavrayabileceğimizi düşünmektedir. Kant'a göre zamanı yanlış yerde aramaktayız. "Zaman aslında dünya deneyimimizi nasıl düzenlediğimizle ilgili bir konuyken, zamanı sehven dış dünyada ararız."[27] Bu yaklaşımıyla Kant zaman konusundaki idealist tavrını ortaya koymuş olur.

---

[22] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.80

[23] Kant, *Arı Usun Eleştirisi,* s.79

[24] Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi,* s.34

[25] Kant, Arı Usun Eleştirisi, s.82

[26] Kant, *Arı Usun Eleştirisi,* s.70

[27] Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi,* s.39

1.2.2. Gerçekçilik

Zamanı gerçekte bir varlığa sahip olmaktan uzak gören idealistlerin yanında zamanı bir varlığa sahip gören idealistler diye adlandırılan filozoflar da vardır. Gerçekçi bir zaman anlayışını benimseyen bu filozoflar zamanı idealistler gibi sadece zihinsel bir algı formu gibi görmek yerine bir *şey* olarak ele almışlar ve zamanı değişime bağlı değil değişimi zamanın içinde görmüşlerdir. Uzay ve zamanın gerçekliği ile kastedilen onların taş ya da su gibi bir gerçeklikleri olması anlamından ziyade, kendilerine has varlıklar olarak görülmeleridir.

Zaman konusunda gerçekçi yaklaşımı benimseyen Newton, bir kural koymadan önce bu kuralların evrensellik statüsüne sahip olması gerektiğini düşünmekte, bu sebeple göreli hareketten ziyade mutlak harekete özgü olmaları gerektiğini savunmaktaydı. Bununla beraber o, mutlak hareketin bilimsel ölçütünün yine mutlak uzay ve mutlak zaman ile ifade edilmesini gerekli görmektedir. Mutlak bir zaman kavramını kabul etmesi itibariyle Newton zamanın değişimden bağımsız olarak var olduğunu kabul etmektedir. Ona göre uzayın varlığı gibi zaman da kendinde bir varlığa sahiptir ve değişimden yoksun bir evrende de zamanın akışı devam edebilir. Bu görüş ise zamanı tamamen değişimin ölçüsü olarak gören Aristoteles'in görüşüne tamamen terstir.

Newton mutlak zaman ve izafî zaman ayrımını yapmakta ve mutlak zamanı akışı hiçbir şekilde değişmeyen düzenli zaman olarak kabul etmektedir. Mutlak zamanı "süre"

olarak adlandırır.[28] İzafî zaman ise hızlanıp yavaşlayabilen, hareket vasıtasıyla ölçülebilen bir zamandır. [29]

Zamanın gerçekliğini kabul eden bir başka filozof John Locke'tur. Ancak gerçekçi anlayışı tercih etmesine rağmen zamanın bir deneyim nesnesi olmadığını iddia etmektedir. Zamanın duyularla algılanamadığı halde nasıl gerçek bir varlık olabileceğini ise zamansal ardışıklık ile açıklar. Buna göre zihnimizde sürekli olarak fikirler birbirini takip etmektedir. Locke bunları fikirler silsilesi olarak nitelemektedir. Bu silsile hakkında düşünmek ise bizde ardışıklık fikrinin ortaya çıkmasını sağlar. Locke, zihnimizdeki iki fikrin belirişi arasındaki mesafeyi süre olarak adlandırmaktadır. Aslında bu zihinsel yaklaşımıyla Augustinus'un geçmişi hafıza şimdiyi duyumsama ve geleceği de beklentiyle eşleştirdiği bakış açısına yakın görünmektedir. İkisi de zihin ve zaman arasında bir ilişki kurmalarına rağmen Agustinus zamanın varlığını reddedip idealist bir yaklaşımı seçerken Locke zamanın gerçekliğini kabul etmiştir.

1.2.3. İlişkiselcilik

Zamanın gerçekliği konusunda zamanın kendinde varlığını reddeden ve kabul eden iki görüşün yanında bir de ilişkiselci yaklaşım vardır. İlişkiselcilik de zamanın kendinde varlığını reddetme noktasında idealistlerle mutabıktır. Ancak aradaki fark, idealistlerin zamanı zarf olarak değil bir sıfat olarak ele almalarıdır. İdealistler zamanı daha zihinsel bir yaklaşımla, bizim olayları algılayışımızın formlarından biri olarak görmüştür. Oysa ilişkiselciler zamanı değişim ve onun ölçülmesiyle ilişkilendirmiştir.

İlişkisel zaman anlayışı Aristoteles'ten çok sonra ortaya çıkmış olsa da Aristoteles'in mevcut üç yaklaşımdan en yakın olduğu yaklaşım ilişkisel zaman

[28] Jennifer Trusted, *Fizik ve Metafizik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018) s.170

[29] Trusted, *Fizik ve Metafizik*, s.171

anlayışıdır. Aristoteles'e göre zaman dediğimiz şey değişimin ölçüsüdür. Değişen şey ise evren olduğu için bu sebeple gerçek bir varlığa sahip olan da yine evrendir. "Zaman harekettir ya da zaman değişimdir" denilemez. Zaman değişim değil değişimin ölçüsüdür. Bu ayrımı yaparken Aristoteles şuradan yola çıkmıştır; değişimin hızlı ve yavaş olmasından söz edilebilirken zamanın hızlı ve yavaş olmasından söz edilemez. Hızlı ve yavaş zaman bakımından tanımlanır ve bunun tersi doğru değildir.[30] Ona göre hareket pek çok çeşitten oluşuyorken zaman bir çeşittir. Bu da yine zamanın hareketle özdeş olamayacağının bir kanıtıdır.[31] Değişimle zaman arasındaki ilişki özdeşlik ilişkisi değil, ölçülenle ölçenin ilişkisidir. Zaman değişimdir demek bu bakımdan doğru kabul edilemez. Zamanın varlığı sadece değişimi saymak ve düzenlemekte kullanılan bir ölçü birimi olması anlamındadır.

Aristoteles'e göre zaman süreklidir. Zamanın sürekliliği için Aristoteles, şimdiki zamanın hem geçmiş hem de gelecek zamanla birleşmesini bir kanıt olarak sunar.[32] Değişimi fark ettiğimizde zamanın geçtiğini de fark ederiz.

Öncelik ve sonralık, uzay ve harekete işaret ettiği gibi zamana da işaret eder. Zamanda önce ve sonra arasındaki fark, iki an arasındaki farktır. Bu iki an arasındaki farkı fark ettiğimiz anda zamanın geçtiğini de fark ederiz.[33] Zaman bu iki an arasındaki şeydir. 'An' bölünemezdir ve hiçbir şey bir an içinde ne hareket ne de sükûn halinde bulunamaz. 'An' bir sınır olması sebebiyle zaman değildir, zamanın bir ilineğidir.[34]

---

[30] Aristoteles, *Fizik,* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), s.197

[31] David Ross, *Aristoteles*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), s.111

[32] Aristoteles, *Kategoriler,* (Ankara: İmge Kitabevi, 2002), s.29

[33] Aristoteles, *Fizik,* s.191

[34] Aristoteles, *Fizik,* s.197

Zaman yer değiştirmenin sayısı iken ‘an’ yer değiştiren bir nesne gibidir. Zaman hem an sayesinde bilinir hem de an sayesinde sürekli olur.[35] Aristoteles sürekliliği tarif ederken aynı cinsten iki şeyin arasında o cinsten başka bir şeyin olmamasını gerekli görür.[36] Bu gerçekleştiğinde bu iki şey temas halindedirler ve temas ardıbşıklığı gerektirir. Ancak ardışıklık teması gerektirmez. Şimdiki zamanın geçmiş ve gelecekle yani önce ve sonra ile birleşmesi bu temasın bir sonucudur. [37]

İşte bu sebeple ancak hareketin hareketliye, doğrunun da noktaya olan ihtiyacı gibi zaman da şimdiye bağımlıdır. Ancak burada yapılan benzetmeden noktaların doğruların parçası olmasına kıyasla şimdinin de zamanın parçası olduğu düşünülmemelidir. En küçük doğru olmadığı gibi en küçük zaman da yoktur. Çünkü “zaman” süreklidir ve aynı zamanda parçalarına ayrılabilirdir. [38] Bir şeyin hem parçalanabilir olması hem de sürekli olması çelişki gibi görünse de aslında parçaların temas halinde olmasının sürekliliğe yeterli olduğunu düşünmek bu çelişki şüphesinin yersiz olduğunu gösterecektir.

Aristoteles geçmiş geleceği bağlayan şeyin ‘an’ olduğunu söyler. Bu bağ zamanın sınırı olmakla beraber aslında bir manada da geçmiş ve geleceğin birinin başlangıcı diğerinin ise sonudur. Ancak ‘an’ dediğimiz şey zamanda olmasına rağmen zamandır denemez.[39]

---

[35] Aristoteles, *Fizik*, s.195

[36] Aristoteles, *Fizik*, s.255

[37] Aristoteles, *Kategoriler*, s.29

[38] Ross, *Aristoteles*, s.112

[39] Aristoteles, *Fizik*, s.185

Zamanda olmak Aristoteles'e göre, ya zaman olduğu sırada var olmak, ya zamanın bir parçası olmak ya da zaman yoluyla ölçülebilir olmak anlamındadır. Nasıl ki bir şeyin mekânda olması demek o şeyin mekân tarafından kapsanması demekse, yine zamanda olmak da zaman tarafından kapsanmayı gerektirir. Bu durumda zamanda olan şeylerin hepsini kapsayan ve onlardan daha büyük bir zaman gereklidir. Ancak daima var olan bir şeyi zaman kapsayamayacağından dolayı bunlar zamanda değildirler. Zaman hareketin ölçüsüdür derken aslında zamanın hareketsiz ama hareket edebilecek olanın yani sükunetin de ölçüsü olduğunu kast etmektedir. Aristoteles'e göre hep var olanlar hep var olduklarından dolayı zaman tarafından sarılmazlar ve zamanda değildirler. [40]

Platon *Timaios*'ta zamanı göksel cisimlerin hareketine bağlar ve onlar hareket etmeyi bıraktıklarında zamanın da sona ereceğini söyler. Aristoteles bu konuda hocasına katılmaz. Augustinus gibi ona göre de göksel cisimler dursa bile hareket eden başka bir şeyin hareketi zamanın geçmesi için yeterlidir.[41]

Leibniz ve Newton aynı zamanlarda yaşamış olmalarına rağmen ve zaman konusunda da ayrı düşünmekteydiler. Newton'un gerçekçi yaklaşımını reddeden Leibniz, zamanın kendinde bir varlığı olmasına engel olarak, zamanın her durumda herhangi esnada bir an biçiminde var olması gerekirken, hiçbir şeyin de anlardan oluşamayacağını, başka bir şeyden de oluşamayacağını delil göstermektedir.[42] Ona göre iki olay arasındaki zamansal ilişki zaman mekânsal ilişki ise uzaydır.[43] İşte tam da bu sebeple zamanın

[40] Aristoteles, *Fizik*, s.203

[41] Aristoteles, *Fizik*, s.187

[42] Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi,* s.58

[43] Cenker Oktav, Osman Caner Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", *Kader Dergi*, 15:3 (2017), s.723

mutlak bir varlığından söz edilemez. O sadece bizim madde ile ilişkimizdir. Aynı şekilde zaman kendinde bir varlığa sahipse ve Tanrı da bu zamanın içindeyse Tanrı'nın varlığı zamanın varlığına bağımlı olacaktır. Bu da onun mükemmelliğine uygun bir durum değildir. Öte yandan zamanın kendinde bir varlığını kabul ettiğimiz takdirde Tanrı'nın onu yaratma zamanını belirlemesi sorunu ortaya çıkacaktır. Leibniz'e göre bunlar zamanın kendinde varlığını reddetmeye yeterlidir. Leibniz'in ilişkisel zaman anlayışını tercih etmesinin temelinde bu teolojik problemlerden kaçınmak isteği olduğunu söyleyebiliriz.

Leibniz zamanı eşzamanlı olmayan şeylerin düzeni olarak görmüştür: "…Her ne oluyorsa diğer bazı verili olanlarla ya eşzamanlıdır ya da onlardan önce ya da sonradır. Zaman eş zamanlı olmayan şeylerin olma sırasıdır."[44] Leibniz'e göre gerçek olan şey nedensel ilişkidir. Öncelik sonralık ilişkisi sadece nedensel doğrultuyu anlama ve temsil etme biçimimizdir.

1.2.4. Zaman Felsefesinde Seriler

McTaggart'a kadar filozofların zaman hakkındaki fikirleri daha çok zaman ve hareketin ilişkisi, zamanın öznel mi yoksa nesnel mi olduğu ve zamanın mutlak bir zaman mı yoksa izafî bir zaman mı olduğu hakkında sorulan sorular etrafında şekillenmekteydi. Ancak McTaggart yeni bir bakış açısıyla zamanın kipli mi kipsiz mi olduğu ve dinamik mi yoksa statik mi olduğu gibi yeni soruları felsefi düzleme taşıdı.

McTaggart'ın zamanla ilgili yaklaşımının temelinde zamanın gerçekliği sorunu yatmaktadır. Ona göre bir şeyin olduğunu söyleyebilmek için o şeyin gerçekliğe

[44] Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi,* s.120

uygulanabilir olması gerekir.[45] McTaggart'ın bu yaklaşımı, onun zamanın ontolojik olarak var olduğunu söylemek için zamanın gerçekliğe uygulanabilir bir açıklamasını aramasına sebep olmuştur. Ancak bu aramalarının sonucunda zamanın gerçekdışı olduğunu kabul etmektedir. McTaggart'ın gerçeklik ve gerçekdışılıktan anladığı ise, bir şeyin kendi içinde çelişkiler içerip içermemesi ile alakalıdır. Bir şeyin kendi içinde çelişik olmaması onun gerçek olduğunu; gerçek olması da onun var olduğunu gösterir. Onun aradığı doğru zaman teorisinin de var olabilmesi için zamanın. Gerçek olması ve kendi içinde çelişkiler taşımaması gerekmektedir.

McTaggart'ın zamanla ilgili fikirlerinin temelindeki ikinci önemli nokta ise zamanın değişimi içermesi gerektiğidir.[46] Bu ona göre evrenseldir. Ona göre değişimin olmadığı bir evren zamansız bir evren olurdu.[47] İşte bu sebeple McTaggart zaman için geçerli olacak ideal zaman teorisinin zamanın gerçekliğini taşıdığı gibi onun değişimini de taşıyor olmasını beklemektedir. McTaggart zamanı sadece değişimle ilişkilendirmekle aslında nesnel bir zaman anlayışını kabul etmektedir.

McTaggart zaman içindeki olayların iki şekilde karşımıza çıktığını düşünür. Ona göre olaylar karşımıza ya geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ya da bir şeyden önce veya sonra olarak çıkmaktadır.[48] McTaggart, Zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ele alan ilk yaklaşımı A serisi, önce ve sonra olarak ele alan ikinci yaklaşımı ise B serisi olarak adlandırır. Sonrasında McTaggart zamanın doğasına hangi serinin uygun olduğunu

[45] J. Ellis McTaggart, "The Unreality of Time", *Oxford Journals,* (Oxford: Oxford University Press, 1908), s.458

[46] McTaggart, "The Unreality of Time", s.459

[47] McTaggart, "The Unreality of Time", s.459

[48] McTaggart, "The Unreality of Time", s.458

araştırmaya gider. Bunu yaparken de yukarıda saydığımız iki önemli şartını sağlayan bir zaman açıklaması bulmayı hedefler. Bu serilerden biri eğer aynı zamanda hem kendi içinde çelişkisi olmadığı için bir gerçekliğe sahipse hem de değişimi içeriyorsa işte aranan seri odur. McTaggart iki seriyi de bu iki iddia bakımından inceler.

A serisinde olaylar geçmiş, şimdi ve gelecek olarak kabul edilir. Bu kabul bir olayın var olmadan önce gelecek bir olay olmasını, olurken şimdiki bir olay olmasını ve son olarak da artık geçmiş bir olay olmasını gerektirir. McTaggart'a göre değişimden söz edebilmek için bir olayın bitip bir başka olayın başlaması gerekir. Bu da ancak olayların başlangıç ve sonlarının olmasıyla mümkündür. A serilerinde aynı olay geçmiş, şimdi ve gelecek arasında akarken aslında değişime uğramış olur. Bir olay A serilerinde sürekli olarak geçmiş, şimdi ve gelecek arasında akarak değişmiş olmakla kalmayıp aynı zamanda her an biraz daha uzak geçmiş ya da biraz daha yakın gelecek olarak da değişimini devam ettirir. Yani A serileri McTaggart'ın aradığı iki önemli şarttan birisi olan zamanın değişimi içermesini sağlamaktadır. Bunun bir sonucu olarak da A serileri sabit ve kalıcı değildir. Bu yüzden A serileri dinamik zaman teorisi olarak da adlandırılır.

McTaggart'a göre değişimin olabilmesi için olayların başlangıç ve sonlara sahip olması gerekir. B serilerinde olaylar M olayı N olayından önce, N olayı M olayından sonra şeklinde ifade edilir. Bu ifadedeki sorun B serilerinde olaylar arasındaki ayrımların kesin olmasıdır. M olayının başlangıcı ve sonundan bahsetmek mümkün değildir. M olayı N olayına dönüşür denilirse, bu dönüşüm sırasında M olayının bittiği ama N olayının başladığı bir an olduğunu kabul edilse bile M olayının sona ermeye başladığı N olayının ise olacak olmaya başladığını söylemek mümkün değildir.[49] Çünkü olaylar sona ermeye ya da olmaya başlamazlar. Bu sebeple McTaggart'a göre B serilerinde değişimden söz

[49] McTaggart, "The Unreality of Time", s.460

edilemez. Olayların ilişkileri kesindir. Bu nedenle B serisine statik zaman teorisi de denilmektedir. Ancak görüldüğü üzere B serisi McTaggart'ın aradığı zamanın değişimi içermesi gerektiği şartını karşılamamaktadır.

B serilerinde olaylar öncelik ve sonralık bakımından ifade edilirken aynı olaya yüklenen durum değişmemektedir. Yani aynı olay hem önce hem sonra olmamaktadır. Bir olay eğer başka bir olaydan önce ya da sonraysa bu hiçbir zaman değişmemektedir. Bu sebeple B serisi tutarlı bir düzene sahiptir ve çelişki içermeyen yapısı sayesinde B serilerinde zamanın gerçekliği sağlanmış olur. Ancak sorun şudur ki, B serileri iki temel argümandan olan zamanın gerçekliğini sağlamasına rağmen, zamanın değişimi içermesini gerektiren diğer argümanı sağlayamamaktadır. Bu sebeple McTaggart, B serilerini zamanın temel serileri olarak kabul etmez. Bu durumda eğer A serisi ikinci argümanı sağlarsa, o halde A serisi McTaggart'ın aradığı seri olabilir.

McTaggart'ın diğer aradığı argüman olan geçekliğe sahip olmayı A serileri tatmin etmemektedir. Bir olay kipli zaman anlayışında üç faklı şekilde ifade edilmektedir. Aynı olay hem geçmiş hem şimdi hem de gelecek olmaktadır. Oysa bu üç durum birbirini dışlayan durumlardır ve aynı olay için mümkün olamazlar. Bu durumda A serisinde McTaggart'ın ilk argümanı olan gerçeklik sağlanamamış olur. Aynı olaya birbirini dışlayan iki durumu yüklemek bir çelişkidir. Çelişki ise gerçekliğin önündeki engeldir. Bu sebeple A serileri değişimi sağlamasına rağmen zamanın gerçekliğini sağlayamamıştır. McTaggart, A serilerini zaman için temel seriler olarak kabul etmiş ve bunu yaparken de A serilerinin zamanın gerçekliği ile ilgili eksikliğini zamanın gerçek olmadığını kabul ederek ortadan kaldırmıştır. Bu durumda gerçek olmayan bir zaman için geçerli olacak zaman serisinin taşıması gereken tek özellik değişimi içermesidir. Bunu sağlayan da A serisidir. McTaggart'ın argümanını şu şekilde kurduğu söylenebilir:

1. Zaman zorunlu olarak değişimi içerir.

2. Değişim yalnızca A serisinde mümkündür.
3. Bu sebeple de zaman A serisini içerir.

Görüldüğü üzere McTaggart A serilerinin zamanın gerçekliğini dışlamayı gerektirmesi konusundaki eksikliğine rağmen A serilerinin zamanın temel serileri olduğunu kabul etmiştir.[50] Zamanın gerçekliğini ve değişimi içermesini aynı anda sağlayacak yeni bir seri bulunana kadar A serilerini temel seriler olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Yani aslında McTaggart A serilerinin eksikliklerinin farkındadır. Ancak iki temel argümandan biri olan zamanın gerçekliğini reddedilebilir bulurken ve değişimi içermeyen bir zamanı kabul etmeyi imkânsız gördüğünden bunun yerine B serilerini reddetmiştir. Bu sebeple McTaggart'a göre bir şeyin zamanın içinde var olduğunu söylemekle yanılırız.[51] Hiçbir şey var olmayan zamanın içinde var olamaz.

A ve B serilerinde önermelerin doğruluk değerleri konusu da incelenmesi gereken bir konudur. A serilerinde önermelerin doğruluk değerlerinin değişken olması eleştirilere sebep olmuştur. Yani "Sokrates öldü." önermesi Sokrates'in ölümünden önce söylendiğinde yanlış iken Sokrates'in ölümünden sonra söylendiğinde doğrudur. Aynı önermenin faklı doğruluk değerlerine sahip olması bir çelişkidir. A serileri bu sebeple B serisini kabul eden filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Oysa B serilerinde "Sokrates McTaggart'tan önce ölmüştür." önermesi Sokrates ölmeden önce de McTaggart öldükten sonra da doğrudur. Önermenin doğruluk değerinde bir değişme söz konusu değildir. B serisini savunan filozoflar B serisinin tutarlı yapısının onun zaman için temel alınması gereken bir seri olduğunun kanıtı olarak görürler. A serilerinde doğruluk değerlerindeki bu değişim zamanın değişimi içermesi gerekliliğini karşılarken bir yandan da önermelerin

[50] McTaggart, "The Unreality of Time", s.470

[51] McTaggart, "The Unreality of Time", s.470

doğruluk değerlerinin değişmesi problemini ortaya çıkarmaktadır. Ancak doğruluk değerlerini sabitleyebilmek de aynı zamanda, zamanın değişimi içermesine engel teşkil etmektedir.

B serisi zamana karşı gerçekçi iken zamanın geçişi konusunda idealisttir.[52] Zamanın geçişinden kasıt sonsuz gerilemeye neden olan, şimdinin geçmişe, geleceğin şimdiye sürekli olarak devam eden geçişidir. Şimdinin geçmiş ve gelecekten farklı bir statüye sahip olduğunu düşünen filozoflardan Dean Zimmerman, kendisi gibi, bu iki seçenekli zaman ayrımından A teorisini kabul etmelerine rağmen bazı noktalarına katılmayan filozofların da olduğunu söyler. Şimdi'nin ayrıcalıklı olduğunu, var olanın yalnızca şimdiki zaman olduğunu kabul eden bu yaklaşıma şimdicilik denilmektedir.[53] Şimdiciler geçmiş, gelecek ve şimdinin gerçekliğini kabul etmek yerine sadece mevcut olan şimdiki anın gerçekliğini kabul ederler. Geçmiş hafızamızda, gelecek hayal gücümüzde iken tek gerçek mevcut andır. Bu sebeple geçmiş ve geleceğe atıflar ya yanlış ya da şüphelidir.[54] Şimdici görüşe göre geçmiş ve gelecek kiplerini kullanarak kurduğumuz önermelerin doğruluk değerleri sorun oluşturur. Bu yaklaşımları sebebiyle şimdiciler, geçmişin gerçekliğini reddetmeleriyle geçmiş hakkında konuşma imkânını da reddetmiş olacakları eleştirisiyle karşılaşırlar. Geçmişe dair doğru ifadeler kullanabileceğimiz sürece sadece şimdinin var olduğunu kabul etmek yanlış olur.[55] Oysa şimdici yaklaşımda, geçmiş var olmadığından geçmişe dair bilgimiz de sıkıntılıdır. Ancak

---

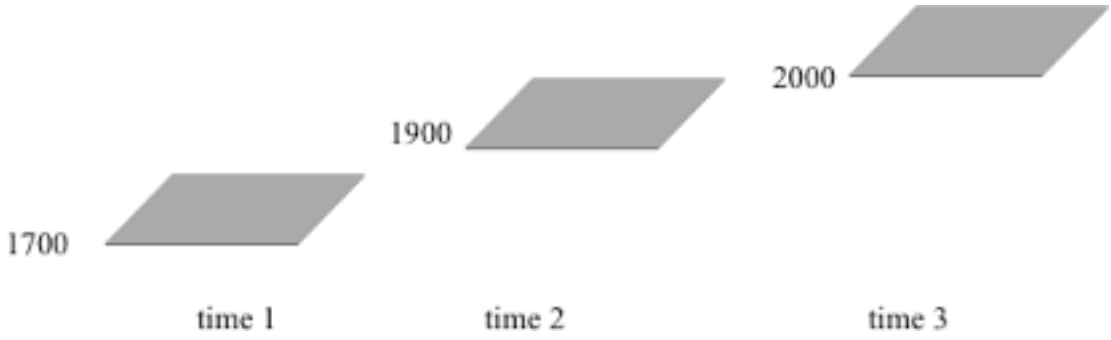
[52] Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi,* s.84

[53] Zimmerman, Dean, W., "The A Theory of Time, The B Theory of Time and 'Talking Tanse Seriously'", *Dialectica,* S.59, (2005), s.402.

[54] Zimmerman, "The A Theory of Time, The B Theory of Time and 'Talking Tanse Seriously'", s.402.

[55] Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi,* s.88

şimdicilere göre bir şeyi neyse o yapan özsel özellikleri, o şey var olmaya devam etmese de var olmaya devam eder. Yani bir şey geçmiş olup ontolojik olarak var olmasa da o şeyi bilmek onun devam eden özsel nitelikleri sayesinde mümkündür.[56]



Şekil 1. Şimdicilik görüşü[57]

Şimdici yaklaşımı kabul eden filozoflar zamanı geçmiş şimdi ve gelecek olarak sınıflandırıp, bunlardan yalnızca şimdinin var olduğunu kabul ederken, gelişen blok teorisi denilen teoriyi kabul eden filozoflar da benzer şekilde zamanı aynı şekilde geçmiş, şimdi ve gelecek olarak sınıflandırırlar. Fakat blok teorisini kabul edenler, şimdicilerden ayrılarak sadece şimdiki anın değil, geçmişin de var olduğunu kabul ederler. Şimdiki anlar, sürekli olarak değişip geçmiş olurken geçmiş sürekli olarak gelişip artmaktadır. Gelecek ise yoktur. Bu görüşe göre geçmiş sürekli yeni şimdilerin geçmişe dönüşmesiyle çoğalır. Bu görüş hem geçmişin var oluşunu kabul etmesi hem de şimdinin sürekli bir değişimini içermesi sebebiyle ezelî zaman teorisi ile dinamik teorinin bir kombinasyonu

---

[56] Küçükparmak, Aykut, "Zamanın A-B Serileri: Şimdinin Mahiyeti Üzerine Tartışmalar", *Beytülhikme An International Jornal of Philosophy,* (2016), S.6, s.19

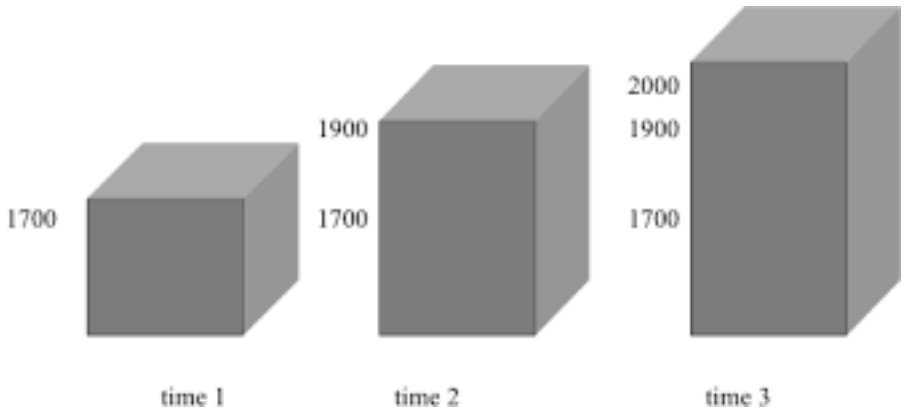
[57] Smith, N. J. J., Inconsistency in the A Theory, *Philosophical Studies,* (2010), S.156, s.6 http://www-personal.usyd.edu.au/~njjsmith/papers/SmithInconsistencyAtheory.pdf (13.03.2020)

olarak görülmüştür.[58] Ancak Merricks yaptığı itirazlarda geçmiş ve şimdi arasındaki farkın belirsizliğini vurgular. "Geçmişte var olan birisinin şimdi burada oturuyorum demesi ile bizim şimdi burada oturuyorum dememiz arasındaki fark nedir?" diye sorar. Nero "şimdi burada oturuyorum" derken zamanın geçmiş ve şimdiden oluşan bloğunun en uç kısmında yani şimdide oluğunu düşünür. Bu uç kısımdan sonra bir zamanın olmadığını da kabul etmiş olur. O halde bizim şimdi dediğimiz şu anla Nero'nun şimdisinin hangisinin geçmiş hangisinin şimdi olduğunu anlamak mümkün değildir. Şimdi burada oturuyorum dediğimiz zaman bile kendi şimdiki zamanımızın gelişen bloğun uç kısmındaki şimdide olduğumuz hakkındaki kendi fikrimizin bile yanlış olduğunu düşünebiliriz.[59] Gelişen blok teorisine yapılan itirazlar görüldüğü gibi, geçmiş ve şimdi arasında ontolojik olarak bir fark olmamasının bir sonucu olarak, bir anın şimdiki an mı yoksa geçmiş bir an mı olduğunu anlamanın zor olacağı yönündedir. Hatta biz bir şeyi bildiğimiz anda, bildiğimiz durum geçmiş olur. Bu durumda da şimdiden bahsetmek bile mümkün olmaz.

---

[58] Miller, Kristie, "Presentism, Eternalism and The Growing Block", Heather Dyke, Adrian Bardon (ed.), *A Companion to the Philosophy of Time,* (New Jersey: Wiley Blackwell, 2013), s.348

[59] Merricks, Trenton, "Good-Bye Growing Block", Dean Zimmerman (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics,* (Oxford: Oxford University Press, 2006), vol.2, s.3, https://pages.shanti.virginia.edu/merricks/files/2010/05/Growing-Block.pdf (12.03.2020)



Şekil 2. Gelişen blok görüşü[60]

McTaggart'ın öğrencisi olan Russell'a göre zaman için temel olan seri B serisidir. Russel özne ile nesnenin zamansal ilişkisinin geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ifade edildiğini ve bunun zihinsel zaman olduğunu söyler. Nesne ile nesne arasındaki zamansal ilişki ise önce ve sonra olarak ifade edilir ve fiziksel zamandır.[61] Russel'a göre geçmişin aynı zamanda bir şimdi deneyimi de sunduğunu söyleyememizin sebebi aslında onun şimdiki zamanla olan göreli durumudur.

McTaggart'ın A serisini serinin çelişkili olması sebebiyle eleştirir. Russell'a göre B serisinin değişimi içermediği iddiası doğru değildir. Hatta asıl değişim tam da B serisindeki değişimdir. Burada McTaggart ile Russell arasındaki temel fark onların değişimden anladıkları şeyin farklı olmasıdır. Russell'a göre değişim bir objede meydana gelen değişimdir. Bir obje farklı zamanlarda farklı özelliklere sahip olduğunda değişim gerçekleşmiş demektir.[62] Örneğin "çubuk T zamanında sıcaktır" ve "çubuk T* zamanında

[60] Smith, N. J. J., Inconsistency in the A Theory, *Philosophical Studies,* s.6

[61] Russel, Bertrand, "On The Experience of Time", *Oxford Journals,* (Oxford: Oxford University Press, 1915), vol.17, s.212

[62] Russel, Bertrand, *The Principles of Mathematics,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1937), section 442

sıcak değildir" işte değişim bu şekilde olur. Ve bu önermelerin doğruluk değeri her zaman aynıdır. Böylece B serisiyle hem doğruluk değerleri korunur hem de değişim gerçekleşir. McTaggart ise değişimin objelerde değil olaylarda gerçekleşebileceğini iddia eder. Russell'in buna cevabı ise objedeki değişimin de bir olay olduğu olmuştur. [63]

McTaggart argümanına şu şekilde devam eder:

4. Her olay geçmiş, şimdi ve gelecektir
5. Hiçbir olay geçmiş, şimdi ve gelecek olamaz.
6. Bu yüzden A serisi çelişkilidir. [64]

Burada dördüncü önermeyle kastedilen her olayın önce gelecek, sonra şimdi daha sonra da geçmiş olmak zorunda olduğudur. M olayı önce gelecektir, sonra şimdi olur ve sonra da geçmiş. M olayı bütün kipleri sırayla taşır. Beşinci önerme gereği ise hiçbir olay için geçmiş, şimdi ve gelecektir diyemeyiz. "M olayı geçmiştir" demek "M olayı şimdidir" ve "M olayı gelecektir" demekle çelişir.[65] Ancak McTaggart buna cevap olarak M olayı geçmiş, şimdi ve gelecektir derken aslında kast edilenin, M olayı şimdi vardır, gelecek olmuştur ve geçmiş olacaktır demek olduğunu söyler. Fakat bu açıklaması da yine dördüncü önerme doğru olduğunda beşinci önerme yanlış, beşinci önerme doğru olduğunda ise dördüncü önerme yanlış olur denilerek eleştirilmiştir. Dördüncü ve beşinci önermeler de birbirleriyle çelişirler. Bu sebeple A serisi çelişiktir.[66]

---

[63] Russel, Bertrand, *The Principles of Mathematics*, section 442

[64] McTaggart, "The Unreality of Time", s.470

[65] Garret, Brian, *What Is This Thing Called Metaphysics?*, (New York: Routledge, 2006), s.77

[66] McTaggart, "The Unreality of Time", s.470

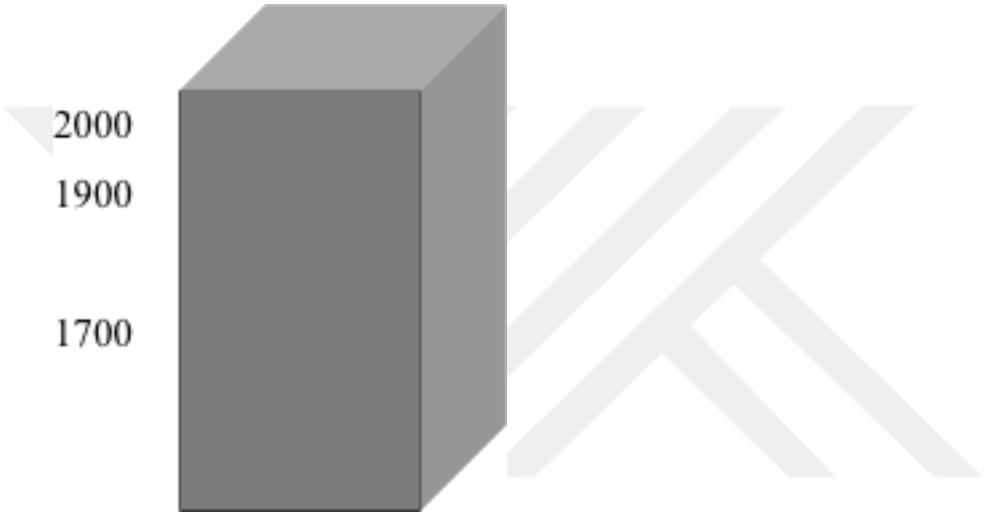
McTaggart, buradan yola çıkarak ikinci seviye A serilerinden bahseder. İkinci seviye de dokuz çeşit durum vardır; geçmişti, geçmiş, geçmiş olacak, şimdi idi, şimdi, şimdi olacak, gelecek idi, gelecek ve gelecek olacak. Bu şekilde devam ederek sonsuz seviyede A serisine ulaşılabilir. Ancak McTaggart'ın yaptığı bu hamleyle bu sonsuz A serilerinde de ilk durumda var olan çelişki benzer şekilde devam eder. Giderek karmaşıklaşan bu A serileri çelişkilerinden kurtulamayacağından, ilk seviye A serileri çelişkiden hiç kurtulamaz.

Statik teori de denilen B teorisini kabul etmenin de getirdiği bazı sorunlar vardır. Örneğin; B teorisini kabul ettiğimizde olayların arasındaki ilişkiyi reddedip onları kendi başlarına birer durum olarak ele alırız. "Sokrates öldü" dediğimizde bu kendi başına doğru ya da yanlıştır. Olaylar birbirinden bağımsızdır. Bu nedensellik konusunda sıkıntı yaratır. Normalde nedenlerin etkilerinin sebebi olduğunu söylerken, statik teoriyi kabul etmekle etkinin nedenden sonra geldiğini söyleriz. Olaylar arasındaki sıralama bir nedensellik bağına sahip değildir. Nedenselliğin ortadan kalkmasıyla doğa yasalarından söz edilemeyeceği gibi teolojik birçok sorun da ortaya çıkar.

B serilerini kabul eden filozoflar da kendi aralarında bazı görüş ayrılıklarına sahiptirler. Zamanın öncelik sonralık olarak ele alınmasını kabul etmekle statik bir yapıyı da kabul etmiş olan B teorisi filozoflarından bazıları geçmiş şimdi ve geleceğin var olduğunu kabul ederler. Bu yaklaşıma ezelî zaman teorisi denir. Ezelî zaman teorisinde zaman statik bir blok şeklindedir ve geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zamanın bölümleri arasında bir fark yoktur.[67] Bütün zamanlar o zamanda bulunan kişi için şimdidir. Smith bu durumu açıklamak için mekânsal algımızdan örnek verir. Nasıl ki yanımızdaki nesneler kadar uzakta olan nesnelerinde var olduğunu düşünüyorsak, algıladığımız zaman

[67] Miller, Kristie, "Presentism, Eternalism and The Growing Block", s. 347

gibi algılayamadığımız zamanlar da aslında gerçektir, vardır.[68] Ezelî zaman anlayışına göre şimdiki zamanın değişimi ve akışı söz konusu değildir. Şimdiki zaman sadece bizim zamanın hangi kısmına şahit olduğumuzla alakalıdır. Aslında zamanın kendisinde bir akış yoktur. Zaman tıpkı bir gökdelen gibi sabittir şimdiki zaman dediğimiz şey sadece bizim bulunduğumuz kattır. Ezelî zaman anlayışı içerdiği statik evren anlayışı ile değişimi içermeyen bir zaman sunduğu konusunda eleştirilmiştir. Bir başka eleştiri ise hali hazırda var olan bir geleceği kabul etmenin özgür irade ile ortaya çıkaracağı sorunlardır.



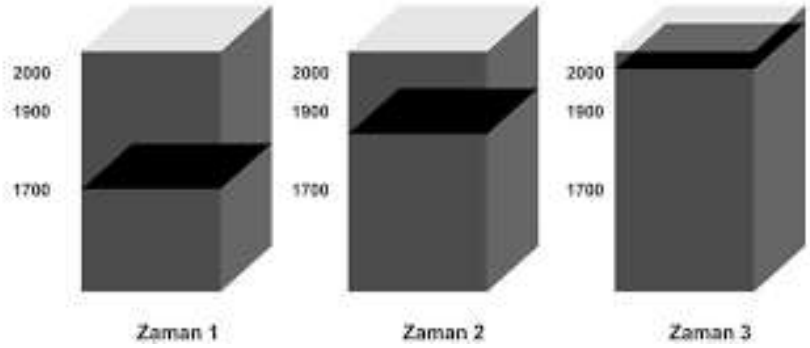
Şekil 3. Blok evren görüşü[69]

Zaman ilgili olarak bir başka yaklaşım ise hareket eden ışık teorisidir. Bu yaklaşıma göre evren yine blok şeklinde var olmaktadır. Geçmiş, şimdi ve gelecek vardır. Ancak ezelî zaman anlayışından farklı olarak bu görüşe göre şimdiki zaman geçmiş ve gelecekten farklı bir statüye sahiptir. Hareket eden ışık teorisi geçmiş, şimdi ve geleceğin varlığı konusunda ezelî zaman anlayışıyla uyumlu iken, şimdinin geçmiş ve gelecekten farklı bir statüsü olduğunu kabul etmesi, objektif ve akan bir yapı atfetmesi ile ezelî

[68] Smith, N. J. J., Inconsistency in the A Theory, s.2

[69] Smith, N. J. J., Inconsistency in the A Theory, s.4

zaman teorisinden ayrılır ve şimdicilikle uyumlu bir yapı çizer.[70]



Şekil 4. Hareket eden ışık görüşü[71]

Normal kullanımda geçmiş şimdi ya da gelecekten hangisi hakkında konuştuğumuza bağlı olarak kullandığımız kavramlardaki çeşitliliğe kip (*tense*) denir. Ancak bir filozof için kip, kelimelerin şekillerinden ziyade onlarla neyi kast ettiğimizdir. Hugh Mellor'a göre kipler kendi başlarına zamanın bir parçası değildir.[72] Kiplerin ortaya çıkardığı soru olayların zaman içerisinde hareket etmesi ve değişimleridir. Olayların gelecekten şimdiye, şimdiden geçmişe olan geçişindeki hareketlilik olayların değiştiğini gösterir ki, biz bunu söylemek istemeyiz. Aksi halde kaosa ve tezata düşeriz. Olaylar ister geçmiş ister gelecek ya da şimdi olsunlar aynı olay olmalılar.

Mellor bu değişimi mekânsal bir örnekle açıklıyor. Ona göre şu an hem Cambridge de hem de buradasınız. Sabah da Oxford'daydınız ve burada değildiniz. Bir süre sonra bu iki durum aynı olgular olacaklar. Her ikisi de orada olmadığınız yerler olacak. Bu değişim zamansal değişimle benzemesine rağmen zamanın, kendisinin

[70] Smith, N. J. J., Inconsistency in the A Theory, s.5

[71] Smith, N. J. J., Inconsistency in the A Theory, s.6

[72] David Edmonds, Nigel Warburton, *Felsefe Muhabbetleri*, (İstanbul: Maya Kitap, 2016), s.143

doğasını yansıtacak şekilde bir farklılığı söz konusudur.[73] Mellor' a göre "Burada Cambridge'deyim" dediğimizde bu olgunun doğruluğu söylediğimiz anla ve bulunduğumuz yerle alakalıdır. Yani bizim olguyla ilişkimize dayanır. Bu ifadelerin şimdi olma gibi bir özelliği kendinden yoktur. Bu ifadeyi doğru yapan şey bizim bu cümleyi kurduğumuz zamandır. Bir süre sonra Cambridge'den ayrıldığımızda bu cümle artık doğru olmayacaktır. Kipleri kullanırken burada ve şu anda bir işin olduğunu bilmemiz için saatin kaç olduğunu bilmemize gerek yoktur. Dolayısıyla aslında zaman kipsizdir. Biz kipleri yalnızca eylemlerimizi ne zaman ve nerede yaptığımız arasındaki ilişkiye uyacak şekilde kullanırız. Mellor'a göre zamanın içine inşa edilmiş şimdi, geçmiş ve gelecek yoktur. Zamansal öncelik ve sonralık vardır. Yani olgunun doğruluğu bizim onunla olan ilişkimize bağlıdır. Aksini düşünmek bizi doğruluklarından emin olamayacağımız, kipi değiştikçe gerçekliği değişen olguların tezatlığına götürür.[74]

[73] Edmonds, Warburton, *Felsefe Muhabbetleri,* s.147

[74] Edmonds, Warburton, *Felsefe Muhabbetleri,* s.147

2. BÖLÜM: İSLAM FELSEFESİNDE ZAMAN GÖRÜŞLERİ

Zaman felsefesi tartışmalarında başından beri Aristoteles'in zaman konusundaki fikirleri etkileyici olmuştur. Onun hareketin ölçüsü olarak kabul ettiği zaman tanımı üzerinden devam eden zaman felsefesi çalışmalarından İslâm filozofları da etkilenmişlerdir. Hatta birçok konuda Aristoteles'i eleştirmesine rağmen, Gazzâli dahi Aristoteles'in zaman tanımından faydalanmıştır. İslam filozoflarının zamanla ilgili görüşlerine bakıldığında bu soruların zamanın hareketle ve değişimle olan ilişkisi, zamanın âlem ile olan ilişkisi, zamanın kadim mi yoksa yaratılmış mı olduğu gibi sorular ve bunların ortaya çıkardığı sonuçlar etrafında şekillendiğini görülür.

2.1. Kindî'nin Zamana Bakışı

Bütün filozoflar gibi Kindî de fizik ve metafizik ayrımını değişim üzerinden yapar. Ona göre değişen varlığın bilgisi fiziğin, değişmeyen varlığın bilgisi ise metafiziğin konusudur.[75] Değişmeyen varlık kadim olan varlıktır ki, öncesi ve sonrası yoktur, kadim olanın varlığını sürdürmesi de başkasına bağlı değildir.[76] Değişen varlık ise cisimdir ve herhangi bir cismin sonsuz olması mümkün olmadığından, cisme ait hiçbir nicelik de sonsuz olamaz. Âlem ve ona bağlı olan her şey de sonludur.[77] Hareket de cismin bir niceliğidir. Hareket cisimlerde meydana gelen değişimdir. Bu sebeple hareket de sonsuz olamaz.

Kindî'ye göre cisimlerin varlığı demek onların hareketlerinin de varlığını gerektirir. Hareketin varlığı da değişimi gerektirir ve değişimler de zamana bağlıdır.[78]

---

[75] Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleleri,* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), s.134

[76] Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleleri,* s.135

[77] Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleleri,* s.138

[78] Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleleri,* s.139

Zaman ise hareketin sayısıdır ve hareketin sayısının oluşturduğu, cüzleri sabit olmayan bir süreçtir.[79] Kindî'nin cisim, hareket ve zaman arasında kurduğu bu ilişkilerin bir sonucu olarak, cisimler de zamana bağlıdır. [80] Görüldüğü gibi metafiziğin konusu olan "kadim olan" değişim ve zamandan münezzeh iken fiziğin konusu olan cisim ve onun nicelikleri zamana bağlıdır. Hareket ve onun sayısı olan zamanın başlangıcı ve sonu vardır. Zaman ve hareket, bilkuvve olarak sonsuz olabilirler ancak bilfiil olarak sonludurlar.[81]

Kindî'ye göre cismin varlığının hareketten önce olması mümkün değildir. Aynı şekilde hareketin de cisimden önce olması mümkün değildir. Cisim varsa hareket, hareket varsa da cisim vardır.[82] Kindî için hareket ve zamanın ilişkisi düşünüldüğünde aslında burada söyledikleri âlem ve zamanın aynı anda var olduğu içlerinden birinin diğerinden daha önce var olmadığı anlamına gelmektedir. Zaman cismin ve âlemin varoluş sürecidir. Bu nedenle Kindî cisim hareket ve zaman kavramlarından hiçbirinin diğerinden önce gelemeyeceğini söyler.[83]

Kindî zamanın sonlu oluşunu yani aslında yaratılmış oluşunu bir de şu şekilde ispata girişir. Zamanın sonsuz olduğunu kabul edecek olursak, geçmiş zamanda herhangi bir nokta seçtiğimizde o nokta sonsuz zamanın içindeki sonsuz bir zaman dilimine tekabül eder ve yine sonsuz zaman kadar uzaklıktadır. Sonsuz bir noktadan hiçbir yere

---

[79] Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleleri,* s.180

[80] Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleleri,* s.139

[81] Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleleri,* s.138

[82] Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleleri,* s.140

[83] Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleleri,* s.140

varılamayacağından bu noktadan şimdiki ana da varılamaz. Oysa mevcut bir an vardır. O halde zaman zorunlu olarak sonludur.[84] Kindî'ye göre zaman sonlu olduğu gibi süreklidir de. Bu sebeple geçmiş ve geleceğin arasında bulunan ve sürekliliği sağlayan bir sınırdan bahseder ki bu sınır "an"dır. Zamanın sürekli oluşu konusunda Kindî Aristoteles ile uyuşmaktadır. Hatta zamanın sürekliliğini açıklarken benzer şekilde geçmiş ve gelecek zamanın birleşmesinden yola çıkmışlardır.

Kindî zamanı, Aristoteles'in zaman yaklaşımına benzer şekilde hareketin ölçülmesiyle ilişkilendirmiştir. Ancak aradaki fark Kindî'nin yaklaşımında hareket zamanı ölçmeye yararken, Aristoteles'in sisteminde tam tersi şekilde zaman hareketi ölçmek için bir araçtır. Bir başka fark ise Aristoteles'in sisteminde zaman, tamamen ölçülebilir parçalara ayrılabilirken, Kindî'nin tabiriyle zaman cüzleri sabit olmayan bir yapıdan ziyade tamamen ölçülebilir 'an' denilen zamanın atomlarından meydana gelmektedir.[85] Aristoteles'in bu kabulü onu zamanın sonsuzluğuna ve yaratılmış olamayacağına ulaştırmıştır. Oysa Kindî'ye göre zaman madde ve harekete bağlıdır ve bir sıfır anına sahiptir. Bu da onun yaratılmış olduğunu kabul etmek demektir.

2.2. Fârâbi'nin Zamana Bakışı

İslam filozoflarından Fârâbi'ye göre gökcisimlerinin hareketi dairevidir ve zaman dairevi hareketle ilgili bir kavramdır.[86] Dolayısıyla zaman gökcisimlerinin hareketi ilgilidir. Zorunlu varlığın cismi yoktur ve onun için ne zaman sorusu sorulamaz diyerek de zorunlu varlığın zamanın dışında olduğunu, zamanın cisimler için söz konusu

[84] Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleler,* s.142

[85] Şulul, "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru", s.78

[86] Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri,* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s.123

olduğunu ifade eder.[87] Zamanı göksel cisimlerin hareketi ile ilişkilendirmesinden yola çıkarak onun da Aristoteles gibi ilişkiselci bir yaklaşımla zamanı hareketin bir ölçüsü olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ancak aradaki fark Aristoteles'in zamanı gök cisimlerinin hareketinin değil genel olarak hareketin bir ölçüsü olarak almasıdır. Öte yandan Fârâbi Platon gibi gökcisimlerini zamanla ilişkilendirmiştir.

Fârâbi'ye göre bir şey için ne zaman sorusunu sorduğumuzda zaman içinde meydana gelen bir şeyin iki ucunun örtüştüğü bir zamanı sorduğumuzu söyler.[88] Bir örtüşme söz konusu ise iki şeyin var olması gerekeceğinden bir şeyin zamanının örtüştüğü bir başka zamanın olması gerekmektedir. İşte Fârâbi'ye göre bu bilinen ve belirli olan zaman gökcisimlerinin hareketi iledir.

Fârâbi' ye göre zaman dediğimiz şey aslında aklın hareketli veya sakin olan şeyin varlığını saymak için kullandığı bir sayımdır.[89] Bu ifadesinden Fârâbi'nin zamana işlevsel bir yaklaşımı olduğunu söyleyebiliriz.

Fârâbi hareketle iliştirdiği zamanın kesitini "an" olarak kabul eder ve zaman bakımından hareketin başlangıcı ve sonunun bulunmasını da imkansız görür. [90] Çünkü bir şeyden meydana gelen şey o şeyin kendisini kuşatamaz. Fârâbi' ye göre yüce yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış ve onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiştir.[91] Bu sebeple zaman alemi kuşatamaz ve alemle birlikte var olan hareketin zaman bakımından bir başlangıcı olamaz. Ona göre hareket eden ve hareket ettirenin

---

[87] Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri,* s.119

[88] Fârâbi, *Kitâbu'l-Huruf*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), s.3

[89] Fârâbi, *Kitâbu'l-Huruf*, s.3

[90] Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri,* s.122

[91] Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri,* s.172

bulunması gerekir ki bu hareket ettiren hareket ediyorsa onu da bir hareket ettiren olması gerekeceğinden ilk hareket ettiricinin hareketsiz olması gerekir. Fârâbi buradan sonsuz hareketin olamayacağı sonucuna varır.

2.3. İhvân-ı Safâ'nın Zamana Bakışı

İslam filozoflarında eserlerinde zaman konusunu ele alan filozoflardan bir diğeri de İhvân-ı Safâ'dır. Aristoteles gibi İhvan-ı Safa da zamanı tabiat ilimleri içinde değerlendirir. Zaman nedir sorusuna İhvân "Zaman feleğin hareketlerinin sayısı ve gece ile gündüzün tekrarıdır…" şeklinde cevap vermiştir. [92] İhvân, zamanın tarifini yaparken sayılardan örnek verir. Nasıl ki bir sayısının tekrar etmesiyle sayıların suretleri nefiste meydana gelirse, gece ve gündüzün ardışıklığı da onu düşünen kişinin nefsinde zamanı meydana getirir.[93] İhvân'a göre nasıl ki sayıların katları, tek ve çift halleri gibi her çeşidi bir şekilde bir sayısından türemişse, onun katları, tek ve çift halleri gibi, zamanın türleri de gece ve gündüzün bir araya gelişinin türleridir. İhvân zamanı geçmiş, gelecek ve şimdi olarak üçe ayırır ve bu üç bölümün her birinin de yıllar, aylar, günler ve saatlere ayrıldığını söyler.[94] İhvân'ın zamanla ilgili bu görüşleri ile Platon'un zaman hakkındaki fikirleri arasında bir benzerlik olduğu söylenebilir. Platon da *Timaios*'ta gök yaratılmadan önce yıllar, aylar, geceler ve günler yoktu diyerek zamanın varlığını gök cisimlerinin hareketinin varlığına bağlamıştır. Zaman ve gök, Platon'a göre aynı anda varlığa gelmiştir. [95] Görüldüğü gibi İhvan da zamanı hareketle ilişkilendirmiştir. Aristoteles'in

[92] İhvân-ı Safâ, *İhvân- Safâ Risaleleri,* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), c.3, s.317

[93] İhvân-ı Safâ, *İhvân- Safâ Risaleleri,* c.2, s.20

[94] İhvân-ı Safâ, *İhvân- Safâ Risaleleri,* c.1, s.286

[95] Platon, *Timaios*, (İstanbul: Say Yayınları, 2018), s.46

hareketle ilişkilendirmesinden farklı olarak İhvan gece ve gündüzün birbirini takip edişini de zamanla alakalandırmıştır. Bu bakımdan Platon'dan etkilendiği söylenebilir.

İhvân'a göre zaman feleğin hareketlerinin sayısıdır ve felek olmadığında ne zamanın ne de mekânın varlığından söz edilemez.[96] Allah'ın feleği yaratmasıyla birlikte ona dairesel, devrânî hareketi vermiş ve bundan sonra zaman ve mekânı beraber var etmiştir. Bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere İhvân için zaman kadim olamaz. Hatta İhvân risalelerinde açıkça zamanın kadim olduğunu zannedenlerin hatalı olduğunu ifade eder.[97]

2.4. İbn Sînâ'nın Zamana Bakışı

İbn Sînâ'ya göre hareket iki şekildedir. Hareketi açıklarken İbn Sînâ meyil kavramını kullanır. Eğer bir cisimde meyil varsa o meyle karşılık kendisine dışarıdan uygulanan bir sebeple hareket edebilir. Bu hareketin imkânı, uygulanan sebebin meyle oranına bağlıdır. Eğer uygulanan sebep meyilden güçlü ise sebebin yönünde hız artar. Eğer ki meyil güçlü ise o halde uygulanan sebebin etkisi azalır ve hız da yavaşlar. Eğer meyil hiç olmaz da sadece uygulanan sebeple hareket ederse bir zamanda hareket etmesi gerekir.[98] İbn Sînâ'ya göre işte bu şekilde, meylin yokluğunda, sadece hareket ettiricinin hareketiyle zamanda meydana gelen hareket, dairesel harekettir.

Her hareket dairesel olamaz. Bir hareketin dairesel hareket olabilmesi için zorlayıcı bir sebeple olmayan bir hareket olması gerekmektedir. Hareket ettirici, hareketin sebebidir. Hareket ise zamanın sebebidir. Bu sebeple aslında hareket ettirici zamanın sebebidir.[99] Bu ifadelerinden anladığımız şey İbn Sînâ'ya göre bütün cisimlerin

---

[96] İhvân-ı Safâ, *İhvân- Safâ Risaleleri,* c.3, s.291

[97] İhvân-ı Safâ, *İhvân- Safâ Risaleleri,* c.2, s.19

[98] İbn Sînâ, *en-Necât,* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), s. 143

[99] İbn Sîna, *Risaleler,* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), s.105

bir meyli vardır. Bu meyilden kasıt cisimlerin kendilerinde var olan bir güç, kuvvettir. Cisimlerin hareketinin gerçekleşebilmesi için bir sebep gerekir ki bu sebebin karşısında da cisimlerin kendi güçleri vardır. Cisimleri hareket ettirebilmek için kendilerindeki söz konusu güçlerini aşabilen bir sebep gerekir. Ancak öyle bir hareket vardır ki, hareket edenin kendisinde işte bu meyil yoktur. Bu sebeple onu hareket ettirecek sebebin karşısında bir engel de yoktur. Karşısında hiçbir engelin olmadığı sadece hareket ettirici sebebin etkisiyle olan bu hareket bu sebeple diğer bütün hareketlerden farklıdır. Söz konusu hareket, dairesel harekettir. Eğer cisimde meyil olmayıp sadece bir sebepten hareket gerçekleşirse bir zamanda hareket etmesi gerekir. Bundan dolayı da İbn Sînâ'ya göre zamanın, bu kuvveden doğan hareketin yani dairesel hareketin zamanına belirli bir nispeti vardır.[100] İbn Sînâ'ya göre dairesel hareket zamansal bir oluşumla oluşmamıştır.[101] Buradan da zamanın kadim olduğunu kabul ettiğini söylemek mümkündür.

İbn Sînâ'ya göre *"*zaman bir şeyin ölçüsü ve mekânı dışında bir özelliğidir ki onunla, "sonralığın" beraber bulunamayacağı "öncelik" mümkün olur. Bu öncelik ve sonralık zamana özünden dolayı, zamanda olan şeylere de zamandan dolayı aittir. *"*[102] Bu ifadesinde İbn Sînâ'nın zamanı öncelik ve sonralık ile ilişkilendirmekle beraber zamanın akışına işaret ettiğini görüyoruz. İbn Sînâ daha sonra bu öncelik ve sonralık ifadelerine bir de beraberliği ekler.[103] Zamanı öncelik, sonralık ve eş zamanlılık da diyebileceğimiz beraberlik bölümlerine ayırdığını görürüz. İbn Sînâ, zamandaki bu öncelik, sonralık ve beraberlik durumlarının sürekli bir şekilde ve sonsuza kadar birbirini izlediğini söyler. İbn Sînâ'ya göre zaman mesafe açısından değil ancak önce gelme, sonra gelme

[100] İbn Sînâ, *en-Necât,* s.143

[101] İbn Sînâ, *en-Necât,* s.251

[102] İbn Sîna, *Risaleler,* s.103

[103] İbn Sîna, *Risaleler,* s.103

bakımından dairesel hareketin büyüklüğüdür ve hareket sürekli olduğu için, zaman da süreklidir.[104] Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın "zaman"ı sürekli ve sonsuzdur.

Zamanla ilgili bir başka nokta ise onun ezelî olup olmadığıdır. İbn Sînâ'nın belki de en çok eleştiri aldığı noktalardan biri de zamanın ezelî olduğunu söylemesidir. Daha önce bahsettiğimiz gibi Kindî ve İhvân-ı Safâ zamanın bir başlangıcı olduğunu kabul etmiştir. İbn Sînâ ise zamanın ezelî olduğunu söylerken burada kadîm kavramı ile ilgili bir açıklamaya girişir. İbn Sînâ'ya göre kadîm olmak zât ve zaman bakımından olmak üzere iki çeşittir. Zât bakımından kadim olmak demek, kendi zatının kendisi ile var olduğu bir ilkenin bulunmaması demektir. Varlığı kendisinden başka bir sebebe dayanmayan bir varlık şeklidir. Oysa zaman bakımından kadîm olmak zamanının başlangıcının olmaması demektir. İbn Sînâ'ya göre zamanın kadîm oluşu ise zât bakımından değil zaman bakımındandır. Hareket ve zamanın öncesinde bir zamanın varlığını kabul eder. Ona göre zamanın yaratıldığından daha önce yaratılamayacağını düşünmek yaratıcının acizlikten kudrete veya mahlukatın illet olmaksızın imkana geçişi demektir.[105] İbn Sînâ'ya göre her hâdis olan varlık hâdis olmadan önce ya mümkündür ya da imkansızdır. Eğer varlığı imkânsız ise zaten var olamaz. Ancak eğer varlığı mümkün ise iki seçenek vardır. Varlığının anlamı ya madum ya da mevcut bir anlam olmalıdır. Varlığının imkânı onu öncelediğine göre madum bir anlama sahip olmasını imkânsız görür.[106] Bu sebeple de hâdis olmadan önce de varlığı mevcut bir anlam taşıdığından, hâdis olan mümkün bir varlığın yani âlemin kadim olduğunu kabul eder. Bu kabulün bir sonucu olarak âlemle beraber zamanı da kadim olarak görür. İbn Sînâ'ya göre yaratmanın olduğu düşünülen vakitten daha önce de yaratma mümkün ise bu durumda,

[104] İbn Sînâ, *en-Necât,* s.122

[105] İbn Sînâ, *en-Necât,* s.257

[106] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik II.,* (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), s.163

bu öncelik ölçülebilir bir şeydir ki işte bu zamandır. Bu durumda da yaratmadan önce de bir zaman vardır. Bu sebeple zamanda başlangıcı olmayan hareket vardır ve başlangıç ancak yaratan cihetindedir ve o da ancak semâvîdir.[107] Sonuç olarak İbn Sînâ hareket ve zamanın öncesinde var olan bir zamanı kabul eder. [108] Bu onun zamanın kıdemi fikri ile çelişik gibi görünse de burada kastedilen onun aslında zamanın öncesinde bir yokluğundan bahsedilemeyeceğidir. Ona göre zamanın başlangıcını kabul etmek zamanın başlangıcından önce bir zamanın var olduğunu reddetmeyi gerektirmediğinden sonuç olarak zaman hep var olmuş yani kadim olur.

İbn Sînâ'ya göre hareket zamansız olarak düşünülemez. Buna örnek olarak Ashab-ı Kehf kıssasını verir. Tıpkı bu kıssada anlatıldığı gibi hareketi algılamadan zamanı algılamak mümkün değildir.[109] Hareketliler harekette, hareket ise zamanda bulunduğundan, hareketliler de bir bakımdan zamanda bulunurlar.[110] Zaman beraber var olmaları mümkün olmayan öncelik ve sonralığın hareketinin ölçüsüdür. Ancak burada ölçü ile kastedilen mesafenin ya da hareket eden cismin ölçüsü değildir.[111] Görüldüğü gibi İbn Sînâ zamanı hareketle ilişkilendirmiş ancak burada algıyı da işin içine katmıştır. Hareket ile alınan mesafe veya hareket eden cismin ölçüleri algıdan bağımsız ölçülerdir. Ancak zaman bizim algımızla ilişkilidir. Hareketi algılamadıkça zamanın geçişini, öncelik ve sonralıktaki akışı hissedemeyiz. Ancak burada kast edilen şey zihinde bir varlık değil zihin sayesinde bir varlıktır. Ebu'l Berekât Bağdâdi ise bu konuda tam tersi bir düşünce ortaya atmıştır. Ashab-ı Kehf'in zamanın geçişini anlayamamaları hareketi

[107] İbn Sînâ, *en-Necât,* s.258

[108] İbn Sînâ, *en-Necât,* s.256

[109] İbn Sînâ, *en-Necât,* s.121

[110] İbn Sînâ, *en-Necât,* s.123

[111] İbn Sîna, *Risaleler*, s.104

yokluğundan değil zaman tasavvurlarının şuurunda olmamalarıdır. Ona göre hareket zamandan önce değil zaman hareketten öncedir.[112] Bu idiasını delillendirirken hareket olmadan da zaman tasavvurunun zihinde var olduğunu söylemiştir. Hareketi anlamak için öncelik ve sonralık kavramlarının zihinde bulunması gerektiğini söyler. Ona göre zamanın apriori olarak zihinde bulunması sebebiyle her varlık zaman dışında tasavvur edilemez.[113]

İbn Sînâ zaman hakkındaki yorumları zamanın dışarıda bir varlığını kabul etmeyenler ve edenler olarak ele alır. Daha sonra bu ilk grubu da kendi arasında ayırır ve sonuç olarak şu üç gruba ulaşır:

a. Zamanın varlığını kabul etmeyenler
b. Zamanın sadece zihni bir varlık olduğunu ileri sürenler
c. Zamanın kadim ve zorunlu olduğunu ileri sürenler.[114]

Ancak İbn Sîna bu üç görüşten birine itibar etmek yerine kendi görüşünü ayrı bir yere koymuştur. İbn Sîna 'ya göre zaman sabit olmayan akıp giden bir fenomendir, değişmez olmayan, yeniden var olan bir imkândır. Bu ise arada mesafe bulunan bir yerden diğerine geçen harekete aittir ki, ikisi bir anda beraber bulunmayan, öncesi ve sonrası olan hareketin miktarı, ölçüsü olan zaman budur.[115] Zaman ve hareket ayrılamazlar,

[112] İlhan Kutluer, "zaman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.44, s.114

[113] İlhan Kutluer, "zaman", s.114

[114] Hüseyin Atay, *Fârâbi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma,* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), s.64

[115] İbn Sîna, *Risaleler,* s.104

zaman hareketsiz, hareket de zamansız olamaz. Hareket dediğimiz şey her tür değişmeyi kapsar.

İbn Sîna ya göre zamanın kendi başına bir varoluşunun varlığı, bir süreklinin, bir cevherin varlığı değildir; zaman tıpkı cevherdeki ilinekler gibidir. Maddeye bağlı ve maddi şeyde var ise de bu doğrudan doğruya değil hareketin aracılığıyla maddede vardır. Eğer hareket olmazsa ve değişme bulunmazsa zaman da yoktur. Zamanın mahiyeti hareketin ölçüsü, onun miktarı ve daha doğrusu onun niceliği olmasıdır. İbn Sîna'ya göre zamanın varlığı harekete bağlı olduğu için varlık olarak ondan daha zayıf bir varlığa sahiptir. Ama yine de sadece vehim melekesinde bir varlığa sahip olduğunu söylemek doğru olmaz.

İbn Sîna zaman için önceleri sayı kelimesini kullanırken daha sonra ölçü demeyi tercih etmiştir. Bu da zamanın sürekli olması sebebiyle sayılamayıp ölçülebileceğinden dolayı olabilir.[116] Aristoteles gibi o da zamanın sürekli olduğunu kabul eder.[117] Bu iddiasını ispat için "an"dan yola çıkar. İbn Sînâ "an" konusunda Aristoteles'ten farklı düşünür ve "an"ı zamanın bir parçası olarak kabul eder ve zamanda olan da zamandır der. Oysa Aristoteles zamanı geçmiş ile geleceği bağlayan bir bağ olarak görür ve ona göre zamanın sınırı olan an zamandadır ama zaman değildir.[118]

İbn Sînâ zamanın insanın vehminde bölünmesiyle ortaya çıkan sınırlara "an" der.[119] Bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi İbn Sînâ'ya göre zamanın sınırı olan bu "an"lar vehmin dışında fiili bir varlığa sahip değildir. Zamanın öncelikli bölümleri olarak

---

[116] Dağ, "İslam Felsefesinde Aristotelesçi Zaman Görüşü", s.105

[117] İbn Sîna, *en-Necât,* s.122.

[118] Sarıkavak, "İhvan-ı Safa, İbn Sînâ ve Gazalî'de Zaman Anlayışı", s.65

[119] İbn Sîna, *en-Necât,* s.123

geçmiş ve geleceği görür. Geçmiş ve geleceğin uçları yanı sınırları ise "an"lardır. Zamanın ikinci bölümleri ise hareketler, üçüncü bölümleri de hareketlilerdir. Ancak zamanla birlikte olan her şey zamanda değildir diyerek zamanla beraber olmak ve zamanda olmak arasındaki farka dikkat çekmiştir. Hareketliler zamanda dolaylı olarak bulunurlar. Onların zamanda oluşunu İbn Sînâ sayıların sayıda oluşuna benzetir. "An"ların zamanda oluşu ise birliğin sayıda oluşu gibidir der.[120]

Özetle İbn Sînâ hareketi sayan, öncesi olmayan bir yaratılışa sahip sonsuz ve sürekli, hareketten daha zayıf da olsa bir varlığa sahip olan bir zaman tasavvurunu kabul eder.

İslam filozoflarının zamanla ilgili görüşlerinden bahsetmekte ki amacımız, Gazzâli'nin zaman ile ilgili görüşleri ile kıyaslamasını yapabilmenin yanı sıra özellikle filozofları eleştirdiği eserinde bahsettiği eleştirilerin hangi filozoflar için geçerli olduğunu daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır. Ayrıca Gazzâli'nin görüşlerinin İslam filozoflarından bağımsız olarak ele alınması eksik olacaktır.

[120] İbn Sîna, *en-Necât,* s.123

3. BÖLÜM: GAZZÂLİ'DE ZAMAN FELSEFESİ

Gazzâli'nin zamanla ilgili görüşlerini incelemeden önce bu görüşlerin ayrılmaz bir parçası olan âlemle ilgili görüşlerini anlamak gerekir. Âlem ile ilgili tartışmalar daha çok onun kadim ve ebedî olup olmadığı ile ilgilidir.

3.1. Gazzâli'de Zaman Kavramı

Buraya kadar zaman kavramının felsefi olarak ele alınışlarını inceleyip ortaya koyduk. Bu bölümde ise çalışmamızın konusu olan Gazzâli'nin zamanı nasıl ele aldığı incelenecektir. Gazzâli'nin zamanı ele alışı daha çok filozoflara itiraz ettiği âlemin kıdemi konusu ve zamanın ele alınışının Allah'ın ilmi ve kudreti konusunda ortaya çıkardığı sonuçlar bağlamındadır. Gazzâli, özelikle filozofları eleştirdiği kitabı *Filozofların Tutarsızlığı*'nda zaman ile ilgili tartışmalara yer vermiştir. Bu eserinin filozofların âlemin ve zamanın kıdemi ve ebedîliği konusundaki iddialarını ele aldığı birinci ve ikinci meseleleri ile zamanı Allah'ın ilmi ile ilgili sonuçları bakımından ele aldığı on üçüncü meselesi zaman konusunda Gazzâli'nin zaman konusundaki fikirlerini ortaya koymak açısından önemli bir yer tutmaktadır.

Gazzâli'nin zamanı ele alışını anlamaya çalışırken sorulması gereken ilk soru onun zamanı nasıl tanımladığıdır. *Mî'yâru'l-İlm* adlı eserinde bu sorunun cevabını şu şekilde vermektedir:

> Zaman nedir? Zaman bir şeyin, o şeyin varlığı ile aynı çizgide giden, sonları/uçları, varlığının uçlarına/sonlarına tam olarak denk gelen sınırlanmış zamana nispeti ya da bu söz konusu zamanın, onda bir parça olduğu sınırlı zamandır. Genel bir ifadeyle söylersek zaman, "Ne zaman?" sorusunun cevabında söylenen şeydir. Sınırlanmış zaman ise "şimdi"den, geçmiş veya

> gelecek yönünde uzaklığına göre sınırlanıp belirlenen zamandır. Bu belirleme ya meşhur bir isimle olur. Mesela, dün, önceki gün, yarın, gelecek sene, yüz yıla kadar ifadeleri gibi. Ya da şimdiden ne kadar uzak olduğu bilinen bir vaka olabilir. 'sahabe döneminde' ve 'hicret vakti' gibi.[121]

Bu ifadeden Gazzâli'nin zamanı Augustinus gibi insanın kendisine zaman nedir sorusu sorulduğunda zihninde oluşan cevapla tanımladığı görülmektedir. Bu tanımı yaparken zamanı, şimdi noktasının referans noktası olduğu ve şimdiye olan uzaklığına göre olayları algılamamıza ve ifade etmemize yarayan bir yapı olarak görmektedir.

Bunun yanında Gazzâli'ye göre zaman, hareketin öncelik ve sonralık bakımından ölçüsüdür.[122] Gazzâli'nin bu ifadesinin asıl sebebi onun zaman ve mekan arasında kurduğu anolojidir. Ona göre nasıl ki mekân boyutu cisme bağlıysa zaman boyutu da harekete bağlıdır.[123] Zaman ve mekan arasında bu bağı kurarken niyeti vehmin rolünü ortaya koymaktır. Zaman konusunda vehmin rolünü anlamakta zorlanan zihinler için mekan konusunda vehmin durumunu göstererek bir sonuca varabilmelerini amaçlar. Vehmin fiziksel bir hareketi algılarken bu hareketi zamansal olarak önce ve sonraya, mekânsal olarak ise alt ve üste bölerek ölçmeye çalıştığını söyler. Vehmin bunu yaparken amacı da zamanı ölçebilmektir. Gazzâli âlem ve zaman konularında diğer filozoflardan farklı olarak vehmin önemini vurgulamıştır. Ona göre vehmin gücü sınırlıdır.

3.2. Gazzâli'de Birincil ve İkincil Zaman Ayrımı

Gazzâli'nin zamanla ilgili ele aldığı noktaları incelerken onun zamanı iki farklı şekilde düşündüğünü görürüz. Ona göre:

---

[121] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm,* s.484

[122] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm,* s.450

[123] Gazzâli, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.34

> Belirlenmiş zaman ya bir şeyin birincil zamanı ya da ikincil zamanıdır. Buna göre birincil zaman, bir şeyin varlığıyla aynı çizgide giden, o şeyden ayrılmayıp onunla uyum içinde olan zamandır. İkincil zaman ise, birincil zamanın kendisinin bir parçası olduğu, belirlenmiş büyük-ana zamandır. Mesela savaşın; bir senenin, bir ayının, bir gününde söz gelimi altı saat içinde vuku bulması gibi. İşte bu altı saat, olaya mutabık olan birincil zamandır. Gün, ay ve sene ise ikincil zamanlar olup, savaşın birincil zamanı, bir parçası olması bakımından ona izafe edilir. Bundan dolayı 'savaş falanca yılda meydana geldi' denilir. [124]

Bu ifadesinden anlaşılacağı üzere Gazzâli olayları ölçmek için zamanı kullandığımızı düşünmesi sebebiyle bu ölçümü de bazı kurallara bağlamaya çalışmıştır. Bu sebeple birincil zaman ve ikincil zaman ayrımına gitmiştir. "Ne zaman?" sorusuna verilen cevabın zamanın tanımı olduğunu söylediği gibi, bu cevabın olayların gerçekleştiği şimdiye olan yakınlığına göre birincil veya ikincil zamanı ifade ettiğini düşünmektedir. Bir olayın olaya en yakın olarak yaşandığı dilime, başlangıcı ve sonu arasındaki süreye birincil zaman, bu dilimi zihnimize yerleştirmek için ihtiyaç duyduğumuz büyük resme ise ikincil zaman demektedir. Birincil zaman ikincil zamanın bir parçasıdır.

> Zamanın bir şeyin varlığı ile aynı çizgide gitmesi, zamanın onunla ölçülmesinden farklıdır. Zira biz 'aynı çizgide giden' ifadesiyle ona tam olarak uyumlu olan ve örtüşeni kastediyoruz. Bu örtüşme ise bazen bölünmeyen zamanın sonlarıyla olur. Buna göre miktarı ölçülen (zaman), mutlaka bir nicelik ihtiva eder. Mesela 'falanca kaç yıl yaşadı?' diye sorulup cevabında yüz yıl denilmesi gibi. O halde zaman miktarı ölçülebilen bir şeydir. 'Savaş ne kadar (kem) devam etti?' diye sorulduğunda ve cevap olarak "bir sene" denildiğinde bu (zaman) tam örtüşen (mutabık) bir şey olup ölçülmüş bir şey değildir. Örtüşen ayrıca bazen de uzayıp giden bir şey olabilir. Ancak uzayıp gitme ve bölünebilme bunun şartı değildir.

[124] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm,* s.486

> Uzayıp/sürüp gitme ve bölünebilme, miktarı belirlenebilen zamanın bir şartıdır.[125]

Bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere Gazzâli'ye göre zaman olayları ölçmek için kullanılırken aslında bu tam olarak bir ölçmeden ziyade bir örtüşme sonucu ortaya çıkan niceliğe ulaşmaktır. Bizim zamanın ölçüsü gibi gördüğümüz ay ve yıl gibi ifadeler ise aslında zamanın ölçüsü değil sadece onunla örtüşen şeylerdir. Gazzâli'nin zamanın ölçülebilir değil ama örtüşebilir olmasını söylemekle aslında sürekli ve bölünemez bir zaman anlayışına sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Çünkü zamanın ölçülebilir olması için onun bölünebilir olması gerekir. Bölünebilmesi de ancak süreksiz olması sayesinde mümkündür. Gazzâli'ye göre zaman süreksiz ve dolayısıyla bölünebilir olmadığı için ölçülebilir değildir. Sonuç olarak, Gazzâli'ye göre zaman ölçülemediği için örtüşebilirdir.

3.3. Gazzâli'nin Âlemin ve Zamanın Kıdemine Yaklaşımı

Gazzâli'ye göre âlem kadim değildir, yaratılmıştır. Âlem şu anda var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda irade ile var olmuştur.[126] Ancak bu konuda filozoflar onunla aynı fikirde değildir. Filozoflara göre ise âlem kadimdir.

Gazzâli filozofları eleştirdiği *Filozofların Tutarsızlığı* kitabına âlemin kıdemi konusuyla giriş yapar. Kitabın ilk bölümü filozofların âlemin kıdemi hakkındaki iddialarının Gazzâli tarafından ortaya konulması ve bu iddiaların çürütülmesinden oluşur. O kendi tabiriyle önce filozofların görüşlerini tanıtır, sonra açıklar en son olarak da onların çelişkili yanlarını ortaya koyar.[127] Gazzâli âlemin kıdemi konusunda filozofların

[125] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm,* s.486

[126] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, (İstanbul: Klasik, 2015), s.23

[127] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.137

ortaya koyduğu delilleri ele alır ve bu delilleri filozofların nasıl savunduğunu açıkladıktan sonra kendi eleştirilerini ekler.

Gazzâli'nin âlemin kıdemi konusunda filozofların görüşlerinden ele aldığı delillerin ilki kadim olan bir varlıktan sonlu bir varlığın sudur etmesinin imkânsızlığıdır. İkincisi ise Allah'ın âleme önceliği konusundadır. Filozoflara göre âlem kadim değildir çünkü âlemin kadim olmadığını ve kadim olandan sudur etmiş sonlu bir varlık olduğunu kabul ettiğimizde, âlemin sudur ettiği bu kadim varlıkta bir değişme olduğunu kabul etmiş oluruz. Âlemin kadim olduğunu düşünen filozoflara göre şayet "âlem kadim değil aynı zamanda kadim olanda da bir değişiklik olmamıştır" dersek o zaman âlemin mümkün olarak kalması, varlığa gelmemiş olması gerekir ki bu da doğru değildir. "Âlem vardır, o halde kadimdir" demek filozoflara göre doğru olandır.

Filozoflara göre âlemin kadim olan tarafından zamansal olarak yaratılması demek onun başlangıcının olması demektir ki, bu da âlemin yaratılış anının belirlenmesiyle ilgili bazı sorunlar taşımaktadır. Mesela, neden başlangıç anı olarak âlemin yaratıldığı an seçilmiştir? İradenin gerçekleşmesi için irade, irade eden ve irade edilenle iradenin ilişkisi gereklidir. İlk olarak irade edende bir değişikliğin olması demek kadim olanda, Allah'ta, bir değişikliğin olması demektir ki bu da yukarıda bahsedildiği gibi bu filozoflar için kabul edilebilir değildir. Filozofların 'kadim olandan sonradan olanın sudûru asla mümkün değildir.' sözlerinin sonucu olarak eğer kadim olan kendisinden âlemin sudur etmediği bir varlıksa o halde varlığı mümkün olan âlemin varlığa gelmesi demek kadim olanın âlemin imkân halinde kalmasını dilemeye devam etmeyip meydana gelmesini dilemiş olması demektir. Bu durum kadim olanın kendisinde bir değişiklik olmaması gerektiği kuralına aykırı olur. Eğer kadim olanın bir değişikliğe uğramaması gerekliyse bu durumda ya sürekli olarak ondan bir şey meydana gelmeli ya da hiçbir şekilde ondan bir şey meydana gelmemelidir. Ancak bu iki durumda kadim olanda bir değişim olmaz.

Yani filozoflara göre âlem ya var olmamalı ya da kadim olarak var olmalıdır. Âlem var olduğuna göre de âlem kadimdir.

İkinci olarak filozoflar, neden âlem daha önce var olmadı da o anda var oldu? sorusu sorulacak olursa bunun iki sebebi olabileceğinden bahsederler: "Ya daha öncesinde Allah âlemi yaratmaktan acizdi ya da âlemin yaratılması daha önce mümkün değildi."[128] Ancak bu iki durumda kabul edilemez 'çünkü böyle bir anlayış kadimin âcizden kudrete, âlemin de imkânsız iken imkâna kavuşması anlamına gelir ki her ikisi de imkânsızdır.'[129] Bu konuda filozoflara cevap olarak Allah'ın daha önce âlemin varlığını dilemediği söylenebilir. Ancak buna karşılık filozoflar böyle bir iddianın iradenin önceden Allah'ta olmayıp sonradan meydana geldiği anlamına geleceği şeklinde cevap verirler. Allah yaratıklara mahal olmadığından iradenin onda sonradan meydana gelmesi dolayısıyla, onda bulunması imkânsız olur. Sonuç olarak iradenin O'nun dışında meydana geldiğini kabul etmek zorunda kalırız.[130]

Üçüncü olarak irade edilen ile iradenin ilişkisinde bir değişlik demek iradenin irade edileni irade etmiyorken bir değişikliğe uğrayıp irade etmeye başlaması demektir. İrade için gerekli bu üç şey de âlemin yaratılmasından önce kadim olanda var idiyse ve bunların hiçbirinde bir değişiklik olmadıysa o halde irade edilende de bir değişiklik olamaz. O halde irade edilenin varlığa gelmesi mümkün değildir.

Gazzâli bu eleştirilere cevap verirken şu farktan yola çıkmaktadır. Bizdeki irade ile kadim olanın iradesi aynı değildir. İradenin sözlük anlamı "amaçlanan şeyin

[128] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.15

[129] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.15

[130] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.15

belirlenmesi"dir.[131] Ancak bu tanım sadece insan iradesi için doğru olabilir. Allah için amaçtan söz edilemez.[132] Gazzâli kadim olanın iradesinden bahsederken bu farkı ortaya koymak için "kadim irade" ifadesini kullanmayı tercih eder. O'na göre irade bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliğindedir. Yani iki benzerden birini seçmek, öyle değil böyle olanı tercih etmektir.[133] Bu sebeple Gazzâli'ye göre irade hakkında neden onu değil bunu seçti demek iradenin tanımına göre saçma bir soru olur. Benzer bir akıl yürütmeyle "irade neden âlemi önce ya da sonra değil de bu zamanda yarattı" demek de yine saçma bir soru olur.

Gazzâli filozoflara bu konuda cevap verirken kudret ile irade arasındaki farka da dikkat çeker. İradede bulunan benzerlerden birini seçmek olmasaydı o zaman burada söz konusu olan sıfat irade değil kudret olurdu. İradenin kudretten farkı benzerler arasındaki seçimdir. Kudretin iki zıdda olan nispeti eşit olunca burada bu iki zıttan birini seçecek belirleyicinin olmaması sebebiyle bu niteliğin kadim olanda bulunması gerekli denilmiştir.[134] İşte bu belirleyici de iradedir. Gazzâli'ye göre filozofların irade ve irade edilen konusunda bu hataya düşmelerinin sebebi onların irade ile kudreti karıştırmalarıdır. Allah âlemin varlığının var olduğu anda olmasını kadim bir iradeyle yokluğuna tercih etmiş ve kudreti ile o anda onu yaratmıştır.

Bir şeyi benzerinden ayırt edici bir özelliğin bulunmasını saçma ve çelişkili görenlere de Gazzâli "benzer" ve "ayırt edilmemiş" arasında fark olduğunu söyleyerek

[131] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.25

[132] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.25

[133] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.25

[134] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.23

cevap verir.[135] Örnek olarak iki farklı yerde aynı anda bulunan siyahlıklar aynı değil benzerdir ve bunların ayırt edilmeleri gerekir. Bu ayırt etme mekân boyutu ile olur. Aynı şekilde aynı yerde farklı zamanlarda bulunan siyahlıklar da benzerdir ve ayırt edilmeleri gerekir. Buradaki ayırt etme ise zaman boyutu ile olur. Aynı yerde ve aynı zamanda bulunsalardı o zaman iki siyahlıktan söz edilemezdi.[136] Ancak yine burada Gazzâli insan iradesi ile ilahi iradenin farkından bahseder. Gazzâli'ye göre bir insanın önünde duran birbirinin aynı iki bardak su olsa, insan bunlardan birini seçmek için bir sebebe ihtiyaç duyar. İnsan ya en güzeli ya en yakını ya da hangi elini kullanıyorsa o tarafa yakın olanı gibi, bir sebebe bağlı olarak seçim yapar. Çünkü insan seçim yapmak için sebebe muhtaçtır.[137] Oysa ilahî irade bizim irademizden farklıdır ve bir sebebe ihtiyaç duymadan iki benzerden birini ayırt edebilir. Bu sebeple Gazzâli'ye göre âlemin başlangıcının olması Allah'ın iradesi açısından bir değişim gerektirmez. Bu tartışmanın bir sonucu olarak aynı akıl yürütmeler âlemle birlikte var olan zaman konusunda da geçerlidir. Allah birbirine benzeyen iki veya daha fazla andan birini irade ederek âlemi yaratabilir. Filozoflar burada zamanın kadim olduğunu reddetmekle Allah'ın zamanın içinde bir noktayı diğerlerine tercih ettiğini kabul etmek zorunda kalınacağını düşünürler. Âlemle ilgili iddiaların konumuzla alakası âlem ve zamanın ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü âlemin kadim olduğunun kabul edilmesi durumunda zaman da kadim olurken, Gazzâli gibi âlemin yaratılmış olduğunu düşünmek zamanın da bir başlangıca sahip olduğunu ve yaratıldığını kabul etmeyi gerektirmektedir.

Gazzâli ikinci delil olarak Allah'ın âleme önceliği konusunu ele alır. Filozoflar âlemin Allah'tan sonra, Allah'ın da âlemden önce olduğunu söylemekle Allah'ın âlemden

[135] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.24

[136] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.24

[137] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.24

zaman olarak değil, zât olarak önce olduğunun kastedildiğini söylemektedirler. Bu ayrımla âlemin kıdemini kabul etmenin, Allah'ın kadim varlığına sorun teşkil etmekten çıkacağını düşünmektedirler.[138]

Filozoflara göre âlem zât bakımından hâdis, zaman bakımından kadimdir. Bunlar arasındaki ilişki tıpkı insanın hareketi ile gölgesinin hareketi arasındaki ilişki gibidir. Bunlar zaman bakımından eş zamanlıdırlar ancak biri diğerinin sebebidir. Bunların zaman bakımından birlikte olmaları mümkün olmasına rağmen tabiatları gereği biri diğerinden öncedir.[139] Gölgenin hareketi insanın hareketine bağlıdır ancak tersini söylemek doğru değildir. Çünkü gölge sebepli, insanın hareketi ise onun sebebidir. Bu sebeple yaratıcı ve âlemin ilişkisi de benzer olduğundan, insanın hareketi ve gölgesinde olduğu gibidir. Bu sebeple filozoflara göre yaratıcı ile âlem de eş zamanlı olmakla beraber yaratıcı âlemin sebebidir. Oysa filozoflara göre bunun aksine yaratıcının âlemden önce olduğu kabul edilirse ya ikisinin de sonradan yaratılmış ya da ikisinin de kadim olması gerekir. Birinin kadim diğerinin sonradan yaratılmış olması imkânsızdır.[140]

Eğer yaratıcının önceliğinin zaman bakımından olduğunu kastedersek âlem ve zamanın olmadığı bir zamanın varlığı gerekli olur. Bu durumda eğer Allah âlemden zaman bakımından önceyse Allah âlemden başlangıcı olmayan bir süre önce bulunmuş demektir.[141] Kastedilen bu bir ucu sonsuz olan zaman, sonsuz bir zaman olduğundan zamandan önce sonsuz zaman var demektir. Bu durumda âlem kadim olmaz ancak zamanın kıdemi zorunlu olur.

---

[138] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.32

[139] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.31

[140] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.32

[141] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.32

Gazzâli'ye göre zaman sonradandır ve yaratılmıştır, ondan önce asla herhangi bir zaman yoktur.[142] Allah, âlem ve zamandan öncedir demek "Şanı yüce olan Allah vardı ve âlem yoktu sonra Allah yine vardı ve O'nunla birlikte âlem de var oldu" demektir.[143] Gazzâli bu ifadeyi şu şekilde açıklar; ilk söylenen "Allah vardı âlem yoktu" ifadesinin kastı, yaratıcının zâtı vardı ancak âlemin zâtı yoktu demektir. İkinci ifade olan "Allah vardı ve onunla birlikte âlem var oldu" demekle de sadece iki zâtın var olduğu kastedilmektedir. Burada üçüncü bir varlık olarak zamanın varlığını gerekli gören şey de sadece vehimdir.[144] Gazzâli vehmin yargılarının yanıltıcı olabileceğini düşünür. Bu sebeple vehmin burada ki üçüncü varlığı gerekli görmesine de itibar edilmemelidir.

Gazzâli'ye göre kadîm zât bakımından ve zaman bakımından olmak üzere iki çeşittir.[145] Kadîm olmakla ilişkisi bakımından hâdis olmak da yine zât bakımından hadis olmak ve zaman bakımından hadis olmak olarak iki çeşittir. Gazzâli'ye göre kadîm kelimesinin birden çok anlama gelmesi sebebiyle hâdis kelimesinin de birden çok anlamı ortaya çıkmaktadır. Buna göre zaman bakımından hâdis, var oluşunun zamanının öncesi olan; zât bakımından hâdis ise, zâtının varlığa gelmesine sebep bir ilkesi bulunandır.[146] Âlem filozoflara göre zât bakımından hâdis, zaman bakımından ise kadîmdir. Yani filozoflar âlemin sebebinin kendisi olmadığını ama aynı zamanda bir başlangıcının da olmadığını düşünmektedir. Filozofların bu şekilde bir yorum yaparak âlemin hâdis olduğunu söylemeleri Gazzâli'ye göre salt bir mecazdır. Zira hâdis teriminden anlaşılan

[142] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.32

[143] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.32

[144] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.32

[145] Gazzâli, *Mi'yâru'l-İlm*, s.502

[146] Gazzâli, *Mi'yâru'l-İlm*, s.502

önce yok iken varlığa gelendir. Oysa filozoflara göre âlem için varoluşundan önce bir yokluk söz konusu değildir.

Filozoflara göre "Allah vardı âlem yoktu, sonra Allah vardı ve onunla beraber âlem de vardı" ifadesinde kullanılan kip sebebiyle geçmişten söz edilmektedir. Geçmiş özü gereği zamanı ve başkası gereği ile de hareketi ifade eder.[147] Filozofların bu noktaya değinmelerinin sebebi, ifadenin ilk kısmında kullanılan kip dolayısıyla âlemin yokluğunun varsayıldığı bu dönemde de bir zamanın varlığı sonucuna varılacağını iddia etmektir. Dolayısıyla âlemden önce bir zamanın varlığı demek kadim bir zamanın varlığı demek olur. Oysa Gazzâli bu ihtiyacın bize nispetle olan bir ihtiyaç olduğu gerekçesiyle filozofların bu iddialarına itiraz eder ve yine vehim ile yanıltıldığımızı düşünür. Gazzâli'ye göre âlem ya da zaman yaratılmadan önce kadim bir zamanın var olduğunu düşünmek, insanın hayal gücünün öncesi olmayan bir başlangıcı kavramakta zorlanmasının bir sonucudur. Bunu açıklamak için Gazzâli zaman ve mekân arasında bir analojiye başvurur. Vehim yapısı itibariyle zaman ve mekân boyutu olmaksızın hayal kuramaz. Yani vehim, her varlığı zaman ve mekân boyutu ile birlikte kavrar. Zaman ve mekânın olmadığı bir kavrayış vehmin sınırlarını aşar. Akıl bir varlığın mümkün oluşunu kavrayabilirken, vehim aynı şeyi zaman ve mekân boyutu dışında tasavvur edemediğinden onun mümkün olmadığı yargısına varabilir. Hatta Gazzâli filozofların imkânsız dedikleri şeylerin vehimden kaynaklandığını söyler. İnsan vehmi aracılığıyla ancak varlığını bildiklerinin sınırladığı bir hayal gücüne sahiptir. Örneğin at başlı bir insan hayal edebilmesinin sebebi, at ve insan bilgisinin onda bulunmasıdır. Kendisinde bulunmayan bilgileri hayal etmek zorlanır ve bunların imkânsız olduğunu varsayar. Oysa bu sadece vehmin acziyetidir. Gazzâli'ye göre bir şey ancak aklın doğrularıyla çelişirse

[147] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.33

imkansız olur. Yani aynı anda hem var olup hem de var olmamak gibi.[148] Gazzâli filozofların zamanla ilgili konularda vehmin bu yanılgılarına itibar etmesine sık sık zaman ve mekân karşılaştırması yaparak karşılık verir. Bu analojiyi tercih etmesinin sebebi mekânın duyularla algılanabilmesi sebebiyle zamana göre vehim tarafından yanılmaya daha az uğraması ve mekanla kıyas yapmanın vehmin yanıltıcılığını idrak etmeye yardımcı olma ihtimalidir. Gazzâli bu sebeple şu örneği verir; mekân boyutunun cisme bağlı olması gibi zaman boyutu da harekete bağlıdır. Nasıl ki vehim, mekânın sonlu olan cisimle ilişkisi sebebiyle, mekanın boyutlarının sonlu olduğunu kabul etmek istemese ve her "üst"ün üstünde bir üst olması gerektiğini varsaysa da bu doğru değildir.[149] Nitekim filozoflar âlemin ötesinde boşluk ve doluluk olmadığı yani mekanın ötesiz olduğu konusunda mutabıklardır. Fakat filozoflar zamanın öncesiz oluşunu kavramakta zorlanırlar. Halbuki mekan düşünüldüğünde "üst"ün üstünde bir üst olmadığı gibi zaman düşünüldüğünde "önce"nin öncesinde de bir önce yoktur.[150] Gazzâli'ye göre mekâna kıyasla "üst"ün üstünün varlığını akıl kavrayabilmesine rağmen vehmin hayal edememesi gibi, zamanın bakımından da vehmin hayal edememesi zamanın öncesinin olmadığını inkâr etmeye sebep değildir.

Gazzâli seçtiği bu analojinin itiraz edilebilir olduğunu söyler ve âlemin üstü ve altı ifadelerinin önce ve sonrayla kıyaslanmasının doğru olmadığını belirtir. Çünkü alt ve üst âlemin küre şeklinde olması sebebiyle yer değiştirebilirken önce ve sonra âlemin varoluşunun uçları sabit olduğundan yer değiştiremez.[151] Bu sebeple analojisine alt ve üst yerine iç ve dış benzetmesiyle devam eder. Çünkü âlemin içi ve dışı da insana nispetle

[148] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.39

[149] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.34

[150] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.34

[151] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.35

değişmezler. Daha sonra sorusunu "âlemin dışında bir doluluk var mıdır?" diye sorar.[152] Eğer âlemin dışından kasıt âlemin en üst yüzeyi ise, filozoflar âlemin dışında doluluk ve boşluk olmadığını kabul ederler. Gazzâli filozofların bunu kabul edeceğini varsayarak, "o halde önceden kasıt da eğer âlemin başlangıç noktasına sahip olması ise tıpkı âlemin açık sınırı ve yüzeysel kesiti anlamında kastedildiğinde âlemin bir dışının bulunması gibi, âlemin bir öncesi de vardır, başka bir şey kastedilirse âlemin öncesi yoktur der."[153]

Gazzâli filozofların öncesi olmayan varlığın başlangıcı olmayacağı şeklinde itirazlarına da yine bu mantığa göre dışı olmayan cismin de sonu düşünülemez diyerek cevap verir. Ancak bilindiği gibi filozoflar âlemin ötesinde boşluk ve doluluk kabul etmeyerek onun sonlu olduğunu kabul etmektedir. Eğer filozoflar "Biz burada âlemin dışından kasıtla onun kesiti anlamında yüzeyden bahsediyoruz" derse Gazzâli de "O halde biz de zamanın öncesi derken uç anlamında varlığının başlangıcını kastediyoruz, başka bir şey değil." der.[154] Bu ifadesinden onun zamanın bir ilk anının olduğunu kabul ettiğini ve âlemle beraber kadim olmayan bir zamanı kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Gazzâli'ye göre "Allah'ın varlığı vardır ve onunla beraber âlem yoktur" dediğimizde bu ifade aslında başka bir şeyin ispatını gerektirmez. Burada üçüncü bir şeyin varlığını gerekli görmek tamamen vehmin acizliğidir. Daha önce de söylendiği gibi vehim her şeyi zaman ve mekân boyutuyla kavrar. Bu sebeple nasıl ki akıl âlemin ötesinde boşluk ve doluluk olmamasını mümkün görürken vehim bunu hayalinde canlandıramıyorsa, aklın öncesi olmayan bir zamanı mümkün görmesine rağmen vehim

[152] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.36

[153] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.36

[154] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.36

bunu hayal olarak canlandıramaz.[155] Bu yüzden Gazzâli'ye göre itibar edilmesi gereken vehim değil saf aklın kararlarıdır.

Filozoflar "âlem zât bakımından değil zaman bakımından kadimdir" demekle kadim bir zamanı da gerekli görmüş olurlar. Âlemin yaratılmış olduğunu kabul etsek bile zamanın kadim olmak zorunda kalacağını ispat etmek için Allah'ın âlemi yarattığından daha önce de âlemi yaratmasının mümkün olmasından yola çıkarlar. Filozoflar var olandan daha önce yaratılması halinde var olacak olan bu âlemlerle mevcut âlem arasındaki farkın ölçülebilir olması gerektiğinden, bu ölçümün de zamana karşılık gelecek olmasından dolayı âlemin yokluğu sırasında da zamanın var olduğunu iddia ederler.[156] Gazzâli'nin onların bu iddiasını çürütmek mekan ile alakalı olarak verdiği örneği buradaki probleme de uygular. Bu amaçla soruyu Allah'ın âlemi var olan halinden daha büyük yaratmasının mümkün olup olmadığı şeklinde geri sorar. Filozofların bu soruya "hayır" cevabı vermeleri halinde bunun Allah'ı aciz saymak anlamına geldiğini, "evet" cevabı vermeleri halinde ise âlemin ötesinde niceliği ölçülebilir bir şeyin varlığını gerekli görmüş olacaklarını söyler.[157] Oysa filozoflar âlemin ötesinde boşluk ve doluluk olmadığını kabul etmektedirler. İşte bu sebeple Gazzâli'ye göre âlemin alternatif büyüklüklerdeki bu âlemlerle aralarında mekân bakımından oluşan farklara binaen de âlemin ötesinde bir mekânsal boşluk ve doluluğun da kabul edilmesi gerekir. Gazzâli'ye göre filozoflar nasıl ki bu boşluk ve doluluğun varlığını kabul etmiyorlarsa âlemin ve zamanın yaratılışından önceki zamanın varlığını da kabul etmemeleri gerekmektedir.[158] Gazzâli bu tartışmalarda görüldüğü gibi âlemin kıdemi gibi zamanın da kıdemini

[155] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.36

[156] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.38

[157] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.37

[158] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.39

reddetmeye girişir. Gazzâli'nin kendi kozmolojik argümanı da zaten sayıca sonsuz imkanların bulunduğu bir sürenin sona erip tamamlanamayacağını söyler.[159] Bu sebeple Gazzâli için âlem ve zamanın başlangıcından önce bir başlangıcı olup sonu olmayan, sınırsız bir sürenin tamamlanıp, zaman ve âlemin başlangıcı olan noktaya ulaşılması imkansızdır. Sonuç olarak ona göre zamandan önce bir zaman olması mümkün değildir.

Gazzâli'nin aktardığına göre filozoflar âlemin yaratılışından önce de varlığa gelmesinin mümkün olduğuna inanırlar. Aksi takdirde onlara göre âlemin imkânsızlıktan mümküne geçmesi gerekir ki bu imkânsızdır.[160] Filozoflara göre âlemin varlığının yaratılması öncesinde de mümkün olduğunu kabul edersek onun kadim bir imkân haline sahip olduğunu da kabul etmiş oluruz. Yani âlem kadim olarak mümkün olmuş olur. Aksini kabul etmek onun kadim olarak imkâna sahip olmadığını kabul etmek olur ki bu durumda onun imkân halinin bir başlangıcı olur. Filozoflar bu imkân halinin öncesinde o mümkün değilse imkânsız olur ki, imkânsız olması Allah'ın ona güç yetiremediği bir halin varlığını gerektirir derler. Gazzâli ise âlem hakkında sürekli olan şey onun imkânı değil, yaratılmışlığının imkânıdır der.[161] Gazzâli'ye göre âlemin imkânının sürekli olduğunu kabul etmek onun yaratılmış olmasıyla çelişir ve bu durumda âlem mümkün değil zorunlu olur.

Buraya kadar âlemin kıdemi konusunda filozofların görüşleri ve Gazzâli'nin onları eleştirilerine yer vermemizin sebebi âlemin kadim olup olmamasının zamanı etkilemesidir. Görüldüğü gibi âlemin bir başlangıcı olduğunu kabul etmemek zamanın da bir başlangıcı olduğunu kabul etmemeyi gerekir. Bu yüzden filozoflar âlemin ve zamanın

[159] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.22

[160] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.40

[161] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.41

başlangıcı olduğunu iddia ederken Gazzâli buna hararetle karşı çıkar. Gazzâli başlangıcı olan, yaratılmış bir zamanı kabul eder. Gazzâli için zaman ve âlemin yaratılmış olmasının önemi onun için Allah'tan başka kadim bir varlın olmasının sorun olmasından kaynaklanır. Bu sebeple ona göre âlem ve zamanın kıdemi kabul edilebilir değildir.

3.4. Gazzâli'nin Âlemin ve Zamanın Ebedîliğine Yaklaşımı

Zamanı değişim ve hareketle ilişkili olarak ele almanın bir sonucu olarak, zamanın değişim ve hareketin mekânı olan âlemle ilişkisi de kaçınılmaz olmaktadır. Filozofların âlemin kadim olduğunu kabul etmeleri dolaylı olarak onların zamanı ve hareketi de kadim olarak kabul etmelerini gerektirmiştir. Aynı şekilde filozoflar âlemin ebedî yani sonu olmayan bir varlık olduğunu da kabul etmişlerdir. Filozofların âlemin ebedî olduğunu kabul edişleri, zaman ve hareketin de sonlu olmayıp ebedî olduğunu kabul etmelerini gerektirmiştir. Gazzâli ise onların âlemin kıdemi konusundaki fikirlerine kesinlikle katılmayarak hatta âlemin kadim olduğunu kabul etmenin Allah'ın varlığı ve birliğini kabulle çeliştiğini söyleyerek filozofları ağır bir şekilde eleştirirken âlemin ebedî olmasında bir sorun görmemektedir.[162] Dolayısıyla zamanın da ebedî olması onun için bir sorun teşkil etmez. Çünkü yaratılmış olan her şeyin yaratıldıktan sonra, yaratıcı tarafından sonlu veya sonsuz olması tamamen yaratıcının iradesindedir.[163] Gazzâli'ye göre önemli olan yaratıcının dışında kadim bir varlığın kabul edilmemesidir. Böylelikle ona göre yaratıcıdan başka ebedî varlıkların var olması yaratıcının iradesiyle mümkündür ve bu durum onun kıdemi, ebedîliği, iradesi ve varlığı açısından bir sorun teşkil etmez. Peki sonuç olarak âlem, zaman ve hareket ebedî midir diye sorulacak olursa Gazzâli

[162] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.48

[163] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.49

bunun cevabını ancak Allah'ın bilebileceğini söyler. O nasıl irade ettiyse öyle olacaktır. Yaratıcı âlemi ve zamanı ebedî veya sonlu irade etmiş olabilir.[164]

Gazzâli âlemin ebedî oluşu konusundaki delillerin âlemin kadim oluşuna getirilen deliller ile benzer olduğunu söyledikten sonra ebedîlik konusunda bunlara ek olarak iki delilden daha bahseder. Kıdem konusundaki eleştirilerle benzer eleştirilerin ilki filozoflara göre âlemin sebepli olması ve sebep değişmedikçe sebeplide de bir değişim olamayacağından, âlemin sebebi olan yaratıcıda bir değişim olmadıkça âlemin sebebi ve varlığının devam etmesidir. Daha önce de belirtildiği gibi filozoflara göre sebep ve sebepli el ve gölgesi gibi eşzamanlı olmalıdır. Bu durumda kıdemde olduğu gibi ebedîlikte de sebep var oldukça sebepli de onunla eşzamanlı olarak var olacaktır. Sebep yani Allah kadim ve ebedî olduğundan sebepli yani âlem de kadim ve ebedîdir. Bu sebeple zaman da aynı akıl yürütmeyle kadim ve ebedîdir.

İkinci olarak filozoflara göre âlemin sonlu olması demek onun varlığını yokluğunun izlemesi demektir. Bu durumda onun varlığından sonra bir zamandan söz edilebilir ki bu durumda zaman sonsuz olur. Zamanın sonsuz olduğunu kabul edebilmek yaratıcının yanında ebedî olan ikinci bir varlığı kabul etmek olur ki bu durumda âlemin de ebedî olması sorun olmaz.[165]

Üçüncü olarak filozoflara göre âlemin imkân durumunda bir değişme olamayacağından âlemin imkânı devam ettikçe âlem mümkün olmaya devam eder. Bu da âlemin sonsuz olması demektir.[166] Gazzâli'ye göre ise yaratılmış olan bir varlığın

[164] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.56

[165] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.48

[166] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.48

başlangıcı zorunludur ancak ebedî ya da sonlu olması zorunlu değildir. Bu konuda kararı verecek olan şeriattır, akıl için ikisi de mümkündür.[167]

Gazzâli'nin ebedîlik tartışmasında kıdem tartışmasından farklı olarak bahsettiği ilk delil filozoflara göre âlemin yok olabilmesi için onda bir küçülmenin gözlenmesi gerektiği delilidir. Gazzâli bu iddiayı çürütmek için öncelikle bozulma ve yok olmanın aynı şey olmadığını ifade eder. Ona göre bir varlığın bozuluşu sadece küçülme yoluyla olmaz, küçülme bozulma şekillerinden yalnızca biridir.[168] Yani âlemin küçülmemesi onda bir bozulma olmadığı anlamına gelmek zorunda değildir. Başka bakımdan bozulmalar âlem üzerinde gerçekleşiyor olabilir. Ayrıca âlemin büyüklüğü göz önüne alındığında, âlemde bir küçülmenin olup olmadığı insanın gözlemle anlayabileceği bir fark oluşturmayabilir. Bu sebeple Gazzâli'ye göre âlemde bir küçülme olmadığı ifadesinin bir kesinliği yoktur.[169]

Kıdem tartışmasındaki delillere ek olarak bahsedilen ikinci delil ise filozofların Allah'ın, âlemin yokluğunu dilemeyip varlığını dilerken, âlemin yok olmasını dilemesinin onun iradesinde bir değişimin olması anlamına geleceği iddialarıdır. Filozoflara göre kadim olanın iradesinde bir değişim olmaması gerekliyse ya hep yokluğu dilemesi ya da hep varlığı dilemesi gerekir ki âlem var olduğuna göre onun için yalnızca ilk seçenek düşünülebilir. Bu sebeple de âlemin varlıktan yokluğa geçişi yani yok olma sı mümkün değildir.[170] Aslında filozofların bu delili tamamen kıdem tartışmalarında öne sürdükleri delilden farklı bir delil değildir. Filozofların buradaki argümanı kıdem

[167] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.49

[168] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.50

[169] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.50

[170] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.51

tartışmasında iradede değişim üzerinden öne sürdükleri argüman ile benzer bir akıl yürütmeye sahiptir.

Ayrıca filozoflara göre var olan şeylerin yok olmaları olarak algıladığımız şeyler aslında onların dönüşümünden ibarettir. Yani su buharlaştığında aslında yok olmaz; sadece form değiştirir. Yani suyun heyulası aynı kalırken sadece suretinde bir değişim meydana gelir.[171] Bu da suyun yok olması değildir. Gazzâli daha önce belirttiğimiz gibi aslında âlemin ebedî olmasında bir sorun görmez ancak yine de filozofların yöntemlerinin çelişikliğini ispat adına onların bu noktada getirdiği delili eleştirir. Çünkü Gazzâli'ye göre Allah'ın kadim yaratıcı olduğunu, onun iradesini ve kudretini kabul eden bir müminin âlemin ebedî olduğunu kabul etmek için bu delillere ihtiyacı yoktur. O bu deliller olmadan da Allah'ın âlemi sonlu ya da sonsuz bir varlık olarak yaratmasını mümkün görür. Gazzâli âlemin ebedîliğini mümkün gördüğü gibi zamanın da ebedîliğini mümkün görmüş olur.

3.5. Gazzâli'de Zaman-Kadim İrade İlişkisi

Zaman ve irade arasındaki ilişki birkaç bakımdandır. İlk olarak âlemin kadim olmasıyla ilgili tartışmalarda da bahsedildiği gibi filozoflar âlemin yaratılma zamanının belirlenmesini yaratılmış olmasına bir engel olarak görürler. Onlara göre âlemin yaratılmasının belirlenmesi Allah'ın iradesinde bir değişiklik olması demek olur ki bu kadim olanın değişmeden uzak olmasına terstir. Bu nedenle filozoflara göre Allah'ın ya hep yaratmayı dilemesi ya da hiç dilememesi gerekirdi. Ancak âlem varlığa gelmiş olduğuna göre yaratıcı yaratmayı dilemiştir. Ancak yaratıcının iradesinde bir değişiklik olması kabul edilemeyeceğinden ya âlemin yok olması ya da kadim olması gerekir ki, âlem kadim olarak vardır demek doğru olur.[172]

---

[171] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.53

[172] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.15

Gazzâli zaman-irade ilişkisini ele alırken, irade konusunda irade ve kudret ayrımına dikkat çekmiştir. Ona göre irade ve kudret birbirinden farklı şeylerdir. Gazzâli'ye göre "kudret failin fiili yapmasına imkân sağlayan bir sıfattır."[173] Oysa irade sözlükte amaçlanan şeyin belirlenmesidir ve aynı zamanda bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşır.[174] Bu sebeple iradenin tanımı gereği, neden daha önce âlemi yaratmayı irade etmedi de o anda yaratmayı irade etti diye sormak saçma olur. Gazzâli'ye göre zaten âlemin yaratılması ve yaratılmaması arasında seçim olduğu için irade söz konusudur aksi halde sadece kudret sıfatı yeterli olurdu. Ayrıca Gazzâli için âlemin varlığı, var olmasından önce mümkün değildi, âlemin varlığı imkânına denkti.[175] Ancak âlem var olduğu andan itibaren artık mümkündür. Burada varlığın imkanına denkliğinden kasıt, zâtı gereği mümkün olup ancak başkası açısından imkânsız olmasıdır. Yani imkânsızlıktan mümkün olmaya bir geçiş söz konusu değildir. Onun yerine iki farklı durumda iki farklı imkân durumu vardır. Gazzâli'ye göre âlem, yaratılmasından önce zâtı gereği mümkün başkası açısından da imkansız yani varlığı imkânına denk iken, yaratıldıktan sonra artık iradenin onun varlığını dilemesi sebebiyle hem zatı hem de başkası açısından mümkün olduğundan varlığı mümkün olur.[176] Aslında âlemin yaratıldıktan sonra durumunda bir değişiklik olmaması gerekirdi. Şöyle ki varlığı imkânına denk olmaya devam etmeliydi ancak artık kadim irade onun varlığını dilemiş ve yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı kendi zâtından dolayı hala varlığı imkânına denk olmasına rağmen, iradeden dolayı mümkün olmuştur.[177] Bu eleştirileriyle

[173] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol,* (İstanbul: Klasik, 2012), s.80

[174] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.25

[175] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.39

[176] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.39

[177] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol,* s.83

Gazzâli âlemin ve zamanın kıdeminin bir kanıtı olarak iradedeki değişim problemini çürütmüş olur. Gazzâli açısından âlem ve zamanın imkansızlıktan mümkün olmaya geçişi bir problem olmanın aksine tam da irade sıfatının bir gereğidir. Zaman yaratılmıştır; imkansızlıktan mümkün olmaya geçmiştir.

Ayrıca Gazzâli irade ile kadim iradenin de farklı şeyler olduğunu söyler. Ona göre amaçlanan şeyin belirlenmesi tanımı insan iradesi için geçerliyken kadim irade için amaçtan söz edilemez. Bu sebeple Allah âlemi o anda yaratmayı dilemekle bir amacı belirlemiş olmaz ve bu onun iradesinde bir değişiklik yaratmaz. Bu ancak insan iradesi için bir değişiklik olabilir.

İkinci olarak zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bölünmesi filozoflara göre Allah'ın tikelleri bilmesinin onda bir değişiklik yaratması problemini ortaya çıkarır. Filozoflar da Gazzâli gibi Allah'ın bilgisindeki bir değişmeyi reddederler. Ancak onlar bunu reddetmek için Allah'ın tikelleri tikel olarak değil küllî bir bilgiyle bilmesi gerektiğini savunurlar.[178] Oysa Gazzâli'ye göre bu, dini yıkmaktır.[179] Filozoflar eğer Allah tikellerin bilgisine sahip olursa olayların olacağı bilgisi, oluyor olduğu bilgisi ve olacağı bilgisine sahip olması gerekeceğini düşünürler. Eğer olay olurken Allah hala olayın olacağına dair olan bilgisine sahip olmaya devam ederse bu onun cahil olması demektir. Güneş tutulmasının olmadığını ve olacağını biliyorken tutulma sırasında tutulmanın oluyor olduğunu bilirse de bilgisinde değişim olmuş olur. Bu da Allah'ın zâtında bir değişiklik olması demektir. Eğer Allah güneş tutulmasını bilmezken sonradan bilirse Allah'ın bilgisi ve bilinenle ilişkisi değişir. Bu da Allah için imkânsızdır. Bu

[178] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.134

[179] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.136

sebeplerle filozoflara göre Allah'ın tikelleri bilmesi mümkün değildir. O tikelleri küllî olarak bilir.[180]

Gazzâli ise Allah'ın bilgisindeki değişmeyi kabul etmez ancak bu değişmezliğin tikelleri bilmesine bir engel olduğunu da düşünmez. İşte filozoflarla ayrıldıkları nokta budur. Ona göre Allah'ın olayların olacağı, oluyor olduğu ve olduğu ile ilgili bilgisi birbirine dönüşen üç ayrı bilgi değil tek bir bilgidir.[181] Bu sebeple Allah bilgisinde bir değişim olmadan tikelleri bilir. Gazzâli Allah'ın ezelde ebedde ve şu anda varlığı tek bir bilgiyle bildiğini kabul eder.[182] Ancak Gazzâli'ye göre filozofların Allah'ın tikelleri bilmediğini söylemesi Allah'ın kullarının isyanından da imanından da habersiz olması demektir.[183] Çünkü filozoflara göre Allah insanları küllî olarak bilirken tikel olarak bireyleri ve onların fiilerini bilemez. Gazzâli Allah'ın sayıca sonsuz cinsler ve küllî nitelikleri, bunlar küllî oldukları için bilebilmesini mümkün görürken, tek bir şeyin geçmiş, şimdi ve geleceğe bölünmesiyle ortaya çıkan bilgisinin birliğini imkânsız görmelerini de kabul edilemez görmektedir.

3.6. Gazzâli'de Zaman ve Vehim İlişkisi

Gazzâli zaman ve mekânı vehim yani hayal gücüyle ilişkilendirir. Ona göre insanlar bazı şeyleri akılları ile kavrayabilmelerine rağmen hayal güçleri bu şeyleri zaman ve mekâna bağımlı olarak hayal etmeye çalışır. Vehim bunu başaramadığında ise insanlar bu şeylerin varlığını reddetmeyi seçerler. Örneğin insanlar zamanın öncesinin olmamasını akılla kavrayabilmelerine rağmen bunu hayal edemedikleri için kabul

[180] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.134

[181] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.139

[182] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.139

[183] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.136

etmekte zorlanırlar. Gazzâli için işte bu yüzden vehme itibar edilmemelidir.[184] Bu yorumuna bakarak Gazzâli'nin zaman konusunda Kant ile benzediği düşünülebilir. Kant zamanı algının formları olarak görür.[185] Gazzâli de zamanı vehmin hayal etme araçlarından biri olarak görüyor.[186]Aradaki fark ise Kant'ın zamanı zarf olarak görmesinin yanında idealist bir yaklaşımla zamanın gerçekliğini kabul etmemesidir. Oysa Gazzâli'ye göre zaman yaratılmıştır.[187]

3.7. Gazzâli'de Zamanın Hareket ve Mekânla İlişkisi

Gazzâli'ye göre hareket zorunlu olarak zamanı varlığını gerektirir. Çünkü var olan her türlü hareket bir zamanın içindedir. Zaman hareketin miktarıdır. "Mekâna ilişkin boyut cisme bağlı iken zamana bağlı boyut da harekete bağlıdır. Zaman hareketin sürekliliğidir."[188] Filozoflara göre nefis hareketi hissetmeseydi zamanı da hissetmezdi. Örneğin kuşluk vakti uyuyan ve ikinci gün kuşluk vakti uyanan bir kişi de kendisindeki değişimi olağan akışa kıyas yaparak, zamanın geçtiğini fark edebilir. Görüldüğü gibi filozoflar için hareket olmazsa zaman da var olamaz. Onlara göre hareketin zaman içinde olmaması imkânsızdır.[189]

Gazzâli de birçok filozof gibi zaman ve hareket arasındaki ilişkiyi kabul etmiştir. Ancak Gazzâli'ye göre "insanın vehmi cismin boyutlarının sınırlı olmasından etkilenerek cisme bağlı olan mekânın onun ötesinde bir boyutunun olmasını reddeder. Aynı mantıkla

[184] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.32

[185] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.78

[186] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.32

[187] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.22

[188] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.34

[189] Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (Ankara: Vadi Yayınları, 2001), s.247

vehim hareketin sınırlılığından etkilenerek zamanın da hareketin ötesindeki varlığını reddeder."[190] Burada vehmin zaman konusunda insanı nasıl yanılttığını, mekân boyutu üzerinden izaha çalışmaktadır. Bu sözünden de anlaşılacağı gibi Gazzâli'de zaman-mekân ilişkisinin dikkat çeken özelliği genel olarak Gazzâli'nin mekânı, zamanı anlamak için bir araç olarak kullanmasıdır. Gazzâli filozofları zamanla ilgili konularda eleştirirken sıklıkla mekân üzerinden benzer bir örnek vererek zamanla ilgili problemi izah etmeyi tercih etmiştir. Bu onun zaman ve mekânı benzer gördüğünü gösterir. Aradaki fark vehm tarafından mekanın kavranmasının zaman göre daha kolay olmasıdır. Zâten Gazzâli'ye göre "*izâfî olarak 'önce' ve 'sonra'ya bölünen zamana ilişkin boyutla, yine izâfî olarak 'alt' ve 'üst'e bölünen mekân arasında bir fark yoktur*."[191] ifadesi onun bu konudaki fikrini ortaya koymaktadır.

3.8. Gazzâli ve Zaman Serileri

McTaggart'ın ortaya koyduğu zaman teorilerinden A teorisine göre zaman geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde ifade edilmektedir. A teorisi zamanı kipli bir yapıda ele alır ve dinamik bir yapıdadır. B teorisinde ise zaman öncelik ve sonralıklarla ifade edilmektedir. B teorisinde aslolan olayların sıralanışıdır ki bu sıralama değişmediğinden statik bir yapıdadır. O halde Gazzâli'nin zaman hakkında ortaya koyduğu fikirleri bu serilerden hangisi ile uyumludur?

Gazzali'nin ifadelerine baktığımızda zaman için "hareketin öncelik ve sonralık bakımından miktarı" olduğu şeklinde bir tanımla karşılaşıyoruz.[192] Bu tanımdan kıyasla Gazzâli'nin, B serilerinde olduğu gibi zamanı öncelik ve sonralık bakımından ele aldığı

[190] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.34

[191] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.34

[192] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm,* s.450

düşünülebilir. Ancak bize göre bu bir yanılsamadır. B teorisine göre zamanın önce ve sonra olarak ele alınmasının bir sonucu olarak zamanın başlangıcının da bir öncesi olması gerekir ki bu da zamanın başlangıcından önce bir zamanın varlığı demek olur. Bu durumda da aslında kadim bir zaman kabulü ortaya konmuş olur. Halbuki Gazzâli filozofların tutarsızlığında filozofları tam da bu sebeple ağır bir şekilde eleştirmiştir. Gazzâli'ye göre âlem yaratılmıştır ve tabi ki zaman da aynı şekilde yaratılmıştır.[193] Gazzaliye göre âlemin kadim olduğunu kabul etmek, Allah'tan başka kadim bir varlığı kabul etmek olur ve bu ona göre mümkün değildir. Kadim olan yalnızca Allah'tır. Bu sebeple Gazzâli'nin zaman tasavvurunun B zaman teorisi ile uyumsuz olduğunu söyleyebiliriz.

Filozoflara göre Allah âleme ya zât olarak ya da zaman olarak öncedir. Eğer zât olarak önce ise elin gölgesiyle olan ilişkisinde olduğu gibi sebebin sebepli ile olan ilişkisi eş zamanlı olacağından Allah ve âlemin ilişkisi de eşzamanlıdır. Yani ya hem Allah hem de âlem kadimdir ya da hem Allah hem de âlem hâdistir. Allah'ın kadim olduğu kabul edildiğine, hâdis olması mümkün olmadığına göre, âlem de kadim olmalıdır. Eğer Allah'ın âleme zaman bakımından önce olduğu kabul edilir ise Allah'ın âlemi yaratmadan önce başlangıcı bulunan ama sonu bulunmayan bir süre boyunca var olduğunu kabul etmek gerekir. Bu durumda zamandan önce sonsuz bir zaman vardır ve bu zamanın başlangıcı olması kadim olmaması ile bir çelişkidir derler. Bu durumda filozoflara göre âlemin ve zamanın kadim olması gerekir.

Gazzâli buna karşı çıkar ve âlemin kadim olmasının imkânsız olduğunu savunur. Gazzâli'nin kabul ettiği zaman kadim bir zaman değildir ve bir başlangıca sahiptir. Bu kadim zaman anlayışı B teorisinin zaman anlayışıyla çelişirken A zaman teorisiyle daha

[193] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.32

uyumludur. Çünkü A zaman teorisinde zaman bir başlangıca sahip olmaya daha uygunken B zaman teorisinde öncenin de öncesi vardır. O halde zamanın başlangıcının da bir öncesi vardır. Sonuç olarak B zaman teorisinde zaman kadimdir. B teorisinin versiyonları içinde sayılan "ezelî zaman teorisi" ve "hareket eden ışık" teorileri de kadim bir zamanı kabul etmektedirler. Oysa bu ezelî zaman tasavvurları Gazzâli'nin zaman tasavvuru ile uyumsuzdur.

Gazzâli'nin A zaman teorisine daha yakın olduğunu Gazzâli ve filozoflar arasındaki Allah'ın tikelleri bilip bilmemesi ile alakalı olan tartışma konusundan hareketle de temellendirebiliriz. Hatırlayacak olursak, A zaman teorisine göre zaman kipli bir yapıdadır. A zaman teorisine göre önermelerin kipli kullanımları yerine kipsiz, geniş zamanlı, kullanımları zamanı ifade etmekte eksik kalır. McTaggart'ın da zaman için A serilerini seçmesindeki en önemli sebep olan zamanın değişimi içermesi özelliğini sağlayan da kiplerdir. Filozoflar Allah'ın tikelleri küllî bir bilgiyle bildiğini söylerler.[194] Bu iddialarını Güneş tutulması örneğiyle açıklarlar. Onlara göre Güneşin tutulmasında, Güneş'in tutulmasının öncesi, olduğu an ve olduktan sonra olmak üzere üç durum vardır. Yani kipli olarak ifade edecek olursak, "Güneş tutulacak", "Güneş tutuluyor" ve "Güneş tutuldu" önermeleri şeklinde ifade edebiliriz. Filozoflara göre Allah'ın bu önermeleri aynı anda bilmesi, bilen olarak onda bir değişmeyi gerektirir. Ayrıca Güneş tutulması bittikten sonra bile Allah'ın Güneş tutuluyor bilgisine sahip olması da filozoflara göre cehalet sayılacağından mümkün değildir. Oysa Gazzâli bunu bir sorun olarak görmediği gibi aksine Allah'ın tikelleri yalnızca külli bir bilgi ile bilmesinin bir sorun olduğunu düşünür. Ona göre tutulmanın öncesi, sonrası ve gerçekleştiği an dediğimiz bu anlar tek bir süreçtir.[195] Gazzâli'ye göre asıl sorun Allah'ın tikelleri bilemeyeceğini söylemektir. Bunu

[194] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.134

[195] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.135

kabul etmek demek Allah'ın külli olarak insanları bilirken, tek tek bireyleri ve onların fiillerini bilmemesi demek olur. Bireyleri tek tek bilmez ise kullarının ona itaat veya isyanından da habersiz olur.[196] Bu Gazzâli için kabul edilebilir bir iddia değildir. Gazali'ye göre Allah'ın ilmi kadimdir ve o geçmiş, şimdi ve gelecek ile ilgili bilgilerin tümünü bilir ve tek bir bilgiyle bilir.[197] Gazzâli'nin Allah'ın kadim ilmi ile geçmiş, şimdi ve geleceğin tümünü bilmesi fikrini göz önüne bulundurduğumuzda, Allah açısından kipli bir bilgiyi öngördüğünü söyleyebiliriz. Allah'ın bu şekilde zamansal kipleri içeren bir ilme sahip olması, Gazali'nin A ya da B zaman teorilerinden hangisine daha yakın olabileceğine dair önemli bir ipucu vermektedir. Eğer Allah'ın ilminde zaman kipli önermelerden bahsedebiliyorsak, zamanın da öncelik ve sonralık ilişkisinin ötesinde kipli bir yapıyı kabul edebileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Nihayetinde, Allah'ın ilmindeki kipli ifadeler, Gazali'nin zaman teorisinin A zaman teorisi ile benzeşebileceğini göstermektedir. Burada akla gelebilecek bir itiraz Allah'ın ilminin nihayetinde Gazali'nin nazarında ezeli olması ve gelecek, şimdi ve geçmişi tek bir anda bilmesidir. Ancak Allah'ın ilmi her ne kadar kadim olup değişmeye konu olmasa da gelecek, şimdi ve geçmişi kapsadığı için kipli ifadeleri içeriyor gözükmektedir. Bu durumda, Gazali'nin kipli zaman teorisini en azından mümkün bir teori olarak kabul edebileceğini söyleyebiliriz. Yani zamanın A teorisinde olduğu gibi olayların geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde değerlendirilmesi durumu Gazzâli'nin zaman anlayışı ile uyumludur.

Gazzâli'nin zaman anlayışının A zaman teorisi ile mi B zaman teorisi ile mi uyumlu olduğu konusu Edward Moad'ın "Time, Space and the Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers" makalesinde tartışılmıştır. Moad, Gazzâli'nin McTaggart'ın ortaya koyduğu zaman teorilerinden A

[196] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.136

[197] Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* s.139

zaman teorisi ile uyumlu bir zaman görüşü ortaya koyduğunu iddia etmektedir.[198] Bu iddiası için getirdiği ilk delili, Gazzâli'nin "Allah vardı âlem yoktu" ifadesi ile ilgili filozofları eleştirirken ortaya koyduğu örnekten hareketle oluşturulmuştur. Bu örneğe bakacak olursak, Gazzâli'ye göre âlemin gelecekte yok olduğunu ardından da ikinci kez var olduğunu düşünerek âlemin ilk yokluğu için de ikinci yokluğu için de "Allah vardı âlem yoktu" ifadesini kullanmak doğru olur. Burada Gazzâli'nin dikkat çekmek istediği nokta biri önce diğeri sonra olan bu iki yokluk dönemlerinin ikisi de artık geçmiş olarak ifade edilir. Gazzâli'nin, sıralamalarına rağmen iki yokluk durumu için de geçmiş zaman kipini kullanmayı seçmesi Moad için Gazzâli'nin zaman anlayışının A teorisi ile uyumu açısından bir delildir.[199]

Moad, Gazzâli'nin A zaman teorisi ile uyumlu bir teori ortaya koyduğu tezinin ötesine geçerek McTaggart'ın A teorisini eleştirdiği noktada Gazzâli'nin de A zaman teorisine aynı açıdan bir eleştiri getirdiğini savunmaktadır.[200] Hatırlayacak olursak, McTaggart ideal bir zaman teorisi için iki şart öne sürmektedir: zamanın değişimi içermesi ve bir gerçekliği olması. Gerçek olabilmesi için aradığı şart ise çelişki içermemesidir. A zaman teorisi geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki sürekli dönüşüm ile değişimi içererek ilk şartı sağlamaktadır. Oysa önermelerin doğruluk değerlerindeki değişim A teorisinin çelişki içermesine sebep olur. Şöyle ki bütün olayların mutlaka

---

[198] Moad, R., Edward, "Time, Space and the Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers", *In 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri,* İstanbul: İFAV, 2011., s.1.

[199] Moad, R., Edward, "Time, Space and the Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers", s.7

[200] Moad, R., Edward, "Time, Space and the Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers", s.1

herhangi bir anda geçmiş, şimdi ve gelecek kiplerinden birini taşımış olması gerekir. Öte yandan bir olay hem geçmiş hem şimdi hem de gelecek olamaz. Burada kastettiği aynı olayın aynı anda bütün kipleri taşıyamamasıdır.[201] Örneğin güneş tutulmasının hem tutulacak hem tutuluyor hem de tutulmuş olması bir çelişkidir. Buradan da zamanın gerçek olamayacağı sonucuna varır.

Burada Moad'ın ilk iddiasına yani Gazzâli'nin zamana yaklaşımının A zaman teorisine yakın olduğu iddiasına katılmakla birlikte Moad'ın Gazzâli'nin McTaggart ile benzer şekilde A zaman teorisini eleştirdiği iddiasına katılmıyorum. Çünkü Gazzâli daha önce Allah'ın ilminin kıdemi konusunda bahsettiğimiz gibi geçmiş, şimdi ve gelecek kipli önermelerin bir arada bulunuşunu ve aynı olay için var olmalarını, bir sorun olarak görmez. Hatta bunu bir sorun olarak gören filozofların bu sebeple Allah'ın tikelleri küllî bir bilgi ile bilmesi gerektiği iddialarına da karşı çıkar. Şimdi soralım. Eğer Gazzâli filozofları Allah'ın bilgisinden kipli önermeleri çıkardıkları için suçluyorsa, bu kendisinin zamanın kipli önermelerinin var olduğunu ve dolayısıyla bir çelişki içermediğini öngördüğünü söylememiz için yeterli olmaz mı? Oysa McTaggart'ın A serilerinde eksiklik olarak gördüğü nokta önermelerin doğruluk değerindeki değişim ve çelişki içermesidir. Kısacası, Moad'ın iddia ettiği gibi Gazzâli'nin A zaman teorisinde kipli ifadelerin bir çelişki doğurduğunu düşünmediğinin daha isabetli bir yorum olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Gazzâli filozofları tam da kipli zaman önermelerini Allah'ın ilminden çıkardıkları için eleştirmektedir.

Moad'ın bu iddiasının isabetli olmadığını Gazzâli'nin daha önce alıntıladığım birincil ve ikincil zamanı ayırdığı tartışmada da görmek mümkündür. Aşağıda yer alan

[201] McTaggart, "The Unreality of Time", s.470

pasaja bakılırsa, Moad'ın iddiasının aksine Gazzâli'ye göre zamanda kipli ifadelerin bir çelişkiye neden olmadığı görülmektedir:

> Belirlenmiş zaman ya bir şeyin birincil zamanı ya da ikincil zamanıdır. Buna göre birincil zaman, bir şeyin varlığıyla aynı çizgide giden, o şeyden ayrılmayıp onunla uyum içinde olan zamandır. İkincil zaman ise, birincil zamanın kendisinin bir parçası olduğu, belirlenmiş büyük-ana zamandır. Mesela savaşın; bir senenin, bir ayının, bir gününde söz gelimi altı saat içinde vuku bulması gibi. İşte bu altı saat, olaya mutabık olan birincil zamandır. Gün, ay ve sene ise ikincil zamanlar olup, savaşın birincil zamanı, bir parçası olması bakımından ona izafe edilir. Bundan dolayı 'savaş falanca yılda meydana geldi' denilir. [202]

Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Gazzâli zamanı bir sıralamadan ziyade şimdiki an ve ona olan uzaklığa göre ayrımlamaktadır. Birincil zaman dediği zaman şimdiki ana en yakın olan aralıktır. Şimdiki zamanı başlangıç noktası olarak seçmesi ve diğer zamanları da şimdiki zamandan uzaklıklarına göre değerlendirmesi de yine Gazzâli'nin zamanı A zaman teorisindeki gibi geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde ele aldığına bir delildir ve buradan yola çıkıldığında A zaman teorisinin herhangi bir çelişki içermediğini söylemek mümkündür.

[202] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm,* s.486

SONUÇ

Bu çalışmamızda metot olarak kavramsal çerçevenin başlangıçta ifade edilmesi ardından konunun tarihi süreç göz önüne alınarak mümkün mertebe sistematik bir gruplandırmayla izaha çalışılmıştır. Bu gruplandırmaların konuyu anlamakta yardımcı olacağını düşündük.

Zaman felsefesi tartışmaları daha çok zamanın gerçekliği ve hareketle ilişkisi üzerinden yapılmıştır. Zamanın gerçek bir varlığı olup olmadığı üzerinden yapılan bu tartışmalar sonucunda filozofların görüşleri idealist, gerçekçi ve ilişkiselci yaklaşımlar olarak üç gruba ayrılarak incelenmiştir. Kant, Augustinus idealist bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebileceğimiz filozoflarken, Newton ve Locke ise gerçekçi yaklaşımı benimsemişlerdir. Aristoteles ve Leibniz ise ilişkiselci yaklaşımı kabul eden filozoflardır. Zamanın kendinde bir varlığını kabul etmeyen zamanın sadece zihnimizin olayları anlamak için kullandığı bir form olduğunu düşünen idealistlere karşılık, zamanın tıpkı uzayın gerçek oluşu gibi bir gerçekliğe sahip olduğunu düşünen gerçekçi filozoflar mutlak ve bağımsız bir zaman anlayışına sahiptirler. Bu iki zıt görüşün dışında bir de ilişkiselciler vardır ki bu filozoflar zamanın gerçek olmayışı konusunda idealistlerle aynı düşünmelerine rağmen onlardan farklı olarak zamanı bizim algımızın bir formu değil değişimin ölçüsü olarak kabul ederler.

Bu zaman yaklaşımlarının dışında zaman felsefesi açısından en önemli yenilik J. E. McTaggart'ın zamanı kipli ve kipsiz olarak ayırmasıdır. McTaggart ideal bir zaman açıklamasının değişimi içermekle beraber zamanın gerçekliğini de sağlaması gerektiğini düşünür. Ona göre zamanı kipli olarak ele alan A serisi geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde ele alınan bir zaman sunar. Her olay önce gelecek, sonra şimdi ve son olarak da gelecek olur. İşte olayların bu akışı değişmeyi sağlar. Bu sebeple A serileri zaman için değişmeyi içeren dinamik yapıda bir seçenektir. Öte yandan B serileri zamanı önce ve sonra olarak

ele alır. Bu durumun sonucu olarak olaylar sadece birer sıralama bazında değerlendirilir. Bu da A serilerinin aksine statik bir yapı sunar. McTaggart'a göre bu sebeple B serileri değişimden uzaktırlar. McTaggart A serilerinin değişmeyi içermesine rağmen önermelerin A serilerindeki değişkenliğinin bir sonucu olarak çelişkili de olduğunu söyler. Zaman için değişimi sağlayan tek seri A serisi olduğundan McTaggart A serilerini zaman için temel seriler olarak kabul eder. Ancak içerdiği çelişki sebebiyle zamanın gerçekliği konusunda eksiktir. Buna karşılık olarak McTaggart zamanın A serileri ile kavranan ama gerçek olmayan bir yapı olduğunu savunur.

İslam filozoflarına baktığımızda da zaman kavramı hareket ile ilişkisi üzerinden ele alınmıştır. Ancak zamanın kadim olup olmadığı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kindî ve İhvân-ı Safâ zamanın yaratılmış olması sebebiyle bir başlangıca sahip olması gerektiğini söyleyerek kadim bir zaman anlayışını kabul etmemişlerdir. Fakat İbn Sînâ âlemle beraber zamanın da kadim olduğunu iddia etmiştir.

Gazzâlî ise kelamcıların görüşlerine yakın olmuş ve zamanın hareketle ilişkili olduğunu kabul etmekle filozoflara katılırken yaratılmış olduğunu ve kadim olmasının imkânsız olduğunu söyleyerek İbn Sînâ'dan ayrılmıştır. Ona göre zaman hareketin bir ölçüsüdür ve vehmin olayları algılayış biçimlerinden biridir. Vehm ile ilişkisi dolayısıyla insanlar zamanın sonsuz olduğu yanılgısına düşebilmektedir. Gazzâlî bu konuda uzun uzun İbn Sînâ'yı eleştirmiştir.

Bu çalışmanın amacı Gazzâli ile McTaggart'ın zaman görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıkların tespit edilmesidir. Gazzâli'nin bu serilerden biriyle tamamen uyumlu olduğunu ispat yerine bu serilerle olan ilişkisini ortaya koymak amaçlanmıştır.

Sonuç olarak bize göre Gazzâlî'nin zaman hakkındaki görüşleri dikkate alındığında zaman serilerinden A serisine daha yakın olduğu görünmektedir. Zamanı ele

alırken şimdiyi bir referans noktası olarak görmesi onun zamanı bir sıralamadan ziyade kipli bir yapıda ele aldığını göstermektedir. Ayrıca geçmiş, şimdi ve gelecek bağlamında kipli ifadelerin kadim ilimle ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu fikirleri de A serisinin çelişkili olduğunu düşünmediğini kipli formdaki önermelerini bir çelişki olarak görmediğini göstermektedir. Gazzâli'nin ifadelerinde zamanın öncelik ve sonralık ilişkisi ile anılmasının sebebi onun B teorisi ile uyumlu olmasından ziyade aslında değişimi içermesi bağlamındadır.

KAYNAKÇA

Adrian, Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.

Altuner, İlyas, "Gazzâlî'nin Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Bir Soruşturma", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* S.1, (2012), ss.45-58.

Atay, Hüseyin, *Fârâbi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma,* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Aristoteles, *Kategoriler*, Ankara, İmge Kitabevi, 2002.

_____, *Fizik,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Augustinus, *İtiraflar*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

Dağ, Mehmet, "İslam Felsefesinde Aristotelesçi Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 19:1, (1971), ss.97-116.

Edmonds, David, Nigel Warburton, *Felsefe Muhabbetleri,* İstanbul: Maya Kitap, 2016.

Fârâbi, *Kitâbu'l-Huruf*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Garret, Brian, *What Is This Thing Called Metaphysics?*, New York: Routledge, 2006.

Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, Ankara: Vadi Yayınları, 2001.

_____, *İtikadda Orta Yol,* İstanbul: Klasik, 2012.

_____, *Mi'yâru'l-İlm,* İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

_____, *Filozofların Tutarsızlığı*, İstanbul: Klasik, 2015.

İbn Sîna, *Risaleler,* Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004

_____, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik II.,* İstanbul: Litera Yayınları, 2005.

_____, *en-Necât,* İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

İhvân-ı Safâ, *İhvân- Safâ Risaleleri,* İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, c.3.

Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.

Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân,* İstanbul: Klasik, 2011.

Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri,* İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

____, Mahmut, *Kindî: Felsefî Risaleleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Kutluer, İlhan, "zaman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2013, c.44.

Küçükparmak, Aykut, "Zamanın A-B Serileri: Şimdinin Mahiyeti Üzerine Tartışmalar", *Beytülhikme An International Jornal of Philosophy,* (2016), S.6, ss.81-98.

McTaggart, J. Ellis., "The Unreality of Time", *Oxford Journals,* Oxford: Oxford University Press, (1908), 17:68, ss.457-474.

Merricks, Trenton, "Good-Bye Growing Block", Dean Zimmerman (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics,* Oxford: Oxford University Press, (2006), vol.2, s.103-110, https://pages.shanti.virginia.edu/merricks/files/2010/05/Growing-Block.pdf (12.03.2020)

Miller, Kristie, "Presentism, Eternalism and The Growing Block", Heather Dyke, Adrian Bardon (ed.), *A Companion to the Philosophy of Time,* New Jersey: Wiley Blackwell, (2013), ss.345-364.

Moad, R., Edward, "Time, Space and the Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers", *In 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri,* İstanbul: İFAV, 2011.

Platon, *Timaios,* İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Ross, David., *Aristoteles*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

Russel, Bertrand, "On The Experience of Time", *Oxford Journals,* Oxford: Oxford University Press, (1915), vol.17, s.212-233.

_____, Bertrand, *The Principles of Mathematics,* Cambridge: Cambridge University Press, 1937.

Smith, N. J. J., Inconsistency in the A Theory, *Philosophical Studies,* (2010), S.156, ss.231-247. http://www-personal.usyd.edu.au/~njjsmith/papers/SmithInconsistencyAtheory.pdf

(13.03.2020)

Şulul, Cevher. "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* S.3, (2002), ss.73-88.

Trusted, Jennifer., *Fizik ve Metafizik*, İstanbul: İnsan Yayınları,2018.

Oktav, Cenker, Osman Caner Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", *Kader Dergi*, 15:3 (2017), ss.718-742.

Zimmerman, Dean, W., "The A Theory of Time, The B Theory of Time and 'Talking Tense Seriously'", *Dialectica,* S.59, (2005), ss.401-457.

ÖZET

Zaman tarihinin başından beri filozofların üzerine fikir yürüttükleri bir konudur. Zaman felsefi sistemlerin içinde temel konulardan biri olarak ele alınmıştır. Filozofların zamanı nasıl değerlendirdikleri onların, madde, âlem, ilk neden, varlık, irade ve özgürlük gibi konulardaki fikirleriyle bir ilişki içerisindedir. Zaman felsefesi başlangıcından bu yana varlığı, öznel mi nesnel mi olduğu, kipli mi kipsiz mi olduğu, uzayla ayrı mı birlikte mi olduğu, ezelî mi yaratılmış mı olduğu gibi yönleriyle ele alınmıştır. Zaman hakkında İslam filozofları da görüşlerini bildirmişlerdir. Gazzâlî de bu konuya eserlerinde yer vermiştir. Ona göre zaman hareketin öncelik ve sonralık bakımından ölçülmesine yarayan, yaratılmış, kadim olmayan bir şeydir. Bu tezde Gazzâlî'nin zaman hakkındaki görüşlerinin İslam filozofları ve zamanın serileri bakımından bir incelemesi sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: zaman, zaman felsefesi, zaman serileri, Gazzâli

ABSTRACT

Time is a subject which has been occupying philosophers since the beginnings of history. Time has been considered to be one of the main subjects within the philosophical systems. How philosophers perceived the time has been in connection with how also they think about the problems of substance, world, will, and freedom. Philosophy of time has been discussing existence in terms of whether it is subjective or objective, modal or not, part of the space or not, and eternal or created. Muslim philosophers also talked about time. Gazzali is one of those who dealt with this topic in his books. For him, time measures actions in terms of their coming before or after something. He also thinks time is not eternal but created. In this thesis, I will present Gazali's ideas on time and how they relate to time series as well as where he fits among other Muslim philosophers.

Key terms: time, philosophy of time, time series, Ghazâlî