

ULUSLARARASI
İSLAM MEDENİYETİNDE ZAMAN SEMPOZYUMU
08-11 EKİM 2015 / KONYA

INTERNATIONAL
SYMPOSIUM ON TIME IN ISLAMIC CIVILIZATION
08-11 OCTOBER 2015 / KONYA

II. CİLT/VOLUME

Editör / Editor in Chief:
Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR

Editör Yardımcıları / Assistant Editors:
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI
Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR
Prof. Dr. Fikret KARAPINAR
Yrd. Doç. Dr. Ali Fuat BAYSAL
Yrd. Doç. Dr. Berrin OKKA





ISBN: 978-605-4886-23-4 (2.c)
Takım: 978-605-4886-21-0 (Tk)

Matbaa

Bilir Matbaacılık Kağıt Ürünleri ve Kırtasiye Malzemeleri San. Tic. Ltd. Şti.
İhlamurkuyu Mah. Alemdağ Cad. Yeni İstanbul Çarşısı B Blok No. 21-22
Ümraniye – İstanbul Tel. 0216 611 60 01 pbx
Sertifika No: 30766

Baskı

İstanbul-2016

Organizasyon

Bilir Turizm ve Danışmanlık A.Ş.
Orhan Veli Kanık Cad. Şehit Murat Akgül Sok. No:2 Kat:1 Kavacık/Beykoz-İstanbul
www.bilirgroup.com | 0 216 537 11 00

İlahi Zamansallık: Dâvud el-Kayserî ve Isaac Newton

Engin ERDEM*

Giriş¹

İlâhî ezeliflik, Tanrı-zaman ilişkisini ifade eden bir kavramdır. Tanrı'nın zamansız mı yoksa zamansal bir varlık mı olduğu meselesi zaman felsefesi ile ilgili olduğu kadar ulûhiyet tasavvuru bağlamında felsefi-teolojik tartışmalarla da yakından ilişkilidir. İlâhî ezeliflik konusunda hem İslam hem Batı geleneğinde hâkim olan anlayış Tanrı'nın zamanın dışında, zamansız bir varlık olduğu görüşüdür. Bununla birlikte her iki geleneğe de ilahi ezelifliğin doğası konusunda geleneksel anlayıştan farklı anlayışı savunan düşünürler bulunmaktadır. Osmanlı devletinin Orhan Gazi tarafından kurulan ilk medresesinin baş müderrisi olan Dâvud el-Kayserî (1262-1350), "Zamanın Anlaşılması Konusunda Son Açıklama"² başlıklı risalesinde hem zamanın doğası hem de Tanrı-zaman ilişkisi konusunda özgün görüşler ortaya koymuştur. Ona göre, Tanrı zamansız bir varlık değildir; aksine zaman Tanrı'nın bir sıfatıdır. Benzer biçimde Batı düşüncesinde zaman felsefesi ile ilgili tartışmalarda *mutlak zaman teorisi*'nin en önemli temsilcisi sayılan Isaac Newton (1642-1727), Tanrı-zaman ilişkisi konusunda geleneksel anlayıştan farklı bir ezeliflik anlayışı ortaya koymuştur. Newton'a göre, Tanrı her yerde ve her zamanda hazır (omnipresent-omnitemporal) olduğu için, zaman, Tanrı'nın varlık modundan ayrı düşünülemeyen bir gerçekliğe sahiptir. İlk bakışta biri İslam düşünce geleneğinde İbn Arabî şarihi olarak temayüz eden bir sufi düşünür olan el-Kayserî ile diğeri Batı düşüncesinde fizikçi kimliği ile öne çıkan Newton'ın görüşleri arasında bir ilişki kurmanın zorlama bir çaba olduğu düşünülebilir. Ancak söz konusu farklılıkları hatırdan çıkarmadan meseleyi tematik-problematik açıdan ele aldığımızda; söze-gelimi, "Zaman nedir?", "Zaman hareketten bağımsız bir gerçekliğe sahip midir?", "Zaman evren ile birlikte mi var olmuştur yoksa evren zamanın içinde mi yaratılmıştır?", "Tanrı zamansız mıdır yoksa zamansal mıdır?", "Tanrı'nın zamanı ile fiziki dünyanın zamanı arasında bir fark var mıdır?" vb. soruları merkeze alarak her iki düşünürün görüşlerini incelediğimizde, el Kayserî ve Newton'ın yaklaşımları arasında felsefi açıdan bir bağıntı kurmanın mümkün olup olmadığı hususunda daha sağlam bir değerlendirme yapma imkânına sahip olabiliriz. Bu çalışma, ilk olarak, mutlak zaman teorisi-ilişkisel zaman teorisi bağlamında Newton ve

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, engin.erdem@divinity.ankara.edu.tr

¹ Bu tebliğ, ağırlıklı olarak, İlahi Ezeliflik ve Yaratma Sorunu başlıklı doktora tezimizin birinci bölümünde yer alan "Zamanın Gerçekliği Meselesi" başlıklı kısmı esas alınarak hazırlanmıştır. Bkz. Engin Erdem, İlahi Ezeliflik ve Yaratma Sorunu, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, 2006.

² Davud el-Kayserî, "Nihâyet'ül- Beyân fi Dirâyeti'z-Zaman", *Er-Resail*, (Haz..M. Bayraktar), Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 1997, ss. 163-177; el-Kayserî'nin mezkur risalesi Mehmet Bayraktar tarafından tercüme edilmiştir. Bkz. Mehmet Bayraktar, *Dâvud el-Kayserî Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefi ve Tasavvufî Risaleler)*, İstanbul: İFAV, 2012, (içinde), ss. 269-286.

el-Kayserî'nin görüşlerini açıklamayı, daha sonra her iki düşünürün Tanrı-zaman ilişkisi hakkındaki yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak analiz etmeyi amaçlamaktadır.

1. Mutlak Zaman-ilişkisel Zaman Ayırımı

Zamanın kendi başına bir gerçekliğe sahip olup olmadığı, zamanın evren ile birlikte mi var olduğu yoksa evrenin zaman içinde mi yaratıldığı gibi meseleler zaman felsefesi literatüründe *mutlak zaman anlayışı-ilişkisel zaman anlayışı* başlığı altında tartışılan temel sorunlar arasında yer almaktadır. Mutlak zaman anlayışı, en genel anlamda, zamanın başka bir şeye bağımlı/dayalı olmaksızın kendi başına bir gerçekliğe sahip olduğu görüşü olarak tanımlanabilir. Ancak bu anlayışı savunan filozofların, zamanın "mutlaklığı" ve "kendi başıncılığı" konusunda farklı görüşlere sahip olmaları ve tasavvurlarını farklı çıkış noktalarından hareketle temellendirmiş olmaları, "mutlak zaman" ifadesini tam manasıyla karşılayan bir tanımla ortaya koyma işini önemli ölçüde güçleştirmektedir. Bununla birlikte, mutlak zaman anlayışını savunan filozofların, zamanın, hareket, değişim, madde ve nihayetinde âlemden bağımsız bir varoluşa sahip olduğu konusunda ortak bir görüşe sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bu anlayışı savunanlara göre, zaman herhangi bir nesneden bağımsız olarak var olması anlamında mutlakdır, fakat bu, zamanın bütünüyle ilişkisel olmayan bir tarzda var olduğu anlamına gelmez.³ Mutlak zaman anlayışına göre zaman, âlemin yaratılmasından önce mevcut olduğu gibi, âlemin yok olmasından sonra da varlığını sürdürecektir. Bu anlayışta, zamanın her anlamda mutlaklığından daha ziyade, madde ve harekete bağımlı bir varoluşa sahip olmadığı kabul edilmektedir. Günümüzde zaman felsefesi ile ilgili tartışmalara bakıldığında, mutlak zaman teorisi denildiğinde akla ilk gelen isim aşağıda görüşlerine daha yakından bakacağımız Newton olmakta ve onun görüşleri hakkında etraflı tartışmalar yapılmaktadır.

Buna karşılık ilişkisel zaman anlayışını savunanlar açısından, zaman, maddi nesnelere ve bunlar arasındaki hareket, değişim vs. gibi ilişkilere bağlı bir varoluş tarzına sahiptir; âlemin yaratılmadığı veya yok olduğu bir durumda zamanın varlığından da söz edilemez. Felsefi düşüncenin en erken dönemlerinden itibaren kendisine taraftar bulmuş bir görüş olan ilişkisel zaman anlayışı, daha sonra felsefi ve teolojik tartışmalarda farklı Tanrı ve âlem tasavvurlarının ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Aristo'nun ilişkisel zaman anlayışı hem İslam hem de Batı felsefesi üzerinde derin izler bırakmıştır. El-Gazzalî'nin yaratma, evrenin ve zamanın başlangıcı konusundaki tezleri ilişkisel zaman anlayışını yansıtan tipik örneklerden biridir. Öte taraftan Newton'ın mutlak zaman anlayışını, Tanrı-zaman ve Tanrı-evren ilişkisi konusundaki görüşlerini tenkit eden Leibniz(1646-1716)'in özel bir yeri olduğunu belirtmemiz gerekir.

³ William L. Craig, *The Tenseless Theory of Time*, London, Boston, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, s. 41.

II. Isaac Newton

Newton'ın zaman anlayışını ele alırken göz önünde bulundurulması gerek en önemli husus, onun ortaya koyduğu *mutlak zaman* ve *izafi zaman* ayırımıdır.⁴ Aşağıdaki pasajda Newton'ın bu ayırımını açık biçimde görmek mümkündür:

Mutlak, gerçek ve matematiksel zaman, kendiliğinden, kendi tabiatı gereği, dışarıdaki hiçbir şeyle ilişkisi olmaksızın eşit oranda akar ve başka bir isimle, süre olarak adlandırılır: İzafi, görünürde ve genel (olan) zaman (ise) (ister tam ister farklı seviyede olsun) sürenin hareket vasıtasıyla duyuşal (sensible) ve dışsal ölçüsüdür ki bu genelde bir saat, bir gün, bir ay, bir yıl biçiminde gerçek zamanın yerine kullanılır.⁵

Mutlak zamanın en önemli özelliği, izafi ölçülerden bağımsız bir gerçekliğe sahip olmasıdır.⁶ Yine, mutlak zaman, âlemin varlığıyla veya yokluğuyla ilişkisi olmayan bir varlık tarzına sahiptir. Newton'ın zaman konusunda yaptığı ayırımda, iki husus belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, mutlak ve ölçülen ayırımı, diğeri, mutlak ve ilişkisel ayırımıdır.⁷ Birincisine göre, mutlak zaman, ölçülen zamandan bütünüyle farklıdır ve herhangi bir ölçülen zamandan söz edebilmenin temel koşulu, mutlak zamanın varlığını kabul etmektir. Newton'a göre, fizikî zamanı ölçmek için kullandığımız ölçüler bir kesinlik taşımaz. Çünkü "biz, zamanı doğrudan ölçemeyiz; çünkü bir zaman aralığını (an interval of time), sözgelimi, bir saati alıp onu, başka bir aralığın karşısına koyamayız ve bu iki aralığı, uzunlukları ölçerken yaptığımız gibi karşılaştıramayız."⁸ Bu sebeple, zamanı belli kuralları esas alarak dolaylı bir yolla ölçmemiz gerekir. Ancak zamanı ölçmek için, değişmeyen ve evrensel olarak geçerli ölçütler tespit etmek mümkün değildir. Çünkü zamanı ölçerken saatlerimizi kendisine göre ayarladığımız kuralların ideal ölçütler olmadığını ve daha iyilerini bulmanın her zaman ihtimal dâhilinde olduğunu biliriz. Lucas'nın dediği gibi, "bizim en iyi saatlerimiz bile düzeltilmeye ihtiyaç duyar."⁹ Eğer ilke olarak, zamanı ölçmek için kullandığımız araçları daha düzenli ve kesin olanlarla değiştirmeyi kabul ediyorsak, bu, kullanmakta olduğumuz saatlerin gerçek zamanı ölçmediğini gösterir.¹⁰ Lucas'ya göre, "zaman, saatlerin söylediği şey değil söylemeye çalıştığı şeydir."¹¹ Bu konuda Newton'la hemfikir olan Swinburne, kullanılmakta olan ölçü aletleri tarafından kaydedilen veya kaydedilemeyen gerçek bir zamanın var olduğunu söyler.¹² Newton'ın mutlak zaman ile ölçülen zaman arasında yaptığı ayırımı, geometrik daire ile fizikî daire arasındaki farklılığa benzeten Craig ise, fiziksel dairenin, gerçek daire olan geometrik dairenin yaklaşık bir örneği olması gibi, ölçülen zamanın da mutlak zamanın yaklaşık bir ölçüsü olduğunu söyler. Ancak, nasıl, ma-

⁴ Abdurrahman Bedevî, *ez-Zamânü'l- Vucûdî*, 3. Bsm., Beyrut, 1973, s. 100. Newton aynı ayırımı, mekan konusunda da yapmaktadır. Ancak mekan anlayışı doğrudan konumuz olmadığı için, onun bu konudaki görüşlerine zaman anlayışını anlamamıza katkı sağladığı ölçüde yer vereceğiz.

⁵ Isaac Newton, *Sir Isaac Newton's 'Mathematical Principles of Natural Philosophy,' and his 'System of the World'* (İng. çev. A. Motte; Gözd. geç. F. Cajori) c. I, Los Angeles: University of California Press, 1966, s. 6.

⁶ Craig, a.g.e., s. 37.

⁷ A.g.e., s. 40.

⁸ A.g.e., s. 37.

⁹ John R. Lucas, *A Treatise on Time and Space*, London: Methuen, 1973, s. 91.

¹⁰ Aynı yer.

¹¹ A.g.e., s. 64.

¹² Richard Swinburne, *Space and Time*, 2. Bsm., London: Macmillan, 1981, s. 202.

tematiksel varlıklar, kendilerinin yaklaşık örnekleri olan fizikî nesnelere bağımsız olmasına rağmen bunların varlıklarının zeminini oluşturuyorlarsa aynı şekilde, mutlak zaman da kendisinin yaklaşık ölçüsü olan izafi zamandan bağımsız bir varoluş tarzına sahip olup aynı zamanda, ölçülen zamanın imkânının zeminini oluşturmaktadır.¹³

Ayrıca, zamanın saatlerle ölçülmesi ve saatlerin de hareket yasalarına göre ayarlanıyor olması, döngüsel bir duruma sebep olmaktadır. Şöyle ki "zaman, saat tarafından ölçülen şeydir. Saat nedir? Saat, kendisinin hareket yasaları bilinen cihazdır. Burada biraz dikkatli olmamız gerekiyor, çünkü eğer saatler hareket yasalarını içine alıyor, hareket yasaları da zamanı içine alıyorsa ve zaman saatleri içine alıyorsa, bir kimse, ilk bakışta, burada çok sıradan bir yanlışlık yapıldığından kuşkulabilir... Biz, herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmaksızın nasıl, zamanı saatlere, saatleri de zamana göre tanımlayabiliriz?"¹⁴ Newton'a göre, fizikî zamanı ölçerken buna benzer sorunlarla karşılaşmamanın tek yolu, mutlak zamanın varlığını kabul etmektir. Çünkü zamanın saatlere, saatlerin de hareket yasalarına göre tanımlanıyor olması veya tersinin doğru olması, dünyada, bu tanımların temelini oluşturan bir düzenliliğin, başka bir ifadeyle bütün hareketlere hükmeden evrensel bir zamanın varlığını göstermektedir. Buna göre, fizikî zamanın ölçülerinin kendilerine göre tespit edildiği "bütün hareketler hızlandırılabilir veya yavaşlatılabilir, fakat mutlak zamanın akışı için herhangi bir değişim ihtimal dâhilinde değildir."¹⁵ Bununla birlikte, mutlak zamanın akışının sabit olması ve maddi nesnelere bağımsız bir varoluşa sahip olması, mutlak zamanın ölçülebilme açısından belirsiz bir durumda olduğu anlamına gelmez, aksine, mutlak zaman, yegâne doğru ölçüsü olan zamandır ve bizim saatlerimiz bu esas ölçüyle uyumu yakalamaya çalışmaktadırlar.¹⁶ Newton'a göre, bütün fizikî süreçler mutlak zamanın ritmine ayak uydurmak durumundadır.¹⁷ Görüldüğü üzere Newton, fizikî zamanı tespit etmek için kullandığımız ölçülerin kesinlik taşımadığını, her zaman için daha tam ve düzgün ölçülere sahip olmamızın ihtimal dâhilinde olduğunu ve bu sebeple, zamanı en doğru biçimde ölçecek ideal bir saatin bulunmadığını düşünmektedir. Ancak, insanların daha kesin ve güvenilir ölçüler bulma konusundaki çabaları, kendisine ulaşılmaya çalışılan mutlak, ideal bir zaman düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda anlamlı hale gelmektedir.

Yukarıda, Newton'ın zaman tasavvurundaki en önemli ayrımlardan birisinin de mutlak-ilişkisel ayrımı olduğunu söylemiştik. Newton'a göre, ilişkisel zaman, sadece hareket ve değişime bağlı olarak var olabildiği için, âlemin yaratılmasından önce var olmadığı gibi âlemin ortadan kalktığı bir durumda da varlığını sürdüremeyecek olan bir zamandır. Buna karşın mutlak zaman, "ne hareketin sayısı ne de şeylerin süresidir... zaman, yaratılmış dünyanın varlığından ve yokluğundan bağımsız olarak kendi tabiatına sahiptir."¹⁸ Ancak, mutlak zamanın maddi dünyadan bağımsız olması, onun hiçbir şeye bağlı olmaksızın var olduğunu göstermez. Her ne kadar Newton'ın pozitivist ve seküler yorumcuları onun, zamanın, hiçbir anlamda ilişkisel olmadığını düşündüğünü söyleseler de Newton'ın zaman ve mekân

¹³ Craig, a.g.e., s. 38.

¹⁴ David Park, *The Image of Eternity*, Amherst: The University of Massachusetts, 1980, s. 40.

¹⁵ Newton, a.g.e., s. 8.

¹⁶ Craig, a.g.e., s. 38.

¹⁷ Peter Kroes, *Time: Its Structure and Role in Physical Theories*, Synthese Library 179, Dordrecht: D. Reidel, 1985, s. 49'dan naklen Craig, a.g.e., s. 38.

¹⁸ Philips Turetzky, *Time*, London: Routledge, 1998, s. 72.

tasavvurunu, onun teolojik ve metafizik düşüncelerini göz önünde bulundurmaksızın anlamak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Newton'ın zaman ve mekân anlayışı, onun Tanrı tasavvurunun doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, "Tanrı, ezeli (eternal) olduğu için sonsuz bir süre ve O her yerde hâzır (omnipresent) olduğu için sonsuz bir mekân vardır."¹⁹ Tanrı'yı her yerde ve her zamanda hâzır olan bir varlık olarak tasavvur eden Newton, mutlak zamanı ve mutlak mekânı bu iki ilâhî sıfatın doğal sonucu olarak kabul etmektedir. O, Tanrı ile birlikte zaman ve mekânın bulunmasının gerekliliğini şöyle açıklar: "Mekân, varlığın, varlık olması bakımından hali (tabiatı, disposition)dir. Hiçbir varlık bir biçimde mekânla ilişkisi olmaksızın var değildir, var olamaz... ne hiçbir yerde ne de herhangi bir yerde olan bir şey var değildir. Buradan şu sonuç çıkar ki mekân, varlığın ilk varoluşundan çıkan/sudur eden bir sonuçtur [*entis primaria existentis effectus emanativus*] çünkü, herhangi bir varlık varsayıldığında mekân da varsayılır. Aynı şey, süre için de ileri sürülebilir: Çünkü (zaman-mekân) her ikisi de kesinlikle varlığın halidirler..."²⁰ Görüldüğü üzere Newton, zaman ve mekânı düşünmeksizin, Tanrı da dahil, herhangi bir varlığın varlığını tasavvur edemeyeceğimizi söylemektedir. Çünkü ona göre, "hem mekân hem de zaman varlığın tabiatında mevcuttur, öyleyse, Tanrı'nın sonsuz varlığı, bunun bir sonucu olarak, sonsuz zamana ve mekâna sahiptir."²¹ O, zamanı ve mekânı, her anlamda otonom varlıklar olarak değil, Tanrı'nın varlığından sudur eden doğal sonuçlar olarak tasavvur etmektedir. Bu söylediklerimiz ışığında tekrar mutlaklık ve ilişkisellik kavramlarına dönecek olursak, Newton zamanı, değişimden, hareketten ve en genel anlamda maddi nesnelere bağımsız olması anlamında mutlak; Tanrı'nın varlığından *sudur* etmesi ve Tanrı'ya bağlı olarak var olması anlamında ilişki kabul etmektedir. Buradan şu sonuç çıkarılabilir: "Newton ilâhî ezeliyetten bahsettiğinde, Augustinuscu gelenekteki skolâstik teologlar gibi bir zamansızlık durumunu kastetmez, aksine, sınırsız ve sürekli olan zamansal süreyi murat eder."²²

Sonuç olarak, Newton, metafizik zaman ve fizik zaman olmak üzere iki tür zaman kabul etmektedir. Metafizik zaman Tanrı'dan sudur eden, Tanrı ile birlikte bulunan mutlak zamanı ifade ederken fizik zaman, âlemin yaratılması ile birlikte ortaya çıkan ve maddi nesnelere bağlı olarak var olabilen izafi bir zaman olarak düşünülmektedir. Metafizik zaman, yaratılmış varlıklardan bağımsız olması anlamında mutlak, Tanrı'dan sudur ederek Tanrı ile birlikte bulunması açısından ilişki bir varoluş tarzına sahiptir. Fizik zaman, âlemin yaratılması ile ortaya çıkan ve ölçüleri doğa yasalarına göre tespit edilen ilişki bir zamandır. Fizik zaman, ölçü açısından düşünüldüğünde, fiziksel dairenin geometrik dairenin yaklaşık bir örneği olması gibi, mutlak zamanın, hiçbir zaman kesin olmayan, yaklaşık bir ölçüsüdür. Çünkü zaman, saatlerin söylediği şey değil, söylemeye çalıştığı şeydir.

¹⁹ Craig, a.g.e., s. 41.

²⁰ Isaac Newton, "On the Gravity and Equilibrium of Fluids (*de Gravitatione*), *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, (Der. A. R. Hall, M. B. Hall), Cambridge: Cambridge U.P., 1962, ss. 136-137'den naklen, Craig, a.g.e., ss. 44-45.

²¹ Craig, a.g.e., s. 45.

²² A.g.e., s. 49.

iii. Dâvûd El-Kayserî

El-Kayserî, zaman meselesini ele alırken ilk olarak önceki filozoflar ve kelamcılar tarafından ortaya konmuş olan zaman teorilerini inceler ve bunları temelde iki kısma ayırır. Birinci anlayışta zaman, cismani olmayan, kendi zatı ile kaim, zorunlu bir *cevher*, ikinci anlayışta ise, hareket ve değişime bağlı bir *araz* olarak tasavvur edilmektedir.²³ Birinci anlayışı savunanlar²⁴ görüşlerini temellendirmek için şöyle bir akıl yürütme ortaya koymaktadırlar: Eğer zaman mümkün olsaydı, var olduktan *sonra* yokluğu, yok olduktan *sonra* varlığı kabul ederdi. Buradaki *sonralık* ancak bir *öncelik* ile birlikte düşünülebilir. Dolayısıyla zaman için, içinde yokluğunun varlığını veya varlığının yokluğunu öncelediği bir öncelik söz konusudur. Ancak bu *öncelik* ve *sonralık*, ikisi birden varlıkta bir araya gelemeyecekleri için, *öncelik*'in varlığının zamanı, *sonralık*'ın varlığının zamanından önce olur ve zaman için başka bir zaman gerekli olur. Burada önceki zaman için geçerli olan durum diğer zaman için de söz konusudur ve bu sonsuza kadar uzayıp gider. Dolayısıyla zaman, ne başkasıyla kaim olan bir cisim ne de cismani bir arazdır; o, kendi zatı ile kaim zorunlu bir cevherdir.²⁵

El-Kayserî buna, zat bakımından *öncelik*'in varlığının zaman bakımından *sonralık*'ın varlığından önce geldiğini söyleyerek itiraz eder ve zaman için başka bir zamanın gerekli olmadığını söyler. Ona göre, *öncelik* ve *sonralık*'tan her birinin zaman dışı tek bir an'da gerçekleştiğini düşünmek mümkündür. *Öncelik* ve *sonralık*'ın tek bir an'da gerçekleştiği düşünülmesine, an zamandan bir parça olduğu için, bunun da zamanı gerektirdiği gerekçesiyle itiraz edilebilir. Ancak, el-Kayserî'ye göre, böyle bir itiraz, zamanın zorunluluğunu ihlal eder; çünkü ister gerçek ister varsayım olarak olsun parçası olan hiç bir şey zorunlu olamaz. Gerçek anlamda parçası olanda durum açıktır, zira burada bütün parçaya muhtaçtır. Varsayım olarak parçalı olana gelince, bu ancak bölünmeyi kabul eden için düşünülebilir ve bölünmeyi kabul eden her şey zorunlu olarak mümkündür.²⁶ Dolayısıyla, el-Kayserî'ye göre zamanın kendi zatı ile kaim bir cevher olduğu görüşü tutarsızdır.²⁷

Kayserî, zamanın kendi zatı ile kaim bir cevher olamayacağını ifade ettikten sonra, zamanın harekete bağlı bir araz olduğunu savunan Aristo (İ.Ö.384-322), İbn-i Sina (980-1037) ve Nasıruddin Tusi (Ö.1274) gibi filozofların görüşünü tahlil eder. Ona göre, zamanın, önce ve sonraya göre hareketin sayısı olarak tanımlanması, belli sorunlara yol açmaktadır; çünkü hareketin meydana gelebilmesi için yenilenme, değişim veya oluş (kevn)-bozuluş (fesad) gibi durumların söz konusu olması gerekir... Bu tür durumlar ise, kendi içinde başlangıç ve bitiş unsurlarını ihtiva eder. El-Kayserî'ye göre en önemli sorun, başlangıç ve bitiş arasındaki ilişkinin mahiyetinin nasıl açıklanacağı ile ilgilidir. Acaba, başlangıç ve bitiş birbiriyle bitişik midir yoksa aralarında bir boşluk var mıdır? El-Kayserî'ye göre, "bitiş/kesinti (inkita) ve yenilenmeyi (teceddüd) birleştirmek vehmî bir iştir. Çünkü bitiş yok olmadır, yenilenme

²³ El-Kayserî, "Nihâyetü'l- Beyân fî Dirâyeti'z-Zaman", s. 165.

²⁴ Kayserî, bu görüşü savunan düşünürlerin isimlerini zikretmemektedir. Mehmet Bayraktar el-Kayserî'nin burada, Eflatun, Plotinus, Fahrreddin er-Razi ve Ebu Bekir Zekerîya er-Razi'ye atıf yapmış olabileceğini söylemektedir. Bkz. Mehmet Bayraktar, "Davud el-Kayserî'de Zaman Kavramı", *Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Ankara: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yay., 1998, ss. 127-128.

²⁵ El-Kayserî, "Nihâyetü'l- Beyân fî Dirâyeti'z-Zaman", s. 165.

²⁶ Aynı yer.

²⁷ Bkz. Engin Erdem, "Davud el-Kayserî ve İlahî Zamansallık", (içinde) Süleyman H. Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara: Nobel, 2007, ss. 99-100.

var olmadır ve birleşme (ittisal) hareketten bir parçanın (cüz'ün) var olmasıyla diğer bir parçanın yok olmasıdır ki bu ancak vehimde söz konusu olabilir. Çünkü yokluk, dış dünyada var olan bir şey değildir ki kendisiyle, dış dünyada bulunan bir şey birleştirilebilsin.”²⁸ El-Kayserî'nin işaret etmek istediği sorunu şöyle ifade edebiliriz: Başlangıç + bitiş = hareket. Burada hareketi meydana getiren iki unsur olan başlangıç ve bitiş arasında bir boşluk (yokluk) söz konusu olduğu için bunların arasındaki birleşmeyi açıklamak, gerçek olan iki şeyi gerçek olmayan bir şeyle birleştirmek anlamına geleceğinden imkânsızdır. Burada hareketi meydana getiren iki unsur olan başlangıç ve bitiş arasında bir boşluk/yokluk durumu söz konusu olduğu için bunların arasındaki birleşmeyi açıklamak, gerçek olan iki şeyi gerçek olmayan bir şeyle birleştirmek anlamına geleceğinden imkânsızdır.

Daha açık bir anlatımla, hareketi izah etmek için A ve B noktaları arasında bir aralığı varsaymak gerekmekte, zaman ise bu aralığın ölçüsünü ifade etmektedir. Bir taraftan, hareketin meydana gelmesi için başlangıç ve bitiş biçiminde iki ayrı noktanın varlığı, öte taraftan zamanın gerçekleşmesi için bu iki ayrı noktanın birleşik olarak düşünülmesi söz konusu olmaktadır. Bu bitişikliğin dış dünyada değil zihinde gerçekleştiği düşünülebilir, ancak böyle bir durumda, zamanın dış dünyada gerçekliğinin olmadığını, sadece zihinde bulunduğunu kabul etmek gerekecektir. El-Kayserî'ye göre, zaman gerçek olayların “zarfı” olan gerçek bir şey olduğu için, yukarıdaki gibi bir birleşmenin zamanın mahiyetini oluşturması doğru olmaz.²⁹ El-Kayserî'ye göre, birleşme konusunda karşılaşılan sorun, Semerkandî'nin söylediği gibi³⁰, zamanın, bitişme veya bölünme olmaksızın kesintisiz akan tek bir an olarak düşünülmesi sonucuna götürebilir.³¹ Bu durumda zamanın hareketin ölçüsü olduğunu savunanların karşılaştığı A ve B noktaları arasındaki birleşmeyi izah etme sorunu ortadan kalmakta ancak bu, onların zaman tanımının ihlal edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla, hareketin oluşumu ile ilgili ortaya çıkan yukarıdaki sorunlar, zamanın, varlığı harekete bağlı bir araz olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını göstermektedir.³²

El-Kayserî, zamanı kendi zâtı ile kaim bir cevher ve harekete bağlı bir araz olarak tasavvur edenlerin görüşlerini tenkit ettikten sonra, Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin zaman anlayışını ele alır ve onun düşüncesini şöyle özetler: “Zaman içerisinde olan (meydana gelen) bir şeyin bekası, ancak sürekli bir zaman içerisinde söz konusu oluyorsa ve zaman içerisinde olmayan bir şey de bekası için (yine) zamansal bir süreye ihtiyaç duyuyorsa, o halde zaman varlığın ölçüsüdür.”³³ Ancak el-Kayserî, el-Bağdadî'nin zamanı varlığın ölçüsü³⁴ olarak tanımlayan yaklaşımını da yetersiz bulur; ona göre, “varlık, varlık olması bakımından varlıktır, onun için bir ölçü olması söz konusu değildir. Çünkü ölçü, uzanımı, sabit veya değişken

²⁸ El-Kayserî, “Nihayetü'l- Beyan fi Dirayeti'z- Zaman”, s. 168.

²⁹ Aynı yer.

³⁰ Şemsuddin es-Semerkandî, *es-Sahâif el-İlâhiyye*, (Tahk. A. A. Şerif), Kuveyt: 1985, s. 233.

³¹ El-Kayserî, “Nihayetü'l- Beyan fi Dirayeti'z- Zaman”,

³² Bkz. Erdem, “Davud el-Kayseri ve İlahi Zamansallık”, ss. 100-101

³³ El-Kayserî, “Nihayetü'l- Beyan fi Dirayeti'z- Zaman”, s. 168.

³⁴ El-Bağdadî'nin zaman anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Mu'teber*, Haydarâbad: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1358, c. II-III; Mehmet Dag, *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with special reference to his concept of time*, (A thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy) University of Durham, 1970, 201-229.

düzenli parçaları olan şeyler için tasavvur edilebilir. Öyleyse, gerçek şudur ki *zaman, varlığın bekasının ölçüsüdür.*"³⁵

El-Kayserî, el-Bağdadî'nin zaman tanımını "beka" terimini ekleyerek revize etmektedir. Ona göre, "varlık, varlık olması bakımından herhangi bir ölçüye konu olmaz; çünkü ölçü, uzanımı, sabit veya değişken düzenli parçaları olan şeyler için tasavvur edilebilir; varlık için böyle bir durum söz konusu değildir."³⁶ El-Kayserî'ye göre, tek başına varlığın ölçüsünden söz etmek mümkün olmadığına göre, en doğrusu zamanı, "varlığın bekasının ölçüsü" (miktar-u beka'l-vücut) olarak tanımlamaktır. O, "Zaman, varlığın bekasının ve devamlılığının ölçüsüdür," derken varlık ile nihai anlamda Tanrı'nın varlığına referansta bulunmaktadır. Ona göre, Tanrı, baki, daimi, kesintisiz sürekli varoluşa sahip bir varlık olarak, başlangıcı ve sonu olmayan, sürekli, bitişik, varlıksal bir ölçü(miktar-ı vücûdî)yü mümkün kılmakta ve bu varlıksal ölçü, diğer var olanların varoluş sürelerinin tespit edilmesine zemin teşkil etmektedir.³⁷ Sözelimi, T₁ ve T₂ aralığında var olan bir A varlığını düşünelim.

$$\infty \text{-----} T_1 \text{-----} T_2 \text{-----} \infty$$

Kayserî'ye göre, A, kesintisiz varlıksal ölçünün sadece belli bir aralığında, T₁ ve T₂'de var olmuştur. Onun varlığa gelmesinden önce de varlığı sona erdikten sonra da mutlak varlığın bekasının ölçüsü olan bir zaman mevcuttur. Bu mutlak zaman, onun varoluş süresinin ne kadar sürdüğünü belirleme imkânı sağlamaktadır. Bir anlamda, el-Kayserî'ye göre, varlığa gelen ve olup biten her şey Tanrı'nın zamanı içinde meydana gelmekte ve bu mutlak zaman yaratılmış varlıkların bekasının süresinin kendisine göre belirlendiği kesintisiz bir "akışı" ifade etmektedir.³⁸

El-Kayserî zamanı varlığın bekasının ölçüsü olarak tanımladıktan sonra, varlıkların, varoluş tarzları açısından zamanla ilişkilerini inceler ve bunları üç kategoride değerlendirir:³⁹ 1) Yaratılmış varlıklar (mahlûkat): Bu varlıklar yaratılmış oldukları için, bunların yaratılmalarından önce içinde bulunmadıkları bir zaman mevcuttur, aynı şekilde bunlar yok olduktan sonra da zaman mevcut olacaktır. 2) Ezeli varlıklar (mubdeât): el-Kayserî, bu gruptaki varlıklar ile ezeli formlar, ideler, ilk akıl ve benzeri varlıkları kasteder. Ona göre bu varlıkların üzerinden zaman geçmemiştir, ancak bunların zamanla ilişkisi vardır çünkü bunlar ezeli-ebedi oldukları için, düşünülen/varsayılan her zamanda mevcutturlar. 3) Tanrı: Tanrı mutlak, zorunlu, değişmez ve bakî varlık olduğu için ezeliyetin *ezeli* ve ebediyetin *ebedi* O'nun varlığında buluşmaktadır ve Tanrı, ezel ve ebedin kendisinde bulunduğu bir varlık olarak zamansal bir varlıktır. Kayserî, burada, "Dehre küfretmeyiniz, çünkü dehr Allah'tır", hadîs-i şerîfine atıf yaparak, ilâhî zamansallık düşüncesini desteklemeye çalışır. Ona göre, zaman, son tahlilde mutlak beka sahibi bir varlık olarak Tanrı'nın varlığıyla açıklanabilir. Çünkü "zaman, varlığın bekasının ve devamının ölçüsüdür. Varlığın bekası ve devamı mutlak varlık için zorunlu, subûti bir sıfat"⁴⁰ olduğu için zaman yaratılmış varlıklardan bağımsız olarak ilâhî varlığın bekasının ölçüsü olarak hep vardır ve var olacaktır. El-Kayserî'ye göre, zaman, İlâhî Zât için gerekli bir a'râzdır (aradîyyetün lâzimetün). Bu sebeple o, zamanı,

³⁵ Aynı yer.

³⁶ Aynı yer.

³⁷ A.g.e., s. 163, 169.

³⁸ Bkz. Erdem, "Davud el-Kayserî ve İlâhî Zamansallık", s. 103.

³⁹ El-Kayserî, a.g.e., s. 169.

⁴⁰ A.g.e, s. 170.

Tanrı'nın varlığından taşan (fâidatun) bir sonuç olarak tasavvur etmektedir.⁴¹ Yarattılmış varlıkların varlığından veya yokluğundan bağımsız bir şekilde, mutlak varlıkla birlikte, varlığının bekasının ölçüsü olarak metafizikî bir zaman hep vardır. Ancak Tanrı, âlemi yaratarak, fizikî, ölçülebilen bir zamanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. El-Kayserî burada, gece ve gündüzün insanların, yılların sayısını sayıp, hesabını yapabilmeleri için yaratıldığını söyleyen İsrâ suresi'nin 12. ayetine atıf yaparak kendi görüşünü desteklemeye çalışır. O, her ne kadar zamanın ölçülebilirliğini kabul etse de bunların zamanın tabiatından kaynaklanan nesnel ölçüler olduğunu düşünmez. Ona göre, "hareket ve olaylar zamanı, gün, hafta, ay ve geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırmamızı mümkün kılar, ancak bunlar zamanın kendisinde bulunan ayırımlar değildir."⁴² Ayrıca, el-Kayserî, "melekler ve ruh (cebrail) oraya, miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar"⁴³ şeklindeki ayet-i kerimeye atıf yaparak metafizikî zamana göre bir günün, fizikî zamanın elli bin yılına tekabül ettiğini söylemekte ve metafizik zaman açısından bakıldığında fizikî zamana ait ölçülerin tamamen izafi ölçüler olduğunu dile getirmektedir.⁴⁴

Sonuç olarak, el-Kayserî'ye göre, zaman, ne kendi başına kaim olan bir cevher ne harekete bağlı bir araz ne de varlığın ölçüsü olarak tanımlanabilir; en doğrusu zamanı, *varlığın bekasının ölçüsü* olarak tanımlamaktır. Yaratıcı varlık ve yaratılmış varlıklar bekaları, varlıklarının sürekliliği açısından değerlendirildiğinde iki tür zaman söz konusu olmaktadır. Tanrı, zorunlu, daimî ve bâkî bir varlık olduğu için O'nun varlığının kesintisiz bekasının ölçüsü olarak metafizikî zaman hep vardır. Metafizikî zaman, Tanrı ile birlikte bulunan, O'nun varlığından taşan/sudur eden bir zamandır. Fizikî zaman, âlemin yaratılması ile ortaya çıkan ve doğa yasalarına göre ölçüsü tespit edilebilen bir zamandır. Ancak fizikî zamana ait ayırımlar, zamanın kendisinde bulunan gerçek ayırımlar değildir; metafizikî zaman açısından bakıldığında, fizikî zamana ait ölçüler tamamen izafi ölçülerdir. Tanrı mutlak anlamda zamansaldır, görelî olarak zamansızdır.

Sonuç

El-Kayserî ve Newton'ın zaman ve Tanrı-zaman ilişkisi konusundaki görüşlerini karşılaştırdığımızda her iki düşünürün görüşleri arasında önemli benzerlikler olduğunu söylemek mümkündür. Her ikisi de zamanın hareket, değişim ve fiziki dünyadan bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu konusunda hem fikirdir. Hem el-Kayserî hem Newton'a göre, zaman fiziki dünya ile birlikte ortaya çıkmış değildir; aksine evren, mutlak zamanın içinde (in time) yaratılmıştır. Zamanı hareketin ölçüsü olarak tanımlayan Aristocu anlayış ile el-Kayserî ve Newton'ın görüşleri arasında temel bir karşıtlık söz konusudur. Zamanı varlığa, son tahlilde Tanrı'nın varlığına bağlı olarak tanımlama konusunda her iki düşünürün ortak bir anlayışa sahip oldukları gözlemlenmektedir. Zamanın Tanrı'nın varlık modundan çıkan zorunlu bir sonuç olduğunu ifade etmek için el-Kayserî'nin kullandığı taşma/çıkma (feyz-fâidatun) lafzının Latince karşılığını (*effectus emanativus*) Newton'ın da kullanması son derece dikkat çekicidir. Bunu söylerken, Newton'ın doğrudan Kayserî'nin görüşlerinden istifade

⁴¹ A.g.e, s. 169.

⁴² A.g.e., s. 173.

⁴³ Kur'an-ı Kerim, 70/4.

⁴⁴ Kayserî, a.g.e., s. 174.

ettiğine dair bir veriye rastlamadığımızı belirtmemiz yerinde olacaktır. Ancak, Kayserî'nin görüşünün şekillenmesinde büyük rol oynayan Ebu'l-Berakât el-Bağdadî'nin zaman-mekân konusundaki *anti-Aristocu* görüşlerinin dolaylı yolla olsa da Newton'ın fizik anlayışı üzerinde etkili olduğunu söyleyen Sholomo Pines'in⁴⁵ tespitinin tarihsel olarak izi sürülmesi gereken bir saptama olduğuna işaret etmemiz gerekir. Her iki düşünürün zamanın mahiyeti hakkındaki geleneksel Aristocu çizginin dışına çıkan özgün yaklaşımları ilahi ezeliğin doğası konusunda da özgün bir yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Geleneksel anlayışta zaman hareketin ölçüsü olarak tanımlandığı için, hareket ve değişimden uzak olan Tanrı zamansız, zaman dışı bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Buna karşılık el-Kayserî ve Newton, sahip oldukları zaman anlayışının tabii bir neticesi olarak, zamanı Tanrı'nın bir sıfatı, O'nun varlık tarzından çıkan/taşan bir sonuç olarak değerlendirmektedirler. Newton zaman konusunda olduğu gibi mekân konusunda da *mutlak-ızaflı* ayırımına gitmekte, mutlak mekânı Tanrı'nın her yerde hazır (omnipresent) olması ile açıklamaktadır. Bu tarz bir anlayışın el-Kayserî'de söz konusu olmadığını not etmemiz isabetli olacaktır.

KAYNAKÇA

- EI-BAĞDÂDÎ, Ebü'l-Berekât, *Kitabu'l-Mu'teber*, Haydarâbad: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1358, c. II-III.
- BAYRAKTAR, Mehmet "Davud el-Kayserî'de Zaman Kavramı", *Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Ankara: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yay., 1998.
- _____, *Dâvud el-Kayserî Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risaleler)*, İstanbul: İFAV, 2012.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *ez-Zamânü'l- Vucûdî*, 3. Bsm., Beyrut, 1973.
- CRAIG, William L. *The Tenseless Theory of Time*, London, Boston, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- DAĞ, Mehmet *The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with special reference to his concept of time*, (A thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy) University of Durham, 1970.
- DAVIS, Stephen T. *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids, Michigan: WM. Eerdmans Pub. Co., 1983.
- ERDEM, Engin, *İlâhî Ezellik ve Yaratma Sorunu*, Ankara: A.Ü. Sos. Bil. Enst. 2006, (Basılmamış Doktora Tezi).
- _____, "Davud el-Kayserî ve İlahi Zamansallık", (içinde) Süleyman H. Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara: Nobel, 2007.
- el-KAYSERÎ, Davud, "Nihâyetü'l-Beyân fi Dirâyeti'z-Zaman", *Er-Resâil*, (Haz..M. Bayraktar), Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 1997.
- LUCAS, John R. *A Treatise on Time and Space*, London: Methuen, 1973.
- NEWTON, Isaac, *Sir Isaac Newton's 'Mathematical Principles of Natural Philosophy,' and his 'System of the World'* (İng. çev. A. Motte; Gözd. geç. F. Cajori) c. I, Los Angeles: University of California Press, 1966.
- PARK, David *The Image of Eternity*, Amherst: The University of Massachusetts, 1980.
- PINES, Sholomo "What was original in Arabic Science", *Collected Works: Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science Volume 2*, Brill, 1986.
- Es-SEMERKANDÎ, Şemsuddin, *es-Sahâif el-İlâhiyye*, (Tahk. A. A. Şerif), Kuveyt: 1985.
- SWINBURNE, Richard, *Space and Time*, 2. Bsm., London: Macmillan, 1981.
- TURETZKY, Philips *Time*, London: Routledge, 1998.

⁴⁵ Sholomo Pines, "What was original in Arabic Science", *Collected Works: Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science Volume 2*, Brill, 1986, ss. 202-205