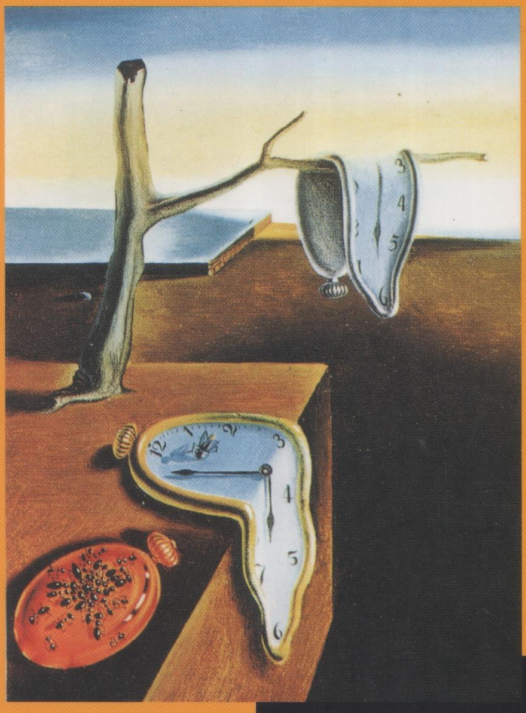
ARSLAN TOPAKKAYA

FELSEFE, DİN ve KÜLTÜRDE ZAMAN



SAY

Modern Düşünce

vine getirildi. 05.03.2009 yılında doçent oldu. 2014 yılı başında Erciyes Üniversitesi'nde profesör oldu. Arslan Topakkaya MEB ortaöğretim Felsefe, Mantık ve Bilgi Kuramı ders kitaplarının editörlüğünü yapmıştır. Üçü Almanya'da olmak üzere yedi kitabı ve yurtiçi ve yurtdışında yayınlanmış birçok makalesi bulunmaktadır. Yazar evli ve dört çocuk babasıdır. Halen Erciyes Üniversitesi Felsefe bölüm başkanlığı görevini sürdürmektedir. Eserlerinden bazıları şöyledir:

1. Topakkaya, A., *Die wirkliche Zeit. Eine vergleichende Untersuchung der Zeitlehre von W. Dilthey und H. Bergson unter besonderer Berücksichtigung von I. Kants Zeitanalyse*, H. J. Verlag, Freiburg, 2005.
2. Topakkaya, A., *Die Gelebte Zeit - Diltheys Auffassung von der Zeit und seine Kritik an Kants Zeitlehre*, Grin Verlag, Münih, 2009.
3. Topakkaya, A., *Die Grundzüge der Philosophie Henri Bergsons*, Grin Verlag, Münih, 2009.
4. Topakkaya, A., *Fichte*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
5. Topakkaya, A., *Liseler İçin Mantık Ders Kitabı*, MEB, Ankara, 2010.
6. Topakkaya, A., *Liseler İçin Felsefe Ders Kitabı*, MEB, Ankara, 2010.
7. Topakkaya, A., *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, Paradigma, İstanbul, 2013.
8. Topakkaya, A., *Hukuk ve Adalet*, Adalet Yayınevi, II. baskı, Ankara, 2014.
9. Topakkaya, A., *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yayınevi, Ankara, 2014.

FELSEFE, DİN VE KÜLTÜRDE ZAMAN

Prof. Dr.
Arslan Topakkaya

SAY

Say Yayınları
Modern Düşünce

Felsefe, Din ve Kültürde Zaman / Prof. Dr. Arslan Topakkaya

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılan kısa alıntılar hariç yayınevinden yazılı izin alınmaksızın alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0589-3
Sertifika no: 10962

Kapak resmi: Salvador Dali, "Belleğin Azmi" (1931) tablosundan kesit.

Yayın koordinatörü: Levent Çeviker
Sayfa düzeni: Mehmet İlhan Kaya

Baskı: Lord Matbaacılık ve Kâğıtçılık
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 674 93 54
Matbaa sertifika no: 22858

Önceki baskı: Paradigma Yayınları, 2013
1. baskı: Say Yayınları, 2017

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR–34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
İnternet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

İkinci Baskıya Önsöz 11
Önsöz 13
Giriş 15

I. BÖLÜM: ESKİ UYGARLIKLARDA ZAMAN
1.1. Eski Mısır'da Zaman 21
1.2. Mezopotamya'da Zaman 26
1.3. Eski Meksika-Amerika Halklarında Zaman 29
1.4. Eski Hint Uygarlığında Zaman 34
1.5. Eski Çin Uygarlığında Zaman 42
1.6. Eski Türklerde Zaman 46
1.7. Eski İran'da Zaman 52

II. BÖLÜM: DİNLERDE ZAMAN
2.1. Musevilik'te Zaman 55
2.2. Hıristiyanlıkta Zaman 71
2.3. İslam'da Zaman 86

III. BÖLÜM: FELSEFEDE ZAMAN
3.1. Sokrates Öncesi Zaman Anlayışı 104
3.2. Platon'un Zaman Anlayışı 108
3.3. Aristoteles'te Zaman 113
3.4. Plotin'de Zaman 120
3.5. Augustinus'un Zaman Anlayışı 121
3.6. Ortaçağ Felsefesinde Zaman 136

3.6.1. Johannes Scotus Eriugena 138
3.6.2. el-Kindî 139
3.6.3. Farabi 141
3.6.4. İbn-i Sina 142
3.6.5. İbn-i Rüşd 145
3.6.6. Auquinolu Thomas'ta Zaman 148
3.6.7. Bonaventura'nın Zaman Anlayışı 149
3.7. Gassendi'de Zaman 150
3.8. Newton'un Zaman Anlayışı 152
3.9. Descartes 158
3.10. Spinoza 159
3.11. T. Hobbes 160
3.12. Leibniz 161
3.13. John Locke 164
3.14. D. Hume 166
3.15. Kant'ta Zaman 169
3.15.1 Kant'ın Doktora Tezinde Zaman Kavramının Tahlili 169
3.15.2. Saf Aklın Eleştirisi'nin Transzendental Estetik Bölümünde Zaman 177
3.15.3. Saf Aklın Eleştirisi'nin Transzendental Analitik Bölümünde Zaman 184
3.16. G. W. F. Hegel'de Zaman 190
3.17. Schelling 193
3.18. Schopenhauer 194
3.19. F. Nietzsche 195
3.20. H. Bergson 204
3.20.1. Bergson Zaman Anlayışının Heidegger Tarafından Eleştirisi 217
3.21. W. Dilthey 227
3.22. Franz Brentano 242
3.23. S. Kierkegaard 252
3.24. E. Husserl 261

3.25. M. Heidegger 278
3.26. E. Cassirer 295
3.27. J.-P. Sartre 297

IV. BÖLÜM: FİZİKTE ZAMAN

4.1. Modern Fizikte Zamana Kısa Bir Bakış 307
4.2. Einstein ve İzafiyet Teorisi 318
4.2.1. Özel İzafiyet Teorisi 319
4.2.2. Genel İzafiyet Teorisi 326
4.3. Zamanın Yönü Problemi 331
4.4. Zamanın Gerçekdışılığı 342
4.5. Zaman İnsan Bilincinin Bir Ürünü müdür? 352

V. BÖLÜM: BİREYSEL VE SOSYAL ZAMAN

5.1. İnsanın zaman boyutlarıyla ilişkisi 357
5.2. Sosyal Zaman 367
5.2.1. Modern Toplumlarda Zaman Algısı 377
5.2.2. Toplumsal Hızlılıkla İlgili Teorilerin Karşılaştığı Zorluklar 386
5.2.3. Modernleşme ve Zaman 393
5.3. Zaman ve Takvim 400
5.4. Zaman-Kültür İlişkisi 411

Kaynakça 419
Notlar 435

Bu eseri, bana çalışmanın ve muhannete muhtaç olmamanın erdemini öğreten rahmetli dedem D. Mehmet Topakkaya ile (1903-1987); tanımadan sevdiğim, rahmetli babaannem Ümmügülsüm Topakkaya'ya (1903-1974) ithaf ediyorum.

"Zaman Tanrı'nın kâinata vurmuş olduğu bir kilittir ve anahtarı da sadece ondadır. Tanrı'nın ne olduğu bilinmediği sürece zamanın mahiyeti de anlaşılmayacaktır."

Arslan Topakkaya

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Elinizdeki eserin ilk baskısı farklı bir yayınevi tarafından 2013 yılında basılmıştır. Eser, alanında Türkiye'de yayımlanan ilk telif eser olduğundan oldukça ilgi görmüştür. Zaman felsefesi ülkemizde henüz çalışılmaya başlanmış olup gittikçe artan bir ilgiye mazhar olmaktadır. Yazar ikinci baskı için eseri baştan sona tekrar gözden geçirmiştir. İlk baskısından sonra eser hakkında birçok olumlu geri dönüşler alınmıştır. Bu meyanda yapıcı ve haklı eleştiriler getirenlere teşekkürlerimi sunuyorum.

Zaman felsefesi başta Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü olmak üzere diğer bazı felsefe bölümlerinde lisans ve lisansüstü programlarda seçmeli ders olarak okutulmaktadır. Bu ders hakkında şimdiye kadar öğrencilerimden olumlu geri bildirimler aldım. Onlar kitabın okuyucuları olarak oldukça yapıcı eleştirilerde de bulundular. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Aslında elinizdeki eseri biraz daha genişletme niyetindeydim; fakat gerek zaman darlığı gerekse kitabın hacminin artacak olması (belki ileride iki cilt olarak düşünülebilir), açıkça söylemem gerekirse tekrar zaman felsefesine dönme hususundaki isteksizliğim eserin ikinci baskısının çok küçük değişikliklerle çıkmasına neden oldu. Bu açıdan karilerden özür diliyorum.

Kendi adıma eserlerimin içinde *Opus magnum* olarak gördüğüm bu eserin ikinci baskısını görme imkânını veren Allah'a şükrediyorum. Bu mütevazı eserin konu hakkında daha sonra yazılacak eserlere bir mehaz olması en büyük dileğimdir. Karilerimden yapıcı eleştirilerini bekliyor, elinizdeki eserin zaman hükmünü icra edip varlığım son bulduğunda arkamdan hayırla yâd edilmeme vesile olmasını niyaz ediyorum.

Arslan Topakkaya
Aralık 2016
Talas, Kayseri

ÖNSÖZ

Elinizdeki eser, zaman gibi oldukça önemli, günlük yaşantımızın temelini oluşturan fakat bir o kadar da insana gizli kalan bir kavramı kendisine konu edinmiştir ve uzun bir çalışmanın ürünüdür. Zira yazar doktora tezinden beri bu kavramla, tabiri caiz ise, cebelleşmektedir. Kavramın doğasından kaynaklanan zorluklara bir de kavramın anlatılması ve anlaşılması zorluğu eklenince, kavramla ilgili açıklama denemeleri ve farklı yorumlar bir o kadar artmakta, bunun doğal sonucu olarak, kavram etrafında uzun yıllardan beri oluşan bir tortu açığa çıkmaktadır. Bu eser, söz konusu tortuyu mümkün olduğu kadar kaldırmayı ve bu sayede kavramın özünü aydınlatmayı amaç edinmiştir. Bütün zorluklara rağmen doğumumuzdan ölümümüze kadar bize eşlik eden bir kavramı az da olsa anlama mutluluğu, eserin diğer bir yazılış amacıdır. Zaman kavramının içselleştirilmesi ve bu anlamda anlaşılması, bizim bireysel, toplumsal ve dinsel yaşantılarımızda önemli pencereler açacak, varoluşumuzun farkına vardıracak, sonluluğumuzu ve dolayısıyla ölümlü oluşumuzu daha özsel anlamda algılamamızı sağlayacaktır. Zamansal olmak, aynı zamanda sonlu olma ve sonsuzu aramak demektir. Bu anlamda sonluluk ve fani olmak bir nakisa değil, bir avantajdır çünkü sadece insan sonlu ve ölümlüdür.

Eserin bu şekli almasında her zamanki gibi en büyük destekçim (bazen çay ve kahvemi getirerek ama bazen de fazla çalışmamdan dolayı kızarak) eşim Zeynep Topakkaya olmuştur. Kendisine kalbi sevgilerimi ve teşekkürlerimi sunuyorum. Kızlarım Sümeyye, Asude, Nurefşan ve Verda'ya bana gösterdikleri sabır ve hoşgörüden dolayı teşekkür ediyor, onları sevgiyle bağrıma basıyorum. Babam Abidin Topakkaya ve Annem Hatice Topakkaya'ya minnet ve şükran duygularımı sunuyorum. Ayrıca eserin fikir aşamasından yazımına kadar emeği geçen bütün herkese ve metni okuma zahmetinde bulunan Arş. Gör. E. Erman Rutli'ye teşekkür ediyorum. Bu eser düşünce ve felsefe dünyamıza az da olsa katkı sağlarsa kendimi bahtiyar addedeceğim. Fani ve sonlu olmayı çocukluktan beri içselleştiren biri olarak, bir gün sonlanacak (iyi ki de sonlanacak) hayat yolculuğumun ardından bu eserin adıma hüsn-ü şahadet etmesi Tanrı'dan en büyük dileğimdir.

Arslan Topakkaya
Haziran 2012, Kayseri

GİRİŞ

Zaman'ın mahiyeti ve onun ne olduğuna dair soru, insanlık tarihinin en eski sorularından biridir. İnsan "varlığın ne olduğuna" dair ilk açıklamalardan oluşan mitolojide bile bu sorunun cevabı aranmıştır. İnsan, kendi varlığını ve diğer varlıkların anlamlarını ancak zamanın ne olduğunu bilmesi durumunda tam anlayabilmektedir. Uzun bir olgunlaşma sürecine rağmen bu probleme kalıcı bir çözümün bulunduğunu söylemek oldukça zordur.

Batı felsefesi bu sorunsalla Parmenides ve Herakleitos'tan beri uğraşmaktadır. Zaman kavramı bağlamında felsefe tarihinde ortaya atılan farklı görüşlere göz attığımızda onlarda ortak olan bazı hususları şu şekilde tespit etmek mümkündür: Zaman her türlü olayın içinde gerçekleştiği bir formdur. Bu olayın doğaya mı yoksa ruha mı ait olduğu, bu formun mevcut ya da kurulmuş bir form mu olduğu sorusunun cevabı, her defasında ortaya atılan zaman öğretilerine göre farklılık arz etmektedir.

Zaman kavramını ele alıp tartışan disiplin sadece felsefe değildir. Din, eski uygarlıklar tarihi, antropoloji, psikoloji ve fizik zaman kavramını kendi açılarından incelemeye ve anlamlandırmaya çalışmaktadır. Batılı fizikçiler (onlar ilk dönem itibarıyla aynı zamanda felsefecidir) on altıncı yüzyıldan itibaren zaman probleminin çözümüyle ciddi anlamda uğraş-

mışlardır. Bunların başında Newton gelir. Newton'un zaman anlayışı felsefe ve fizikte uzun zaman hâkimiyetini koruyabilmiştir. Bu öğretiyi tahtından indiren A. Einstein'ın *İzafiyet Teorisi* olmuştur. Bugün modern fizikte Einstein'ın bu teorisinin hâlâ geçerli olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Fiziğin yanında kendi kimliklerini yirminci yüzyıl başında kazanan sosyal bilimler için de zaman kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Tarih bir anlamda zaman kavramı olmadan düşünülmeyecek bir disiplindir; çünkü tarih demek büyük oranda insanlığın yaşadığı geçmiş zamandan başka bir şey değildir. Dolayısıyla tarihi anlamanın ve esaslı bir tarih felsefesi geliştirmenin yolu, ilk etapta zamanın ne olduğuna tutarlı bir cevap vermekle mümkündür. Antropoloji için de zaman kavramı hakeza öyledir. İnsanın biyolojik ve kültürel açıdan nasıl bir gelişim ve değişim gösterdiğini araştıran bu bilim dalı, bu gelişim ve değişimi ancak zaman kavramı bağlamında ele aldığında doğru ve kapsayıcı tespitlerde bulunabilmektedir. Sosyoloji, özellikle zaman sosyolojisi açısından meseleyi ele alır. Toplumların zamana bakış açısı ve bununla ilgili yapmış olduğu düzenlemeler, toplumsal yapıyı temelden etkileyen bir parametredir. Bu açıdan modern dönem (hatta postmodern dönem) sosyologları (N. Elias, N. Luhmann başta olmak üzere) zaman kavramına ayrı bir önem vermişler, eserlerinde bu kavrama sık sık vurgu yapmışlardır. Hukuk için de zaman kavramı oldukça önemlidir. Yasalar ruhlarını içinde bulundukları çağdan alırlar. Ancak toplumsal zamana uygun düşen yasalar işlevsel olabilir. Örnekleri artırmak mümkündür. Özetle sosyal bilimler aslında zaman kavramıyla tahminlerin ötesinde bir bağlantıya ve ilişkiye sahiptir.

Zaman kavramı bu kadar önemli olmasına ve sosyal bilimlerde merkezi bir rol oymamasına rağmen, maalesef ne bizde ne de dünyada bir felsefe disiplini haline gelebilmiştir. Bir di-

siplin haline gelmese de Batı'da zamanla ilgili kitap, yazı, makale ve tezler binlerle ifade edilebilir. Bizde bu konu üzerinde yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Tespit edebildiğim kadarıyla, Türkiye'de zaman felsefesi üzerine üç doktora çalışması yapılmıştır. Yazarın doktora tezi de "Kant'tan hareketle Dilthey ve Bergson'un zaman anlayışlarının mukayesesi"dir. Zamanla ilgili makaleler biraz daha fazla olsa da Batı'ya göre oldukça sınırlı sayıdadır. Bunun bizce en önemli nedeni, konunun oldukça mücerret olması ve zamanı anlamanın ve anlatmanın zorluğudur. İkinci önemli sebebi ise en azından Türkçe kaynaklar itibarıyla çekilen kaynak sıkıntısıdır. Elinizdeki bu çalışma böyle bir eksikliği bir nebze olsun gidermek için yazılmıştır. Sistematik anlamda ülkemizde zamanla ilgili yazılmış kitap –şu ana kadar tespit edebildiğimiz kadarıyla– yoktur. Zamanın bir boyutunu kendisine konu olarak seçen birkaç eser olmasına karşın, bu eserler bütün bir düşünce, din ve uygarlıklar tarihi dikkate alınarak yazılmamıştır. Elinizdeki eser zaman kavramını felsefe, din ve kültürlerde mümkün olduğu kadar sistematik bir biçimde sunmak üzere hazırlanmış olup, bu şekliyle bir kaynak kitap olma arzusuyla yazılmıştır. Kitabın diğer bir amacı da, okuyucuya zaman kavramı hakkında genel bir bakış açısı sunmak ve bundan sonra bu konu hakkında yapılacak çalışmaların en azından hareket noktasını oluşturmaktır.

Kitap beş ana bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde (kronolojiyi de dikkate alarak) eski uygarlıkların zaman anlayışları özetle verilmiştir. Eski Mısır, Mezopotamya, Maya, Türk, İran, Hint ve Çin uygarlıklarında zamanın nasıl anlaşıldığı ana hatlarıyla anlatılmıştır. Bunların öncelikli olarak ele alınması kendilerinden sonra gelen felsefe, bilim ve dinlerin zaman anlayışlarını etkilemelerinden dolayıdır. Bunlar zaman kavramının tarihi açısından temel altyapıyı oluştur-

maktadır. Kendilerinden sonra gelen zaman öğretileri bunlarla çatışarak ya da onları olumlayarak kendi gelişimlerini tamamlamışlardır.

İkinci bölümde dinlerin, özellikle ilahi dinlerin zaman anlayışlarına yer verilmiştir. Beşeri dinlerin önemli olanlarına birinci bölümde yer verildiğinden dolayı, onları ayrıca ele almak ihtiyacı hâsıl olmamıştır. İlahi dinler kronolojik sıraya göre (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) ele alınmış, zaman anlayışları ilk olarak doğrudan kutsal kitaplara müracaat edilerek, daha sonra konuyla ilgili ikincil kaynaklara başvurularak işlenmiştir. Bu konularla ilgili Türkçe kaynaklar oldukça sınırlı olduğundan (Özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlığın zaman anlayışları bağlamında) yabancı ve özellikle Almanca kaynaklara müracaat edilmiştir.

Üçüncü bölüm en önemli bölüm olup çalışmamızın belkemiğini oluşturmaktadır. Felsefe tarihinde zaman kavramı bağlamında öne çıkan filozoflar teker teker ele alınıp işlenmiştir. Bu düşünürlerin fazlalığı ve konuyla ilgili oldukça geniş çaplı düşüncelerinden dolayı çalışmamızın en az yarısı "Felsefede Zaman" başlığına hasredilmiştir. Antik Yunan'dan başlayarak, sistematik ve kronolojik olarak bütün önemli düşünürler ele alınmış, bu şekilde yirminci yüzyılın sonuna kadar gelinmiştir. Bu meyanda bir kısım filozoflara (örneğin Platon, Aristoteles, Augustinus, Kant, Bergson, Dilthey, Heidegger vs.) konu hakkında öneminden dolayı daha fazla yer verilirken bir kısmına daha az, bazen bir sayfa ile yer verilmiştir. Bu kısım yazarın aynı zamanda kendisini en rahat hissettiği kısım olmuştur. Bunun sebebi, kendisinin de felsefe tarihçisi olması ve doktoradan beri "Felsefede Zaman" kavramıyla uğraşmasıdır.

Dördüncü bölümde "Fizikte Zaman" konusu işlenmiştir. Klasik fizikçiler (Aristoteles, Newton, Kant, Leibniz vs.) aynı

zamanda filozof olduklarından bu başlık altında daha çok on dokuzuncu yüzyıldan itibaren fizikte zaman kavramının geçirmiş olduğu gelişim süreci ele alınmıştır. Konuya genel bir giriş yapıldıktan sonra Einstein'ın özel ve genel izafiyet teorisi analiz edilmiş, bundan sonra zamanın yönü, zamanın reel olup olmadığı gibi konular irdelenmiştir.

Çalışmamızın beşinci ve son bölümünde "Bireysel ve Sosyal Zaman" başlığı altında zamanın insanın günlük yaşamında nasıl bir etkiye sahip olduğu, insanın zaman boyutlarıyla ilişkisi incelendikten sonra, sosyal zamanın birey ve toplum için öneminin ne olduğu sorusu bağlamında toplumsal değişim ve gelişimin zaman algısı üzerindeki etkisi uzun bir analizle ele alınıp incelenmiştir. Bireysel zamanla toplumsal zaman arasındaki ilişkiye de parmak basılarak modern ve postmodern süreçte zaman algısında meydana gelen değişim ve "toplumsal hızlılık" kavramı üzerinde durulmuştur. Sosyal zaman bağlamında ayrıca takvim kavramı da incelenmiş; takvimin nasıl oluştuğu tarihsel bir çerçevede verilerek, takvimin günlük yaşantımızdaki etkisi ve önemi anlatılmaya çalışılmıştır.

Elinizdeki eser uzun yılların emeği olarak ortaya çıkmıştır ve hiç şüphesiz eksiklerden hâli değildir. Buna rağmen alanında ilk eser olması ve daha sonra konuyla ilgili çalışmalara kaynaklık etmesi açısından bir boşluğu dolduracağına olan inancımı ifade etmek istiyorum.

I. BÖLÜM

ESKİ UYGARLIKLARDA ZAMAN

1.1. Eski Mısır'da Zaman

Zamanın döngüsel ya da doğrusal olup olmadığı oldukça eski bir tartışma konusudur. Zaman sonsuz olan aynının durmadan tekrar geriye gelmesi midir? Yoksa kendisini tekrar etmeyen, tek ve biricik bir şey midir? Bu sorunun cevabı şüphesiz felsefi anlamda verilebilir. Buna rağmen bu sorunun insan yaşamının kültürel ve sosyolojik boyutları dikkate alınarak cevaplanması daha anlaşılır gözükmektedir. Bu bağlamda önemli olan diğer bir nokta da, döngüsel (dairesel) zaman anlayışının doğrusal zaman anlayışından daha eski olmasıdır. Aslına bakılırsa insanlar normal yaşantılarında sanki daha çok döngüsel zaman içinde yaşamaktadırlar (takvime göre ayarlanmış günlük yaşam aile, iş ve toplum arasında geçmektedir). Doğrusal zaman kendisini bize daha çok yaşlanmayla göstermektedir. Bunun doğal sonucu ise ölümdür.

Eski Mısır insanlık tarihinin en eski uygarlıklarından biridir. Gerek bilim tarihi gerekse uygarlık tarihi açısından Mısır uygarlığının önemi oldukça büyüktür. Bu uygarlığın temeli anlaşılmadan ne bir bilim tarihi ne de bir kültür tarihi yazılabilir. Zaman kavramı bağlamında da durum bundan farklı değildir. Bilindiği üzere Nil Nehri bütün bir Mısır kültür

ve medeniyeti üzerinde oldukça derin izler bırakmıştır. Eski Mısır'da zaman genel anlamda Nil Nehri'nin taşma, kabarma, geri çekilme veya buharlaşmasıyla yakından ilintilendirilmiştir. İnsanların geçimi tarım ve hayvancılığa dayandığından ve tarım da büyük oranda suya bağlı olduğundan eski Nil Mısırlılar için sadece *su*dan ibaret bir şey değildir. O aynı zamanda kutsal bir unsur olarak görülmüştür. Kısaca Nil, eski Mısır için yaşam kaynağıdır ve onun taşması ceza olarak algılanırken, ahenkli akışı da bir mükâfat olarak değerlendirilmiştir. Kısaca Thales'in varlığın ilk *arche*si olarak gördüğü su, en iyi anlamını eski Mısırlılarda bulmuştur. Hatta Aristoteles "*Gökyüzü Üzerine*" adlı eserinde Thales'in dünyanın okyanus üzerinde bir tahta parçası gibi yüzdüğü iddiasını eski Mısırlılardan aldığını ileri sürmüştür.

Eski Mısır kozmolojisinde genel anlamda bir yoktan yaratma (*creatio ex nihilo*) değil, varolan bir maddeye form verme durumu söz konusudur. Başlangıçta varolan kaos düzenliliğin ve bütünlüğün sembolü olan suyla sürekli birlikte anılır ve bu kaosun ancak su unsuruyla bir kozmosa dönüştüğüne inanılır. Buna karşın toprak sudan ayrı tutulur. Ayrışma zamanının başlangıcı da toprakla ilintilendirilir. Eski Mısırlılarda yaratma "ilk olmak" ile ilgilidir ve bu anlamda ilk olmak tek kez olmak anlamına gelmez; aksine ilk olmak durmadan tekrar eden ve geriye dönen süreç olarak görülür.[1] Nil'in sularının taşması Mısırlıların evreni, kendini durmadan tekrar eden bir oluş süreci olarak görmelerine sebep olmuştur. Nil sularının yükselmesiyle başlayan yeni yıl, Mısırlılar tarafından tanrıça olarak görülen *Sopdetra* ile özdeşleştirilmiştir. 70 günlük bir kaybolmadan sonra bu tanrıça ile özdeşleşen *Sirius* yıldızı tekrar en parlak yıldız olarak parlamaya başlar ve insanlarda evrenin bütünlüğü bilincinin doğmasına sebep olur.[2]

Eski Mısır'da zaman algısı, durmadan tekerrür ve geriye dönüş algısıyla yakından ilgilidir. Eski Mısır'da sene "kendisini gençleştiren şey" olarak adlandırılır. Buradan da rahatça anlaşılacağı üzere böyle bir kabulden kendi kendisini sürekli yenileyen dairevi bir zaman anlayışı ortaya çıkmaktadır.[3] Bu bağlamda her yeni başlayan sene, zamansal bağlamda tekrar yeni bir başlangıç anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda yaratmayla açığa çıkan ilk mükemmellikten gittikçe bir uzaklaşma ve farklılaşmayı da ifade eder. Bütün seneler birbiriyle özdeş kabul edilir ve seneler tek tek toplanmaz. Güneş senesi 12 ay, her bir ay 30 gün olarak kabul edilir. Hepsine birden en büyük zaman birimini ifade eden *Epagnomenen*[4] adı verilir. Zamanın bu dairevi yapısı insanlarda bir hafıza kaybını şart koşar; çünkü farklı senelerde meydana gelen olaylar birbirine benzemesine rağmen özdeş olarak ortaya çıkmaz. Bu anlamda zamanı bir daireye benzetmekten ziyade birbirleriyle iç içe geçmiş bir zincir halkasına benzetmek daha doğru olur. Durmadan tekrar eden dairevi zaman anlayışı, durmadan yenilenen doğa ve yaşam anlayışını beraberinde getirmiştir. Bu minval üzere Eski Mısırlılar güneşe bağlı olarak ortaya çıkan bu zaman anlayışını organik zaman olarak değerlendirmişlerdir. Doğanın ritmi zamanın işlemesini beraberinde getirmektedir. Dairesel zaman anlayışı için güneşin hareketleri oldukça önemlidir. Her gün yeniden doğan Güneş Tanrısı Ra[5] biri gündüz diğeri gece olmak üzere iki farklı yolculuk yapar. Bu yolculuk aynı zamanda, zamanın iki farklı yansıması olan gece ve gündüze işaret etmesi açısından önemlidir. Buna karşılık başlangıçta geceyle gündüzün peş peşe gelmesi, yani yer değiştirmesi söz konusu değildir. Bunun sebebi de başlangıçta güneş ve diğer tanrıçaların dünyada insanlarla birlikte yaşamasıdır. Bu ideal durum daha sonraları bozulmuştur. Güneş de diğer canlı varlıklar gibi yaşlanmaya ve

gücünden kaybetmeye başlamış; insanlar bundan istifade etmeye çalışmış fakat başarılı olamamışlardır. Ra tarafından oluşturulan Hathor ve Sekmet tanrıçaları insanların bu isyanını bütün bir insanlık nevini yok ederek almak istemişlerdir. Fakat Ra bu öfkesinden vazgeçmiş, diğer azap tanrıçalarını da bu işten vazgeçirmek için bir hile yapmıştır. Ra bu tanrıçaları nar suyunda boğmuş, gözleri kör olduğundan artık insanı tanımaz hale gelmişlerdir. Daha sonra gökyüzü ineği Ra'yı sırtına alarak göğe çıkarmış ve Ra da insana karşı olan bu öfkesini unutmuştur. Böylelikle insanlık büyük bir yok oluştan kurtulmuştur; fakat Ra'nın yokluğu insanlara en büyük ceza olmuştur, çünkü güneşin yeryüzünden gökyüzüne yükselmesiyle gece ile gündüz oluşmuş ve dolayısıyla da zaman ortaya çıkmıştır. Zamanın bir ceza olarak ortaya çıkması Âdem ile Havva'nın yasak meyveden yiyip, onun bir sonucu olarak cennetten kovulması ve dolayısıyla dünyaya atılmaları, yani sonsuzluktan sonluluğa, diğer bir ifadeyle zamansallığa atılmalarını hatırlatmaktadır. Ra, gökyüzü yolculuğu sırasında öğle saatlerinde Aposis adlı yılan suretine girmiş düşman tanrıyla karşılaşır.[6] Ra gökyüzündeki makamına ulaşmak için Aposis'i yenmek zorundadır.

Bu mitolojik öğelerden anlaşılacağı gibi Eski Mısırlılar zamanı kendiliğinden ortaya çıkan bir şey olarak değil, insani çabanın bir ürünü olarak görmektedirler. Böyle bir zaman anlayışında öğle saatleri, yerinde duran zaman olarak yorumlanmaktadır. Bunun sebebi de güneşin zenit üzerinde ileri ya da geri hareket edip etmemekte gösterdiği tereddüttür. Bu tereddüt aynı zamanda kendisini her gün gösteren, bütün hayatın buna bağlı olduğu bir tehdit olarak da açığa çıkmaktadır.[7] Duran bir zamanın olumsuz sonuçları eski Mısır metinlerinde oldukça sık bir biçimde anlatılmaktadır. Dairesel zamanın sürekli olarak bir şeyden kopma olarak al-

gılanması, kendisini hem içinde bulunulan zaman diliminde (çünkü 23 saat sonra tekrar aynı saat dilimine gelinecektir) hem de güneş mitinde göstermektedir. Güneş mitinde ilginç olan şey, dairesel zamanın bir zorundalık olarak ortaya çıkmasıdır. Ra'nın insan olmuş oğlu bu zorunlu zamana uymak durumundadır. Zamansız olarak geçerli olan şey, günlük olarak yerine getirilen ritüeller sayesinde hatırlanmakta ve bu sayede mitin temelini teşkil eden olaylar aktüel hale gelmektedir. Zamana göre yapılan ritüeller, insan yaşamına belirli bir düzen ve şekil kazandırmaktadır.

Yeryüzündeki tanrıların temsilcisi olan kral öldükten sonra kozmik anlamda kendisini sonsuza kadar koruyacak olan güneşin dairesel hareketiyle irtibata geçmekte ve bu sayede öldükten sonraki hayatta ebedilik kazanmaktadır. Pharos adlı bu kralın –ki kendisi kozmik döngünün koruyucusudur ve en üst derecedeki bir rahiptir– ölümü ile bu evren ve dolayısıyla ülke bir kaosa sürüklenmektedir. Bundan dolayı, ölen kralın yerine gelen kral, evrenin yeniden yaratılması olarak algılanır. Bu aynı zamanda evrendeki zamansal düzenin yeniden yaratılması demektir.[8] Kralın mezarı da aynı zamanda kendisinin güneş tanrısıyla olan irtibatını göstermektedir. Yükseklikleriyle gökyüzüyle yeryüzünü birbirinden ayıran piramitler Aşet denilen bölgeye işaret etmektedirler. Piramitler ile Aşet arasındaki bu ilişkinin temeli göğe yükselmekle ilgilidir. Bu durum Ra'nın yeryüzünden gökyüzüne yükselmesi gibi, Pharo'nun öldükten sonra piramitlere gömülmesi ve oradan göğe yükselmesi inancıyla paralellik göstermektedir. Güneşin her akşam kendi tanrısal gemisinde batması gibi Pharo da Ra'nın gemisinde tekrar dirilmek ve yelken açmak için batmaktadır. Pharo ile mitos arasındaki bu ilişki piramitlerin ölü kültlerinde de kendisini göstermektedir. Piramitlerin yüksekliği bütün canlıların büyümesi için ışığa olan ihtiyacını

sembolize etmektedir. Assmann bu yapıları dünyayı oluşturan ilk yüksek dağların bir resmi ya da kopyası olarak değerlendirir. Artık insan Tanrı tarafından gönderilmiş bir temsilci olmaktan çıkmıştır. İdealleştirilmiş sonsuz genç Tanrı artık insanların bilinçlerinde barınmaktadır. Artık söz konusu olan Pharo'nun dünyevi özdeşliği değil, kendi makamıyla temsil ettiği tanrısal otoritedir. Bu tespiti şöyle anlamak mümkündür: İnsanlar artık değişen kralları lineer olarak akan zamana göre değil, aksine hükmeden kraldan bağımsız olarak ortaya çıkan ve durmadan yenilenen başlangıca göre değerlendirmektedir. Eski Mısırlılar dünyevi zamanın sınırlı olduğunun bilincindedir. "Ahau" kelimesi her bir canlıya sonsuzluktan düşen sınırlı bir zaman dilimini ifade eder. *Ölüm dairesel bir yolun son noktası olarak değil, başka bir dairesel hareketin başlangıcı olarak anlaşılır.* Bu dünya ile öteki dünya arasındaki birbirine bağımlılık kendisini güneş mitosunda gösterir. Ra kendi gece yolculuğu sırasında ölüler imparatorluğuna uğrar. Bu ülkenin tanrısı, Osiris denilen tanrıdır. Bu tanrı sadece ölüler tanrısı olmayıp kendisi de ölüdür. O "geçmişe" sahiptir. O sonsuz dündür. Ra ile Osiris'in karşılaşması dual kozmik zamanı ortaya çıkarır. "Sonsuz dün" ile "sonsuz yarın" arasında gidip gelen güneş, zamanın kozmik manifestasyonu olarak ortaya çıkar. Bu dairesel zaman anlayışının doğal bir sonucu olarak evren karşıtlıkların oluşturduğu canlı bir birlik olarak ortaya çıkar.

1.2. Mezopotamya'da Zaman

Dairesel zaman anlayışı eski uygarlıklarda sadece Eski Mısır'da görünen bir anlayış değildir. Uygarlik tarihi açısından en az Eski Mısır kadar önemli olan diğer bir uygarlık da Mezopotamya uygarlığıdır. Mezopotamya uygarlığı aynı zamanda bilim tarihi açısından da oldukça önemli bir dönemdir. Arkaik dönemin ortak özelliklerinden biri de politeist

din anlayışının yaygınlığıdır. Bu dönemde her bir doğa gücü, tanrısal bir gücü temsil etmektedir. Bu bağlamda zaman anlayışı da bu genel anlayışın dışında kalamamıştır. Zaman bireyselleştirilmiş güneş ya da ay tanrısının dairesel dönüşüm sürecine katılması ve onunla bir şekilde ilişkilendirilmesiyle meydana gelmiş bir süreç olarak algılanmıştır. Eski Mısır'da güneş takvimine dayalı bir zaman anlayışı hâkimken Mezopotamya, Meksika, Çin gibi uygarlıklarda güneşin yerini ay almış ve dolayısıyla da zaman anlayışı da aya göre düzenlenmiştir. Ay bu uygarlıklarda en yüksek tanrı ve aynı zamanda zamanın yaratıcısıdır. Bu olgu Sümer uygarlığında da geçerlidir. Bu uygarlıklarda güneş kıtlık ve açlığın nedeni olarak görülmüş, bu yüzden kötü olarak değerlendirilmiştir. Buna karşılık ay güvenilirdir. Buradan da rahatça anlaşılacağı üzere dairesel zaman anlayışı arkaik dönemde somut anlamda tecrübe edilebilen varlıklardan çıkarılmıştır. Babilliler gelecekten haber vermeyle ilgili bir sanat geliştirmişlerdir. Bu sanat zamanla oldukça yakından ilgilidir. Onlara göre gökyüzü tanrıları gökyüzünde oturdukları yerlere göre insan kaderi üzerinde etkili olmakta ve dolayısıyla bu tanrıların yerlerinin tam olarak belirlenmesi oldukça önem kazanmaktadır. Bu yüzden bu uygarlıkta astronomi ve astroloji aynı anlamda kullanılmaktadır. Babil'de Jüpiter evrenin hâkimi olarak görülürken Satürn bugünkü Suriye (Amurru) ile birlikte düşünülmektedir. Yukarıda anlatılanlara göre gökyüzü düzeni şu şekilde oluşmaktadır: Evrenin hâkimi olan Jüpiter Suriye'de doğmuştur. Bu bilgiyi Jüpiter ile Satürn'ün gökyüzündeki konumundan hareketle elde etmekteyiz. Gökyüzündeki yıldızların bu şekilde değerlendirilmesi, bize gelecek zamanı şimdiki zamanda yorumlama imkânı kazandırmakta, gelecekte olabilecek muhtemel kötülükleri dualarla defetme ve muhtemel can ve mal kayıplarını önleme imkânı vermekte-

dir.[9] Arkaik halklardaki mitolojikleştirilmiş gökyüzü anlayışı, sonsuz geriye dönüş anlayışı ile eşzamanlı olarak ortaya çıkmaktadır. Eski Mısır'da güneşin sonsuz potansiyeli reenkarnasyonun bir işareti olarak anlaşılırken, eski Meksika'da güneş geri dönüşümün (tekrar varlığa gelmenin) temel ilkesi olarak kabul edilmiştir. "Ay hareketleri bütün kültürlerde dairesel zaman tasavvurunun oluşumunda temel bir anlama sahiptir. Ayın sürekli değişen şekli dikkatleri zamanın sürekliliğine çekmektedir. Ayın dönemlere göre kaybolması ve yeniden ortaya çıkması insan hayatına uyarlanmıştır. Yaşlar da muhtemelen ay hareketlerine göre hesaplanmaktadır."[10] Buna benzer bir hesaplama İncil'de de vardır. İncil'de insan yaşı söz konusu olduğunda toplam yaşadığı aylar söylenir. Mesela 20 yaşındaki bir insanın yaşı 240 ay olarak verilir.

Bütün arkaik uygarlıklarda olduğu gibi Mezopotamya'da evren kararsız bir varlık olarak görülür ve kararsızlıktan kurtulması için çeşitli ritüellerle kararlı hale getirilmelidir. Kral, tanrının ilk hizmetçisi ve ritüellerin koruyucusudur. Bahar mevsiminde gece ile gündüzün eşitlenmesiyle başlayan yeni yıl kutlamalarında bu kralın bütün güçleri geçici olarak elinden alınır ve ancak tanrıya sadakat yemininden sonra bütün yetkileri tekrar verilir. Bu sadece kral tacının tekrar takılması değil, aynı zamanda (dairesel zaman tasavvurunda) yeni bir yılın başlamasına işaret etmektedir. Yeni bir yılın oluşması burada yeni bir yaratmanın başlamasıyla eş anlamlıdır. Bu amaca ulaşmak için rahipler tarafından sürekli evrenin yaratılmasıyla ilgili şiirler okunur. Kısaca burada söz konusu olan sürekli kesintisiz bir yaratmadır ve bu yaratma zamana bağlı olarak ortaya çıkar. Buradaki yaratma daha sonra ortaya çıkacak olan özellikle semavi dinler tarafından dile getirilen ve zamandan bağımsız olarak gerçekleşen yoktan (*ex nihilo*) yaratma türü bir yaratma değildir.

1.3. Eski Meksika-Amerika Halklarında Zaman

Eski Meksika ve Amerika halklarındaki zaman tasavvuru da temel anlamda dairesel ya da döngüsel bir zaman anlayışıdır. Eski Meksika halklarında ilginç olan şey, onların zamanın ortadan kalkacağına ve zaman akışının duracağına olan inançlarıdır. Mayalar evrenin dört farklı dönem geçirdiğini ve bu dönemlerin her birinin farklı bir canlının etkisinde kaldığına ve yok olduğuna inanırlar. "İlk büyük çağ kuzey tanrısı Tezcatlipoca'nın kaplana dönüşüp güneşi alt etmesiyle sonuçlanmış, karanlık ve soğuk yeryüzünde hüküm sürmeye başlamıştır. İkinci çağ, büyük Maya efsanesi Popol-Vuh'da da belirtildiği gibi, rüzgâr tanrısı ve Quetzalcoalt'ın insanları maymuna dönüştürmesi ve sonsuz bir uğultuyla her şeyi tarumar etmesiyle tamamlanır. Üçüncü çağı yağmur tanrısı, dev gözlü ve uzun dişli Tloloc kapatır, bir ateş yağmuru eşliğinde. Dördüncü çağı ise tanrıça Chalchiuhtlicue sona erdirir, tufan ile."[11] Mayalar kendilerinin beşinci dönemde yaşadıklarına ve bu dönemin de büyük bir depremle sonlanacağına inanmaktaydılar.

Zaman Mayalar için oldukça önemli bir kavramdır. Mezar taşlarında ve sütunlarında zamanla ilgili deyişlere sıkça rastlanmaktadır. 52 sene ve her senenin 365 gün olduğu bir takvim yılı Mayalara göre Plejad denilen yıldızın 52 senede bir Zenit'i aşması ve bunun doğal sonucu olarak zamanın durmasıyla açığa çıkmaktadır. 52. yılın son gecesinde bütün ateşler sönmekte rahipler halkla birlikte en yüksek dağın tepesine çıkarak ya güneşin doğuşunu ya da kıyameti beklemektedirler. Güneşin doğuşuyla kurban edilen bir insanın göğsünden alınan ateş, tapınaktan alınarak ikamet edilen bütün yerlere dağıtılmaktadır. Bu ritüel eski Meksika mitolojisini hatırlatmaktadır. Bu mitosa göre güneş tanrısal kurban sayesinde yaratılmıştır. Tanrılar sabahın ilk ışıklarında toplanmış ve hilkat

garibesi olan bir devi kocaman bir ateş ocağına atmışlar ve buradan güneş oluşmuştur. Kan eksikliğinden dolayı güneş başlangıçta gökyüzüne hareket edememiş; tanrılar kendilerini kurban eder etmez güneş de hareketine başlayabilmiştir. Güneş, gökyüzü varlıkları arasından en fazla saygı ve hürmeti celp etmektedir. O aynı zamanda, zaman ve mekân üzerinde kendisine tapılan bir varlık olarak tebarüz etmektedir. Buna en güzel delil, takvim taşı olarak adlandırılan belgedir. Bu belge 1790 yılında Meksiko'da bulunmuş 24 ton ağırlığında bir taştır. Bu taşın ortasında güneş tanrısı ve dört mevsimi sembolize eden figürleri vardır. Güneş burada zaman ve mekânın üstünde olan en güçlü tanrısal bir varlık olarak gözükmektedir.[12] Bundan dolayı insanlar kötülüğü beraberinde getirdiği inancıyla güneş tutulmalarından korkmuşlardır. Bununla ilgili olarak gece, içinde tanrılar ve şeytanların canlandığı mistik bir zaman dilimi olarak algılanmıştır. Bu öyle bir zaman dilimidir ki burada ölümlüler doğaüstü varlıklarla iletişim kurmaktadırlar. Karanlık olan gökyüzü yeraltıyla ilişkilendirilirken, yıldızlar ölülerle özdeşleştirilmektedir. Eski Meksika kozmolojisinde gökyüzü ile yeryüzü birlikte bir piramit oluşturmaktadır. Güneş öğleden önce doğudan batıya doğru yükselmekte, öğleden sonra ise batışa doğru geçmekte ve geceleri ölüler diyarını aşmayı başarırsa tekrar yukarı doğru yükselmektedir. Günün 24 saatinin 13 saati gökyüzü ve yeryüzü tanrılarına (gündüz saatleri), 9 gece saati ise diğer büyük 9 tanrıya karşılık gelmektedir. Günün 7. saatine güneş tanrısı hâkimken gecenin 5. saatinde ölüm tanrısı hâkimiyeti ele geçirmektedir.[13]

Mayalar için zaman ve yaşam arasında kopmaz bir bağ vardır. Zamansal olmak onlar için bir sınırlılık ya da zorunluluk değil, insan varlığının vazgeçilmez temel bir özelliğidir. Gerek genel anlamda yaşam, gerekse bireysel anlamda tek

tek yaşamlar ancak zamanla bir düzene girmekte ve anlam kazanmaktadır. Bu hususiyeti Mayaların karmaşık takvim yapısında da görmek mümkündür. Tarımsal zorunluluklardan dolayı zaman hesaplamaları bu kültürde de güneş yılına göre yapılmış, artık kalan beş gün diğer kültürlerde görüldüğü gibi anlamsız ve değersiz olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı bir sene 360 gün olarak hesaplanmıştır. Mayalar biten her bir sene için taştan bir anıt dikmişlerdir. Bunun sebebi zamanın geri getirilemezliğini sembolize etmekten ziyade, onun tekrar dönüşünü sağlama almaktır. Her bir gün *Kin* olarak isimlendirilir ve bu kelime *güneş* anlamına gelir. Bundan daha büyük zaman dilimi 20 günün peş peşe sayılmasıyla ya da toplanmasıyla oluşan *uinal* olarak adlandırılan zaman dilimidir. Bu kelime *uinci* kelimesinden türetilmiş olup, *insan* demektir. 20 sayısının insanın el ve ayak parmakları toplamı olduğunu düşünürsek bu isimlendirme hiç de anlamsız değildir. Bu yirmi günün adları 1-13 sayılarına göre kombine edilmiştir. Hem sayılar hem de günlerin adları birlikte belirli bir günü şahıslaştıran tanrılara denk gelmektedir. Bu şekilde oluşturulan 260 gün (bir sene) seremoni, ritüel ya da kutsal döngü takvimi olarak adlandırılır. Bu takvim yukarıdakinin aksine tarımsal ihtiyaçlara göre belirlenmemiştir. Bu dairesel takvimde zaman, değişen döngüsel küçük zaman dilimlerine ayrılmış, bu dilimler belirli tanrılarla ilişkilendirilmiş ve buradan mutlu ve mutsuz günler çıkarılmıştır. Bu takvimin yanında 365 gün olan normal güneş yılı vardır; bu da her biri 20 gün olmak üzere 18 parçaya ayrılır ve 5 gün de arta kalır. Güneş yılının her bir ayı bir isme sahiptir. Günler rakamsal sıralarına göre adlandırılır. Mayalar zamanı kendi içinde küçük parçalara ayrılmış bir şey olarak tasavvur ederler. Bu döngü de tanrılar tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu döngü en sonunda başlangıcı ve sonu olmayan sonsuz zamanla ilişkilen-

dirilir. Burada sonsuz ve aşkın zamanın sonlu olan dünyada yansıması söz konusudur. Bu anlayışa on üçüncü yüzyılda kuzeyden Meksika'ya gelen Azteklerde de rastlamaktayız. Aztekler Meksika'nın merkezine geldiklerinde bomboş bir şehirle karşılaşmışlar ve bu şehre *Teotihuakan* (insanların tanrı olduğu yer) adını koymuşlardır. Onlara göre tanrılar burada belirli dönemlerde buluşmakta ve evreni yeniden canlandırmaktadırlar. Azteklerin bu şehirdeki anıtların her birinin astronomik ölçümlere göre yapıldıklarını bilip bilmedikleri konusunda kesin bir şey söylemek zordur. Japon arkeolog Sugiyama bu şehrin yerleşim konseptinin zaman ve mekânın çeşitli boyutlarını sembolize ettiğini belirtir. Bu şehirde yaşayan eski Meksikalıların kullanmış olduğu takvimlerin temel ilkelerinin mimariye uygulandığı yorumunda bulunmuştur.[14]

Buraya kadar anlatılanlarda ortak olan bazı özellikler söz konusudur. Hem Eski Mısır hem de Babilliler haftanın yedi gününü, astronomik gözlemler ve onun anlamlandırılması sayesinde tespit etmişlerdir. Haftanın yedi gününe çıplak gözle görülebilen Güneş, Satürn, Jüpiter gibi isimler vermişlerdir. Bugün yalın kültürel bir olgu olarak anlaşılan hafta kavramı, bu uygarlıklar için daha çok kozmik döngüyle ilgili olup, bu anlamda nesnel ölçütlere sahiptir. Döngüsel zamanın tamamlanması olarak görülen bir sene, insanların sürekli bir "şimdiki zaman" bilinciyle yaşamasına sebep olmuş; zaman stabilitesini kaybetmiş ve geriye dönüş her zaman mümkün olarak görülmüştür. Bu bağlamda "geçmiş" ile "gelecek" zamana yönelik net bir tasavvur söz konusu olmamıştır çünkü döngüsel zaman anlayışında geçmiş ve gelecek zaten iç içedir. Bu durum bize Antik Yunan mitolojisinde zaman Tanrısı Kronos'un yaşam ve ölümle olan iç içeliğini hatırlatmaktadır. Bu uygarlıklarda ortak olan diğer bir nokta da zamanın ritüellerin düzenlenmesindeki işlevselliğidir. Tanrısal kozmosun

anlamı kendisini, güneş ve yıldız saatleriyle ölçülen zamanda açığa çıkarmaktadır. Bu anlamda ilk geliştirilen saatler gölge ölçümüne dayanan saatlerdir. Bu saatler gölgenin uzunluğunu ölçerken gölgenin durumuna göre aynı zamanda günün zaman dilimlerini de ölçmektedir. Burada bugünkü anlamda tam bir ölçüm söz konusu değildir. Mesela öğle saatleri oldukça uzun tutulurken; güneşin doğuşu ve batışı kısa tutulmuştur. Kısaca arkaik kültürlerde birbirine eşit olarak akan süksesif zaman anlayışı söz konusu değildir. Güneş saatleri güneşin gökyüzünde doğuş ve batışına göre yapılmış merdivene benzer bir yapı gösterir. Birinci merdiven güneşin doğuşundan ilk altı saatine kadar geçen süreyi ifade eder ve yönü aşağıya doğrudur. Öğle saatleri bu saat şeklinde düz bir alanla karşılanır. Daha sonraki altı saat de (öğleden sonra) yükselen bir merdiven basamağı ile gösterilir. Mitolojik anlamda bu kültürlerde gece su ile birlikte anıldığından su saatleri sadece geceleyin kullanılmıştır. Gece 12 eşit parçaya bölünmüştür ve bunun için Klepsydra (silindir biçimimde olan saat) kullanılır. Bu su saatlerinin iç tarafında dikey ve yatay çizikler vardır. Bu çizikler bir sene içinde farklı uzunluktaki gece saatlerini göstermekte kullanılır.

Döngüsel zaman anlayışında ortak olan diğer bir nokta da bu zaman tasavvurunun animist öğeler taşımasıdır. Bu yüzden böyle bir zaman tasavvuru geçerliliğini bizzat kendisinden alır ve herhangi bir temellendirilmeye ihtiyaç duymaz. Bu kültürlerde zamanla ilgili efsane ya da hikâyeler periyodik olarak ortaya çıkan doğa olaylarıyla yakından ilgilidir. Evrenin düzenini sağlayan ve mitlerle formüle edilen ontoloji burada merkezi bir öneme sahiptir. Eski Mısırlıların zaman anlayışı bulundukları coğrafyadan dolayı sınırlı bir kültür tecrübesiyle şekillenmiştir. Bu yüzden eski Yunanlar özsel zamansallığın gerçekleştiği mekân olarak sadece Nil'i ka-

bul etmişlerdir.[15] Mitos bu uygarlıklarda yaşayan insanların döngüsel zamanı perspektifsel olarak yaşamalarına imkân vermiştir. Bazen varoluşu tehdit eden doğrudan yaşanan zaman, mitler sayesinde normalleştirilmiş ve ritüeller sayesinde operatif hale getirilmiştir. Realist açıdan bakıldığında zaman, tanrısal olanın dünyasal olana karışması olarak görülmüştür. Bundan dolayı zaman soyut düzen koyucu bir ilke olarak değerlendirilmemiştir. Bu bağlamda Eski Mısırlıların geniş caddeleri gökyüzü hareketlerine göre yapması ve binalarını güneşten korumaktan kaçınmaları dikkate değer bir husustur.

1.4. Eski Hint Uygarlığında Zaman

Hint felsefesinin ana motifini bütün bir varlığın temel belirlenimi olarak açığa çıkan "acı çekme" oluşturmaktadır. Bu motif Hint felsefesinde bugün bile söz konusudur. Bu pesimizm Hint felsefesinin ilk döneminin hayatı olumlayan optimist felsefesiyle açık bir karşıtlık oluşturmaktadır. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan ilki Upanişadların hâkim olduğu coğrafyanın etkisi, ikincisi Hint kültürünün olgunluk devresinin felsefesi olması ve son olarak verilenlerle yetinmeme, verilenin arkasında temel varlığı arama gibi düşünsel anlamda bir yükselişi saymak mümkündür. Bütün bunların yanında Hint felsefesinin maddeden ziyade ruha, içsel zamana ve içsel dünyaya önem vermesi, düşüncel zevklere daha fazla değer vermesi gibi etkenler de sıralanabilir.

Hint uygarlığının temelini oluşturan Upanişadlarda iki ana felsefi akımdan bahsetmek mümkündür. Birincisi *Atman ve Brahman*, diğeri ise ruh göçü ve kurtuluş öğretisidir.

a) *Atman ve Brahman:* Daha önceki zamanlarda oluşmuş olan bu iki kavram Upanişadlarda her şeye hâkim olan iki temel kavramdır. Bu kavramlar ve onlara bağlı olarak geli-

şen düşünceler muhtemelen Brahmanlar tarafından değil *Kşatriya* savaşları sırasında gelişmiş, nesilden nesle aktarılmış ve son olarak Brahmanlar tarafından benimsenip yayılmaya başlamıştır.

Brahman kelime anlamı itibarıyla "dua", "sihirli söz" ve "kutsal bilgi" anlamlarına gelmektedir.[16] Bu anlamlarına rağmen tarihsel süreç içinde daha genel ve kapsayıcı bir anlam kazanmış ve bu bağlamda bütün bir kâinatın yaratıcı ilkesi, zamandan önce varolan bir varlık olup, varlık sebebi bizzat kendisi olan ve bütün varlıkların kendinden çıktığı külli dünya ruhu anlamını kazanmıştır. Bu durum eski bir metinde şöyle anlatılır: "Brahman için bütün bir evren bir başlangıçtır. Tanrıları da Brahman yaratmıştır ve o tanrıları yarattıktan sonra bütün dünyaların üzerine kurulmuştur."[17]

Asli olarak dua anlamına gelen bir kelimenin kazanmış olduğu bu anlam gerçekten dikkat çekicidir. Dua kavramının içinde dua edenin kendisinin üzerinde bir güçten bir şeyler istemesi söz konusudur. Bütün bir varlık kendi ihtiyaçlarını farklı dillerle kendi yaratıcısından istemektedir. Burada bir anlam kayması olduğu açıktır fakat bunun örneklerine başka medeniyetlerde de rastlamak mümkündür. Buradan çok kolay bir şekilde Upanişadların temel prensibine ulaşma mümkündür. "*Brahman bütün varlığın temel sebebidir.*"

Atman kelimesi de *Brahman*'a benzer bir gelişim süreci gösterir. Asli anlamda "nefes", "duman" anlamına gelen kelime daha sonraları "öz", "özsel Ben" ve "Ben-olmayanın karşıtı anlamında Ben" anlamında kullanılmıştır.[18] *Atman* kendi varlığımızın en içsel özüdür. Bu içsel öze ancak görünen insan bedeninden dikkatlerimizi içimize yönelttiğimizde ve akan geçici zamandan sıyrıldığımızda ulaşabiliriz. Maddi bedenden içe yöneldiğimizde içimizde yaşam nefesini (ruh, psişe) ve ebediyeti görürüz. Buna ulaşmak için de bütün bir isteme,

arzu, his ve düşünceden insanın kendini sıyırması gerekir. Burada önemli bir noktaya parmak basmakta fayda vardır: Bu yaşam nefesi bizim anladığımız anlamda ben, ruh ve öz değildir. Bu kavram bütün bunlardan daha fazla bir mana içermektedir.

Kavramların bu anlamlarından daha da önemli olan Upanişadların ikinci temel ilkesini teşkil eden prensip, yani *Brahman* ile *Atman*'ın birliği düşüncesidir. Burada Brahman ve Atman'ın birbirlerine eşitlenmesi söz konusudur. Evrenin geneline baktığımızda tek bir gerçeklik vardır, o da *Brahman*dır. Brahmanın tek tek varolanlarda görünmesi ise *Atman*dır. Bütün bir dünya *Brahman* iken *Atman* ise içimizdeki *Brahman*dır.[19] Aslında bu bir anlamda sonsuzlukla sonluluğun, fanilikle ebediliğin bir ve tek olması demektir. Burada Hint-Aryalıların dinsel görüşleriyle karşı karşıyayız. Bu düşünce semitik dinlerdeki (İslam, Musevilik) Tanrı ve insan tasavvuruyla açık bir biçimde çelişiklik içermektedir. Bu dinlerde Tanrı, mutlak yaratıcı ve rab, insan onun kulu iken, Upanişadlardaki Tanrı ve insan tasavvuru her ikisinin özdeşliği anlayışına dayanır.[20]

Hint felsefesinde evrenin ya da genel anlamda varlığın hakikatini öğrenmenin tek yolu insanın mümkün olduğu kadar içsel özüne dönmesi ve yüzünü geçicilikten kalıcılığa veya fenadan bekaya dönmesidir. Bu yüzden dış dünyanın bilgisinin içdünyaya oranla fazla bir ehemmiyeti yoktur. Zaman ve mekândaki eşya ve ona ait bilgiler hakikat değildir. Onlar sadece görünen bir resim, bir örtü ve bir yanılmadır, yani *maya*dır. Bundan dolayı bunlara ait bilgi de gerçek bilgi olmayıp, sadece görünürde bir bilgidir. Görünenlerin çokluğu sadece ve sadece *maya*dır. Hakikat sadece Bir'dir. Dolayısıyla zaman ve mekân ve bunlarda ortaya çıkan her şey bizi hakikatten uzaklaştıran şeylerdir.

Atman'ı tanımak ve bilmek aynı zamanda bütün bir evreni tanımak ve bilmek demektir. Kendi öğretisini tanımak isteyen harumuna Yajnavalkya şöyle der: "Hakikat olan kendini tanımak ve onun üzerinde düşünmek zorundasın. Özü gören, anlayan ve bilen kimse bütün evreni bilenler sınıfındandır."[21] Buradaki anlama ve bilme felsefi anlamda aklın bilme ve anlaması değildir. Upanişadların gizli bilgiler içerdiğini tekrar bu bağlamda hatırlatmakta fayda vardır. "Öğrenmeyle, deha ve çok kitap okumakla *Atman*'a ulaşılmaz. *Brahman* öğrenmeden vazgeçmeli ve bir çocuk olmalıdır. Çok fazla kelime aramaktan da vazgeçmelidir; çünkü bu sadece dili yormaktan başka bir işe yaramaz."[22] Hakikat sözle ifade edilemeyeceği gibi akılla da anlaşılmaz ve aynı zamanda herkese de açık değildir. Hakikat için seçilmiş olanlar da oldukça uzun ve meşakkatli bir yoldan sonra ona ulaşabilirler. Oruç, dinginlik, suskunluk, öz-disiplin ve dış dünyaya ait arzulardan tam olarak arınmışlık hakikate ulaşmak için uyulması gereken davranış kurallarıdır. Bunlar yapıldığında insan *maya*nın aldatmalarından kurtulabilir ve ruh *Atman*'a ulaşabilecek kıvama gelir. Kendinden vazgeçme, her türlü dışsal başarı ya da zevki bırakma, dışsal zamanın boyunduruğundan kurtulma ve acı çekme Hint düşüncesinin ana özelliğidir.

Upanişadlarda insan ömrü yaklaşık her biri 20 sene olmak üzere dört ana bölüme ayrılır. Birey ilk önce *Brahmaçar* olarak kendisi tarafından seçilen ve evinde yaşadığı bir öğretmen aracılığıyla vedaları öğrenmeye başlar. Öğrencinin görevi çalışkanlık, dürüstlük ve şerefli olmaktır. Öğrenci vedaları ezberlemek zorundadır ve öğretmenin buyruklarını yerine getirmek durumundadır. İkinci dönem *Grihastha* olarak adlandırılan dönemdir. Bu dönemde insan olgunlaşmış biri olarak artık bir babadır; bir aile kurmuş, kız ve erkek çocuk

sahibi olmuş ve toplumun görevlerini yerine getiren bir üyesi haline gelmiştir. Bu kişi, çocukları büyüdükten sonra hanımıyla birlikte kendi yalnızlığına çekilir ve *Vanaprastha* olarak dünyadan elini eteğini çekerek kendisini sonsuza adar. Hayatının 4. ve son bölümünde sahip olduğu bütün mal ve mülkünden vazgeçer, hanımını bırakır ve her türlü zevkten kendisini alıkoyarak dindar bir dilenci gibi, yani bir *Sanyasi* olarak (dünyadan vazgeçen anlamında) ruhsal dünyasını zenginleştirmeye ve bilge biri olmaya çalışır. Bunlar *Brahman* olmak için yapması gereken zorunlu şeylerdir. Bu hiyerarşide en üst makam *Brahman* makamı, en alt makam ise ev babalığı *Grihastha* makamıdır. Bu hiyerarşide dikkatleri çeken şey yaş ile birlikte bireyden beklenen görev ve sorumlulukların farklılaştığıdır. Ayrıca birinci ve ikinci dönemde bireyden beklenen toplumsal görevlerin de ihmal edilmemesi fakat bu görevlerin yerine getirildikten sonra 3. ve 4. dönemde artık dünyadan ve maddeden yavaş yavaş içsel yaşama ve ruha dönmek gerektiği mesajı verilmekte ve böylece insanın nihai amacının Brahman'a ulaşmak için Brahman makamına erişmek olduğu vurgulanmaktadır.

Upanişadların ikinci temel ilkesi *ruh göçü ve kurtuluş* öğretisidir. Bu öğreti aslında birinci öğretinin bir devamı olup onu tamamlayıcı niteliktedir.

b) *Ruh göçü ve kurtuluş:* Ruh göçü ve bunun son noktası olarak değerlendirilen kurtuluş öğretisi Upanişadlar'ın ikinci temel öğretisidir. Upanişadlar zamanında etkili olan bu dini ve felsefi inanış bugün bile Hindistan'da hâlâ geçerliliğini koruyan oldukça etkili olan bir öğretidir.

Ruh göçü doğal olarak insanın ölümünden sonra insan ruhuna ne olacağına dair soruyla ilgilidir. İnsan ölümlü ol-

duğunun kesin bilgisine sahiptir. Nasıl bir tırtıl bir yaprağın sonuna ulaştığında hemen yeni bir başlangıç yaparak başka bir yaprağa geçer, aynen bunun gibi insan ruhu da bedeni terk ettikten ve kendisini bilinmezliğe attıktan sonra yeni bir başlangıca sahip olur. Nasıl bir kuyumcu herhangi bir maddeden değerli olan madeni çıkarır ve ondan çok harika yeni bir sanat eseri ortaya koyarsa, aynı şekilde ruh da bedeni terk eder etmez kendisine mesela bir baba, tanrılar ya da başka bir varlık olarak yeni bir şekil kazandırır. Bunlardan birini olmaya hak kazandığında o eylemine ve yönelişine göre yeniden doğar. İyilik yapan iyi biri olarak, kötülük yapan kötü biri olarak yeniden doğar. Kutsal şeyler yapan kutsallık, kötülük yapan kötülük kazanır. Bütün bu anlatılanlar ruh göçü ve kurtuluşla ilgili Yajnavalkya'nın öğretisinde geçen temel ilkelerdir.[23]

İnsanın şimdiki yaşadığı iyi ya da kötü yaşamına göre iyi ya da kötü bir biçimde tekrar dünyaya geleceği inanışı bütün bir varlığın acıdan ibaret olduğunu iddia eden bir öğreti için çok yabancı bir düşünce değildir. Bu öğretiye göre ruh göçünde asıl amaç bir dahaki hayatta daha güzel ve daha mutlu bir yaşama kavuşmak değil; burada asıl amaç, ölüm ile yeniden doğum arasında meydana gelen kısır döngü çemberinden kurtulmaktır. Bu aynı zamanda Upanişad öğretisindeki gerçek *kurtuluş*'tur (Mokşa). Kurtuluşa ulaşmanın ve yeni bir varoluş kazanmanın temel şartı, eylemsizlik, her şeyden vazgeçme ve yaşama isteğini yenebilmektir. Bunlar tek başına yeterli olmayıp, buna ilaveten gerçek bilgiye de sahip olmak gerekir. Sadece zevali olmayan, kalıcı olan varlığı tanıyan kişi kurtuluştan pay alabilir.[24] Gerçek bilgi de *Brahman ile Atman*'ın özdeşliği bilgisidir. "O benim ruhumdur. Ben'den ona, bu ruha kararlı olarak gidiyorum."[25]

Atman içimizdeki Brahman ise bizim herhangi bir yere yolculuk yapmamıza gerek yoktur. Sadece bu bilgiye sahip olmak ve onu hatırlamak yeterlidir: "Kendisinin Brahman olduğunu bilen biri yok olmayacaktır. O zaten Brahman'da yok olmuştur. Onun gördüğü her şey çoklukta ve zamanda bir illüzyondan ibarettir."[26] Yajnavalkya şöyle der: "Kim arzusuz, arzulardan kurtulmuş ise bizzat o kendinin arzusu olmuş demektir. Böyle bir kişinin ruhu dışarı gitmez. O artık Brahmandır ve sadece Brahman'da çözülür."[27] Bilgi kurtuluşa götüren en önemli güçtür. "Akan bir fırtına nasıl bir denizde kaybolur kendi adını ve şeklini yitirir, aynen bunun gibi bilge bir insan da isimden ve şekilden kendisini kurtarmış ve her şeyin üzerinde olan tanrısal bilgeliğe dahil olmuştur."[28]

Hint felsefesinin temeli bağlamında çıkarabileceğimiz sonuç öz itibarıyla Tanrı'nın ve ruhun birliği fikridir. *Brahman ve Atman* ayrımının temeli de buna dayanır. Evrenin en genel ilkesi olan Brahman tek tek insanda Atman ismini almaktadır. Yoksa Brahman ile Atman ontolojik anlamda birbirlerinden farklı varlıklar değildir. Hegel diliyle söyleyecek olursak insan ruhu, mutlak ruhun insanda bilinç kazanmasından başka bir şey değildir. Hint felsefesinin kendini en güzel anlattığı yer olan Upanişadların kendinden sonra gelen felsefeye en önemli katkısı insanın iç ve ruhsal dünyasının zenginliğine ve derinliğine vurgu yapması, geçicilikten vazgeçip kalıcı olan asıl yolculuğun insan ruhunun derinliklerine yapılan yolculuk olduğunu belirtmesidir. Oldukça ilginç olan diğer bir nokta da Upanişadlarda madde, dünya ve dünyevi zevklerin insanı hakikatten alıkoyduğuna dair güçlü inanç ve bu inancın bir ahlak felsefesi olarak pratik yaşamda uygulanmış olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Upanişadlar sadece bir öğreti kitabı olarak ele alınamaz. Bunlar aynı zamanda insanların bireysel ve toplumsal hayatına yön veren ve bu anlamda

en az kutsal kitaplar kadar işlevsel olan eserler mecmuasıdır. Bütün bunların yanında Upanişadların Batı felsefesinde derin izler bıraktığı da ayrı bir gerçekliktir. Upanişadların başta A. Schopenhauer, Parmenides, Platon, Goethe, Kant gibi birçok büyük filozof üzerinde etkisi olmuş ve onlar Upanişadlardan övgüyle söz etmişlerdir.[29] Hatta Hegel bile Upanişadlarda dile getirilen felsefi düşüncelerden etkilenmiştir. Bunu Schopenhauer'in eserlerinde açıkça görmek mümkündür. Hint düşüncesinde zamanla ilgili görüşler bağlamında Buda ve onun öğretisi oldukça önemlidir. Durmadan kendini yenileyen ve kendini yaratan zaman anlayışı Buda için de geçerli bir anlayıştır. Bu yenilenme oluş ve yok oluşla ilgili bir yenilenmedir ve bu iki kavram zaman olmadan düşünülemez. Oluş ve yok oluş nedensellik yasasına göre oluşur. Bu yasa da temelini reenkarnasyon düşüncesinden alır; çünkü bu düşüncenin ana ilkesi gelecek yaşam formlarının geçmiş yaşam formlarına bağlı olacağı ilkesidir. Budizm'de (Hinduzim'den türemiş bir akımdır) ruh, yeniden doğum döngüsüne tabidir. Hinduizm'de ebedi ruh inancın temelini teşkil ederken Budizm'de ruh kendisini Nirvana'da yok eden bir yanılsama olarak görülmektedir. Bireysel ruhların kendilerinde istenileni yaparak Nirvana'ya yükselme amacı ve isteği Budizm'deki zaman anlayışının sadece basit bir şekilde dairesel zaman anlayışı olmadığını, zamanın daha çok sonsuz bir akış ve birbirine benzer ritimlerin tekrarı olarak anlaşıldığını belirtmekte fayda vardır. Burada önemli olan ırmağın akışı değil bizzat zaman ırmağının kendisidir. Bu anlayışı (ruh göçü) Pisagorcularda ve onların etkisi altında kalan orfiklerde de bulmak mümkündür. Ruhunu temizleyememiş insanlar, ruh eski saflığına kavuşuncaya kadar bir ceza olarak farklı bedenlerde dolaşmak zorunda kalmaktadırlar.

1.5. Eski Çin Uygarlığında Zaman

Zaman kavramı bağlamında, özellikle zamanın pratik yaşam ve hayatı anlamlandırmakla ilgisi söz konusu olduğunda Eski Çin uygarlığında geliştirilen zaman anlayışı oldukça dikkate şayandır. "Doğru eylem için doğru zamanı seçmek" Eski Çin uygarlığının zaman felsefesini özetleyen bir cümledir. Bu bağlamda zamansız eylemler insani varoluşa ait olarak ortaya çıkan olumsuz durumların temeli olarak görülür. Bu tür olumsuzluklardan kurtulmak için insanlar sürekli doğru eylemle doğru zamanı bir noktada buluşturmak zorundadırlar.[30] Bütün eski uygarlıklarda olduğu gibi Çin'de de toprağın işlenmesi, hasat ve hasadın saklanmasıyla zaman arasında doğrudan bir ilgi kurulmuştur. Toprağın sürülmesi, tohumun atılması, ürünün olgunlaşması vs. her bir şeyin "kendine ait bir zamanı" vardır. Bu durum aynen her bir senenin mevsimleri için geçerlidir ve her bir mevsimde doğa kendisini kendi zamanına göre uydurur. Mevsimlere göre doğada önemli değişiklikler olur ve bu değişiklikler bireysel ve sosyal zamanda meydana gelen değişiklikleri beraberinde getirir. Bireysel anlamda belirli eylemleri yapmak için de en uygun günü bulmak önemlidir. İnsan için en ideal olan, gökyüzünün yoluna ya da yönüne uygun olan davranışları yapmaya çalışmaktır. Diğer bir ifadeyle mikrokozmos olan insan hiçbir biçimde makrokozmos olan evrenle bir tenakuza düşmemelidir; çünkü insanı büyütürsen âlem, âlemi küçültürsen bir insan olur. Bütün olumsuzluklar ya da huzursuzluklar bu iki varlık alanı arasında meydana gelen uyumsuzluklardan kaynaklanmaktadır. Bu uyumun insan tarafından tek taraflı ihlalinde doğal anlamda makrokozmosun cezası gecikmeyecektir. Eski Çin düşünürleri bu hususa sık sık dikkatleri çekmiştir. Kişi ne yaparsa yapsın evren düzenine ve hesabına karşı gelmemeli ve muhakkak surette kendi zamanını beklemelidir. Senenin dört

mevsimi döngüsel bir biçimde birbirini izlediği gibi, evrendeki bütün her şey de aralıksız bir biçimde döngüsel olarak birbirini takip eder. Böyle bir zaman anlayışının belirli bir hedefe yönelmiş amaçsal ve doğrusal bir zaman anlayışından farklılığı aşikârdır.[31] Bizim için zaman başı ve sonu olan ve doğrusal (*lineer*) bir hareket izleyen ve bundan dolayı geçmişi ve geleceği olan ve şu "an"da yaşanılan bir şeydir.[32] Eski Çinliler zamanı aynen mekân gibi birbirinden farklı bölgelere ayırmışlardır. Gerek zamansal gerekse mekânsal her bir bölüm ya da kısım farklı özel sıfat ya da özellikle betimlenmiştir. Mesela organik zaman saatinde zaman, her iki saat bir birim olacak şekilde bölümlere ayrılmıştır. Buna benzer bölünmeler gün, ay, mevsim ve senelerde de görülmektedir. Kutsal günlerde (bu günler kutsal mekânlarda kutlanmaktadır) bütün bir geçmiş ve gelecek zaman şimdiki zamanda hapsedilmektedir. Zaman sonsuz geriye dönüş anlayışı içinde kendisini dairesel bir biçimde tekrar ortaya koymaktadır. Tanrı'ya adanan bir kurban sadece ilk kurban olmakla kalmaz, bundan sonra kurban olan bütün canlılar o ilk kurbanmış gibi kurban edilirler. Bütün kurban olanlar (zamanı ve mekânı ortadan kaldırarak) sanki hepsi aynı zamanda ve aynı mekânda Tanrı'ya kurban ediliyormuş olarak görülürler.[33] Bir seneyi gösteren ve dini merasimlere göre yapılmış takvim, zamanın başlangıcında meydana gelmiş bütün kozmolojik olguları tekrar insanlara hatırlatır ve bu olayları gün yüzüne çıkarır. Çinliler zamanı ayinsel düzenin bir parçası ve onun tamamlayıcısı olarak görmüşlerdir."[34] Dini ritüeller boyunca yenilen yemeklerde insanlar kendilerini mistik zamanın içine yerleştirmektedirler.

Temel anlamda zaman, Eski Çinliler için öznel bir şeydir. Zamanı dairesel olarak yorumlarlar. Mevsimlere göre akan bir zaman söz konusudur; fakat burada ilginç olan Eski Çinlilerin bu dört mevsime yüksek yaz adı altında bir beşincisi-

ni eklemeleridir. Bu mevsim yaz mevsiminin son 16 günüyle temsil edilir. Zaman ve mekân burada birbirlerinden bağımsız iki kavram olarak görülmez. Bugünkü anlamda zaman ve mekân farklı bir biçimde ele alınmaz; aksine olaylar ve olgular belirli bir mekân-zamanda yaşanan şeyler olarak algılanır. Zaman ve mekân homojen bir yapı göstermezler. Olaylara ya da olgulara göre farklı mahiyete bürünebilirler. Yani mekân-zaman ya da mekândaki zaman, bireysel ve toplumsal anlamda tanımlanmaya tabi tutulur. Eski Çinliler zaman kavramı için çatı direği anlamına gelen *zhou* kelimesini kullanırlar.[35] Bu kelime ve bu kelimenin işaret ettiği sembol aynı zamanda zamana yayılmış evren anlamına gelmektedir. Bunun yanında eski Çincede kullanılan *shi* öğle, akşam ve sabah gibi zaman dilimlerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda zaman ve mekân reel dünyanın temel nitelikleri olarak görülmüş olup; bu dünyanın temelinde varolan soyut kavramlar olarak anlaşılmamışlardır.[36] Eski Çin'de unutulmaması gereken önemli bir nokta da bütün zamanların ötesinde varolduğu iddia edilen *sonsuzluk* kavramının olmamasıdır. Halbuki Antik Yunan, Hıristiyanlık, Musevilik ve İslam'da sonsuzluk kavramı zamanın karşıtı bir kavram olarak görülmüş ve bütün bir zaman kavramı bu karşıtlık üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Eski Çinliler tarihsel olayların zamansal anlamda rakamlarla gösterilmesinde döngüsel zaman anlayışına bağlı kalmışlardır. Tarih felsefelerini de kral ailesinin döngüsel olarak birbirlerinin yerine geçmelerine göre geliştirmişlerdir. Bu taht değişmeleri de yine döngüsel bir süreçle gerçekleşmektedir. Bu süreçte daha bilgili, cesur ve sağlam karakterli olan saltanat ailesi süreci hızlandırmakta tersi özelliklere sahip olan adaylar ise bu süreci yavaşlaşmaktadırlar. Buna rağmen her imparatorluğun çökme süreci burada da vardır; fakat Eski Çin'de bu süreç daha yavaş işlemektedir. Bu çöküşün sebebi

de sırası gelen yöneticinin istenilen karaktere sahip olmaması ve ülkeyi yönetme yeteneğini gösterememesidir. Bu süreç yönetici ailenin ortadan kalkması ve bunun yerine bu özelliklere sahip olan yeni yöneticilerin gelmesiyle devam eder. Bu süreç aynen zamanda olduğu gibi yine döngüsel bir süreçtir. Bu duruma rağmen Eski Çin'de tarihsel olayların tam olarak tarihlendirildiği görünmektedir. Eski Çin bu özelliğiyle, yani tarihsel olayların tam olarak ve doğru bir biçimde tarihlendirilmesi açısından diğer bütün eski uygarlıklardan üstünlük göstermektedir. Aynı şekilde astronomiyle ilgili verilerde de bu kesinliği görmek mümkündür. Eski Çin'de de diğer eski uygarlıkların çoğunda olduğu gibi gökyüzü hareketlerini dairesel ve döngüsel olarak düşünmüşlerdir. Bu bağlamda gökyüzünde Ay, Güneş ve diğer önemli yıldızlar dairesel hareket etmektedirler. Mesela Çinliler dünyanın çizmiş olduğu dairesel yörüngeyi 2.604.000 yıl olarak hesaplamışlardır. Bu tespit astronomi açısından oldukça önemlidir. Bu rakam bize dünyanın bütün bir evreni dairesel olarak kat ettikten sonra, evrende yeni bir başlangıç ve dirilme için oldukça uzun bir sürenin geçmesi gerektiğini göstermektedir.

Zaman kavramı bağlamında her zaman bu kavramla birlikte düşünülen ilerleme kavramının Eski Çin'de olup olmadığı sorusu olumsuzlanmak durumundadır. Antik Yunan'da felsefe ve edebiyatta karşılaştığımız ilerleme kavramına Eski Çin yabancıdır. Eski Çinliler ilginç bir biçimde zamanı sürekli geriye dönük olarak düşünmüşlerdir. Eski Çin'de daha sonraları ortaya çıkan mohistlerin[37] kendi çağdaşlarına göre soyut zaman anlayışına sahip olduklarını görüyoruz. Mohistler soyut düşünmeyle ilgili beş farklı aşamaya dayanan korelativ düşünme çeşidini reddetmişlerdir. Bunlar evren hakkında rasyonalist ve pragmatist açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu okulun ilginç bir özelliği de toplumun alt tabakasını oluştu-

ran esnaflardan oluşmasıdır. Bu grup da temel anlamda nedensellik bağına uygun düşünmektedirler. Sebep ve sonuç arasındaki bağa özel bir önem vermektedirler. Bu tespit MÖ 3. yüzyılda yazılmış bir ansiklopedide şöyle ifade edilmektedir: "Eşyanın her halinin bir sebebi vardır." Bununla birlikte Eski Çin'de nedensellikle ilgili derin tartışmaların olduğunu söylemek oldukça zordur. Buna bir şekilde gerek duymamışlardır. Mohistler zamanı daha çok yalın süre olarak anlarlar ve Eski Çin'de zaman için kullanılan *zhou* kelimesini *jiu* (süre) kelimesiyle değiştirmişler ve daha çok bu kelimeyi kullanmışlardır. Mohistler süreyi, farklı zaman birimlerinin zorla her tarafa yayılması olarak anlamaktadırlar. Mekânı ise farklı yerlerin yayılma istidadı olarak tanımlamaktadırlar. Buradan Mohistlerin çağdaşlarının statik zaman anlayışına karşı dinamik bir süre anlayışına sahip olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Böyle bir anlayışın toplumsal dinamikleri de vardır. Mohistler böyle bir zaman anlayışını, iyi bir hükümet olmanın kurallarını değişmez bir biçimde tespit eden Konfüçyanistlerin zaman anlayışını eleştirmek için kullanmışlardır.

Genel anlamda Eski Çin'de zaman –hangi felsefi yaklaşım olursa olsun– tarihsel anlamda toplumsal olay ve olgularla (ve onun idaresiyle) birlikte düşünülmüş ve bu şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda Eski Çin'de zaman ve mekân kavramının bilimsel bir analizinin yapıldığını söylemek oldukça zordur.

1.6. Eski Türklerde Zaman

İnsanlık tarihinin en eski ve derin uygarlıklarından biri de hiç şüphesiz Türk uygarlığıdır. Türklerin gerek Hint ve Çin uygarlıklarına komşu olmaları gerekse kavimler göçü yoluyla Orta Asya'dan Avrupa, Anadolu ve diğer coğrafyalara göç etmeleri ve gittikleri her yerde yeni bir medeniyet kurmaları

dikkate şayan bir durumdur. Türklerin bu göçebe ruhu, doğayla olan ilişkilerini ve kültürlerini oldukça derinden etkilemiştir. Bu göç mevsimlere göre olmakta ve bu anlamda her mevsimde insanlar doğa ile farklı bir ilişki içerisine girmektedirler. Mesela bugün bile yazları yaylalara çıkma, kışları tekrar şehre ya da kasabaya inme geleneği Türklerin zamanla kurduğu ilişkiyle ilgilidir. Eski Türklerde zaman sadece peş peşe gelmenin ölçütü olan fiziksel zamandan ibaret değildir. Eski Türklerde Gök Tanrı kadar kutsal olmasa da bir zaman Tanrısından bahsedilmektedir.[38] Eski Türklerde zaman ile ilgili kavramlara ilk olarak Göktürk yazıtlarında rastlanmaktadır. Bu yazıtlarda gün, gece, şimdi, sonra, önce, ay, yıl, saat gibi kavramlar gözlenmektedir. Bu kitabelerde zaman kavramı *öd* kelimesiyle karşılanmakta ve bu kavram etimolojik olarak sonsuzluk ve sınırsızlık anlamına gelmektedir.[39] Fakat kelimenin bu anlamı *öd* kelimesinin Tanrı kelimesiyle yan yana kullanıldığında ortaya çıkmaktadır. Diğer bağlamlarda, yani kendi başına ya da diğer kelimelerle (bu ödke, ol ödke vs. gibi) birlikte kullanıldığında fiziksel ya da sosyal zamanı ifade etmektedir. Kısaca *öd* kavramı bizim bugün kullandığımız ebedilik anlamından başka normal olarak günlük yaşamda kullandığımız zaman kavramını da karşılamaktadır. Bugün bizim dilimizde de olduğu gibi öncelik ve sonralık ya da gelecekle ilgili fiiller de yine zaman kavramıyla ifade edilmektedir. Burada öncelik ve sonralığın Eski Türklerde (bugün bizde olduğu gibi suksesif anlamda öncelik sonralığın yanında) daha felsefi anlamda kullanıldığını belirtmekte fayda vardır. Yazıtların en önemli cümlelerinden olan "üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış" cümlesinde bu ayırımı tespit etmek mümkündür. İnsanın yaratılışı yer ve göğün yaratılışından sonradır fakat buradaki sonralık fiziksel zaman anlamında bir öncelik ya da

sonralık olmayıp, yaratılışa ait bir öncelik ve sonralıktır. Yazıtlarda yine ardışıklık ifade eden (birinci, ikinci, üçüncü vs.) kelimelere rastlanmaktadır. *Amtı* kelimesi şimdiki zamanı ifade etmekte, *Kündüz* güneşin doğuşundan batışına kadar olan bizim bugün gün olarak adlandırdığımız zaman dilimine işaret etmektedir. *Tang* kelimesi de tan anlamında kullanılmaktadır. Gün doğması, gün ortası, gün batması gibi bugün kullandığımız zamanla ilgili kelimelerin Eski Türklerde de kullanıldığını görmek mümkündür. Gece ve gündüzün bu şekilde alt bölümlere ayrılarak söylenmesi zamanın sistematik olarak ayrıldığını ve bunun günlük yaşama yerleştiğini göstermektedir. Zamanla ilgili kavramlar mevsimlere, mevsimlerle ilgili betimlemeler de mekâna ışık tutmaktadır. Mesela yaz(lık) bir mevsim ismiyken aynı zamanda yazın oturulan yer anlamına gelir. Aynı şekilde kışlık da hem bir mevsim ismi hem de kışın oturulan yer anlamında (başka anlamaları da şüphesiz bulunabilir) kullanılabilmektedir.

Zamanla ilgili bu genel betimlemeler sadece Göktürklerde ya da Uygurlarda görülen genel betimlemeler değildir. Bütün Türk diyalektlerinde gündüzü ifade eden sözcük "kün" ve geceyi ifade eden sözcük ise "tün"dür. Gökteki Ay ile bir aylık sürenin aynı kelime ile ifade edilmekte oluşu, bütün Türk topluluklarında bu sürenin ayın hareketlerinin gözlenmesi suretiyle hesaplandığını göstermektedir. Keza en eski dönemlerden itibaren genelde Türkler dört mevsimi birbirinden ayırt etmektedirler ki bunlar: "yaz" yani ilkbahar, "yay" yani yaz, "küz" yani sonbahar ve kıştır. Bazı istisnalar bir yana bırakıldığında, Türklerde genellikle "yaş yılı" ile "sivil yıl" yahut "takvim yılı" birbirinden ayrılmakta ve farklı sözcüklerle ifade edilmektedir.[40]

Eski Türklerde zaman anlayışı bağlamında onların kullandıkları "On iki hayvanlı Türk Takvimi"nden bahsetmek

gerekir. Bu takvimin kaynağı konusunda çeşitli yorumlar vardır; fakat Osman Turan bu takvimin menşeinin Türklere ait olduğunu delilleriyle göstermeye çalışmıştır.[41] Bu takvim Türkler tarafından bazen tek başına bezen de diğer milletlerin takvimiyle mezcedilerek kullanılmıştır. Yıl hesabında güneşin esas alındığı, on iki yıllık daimi bir devirden ibaret olan On İki Hayvan Takvimi'nde yıllar hayvan adlarıyla anılmaktadır. Listede sırasıyla Sıçgan (Sıçan), Ud (Sığır), Bars (Kaplan), Tavışgan (Tavşan), Lu (Ejder), Yılan, Yond (At), Koy (Koyun), Biçin (Maymun), Taguk (Tavuk), İt (Köpek), Tonguz (Domuz) adları yer almaktadır. Bu isimler muhtelif Türk lehçelerinde az çok değişik biçimlere bürünmüş olup, isimlerin telaffuzlarında bazı küçük değişiklikler söz konusudur.[42] Bu takvimde her bir hayvan isminin bir anlamı ve simgesel bir değeri vardır. Yani hayvanların seçimi anlamsız değildir. *İlginç olan doğan bir çocuğun doğduğu yıla denk gelen hayvanı öldürmesinin yasaklanmasıdır.* On İki Hayvan Takvimi sadece olayları tarihlendirmede kullanılmamaktadır. İlgili hayvan dönemine hayvanla ilgili birtakım hükümler izafe edilmekte; buna göre dönemi oluşturan hayvanların hem ait oldukları yılların hem de kişi ve toplumların mukadderatı ve karakteri üzerinde etkili olduğuna inanılmaktadır. Böylece mesela Sıçgan yılında karışıklık ve kan dökmenin çok olacağına inanılırken; Ud yılında savaşların artacağına, bu yılın ilk üç ayında doğan çocukların anlayışlı ve uzak görüşlü olacağına, vs. inanılmaktadır. Üstelik bu, konuyla ilgili türlü inanış ve âdetlerin yer aldığı bir halk kültürünün oluşumuna da imkân vermekte, esasen bu kültürün kalıntıları muhtelif toplumlarda halen bir şekilde varlığını sürdürmektedir.[43] Bu dönem 12 yılı içine alan bir dönemdir ve Marttan başlayacak şekilde 12 senede her bir hayvana bir kez sıra gelmektedir. Bu 12 ayın

isimleri bunlara karşılık gelen hayvanlar ve bu hayvan yıllarının hâkim olduğu dönemde olabilecek olaylar şu şekilde sıralanabilir:

1. *Sıçan Yılı:* Bu yılın ilk aylarında ve ortalarında ferahlık, halk arasında bir mutluluk gözlenir. Aynı zamanda zenginlik olur. Ama yılın sonbaharında halklar ve padişahlar arasında fitne başlar. Kışın salgın olur, yaz günleri yağmurlu olur. Sıçanlar çok olur ve buğdaylara hücum ederler. Yani mutluluk, huzur ve huzursuzluğun birlikte görüldüğü bir yıldır.
2. *Sığır Yılı:* Bu yılda yıldırımlar ve gök gürültülü yağmurlar olur. Kışın tipiler çok olur, kar çok yağar, kış uzun sürer. Buğday ve her çeşit meyve çok olur. Doğal olarak afetler olmasına rağmen bereketli bir yıldır.
3. *Bars (Kaplan) Yılı:* Bu yılda halk arasında düşmanlık ve adaletsiz işler olur. Padişahlar arasında geçimsizlik olur, sükûnet yoktur. Yazın buğday ve meyvelere afet gelir, yani kuvvetli zelzeleler olur. Denizde dalgalı tufanlar olur. Kısaca bireysel ve toplumsal anlamda kötü bir yıldır.
4. *Tavşan Yılı:* Bu yıl tam bir bolluk yılıdır. Bu yılda her çeşit nimet çok olur. Yaz ve kış ılıman olur, havalar iyi olur. Halk arasında sükûnet ve rahatlık olur.
5. *Nehak (Lu, Balık) Yılı:* Bu yıl mutsuz bir yıldır. Bu yılda halk arasında husumet, fitne, çatışma ve savaş peyda olur. Yaz günleri yıldırım ve gök gürültülü yağmurlar çok olur. Kışın tipi ve kar çok olur; ağaçları soğuk alır.
6. *Yılan Yılı:* Bu yıl kıtlık yılıdır. Bu yılda yazın yağmur az, havalar kuru olur; buğday az olur. Çoğu yerde açlık ve pahalılık olur. Kışın kar az yağar; rutubet olur. Halk arasında kaygı ve hasret olur.
7. *Yılkı (At) Yılı:* Bereket ve huzursuzluğun birlikte ortaya çıktığı bir yıldır. Bu yılda yazın hava ılık, yağmurlu olur.

Buğday ve meyveler boldur. Kışın kar fazla yağmaz. Halk ve padişahlar arasında fitne çıkar, savaş ve çatışmalar olur. Dört ayaklı hayvanlara hastalık bulaşır.

8. *Koyun Yılı:* Bu yılda büyük oranda insanların mutlu olacağı bir yıldır. Bu yılda yaz sıcak olur, kış soğuk ve uzun geçer. Halk arasında zenginlik ve rahatlık olup, padişahlar arasında savaş başladığı halde barış hemen sağlanır. Ancak deniz ve gemilerde birtakım olumsuzluklarla karşılaşılır.
9. *Besin (Maymun) Yılı:* Bu ay da oldukça kötü bir yıldır. Halk arasında haset ve düşmanlık olur. Yazın yağmur, kışın kar çok olur. Halk arasında hastalıklar yayılır. Hayvanlar arasından deve ve yılkı hastalığa yakalanır.
10. *Tavuk Yılı:* Bu yılda yaz yağmurlu ve sıcak geçer; buğday ve çeşitli meyveler çok olur. Kış karlı ve soğuk olur. Hamile kadınlara ağırlık gelir. Darı, karabuğdaylar erken dikilmelidir.
11. *Köpek Yılı:* Ölümler diğer yıllara göre fazladır. Bu yılda yazın yağmurlar az olur. Buğdaylar az olup, fiyatlar pahalı olur. Kış yumuşak geçer. Meyveler ucuz olur.
12. *Domuz Yılı:* Bu yılın adını Türkler söylemek istemediklerinden bu yıla "Geyik Yılı" da denilmektedir. Bu yılda yaz yağmurlu, kış uzun ve soğuk olur. Buğday çok ve ucuz olur. Padişahlar arasında muhalefet, savaş ve çatışmalar olur. Halk arasında geçimsizlik olur; çeşitli afetler meydana gelir.

Bu takvimin bugünkü Türklerde bile izini bulmak mümkündür. Özellikle Anadolu Türkmenlerinde koyun, at ve sığırın "mübarek" hayvan olarak görülmesi, yılan ve domuzun hiç sevilmemesi gibi hususlar bu tür bir zaman ve takvim algısının etkilerini açık bir biçimde göstermektedir.

1.7. Eski İran'da Zaman

Eski İran ve orada hâkim olan düşünce ve özellikle de Zerdüştlük –diğer eski uygarlıklarda olduğu gibi– döngüsel ya da dairesel zaman anlayışını benimsemektedir. Burada aynen Eski Mısır'da olduğu gibi zamanın belirlenmesinde Güneş oldukça etkilidir ve daha çok Güneş'e dayalı takvimler kullanılmıştır. Zerdüştlüğün en önemli görüşlerinden biri bütün bir dünya ya da daha geniş ifadesiyle evren tarihinin bir kâinat mahkemesi olarak görülmesidir. Kâinat ve içinde bulunan bütün varlıklar bu mahkemenin muhatabıdırlar. Bu mahkeme ise temelde iyi ile kötünün arasında cereyan eden bir mücadeleyi ifade eder. Bu mahkeme dünya tarihi kadar eski ve onun kadar ömrü olan bir mahkemedir. Bütün bir varlık tarihini bir dünya mahkemesi olarak gören ve Zerdüştlüğün temelini oluşturan bu görüş, F. Schiller'i ve G. W. F Hegel'i derinden etkilemiştir. Nietzsche'den önce bu iki filozofta özellikle Hegel'de Zerdüştlükten ciddi etkilenimler söz konusudur.[44]

Zerdüştlüğün ismini aldığı *Zurvan* –ki aynı zamanda en yüksek Tanrının ismidir– kelime anlamı itibarıyla *zaman* anlamına gelmektedir. Bu zaman hem sonsuz, başı ve sonu olmayan zamanı; yani ezeliyet ve ebediyeti (*Zurvan akarana*) hem de sınırlı olan, diğer bir ifadeyle dünyevi olan zamanı ifade eder. Dünyevi zaman 12.000 sene üzerinden hesaplanmaktadır. Dünyevi zamanın en belirgin özelliği iyi (*Ahuramazda*) ile *kötünün* (*Ehrimen*) arasında meydana gelen savaş ve çatışmayla ortaya çıkmış olması ve bu sayede belirlenmiş olmasıdır. Bütün bir insanlık tarihine anlam ve mahiyet kazandıran şey ise, sadece bu mücadeledir. Bu savaşın sonunda iyi kötüye karşı galip gelecek ve dünya mahkemesinin galip tarafı iyi olacaktır. Burada lineer zaman ve buna bağlı olarak gelişen doğrusal tarih anlayışından döngüsel takvim anlayışı

sayesinde uzaklaşıldığını görmek mümkündür. Ahuramazda dünyayı mistik bir sene içinde yaratmıştır. İnsanlar her sene bu dini yılı ve bu yıl içinde insanın yaratılmasını çeşitli ritüellerle kutlamaktadır. Bu törenin ve ritüellerin her sene tekrarlanmasının sebebi, dünyayı ve oluşu yenilemek ve bu sayede bütün bir evreni canlı tutmaktır.[45]

Zaman kavramı bağlamında soyut zaman kavramının gelişimi ilk kez Antik Yunan'da gerçekleşmiştir. Yunanlar soyut zaman kavramıyla, zamanda olup bitenler arasında ayrım yaparlar. Bundan daha da önemlisi zamanla sonsuzluk arasında kesin bir ayrım yapmış olmalarıdır. Bu sayede zaman, o zamana kadar gelmiş olan niteliklerini (kurtarıcı, azap verici, yenileyen, ayakta tutan vs.) kaybetmiştir. Bu durum daha çok felsefi anlamda söz konusu olmuştur. Kültürel anlamda zaman yukarıda saydığımız niteliklerini farklı kültürel ortamlarda az ya da çok korumayı başarabilmiştir. Zaman kavramının kültürbilimsel tahlili bu kavramın felsefi tahliline bağlı olmadığından böyle bir durumun ortaya çıkması garipsenmemelidir.

II. BÖLÜM

DİNLERDE ZAMAN

"Dinlerde Zaman" başlığı altında inceleyeceğimiz din olgusu daha ziyade semavi ve vahye dayalı dinlerdir. Bunlar da doğal olarak tarihsel sıralamaya göre Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam'dır. Beşeri dinlerin hepsinin incelenmesi hem mümkün değildir hem de bu çalışmanın kapsamı alanında bulunmamaktadır. Bazı beşeri dinler yukarıda "Eski Uygarlıklarda Zaman" başlığı altında zaten incelenmiştir. Bu başlık altında düşünce ve özellikle zaman felsefesi tarihi açısından en önemlileri ele alınmıştır. Zaten beşeri dinler kaynağının insan olması hasebiyle bir anlamda felsefi bir düşünce şekli olarak kabul edilebilirler.

2.1. Musevilik'te Zaman

Yukarıda eski uygarlıklarda zaman anlayışını genel anlamda döngüsel zaman anlayışı içerisinde değerlendirmiştik. Semavi dinlerde zaman söz konusu olduğunda değinilmesi gereken ilk husus, bu dinlerin hiçbirinde döngüsel zaman anlayışının olmadığıdır. Doğrusal (*lineer*) zaman anlayışının çıkış noktası bizzat vahye dayanan dinlerdir. Böyle bir doğrusal zaman anlayışının ortaya çıktığı ilk din de doğal olarak Musevilik olacaktır. Bu düşünce açık bir biçimde eski kültür-

lerdeki zaman anlayışına karşıdır. Zaman burada, özellikle eski Yahudilikte durmadan akan bir süreç olarak görülür. Bu süreçte önemli olan, olaylar ve bu olayların içinde meydana geldiği tek tek zaman dilimleridir.[46]

Musevilik Antik Yunan felsefesinde gördüğümüz zamanın ezeliliği anlayışına oldukça yabancıdır. Ana düşünce zamanın evrenin yaratılmasından sonra ortaya çıktığıdır. Yani evren zaman içinde değil, zaman evren içinde yaratılmıştır. Yazılı ve sözlü Tevrat'ta da zamanla ilgili birçok ayet bulmak mümkündür. "Şimdi değilse ne zaman?" (1.14), "Gün kısa, yapılacak işler fazla" (2.14) gibi ayetler oldukça çoktur. Geç İncil döneminde zaman kavramı için kullanılan kelime *zeman* (bu kelime eski ahitte "belirlenmiş zaman" anlamında kullanılan *et* ya da *mo'ed* kelimelerinin yerine kullanılmıştır) özellikle rabbani Yahudilikte[47] zamanla ilgili en fazla kullanılan kelimedir. Bu kelime ne zamanda özel bir noktayı ne de onda bir nihayeti ifade eder. Bu kavram zamanı bütün boyutlarıyla kapsayan bir anlama da sahip değildir.[48] *Zeman* eski rabbani literatürde bir zaman birimi olarak kullanılmasına rağmen bütün bir zamanı kapsayan bir kavram değildir. Buna karşın rabbani Yahudilikte "övünç ona olsun ki o şabatı, İsrail'i ve zamanı kutsadı (3.13)", "O bizi bayram zamanına ulaştırdı (5.22)" vs. gibi ayetlerden hareketle üniversal bir zaman anlayışından da bahsetmek oldukça güçtür.[49]

"Tanrı ışığı gün olarak, karanlığı ise gece olarak isimlendirdi (gen.1,5)". Gecenin ve gündüzün yaratılması ilk yaratmadan hemen sonra gerçekleşen bir yaratmadır ve her ikisinin yaratılması da insanlar için bir nimet olup, şükür vesilesidir. Gece ile gündüzün yaratılmaları ve onların doğasına yapılan bu vurgunun aslında zamanın yaratılmasına bir vurgu olduğu söylenmektedir.[50] Böyle olsa da bütün bu ayetlerde söz konusu olan soyut bir zaman kavramı değildir. Zamanın

düzeni hiç şüphesiz zamanın kendisi değildir, sadece geceyle gündüzün peş peşe gelmesinden oluşan doğal bir düzendir ve bu da dünyanın yaratılmasıyla ilgilidir. Zamanın ardı ardına gelmesi ve bu arada oluşun ortaya çıkması soyut zaman kavramına ulaşıldığı anlamına gelmemektedir. Bütün bir evrensel düzenin mevcut olması yani *Mo'ed* (belirlenmiş zaman olarak evrensel düzenin II. dönemini göstermektedir) dönemi bize rabbanilerin bütün bir yaşamsal yapıda zamana verdikleri önemi göstermektedir. Bu durum kâinat düzeninin I. döneminde –ki bu döneme *Zera'im* (tohum) dönemi adı verilmektedir– kutsal zaman anlayışı ile kutsal mekân anlayışının karşı karşıya getirilmesine benzemektedir. Yahudilikte zaman hiç şüphesiz yapılandırılmış bir zamandır ve mesela yaratılış haftası, dinlenme günü ve yıldızların Tanrı'nın isteğine göre hareket ettiklerine dair bir yapılandırma söz konusudur. Gerçi bu saptamalar Apokalipsi gibi açık bir biçimde anlatılan şeyler olmasa bile, bu anlayış rabbani dönemin sonuna kadar ayların belirlenmesinde ve buna bağlı olarak gelişen ritüellerde bağlayıcı olmuştur. Bununla birlikte I. rabbaniler döneminde özellikle takvim yapımında birtakım insani eklemelere maruz kalmıştır; fakat özellikle Apokalipsiyi temel alanlar bu eklemlemelerden kaçınmışlardır. Ayı gözlemlemeden yeni bir ayın başlayıp başlamadığını tespit etmek zordur. Bu tespit edilemeyince, yeni bir yılın başlayıp başlamadığı da tespit edilemez. Bu durum kutsal metinde şöyle dile getirilir: "Yeni doğan ay, dolunay olduğunda bizim bayram günümüzdür. Bu İsrail için bir kuraldır (81.4-5)". Yeni bir yılın başladığının ilan edilmesi İsrail için hayati öneme sahiptir; çünkü tanrısal mahkeme de ancak bu yeni seneden sonra kurulacaktır. Bu cümlelerden insanın zamanın oluşumuna katılımı ve aynı zamanda onun kutsallığına yapmış olduğu katkı çıkarılabilir.

Matematiksel olarak hesap edilebilen ve artık sağlam bir çerçeveye oturtulmuş takvim yapma aşamasında ideal ve doğal durumların göz önünde tutulduğunu görmek mümkündür. Buna en güzel örnek; istenmeyen gün ve tarihle karşılaşmamak için bazı ertelemelerin (mesela Cuma ve Pazar günlerinde Yom Kippur'un[51] kutlanmaması gibi) yapılmasıdır. Geleneksel anlamda böyle bir takvimin ilk kez II. Hilel döneminde, MÖ yaklaşık 358'li yıllarda yapıldığı ve kullanılmaya başlandığı kabul edilmektedir. Buna karşın Yahudilerde geleneksel takvim üzerinde tam bir birliğin oldukça sonraları kurulduğu ve bu duruma gelinceye kadar birçok takvim savaşının yapıldığı tarihsel bir gerçektir.[52] Bu tartışmalar bağlamında şunu söylemek gerekir ki İsrail için yeni doğan ayın hareketlerine bakarak oluşturulan takvimle, matematiksel hesaplamalardan hareketle oluşturulan takvim arasında önem açısından çok fazla bir fark söz konusu değildir. Buna karşın rabbani mahkeme deyiminde rabbanilerin sadece o ayı kutsadıkları zamana herhangi bir kutsallık atfetmedikleri önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna rağmen kabul edilen takvime ya da takvimin değişmesi durumunda zamanın dini anlamda algılanması ve yorumlanması da değişecektir. Bu da hatırda tutulması gereken diğer bir özelliktir.

Rabbani Yahudilikte bir günün dini esaslara göre belirli kısımlara ayrılması objektif esaslara göre yapılan bir ayrım değildir. Burada da zaman algısı güneşin doğuşu ve batışı ile ilgili olup, bu doğuş ve batış arasında geçen süre 12 eşit parçaya bölünmektedir ve bu bölünmede doğal olarak mevsimlere göre farklılık arz etmektedir. Burada önemli bir husus dikkati çekmektedir. Rabbanilere ait eski metinlerde dini ibadet ve sorumlulukların tam olarak ne zaman yerine getirileceğine dair sorulara verilen cevaplar, mesela saat 13.00 veya 14.00 gibi rakamsal veriler değildir. Bu tür sorulara verilen cevap-

lar gece ortası, öğle ya da tanyeri ağarırken gibi cevaplardır. Bu bağlamda mesela akşam ibadeti için vakit güneşin batmasıyla başlar. İbadet zamanları genelde tapınakta kendini feda eden kişilerin ibadet vakitlerine göre ayarlanmıştır; yani günün zamansal bölünmesinde tapınaktaki günün zamansal bölünmesi esas alınmıştır. Tapınak dünyanın orta noktasında duran ideal bir yer olarak kabul edilir ve bu bağlamda tapınak zamanın en doğru olarak hesaplanabileceği yerdir.

Ortalama bir insanın zamanı tam olarak ölçmesi beklenemez. O zamanı daha çok, zamanla ilgili bir şey aracılığıyla ölçer. Mesela "1 km kaç dakikada yürünür?", "bir çayı karıştırmak için ne kadar zaman gerekir?" veya "bir yemeği pişirmek için ne kadar süreye ihtiyaç vardır?" gibi zamanda gerçekleştirilen bir eylem sayesinde zamanı ölçebilir. Buna benzer tespitlerin rabbani metinlerde bulunduğunu görebiliyoruz. Mesela bir kadın ne kadar süre bir erkeğin yanında kalırsa o kadın hakkında bir şüphe oluşur türü sorular zamanın bu metinlerde yalın olarak kendi başına ölçülebilen bir şey olmadığını bize göstermektedir. Bu bağlamda ölçülen zaman dilimleri bu tür metinlerde oldukça nadiren karşımıza çıkmaktadır. Mesela Hz. Davut'la ilgili şöyle bir ayet buna örnek gösterilebilir: "Gecenin ortasında sana ibadet etmek için kalkıyorum" (Ps. 119, 62). Daha sonra Davut'un gecenin ortasını nasıl bildiği zira Hz. Musa'nın bunu bilmediği anlatılmaktadır. Tevrat'ta Musa'nın Tanrı'ya şöyle söylediği yazılıdır: "Tanrı'ya şöyle seslendi: Gece ortasına doğru Mısır'dan gitmek istiyorum" (Ex. 11, 4). Musa burada niçin yaklaşık olarak gece ortası demiştir de gece yarısı dememiştir? Tanrının gece yarısını bilmediğinde şüphe mi vardır? Hayır, Tanrı Musa'ya "Tam olarak gece yarısı" demiş fakat Musa buna "Yaklaşık olarak gece yarısı mı?" diye cevap vermiştir. Buradan Musa'nın gece yarısını tam olarak bilmediği anlaşılmaktadır.

Rabbani metin yorumcuları Mezmur (Zebur ayetleri, Psalm) ve Eski Ahit'te geçen "yaklaşık olarak gece yarısı" deyimiyle "gecenin ortasında" deyimi arasında bir ayırım yaparlar. Birincisinde yaklaşık bir değer söz konusu iken, diğerinde kesin bir değer vardır. Daha sonra (Ex. 12, 29) gelen ayette olayın "tam gece yarısında" meydana geldiği anlatılmaktadır ve söz konusu olan emin olamama durumunun Hz. Musa'ya ait olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Zaman rabbani metinlerde sadece ritüel ve ibadetler bağlamında ele alınmaz. Aynı zamanda birtakım hukuki işlemler açısından da söz konusu edilir. Mesela evlilik hukuku açısından oldukça genç bir hanımla evlenilmesi durumunda evlilikle nişanlılık arasında en az bir senenin geçmesi ve bir sene sonunda eşinin onu muhakkak yanına alması gerekir. Dul kalan birinin dul kaldığı evden ancak 25 sene sonra çıkıp evlenebileceği gibi meseleler de temel anlamda zaman kavramı merkezli ortaya çıkan olaylardır. Mesela evlilikle birlikte (daha önceden çocuğu olmuşsa) yanında getirdiği kız çocuğuna en az 5 sene bakmak da bu bağlamda verilebilecek örnektir. Evlilik ve boşanma tarihlerinin tam olarak verilmesi ve bunların geçerliliği de yine farklı bir zaman anlayışının tezahürleridir. Şabat ve bayramlarda zamanın hâkimiyetinden çıkarak (en azından bunu başarmaya çalışarak) Tanrı'nın dinginliğine katılmak, o dinginlikten pay almak ve sonunda zamanın sonunu düşünerek zamansallıktan kurtulup sonsuz hayat için huzura kavuşmak oldukça önemli inanç esasıdır. Bu anlamda zamansallıktan kurtulmak ve zamanın sonuna ulaşmak Apokalipsi anlayışı ile yakından ilgilidir. Bu konuyla ilgili birçok rabbani metin bulmak mümkündür.

Rabbani döneminin zaman anlayışı aslında Eski İsrail'in zaman anlayışının bazı farklılıklarla devamı niteliğindedir. Bu bağlamda Eski İsrail'in zamana nasıl baktığını ve rabbani

dönemden hangi açıdan farklılık veya benzerlik gösterdiğini belirtmekte fayda vardır. Eski İsrail'in zaman anlayışını bize en güzel bir biçimde Eski Ahit'in 90. mezmuru göstermektedir. Bu mezmurlar bir anlamda Augustinus'un *İtiraflar* adlı eserinin XI. mektubuna benzemektedir. Daha doğru bir ifadeyle Augustinus'un XI. mektubu kâleme alırken 90.mezmurdan etkilendiği anlaşılmaktadır.

Yukarıda temel zaman unsuru olarak senenin yerine günün alındığını söylemiş ve geceyle gündüzün peş peşe gelmesiyle yaşam alanının buna göre şekillendiğini belirtmiştik. İnsan zaman ve mekânın ortasında bulunan bir varlıktır. İnsan kendisini sabah güneşin doğuşu ve akşam güneşin batışına göre konumlandırmaktadır. Eski İsrail geleneğinde öncelik ve sonralık bağlamında, öncelik *geleceğe değil geçmişe* verilmektedir çünkü insan sadece geçmişi, yani yaşanmış bitmiş bir şeyi bilebilir, geleceği değil. Bunun için gelecekte ne olacağı insanın bilgisi dahilinde değildir. O halde insanın arkasında kalan ve ona dayanak olan tek zaman boyutu geçmiş zamandır.[53] Eski İsrail'de insan, zaman içinde durmadan kürek çeken biri olarak yorumlanır. Bu insan durmadan geriye doğru kürek çekerek aslında gelecek zamana doğru hareket eder. Kendi önünde duran hedefe ulaşmak için yöneldiğinde amacına ulaşmış sayılır.[54]

Başlangıçta Tanrı'dan "sonsuzluk" olarak fazla bahsedilmemektedir. Tanrı ilk yaratığı olarak nuru varlığa getirmiş (gen. 1, 3-5) ve bundan sonra ışık ile karanlık arasında sürekli bir mücadele ve değiş-tokuş başlamıştır. Burada gündüz ya da gün, zamanın temel ölçütü olarak kabul edilmiştir.[55] Gündelik zamansal ritim, düzenli mekânın ve bütün zamanların temeli olarak kabul edilmektedir. İnsan bir gün ölse ve en durağan görünen varlıklar yok olsa da zaman ve dünyevi mekân her zaman kalıcıdır.

Bu bağlamda "sonsuzluk" tanrısal bir özellik olarak, bu zaman-mekânsal dünyanın bir parçası olarak düşünülebilir mi? Acaba Tanrı ölümlü insanlardan kendi günlerinin çok uzun olduğundan dolayı mı farklılık göstermektedir? Zaman ve mekânın tanrısal eylemlerdeki etkisini ve bu soruların cevabını en güzel bir biçimde 90. mezmurda bulmaktayız; çünkü Tanrı-insan, sonsuzluk-zaman arasındaki ilişki bağlamında Eski Ahit'te bundan başka bir metin söz konusu değildir.

Adı geçen mezmur şöyle başlamaktadır: "Ya Rab, sen bize mesken idin bütün devirlerde. Dağlar doğmadan önce ve sen yeri ve Dünya'yı yaratmadan önce, Ezelden ebede kadar, sen Allah'sın. İnsanı toprağa döndürürsün. Ve Ademoğulları dönün dersin" (İncil, kitap IV, mezmur 90, 1-3). Burada Tanrı'nın zamandışılığı, yani ezeliyeti ve ebediyeti ve bunun karşısında insanın ve bütün varlıkların sonluluğu anlatılmaktadır. Aynı zamanda insanın yaratılışı ve tekrar toprağa dönüşü ve bütün bu sürecin de Tanrı tarafından yürütülen bir süreç olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ayetin devamında zaman kavramı bağlamında oldukça ilginç tespitler söz konusudur. "Çünkü senin gözünde bin yıl, geçen dünkü gün ve bir gece nöbeti gibidir. Onları süpürüp götürürsün; rüya gibi olurlar; sabahleyin biten ot gibi olurlar. Sabahleyin çiçeklenir ve büyür; akşamleyin biçilir ve kurur." (3-6). Zaman kavramı bağlamında burada oldukça ilginç bir tespit yapılmaktadır. O da insani anlamda geçen bin sene ya da diğer bir ifadeyle sonlu bin sene dünyevi zaman, Tanrı katında ancak bir gün ya da bir gece gibidir. Buna benzer bir ayet öz itibarıyla aynı anlamda Kuran'da Hac Suresi 47. ayette şöyle geçmektedir. "(Resulüm!) Onlar senden azabın çabuk gelmesini istiyorlar. Allah vaadinden asla dönmez. Muhakkak ki, Rabbinin nezdinde bir gün sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir." Aslında bu ayetler Tanrı katında bizim anladığımız anlamda bir za-

manın olmadığını anlatmaktadır. Buradan asla Tanrı'nın da zamansal bir varlık olduğu bizzat kutsal kitapların mukayeselerinden çıkartılmamalıdır; çünkü burada asıl anlatılmak istenen şey, Tanrı'nın zamansal olmadığı, zamanla bağlı olmadığı, en azından tanrısal olanın dünyevi olandan mahiyet itibarıyla farklı olduğudur. Dünyada ve evrende bütün işler zaman kaydına tabidir ve ancak zamanla ve zamanda gerçekleşebilir. Böyle bir kayıt Tanrı ve tanrısal alan için söz konusu değildir. Aynı zamanda insanın ve onun hayatının aynen evrenin kendisi gibi fena ve zevale mahkûm olduğu da bu ayetten açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Burada aynı zamanda doğanın temel yasası olan doğma-büyüme-ölüm kanunu da insanlara hatırlatılmaktadır. 90. mezmur şöyle devam eder: "Çünkü senin öfkenle telef oluruz ve gazabınla şaşırırız. Fesatlarımızı kendi önüne, gizli günahlarımızı yüzünün nuruna koydun çünkü bütün günlerimiz senin gazabında geçiyor ve yıllarımızı bir soluk gibi bitirmekteyiz. Yıllarımızın günleri yetmiş yıldır ve kuvvetle seksen yıl olursa, onların gururu, zahmet ve kederdir; çünkü çabuk geçer ve biz de uçarız." (7-10). İnsanlar yaptıklarıyla Tanrı'nın gazabını celp etmektedirler. Onun gazabı kullarının hatalarından kaynaklanmaktadır. Onlar kendilerine verilen zaman nimetini boşuna harcarlar ve ömürlerini yıllarını "bir soluk alıp vermek arasındaki mesafe" kadar az bir sürede bitirip tüketirler. Buradaki yetmiş yıl tabiriyle muhtemelen insan ömrünün ortalama süresi kastedilmektedir. Bu ortalama ömrün daha fazla olması durumu insanlar için bir mükâfat olmaktan ziyade bir "zahmet ve kederdir"; çünkü insanlar yaşlandıkça hayat onlar için bir nimet olmaktan ziyade bir nikbete dönüşmektedir. Ayrıca ömür yetmiş ya da seksen sene olsa da netice itibarıyla geçip gidecek ve her halükârda ölümle sonuçlanacaktır. Dünyasal zaman ne kadar uzun olursa olsun "çabuk geçmekten" kendi-

ni kurtaramaz. Bunu en iyi tecrübe edenler yaşlılardır. Onlara hayatlarının nasıl geçtiğini sorduğunuzda genelde "bir nefes alıp verecek kadar kısa" şeklinde cevap alırsınız. İlk bakışta size biraz tuhaf gelse de biraz derinden teemmül edildiğinde oldukça derin bir yaşam tecrübesinin sonucunda böyle bir söylemde bulundukları rahatlıkla anlaşılabilir.

Mezmurun devamı ayetlerde bu gelip geçiciliğin kabul edildiği fakat bu kısa zaman diliminde insanoğlunun en verimli bir biçimde nasıl faydalanması gerektiği sorusu sorulmaktadır. "Günlerimizi saymayı bize şöyle öğret ki, hikmet yüreği edinelim. Dön ya rab, ne vakte kadar? Ve kullarına merhamet eyle. Sabahleyin inayetinle bizi doyur ve bütün günlerimizde mesrur olup sevinelim. Bizi düşkün ettiğin günlere göre, bela çektiğimiz yıllara göre bizi sevindir" (11-16). Ayetin başında inananlar Tanrı'dan kendilerine günleri saymayı öğretmelerini istemektedir. Bu iki şekilde anlaşılabilir. İlk olarak bize saymayı, yani matematiği öğret ya da doğru düşünmeyi öğret. İkinci olarak zamanın özünü bize öyle bir bildir ki biz bu bilgiyle, yani zamanın özü ve hakikatini anlayıp algılayarak "hikmetin" kendisine ulaşalım. Burada zamanla hikmet arasında kurulan bağ oldukça belirgindir. Hikmet ise doğrudan kendiliğinden elde edilen bir bilgelik ya da zenginlik değildir. Hikmet için ilk önce bu hikmeti kavrayacak ve idrak edecek kalp gerekir. Dolayısıyla ilk önce bu kalbe sahip olmak, diğer bir ifadeyle hikmeti elde edecek ruh halini kazanmak gerekmektedir. Bu haleti kazanmakta oldukça büyük uğraşlar istemektedir. Böyle bir kalbe sahip olan insanlar ancak hikmetin ne olduğunu bilir ve anlayabilir. Hikmetin zamanla açığa çıkmasının ve bu anlamda zamansal olmasının nedeni budur. Hikmeti bulan bir insan aynı zamanda Tanrı'nın kendisine döndüğü, Tanrı'nın kendisine yöneldiği bir insandır. Bu sınırlı insan ömrü içinde olabilecek

bir şeydir fakat tam olarak vakti belli de değildir. O yüzden ilginç bir biçimde bunun "ne vakit" gerçekleşeceği sorulmaktadır. Kendilerine hikmet verilen kullar aynı zamanda kendilerine merhamet edilen kullardır. *İnsan merhamet bulmak istiyorsa hikmetin peşinden koşmalı ve ona ulaşmaya çalışmalıdır. Bilgelik pınarına ulaşan biri Tanrı'nın inayetine kavuşmuştur. Tanrı'nın inayetine kavuşmak, mutluluğun sırrını yakalamak demektir.* Mutlu olmak ve mutlu günler geçirmek doğal olarak bütün insanların arzuladığı en büyük hedeftir. Bu hedefin aksi ise, yani kederli ve üzüntülü günlerden beri durmak ise istenmeyen, olumsuz bir durumdur. O halde insanlar mutlu günler geçirmek istiyorlarsa tanrısal bilgeliğe ve bu bilgeliğin doğal bir sonucu olan inayete kavuşmak için ömür dakikalarını fenadan kurtarıp bekaya çevirecek tanrısal inayeti kazanmak için çabalamak zorundadırlar. Buraya kadar verilen ayetlerde "gün", "yıl", "ömür" vs. gibi zaman tabirleri doğal olarak dünyevi zamanla ilgilidir. Ayetin başındaki ezel ve ebed kelimesinin kullanılmasıyla açık bir biçimde ebediyet (sonsuzluk anlamında) ve zaman arasında bir ayrımın yapıldığını görmekteyiz. Bu bize Antik Yunan'dan çok önce açık bir biçimde Zebur ayetlerinde zaman ile sonsuzluk (tanrısal bir özellik olarak) arasında çok temel bir ayrımın yapıldığını göstermektedir.

Bu kısa mezmurda zamanla ilgili hemen hemen bütün kavramların kullanılmış olduğunu görüyoruz. Zaman ile sonsuzluk, zaman ve mekânda tanrısal eylem, zaman ve mekânda insani eylem, yaşanmış zaman ve hesaplanabilir zaman vs. gibi kavramlar bunlardan bazılarıdır. Mezmurun hemen başında "nesilden nesile" deyimiyle birbirlerinin peşi sıra gelen ve farklı zamanları işgal eden insan topluluklarına işaret edilmektedir. Bu topluluklar birbirinden sadece zamansal açıdan farklılık göstermektedirler; yoksa onlar aynı soyun devamı

niteliğinde olan insanlardır. Nesilden nesile deyiminde açık bir biçimde sonu gelmeyen bir süre söz konusudur. Fakat bu süre sadece Tanrı'ya ait olan bir "sonsuzluk" olarak anlaşılmamalıdır; çünkü ezeli ebedi olan varlık sadece Tanrı'dır.[56] Nesiller Tanrı tarafından yaratılmıştır ve oluş ve yok oluş da ancak onunla başlamıştır. Kısaca nesillerin varlığından önce oluş ve yok oluş söz konusu değildir. Bu anlamda burada kullanılan "sonsuzluk" kelimesi dünyevi zaman ve mekân ile ilgili olmayan bir kavramdır; çünkü her ikisi de yaratılan dünya ile ilgilidir. Sonsuzluk deyimi burada daha çok tanrısal dünyanın ve tanrısal eylemin adı olarak kullanılmaktadır. Sonsuzluk doğal olarak Tanrı'nın dünya dışı bir varlık olduğunu anlatmaktadır.

Tanrı'nın sonsuzluğu belirtildikten sonra onun "insanları toprağa döndürmesi" de zaman açısından oldukça anlamlıdır. Tanrı bir nesli öldürdükten sonra diğer bir nesli yaratmakta ve bu böylece devam etmektedir. Burada önemli olan Tanrı'nın nesilleri öldürmesine rağmen insanoğlunun neslini tamamen kesmemesi, soyun ve neslin devamının sağlanmasıdır.[57] Yani Tanrı tek tek insanların ölümünü onaylarken insanlığın devamına da dikkat etmektedir. Fakat bunun ne zamana kadar böyle devam edeceğine dair karar yine O'na aittir. İnsanların toprağa döndürülmesi onların sonlu olduğunun en güzel ifadesidir. Aynı zamanda topraktan gelen insan en azından bedensel anlamda yine toprağa dönüşecektir. Bu ifade aynı zamanda insanların sonlu ve ölümlü olduklarına dair kuvvetli bir bilince sahip olduklarını bize göstermektedir. Bin yılın bir gün gibi olması ya da gece nöbetinin üç saat olması gibi ifadeler hiçbir biçimde Tanrı'nın sonsuzluğunu anlayabilecek ya da ölçebilecek şeyler değildir. Bin yıl Eski Ahit'te büyük zaman birimleri için kullanılır; fakat bunun somut olarak nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir ipucu yok-

tur. Buna karşın gece nöbeti kavramı da en küçük zaman birimini ifade etmek için kullanılmaktadır.[58] İnsan ile Tanrı arasında niteliksel anlamda ne kadar fark varsa insani zaman ve mekânla Tanrı'nın en önemli sıfatı olan sonsuzluk arasında o kadar fark vardır.[59] Bu anlamda Tanrı, zaman ve mekâna karşı bir negasyonu ifade eder. O zamanda olan bütün varlıklarla sürekli bir şimdiki zaman ilişkisi içindedir. İnsan ömrünün sonlu olduğu Tanrı'nın yıllarının ise sonu olmadığı, evrenin ve bütün bir varlık âleminin fena bulacağı, sadece ve sadece Tanrı'nın tek başına kalacağına dair ifadelere 102. mezmurda rastlanmaktadır.[60] Burada yeryüzü ve gökyüzünün yok olmaya mahkûm olduğu (aynı durum 90:2'de söz konusudur), buna karşı Tanrı'nın geçen zamanın ve yok olan mekânın dışında kaldığı özellikle belirtilmektedir. Zaman ve mekân yok olmaya mahkûmken varlıkta kalan sadece Tanrı'dır. Bu yüzden kendisiyle özdeş kalan tek varlık da odur.

St. Augustinus, 90. mezmurun yorumlanmasında zamanla sonsuzluk arasındaki ilişkinin mahiyetine dair şunları söyler: "Gökyüzü ve yeryüzünden önce zaman yoksa nasıl olur da Tanrı 'eskiden' ne yapıyordu diye sorulabilir? Zamanın olmadığı yerde 'eskiden' de yoktur. Hayır, sen bütün zamanların öncesinde varolan [zamansal] bir varlık değilsin (...), aksine sen bütün geçmiş zamanlardan önce varolan zaman dışı yücelikle sürekli şimdi olan bir sonsuzluksun. Bütün gelecek zamanların üzerindesin çünkü onlar henüz var değillerdir ve varolur olmaz da hemen yok olurlar, 'sen değişmeyen tek varlıksın. O yüzden senin senelerin kaybolmaz' (Mezmurlar 102:27). Senin senelerin gelip geçmez fakat bizim senelerimiz gelir ve geçer (...). Senin senelerin her zaman için aynı kalır; çünkü sabittir gelecek başka zamanlardan etkilenmeden kalır ve geçip gitmez. Senin senelerin tek bir gündür ve bu gün bizim anladığımız anlamda bir gün değil, aksine şimdiki gün-

dür; çünkü senin bugünkü günün yarınki gününden farklı değildir ve dün tarafından da takip edilmez. Senin bugünün sonsuzluktur."[61]

"Eski Ahit'te Zaman Kavramı" başlığı altında mutlaka değinilmesi gereken önemli bir eser de *Sapientia Salomonis*[62] (Süleyman Bilgeliği ya da Bilgelik Kitabı) adlı kitaptır.[63] Bu kitap zamanı, daha doğru bir ifadeyle dünyasal zamanı belirli ve sabit bir değer olarak kabul eder. Bu yüzden Yunanca *kairos* tabirini kullanır. Buna karşılık ve bunu sınırlayan bir kavram olarak da *di'aionos*, yani sonsuzluk kavramını kullanır (Sap. 4-19b). Bu kavramlardan hareketle *atanasia* (ölümsüzlük) kavramıyla *aftarsia* (yok olmama) kavramları geliştirilmiştir. Bu son iki kavramın da zamanın boyunduruğunda olmayan iki kavram olduğu aşikârdır. Bunlar Yunan felsefesinde hem tanrılar hem de insan ruhu söz konusu olduğunda kullanılan kavramlardır ve bu bağlamıyla Hellen-Yahudi kaynaklarında sık sık karşımıza çıkmaktadır. Bazen bu kavramlardan aftarsia, atanasia kavramı içinde eritilip sadece ölümsüzlük kavramına vurgu yapıldığı da olur.[64] Fakat kesin olan şey, bu kitapta *atanasia* kavramının hiçbir zaman insan veya diğer varlıklar için kullanılmadığıdır. Atanasia genel anlamda ölümsüzlüğün nasıl olduğunu anlatırken aftarsia bu ölümsüzlüğün nasıl düşünülmesi gerektiğini tasvir etmektedir. *Sapientia Salomonis*'i okuyanlar ölümün hakikatini ve onun dünyevi (*kairos*) zamanı tamamladıktan sonra bu dünyayı terk edeceğine dair bilince sahip olurlar. Aftarsia kavramı bu insanlara kendilerinin bu kavramın kapsamına girmediklerini bildirmesine rağmen ölümle de mutlak anlamda yokluğa gitmediklerini, en azından ruhlarının yok olmayacağını dolaylı olarak anlatmaktadır.[65] Ebedilik, ölümsüzlük kavramının somutlaşmasıdır. Ancak ölümsüz olan bir varlık ebedi olabilir. İnsan bedensel açıdan yok olmaya, en azından çözül-

meye mahkûmken ve bu yönüyle zamanda sonlu bir varlıkken, ruhsal yönü itibarıyla ebedi olandan içinde bir cevher taşıdığından, yani öz itibarıyla Tanrı'nın doğrudan vermiş olduğu bir şey olduğundan kendisi de ebedilik kazanmaktadır; çünkü insan ruhu ölümsüzdür, ölen bedendir. Beden ve madde dünyevi zamana mahkûm iken ruh kaynağı gereği sonsuzlukla dolayısıyla ölümsüzlükle ilgilidir; çünkü ruh madde gibi değişime ve başkalaşıma tabi bir varlık değildir. "Onlar mutludurlar" (Sap. 3-2) cümlesi inananların içinde oldukları durumu ifade ettiği gibi, adaletli olanların Tanrı'nın yanında olacaklarına dair cümlenin hemen arkasından gelmesi onların aynı zamanda öldükten sonra da mutlu olacakları şeklinde anlaşılmıştır. Yani onlar sadece şimdi ve burada mutlu olmakla kalmayıp gelecekte de mutlu olacaklardır. Kimin adil olduğu sorusu ise doğal olarak öldükten sonra kurulan mahkemede belli olacaktır. Bu eserde ölüm anı ile öldükten sonra hesabın görüleceği ve kimin adil kiminse gayriadil olduğunun açığa çıkacağı mahkemenin kurulma zamanının farklı zaman birimleriyle ifade edilmesi ve birbirlerinden ayrılması oldukça ilginç bir şeydir. İlki dünyevi zamanla ilgiliyken, diğeri (*aionos*) sonsuzlukla ilgilidir. Ölümle mahkeme arasında bir ara zamandan bahis burada söz konusu değildir.[66]

Sapientia Salomonis'te yaşam ölüm sayesinde her ne kadar son bulsa da bu sadece kairos'un son bulmasıdır ve hayatını Tanrı'nın isteğine uygun yaşayanlar öldükten sonra sonsuzluğa ulaşmaktadırlar. Bu anlamda zaman ölümle sınırlandırılmaktadır ama aynı zamanda ölüm sonsuzluğa açılan bir kapıdır. Bu sınırlandırma hem inanan hem de inanmayanlar için geçerlidir. Aslında her canlı kairos'un etkisi altındadır. İnanmayanlar için ölüm sonun başlangıcıdır. Ölümü bütün sonuçlarıyla tatmakta, yok olmakta ve sonsuza kadar ölü kalmaktadırlar (Sap. 4-19).[67] Aslında bu durum Tanrı tarafından

istenilen bir durum değildir. Tanrı tarafından istenmeyen bir durumun, yani ölümün yeryüzüne nasıl indiğine dair bu eserin I. ve II. kısmında iki farklı açıklama söz konusudur. Tanrı başlangıçta bütün varlıkları bir düzen içinde yarattı ve ölümle ilgili bir şey yapmadı. Bu düşünce Eski Ahit Yahudilik inancında yeni bir çığır açmıştır. Buna karşın yaratılmış olan ilk insan, yaratılıştaki bu düzen ve adalete muhalif davranarak ölümlü olmayı bizzat kendi eliyle istemiştir.[68] Halbuki Tanrı insanı yaratırken onun ölümlü olmasını değil, barış ve adaletli bir biçimde cennette yaşamasını istemiştir.[69] İkinci kısımda insanın aslında ölümü istemediği ve yok olmayı arzulamadığı anlatılmaktadır. Ölümü isteyenlerin tanrıtanımaz kimseler olduğu ifade edilmektedir. Birinci kısımda ölümün bizzat insani bir eylemin sonucunda doğduğu anlatılırken ikinci kısımda ölümün sebebinin Tanrı'yı inkâr eden kişiler olduğu belirtilmektedir. Hangi nedenle olursa olsun ölüm dünyaya gelmiştir ve insan kendini ölüme hazırlamalıdır. Sonsuzluk içinde mutlu bir hayat süren ilk insan, işlediği günahın karşılığı olarak cennet gibi yüksek bir mevkiden dünya gibi aşağı bir mekâna düşmekle kalmamış, sonsuzluğa namzet bir varlık iken değişimin ve oluşun kaynağı olan dünyevi zamanın, yani kairos'un içine düşmüştür. Artık o zamansal bir varlıktır ve ölünceye kadar belki de bir ceza olarak zaman insan üzerinde hükmünü icra edecektir.

Sapientia Salomonis adlı eserde şimdiye kadar anlatılanları özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: Bu eserde eskatoloji ile ilgili olaylar oldukça önemli bir yere sahiptir. Özellikle kitabın 3. ve 5. bölümleri bu tür senaryoları dile getirir. Bunun sıkça dile getirilmesinin sebebi inananları adil bir yaşama teşvik etmek ve insanların Tanrı'nın isteğine göre bir yaşam sürmelerini sağlamaktır. Bu senaryoya göre bu dünyadaki yaşam kairos ile sınırlıdır. İnsana düşen bu sınırlı zamanı aşıp

sonsuzluğa kavuşmaktır. Sonsuz bir hayatta Tanrı'nın doğru yola ilettiği insanlar oldukça önemli bir rol oynayacaklardır. Ölüm aslında Tanrı tarafından istenmemiştir. Ölüm sadece dünyevi yaşamı sınırlayan bir şeydir ve tanrıtanımazlar hariç ölümden sonra insanların ebedi bir ömrü kazanma imkânları vardır.

2.2. Hıristiyanlıkta Zaman

Eski Ahit'te zaman anlayışını ana hatlarıyla verdikten sonra mensubiyet açısından birinci semavi din durumunda olan Hıristiyanlıkta zaman anlayışını doğal olarak İncil'e dayanarak analiz etmeye çalışacağız. Hıristiyanlık kendisini Museviliğin bir devamı olarak gördüğünden ve kutsal kitaplarının önemli bir kısmını Eski Ahit teşkil ettiğinden, Hıristiyanlığın zaman anlayışında Musevilikten çeşitli izler bulmak oldukça doğaldır.

Hıristiyanlık özellikle Hz. İsa'nın doğumu ve Hıristiyanlık dininin ortaya çıkışıyla tarihte iyiye doğru önemli bir dönemin başlamış olduğunu kabul eder. Hıristiyanlık Eski Ahit'le mukayese edildiğinde dünyanın geçirdiği evreler hakkında popüler mistik açıklamalara yer vermez. Buna karşı Eski Ahit'te özellikle Danyal Peygamber'le ilgili bölümde (Dan. 2) dünya tarihi mitolojik bir dille, bir afetler tarihi olarak tasvir edilmektedir. Danyal Peygamber İsrail'de monoteizmi hâkim kılmaya çalışmış, zamanın sonsuz geriye dönüş teorisini ortadan kaldırmış ve tarihin sonu olarak Tanrı imparatorluğunun kurulacağını ve bunun da "hiçbir biçimde batmayacağını" ifade etmiştir (Dan. 2:44). Bununla Danyal Peygamber tarihin sonlu olduğunu ve dünyanın bir defaya mahsus yaratıldığını, Tanrı'nın önceliğini istediğini, geleceğin şimdiki zamandan daha öncelikli olduğunu, aynı zamanda ebediyetin zamandan daha önemli olduğunu ve asıl mahkemenin öldükten

sonra kurulacağını ilan etmektedir (Dan. 7:12). Buna benzer apokaliptik ayetler Yeni Ahit'te derin izler bırakmıştır.[70] Hz. İsa İsraillilerin kıyametin yakın olduğuna dair görüşlerini kuvvetlendirmiş ve bunun için havarilerinden Tanrı'ya dua etmelerini istemiştir. "Senin hükümdarlığın (*melekutun*) gelsin" (Matta 6:10), ayetiyle aslında kıyametin yaklaştığını bildirmektedir. İncil'de Tanrı mahkemesi ve hesap görülmesiyle ilgili oldukça fazla ayet vardır. Buna karşın Hz. İsa'nın sevgi elçisi olduğu ve tüm insanlığa sevgiyi hâkim kılmaya çalıştığı ve bizzat kendini feda ederek insanları ilk günahtan kurtardığı gibi akidelerle, adaletin temin edileceği öldükten sonraki hesaba çekilme anlayışı arasında bir çelişki var gibi gözükmektedir. Birçok İncil yazarı İsa'nın dünyanın sonuyla ilgili birçok sözüyle (Mk. 13, Mt. 23-25, Lk. 17-22) evrenin oluşuyla ilgili ayetler ve tarihsel gelişmeler arasında bir çelişkinin olduğunu ileri sürmektedirler.[71] Buna bazı İncil yorumcuları Tanrı'nın krallığının tarihin dışında gerçekleşecek bir şeymiş gibi algılanmasının yanlış olduğunu, bu kavramın en mükemmel şekliyle ebediyet kavramında ifadesini bulduğunu, dolayısıyla Hz. İsa'nın bizzat kendisinin ebediyetin şimdiki zamanda görünmesi olduğunu dolayısıyla Tanrı krallığının henüz bitmiş tamamlanmış bir süreç olarak görülemeyeceği şeklinde cevap vermişlerdir.[72] Tanrı krallığı ile Tanrı'nın oğlunun krallığı bir ve aynı şeyi ifade etmektedir, bu tarihsel bir vakıadır ve aynı zamanda tarihsel anlamda meydana gelmiş bir olaydır. Tanrı'nın gelen hâkimiyeti ya da krallığı, Tanrı ile insan, zaman ile sonsuzluk arasındaki farkı ortadan kaldırmaz ya da onların sınırlarını bulanıklaştırmaz. Aslında eskatolojik anlamda olan şey, Hz. İsa'nın şahsında ve tarihte Tanrı'nın kendini açımlamasından başka bir şey değildir. Schelling'in ifadesiyle söyleyecek olursak, Tanrı kendisini Jesus Christus'ta apaçık hale getirmiş ya da açımlamıştır.[73] Bu

durum İncil'de farklı yerlerde farklı biçimlerde oldukça sık dile getirilen bir vurgulamadır.

Hz. İsa zaman kavramı bağlamında oldukça önemli ifadelerde bulunur. Hz. İsa vaftizci Yahya'nın yakalanmasından sonra şu sözlerle halkın karşısına çıkar: "Vakit tamam oldu, ve Allah'ın melekutu yakındır; tövbe edin, ve İncil'e iman eyleyin" (Mk. 1:15). Bu ayet Hz. İsa öğretisinin merkez kavramlarına işaret etmekte ve getirdiği bütün bir inanç sistemini anlamanın bize en iyi ipuçlarını vermektedir.[74] *Hz. İsa kendisinin yeryüzüne gönderilmesinin Tanrı krallığının yaklaşmasının bir işareti olduğunu söyler.* (Lk. 10:9).

Hz. İsa'nın zamanla ilgili kullandığı ilk kelime *kairos*'tur. Gerçi burada Yeni Ahit bağlamında Hz. İsa'nın *kairos* (belirli bir zaman birimi) ile *kronos* (geçip giden zaman) arasında bir ayırım yapıp yapmadığı tartışılan konulardan biridir. Ayetin tümüne baktığımızda dolan vaktin yaşanmış zaman olarak sadece en yüksek mutluluğun bir anını ifade etmediğini, aynı zamanda insanların kurtuluşu ile ilgili bir içeriğe sahip olduğunu görüyoruz. Bu aynı zamanda daha önce İsrail peygamberlerinin haber verdikleri ve tarihsel her türlü gelişimin ötesinde olan ve gelecekte açığa çıkacak mutlak kurtuluşun ifadesidir. Tanrı krallığı sadece "yakında" ve "burada" olmayıp; bizzat Hz. İsa'nın gelmesiyle bu süreç tamamlanmış ve aşkın hale gelmiştir.

Kairos kelimesi önemli bir dönüşüm noktası ve önemli bir "an"a işaret etmektedir. Bu dönüm noktasının anlamı, ondan çok daha anlamlı bir olayın gerçekleşmesi dolayısıyladır. Hz. İsa'nın öğretisine göre sadece Tanrı'nın yeri ve göğü yaratmaya başlamasıyla gerçek bir oluş olmamış (Gen. 1:1), aynı zamanda (Tanrı'nın kendi hâkimiyetini ortaya koymasından başka bir şey olmayan) tarihte de gerçek bir oluş başlamıştır. Hz. İsa insanlığa bir yenilik getirmiştir. Bu yeniliğin bütün bir

zamanı belirleyeceğine ve şimdiye kadar insanlığın çektiği bütün acı ve ıstırapları ortadan kaldıracağına, onları kurtuluşa erdireceğine inanılmıştır. Kurtuluşa erenler ebedi hayatta mutlu olacak insanlardır. Tanrının krallığı ve hâkimiyeti İncil yazıcılarına göre hem şimdiki zamanın hem de geleceğin kurtuluşu için hayati öneme sahiptir. Bu bağlamda Hz. İsa *sonsuz hayat*tan bahsetmekte, fakat bu sonsuz hayatın hem kazanılma hem de kaybedilme ihtimaline yer vermektedir (Mk. 9:30-45). Ebedi hayat Yuhanna İncil'ine göre Hz. İsa'nın en önemli öğretisidir ve kurtuluş öğretisine dayanan diyalektik eskatolojinin en önemli konusunu teşkil etmektedir. Ebedi hayat, kutsal ruha inanmanın insana kazandırmış olduğu gerçek yaşamdır. Bu öyle bir hayattır ki kaynağını Tanrı sevgisinin – Tanrı sevgisi Hz. İsa'da teşahhus etmektedir– şartsızlığından alır. Hz. İsa Tanrı hâkimiyeti ve krallığının tamamlayıcısı olarak gönderilmiştir. Bu anlamda Tanrı krallığı bir ütopyadan ibaret değildir. Paulus Tanrı krallığının tam anlamıyla rahat ve huzura kavuşulan her umulanın olduğu abartılı ütopik bir durumun olmadığını ısrarla belirtir. Bunu şu cümlelerden çıkarmak mümkündür. "Allah'ın melekûtu yiyecek ve içecek değil fakat salah ve selamet ve Ruhülkudüsle sevinçtir" (Rom. 14:17). Tanrı hâkimiyeti *Tanrı*'nın hâkimiyetidir ve öyle de kalacaktır. Bu kendi başına ebediyetin en yüksek formudur ve Hz. İsa aracılığıyla bütün zamanları etkileyen bir unsurdur.

Yeni Ahit'te kairos ve kronos kavramlarının yanında zaman kavramı bağlamında dile getirilen diğer bir kavram *aion* (sonsuzluk) kavramıdır. Özellikle Eski Yunanca yazılmış İncillerde bu kelime hem normal zaman kavramı için hem de sonsuzluk anlamında kullanılmaktadır (Mk. 10:30; Lk. 18:30). Yani bu kavram hem uzun insanlık tarihini ifade etmede hem de öteki dünyadan sonsuzluk bağlamında bahsedilirken kullanılmaktadır (Mt. 12:32). Hz. İsa apokalipsinin aion ile ilgili

iki farklı varlık şemasını bildirmektedir. Bunlar şimdiki zamanın acı ve ıstırapları ve bunun karşısında cennetteki mutluluk arasındaki karşılıklı çelişkidir. Hz. İsa bu karşıtlığı şimdiki zamanla gelecek zaman arasındaki farklılığı, aynı zamanda bu ikisi arasında ayrılmaz ilişkiyi vurgulamak için kullanır. Bu dünya ile ahiret arasındaki sarsılmaz münasebet ancak bu karşıtlıkla açıklanabilir. Bu karşıtlık aynı zamanda bu dünya ile ebedi dünyanın karşıtlığını da içine alır. Bu dünyada insanlar şeytanı ve ölümü yenmeli, aynı zamanda insan sınırlı olan ömür dakikalarını (kairos) ebedileştirmelidir (*aion*). Kısaca ahiretteki mutluluk ve sonsuz hayat bu dünyadaki sınırlı hayatla kazanılmaktadır.

Tanrı krallığının yaklaşması ister istemez bunun gelecek bir zamanın "yaklaşması", şimdiki zamana yaklaşmış geleceğe ait bir zaman dilimi ya da kendisine burada yer bulacak olan öteki bir tarafın varlığını bize göstermektedir. Burada zamansal ve mekânsal tasavvurların birbiri içine girdiğini görmekteyiz.[75] Bir şeyin yaklaşması zamana ve mekâna ihtiyaç duyan bir şeydir; diğer bir ifadeyle zamanda ve mekânda gerçekleşen bir olaydır. Bir şeyin yaklaşması gelecek zamanın uzaklıktan çıkıp yakınlaşması demekken; bu gelecek bir mekâna gelecek ve mekânda cereyan edecektir. Tanrı krallığının yaklaşması zaman ve ebediyete ayrı bir nitelik kazandırmaktadır. Bu nitelik zamanın aktığı ve daha sonra ebediyetin başladığı şeklinde anlaşılmamalıdır; çünkü ebedi olan Tanrı, Tanrı krallığını ilan eden Hz. İsa aracılığıyla gelmiş bulunmaktadır. Hz. İsa bu gerçeğe bir inkârcının bu krallığın ne zaman geleceği sorusuna verdiği cevapta dikkatleri çeker. Cevap şöyledir: Herhangi bir zamanda ya da yerde değil "Allah'ın melekûtu gözle görülerek gelmez; ne de: İşte burada! yahut: Orada! diyeceklerdir: çünkü işte, Allah'ın melekutu içinizdedir" (Lk. 17:20-21). Yani Tanrı krallığı gelmiştir

ve içinizdedir.[76] Böylece ebedi olan Tanrı yanınıza yaklaşmıştır ve inanlar onu görmüştür. "Bugün işittiğiniz söz yerine gelmiştir" (Lk. 4:21). Bununla yukarıda dile getirilen büyük zaman dönüşümü gerçekleşmiş olmaktadır. Bu dönüşümü yapan Hz. İsa ölüleri diriltmekte, körleri görür hale getirmekte, hastaları iyileştirmektedir. Tanrı'nın geleceğinden onun şimdiki zamanda cereyan eden krallığı ortaya çıkmıştır. Buna inanan birinin artık hiçbir korkusu yoktur. Hz İsa'nın ilan ettiği büyük zamansal dönüşüm aynı zamanda varoluşsal bir boyuta sahiptir. Hz İsa'dan sonra ona inananlar yeni bir hayat tarzına ve yeni bir varlık algısına kavuşmuşlardır. Bu büyük dönüşümle aynı zamanda Hz. İsa öğretisini anlayan, yaşayan ve onu gelecek nesillere aktaracak yeni havariler zuhur etmiştir. Bu büyük dönüşüm aynı zamanda tarihsel ve politik bakımdan da önemlidir; çünkü bu değişimle gücün her türlü kutsallaştırılması eleştirilmekte ve reddedilmektedir. Tanrı krallığının yaklaşması aynı zamanda bu krallıktan sonra ne olacağı tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Hz İsa bizzat kendisi kıyametin kopmasını yani bütün gelecek zamanların sona ermesini beklemiştir. Bunun neden meydana gelmediği ve bu gecikmenin nedeninin nasıl açıklanacağı bugün İncil tartışmaları bağlamında üzerinde en fazla üzerinde durulan konularından biridir. Bu tartışmalara en ciddi katkıyı Albert Schweitzer yapmış, aslında Hz İsa'nın büyük zamansal bir dönüşümü gerçekleştirmediğini ve böyle bir öğretisinin olmadığını; onun öğretisinin temelinin "zamanın sonunun" geldiğini söylemekten ibaret olduğunu belirtir. Daha da ilginci ise, Hz. İsa'nın burada da yanıldığının açık bir biçimde ortaya çıktığını ifade etmesidir.[77] Buna karşın Hz. İsa kendisine inananlara zamanla ilgili şunları söyler: "O halde uyanık durun, zira siz günü ve saati bilmezsiniz" (Mt. 25:13). Zamanın ne olduğunun bilinmemesi bizzat zaman kavramı-

nın mahiyetinin bilinmemesi şeklinde anlaşılacağı gibi (ki bu her açıdan doğru bir tespit olur) büyük oranda zamanın ne getireceğinin bilinmemesi şeklinde anlaşılmaktadır. Bu durum ise herhangi bir korku ya da kaygıya meydan vermemekte insanların daha çok ihtiyat ve tetikte olmasını gerektirmektedir. Bu dünyanın ve bu dünya içinde cereyan eden tarihin ötesinde bir varlık alanı olduğunu kabul eden kimse bir hiçlikle değil, Tanrı'nın sonsuzluğu ile karşılaşmakta ve onun tarafından belirlenmektedir. Tanrı hâkimiyeti ve adaletin önceliği ve bunu bulan insanların kaygı çekmemeleri gerektiği İncil'de şöyle anlatılmaktadır: "Önce onun melekûtunu ve adaletini arayın. Bundan dolayı yarın için kaygı çekmeyin; zira yarınki gün kendisi için kaygı çekecektir. Kendi derdi güne yeter." (Mt. 6:33-34).

Mk. 1:152'de ifade edilen zaman birimlerine tam olarak uyulduğunu müşahede ediyoruz. Vakit gelmiş ve Tanrı krallığı yeryüzüne inmiştir. Eski Yunancaya ait olan ve yukarıda ifade edilen iki farklı zaman birimini bildiren fiiller, bir defaya mahsus, geçmiş zamanda tamamlanmış ve şimdiki zamanda etkileri devam eden fiiller olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz İsa'nın ana dilinde bu tür bir zaman bildiren fiil söz konusu değildir. Bu fiiller daha çok Hz. İsa'nın sözlerinin bir yorumu olarak karşımıza çıkmaktadır.[78] Bizzat Tanrı'nın kendisi zamanını doldurmuş ve kendi krallığını yakınlaştırmıştır. Hz. İsa sadece bunu insanlara duyurmuştur. Yani Hz. İsa Tanrı'nın ne yapacağını ve şu anda neler planladığını insanlara duyurmuştur. Bu duyurma aslında bir anlamda bir tür müjdelemedir. Müjdeyi ancak müjdeden haberi olan biri yapabilir ve bir şeyi müjdelemek ilk önce müjdeyi verecek kişinin bunu elçisi aracılığıyla insanlara bildirmesiyle mümkün olur.

Paulus'un Galatyalılara yazdığı mektubunun 4.babının 4. ve 5. ayetleri de Hıristiyanlıkta zaman kavramı bağlamında oldukça ilginçtir. "Fakat vakit tamam olunca biz oğulluğu alalım diye, şeriat altında olanları kurtarmak için Allah kendi oğlunu, kadından doğmuş, şeriat altında doğmuş olarak gönderdi." Paulus burada *kairos* kavramını değil *kronos* kavramını kullanmaktadır. Zamanın tamam olması ya da dolması uzun bir bekleme süresinin sona ermesi ya da dolması değildir. Paulus burada sadece bu zamanın dolduğunu bildirmekle kalmaz, aksine içinde geçmiş zamanın bütün bir enerjisini barındıran yeni bir zamanın başladığını müjdeler. Apokaliptik bakış açısı, işlenen günahlar neticesinde ne zaman dünyanın sonunun geleceği sorusuna yönelmişken, bilgece bir bakış açısı yeni bir yaşamın ne zaman başlayacağı, bunun için şartların olgunlaşıp olgunlaşmayacağı sorusunu kendine sorar. Buna karşın Paulus zamanda kesin bir dönüşümü, bir kurtuluşu ve tarihe her zaman yeni bir bakış açısı kazandıran bu değişimi tanımlamaya çalışır.[79] Bu şekilde ortaya çıkan teolojik tarih anlayışı daha sonraları bir ekol haline gelmiştir.

Zamandaki bu büyük dönüşüm aslında Hz. İsa'ya ve onun getirdiklerine uymaktan başka bir şey değildir. Dönem artık Hz. İsa'nın ve onun öğretisinin dönemidir. Bu aynı zamanda yeni bir umuda ve yeni bir geleceğe inanmaktır. Paulus Galatyalılara yaşadıkları şimdiki zamanın bir kurtuluş zamanı olduğunu ve bu zamanın da Hz. İsa ile başladığını bildirmektedir. Bu dönem Hz. İsa'nın doğumuyla başlar. Tanrı kendi oğlunu yeryüzüne göndermekle "vaktin dolmasına" ve dolayısıyla "kurtuluşun" başlamasına sebep olmuştur. Bu aynı zamanda insanları bulundukları kötü durumdan kurtarmak isteyen Tanrı'nın ezeli planıdır. Bu da Tanrı'nın insanları ne kadar çok sevdiğinin apaçık göstergesidir. (Rom. 8:31-39).

Hz. İsa'nın bizzat kendi hayatını feda etmesi geçmişte olan bir durumdur; fakat bunun sonuçları daha çok gelecekle ilgilidir. Burada öldükten sonra bütün ölülerin sonsuz bir hayatta yaşamaya devam edeceklerine dair bir söz verme durumu söz konusudur. Hz. İsa bu dünyevi zamanda doğmuş, büyümüş, mucizeler göstermiş ve çarmıha gerilmiştir. Bunun sorumluluğu St. Augustinus'a göre işlediği günah yüzünden insanların dünyaya gelmesine sebep olan Hz. Âdem'dir. Bu açıdan bakıldığında zamanın kendisi kötü, şeytani bir şey olmayıp, kötüler tarafından ölüme mahkûm edilen bir şeydir. Kısaca ilk günah zamanın yaratılmasına sebep olmuştur; yoksa zaman kendi başına günaha ve dünyaya düşmeye sebep olamaz. Gal. 4:4-5 ayetler zamanda büyük dönüşümden, Gal. 1:4 ise henüz tamamlanmamış bir sürece işaret ederken II. Korintoslular'a mektubun 6. babının 2. ayetinde kurtuluş gününden bahsedilmektedir. Bu bağlamda Tanrı şöyle söyler: "En uygun zamanda seni duydum ve kurtuluş gününde sana yardım ettim" (Jes. 49:8). Buradaki "en uygun zaman" ve "kurtuluş gününden" kasıt, Babil'deki tutukluluk halinin son bulmasıdır. "En uygun zaman" Hz. İsa'nın Tanrı'nın yardımıyla halkının sesini duyduğu ve kendini Tanrı'ya teslim ettiği "şu andır". Hz. İsa'nın kendini insanlığa adaması onların hem şimdiki zamanlarını, yani "şu anlarını" hem de geleceklerini kurtarmasına sebep olmuştur. Gal. 4:4-5. ayetler Hz. İsa'nın doğumunu, onun kurtarıcı olarak gönderilmesi ve çarmıhta gerilmesini dünyanın sonu olarak anlarken, II. Ko. 5:21-62'nci ayetler Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesini inananların hayatında şimdiki zamanda gerçekleşen bir kurtuluş olarak, yani şimdiki zamanın Hz. İsa ile bütünleşmesi şeklinde anlamaktadır.

Şimdiye kadar anlatılanları ana hatlarıyla özetlemek gerekirse şunları söyleyebiliriz: Tarihte eskatolojik bir dönüşüm vardır ve bu dönüşüm kesin olarak Tanrı'nın müdahalesiyle

gerçekleşmiştir. Bu bağlamda sadece gelecekte olacak bir eskatolojiden bahsetmek yeterli olmayacaktır; çünkü şu anda cereyan eden mükemmel anlamda eskatolojik olaylar yaşanmaktadır. Şu anda yaşananlar (İnkarnasyon) bütün zamanları derinden etkileyecek ve ebede kadar öyle kalacak olan olaylardır. Hz. İsa'nın yeryüzüne Tanrı krallığını gerçekleştirmek üzere inmesi ve çarmıha gerilmesi olayı tarihsel anlamda İsa öncesi ve İsa sonrası ayrımını doğurmuş ve bu ayrım daha sonra miladi takvim için tek belirleyici olmuştur. Bu durum ise oldukça eski bir tartışmanın sonucudur. Eski kilise temsilcilerinden biri olan Markion[80] ile farklı nedenlerden dolayı kurtuluş öğretisini kabul etmeyen agnostik ekoller arasındaki tartışmalardan İsa öncesi ve İsa sonrası ayırımının ortaya çıktığı sanılmaktadır. Buna karşın bu tartışmayı yürütenler Hz. İsa'nın getirdiği monoteist öğretinin tarihsel zamanı ortadan kaldırmadığı, aksine Tanrı eylemine mekân sağladığı görüşünde birleşmektedirler. Bütün bu tartışmalar nihai anlamda imanın anlamı, vahyin geçerlilik alanı, Hz. İsa'nın şahsiyeti ve Hz. İsa'nın Tanrı ile olan münasebeti etrafında yoğunlaşmaktadır. Tanrı'nın İsa'da olduğuna ya da Yuhanna'nın belirttiği (Joh. 10:30) baba ile oğlun "bir" olduğu görüşü, zamanla ilgili şöyle bir hakikati göstermektedir: *Zaman sonsuzluk için vardır ve sonsuzluk zamanın içine girmektedir.* İncil'e göre zaman yaratılmıştır. O başlangıç ve sonla sınırlıdır; fakat bu zamanın hepsi değildir. Önce-sonra ilişkisine dayanan dünyasal zamanın ötesinde bir "zaman" vardır. Tanrı'nın vahyi zamanda ortaya çıkabilir ya da indirilebilir. Tanrı'nın "kendi öz oğlunu korumayıp bütün insanlık için feda etmesi" (Rom. 8:32) zaman ve sonsuzluğun belirlenmesinin ya da ortaya çıkmasının biricik nedenidir.

Yeni Ahit yoğun bir biçimde zamansal tahminlerde bulunur ve bu alana özel bir ilgi gösterir. Hz. İsa'ya göre za-

manın işaretlerini okumak, inananları kuvvetlendirmek ve inanmayanları engellemek ya da doğru yola getirmek için önemli bir yetenektir. Buna karşın ebediyete dair şüpheler ve spekülasyonlardan uzak durulması tavsiye edilir. Tanrı Hz. İsa'ya dirilme gününde meleğini gönderecek ve inananların bir yerde toplanmasını isteyecek ve onları kurtaracaktır. Bu ebedi hayat ise ancak Tanrı'nın şimdisinin bir timsali olan Hz. İsa'ya intisapla mümkündür; çünkü Tanrı ezeli ve ebedidir. Ebedilik zamanın bir negasyonu olarak anlaşılmamalıdır. Ebedi Tanrı evreni yaratmak, onu ayakta tutmak ve onu kurtuluşa erdirmek için zamanda eylemektedir. Tanrı ile insan arasında özel bir iletişim olduğu gibi, zaman ile ebedilik, yani sonsuzluk arasında özel bir ilişki söz konusudur. Sonsuz olan Tanrı sonlu olan insanların sesini, duasını, yalvarmasını ve aynı zamanda şikâyetini duymakta ve ona cevap vermektedir. Yani sonlu (zamansal) varlık ile sonsuz (ebedi) varlık arasındaki ilişki canlı ve dinamik bir ilişkidir. Bu bağlamda zaman Tanrı'nın ebediliği tarafından kuşatılmış ve onun için yaratılmıştır. Yeni Ahit sonsuzluk spekülasyonları yerine zamansal tahminlere daha fazla önem vermiştir. Tanrı'nın sonsuzluğu zamanın içinde cereyan edebileceği alanı sağlamakta; zamanın mekânında ise Tanrı'nın sonsuzluğundan ümit edilmektedir. Tanrı hem şimdi şu anda Tanrı'dır hem geçmişte Tanrı idi ve hem de gelecekte Tanrı olacaktır. Dolayısıyla onun hâkimiyeti geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanın ve bütün mekânların üzerindedir. Ona bağlanan ve inanan insanlar, şimdi geçmiş ve gelecekte bizzat ondan dolayı bir varlık kazanmışlar ve ebedi âlemde de bu varlıkları devam edecektir. Tanrı ne insanları ne de yarattığı kâinatı unutur, onları yokluk derelerine atmaz. Sonlu ve sınırlı zamanın (*kairos*) kaynağı bizzat sonsuzluğun kendisidir (*aion*) ve insan varolduğu sürece hem *kairos*'u hem de *aion*'u yaşayıp görecektir.

Şimdiye kadar anlatılanlardan da rahatça anlaşılacağı gibi Hıristiyanlık için ebediyet (sonsuzluk) kavramı oldukça önemlidir. Tanrı'nın sonsuzluğu ve insanların bundan pay alıp almamaları Hıristiyanlığın zaman anlayışı açısından irdelenmesi gereken bir konudur.

Yeni Ahit'te tanrısal yaşam söz konusu olduğunda sonsuzluk kavramı her zaman bu yaşama eşlik eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşın insani yaşama sadece zaman kavramı eşlik eder. Tanrı yaşamı sonsuz bir yaşamdır ve eski dogmatikler Tanrı kavramıyla sonsuzluk kavramını özdeş görmüşlerdir. "Sonsuzluk Tanrı'nın kendisinden başka bir şey değildir."[81] İnsani yaşam geçicidir ve geçmiş olmaya mahkûmdur ve bu anlamda sonsuz yaşamın karşıtıdır. Bütün çimenlerin kurumasına, bütün çiçeklerin solmasına rağmen yani bütün bir varlık âleminin geçici olmasına rağmen, Tanrı'nın sözü sonsuzdur. Geçici olmayı zamansallığın bir implikasyonu ve oluşu mümkün kılan temel bir şart olarak aldığımızda sonsuzluk, zamansızlık ya da zamanüstülük, dolayısıyla da oluşla ve yok oluşla ilgisiz ve devamlı sabit olan bir cevher olarak anlaşılmaktadır. Böyle bir kavramsal çıkarım aynı zamanda Batı metafiziğinin temelini oluşturan felsefi bir kavramsallaştırmadır.

Tanrı sonluluktan sonsuzluğa geçiştir. Bu anlamda Tanrı'nın varlığı aynı zamanda tanrısal yaşamın formunu oluşturmaktadır. Zaman ve mekân yaratıcı eylemin formlarıdır; yani Tanrı zaman ve mekânda yaratır. Bu anlamda sonsuzlukla zaman-mekân bir karşıtlık ilişkisi içindedir. Fakat yalın olarak ortaya konulmuş bu karşıtlık aynı zamanda soyut bir sonsuzluk kavramına ulaşmamıza sebep olur ki bu düşünce bizi Parmenides'te olduğu gibi metafizik anlamda sonsuzluğun zamansızlık olarak anlaşılma ve yorumlanma olgusuna götürür. Parmenides'te bütün varolanlar geçici olmayan "şimdi"

olarak betimlenirler. Bu geçmiş ve gelecekle bir şekilde ilişkili olan şimdiki zaman ya da "an" değil, aksine sürekli şimdi olan bir varlık yapısıdır. Bu kendi içinde farklılaşmayan kendinde tek olan ve yanında kendinden başka bir şey olmayan bir varlıktır. Bu varlık hareket etmeyen ve değişmeyen bir şeydir ve o aynı zamanda gelecek bir zamanda tamamlanmaya da ihtiyaç göstermez.[82] Böyle bir Varlık ne başlangıç ne de sona sahiptir; ne oluşabilir ne de yok olabilir. Bölümlerden oluşmadığından bir gelişim göstermez. Varlık "şu andır" ve tam olarak "Bir"dir.[83] Zamandan ve mekândan bağımsız olarak düşünülen ve her varlığın temeli olan her türlü oluştan muaf olan bu Varlık, sonsuzluğun modelidir ve akıp giden bir şey olarak değil (*nunc fluens*) burada olan "şimdi" (*nunc stans*) olarak karşımızda durmaktadır. "Şimdi kendi arasında sürekli duran bir şimdi –ki bu sonsuzluktur– ve sürekli akıp giden –ki bu da zamanın kendisidir– şimdi olarak ikiye ayrılır. Hıristiyanlık düşüncesindeki bu zaman anlayışı uzun yıllar kabul görmüş yirminci yüzyıl başlarında P. Althaus,[84] P. Tillich[85] ve özellikle K. Barth[86] sonsuzluğu zamansızlık olarak gören bu geleneksel görüşe karşı çıkmışlardır. "Zaman kavramı [her şeyden önce] teolojik sonsuzluk kavramından kurtarılmak zorundadır."[87] Barth, Boethius'un sonsuzluk tanımını doğru bulur ki bu düşünce de temelde Plotin'e kadar geri götürülebilir: "Sonsuzluk sınır konulamayan yaşama bir bütün olarak eşzamanlı ve tam anlamıyla hâkim olmak demektir."[88] Boethius'un bu sonsuzluk tanımı, sonsuzluğu Tanrı yaşamının kavranması olarak anlamaktadır; çünkü sadece Tanrı geçmiş zamanı geçmiş, gelecek zamanı da henüz gelmemiş ya da tamamlanmamış bir şey olarak yaşamaz. Barth bu görüşü Tanrı'nın triniteye dayanan yaşamı olarak anlar ve bu yaşam "geçmişi ve geleceği" içine alan bir yaşamdır.[89] Benzer düşünceleri W. Pannenberg'te de görmek mümkün-

dür. "Tanrı'nın sonsuzluğu trinitenin ortaya çıkardığı farklılığın yardımıyla yaratılmışların zamanını bütün bir genişliği ile, yani yaratılışın başlangıcından eskatolojik sona kadar ihtiva etmektedir."[90] Tanrı kendi sonsuzluğunda kendisinin kaynağı ve şimdisi olmadığından ve aynı zamanda kendisinin geleceği bizzat kendisi olduğundan, kendi sonsuz yaşamı oldukça zengin bir yaşamdır. Şimdi olarak karşımıza çıkan *nunc stans*'tan farklı olarak triniteyi en iyi açıklayan bir kavram olarak Tanrı yaşamı, olaysız ve içerikten yoksun bir şey olmayıp olaylarla ve içerikle tamamen doludur.

Sonsuzluk varlığın konsantrasyonudur. Varlığın konsantrasyonu ise bizim günlük dilde kullandığımız anlamda bir şey üzerine konsantre olmaktan farklı bir şeydir. Yönelme olarak anlaşılan yoğunlaşma varlıkla yaşam bağıntısının birbirinden ayrılmasının temel şartıdır. Varlığa yoğunlaşma ve eğilme olarak sonsuzluk, sınırsız bir biçimde yaygınlık olarak anlaşılan sonu olmama durumundan farklı bir şeydir. Tanrı'nın sonsuzluğu, canlı bir yoğunlaşma olarak kararlılığı, istikrarı ve sağlamlığı ifade eder. Sonsuzluk kavramının bu şekilde belirlenmesi ister istemez bunun karşıt kavramını beraberinde getirmektedir. Bu kavram yukarıda saydığımız kavramların hiçbirine sahip olmayan kavramdır ve Tanrı tarafından kötülenen, suçlanan ve insanları kendisinden uzak tuttuğu ve sonsuz bir cezanın olduğu Cehennem kavramıdır. Bu kavram sonsuzluğun olumsuz bir biçimde yaşanacağı tabiri caiz ise istenmeyen sonsuzluktur, yani kısaca sonsuz mutlu bir yaşamın karşıt kavramı olan sonsuz mutsuz yaşamdır.

Bu bağlamda sonsuzluğa karşıt olabilecek ikinci bir kavram ölüm kavramıdır. Hiçbir şeyin yaşanmadığı bir yaşam ölüm tarafından kuşatılmıştır. Olay ve ilişki ise ancak başka varlıkların olmasıyla ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında gerçek yaşam her zaman ilişkilerin olduğu yaşamdır. İnsan

sadece bu sayede Ben olur. Bunların olmadığı bir yerde hiçbir şey olmaz. Dolayısıyla böyle bir durum ölümü ve yokluğu tarif eder. Bu anlamıyla sonsuz yaşam kendisine ikinci bir karşıt kavram bulmuş olmaktadır.

Sonsuzluk kavramının önemli bir özelliği de varoluşun içinde kendisini mutlu hissetmesidir. Bu bağlamda sonsuzluk gerçek sürenin ve istikrarın da kendisidir. Zamanda her türlü varlık yok olmaya mahkûm iken, sonsuzlukta hiçbir varlık tarzı yok olmaz. Sonsuzluk, varlığın kendisini huzur ve mutluluk içinde hissettiği şeydir. Bunun temel sebebi, sonsuzlukta mutluluğun ve huzurun sonsuz ve sınırsız olması, yani mutluluğun kalıcı olmasıdır. Sonsuz mutluluğa ulaşan kimse bütün ölümlülüğü arkasında bırakmış ve bir anlamda ebedilik kazanmış biridir. Böyle bir sonsuzlukta sadece mekân ve zaman birbiri içine girmemiş, aynı zamanda geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman da bir birlik oluşturmuşlardır. Sonsuzluk Aristoteles'in kavramlarıyla[91] söyleyecek olursak gerçeklik-mümkünlülük ayırımında sadece gerçekliği dile getirir ve aynı zamanda bir gerçeklik olarak içerisinde bir sürü imkânat barındırır. Sonsuzluk aynı zamanda bütün imkânata sahip olmak demektir. Gerçeklik burada mümkünlülüğü dışlayan onu yok eden bir şey olarak değil, bizzat onu doğuran ana unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. "İmkânat gerçeklikten (hakikat) sudur edebilir ve hakikat imkânata eşlik eder, onun gerçekleşmesini sağlar."[92] Hakikat ve imkânat sonsuzlukta birbirlerini karşılıklı olarak destekleyen ve tamamlayan iki unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun doğal sonucu, sonsuz hayatın özgürlükle tekemmül etmiş bir hayat olmasıdır; çünkü özgürlük, hakikatte kendiliğinden ortaya çıkan bir imkândır.[93] Böyle bir imkânla kendini gerçekleştiren sonsuz hayat, olduğu gibi kalan, asli bir hayat özelliğini kazanmaktadır. Herhangi bir imkândan yoksun hakiki bir hayat müm-

kün değildir; olsa bile böyle bir hayat özgürlükten yoksun bir hayat olacaktır.

Ebediyet kavramı bağlamında sorulması gereken önemli bir soru da fani insanların bundan pay alıp alamayacakları, eğer pay alıyorlarsa bunun nasıl mümkün olduğudur. Sonlu olan, sonlu bir dünyaya gönderilen ve belirli bir süre yaşadıktan sonra ölmeye mahkûm olan ve öldükten sonra dirilecek olan insan ancak ve ancak öldükten sonra ebediyetten pay alabilecektir. Ebedi olmanın temel şartı paradoksal bir biçimde fâni olmaktan geçmektedir; çünkü ebedilik bizzat insanın kendi çabasıyla elde edebileceği bir şey değildir.

2.3. İslam'da Zaman

İslam dini bu başlık altında zaman anlayışını inceleyeceğimiz son dindir. İslam'da zaman başlığı altında daha önce Musevilik ve Hıristiyanlığın zaman anlayışını incelerken yaptığımız gibi daha çok İslam'ın kutsal kitabı olan Kuran'a referansta bulunacağız. Kuran diğer kutsal kitaplara göre zamanı, hem kavramsal bazda hem de zamanın pratik yaşamla ve aynı zamanda öldükten sonraki hayatla ilişkisi bakımından ele almıştır. Kuran zamanı genel anlamda bir varoluş kategorisi olarak inceler ve bu anlamda birbirlerinden farklı zaman kavramlarına yer verir (vakt, asr, dehr, ezeliyet, ebediyet, leyl, helak vs.).[94] Kuran kendinden önce gelen kutsal kitapların özellikle dünyevi zaman ve sonsuzluk arasından yaptığı temel ayırıma ve kâinatın sonu olduğu görüşüne katılırken; bunların içeriğini farklı bir biçimde doldurur. Kuran bizzat kendi ifadesiyle indirildiği gibi korunduğundan[95] ve iman esasları yine bizzat Kuran tarafından belirlendiğinden diğer kitaplarda zaman kavramının anlaşılması bağlamında karşılaştığımız bazı kavramsal kargaşalara rastlanmaz. Yani za-

manla ilgili kavramlar büyük çoğunlukla kitap boyunca kendi anlamlarını muhafaza eder.

Yukarıda kısaca belirttiğimiz gibi Kuran Allah ile insan arasında ve bunun doğal bir sonucu olarak Allah ile onun masivası (Allah'ın dışında kalan bütün bir varlık âlemi) arasında ontolojik olarak kesin anlamda temel bir ayırım yapar. Allah dışında bütün bir varlık âlemi yok olmaya mahkûmdur.[96] Bu anlamda Kuran'da Allah, insan ve doğanın varlık alanları kesin sınırlarla çizilmiş olup, ezelden ebede kadar Allah ile masiva arasında kurulabilecek tek ilişki yaratıcı-yaratılan ilişkisidir.

Yeryüzündeki bütün varlıklar fanidir. "Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak" (Rahman 55, 26).[97] Canlının yok olduğu yerde cansız da doğal olarak yok olur ya da onu algılayan canlının olmadığı bir yerde cansızın olup olmaması çok fazla bir anlama sahip değildir. Bu ayet bir bakıma Kassas 88. ayetin farklı bir şeklidir. Allah burada kendi zatının dışında bütün varlıkların yok olacağını söylerken Rahman suresi 26. ayette kendisini zikretmeksizin aynı hakikati dile getirir; fakat ayette Allah'ın bâkiliği tekrar edilmese bile bu kendiliğinden mantıki bir çıkarım olarak ortaya çıkar.

Kuran surelerinin iki tanesinin ismi bizzat zaman kavramıyla ilgili olan temel kavramlardır. Bunlar Dehr[98] ile Asr sureleridir. Bundan sonra bu kavramlarla ilgili yazılacak şeyleri daha iyi anlamak açısından Kuran'da geçen zamanla ilgili kavramların anlamlarını ana hatlarıyla vermek faydalı olacaktır.

Asr: Hem yüzyıl hem de ikindi vakti anlamına gelmektedir.

Dehr: Oldukça uzun zaman dilimini ifade eden kavramdır. Bu kavramı zamanda ezeliyet olarak yorumlayanlar da vardır; fakat bu kelimeyi en doğru bir biçimde "kararlı süre"

olarak çevirmek mümkündür. Dehr kelimesi bir başka surede ise dalalete sapmış insanların zamanı nasıl ilahlaştırdığını ifade etmek için kullanılmaktadır (Casiye, 24).

Vakt: Zamanın "belirli" bir birimini ifade etmek için kullanılır. Burada daha çok suksesif zaman ve fiziksel zaman söz konusudur (Hicr, 37-38).

Yevm: Bu kelime Kuran'da birçok anlamda kullanılmıştır. İlk anlamı günlük dilde 24 saati ifade eden anlamıdır. Ayrıca Kuran'da gündüz, gece-gündüz, bazen mutlak zaman, oluş, devir anlamlarında kullanılmıştır.[99]

Sa'at: Belirli bir zaman aralığını ifade eder. Araf 34. ayette dönem, devir anlamında kullanılmıştır. Ayrıca belirli bir zamanın geldiğine vurgu yapmak için de kullanılır (Rum, 12).

Sene: İlk anlamıyla bizim günlük dilde kullandığımız belirli günlerin geçmesiyle ya da onların toplamından oluşan kavrama denir. Kuran'da oldukça sık zikredilir.

An: Şu anda içinde bulunulan zamandır. An tabiri caizse Aristoteles'in de sık sık tekrar ettiği gibi geçmiş ve geleceği birbirinden ayıran noktadır. Aristoteles'e göre "an" (nun) o kadar gayr-i sabittir ki aslında ona var bile denemez. Bu açıdan an'ın bir zaman dilimi olup olmadığı hem felsefede hem de kelamda tartışma konusu yapılmıştır.

Kıyamet: Eskatolojik anlamda dünyanın sonunu ifade eden bir kavramdır. Kuran'da kıyamet anlamına gelen birçok kelime kullanılmıştır. Va'd, kavuşma günü, yaklaşan gün, ölüm ve sonrası, sura üfürüldüğü an, Allah katında belirlenmiş gün gibi birçok anlamda kullanılmıştır.[100]

Faiz Kalın, *Kuran'da Zaman* adlı eserinde Kuran'da geçen zamanla ilgili kavramları haklı bir tespitle kozmolojik, biyolojik ve süresizlik bağlamında üç farklı kategoride değerlendirmiştir. Yukarıda anlamlarını verdiğimiz zaman kavramlarının yanında diğer kozmolojik zaman kavramları şöyle sı-

ralanabilir: Nehar (gündüzün başlaması), Fecr (tanyeri ağarması), Sabah, Duha (güneşin yükselmeye başlaması, öğle ile sabahın ortası), Zuhr (öğle), Mesa (öğle namazından akşama kadar olan süre), işa (yatsı vakti ya da uzun gece vakti), Leyl (gece), Şehr (ay), Mevsimler, Usbu' (hafta, yedi günlük zaman dilimi), Berzah, Hin (belirsiz bir vakit, bazen dehr anlamında da kullanılır).[101] Biyolojik zamanı ifade eden kavramlar: Umur (anlamlarından biri insan ömrüdür), Ecel, Tıfl, Mehd, Sağir, Sabiyy, Yetim, vb.[102] Son olarak süresizliği ifade eden kavramlar Ezel ve Ebed olmak üzere iki tanedir. Ezel kelime anlamı itibarıyla başlangıcı olmama manasındadır ve bu anlamda sadece Tanrı'ya mahsus bir sıfattır. "Ezel ve ezeli kelimesi Kuran'da ve hadislerde geçmemektedir. Ancak Hadid suresi 3. ayette yer alan "O, evveldir, ahirdir" ifadesindeki evvel kelimesi İslam âlimleri tarafından, Allah'ın ezeli olduğu şeklinde anlaşılmıştır. "Allah kendisi dışında kalan her şeyin evvelidir."[103] Ebed kelimesi çok yalın bir tanımlamayla sonu olmamak, sona ermemek anlamlarında kullanılmaktadır. Ezeli olan bir varlık zorunlu olarak ebedidir. Yani bir varlığın başlangıcı yoksa sonu da yoktur. Ebed kelimesinin en önemli özelliği, zamanın aksine kendisinde devamlı bir sürekliliğin olması ve hiçbir kesintiye uğramamasıdır. Hakiki anlamda ebedi olan yalnız Allah'tır. Sadece Allah'ın ebedi kılmasıyla diğer varlıklar ebedilik kazanabilir ki böyle bir şey sınırlı dünyada olabilecek bir özellik değildir. Bu kavramın diğer önemli bir özelliği de aslında içerik olarak herhangi bir zaman dilimini ifade etmemesidir. Öldükten sonraki hayatta hayatın (mahiyeti değişmiş olarak) devam edeceğini, insanın öldükten sonra yokluğa gitmeyeceğini bize anlatmaktadır. Bu anlamda aslında bu kavram insana bir anlamda ölümsüzlüğün garantisini vermektedir. Yukarıda Musevilik ve Hıristiyanlık zaman anlayışlarını verirken bu dinlerin bu kavrama

ne kadar önem verdiklerini ve her iki dinin de bütün bir zaman algısının temelini ebed kavramının oluşturduğunu gördük. Ebediyet (sonsuzluk) Tanrı'ya, zaman ise sonlu ve sınırlı dünyaya aittir. Ebediyet Tanrı'nın bir sıfatı iken, zaman onun varlık dünyasına koymuş olduğu bir yazgıdan ibarettir.

Yukarıda sırasıyla ifade edilen kavramlardan en ilginci (özellikle Musevilik ile Hıristiyanlığı karşılaştırdığımızda, onlarda olmayan genel anlamda görünüşte İslami hükümlere aykırı gibi gözüken) *dehr* kavramıdır. Zaman, zamansızlığı ve sürekliliği ifade eden ebed, ebed kavramı bağlamında dehr ve ezel[104] her zaman İslam felsefe ve teolojisinin önemli tartışma konuları arasında yer almıştır. Kuran'daki zamanla ilgili kavramların çokluğu ve çeşitliliği Kuran inmeden önce de indiği coğrafyada bu kavramların büyük bir kısmının mevcut olduğunu göstermektedir ki *dehr* de bunlardan biridir. İslam'da Tanrı'nın zatından başka bir varlığın ezeli kabul edilmediği âşikardır. Dolayısıyla dehr'in ezeli olduğunu iddia eden[105] görüşle zat bakımından olmasa da başlangıcı olmaması açısından dehre bir ezeliyet veren görüş, İslam düşünce geleneğinde fazla kabul görmemiştir.

Kuran'da "mutlak manada veya mutlaka yakın müphem, belirsiz müddette zamanı ifade eden kelimelerin azlığına mukabil, yıl, ay, gün, gece, gündüz gibi çeşitli uzunlukta ama sınırlı, bölümlü, başlangıç ve sonuç hudutları belli insan hayatının çeşitli dilimlerini ifade eden tabirler çokça kullanılmıştır."[106] Bu kelimelerden bazıları bir defa, bazıları birden fazla zikredilir. "Mutlak mânâya yakın belirsiz müddette zamanı ifade eden kelimeler, asr kelimesi 1 defa; dehr kelimesi 2 defa; hukub, ahkâb 2 defa; kam, kurun kelimeleri 2 defa geçer. Ebediyet kavramının (ebed kökünden 28 defa, huld kökünden 87 defa ve sermed kökünden 2 defa) 117 defa geçmesi, yani onun çokluğu ise tabii ve zaruridir. Zira Kuran-ı Kerim'in ana esas-

larından biri ahiret ve ebedi hayattır. Yani ebediyet kavramının çok kullanılması pratik fayda içindir".[107]

Zaman Kuran'da genel anlamda üç ana başlık altında ele alınmıştır. Bunlardan ilki, fiziksel zaman ya da diğer bir ifadeyle objektif zamandır. Bu zaman türü doğabilimlerinin kendisine konu edindiği ve (t) ile gösterdiği ve bizim günlük yaşamda saatle gösterdiğimiz zamandır. Buna en güzel örnek Asr suresi 1. ve 2. ayetlerdir. "Aṣra yemin ederim ki, insan gerçekten ziyan içindedir." Aynı şekilde Duha suresinde de bu tür bir zamana atıf söz konusudur. "Kuşluk vaktine ve sükûna erdiğinde geceye yemin ederim ki, (karanlığı ile etrafı) bürüyüp örttüğü zaman geceye, açılıp ağardığı vakit gündüze yemin ederim ki" (Duha 93, 1-2). Ayet şöyle devam eder: "Güneş'e ve kuşluk vaktindeki aydınlığına, Güneş'i takip ettiğinde Ay'a, Güneş'i açığa çıkardığında gündüze, Güneş'i örttüğünde geceye, Gökyüzüne ve onu bina edene, Yere ve onu yapıp döşeyene yemin ederim ki..." (Duha, 2-6). Bu bağlamda Fecr suresinde de bu tür bir zamana gönderme vardır. "Fecre, on geceye, çifte ve teke, (her şeyi karanlığı ile) örttüğü an geceye yemin ederim ki, bunlarda akıl sahibi için elbette birer yemin (değeri) var değil mi?" (Fecr 1-6). "Kuran-ı Kerim'in nüzul sırası dikkate alındığında Mekkî surelerde nesnel zamanla ilgili vurgular pek çoktur. Özellikle yukarıda verilen ayetlerde olduğu gibi belirli vakitlere yapılan yeminler öne çıkmaktadır."[108]

Zamanla ilgili vurgularda önemli olan diğer bir husus, zamanın insanın günlük yaşamındaki yeri ve değerine yapılan göndermedir. Yani Kuran sadece birtakım zaman kavramlarını saymakla kalmaz; bu kavramların insanla, doğayla ve toplumla ilişkisine de değinir. Bu ayetlerden birkaçı şöyledir: "Biz geceyi ve gündüzü birer ayet (delil) olarak yarattık. Nitekim Rabbinizin nimetlerini araştırmanız, ayrıca yılların

sayı ve hesabını bilmeniz için gecenin karanlığını silip (yerine, eşyayı) aydınlatan gündüzün aydınlığını getirdik. İşte biz her şeyi açık açık anlattık" (İsra 12). Gelen ayette gece ve gündüzün insan hayatı bağlamında nasıl bir öneme sahip olduğu, ayrıca zamanın kaynağının ne olduğu meselesinde ve zamanın nasıl meydana geldiği sorusu bağlamında Kuran şöyle der: "O, sabahı aydınlatandır. O geceyi dinlenme zamanı, Güneş ve Ay'ı (vakitlerin tayini için) birer hesap ölçüsü kılmıştır. İşte bu, aziz olan (ve her şeyi) pekiyi bilen Allah'ın takdiridir" (En'am 96).

Zaman ile hareket arasındaki ilişkiye de Kuran'da ilginç göndermeler vardır. Zaman hareketin ölçüsüdür; yani hareket zamanda gerçekleşir ve özellikle nesnel zaman hareketin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda Kuran'a göre nesnel zaman ölçülebilir. Bunun için temel ölçek ay ve güneşin hareketidir. Rahman suresi 5. ayet bu konuda oldukça açıklayıcıdır. "Güneş ve Ay bir hesaba göre hareket etmektedir". Bakara suresi 189. ayette yine bu minvalde Ay'ın zaman için bir ölçü olduğunu tekrar etmektedir. "Sana hilal şeklinde yeni doğan Ayları sorarlar. De ki: Onlar, insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir." Yine Kuran'da (Tövbe 36) Allah katında ayların on iki ay olduğu açık bir biçimde dile getirilmektedir. "Gökleri ve yeri yarattığı günde Allah'ın yazısına göre Allah katında ayların sayısı on iki olup, bunlardan dördü haram aylarıdır. İşte bu, doğru hesaptır". Güneş ve Ay takvimine göre, yani hicri ve miladi takvime göre ayların sayısı on ikidir. Bütün bunlarda çıkaracağımız en doğal sonuç, Kuran'ın bize nesnel (objektif) zamanın bütün ölçütlerini, kaynağını, nasıl meydana geldiğini, zamanla doğal varlıklar arasında nasıl ilişki olduğunu belki de kutsal bir metinde olması gerekenden çok daha detaylı ve anlaşılır bir biçimde anlatmış olduğudur.

Kuran'da ifadesini bulan ikinci zaman türü metafiziksel zamandır. Bu tür bir kavram, yukarıda açıklamaya çalıştığımız nesnel zamanı aşan, ondan mahiyet itibarıyla farklı olan, bir anlamda fizikötesine ait zamanı ifade etmek için dile getirilmektedir. Bizzat Kuran zamanın sadece bu dünyada geçerli olmadığını Tanrı katında da (her ne kadar fiziksel dünyadan farklı da olsa) mahiyetini bilemediğimiz bir zaman türünden bahsetmektedir. Bu bağlamda Kuran'ın peyderpey indirilişi,[109] ilmimiz dışında kalan melekût âlemi için zamansal terimlerin kullanılması, özellikle Secde suresinin 5. ayeti açık bir biçimde bize yaşadığımız evrenin dışında farklı bir zamanın varlığından haber vermektedir. "Allah gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetir. Sonra (bütün bu işler) sizin sayageldiklerinize göre bin yıl tutan bir günde O'nun nezdine çıkar". Dikkat edilirse ayette bizim zamanımızla (nesnel ya da dünyevi zaman), tanrısal zaman arasında açıkça bir ayrım yapılmaktadır. Bu ayırımı iki türlü anlamak mümkündür; ya Tanrı katında işler o kadar hızlı ve çabuk bir biçimde olur ki adeta bir anda yapılır, olur biter, bu anlamda Tanrı herhangi bir şeyi yapmak için zamana ihtiyaç duymaz, ya da Tanrı katında da zaman etkilidir (bu, zamanın Tanrı için bile bağlayıcı olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır). Bu zaman, mesela insanların bin sene olarak niteledikleri bir zaman değildir. Mahiyeti nesnel zamandan farklı olan, mahiyetini tam olarak bilemediğimiz, Tanrı'nın şe'n ve şanına yakışır bir zamandır. Bu söylediklerimiz başka ayetler tarafından da desteklenmektedir. Mesela Mearic suresi 4. ayette Allah şöyle buyurur. "Melekler ve Ruh (Cebrail), oraya (Allah katına) miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar". Bütün bu ayetlerden ve buna benzer diğer ayetlerden çıkarılacak sonuç, Tanrı'nın zatında olmasa bile onun yarattığı insan dışındaki varlıklar (melek, ruhaniler vs.) belirli bir zaman türü

içinde ve onun bağlayıcılığı altındadır. Bu varlıkların mahiyeti hakkında bilgimiz oldukça sınırlı olduğundan, bu varlıkların varoluş kategorilerinden biri olan (farklı anlamda da olsa) zamansal oluşunun nasıl bir mahiyet arz ettiğini tam olarak bilmemek gayet doğal karşılanmalıdır. Allah Hacc suresi 47. ayette açık bir biçimde kendi katında "gün" kavramından bahsetmektedir. "(Resulüm!) Onlar senden azabın çabuk gelmesini istiyorlar. Allah vadinden asla dönmez. Muhakkak ki, Rabbinizin nezdinde bir gün sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir." Bu ayet için de yukarıda getirilen yorum geçerlidir. Allah için daha çok ebediyet ve sonsuzluk söz konusudur.

Yukarıdaki ayette geçen "bir gün" tabirini kesinlikle bizim anladığımız anlamda bir gün olarak değerlendirmemek gerekir. Allah'ın masivasında zaman vardır; fakat varlık alanlarının farklılığına göre bu zamanın mahiyeti çeşitlilik arz etmektedir. Bu bağlamda fiziksel evrende yaşayan insanlar için içinde yaşadığımız zamanla, âlem-i berzah olarak adlandıracağımız Tanrı ile fiziksel evren arasında kalan ve içinde ruhanilerin olduğu âlemde geçerli olan zaman arasında mahiyet farkı vardır. Bütün bu zaman çeşitleri temelde görecelidir. "İbnü'l-Arabî ve diğer bazı mutasavvıflara göre dün, bugün, yarın gibi zaman sınırlamaları ancak değişken varlıklar için geçerli olup, dolayısıyla nisbî ve izafîdir. Mutlak ve değişmeyen ilâhî hüviyet (el-Hazretü'l-İlâhîyye) bakımından ise hiçbir şekilde zaman sınırlamalarından söz edilemez. O'nun hakkında ezelden ebede bütünüyle zaman tıpkı an gibi sınırsız, değişmez ve boyutsuzdur. İşte zamanın bu nitelikleri Hazret-i İlâhîyye'nin ezelden ebede doğru uzanan bütün zamanlardaki kesintisiz tecellîsidir. Böylece ân-ı dâim ezel, ebed ve hali birleştirmiş olur. *El-Ânu'd-Dâim* böylece Allah'ın ezel ve ebedî kaplayan zaman üstü hüviyetini anlatır. Bu

sebeple tasavvufta ân-ı dâime, dolayısıyla Cenâb-ı Hakk'a, *Aslû'zzaman* veya *sermed* de denir."[110]

Zamanın öldükten sonra da göreceli bir biçimde algılandığına dair Kuran'da açık ayetler vardır. Yunus suresi 45. ayet bu anlamda oldukça manidardır. "Allah'ın onları sanki günün ancak bir saati kadar kaldıklarını zanneder vaziyette yeniden diriltilip toplanacağı gün aralarında birbirleriyle tartışırlar." Aynı şekilde saat olarak değil de insanların günün belirli anları kadar kaldıklarını zannettiklerini ifade eden diğer bir ayet şöyledir: "Kıyamet gününü gördüklerinde (dünyada) sadece bir akşam vakti ya da kuşluk zamanı kadar kaldıklarını sanırlar" (Naziat, 46). Kıyametle bu evren müştemilatıyla beraber yok olacak ve insanlar başka bir âlemde tekrar dirileceklerdir. Kıyametin de dünyevi zaman olarak bir anda kopacağı Nahl 77. ayette şöyle anlatılmaktadır: "Göklerin ve yerin gaybı Allah'a aittir. Kıyametin kopması ise, göz açıp kapama gibi veya daha az zamandan ibarettir. Şüphesiz, Allah her şeye kadirdir."

Aslında nesnel zamanın içinde bazen melekût âlemine ait zaman (her durumda nesnel zamandan farklı bir zaman) hükmünü icra etmektedir. Kuran'da buna en güzel örnek Ashab-ı Kehf kıssasıdır. Bu kıssanın muhatapları bizzat dünyevi zamanın içinde kalarak farklı bir zamanı yaşamışlar ve uyandıklarında ne kadar süre ile uyudukları üzerinde birbirleriyle tartışmışlardır. Bu kıssa bize nesnel âlemde bile farklı zamanların aynı anda yaşandığını açık bir biçimde göstermektedir. Kıssa Kuran'da ana hatlarıyla şöyle anlatılır: "Sonra da iki gruptan (Ashab-ı Kehf ile hasımlarından) hangisinin kaldıkları müddeti daha iyi hesap edeceğini görelim diye onları uyandırdık (Kehf, 12). Böylece biz, aralarında birbirlerine sormaları için onları uyandırdık: içlerinden biri: 'Ne kadar kaldınız?' dedi. (Kimi) 'Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık'

dediler; (kimi de) şöyle dediler: 'Rabbimiz kaldığımız müddeti daha iyi bilir.'(Kehf, 19). 'Onlar mağaralarında üç yüzyıl ve buna ilaveten dokuz yıl kalmışlardır. De ki: Ne kadar kaldıklarını Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gizli bilgisi O'na aittir. O'nun görmesi de, işitmesi de şâyan-ı hayrettir. Onların (göklerin ve yerde olanların), O'ndan başka bir yöneticisi yoktur. O, kendi hükümdarlığına kimseyi ortak etmez" (Kef, 25-26). 309 yıl mağarada kalıp tekrar diriltilen Ashab-ı Kehf aslında nesnel zaman içinde olmalarına rağmen bu nesnel zamanın hükümlerine tabi olmamışlar (eşeklerinin kemiği bile yok olmaya yüz tutmuşken sanki akşam yatmış sabah uyanmış gibi bir duyguya sahip olmuşlardır), mahiyetini tam bilemediğimiz metafiziksel bir zaman boyutunda varolmaya devam etmişlerdir. Aslında böyle bir durumla biz insanlar da her gün nispeten karşılaşmaktayız. Akşam uyduğumuzda âlem-i misalde fiziksel anlamda zaman ve mekânı aşarak bir sürü bir yaşantıyla karşı karşıya kalmakta, sanki onu gerçekten yaşıyormuş gibi bir halet-i ruhiyeye bürünmekteyiz. Allah Kuran'da öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenlere nesnel zamanı hiç bitmeyecekmiş gibi gördüklerini ve zaman hakkında yanlış bir algıya sahip olduklarını açık bir biçimde ifade etmektedir. "Kıyamet koptuğu gün; günahkârlar (dünyada) ancak pek kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler. İşte onlar (dünyada da) haktan böyle döndürülüyorlardı. Kendilerine ilim verilenler şöyle derler: And olsun ki, siz, Allah'ın yazısında (hükmedildiğiniz gibi) yeniden dirilme gününe kadar kaldınız. İşte bugün yeniden dirilme günü'dür; fakat siz onu tanımıyordunuz." (Rum 55-56). Bu meyanda Müminun 112-113. ayetler kâfirlerin zamanın mahiyeti hakkında yanlış bir bilince sahip olduklarını net bir biçimde ifade eder: "Allah inkârcılara, 'Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?' diye sorar. 'Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldık. İşte sayanlara sor'

derler. Allah ise şöyle buyurur. Sadece az bir süre kaldınız; keşke siz (bunu) bilmiş olsaydınız."

Kuran'da zaman, aynı zamanda yaratma kavramıyla birlikte kullanılır. Yani yaratma Kuran'a göre (yaratmayla zamanın ilişkilendirilmediği yerler de vardır; mesela Allah "bir şeye ol dediği zaman o hemen oluverir" [Yasin 82]) genelde zamanla ilintili olan bir kavramdır. Bu bağlama en güzel örnek Furkan 59. ayettir. "Gökleri, yeri ve ikisi arasındakini altı günde (devirde) yaratan, sonra Arş'a istiva eden (ona hükmeden) Rahman'dır. Bunu bir bilene sor". Burada "gün" kavramının 24 saatlik zaman dilimi olmadığı aşikârdır; fakat Kuran yorumcularının anladığı gibi anladığımızda, yani bunları birbirlerini takip eden birer dönem olarak yorumladığımızda da yine zaman bu olayın içinde vardır. Aynı ayetin devamı bu kez bu sürecin devamını da içine alacak bir biçimde şöyle dile getirilir: "Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istiva eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, yaratmak da, emretmek de O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir" (A'raf, 54).[111] Fussilet suresi 9-12 ayetleri[112] evrenin yaratılış sürecini ve süresini bizzat gün ismi kullanarak ifade etmektedir. Bütün bu ayetlerden çıkarabileceğimiz sonuç, evrende yaratmanın tedrici, diğer bir ifadeyle zamanla olduğudur. Bu tespit masivanın ilk başlangıcında zamanın da yaratılmış olduğunu bize göstermektedir. Zaman bütün bir kâinat yaratılırken[113] varlık âlemine gelmiştir. Yaratmanın başlangıcında zaman vardır ve belki de bu anlamda ilk yaratılan şey zamandır. Burada ilginç olan göklerin yaratılmasında altı evre ya da dönemden bahsedilirken, yerin yaratılmasında her iki ayette de iki gün tabirinin özellikle vurgulanmış olmasıdır. Gökyüzüyle yeryüzü nicelik bakımından

ve içinde barındırdığı varlıklar itibarıyla şüphesiz aynı mesabede değildir. Bununla birlikte Allah'ın yaratmada bu tür bir tedriciliğe neden başvurduğu merak uyandırmaktadır. Buna verilecek en iyi cevap (birçok teoloğun vermiş olduğu gibi) Allah'ın kudretini hikmetinin sınırlandırdığı düşüncesidir. Yani bu dünya hikmet yeridir ve kâinatta yaratma bu yüzden bir anda değil, tedricidir. Fakat ahirette yaratma bir anda ve def'idir. Orada sırr-ı teklif ortadan kalkmış ve bütün hakikat ayan olmuştur. Dolayısıyla Allah artık kendi kendini sınırlandırmamakta; asli yaratmasını göstermektedir. Bu yorum akla en yakın yorumdur, fakat yine de yukarıda sorduğumuz sorunun tam cevabı değildir.

Kuran'da zaman kavramının üçüncü önemli boyutu tarihsel zamanla ilgili olan boyuttur. Kuran'ın tarihsel olup olmadığı oldukça tartışılan bir konudur. Burada bu tartışmalara girmeyeceğiz. Konumuz açısından bizi ilgilendiren şey, Kuran'ın bir tarihe sahip olan insanlar grubuna inmesi olayıdır. Yani Kuran'ın kendisi tarihin bir ürünü olmayıp (kaynağı itibarıyla vahyin kaynağı bizzat Tanrı'nın kendisidir), "belirli bir tarihe" sahip olan insanları muhatap kabul etmektedir.[114] Bu yüzden Kuran'da geçmişe dair, kendisinden önce gelen kitap ve peygamberlere ya da bazı özel kişilere ait bilgi ve vurgular söz konusudur. Muhatap tarihsel bir varlık olunca ona inen vahyin de insanın tarihsel bir varlık olma özelliğine dikkat etmesi olağan bir durumdur. Bu yüzden indiği toplumun tarihi, geçmişi, onların dili ve gelenekleri Kuran için önemli referans noktalarıdır. Kuran'da tarihsel olay ve zamanların yer bulması büyük oranda yapılanlardan ders çıkarmak "dallin" grubundan olmamak, onların nasıl bir azaba duçar olduğunu[115] görerek onların yaptığı hataları yapmamak, kısaca geçmişten ders almak geleceği (hem bu dünyadaki hem de ahiretteki) olumlu bir şekilde kurmaktır.[116] Kuran'da olduk-

ça tekrarla zikredilen peygamber kıssalarının özü budur.[117] Bu kıssalar insanlara onların her iki tarafta mutlu olmak için genel-geçer evrensel kuralları ders vermektedir. Bu yüzden Kuran'da kıssaların çoğu tekrar tekrar dile getirilir.[118] Kuran semavi kitapların sonuncusu olması hasebiyle onun selefleri, yani kendinden önce gelen kitaplar vardır. Aynı durum Hz. Peygamber için de geçerlidir.[119] O da son peygamber olmasına karşın kendisinden önce gelen peygamberleri tasdik eder, onların getirdiği hükümlerin doğru olanını (tahrip edilmeden kalanını) tasdik ederken, yanlış olanları (tahrip edilen eski vahiylerin temel ilkelerini) ayıklar, onların yerine doğru olan yenilerini koyar. Buna karşın Hz. Peygamber'in getirdiği dinin öncekilerden farklı bir biçimde herkes tarafından kabul edilmesi diye bir şey söz konusu değildir. Yine bizzat Kuran'ın ifadesine göre Peygamber'in kavmi de aynen diğer kavimler gibi onu yalanlamış ona olmadık eziyetler yapmıştır.[120]

Şimdiki zamanı diğer zaman boyutlarından ayıran en önemli şey, onun şu an ve şimdide yaşanıyor olmasıdır. O yüzden eğer zamanın gerçekliğinden bahsedeceksek varlığımızın bilincine ulaştığımız tek zaman boyutu olan şimdiki zamanın mahiyetini idrak etmek zorundayız çünkü İnsan kendi bilincine sadece şimdiki zamanda ulaşır.[121] Geçmiş geçip gitmiş, gelecek ise henüz gelmemiştir. Bu yüzden zaman anlamında yaşanan ve gerçek olan tek zaman boyutu şimdiki zamandır. Şimdiki zamanın bile gerçekliği felsefede tartışma konusu yapılmaktadır. Mesela Augustinus aslında şimdiki zamanın da gerçek olmadığını, çünkü onun hemen geçmiş zamana dönüştüğünü söyler. Bu anlamda o sadece sonsuzluğun gerçek olduğunu iddia eder. Şimdiki zamanın "an"lardan oluştuğunu söyleyen Aristoteles de bu "an"ların (nun) aslında gerçek bir varlığa sahip olmadığını ısrarla ifade eder.

Kuran şu anda burada olan insanlara yani dirilere, yani hayatta olanlara gönderilmiştir. "Peygamberin söyledikleri ancak diri olanları uyarsın ve kâfirler cezayı hak etsinler diye Allah'tan gelmiş bir öğüt ve apaçık bir Kuran'dır" (Yâsin, 69-70). İnsanlar Kuran'a göre şimdide yaptıklarının karşılığını alacaklardır.[122] "İnsan için ancak çalıştığı vardır." (Necm, 39). İnsan eğer her iki dünyada mutlu olmak istiyorsa kendisine verilen "şimdi"leri çok iyi değerlendirmek zorundadır. Başka bir ifadeyle insan görev ve sorumluluğunu her an itibarıyla yerine getirirse mutluluğa kavuşacaktır. Kuran geçmişte birtakım hatalar yapan insanların bu hatalarını her an düzeltme imkânının olduğunu vurgular. Yani geçmişte yapılan bir ihmal ya da kusurun affı şimdi de mümkündür. Bu durum Zümer suresi 3-5. ayetlerinde şöyle dile getirilir. "Böylece Allah onların (doğruyu getirip tasdik edenlerin) geçmişte yaptıkları en kötü hareketleri bile örtecek ve yaptıklarının en güzeline denk olarak mükâfatlarını verecektir."

Kuran tarihsel anlamda zamandan bahsederken sık sık geleceğe de atıf yapar; şimdiki ve gelecek zamanı, geçmiş zamanla irtibatlı olarak ele alır. Gelecek geçmişe göre şekillenir. Kuran'a baktığımızda insanların gelecekte karşılaşacakları iyi ya da kötü durumun bizzat kendi edim ve eylemlerinin sonucu olduğu birçok kez hatırlatılır[123] ve bu bağlamda insanlar uyarılır. Haşr suresi 15. ayette bu durum şöyle dile getirilir: "Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve herkes yarın ne hazırladığına baksın. Allah'tan korkun, çünkü Allah yaptıklarınızdan haberdardır". Bu ayet yukarıda yaptığımız tespiti açık bir biçimde doğrulamaktadır. Gelecek birçok anlamda Kuran'da zikredilmektedir. İman ve Kuran hakikatlerinin "hakikat" olduğu "gelecek"te açığa çıkacaktır. Ayrıca bireysel biyografiler ve daha genel anlamda toplumsal biyografiler gelecekte de iyi anılmayı ve bu dünyada iyi izler bırakmayı

kendilerine öncelikli hedef olarak seçmişlerdir. Bu bağlamda Hz. İbrahim'in şu niyazı oldukça manidardır. "Bana sonra gelecekler içinde iyilikle anılmak nasip eyle! Beni, Naim Cennetinin varislerinden kıl. İnsanların dirilecekleri gün, beni mahcup etme" (Şuarâ, 84, 85, 87). Gelecek kavramı Kuran'da birkaç kez "kıyamet" kavramı bağlamında kullanılır; çünkü kıyamet bütün bir insanlığı hatta bütün bir varlık âlemini ilgilendiren en önemli kavramdır. Kıyamet mümkünat âleminin sonunun geldiğini bildiren açık bir uyarıcıdır. Oldukça ilginç bir biçimde yaklaşık 1500 sene önce Allah kitabında bu zamanın yakın olduğunu bildirmektedir. Şura suresi 17. ayette bu hakikat şöyle ifade edilir: "Allah, Kitab'ı ve mizanı hak ile indirdi. Ve sen idrak edemezsin (bilemezsin). Belki de o saat yakındır."[124]

Semavi dinlerin hepsinde kıyamete vurgu vardır ve bütün peygamberler insanları o günün dehşetinden dolayı uyarmışlardır. Buna karşın Allah kendisine inanan kullarını mutlaka "gelecek" olan kıyamet gününden korkmamalarını, salih kullarının mutlu bir geleceğe sahip olacaklarını açıkça müjdelemektedir. "Ey ayetlerimize inanan ve Müslüman kullarım! Bugün (kıyamet günü) size korku yoktur. Sizler üzülmeyeceksiniz de. Siz ve eşleriniz ağırlanmış olarak Cennete giriniz ve kendilerine siz orada ebedi kalacaksınız, işte yaptıklarınıza karşılık size miras verilen Cennet budur" (Zuhruf, 68-72). Bütün bir insanlık tarihi boyunca gelmiş geçmiş ümmetler ve insanlar kıyametin kopmasından sonra belirli bir "gün"de mutlaka bir araya getirilecektir.[125] "Gelecek" Kuran'da kıyamet anlamında bir sonu ifade eder ama bu sonluluk ya da sona erme durumu bir bitmeyi ya da yok olmayı değil, aksine yeni bir hayatı, daha önce insanın yaşayışına göre ya ebedi mutluluğu ya da yine Kuran'ın ifadesine göre ebedi bir şekaveti, yani Cennet ve Cehennemi ifade eder. Burada zaman

kavramı bağlamında devreye zorunlu olarak "sonsuzluk" ya da ebediyet kavramı girmektedir. Bu son duraklardan dönüş yoktur. Yani oranın ehilleri orada ebedi kalacaklardır. Bu anlamda gelecek kavramı sonsuzluk kavramıyla kesişmekte ve ebediyetin dışında hiçbir zaman biriminin olmayacağı başka bir varlık biçimine geçilmektedir.

III. BÖLÜM

FELSEFEDE ZAMAN

Bu bölümde felsefe tarihinde ortaya atılmış olan belli başlı zaman öğretilerini kronolojik sıraya göre vermeye çalışacağız. Doğal olarak düşünce tarihinin bütün filozoflarının zaman anlayışını teker teker ele almak oldukça zordur ve böyle bir çaba bu çalışmanın sınırlarını aşar. Bununla birlikte zaman felsefesi[126] açısından vazgeçilmez öneme sahip filozofların düşünceleri mümkün olduğu kadar verilecektir.

Kronolojik sıraya Antik Yunan'la başlanacaktır. Antik Yunan'dan önceki zaman anlayışlarına yukarıda "Eski Kültürlerde Zaman" başlığı altında değinilmişti. Dolayısıyla Antik Yunan'dan başlamak kavramın gelişim tarihi açısından herhangi bir eksiklik teşkil etmeyecektir. Antik Yunan denilince akla ilk gelen filozof hiç şüphesiz Sokrates'tir. Bilindiği üzere Sokrates'in kendi yazmış olduğu herhangi bir eseri yoktur. O daha çok öğrencisi Platon'un ağzıyla konuşur. Zaman kavramı açısından Sokrates öncesi dönemde bazı özgün düşünceler ileri sürülmüştür. Bu meyanda bu döneme ait düşünceleri ana hatlarıyla betimlemek hem bir başlangıç noktası oluşturması hem de konunun bütünlüğü açısından isabetli olur.

3.1. Sokrates Öncesi Zaman Anlayışı

Eski Yunan'da zaman kavramı şimdiye kadar anlattığımız eski kültürlerden farklı olarak din merkezli gelişmemiştir. Yani diğer uygarlıkların zaman anlayışları onların dini inanışlarıyla doğrudan ilgiliyken, Eski Yunan'da böyle bir durum yoktur. Eski Yunan'ın bu bağlamda diğer bir özelliği de zaman kavramına mekân kavramına göre daha az ilgi gösterilmesi ve daha az bir problem olarak görülmesidir. Kısaca burada mekân bilinci zaman bilincine galip gelmiştir. Zaman kavramına karşı bu göreceli kayıtsızlığın coğrafi ve meteorolojik nedenleri vardır. Mısır'a Mezopotamya'ya veya Meksika'ya göre Yunanistan'ın taşmalar, sel, vb. gibi doğa felaketlerine maruz kalma ihtimali her zaman daha azdır. Ayrıca Eski Yunan'da diğer eski kültürlerin aksine ölü kültü ve bu külte ait ritüeller de oldukça sınırlı hatta yok denilecek mesabededir. Sayılan bütün bu nedenler Eski Yunanların zamana karşı bir nebze kayıtsız kalmalarına sebep olmuştur. Bunu bir problematik olarak görmemişlerdir. Bunun doğal bir sonucu Yunanların zaman ölçümüyle ilgili gelişmeye herhangi bir katkılarının olmaması ve diğer uygarlıkların bu alanda gösterdiği gelişmeleri geriden takip etmeleridir.[127]

Eski Yunan için zaman kavramı bağlamında genel kabul gören yargı, onların sadece "şimdiki zaman"la ilgilendikleri, "geçmiş ve gelecek zaman"a yeteri kadar önem vermedikleridir. Bütün günlük yaşam "şimdi"de cereyan etmektedir ve bu bağlamda "kairos" önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada oldukça ilginç olan şey, kairos'un insan yaşamını ve kendisini geliştirme imkânlarını en iyi ifade eden kavram olmasıdır. Bu olgu zaman felsefesi açısından daha sonra da göreceğimiz gibi oldukça önemli bir tespittir. Kairos aynı zamanda en uygun zamanın kollanması anlamına da gelmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere en uygun zaman

genelde şimdiki zamanın kollanmasıyla elde edilir. Bunun bir adım ötesi ise en uygun zamana göre davranmaktır. Bütün bu süreçler bize Eski Yunan'ın büyük oranda hayatın şu andaki tezahürü olan "şimdiki zamana" önem verdiğini açıkça göstermektedir. *Kairos* bu bağlamda daha çok zamanın niteliğini gösteren bir şeydir. Bunun karşısına zamanın niceliksel özelliğini ifade eden *kronos* kavramı konmaktadır. Kronos fiziksel zamanı, yani art arda gelmeyi, saatin gösterdiği zamanı ifade etmektedir. Böyle bir zamanın en önemli özelliği durmadan akıp gitmesidir. Eski Yunan mitolojisinde zamanın babası ve kendi çocuklarını yutan olarak Kronos, çıplak, yaşlı, kel kafalı, sakallı ve omuzlarından çıkan kanatlarla tasvir edilmektedir. Mitolojide Kronos'a verilen bu özellikler "zaman"a aktarılmıştır. Mitolojide gücün ve tarımsal faaliyetlerin sembolü olarak kullanılan tırpan, aynı zamanda zamanın sembolü olarak da kullanılmaktadır. Bu sembolle zamanın insan yaşamındaki vazgeçilmez önemi ve gücü vurgulanmaktadır. Mitolojide Kronos'un yanında onun kadar meşhur olmasa da zaman tanrısı Aion'dan bahsedilir (bu daha sonra Platon felsefesinde önemli bir kavram olarak karşımıza çıkacaktır). Aion, mitolojide Dionysios kültüyle ilgili bir kavramdır ve bütün zaman boyutlarının en üstünde ve sonsuz olan zaman boyutunu ifade eder.

Görüldüğü üzere Sokrates öncesi zaman tasavvurları daha çok mitolojik zaman anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedeni bu döneme ait sağlam ve güvenilir kaynakların olmaması, olsa bile bunun orijinal kaynağa mı yoksa yazarın orijinal metin üzerinde yapmış olduğu yorum mu olduğu konusunda kesin veriye sahip olunmamasıdır.

Buna rağmen Sokrates öncesi doğa filozoflarında, Milet mektebi, Elea mektebi, Herakleitos vs. gibi felsefe tarihinin ilk önemli filozoflarında zamanla ilgili "fragment" biçiminde de

olsa birtakım düşünceler günümüze kadar gelmiştir. Mesela *Arche* meselesi bağlamında Anaximendros'un ileri sürdüğü *Aperion* kavramı, hem ilk ilke olması hem de hiçbir belirlenime tabi olmayan "sonsuzluk" olarak zamanın en üst kavramı olması bakımından oldukça dikkate değer bir tanımlamadır. Anaximendros'un Aion yerine Aperion'u kullanması oldukça önemlidir; çünkü onun Aperion'u sadece zaman bakımından sonsuzluğu ifade eden bir kavram değildir. Ontolojik anlamda o, aynı zamanda kendi içinde varlığa ait bütün zıtlıkları içinde barındırır ve bu sayede evrendeki ahengi sağlar. Bu açıdan bakıldığında Aperion ilk bakışta zamansal kaygılardan ziyade Anaximendros'un tanrısı gibi gözükmektedir. Bu tanrının özelliklerinden biri de doğal olarak hiçbir biçimde belirlenemeyen sonsuz bir varlık olmasıdır.

Herakleitos için evrendeki tek gerçeklik durmadan meydana gelen "oluş"tur. Bu oluş temel anlamda zaman ve mekânda meydana gelir. Oluş özsel anlamda bir harekettir, yani sabit olmama durumudur. Sabite ve durağanlık, oluşun tam zıddıdır ve birinin olduğu yerde diğeri kesinlikle varolamaz. Bu tartışmanın felsefe tarihine yansımaları bugün bile hissedilebilir ve felsefe tarihinin bugüne kadar gelmiş en temel tartışmasıdır. Bir tarafta "panta rei" (her şey akar) diyen, oluştan ve bu oluşun kendine göre gerçekleştiği "Logos"tan başka bir gerçeklik tanımayan Herakleitos; diğer tarafta oluşu, hareketi ve değişmeyi reddeden, varolanın sadece "Bir Varlık"tan ibaret olduğuna inanan, değişmenin kabulünün açık bir biçimde bu varlığın inkârı anlamına geldiğini ve bu anlamda evrende bir değişimden kesinlikle bahsedemeyeceğimizi söyleyen Elea Okulu, bu münbit tartışmanın tarafları olarak düşünce tarihindeki yerlerini almışlardır. Parmenides'in öğrencisi Zenon, hocasının düşüncelerini, hareketin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan oluşun kabulünün bizi içinden çıkılmaz akli

çelişkilere düşüreceğini paradokslar öğretisiyle göstermeye çalışmıştır. Onun amacı, hocası Parmenides gibi, hareket ve çokluğun kabulünün bizi ister istemez çelişkilere götüreceğini göstermektir. Çokluk yan yana bulunmaklık olarak sadece mekânda ve peş peşe gelmeklik olarak sadece zamanda ortaya çıkabilir. Mekân ve zamanın bütün parçaları sonsuza kadar bölünebilir.[128] Zenon'un üç paradoksundan en önemlisi Aschilles ve kaplumbağa paradoksudur. Bilindiği gibi Aschilles ve kaplumbağa bir yarış yapmakta ve kaplumbağa yarışmaya Aschilles'den bir adım önde başlamaktadır. Zenon'a göre Aschilles bu mesafeyi hiçbir zaman kapatamayacaktır çünkü Aschilles mesafeyi kapatmak için harekete başlayınca kaplumbağa da hareket edecek ve o da bir noktadan başka bir noktaya ulaşmış olacaktır. Bu sefer Aschilles kaplumbağanın kat etmiş olduğu mesafeyi kapatmak zorunda kalacak ama bu arada kaplumbağa tekrar kendine göre mesafe almış olacaktır.[129] Bu durum sonsuza kadar böyle devam edip gidecektir. Zenon'un paradokslara verdiği ikinci örnek, atılan okun hedefine ulaşmamasıdır. Ona göre atılan bir ok hiçbir zaman hedefine ulaşmaz, o aslında durmakta, hareket etmemektedir. Atılan bir ok her "an"da mekânda belirli özel bir yer işgal etmektedir. Bu durum aslında okun hareket etmediği ve her bir anda işgal ettiği mekânda durduğunu bize göstermektedir. Bu ise açık bir biçimde hareketin olduğuna dair tezi çürütmektedir; çünkü bir noktadan başka bir noktaya gidiş diye bir durum söz konusu değildir.[130]

Zenon'un bu paradoksla göstermek istediği şey, zaman ve mekânın bölünemez olduğudur. Eğer hareket ve bu hareketin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan oluşu kabul edersek zorunlu olarak zaman ve mekânı da bölünebilir bir şey olarak kabul etmek gerekir. Bu ise paradoksta gösterildiği gibi akla açık bir biçimde zıt bir şeydir. Zenon'un bu paradoksları fel-

sefe tarihinde oldukça rağbet görmüş, üzerinde yorumlar yapılmış bir konudur. Bütün tartışmalar bir tarafa Zenon'un en büyük yanılgısı ise zihinsel bir kavramın (zaman ve mekânın) zihinsel olarak uğradığı muamelenin reel dünyaya da aktarılmasıdır. Yani bu kavramlar sadece zihne ait kavramlar olsalardı Zenon sonuna kadar haklı olabilirdi. Halbuki bu kavramlar aynı zamanda varlıkta, yani reel âlemde karşılığı olan kavramlardır ve bunların reel âlemdeki yansımaları zihinsel âlemden çok farklıdır. Kısaca Aschilles her zaman reel olarak kaplumbağayı geçer, atılan ok havada kalmaz şöyle ya da böyle hedefine ulaşır.[131]

3.2. Platon'un Zaman Anlayışı

Platon zamanı sonsuzluğun bir resmi ya da gölgesi olarak anlar. Bu anlayışa göre zaman, bütün bir varlık âleminde etkindir ve onu içinde taşır. Yani şeyler zamanı ortaya koymaz. Onlar ancak zamanda meydana gelebilir. Bu bağlamda oluş, zamandan ayrı düşünülemez. Evren (*Physis*), varoluş ve tekrar yok oluş bağlamında zamansaldır. Varlığa çıkmayı Platon, Demiurg'un ilk olarak zamanı ve evreni yaratmasıyla özdeşleştirir. Platon'un Demiurg'u "sonsuzluğun hareketli bir kopyasını yapmak istemiş, evrendeki külli düzenle birlikte sayılara göre (belirli ölçülere göre) ilerleyen hareketli olan şey, sonsuzluğun birliği içinde bütünlüğünü koruyarak varlığını devam ettirmiştir. İşte biz buna zaman diyoruz."[132] Evren, varolan canlı bir bütünlük olarak ya da durmadan değişen bir dünya olarak zamansal anlamda *aion*'un bir resminden ibarettir. Zamanın ölçülebilmesi, hareketin bir yansıması ve evrendeki harmoninin bir ifadesidir. *Aion* en asli anlamda yaşama gücüdür ve bu anlamda bütün canlılarda görülen bir şeydir. Platon'a göre zaman, idelerle değişim dünyası arasın-

da bir aracılık görevi görür. Yıldızlara ait döngüsel zaman *aion*'un ilk yansıması olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda zaman oluşun bir ölçütüdür. Kısaca zaman sonsuzluğun bir kopyası olarak, evrenin anlamsallığını ifade eder.[133]

Şimdiye kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere Platon zamanı öz (asıl)- gölge ilişkisine göre temellendirmektedir. Aion her nasılsa sürekli o şekilde olan, değişmeyen ve sadece akılla kavranan bir şey iken, kronos sürekli olarak oluş halinde olan varlıklarla ilgili olup sadece algıyla (*doxa*) anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında kronos, aion içinde varlığını devam ettirebilir. Yani zaman, zamanın (sonsuzluk olarak) içinde oluşmuştur.

Platon zaman anlayışını temel anlamda *Timaios*'ta ele almasına karşın, hareket kavramı bağlamında zamanı *Phaidros* ve *Nomoi* diyaloglarında ele alıp tartışır. Bu son iki eserde hareketin kaynağı ruh olarak kabul edilir. *Timaios*'ta hareket kavramı daha çok kaos kavramıyla birlikte ele alınır ve burada hareketin sebebi açık bir biçimde ruha dayandırılmaz. Buradaki hareket kavramının analizi daha çok doğa felsefesi açısından yapılmaktadır. *Nomoi* diyalogunda ise bu kavram teolojik açıdan irdelenir.

İdelerin değişmemesi buna karşın fenomenlerin (gölgelerin) değişimi ve dolayısıyla oluşumu, aion ile kronos'u ilgili oldukları alanlardan dolayı zorunlu olarak karşı karşıya getirmektedir. Bu karşıtlık bunların anlaşılmasında da söz konusudur. İlki akılla diğeri algıyla anlaşılmaktadır. Biri baki, diğeri fanidir. Biri sayılamaz ve ölçülemez, diğeri sayılabilir ve ölçülebilir (bundan dolayı aynı zamanda hareketin ölçüsüdür).

Timaios'ta zamanla evren her zaman birbiriyle bağlantılı bir biçimde ele alınmaktadır. Demiurg zamanı ve kozmosu

Chora'dan[134] yaratmıştır. Burada belirleyici olan şey daha çok Demiurg'un isteğidir. Burada ilginç bir tespitle karşılaşmaktayız. Zamanın ölçülü bir biçimde hareketinden ortaya çıkan evrendeki düzenle gökyüzündeki yıldızların dairesel hareketi arasında bir paralellik söz konusudur. Bu anlamda gökyüzündeki yıldız hareketiyle, yeryüzündeki hareket arasında düzeni sağlama açısından bir benzerlik söz konusudur.[135] Temel fark, gökyüzünde dairesel bir hareket yeryüzünde doğrusal bir hareketin olmasıdır. Zaman en iyi bir biçimde harekette ve gökyüzünde izlenmektedir. Zamanın doğrudan yalın anlamda gözlenmesi kendisinin bir kopya olmasından dolayı mümkün gözükmemektedir.

Platon evrendeki düzeni ayakta tutan şeyin evren ruhu olduğunu söyler. Demiurg evren ruhunu ortaya koymak için varlığı, özdeşliği ve farklılığı kullanır.[136] Bu üç farklı varlık unsuru Demiurg sayesinde bir birlik kazanır.

Sonsuzluğun değişken bir resmi olarak zaman, temsil ettiği ya da birlikte göründüğü şey değildir. O gerçekten sonsuzluğun bir yansımasıdır.[137] Platon *Nomoi* diyalogunda zamanın döngüsel yapısına göndermede bulunur ve burada zamanı sabit varlığın sürekli oluş içinde olması olarak anlar. Hareketli zaman Platon için ancak ruhun hareketiyle oluştuğu sürece bir anlam taşır. Bu açıdan bakıldığında zamanın hareketi temel anlamda dünya ruhunun bir hareketi olarak görülmelidir.[138] Buradan hareketin Platon için zamanı nicelleştirmenin bir aracı olarak kullanıldığını görüyoruz. Platon yukarıda zikredilen hareketli zaman kavramıyla, bedensel hareketi mümkün kılan ruhsal hareketin oluşum şeklini kastetmektedir. Dolayısıyla burada soyut anlamda sayı ön planda değildir.

Zaman temel anlamda yıldızların hareketiyle bağlantılı olduğundan zamanın objektif bir ölçüsünün olması zordur

ve temelde ancak göreceli bir ölçü söz konusu olabilir. Sonsuzluğun kopyası olarak zamanın sayısal karakteri yıldız hareketlerinin periyodik anlamda sayılabilen bir özellik göstermesiyle alakalı olmayıp, daha ziyade onların sayılarla ifade edilebilen bir bağlantıyla birbirleriyle ilişkili olmasındandır. Aristoteles'in zaman anlayışından farklı olarak Platon, zamanın ancak yıldız hareketlerinin somut anlamda devam etmesine bağlı olduğuna inanır. Bu hareketler soyut sayılarla[139] sayılabilir. Bu bağlamda zaman ancak bu sürekliliğin devamlı olduğu yerde ölçülebilir.

Zamanın sürekli etkileşim içinde olduğu oluş, geçmişi, şimdiyi ve geleceği içine alan sürekli bir şekil değiştirmedir ve bu süreklilik aynı zamanda zamanın "sınırsızlığına" da işaret etmektedir. Bu anlamda zaman bir bütün olarak anlaşılır ve bu bütünlük içinde sürekli birbiriyle karşılıklı etkileşim içinde olan momentumlar vardır. Bunu en güzel anlatan örnek, gençleşmek ve yaşlanmaktır. Platon bunlara ek olarak eşit yaşlılık kavramını öne sürer ve bu yeni kavramı gençleşmek ve yaşlanmak kavramına uygular. Bunu anlamanın şartı zamanın döngüsel yapısını iyi anlamaktır. Hareketin sonu, diğer bir hareketin başlangıcıdır ve bu böyle devam ettiği sürece birbirine zıt zamansal kavramlar (başlangıç ve bitiş) tek bir şeyin içinde erir. Eş yaşlılık kavramının gençleşmek ve yaşlanmak kavramına uygulanmasını cevherin araza uygulanması modeliyle anlamak mümkündür. Nasıl ki arazlar her zaman değişmesine karşın öz aynı kalır; aynen bunun gibi yaşlanmaya ya da genç olmaya karşın insan yaşadığı yaşın eş yaşlısıdır. Yani bir zamanlar genç olan da, şimdi nasılsa öyle olan da ya da gelecekte yaşlanacak olan kişi de bir ve aynı kişidir.

Timaios'ta zamanın ölçülmesi temel anlamda nesnel olarak doğal fenomenlerle izah edilmektedir. Bu da doğal olarak za-

manın astronomiyle ilgili verilerinden hareketle elde edilen bir sonuçtur. Bütün gezegenler hem kendi etrafında[140] hem de dünyanın etrafında farklı hızlarla hareket etmektedirler. Bu açıdan baktığımızda gökyüzündeki düzenin düzenli bir hareketin sonucu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Zaman kavramıyla hızlılık ya da yavaşlık olmak üzere iki temel ölçü birimi ortaya çıkmıştır. Dünyanın güneş etrafında döndüğü hıza göre günler ve geceler kısalmakta ve uzamaktadır. Platon diyaloglarında zamanın mekâna göre daha önemli olduğu sonucu çıkarılabilir; çünkü zamanın kaynağı temel olarak akli dünyaya ait bir kaynaktır. Buna karşın mekân daha çok algısal dünyaya ait bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Pitagoras'ta sayı ile zaman arasında kurulan ilişki ve bu ilişkide sayının temel ilke olarak kabul edilmesi, buna bağlı olarak geliştirilen evren senesi ve bununla ortaya çıkan harmoni anlayışı muhtemelen Platon'u da etkilemiştir. Bunun izlerini *Timaios*'ta görmek mümkündür. Pitagoras'ın[141] varlığın temeli olarak gördüğü Bir'den diğer varlıkların ortaya çıkması gibi, buna benzer bir şekilde Platon'un Demiurg'u evreni harmonik sayısal ilişkilere göre kurmaktadır. Algısal dünyanın temeli bölünebilir olmasıdır ve bu bölünebilme anlamını ancak ve ancak Bir ile (bunu bütünlük, tamlık ve mükemmellik olarak anlamak mümkündür ve bu anlamda ideler âlemi kastedilmektedir) olan ilişkisinden alır. Yani, ancak bir bütünün olduğu yerde onun parçalarının her biri ayrı bir anlam kazanabilir. Aslında bu Bir'in bizzat kendisi ve onun kopyası (fenomenler olarak) Platon'daki dual âlem anlayışını ortaya çıkarmaktadır; fakat bunu birbirinden tamamen ayrı iki farklı âlem olarak algılamak doğru olmaz. İnsanla gölgesi arasındaki ilişki neyse, ideler âlemiyle görüngüler âlemi arasındaki ilişki odur.[142]

3.3. Aristoteles'te Zaman

Antik Yunan'da zaman felsefesi üzerine en fazla kafa yoran ve zaman felsefesini ciddi anlamda ilk kez geliştiren filozof hiç şüphesiz Aristoteles'tir.[143] Aristoteles'in zaman anlayışı kendisinden sonra gelen filozoflara büyük oranda ilham kaynağı olmuştur. Bunun en temel sebebi, onun doğa felsefesine ve bu bağlamda fiziğe vermiş olduğu önemdir. O, bir bilimadamı titizliğiyle doğaya yönelmiş, onu bütün yönleriyle tanımaya ve anlamaya çalışmıştır. Felsefe zaten insanın doğanın düzen ve güzelliğinden ve bunların kaynağına dair duymuş olduğu meraktan doğmaktadır. Fizik ya da doğa felsefesi onun sisteminde önemli bir yer tutar. Bundan dolayı Aristoteles, fiziğin temel konularından biri olan (hareket kuvvet, itme-çekme vs.) zamanı da yakından incelemiştir. Fiziğin iki temel kavramından biri mekân ise diğeri zamandır ve diğer temel kavramlar doğrudan ve dolaylı olarak zaman kavramıyla irtibatlıdır. Bu kavramlar doğa tecrübesi için olmazsa olmaz kavramlardır. Zaman, mekân, boşluk kavramı olmadan değişim kavramını, dolayısıyla oluş kavramını anlamak mümkün değildir

Platon'un aksine Aristoteles zamanı öncelik ve sonralık bağlamında hareketin sayısı olarak tanımlar.[144] Bir şeyi saymak, sayılan şeye değil ruha ait bir özellik olduğundan,[145] özne-nesne ayırımı bağlamında zamanın *nous*'la ilgisi açığa çıkmış olmaktadır. Aristoteles zamanı, hareketin ölçüsü olarak anlamaktadır.[146] Onun için zaman artık Platon'da olduğu gibi aion'un bir kopyası değildir. Aristo hiçbir zaman hareket kavramı görmezden gelerek bir zaman tanımlaması yapmaz. Sınırsız zaman, bağlantılı bir yapıya sahip olup, döngüsel hareket içinde ölçülebilen bir şeydir. Buna rağmen, Aristoteles'te zamanın sonsuzlukla ilişkisi "Gökyüzü Üzerine" yazmış olduğu yazılarda gökyüzü varlıklarının hareketlerini temellendirmek bağlamında açığa çıkar. Platon sonsuzluktan (*aion*)

hareket edip oluşa ve kronos'a ulaşırken; Aristoteles oluş ve dolayısıyla hareket kavramından hareketle sonunda sonsuzluğa göndermede bulunmaktadır.

Aristoteles zaman kavramını tahlile ilk önce mevcut günlük zaman algısını ele alarak başlar. Bu bağlamda sormuş olduğu ilk soru, zamanın varlığa mı yokluğa mı ait bir kavram olduğudur. Bunun peşinden gelen soru ise, zamanın özünün ne olduğudur. Ona göre geçmiş ve gelecek zaman (bunlar zamanın birer modu olmayıp, onun parçalarıdır) yoktur. Bu anlamda zaman aslında varolmayan parçalardan müteşekkil gözükmektedir ve durum böyle olduğunda zaman, varlıktan elde edilen bir kavram gibi durmamaktadır. Geçmiş ve gelecek zamanlar, zaman içinde açığa çıkan olaylarla kendisini gösterir ve ontolojik olarak biri "artık varolamayan" olarak, diğeri "henüz varolmamış" olarak kendisini gösterir. Geçmiş zamanın gelecek zamandan farkı ya da bir anlamda üstünlüğü onun bir zamanlar "varolmuş" olmasıdır. Gelecek zaman bu anlamda henüz varlığa bile gelmemiştir.

Aristoteles'in zaman anlayışının temel noktasını şimdi[147] (nun) kavramı oluşturur. Şimdi zamanın özünü anlamakta anahtar role sahiptir. Şimdi'nin en önemli fonksiyonu parçalardan oluşan zamanın sınırını oluşturmasıdır. Şimdi bir sınır olarak geçmiş zamanı gelecek zamandan ayırır. Şimdinin kendisi parçalanan zamanın sınırını oluştururken, kendisi zamanın bir parçası değildir. Bunun sebebi ise şimdinin zamanı ölçen bir şey olmamasıdır. Şimdi ancak zamanın diğer kısımlarıyla birlikte bir anlam taşımaktadır. Şimdilerin toplamından zamanın kendisi ortaya çıkmaz; fakat şimdi olmadan da zaman olmaz.[148] Kısaca şimdi geçmiş ve gelecek zaman arasında kendine ait bir sabitesi olmayan bir sınırdır. Şimdi geçmiş ya da geleceğe yönelik bir genişleme göstermiş olsaydı, geçmiş ve geleceği aşmak durumunda olurdu ve bunun

doğal sonucu olarak kendinde ve kendisi için varlık oluşamazdı.[149] Buraya kadar anlatılanlardan çıkarabileceğimiz sonuç, zamanın ontolojik statüsünün zamanın bir parçası olarak şimdinin negasyonuyla oldukça zayıflatılmış olduğudur. Şimdinin kendisi ontolojik bir sağlamlığa sahip olmadığı gibi daha sonra gelecek şimdiler de ontolojik sağlamlıktan uzaktır. Süreklilik anlamında her şimdiyi yani her parçalanabilen bir entiteyi yine parçalanabilen bir entite takip etmektedir ve bu anlamda önümüzde sonsuz bir şimdiler dizgesi söz konusu olmaktadır. Şimdi ne her zaman kendisiyle aynı kalan şeydir ne de başka bir şeydir. Şimdinin kendisini değiştirmesi, varlıktan yokluğa gitmesi demektir ve aynı zamanda başka bir şimdi tarafından yerinden edilmesi anlamına gelir. Şimdinin varolmaması gibi bir durum söz konusu değildir; çünkü bu durumda bütün bir varlık âleminin yokluğu gerekir. Şimdi o kadar geçici ve fani bir şeydir ki var derken birden yok olmakta ve yerine başka şimdiler gelmektedir.[150]

Şimdi'nin kendine has çok önemli iki ana fonksiyonu vardır. Birincisi, geçmiş ve gelecek zamanı birbirinden ayırmak, diğeri zamanın sürekliliğini sağlamaktır. Güncel olan şimdi, her zaman kendisiyle özdeştir fakat aynı şimdide başka bir şey olma imkânı da saklıdır. Kısaca "şimdi" zamanın en yalın sınırıdır ve varlığın kendini açımladığı tek zaman modudur.[151] Zaman dışı varlıkla zamansal oluş arasında durmadan sınır çizmek ve bu derin ayrılığı çözmek zorunda kalan Platon'un aksine Aristoteles bu derin ayrılığı, yani varlıkla oluş arasındaki ayrılığı, şimdi ile zaman arasındaki ayrılık olarak anlayarak çözmeye çalışır. Böyle anlaşılan şimdi sayesinde (şu andalık ve güncellik olarak) geçmiş ve gelecek sağlam bir zemine oturmaktadır. Parçalanamayan şimdide ne herhangi bir varlık hareketsiz olabilir ne de herhangi bir varlık hareket edebilir. Hareket eden olmak ancak bir zaman içinde

mümkündür. Zaman ile hareket arasındaki ilişkiyi Aristoteles, kısmen hocası Platon'dan etkilenerek (Platon'un zamanı gökyüzü hareketi olarak algılaması)[152] kısmen de kendine ait olan zamanın gökyüzünün temel çerçevesini oluşturduğuna dair düşünceyle açıklamaya çalışır. Bunun hemen akabinde hocasının zaman anlayışının yanlışlığını temellendirmeye çalışır. Gökyüzünde bazı hareketler belirli bir zamanda meydana gelir fakat bu hareketler zamanın kendisiyle özdeş kılınabilecek şekilde evrenin bütününü kaplamaktan uzaktır.[153] Öyleyse Platon'un zamanı gökyüzü hareketlerine özdeş tutan tezi reddedilmek durumundadır. Reddin diğer bir gerekçesi de evrende birbirlerinden oldukça farklı evren katmanlarının olmasıdır. Her bir evren katmanının hareketi farklı olacağından, farklı zaman çeşitleri açığa çıkar ki, birbirlerinden farklı olan zaman çeşitlerinin aynı anda varolması akıl için açık bir çelişkidir. Zaman gökyüzü hareketlerinin bir sonucu olmasa da Aristoteles için yalın anlamda hareketle zaman arasında ayrılmaz bir bağ vardır.[154] Buna karşın hareketle zaman bir ve aynı şey değildir. Değişim ve hareket somut anlamda belirlenebilen bir şeyin temel özellikleridir. Buna karşın zaman üniversal bir şeydir. Her bir hareketin ve değişimin kendine has bir zamanı vardır. Buna karşın zamanın kendine has bu tür bir özelliği yoktur; çünkü bu özellikler zamanın doğal uzantıları olarak ortaya çıkarlar. Mesela bu bağlamda hızlılık oldukça az bir zamanda oldukça fazla hareket etmek demektir. Zamanı algılamak için temel şart, bir değişimin gerçekleştiğini idrak etmektir. Aristoteles bu gerçekliği mitolojideki uyuyan Heron örneğiyle açıklamaya çalışır. Heron derin uykusu sırasında ne dışsal ne de ruhsal edimlerinin farkındadır ve uyandığında hiçbir zamanın geçmemiş olduğu yargısına varır. Zaman ancak ruhun, birbirlerini takip eden iki şimdiyi idrak etmesiyle ortaya çıkar. Tek bir şimdinin algılandığı

yerde zaman geçmemiş gibi algılanır. Zaman ancak öncelik ve sonralık ilişkisine göre düzenlenmiş bir algısal düzlemde idrak edilebilir. Bu açıdan bakıldığında zamanla hareket arasında oldukça sıkı bir bağ olmasına karşın, aralarında özdeşlik bağı söz konusu değildir. Bütün bunlardan sonra Aristoteles zamanı "öncelik ve sonralık ilişkisine göre hareketin ölçüm sayısı" olarak tanımlamaktadır.[155] Bu tanımı daha iyi anlamak için Aristoteles'in sayı kavramından ne anladığını belirtmekte fayda vardır. Onda sayı kavramı bir yüklem olarak anlaşılır. Dar anlamda sayı, sayılmış şey, yani miktar, ya da bir şeyin kendisiyle sayıldığı sayıdır. Zaman bu anlamda sayılan sayıdır, yani sürenin ilintisel kuantumunu gösterir. Bu bağlamda şimdi (an), sayının "biri"dir ve zamanın sayılabilirliğini gösterir. Şimdilerin ya da anların sayılması (ki bu zamanın sayılması değildir), birden fazla anların sayılabilmesi için temel şartı oluşturur. Bu anlamda zamanın ölçütü, iki an arasında meydana gelen harekettir.

Aristoteles, hareketin sonsuz potansiyeli ile zamanın birliği gerçekliğinin bir problematik oluşturduğunun farkındadır. O, zamanın birliğini korumak için zamanı, en mükemmel hareket çeşidi olarak kabul ettiği gökyüzü hareketine bağlar. Ancak yeryüzü hareketinden mahiyetçe farklı olan gökyüzü hareketi zamanın birlik ölçüsünü koruyabilir. Zamanın gökyüzü hareketiyle olan bu karşılıklı zorunlu ilişkisi, zamanın sürekli varolan bir entite olmasını sağlamaktadır. Böyle bir zaman döngüsel anlamda bir bütünün doğrusal anlamda kısımlara ayrılabilen bir parçası olarak karşımıza çıkar. Her harekette zaman birliktedir. O yüzden hareket kadar zaman da bu anlamda sonsuz sayıdadır denilebilir. Mekândaki önceki-sonraki düzen şemasının zamana uyarlanması (ve bunun aynı zamanda gökyüzündeki döngüsel hareketle ilişkilendirilmesi), zamanın yönünün tespit edilmesini, yani daha

erkenden daha geç bir noktaya akış sürecinin tespit edilme imkânını ortaya çıkarmıştır. Zamanın kendi hareketiyle bağlantılı olduğu gökyüzü sonsuzdur ve bu anlamda gökyüzünde oluşan hareket yönleri tesadüfen ortaya çıkmamaktadır. Aristoteles mekânsal anlamda ileriyi her zaman geriye tercih ettiğinden gökyüzü hareketinin ileriye doğru olması anlaşılır bir şeydir. Bunun gerçekleştiği alan ise doğal olarak sabit yıldızların bulunduğu alandır. Herhangi bir hareketin, ileriye doğru giden döngüsel bir yörüngede oluşması, bu hareketin bölümlerinin öncelik-sonralık şemasına göre oluşması anlamına gelir. Öncelik-sonralık ilişkisinin olduğu bir yerde zamanın bu hareketi doğuran bir sonuç olarak ortaya çıkması kaçınılmazdır. Aristoteles, tam bu noktada ilginç bir biçimde zamanın aynı zamanda hareketsizliğin de ölçüsü olduğunu söyler. Fakat buradaki hareketsizlik, sürekli bir hareketsizlik olmayıp iki hareket arasında ortaya çıkan hareketsizlik durumudur. Yoksa her hareket, kendini tamamlamak için önceden belirlenmiş amacına ulaşmak bağlamında kendi içinde her zaman değişim potansiyelini taşır.

Hareket-değişim-zaman ilişkisi bağlamında bütün bu anlatılanların (yukarıda kısaca değinildiği gibi) ruhla olan ilgisi Aristoteles için her zaman önemli bir apori olarak kalmıştır. O, açık bir biçimde zaman ile ruh arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusunu sorar. Bunun hemen arkasından gelen soru, bilincin olmadığı durumlarda zamanın varolup olamayacağıdır. Bu soru akla zamanın nasıl bir varlık yapısına sahip olduğu sorusunu getirmektedir. Zamanın hareketin ölçüsü ya da sayısı olarak tanımlanması, günlük tecrübede zamanın diğer nesneler gibi somut olarak doğrudan kavranamayacağı gibi tespitler her şeyden önce zamanın varlık yapısının tahlil edilmesini gerektirmektedir. Bu sorulara ilk olarak verilecek cevap, Marquart'ın da haklı olarak tespit

ettiği gibi, Aristoteles'in zamanı mesela Augustinus'ta olduğu gibi öznel, psikolojik bir yaklaşımla açıklamaktan ziyade onun zamanın bir fenomenolojisini yapmış olduğudur.[156] Bu soru Aristotelesçi diğer filozofların da hep gündeminde olmuş, onun bu soruya verdiği cevaptan tatmin olmayan düşünürler bu soruya kendilerine göre ayrıntılı bir şekilde cevap vermeye çalışmışlardır. Bu cevaplardan en akla yatkın olanı İbn-i Rüşd'den gelmiştir.[157] Onun cevabı şöyledir: Ruhun olmadığı bir yerde (ki ruh saymaya kabiliyetlidir), sayı ve zaman yoktur. Ruh kendisindeki sayma yeteneğini ancak bir öznede gerçekleştirebilir; çünkü ruh kendi sayma yeteneğine göre konumlanmıştır. Harekette sayılmış bir entite olarak zamanın, onu sayan bir özün olmadan varolmayacağı hayati öneme sahip bir gerçekliktir. Burada önemli bir nokta söz konusudur. O da zamanın saymanın imkânıyla irtibatlı olduğu, yoksa güncel bir sayma işlemiyle bağlantılı olamayacağıdır. Sayılabilen bir şeyin varlığı sayma aktına bağlı ise burada sadece ideal bir zaman anlayışı söz konusu olur. Ruhun olmadığı yerde Aristoteles'e göre öncelik-sonralık ilişkisine göre bir zaman cevherinin imkânından bahsedebiliriz. Düşünmek ve saymak hareket olarak anlaşıldığından ruhun varlığı da aslında bir hareket olarak düşünülebilir. Bu bağlamda haklı olarak sorulması gereken soru, ruhlar adedince zamanın olup olmadığıdır. Bu soruya Aristoteles ruhla göksel hareketin arasındaki bağla, yani ruhla gökyüzü hareketinin birlikteliğinin zamanın temel şartı olmasından dolayı "hayır" şeklinde cevap verir. Yani ruhlar adedince farklı zamanlar olamaz. Burada şu bütün açıklığıyla ortaya çıkmaktadır: Aristoteles için zaman kendinde ve kendisi için bir varlık değil, aksine zaman hareket içinde olan bütün varlıkların birbirleriyle potansiyel anlamda bağlantı sisteminden başka bir şey değildir. Burada esas belirleyici olan şey, hareketin tedrici düzenidir.

3.4. Plotin'de Zaman

Plotin'in sadece zaman anlayışında değil, felsefesinin genelinde Platon'un etkisi açık bir biçimde görülür. O, Aristoteles felsefesinden pek haz etmez. Bu karşı olma, özellikle zaman anlayışında çok açık bir biçimde ortaya çıkar. Plotin zamanın ne hareket ne de hareketin ölçüsü olabileceğini söyler.[158] Bunun nedeni ise, zamanda daha hızlı ya da daha yavaş kavramının olmamasıdır. Ölçülebilen şey, zaman değil, sadece yalın olarak zaman aralığıdır. Zaman aynı zamanda mutlak olarak sabit, hareketsiz olan bir şeyden de elde edilen bir şey değildir. Aion (zaman bunun bir kopyasıdır) zaman dışı olan yaşam, yani ruhtur ve bundan dolayı zaman, evren ruhunun dışında söz konusu değildir.[159] Bikarar ruhun kendi asli vatanına dönmesi demek, zamanın sona ermesi demektir. Onun varolmaya devam etmesi gökyüzü hareketinin durması demektir.[160] Plotin zamanı açık bir biçimde madde ve onun hareketinden bağımsız olarak düşünür.

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, Plotin zaman konusunda nerdeyse Platon'la harfi harfine aynı şeyleri söylemektedir. Platon'un *Timaios*'ta dile getirdiği görüşler sadece Plotin'i değil, Kartres Okulu'nu, kısmen Helenistik felsefe okullarını etkilemiştir. Bu etki o kadardır ki Kartres Katedrallerinin pencereleri sonsuz ışığın zamansal olana yansımasını gösteren sembollerle süslenmiştir.

Plotin, Platon'dan hareketle sonsuzluğun asli unsuru olan zamanla, zamanın kopyası arasındaki farklılığı daha da derinleştirir. "Sonsuzluk ve zaman birbirlerinden farklıdır ve ilki sonsuz gerçekliğe işaret ederken, diğeri oluş dünyasına, yani yaşadığımız evrene işaret eder."[161] Plotin'e göre sonsuzluk, zamansal sürenin sonsuza kadar devam edip gelen bir uzantısı değildir. Ona göre sonsuzluk, sürekli zamansız "şimdi"dir. Sonsuz ruh, üstün evrenin, yani ruhsal evrenin

hareketini kopya etmektedir. Buradaki amaç kendisini ona benzetmektir. "Ruh ilk önce kendini zamansallaştırmış ve sonsuzluğun yerine zamanı yaratmıştır. Fakat daha sonra bu şekilde oluşmuş dünyaya zamanla birlikte köleliği vermiştir. O zamanın bütün varoluş tarzını dünyaya taşıyarak ondaki her şeyi zamansal hale getirmiştir. Bütün bir evren ruhta hareket halindedir ve onun barınabileceği ruhtan başka bir yer yoktur. Bundan dolayı ruh zaman içinde hareket etmektedir."[162] Plotin'in insan ruhunun temel yasası olarak gördüğü zaman anlayışı burada Platon'dan farklılık gösterir. Platon sonsuzluk ve zaman arasında asıl ve gölge olma bağlamında bir analojinin olduğunu ve bunu da sayılar yardımıyla açıklamaya çalışırken, Plotin bu analojiyi açık bir biçimde reddeder. Ona göre zaman, çokluğun birbirlerinden ayrılmasına sebep olan sonsuzluğun sadece basit bir kopyasıdır. "Plotin'in zaman anlayışı, kötü bir kaynak ile sonsuzluğa yönelen iyi bir kaynak arasındaki diyalektik yapıya dayanır."[163] Plotin'in bu zaman anlayışı etkisini en fazla Augustinus'un zaman anlayışında gösterecektir. Augustinus sonsuzluğu (tanrısal anlamda) ve ruhu çok daha merkezi bir noktaya koyacaktır.

3.5. Augustinus'un Zaman Anlayışı

Augustinus'un felsefe tarihi için önemi tartışılmaz bir gerçekliktir. O, Patristik felsefenin temelini atan hatta kendisinden sonra gelecek olan Skolastik felsefenin çerçevesini çizen, bir aziz olmasından dolayı Hıristiyan kelamı ve mistisizminin hem temellerini atan hem de onları sağlam ilkelere bağlayan çok önemli bir düşünürdür. Felsefesi hakkında çok daha fazla şey söylenebilir fakat bizi daha çok ilgilendiren şey, onun çok planlı olmadan dolaylı olarak zaman kavramını ele alması ve bu konuda zaman felsefesi açısından bugün bile etkisini gösteren orijinal düşünceler ileri sürmesidir. Zaman felsefe-

si denilince akla ilk gelen isimlerden biri odur. Bu yüzden Augustinus'un zaman anlayışını mümkün olduğu kadar detaylandırmak ve bir problematik halinde ele almak istiyoruz.

Hiç şüphesiz bu konu bir desiderattır ve bu konu üzerinde Batı'da birçok felsefe doktorası yapılmıştır. Augustinus zaman anlayışında temel anlamda Platon ve Plotin geleneğine bağlı kalmasına karşın, Hıristiyanlığın Tanrı anlayışı, özellikle sonsuzluk anlayışını da kendi öğretisinin temellendirilmesinde kullanmıştır. Diğer bir ifadeyle belki de Hıristiyanlığın sonsuzluk ve zaman anlayışını temellendirmede Platon ve Plotin'in görüşlerinden faydalanmıştır.

Augustinus zaman kavramını *İtiraflar*[164] adlı eserinin XI. kitabında ele alır. Augustinus XI. kitaba Tanrı'nın ezeli ve ebedi olduğu ve onun her şeye zamansız bir şekilde sahip olduğu tespitiyle başlar. Buna karşın sonlu varlık olan insan, sonlu zamanda bilmekte ve yaşamaktadır. Augustinus itirafların I-IX kitaplarında kendi hayat öyküsünü anlatır. Fakat kitabın yazıldığı sırada annesinin ölmesi (MS 387) kitabın yazılmasına yaklaşık on sene ara vermesine sebep olmuştur. Aslında o uzun zamandan beri İncil'in sırlarına daha fazla nüfuz etmeyi, bu sırları başkalarına da anlatmayı planlamaktadır ve bu arayı bu planını gerçekleştirmek için kullanmıştır. Çünkü İncil ona göre anlaşılmak için indirilmiş olup Tanrı bizim onun aracılığıyla akılsal mutluluğa ulaşmamızı istemektedir. O İncil'deki bilgi ve hikmete dair bütün sırları bilmek ve onları ispat etmek istemektedir.

Augustinus'un zaman anlayışının iyi anlaşılması açısından Augustinus'un zaman anlayışının (XI. kitabı takip ederek) kısa bir özetini vermek yerinde olacaktır. Augustinus XI. kitaptaki zaman analizine Musa'nın birinci kitabındaki "başlangıçta hiçbir şey yok iken; evren Tanrı tarafından yaratılmıştır"[165] ayetiyle başlar. O, bu yaratmanın nasıl bir yaratma

olduğunu sormakta ve bu soruya Tanrı'nın evreni kendi sözü sayesinde yaratmış olduğu cevabını vermektedir. Fakat bu söz ne zamansal ne de algısaldır.[166]

Augustinus bu tespitten sonra Hıristiyanları sık sık zor durumda bırakan "Tanrı'nın evreni yaratmadan önce ne yaptığı"[167] sorusuna cevap vermeye çalışır. Ona göre bu soru mantıksal açıdan hatalıdır. Çünkü bu soruyu soranlar zamanla-sonsuzluk arasındaki ilişkiyi doğru betimlememişlerdir. Augustinus bu soruya, Tanrı evreni yaratmadan önce bu soruyu soranlar için cehennemi yarattığı şeklinde mizahi bir cevabın verilebileceğini, fakat asıl cevabın çok net ve çok kısa olduğunu söyler. Cevap şudur: Tanrı evreni yaratmadan önce hiçbir şey yapmamaktadır.[168] Çünkü evren yaratılmadan önce zaman da yoktur. Dolayısıyla Tanrı'nın herhangi bir şey yapabileceği bir "önce" de yoktur. Tanrı evrenden öncedir. Fakat bu öncelik, zaman açısından bir öncelik olmayıp varlık bakımından bir önceliktir.

Bu tespitten sonra Augustinus, her zaman kendinden konuştuğumuz, onsuz hiçbir işimizi düzene koyamadığımız, kendisine en çok güvendiğimiz "zaman nedir" sorusunu sorar. Zaman ilk olarak, Tanrı'nın her zaman sabit kalan sonsuzluğu karşısında sürekli yokluğa giden bir şeydir.[169] Geçmiş ve gelecek zamanlar için "uzun zaman" ya da "kısa zaman" kavramlarından bahsetmekteyiz. Geçmiş artık tamamen geçmiş, gelecek ise henüz gelmemiştir. Olmayan bir şey nasıl uzun ya da kısa olabilir?[170] Şimdiki zaman uzun olabilir mi? Ya da şimdiki zaman diye bir şey gerçekten var mıdır? Şimdiki zamanı, mesela yaşadığımız şu seneyi ele alalım. Bu sene kendi içinde geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olmak üzere üçe ayrılır. Bunun gibi bir günde kendi içinde üç farklı zaman boyutuna ayrılır. Şu anda olan, sadece herhangi bir uzama sahip olmayan şimdidir (*Jetzt*). Bu açıdan bakıldığında hiç-

bir zaman boyutu "uzun" olarak betimlenemez. Fakat buna rağmen biz zamanı algılamakta ve hatta onu ölçmekteyiz. Bu gerçekten anlaşılması zor bir şeydir. Çünkü Augustinus'a göre zamanın gerçek olduğu tek yer şimdiki zamanken, onun da uzamı söz konusu değildir.

Acaba bize çocukluğumuzdan beri öğretilen geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olmak üzere üç farklı zaman boyutunun varlığı gerçek değil midir? Bazı insanlar geleceği önceden tahmin edebilmekte, tarih yazıcıları geçmiş olaylardan bahsetmektedirler. Eğer onlar doğru söylüyorlarsa, geçmiş ve gelecek zamanın bir şekilde varolması gerekmektedir.[171] Bunlar sadece geçmişin şu andaki hatırlanması ya da anlatılması, geleceğin de planlanmış öndüşünümü olarak bir gerçekliğe sahip olabilirler. Gelecek sadece gerçek olduğu yerde, yani şimdiki zamanda görülebilir. Biz geleceğe ait ön işaretleri ya da sebepleri de ancak şimdiki zamanda görüp tahmin edebiliriz. Augustinus için önemli olan sadece *şimdiki zaman*dır. O ruhta, geçmişi hatırlamak olarak, şu anda olanı algılamak, gelecekten de ümit etmek olarak bulunur.[172]

Eğer gerçekten varolan sadece şimdiki zamansa, uzun ya da kısa zamandan bahsetmek, daha doğrusu zamanı ölçmek nasıl mümkün olmaktadır?[173] Sadece varolan bir şey ölçülür; o da şimdiki zamandır. Fakat onun da uzamı yoktur, dolayısıyla da ölçülemez.[174] Bu meselenin halli için Augustinus Tanrı'dan yardım dilemektedir. O bu yardım isteğine rağmen, bir taraftan da başka bir zaman tarifi yapıldığında bu çelişkiden kurtulup kurtulunamayacağını araştırmaktadır. Augustinus bu bağlamda zamanı gök cisimlerinin hareketlerinin bir sonucu olarak gören zaman anlayışının varlığından bahsetmekte, fakat bu görüşe de katılmamaktadır. Gök cisimlerinin hareketi dursa bile yine zamanda gerçekleşen hareket varolacaktır. Hareket zamanda gerçekleşmektedir, daha

doğru bir ifadeyle zamanı takip etmektedir. Fakat bu zamanın kendisi değildir. Buradan hareketle, hareketin ölçüsü arasında bir ayrım yapma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Hareketin ölçüsü zamandır.[175] Augustinus bu tespitten sonra "zamanı nasıl ölçmekteyiz?" sorusuna cevap arar. Bu soruya bir şiirin okunması örneğiyle cevap vermeye çalışır. Ona göre, uzun zamanın kısa zamanlar sayesinde belirlendiğine dair cevap yetersiz ve eksiktir. Çünkü uzun bir şiir hızlı bir okumayla daha kısa bir sürede biterken; kısa bir şiir uzun bir okumayla daha uzun sürebilir. Augustinus bu tespitten sonra, zamanın olsa olsa ruhun bir uzamı (*Ausdehnung* [*distentio*]) olduğu sonucuna ulaşmakta ve zamanı ruhtaki bu uzam sayesinde kavradığımızı iddia etmektedir.[176] Augustinus bu tespitle aslında zamanın tamamen ölçülemez bir şey olarak anlaşılmasını istememekte, onun en azından ruhtaki bu uzam sayesinde ölçülebildiğini söylemek istemektedir. Bu anlamda kendi başına olan şu *an* (*Jetzt*) ölçülebilmeli ve belli bir aralığa ya da uzama işaret etmelidir. Böyle bir *an* tamamen yalın ve şu andaki *an* olarak düşünülmemelidir. Bununla birlikte o, ölçtüğümüz şeyin önümüzde akıp giden zamansal şeyin bizzat kendisi olmayıp, aksine onun zihnimizde bıraktığı izlenim olduğu tespitinde bulunur.[177] Augustinus bu tespitlerden sonra bizim zamanı ruh sayesinde ölçtüğümüz sonucuna ulaşır. Gelecek –ki devamlı azalmaktadır– ve geçmiş –o da sürekli çoğalmakta ve artmaktadır– sadece ruhta *vardırlar*. Gerçek olan ise sadece,

* onun (ruhun) bir şeyler beklemesi (gelecek zaman),
* onun halihazırda olan şeyi idrak etmesi (şimdiki zaman),
* onun hatırlamasıdır (geçmiş zaman).

Augustinus bir şarkının okunması örneğiyle bu kez şimdiki zamanda bizim, geleceğe –onu önceleyerek– ve geçmişe –onu hatırlayarak– nasıl sahip olduğumuzu göstermeye

çalışır. Bu ilişki sadece bir şarkının okunmasına ait bir ilişki değildir. Aynı ilişki bireyin bütün bir hayatı ve bütün insanlık tarihi için geçerli olan bir ilişkidir.[178] Bu ilişki açık bir şekilde insanların nasıl bir birlik oluşturduklarını göstermekle birlikte, aynı zamanda onların nasıl birbirlerinden ayrıldıklarını da göstermektedir.

Bu belirlemeden sonra Augustinus başlangıçta sorulan "Tanrı'nın evreni yaratmadan önce ne yaptığı" sorusunun anlamsızlığını bir kez daha ifade eder. Augustinus'un bu yaklaşımına rağmen, bu soru ona ister istemez zaman ve Tanrı arasındaki ilişkiyi düşünme fırsatını vermiştir. Fakat XI. kitabın çıkış noktası tek başına bu soruya cevap verme kaygısı değildir. Onun kaygısı daha ziyade, kutsal metni yorumlama bağlamında, zamanın özünü bulma, zaman ile Tanrı (sonsuzluk [*Ewigkeit*]) arasındaki ilişkiyi sağlam temellere oturtma çabasıdır.

Augustinus'un *İtiraflar*'ın XI. kitabında dile getirdiği zaman öğretisi onun ilk ve son zaman öğretisi değildir. O *İtiraflar*'dan önce, tamamen Platoncu bir anlayışla zamanı, sonsuzluğun bir resmi ya da gölgesi olarak görmekteydi. XI. kitaptaki zaman öğretisiyle bu görüşünde oldukça radikal değişiklikler yapmış, zaman ile sonsuzluk arasında keyfiyet açısından hiçbir zaman kapanmayacak olan derin ayrımı yapmıştır. O, XI. kitaptaki bu öğretide köklü değişiklikler yapmamış, sonraki zamanla ilgili yazılarında burada geliştirdiği zaman öğretisinin aslına sadık kalarak bazı eklemelerde bulunmuştur.

Augustinus'un XI. kitaptaki zaman öğretisinin sonucunu kısaca özetleyip onun felsefi açıdan değerlendirmesini yapmak faydalı olacaktır. Çünkü ilk bakışta onun zaman öğretisinde çelişik olarak gözüken noktalar söz konusudur. Özet olarak zaman, hiçbir boyutunda uzama sahip olmayıp bun-

dan dolayı da ölçülememektedir. Fakat buna rağmen zamanı bir şekilde ölçtüğümüz de gerçektir. O halde zaman bir çeşit kendine has bir uzama –ve bununla ölçülebilir olmaya– sahip olmalıdır. Bu uzam sadece ve sadece ruha ait olan ve onda bulunan bir özelliktir.

Böyle bir tespit ya tamamen yanlıştır ya da en azından hiçbir şey tespit edilmemiş, her şey açık bırakılmıştır. Çünkü zaman ölçüme sahiptir. Hiç kimse bir günün 24 saatten oluştuğuna itiraz edemez. O halde Augustinus'un zaman anlayışı, zamandan anlaşılabilecek çeşitli anlayışlardan bir tanesi olup kendi varoluş şartları içinde onun uzama sahip olmadığı ispat edilmelidir. Bu da onun zaman üzerine geliştirdiği temel tezlerin revizyonunu gerekli kılmaktadır. Zaman aralıklarının sayılarla belirlenebileceği, Augustinus'un zaman öğretisinin sonunda ulaştığı tezlerden biridir. Bu tezle onun amaçladığı şey, zaman aralıklarının niceliksel belirlenmelerinin mümkün olup olmadığı ve bunun şartlarının tespitidir. Fakat burada onun amacı, insanların zamansal tecrübelerinin olanaklılığını araştırmak değildir. O akıp giden zamanın varlık sahibi olmadığı ve bu zamanın sonsuzluğun karşıtı olduğunda ısrar eder. Bu anlamda onun zaman öğretisi ne Kant ne Bergson ne de Heidegger'in zaman öğretileriyle paralellik arz eder. Çünkü onu ilgilendiren, insanın zamana ait bir tecrübesinin mümkün olup olmadığından ziyade, değişmeyen, her zaman aynı kalan sonsuzluğu, akıp giden, varlığını koruyamayan sonlu zaman karşıtlığıyla anlama çabasıdır. Çünkü ona göre, gerçek anlamda varolan sadece sonsuzluktur. Böyle bir anlayışın, sonsuzluğun zamanla karşılaştırılamayacağını ve ondan bizim sadece negatif bir kavram sahibi olabileceğimizi ısrarla belirten Kant'ın zaman öğretisiyle bağdaşmayacağı açıktır. Üç zaman dilimini keskin sınırlarla birbirinden ayıran ve bunlardan sadece şimdiki anın kırılgan bir gerçekli-

ğini savunan Augustinus'un zaman anlayışı, şimdiki, geçmiş ve gelecek zamanın birbirlerinden ayrı düşünülemeyeceğini ve bunların kendi aralarında bir ontolojik birlik kurduklarını belirten Bergson'un zaman öğretisiyle uyuşmadığı da ortadadır. Zamanı insan varoluş ve özünün temel belirleyicisi olarak gören Heidegger de Augustinus ve onun zaman öğretisinden oldukça uzaktır.

Augustinus'un zaman öğretisini geliştirdiği XI. kitapta ilginç olan bir nokta da onun zamanın göreceliği konusuna hiç değinmemiş olmasıdır. Yani zamanın farklı insanlar tarafından farklı algılanabileceğine dair herhangi bir tespit ya da yorum söz konusu edilmemiştir.

Augustinus, XI. kitabın başından sonuna kadar günlük hayatta zaman kavramından anladığımız şeyle, zamanın özü arasında ayrım yapar ve bu ayrımı her fırsatta tekrarlar. Üzerinde durulması gereken diğer bir nokta da onun geçmiş zamanı artık varolmayan ve gelecek zamanı da henüz gelmemiş olarak sürekli tekrar ederek, bunların gerçekten varolmadıklarını iddia edip insanın geçmiş ve gelecek zamana ait oluşagelmiş bağlantısını tersyüz etmesidir. Bununla bağlantılı olarak Augustinus, zamanın her türlü niceliksel belirlenimden –günlük hayatta onu niceliksel olarak kavramamıza rağmen– yoksun olduğunu sıklıkla dile getirir. Bu tespitlere rağmen, yine kendisi bizde bir şekilde geçmiş ve gelecek zaman algısı bulunduğunu, zamanı bir şekilde ölçebilmemiz ve en azından onun bir uzama sahip olması gerektiğini, hatta bu uzamın ruha ait bir özellik olduğunu vurgular. Bu tespitlerden sonra okuyucu geçmiş ve geleceğin gerçekten varolup olmadığı ve zamanın ölçülüp ölçülemeyeceği hakkında kesin bir yargıya ulaşamamakta ve bu sorular ortada kalmaktadır. Fakat bu eksikliği belki de normal karşılamak gerekir. Çünkü zaman kavramı üzerine düşünmek, insanı ister istemez çeliş-

kilere sürüklemekte, onun ne olduğunun cevabı bazen bu çelişkiler sayesinde verilebilmektedir. Bu anlamda Augustinus, Sextus Empiricus ile karşılaştırılabilir. Ona göre de zaman her türlü anlama ve inceleme çabasından kendisini kurtarmakta, zaman bir türlü inceleme konusu olmamaktadır. Zaman ne geçmiş zamanda ne de gelecek zamandadır. Eğer Augustinus şimdiki zamanı antik felsefe geleneğinde olduğu gibi uzamsız bir nokta olarak tarif ederse, zaman şimdiki zamanda da değildir.

Augustinus ise yukarıda işaret etmeye çalıştığımız çelişkileri çelişki olarak görmez ve en sonda onları çözdüğüne inanır. Zamanın ölçülüp ölçülemediği sorusunun ona göre cevabı evettir.[179] Geçmiş zaman tamamen kaybolmasına, gelecek zamanın henüz gelmemiş olmasına[180] ve şimdiki zamanın da uzamsız olmasına rağmen zaman bir şekilde ölçülmektedir. Bu ölçme insan ruhuna ait bir özelliktir. Yani zamanın bizzat kendisinde bir uzam olmamasına rağmen, o insan ruhundaki uzam –ki bu Augustinus'a göre gerçekten vardır– sayesinde ölçülmekte ve bu sayede günlük yaşantı düzenlenmektedir. Ruh sadece zamanın uzamını algılamakla kalmaz. O aynı zamanda zamanla bağlantılı olan hatırlama, algılama ve ümit etmenin de kaynağıdır. Burada şunu ifade etmek gerekir; Augustinus'un bahsettiği ruh kavramı kendi içinde dinsel-felsefi bir boyut taşımaktadır. Fakat Augustinus'un bu yorumu daha ortaçağda bile itirazlarla karşılaşmış ve çelişik bulunmuştur. Mesela Aegidius Romanus, Augustinus'un bu yorumuna katılmamış ve onun zamanı anlamada biricik ölçü olan ruh (*animus*) kavramını dünyasal ruh (*anima mundi*) olarak anlamak gerektiğini ifade etmiştir. Romanus'a göre XI. kitabın temel tezi "ruhun zamanı ortaya" çıkardığıdır.

Augustinus zaman öğretisinin başından sonuna kadar her şeyi kuşatan ve sabit olan sonsuzlukla, akıp giden zaman ara-

sındaki temel ayrıma sadık kalmıştır. Augustinus yaşadığımız dünyada hareket, değişim ve onun zorunlu bir gereği olan zamanın varlığından şüphe etmez. Buna karşın Aristoteles'ten beri zamanın varlığı hakkında şüphe etmek felsefi geleneğin önemli bir parçasıdır. Fakat buradaki şüphe ilkesel bir şüphe olmayıp, daha çok zamanı ruhla açıklayıp böylelikle onu her türlü çelişkiden arındırdığı iddiasında olan görüşlere karşı geliştirilen bir şüphedir. Augustinus ise XI. kitabı Tanrı'nın evreni yaratmadan önce ne yaptığını soran, zamanın ezeli olması gerektiğine inanan radikal şüpheci manişeistlere bir cevap olarak yazmıştır.

Onun zaman öğretisinde dinsel ve etiksel boyut önemli bir yere sahiptir. Augustinus'un zaman anlayışı sadece yalın felsefi kaygılarla yapılmış bir çözümleme değildir. Tanrı, sonsuzluk ve zamanın karşıtı olarak sürekli işin içindedir. O, Hıristiyanlık inancının bir gereği olarak sonsuzu zamansal olandan üstün görme, onu öne çekme eğilimindedir. Bu eğilim ona göre aynı zamanda iyinin kendisidir. Kötü ise ruhun sonsuzu ihmal etmesi ve zamansal ve fani olanın peşinden sürüklenmesidir. Ayrıca onun zaman analizinde ölüm bilinci de devamlı işlenmektedir. Çünkü her an varlığını kaybetme ihtimali, bütün zamansal varlıkların bu arada insanın da temel karakteristiğidir. Bu ve buna benzer dinsel yönelimler XI. kitapta hayli fazladır. Bundan dolayı Hans Urs von Balthasar XI. kitabın bir dinsel metin ve bu metinde dile getirilen görüşlerin kültür ve felsefe karşıtı olduğunu, bu durumun da tarihsel Augustinus'a yabancı bir tavır olduğu kanaatindedir. Ona göre itiraflarda ne yazık ki felsefi arayış önemsizleşmiştir.[181] Augustinus'un zaman öğretisine getirilen benzer bir eleştiri de Augustinus'ta önemli olanın zamanın dinsel ve ahlaki tecrübesinin betimlemesi olduğu, zamanın özünü araştırmaya yönelik bir felsefi araştırma içinde olunmadığıdır. Fakat bu

tenkit çok da tutarlı değildir; çünkü Augustinus bütün XI. kitap boyunca zamanın özünü aradığını bizzat bildirmektedir.[182]

Augustinus'un zaman analizine bir de ontolojik açıdan bakmak yerinde olacaktır. Çünkü onun zaman öğretisi ontolojik bir motiv içermektedir. O zaman öğretisinde sonsuzluğu olan (*ist*), zamanı ise akıp giden, kalıcı bir varlığı olmayan (*nicht ist*) şey olarak değerlendirmiştir. Bu platonik ayrımdan da hiçbir zaman şüphe etmemiştir. Zaman bu anlamda devamlı yokluğa giden bir şey olarak sonsuzluğun karşıtıdır. Augustinus böyle bir yapıya sahip olan zamanın anlaşılmasının güçlüğünü dile getirir. Varlığı sabit olmayan zaman, sonsuza karşı negatif bir ilişki içerisindedir. Fakat o zamansal şeylerin de iyi, güzel olduğunu kabul ederek bu negatif ilişkiyi biraz hafifletmeye çalışır. Bu kabul onu aynı zamanda manişeizmin mutlak iyilik ve mutlak kötülük prensibinin kabulünden de kurtarır. Zamansal iyi ve güzel, sonsuz iyi ve güzelden pay almakta ve kısmen varlık kazanmaktadır. Burada sorulması gereken, zamansal bir şeyin zamansal olduğundan dolayı sonsuzluktan pay alıp almadığıdır. Platon felsefesinin özünü oluşturan bu düşünce Augustinus'un erken yazılarında ele alınmış olmasına rağmen ne yazık ki bu ilişki XI. kitapta ele alınmamıştır.[183] Fakat bu sonsuz ile zaman arasında hiçbir bağın bulunmadığı anlamına gelmemelidir. Böyle bir bağ birkaç açıdan söz konusudur.

1. Ona göre şeylerin özü Tanrısal plana göre ayarlanmıştır ve onlar birlik olarak iyi ve varlık sahibidirler.
2. İnsan ruhu sonsuza karşı sadece negatif bir ilişki içerisinde değildir. Aksine o sonsuzla bazı açılardan benzerlik taşır. Fakat benzerlik zamansallık açısından olmayıp, daha ziyade insanın ruhsal yapısından dolayıdır.
3. Zamansal varlık olan insan çoklukta kendisini yitirmiş olan insandır. Buna karşı İsa insanları zamansal olandan

kurtarmak için zamansal alana adım atmıştır. O bu anlamda zamanda kaybolan insan ile sonsuz arasında gerçek bir aracıdır.

Zamanda meydana gelen her şey, sonsuzda tamamlanmış olarak vardır, yani evrende olan biten her şey sonsuzda önceden belirlenmiş olanın açığa çıkmasından başka bir şey değildir. Zamansal olanın ise bir başlangıcı bir de sonu vardır. Gerçeklik ise Augustinus'a göre zamansal olandan çıkış ve ondan bir kaçıştır. Sonsuz akılsal gerçekliğe zaman tesir edememektedir. İnsan içinde bulunan sonsuz gerçeklik sayesinde zamansal olanı aşmaya ve sonsuza ulaşmaya çabalamaktadır. İsa da insanın sonsuzluğa ulaşması için zamansal olmuştur. Sonsuzluğa ulaşanlar için değişken zaman diye bir şey yoktur. Orada her türlü değişim son bulur ve hayat orada buradaki gibi zamana bağlı değildir. Zaman sonsuzluktan pay alamaz, fakat bilgelik Tanrı'yla ilgilidir ve bu da her türlü zamanın ötesindedir.

Augustinus'un zamanı hatırlama, aktüel algı ve bekleme olarak betimlemesi yukarıda dile getirilen platonik ontolojiyi aşan bir nitelik gösterir. Bu Augustinus'a ait bir bulgu olmasına rağmen hazırlayıcıları Aristoteles ve Platon'dur. Böyle bir tespit doğrudan ontolojik kaynaklı olmayıp daha ziyade özsel bilgi ve özü aşmayla ilgili istekten kaynaklanmaktadır. Augustinus'un platonik (Platon'un kendisi burada söz konusu değildir) ontolojisine göre zaman var değildir. Fakat bu bir çelişkidir. Yani zaman var değilse onun ne olduğu sorusunun anlamı kalmayacaktır. Augustinus bu çelişkiyi görmüş ve bu çelişkiden aklı kurtarmak için zamanın fiziksel uzama sahip olmayan ruhun hatırlamasında ve geleceği öngörmesinde varolduğu sonucuna varmıştır. Bununla beraber ona göre, olmuş yaşanmış bir şey sadece ve sadece sonsuza ve bilgeliğe ulaşmaya yardım ettiği sürece bir anlam taşır. Bundan dolayı-

dır ki onun zaman analizi tam da onun biyografisini anlatmayı kestiği yerde başlar. Olmuş bitmiş bir şey bir değere sahip değildir. İnsan geçmişe değil önünde durana, geleceğe değil, aksine, sonsuzluğa bakmalıdır. Gelecek zamanın bize getireceği yine zamansal bir şeydir bu da olmuş bitmiş bir şey gibi değersizdir. Değerli olan öncesi ve sonu olmayan sonsuzdur. Tarih dediğimiz şey ise Bir'in çöplüğü ve yine Bir'in çokluğa dağılmasıdır. Tarih kendi içinde bir değere sahip değildir; onun anlamı insanın onun üzerine çıkabilmesi ve sonsuza yönelmesiyle sınırlıdır.

XI. kitabın geneline baktığımızda, geçmiş ve gelecek zamanın ontolojik redüksiyonundan bahsetmek mümkündür. Şimdiki zamanı Augustinus, uzamsız noktaların peş peşe gelmesi olarak tarif eder. Bu anlamda da zaman kararlı bir varlığa sahip değildir. Bu kabulle o, günlük hayatta kullanılan ve yeteri kadar anlaşılır olduğu savunulan şimdiki zamanın bu yorumuna karşı çıkan antik felsefenin rasyonalist çizgisini takip etmiştir.

Augustinus'un zaman öğretisini diğer önemli zaman öğretileriyle mukayese edersek bu bağlamda şunları söyleyebiliriz: Her şeyden önce onun zaman anlayışı Kant anlamında bir zaman anlayışı değildir. Sık sık onun zaman öğretisi Kant zaman öğretisiyle karşılaştırılmış ve Augustinus'un ruhsal ve dışsal zamanı karşı karşıya koyduğu yorumları yapılmıştır.[184] Zaman Augustinus'a göre bir görü formu (*Anschauungsform*) değildir. Kant bu kabulle, her türlü nesnenin zamanda olduğunu ve bunları bizim bilebileceğimizi söylemektedir. Augustinus'a göre de nesne zamanda hareket etmektedir. Fakat bu onun için kendisinden hiç şüphe etmediği olağan bir gerçekliktir. Ruhun ölçtüğü zaman nesnenin zamanıdır.

Augustinus'un zaman öğretisi felsefi ilgi ve alakanın iç tecrübeye bağlandığı bir teori değildir. Bu öğreti hiçbir şekil-

de H. Bergson ve W. Dilthey'de olduğu gibi içsel ve dışsal zaman[185] ayrımında bulunmaz. Ruhun eylemi sadece zamanın ölçümünü mümkün kılmaktadır. Hıristiyan personalistler ve egzistansiyalistler çok zorlama bir yorumla Augustinus'ta içsel ve dışsal zaman ayrımı olduğunu savunmuşlar, fakat insan ruhunun dünya zamanını nasıl etkilediğine dair bir yorum getirememişlerdir. Bu arada onun sonsuzluk karşısında zamana hiçbir şekilde değer vermediği gerçeğini göz ardı etmişlerdir. Augustinus'un zaman öğretisi insanın evrendeki yerinin belirlenmesine dair bize herhangi bir değerlendirme vermez. Zaman ruh sayesinde oluşturulmasına rağmen; insan yine de zaman boyunduruğu altında olup ona hâkim olamamaktadır. Bu çelişki gibi gözükebilir fakat metin her iki yargıyı da onaylayacak niteliktedir. Ruh hem zamanı etkilemekte, hem de insan zamanda akıp gitmekte, ondan bağımsız olamamaktadır. XI. kitap zaman kavramının bireyselleştirilmesine dair bir tespiti içermemektedir. Bu anlamda Augustinus'un zaman öğretisinde insanı evrenin merkezine aldığı da söylenemez. Gerçekten de itirafların XI. kitabında insan kavramından bahis yoktur ve daha ziyade onun ruhu –aslında o, bu ruhun insan ruhu olduğunu da açıkça söylememiştir– bahis konusudur. Onun zaman anlayışı geç antik felsefe-Hıristiyanlık karışımı bir öğretidir. O antik felsefenin önermelerini hem kısmen devam ettirmiş hem de onları kısmen düzeltmiştir. O Elea Okulu'nun zaman anlayışıyla işe başlamış, daha sonra zaman aralıklarını sadece şu an noktasına (*Jetztpunkte*) indirgeyen ve daha sonra bunu iptal eden zaman anlayışını benimsemiş ve en sonda da Yeni-Platoncu bir yaklaşımla zamanı ruhla açıklama çabasına girmiştir. Bu Platonizm'i de daha sonra da Hıristiyanlığın bağışlama teorisine indirgemiştir. Zamanla ruh arasındaki ilişki Platon ve

Aristoteles'ten beri üzerinde durulmuş bir ilişkidir. Yunan *Physik* yorumcularına göre Aristoteles'in ruh olmadan zamanın olamayacağına dair görüşü ancak evren ruhunun kabulüyle anlam kazanmaktadır. Plotin ise zamanın evrenselliğini evren ruhunun eylemine irca etmektedir. Augustinus evren ruhu kavramını sadece teolojik anlamıyla ve hipotetik açıdan ele alır, yani onun bu kavrama karşı herhangi bir itirazının olduğu söylenemez.

Bununla birlikte o zamanı öncelikli olarak evrendeki hareket açısından, yani fiziksel bir olgu olarak ele alır. O zamanının sabit bir varlığı olmadığı görüşüyle aslında antik felsefenin şu şartları çerçevesinde hareket etmektedir.

- Varlığı, sabit kalan yok olmayan olarak gören varlık anlayışı
- Sonsuzluluğun üstünlüğü
- Optik varlığın önceliği ve varlığın yer işgal etmesi
- Zamanın kozmik değişimlerin (*Motus*) ölçüsü olarak kabul edilmesi

Augustinus'un zaman öğretisinin kozmik yönler barındırdığına diğer bir işaret de onun antik filozoflar gibi (Platon'un *Timaios*'ta yaptığı gibi) zamanı, tabiatın özünün ne olduğu sorusu bağlamında analiz etmeye çalışmasıdır. Tabiat, birliktelik ve devamlılık özelliklerine sahiptir ve ruhta kendi temelini evren kurulumunda bulmaktadır. Zaman Seneca'da olduğu gibi, artık kendisinden insan hayatının bir sanat eseri olarak çıkartılacağı bir madde değildir. Augustinus zamanı etik olanın alanı olarak da anlamaz. Ayrıca Augustinus'a mal edilen ben'in zamanı ve dünya zamanı ayrımı da doğru bir ayrım değildir. Birtakım Augustinus yorumcuları onun zamanı negatif olarak yorumlamasını bir kenara bırakıp zaman öğretisini Tanrısal benzerlik öğretisiyle tamamlamaya

–ki o zamanı kuran ruhla Tanrısal ruh arasında bir benzerlik kurmamaktadır– çalışmışlardır. Fakat onlar bu benzerlik iddiasıyla Augustinus'un zaman kavramıyla yaratılış arasında kurduğu ilişkiyi görmezden gelmekte, XI. kitapta hiçbir şekilde yeri olmayan içsel ve dışsal zaman ayrımını kurtarmaya çalışmaktadırlar.

3.6. Ortaçağ Felsefesinde Zaman

Ortaçağ genel anlamda felsefe tarihi için (İslam felsefesi hariç) çok parlak bir dönem değildir. Bilindiği üzere Skolastik felsefe, Hıristiyanlık dogmalarını temellendirmek için Antik Yunan ve özellikle Platon ve Aristoteles felsefesini kullanmıştır. Bu felsefeye göre doğru felsefe (Platon ve Aristoteles'in felsefeleri) ve doğru anlaşılan din bir ve aynı hakikatin iki farklı yansımasıdır. O halde yapılması gereken şey, Hıristiyanlığın hakikatlerini felsefenin hakikatleriyle uzlaştırmak ya da temellendirmektir.

Genel anlamda felsefe için durum bu iken, zaman anlayışı açısından da durum pek farklı değildir. Ortaçağ zaman felsefesi Platon, Aristoteles, Augustinus felsefeleri ve dini *Opus magnum*'lardan elde edilen görüşlerle şekillenmiştir. Ortaçağda zaman felsefesi açısından kayda değer orijinal görüşler ileri sürülmemiştir. Bu dönemde zaman felsefesi üzerine yalın felsefi eser bulmak mümkün değildir. Bir iki istisna dışında (Aquinolu Thomas, Bonaventura vs.) genel anlamda ortaçağda zaman kavramıyla edebiyatçılar ilgilenmiştir.

Ortaçağ insanı zamanı daha çok doğal bir görüngü olarak ele almış ve onu yaşlanmanın temel sebebi olarak görmüştür. İlk olarak ortaçağın son dönemlerinde zaman doğrusal olarak algılanmaya başlanmıştır. Bunun temel sebebi şehirleşmenin hızla artması, bürokratik yapının oluşması ve zanaatkârlığın hızlı bir üretim şeklini almasıdır. Çalışma hayatı doğanın ve

gökyüzü hareketlerinin devirsel tekrarı dikkate alınarak düzenlenmiştir. Mesela bu zamanın insanları tavuklarla aynı zamanda uyurken, sabahları da horozun sesiyle uyanmaktadırlar (15. yüzyılda askerlerin çalar saat olarak horozları kullandığı bilinmektedir). Çalışma saatleri yazları kışa göre daha uzun sürmektedir. Kısaca ortaçağ insanı genel anlamda yaşamını zamana göre değil, yapmak zorunda olduğu işe göre ayarlar. Yaşamak, şimdiki zaman anlamına gelmektedir ve zamanı değişim değil, daha çok tekrar belirlemektedir. Zamanın ölçülmesi de doğal yollardan yapılmaktadır ve genel anlamda zaman, Güneş ve insan gölgesine göre ölçülmektedir. Bu bağlamda oldukça ilginç bir durum, gecenin zamansız ve ölçülemez olarak değerlendirilmesidir. Antik Yunan'dan beri uyku ve ölüm gecenin ikizleri olarak kabul edilir. Bunun bir devamı olarak ortaçağ geceyi, ruhların ölülerin ve büyücülerin zaman-dışı durumu olarak değerlendirir. "Nasıl gündüzler yaşayanlara aittir; aynen gece de ölülerindir."[186] O yüzden geceleri insanlar için tehlikelidir, hastalıklara yakalanma tehlikesi vardır. Bu yüzden gece çalışmaları kötü görülür ve gece çalışanlar ölüme çok yaklaşmış kişiler olarak değerlendirilir.[187] Ortaçağda küçük zaman dilimleri genel olarak teorik ve astronomiyle ilgili yazılarda kullanılmaktadır. Günlük yaşamda küçük zaman birimlerini ifade etmek için genelde beden dili kullanılmaktadır. Zaman bugün bize tuhaf gibi görünse de ya bir eylemle ya da bir olayla bağlantılı olarak ifade edilmektedir. Mesela yemekten önce deyişi, (fakat burada bizim kullandığımız ve kısa zaman aralığını ifade eden –mesela "yemekten önce eller yıkanır" örneğinde olduğu gibi– kısa bir zaman dilimi değil) daha geniş bir zaman dilimi ifade edilmektedir. Seneyi gösteren sayılar da insanların çoğu için fazla bir anlam ifade etmemektedir. Bu bağlamda

ortaçağ insanının bildiği tek yıl genelde doğum yılıdır. Tarihlendirme sadece ve sadece bürokratlar ve yargı elamanları için anlam ifade eden bir şeydir. Gelecek zamanla ilgili plan yapma ortaçağ insanının yabancı olduğu bir şeydir. Gelecek şimdide olanın bir tekrarı olarak değerlendirilir. Bu durum insanın doğuştan kazandığı pozisyonu değiştirmek için mücadele etmeme olgusunu daha da pekiştirmiştir. Yasalılık, düzen ve bu bağlamda zaman ve işin kendine ait soyut bir değeri yoktur.

Ortaçağ felsefesinde zaman kavramı bağlamında kısa da olsa değinmeden geçemeyeceğimiz filozoflardan ilki J. S. Eriugena'dır.

3.6.1. Johannes Scotus Eriugena

Eriugena, Boethius'un sonsuzluk ve zaman ayırımından ve önceden belirlenme ile kader arasındaki ilişkiden hareketle kendine has bir zaman anlayışı geliştirir. O, zaman ve mekânı sonsuz varlıklardan farklı olarak, sınırlı varlığın anlaşılması için lojik-ontolojik anlamda vazgeçilmez varlık şartı olarak görür. Bu aynı zamanda varlıklar hakkında bilgi sahibi olmak için de temel bir şarttır. Başka bir ifadeyle zaman ve mekân olmadan yaratılan varlıkların varolması ya da bilgi nesnesi olması mümkün değildir.[188] Bu bağlamda zaman ve mekân asli yasanın ve aynı zamanda asli sınırlılığın temelidir. Bu sınırlar dahilinde mutlak varlık kendini doğada göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında zaman, yaratmanın ilk temel şartı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu zaman, genel zaman olarak (*tempus generale*), ontolojik anlamda kendi içinde meydana gelen bütün her şeyden ve aynı zamanda yine kendisinin bir parçası olan ardışık zamandan da önce gelmektedir. Bu zaman aynı şekilde zamanın sınırını da çizmekte, bütün zamansal olgu ve olaylar bu sınır dahilinde gerçekleşmektedir.[189] Eri-

ugena zamanı sadece varlıkla ilişkilendirmez. O zamanı iki farklı kavramın yardımıyla açıklamaya çalışır. Bu kavramlar sırasıyla "motus" ve "mora" kavramlarıdır. Zaman, oluş içinde olan bir varlığın hesaplanabilen hareketini ve süresini gösteren bir şeydir (*motus*). Zaman, hareket eden ve süren bütün varlığa ait doğal bir boyuttur (*mora*). Eriugena Aristoteles'te olduğu gibi zamanın harekete olan kuvvetle bağlılığını, varlığın sabit olma durumunu kabul ederek biraz yumuşatmıştır. O halde zaman onun için herhangi bir varlığın hareketini ve durmasını gösteren bir boyut olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Eriugena diğer önemli bir ayrımı da ortaya koyar. Bu, "*Tempora aeterna*" (sonsuz zaman) ve "*Tempora saecularia*" (sınırlı zaman) ayırımıdır. Birincisi sonsuz ve sınırsız tanrısal bir ilkeyi ifade ederken, diğeri belirli bir ölçüye göre oluşmuş ve tedricen ilerleyen zamanı ifade eder.[190]

Eriugena'dan sonra Skolastiğin ilk dönemine (zaman felsefesi açısından) kadar kayda değer bir filozof yoktur. Fakat aynı dönemde İslam felsefesi en parlak dönemini yaşamaktadır. Bu bağlamda konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla İslam filozoflarından birkaçına değinmek yerinde olacaktır.

3.6.2. el-Kindî

el-Kindî İslam düşünce tarihinin ilk filozofu olarak kabul edilir. O, Aristoteles felsefesinin etkisinde kalmış olmasına rağmen bu felsefenin Kuran nasslarıyla çelişen noktalarında açık bir biçimde yorumunu Kuran nassları çerçevesinde yapmıştır. el-Kindî zaman öğretisini genel anlamda Aristoteles'in zaman anlayışına uygun olarak geliştirmiştir. Buna karşın zamanın ezeli-ebedi olması konusunda Aristoteles'ten ayrılır. Ona göre sadece Tanrı ezeli ve ebedi olabilir. Tanrı dışındaki bütün varlıkların başlangıcı ve sonu vardır ve âlem de Tanrı

tarafından sonradan yaratılmıştır. Kindî bu konuda İslam felsefesinde Aristotelesçi ekol olarak bilinen Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Miskeveyh gibi filozoflardan ayrılmaktadır.[191]

Kindî sadece zamanın sınırlı olduğunu kabul etmez. Bu bağlamda zamanla ilgili olan mekân, madde ve hareket de sınırlıdır. Zaman hareketin sınırlı olduğundan sonludur ve hareket olmadan zamanı algılamak mümkün değildir çünkü hareket zamana yüklenebilecek ilk yüklemdir. Kindî zamanla hareket arasındaki ilişki bağlamında Aristoteles'in hareketin ve dolayısıyla zamanın sonsuz olduğu şeklindeki düşüncesine şiddetle karşı çıkar. Zamanın sonsuzluğu ancak ve ancak düşüncede mümkündür. Fakat bu imkân zamanın reel anlamda sonlu olduğunu değiştirmez. Potansiyel anlamda zamanın bu sonsuz düşünülebilme özelliği, zamanın gerçek karakteriyle uyum göstermez. Bu temel ayrım Aristoteles ile Kindî'nin zaman kavramı bağlamında her ne kadar Aristoteles'e genel anlamda katılsa da Kindî'yi Aristo'dan ayıran en temel özelliktir. Aristoteles zamanı oluşun zorunlu bir potansiyeli (aynen hareketi olduğu gibi) olarak görür. Bu açıdan o sadece yalın bir imkândan çok daha fazlasını ifade eder. Zamanın ve hareketin potansiyel anlamda bu sonsuz varlığı Aristoteles'i evrenin ve hareketin sonsuzluğu görüşüne götürmüştür. Halbuki insan sadece şimdiki zamanı ve hareketi algılayabilmektedir. Böyle bir anlayış kabul edilemez çünkü ezeli ve ebedi olan sadece Tanrı'dır. Evren yaratıcı tarafından, ilk sebep olarak yok iken yaratılmıştır. Yaratılan bir şey sonsuz olamaz.[192] el-Kindî zamanı genel olarak yalın anlamda alır. Zamanın başlangıcı ve sonu gibi soruları cevaplanması zor sorular olarak değerlendirir. Zamanın başlangıcı ve sonu sorusunun cevabı kutsal kitapta verilmiştir. Tanrı-zaman-yaratma ilişkisi konusunda tavrını açık bir biçimde Kuran'dan yana koyar.

3.6.3. Farabi

Farabi'nin zaman felsefesi konusunda ne düşündüğünü tam olarak anlamak için (diğer alanlardaki görüşlerine ayrıntılı bir biçimde sahip olmamıza rağmen) İbn-i Sina'da olduğu gibi çok fazla materyale sahip değiliz. Ancak onun varlık felsefesinden dar anlamda sudur anlayışından zamanla ilgili birtakım bilgiler elde edebiliyoruz. Farabi'nin bütün eserleri günümüze kadar ulaşmadığı için onun zamana dair fikirleri sadece birkaç cümlede sıkıştırılmış bir şekilde mevcut olduğu görülmektedir.[193]

Farabi zaman kavramını Tanrı'nın varlığına dair delilleri sıralarken hareket delili bağlamında dile getirir.[194] Tanrı evrene ilk hareketi veren varlıktır. Bu muharrik halka sonsuza kadar gidemez ve bir noktada durması gerekir. Durduğu bu nokta bizzat Tanrı'nın kendisidir.[195] Tam da bu noktada Farabi aynen el-Kindî'de olduğu gibi zamanın ve hareketin ezeli değil, bir başlangıcının olduğunu kabul eder. "Farabi'ye göre hareket ve sükûn (hareketsizlik) ilkesi, şayet dıştan ve irade gücüyle olmasa 'doğa' adını alır."[196] Zamanla hareket arasında doğrudan bir bağ vardır ve zaman hareketin sonucu olarak meydana gelir. Zaman "an"lardan oluşur. Zaman bakımından hareketin bir başlangıca ve sona sahip olması imkânsızdır. Zamanın başlaması hareketin başlamasından sonra ortaya çıkar. Hareket biter bitmez zaman da akmayı bırakır. Hareketin olmadığı bir yerde zamandan bahsetmek zordur. "Zamanı harekete bağlamayıp sükûn halinde zamanın varolduğunu kabul eden bağımsız filozoflardan Ebu'l Berekat Bağdadi'nin aksine Farabi, zamanın bir başlangıcı olduğunu söyleyerek, onun varlığını harekete bağlamaktadır. (...) Zaman başlangıcı olan bir görüngü olduğuna göre, bu onun yaratılmış olduğunu gösterir."[197] Buradan da açıkça görüldüğü üzere Farabi, zamanın ve hareketin ezeliliği meselesinde

aynen el-Kindî gibi düşünmektedir. Buna karşın yaratma-zaman-hareket bağlamında Farabi (İbn-i Sina gibi) farklı düşünür. Farabi ezeli yaratma kavramıyla yaratmanın sürekliliğini anlar. Ezeli olarak varolan Tanrı'yla birlikte âlem de ezelidir. "Burada ezeliliğinden bahsedilen âlem dış âlemde gözlemlediğimiz âlem değil, âlemin mayası durumundaki somut yokluktur ki Farabi ve İbn-i Sina yeri geldikçe [buna] *imkân* adını da vermektedirler. Buna göre Tanrı âlemi, imkândan yaratmıştır. Bu imkân ezeli olarak Tanrı'nın zihninde vardır. İşte zihinde bu kavramın devamlı varlığı filozoflara göre yaratmayı hem ezeli hem de sürekli kılmaktadır."[198]

3.6.4. İbn-i Sina

Bugün bütün felsefe tarihçilerinin kabul ettiği gerçeklik (tarihsel, bilimsel ve kültürel bir gerçeklik olmasının yanında) Yunan felsefesinin Batı'ya Müslüman filozoflar sayesinde tanıtıldığı ve Yunan felsefesinin İslam filozofları sayesinde Batı'ya aktarıldığı hususudur. Bu aktarma Platon ve Aristoteles başta olmak üzere Antik Yunan'ın bütün önemli düşünürlerini kapsamaktadır. Felsefenin bilinen bütün alanlarında bu yeniden yorumlamaya dayalı aktarma söz konusu olduğu gibi, bu durum zaman kavramı için de geçerlidir. "Zamanın öncelik ve sonralık ilişkisine göre değişimin ölçüsü" olduğu şeklindeki Aristotelesçi tanım yine Batı'ya İslam filozofları sayesinde tanıtılmıştır. İslam filozofları "an" kavramına iki farklı anlam yüklemişlerdir. Bunlardan ilki "an"ın geçmiş ve gelecek zamanı birbirine bağlayan bir bağ olması ve bu sayede zamanın sürekliliğini sağlaması, ikincisi "an"ın ruhta sağlam bir kaynağa sahip olması bağlamında öncelik ve sonralık arasında ayırım yapabilmesidir. Bu ayırım da zamanın temellendirilmesinde en sağlam dayanaktır. Bu tespit İslam felsefesinde ilk olarak el-Kindî tarafından yapılmıştır. Bu

açıdan bakıldığında İslam felsefesinde özellikle Aristotelesçi filozoflar için ortak olan nokta, zamanın özünün "an"dan hareketle açıklanması ve bu "an"ın düşünceyle ilgili olduğu tespitidir.[199]

İbn-i Sina insan ruhunun işlevinin, zamansal sürekliliği öncelik-sonralık ilişkisine göre algılama ve hesap etme olduğu görüşündedir. Bu tespite rağmen zamanın tamamen öznel algıya bağlı olduğu gibi bir yargıdan da şiddetle kaçınır ve bu bağlamda zamanın sadece ruhun üretmiş olduğu bir şey olduğu görüşünü de kabul etmez. Zaman aynı şekilde ruhta meydana gelen farklı sürelerin bir toplamı da değildir. İbn-i Sina "Şifa"da geçmiş ve gelecek zamanın akılsal bir kavram olduğunu söyler. Kısaca ruhun zaman idrakindeki rolü, sayıyı harekete ve zamana eklemlemesidir.

İbn-i Sina zamanın varlığı yokluğu tartışmalarının haksız bir tartışma olmadığı görüşünden hareketle, zamanın mahiyeti konusunda bir uzlaşmanın mümkün olmadığını söyler. Bir kısım hareketi zaman olarak görmüş, "bir kısmı da diğer hareketlerin ötesinde feleğin hareketini zaman olarak kabul etmiştir. (...). Bazıları da feleğin nefsini zaman olarak kabul etmiştir. Hareketin kendisinin zaman olduğunu kabul edenlere [göre] (...), ancak bir hareket hissettiğimizde onun zaman olduğunu hissederiz. Hareketin bilincinde olmayan zamanın bilincinde olamaz. Tıpkı Ashab-ı Kehf gibi."[200] Burada hareketteki öncelik ve sonralıkla zamandaki öncelik ve sonralık arasında bir ayırım yapmak gerekir. Zira hareketteki öncelik ve sonralık zamanda olduğu gibi göreceli değildir. Halbuki zamandaki öncelik ve sonralık, hareketteki öncelik ve sonralığa bağlıdır.[201] Nesnedeki değişim öncelikli olarak hareketle ortaya çıkar ve hareket sayesinde bir şey, bir şeye göre önce ya da sonra olur. Bu öncelik ya da sonralığın ölçüsü zamandır.[202] Burada açıkça görüldüğü üzere İbn-i Sina hareketle za-

manı özdeşleştirmekten kaçınmakta, hareketin zamana sonradan dahil olduğuna, diğer bir ifadeyle hareketin sebebinin zaman olmayıp, zamanı, bu hareket bittikten sonra onu ölçmenin imkânı olarak görmektedir. Dolayısıyla bir yerde hareket yoksa zamanın idrak edilmesi mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle değişim ya da halden hale geçişin olmadığı bir yerde ve bunun sürekli olmadığı durumlarda bizim hareketi ve dolayısıyla zamanı algılamamız oldukça güçtür. Fakat bu tespit "zaman tamamen harekete bağlıdır" şeklinde de anlaşılmamalıdır; çünkü zamanın ruh ya da bilinç tarafından idraki de oldukça önemlidir.

İbn-i Sina zamanın yokluğunu kabul edenlerle zamanın varlığını kabul edenlerin görüşlerini betimler ve bunlara çeşitli eleştiriler getirir. Zamanın somut anlamda nesnel bir varlığının olmamasının onun hiç olmadığı anlamına gelmediğini, zamanı reddetmenin bir anlamda varlığı reddetmek olacağını söyler. Varlığı da tamamen reddedenler mesela aşırı septikler, zamanı da reddedebilirler; fakat varlığın varolduğunu kabul eden birinin zamanı inkâr etmesinin haklı bir tarafı yoktur. Zaman varlık bakımından varlığı kuvvetli olana karşı (madde, bende vs.) daha zayıf bir varlığa sahiptir. Bu bağlamda hareket de zamana göre daha kuvvetli bir varlığa sahiptir. Buna karşın zaman zayıf da olsa varlık sahibidir. "Anlar"ın geçici olduğu, onun hemen yok olup gittiği, "an"a zaman bile denemeyeceği eleştirilerine İbn-i Sina, zamanın sadece "anlar"dan oluşmadığını ve zamanı sadece an kavramıyla sınırlandırmanın yanlış olacağını, zamanın varlığı olduğu her yerde varolacağı şeklinde cevap verir.[203] Ayrıca önemli bir husus da "her harekete ayrı bir zaman gerekir" düşüncesinin temelsiz olduğunu göstermektir. Her hareket sonucunda ayrı bir zaman ortaya çıkarmaz. Durum bir ve tek

zamanın suksesif olarak peş peşe gelmesinden başka bir şey değildir. Doğadaki düzen bunun en büyük ispatıdır.

İbn-i Sina'nın zamanın varlığını kabul edenlere getirdiği ilk eleştiri, bunların zamana mutlak varlık değil vehmi bir varlık atfetmeleridir. İbn-i Sina zamanın varlığını kabul eden ikinci bir gruptan söz eder. Bunlar zamanı kendi başına bir varlık olarak kabul etmezler ve onu sürekli başka bir şey ile ilişkili olma bağlamında değerlendirirler. Yani bu ilişkiler olmadan zaman kendi başına varolamaz, derler. Halbuki zaman bu ilişkilerin sonucunda ortaya çıkan bir şey olmayıp, aksine bu ilişkiler ancak zaman sayesinde vardırlar. Zamanın varlığını kabul eden diğer bir görüş de (ki bu görüş de yanlıştır) zamanın kendi başına bir cevher olduğu ve bu anlamda onun zorunlu bir varlık olduğunu kabul eden görüştür. Bunlar "zamanı hareketten bağımsız ve hareketle ilgili olmaksızın mutlak bir cevher olarak kabul edip *dehr* diye isimlendirmektedir ki İbn-i Sina hareketle sayılmamış ve zatında öncelik ve sonralık bulunmayan hiçbir şeyin zaman olamayacağını belirterek bunları eleştirmektedir."[204]

3.6.5. İbn-i Rüşd

İbn-i Rüşd meşşai geleneğin önemli bir temsilcisi olarak zaman kavramı bağlamında Aristotelesçi bir yaklaşım sergiler. Hatta bazı noktalarda Aristoteles'ten bile daha katıdır. Sayma kabiliyetine sahip bir ruhun olmadığı yerde, ne sayı ve dolayısıyla ne de zaman olabilir. Ruh böyle bir fonksiyona sadece bir öznede sahip olabilir ve uygulayabilir. Bu özne de sayma eylemini anlama ve idrak etme kabiliyetine sahiptir. Böyle bir özne aynı zamanda hareket eden ve onu algılayan bir öznedir. Öncelik ve sonralık bağlamında zaman potansiyel halde iken (bunlar harekette potansiyel olarak sayılabildiklerinden), bu ilişkinin ruh tarafından idrak edilmesi ve sayılmasından son-

ra zaman akt haline geçmiş olur. Özetle ruh olmadan zaman sadece ve sadece ancak potansiyel olarak varolabilir, bir edim olarak değil. Buna göre zamanın maddi ve potansiyel özelliklerinin olduğu söylenebilir. Bu da en güzel bir biçimde sürekli harekette kendisini gösterir. Bu açıdan bakıldığında İbn-i Rüşd için zaman hareketten farklı olan bir şey değildir ve madde her durumda zamanla bir uygunluk gösterir. Burada İbn-i Rüşd'ün zamanı harekete indirgediğini görüyoruz. O, zamanın en dar anlamıyla tek bir hareketin ortaya çıkması olduğunu, yani ay-üstü âlemin ilk hareketi sonucu olarak açığa çıktığını tespit ederek hareketin sayısına göre birden fazla zamanın bulunacağına dair iddiayı çürütmek ister. Buna rağmen biz gökyüzü hareketini algılamazsak bile zamanı algılayabiliriz. Bu daha önce İbn Sina'nın belirtmiş olduğu ayaltı âlemdeki bütün hareketlerin asli anlamda ay-üstü âleme bağlı olduğu görüşünün tekrarı mahiyetindedir. İbn-i Rüşd de bu konuda İbn-i Sina ile aynı düşünceleri paylaşır. Zamanı algılamak için, herhangi bir değişim ve bu değişimi algılayan bir ruh yeterlidir.

İbn-i Rüşd'ün zaman anlayışı Skolastik felsefenin ilk dönemlerinde 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren oldukça etkili olmuştur. Zamanın onda bir taraftan hareketle neredeyse özdeşleştirilirken, diğer taraftan ruhun önemli bir işlevi olarak ortaya çıkması bu dönem için oldukça cazip bir görüş olarak kabul edilmektedir. Zaman böylece madde ve manayla eşit oranda ilişkili bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu aynı zamanda beraberinde potansiyel/edim ayrımını da getirmiştir ve bu görüşe göre zaman, ruh tarafından sayıldığı sürece bir peş peşe gelmedir ve aynı zamanda hareketin devamının en büyük göstergesidir. Bu anlamda zamana bakıldığında (yani maddi anlamda) bir süreklilik olarak gözükürken, formel anlamda ise gizemli bir şey olarak karşımıza

çıkmaktadır. Sonunda zaman bu her iki kutbun bir araya gelmesiyle oluşmuş olduğundan, kendi gerçek yapısında hem bir gizemi hem de bir sürekliliği barındırır.[205] Zaman hareketin bir sonucu olarak ortaya çıkar; fakat hareketin algısı doğrudan zamana bağlı değildir. Yani hareket zaman olmadan da tasavvur edilebilir, aynı zamanın hareket olmadan idrak edilmesi gibi. Algılamada hareket zamana göre daha önceliklidir. Buna karşın ne zaman ne de hareket ortadan kaldırılabilir; yani idrak edilsin ya da edilmesin hareket de zaman da insanın idrak ve bilincinden bağımsız bir varlığa sahiptir.[206] İbn-i Rüşd aynen Aristoteles'te olduğu gibi "an"ı geçmiş ve geleceği birbirinden ayıran bir sınır ve aynı zamanda zamanın sürekliliğini sağlayan temel kavram olarak görür. An'ın sağlam bir ontolojik yapısı yoktur; çünkü hemen geçip gitmektedir. Belki de onun daha iyi anlaşılması için İbn-i Rüşd "an"ı mekânsal anlamda nokta kavramıyla mukayese eder. "Nokta nasıl bir çizgi parçasının başlangıç ve bitişinde yer alıyorsa, aynı şekilde bir zaman diliminin başlangıç ve bitişinde de an bulunmaktadır. Şu farkla ki nokta çizgide fiili ve somut bir varlığa sahipken, an için aynı durum söz konusu olmamakta, en azından fiilen varolsa bile somut olarak gösterilmemektedir."[207] İbn-i Rüşd "an"dan hareketle onun hem başlangıç hem de bitiş noktası olma özelliğinden dolayı oldukça ilginç bir tespitte bulunur. Ona göre "an"ın bu özelliği bize zamanın başlangıcının olmadığı ve aynı zamanda sonsuz olduğu sonucuna götürmektedir. Buradan hareketle o, zamanın Aristo'da olduğu gibi ezeli ve devri gökyüzü hareketinin sayısı ya da ölçüsü olduğu sonucuna ulaşır. Bu bağlamda "Gazali'nin sonsuz bir cismin varlığının imkânsızlığından hareketle bir mekânın, dolayısıyla sonsuz bir hareket ve zamanın da mümkün olamayacağı şeklindeki değerlendirmesinin yanlış olduğunu söyleyen İbn-i Rüşd, bu yanlışlığın bir

durumu (vaz) ile bütünü bulunmayan nicelikler olan zaman ve hareketi, durumu ve bütünü bulunan bir nicelik olan cisme benzetmesinden kaynaklandığını savunur."[208]

Ortaçağ felsefesinde İbn-i Rüşd algısı tek bir biçimde olmamış, farklı İbn-i Rüşd yorumları ortaya çıkmıştır. Mesela Albertus Magnus, zaman kavramının analizinde daha çok Müslüman filozofların yorumlarına bağlı kalmıştır. "Burada her anlamda Arapları takip etmek istiyorum çünkü onların zaman anlayışlarının doğru olduğunu düşünüyorum."[209] Bununla birlikte o, zamanı ölçmenin mümkün olabilmesi için birbirlerinden farklı olan üç unsurun varolması gerektiğini söyler. Bunlar sayılmış madde, şeklî sayı ve bu sayı eylemini gerçekleştiren ruh. Magnus zamanın ruh olmadığı durumlarda da sadece potansiyel anlamda değil, aynı zamanda madde ve formdan müteşekkil bir entite olarak varolabileceğini iddia eder.[210] Zamanın varlığı değil, onun algısı sadece ruha bağlıdır.

Zaman felsefesi bağlamında, Skolastik felsefede önemli bir filozof hiç şüphesiz Auquinolu Thomas'tır. Thomas, zaman felsefesine çok fazla ağırlık vermemiş ve bu konuda hocaları Aristoteles ve İbn-i Rüşd'e genel anlamda bağımlı kalmıştır.

3.6.6. Auquinolu Thomas'ta Zaman

Thomas'ın zaman anlayışı, bütün bir felsefesinde hâkim unsur olan Aristoteles'in etkisi altında gelişmiştir. Buna karşın belki de aziz olmasından dolayı Augustinus'un zaman anlayışından da etkilenmiştir. Thomas aynen Augustinus gibi zamanı hareketle özdeşleştirmez. Buna karşın hareket olmadan da zamanın mahiyetinin anlaşılmayacağı inancındadır. Bunun en temel sebebi, bizim zamanı ancak ve ancak hareketteki öncelik ve sonralık ilişkisi sayesinde idrak edebilmemizdir. Yani zaman ve hareket her ne kadar özdeş değillerse de

zamanın algılanması ve anlaşılması için kaçınılmaz bir zorunluluktur. Hareket eden her şey, temel anlamda bu hareketini ilk harekete borçludur. Bütün bu cümlelerden Aristoteles'in etkisi oldukça açık bir biçimde okunmaktadır.

Thomas zamanın gerçekliğinin ancak "an"lar sayesinde kurulabileceğine inanır. Hareket edenle hareket eden arasındaki ilişki "an" ile zaman arasındaki ilişkiyi hatırlatmaktadır. Ona göre sadece insan ruhu, zamanın bütün boyutlarını anlayabilir. Bundan dolayı zamanın "ruh" dışı varlığı "eksik ve tamamlanmamış" bir varlıktır. Bazı Thomas yorumcuları bu düşüncelerin ona ait olamayacağından hareketle böyle bir tespiti reddetmişlerdir.

Thomas, hareketin sadece fiziksel varlıklara ait bir özellik olmadığını ruhani varlıkların da kendilerine has bir harekete sahip olduğunu söyler ve bu bağlamda meleklerin hareketinin "şimdi"de icra edilip edilmediğini sorar. Ona göre melekler ruhsal varlıklardır ve maddeden bağımsız bir özdürler. Bunlar aynı zamanda maddi dünyayı etkileme özelliklerine sahiptir. Ruhani varlıklar, maddi varlıklar gibi hareket etmese de onların hareketi kesintili ve daha çok sıçrama türü bir harekettir. Yani onların hareket etmesi mekâna bağlı bir şey değildir. Onlar ay-üstü âleme ait varlıklar olduğundan hareketleri de o âleme layık bir hareket olacaktır. Onlar hareketlerinde zamana bağlı da değillerdir ve hareketlerinin en büyük özelliği (ayaltı âlemine ait hareketten farkı) sürekli ileriye doğru olmasıdır.[211]

3.6.7. Bonaventura'nın Zaman Anlayışı

Ortaçağ felsefesinde zaman felsefesi bağlamında anılması gereken diğer bir filozof Bonaventura'dır. Bonaventura Thomas'tan özellikle zaman-hareket ilişkisi açısından farklı düşünceler ileri sürer. Ona göre zaman, maddenin potansi-

yel yönüyle daha çok ilgilidir, yalın anlamda hareketle değil. Zaman (*tempus*) farklı anlamlara sahiptir ve bunlar sırasıyla şöyledir: sürenin ölçüsü, yokluktan varlığa, ya da varlıktan varlığa geçmede ortaya çıkan değişimin ölçüsü, ardı ardına gelen ya da düzensiz gelişen değişimlerin ölçüsü ve ardı ardına gelen ve sürekli olan değişimin ölçüsü. Son tanımda Aristoteles'in izlerini görmek mümkündür.

Bonaventura'nın zaman kavramı bağlamında en ilginç yönü, zamanın kaynağı olarak daha çok maddenin kendisini görmesi, hareketi maddeden sonra ele alması ve bu anlamda aslında zamanın maddeyle olan bu doğrudan ilişkisine vurgu yapmış olmasıdır. Yani Aristotelesçi gelenek sürekli hareketi ön plana çıkarırken o, zamanı hareketin de kaynağı (nedensellik bağlamında değil, gerçekleştiği yer anlamında) olan maddenin temel bir özelliği olarak görmektedir.

3.7. Gassendi'de Zaman

Gassendi Aristoteles tarafından geliştirilen zaman anlayışını doğru bulmaz. 1658 yılında yayınlanan *Syntagma Philosophicum* adlı eserinde zaman ve mekânın, insan tarafından tecrübe edilen her türlü varlıktan ve aynı zamanda insan düşüncesinden de bağımsız olduğunu iddia eder.[212] İnsan aklının düşünüp düşünmemesinden bağımsız olarak mekân varolmaya, zaman ise akmaya devam eder. Zaman kendinde bir şeyin varolup olmadığı, devam edip etmediği, hareketli ya da hareketsiz olup olmadığından bağımsız olarak her zaman aynı hızlılıkta akar.[213] "Zaman hiçbir güçle durdurulamaz, aksine değişmeden kalarak sürekli ileriye doğru akmaya devam eder. Varlıkların nerede oldukları mekânla ilgiliyken, ne zamanda oldukları zamanla ilgilidir. Yaratıcı, her zamanda ve mekânda vardır. Bu yüzden Tanrı her mekânda bulunmasından dolayı sınırsızlık sıfatına ve her zamanda bulunma-

sından dolayı sonsuzluk unvanına sahiptir."[214] Gassendi Platon'daki zamanın, sonsuzluğun (*aion*) yalın aşağı bir kopyası olduğu görüşüne de karşı çıkar. Bunun yerine *üniversal zaman anlayışını* ortaya koyar.[215] Buna göre sadece evrendeki bütün varlıklar zaman kavramına göre düşünülmez, aynı zamanda Tanrı da bu kavrama göre bir kategoriye dahil edilir. Gassendi evrendeki değişimin olabilmesi için mutlak surette zamanın akması gerektiğini söyler. Mekân uzunluk ölçüsü birimiyle ölçülürken, zaman ise saat nehrinin akmasıyla ölçülür. Güneş'in hareketinden daha genel, daha kesin, daha kararlı bir hareket olmadığından dolayı, bu tarz hareketi ve genel anlamda zamanı ancak böyle genel-geçer bir saat yardımıyla anlayabiliyoruz. Eğer Güneş'in hareketi iki katına çıkmış olsa, zaman iki katına çıkmazdı; yine iki gün arasından şimdi olduğu gibi bir ara meydana gelirdi. Gassendi zaman ve mekânı ontolojik anlamda cevher olarak kabul etmez, çünkü her türlü cevher ve onun arazları herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda olmak zorundadırlar. Dolayısıyla zaman ve mekânın cevher olarak kabul edilmesi onların arazlarının ve bizzat kendilerinin varolmalarını zorunlu kılacağından ve zaman ve mekânın bizim anladığımız anlamda bir varlığa sahip olmadıklarından ortaya çözülmesi zor bir ikilem çıkacaktır. Aklın böyle bir çelişkiye düşmemesi için zaman ve mekânın cevher olarak kabul edilmemesi gerekir. Gassendi'nin zamanın insan tecrübesi sayesinde anlaşılmayacak bir şey olduğu, aynı zamanda zamanın doğrudan kavranılamayacağı ve dolayısıyla bu anlamda varlıklardan bağımsız bir biçimde varolduğu anlayışı kendisinden sonra Newton tarafından kabul edilip daha da detaylandırılacaktır. Bu anlamda Gassendi'nin Newton üzerinde doğrudan bir etkisinin olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir.

3.8. Newton'un Zaman Anlayışı

Newton, zaman felsefesinin önemli düşünürlerinden biridir. Onun zaman felsefesi hakkındaki görüşleri bu felsefenin tarihi göz önüne alındığında köşe taşlarından birini teşkil eder. Newton her ne kadar bir doğabilimci ve özellikle fizikçi olarak bilinse de, zaman hakkındaki görüşleri fizik sınırları içinde kalmaz ve ciddi anlamda bir zaman felsefesi ortaya koyar. Newton zaman hakkındaki görüşlerini temel anlamda *Principa Mathematica* adlı eserinde dile getirir. Bu eser ilk bakışta doğabilimlerine ait gibi görünse de eserde ağırlıklı olarak bir doğa felsefesi yapılmaktadır. Newton, Descartes felsefesini temel almış olmasına rağmen (özellikle onun mekanik evren anlayışını), Voltaire onun kartezyen felsefeyi yıkan adam olduğunu söyler. Newton üzerinde etkili olan diğer bir isim H. More'dur. More Yeni-Platoncu akımın İngiltere'deki en önemli temsilcisidir ve Newton'un "Tanrı'nın Fizikçisi" unvanını almasında oldukça etkili olmuştur. Newton, hakikatin matematiksel bir yapıya sahip olduğunu söyler ve bedenin mekanik etkiler dışında ruhsal belirlenimler altında olduğunu iddia eder. Mekân ise tanrısal müdahaleye her zaman hazırdır. Tabiri caiz ise tanrısal müdahaleye zemin hazırlar. Newton güç ile hareket arasındaki ilişkiyi de Yeni-Platoncu bakış açısıyla açıklamaktadır. O, aynı zamanda mekanik felsefenin Tanrı'yı fiziğin ve doğanın dışına atma çabalarına da son derece karşıdır ve bu anlayışla bütün yaşamı boyunca mücadele etmiştir. Newton (klasik bir doğabilimcisinden beklenmeyecek bir şekilde), algısal dünyanın gerisinde bu âleme aşkın bir hakikatin varlığına inanır. Onun fiziği bir taraftan sürekli reel dünya ile ilişkiliyken, diğer taraftan o her defasında bu algısal dünyadan fizik ötesi gerçekliğe göndermelerde bulunur. Hakikatle[216] ilgili öğrencilik zamanında söylemiş olduğu şu sözü oldukça anlamlıdır: "Platon

dostumdur, Aristoteles dostumdur fakat en büyük dost bizzat hakikatin kendisidir."[217] Newton her ne kadar fiziğin en önemli isimlerinden biri olsa da onun fiziği özellikle yöntem ve konu açısından bugünkü fizikten farklıdır. Bu bağlamda o, fizikte tümdengelim yöntemini kullanır ki modern fizikte bu yöntem sağlıklı bir yöntem olarak kabul edilmez. Aslında onun bütün derdi tecrübelerle elde edilen verileri analitik akıl yardımıyla değerlendirmektir. Newton tümdengeliminin temel farkı –mesela Descartes'ta olduğu gibi– kavramlardan hareket etmemesi, daha çok tek tek olguların oluşturduğu tümel bir önermeden hareket etmesidir. O, bu yöntemle elde edilen sonuçları benzer olayları açıklamada kullanır.

Newton doğabilimleri anlayışında özellikle F. Bacon'un gözlem ve deneye dayanan tecrübe anlayışının etkisi altında kalmıştır. Bu etki onun kendisinden önceki bütün doğa açıklamalarının vazgeçilmez bir ilkesi olan ilk ve asıl neden anlayışından kurtulmasına sebep olmuştur. Newton'un öğrencilik yıllarında (1660-70) öğrenim gördüğü üniversite başta olmak üzere diğer eğitim kurumlarında Skolastik felsefe henüz tazeliğini korumaktaydı. Aristoteles hâlâ etkili olup, mantık, klasik dil ve gramatik öğrenim planının başköşesini işgal etmekteydi. Kısaca Newton aslında ortaçağdan yeniçağa geçiş sürecinin kendisinde tecessüm ettiği bir düşünür ve bilimadamıydı. Bütün bunlara rağmen o doğal alanı ve bu alanda geçerli olan güçler arasındaki ilişkiyi mümkün olan en basit matematiksel dille ifade etmeyi kendisine öncelikli hedef olarak seçmiştir. Burada ilginç olan şey, böyle bir amacı gerçekleştirirken doğal gerçekliğin arkasında ya da ötesindeki aşkın gerçekliği de işin içine katmasıdır. Ona göre doğal gerçeklik, aşkın gerçeklik olmadan düşünülemez. Newton'un bu tespitlerini içeren *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri* adlı eseri oldukça zor anlaşılan bir eser olarak görülmüş.[218] Newton'un

bunu bilerek yaptığı ifade edilmiştir. Bunun sebebi olarak Newton'un acemi matematikçiler tarafından takip edilmek istememesi gösterilir.[219]

Newton fiziği iki temel üzerinde yükselir. Bunlardan biri Kepler'in gök cisimlerinin hareketi yasası, diğeri ise Galile'nin serbest düşme yasasıdır. Newton hareketi üç temel aksiyomla açıklar.

1. Bir nesne dışardan hiçbir etki olmadığı sürece kendi doğal durumunda olmaya devam eder. Duruyorsa durmaya, hareket ediyorsa hareket etmeye devam eder.
2. Hareketteki değişim hareket ettiricinin uyguladığı kuvvete göredir ve hareket kuvvetin uygulandığı yöne doğrudur.
3. Etki ve tepki sürekli bir karşıtlık halindedir. Newton hareketi analiz ederken bu temel ilkelerden hareket eder ve bu ilişkiyi anlatabilmek için kova örneğini verir. Suyla dolu kova bir iple sağlam bir şekilde yukarı bağlanır ve suyun hareketsizliği sağlanır. Kovayı hızlı bir şekilde bir tarafa doğru çevirdiğimizde, başlangıçta suyun yüzeyi düzdür ve kova dönmeye başladığında da bu halini korur. Ancak su da kovayla birlikte dönmeye başladığında içbükey bir şekil alır. Kova durduğunda dahi, su bu şeklini bir süre daha koruyacaktır. Bundan sonra su, deneyin başlangıcında iple bağlı kovanın döndürülmeye başlamasındaki halini almaktadır. Burada değişen tek şey, suyun yüzeyindeki harekettir. Newton bu deneyi evrene uyarlayarak evreni kovaya, suyu ise içindeki varlıklara benzetir. Mekân da aynen kovanın bütün suyu kuşatması gibi, bütün varlıkları kuşatmakta ve mekânla varlık arasında, kovayla su arasında karşılıklı ilişki ortaya çıkmaktadır. Bu deney mekânın neden mutlak olduğunu da göstermektedir çünkü kova mutlak uzaya göre dönmeye başladığında,

su mutlak uzaya göre durağandır ve bu da yüzeyinin düz olmasına sebep olmaktadır. İvmelenen suyun, hareketini mutlak uzaya göre yapması bir kuvvet ortaya çıkarmaktadır. Deney, Newton için uzayın evrenin içini dolduran bir varlık niteliği taşıdığının göstergesidir ve bu anlamda hareketin mutlak referans noktası, mutlak mekândır. Newton'un bu deneyden çıkardığı sonuç şudur: "Mutlak mekân kendi doğasından dolayı dışsal herhangi bir nesneyle hiçbir ilişkiye sahip değildir ve o, sürekli [kendisiyle] aynı ve hareketsizdir."[220] Newton böylece mekân kavramına merkezi bir önem atfetmiş olmakta ve mekânın algısal olarak tanınamayacağını iddia etmektedir. "Tek tek bedenlerin gerçek hareketlerini tanımak ve onları görünen varlıklardan ayırmak çok zordur çünkü bedenlerin gerçek anlamda içinde hareket ettikleri hareketsiz mekân algısal olarak bilinemez."[221]

Mutlak mekânla ilgili şimdiye kadar anlatılanlar mutlak zaman için de geçerlidir. Newton mutlak zamanla mutlak mekânı karşı karşıya koyar. Mutlak zaman aynı zamanda dışsal nesnelerle bir ilişkiye sahip değildir ve kendi başına akan matematiksel zamandır. Zaman ve mekân, varlığın içinde hareket ettiği genel ve zorunlu çerçeveyi oluşturur. Bu çerçeve evrensel ve pasif bir çerçevedir fakat bütün olaylar da buna rağmen bu çerçeve içinde cereyan etmektedir. Zaman ve mekân evrenin objektif dayanaklarıdır ve aynı zamanda Newton için bunlar aşkın gerçekliklerdir. Her iki kavram gerçek hareketin maddi olmayan temel bağıntılarını teşkil eder. O, mutlak, her şeyi kuşatan zamanı süre olarak da görür. Bu sürenin ölçütü, duyusal anlamda idrak edilen ve hareket kavramından elde edilen göreceli zamandır. Bu bağlamda Newton'un mutlak zaman ve mutlak mekân anlayışıyla onun Tanrı görüşü arasında bir paralellik olduğunu belirtmekte

fayda vardır. Onun Tanrı anlayışının Eski Ahit'ten etkilendiği bilinmektedir. O, Tanrı'nın mutlaklığı anlayışını ikincil anlamda zaman ve mekâna uyarlamıştır. Tanrı sürekli vardır ve her yerdedir; aynen mekânın her yerde olması ve zamanın sürekli olması gibi. Zaman ve mekân bu anlamda Tanrı'nın birer işareti olarak anlaşılabilir. Teolojik anlamda söyleyecek olursak sanki Newton[222] onları Tanrı'nın iki önemli sıfatı olarak görmektedir. Nasıl ki zaman ve mekân bütün varlıklar için her an varolan şeylerdir; aynen bunun gibi Tanrı da her zaman mutlaklığı ve diğer sıfatlarıyla her an kendisini hissettirmektedir. Kısaca zaman ve mekân mutlaklığını ve sonsuzluğunu bizzat sonsuz ve mutlak olan Tanrı'dan almaktadırlar. "Tanrı ne mekânda ne de zamandadır. Aksine O'nun varlığı zaman ve mekânın sebebidir. Alışılagelmiş bir dille Tanrı'nın her mekânda ve her zamanda bulunduğunu söylediğimizde, bu sadece onun her yerde hazır ve nazır ve sonsuz olduğu anlamına gelir. Yani sonsuz zaman ve sonsuz mekân O'nun varlığının zorunlu bir sonucudur. Yoksa zaman ve mekân Tanrı'nın içinde bulunduğu ve ondan farklı olan şeyler değildir."[223] Bu açıklamalara karşın Newton'da mutlak zaman ve mekânın, duyusal, göreceli zaman ve mekânla nasıl bir ilgisinin olduğuna dair bir açıklama yoktur. Bu da konunun tahlili açısından oldukça eksik bir durumdur. Bu haliyle onun zaman anlayışı tamamen aşkın bu dünya ile ve içindeki varlıklarla hiçbir biçimde ilişkisi olmayan yalın, hatta içi boş kavramlar olarak gözükmektedir. Yani genel anlamda varlık ve oluşla bir şekilde ilişkilendirilmeyen bir zaman tasavvurunun anlaşılması doğal olarak oldukça zordur. Newton belki de bu mutlak zaman ve mekânı göreceli ve sınırlı varlık dünyasıyla ilişkilendirmekten bilerek kaçınmıştır; çünkü sınırlı ve sonlu varlıkla maddi anlamda (değişim ve hareket olarak) ilişkiye giren bir kavramın mutlaklığını muhafaza etmesi mümkün

değildir. Mutlaklık bağlamında önemli bir husus da şudur: Zaman her türlü yaratılıştan önce Tanrı'yla birlikte vardır. Bu oldukça ilginç bir tespittir; çünkü bu tespitten zamanın yaratılmamış bir şey olduğu sonucu çıkabileceği gibi, zati anlamda Tanrı'dan hemen sonra geldiği, fakat varlık olarak birlikte olduğu yorumu da çıkabilir. Bu çıkarım bizi aynı zamanda Meşşai felsefenin en önemli konularından olan ve Gazali'nin bu ekolün mensuplarını küfürle itham ettiği âlemin ezeliliği ve sudur nazariyesiyle ortaya çıkan tartışmalara götürür. İbn-i Sina (Farabi gibi) zamanın zati anlamda Tanrı'dan sonra gelmesine karşın, sonradan yaratılan bir varlık olmadığını, eğer zamanı hiç yokken sonradan yaratılan bir varlık olarak görürsek Tanrı'nın yaratma sıfatını layıkıyla anlayamayacağımızı söylemekteydi. Yani Tanrı yaratıcı ise her zaman yaratır. Belli bir zaman sonra değil. O yüzden Meşşailer genel olarak sonradan yaratma ile zaman arasındaki çelişkiyi gidermek için sudur nazariyesine sık sık başvururlar. Burada İbn-i Sina ile Newton'un zamanın ezeliyeti meselesinde hemen hemen aynı şeyleri düşündüğünü söylemek mümkündür.

Newton'un bütün derdi her şeyin ölçüsü olan Tanrı'nın bilgisine ulaşmaktır ve yaşamı boyunca da bunu aramıştır. Ayrıca Newton Kutsal Kitap'ta zaman ve mekân hakkında en uygun yorumların yapıldığına inanmaktadır. Newton'un hareket hakkındaki görüşleri klasik fizikteki geçmiş ve gelecek zamanın şimdiki zamanda içkin olduğuna dair görüşe kaynaklık etmiştir. Fizikte geçmiş ve gelecek zaman aynen bir haritadaki A ile B noktası gibi belirli noktalardır ve bu noktalar peş peşe gelen anların varacağı ve vardıktan sonra kat ettiği mesafe olarak kabul edilir. Modern fizikçiler zamanı otonom bir entite olarak kabul ederler ve zamanı üç boyutlu mekânın yanında, statik dördüncü boyut olarak tanımlarlar.[224] Akan zamanın olumsuzlanması fizikte geçmiş ve gelecek zamanın

inkârı olarak anlaşılmamalıdır. Mesela hiçbir fizikçi kırılan bir bardağın aynen eski haline geleceğini iddia edemez. Ayrıca modern fiziğin Newton'un mutlak zaman ve mekân anlayışını çoktan terk ettiğini de belirtmekte fayda vardır. Newton fiziğine geliştirdiği izafiyet teorisiyle en büyük darbeyi vuran Einstein, aynı zamanda Newton'un "mutlak zaman" anlayışını da derinden sarsmış ve zamanın evrenin hiçbir yerinde aynen akmadığını ve aynı formda olmadığını göstermiştir.

3.9. Descartes

Descartes felsefe tarihindeki ağırlığına rağmen zaman felsefesi bağlamında detaylı bir çalışma sunmamıştır. Descartes, Gassendi'nin zaman anlayışını temel alarak kendi zaman felsefesini geliştirmeye çalışmıştır. O, *Pricipia*'da zamanın kavramsal tespitini yaparak işe başlar. Buradaki zaman yeniçağda doğabilimlerinin gelişmesiyle bu bilimlerinin konusu haline gelmiş olan zamandır.

Descartes'e göre herhangi bir şeyin süresi (*duratio, dureé*), bir insanın kendisi aracılığıyla düşündüğü bir durumdan (*modus*) başka bir şey değildir; çünkü sürenin en önemli özelliği varlığını devam ettirme ısrarıdır. Evrendeki düzen ve sayı, düzene koyulmuş ve sayılabilen şeylerden farklı bir şey değildir. Bunlar birer durumu ifade ederler ve bu durum aracılığıyla süre ve zaman anlaşılabilir.[225] Bununla birlikte şeylerdeki sıfat ve durumlar düşüncemizdekinden farklı şeylerdir. Bizler genel olarak *zaman*'ı (tempus), *süre*den (*dureé*) ayırırız. Bu ayırımın devamı olarak zamanın hareketin sayısı olduğunu söyleriz. Bu sadece düşüncenin bir durumudur (*modus cogitandi*). Biz bir harekette aslında hareketsiz bir cisimden başka bir şey algılamayız. Harekete sayıyı ve suksesyonu veren zihnin ya da düşüncenin kendisidir. Bütün nesnelerin sürelerini ölçebilmek için bu nesneleri ve onların hareketlerini

süre ile mukayese etmekteyiz. Bu mukayeseyi aynı zamanda en büyük ve en benzer hareketler için de yapmaktayız. Bu mukayeseler sonucunda seneleri ve günleri anlamakta bir anlamda onların oluşlarına imkân vermekteyiz. Bu süreleri zaman olarak adlandırmaktayız. Aslında süre dediğimiz şey, düşüncenin bir durumudur. Biz bu durumu nesnelere atfederiz. Buna benzer bir durum sayılar için de geçerlidir. Biz sayıları herhangi bir biçimde yaratılmış şeyler olarak görmeyiz ve onları soyut ve genel anlamda kavramaya çalışırız, düşüncenin bir durumu olarak kavramak istemeyiz. Aslında üniversal olarak kabul edilen her şey düşüncenin ya bir ürünü ya da bir aracısıdır.[226]

Descartes da aynı Gassendi gibi genel-geçer aşkın bir sürenin varlığına inanır (*duratio generaliter sumpta*).[227] Bu tespitin hemen arkasından Descartes, insanların genel olarak bu süre kavramından yanlış çıkarımlarda bulunduklarını, bu süre ile zamanı birbirine karıştırdıklarının tespitini yapar. Bu tespit kendinden sonra gelen filozoflar, özellikle H. Bergson için hayati öneme haiz bir tespittir; çünkü Bergson'un bütün felsefesi süre ile (*dureé*) ardı ardına gelmenin ölçüsü olan mekânlaşmış zamanın özsel anlamda birbirlerinden farklı olduğu esasına dayanır.

3.10. Spinoza

Spinoza için zaman düşüncenin öznel bir tarzıdır. Zaman duygusal bir şey değildir ve genel-geçer bir tanımını yapmak zordur. Zaman daha çok akla ait bir kategori olarak kendisini gösterir.[228] Sürenin ölçülebilen ve peş peşe gelen safhaları düşünce tarafından anlaşılmaktadır. Böyle bir sürenin karşısında mutlak süre değil, sonsuzluk durmaktadır, sonsuzluk ise aslında bir *zamansızlıktır*. Sonsuzluk zamana ait herhangi bir kavramla

açıklanamaz. O zaman ötesi olduğundan onu açıklayacak en güzel kelime zamansızlıktır. Zaman sonsuz olamayacağı için sonsuzu zamanla açıklamak her şeyden önce bu kavrama yapılacak en büyük kötülüktür. Böylece zaman, uzamın aksine Tanrı'nın bir sıfatı değildir (*natura naturans*, yaratan tabiat). Buna karşın natura naturata (yaratılmış tabiat) görece zamansal bir boyuta sahiptir. "Bundan dolayı ruh bedenin halihazırdaki varlığını ve bu varlığın süresini kavramaktadır. Bu süre zaman tarafından belirlenmekte olduğundan insan şeyleri sadece zamanla olan ilişkisinden dolayı anlayabilmektedir."[229] Sürenin ölçüsü olarak zaman yaratıcı tabiatı karakterize etmektedir. Spinoza, yaratıcı ile yaratılan, diğer bir ifadeyle sonsuz olanla zamansal olan arasındaki ayırımı monizm ile aşmaya çalışır.

3.11. T. Hobbes

Hobbes zamanı anlamak ve ölçmek için muhakkak surette hareketin yardımına ihtiyacımız olduğu görüşündedir. Mesela güneş ve saat bunların başında gelir. Bunların ve hareketin yardımı olmadan zamanı hiçbir şekilde algılayamayız. Zaman hareketin bir resmidir.

Hobbes, Gassendi ve Descartes'ın zamanın insan tecrübesiyle ulaşılamayacak bir şey olduğuna dair görüşlerini kabul eder. Gassendi'den farklı olarak Hobbes, daha öncelik ya da daha sonralık ilişkisinin doğada meydana gelen süreçlerde hareketle elde edilmediğini; bunların hareketlerin sürekliliğinin ruhta sayılması sayesinde ortaya çıktığını söyler. Bu sayede algılanan zaman yalın bir saat zamanı olarak kalmak durumundadır ve böyle bir zaman artık şimdiki zamanda varolan süreçler yardımıyla anlaşılacak bir zaman değildir. Zaman akıl aracılığıyla (ki bu akıl yok olmaya mahkûm bir akıl değildir) ardı ardına gelen parçaların sayılmasıyla elde edilmektedir. Böylelikle Aristoteles'ten beri gelen zamanın en

azından "şimdiki an"da varolmadığına dair görüş kısmen geçersiz hale getirilmiş bulunmaktadır. Akıl tarafından sayılan peş peşe gelmenin ölçüsü olan zaman gerçekliğini peş peşe gelen hareket ve bu hareketi ortaya koyan nesneden almaktadır.

Hobbes, Gassendi ve Descartes'ın düşüncelerini daha da ileriye götürerek zamansal olarak düzenlenmiş bir dünyada insanın ilk olarak zamanı değil, zamanın ilişkili olduğu saatleri idrak edebileceği saptamasından bulunur. Eşyadaki oluş ve yok oluş süreci doğadan hariç düşünülemeyecek bir şeydir ve bu oluş ve yok oluş sürecini kavramak akla ait temel bir niteliktir.

3.12. Leibniz

Zaman kavramının tahlili bağlamında önemli filozoflardan biri de Newton'un çağdaşı olan Leibniz'dir. Her iki düşünür birbirinden aracılarla haberdar olup bu aracılar üzerinden mektuplaşmışlardır. Leibniz felsefe tarihinin, özellikle Rönesans felsefesinden sonra ortaya çıkan ilk sistem filozofudur ve felsefenin dışında özellikle matematik, fizik, mantık ve politikayla ilgili eserler vermiştir.[230]

Leibniz'in öğrencisi Galler prensesi Caroline yazmış olduğu bir mektupta Newton'un mekanik doğa öğretisini ateist bir öğreti olarak gördüğünü söyler. Bu mektuba cevap (Newton'un bilgilendirmesiyle) İngiliz Anglikan teolog, felsefeci ve başvaiz olan S. Clarke tarafından verilmiştir. Leibniz ile Newton arasındaki ilişkiler sürekli gergin bir halde ilerlemiş, buna bir de calculus hesaplamalarının ilk olarak kimin tarafından bulunduğuna dair tartışma eklenince durum daha da karmaşıklaşmıştır. Bu soğuk ilişki Leibniz'in ölmesiyle sona eren mektuplaşmalarda açık bir biçimde kendisini göstermektedir. Bu mektuplaşmalar genel anlamda mekân, zaman,

mucize vs. gibi konular hakkında yapılmıştır. Bu yazışmaların ana soruları şunlar olmuştur: "Tanrı en doğru bir biçimde davranır mı?", "Kurmuş olduğu kâinat makinesi düzensizliğe düşebilir mi?", "Tanrı sebepsiz eylemde bulunabilir mi ve mekân ve zaman mutlak varlıklar mıdır?"[231] Bu sorulara verilen cevaplar genel anlamda karşı tarafın aynı konu hakkındaki görüşlerini yeterince göz önünde bulundurmadan ve her bir tarafın her durumda kendi pozisyonunu koruması şeklinde olmuştur. Bu açıdan felsefe tarihinde önemli kaynaklardan biri olan düşünürler arası mektuplaşma Newton-Leibniz arasında maalesef beklenen verimi gösterememiştir; çünkü her iki taraf da fikir alışverişine fazla ilgi göstermemiş, kendi haklılıklarını ispata çalışmışlardır. Newton'un matematik ilkelerin gerisinde bir determinizm olduğunu savunması ve buna rağmen tanrısal müdahaleyi kabul etmesi Leibniz tarafından eleştirilmiştir. Leibniz, Newton'un Tanrı'sını zaman zaman saatini ayarlamak zorunda kalan bir saat ustasına benzetir.[232] O, Tanrı'nın evrene müdahale fikrini reddeder; çünkü Tanrı evreni yaratırken ezeli bir düzen kurmuştur ve evren sonsuza kadar bu düzen üzerine devam edecektir. Burada Leibniz'in bu fikirle Tanrı'yı zamana mahkûm edip etmediği, tartışılması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Evrenin açık olup olmadığı, makineye benzetilen evrende Tanrı'nın hâkimiyetinin paranteze alınıp alınmadığı iki filozof arsındaki diğer önemli tartışma konularını oluşturmaktadır.

Leibniz zamanı oldukça basit bir biçimde art arda gelmenin ideal ölçüsü olarak kabul eder. Bu tez Newton tarafından kabul edilmez ve o bu bağlamda şunları söyler: "Zamanın miktarı daha çok ya da daha az olabilir. Buna rağmen söz konusu düzen aynı kalır. Eşyanın zamanda birbirini takip etmesiyle oluşan düzen zamanın kendisi değildir. Aynı ardı ardına oluşun içinde herhangi bir şey daha hızlı ya da daha

yavaş birbirlerini takip edebilir fakat bu aynı zaman içinde meydana gelmez. Yaratılmış hiçbir şey olmasaydı Tanrı'nın her şeyi kuşatan görünürlüğü ve onun varlığının devamından dolayı zaman ve mekân aynen şimdi gibi varolacaklardı."[233] Zaman sadece bir süreklilik olarak anlaşılamaz. O niceliksel ve gizemli özellikler taşır. Bu tür özelliklere sahip olan bir şey nasıl sadece ardı ardına gelmeyle tanımlanabilir? Bu sorunun cevabı ancak zamanın her türlü dışsal nesneden bağımsız olarak kabul edilmesiyle verilebilir.

Leibniz'le Clarke üzerinden Newton'un bu tartışması beklenmedik bir biçimde 20. yüzyılda tekrar canlanmıştır. Bu kez taraflar B. Russell ve E. Cassirer'dir. Cassirer Kant'ın aşkın ideal mekân anlayışını Leibniz'e kadar geri götürürken, Russell buna karşın Newton'un safında yer almıştır. Russell bu konuda yapılan tartışmaların iki ana eksende toplanabileceğini söyler. A ile B noktalarını ele aldığımızda bu iki nokta arasında bir uzaklık (her ikisi arasındaki uzaklık ilişkisini göstermesi açısından) ve gerçek anlamda A'dan B'ye uzanan mekânsal bir uzunluk söz konusudur. Birinci şık Leibniz'in bağıntı teorisine denk düşer. Burada A ve B'ye mekânsal bir varlık atfedilmektedir. Newton'un anlayışıyla da ikinci şık uyuşmaktadır. Burada sonsuz sayıda gerçek noktaların toplanması söz konusudur. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde her iki teoriyi değiştirerek bir senteze ulaşır. Zaman ve mekânın *a priori* olması açık bir biçimde Newton'un anlayışına zıttır. Kant mutlak mekân ve zamanın algılanamayacağı inancındadır (çünkü bunlar numen âlemine aittir) ve bu yüzden Newton'u çift anlamlılığa düşmekle suçlar. Kant'ın zaman ve mekân anlayışının Leibniz'le uyuştuğunu söylemek güçtür çünkü Leibniz'de zaman daha çok düşünceyle ilgili bir şeydir ve *a priori* değildir.

3.13. John Locke

Locke her ne kadar siyaset ve toplum felsefesiyle tanınsa da zaman hakkında da bazı fikirler ileri sürmüştür. J. Locke yeniçağ filozofları içinde zamanı herhangi bir aşkın bir ilkeye bağlı kalmadan açıklamayı deneyen ilk filozoftur. Locke'un zaman felsefesini anlamak için onun doğuştan gelen ideler fikrini reddetmesini ve insan ruhunun doğuştan "boş bir levha" gibi olduğuna dair görüşlerini göz önünde bulundurmak gerekir. Böyle bir ruh sadece dışarıdan ideleri kabul edebilir fakat kendisi bir ide üretemez. Locke bu ilişkiyi içsel ve dışsal tecrübe ayrımı sayesinde temellendirmeye çalışır. Basit ideler (Locke ide kavramından genel bilincin konusu olan şeyi anlar. İde düşünceden bağımsız olan nesnel dünyaya ait şeylerin bilgi araçları olan şeydir) tecrübeden doğrudan kazanılan ve ruhta kendisini çözen (buna uygun algı ortada yoksa) idelerdir ve bu bağlamda insanın bilgi elde etme yeteneğinin temelini oluştururlar. Basit ideler, sadece bir anlamı olan ideler (renk, ses vs.), birden fazla anlamı olanlar (mekân, genişleme), refleksiyonu aşan ideler (isteme ve pay alma), olayları ve refleksiyonu aşan ideler (zaman) olmak üzere kendi içinde dörde ayrılır. Refleksiyon ve sürekli devam eden düşünce silsilesi (anlama ve özsel denetim aynı anda olmak üzere), insan aklında mantıksal anlamda ardı ardına gelme fikrinin oluşmasına sebep olur.[234] Locke ruhta birbirlerini takip eden iki idenin başlangıç ve bitiş noktası arasındaki arayı ya da bu ardı ardına gelişin iki parçasını birbirine bağlayan şeyi süre olarak betimler. Süre zamanı kuşatan bir şeydir. Locke, süre fikrinin suksesyon fikrine bağlılığını bir örnekle açıklamaya çalışır: Uykuya dalmakla uyanmak arasında sanki zaman geçmemiş gibidir, çünkü ruh uyku sırasında herhangi bir ide idrak edemez. Uyuyan sadece rüya gördüğünde idelerle iştigal eder ama bu da uyanıklık halindeki gibi olamaz. Ruh

bir noktaya tam yoğunlaştığı zamanda buna benzer bir durum ortaya çıkar. Bu duruma dayanmak oldukça güçtür ve genelde insan hemen dikkatini başka noktalar üzerine kaydırır. Locke, dışsal nesnelerin varlığına ve sürekliliğine dair bütün söylemlerin bilince bağlı olduğunu söyler. Buradan da sürenin psikolojik bir kavram olduğu sonucunu çıkarır; çünkü bilinçteki iki tasavvurun arasındaki mesafenin ya da ilişkinin hissedilmesi temelde bu süreye bağlıdır. Bu anlamda süre, eşyanın zamandaki devamlılığının garantisidir ve aynı zamanda özsel bilincin varlığının önemli bir şartı olarak ortaya çıkmaktadır çünkü "düşündüğümüz sürece veya ruhumuzda farklı ideleri birbiri peşi sıra algıladığımızda kendi varlığımızın farkına varmaktayız."[235]

Locke'un zaman kavramının analizi bağlamındaki en önemli düşünceleri, zamanın sürekli olarak hareketle özdeş görülmesiyle ilgili ileri sürmüş olduğu eleştirilerdir. Halbuki ona göre, zaman hareket kavramıyla karıştırılmamalıdır ve sanki zamanla hareket kavramı birbirleriyle özdeş kavramlarmış gibi bir algı oluşturulmamalıdır. İnsanlara dışsal olayları belirli ölçülere göre bir düzene koyma ve bölümlere ayırma imkânını ampirik anlamda hareket değil, aksine, sürekli ve düzgün bir biçimde gelişen düşünce silsileleri sunmaktadır. Bedensel hareketler aracılığıyla zamanı ölçme (özellikle de yıldızların hareketiyle) ihtiyacının temeli, insanın mental anlamda sürekliliği ve eşitliliği en iyi harekette görmesinden dolayıdır.[236] Zamanda sürekliliğin ölçülmesi bağlamında hayati olan husus, zamanın periyodik olarak peş peşe gelmesidir. "Suyun buz tutması ya da bir bitkinin yeşermesi (eğer bu yeryüzünde her zaman aynı zaman ve aynı şartlarda cereyan ediyorsa) insanların kendi senelerini ve mevsimlerini aynen Güneş'in hareketinin ölçülmesi gibi ölçme imkânı vermektedir."[237] Hareket bize kendisini ancak birbirini takip eden fikir-

leri aracılığıyla gösterir ve ancak bu sayede algılanır. Eğer insan aklı süre ve onun ölçüsü fikrine sahipse, bunu normalde bazı durumlarda bilincin ulaşamayacağı (uyku, koma ya da baygınlık durumlarında) zamansal aralığa çevirme kabiliyetine de sahiptir. Bu kabiliyet sayesinde aynı zamanda farklı zaman dilimlerini birbirleriyle mukayese etmek de mümkün olur. Kısaca sürenin ölçümü hareketi algılayan bilinçle mümkündür, Augustinus'ta olduğu gibi ruhla değil. Böyle bir bilincin burada asıl algıladığı şey (zamanı doğrudan algılayamamasına rağmen), değişimin bilincine varmaktan başka bir şey değildir. Locke bu ilişkiyi şöyle betimler: Âdem ve Havva hava tamamen karardığında yatmakta ve bir gün sonra Güneş'in doğuşuyla kalkmaktadırlar. Eğer bir gün bütün gün uyumuş olsalar ve diğer gün Güneş'in doğmasıyla uyansalardı bilinç için kaybolmuş süreyi idrak etmeleri mümkün olmayacaktı.[238] Locke'a göre süre, sonsuz sayıda bölünebilen bir süreklilik olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu anlamda mutlak zamanın bir çeşidi olarak gözükmektedir. Gerçek zaman ise bu sürenin sürekli olmayan şeklidir ve bu anlamda bu zaman türü düzenleyici bir ilke olarak ortaya çıkmaktadır. Leibniz *İnsan Aklı Üzerine Yeni Tartışmalar* adlı eserinde Locke'un bu anlayışına cevap verir ve zamanın zorunlu olarak bir süreklilikten oluşması gerektiği ve bu sürekliliğin de ancak ve ancak ileri doğru doğrusal bir şekilde akan bir ardı ardına gelme şeklinde olması gerektiğini ısrarla belirtir.

3.14. D. Hume

D. Hume zaman kavramı bağlamında Locke'da olduğu gibi ayrıntılı bir zaman felsefesi yapmaz ve genel anlamda Locke'a katılır. Hume zamanın suksesif karakterini ön plana çıkarır. "Görünen ve dokunulabilen somut nesnelerin düzeninden mekân kavramına ulaştığımız gibi, izlenimlerin ve tasavvur-

ların peş peşe gelmesinden zaman kavramına ulaşırız. Zaman hiçbir durumda yalnız kendisi olarak karşımıza çıkmaz."[239] Zamanın yalın olarak hiçbir durumda ortaya çıkmayacağı ve sürekli bir relasyon olarak hareketle ya da nesneyle birlikte varolduğu tespiti oldukça önemlidir. Bu tespit açık bir biçimde Newton'un –varlıklarla hiçbir ilişkisi bulunmayan– mutlak zaman anlayışına açık bir karşı oluş içermektedir.

Hume insan aklını bir tiyatro sahnesine benzetir. Bu tiyatro sahnesinde birbirinden oldukça farklı tasavvurlar kendiliğinden ardı ardına ortaya çıkar ve birbirlerine karşı bir biçimde farklı ilişki biçimlerine girerler. Hume da Locke gibi algının belirli sınırları olduğu inancındadır. Mesela yanan bir kömür hızla döndürüldüğünde ateşten bir çember meydana getirir ve bu çemberde her bir dönüm arasında zamansal bir süreksizlik tespit edilemez, çünkü "bizim algılarımız –dışsal nesnelerin hareketlerinde pekâlâ mümkün olduğu gibi– eşit hızlılığı aynı anda takip edecek yeteneğe sahip değildir".[240]

Hume'un zaman felsefesi açısından önemi ilk olarak Newton'un zamanı her türlü ilişkiden uzak bir şekilde akan mutlak zaman olarak yorumlamasına kesin bir karşı oluşla geliştirmiş olmasıdır. Yalın zamanın kendi başına ne tanımı ne de anlaşılması mümkündür. Kavramsal bazda zaman tanımı spekülasyondan ibaret olacaktır; çünkü bize verilen akıl ya da duyularla zamanın bizzat kendisinin ne olduğu kesinlikle bir sır olarak kalmak durumundadır. Newton'un yaptığı tam da budur. Zamanın mahiyetini anlamak için kolay olan yolu seçmiş, onu mutlak olarak kabul ederek ve eşya ile hiçbir irtibatının olmadığını ileri sürerek zor olan zamanı anlamayı bir kenara bırakmıştır. Galileo ile fiziğin konusu olmuş olan zamanı, bir fizikçi ve matematikçi olarak oldukça ilginç bir biçimde fiziğin dışına itmiş, mekânla birlikte zamanı Tanrı'nın sıfatları olarak kabul ederek işi daha da zorlaştırmıştır. Dış

dünyadaki nesnelerin bir yer işgal etmesinden ve bunun toplamından açığa çıkan tecrübeden mekân kavramına ulaşan akıl, izlenimlerden açığa çıkan idelerin peş peşe gelmesinden de zaman kavramına ulaşır. O halde zaman kavramının (süre olarak) hem bilinçte bir yeri hem de harekete eşlik eden bir kavram olarak olgular dünyasında karşılığı söz konusudur. Süre olarak zaman, varlıkların devamının bir garantisi iken, aynı zamanda insan bilincinin özdeşliğini ve izlenim ve fikirlerin neden-sonuç açısından düzenliliğini sağlar. Kısaca hem genel anlamda varlıklar (zaman mekânla birlikte en genel varlık kategorisidir) zamanda varolmaya devam etmekte hem de insan bilinci süre sayesinde duyusal dünya ile zihinsel dünyanın uyumunu kurmaktadır. Bütün bunların zorunlu sonucu olarak açığa çıkan özsel bilinç ve bu özsel bilincin kendi kendisiyle özdeşliği de süre olarak zaman tarafından sağlanmaktadır.

Zaman felsefesi (genel anlamda Felsefe Tarihi için) ve onun tarihsel gelişimi bağlamında en önemli köşe taşlarından biri I. Kant'tır. Platon, Aristoteles, Augustinus, el-Kindî, Aquinolu Thomas, Newton zaman felsefesi tarihi için oldukça önemli isimlerdir. I. Kant zaman felsefesine dair bu bilgi birikimini miras alarak bu bilgiler üzerine oldukça etkileyici yeni yorum ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Kant'a kadar gelen filozoflara göre genel anlamda zaman varlığa ait bir kategori olarak değerlendirilmişken (Newton'un bu anlamda nerede konumlandırılacağı tartışmalıdır ama varlıkla zamanı ısrarla ilişkilendirmemesi, ona mutlaklık atfetmesi ve onu Tanrı'nın sıfatı olarak değerlendirmesi gibi nedenlerden dolayı Newton'un bu tartışmaya sokulmaması daha doğru bir tavır olarak gözükmektedir), Kant zamanı zihne ait bir özellik olarak (kategori kavramını özellikle kullanmıyoruz) kabul eder. Zaman aynen mekân gibi zihnin *a priori* kalıplarıdır. Kategoriler de ancak

zaman ve mekân kalıplarına göre, bunların süzgecinden geçtikten sonra varlıkla ilişkilendirilebilir. Bu satırlardan sonra I. Kant'ın zaman anlayışını daha yakından detaylı bir şekilde görmeye çalışalım.

3.15. I. Kant'ta Zaman

Kant zaman kavramını ta baştan beri bir sorunsal olarak görüp, bu meseleye oldukça kafa yormuş bir düşünürdür. Onun zaman felsefesiyle ilgili ilk sistematik çalışmasına 1770 yılında yazmış olduğu doktora tezinde rastlanır. Daha sonra *Saf Aklın Eleştirisi*'nde doktora tezinde ileri sürdüğü görüşleri daha da derinleştirir.

3.15.1 Kant'ın Doktora Tezinde Zaman Kavramının Tahlili

Kant'ın kritik felsefesi göz önüne alındığında onun doktora tezi olarak yazmış olduğu bu eserin özel bir anlamı vardır. Bu eser hem onun metafizik öğretisine, hem de zaman-mekân öğretisine giriş mahiyetinde olup, daha sonra bu konularla ilgili yazdığı yazılar tezde dile getirilen görüşlerin açılımıdır. Bu eser yalın bir felsefe kaygısıyla yazılıp ampirik ilkeler içermediğinden dolayı, bilginin iki şekli arasında keskin bir sınır çizmek kaçınılmaz olmuştur.[241] Bunlar sırasıyla nesnenin algısal bilgisiyle (*Phaenomena*), nesnenin akılsal bilgisidir (*Noumena*). Kant bu eserde mümkün olarak gördüğü bazı şeyleri, daha sonra yazmış olduğu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde[242] sert biçimde eleştirir. Buna en güzel örnek, –aklın yalın kavramları ve kategoriler öğretisi bağlamında– matematiğin ve tecrübenin ötesinde, her türlü algıdan bağımsız *kendinde şey*in (*Ding an sich*) bilgisinin olanaklı olduğunun kabulüdür.[243] Bunun yanında Kant, tezinde aşkın akıl eleştirisinin önemli ön şartlarını da dile getirmiştir. Bunlar sırasıyla şunlardır:

Görünen dünyanın bilgisi tamamen gerçektir.[244] Algısal kavrayış ya da görü (*Anschauung*), karışık ya da yanlış bir bilgi türü olmayıp, aksine bilgi kaynaklarından biridir.[245] Zaman ve mekân anlam dünyasından bağımsız olmayıp, onlar bu dünyanın algılanmasının temel şartı olan yalın görülerdir. Zaman ve mekân hem algısal olanın birbirleriyle olan ilişkilerini, hem de bunların bireyle olan ilişkilerini düzenlemektedir.[246] Yalın matematik bizim algısal bilgimizin formlarıyla meşguldür. Moral kavramlar yalın akıl sayesinde tanınırlar ve bundan dolayı yalın felsefeye aittirler. Kant bu eserinde ahlâki eylemlerde ölçüt olarak daha sonra "prensip" olarak değiştireceği "mükemmeliyet" kavramını kullanır.[247]

Kant'ın 1770'te yazmış olduğu doktora tezinin içeriğini ana hatlarıyla verdikten sonra zaman kavramının bu eserde nasıl analiz edildiğini göstermeye çalışalım.

Kant zaman hakkındaki görüşlerini sistematik anlamda ilk kez doktora tezinde dile getirir. Bu tezdeki temel görüşler daha sonra KrV'da büyük oranda ele alınmış ve tekrar edilmiştir. E. Cassirer bu alıntıyı şu cümlelerle doğrular: "Transzendentale estetik [KrV'da zaman kavramının işlendiği bölüm], zaman ve mekânın *a priori* anlamını kanıtlama işleminde doktora tezinin temel cümlelerini önemli bir sınırlama ve şekil değişimi olmadan almıştır."[248] Fakat doktora tezinde daha sonra KrV'da giderilmiş olan bazı eksiklikler söz konusudur. Mesela doktora tezinde insan bilgisinin iki temel taşını oluşturan "*sensualitas*" (duyusal ya da algısal yön) ile "*intelligentia*" (akılsal yön) arasındaki ayrım açık seçik, anlaşılır bir şekilde yapılmamıştır. Bunun gibi "yalın kavrayışın ilk defa zaman ve mekân olarak belirlenmesi de daha sonraki kritiğin açık seçikliğine sahip değildir."[249] Bu tespite rağmen Manzke, zaman ve mekânın hem doktorada hem de KrV'da yalın kavrayış formu olarak kabul edildiğini belirtir. "KrV'da dok-

toraya göre argümanların kaydırılması söz konusudur. Fakat doktorada açık bir şekilde dile getirilmiş olan zamanın akılsal bir kavram ya da fikir olup olmadığı tartışması KrV'da artık ele alınmamış, tartışılmamıştır."[250]

Kant, tezinde insan bilgisinin duyusal ve akılsal yönü arasındaki ayrımı bütün açıklığı ile ortaya koymamış olmasına rağmen o, insanın algısal ve akılsal yetisi arasında bir ayrımın olduğu inancındadır.[251] Bu ayrım aynı zamanda eleştirel metafiziğin çıkış noktasıdır. Kant'ın doktora tezindeki bu fikirler, bilimsel, klasik dogmatizme dayanmayan metafiziğin metodik temelini ortaya koymaktadır. Buna göre metafiziğin bilimselliği, algısal dünyanın bilgisiyle, akli bilginin ilkeleri arasındaki temel farklılığa her zaman bağlı kalmayı gerektirmektedir.

Kant doktora tezinde zaman kavramını yedi paragrafta tahlil eder ve birinci paragraftaki şu tespitle analizine başlar: Zaman kavramı algısal dünyadan kazanılmayıp, aksine onun algılamasının bir şartıdır.[252] İnsan zaman tasavvuruna, algıyla elde edilen herhangi bir anlam sayesinde sahip olmamaktadır. Onda zaman kavramı her türlü algıdan önce vardır. Eşzamanlılığı ya da ardı ardına gelmeyi düşünmek zaman tasavvurunu yaratmaz; aksine biz zaman kavramı sayesinde eşzamanlılığı ya da ardı ardına gelmeyi birbirinden ayırabiliriz. Bundan dolayı zaman, birbiri ardından gelen somut varlıkların sıralanışı olarak betimlenemez. "Zaman ve onun kavramı herhangi bir duygulanım ya da algı sayesinde oluşmaz. Aksine zaman onları etkilemekte ve onlar zaman sayesinde anlaşılmaktadır."[253]

İkinci paragrafta Kant, zaman tasavvurunun kendi başına tek ve yekta bir düşünce olduğu tezini ileri sürer. Zaman bu anlamda genel akıl kavramlarından türetilmiş bir şey de değildir. Onun her bir parçası özel bir tarzda öncel olarak ken-

dinde bulunur ve bir zaman parçası ancak zamanda herhangi bir sınırlama yapıldığında elde edilebilir. Kant bu tespitini şöyle bir örnekle açıklamaya çalışır: "İnsan iki seneyi, eğer birbirlerini doğrudan takip etmiyorlarsa ve aralarında birbirlerini bağlayacak herhangi bir ara zaman yoksa, ancak birbirlerine belirli bir uzunlukta düşünebilmektedir. Neyin farklı zamanlardan daha önce, ya da neyin daha sonra olduğunu, aklın anlayabileceği herhangi bir faktörle tanımlamak hiçbir şekilde mümkün değildir. İnsan ruhu bu gerçekliği kendi özel algısı sayesinde fark etmektedir."[254] Üçüncü paragrafta Kant birinci ve ikinci paragrafların sonuçlarını özetler. Zaman yalın bir akıl kavramı değildir. O, sonlu duyumsal bir görüdür. Zaman her türlü duyum alımından önce ve her türlü duyum alımının şartı olduğundan, kendisini yalın bir görü formu olarak gösterir.[255]

Kant dördüncü paragrafta zamanın "niceliği" (*quantum*) ve "belirli bir niceliği" (*quantitas*) kavramlarıyla, bunların kendi içlerindeki farklılaşmayı (kısım, an, sınır) inceler. Zaman "sürekli bir şeydir" ve evrendeki değişmelerde etkin olan süreklilik yasalarının temel ilkesidir.[256] Zaman sürekli olmasına rağmen o basit parçalardan oluşmaz, çünkü zaman sayesinde sadece ilişkiler düşünülür, somut şeyler değil. Zamanda sürekliliğin temeli olarak bir bileşiklik söz konusudur. Bu bileşiklik zamandan kaldırıldığı an, onda hiçbir şey kalmamaktadır.[257] Zamana süreklilik olarak bir nicelik, bileşik olarak da belirli bir nicelik atfedilmektedir. Bileşik bir şeyden, onun bütün bileşenleri kaldırılırsa ortada hiçbir şey kalmaz. Bundan dolayı zamanın her bir parçası yine zamandır. Fakat zamanın içinde en basit olarak varolan şey, yani *an* (*Augenblick*) zamanın tamamlayıcı bir kısmı değildir. Çünkü o, bir sınırdır. İki sınır arasında da yine zaman vardır.[258] Çünkü verilen iki an arasında gerçekliğin birbirini takip ettiği sadece bir

zaman vardır. Yani verilen *an*'ın dışında bir zamanın olması ve bu zamanın akışı sırasında diğer bir *an*'ın kendisini akışa hazırlaması gerekmektedir.

Bu bağlamda Kant'ın zaman kavramını, farklı paragraflarda farklı kavramlarla ifade ettiğini belirtmekte fayda vardır. Genel olarak Kant tezinde zaman kavramını, "*conceptus*" (kavram) veya "*notio*" (kavram, bilgi, düşünce) kelimeleriyle ifade etmiştir. Yani bu kelimeleri zaman kavramına ön takı olarak kullanmıştır (*conceptus tempus* ya da *notio tempus* gibi).[259] Paragraf 14'ün alt başlıklarında Kant zaman için "zaman ideası" (*idea temporis*) kavramını kullanır. Bu paragraftan sonra zamanı tekrar "*conceptus*" ve "*notio*" kavramlarıyla birlikte kullanır. *İdea* kavramı Almancaya tasavvur, düşünce (*Vorstellung*), *conceptus* ve *notio* da kavram (*Begriff*) olarak tercüme edilmektedir. Buradan hareketle Kant'ın zamanı hem düşünce hem de kavram olarak gördüğünü söylemek mümkündür. "Tasavvur (*Vorstellung*) kavramı, Kant felsefesinin temel bir kavramıdır ve ona göre hem 'kavramlar' (*Begriffe*) hem de 'görüler' (*Anschauungen*) düşüncenin iki farklı şeklini oluştururlar.[260] Kant bu ilişkiyi *Logik* adlı eserinde şu şekilde açıklar: Her türlü bilgi, yani bilinçli bir şekilde nesneye yönelmiş her türlü düşünce, ya görü ya da kavramdır. Görü kendi başına tekil düşünceyken; kavram, genel ve reflektif bir düşüncedir."[261] H. Scholz, zaman kavramsallığının nasıl anlaşılması gerektiğine dair şu açıklamaları yapar: "Kant 1170 yılında yazmış olduğu doktora tezinde zaman ve mekânı *conceptus singularis* (tekil kavram) olarak almış olduğunu kabul ettiğimizde, bu kabul gelecek cümle açısından ya anlaşılmaz bir kabuldür ya da bir doğrunun oldukça kısaltılmış ifadesidir. Kesin olan şey şudur: Zaman ve mekân kavramaları –ki biz onları zihnimizde zaman ve mekân algımızdan sonra kurabilmekteyiz– tamamen benzersiz, yani esasında kavramsal

olmayan bir şeyden elde edilen kavramlardır."[262] Scholz'un burada anlatmak istediği şey, Kant tarafından tekil kavram olarak kabul edilen zaman ve mekânın temellendirilmesinin güçlüğüdür. Çünkü onlar başlangıçta kavramsal olmayan bir şeyden elde edilmektedirler. Scholz'ün bu eleştirisine rağmen zamanın hem düşünsel, hem de kavramsal boyutunun olduğu da bir gerçektir. Bu problematik aslında Kant'ın farkında olduğu, ihmal etmediği bir sorundur. Kant bu sorunsalı KrV'un *Transzendentale Analytik* bölümünde ele alıp tartışır. Orada zaman kavramıyla akıl kategorileri arasındaki ilişki geniş bir şekilde izah edilmiştir.[263]

Kant beşinci paragrafta buraya kadar olan paragraflarda zaman kavramı bağlamında ortaya çıkmış olan ilkeleri geleneksel (özellikle Newton ve Leibniz'in) zaman anlayışlarıyla ilişkisi açısından inceler. Burada söz konusu olan zaman kavramının idealitesidir. Kant zaman öğretisinin başından sonuna kadar zaman kavramının nesnel gerçekliğe sahip olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkmıştır.[264] Zaman öznel ve *ideal*'dir. O, ne bir cevher (Newton'da olduğu gibi), ne de bir ilişki (*Relation*) ya da bağlantıdır (Leibniz'de olduğu gibi). Zaman özneldir ve şeyleri belli bir yasaya göre düzenlemek için gerekli bir şarttır. Nesneleri bir yasaya göre düzene koymak da ruhun tabiatına ait bir özelliktir. Kant'a göre Leibniz zamanı, hareket sayesinde algılanan ya da içsel değişmelerden elde edilen ardı ardına gelmeyle açıklamak istemiştir. Bu açıklama dairevi (*Zirkel*) bir açıklamadır. Leibniz *a priori* sürekliliği (zaman) doğru algılayamamış ve zamanın en önemli bir parçasını, yani eşzamanlılığı tamamen ihmal etmiştir. Kant bu bağlamda zamanın idealitesine dair başka bir tez ileri sürer. Cevherler ve ilintilerin eşzamanlılığı ya da ardı ardına gelmelerinin düzeni zaman kavramı sayesinde gerçekleşmektedir.

Yani zaman kavramının kendisi cevher ya da ilinti kavramından daha önce ve tabiri caizse daha yaşlıdır.

Bu beşinci paragrafta Kant, çok açık bir şekilde zaman tasavvurunun ruhun derinliklerinden kaynaklandığı tespitini yapar. Çünkü biz zamanın sürekliliğini düşünceler halkasının hareketliliği sayesinde tanımaktayız. Zaman, ruhsal duygulanımların onun sayesinde düzene sokulabileceği doğuştan getirilmiş bir görü değildir. Bunun gibi Kant'a göre zaman kavramını akıl kavramından türetmek ve onunla açıklamak da mümkün değildir. Akıl, zamanı bir görü formu (*Anschauungsform*) olarak şart koşmakta fakat zamanı kendi başına açıklayamamaktadır. Mesela aklın temel ilkelerinden biri olan çelişmezlik ilkesi, ancak eşzamanlılık kavramı sayesinde anlaşılabilmektedir. Çelişmezlik ilkesi, A ve A-olmayanın aynı anda düşünüldüğünde birbirleriyle haklı olarak çeliştiğini söyler. Fakat bunlar farklı zamanlarda ardı ardına hem A hem de A-olmayan olabilirler. Buradan da açıkça görüldüğü üzere, aklın ilkelerinin anlaşılması zaman kavramına ve onun öncelliğine bağlıdır. "Bundan dolayı değişim olanakları sadece zamanda düşünülebilir. Bu açıdan zaman değişime bağlı değildir; aksine [evrendeki] değişimler zamana bağlıdır."[265]

Kant altıncı paragrafta zamanın hangi yeti sayesinde verimli bir şekilde temellendirilebileceğini sorar. Zaman sadece hayal kurma yetisinin gerekli bir unsuru olmayıp, aynı zamanda anlamlı düşüncenin de bir şartıdır. Zaman kavramı, görünen nesnelerin genel formunu içermektedir. Çünkü dünyadaki değişimler, olaylar ve hareketler sadece zaman sayesinde mümkün olmaktadır. "Bunlar [değişimler, olaylar ve hareketler] ancak bu şart altında anlamlı somut şeyler olabilirler ve belirli bir düzene sokulabilirler."[266] Zamanın öznelliği, gerçekliğin ve anlam dünyasındaki nesnelliğin temel bir şartıdır. Zamanın öznel bir menşe'e sahip olması onun feno-

menal yapısına gölge düşürmez, aksine onun geçerliliği bu fenomenal dünya ile ilişkisine bağlıdır. Çünkü zamanın düzenleyici fonksiyonu olmadan evrendeki nesneleri tam olarak kavramak mümkün değildir. Bu paragrafta ikinci paragrafın aksine zaman "sonsuz" olarak betimlenir. Her anlamlı parça, kendisinin içinde algılandığı zaman sayesinde bir anlamda sonsuzlukla ilişki içerisindedir.

Zaman ve mekân, Kant'ın doktora tezinde aynen Newton' da olduğu gibi yalın gerçekliklerdir. Yani onların temeli, tecrübe sayesinde elde edilmemiş olup, aksine onlar tecrübeyi belirleyen unsurlardır. Kant bu yalınlık özelliğine duyusallık (*Sinnlichkeit*) özelliğini ekler. Yani zaman sadece *a priori* akıl dünyasının değil, aynı zamanda algısal dünyanın da bir ilkesi olup, o, nesnelerle ilişkilidir. Bu açıdan Kant, Newton'un zamanın "mutlak" olduğuna dair görüşünü kabul etmez ve zamanı sonlu öznenin bilgisiyle sınırlar.

Kant'ın doktora tezinde görü formlarının yapısal argümanları üzerine bir tartışma maalesef yapılmamıştır. Sadece zaman ve mekân kavramlarının öznelliğine dair yapılan eleştiriye bir göndermede bulunulmuştur; fakat o da esaslı bir biçimde tartışılmamıştır. Zaman ve mekân kavramlarının temellendirilmesinin benzerliğine dikkat çekilmiş fakat bu kavramaların temellendirilmesinin hangi açıdan birbirine paralellik arz ettiği izah edilmemiş, yorumlanmamıştır. Bu açık bırakılan problemler KrV'un *Transzendentale Ästhetik* bölümünde tartışılıp cevaplar aranmıştır. Burada zaman ve mekân kavramları doktora tezinde eksik olan kavramsal bir güvenirlik içinde ele alınıp işlenmiştir. Kant KrV'da zaman ve mekân kavramlarının temellendirilmesini beş ana başlık altında tartışmıştır ve burada doktora tezindeki sıralamaya büyük ölçüde sadık kalmıştır. Mesela KrV'daki 1. ve 2. argümanlar, neredeyse kelimesi kelimesine tezinde dile getirdi-

ği 1. ve 2. argümanla aynıdır.[267] Bunun gibi farklı zamanların aynı anda olamayacağı, aksine farklı zamanların sadece ardı ardına gelebileceğine dair 3. argüman da yine doktora tezindeki 3. argümanın daha geniş tekrarıdır.[268] Zamanın içgörünün bir formu olduğuna dair 4. argüman da yine tezdeki 4. argümanın mekân kavramını da işin içine katarak tekrar dile getirilmesidir. Tezde zamanı bir görü formu olarak ifade eden Kant, KrV'da yukarıda zaman ve mekân arasındaki ilişkinin tam net olarak ortaya konmadığına dair işaret ettiğimiz eksikliği gidermek üzere, burada zaman ve mekân kavramlarını birlikte ele alıp zamanı içgörü, mekânı da dışgörü olarak kabul eder.[269]

3.15.2. Saf Aklın Eleştirisi'nin Transzendental Estetik Bölümünde Zaman

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde doktora tezinde sağlayamadığı kavramsal çerçeveyi sağlamış gözükür. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde zaman ve mekânla ilgili tezlerini beş başlık altında toplar. Vaihinger *Saf Aklın Eleştirisi*'nde zaman ve mekân argümantasyonları arasında bir paralellik olduğunu iddia eder.[270] Zamanla ilgili ilk dört madde yapı ve içerik itibarıyla mekânla ilgili tezlerle uygunluk gösterirken sadece beşinci madde sadece zamanla ilgilidir. Kant zaman-mekân argümanlarını teorik-yapısal görüş açısıyla simetrik olarak kurmaya çalışmıştır. Bu tezleri şöyle sıralayabiliriz:

I. Tez: Burada zaman ve mekân içsel ve dışsal algının formları olarak görülür. Kant zamanın herhangi bir tecrübeden elde edilebilecek ampirik bir kavram olmadığını söyler.[271] Zaman bizim idrakimizin *a priori* formudur. Böyle olmasaydı "eşzamanlılık ve ardı ardına gelme algımızın konusu olamazdı".[272] Aynı düşünceleri doktora tezinin 14. paragrafında da bulmak mümkündür.

II. Tez: Zaman her türlü görünün temelinde bulunan zorunlu bir tasavvurdur. Zaman ve mekân *a priori* yalın görülerdir. Bunları bir tarafa bırakarak bir şey yapmak mümkün değildir.[273] Bu argüman zamanın kendisinde ampirik olarak algılanan şeylerden önceliğini ve onlardan bağımsızlığını ileri sürmektedir. Zamanı görünen varlıklar olmadan düşünmek mümkünken, görünen varlıkları zamansız düşünmek mümkün değildir. Görünen varlıklar olmadan zaman sadece boş zaman olarak mümkündür. "Görünen varlığın bütün gerçekliği sadece zamanda mümkündür."[274] Vaihinger Kant'ın zamanın *a priori* olduğu sonucuna dair tezlerinin tam bir tutarlılık göstermediğini söyler çünkü görüngülerin zaman olmadan düşünülemeyeceğine dair göreceli zorunluluk, zamanın duygulanımdan önce gelen bir form olduğunu bize kanıtlayacak yeterlilikte bir tez değildir. Bu tezle zamanın *a priori*'liği tam olarak ispatlanamaz.

I. ve II. tez zamanın ampirik değil, *a priori* bir form olduğunu bize göstermektedir. Bu anlamda zaman her türlü görüngünün zorunlu bir şartıdır. Fakat bununla zamanın sadece genel bir özelliği belirtilmiş olup, onun gerçek karakteri henüz ortaya çıkmamıştır.[275]

Zamanın gerçek karakterini belirleme III. tezle başlar. İlk iki kanıt zamanın zorunlu olarak *a priori* bir form olduğunu iddia ediyordu. Eşzamanlı olmayan ve ardı ardına gelen farklı zamanlardan bahsetmek mümkündür; aynen farklı mekânların ardı ardına değil de aynı anda bulunmaları gibi. Zaman tek bir boyuta sahiptir ve zamanın bu şekildeki tek boyutluluğu Kant'ın doktora tezinde ifade edilen bir tespittir.[276] Kant bu konuyla ilgili doktora tezinde söylemiş olduğu iddiaları *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tekrar eder. Her iki tezde dile getirilen gerçek, zamanın tecrübeden elde edilen bir kavram olmadığıdır. Böyle olmamış olsaydı her türlü tecrübenin zo-

runlu olarak zamanla belirlendiği hakikati temelsiz kalacaktı. Yani tecrübe zaman sayesinde elde edilmektedir, zaman tecrübe sayesinde değil. Bu anlamda esas olan zamanın önceliğidir.

Dördüncü kanıt zamanın sezgiselliğini ifade eden tezdir. Bu delil bize zamanın diskursiv bir kavram olmadığını, içsel görünün bir formu olduğunu anlatmaktadır. Onun diskursif bir kavram olmaması, aklın soyutlama gücünü aşan bir kavram olmadığını gösterir.[277] Bu zamanın farklı şeylerin birleşmesiyle meydana gelmiş bir şey olmadığını, aksine farklı zamanların bir ve tek zamanı şart koştuğunu ve bu bir ve tek zamandan farklı zamanların açığa çıktığını açıklamaktadır. Doktora tezinde bu gerçek şöyle ifade edilir: "Farklı zamanların daha önce daha sonra olması hiçbir biçimde akıl tarafından anlaşılabilecek, açıklanabilecek bir şey değildir. Ruh bunu ancak tek tek görü sayesinde ayırt edebilir."[278] Burada aynen mekânda olduğu gibi tek tek parçalar ancak daha önceden bir bütünün varolmasıyla mümkündür. Bu bağlamda çokluk içinde birlikle, birlik içinde sezgisel çokluk arasındaki ayırıma dikkat etmek gerekir. Böyle bir özelliğin anlaşılması mekâna kıyasla zaman için daha zordur; çünkü dışsal görünün ölçüsü olan mekân, bir bütün olarak içsel görü olan, akan zamana göre daha kolay idrak edilmektedir.

Kant zaman kavramının metafiziksel temelleriyle ilgili son tezinde algısal dünyanın somutluğu ve bunun zaman aracılığıyla belirlenmesi ilkesinden hareket eder. Kant burada dördüncü kanıtın zorluklarını tek ve bazı zaman çeşitlerinin sonsuzluğu düşüncesiyle gidermeye çalışır. Yalın zaman düşüncesi, her türlü ampirik düşüncenin temel şartıdır. Bu nedenle somut zaman belirlenimi, tek ve bir zamanın sınırlandırılması olarak anlaşılmaktadır. Kant bu düşüncelerden hareketle zamanın sonsuzluğu konusuna gelir. Ona göre zamanın sonsuz-

luğu, zamanın niceliksel anlamda her türlü belirlenimin sadece bir zamanın sınırlandırılmasıyla elde edilmesinden başka bir şey değildir. Zamanın bir parçası, devam eden zamanın bir parçası olarak kendinden önceki zaman dilimini şart koşar ve bu durum sonsuza kadar böyle devam eder. Bu çember sonsuza kadar böyle gitmesine rağmen buna benzer bütün zaman parçaları tek ve bütün bir zamanı şart koşar. Böyle bir zamanın kendisi sınırsız ve değişmeyen bir zamandır. Bundan dolayı zamanın temel tasavvuru sınırsız olarak düşünülmek zorundadır. Bir bütün olarak zaman (bu bütün içinde farklı zaman bölümleri içkindir) diskursiv genel bir kavram değildir. O daha çok yalın bir görüdür ve her türlü tecrübeden bağımsız olarak düşünülmek zorundadır çünkü "parçaları sadece sınırlandırmalarla anlaşılan bir düşünce bir kavram değil, aksine görüdür".[279]

Kant'ın zamanın metafizik temelleri ile ilgili ulaşmış olduğu sonuçları şöyle özetlemek mümkündür:

A. Zaman kendinde şeyin ne cevheridir ne de onu objektif anlamda belirleyen bir şeydir.[280]
B. Yalıngörü olarak zaman içsel algının formundan başka bir şey değildir; yani kendi içsel algımız ve bizzat kendi görümüzdür.[281]
C. Zaman görümüzün öznel bir şartıdır. "Bu görü onu dışsal nesnelerden elde ettiğimiz için her zaman algısaldır ve özne olmadan bu görünün bir önemi yoktur."[282]

Zaman ampirik olarak gerçektir çünkü görüngü olarak her şey (algısal görünün nesnesi olarak) zamandadır. O halde zaman, "öznenin görü elde edebilmesi için" temel bir şarttır.[283] Esas anlamda genel tek bir zaman olmasına rağmen, bu zaman özneden özneye farklı algılanmakta ve yaşanmaktadır.

Kant 6. paragrafta "Bu Kavramlardan Çıkan Sonuçlar" başlığı altında zamanın öznel olan asli yapısını ve bu bağlam-

da zamanın nesnel geçerliliğini tartışır. Kant burada zamanı transzendental ideal bir düşünce olarak görür. Böyle bir zaman aynı zamanda görüngüler dünyasında ampirik anlamda reel ve nesnel olarak geçerlidir. Zaman bir cevher olarak görülemez. "Böyle görüldüğü takdirde gerçek bir nesnesi olmadan gerçek olan bir varlık halini alır."[284] Kant'a göre ne zaman ne de mekân mutlak gerçekliğe sahiptir; çünkü bu kabul edildiği takdirde ezeli ebedi olan ve somut gerçekliğe sahip olmayan iki ilke kabul edilmiş olacaktır.[285] Kant burada zamanı nesneye nüfuz eden bir özellik ya da nesneyi düzenleyen şey olarak kabul eden anlayışı reddeder. Bu anlayışı reddetmesinin temel sebebi, zamanı nesnelerden önceliği ve bununla yakından bağlantılı olan zamanı *a priori* bir görü olarak kabul etmesidir. İnsan içgörü sayesinde sadece zamanın içeriğiyle ilgili bir şey kazanamaz; o bu sayede sadece zamana ait belirli bir boyut elde edebilir. Bu bağlamda zaman, sürekli ileri doğru giden bir çizgi olarak anlamlandırılır. Böyle bir mukayese zamanın tek bir boyuta sahip olduğu görüşünü de içine alır.[286]

Böyle bir söyleme karşın Kant önce, sonra, eşzamanlılık ve ardı ardalık gibi farklı zaman boyutlarından da bahseder. Hatta Kant bir kere "Kayıp Sayfalar"da zamanın farklı boyutları ve işlevleri olarak cevher, temel ve bütün olmak üzere üç farklı zaman boyutundan bahseder. Doktora tezinde eşzamanlılığı ve ardı ardalığı noktalardan meydana gelen bir sıra düzeni olarak betimler.[287] *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant eşzamanlılığı zamanın modlarından biri olarak kabul eder.[288] Fakat başka bir yerde bunun tam tersini söyler. "Eşzamanlılık zamanın bir modu değildir; çünkü zamanın hiçbir parçası eşzamanlı olmaz, ardı ardına gelir."[289] Kant paragrafın sonunda zaman düşüncesinin görü olma özelliğini tekrar vurgular. "Burada zaman tasavvurunun bir görü olduğu tekrar aydın-

lığa kavuşmaktadır çünkü zamanın bütün ilişkileri kendisini dışsal görü sayesinde ortaya koyabilir."[290]

Kant'ın zamanın *a priori* anlamda bütün görüngülerin biçimsel şartı olduğuna dair iddiası, zamanın dışsal anlamda görülemeyeceği tespitine dayanmaktadır. Mekân ise zamana göre bu anlamda dışsal olarak anlaşılabilir. Dışsal nesneler içimizde olduğu gibi doğrudan zamanın boyunduruğu altında bulunmazlar. Bu nesneler doğrudan sadece mekânla ilişki içindedirler ve mekânın boyunduruğu altındadırlar. Zamansal ilişkiler sadece nesnelere aktarılan bir şeydir. Kant'ın doktora tezinde zamanı mekândan önce incelerken *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bundan vazgeçtiğini görüyoruz.[291] Kant'ın dış nesnelerden zamanı soyutlamasını anlamak oldukça güçtür çünkü onda içsel algı formunun doğrudan nesneye nasıl aktarıldığının açıklaması yoktur.

Saf Aklın Eleştirisi'nde ilgili bölümün 7. paragrafında Kant "zamanın gerçekliği"[292] konusu üzerinde durur. Zaman gerçek bir şey olarak değerlendirilmelidir çünkü değişim sadece zamanda mümkündür. Buna karşın zamanın gerçekliği bizzat değişime bağlı olmayıp bizzat bende mevcut olan iç görünün düşünme işlevine bağlıdır. O halde zaman böyle bir form, böyle bir işlev ve öznel bir eylem olarak gerçektir. Zaman içsel tecrübe göz önüne alındığında öznel bir gerçekliğe sahiptir fakat böyle bir öznel tecrübe ampirik gerçeklikle özdeş değildir. Öznel gerçeklik burada sadece özneye has bir formu ifade eder ve bundan dolayı zaman tasavvuru öznenin içsel tecrübesinde kendine has reel bir form kazanır. Özne her zaman kendi içinde zamansal anlamda düşünce içeriğine sahip olduğuna dair bir bilince sahiptir. Bu insan bilincinin gerçek bir özelliğidir. "Zaman gerçektir, nesne olarak değil, aksine kendimi de nesne olarak görmemi sağlayan bir düşünce çeşidi olarak gerçektir."[293] Kant bu cümlelerle zamanın trans-

zendental karakteriyle ilgili dile getirilen eleştirileri aşmak istemektedir. Bunu yaparken gerçeklik ilişkisini, düşünmenin şeklî işlevi olarak zaman kavramıyla irtibatlandırmaktadır, doktora tezinde yaptığı gibi kavramsal yapıya başvurarak değil. Kant bu paragrafın dipnotunda zamanın neden objektif olmadığı sorusunu cevaplar: "Ben sahip olduğum düşüncelere ancak belirli bir zaman dizgesi sayesinde sahip olabilirim. Buna rağmen benim tasavvurlarımın zamansal dizgesi mutlak gerçekliği ifade edemez. Bu dizge, düşüncemin içeriğini kavradığım içsel düşünce formuna bağlıdır. Bundan dolayı zaman cevher ya da araz anlamında objektif olamaz." Kant bu paragrafı şu cümlelere sonlandırır:

"Zamandan algı dünyamızın özel şartlarını kaldırdığımızda zaman kavramının bizzat ortadan kalktığını görürüz. Zaman nesnelere bağlı değildir, aksine kendisini gören özneye bağlıdır."[294]

Aynı paragrafın devamında Kant, zamanın idealliğine dair getirilen suçlamaların (ki aynı insanlar mekânın idealitesine dair hiçbir itirazda bulunmamışlardır) neden tek bir noktada birleştiğini saptamaya çalışır. Kant bunun sebebi olarak, karşıtlarının zaman ve mekânı aynı ölçülerle değerlendirmediklerini, ayrıca problemli olan idealizm algısından hareketle elde ettikleri önyargıları gösterir. Kant'a göre onlar dışsal ve içsel görüngüleri eşit ölçülere göre değerlendirmemişlerdir. Kant kendisini yanlış idealizme karşı savunur ve ona göre böyle bir idealizm, dışsal dünyayı asılsız bir gölge olarak görür. Böyle bir idealizm anlayışına karşı Kant kendi idealizmini ortaya koyar. Onun idealizminin temeli, görüngülerle kendinde şey arasında yapmış olduğu esaslı ayrımdır. Yanlış idealizm içsel dünyanın hakikatini ve kesinliğini dışsal dünyadan (bu dünyanın varlığı problemlidir) ayırırken, gerçek idealizm her iki

dünyayı da görüngüler olarak tanır. Bu da "kendinde şey" anlayışına denk düşen bir kabuldür. Onlar görüngü olmalarına karşın onların düşünce olarak içsel dünyamızdaki gerçeklikleri tartışılmazdır. Özne her iki düşünce tarzını eşdeğerde değerlendirmeli ve bunlara (hakikatte kendilerine uygun düşen) kendi öznel formunu vermelidir. Kant'ın bütün bu açıklama çabalarına karşın "Açıklamalar"da dile getirilen düşüncelerin zamanın idealliğine dair ikna ve tatmin edici açıklamalar ortaya koyamadığını belirtmekte fayda vardır.

3.15.3. Saf Aklın Eleştirisi'nin Transzendental Analitik Bölümünde Zaman

Kant *Transzendental Analitik*'te zamanı bir bütün olarak ve bu bütünün bütün parçaları ve ilişkileriyle birlikte ele alır. *Transzendental Estetik*'te zaman kategorilerle herhangi bir ilişki kurulmaksızın yalın bir görü olarak değerlendirilmiştir. Dedüktif anlamda yalın görü olarak kabul edilen zaman, burada yine kendi özel belirlenimlerinden bağımsız olarak analiz edilmiştir. Kant bu bölümde bir nesneye ait bilgide zorunlu bir unsur olarak karşımıza çıkan kategorik düşünceyi görmezden geldiğinden zaman kavramının analizi doğal olarak eksik kalmıştır. İnsani bilgi hiçbir zaman sadece görü sayesinde meydana gelmez, aksine böyle bir bilgi daima görü ile düşünce arasında bir bağlantıya ihtiyaç duyar. Kant *Transzendental Analitik*'te zamanın insan bilgisinin meydana gelmesindeki kurucu anlamıyla ilgilenir.

Transzendental Estetik'in temel tezi zamanın yalın bir görü olduğu iddiasıdır; fakat böyle bir yalıngörü, şeklî bir görü olarak anlaşılmak zorundadır çünkü zaman sentezin bir unsurunu kendi içinde barındırmaktadır. Zaman böyle bir yalıngörüde bir birlik olarak verilmiştir ve o sürekli sonsuz bir entite olarak görülür. Bundan dolayı zaman formel görü bir-

liği olarak, ne yalın akla ait bir düşünce üretimi ne de bizim algısal görümüzün bir sonucudur. Başlangıçta söylendiği gibi zaman ancak ve ancak, kendisinin yalıngörü olarak kategorilere göre somutlaşması şartıyla bir bilgi şekli kazanabilir. Bu sayede *Transzendental Estetik*'te sayılan zaman belirlenimleri (eşzamanlılık, art ardalık, süreklilik vs.) kategorik olarak temellendirilebilir.

Kant "Tecrübe Analogları" başlığı altında zamanın yalın belirlenimlerini "zaman modalitesi" olarak adlandırır.[295] Zamanın belirlenmesi her birine uygun kategorilerin denk düştüğü farklı epistemolojik unsurlarla mümkündür. Kant bu unsurlara "zamanın modları" adını verir. Zamanın temel modları, *süreklilik, eşzamanlılık* ve *art ardalık*tır. Bundan dolayı "görüngüler dünyasında her türlü zamansal ilişkinin bu üç kuralı (buna göre bunlardan her biri kendi varlığını bütün bir zaman aracılığıyla belirlemektedirler) her türlü tecrübeden önce gelir ve her türlü tecrübeyi mümkün kılar."[296]

Modus kelimesini Kant zaman kavramına uygular ve bu bağlamda "zamanın modları" kavramı onda her zaman bir birlik içinde kullanılamamıştır. K. Düsing Kant'ın bu bağlamda B 216'da dile getirdiği düşüncelerdeki bazı ifadelerin tam net olmadığı tespitinde bulunur. Düsing, modus kelimesinden genel anlamda varlığın temellendirilmesinde kullanılan (fakat ondan zorunlu olarak çıkmayan) özsel belirlenim ve özelliği anlattığını söyler. Kant zamanın modu kavramı bağlamında farklı farklı modusları dile getirir. Mesela bazen süreklilik yerine (*Beharrlichkeit*) süreyi (*Dauer*, ki bu sürekliliği şart koşar), bazen bunların yerine değişimi (*Wechsel*) ve eşzamanlılığı koyarken bazen de eşzamanlılığın zaman modu olmadığını ifade eder. Bunun dışında sadece art ardalık ve suksesyon zaman modu olarak kalmakta, bazen de bunu (kendi teorisiyle ters düşmek pahasına) bizzat zamanın ken-

disi olarak görmektedir.[297] "Süreklilik, zamanı görüngüler âlemindeki bütün varlıkların, bütün değişimlerin ve bütün birlikteliklerin temelinde olan sağlam bir ilişki zemini olarak kendisini gösterir."[298] Kant "değişimin kendisi zaman değildir; sadece zamandaki görüngüler değişimle ilgilidir (aynen eşzamanlılığın zamanın modu olmadığı gibi çünkü zaman ancak ardı ardına gelebilir eşzamanlı olamaz)"[299] diyerek bir anlamda sadece suksesyonun zaman modu olduğunu söylemektedir. Buradan çıkan sonuç, değişimin mesela bir süreklilik gibi bir modus olmadığı; aksine sürekli olan zamanda görüngüye ait bir modus olduğudur. Değişim gibi eşzamanlılık da modus değildir. Aynı andalık sadece mekâna has bir modustur. Mekânın parçaları ardı ardına gelmez, aynı anda bulunur. Kant zamanın parçası olarak "art ardalığı" kabul eder. Bununla bağlantılı olarak şunları söyler: "Zamanın ardı ardına gelen bir süreklilik olduğunu kabul etmek ancak bu peş peşe gelmenin mümkün olduğu başka bir zamanı düşünmekle söz konusu olabilir."[300]

Burada Bergson'un bu konu bağlamında Kant ile aynı yönde düşündüğünü söylemek mümkündür. Bergson da aynı Kant gibi değişimin kendisinin zaman olmadığını, nesneye ait bir özellik olduğunu söyler. Buna karşın Bergson zamanı Kant'tan farklı anlar ve gerçek zaman kavramıyla süreyi (*Dureé*) kasteder. O, mekânsallaşmış zamanı (ardı ardına gelen zamanı) süreden ayırır ve bu süreye yaratıcı bir güç atfeder (*élan vital*). Bu güç evrendeki bütün değişim ve hareketin temel sebebidir. Kant da bazen sürekliliği süre kavramıyla karşılar.[301]

Kant'ın ifade ettiği "sürekliliği" nasıl anlamak gerekir? Zamanın özü süreklilik midir? Kant sürekliliği hangi anlamda zaman modu olarak kabul etmektedir? Bu bağlamda Kant çok sık bir biçimde zamanın kendisinin değişmeyen ve

neyse öyle kalan bir şey olduğunu söyler.[302] Değişim zamanda gerçekleşmesine rağmen zamanın kendisi değişmez. Çeşitliliklerin art arda gelmesi ve bunların eşzamanlılığı ancak süreklilik düşüncesi sayesinde mümkün olabilir. Süreklilik olmadan değişme ve hareket hiçbir biçimde anlaşılamaz. Bu anlamda süreklilik kendisiyle özdeş kalan temel bir düzenleyicidir. Bu düzenleyici sayesinde akan zaman bölümlerinin düzeni mümkün olabilmektedir. Zamanın bu düzende akmasındaki süreklilik sayesinde süreyi düşünmek mümkün olur ki süre, sürekli akan zamanda kendisiyle özdeş kalan bir şeyi ifade eder. Süreklilik bu anlamda zamanın bir garantisi olarak ortaya çıkmaktadır, çünkü o düzeni sağlayan temel unsur olarak, birbirinden oldukça farklı süreçleri bir arada tutmaya yarayan zamanın birliğini temin etmektedir. Kısaca süreklilik onların temel yapılarını oluşturmaktadır. Bundan dolayı sürekliliğin sadece zamanın modu olduğu iddiası yanlıştır. Aksi takdirde Kant'ta zaman kavramından ne anlaşılması gerektiği sorusu cevapsız kalacaktır. Bununla birlikte sürekliliğin zamanın özünü teşkil ettiğini iddia etmek de yanlış olur; çünkü süreklilik ancak ardı ardına gelme, eşzamanlı olma ve süreyle ilişkisi sayesinde düzeni sağlayan temel belirleyicidir. Onlar olmadan süreklilik de olmaz. Eşzamanlılık, süre ve peş peşe gelme sınırı süreklilikle bağlantılı olan belirli zaman dilimleridir. Zaman dilimleri sonsuza kadar genişletilebileceğinden temel bir zaman, zaman dilimlerinin ve onların ilişkilerinin temelini oluşturmalıdır ve böyle bir zaman geçip giden bir zaman olarak görülemez.[303] Bundan dolayı bütün ilişkiler zamana dayanır ve zaman bütün ilişkilerin temelinde sağlam ve sonsuz bir belirleyici olarak kalır. Buradaki süre kavramını Bergson'un süre kavramıyla karıştırmamak gerekir. Kant burada süreden zaman modu olarak bahsederken Bergson süreyi gerçek zaman olarak kabul eder.

Kant zaman modlarını her defasında ilgili oldukları kategorilere göre düzenler. Yalın görünün çeşitliliği, nedensellik kategorisi sayesinde zamandaki sentetik birliğine kavuşmaktadır. Bu şekilde nedensellik kategorisine göre oluşmuş suksesyon, mesela süreklilik gibi zamanın özsel öneme sahip olan bir özelliğini ifade etmez; çünkü farklı zaman çeşitleri sürekli akıp değişirken, zamanın kendisi değişmeyen ve kendi kendisiyle aynı kalan bir şeydir. Suksesyon kendisini süreklilik, benzerlik, geri dönüşümlülük gibi farklı tarzlarda gösterebilir. Eşzamanlılık suksesyonun zıddı olan tek zaman modudur. Kant'ın *Transzendental Estetik*'te belirttiği gibi farklı zamanlar aynı anda değil ancak ardı ardına gelebilirler; aynen farklı mekânların ardı ardına değil de aynı anda bulunmaları gibi. Bu yüzden suksesyon ancak ardı ardına gelen eşzamanlılıktan oluşabilir ya da ancak böyle anlaşılabilir.

Başka bir zaman modu da süredir. Süre, kendisini peş peşe gelen zamanın bölümlerinde gösteren varlığa dayanır.[304] Süre kendisini sürekli zamanda ortaya çıkan zamansal ardardalıkta kurar ve kategorik anlamda nicelik kategorisiyle ilgilidir. Buna karşın süreklilik nitelik kategorisiyle ilgilidir.[305]

Kant *Transzendental Analitik*'te görü formuyla formel görü arasında esaslı bir ayrım yapar. Görü formu ve formel görüde zaman ve mekân kendi yapıları içinde anlaşılabilir. Bu ayırım bunları daha iyi anlamak için de gerekli bir ayırım olarak gözükmektedir.[306] Bu ayrıma bağlı olarak[307] insan tini düşünceleri görü haline getiren bir kaynak olarak ortaya çıkar. Bu görü sayesinde ardı ardına gelme ve eşzamanlılıkta ortaya çıkan zamanın birliği zamanın değişimiyle ilişkili hale gelir.

Bu ayrım sayesinde Kant'ın eşyanın yalın ve formel anlamda verilmişliği ile (ki bu zaman düşüncesiyle bağlantılıdır) bir nesnenin kavramsallaştırılması arasındaki ayrımı da temellendirilmektedir. Zamansal yapının görüselliği öznenin

kendi kendini algılaması olgusunda açığa çıkması, Kant'ta tecrübenin birliğini somut anlamda mümkün hale getirmektedir. Zamanın birliği öznenin birliği ile garanti altına alınmaktadır. Özne kendi edimlerini, kendi içinde bir birliği taşıyan zamansal ilişkiler çerçevesinde gerçekleştirmektedir. Böyle bir kendini idrak teorisi aynı zamanda özlenen tecrübenin birliği fikrini de mümkün kılmaktadır. Bu ise kategorilerin görüngülere uygulanmasıyla elde edilen bir hususdur. Böyle bir tecrübe formel görüde açığa çıkan zamanın birliği ile tekrar bir bağlantı ortaya koymaktadır. Zamanın birliği, "Ben düşünüyorum" mantıksal ilkesine geri götürülerek söz konusu tecrübe kendi güvenliğini kazanmış olmaktadır.

Formel görüde zamanın belirlenmesi (süreklilik, eşzamanlılık ve sürede olduğu gibi) nesnel zamanın ilişkilerinin temel şartı olmasına rağmen; bunların görüngüler için nesnel geçerliliğinin olduğunu söylemek güçtür. Bunun sağlanması için ilave birtakım hususların da gerçekleşmesi gerekir.

Kant öznel zamanın yaşanmasıyla ilgili birtakım tezler ileri sürer. Bireysel algılar ardı ardına gelmede sürekli akan bir şey olarak yaşanırken, idrak edilen görüngülerin kendisi bu akıp giden düzenin bir parçası olmak zorunda değildir. Öznel zaman yaşantıları ile reel görüngülerin nesnel zaman belirlenimleri çoğunlukla birbirleriyle uygunluk göstermez. Reel görüngülerin zamansal ilişkilerinin objektif anlamı, ampirik olarak bir bütün olarak zamandan ve onun düzeninden çıkarılamaz; çünkü bu, *a priori* formel görü olarak algının konusu olamaz. Görüngüler dünyasında nesnel zaman belirlenimlerinin imkânı, ancak kategorilerin transzendental dedüksiyonu sayesinde mümkün olabilir. Buna göre yalın zamanda gerçek görüngülere ait zamansal ilişkiler, ancak algısal düzende kurulmuş belirli birliklerin sağlanması sayesinde mümkün olabilir. Düzeni sağlayan bu birlikler kategorilerdir;

her şeyden önce relasyon kategorisidir.[308] Böylece birbirinden farklı algısal içerikler –mesela nedensellik kategorisi sayesinde– belirli bir düzene dayanan zamansal ardışallığın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum aynı zamanda öznel anlamda, yani içsel olarak algısal içeriğin eşzamanlı olarak şimdi yaşanmasında da geçerlidir. Bunun dışında Kant'a göre reel anlamda verilmiş görüngülerin kategorik ve nesnel anlamda belirlenmesi, düşüncemizin içeriği olarak reel olanın içsel yapımızın bir ürünü olmaması, aksine dışsal anlamda ve mekânda verilmiş olması, zamanın düşünülmüş olarak içsel olma zorunluluğuna bağlıdır.[309] Formel görüde zamanın belirlenmesi *a priori*'dir fakat bu onun nesnel anlamda geçerli olduğu anlamına gelmez. Buna rağmen bu özellik verilmiş olan reel görüngüler ve onlar arasında meydana gelen ilişkilerin (ki bunlar aynı zamanda kategorilerin düzenleyici işlevine tabidir) düzenli bir şekilde cereyan etmesi için şarttır. Kant zamanın nesnelliğini bu şekilde anlamaktadır.

3.16. G. W. F. Hegel'de Zaman

Hegel zaman felsefesini temel anlamda Kant'ın görü teorisine bir karşı oluşla geliştirir. Kant'ın yalın içgörü olarak gördüğü zaman kavramı yerine, kavramsal teori temelli bir zaman anlayışı ortaya koyar. "Zaman, burada ve hazır olan kavramın bizzat kendisidir."[310] Hegel kendinden önce J. G. Fichte[311] ve Schelling'in zamanı sonluluk-sonsuzluk ilişkisine göre geliştirdiklerini tespitle, kendisinin de zaman kavramını bu çerçevede analiz edeceğini ifade eder.

Mekân kavramına benzer bir biçimde zaman kavramının temel karakteri de karşıt olma özelliğidir. Karşıtlık durumu Hegel'in sonluluk kavramı için oldukça önemli bir kavramdır. Bu karşıtlık karakteri "sonsuzluğa uzanmış varlık" için geçerli olan bir özellik değildir.[312] Bunun yerine karşıtlık iliş-

kisiyle (sonluluk-sonsuzluk) anlaşılabilen sonlu zaman, sonsuzlukta mutlak belirlenebilen bir şey olarak kendisini göstermektedir. "Zamanın gerçek anlamda kendini göstermesi zamansız şimdiki zamandadır, yani sonsuzluktadır ve böyle bir sonsuzlukta mutlak karşıtlıklar yok olur."[313] Hegel kendi bütüncül sistem felsefesi içinde zamansız şimdiki zamanı "kavramın şimdiki zamanı" olarak anlamaktadır.

Hegel "Ansiklopedi"de doğa zamanını, mekanik çerçevesinde "kendi kendisiyle ilgili olan negasyon" olarak tanımlar.[314] Kavramının gerçekleşmiş şimdiki zamanından farklı olarak (bu zaman doğa zamanına göre "zamanın gücü" olarak kendisi gösterir), doğa zamanında şimdiki, geçmiş ve gelecek "doğrudan kaybolma" özelliği ile tebarüz etmektedir.[315] Öznel tin bağlamında sadece fiziksel olarak düşünülmüş zaman bir belirlenime sahip olabilir. Bu şekilde düşünülmüş zaman, insan sesinin söz konusu edilmesi ile (antropolojik anlamda) ton olarak, fizyolojik olarak da söz olarak ve dolayısıyla da dilin konuları olarak tematize edilmektedir.[316] Hegel'in bu düşünceleri mutlak tin felsefesine kadar kendini devam ettirmiştir. Bu eserde hakiki sonsuzluk bağlamında zamana yapılan vurgu, estetik-görü olarak sanatta, hem düşünce formu olarak dinde hem de kavram formu olarak felsefede karşımıza çıkmaktadır.

Hegel kendi sistem felsefesinin ilk kısmı olarak düşündüğü *Tin'in Fenomenolojisi* adlı eserinde farklı bir zaman anlayışı geliştirmeye çalışır. Zaman burada eskiden olduğu gibi zamansız ya da zaman üstü olan bir kavramın belirlenimi olarak yorumlanmaz. Burada zaman artık bir bilinç fenomeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Hegel, farklı bilinçsel durumlardan hareketle tedrici olarak somut zaman kavramına ulaşacak bir sistem geliştirir. Bunu yaparken zamanı genel anlamda ele almaktan ziyade, her defasında özel yönelimsel

yapılarına göre belirli zaman formlarını tek tek inceleme konusu yapar. Algısal kesinliğin basit bir biçimi olan şimdiden, algıdaki değişimlerin sürekliliğinden ve bir zamanda farklı hareket koordinatlarını çıkış noktası olarak alan Hegel, niteliksel anlamda yeni bir zaman anlayışı geliştirir. Böyle bir zaman anlayışı geliştirirken öznellik sorunsalı ve bu sorunsal üzerine bina edilen akıl kavramından yararlanır. Hegel'in geliştirmiş olduğu yeni niteliksel zaman anlayışı *tarihsel zaman* anlayışıdır.[317] Böyle bir zaman anlayışı için bireysel bilinç ufku olarak öznelerarası ilişki oldukça önemlidir. Tarihsel anlamda bakıldığında zamanda sadece farklı yönelim ya da hareketlilik görülmez; aynı zamanda farklı özneler arasında farklı gelişim basamakları ve onların zamansal boyutlarının birbirleriyle oldukça koordineli olduğu ortaya çıkar. Bu yeni zaman anlayışı Hegel'de kendisini tin kavramı başlığı altında gösterir. Bununla kastedilen şey, bu tür bir zaman anlayışının aynı zamanda Hegel'de onun tin anlayışı ile birlikte ele alındığı ve ondan bağımsız olarak işlenmediği olgusudur. Bu durum Hegel felsefesi göz önünde tutulduğunda anlaşılır bir durumdur; zira bütün bir doğa, tarih ve akıl Mutlak Tin'in kendini açımlamasının bir sonucu olarak açığa çıkmışsa, bu kendini açımlamanın zorunlu sonuçlarından biri de (ister zaman Hegel'in başlangıçta yaptığı gibi sadece kavramsal bazda ele alınsın isterse daha sonra *Tin'in Fenomeneolojisi*'nde yaptığı gibi zamanın somut boyutları ve özneler arası ilişkiler bağlamında ele alınsın) zamanın bu açılımın önemli bir unsuru olarak ortaya çıkmasıdır. Zaman kavramsal bazda kendisi bilinçte, somut anlamda tabiatta, öznel yaşam anlamında bireysel yaşamda ve bireyler arası ilişkilerin arenası olan sosyal yaşamda ve her şeyden önemlisi de *a priori* anlamda kendisini Tin'de gösteren bir kavramdır. Hegel baştan beri zaman kavramı bağlamında açığa çıkan bu çeşitliliğin ve aynı za-

manda farklılığın farkındadır. Bu yüzden başlangıçta ısrarla üzerinde durduğu zamanın kavramsal anlamda belirlenmesi görüşünü daha sonra yumuşatmış ve farklı zaman algılarına kapı aralamıştır. Bütün bunlara rağmen Hegel'in fiziksel zamana çok fazla önem vermediğini söylemek mümkündür. Onun için önemli olan zamanın kavramsal, bilinçsel ve tinsel anlamda nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığıdır.

3.17. Schelling

Schelling de aynı Hegel gibi zaman felsefesinde Kant'tan ayrılır ve kendine has bir zaman öğretisi geliştirir. O, başlangıçta (erken Schelling dönemi) zamanı transzendental, ideal bir bakış açısına göre yorumlamıştır. Bu yorumu, mutlak Ben ile ampirik Ben arasında yapmış olduğu ayırımı temellendirmek için kullanmıştır. Daha sonra Schelling, "Evrenin Yaşı" (*Weltalter*) adlı risalesinde ilkesel anlamda zamansız olan akıl ile vahyin asli zamanının birlikte düşünülmesi gerektiğine dair temel bir argüman ileri sürer. "Sonsuza kadar gizli kalacak bir zamandan"[318] (bu tanrısal anlamda Baba-Oğul ilişkisiyle açıklanabilir bir ilişkidir), bireysel varoluşlara ait zaman ortaya çıkar. Bu bireysel varoluş tarzı zamanın içinde olmayıp, aksine zamanı kendi içinde taşır.[319] "Hiçbir şey zamanda meydana gelmez; aksine her bir şeyde zaman meydana gelir. Sonsuzluktan doğrudan doğruya yeni şeyler ortaya çıkar."[320] Bireysel zamanlar ya da diğer bir ifadeyle zamanın öznelliği Schelling için özsel anlamda "zamanın gerçekliği"ni ifade eder.[321] Farklı zamanların ölçülmesi ve eşitlenmesiyle ardıl zaman tasavvuru ortaya çıkar. Bu tür bir zaman tasavvuru ise soyut bir zamanın görünen yüzü olarak karşımıza çıkar.[322]

Schelling Hegel'den farklı olarak, kavramsal-mantıksal zamansallıkta çözülmeyen bilinç süreçlerinden bahseder. Önceden düşünülemeyen başlangıç bağlamında bilinç yapısı, sade-

ce varlığın en yaşlısı olarak "geçmiş bir zamanı düşünmek"le kalmaz, aynı zamanda bu zamanın en sonu noktasında bir de "gelecek bir zamanı" düşünür.

Schelling "evren yaşı" kavramıyla (Hegel'den farklı olarak ve kendisini ondan ayırarak) bir tarihsel zaman anlayışı geliştirmeye çalışır. Böyle bir tarih anlayışı Hegel'in yaptığı gibi mantıksal kavramlarla açıklanabilecek ve temellendirilebilecek bir şey değildir. Aynı zamanda böyle bir tarih anlayışı yine birtakım kavramsal ve mantıksal ilkelerle tamamlanabilecek bir şey de değildir. Bu bir anlamda bize kendisini estetik anlamda hem tabiat hem de Tanrı olarak gösteren yüce bir varlığın durmadan yeni varlıklarla kendini göstermesinin sırrının anlaşılmasıyla mümkündür. Bu anlamda bütün varlıklar sonsuz güzellikten ortaya çıkarlar. Bu tarihi süreç bir anlamda bu çıkışı anlatan bir süreçtir.

3.18. Schopenhauer

Schelling yukarıda da görüldüğü üzere kendi zaman anlayışını nihai anlamda Hıristiyanlığın Tanrı anlayışı ile temellendirirken, Alman İdealizmi sonrasının en önemli filozoflarından olan A. Schopenhauer zamanı Schelling'in yüklediği dinsel anlamlardan kurtararak onun dünyevi varoluşunu ön plana çıkararak anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Schopenhauer başlangıçta zamanı aynen Kant'ta olduğu gibi bilginin aşkın düzenleyici ilkesi olarak yorumlamıştır.[323] Sistematik olarak baktığımızda zaman kavramı Schopenhauer'da metafizik temel olarak belirlenen "isteme"nin kendisini saklama, onu görmezden gelme işlevine sahiptir. Zaman bireyselliğin yapıcı ilkesi olarak belirlenmekte[324] ve "Maya örtüsü"nün yapıcı unsuru olarak "sonu olmayan şimdi"nin temel yapısını oluşturmaktadır.[325] Böyle bir şimdide, yani sonu olmayan şimdide kendisini çoğaltan isteme körleşmekte ve tek boyutlu zamanda

hatırlanmaz bir hal almaktadır. İsteme bu tek boyutlu zaman içinde kör bir biçimde oraya buraya savrulmaktadır.

Schopenhauer alışılageldiği üzere geçmiş, şimdiki ve gelecek olmak üzere üç farklı zaman boyutundan bahseder. Ona göre insanlar geçmiş zamanı "pişmanlık" olarak,[326] gelecek zamanı "kaygı" olarak[327] ve şimdiki zamanı ise "acı" ya da "can sıkıntısı" olarak yaşamaktadırlar.[328] Bunun tek istisnası estetik uğraşılardır. Bu tür uğraşılarda bilen ya da yapan özne temporal açıdan zamanın akmasını durdurabilir ve böyle bir özne artık bir "dünya gözü" haline gelmiştir.[329] İstemenin zamansal yapısından kurtulmak için farklı yollar vardır. Bundan kurtulan insanlara moral ve estetik anlamda farklı kapılar açılır ya da insan bu bağlamda farklı formlara ulaşır. Bunların içinden en muteber olanı ahlaki ve mistik anlamda bireyin kendi kendisini olumsuzlamasıdır, yani benlik davasından vazgeçip bireysel arzu ve isteklerin esiri olmaktan vazgeçmektir. Birey kendi nefsini ve istemesini terbiye ettikten sonra onun için zaman artık daha farklı bir hal alacak ve insan fiziksel zamanın boyunduruğundan kurtulup, özellikle sanat sayesinde (bu anlamda Schopenhauer müziğin önemini özellikle vurgular) farklı bir varlık tarzı ve tecrübesiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu varlık tarzının bilgisi de doğal olarak eşyanın normal bilgi sürecinden farklılık arz edecektir.

3.19. F. Nietzsche

Nietzsche sadece zaman felsefesi için değil, bütün bir düşünce tarihi için son derece önemli bir filozoftur. Onu farklı kılan şey, sadece ortaya koyduğu felsefe değil, aynı zamanda bu felsefeyi hayatında tatbik etmesi, düşüncelerinden hiçbir biçimde ödün vermemesi ve Batılı bir düşünürün belirttiği gibi dehasının bedelini oldukça büyük bedellerle ödemiş olmasıdır.

Nietzsche'nin zaman felsefesi onun "Ebedi Dönüş Döngüsü" yle (*zum ewigen Wiederkehr*) yakından ilgilidir. Zaman hakkındaki görüşlerini bu başlık etrafında geliştirir. Bu teori aynı zamanda onun *opus magnum*u olan *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinin temel konularından birini oluşturmaktadır. Bu teori bir anlamda onun genel felsefesinin de özünü oluşturmaktadır ve nihai anlamda bunun kavramsal olarak tam tanımını yapmak mümkün değildir.

Nietzsche ebedi dönüş teorisinde temel anlamda insanın ontik durumunu ortaya koymak ister. Bu insan hayvanla-üstün insan olma arasında sürekli gidip gelen varlıktır, yani bir taraftan en aşağı mertebe olarak hayvanlaşma istidadı taşırken; aynı zamanda bütün merhaleleri geçerek en büyük hedef olan üstün insan olma amacına da ulaşabilecek bir kabiliyete sahiptir. Nietzsche'nin üstün insan modeli kendi çabalarıyla hayvan olmaktan kendini kurtararak ve kendi çabalarıyla kendini aşarak kendini gerçekleştiren insandır. Bu anlamda üstün insan, varlık âleminin "en mükemmel örneğidir" ve kendi başına mutlak bir değere sahiptir.[330] Ebedi dönüş teorisi de ancak böyle mükemmel üstün insan tarafından anlaşılabilir. "En verimli haliyle bu düşünceler şunlardır: nasılsa öyle bir varlık, anlamsız ve amaçsız, fakat zorunlu olarak geri dönen ve hedefsiz hiçliğe giden."[331] Bu hiçlik karşısında üstün insan kendi varoluşsal aşkınlığını aşarak, yani bir "an"da bunu başararak hiçliği varlığa çevirmektedir. Nietzsche ebedi dönüş düşüncesine henüz gençlik yıllarında sahiptir. 1860'lı yıllarda yazmış olduğu *Dionysios* ile ilgili bir yazıda ölen ve durmadan yeniden doğan bir tanrıdan bahsediyordu. 1869-70 yılları arasında *Platon Öncesi Felsefe Üzerine Dersler* adlı seminerde Pisagor'un yeniden doğuş öğretisinden sık sık bahsetmiştir. Nietzsche büyük bir ihtimalle ebedi dönüş teorisini Pisagor'un "zorunlu geriye dönüş teorisi" ve

buna bağlı olarak ortaya çıkan ruhların temizleninceye kadar dünyaya geri geldikleri düşüncesi ve ayrıca Herakleitos'un diyalektik anlayışından etkilenerek geliştirmiştir. Bu tespiti güçlendirecek pasaj *Ecco Homo*'da şöyle dile getirilir: "Ebedi dönüş öğretisi, yani her şeyin sonsuz ve zorunlu bir biçimde geri dönmesi teorisi Zerdüşt'ün öğretisidir ve son olarak Herakleitos tarafından öğretilmiştir."[332] "An"ın akan zamandan ve bu zamanın doğal düzeni olarak ortaya çıkan öncelik ve sonralık ilişkisinden kurtarılması ve bunun algısal anlamda görülmesi, Zerdüşt'te "daha önce yaşanmışlık olgusu"nu gösteren önemli bir kanıttır. Böyle bir "an" sürekli devam eden ve ileriye doğru akan bir antiteze ihitiyaç duyar ve kendini buna göre geliştirir. Şimdiki zaman bilinci, sonsuz zaman yolları olarak geçmiş ve gelecek zamanı mümkün kılar, onları boşa çıkarır. Bu zaman boyutları arasındaki çelişki, aralarındaki şartlanmadır. Geriye doğru bakıldığından "belirli bir zamanın" geçmiş olduğu gözlenirken, bu geçmiş, bir zamanlar önümüzde gelecek olarak duran bir geçmiştir. "An" ise geçmiş ve geleceği birbirinden ayıran temel bir kavramdır ve bu anlamda bir çatışma noktasının (olmuş olan ve olacak olan arasında) tam orta yerinde durmaktadır. "An"da bulunan biri, bulunduğu perspektifi kaybetmekte, zaman-mekân koordinatları ortadan kalkmaktadır. Bu perspektif kaybının doğal sonucu "yeniden, tekrar" (*Wieder*) kavramının belirli bir zaman boyutu tarafından belirlenmemiş olmasıdır. *İnsanca, Pek İnsanca*'daki tespitle söyleyecek olursak mantık "aslında gerçek dünyada hiçbir biçimde varolmayan temel kabullere dayanmaktadır."[333] Buradan çıkan sonuç, birbirine karşıt olarak akan zaman boyutlarının onun gerçekliği sayesinde bir çember olarak ortaya çıkmak zorunda olduklarıdır. Zaman büyük filozof ve dinlerin iddia ettikleri gibi hiçbir zaman doğrusal bir biçimde akmaz, akamaz. Zaman ancak

yukarıda sayılan nedenden dolayı dairesel bir biçimde akar ya da ortaya çıkar.

Yaşanmış "an" yalın olarak varlığın tefekkür edildiği andır. Amaçsız ve plansız bir biçimde tekrar eden olaylar ancak "an"ın varlıktaki anlamıyla bir mana kazanabilir. Bu gerçeklik ise her anın şimdiki, geçmiş ve gelecek zamanı "zamanın göbek bağı" olarak birbirine bağladığıdır. *Büyük Öğle*'ye dair resim bu tespiti açıklamaktadır. Bu bağı anlamak insanlığın ulaştığı en yüksek noktadır ve güç istencine işaret etmektedir. Güç istenci ilk önce bireyin kendisi için sahip olmak istediği bir şey iken, bu elde edilir edilmez birey kendi kendini aşacak güce de ulaşmış olacaktır. Şimdiki zaman, zaman çemberini hareketsiz bir noktaya doğru götürmeye çalışır. Bu kararlı ve sürekli nokta Nietzsche için sonsuz şimdi ya da sonsuz öğle, diğer bir ifadeyle amaçsız zamandır. Öğle zamanı geçmiş zamanla gelecek zaman arasında bir ayırım yapmak zordur ve bu zamanda geçmişle gelecek birbirlerinden ayırt edilemez. Öğle vakti mecazına benzer bir mecazı Schopenhauer şimdiki zaman için kullanır. Sonsuz bir öğle vakti aralıksız doğrudan parlayan güneş doğadaki ölümsüz yaşamı (böyle bir yaşamda insan zaman tekerleğinin etrafında küçük bir kıymık gibidir) görünür kılmak için kendini bütün haşmetiyle göstermektedir. "Yaşamın formu, sonu olmayan şimdidir. Bu aynen insanlar ve fikrin tezahürü olan görüngülerinin zamanda oluşması ve yok olmasındaki sürekliliğe benzer."[334] Buna benzer bir düşünce *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te de dile getirilir: "Ruhlar da aynen bedenler gibi ölümlüdür. Fakat asli nedenlerin ortaya çıkardığı düğümler (ki ben bu düğümler içinde kaybolmuşum) tekrar geri gelir. Onlar beni yeniden yaratacaktır. Ben kendim sonsuz geri dönüşün nedenlerine ait bir varlığım. Bu güneşle, bu toprakla, bu kartal ve bu yılanla birlikte tekrar geri geleceğim. Yeni bir hayata, daha iyi bir yaşama veya

buna benzer bir hayata yeniden dönmeyeceğim. Ben sonsuza kadar aynı kalan bu hayata tekrar geri döneceğim."[335]

Tekrar dönülen hayat aslında insanın ilk sahip olduğu ve kendini içinde bulduğu hayattır. Yaşam kendi başına ne bir amaca ne de bir anlama sahiptir. Böyle bir hayatın en temel özelliği dünyayı ve hayatı olumlama, yaşama aktif olarak katılma ve yaşamdaki olumsuzluklara göğüs gerebilmedir. Nietzsche bu durumu "amor fati" olarak adlandırır. Amor fati "insan olmanın temel bir özelliğidir. İnsanın ne geçmişten ne gelecekten ne de sonsuza kadar başka bir şey istememesi durumudur. Zorunlu olan bunu söyleyemez ve daha fazla saklayamaz. Bütün bir idealizm zorunlu olana ait koca bir yalandır".[336] Amor fati, bireysel kaderi de içine alan bir şeydir. Güçlü bir birey, böyle olan şeyleri "ben böyle istedim" durumuna getiren bir bireydir.[337]

Sonsuz geri dönüş teorisi aynı zamanda yeni bir bilimdir fakat bu bilim diğer bilim dallarının çoğunda olduğu gibi varlığın kabiliyetlerini törpülemez, aksine onu mutluluk veren bir dinginliğe kavuşturur. Sonsuz geri dönüşün temel şartlarından biri, geriye dönüşün olumlanmasını gerektirir. İnsan kendi yaşamında ortaya çıkan her şeyin kendi istediğine göre olup olmadığını sorgulamalıdır. Burada olmak ve bu varoluşun idraki geriye dönüşü istenilir kılmaktadır. Kısaca burada olmanın mahiyetini anlayan ve bütün yoğunluğunu bu noktaya teksif eden biri içinde geri dönüşe dair sonsuz bir arzu ve istek duymaktadır. Amaçsal, stratejik düşünceler ve olumsuz sonuçlardan kaçınarak davranışta bulunan birinin hem burada olan varlığını anlama hem de geriye dönüş özlemi içinde olması mümkün değildir. Bu düşüncelerin olduğu bir yerde burada olan varlığın özünü anlamak zordur ve dolayısıyla varlığın özünü anlamanın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan geri dönüş özleminin de ortaya çıkması mümkün

değildir. Bu açıdan bakıldığında "Nietzsche için önemli olan tek tek eylemler için bir ölçüt bulmak değil; eylemlerimiz bağlamında eylemde bulunan insana kendi varlık durumunu iyileştirecek ve onu yüceltecek ve sonuçta onu üstün insan olmaya kadar götürebilecek bir motivasyon sağlamaktır."[338]

Ebedi dönüş teorisi bilişsel anlamda anlaşılacak bir şey olmayıp, bu ancak onunla hemhal olarak kavranabilecek bir şeydir. Bu durum Zerdüşt'ün mistik ve felsefi dramalarında kendisini en iyi biçimde gösterir. Metaforlar, İncil diliyle ifade edilmiş hikâyelerle ve bilgece cümlelerle dolu olan *Böyle Buyurdu Zerdüşt* bize farklı bir düşünce dünyası açmaktadır. Ebedi dönüş teorisi kelimelerle anlatılacak ve anlaşılacak ve aynı zamanda dilin ötesinde olan bir şey de değildir, çünkü kelimeler ve sesler sonsuz olanla ondan sonsuza kadar ayrılan arasında kurulmuş bir köprü ve gökkuşağıdır. Bunlar gerçeklik dünyasına ait bir referanstan yoksundurlar. Bununla neyin kastedildiğini Nietzsche şöyle açıklar: "Zerdüşt. Bu eserdeki bütün kelimeler insana acı vermeli ve aynı zamanda heyecanlandırmalı ve onu tekrar derin bir mutluluğa sürüklemeli. Bu eseri bu anlamda anlamayan biri, bu eserden hiçbir şey anlamamıştır."[339] Ebedi dönüş teorisi, sabit kavramlarla, herhangi bir aracıyla ya da rasyonel anlamda elde edilebilecek genel bir bilgi türüne dönüştürülerek sahip olunacak bir bilgi de değildir, çünkü hakikat bütün bu sayılan şeylerle ifade edilebilecek bir şey değildir. "İnsanın öğretmek istediği hakikat ne kadar soyut olursa, bu hakikatin anlamı insana o derece gizli kalır."[340]

Nietzsche *Zamana Uymayan Görüşler*'de Pisagor'un evrenin büyük bir dairesel döngü içinde gerçekleşen ebedi dönüş teorisini mekanik bir ideal olarak gördüğünden şiddetli bir biçimde reddeder. Bilinen bir tarih içinde olaylar kendini tek-

rar edemez. "Temelde bir defa mümkün olan bir şey, ancak Pisagorcuların haklı olması şartıyla kendisini ikinci kez mümkün olarak ortaya koyar. Pisagorcuların bu bağlamda inancı şudur: Gökyüzü varlıklarının karşılaşması ancak yeryüzünde de en ince ayrıntısına kadar aynı karşılaşmanın meydana gelmesi ve bunun durmadan tekrar etmesiyle mümkündür. Böylece gökyüzündeki yıldızların birbirleriyle olan durumuna göre bir Stoalı bir Epikürcü ile bağlantılı olacak, Sezar tekrar öldürülecek ve başka bir yerde de Amerika tekrar ve tekrar Colombus tarafından keşfedilecektir."[341]

Nietzsche kendi ebedi dönüş teorisinin zamanındaki bilimsel çalışma ve gelişmelerle uygunluk arz ettiğini belirtir. "Enerjinin yok olmadığı ve kendini koruduğuna dair görüş, ebedi dönüş teorisini desteklemektedir."[342] Nietzsche aynı zamanda güç kuantumlarının korunmasıyla ilgili teorinin ebedi dönüş teorisini desteklediğini iddia eder. Benzer bir biçimde Vogts tarafından yazılan *"Güç"* isimli eserin kendi teorisini bilimsel olarak desteklediğine inanmaktadır. Zöllner'in mekânı sınırsız fakat sonsuz olarak görmeyen teorisi ve bu sayede güçlerin belirli bir alanda sürekli değişim göstererek varolmaya devam etmesi düşüncesi Nietzsche'yi kendi teziyle astrofizikteki gelişmelerin uygunluk arz ettiği görüşüne götürmüştür. Mekân ve enerjinin sonlu, buna karşın zamanın sonsuz olduğu anlayışı iki türlü ihtimali beraberinde getirmektedir. Ya bu durum bir sonla nihayete erecektir ya da aynı enerji durmadan kendisini tekrar edecektir. Ebedi dönüş teorisi de aslında aynı şeyi söylemektedir. Bu şekilde sınırlı olan enerji ve bu enerjiyle meydana gelen olaylar sürekli yeni terkiplerle tekrar tekrar kendini yenilemekte ve bu süreç sürekli kendisini tekrar etmektedir. Nietzsche bu durumu güneş saati örneğiyle şöyle açıklar: "Senin bütün hayatın bir

güneş saati gibi durmadan döndürülmektedir ve tekrar kumlar akmaya başlamaktadır. Bu dünyada seni oluşturan bütün şartlar bu dönme aralığındaki zaman diliminde tekrar tekrar bir araya gelecektir."[343] Ebedi dönüşün varlıkla olan bu yakın ve derin ilişkisini Nietzsche biraz da Platon'un sonsuzluk-sonluluk bağlamında ortaya koyduğu zaman anlayışını hafife alarak şöyle betimler: "Sonsuzluk resmini kendi hayatımıza kopyalıyoruz."[344] Ebedi dönüş teorisi geometrik anlamda bir çember olarak düşünülmemelidir, aksine gücün özünden hareketle başlangıcı olmayan fakat sonsuza kadar devam eden bir eylem olarak görülmelidir. Nietzsche, ebedi dönüş teorisindeki "benzer şey"in (*Gleichsein*) ne olduğu sorusu bağlamında bunun "yaşamın genel karakteri olduğu" şeklinde cevap verir. Aslında tam olarak ele alındığında benzer bir şey, hiçbir zaman kendisini aynen tekrar etmemektedir. Tekrar eden şey onun benzeridir, yaşamın genel karakteri bunu yapabilir. Aslında her şeyin bizzat tekrar geri dönmesi yaşam için bir kusurdur. Kendi kendine yeniden ulaşmak bütün varlıkların ortak amacıdır. Bu bağlamda ebedi dönüş teorisinde söz konusu olan şey, "zaman boyutlarının "her 'an'da kendi kendilerine ulaşması"dır. Zaman boyutları hep birlikte dairesel bir döngü oluştururlar çünkü "bütün hakikatler çarpık, zamanın kendisi ise bir çemberdir".[345] Böyle bir çember içinde ebedi dönüş teorisi, "an"a ve onun sonsuz geri dönüşüne evet demektir.

Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te dairesel zamanı yılana benzetir. Bu ağırlığın altından kalkmak insanüstü bir çaba ve aynı zamanda gücü elde etme arzusu ister. Bunu başaran kişi yücelmiş, zevk ve acıdan kendini kurtarmıştır. "Acının kendisi de zevktir. Her zaman bir zevke evet demiyor musunuz? Böyle her acıya da evet demelisiniz. Her şey birbiri içine girmiş, birbiri içinde kaybolmuştur. Her defasından bir kez, iki

kez ya da, bu hoşuma gidiyor, şans, tatlı, bir dakika, demiyor musunuz? Bunun gibi her şeyi geri istiyorsunuz! Yeni olan her şeyi, sonsuz olan her şeyi, birbiri içine girmiş her şeyi ve böylece dünyayı seviyorsunuz. Acı için de git, bir daha gel diyorsunuz çünkü bütün zevkler sonsuzluk ister."[346] Ebedi dönüş teorisi düşüncesi Zerdüşt'e (gücü istemede olduğu gibi) bizzat hayatın kendisi tarafından öğretilmemiştir. Ebedi dönüş teorisi, ruhun son üç farklı değişimini ifade eder. Bu dönüşüm aslandan çocuk olmaya doğru evrilen bir değişimdir (çocuğun özü masumluk ve unutkanlıktır) ve bu sayede insan "yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi kendini döndüren bir tekerlek, ilk hareket ve kutsal bir evet deme" gücü kazanır.[347] Yılan ve kartal dünyevi yaşamın en yüksek ve en derin anlamı olarak karşımızdadır ve Zerdüşt tarafından insanın yücelmesi ve alçalmasına dair ölçütleri oluştururlar. Yılan kartal ilişkisi eserin giriş bölümünde Homeros'un İlias'ında yılanın kartal için bir av değil bir arkadaş olarak tasvir edildiği hatırlatılmaktadır.

Nietzsche, ebedi dönüş teorisinin zorunlu olarak bir nihilizmle biteceği inancındadır. "Bütün bir varlık âleminin döngüsel bir yapıta sahip olduğuna inanmayan biri keyfi bir tanrıya inanmak zorundadır. Benim düşüncem şimdiye kadar gelen teistik bütün düşüncelere karşı olmak zorundadır."[348] Ebedi dönüş teorisi amaçsal ve nedensel bir dünya görüşünü tamamen dışlamaktadır. Evren sürekli bir oluştur. Tanrı'nın değersizleştirilmesi ve bu düşüncenin "maskesinin düşürülmesi" teodizi sorunlarının estetik içinde aranmasına yol açmıştır. Dünya sadece estetik bir fenomen olarak temellendirilebilir ve değerli olan sadece estetik andır. Üstün insan kendisini en yüksek acı ve kendinden geçme halinin birlikte yaşandığı cezbe halinde temellendirebilir.

3.20. H. Bergson

Bergson zaman felsefesi söz konusu olduğunda kendisinden çok şey öğreneceğimiz filozofların başında gelmektedir. Felsefesini zaman kavramı üzerine kuran ve geliştiren başka bir düşünür bulmak zordur. Varlık, bilgi, ahlak, din ve sanata dair farklı yaklaşımları zaman söz konusu olduğunda daha bir orijinal hal almaktadır. Bergson felsefede yeni bir yöntem geliştirmeye çalışmıştır. Onun en önemli arzusu ya da felsefesinin çıkış noktası, süre ve mekân, bilinç ve madde, beden ve ruh, hafıza ve beynin birbirine eşit şeyler olmadığını göstermektir. O ayrıca zamanın sayı olmadığını ve onun doğrudan ölçülemeyeceğini söyler. Sayma sürekli mekânla ilgilidir ve her türlü sayma işlemi ancak mekânla mümkündür.

Bergson felsefesine iki farklı yaklaşım söz konusudur. Bazı düşünürler özellikle onun zaman ve sezgiyle ilgili görüşlerine büyük önem ve değer vermişler (Husserl, Scheler, Cassirer), bazıları ise onun aslında çok fazla orijinal bir felsefe ortaya koymadığını iddia etmişlerdir (Heidegger, Sartre). Belki bu yaklaşıma üçüncü bir bakış açısı olarak onun yeni bir doğa felsefesinin gelişimine yaptığı katkıdan dolayı De Broglie, Weizäcker, Prigogine gibi bilim felsefecilerinin olumlu görüşlerini de eklemek mümkündür.

Bergson'un zaman kavramı bağlamında ortaya attığı ilk karşı oluş, "her şeyi ölçmek ve ölçülemeyen şeyleri de ölçülebilir kılmak" düşüncesidir. Bu düşünce Cusanus'tan beri bilim ve felsefede kendine yer etmiş bir düşüncedir. Bütün doğabilimlerin temeli de budur; hatta bu düşünce insan ruhuna bile uygulanmaya çalışılmıştır. Bergson bir duygulanımın insan üzerinde bıraktığı etkinin ve bunun süresinin hiçbir biçimde mahiyet kaybetmeksizin nicel olarak açıklanamayacağı inancındadır. Bu inanç Bergson'u yaşamın zamansal yapısını analiz etmeye götürmüştür. Bergson zamanın üç farklı

karaktere sahip olduğunu söyler. Bunlar mekânla ilgili olup zaman aralıklarının sayılması, kronolojik ardı ardına gelişte olayların belirli bir şekilde düzene koyulması ve zamanın homojenliğidir. Zaman belirli aralıklarla kendini tekrar eden bir şey olarak sayılabilen bir şeydir ve bu anlamda iki farklı olayın arasındaki ilişkinin ölçülmesinde kullanılan temel ölçüttür. Herhangi bir olayın belirli bir zaman aralığından sonra ortaya çıkacağını söylemek, şimdiki zamandan hareketle belirli zaman aralığını saymak ya da ölçmek demektir. Bu anlamda saymak Bergson'a göre doğrudan doğruya mekânsal düşünceyle ilgilidir.[349] Böyle bir düşünce şu unsur tarafından desteklenmektedir: Gelişim psikolojisi açısından bakıldığında sayma aktı insanın kendinde gerçekleşmektedir ve somut şeyler üzerine düşünme eyleminden ibarettir. İki olay arasında ne kadar zamanın geçtiğini ve bunun ne kadar sürdüğünü ölçmek için bunların aynen bir tespihin taneleri gibi birbiri ardına dizilmesi gerekir. Bu bağlamda olaylar kendi nitelik ya da anlamlarına göre değil, aksine iki olay arasında geçen zamana göre birbirlerinden ayrılabilirler. Ortak bir zaman ölçütünden hareketle olayların açık bir dizilişi ortaya çıkarılabilir. Zamanın homojenliği, olayların zamanın yapısını etkilememesi anlamına gelir. Dakikalar ya da saatleri (bunlar sayesinde iki farklı olayın uzunluğu ya da aralarındaki mesafe ölçülebilmektedir) kendi aralarında bir ayrıma tabi tutmak mümkün değildir. Maddi ve manevi bütün süreçler zaman bakımından aynı ölçüt ile ölçülmektedir. Homojen zaman olayların birbirlerini peşi sıra takip ettiği bir çizgi olarak düşünülebilir. Zamanın bu formu ancak mekânsal bir düşünceyle mümkündür. Bundan dolayı Bergson matematiksel zamanı ancak " bütün geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman olaylarının içinde gerçekleşebileceği ideal bir mekân" içinde mümkün görür.[350] Homojen zaman ne eşyaya ait bir özelliktir

ne de onun bilgisinin bir şartıdır. O sadece iki olay arasındaki süreyi ölçmek ve bu anlamda eylemle ilgili bir çıkış noktası olmak işlevine sahiptir. Bundan dolayı homojen zaman faydalı ve gerekli bir şema olarak karşımıza çıkar.

Bergson zaman ile gerçek zaman olarak nitelediği süre (*la Dureé*) arasında bir ayırım yapar. Günlük yaşamda kullanılan ve özellikle doğabilimleri tarafından söz konusu edilen zaman yanlış anlaşılmış ve mahiyet kaybına uğramış süreden başka bir şey değildir. Bu gerçek sürenin kendi zıddına dönüşmesidir ve bu süre böylece mekânsal bir şema ile tasvir edilmektedir. Böyle bir zamanın özü mekânın dördüncü boyutundan başka bir şey değildir ve sadece nicelikten ibarettir. Böyle bir zaman ancak akma özelliğini kaybederek ölçülebilir ve eşzamanlılığın ardı ardına gelmesinden oluşur. Bilimler böyle bir ölçümle zamanı kullanmaktadırlar.[351] Gerçek zaman süre bağlamında Bergson'un ortaya attığı en önemli soru, günlük yaşamımıza etkili olan doğabilimlerinin ölçüt olarak kabul ettiği ve mekânın dördüncü boyutu olarak karşımıza çıkan böyle bir zaman anlayışının içsel yaşamın zenginliğini uygun bir biçimde ifade edip edemeyeceğidir. Bu soruya edebilir diye cevap vermek şu anlama gelir: O halde insanın düşünce ve duyguları birbirlerinden net bir biçimde ayrılabilir ve her biri tek başına ele alınabilir. Ancak bu sayede bu olaylar peş peşe bir düzen içine alınabilir. Bu soruya verilebilecek cevap hayır ise (ki Bergson'un temel tezi budur) tinin zamansal yapısının madde-mekânsal süreçlerin zamansal yapısından farklılık arz etmesi gerekir çünkü homojen zaman hiçbir zaman yaşamın içsel birliğini düşünmeye müsait değildir, yaşamın deruni boyutu homojen zamanla anlaşılamaz.

Bergson sadece doğabilimlerinin değil, aynı zamanda metafiziğin de ampirik verilerle bir ahenk içinde olması gerektiğine inanır. Bu bağlamda sadece algısal olarak idrak edilen

ve deneysel olarak kontrol edilen şeyler empiriye ait değildir, aynı zamanda sadece bireye açık olan yaşantı da deneyin konusu olabilir. İçsel zamanın analizi de gözleme dayanabilir. O halde tecrübe kavramı, doğabilimlerindeki anlamıyla mukayese edildiğinde içsel zamanın analizine göre genişletilmeli ve modife edilmelidir.

Bergson'un zaman kavramı bağlamında cevabını aradığı önemli sorulardan biri de homojen zamanın içsel yaşantıdan nasıl ayrıldığıdır. Peş peşe gelen farklı olaylar birbirleriyle nasıl bağlantılı hale gelmektedir? Mesela bir saat kulesindeki saat, tam olarak ölçülen zaman aralıklarıyla çalışmakta ve saniye, dakika ve saatler düzenli olarak birbirini takip etmektedir. Saat sesinin duyulması mekânda dışsal algıyla ilgili bir durumdur. Bu sesin zayıf ya da kuvvetli olmasına göre bireysel tepki farklılaşabilmektedir. Aslında tek söz konusu olan, bir tık sesidir. Tık duyulup kaybolmakta geride sadece bir ses kalmaktadır. Bu tek tık sesini saydığımızda elimizde içsel bağdan yoksun olan yalın bir art ardalık kalmaktadır. Buna karşın bu saatin bu seslerini algılamanın bir yolu vardır. Böyle bir algılamada sadece yalın anlamda art ardalık yoktur. Tonlar arasında zamansal bir bağ ancak ilk tonu duyan ve hemen arkasından gelen ikinci tonu bekleyen gözlemci için söz konusudur. Bu bağlamda Aristoteles zamanın tek tek birimlerini sentezleme görevini akla vermişti. "Fakat insan bilinci doğasından kaynaklanan bir özellikle sayma yeteneğiyle ilgili özel bir kabiliyete sahiptir (*nous*) ve böyle bir yeti olmadan zaman olamaz çünkü bu durumda zamana ait bir bilinç olamaz."[352] Aristoteles ölçülebilen zamanı kendine hedef olarak seçerken, Bergson zamansal yaşantının farklı bir formunu ele alır ve onu analiz etmeye çalışır. Hafızada saatin tonları devam eder ve kendi içinde bir birlik oluşturur. Mesela bir şarkıda ya da bir melodide hafıza tarafından ilk sesle son ses bir-

leştirilerek bir birlik oluşturulur. Bergson sürekli (Husserl'in "*İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine Dersler*" adlı eserinde belirtildiği gibi) içsel yaşantının zamansal organizasyonunu bir melodiyle karşılaştırır. Melodi metaforu sayesinde içsel yaşantının zamansal yapısını anlatmaya çalışır. Böyle bir melodinin insanı etkilemesi, müzik tonlarının belirli aralıklarla peş peşe gelmesi değildir. Bu belirli aralıklarla peş peşe gelen tonlar ritmik bir kompozisyon içinde bir araya getirilir ve bu bir aradalık sayesinde birey tarafından bir bütün olarak idrak edilir. Duyulan ilk ton duyulduktan sonra hatırlama olarak hafızada kaydedilerek kendinden sonra gelen tonla birleşir. Tek bir tonun zamansal belirleniminde meydana gelen değişiklik bütün bir müzik parçasının yapısını değiştirebilir. O halde müzik tonları iki farklı şekilde düzenlenebilir: ya bunlar basit bir biçimde birbiri peşi sıra gelen sesler olarak düzenlenecektir ya da bu seslerin aralarında içsel bir bağ kurulacaktır. Bergson bunu şöyle formüle eder: "Ya bu peş peşe gelen duygulanımın her birini diğer suksesif duygulanımlarla bir birlik ya da bir grup oluşturmak için hafızamda tutacağım (ki bu anlamda bir melodi ya da tanınmış bir ritim olarak bunlar beni etkilemektedir), bu durumda tonları teker teker saymıyorum; kendimi daha ziyade bu tonların benim üzerimde bıraktıkları niteliksel izlenimini edinmeye veriyorum. Ya da açık bir biçimde bu tonları sayıyorum. Bunun için bu tonları kendi içsel bağlarından koparmak zorundayım ve bunu da homojen bir aracı ile yapmalıyım. Bu durumda kendi niteliklerinden arınmış ya da içi boşaltılmış tonlar artık ne bir melodi ne de anlamlı bir ritim ortaya koyabilirler."[353]

İçsel yaşantının zamanı sadece analitik yöntemle anlaşılacak bir şey değildir. Bunun yanında sentetik bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Herhangi bir müzik parçasındaki bir tonun değişmesiyle melodinin değişmesi gibi, bir yaşantı şimdiye

kadar yaşanılan şeyleri değiştirip niteliksel anlamda nesnelere yönelik bakış açısını değiştirebilir. Yeni bir yaşantı sadece daha önce benzer yaşantıları hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda onlarla kendi arasında bir birlik kurar. Hatırlamada yaşantılar aralarındaki zamansal farklılıktan bağımsız olarak birbirlerini etkileyebilirler. Bunun sonucunda bazen bir "an"da bütün bir yaşantı kendini gösterebilir.[354] Her bir yeni yaşantı aslında bütüne ait yeni bir organizasyona sebep olur. Aynı duygulanımın tekrarından bile niteliksel anlamda bir aynilik bulmak zordur. Dolayısıyla hiçbir olay iki kez üst üste aynı duygulanımı açığa çıkaramaz. Her bir "an" kendi başına tektir ve aynen tekrar etmez. Bundan dolayı içsel zaman niceliksel anlamda ifade edilemez. Bu zaman türüne Bergson süre adını verir ve bu süreyi, "niteliksel çeşitlilik" olarak tanımlar.[355] Süre kendi içinde heterojen bir yapıya sahiptir ve sayı ile oluşturulan ve sayılabilen homojen çeşitlilikle hiçbir ilgisi yoktur. Bergson yalın süreyi şöyle tanımlar: Süre "birbiri içine geçmiş, birbirini etkileyen niteliksel değişimlerin kendisinde gerçekleştiği şeydir. Süre içindeki niteliksel değişimler birbirlerini dışlamazlar ve böyle bir eğilim göstermezler. Bu tür bir süre sayı ile hiçbir biçimde bir yakınlık göstermez. O sadece yalın anlamda heterojenlikten başka bir şey değildir."[356]

Yaşantıya dair organizasyon kendisini bilinçte gerçekleştirir. Bu organizasyonda zamanın gerçek karakteri olarak karşımıza çıkan süre oldukça etkindir. Mekânda bulunan nesnelerden farklı olarak (bu nesneler herhangi bir mekânda ayrı ayrı noktaları işgal edebilirler ve bundan dolayı sayılabilirler) bilinç olayları tek zamanda birbirlerinden ayrılamayan bir birlik kurabilirler.[357] Tonların birleşmesinden bir senfoninin açığa çıkması gibi Ben'e ait gerçek süre de öznenin yaptığı canlı ve hareketli tecrübelerin toplanmasından ve bunların birbirleriyle karşılaşmasından açığa çıkmaktadır. Bergson'a

göre bilinç parçalanamaz (Kant ve Leibniz de böyle düşünür). Bilinç kendi birliğini zamanda bulur; buna karşın beden kendi birliğini mekânda bulmaktadır. Bu tespitten sonra Bergson sürenin en yalın biçimine dair bir tarif yaparak şunları söyler: "Süre, kendi benimizin kendisini yaşama bıraktığında sahip olduğumuz bilinçsel olayların art ardalığını kabul eden ona şekil veren bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Aktüel bilinç durumunun yanında hatırlanan bilinçsel durumlar iki farklı nokta gibi yan yana durmazlar, aksine yaşanan ve aktüel olan olayla geçmiş olaylar arasında bir bağ ortaya çıkar. Mesela tanıdığımız bir melodinin ilk sesini duyduğumuzda hafızamızda bulunan bu melodiyle ilgili diğer tonlar kendiliğinden hatırlanır."[358] İçsel yaşam zamansal düzenden bir ritmin melodiden ayrılamadığı gibi ayrılamaz. İçsel yaşam veya Ben Bergson için sürekli aynı kalan bir cevher değildir, aksine her ikisi de özsel anlamda zamansaldır ve bundan dolayı da her zaman bir oluş içerisindedir.[359] Asıl cevher oluşun kendisidir ve böyle bir cevher herhangi bir taşıyıcıya da ihtiyaç duymaz.[360]

Bergson sürenin herhangi düzenleyici bir ilkeye ihtiyaç göstermediği inancındadır. Dış dünyadaki zamansal süreçlerin arasında cereyan eden mücadeleler de sürenin oluşumuna hiçbir katkı sağlayamaz. Bu tespitlere rağmen kendi içinde yapılanmış çeşitlilik olarak yaşantının birliğinin nasıl oluştuğunun cevabını Bergson'da bulmak zordur. Bergson süre kavramından hareketle ilginç bir sonuca ulaşır. Ona göre yaşantıları aynı olan iki farklı birey bulmak mümkün değildir. İçsel yaşam sadece bir betimlemeden ibaret değildir, aksine o özsel anlamda tek ve biriciktir. Bu tek ve biricikliği sağlayan şey ise, bizzat sürenin kendisidir. Bu tespite rağmen Bergson'da bu iki birey arasında ilişkiyi ve karşılıklı diyalogu

mümkün kılan ortak noktaların neler olduğuna dair sorunun cevabı da yoktur.

Süre kavramında olayların ardı ardına gelmesi ve bunun doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanlar ortadan kalkmış durumda değildir. Bu üç farklı zaman boyutu homojen zamanla kıyaslandığında karakteristik anlamda birbirlerinden farklılık gösterirler.[361]

Süre geçmiş zamanın korunmasıdır. Geçmiş zaman basit bir biçimde geçip gitmez[362] ya da iddia edildiği gibi "artık var değil" moduna bürünmez. O, sadece zayıf bir hatırlamanın konusu da değildir. Geçmiş zaman şimdiki zamanı etkiler fakat bu etki basit bir biçimde neden-sonuç ilişkisine dayanan doğrusal anlamda bir etkilenme değildir. Geçmiş zaman sürekli "varolan" bir zaman boyutudur. Bu varolma iki türlü olabilir. İlk olarak geçmiş zaman bitmiş bir zaman boyutu olmadığından kendisini sürekli yeni olaylarla yenilemekte ve zenginleştirmektedir. Bu, bunun bilinçli ya da bilinçsiz yapıldığından bağımsız olarak yapılmaktadır. İkinci olarak her yeni algı zorunlu olarak hatırlamayla ilişkilendirilmekte ve bu yüzden geçmiş tecrübelerden zorunlu olarak etkilenmektedir.

Süre'de yaşantıların basit bir biçimde birbirlerini takip etmemeleri ve birbirleriyle iç içe geçmeleri olgusu bizi zamanın yönünün tamamen önemsiz olduğu sonucuna götürmemelidir. Geçmiş zaman, geçmiştir ve şu anda akan zaman, şimdiki zamandır. Buna rağmen somut anlamda yaşanan şimdiki zaman, sadece gelecek zamanla geçmiş zaman arasında ayrılamayan ve bölünemeyen bir nokta olmayıp (yani henüz değil ile artık değil arasında), aksine şimdiki zaman gerçek olarak yaşanmış olanla mümkün olan arasında bir noktadır.[363] Bu düşünce hatırlanacağı üzere aynen Aristoteles tarafından da paylaşılmaktadır. Bergson'a göre şimdiki zaman "zorunlu

olarak belirli bir süreye ihtiyaç duyar".[364] Şimdiki zaman olarak algılanan zaman aralığı, matematiksel noktadan farklı bir şey olup gelecek zamanla geçmiş zamanı birbirinden ayırır.[365] Geçmiş zamanla ilgili hatırlamalar şimdiki zamanın icaplarına göre ortaya çıkmaktadır. Geçmiş zamana ilişkin hatırlamalar ya da genel anlamda geçmiş zaman, bireyin şimdiye kadar sahip olduğu tecrübelerden hareketle gelecek zamanın üstesinden gelme bağlamında ortaya çıkmaktadır.

Bergson şimdiki zaman olarak yaşananla, geçip giden zaman arasındaki sürecin akan bir süreç olduğunu söyler. Şimdiki zaman olarak hissedilen şeyde önemli olan yönelim ya da eğilimin kendisidir. Bu yönelim dikkatle yakından ilgilidir. Dikkat ya da ilgi de doğrudan ya da dolaylı olarak bireyin içsel yaşamına yöneliktir. Durmadan artan bir ilgi ya da dikkat aracılığıyla yaşantılar birbirlerine daha da yakınlaşır ve aynı zamanda sıklaşırlar. Bu ilgi ve dikkatin ortadan kalkması durumunda şimdiki zamanın bir parçası geçmiş zamana dönüşmüş olur.

Bergson'a göre yaşantının dışsal anlamda en uç sınırı, bütün hatırlamaların birbirlerinden ayrılamaz bir biçimde güncel olmasıyla ilgilidir. "Yeterli güç ve her türlü ilgiden kendini sıyıran yaşama yönelik bir dikkat ya da ilgi, parçalanamayan şimdiki zamanda bilinçli bir şahsiyetin bütün bir tarihini içine alabilecek esnekliktedir."[366] Fakat böyle bir tarih gelecek zaman dikkate alındığında henüz tamamlanmamış bir tarihtir.

Süre kavramı belirleme bağlamında şimdiki zamanla gelecek zaman arasındaki fark, tek başına yeterli derecede belirleyici değildir. Süre bunlardan bağımsız olarak daha geniş ve daha dar anlamda farklı özellikler gösterebilir. Bu durumda şimdiki zaman olarak adlandırdığımız şey, tekrar şekil değiştirerek kendisini gösterebilir.

Bu şekilde geçmiş zaman diğer zaman boyutlarına göre daha bir ağırlık kazanmaktadır ve gelecek zaman boyutu geçmiş zaman boyutuyla ters orantılı bir şekilde gittikçe önemsizleşmektedir. Gelecek zamana diğer zaman boyutlarına göre daha az önem verilmesi aynı zamanda insan eylemlerinin gelecek zamanı dikkate alarak belirlenmesi olgusunu da kendiliğinden zayıflatmaktadır. Bu bağlamda Bergson'un *Zaman ve Özgürlük*'te vurguladığı insanın özgürlüğü sorunsalı ile doğada durmadan oluşan "yeni"nin nasıl anlaşılması gerektiği sorunsalı açığa çıkmaktadır. Bergson acaba "geçmiş zamanı" kurtarayım derken "gelecek zamanı" feda mı etmektedir?

Bergson geçmişin hatırlanmasını yenilenmenin imkânı olarak görür ve bu tezinde yalnız da değildir. W. Benjamin tarih kavramıyla ilgili yapmış olduğu analizinde insanlığın sürekli ilerlediği ve ileriye doğru gittiği düşüncesiyle "homojen ve yalın zaman" kavramı arasında bir bağ kurar. Ona göre gerçek özgürlük ancak geçmişin unutulmasıyla ve şimdiki zamanın ışığında yenilikler ortaya koyarak mümkündür. Geçmiş zamanla ilişki bağlamında farklı bir pozisyonu temsil eden Benjamin, insanın kurtuluşa ermek için ilk önce kendi özgeçmişiyle hesaplaşması gerektiğine inanır.[367] Böyle bir duruma gelmek için birey ferdi ve toplumsal anlamda "şimdiki zamanın eksikliklerini" ortadan kaldırmalıdır.

Bergson'un zaman kavramı bağlamında yapmak istediği ve hedeflediği şey aslında çok karmaşık değildir. O, yaratıcı oluşu mümkün kılacak ya da açıklayabilecek bir zaman anlayışı geliştirmek ister. Böyle bir niyet doğal olarak evrendeki oluş ve yenilenmeyle ilgilidir. Doğada meydana gelen oluşun ve yeniliğin zamanla daha doğru bir ifadeyle süreyle doğrudan ilgisi vardır. Bu bağlamda Bergson eserlerinde adım adım süreyi yaratıcı ilke olarak açığa çıkarır. Süre daha sonraki

yıllarda, yani Bergson'un ömrünün sonlarına doğru belirsiz olan ve bu anlamda determine edilmemiş bir geleceğin özsel bir şartı olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda o, gelecek zamanın iki farklı boyutundan bahseder. Bunlarda ilki eylemlerin önceden bilinip bilinemeyeceği sorusudur. Bu soruya evet diye cevap verildiğinde gelecek zaman, şimdiki ve geçmiş zamanın nedensel olarak önceden belirlenebilen bir zaman boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelecek zaman, geçmişte olan olaylara göre şekillenmek durumunda kalacaktır. Bu anlamda şimdiki zaman, önceden belirlenmiş olan amaca giden yolda zorunlu bir aşama olarak açığa çıkacaktır. Hedefi belirleme bağlamında şimdiki zaman hiçbir etkiye sahip olamayacaktır. İnsanın kendini gerçekleştirmesi bağlamında özgürlüğünün temel dayanak noktalarından biri olarak kabul edilen gelecek zaman, anlamını doğal olarak kaybedecektir. Bergson bu tespitlerden sonra önemli birkaç soru ortaya atar: Hakikat neden ta baştan beri olmuş bitmiş bir şey olarak karşımızda değildir? O kendisini neden gerçekleştirme ihtiyacı duyar? Bu bağlamda zaman neye hizmet eder ve gelecek olayların belirlenmesinde zamanın işlevi nedir?

Hiç şüphesiz gelecek zamanda ortaya çıkabilecek mümkün şeylerin tasavvurunda binlerce imkân ve ihtimalden bahsetmek mümkündür. Gerçek zamanda herhangi bir eylemin gerçekleşmesi, bireyin kendi ya da içinde bulunduğu durum üzerinde oldukça etkilidir. Yaşanan her "an"ın biricikliği sayesinde yaşanmış zaman ne kısaltılabilir ne de tekrar yaşanabilir. Bu açıdan Bergson zamanın "yeni"yi ortaya çıkarmaya yönelik durmaksızın ilerleyen bir süreç olduğuna inanır.

Yaşanan olayların geriye döndürülemezliği gelecek zamanın belirlenemezliği ile yakından ilgilidir. Herhangi bir şeyi öngörmek için oluşun muhtemel bütün şartlarının tespit edilmesi ve bilinmesi gerekir. Bütün şartların bilinmesi ve ya-

şanılacak her şeyin öngörülmesi halinde bile geleceğin tam olarak bilinmesi mümkün değildir. Bergson'un baştan beri mekânsal düşüncenin yaşamın dinamik olan zamansal yapısına aktarılmasına dair yaptığı eleştiriden çıkan doğal sonuç, onun gelecek zamanda açığa çıkacak olan eylemlerin öngörülemez olduğudur çünkü yaratıcı sürenin en büyük özelliği durmadan yeni şeyler açığa çıkarmasıdır.

Yaşamını planlayan ve gününü matematiksel hesaplara göre parçalara ayıran bir insan tasavvuruna karşı, sanatsal faaliyet ve özellikle sanatını icra ederken hiçbir anını atlamayan ve bu anlamda zamanı deruni anlamda yaşayan bir sanatçı yaşamı ortaya konabilir. Bergson bir sanatçının herhangi bir sanat eseri meydana getirirken zamanla oldukça farklı bir ilişki içinde olduğunu ve sürenin en iyi anlamda kendisini sanatta ve sanatçının dünyasında göstereceğini söyler. Mesela bir puzzle hazır bir resimden oluşurken, ressam bir resim yaparken gerçek bir zamana ihtiyaç duyar. "Zaman bir yaratımdır veya o tamamen bir hiçtir."[368] Zaman aynı zamanda "tereddüt ile seçim arasındaki bir gerilimdir".[369]

Seçim her zaman en az iki alternatif arasında yapılır ve alternatifler de bir imkânı ifade ederler. İmkânın bulunduğu her yerde bu imkânın bize sunulduğu bir gelecek zaman vardır. Gelecek hiçbir biçimde mekânsal olarak tasavvur edilemez ve bu yüzden gelecek zaman determine edilemez. Bu önceden belirlenemezlik durumu yaratıcı oluş için temel bir şarttır. Bu bağlamda karşımıza çıkan yeni oluşum iki farklı manada anlaşılabilir. Birinci anlamda geriye dönüşün imkânsızlığı ve bununla bağlantılı olarak oluşun aralıksız devamı olarak anlaşılırken, ikinci anlamda ise, yeni yapıların ve yeni şekillerin kendisiyle oluştuğu yaratıcı bir ilkeyi ifade eder. Geri dönülemezlik gerçi yeni yapıların oluşması için bir şarttır fa-

kat kendi içinde yeni oluşumları zorunlu olarak barındırmaz. Bergson bu ilişkinin detaylarını maalesef vermez.

Yaratıcı tekâmül sadece gelecek zamanın belirlenemezliğini şart koşmaz aynı zamanda bir süreye de ihtiyaç duyar. Biraz katı formüle edecek olursak, süre olduğu için, yani geçmişin şimdiki zamanı olduğu için yeni şeyler oluşabilir. Her olay belirli şartların oluşmasıyla meydana gelir ve her yeni oluş niteliksel anlamda birbirinden farklıdır. Hatırlama ne kadar zenginse ya da geçmiş ne kadar zengin ve doluysa, gelecek de o oranda daha zengin ve eylem alanı anlamında daha geniş olacaktır.[370] Gelecek zamanla geçmiş zamanı birbirinden ayıran temel ölçüt hatırlamadır. Hatırlama basit bir biçimde aynı şeyin tekrarı ya da alışılagelmiş şeyden bir sapma değildir.

Sadece insan bilinci genel anlamda süren ve aralıksız, durmadan ileri doğru ilerleyen bir şey olmayıp, aynı zamanda yaşam da böyledir. "Hakikat bir bütün olarak parçalara ayrılamayan bir gelişimdir, ileri doğru giden bir buluştur, kısaca sürenin kendisidir."[371]

Geçmiş zamanla birlikte gelecek zaman yeni bir yapı kazanır. Bergson bu yeni analiziyle oluşun temel şartını belirlemiş olmaktadır. Oluşta geçmişin gelecek zamana yansıtılması onun önceden belirleneceği anlamına gelmez. Buna karşın Bergson'un bu analizi tek taraflı kalmaktadır; çünkü bir taraftan homojen zamanla süre arasından temel bir ayırım yaparken, diğer taraftan geometrik mekânla, mekân tecrübesi arasından benzer ayrımı yapmamakta ya da bunu gözden kaçırmaktadır.

Zamanın değişen yapısıyla birlikte gerçeklikle mümkünlük arasındaki ilişki de değişmektedir. Gelecek öngörülebilir olarak görüldüğünde mümkün olan, gerçekliğe –mümkün bir resim olarak– önceldir. Yeni olan şey bir fikrin gelişimi, bir

program ya da bilinen unsurların yeni kombinasyonu olarak açığa çıkmaktadır.

Gelecek zaman, zamanın heterojen yapısından dolayı önceden belirlenemediğinden dolayı, gelecek zamanda ortaya çıkacak olan imkânat hakkında da herhangi bir öngörüde bulunmak zordur. Yeni şartlar ve bağlamlar dahilinde yeni imkânat ortaya çıkar. Bunlar oluşun etki alanını ya genişletir ya da daraltır. Her an sonsuz imkânla karşı karşıya kalırız. Bu imkânlar ancak bunlardan birinin gerçekleşmesiyle sınırlanabilir. Yaşam zengin formlarıyla karşımıza çıkar. O, bazen bir mezar, bazen çıkmaz sokak gibidir. Böyle bir durumda hemen baştan başlar, yeni şeyler ortaya koyar ve durmadan farklı kollara ayrılır. "Her hakikat –yönelimden durmadan yeniden başlayan yön değişimini anlasak– yeni bir yönelimdir."[372] Bu yön değişimi gerekli bir değişimdir. Zamanın süre olarak belirlenmesi sayesinde sadece yeni gerçeklikler oluşmaz, aynı zamanda yeni imkânlar da oluşur.

3.20.1. Bergson Zaman Anlayışının Heidegger Tarafından Eleştirisi

Heidegger'in Bergson zaman anlayışına getirdiği eleştiri Bergson zaman felsefesine yapılmış ilk ve en orijinal eleştiridir. Yukarıda Bergson'un zaman anlayışını ana hatlarıyla vermeye çalıştık. Heidegger'in zaman anlayışı da gelecek sayfalarda işlenecektir. Her iki filozofun zaman öğretilerinin mukayesesi ayrıntılı bir çalışmayı gerektirmektedir.[373] Biz burada sadece Heidegger'in Bergson zaman felsefesine getirdiği eleştirileri ana hatlarıyla analiz etmeye çalışacağız.

Martin Heidegger (1889-1976), Henri Bergson'un (1859-1941) "Essai sur les donnés immadiates de la conscience"[374] adlı doktora tezini yayınladığı yıl doğmuştur. Heidegger ile Bergson arsındaki ilişki tek yönlü bir ilişkidir ve daha çok Heidegger'den

Bergson'a doğrudur. Bergson, Heidegger'in *"Sein und Zeit"* [Varlık ve Zamanı] (1927) adlı ana eserini okumuş olmasına rağmen, Bergson'un Heidegger felsefesi üzerine yazmış olduğu herhangi bir yazı mevcut değildir. Heidegger'in Bergson'a olan ilgisi Freiburg Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi sırasında başlamıştır. Heidegger 1916'da yazmış olduğu "Dauns Scout'da Kategori ve Anlam Öğretisi"[375] adlı doçentlik tezinde Bergson'dan alıntılar yapmıştır.

Bu kısa girişten sonra Bergson'un zaman anlayışını ana hatlarıyla özetlemek Heidegeger'in eleştirilerini anlamak açısından faydalı olacaktır. Bergson'a göre günlük hayatta zamanı, içinde bilincimize ait olguların geçtiği homojen bir araç olarak düşünürüz. Bu şekilde düşünülen zaman onun tabiriyle "mekânlaşmış zamandır" ve gerçek zamanla ilgisi yoktur; çünkü böyle bir zaman algısıyla, yan yana aynı anda bir yerde bulunmanın ölçüsü olan mekânın homojen araç olmak bakımından farkları yoktur. Sonuçta her ikisi de ölçmenin ve saymanın aracısı konumundadırlar. Homojen ve fiziksel zaman hareket aracılığıyla ölçülmektedir. Homojen ve fiziksel zamanın pratik faydaları şüphesiz inkâr edilemez. Günlük bütün işlerimizi bu zamana göre ayarladığımız gibi bütün bilimlerde araştırmalarında bu zamanı kullanırlar. Bergson fiziksel ve gündelik anlamda düşünülen böyle bir zaman anlayışından gerçek zaman olarak adlandırdığı süreyi (*la durée*) birbirlerinden özsel olarak ayırır. Bu süre doğrudan yaşanır, başka bir deyişle Bergson sürenin yaşanmış zamandan başka bir şey olmadığı inancındadır. Mekânsal olgularla ilişkilendirilen zaman gerçek olmayıp bizim tarafımızdan uydurulan art arda gelmenin ölçüsüdür. Süre ise mekânsal ilişkilerden bağımsız olan iç yaşantının bir formudur. Yalın ve saf olan bu süre hiç bir tanımlamayı kabul etmez çünkü her türlü tanımlama ister istemez kendisini niceliksel olarak ifade etmek

durumundadır. Bergson bu gerçek zamanın kavramsal ve kategorik bilgisine ulaşma çabasını da girmez. Bergson sürenin anlaşılması için bir melodinin içsel olarak kavranmasını örnek olarak gösterir. Melodi peş peşe gelen müzik notalarından oluşmasına rağmen biz onları bir bütün içinde algılarız. Yani her sonra gelen ton öncekinden farklı olmasına rağmen biz onları teker teker müzik notası olarak değil, anlamlı bir melodi olarak bütünleştiririz. Bu içsel olarak yaşadığımız gerçek süre sayesindedir. Bergson bu örnekle aynı zamanda sürenin doğrudan doğruya bir bilinç fonksiyonu olduğunu göstermek ister.

Bergson'a göre geçmiş ve gelecek zaman birbirlerinden ayrılamaz ve geçmiş de hiç bir zaman tamamen yok olup gitmez. Süre geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arasında ayrılmaz bir birlik kurar. Süre bu anlamda geçmiş zamanın şimdiki ve gelecek zamanda devam etmesi olarak da anlaşılabilir; tanımlanmaz olmasına rağmen tamamen insana yabancı bir olgu da değildir. Ona göre biz bu süreyi sadece ve sadece sezgiyle (*Intuition*) anlayabilir ve kavrayabiliriz. Sezgisel düşünme bu anlamda sadece yalın süre içinde düşünme olmayıp, aynı zamanda insanın kendi iç dünyasına dönüş anlamına da gelmektedir. Sezgi yardımıyla kendimizi bu yalın sürenin içinde bulduğumuzda onun çok farklı boyutlarıyla karşı karşıya geliriz. Şeyler hakkında gerçek bilgiye de yine ancak sezgi yardımıyla kavradığımız bu yalın sürede ulaşabiliriz.

Süre kavramı aynı zamanda Bergson metafiziğinin temelini de oluşturmaktadır. Süre evrendeki oluşla birebir ilgilidir. Evren bütün unsurları ile beraber devamlı bir devinim halindedir. Süre bu oluşumun temel sebebi olan ve hayatın bizzat içinde taşımış olduğu yaratıcı hamle ile (*élan vital*) iç içedir. Evrendeki oluşta süre ve hayat aynı oranda etkilidirler. Yaratıcı tekâmül devamlı yeni şeyler yaratarak, evrendeki her tür-

de kendisini göstermekte insanda da en üst bilinç seviyesine ulaşmaktadır. Bu bağlamda Bergson, finalizm ve mekanizme önceden belirlenebilirliği kabul ettiklerinden ve evrendeki oluşu determinizme göre açıkladıklarından dolayı şiddetle karşı çıkmaktadır. Yaratıcı tekâmül gelişimini maddeden ruha, aynı zamanda ruhtan da maddeye doğru gerçekleştirir. Bize birbirine zıt gibi görünen oluşa ait değişimler sadece yaratıcı tekâmülün evrendeki farklı görüntüleridir. Yaratıcı tekâmül gelişimi devamlı ileriye doğrudur. Bu ilerlemede süre de bütün geçmişle beraber yaratmanın içindedir.

Heidegger, Bergson felsefesine ilk tenkidini Nikolai von Bullnoff tarafından yeni yayınlanan *Zamanlılık ve Zamansızlık* adlı eseri değerlendirme yazısında yapmış,[376] Bergson'u burada aşırı Herakletizm ile suçlamıştır. Heidegger ikinci önemli eleştirisini,[377] K. Jaspers'in 1921' de yayınlanan *Psychologie der Weltanschauungen* [Dünya Görüşleri Psikolojisi] adlı eseri hakkında görüşlerini ifade ettiği yazısında yapmıştır. Heidegger burada Bergson'un, hayatı bir bütünlük içinde sonsuz bir akış olarak tarif edip kavramları hayatın akışını durduran formlar olarak görmesinin hayatın gerçek anlamını anlamamıza engel olduğu görüşünü dile getirmiştir.

Heidegger'in Bergson felsefesine, özellikle onun zaman anlayışına karşı eleştirisel tutumuna Husserl'in öğrencilerinden Roman Ingarden'in "Intuition und Intellekt bei Bergson"[378] [Bergson'da Sezgi ve Akıl] adlı doktora tezinin önemli katkısı olmuştur. Fakat Heidegger'in Bergson zaman öğretisine esaslı tenkidine, onun başyapıtı olan *Sein und Zeit*'ta rastlamaktayız.[379] Bu eser yayınlanmadan önce de Heidegger, profesörlük unvanını aldığı Marburg Üniversitesi'ndeki derslerinde Bergson'un zaman öğretisine karşı eleştirilerde bulunmuştur.[380]

Heidegger'e göre Aristoteles'in zaman öğretisi avamî (*vulgäre*) bir zaman öğretisidir. Ancak Aristoteles'in bu zaman anlayışı, ondan sonraki geleneksel zaman anlayışlarının temelini oluşturmuştur. Heidegger Bergson'un zaman felsefesini de aynı kategoride değerlendirir. Ona göre Bergson yeni bir zaman felsefesi geliştirmemiş ve Aristoteles'e bağlı kalmaktan kurtulamamıştır. Bergson'un zaman anlayışı da Aristoteles'in zaman öğretisinin yorumundan ortaya çıkmıştır. Heidegger'e göre bunun en güzel delili, Bergson'un zaman (*temps*) ile süre (*Durée*) kavramlarını işlediği *Essai sur le donnees immadiates de la conscience* adlı eseriyle, bu eserin tamamlayıcısı olan *Quid Aristoteles de loco senserit* adlı çalışmanın aynı zamanda yayınlanmış olmasıdır.[381]

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da geleneksel zaman anlayışı ile varlığın asli zamansallığı arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Heidegger'e göre Bergson zamanı mekân olarak algılamıştır ki, bu anlayış ona göre Hegel'de de bulunmaktadır. "Hegel'e göre mekân zamandır veya (...) zaman mekândır. Bergson'un tezi de bundan farklı değildir. O da zamanın mekân olduğunu söyler. Bu açıdan her ikisi de doğrudan Aristoteles'ten etkilenmiştir."[382] Heidegger bu eşitlemeye (zaman=mekân) karşıdır. Ona göre böyle bir anlayış ancak zamanın sadece şimdiki an (*Jetzt-Zeit*) olarak anlaşılması ve mekânın da eşit zamanlılıkta (*in der Gleichzeitigkeit*) kurulmasıyla mümkündür. "Mekân zaman olmadığı gibi, zaman da mekân değildir. Zaman sadece bir imkân(lılık)dır (*Möglichkeit*) ve mekân kendisini sadece zamanda belirleyebilir. Bu belirlenme bizzat mekândan kaynaklanmayıp, varlık, her varolanın varlığı (*als sein jedes Seienden*) olarak sadece zamanla anlaşılabilir."[383] Heidegger benzer düşünceleri daha sonra *Varlık ve Zaman*'da da dile getirmiştir. Heidegger burada Hegel'in "mekân zamandır" görüşüyle, Bergson zaman felsefesinin temellendirme

farklılığına rağmen sonuçta Hegel ile aynı noktada buluştuğunu iddia eder. Ona göre, Bergson sadece Hegel'in denklemini tersine çevirmekte, yani "zaman mekândır" demektedir. "Zaman (*le Temps*) mekândır (...) zaman mekân olarak niceliksel birbiri ardına (*Sukzession*) gelmedir. Süre ise [Durée, Bergson'da gerçek zaman olarak betimlenmektedir A. T.] böyle bir zaman anlayışına karşı niteliksel süreklilik olarak tanımlanmaktadır."[384]

Heidegger'e göre insanın varolma kaygısı (*das Besorgen des Daseins*), zamanın varlığını fark etme olayı ile ilgilidir. Bu farkında oluş insanın dünyada oluşu açısından (*in der Welt sein*) yapısal öneme sahiptir. Dünyada olmak demek aynı zamanda "zamanda" olmak demektir. "Varolanların zamansal belirlenmişliklerini, zaman içinde olmak olarak tarif ediyoruz. Böyle bir zaman anlayışı geleneksel ve gelişmemiş zaman anlayışının değişmesine zemin teşkil etmektedir. Zaman, zamanın içinde olmak olarak asli zamanı aşan bir özellik göstermektedir. Bu temel (*Ursprung*) bize, zamanın dünyada varolanların içinde oluştuğunu ve yok olduğunu gösterir. Bu gerçek zaman fenomenidir. Ancak böyle bir zaman anlayışı sayesinde Bergson'un ontolojik açıdan yetersiz ve belirsiz olan ve mekân lehine niteliksel zamandan vazgeçmemizi salık veren zaman öğretisinden kurtulabiliriz."[385]

Heidegger'in "zaman içinde olmayı" varolanın özsel zamanlılığı kavramına bağlaması ve zamanı birbirini takip eden anlardan değil, varolanın özünü gerçekleştirme imkânı olarak tanımlaması, onu insan varlığının özünü bulduğu düşüncesine götürmüştür.

Heidegger'in Bergson'u geleneksel zaman öğretileri ve Aristoteles'e bağlı kalmakla suçlaması kanaatimizce doğru bir tespit değildir. Bizzat Bergson geleneksel zaman anlayışının yanlışlığını iddia etmiş ve Kant'ın zaman felsefesine çeşit-

li tenkitlerde bulunmuştur.[386] Bergson, Heidegger'in tenkidinin aksine fiziki ve mekânlaşmış zamana değer vermez, onun için önemli olan yaşanmış süredir.

Heidegger aynı zamanda, Bergson'un zaman anlayışında bir sürekliliğin olmadığı inancındadır. Ona göre Bergson kendi doktora tezinde savunduğu zaman öğretisinden daha sonra vazgeçmiştir. Heidegger, Bergson'un daha sonra yayınladığı *Matiére et Memoire*[387] adlı eserinin, Bergson'un zaman felsefesini anlamak açısından daha verimli olduğunu ifade eder. Heidegger'in böyle bir tespite ulaşmasında Max Scheler'in 1913'te yazmış olduğu makalenin[388] etkisi inkâr edilemez. Scheler'in bu makalede Bergson'a yaptığı tenkitler, felsefe çevreleri tarafından Bergson zaman öğretisine yapılan ilk ciddi tenkit olarak kabul görmüştür. Scheler mezkûr makalesinde, Bergson'un o zamanlar felsefe ve edebiyat dünyasında moda bir isim olduğunu, bu genel modaya rağmen şüpheci bazı hassas kulakların gerçekten Bergson felsefesinin okunmaya değer olup olmadığını sorguladıklarını söyleyerek söze başlar. Ona göre böyle bir insanın söyleyecek bir şeyi olmak zorundadır.[389] Scheler daha çok Bergson'un *Matiére et Mémoire*'da dile getirdiği zaman öğretisine ilgi duymaktadır. Scheler Bergson'u tenkidinde genelde bu esere bağlı kalmıştır. Scheler'e göre, Bergson'un sözünü ettiği yalın zaman (*homogene Zeit*) hakiki anlamda zaman olmayıp, sadece bir sembolden ibarettir. Böyle bir zamanın ortaya çıkabilmesi için, Bergson'un gerçek zaman olarak kabul ettiği sürenin mekânla etkileşime girmesi gerekmektedir. Böyle bir etkileşim sonucunda ortaya çıkan süre, gerçek zamanın yanlış bir projeksiyonu olmak durumundadır. Böyle bir süre de sadece mekânda ve hatırlamayla mümkündür.

Bergson, tabiatın süre olmadan varlık temelini kaybedeceği düşüncesindedir. Ona göre, fiziğin tarif ettiği hareket kav-

ramıyla zamanı anlamak mümkün değildir. Bergson gerçek zamanın ancak sezgiyle (*Intuition*) anlaşılabileceği kanaatindedir. Bunu hissetmek oldukça kolaydır. "Sezgi her şeyden önce içsel süre ile ilgilidir (...). Sezgi ruhun direk öngörüsüdür."[390] Scheler Bergson'un bu düşüncesini problemli bulur ve şöyle der: "Ne yazık ki günümüzün moda felsefelerinin benimsediği en önemli öğreti şu olmuştur: Psikolojik yaşantının gerçekliği bir tarafa bırakılmış, varlık problemi sadece varlığın burada olup olmadığı ile sınırlandırılmış, psikolojik olan ise sadece bizim onu nasıl algıladığımıza indirgenmiştir."[391]

Heidegger, Bergson'un sürede zamanın metafiziksel özünü bulduğunu iddia eder. Bergson'un yaptığı yalın (*homogen*) zaman ve yalın süre ayrımı da Heidegger'e göre bu kabule dayanmaktadır. Bundan dolayı Bergson alışılagelmiş zamanı mekân olarak kabul etmiştir. "Fakat bununla Bergson zamanın ne olduğunu anlamadığını ispat etmektedir çünkü Bergson alışılagelmiş (*alltägliche*) zamanın nasıl mekân olduğunu izah edememiştir. Bergson'un mekân olarak kabul ettiği zaman hiçbir şekilde mekân olmayıp, sadece zamanın belli bir modalitesdir."[392]

Heidegger tenkitlerini 1927 yaz döneminde verdiği derslerde de sürdürmüş ve şöyle bir sonuca ulaşmıştır. "Bergson süre kavramıyla gerçek zaman fenomenine ulaşmayı başaramamıştır. Buna rağmen onun bu felsefî çabası takdire şayandır çünkü Bergson'un çıkış noktası geleneksel zaman anlayışını değiştirme çabasıdır."[393]

Heidegger 1928 yaz sömestrinde verdiği derslerde "bilinçte zaman" problemini işlerken tekrar Bergson zaman felsefesine olumlu bir atıfta bulunur. "Yeni bir girişim olarak Bergson zaman felsefesi, zaman kavramının asli unsurlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Şurası bir gerçektir ki Bergson, zaman

ile insan bilinci arasındaki sıkı ilişkiyi ve düzeni eski filozoflardan daha açık bir şekilde ortaya koymuştur. Buna rağmen bundan daha önemli olan şey, Bergson'da problem olarak görülmemiştir bile. Bergson zaman anlayışını geleneksel bilinç kavramı üzerine geliştirmiştir. Bu anlamda Descartes'ın Bergson üzerindeki etkisi önemlidir. Fakat metafiziğin temel problemi, varolan ile zamansallık arasındaki asli ilişki ve bu ilişkinin çözümü için bir hazırlık aşaması olan varlık problemi Bergson tarafından ele alınmamıştır."[394] Heidegger aynı eserin 12. paragrafında Bergson hakkında olumlu düşünceler sarf etmeye devam eder. "Bergson asli zamanla ondan türetilen zaman arasındaki ilişkiyi ilk tartışan filozoftur. Bergson bu analizinde gereğinden fazla bir sıçramayla asli zamandan türetilen zamanın mekân olduğu düşüncesine ulaşmıştır. (...) Bergson böylece ister istemez gerçek zamanın anlaşılmasına engel olmuştur. Bütün bunlara rağmen Bergson'un zaman analizi şimdiye kadar sahip olduğumuz zaman analizlerinin en esaslılarındandır. Bergson da Dilthey gibi zaman öğretilerinde anlaşılır değildir. Bundan dolayı Bergson felsefesi tekrar gözden geçirilmeli ve iyileştirilmelidir."[395]

Heidegger'in bu tenkitlerine rağmen Bergson felsefesinden etkilenen filozoflar da az değildir. Bunların başında Georg Simmel (1858-1918) gelmektedir. Simmel verdiği derslerde ve yazmış olduğu makalelerinde Bergson felsefesini göklere çıkaran ifadeler kullanmıştır. Simmel 1911'de Husserl'e yazdığı mektupta şöyle der: "Son günlerde Bergson'la oldukça meşgul oldum. Bergson'un özellikle *Madde ve Hafıza*'da ortaya koyduğu bilgi teorisinin beni derinden etkilediğini itiraf etmeliyim."[396] G. Simmel'in yanı sıra Max Scheler de, Bergson'un zaman anlayışını tenkit etmesine rağmen özellikle doçentlik tezinden sonra Bergson felsefesiyle meşgul olmuştur. Scheler, Baron von Hartling'e yazdığı bir mektupta

Bergson felsefesinin kendisini etkilediği itirafında bulunmuştur. Bu etkinin en güzel delili Bergson'un *Matiere et Mémoire* adlı eserinin Almancaya tercümesinde Scheler'in oynadığı roldür. Scheler öğrencilerinden birini bu eseri Almancaya tercüme etmeye ikna etmiş ve kitabı yayınlatmak için yoğun çaba sarf etmiştir.

Husserl, Bergson'dan ilk defa 1908'de Göttingen Üniversitesi'nde profesör iken haberdar olmuş, 1914'te Roman Ingarden adlı öğrencisine, Bergson üzerinde doktora tezi yaptırmıştır. Husserl, sık sık kendi zaman öğretisiyle Bergson zaman anlayışı arasındaki benzerlikten bahsetmiştir. "Husserl Bergson'un 'Durée pure' anlayışı ile kendi 'içsel zamanlılık' anlayışı arasında paralellik olduğuna inanıyordu."[397] R. Ingarden Husserl'in, Bergson'un yalın süre (*reine Dauer*) anlayışını tamamen benimsediğini şu sözlerle anlatır: "1917'de bitmiş doktora tezimi Husserl'e okuduğumda Husserl Bergson'un yalın süre hakkındaki düşüncelerini dikkatle dinledikten sonra söyle dedi: O kadar etkilendim ki kendimi bir an Bergson'muşum gibi hissettim."[398]

Helmut Plessner 1928'de yazmış olduğu eserinde,[399] Bergson'un tarih öğretisinin Oswald Spengler'i etkilediğini ve bu etkinin *Batı Uygarlığının Çöküşü* adlı eserin ikinci cildinde zaman öğretisiyle ilgili yazılarında açık bir şekilde görülebileceğini dile getirir.

Bergson buna rağmen sık sık antirasyonalizm, biyolojizm, intusyonizm ve mistisizm ile suçlanmış; çağdaş Alman felsefesinde kendi vatandaşlarına, mesela J. P. Sartre, M. Foucault, A. Camus, P. Ricoeur, J. Derrida'ya nispetle daha az ilgi görmüştür. Tabii bunun sebepleri ayrı bir çalışmanın konusudur.

Sonuç olarak Heidegger'in Bergson'a getirdiği eleştirilerin çelişkili olduğunu belirtmek durumundayız. Heidegger bir yandan Bergson'un da Aristoteles'ten beri devam edip gelen

geleneksel zaman anlayışı dışına çıkamadığını iddia ederken, diğer yandan yukarıda gördüğümüz gibi Bergson zaman felsefesinin, şimdiye kadar yapılan zaman felsefelerinin en derinlerinden biri olduğunu söylemesi açık bir çelişki olarak gözükmektedir. Heidegger'in Bergson zaman öğretisiyle ilgili tenkitleri daha çok eski eserlerinde görülmektedir. Yaklaşık 120 cilde yaklaşan toplu eserlerinin sonraki ciltlerinde, Bergson zaman öğretisine tenkit söz konusu değildir. Heidegger ısrarla Bergson'u, zamanı mekânlaştırmakla suçlar. Halbuki Bergson'un bu yöndeki düşünceleri *Zaman ve Özgürlük* adlı eserinde sadece on sayfayla sınırlıdır. Bergson'da gerçekten yeni bir tez olarak ortaya çıkan süre kavramını ve buna bağlı olarak geliştirilen oluş meselesi Heidegger tarafından umursanmamış, dolayısıyla Heidegger süre kavramını eleştirisinde oldukça yavan ve temelsiz kalmıştır. Heidegger belki de Bergson zaman anlayışını bu şekilde eleştirerek, 1927'de yazmış olduğu ve zaman felsefesinden ziyade varlık felsefesini işlediği *Varlık ve Zaman*[400] adlı kitabında zamanla ilgili dile getirdiği görüşlere rakip olabilecek böyle bir felsefeyi küçümseyerek, kendi zaman öğretisinin biricikliğini korumak istemiştir.

3.21. W. Dilthey

Dilthey toplu eserleri içinde zaman felsefesine fazla bir yer ayırmamasına rağmen, zaman sorunsalının özellikle insan kurulumu bağlamında onun eserlerinde oldukça önemli bir konu olduğunu söylemek yanlış bir tespit olmaz.[401]

Yaşam ve yaşantı kavramı ve bu kavramların analizi Dilthey felsefesinin özünü oluşturmaktadır. Bu bağlamda o, genel olarak hayat kavramıyla insan hayatı arasında bir ayrım yapar. İnsan hayatı bireyler arası karşılıklı ilişkiye dayanır ve her bir birey buradan kendi özsel dünyasını kurar.

İnsan hayatının en önemli özelliği zamansal olarak belirlenmiş olmasıdır. Zamansallık Dilthey'de hayatın belirleyici ilk kategorisidir ve hayatla ilgili diğer kategoriler içinde zaman asli bir kategori olarak karşımıza çıkar. Hayatın zamanla olan iç içeliği yaşamın zamansal boyutunu ifade eden "yaşam akışı" (*Lebensverlauf*) kavramından bile anlaşılmaktadır. Zaman insanı ölümüne kadar takip etmekte ve onun için sürekli buradadır. Zaman bilincimizin birliğini sağlayan temel unsurlardan biridir. Yaşam akışı insanla doğa arasındaki karşılıklı etkileşim sayesinde şekillenmektedir.[402] Hayat sadece dışsal anlamda ve görünürde zamansal olmayıp deruni, içsel anlamda da zamansaldır. Hayatın zamansallığı kesinlikle doğanın zamansallığından mahiyet itibarıyla farklıdır. Bu bağlamda Dilthey kendi felsefesinin en temel ve en anlamlı ayrımını yapar. Hayatla ilgili olan zaman veya insan yaşamının zamansal boyutu "gerçek zamanı" ifade ederken, tabiatta akan ve doğa bilimlerinin uğraştığı zaman sadece dışsal bir form olup niceliksel zaman olarak adlandırılır. Böyle bir zaman, gerçek zaman olarak nitelenemez. Onun için zaman tinsel bilimlerde (bu bilimlerde içsel idrak oldukça önemli bir rol oynamaktadır) doğa bilimlerinden farklı bir biçimde ele alınmaktadır. Buradan hareketle Dilthey, gerçekliği içsel algıdan hareketle kurmaya ve onu tin bilimsel anlamda temellendirmeye çalışır. Dışsal algı tabiata yönelik olup mekânla ilgiliyken, içsel algı dışsal algıyı kendi içinde barındırır. İnsan ve onun içinde yaşadığı toplum, olmuş bitmiş statik bir şey değildir, aksine zamansal, geçici ve değişime açıktır. Bu tecrübe gerçekliği zamanın gerçekliğini tin bilimsel anlamda kurmanın temelini oluşturmaktadır. Buna karşın doğa bilimleri zaman kavramına ölçülebildiği sürece önem verir.[403] İnsanda ve doğada öznel ve nesnel zaman ayrımına rağmen Dilthey, tabiatın kendine ait doğal zamanı ve onun insanlar

üzerindeki muhtemel etkilerini inkâr etmez. İnsan tabiatın bir parçası olarak doğanın zamansal yapısının etkisi altında varlığını sürdürür. Bu tespite rağmen hayatın zamansallığı, formel zamanın hep aynı şekilde akan şekliyle hiçbir biçimde aynı değerde olamaz.

İçsel algıdan hareketle insan kendisini sonlu bir varlık olarak anlamaktadır. Bu sonluluk fiziksel zamandan farklı olarak hayatın özünü teşkil etmektedir. Dilthey bu bağlamda "insan varlığının kırılganlığından" (*Korruptibilät*) bahseder. Bu kavram insan varlığının kırılgan ve kararsız olduğunu ifade eder ve o, iki farklı anlama sahiptir. İlk olarak insan hayatı bir bütün olarak alındığında kırılgan bir yapı gösterir, yani insan her an ölebilir. İkinci olarak, sahip olduğumuz, sevdiğimiz, nefret ettiğimiz ve korktuğumuz her şey zamanın hükmü altındadır. İnsan hayatının hiçbir anını tutamaz.[404] Dilthey insan hayatının bu kırılgan yapısıyla, nesnelerin yok olmasını ya da fenasını aynı düzlemde değerlendirmez. Dış dünyada hâkim olan sonluluk (burada nesnenin özü zamansallıktan bağımsız olarak belirlenmektedir), sadece doğa nesneleri için geçerlidir. Bu tür varlıklar görünürde zamandadırlar, gerçek anlamda zamanın içinde değillerdir. Fenaya gitme ya da son bulmanın aksine insan varlığının kırılganlığı "aynilikle" ilgilidir. Zaman burada içselleştirilmektedir. Her bir birey kendi sonluluğunu ve ölümlü olduğunu hissetmektedir. İnsanın bu tür bir varlık tarzından kurtulma isteği onu birtakım başka arayışların yanında mistik bir dünyadan kaçışa sürükler. Sonsuz olanda kaybolma Dilthey'e göre insanı kendi varlığının kırılganlığından kurtaramaz.[405]

Hayat akışı ve insan varlığının kırılganlığı kavramları sayesinde Dilthey felsefesinde zaman kavramının nasıl yapısal bir işleve sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu kavramlarla yakından ilgili olan ve zaman kavramının analizinde oldukça

önemli olan diğer bir kavram da "yaşantı" (*Erlebnis*) kavramıdır. Bu kavram da zaman kavramıyla iç içe olan bir kavramdır.

Hayat yaşantılardan oluşur. Bu yaşantılar hayatın en küçük birlikleridir ve tarihsel dünyanın asli hücreleridir.[406] Yaşantı en küçük hayat birliği olmasına rağmen bu onun basit bir unsur olduğu anlamına gelmez, aksine bu onun yalın deruni bir yapılanmaya sahip olduğunu gösterir. İnsan hayatı genel anlamda zamansal olarak kendi içinde oldukça çeşitlenen yaşantılara göre şekillenir. Hayatın akışında meydana gelen yaşantılar ilgisiz bir biçimde yan yana duran parçalar değildir; hep birlikte bir bütüne işaret ederler. Yaşantıların toplamından açığa çıkan bu bütünü Dilthey "hayat bağı" (*Lebenszusammenhang*) olarak adlandırır. Bu, yaşantıların karşılıklı ilişkiyle oluşturdukları bağdır.[407] Bu bağlamda hayat bağını bütün bir varlık bağı olarak anlamak mümkündür. Fakat zamansallık hayat bağının bütünüyle ilgili olmadıkça hayat bağı yapısı tamamlanmamış olarak kalacaktır. Hayatın anlamı, hayatın kısımlarını bütünüyle birleştirip anlamlı bir birlik haline getirdiğinden, hayat bağının aslında bir manada anlam bağı olduğunu söylemek mümkündür. Anlam kategorisi kendi gerçekliğini ilk olarak hayatın zamansal olmasına borçludur.[408] Anlam kategorisi aynı zamanda hatırlamayla da yakından ilgilidir. Bir şeyi hatırladığımızda aynı zamanda "anlamlı" bir şeyi hatırlamaktayız. Dilthey, anlam ve hatırlama (dolayısıyla geçmiş zaman) arasında oldukça sıkı bir bağ kurar. O, anlam kategorisini hayatın anlaşılması bağlamında en önemli kategori olarak görür.[409] Bu açıdan bakıldığında hayata anlam verme bağlamında, geçmiş zamanın, şimdiki ve gelecek zamana göre bir üstünlüğü söz konusudur. Anlam kategorisi sadece geçmiş zaman sayesinde kendisini gerçekleştirebilir. Bu olgu Dilthey'in "etki bağı" (*Wirkungszusam-*

menhang) diye tanımladığı kavramın özünü teşkil etmektedir. Etki bağında, geçmiş zaman, şimdiki ve gelecek zaman kendi aralarında bir birlik oluşturur. "İleriye doğru etkileme" kavramını Dilthey, geçmiş zamanın, şimdiki zamanda varlığını devam ettirmesi ve gelecek zamana uzanması olarak tanımlar. Bu sürecin temel karakterine Dilthey "görünür olma" (*Präsenz*) adını verir. Görünür olma, geçmiş zamanın kendi yaşantımız üzerindeki etkisini ifade eder.[410]

Buraya kadar anlatılanlarda hareketle Dilthey zaman felsefesinin ana ilkelerini özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: Dilthey zamanı aralıksız akan bir süreç ya da bir nehre benzeten tanımlamalar şiddetle karşı çıkar. Zaman onun için birbirine benzeyen parçaların toplamından oluşan düz bir çizgi değildir. Zaman ölçülemeyen bir keyfiyete sahiptir. Buradan Dilthey'in doğa bilimlerinin zaman anlayışına neden karşı çıktığı rahatça anlaşılabilir. Dilthey zamanı hayatın gerçek bir manifestosu olarak gördüğünden, zamanı sürekli yaşantı kategorisiyle birlikte ele alır ve aralarındaki ilişkiyi sürekli vurgular. Bundan dolayı o, Kant'ı zamanı *a priori* yalın bir form olarak kabul ettiği için şiddetli bir biçimde eleştirir.

Dilthey'in genel felsefesi zaman sorunsalıyla doğrudan ilgili olmasına rağmen onun zamanla ilgili analizleri "Tarihsel Aklın Eleştirisi" konsepti bağlamında tamamlanmadan kalmıştır.[411] Dilthey'in zaman felsefesine ait analizleri fragment biçiminde olduğundan onun zamanın gerçekliğine dair söyledikleri tam olarak analiz edilme imkânına sahip değildir.

Dilthey'de zaman kategorisi en temel ve an kapsamlı kategoridir. Zaman kategorisinin yardımıyla hayata ait diğer kategoriler bir düzene koyulabilir ve bu sayede hayat bir bütün olarak anlaşılabilir.

Dilthey hayata ait bu kategorileri üniversal ve yapısal anlamda en geçerli kategoriler olarak kabul eder. Bu kategoriler

sırasıyla şunlardır: anlam, değer, amaç, güç vs. Dilthey'e göre insan ancak ve ancak bu kategoriler yardımıyla anlaşılabilir. İnsan anlam, amaç ve değer olmadan yaşayamaz. Onun hayatı ilk olarak bu kategoriler sayesinde bir anlam kazanabilir. İnsanın hayat akışı bir anlama, bir amaca ve bir değere sahip olmak zorundadır. İnsanın gerek dünyevi gerekse dini veya başka alanlara ait bir eylem ortaya koyabilmesi ve dünya ve evrene karşı bir tavır takınabilmesi için sayılan bu kategorilere sahip olması bir zorunluluktur.

Dilthey bu hayat kategorilerini farklı yerlerde farklı sayıda verir. Sayılan bu kategorilere zamansallık, bağıntı, gelişim, ideal, öz gibi kategoriler de ekler. Bu kategorilerde söz konusu olan öznel şemalar değildir. Söz konusu olan insan hayatının formlarıdır. Bu kategoriler "hayatın yapısal formlarının bizzat kendisidir ve zamansal süreç onlarla birlikte dile gelir".[412]

Dilthey hayat kategorileri içinde anlam kategorisine ayrı bir önem verir çünkü anlam kategorisi her türlü hayat tezahürü için yapısal önemdedir ve hayatın her türlü görünümünde anlam bağı olarak ortaya çıkar. Hayatı anlamak için bu hayat kategorilerine sahip olmak gerekir ve bu kategoriler aynı zamanda anlama sürecini de mümkün kılar.[413] Hayat kategorileri zaman kategorisiyle işlerlik kazanabilir; bu şarta rağmen bağımsız ve kendi başına olarak hareket ederler.

Anlam, amaç ve değer kategorileri arasındaki karşılıklı ilişkiyi anlamak için zaman kategorisini her zaman birlikte düşünmek gerekir. Sayılan kategorilerden her biri zaman kategorisiyle farklı bir ilişkiye sahiptir. Mesela anlam kategorisi hatırlamayla, o da geçmiş zamanla ilgilidir. Amaç kategorisi ancak insanın gelecekte kendine bir hedef belirlemesiyle ilgilidir. Gelecek zamanla amaç kategorisi sağlam bir varlık yapısına sahip olmamalarına karşın (çünkü onlar henüz bu-

rada değillerdir), günlük hayatı devam ettirebilmek için insan bunlara ihtiyaç duymaktadır. Aynı zamanda yaşama sevincini mümkün kılan ümit olmadan da günlük hayatın üstesinden gelmek mümkün değildir. Değerler daha çok bireyin duygu dünyasıyla ilgilidir ve sürekli şimdiki zamanla irtibat halindedir. Dilthey buradan hareketle kategorilerin aralarındaki içsel bağı anlamaya çalışır.[414]

Dilthey sayılan bu kategorilerden her birinden hareketle hayatın bütününün anlaşılabileceği inancındadır; çünkü bunlardan her biri hayatı anlamanın konusu yapabilecek kabiliyete sahiptir. Kategoriler kendi aralarında mukayese kabul etmez. Fakat aralarında farklılıklar olabilir. Şimdiki zamanda değerler ilgisiz bir biçimde yan yana dururlar. Hayat bu anlamda varlık değerleri, olumlu olumsuz değerler ya da öze ait değerle bakımından birden fazla değere konu olabilecek bir yapıya sahiptir. "Özsel değerlerle etki değerleri arasındaki ilişki nedensel bir ilişkidir ve bunun mekanik karakteri hayatın derinliğine ulaşamaz."[415]

Hayat kategorileri doğal olarak zamanla bir biçimde ilişki içindedir. Bu kategoriler farklı zaman boyutlarına göre farklı bir biçimde değerlendirilmekte ve anlaşılmaktadır. Mesela amaç daha çok gelecek zamanla ilgiliyken, değer kategorisi şimdiki zamanla, anlam kategorisi ise hatırlamadan dolayı geçmiş zamanla ilgilidir.

Dilthey geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman olmak üzere üç farklı zaman boyutundan bahseder. Şimdiki zaman hayatın tamamlanmış gerçekliğidir. Zamanın ilerlemesi geçmiş zamanın durmadan artmasına sebep olmakta ve aynı zamanda henüz burada olmayan gelecek zamanı adım adım tüketmektedir. Şimdiki zaman kendi başına hayatta geçmiş zamanı hatırlama olarak, gelecek zaman düşüncesini de hayal kurma ve hedef belirleme imkânı olarak içinde barındırmaktadır.

Böylece şimdiki zaman, geçmiş zamanı sırtında taşımakta ve gelecek zamanı da içinde barındırmaktadır. Zaman boyutlarının bu ilişkisi "hayatın zenginliğini" belirlemektedir.

Dilthey'e göre zaman sürekli peş peşe gelen bir akış olarak nitelendirilemez.[416] Bu bağlamda Dilthey şunları söyler: "Zaman sadece birbirine benzer noktaların ardı ardına gelmesinden oluşan doğrusal bir çizgi değildir. Zaman ilişkiler, ardı ardına gelme, eşzamanlılık ve süreden oluşan karmaşık bir sistemdir."[417] Zamanın gerçeklikle tamamlanmasını bir tarafa bıraktığımızda zamanın parçaları kendi içinde "eşdeğerde" görünür. Dilthey bu konuda şunları söyler: "Zamanı, gerçekleştirdiği içerikten yoksun bir biçimde düşündüğümüzde onun parçaları kendi içinde eşdeğer olarak gözükür. Bu süreklilik içinde en ufak parça da doğrusal özellik gösterir. Bu anlamda zaman bir süreçtir. Bu parçaların hiçbiri bir 'oluşu' ifade etmez."[418]

Dilthey şimdiki zamanı "bir zaman boyutunun gerçeklikle tamamlanması" olarak tarif eder.[419] Yaşantıda zaman 'şimdiki zamanın durmadan ilerlemesi' olarak anlaşılır. Bu bağlamda şimdiki zaman bir geçiş noktası olarak anlaşılmalıdır. Burada "şimdiki zaman olarak yaşadığımız şey hızlı bir şekilde geçmiş zaman, gelecek zaman da hızlı bir biçimde şimdiki zaman boyutuna geçmektedir".[420] Dilthey şimdiki zamana gerçeklik sıfatını verir. Bunun sebebi geçmiş ve gelecek zamanın hilafına insanın kendi varlığını şimdiki zamanda hissetmesidir. Yaşantının içerikleri değişirken, şimdiki zamanın gerçeklikle tamamlanma süreci devam etmektedir.

Dilthey'in zamanı ardı ardına gelen bir entite olarak yapılan tanımı reddettiğini yukarıda belirtmiştik. Dilthey böyle bir anlayışın yerine zamanın durmadan devam etmesi özelliğini şimdiki zamanın kapsam alanını genişletmek için kullanmayı teklif eder. Bunun sebebi, zamana dair böyle bir

düşüncenin ancak zamana dair bir yaşantıyla mümkün olmasıdır. Bu ileriye doğru hareket, şimdiki zamanın düşüncede yaşanılan geçmiş zamanla, ya da düşüncede yaşanılacak olan gelecek zamanla arasındaki belirleyici temel bir farktır.[421]

Şimdiki zaman yaşantısı deyişinin anlamı nedir? Dilthey'e göre aslında şimdiki zamanın ne olduğunu tam olarak tanımlamak mümkün değildir. Eğer zaman bir akış olarak görülürse şimdiki zaman içsel anlamda değil, zahirde yaşanır. Şimdiki zamanın yaşantısına sahip olabiliriz, fakat ona dair bir tecrübeye güncel anlamda sahip olamayız.[422] Şimdiki zamanda "bir şey" yaşıyoruz ve bu hemen geçmiş şimdiki zaman oluyor. Bu yaşantı ancak benim bakışımı ve algımı şimdiki zaman üzerine yoğunlaştırmamdan dolayı gerçekleşmektedir. Şimdiki zamanın bu karakteri bize Aristoteles'in zaman öğretisini hatırlatmaktadır. Aristoteles eserlerinin hiçbir yerinde "şimdiki zaman" tabirini kullanmaz. Onda şimdiki zaman kavramının "an" (nun, Jetzt) kavramıyla karşılandığını söylemek yanlış olmasa gerekir. An –aynen Dilthey'in şimdiki zamana vermiş olduğu işleve benzer bir biçimde– geçmiş zamanla gelecek zamanı birbirlerinden ayırır.[423] Zaman ve hareket karşılıklı olarak birbirlerini şart koşarlar. Hareket ve değişim olmadan zamanın düşünülemeyeceği aşikârdır. "Böylece zaman hareketle özdeşleştirilemez fakat aynı zamanda hareketsiz de düşünülemez."[424] An zamana aittir, aynen zamanın an'a ait olması gibi. "Zaman olmasaydı, an olmazdı. Fakat diğer taraftan an olmasaydı, zaman olmazdı."[425] Dilthey ile Aristoteles zaman anlayışlarındaki diğer bir benzerlik zamanın her yerde aynı olmasıdır (Dilthey'de bu tür zaman objektif zaman olarak adlandırılır). An'dan (şimdiki zaman) hareketle geçmiş ve gelecek zamana baktığımızda zamanın aynı olmadığını görmek mümkündür. "Zaman her yerde aynı gözükmektedir fakat onun öncesine ve sonrasına baktığımızda

onun aynı kalmadığını görmek mümkündür; çünkü değişim (şu anda gerçekleşen şey olarak) bir birlik gösterirken geçmiş ve gelecek durumlar farklılık göstermektedir."[426] An bir geçiş noktasıdır, geçmişe göre bir son geleceğe göre ise bir başlangıçtır. Bundan dolayı daha erken ya da daha geç kavramları da ancak an ile anlaşılabilir.

Dilthey şimdiki zamanı art arda gelmenin yaklaşması olarak yorumlar. Şimdiki zamanın bu karakteri uyku ya da başka bir durumla durdurulunceya kadar devam eder. Yaşantının peş peşe devam etmesi, şimdiki zamanla gelecek zaman arasında oldukça sıkı bir ilişkinin doğmasına sebep olur. Şimdiki zaman tabiri caiz ise gelecek zamanda yaşanılacak yaşantıları ondan çalmaktadır. "Şimdiki zamanın durmadan ileri doğru akması öyle bir gerçekliktir ki, içsel anlamda hiçbir düzenleyici sistem tarafından açıklanamaz."[427] Olmuş olan bir olay "kendisini yavaş yavaş geçmiş zaman denizinde kaybeder (...), önünde ise beklenen, gelecek bir şimdiki zaman vardır."[428] Gelecek şimdiki zaman, gelecek zamanın şimdiki zamana olan bağlılığını ifade eder. Gelecek zaman sadece şimdiki zamanda bir şey ümit eden, bir şey hisseden ya da bir şeyden korkan biri olduğu için vardır. Bundan dolayı şimdiki zaman Dilthey tarafından bir yaşam durumu olarak tarif edilir. Bu durum "dikkatte, hissetmede ve istemede kendisini gösterir".[429]

Zaman sürekli yaşantıyla birlikte düşünülmek zorunda olduğundan yaşantı kavramı zamanla kaynağını kendi düşüncemizden alan bir ilişki sistemi kurmaktadır. Bununla bağlantılı olarak şimdiki zamanın ileri doğru akması düzenleyici bir sistemin karşısına konmuş bir parça olarak değerlendirilemez. Şimdiki zamanın sürekli ileri doğru akması dışsal bir sistem aracılığıyla anlaşılmaz; çünkü o içsel bir gerçekliğe de sahiptir.[430] O daha ziyade bilincimize ait bir semboldür. Bi-

lincimiz sadece şimdiki zamanla algıya sahip olmayıp, aynı zamanda geçmiş ve gelecek zamanla kendine has bir ilişkiye sahiptir. Bu ilişki "hatırlanılan, yaşanılan ve planlanan şeyler arasında geçer ve bütün bunlar şimdiki zamanın ileri doğru akmasının bir sonucudur".[431] Düzen sistemi bizden bağımsız olarak varolduğundan insan bu sistemden hareketle kendisi için şimdiki zamanda eylemde bulunmak üzere çeşitli davranış kalıpları geliştirmektedir. Bu anlamda olgu ve olayların olumlu ya da olumsuz olarak değerlendirilmesi şimdiki zamanın özüne ait bir husustur. "Şimdiki zaman, doğrudan yaşantının kendisidir."[432]

Şimdiki zamanla geçmiş zaman birbirlerinden ayrılamaz. Geçmişte kalan yaşantılar hiçbir zaman tamamen yok olup gitmezler. Bundan dolayı bu yaşantıları kaybolmuş olarak görmemek gerekir. Geçmiş zaman hatırlama sayesinde şimdiki zamana ulaşır.[433]

Görünür ya da aktüel olma (*Präsenz*), geçmişin kendi hayatımızla ilişkilendirilmesidir.[434] Bu anlamda Dilthey canlı şimdiki zamanın, canlılık anlamında yalın zaman düşüncesine göre daha fazla bir anlama sahip olduğunu ve ondan çok farklı olduğunu ısrarla vurgular. İnsan zamanı bir bütün olarak algılamaktadır ve böyle bir algıda geçmiş ve gelecek zamanlar içkindir. Dilthey bu ilişkiyi şu cümlelerle açıklar: "Hayatta şimdiki zaman, geçmiş zamanı hatırlama sayesinde ortaya koyarken, gelecek zamanı ise hayal kurma ya da bir hedef belirleyerek bir imkân olarak o hedefi gerçekleştirmek üzere çeşitli eylemlerde bulunarak gerçekleştirir. Böylece şimdiki zaman geçmiş zaman tarafından gerçekleşmiş ve gelecek zamanı içinde taşımış olur."[435] Geçmiş zamanın bu görünür karakteri zamanın formel bir özü olarak görülmemelidir çünkü zaman özü bir form olarak kendi özsel içeriğinden koparılamaz. Görünür olmada güncel olan, bir anlama sahip

olan yaşantının içeriği ile sınırlıdır. Bu anlamda güncel olan yaşantı anlamlı bir birlik oluşturur.

Bu anlatılanlar sayesinde somut (gerçek) zaman, formel zaman karşısında kendi özsel farklılığını ortaya koyar. Gerçek zamanda yapısal anlamda eşit akan bir süreç söz konusu değildir, aksine o kendi içinde içsel bir yapılanmaya sahiptir.

Zaman şimdiki zamana akmakta ve bu akan zaman "hemen geçmiş zaman haline gelmekte ve aynı zaman da gelecek zaman da şimdiki zaman şeklini almaktadır".[436] Geçmiş zaman aslında şimdiki zamandan oluşmaktadır. Sürekli akan şimdiki zaman olmasaydı onun geçmişinden bahsetmek mümkün olmazdı. Geçmiş zaman her zaman şimdiki zamana bağlıdır çünkü geçmiş zaman, yaşanmış şimdiki zamandan başka bir şey değildir. "İçinde geçmiş ve gelecek zamana sahip olduğumuz bütün düşünceler sadece şimdiki zamanda yaşayanlar için vardır."[437]

Şimdiki zamanda yaşanan yaşantı kavramına karşılık Dilthey geçmiş zamanın daha çok "hatırlama" kavramıyla ilgili olduğunu söyler. Sadece hatırlama sayesinde geçmiş zaman yaşanabilir. Geçmiş zaman "olmuş, bitmiş ya da yaşanmışların" alanıdır. Şimdiki zamandan baktığımızda geçmiş zamanı değiştirmek mümkün değildir. İnsanın geçmiş zamana yönelik davranışı pasiftir fakat aynı zamanda pişmanlıkla da iç içedir. Etrafımızda sürekli kendi geçmiş yaşantılarından şikâyet eden insanları duyarız. Geçmiş zamanın değiştirilemezliği insanın nasıl zayıf bir varlık olduğunu bizlere göstermektedir.

Geçmiş zaman bağlamında bilinç durumları, şimdiki ve gelecek zamana göre farklılık arz eder. Mesela tanıdık birisinin ölümüne üzüldüğümde şu anki üzüntü aynı konuyla ilgili bir ay ya da bir sene sonraki üzüntüden farklı olacaktır. Buna benzer bir biçimde gelecekte sevdiği bir insanı kaybet-

me endişesine sahip olan bir insan da farklı bir üzüntü yaşantısı içinde olacaktır. Her üç farklı üzüntü çeşidi de birey tarafından farklı yaşanmaktadır ve tek bir uyarıcı (ölüm) karşısında birey farklı bilinç durumlarına sahip olmaktadır. Zamanın geçmesiyle başlangıçtaki üzüntü azalır ve ileriki zamanlarda hatırlanmadığı zamanlar bile olur. Bu açıdan gerçeklikle doldurulmuş olarak zamanın bölümleri sadece "niteliksel olarak birbirlerinden ayrılmazlar, aynı zamanda –şimdiki zamandan geçmiş ve gelecek zamana baktığımızda– kendinden meydana gelen olayları bir tarafa bıraktığımızda her bir zaman dilimi farklı bir karaktere bürünmektedir".[438] Hatırlamayla bilince çıkarılan tasavvurlar bireysel tercihlere, anlam ve önemine göre bir sıralamaya tabi tutulur. Gerçekleşmiş şimdiki zaman, düşünülen gelecek zaman (belirsiz ve sonsuz imkânat olarak) ve geçmiş zamana göre farklı bir karaktere sahiptir. Bir şey ne kadar eskiyse veya bir şeyin üzerinden ne kadar vakit geçtiyse onun anlamı o kadar azalır. Diğer bir ifadeyle bir şey üzerinden zamanın geçmesiyle önem ve anlamını da yitirir.

Dilthey'de yaşamın anlamı söz konusu olduğunda geçmiş zaman şimdiki ve gelecek zamana göre farklı bir yere konur. İnsan kendi hayatının anlamı kendisini daha çok hatırlamalarla inşa eder. İnsan bugüne gelinceye dek yaşadığı her şeyi hatırlamaz; o sadece kendisi için bir anlama sahip olan yaşantıları hatırlar. "Anlam bizim için sadece hatırlamayla mümkündür ve bu hatırlama sayesinde hayatımızın şimdiye kadar olan safhasını anlayabilir ve ona bir mana verebiliriz."[439] Dilthey bir hayat kategorisi olarak anlam kategorisine ayrı bir önem verir çünkü hayatın bir bütün olarak anlaşılması sadece bu anlam sayesinde mümkündür.[440] Anlama kategorisinin önceliğini geçmiş zamanın önceliği olarak anlamak mümkündür çünkü anlam kategorisi hatırlamayla doğrudan ilgilidir. Hayatın anlamı ancak geriye doğru bakarak anlaşılabilir. Geç-

miş zamana öncelik tanımak Hegel zaman öğretisini akla getirmektedir. Hegel geçmiş zaman kavramı bağlamında hatırlamaya özel bir önem verir.[441] Hegel, ayrıca, aynen Dilthey'de olduğu gibi tarih kavramı bağlamından geçmiş zamanın ne kadar önemli olduğunu vurgular.[442] Hegel gibi Bergson'un da geçmiş zamana oldukça önem verdiğini hatırlatalım.

Anlam kategorisinin hatırlamayla ilgili olduğunu ve onun sadece geçmiş zaman sayesinde anlaşılabileceğini belirtmiştik. Anlama kategorisinin zamanla olan bu ilişkisi bize insanın kendi özsel hayatını tam olarak anlama şansını vermemektedir çünkü insan sürekli kendi hayatının bizzat içindedir. Bu açıdan bakıldığında insan için anlam verme konusu, sadece geçmişiyle ilgili gözükmektedir çünkü o şu anda şimdiki zamanı yaşamakta, gelecek ise belirsizlik olarak karşısından durmaktadır. İnsan yaşadığı sürece geçmiş zaman tamamlanmayacaktır. Bundan dolayı insan "hayatının sonunu beklemek ve ölüm anında geriye dönüp, hayatını bir bütün olarak gözden geçirecektir".[443] Böyle bir şeyin mümkün olup olmadığı gerçekten şüphelidir çünkü insanın ölüm anında normal bir düşünme melekesine sahip olması herhalde beklenmez. Bütün bir insan hayatı zamansal olduğundan hayatın zamansallığı, hayatın anlaşılmasını da içermektedir. İnsan kendi hayatını bir bütün olarak anlamlandırmasa bile –çünkü hayatın bütünü ancak onun sonlanmasıyla mümkündür, sonlanan bir hayatın sahibinin kendi hayatını bir bütün olarak değerlendirme şansı yoktur– başkalarının hayatı bir bütün olarak okunabilir. Her bir hayat gelecek zamanda ya başlayacak ya da sona erecektir.

Gelecek zaman Dilthey'de sürekli bir imkân ve potansiyel olarak değerlendirilir. Düşünce ve imkân olarak gelecek zaman, şimdiki zamanla kıyasla irreeldir. İnsan ancak şimdiki

zamanda bir şey bekler, bir şeyden korkar ya da bir şey ümit eder.[444]

Geleneksel zaman anlayışından farklı olarak Dilthey zamanı, gelecekten şimdiye, oradan geçmişe giden bir süreç olarak değerlendirir. Bunu şöyle anlamak mümkündür: Şimdiki zamandan hareketle gelecek zamana ulaşmaya çalışmak değil, zamanı gelecekten başlatıp şimdiki zamana uğrayarak oradan geçmişe gitmek asıl olandır.

Gelecek önümüzde sonsuz sayıda ihtimaller yığını olarak durduğundan Dilthey gelecek zamana geçmiş ve şimdiki zaman kadar değer vermez. O. Pöggeler bu tespiti daha da radikalleştirerek şunları söyler: "Zamanın gelecek boyutu Dilthey'in bir kez olsun dikkatini çekmemiştir."[445] Pöggeler'e göre Dilthey gelecek zamanı, hayatın devamı, mümkün olan düşüncelerin ve karar verme sürecinde gerekli ihtimalleri bize sunan bir eylem alanı olarak görmektedir.[446]

Dilthey gelecek zaman ile gelecek zamanda yaşanabilecekler arasında bir ilişki olduğunu söyler. "Yaşanabilecek şeyler, yönümüzü gelecek zamana doğru çevirdiğimizde karşımıza çıkar. Bunlar çok farklı şekle karşımıza çıkabilirler. Bazen gelen mutluluğun hayali olarak, bazen de korku ve kaygı olarak."[447] İnsan kendi varlığını bu düşüncelerin gittiği yere kadar genişletebilir. Aynı zamanda yapmış olduğu seçimleri gerçekleştirme imkânına da sahiptir. Yani insan kendi seçmeleri sonucu kendini gerçekleştirme gücüne sahiptir. Ben kendimi istediğim gibi belirleyebilirim. Gelecek zaman bu imkânı bana tanımaktadır. Kendini gerçekleştirme imkânı ya da hedef belirleme ancak bireyin bunları gerçekleştirmeye karar vermesiyle vücut bulabilir.[448]

İnsanı önüne koyduğu hedefleri gerçekleştirebilmesi ilk önce onun özgür olmasını gerektirir. Dilthey bu bağlamda "hayatın belirli ve belirsiz anlamlarından" bahseder. İnsan

şimdiye kadar belirlenmemiş olarak kalan plan ve hedeflerini gerçekleştirme imkânına sahiptir. Burada gelecek zamanın sürekli belirli bir planla söz konusu edildiği görülmektedir. Bir plana sahip olmak ancak geçmiş zamanın gelecek zamana yansıtılmasıyla mümkündür. Plan sahibi olmak için bir geçmişe sahip olmak gerekir. "Her bir hayat planı, hayatın anlamının bir ifadesidir."[449] Geçmiş zaman her ne kadar planlarımızı etkilese de bu bireyin özgür eylemlerde bulunmasına mani değildir. Bu anlamda insan kendi özgür seçimiyle ve isteğiyle geleceğini şekillendirebilir ve bu anlamda geçmişini de yeniden anlamlandırabilir. "Hedef olarak gelecek zaman geçmiş zamanın anlamlandırılmasına bağlıdır."[450] Buradan çıkan sonuç gelecek için hedef koymakla, geçmiş zamanın anlamlandırılması arasında zorunlu bir bağın bulunmadığıdır.

Gelecek zaman insan özgürlüğünün garantisidir. Sonsuz sayıda imkân gelecek tarafından insana sunulmaktadır. İnsan şimdiki zamanda kendi özgürlüğü sayesinde gelecekten bir şey seçmekte, bu seçim hemen şimdiki zaman ve ondan kısa bir süre sonra da geçmiş zaman oluvermektedir. Gelecek zaman insanın aktif ve özgür olduğu bir zaman boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.22. Franz Brentano

Brentano maalesef felsefe tarihinden şu ya da bu sebeple hak ettiği yere gelememiş önemli filozoflardan biridir. Brentano genelde Husserl üzerindeki etkisi bağlamında ele alınır. Halbuki o, kendi başına alındığında özellikle doğa felsefesi ve felsefi metodoloji bağlamında oldukça ilginç düşünceler ileri sürmüş biridir. Felsefenin doğa bilimleri karşısında konumunu güçlendirmesi için kendine has fakat kesinlik ve genel-geçerlik açısından doğa bilimlerinin yöntemine benzeyen bir "felsefi bir metot" geliştirmiştir. Bu yöntem daha

sonraları Husserl tarafından alınıp geliştirilerek fenomenoloji olarak düşün dünyasına kazandırılacaktır. Brentano olmadan Husserl'i düşünmek mümkün değildir. Husserl'in felsefeye kazandırdığı kavramlardan çoğu ilk olarak Brentano tarafından ileri sürülmüş, bunlara felsefi derinlik kazandırmak ise Husserl'e nasip olmuştur. Hatta bu bağlamda aslında Husserl'in kendine ait bir felsefesi olmadığı, onun Brentano'yu taklitten başka bir şey yapmadığı şeklinde eleştirilerle karşılaşmak mümkündür. Bu durum sadece Husserl için geçerli değildir. Onun öğrencilerinden C. Strumpf, A. Marty, nesne teorisinin sahibi A. Meinong, değer ve estetik teori alanında C. von Ehrenfels gibi isimler temel görüşlerini bizzat Brentano'dan almışlardır. Brentano'nun düşünce dünyası oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir ve felsefenin her alanında yeni söylemler geliştirmeye çalışmıştır.

Brentano kendi felsefesini Aristoteles (Kant'ı reddederek), Skolastik felsefe ve Leibniz'den hareketle geliştirmiştir. Brentano 1874 yılında Viyana Üniversitesi'ne profesör olarak atanmış ve kısa zamanda bu üniversitede kendi okulunu kurarak (Brentano Schule), bütün bir Avusturya felsefesinde etkin hale gelmiştir.

Brentano felsefe tarihindeki gelişmeleri dört farklı dönemle izah eder. İlk dönem teorik dönemdir. Burada doğaya uygun yöntemler geliştirilir. İkinci dönemde pratik motifler ön plandadır. Bilimsel gelişmeler duraklamıştır. Bu durum bilginin de artık başka yollardan elde edilmesine sebep olmuş ve bilgi kesinliğini kaybetmiştir. Bilimsel gelişmeler böylelikle üçüncü dönemde yerini sezgi ve mitolojik bilgiye bırakmıştır. Dördüncü dönem ona göre Kant, Fichte, Hegel ve Schelling ile başlar. O bu dönemde felsefi anlamda bir ilerlemenin olduğunu kaydeder. Bu dönem farklı bir felsefi geçişin başladığı dönemdir ve aynı zamanda doğa bilimleri de bu dönemde

hızla gelişmektedir.[451] Brentano sayılan bu filozoflar içinde felsefeye en fazla zararın Hegel tarafından verildiğini belirtir. Hegel felsefeyi hasta etmiştir. Mesela Lotze aslında iyi bir felsefeye sahip olmasına karşın, Hegel felsefesine duyduğu yakınlıktan dolayı kendi felsefesini de malul hale getirmiştir. Brentano bütün bir felsefenin ampirik psikoloji temelli olması gerektiği inancındadır. Anılan dönemlerde bu hareket noktası terk edildiğinde çöküş kaçınılmaz olmuştur.[452] Brentano Hegel kadar olmasa da Kant felsefesine de oldukça karşıdır. O Kant'ın sentetik yargı kavramını kör bir önyargı olarak değerlendirir ve Kant'ın yalın görü kavramının bir illüzyon olduğunu, zamanla ve mekânla ilgili bütün şeylerin içine atıldığı büyük bir kap olduğunu söyler.[453]

Brentano'nun amacı zamanında savunmaya geçmiş olan felsefeyi yeniden canlandırmak ve onu metodolojik açıdan temellendirmektir. O, tek tek bilimlerin felsefeyi köşeye sıkıştırdığı saptamasında bulunur ve buradan kurtulma çaresini "doğa bilimleri yöntemine benzer bir yöntem geliştirmekte" bulur. Doğam bilimlerinin kesin yöntemine dayanan felsefe, geleceği olan felsefedir. Brentano doğa bilimlerinin yönteminin birebir felsefeye aktarılmasının mümkün olmadığını bilmektedir. O daha ziyade kesin gözlem, inceleme konusu olan nesneyle etraflı şekilde ilişki kurma vs. gibi yöntemlerin felsefe tarafından da kullanılmasını istemektedir. 1874 yılında yayınlanan *Empirik Noktadan Psikoloji* (Psychologie vom empirischen Standpunkt) adlı eserde Brentano, felsefi anlamda bir reform programı geliştirdiği inancındadır. Bu eserde o, ampirik felsefenin bilgi teorisi açısından temellendirilmesi tezini işler. Böyle bir temellendirme fiziksel olanla psikolojik olan arasındaki temel ayırıma dayanır. Bu ise her psikolojik aktın ilk anlamda psişik aktör olarak nesnel ve öznel yanlarının olduğu gerçeği ile ilgilidir. Bilinçdışının varlığına

karşı geliştirilen bu bilinç analizi Brentano'nun akt psikolojisinin temelini oluşturur ve böyle bir psikoloji, pozitif bilim olarak kendini ortaya koyan psikolojiden farklılık gösterir.[454] Brentano'da psikoloji, dinamik zamansal bilinç yaşantılarını kendine konu edinirken, diğeri psikolojik olgularla ilgilenir. Brentano üç türlü yaşantı şeklinden bahseder. Bunlar sırasıyla düşünceler, yargılar ve ilgi fenomenleri ya da duygusal durumdur.[455] Düşünce aktında bir nesneyi düşünmekte iken, yargı aktında düşünülen nesne üzerinde yeni bir hüküm ya da çıkarımda bulunuyoruz. Bir şeyi ya kabul edip ya da reddediyoruz. Üçüncü sınıfta ise farklı fenomenler söz konusudur. "Bunlardan en basiti yalın düşüncede bir şeyden çekinmek ya da ona yaklaşmaktır. Bir şeyden tatmin olmayı gösteren memnuniyet ya da tam tersi üzüntü, amaç-araç bağlamında gerçekleştirilen eylemler bunlardan bazılarıdır."[456] Bu sınıflama bağlamında Brentano yargıları üçe ayırır: algıya dayanan yargılar (bu da kendi içinde içsel ve dışsal yargı olmak üzere ikiye ayrılır), hatırlamaya dayalı yargılar ve aksiyomlar.

Brentano zaman problemiyle oldukça yakından ilgilenmiş ve ona göre[457] Tanrı problemi hariç, başka hiçbir problem "zaman düşüncesinin temelinin ne olduğuna" dair soru kadar insanı meşgul etmemiştir. Geride bıraktıkları yazılarda zaman probleminin oldukça yoğun bir biçimde işlendiğini görmek mümkündür. Hayatta iken yayınlanmış yazılarında da zaman kendi başına bir çalışma olarak yayınlanmamıştır. Mekân, süreklilik gibi kavramlarla birlikte araştırma konusu yapılmıştır ve diğer konular arasına serpilerek işlenmiştir. Yukarıda zaman anlayışını verdiğimiz Dilthey de aynen böyledir. Brentano zaman kavramının şimdiye kadar felsefe tarihinde yeterince üzerinde durulmayan bir kavram olduğunu belirtir. Ona göre, doğa bilimleriyle uğraşanlar zamanın doğası hakkında çok arzulamalarına rağmen fazla bir şey

söyleyememişler, aynı zamanda eski düşünürler de zaman hakkında açık ve hatadan uzak bir açıklama getirememişlerdir. Bu durum günümüze kadar devam etmiş ve bu düşünürler zaman hakkında sağlıklı insan aklının çelişkiye düşeceği çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Brentano hocası olarak gördüğü ve gelmiş geçmiş en büyük filozof olarak nitelediği Aristoteles'in bile zaman felsefesinin kendisi için tam bir hayal kırıklığı olduğunu söyler. "Aristoteles'in zaman anlayışının zamanın doğası hakkında bize bir bakış açısı kazandırdığı fikri, sıcaklığın özünün termometreden oluştuğunu söyleyen birisi kadar gülünçtür."[458] Aristoteles bile zaman söz konusu olduğunda bu durumda ise, zaman felsefesi bağlamında şimdiye kadar bir sürü görüş arasından doğru, genel-geçer bir yaklaşım tarzı ortaya koymak mümkün gözükmemektedir. Brentano'nun bu tespitinin oldukça iddialı hatta önyargılı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bundan daha da önemlisi kendi zaman öğretisinin bu bağlamda hangi yeniliği getirdiği, bu yüzden mesela bir Augustinus'tan, Platon'dan veya Kant'tan hangi açılardan üstün olduğunun sorulması gerekir. Brentano'nun zaman anlayışının sayılan düşünürlerden daha orijinal olduğunu söylemek zordur.

Brentano yukarıda belirttiği açığı kendisine göre doldurmaya niyetlidir. Bu bağlamda o kendine göre bir soru kataloğu oluşturur ve bunlara sokratik yöntemlerle cevap vermeye çalışır. Bu yöntemin belli başlı bir eserde yapılmamış olması ve yöntem kendi içinde bir birlik göstermediğinden ortaya sistematik anlamda bir bütünlük çıkmamıştır. Kendisi bu durumun farkındadır ve bu zorluğu ortadan kaldırmaya yönelik çalışmaları da maalesef işi daha karmaşık hale getirmiştir. Belki de bu yüzden kendisinden önce gelen düşünürlerin de aynı güçlüğü ve çelişkiyi yaşadığını söyler. Bir taraftan onları içine düştükleri çelişkili karmaşıklıktan dolayı suçlarken di-

ğer taraftan aslında zamanın doğasından dolayı bu çelişkinin sanki normal olduğunu anlatmak ister gibidir.

Brentano zaman kavramının tahliline *kontinuum* (süreklilik, devamlılık) kavramının analiziyle başlar. Burada Aristoteles'in konuyla ilgili düşüncelerine vurgu yaparak (her ne kadar onun zaman öğretisini beğenmese de bile) kendi öğretisinin matematiksel süreklilik kavramından farklı olduğunu ısrarla belirtir. Brentano ilk olarak Zenon'un paradokslarını ele alarak onu, görünen sürekliliği herhangi bir genişlemeye sahip olmayan mekânda dağıtmadığı için eleştirir. Aynı mekânda iki farklı nokta, ya bir boşluk sayesinde birbirlerinden ayrılır ya da bunlar birbirlerine bitişiktir. Kontinuum güncel anlamda sonsuz olan parçalardan meydana gelmez. Onun parçaları reel bir varlığa sahiptir. Aristoteles bütünün parçalarına bir gerçeklik atfetmemiştir. Şimdinin (nun) kendi başına bir gerçekliğinin olmadığını, onun ancak potansiyel anlamda ve iki gerçek noktayı birbirlerinden ayırma bakımından formel bir realiteye sahip olabileceğini söylemiştir. Brentano felsefi anlamda kontinuum kavramının ancak bir soyutlamayla elde edilebileceğine inanır. Kontinuum'u sağlayan akt olarak sonsuz bölünebilirlik ancak mental olarak mümkündür. Dolayısıyla kontinuum'un parçaları ancak akli varlık olarak mümkündür. Yalın olarak birlikte olmaktan farklı olarak kontinuum, ontolojik anlamda farklı bir statüye sahiptir. Bu bir sınır olarak ortaya çıkar ve iki nokta arasında sürekli varolan sınır olma durumu kontinuum'un en belirleyici özelliğidir. Brentano bu ilişkiyi ifade etmek için *Plerose* adı altında bir kavram oluşturur. Dolgu olarak da tercüme edilebilen bu kavram, birbirinden farklı yönlere göre ortak bir sınır belirleme işlevine sahiptir. Buradan hareketle Brentano Aristoteles'ten beri tartışılan ve Skolastik felsefenin en önemli tartışma konularından biri olarak ortaya çıkan "bir cisim hareket etmeye başladı-

ğında zaman hareketle birlikte mi başlar, yoksa cisim durduğunda mı başlar?" sorusuna cevap vermeye çalışır. Brentano, Kant'ın bu soruya vermiş olduğu "varlık ve yokluk arasından bir bağın varolduğu"[459] cevabını saçma bir teori olarak reddeder. Durağanlığın zamansal sınırı ona göre sürekli hareketin zamansal sınırıyla birlikte düşünülmelidir. Madde her bir zaman diliminde bir plorose içinde bulunur ve bu nokta her zaman zamansal anlamda şimdi noktasıdır. Brentano bunu daha iyi açıklamak için insan yaşamını örnek olarak gösterir. İnsan hayatının başladığı ve sona erdiği zamansal nokta yarım plorose içinde bulunur. Bu iki nokta arasında kalan bütün yaşam zamanları tam olarak gerçekleşmiş ploroselerden oluşur. Brentano bu kavram bağlamında bununla yakından ilgili olan *Teleiose* kavramından bahseder. Bu kavram kontinuum kavramının varolmasını sağlayan ve ondan önce varolan başka ve asli bir kontinuum kavramını dile getirir.

Brentano böyle bir kavramı Aristoteles'ten beri bir problem alanı olarak ortaya çıkan hareket problemini çözmek için kullanır. Aristoteles'te hareket eden bir cismin hareketsiz bir cisme daha üstün görüldüğü bilinmektedir. Hareketin her zaman bir sınırı vardır. Brentano'ya göre Aristoteles, hareket teorisinde yerel bir hareketin öncelikle zaman ve ikincil olarak mekân sürekliliğiyle birlikte oluştuğu gerçeğini görmezden gelmiştir. Kontinuum'un önemli bir özelliği de kendisini oluşturan parçaların algılanmaması durumunda dahi kendisine ait bir bilince sahip olunmasıdır. Harekette çift süreklilik vardır. Zamansal kontinuum ilk sürekliliği ifade ederken, zamansal anlamda varlık kazanmış mekân ise ikincil sürekliliği temsil eder. Zamanın değişimi monoton bir tempo ile gerçekleşir ve bu durum tamamlanmış bir teleiose'yi gösterir. Brentano buna bağlı olarak zaman kontinuumu'nun mekâna göre daha önemli bir yere sahip olduğunu belirtir. Hareket eden

bir varlık, duran bir varlığa göre işgal ettiği mekânda aynı tamamlanmışlık derecesine sahip değildir. "Mekân-zamansal kontinuum'un dördüncü boyutu hareketin bir yerden başka bir yere akmasını ifade eden mesafeyle ilgili değildir, aksine o hareketin içinde gerçekleştiği zamanın uzunluğu ya da kısalığı ile ilgilidir."[460]

Brentano Zenon'un hareketin olmadığına dair ileri sürdüğü görüşleri ve bunu temellendirmek için vermiş olduğu "uçan ok" nazariyesini açık bir biçimde reddeder. Uçan okun aslında durduğuna dair iddia gerçek dışıdır çünkü bir hareket içinde zamansal bir nokta ancak komple hareket zamanının iki noktası arasında bir sınırı olarak kendini gösterir. Aynı şey mekân için de geçerlidir. Bu bağlamda ne süre ne de okun izlediği uçuş noktası mekân ve zaman noktalarından meydana gelmiştir. Her bir zaman noktası içinde gerçekleştiği bir mekân noktasına göre değişim gösterir. Bundan dolayı okun ucu belirli bir süre aynı mekânda durmaz.

Brentano'nun zaman felsefesi aynı zamanda onun relasyon teorisiyle yakından ilgilidir. Bu teori herhangi iki olay, kişi ya da olgu arasındaki karşılıklı ilişkiyle ilgilidir. Brentano bu teorinin psişik olgularla ilgili olamayacağını söyler ve psişik olguları temel relasyon kategorisinde değerlendirerek bilincin relasyona benzeyen ya da rölatiflik olmak üzere iki farklı durumundan bahseder.

Brentano zaman görümüzün görüsel tecrübeye aşkın bir şey olduğunu iddia eder. Ona göre duyusal algının gerçekleşmesi için zaman algısı temel şarttır. Mesela tek tek melodiler ardı ardına zaman içinde bir anlam ifade ederler. Aksi halde bunlar kendi başlarına bir anlama sahip olamazlar. Zamanın temel özelliğinden olan süreklilik ve suksesyon tek tek tonları bir anlam bütünlüğü içine yerleştirmemize imkân verir. Buna benzer bir şekilde algımda açığa çıkan her bir duygulanım

kendisiyle ilgili daha önce algılanmış olan benzer bir duyumla bir ilişki kurar. Bu ilişki aynı zamanda onun geçmişle bağ kurmasına sebep olur ve artık bizzat geçmiş olur. Bu durum bireyin zamansal açıdan geri gidebildiği kadar geri gider. Yani hatırlamanın sınırı nereyse oraya kadar geri gider.

Zaman art ardalığını bir örnekle daha da açar. A sesini B sesi, onu da C sesi takip eder. D sesi duyulduğunda A, B, C sesi geçmiş zamana dahil olmuşlardır. Burada A sesi B ve C'ye göre şimdiki zaman en uzak duran ve geçmişi en derin olan sestir çünkü B ve C'den daha önce duyulmuştur. Şimdiki zamandan geçmiş zaman doğru durmadan ilerleyen bu gidiş, şimdiki zamana bağlı olan ben tarafından nesnelerin sürekli değişimi olarak algılanır. Burada önemli olan husus, zamansal belirlenimin nesneyi determine etmekten ziyade onu modife etmesidir. Mesela dün duyulan bir c sesi ilgili olduğu asli nesneyle bir farklılık gösterir ve bu yüzden irreel bir entite olarak algılanır. Burada önemli bir problem açığa çıkmaktadır. O da bizzat Brento'nun ifadesiyle "heterojen bir şeyin bir kontinuum ortaya çıkarma" problemidir.[461] Bununla birlikte bu görüşe, her zaman diliminin zaman silsilesi içinde belirli bir sağlam pozisyona sahip olduğu, bundan dolayı bu sıra içinde bir noktanın gelecek, şimdiki ve geçmiş zaman olarak sınıflandırılması için ikinci bir zamana ihtiyaç duyulacağı şeklinde itirazda bulunulabilir. Brentano bu eleştirinin gelebileceğini öngörerek bu konuda şunları söylemiştir: "Bir melodinin bir sesi bizim için güncellik kazandığında aynı zamanda en genç geçmiş zaman haline gelmiş demektir. Bu yüzden bu tonun iki farklı zamansal pozisyona sahip olduğuna ya da birbirleriyle yer değiştirdiğine inanmıyoruz, aksine o bizim için zamanda varlığını devam ettirdiğimiz ve farklı bir şekilde tanıdığımız bir entite olarak varlığını devam ettirir."[462] Brentano asli anlamda bütün zaman boyutlarının

geçmiş zamanla muhakkak surette bir ilişki içinde olması gerektiğine inanır. Burada kastedilen şey hatırlamadan ziyade, algılayan benin dikkatini yoğunlaştırdığı herhangi bir algı nesnesiyle, bu nesneye ait hemen peşinden gelen değişikliklerin ilk algı içeriğiyle ilişkilendirilmesi olayıdır.

Bir zaman biriminin süresi oldukça kısa olmasına rağmen (mesela bir saatin dakikalarını gösteren okunu görmemize ve onun hareketinin bütününe vâkıf olmamamıza rağmen), bu süre bizim öncelik-sonralık, geçmiş-gelecek-şimdiki zaman ile iki ucu açık sonsuz bir süreklilik kavramına ulaşmamızı sağlamaktadır. Bu zaman biriminin süresi dolsa ya da bir şekilde yok olsa da biz zihnimizden parçaları tamamlayarak yine zikredilen kavramlara ulaşmaktayız. Brentano insan zihninde asli ilişkilendirme yetisinden kaynaklanan orijinal zaman görüsünün "fantezi" (*Phantasie*) kavramıyla belirli sınırlar dahilinde genişletilebileceği görüşündedir. Brentano bu kavramı Aristoteles'in "*Ruh Üzerine*" adlı eserinden almıştır. Fantezi kavramını içsel algıdan ayıran temel özellik, fantezide güncel anlamda somut bir nesnenin ortada olmamasıdır. Asli ilişkilendirme yetisi aynı zamanda güncel olanı, geçmiş olandan ayırır.

Brentano zaman felsefesinde "Tanrı'nın zamanı" kavramını ele alır. Eğer dünyada değişim denilen şey varsa bu değişim Tanrı'da da olması gerekir; çünkü değişmeyen ilk prensip değişen bir şey yaratamaz. Tanrı'da cevher ve arazın toplamı söz konusu olmayacağından, onun istemesi ve düşünceleri sürekli değişimin etkisi altında kalmak durumundadır. Aslında Brentano'nun bu düşünceleri bizzat Tanrı'nın niçin değişmeyeceğini gösteren en açık delildir. Bütün değişimlerin açıklanabilmesi ancak değişmeyen bir temel ilkenin olmasıyla mümkündür. Aksi halde evrendeki değişimleri açıklamak oldukça zorlaşır. Bu bağlamda Brentano açıktan bunun tam

tersini söylese de açıklamaları aslında Tanrı'nın neden değişmeyen temel bir ilke olarak alınması gerektiğini gizil bir biçimde anlatmaktadır. Tanrı her şeyi bilen bir varlık olarak ortaya çıkar fakat bu Brentano için yeterli değildir. "Yeryüzündeki bütün olayların hepsini, bu olayların gelişiminin nereye kadar uzanacağını, hangi olayların geçmiş zaman ait olduğunu ve hangi olayların gelecekte gerçekleşecek şey olduğunu bilmeden bilmek yeterli değildir."[463] Aslında o, tanrısal aklın bütün olayları ezelden görebildiğini, Tanrı'nın tercih ve kararlarının sonsuzlukla ilgili olduğunu ve Tanrı'nın gelecekle ilgili kararlarını şimdide alacağını kabul eder gibi gözükmektedir. "Tanrı bütün hakikati bilir, sadece bugün için geçerli olanları da bilir. Fakat bunlar dün hakikat olarak bilinmiyordu ve dolayısıyla yoklardı. Bunların yerine başka hakikatler vardı. Mesela Tanrı, bu düşünceleri kaleme aldığımı bilir, fakat bunu dün bilmiyordu; bu bağlamda O, sadece düşüncelerimi daha sonra kaleme alacağımı bilmektedir."[464] Bu açıdan bakıldığında bütün yaratılan şeylerin tanrısal ilke sayesinde açığa çıktığı düşüncesi de eşit oranda değişim düşüncesine bağlıdır. Tanrının bizzat kendisi kendi değişimi bağlamında sağlam bir mükemmellik kazanır. Bunu da ancak kendisini değiştirerek yapabilir. Kendisi değişen bir varlık olanın nasıl Tanrı olabileceği gerçekten cevaplanması oldukça zor bir sorudur. Bu konu oldukça tartışma götürür bir tartışmadır fakat bu tartışmayı ilerletmekten ziyade Kierkegaard'ın zaman hakkında neler söylediğine bakmak yerinde olur.

3.23. S. Kierkegaard

Kierkegaard Egzistansiyalizmin ilk önemli temsilcisi olarak kabul edilir. Bu felsefenin merkeze almış olduğu insan ve onun varoluşu (hem bireysel ham de diğer varolanlarla birlikte), bu varoluşun zamanla ilgisi Heidegger ve Sartre'dan önce

ilk kez Kierkegaard tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Kierkegaard "Tekrar" ve "An" (*Augenblick*) adlı eserlerinde insan varoluşunun zamanla ilgisini ele alıp incelemiştir. Bu eserlerde o açık bir biçimde zamansallığı insan varoluşunun temel dinamiklerinden biri olarak ele alır.

Bilindiği üzere Kierkegaard egzistans alanlarını estetik, etik ve dinsel olmak üzere üçe ayırır. Bu alanlardan her birinin zamanla farklı biçimlerde ilişkisi vardır. Estetik kişilik genel anlamda kendi haz ve isteklerine yönelen kişiliktir ve bu anlamda mesleki ve toplumsal anlamda sabit bir hayattan nefret eder. Böyle bir insanın zamanla ilişkisi sadece içinde bulunduğu anla sınırlıdır ve bu anlardan mümkün olduğu kadar lezzet almaya çalışır. Onun için zaman farklı faklı keyif anlarının peş peşe gelmesidir. Estetik yaşamın diğer bir karakteri daha söz konusudur ve o sadece haz ve lezzet peşinde koşan biri değildir. O bunlar üzerine kafa yoran, düşünen ve gerçekten estetik bir beğeniye sahip olan insandır. Bunun için peş peşe gelme belirli bir sürenin kendini gerçekleştirmesidir. O, şeylerin tekrar geriye dönmesinden nefret eder. Buna karşın bunu engelleyemez. Dolayısıyla onun zaman duygusu can sıkıntısı olarak kendisini gösterir. Bu can sıkıntısına karşı önerilecek tek şey, durmadan durum değiştirmektir. Can sıkıntısı düşünen estetikçi için aynı zamanda "içerikten yoksun olan ebedilik" olarak kendisini gösterir. Böyle bir estetikçi için zaman durmuş ve zaman kendi varoluşuyla özsel anlamda ilişkilendirilememiştir. Estetik insan için zaman soyut ve olumsuz bir anlam taşır çünkü böyle birisi zamanı kendi varoluşuyla ilişkilendirmemiş ve onun egzistans için anlamını kavrayamamıştır. Kierkegaard estetik yaşam biçimini egzistansın ön adımı olarak ya da henüz egzistans halini almamış fakat bu imkânı kendi içinde barındıran bir alan olarak kabul eder. Etik yaşam şekline geçebilmek için estetik yaşam şekli-

ni yaşayan bireyin bu yaşam şeklini sorgulaması ve yeni bir yaşam şekline geçmeye karar vermek gerekir. Bu dönüş aynı zamanda bireyin kendi içine dönüştür. Estetikçinin böyle bir yaşam alanına yönelmesinin temel nedeni ironidir. *İroni* estetikçiye sürekli sürdüğü yaşam şeklinin anlamsızlığını ve tutarsızlığını hatırlatır. Kendi kendisiyle çeliştiğini kendisine gösterir ve sonuçta farklı yaşam şekline bireyi yönlendirir fakat bu da her zaman olan bir şey değildir. Yani her estetik yaşam alanına sahip birisi etik yaşam alanına geçiş yapamaz. Bu bağlamda açığa çıkan ikinci önemli kavram da *şüphe*dir. Şüphe ise temelde böyle bir hayatı devam ettirmenin anlamlı olup olmadığına dair bir şüphedir. Bu şüphenin kuvvetli olması estetik yaşam şeklinin değişmesini daha kısa bir zamanda mümkün kılar.

Etik yaşam için ya da etikçi için önemli olan şey, kendi koymuş olduğu hedefleri gerçekleştirmektir. Estetikçi hakikatte kendi hayatını yaşamaz kendini hep başkalarına göre ayarlar. Etikçi ise her zaman bizzat ilkelerini kendisi belirlediği kendi hayatını yaşar. Estetikçi maskesinin gerisinde bir hiçtir ve o kendisini sürekli başkalarına göre ayarlar. Böyle bir kişi de eksik olan şey bağlayıcı olan şahsiyettir.[465] Böyle bir insan kendi kendine gelmeden kendini dünyada kaybetmiş biridir. Estetikçinin aksine etikçi iradi seçimlerde bulunur ve bu seçimler egzistansiyel seçimlerdir, mutlaktır çünkü öz mutlak güç sahibidir. Bu öz etikçi için en asli ilkedir ve dışsal her türlü belirlenimin ötesindedir. "Seçimde bulunan insan kendi özüne büyük bir mutluluk, büyük bir değer atfetmiş kişidir. Atfedilen bu değer hiçbir zaman kaybolmayacaktır."[466] Seçim diyalektik bir süreçle olur. Seçmek aslında insanın kendi aracılığıyla kendisini seçmektir. Ben seçime hazır olan bir şey değildir, o bizzat bu seçimler sayesinde bir şey olmaya adaydır. Seçimi yapan Ben olmadan bu seçimin oluşması

mümkün değildir. "Bu Ben daha önce hiç meydana gelmemiş bir Ben'dir çünkü o, bizzat seçim sayesinde Ben olmaktadır. Seçen ve kendisini Ben yapan kendisidir."[467] Seçim sayesinde sonlu Ben, sonsuz Ben haline gelmektedir. Seçim mutlaktır çünkü o Ben'i ortaya koymaktadır.

Estetik hayat biçimi etik hayat şeklini dışarıda bırakır. Somut seçim anlamında etik yaşam biçimi estetik yaşam biçimini göreceli olarak içinde barındırır çünkü etikçi günlük hayatında estetik yaşam biçiminin farklı şekilleriyle karşı karşıya kalır. Etikçi bu karşılaşmaları kendi etik varlığı ile uyumlu hale getirmek zorundadır. Etik seçim tek defa olan bir şey olmayıp, sürekli karşılaşılan bir şeydir. Estetikçinin statik yaşam biçimine karşılık, etikçinin yaşam biçimi sürekli bir değişim içindedir, çünkü etikçi sürekli seçim halindedir. Etikçi sorumluk alan ve durmadan önemli kararlar alan biridir ve bu anlamda o, süreklilik ile iç içedir. Sabit değerler, düzenli ve ilkeli bir hayat, evliliği olumlama ve arkadaşlık etikçinin temel nitelikleridir. O her şeyden önce tekrarda kendini muhafaza etmek durumundadır. "Tekrar etmek gerçekliğin kendisidir ve Dasein'ın ciddiyetidir. Tekrarı isteyen aynı zamanda ciddiyeti isteyendir."[468] Tekrar, aynı şeylerin sürekli ortaya çıkması değildir, tekrar eden seçimdir ve her seçim aynı zamanda bir meydan okumadır. Sürekli seçimde bulunan etikçi'nin hayatı *zamansal*dır. Böyle bir hayat aynı zamanda bir tarihe de sahiptir. Bu tarih tekrarlar sayesinde kurulur. Bu tekrarda etikçi geçmiş zamanın mahiyetini ve önemini anlar ve şimdiki ve gelecek zamanı anlamlı hale getiren davranışlarda bulunur. Kısaca tekrar, Ben'in kendisini her an yenileyerek ortaya koymasıdır. Tekrar, hatırlama ve ümit arasında bir ilişki söz konusudur. Kierkegaard bu ilişkiyi şöyle betimler: "Ümit çizgili, düz ve parlak yeni bir elbise gibidir fakat bu elbise hiç giyilmemiş olduğundan bunun nasıl giyileceği

ve onunla nasıl oturulacağı bilinmemektedir. Hatırlama ise kendi içinde büyümüş olmasına rağmen artık olmadığından çıkartılmış bir elbise gibidir. Tekrar ise sökülmeyen bir elbise gibidir fakat sağlam bir şekilde giyildiğinde ne katlanır ne de buruşur. Ümit insanı heyecanlandıran fakat elimizden kayıp giden genç bir kız gibidir. Hatırlama yaşlı güzel bir bayan gibidir fakat kimse ondan hizmet almak istemez. Tekrar, sevgisinin insanı hiç yormadığı çok sevilen bir eş gibidir."[469] Ne hatırlama ne de ümit egzistans kavramına karşılık gelir çünkü her ikisi de insanı doyurmaz. Buna karşın tekrar günlük ekmek gibidir ve insanı dua ile doyurur. Tekrarı istemek cesaret ister. Seçilen hayatın benimsenmesi ve durmadan tekrar istenmesi ancak cesaretle olur. Bu anlamda tekrarı isteme kararı, burada egzistansın en yüksek formu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Etik yaşam alanında olan biri bu alanın üzerine çıktığında, yani bizzat kendisinin seçimleriyle kurulmuş olan bu alanın üzerine refleksiyonda bulunduğunda (*Ent-setzen*) şimdiye kadar yapısallaşmış olan (*Gesetztsein*) alanın dışına çıkar. Böyle bir alandan çıkarak bağımsız olmak demek, etik alan ile dinsel alan arasında geçiş yapmak demektir. Etik alanda bireysel değer ön planda iken, dinsel alanda bu değerler Tanrı tarafından belirlenmektedir. Tanrı kavramı Kierkegaard için özel bir anlam taşır ve O, temel anlamda hiçbir biçimde bilinmeyen bir varlıktır.[470] Dindar adam Tanrı'ya yönelir fakat Tanrı mutlak ve sonsuz olarak bilinemeyen, anlaşılamayan ve rasyonel anlamda hiçbir biçimde kendisine yönelemeyen bir varlıktır. Kierkegaard dindarlığın iki farklı çeşidinden bahseder. Bunlardan ilki ölçülü form olarak dindarlık (etik-dinsel bir dindarlık), ikincil olarak radikal form olarak dindarlıktır (paradoksal-diyalektik dindarlık). Dindarlık Kierkegaard'a göre egzistansiyel anlamda yeni bireye yeni bir boyut kazandır-

maktadır. İnsan varlığı sonluluk ile sonsuzluğu, belirlenmişlik ile belirlenmemişliği en özsel anlamda bu varoluş tarzıyla hissetmektedir. İnsan Tanrı'yla olan ilişkisinde kendi özsel bilincinin farkına varmakta, kendi sonluluğunu kavramakta ve buradan hareketle sonsuzluk, mutlaklık ebediyet gibi kavramların farkına varmaktadır. Bu kavramlara rasyonel bir biçimde ulaşmak mümkün değildir. Bundan dolayı o bu kavramları paradoks kavramlar olarak niteler. Dindar birinin bu paradokslarla karşı karşıya gelmesi aynı zamanda zamansallığın farklı bir boyutuyla karşı karşıya gelmesi demektir. Bunun nasıl olduğunu anlamak için ilk olarak dindarlıkla etik arasında nasıl bir ilişkinin olduğunu anlamak ve daha sonra ruh ve beden arasındaki ilişkinin mahiyetini bilmek gerekmektedir.

Dindar kişi etik olanı aşmakta bu da şimdiye kadar gelmiş olan yaşam şeklinin ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Kierkegaard bu olguyu "Suspensiyon" kavramıyla karşılar ve bu bağlamda "etik olanın teleolojik suspensiyonu"ndan bahseder. Bu durum insanı *korku ve titreme* içinde bırakır. Kierkegaard bu durumu Hz. İbrahim'in İsmail'i kurban etmek zorunda kalması olgusuna benzetir. Böyle bir durumda etik alan ve etikçi susar, insan kendi güçsüzlüğünü hissederek kendini tamamen Tanrı'ya adar. Dindar kişi etik kişinin aksine bir imkânı gerçekleştiren bir kişi olarak değil, tamamen belirsiz ya da tamamen imkânsız bir şeyi gerçekleştiren kişi olarak kendisini gösterir. Bu imkânsızlık bizzat suspensiyonun kendisidir. Dindar kişi etik alandan dinsel alana bir sıçramayla (*Sprung*) geçer. Bu sıçrama bireyin kendisiyle olan ilişkinin niteliksel anlamda değişmesi demektir. Bunu gerçekleştirmiş biri için ölçü bireyin bilinçli tercihleri değil, artık Tanrı'nın kendisidir.[471] İnsan sadece Tanrı karşısında kendi suçunun farkına varır. Bu farkına varış ise aynı zamanda günahın

farkına varıştır. Buradaki günah dinsel anlamda bir günah olmayıp bireyin kendini gerçekleştirme bağlamında sonsuz imkânlara sahip olmasına karşın, bu imkânı kullanmamasını ifade eder. Bu günah birdenbire açığa çıkan bir günahtır.

Etik alandan dinsel alana olan sıçrama bir "an"da meydana gelen sıçramadır. Burada bütün bir egzistans bir kezlik, tekrarı olmayan ve özün en temel özelliği olan sıçramayı gerçekleştirmek için tek amaca yönelir. Bu sıçrama ve bu sıçramanın gerçekleştiği an ile aslında varoluşsal bir durum betimlenmektedir. Burada süreyle ilgili olan bilinç ve onun bütün fonksiyonları, rasyonel düşünme melekesi, hatırlama, plan yapma ve gelecekle ilgili bütün düşünceler ortadan kalkar. An ya da sıçrama önceden hesaplanabilir bir şey değildir. Karar verme "an"ı bir akıllılık ve meziyettir. Bu karar bir anda ortaya çıkar ve kendini "anda gerçekleştirir. Bu "an" kaderle olan mücadele ile temayüz eder. "An"da insanın kendisiyle olan ilişkisinin en radikal formu açığa çıkar. Burası Ben'in kendisini Tanrı'ya en yakın hissettiği andır ve bu andan sonra tekrar günlük etik ya da ölçülü dindarlığa dönüş yapılır. Bu anı bir daha yakalayamamak ve etik olanın gerçekleşmemesinden duyulan kaygı durumunu Kierkegaard *korku* olarak adlandırır. Korku burada bir şeyden korkmak anlamında psikolojik bir fenomen değildir. O, insanın egzistansiyel anlamda güvende olmadığını bize hatırlatır. Korku'da şimdiye kadar yaşanmış her şey yalan olarak ortaya çıkabilir. "Kendini tanıyan ve bilen insan, kendi hakkında kesin bir hükme varamaz."[472] Özsel varoluş imkânın imkânsızlığı sayesinde egzistans kendisini ancak bir imkân olarak algılar. Bu açıdan bakıldığında imkân içeriksel açıdan belirlenmiş bir şey değildir. "İmkân aslında, sadece onu yapabilmek olarak vardır."[473]

Korku kavramı Kierkagaard için zamansallık kavramıyla ilgili bir kavramdır. Bunlar arasındaki ilişkiyi o, beden, can-

lılık ve ruh arasındaki ilişkiye dayanarak açıklamaya çalışır. Beden ve ruh farklı bakış açıları bağlamında birbirleriyle ilişkilendirilen kavramlardır. Mesela zamansallık ve sonsuzluk, zorunluluk ve özgürlük, sonluluk ve sonsuzluk bunlardan bazılarıdır. Beden ve ruh birbirleriyle sürekli ilişki içinde olmak durumundadırlar. Bu iki kavramında kendi olma ya da öz kavramıyla yakından bir ilişkisi söz konusudur. Kendi kendisine yönelen öz (*Selbst*) insan olmanın egzistansiyel boyutunu ifade eder. Ruhsal anlamda insanın özüyle olan ilişkisi bedenle ruh arasında bir aracılık görevi görür. Ruhsal Ben'in en önemli özelliği insan özgürlüğüdür ve bu da korku'da kendisini gösterir. İnsan bir imkânı gerçekleştirecek diğerlerini dışarıda bırakacak özgürlüğe sahip olduğundan aynı zamanda korku içindedir. Mümkün olanlardan özgürce birini seçmek aynı zamanda korkunun da kendisidir. "Özgürlüğün imkânı kendisini korkuda gösterir."[474]

Zaman sonsuz peş peşe geliş olarak homojen bir süreçtir. O bir akıştır ve bu akışta hiçbir an şimdiki zaman olarak özdeşleştirilemez ve tutulamaz. Bu sonsuz peş peşe geliş aynı zamanda "sonsuz bir içeriksizlik ve sonsuz bir yok oluştur".[475] Zaman ebediyetin karşıtı olan bir kavramdır. Ebediyet sonsuza kadar giden süreyle ilgilidir ve bu süre ne bir somutluk ne de bir farklılık tanır. Sonsuzluk, sonsuz sayıda içerikle dolu olan şimdikidir. Böyle bir şimdi ne geçmiş ne de gelecek tanır.[476] Kierkegaard bu zaman anlayışını antropolojik bir modelle açıklar. Algısal dünya zamanla ilgiliyken, ruh dünyası ebediyetle ilgilidir. Ruh, bedenle canlılık arasındaki ilişkiyi düzenlerken aynı zamanda zamanla sonsuzluk arasındaki ilişkiyi de düzenlemiş olmaktadır. "An"da zaman ve ebediyet bir senteze ulaşır. Bu sayede sonsuz peş peşe geliş şimdiki ile kurulan bağ sayesinde bir yerde durur ve bu durma sayesinde geçmişle ile gelecek zaman arasında bir ayırım yapmak

da söz konusu olur. "An iki anlama sahiptir ve hem zamanla hem de ebediyetle ilgilidir. Bu ilişki aynı zamanda zamansallığı da içine alır. Böyle bir ilişkide zaman sürekli olarak ebediyeti törpülemekte, ebediyet de zamanı sürekli sıkıştırmaktadır. Her ikisi de anlamını şimdiki zamanla kazanmakta, geçmiş ve gelecek zaman bu sayede anlaşılmaktadır."[477]

"An"ın kendini ortaya koyması ruhun bir işlevidir. Ruh bunu yaparken homojen suksesif zamandan egzistansiyel anlamda önemli bir zaman dilimini ön plana çıkarır. "An"da egzistansiyel açıdan önemli olan şey gün yüzüne çıkar ve zamansallık özsel ilişkinin kurulumu olarak kendisini gösterir. Böyle bir zamansallık refleksiyona tabi tutulmayan günlük zamana ait dün, bugün ve yarınla ilgilidir. An'dan hareketle kurulan zamansallık Dasein'ın en derin ve en içsel özünden kaynaklanır ve dışsal herhangi bir zaman kavramıyla da açıklanamaz. Dün, bugün ve yarın arasındaki fark ancak "an" sayesinde anlaşılabilir.

Korku kavramı insana zamanın farklı bir boyutunu açar. Korku sayesinde insan yeni bir anlama ufku kazanmakta ve bu ufuk sayesinde geçmiş, şimdi ve geleceği yeni bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Burada gelecek zamanın ayrıcalığı söz konusudur çünkü o yeni imkânların gerçekleşmesi olarak karşımızdadır. "Mümkün olan tamamen geleceğe aittir ve o özgürlük için gelecekte ortaya çıkan bir şey olarak vardır. Gelecek ise zaman için mümkün olan şeydir."[478] Böyle bir gelecek zamandan hareketle geçmiş ve şimdiki zaman anlaşılmaktadır. An ise kendisini geleceğe yönelik bakış sayesinde kurabilmektedir ve bütün geçmiş hayatına bu pencereden bakmaktadır. An kısa ve zamansal anlamda geçici olmasına rağmen o ebediyet tarafından içi doldurulan bir şeydir. Bundan dolayı Kierkegaard anı, "zamanın doldurulması" ya da içi doldurulmuş zaman olarak tanımlar.[479] Etikçi gelecek

zamana saklı olarak sahip olmasına karşın, dindar egzistans gelecek zamanı kendi varoluşunu gerçekleştireceği bir alan olarak bakar. Şimdiki an'da şimdiki zaman ortadan kalkar ve egzistans kendisini geleceğe göre ayarlar. Dindarın zaman anlayışı sonluluk ve sonsuzluk arasında gidip gelir. Dindar olmayan ve egzistansı anlamayanlar ebediyet fikrini inkâr edebilirler. Bunların ebediyeti anlamamaları doğaldır.

3.24. E. Husserl

Zaman kavramı analizinde özellikle de "içsel zaman algısı" bağlamında Husserl özel bir yere sahiptir. O, çağdaş felsefenin en önemli düşünürlerinden biridir. Onun felsefesi ve kurmuş olduğu Fenomenoloji, kendinden sonra gelen başta Heidegger olmak üzere 20. yüzyıl filozoflarını derinden etkilemiştir. Fenomenoloji bir metot olarak sadece felsefe tarafından değil, psikoloji ve sosyoloji gibi diğer sosyal bilimler tarafından da kabul edilen ve kullanılan bir metottur.

Husserl'in Fenomenoloji ile ilgili görüşleri ilk olarak 1900-01'de yazdığı *Logische Untersuchungen* (Mantık Araştırmaları) adlı eserde dile getirilmiştir. 1913'te yazdığı ikinci önemli eseri *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Yalın Fenomenoloji ve Fenomenoloji Felsefesi Üzerine Fikirler), ilk eserinde dile getirdiği düşüncelerin daha geliştirilmiş halidir. Bu eserde Husserl sonraki düşünceleri açısından belirleyici olan yeni bir transzendental yöntem geliştirir.

Husserl felsefesinin merkezini "öz kavramı" belirler. Mantık ve matematikle uğraşan biri olarak Husserl için öz kavramı, eski aşkın metafizikteki varlığın birliğini sağlayan öz kavramı değildir. O, nesnel, mantıksal ve ideal bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında nesne de kendi özü neyse odur. Nesne, birtakım öznel değerlendirmelerin ve nitelemelerin konusu

değildir. Bu bağlamda Husserl'in *LU*'da takip ettiği ilk amaç, şeylerin *nesnelliğini* sağlamaktır. Husserl 19. yüzyılda oldukça etkili olan ve mantıksal yasaları nesne yasaları, düşünce alışkanlıkları olarak gören Psikolojizm'e karşıdır. Psikolojizm, bilimi ve gerçekliği felsefi açıdan aydınlatma denemesinde Husserl'e göre sürekli olarak özneden ve onun ruhsal özelliklerinden hareket etmiş, nesneye ve onun içeriğine ve içsel özüne bakmayı ihmal etmiştir. Bu tutumun doğal sonucu, Relativizm, Nominalizm ve Fiksiyonalizm'dir. Husserl Relativizm'e karşıdır çünkü her türlü Relativizm insanı sonunda Psikolojizm'e götürür. Husserl mantık analizlerinde özellikle matematiksel yargı üzerinde durur. Matematiğin önermeleri her türlü özneden ve öznel değerlendirmelerden bağımsızdır. Bu tür cümlelerin doğruluğu herhangi bir öznel düşünceye bağlı değildir. Aksine, her özne düşüncesi kendini bu matematiksel gerçekliğe göre ayarlamak zorundadır. Düşünce alışkınlıkları, bilimin temel kavramları ve özsel bağlantılar açısından önemsiz şeylerdir. Onlar pekâlâ psikolojinin, antropoloji ve sosyolojinin konusu olabilirler. Fakat bunlar asla mantıksal olmayıp, gerçekliği ve bilimi temellendiremezler. Aslında Husserl'in bütün amacı, yalın mantığın idealitesini ve *a priori*tesini açığa çıkarmaktır. Husserl'de formel mantıkla formel ontoloji kendi aralarında sıkı bir korelasyona sahiptir. Bundan dolayı o felsefesini, düşüncenin ve varlığın temel belirlenimlerini kendine araştırma konusu yapan ilk felsefe ve fundamental ontoloji olarak adlandırır. Ona göre fundamental ontoloji, yerel ontolojilere dağılmak ve genişletilmek durumundadır. Husserl nesnelerin mahiyetinde *a priori* bir yön olduğu inancındadır. Bu yönün ortaya çıkarılması aynı zamanda psikolojik ve fiziksel olanın *a priori* temel yapılarının da ortaya çıkarılması demektir ki bu sağlandığında şimdiye kadar gelmiş olan birçok tartışma –mesela mater-

yalizm ve idealizm arasındaki tartışma gibi– kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Öz felsefesi olarak fenomenoloji, bilginin kaynağı olarak yalnızca ampiristlerin soyutlamalarıyla yetinmeye kalkarsa bir ilerleme gösteremez. Husserl *LU*'un II. cildinde nominalizm her türlü formuna ve İngiliz sensualistlerinin nominalist soyutlama teorisine oldukça sert bir biçimde karşı çıkar. Husserl'e göre *öz kavramı*, duyusal görüden çıkartılan genel bir kavram olmayıp, ideal bir anlamlılık birliğidir. Bunun için o, özel bir bilgi edinme yoluna ihtiyaç duyar. Bu özel bilgi edinme yolu ise *öz-görü*dür. Buna ulaşmak için Ben'in kendisini ve kendi bilinç yaşantılarını yalın olarak algıladığı radikal ve üniversal bir yönteme ihtiyaç vardır.[480] Bu yötemin adı *paranteze alma* (*Epoche*) metodudur. Böyle bir "fenomenolojik epokhe'nin ilk amacı doğal tavır-almayı engellemek, onun genel savını yürürlükten çıkarmaktır".[481] Bu yöntem sayesinde bilincimizde özün dışında kalan herşeyi paranteze alıp özü oradan çıkarmak mümkündür. Mesela kırmızılık kavramını diğer bütün belirlenimlerinden sıyırdıktan sonra (bir gülün kırmızı olması, belirli bir zamanda belirli bir bahçede büyüyen bir gül olması vs.) bilincimizde kalan özü kavramak bir öz-görüdür. Burada nesnenin varlığı olumsuzlanmamakta, daha çok nesne hakkında bizim kabullerimiz ve önbilgilerimiz paranteze alınmaktadır.[482] Bu parantaze alma işlemi aynı zamanda şimdiye kadar geçerlilik kazanmış bütün bilim dalları için de geçerlidir. Bütün bilgilerin sağlam bir temelini arayan filozof, bilimlerin sahip olduğu bilgi içeriğine güvenemez çünkü bu bilgiler mutlak açıklık ve seçiklikle kazanılmamaktadır.[483]

Husserl'e göre özler bilince içkindir. Bundan dolayı o, her türlü aşkın öz yorumlarını reddeder. Bu açıdan Husserl'in anladığı öz kavramıyla Platon, Aristoteles ve Thomas von

Aquin'in bu âleme aşkın olan öz kavramları arasında esaslı bir fark söz konusudur.

Husserl felsefesinin ana kavramlarından olan ve zaman kavramının daha iyi anlaşılması için yönelim(sellik) kavramına yakından göz atmak faydalı olur çünkü zamanla yönelimsel yaşantı arasında dolaylı da olsa bir ilişki vardır. Ayrıca Husserl için fenomenolojinin en temel problemi yönelimselliktir.[484] Yönelimsellik kavramının kendisinden türetildiği yönelim (*Intention*), düşüncenin herhangi bir nesneye yönelmesi onunla bir ilişki içerisine girmesidir.[485] Bu bağlamda yönelim kavramı, dikkat ve fark etme kavramlarıyla yakından ilgilidir. Fakat yönelimin nesnesi her zaman dikkat çeken ya da fark edilen bir şey olmak zorunda değildir. Yönelim pekâlâ birden fazla nesne ya da olayların içinden bir tanesini seçip ona yönelebilir. Husserl yönelimde fark etmenin dışında ikinci önemli bir etkenden bahseder; o da amaçlamak (*abzielen*) diğer bir ifadeyle belirli bir hedefe yönelmektir. Bu durum çeşitlilik aktına oldukça uygundur ve genel anlamda teorik ya da pratik amaçlama olarak betimlenebilir.[486] Bilincin bir konuya yönelişini, bir şeyle ilişki kurmasını dile getiren terim olarak yönelimsellik,[487] Husserl'de yaşantı (*Erlebnis*) kavramıyla iç içe olan bir kavramdır. Yaşantı herhangi bir zamanda meydana gelen bir olay ya da bir durumdur. Fakat her olay da doğal olarak bir yaşantı değildir. Husserl'in yaşantı kavramına verdiği anlam ile popüler dilde günlük anlamıyla kullanılan yaşantı kavramları birbirlerinden farklıdır. Mesela deprem bir yaşantı değilken, depreme maruz kalmış birisinin depremi algılayışı, üzüntü ve kederi bir yaşantıdır. Husserl için yaşantı öyle olaylardır ki ampirik Ben bu olaylara epistemolojik açıdan özel bir geçiş imkânına sahiptir. Herhangi bir olay benim için ancak onun hakkında açıkça yargıda bulanabildiğim ölçüde benim yaşantım olabilir. Husserl ampi-

rik bir Ben'in (*empirisches Ich*) kendi yaşantılarından oluştuğunu söyleyemeyeceğimizi, buna karşın tinsel Ben (*seelische Ich*) için bunun söylenebileceğini iddia eder.[488] Tinsel Ben Husserl'e göre yaşantılardan oluşan bir demettir ve bir yaşantılar akımıdır.[489] Husserl, inanma ve bilme gibi durumları, hüküm verme ve tanıma gibi psikolojik durumlardan farklı olarak yaşantı olarak kabul etmez. Burada karşımıza önemli bir ayrım çıkmaktadır. O da yönelimsel yaşantının bizzat bir fenomen olduğu ya da bir fenomene karşılık gelmesi gerektiğidir. Çünkü herhangi bir fenomen bize görünen herhangi bir nesneyi ifade eder. Bu açıdan bakıldığında her yönelimsel yaşantı sadece belirli bir nesneyle ilişki içerisinde olmayıp, aynı zamanda kendisi de başka bir yönelimsel yaşantının da nesnesi olabilmektedir. Bu durum özellikle bizim algılarımızda sık sık karşılaşılan bir durumdur. Bu bağlamda Husserl her psikolojik fenomeni, içsel bilincin bir nesnesi olarak tanımlar.[490] Yönelimsel yaşantılar özsel anlamda düşünülen nesneyle farklı tarzlarda ilişki içerisinde olabilirler. Bu yaşantılar içinde düşünsel ve yargısal açıdan belirli bir nesne diğer nesnelerden ayırt edilip seçilebilir. Bu da yönelime konu olan belirli yaşantıların düşünen, yargıda bulunan ve isteyen öznede aktüel olmasıyla ilgili bir durumdur. Öznede aynı anda iki farklı yaşantı aktüel olamaz. Yaşanan şey nesnenin kendisi değil, ona yönelmiş olan yönelimsel yaşantıdır. Bu bağlamda gerçek anlamda yaşanan şey ise, yaşantının temel karakteristiği olan yönelimin kendisidir.[491] Böyle bir yönelim kendi özelliğine göre bu nesnenin algılanışını ve onun hakkındaki öznel yargıları belirlemektedir. Bu yaşantı aktüellik kazandığında onun nesnesine ait yönelimde kendiliğinden aktüel hale gelmekte ve nesnenin kendisi de böylece yönelimsel açıdan aktif olarak zihinde canlandırılmaktadır. Bunun nedeni nesneye ait yönelimle onun yaşantısı arasında karşılıklı bir

ilişkinin söz konusu olmasıdır. Fakat herhangi bir yaşantı kendi yönelimselliğiyle beraber dışarıda herhangi bir nesnel karşılığı olmadan da bilinçte bulunabilir. Düşünülmüş herhangi bir nesne, sadece düşünülmüştür ve bu bakımdan bir yaşantı özelliği kazanmıştır fakat gerçek anlamda düşünülen bu nesne varolmayabilir. Mesela ben Tanrı Jüpiter'i düşünüyorum ve böylece o düşünülmüş bir şey haline geliyor. Fakat bu sadece mental anlamda benim zihnimde içsel anlamda bir şimdiliğe sahiptir. Benim Jüpiter'i düşünmem benim bilincimde ona ait belirli bir düşünce yaşantısı ve Tanrı-Jüpiter düşüncesi olduğunu gösterir. Fakat bu içsel-yönelimsel düşüncenin reel anlamda bir karşılığı yoktur.[492] Yani o gerçekte ne içsel ne de mentaldir. Fakat onun gerçekte varolmaması Tanrı-Jüpiter düşüncesinin gerçek olduğu olgusuna engel teşkil etmez. Yani herhangi bir birey kendi zihninde böyle bir kral Tanrı düşüncesinin varolduğunu rahatlıkla söyleyebilir ve buna istediği özellikleri atfedebilir. Fakat yönelimin konusu olan nesne, reel anlamda varlık sahibi ise, o zaman fenomenojik açıdan bireyin nesneye birşey atfetme ve değiştirme hakkı yoktur. Fakat bilince konu olan nesnenin gerçek anlamda olup olmadığı ya da kendisiyle çelişip çelişmediği bir tarafa, bilinç için verilen şey özsel anlamda birbirlerine benzemektedir. Jüpiter'i Kral Bismarck'tan, Babil Kulesi'ni Dom Kilisesi'nden farklı düşünmemekteyim.[493] Bunlardan birincileri içsel içerikleri açısından yalın yönelimsel iken, ikinciler gerçek anlamda yönelimsel yaşantının içsel içeriklerine sahip olup, sadece yönelimsel değillerdir. Daha anlaşılır ve somut bir şekilde söylersek, ben renk duygulanımlarını değil, renkli şeyler görüyorum. Ses duygulanımını değil, aksine şarkı söyleyen birinin melodisini duyuyorum. Yani duyuyorum, seviyorum, düşünüyorum gibi bilinç edimlerini dile getiren sözlerin bir anlam kazanması için bu yaşantıların bir şeye

bağlanması bir şeyle ilişki kurması gerekir; "bir şeyi seviyorum", "bir şeyi düşünüyorum" vb. gibi. Burada önemli olan, bilinç edimi ile bilinç konusu arasındaki ilişkidir. Fiziksel anlamda bir yönelmişlik yoktur; bir kaya parçası bir şeyle bağlantı kurmadan kendi içinde varlığını sürdürür. Yönelimsel yaşantılar ise tinsel ve bilinçsel olaylardır.[494]

Her türlü yaşantı herşeyden önce bir şeyin yaşantısıdır. Bu yaşantı reel, ideal ya da psikolojik olabilir. Buna karşılık yine her türlü yaşantı, Ben'in bir yaşantısıdır. Yaşantının yapısal analizinde Ben *cogito*'nun önemli bir unsuru olarak ortaya çıkmaktadır. Her cogito Ben'in bir aktı olarak karakterize edilmektedir. Bu yalın Ben, Husserl'e göre empirik Ben'de olduğu gibi paranteze alınamamaktadır. Bütün aktlar ve yaşantılar bilinç içinde sentetik bir birlik oluştururlar. Bütün bilinç yaşantıları kendi özsel fenomenolojik zamansallıklarına sahiptir. Bu zamansallık bütün bilinç yaşantılarını sağlam bir formla birbirlerine bağlar. Zaman bu anlamda yaşantı kavramına Ben'in bütün yaşantılarının *a priori* yasasını şekillendiren sağlam bir şekil kazandırmaktadır.

Husserl zaman kavramı bağlamında objektif ve subjektif zaman ayırımında bulunur ve bu çerçevede "fonomenolojik zaman" tanımlası yapar. Bu tür bir zaman tanımı objektif zamanı kendisine konu olarak almaz. Objektif zaman, zaman birimleri olarak (saniye, dakika, saat, gün, ay, yıl, vs. gibi) sayılan, günlük yaşantımızı kendisine göre ayarladığımız saatin gösterdiği zamandır. Böyle bir zaman, Husserl'in "fenemonolojik zaman" ile kastettiği zaman anlayışının dışında kalır ve bu yüzden inceleme konusu yapılmaz. Fenomenoloji daha ziyade zaman algısının öznel yapısını inceleme konusu yapar. Husserl böyle bir zamanın bilincinin temelini –Brentano'dan da etkilenerek– Phantasie'de bulur. Buna karşın Husserl objektif zamanın varlığından reel zaman olarak şüphe duymaz

fakat onun kaygısı daha çok içsel zaman bilincinin yapısını açığa çıkarmaktır. Objektif zaman lineer, ölçülebilir ve öznel algıdan bağımsızdır. Husserl bu şekilde anladığı objektif zamana "algılanmış zamansallık" adını verir. Bu bağlamda Husserl zamanla doğrudan ilgili olan ve birbirlerinden ayrılmayan mekânın nesnel varlığından da herhangi bir şüphe içinde değildir.[495] Burada aşkın olan şey sadece zaman ve mekân tasavvurudur. Kısaca Husserl'in fiziksel zamanla (objektif dünya zamanı), psikolojik zaman arasından bir ayrım yaptığını ve kendisi için esas konunun psikolojik (öznel) zamanın analizi olduğunu söyleyebiliriz.

Reel zaman algımıza bağlı olan objektif zaman, her nasılsa öyle olan ve öyle akan bir zamandır. Bizim bu zamana bir şey katmamız ya da ondan bir şey almamız söz konusu olamaz. Buna karşın bu zamanı fenomenolojik redüksiyona tabi tuttuğumuzda durum değişmektedir. Burada zaman bütün her şeyin kendi içinde olup biten bir medium olarak açığa çıkmakta ve bu anlamda özne zamanla kendi arasına bir mesafe koymaktadır. Bu gayet doğal bir şeydir çünkü zamanı algılayan bilincin kendisi zamansaldır. Böyle bir bilincç bizzat fenomenolojik redüksüyona tabi tutulduğunda, artık kendisi zamansal olmayan fakat bütün zamansal etkileşimleri mümkün kılan saf bilince ulaşılmaktadır. Buradan hareketle zamanın üç farklı safhasına ulaşmak mümkündür. İlk olarak objektif zaman ya da real zaman algısı, bunu takip eden safha ve son olarak real zaman algısı temeline dayanan içsel zamana fenomenolojik yaklaşım safhasıdır. Husserl bu zaman türünü deney öncesi, fenomenolojik zaman olarak adlandırır ki, bu zaman türü aynı anda içsel zaman bilincinin kendisidir. Üçüncü safha olarak zamansal olmayana yönelik redüksiyon safhasıdır. Bu şekilde zamansal olmayan şey ise, bizzat bilincin kendisidir. Bu bilinç zamanı kuran bir bilinçtir. Zamanın

ikinci safhası (kendi yönelimsel yapısından dolayı), yaşanmış zaman ve zaman yaşantısı bağlamında ortaya çıkan zamanla, yine bu zamanla bağlantılı olan yaşantı ve içerik arasındaki ayrımdır. Husserl, zaman kavramının özünü anlamak bağlamında ne kadar derine gidilirse bu kavramın o derece daha karmaşık ve daha gizil bir hale geldiğini ifade eder.[496] Aslında karmaşıklık yukarıda dile getirilen üç safhanın kendisinde de söz konusudur. Bu üç farklı safha sadece kendi aralarında farklı olarak kalmaz, aynı zamanda hepsi birlikte bir bütün de oluşturmaz. Husserl bu karmaşa ve bazen de çelişki olarak ortaya çıkan bu olgunun farkındadır. Bu yüzden sık sık zaman analizinin fenomenolojik problemlerin en zoru olduğunu dile getirir.

Husserl zaman kavramı bağlamında oldukça orijinal tespitler yapsa da onun zaman anlayışını, zaman felsefesinin tarihsel gelişimi dışında görmek mümkün değildir. Bu bağlamda Husserl zaman felsefesinin kendi dönemine kadar gelmiş olan fikir ve görüşlerin farkında olup, kendi zaman anlayışını bezen geleneksel zaman anlayışına eklemler. Daha çok kendi zaman anlayışı ile geleneksel zaman anlayışı arasındaki farkları belirtip, kendisiyle diğer düşünürler arasında kesin ayrımı ortaya koyar. Husserl Aristoteles, Augustinus ve Kant'ta olduğu gizi zamanı öznede temellendirir ve onun öznel algılanmasına (objektif zamâma kıyasla) daha fazla önem verir. Bu anlamda sübjektif zaman anlayışına önem veren görüşlere katılır fakat burada yine kendi anlayışının farklılığını ortaya koymayı da ihmal etmez. Bu bağlamda Husserl şimdi ve şu "an"ı bir nokta olarak değil, bir zaman alanı olarak kabul eder, bu kabulüyle Aristoteles ve Augustinus'tan ayrılır. Buna karşın Husserl geleneksel zaman anlayışında oldukça sık bir biçimde başvurulan "zamanın mekânlaştırılması" anlayışını şiddetle reddeder. Bunların yaptıkları temel hata

mekânı zamana göre öncelikli görmeleri ve bu kabulün doğal bir sonucu olarak zamanı mekâna bağımlı kabul etmeleridir. Husserl bunu kabul etmez ve illa bir öncelik vereceksek zamanın mekândan daha öncelikli ve daha içerikli olduğunu söyler. Bu bağlamda o, zamanın kendi başınalığı ve yektalığına (spesifikliğine) özel önem verir. Bu düşüncesinde Husserl yalnız da değildir. Çağdaşları Bergson, Heidegger, James ve Merleau-Ponty bu konuda aynen Husserl gibi düşünmektedirler. Özellikle yukarıda gördüğümüz gibi Bergson zaman felsefesinin temel tezlerinden biri, mekânlaşmış zamanın reddi ve bunun yerine gerçek zaman diye nitelediği sürenin öznel ve nesnel anlamda temel ilke olarak kabul edilmesidir. Husserl bu temel kabul ile aynı zamanda Kant'ın zaman ve mekânı analojik bir biçimde eşit derece görmesine de bir karşı oluş içerisindedir. Husserl'e göre Kant zamanı düz bir çizgi olarak görerek, yani onu mekânsal ve geometrik bir şey olarak görerek zamanı mekândan hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Bu ise kabul edilebilir bir şey değildir ve bu ilişkinin tersine çevrilmesi gerekir.[497]

Husserl aslında genel anlamda sistemi buna elvermemesine rağmen şimdinin metafiziği kavramına sıkı sıkı sarılır. Bunun temel sebebi ise "şimdi"nin doğrudan doğruya kavranabileceğine dair olan inancıdır. Bu inanç ve bir taraftan da kendi sistemine ters düşmeme kaygısı onun farklılık felsefesiyle ilgili görüşler ileri sürmesine sebep olmuş ve bu anlamda çağdaş felsefede önemli bir fikir olarak ortaya çıkmış olan "farklılık felsefesinin" hazırlayıcısı olmuştur. Husserl farklılığı (differenz), orijinal olarak algılanan görünür olmayla asli anlamda şimdiki zaman arasında tevili mümkün olmayan farklılık olarak anlar. Asli anlamda şimdiki zaman ile onun orijinal anlamda görünür ya da güncel olma arasında temel bir farklılık vardır ve bu farklılık hiçbir biçimde ortadan kal-

dırılamaz. Bununla söylenmek istenen şey, görünür olma ya da burada olmanın, diğer bir ifadeyle güncel olarak şimdide olmanın asli olarak "şimdiki zaman"dan farklı olduğudur. Bu oldukça ilginç bir tespittir ve Husserl bu ayırımla eleştirdiği metafiziğe düşmekten kendini kurtardığını söyler. Bu ayırımın doğal sonuçlarından biri tam bir redüksiyon imkânını ortadan kaldırmış olmasıdır.

Husserl zaman felsefesi bağlamında temel bir zorluğa sahiptir. O da dinamik ve çok boyutlu olan zaman fenomenini statik genel-geçer kavramlarla açıklama girişiminden kaynaklanmaktadır. Aslında buna benzer bir problem matematik ve geometride de vardır fakat onlar en azından zaman felsefesi yapmadıklarından zamanı sadece (t) olarak adlandırmanın ve farazi bir nokta olarak almanın kendilerine yettiğini iddia etmektedirler.

Husserl zaman felsefesinin en orijinal tarafı yukarıda kısaca değindiğimiz gibi şimdiki zamana ve şimdiye dair getirmiş olduğu düşüncelerdir. Bu anlamda Husserl'in Aristoteles, Augustinus ve Kant'tan farklı düşündüğü dile getirilmişti. Husserl şimdiki zamanın kendine has bir genişleme ve bir alana sahip olduğunu, bu anlamda şimdiki zamanın tartışma konusu yapıldığı Aristoteles ve Augustinus'un nerdeyse şimdiki zamanın inkârına kadar varan görüşlerinin zamanı ortadan kaldıracak görüşler olduğunu dile getirir.[498] Şimdiki zaman alanı kendisini üç zaman boyutu olarak ortaya koyar. Bunlar şimdiki, geçmiş ve gelecek zamanlardır. Husserl bu üç zaman boyutunun sadece soyut anlamda birbirlerinden ayrılabileceğini çünkü bunların kendi aralarında devamlı bir birlik ve bütünlük kurduklarını söyler. Ona göre, zaman alanı olarak tarif ettiği (*Zeitfeld*) alan üç unsurdan meydana gelir. Bunlar sırasıyla, asli izlenim (*Urimpression*), çekimserlik ya da kapalılık (*Retention*) ve algıya açıklık (*Retention*) olarak

kategorize edilebilir. İlk izlenim adından anlaşılacağı üzere herhangi bir algılamanın ilk intibalarını ifade ederken, retensiyon, bu intibalara öznenin kendisini kapatması ya da en azından çekimser kalmasını, protensiyonda ise bu çekimserlikten vazgeçilerek öznenin kendisini yeni algı ve idraklere açmasını ifade etmektedir.[499] Bu üçleme ya da ayrım, yakın hatırlama ya da öncelikli hatırlama ve beklenti için geçerlidir. Burada tekrar hatırlama[500] ikinci hatırlama olarak ilkinden ayırt edilmektedir. Her yeni izlenim için yeni bir retensiyon ve protensiyon açığa çıkmaktadır ve her geçen izlenim retensiyonun retensiyonu olarak geçmiş zamanda yerini almaktadır. İlk izlenim, retensiyonu ve bu retensiyonun retensiyonu ve hemen peşinden gelen protensiyon, hem geriye doğru hem de ileriye doğru bir zaman akışını mümkün kılmaktadır. Bu süreç tek tek izlenimlerin ya da mesela ton ve kelimelerin birbirlerinden bağımsız ve ilgisiz bir biçimde idrak edilmesiyle oluşmamakta, aksine bunlar kendi aralarında bir sentez oluşturmakta, aktüel olan geçmişle sentezinden yeniden bir üretim söz konusu olmakta, buna karşın zamanın geçmesiyle bu yeni üretim eski gücünü kaybetmekte ve daha da gerilere düşebilmektedir. Husserl bu kavramları müzik tonları örneğiyle açıklamaya çalışır. Dinlenen bir melodide duyulan ton hafızada kaydedilir fakat bu kayıt bir sonra duyulan (protensiyon)[501] ton ile bir birlik kurar ve sonunda ortaya anlamlı bir müzik parçası çıkar. Bu bağlamda retensiyon bilincin kendini kısa süreli olarak algıya kapatması ve algılanan içeriğin hafızada tutulması demektir. Bu anlamıyla o henüz hatırlama değildir. "Gerçek algı retensiyonel hale geldiğinde bir sönmeden ya da zayıflamadan bahsedilir. Şimdiye kadarki açıklamalardan anlaşılacağı üzere retensiyonel içerik gerçek içerikten farklıdır. Bir ton sesi duyulduğunda o kendine has bir içerikle doldurulmuş demektir. Ton hâlâ buradaysa duygula-

nımda yalın olarak buradadır. Gerçek ton hissi retensiyonel anlamdaki tondan ayırt edilmelidir. Retensiyonel ton güncel olan değil, aksine ilk olarak 'şimdi'de hatırlanandır ve retensiyonel bilinçte reel anlamda hazır bulunmaz. Güncel ton sesi önceki ton seslerini hatırlatabilir, temsil edebilir ve somutlaştırabilir fakat bunun için farklı bir geçmiş zaman düşüncesine sahip olmak gerekir. Böyle bir düşünce somut değildir ve o orijinal bilinçtir (...). Bir keman sesinin sonradan duyulması tabii ki keman sesinin ilk duyulmasından zayıftır ve şimdi duyulan keman sesinin retesyonundan farklıdır."[502]

Retensiyonu her zaman protensiyon takip eder. Bunlar arasındaki düzen ve ahengin bozulması algı düzeninin de bozulması anlamına gelir.[503]

Husserl'in bu düşünceleri kendi içinde birlik göstermese de haklı birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. Bunlarda ilki yukarıdaki akışın her iki tarafta da gittikçe zayıflayarak ilerleyeceği, buna karşın kesin olarak hiçbir zaman ortadan kalkmayacağıdır. İkinci itiraz, böyle bir durumda unutma, gelecek zaman söz konusu olduğunda bilgisizlik zorunlu olarak açığa çıkacağından dolayı yukarıda ifade edilen akış bütünlüğünün ister istemez bozulacağıdır. Pratik yaşam bu itirazı haklı kılmaktadır ve Husserl'in yorumuyla bu açık bir biçimde çelişiklik ifade etmektedir. Bu bağlamda getirilen diğer bir eleştiri, algının güncel bir tasavvur olarak güncel içerikle ilişkili olmasına dair eleştiridir. Şimdiki zaman, zamansal olarak genişlemiş olarak düşünüldüğünden, bu sadece düşünce için değil, aynı zamanda içerik için de geçerlidir. Bu aynı zamanda zamansal olarak genişleyen aktın, yine zamansal olarak genişleyen diğer bir aktla ilişkili olması demektir. Güncel algı çerçevesinde (impresyon), onun ilk izlenim dediği ikinci bir izlenim türü vardır ki, bu güncel algının daha dar bir çerçevesini oluşturur. Bu süreç sürekliliğin sonsuzca

bölünebilme olgusundan dolayı kendisini durmadan tekrar ederek devam etmekte soyut ideal bir sınıra kadar götürülebilmektedir. Buradan hareketle noktasal anlamda şimdiki zaman geleneksel anlamda kullanıldığı gibi, noktasal bir sınır olmaktan çıkmakta ve dolayısıyla bu sınırdan hareketle oluşturulmuş olan geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman uygunluğu da ortadan kalkmaktadır. Dördüncü eleştiri noktası, retensiyonal süreklilik modifikasyonunun başlangıcı olarak görülen ilk izlenim (*urimpression*) kavramıdır. Bu kavramın eleştirilmesinin sebebi başlangıç noktası olarak ne olduğunun tam anlaşılmaması, protensiyonun gereksiz hale gelmesi ve bunun doğal sonucu olarak zaman alanı kavramının dışarıda bırakılmasıdır. Zamanın başlangıcı problemi Aristoteles'ten beri bilinen bir problemdir. Noktasal başlangıç ve retensiyonel süreklilik de fenomenolojik ve matematiksel açıklamalar kadar paradoksaldır. Protensiyonda kendi içinde bir problem barındırır. Biz herhangi bir cümlede yarım kalan kelimeyi ya da bir melodinin eksik kalan kısmını tamamlayabiliyoruz. Bu açıdan bakıldığından protensiyonun retensiyonun tersi olarak tanımlanması yeterli gözükmemektedir.

Husserl zaman felsefesinin temel konularından biri de zamanı mümkün kılan fakat kendisi zamansal olmayan asli boyut (*Ursprungsdimention*) fenomenidir. Bu aynı zamanda Husserl'in içsel zaman bilinci fenomenolojisinin asli bir problemidir. Bu problem aslında içsel zaman bilincinin, zamanı mümkün kılan bilinçle olan ilişkisine dairdir. Fenomenolojik refleksiyon bilinç için objektifliğin açığa çıkmasını bilinçten hareketle açıklar. İçsel zaman bilinci bir görüngü olarak karşımıza çıkar ve bu haliyle bir bilinç için vardır ve tekrar redüksiyona tabi tutulmalıdır. Burada açığa çıkan soru, bu redüksiyonun nereye kadar devam edeceği sorusudur. Zaman redüksiyonunda, algısal bir zaman yapısı bağlamında sonsuz

sayıda ihtimallerin ortaya çıktığına dair görüşü Husserl reddeder. Bu bağlamda ortaya çıkan önemli bir ihtimalde sonsuz geriye dönüş durumudur. Bu durum, içsel zaman bilincinin nesneyi kuran bir bilincin objesi olarak görülmesi halinde ortaya çıkan bir durumdur ki, böyle bir bilincin kendisi zamanın içindedir ve zamanın akışını mümkün kılan bir bilinçtir. Bunun mümkün olabilmesi için daha temelde duran, yapısal bir bilince ihtiyaç vardır. Bu silsile sonsuza kadar götürülebilir. İnsan ya da diğer varlıklar hiçbir biçimde kendilerini zamandan bağımsız kılamazlar. Dolayısıyla zamanın sonundan da bahsetmek bu bağlamda mümkün değildir.

Husserl zamanda sonsuz geriye gidiş konusunu yönelimsellik yapısıyla açıklamaya çalışır. Bunu yaparken içsel zaman bilincini, yaşantı bilinci olarak ve bu bilincin aktlarından ortaya çıkan bir süreklilik olarak kabul eder. Bu ise tekrar derinlerde bulunan yönelimsel akta göndermede bulunur. Bütün bu açıklama çalışmalarına karşın zamanın sonsuza kadar geri götürülebileceği sorunsalı henüz çözülmemiştir. Husserl çözüm bağlamında refleksiyonda bulunan bilincin bizzat kendisine yönelmesi önerisinde bulunur. Kendisine yönelen bilinç, içsel zaman bilinci bağlamında kendisinin sadece zamanı kuran bilinç olarak bir oluş olmadığını, aynı zamanda kendisinin bu akış sayesinde oluştuğunu ve ancak bu akış sayesinde anlaşılabileceğinin farkına varır. Burada belirleyici olan kavram, zamanın akışı kavramıdır. Zamanın akışından ne anlamak gerekir? Husserl zamanın temelini oluşturan bu akış kavramının, bir olgu ve aynı zamanda kendisinin zamansal olmadığını iddia eder. Bu bağlamda Husserl (her zaman olmasa da) zamanı kuran bilinçle, zaman tarafından kurulan bilincin birbirlerini tamamladıklarını ifade eder. Her zaman örtüşmemesinin temel nedeni akışın[504] zamandan önce varolma zorunluluğundan dolayıdır. Buna karşın bu örtüşmeyi

genelde mümkün kılan şey yönelimselliğin kendisidir çünkü yönelimsellik refleksiyonun temelidir ve somut olguya yönelik olduğundan objektif bilinci ancak kendisi mümkün kılar. Burada kendiliğinden açığa çıkan soru ise, akışın başlangıcı sorusudur. Husserl buna çözüm olarak yönelimsellikle ilgili olarak ortaya çıkan gözetim ve refleksiyona bağlı olarak ortaya çıkan verilerin algıda doğrudan doğruya verilmesini gösterir.

Husserl tarafından hedeflenen ve yapısal ilişkilere dayanan çözüm önerisi temelde kendisi zamansal olmayan fakat zamanı kuran bilincin, zamanda olmaması, zamanda herhangi bir yeri işgal etmemesi ve dolayısıyla ne şimdiki ne gelecek ne de geçmiş zamana sahip olmayan bir bilincin varlığını kabule dayanmaktadır. Bunun gibi retensiyon, algı ve yeniden hatırlama da içsel zaman içinde gerçekleşmezler. Burada zamansal olmayandan zamansala geçişin açıklanamadığını görüyoruz. Yani soru zamansal olmayan bir bilinçten içsel zaman bilincinin nasıl açığa çıktığı sorusudur. Diğer bir ifadeyle asıl kaynaktan (ki bu kaynağın ne olduğu da tam bilinmemektedir) nasıl oluyor da lineer bir zamansallık açığa çıkabiliyor? Canlı şimdiki zaman olarak asli boyut, suksesif ardı ardına gelişi bir akış haline getirmeye ihtiyacı var mıdır? Bu sorulara karşı reel anlamda akan bir zamanı kabul etmenin daha kolay olduğunu söylemek mümkündür ve Husserl'in de böyle bir zamanı reddetmediği gayet açıktır. Bütün bu paragrafta anlatılanlardan çıkan sonuç, Husserl'in zamanı yapan ya da kuran mutlak bilincin kendi içinde paradoksal bir yapı arz ettiğidir.

Husserl'in canlı şimdiki zaman olarak asli boyuta (*Ursprungsdimention*) ulaşmak için ortaya atmış olduğu fenomenolojik zaman analizinin başarıya ulaştığını yine bu yöntem çerçevesinde söylemek mümkün gözükmemektedir. Husserl

zaman felsefesini bilinç analizi çerçevesinde yapar ve bu bilinç zamansal olarak aktlarla genişleyen bir bilinçtir. Zaman ona göre dışsal doğal görüngülere bağlı olmayan bir şeydir ve biz bunları ancak zaman sayesinde algılayabiliriz. Zaman bizde mental anlamda vardır ve isteme, plan yapma, yönelme, düşünme ve duygulanıma bağlı ortaya çıkar. Bilinç aktlarının sonucu olarak ortaya çıkan bilinç, yine kendi bilincimizdir ve bu bilinç mekânsal olarak dışsal nesnelerin bir ürünü değildir. Bu aktların özü yönelimselliktir ve bunun temel özelliği nesnelerle ilişki halinde olmasıdır. Bu anlamda yönelimsellik, nesnenin düşünülmesi ya da algılanması olarak anlaşılabilir. İkinci önemli kavram retensiyon (taze hatırlama ya da yeni algıya kapalı olma) kavramıdır. Retensiyon yeniden hatırlamayla da ilgilidir. Yeniden hatırlamada nesnenin özdeşleştirilmesi ve bireyselleştirme olgusu söz konusudur. Bu bağlamda yalın nesne kurulumuyla (ki burada nesne hakkında henüz bir bilinç yoktur), nesne bilinci arasında bir ayırım yapmak kaçınılmaz gözükmektedir.

Nesne kurulumun gerçekleşmesiyle, kurulmuş nesneye dair bilinç arasındaki fark kendisini, bütün içinde gerçekleşen bilinç akışı olarak reflektif nesnelleştirmenin kendisini şimdide temellen asli izlenim karşısında konuşlandırmasıyla ortaya koyar. Bu anlamda her şimdi, mutlak yeni bir şimdidir fakat bu da zorunlu olarak doğrudan retensiyonel değişime tabidir ve dolayısıyla algının kendisini kısa süreliğine de olsa dışarı kapatmasıyla ilgilidir. Bu farklılığa dayanan bakış açısı daha sonraları Husserl'i "güncel olmayan şimdiki zaman" kavramına götürmüştür. Bunun bir ileri adımı ise Derrida tarafından atılmış olup, o Husserl'in bu nitelemesini "özdeşliğin ve otonominin şimdiki zamanda olmadığı ya da verilmediği" şeklinde radikalleştirmiştir.

Böylece Husserl'in zaman felsefesi bağlamında temel hedef olarak belirlediği "güncel şimdiki zaman" kavramı, kendi kendisiyle özdeş olmama durumundan ve geride retensiyonel iz bırakma ihtimalinden kurtulmaktadır. Doğrudan, yalın ve tam anlamıyla somut görüsel bir şimdiki zaman olmadığından, doğrudan doğruya görüsel bir düşünce de yoktur ve bu düşünceyi dile getirecek uygun dilsel ifadeler de söz konusu değildir. Bütün bunlar Husserl'i anın aktüel varlığına inanmaya zorlamıştır. Refleksiyona dayanan fenomenolojik yöntem asli boyut bağlamında başarısızlıkla sonuçlanmıştır.[505]

3.25. M. Heidegger

Çağdaş felsefe göz önüne alındığında zaman kavramı ve insanın zamansallığına (*Zeitlichkeit des Daseins*) sürekli vurgu yapan Heidegger'den başka bir filozof bulmak zordur. Onun bütün bir felsefesi (*Opus magnum*'munu *Varlık ve Zaman* olarak adlandırmıştır) varlık ve zaman kavramları etrafında döner. *Varlık ve Zaman* aslında iki cilt olarak düşünülmüş bir eser olmasına karşın zamana ayrılması gereken II. cilt hiçbir zaman yazılmamıştır. Heidegger bu eserinin temel hedefinin zamansallığın Dasein'ın anlamı olduğunu göstermek olduğunu söyler.[506]

Heidegger Batı'nın zaman felsefesi bağlamında gerçek zamanın mahiyetini değiştirdiğini ve onun yerine fiziksel zamanı öne çıkardığını iddia eder. Bu anlamda Bergson ve G. von Jork ile aynı düşünmektedir. Heidegger'in temel amacı varlığın anlamının ne olduğu sorusunu onto-fenomenolojik yöntemlerle açıklamaya çalışmaktır. Bu varlık alanından insan varlığı (*Dasein*) diğer varolanlardan mahiyet itibarıyla (*die Seiende*) farklıdır. İnsan varlığının temeli, onun zamansal olmasıdır. Bu zamansallık onu diğer varlıklardan ayrıran temel

özelliktir çünkü diğer varlıklar insanın zamanda olmasından farklı bir biçimde zamanla ilişki içerisindedir.[507]

Zamansallık insan varoluşunun anlamıdır. İnsan varlığı ancak bir bütünlük içinde anlam kazanabilir. Bu bütünlüğü Heidegger kaygı (*Sorge*) olarak adalndırır. Kaygı Dasein'ın temelini oluşturur ve dünyaya açılmışlığın çeşitleri kaygı kavramından hareketle anlaşılabilir. Bütünlük problemi aynı zamanda kendi içinde ölüm problemini de barındırır. Ölüm Dasein'ın varlık tarzlarından biridir.[508]

Heidegger 1925 yılı yaz sömestrinde vermiş olduğu derste kaygıyı, insan varlığının temellendirilmesiyle ilişkili olarak (sondan bir önceki fenomen olarak) zamansallıkta açığa çıkan kaygı olarak tanımlar. Bu bağlamda son fenomen bizzat zamansallığın kendisidir. Dasein özsel anlamda zamasal bir yapıya sahiptir çünkü o kendi varlığı içinde kaygıyla belirlenmektedir. Heidegger zaman kavramıyla kaygı kavramını 1921-22 kış sömestrinde vermiş olduğu "Augustinus ve Yeni-Platonculuk" derslerinde[509] de görüleceği üzere oldukça erken bir dönemde ilişkiledirmeye başlamıştır. Kaygı zamanın suksesif karakterinden hareketle anlaşılmaya çalışılmış, burada zaman daha çok insan yaşamın içsel belirlenimi olarak görülmüştür.

Kaygı ve bu kaygının günlük yaşamda gösterilmesi kendine has zamansal bir karaktere sahiptir ve bu anlamda Dasein'in gerçek anlamda varolmasını mümkün kılan temel unsurlardan biridir. Bu kaygının "ne" olduğu ve nasıl izale edileceği ya da nasıl üstesinden gelineceği sorusu temelde zamansaldır. Zaman kaygının dışında ortaya çıkmaz, aksine kaygının özünü oluşturur. Bu anlamda zaman Dasein'ın temel belirlenimi olup zamanın Dasein ile ilişkisi sıradan bir varlıktan oldukça farklıdır. Bu bağlamda kısaca söylenmek istenen şey, kaygının zamansal olarak belirlendiği ve zama-

nın zamansallık olarak günlük dildeki anlamından çok farklı bir anlama sahip olduğudur.

Heidegger'in zaman kavramıyla derin meşguliyeti aslında 1915'lere kadar gider. Doçentlik tezi sonrası Heidegger Alman üniversitelerinde âdet olduğu üzere bir konferans verir. Konferansın konusu "Tarih Bilimlerinde Zaman"dır. Heidegger bu konferansında niceliksel zamanı (doğa bilimlerinin ve özellikle fiziğin konusu olarak zaman), niteliksel zamandan ayırır. Niteliksel zaman tarih bilimlerini ilgilendirir ve bu zaman türü fiziksel zaman gibi bir ölçüme sahip değildir.[510] Bu görüşler daha önce ayrıntılarıyla anlattığımız gibi Heidegger'in çağdaşı olan H. Bergson ve W. Dilthey'in paylaştığı görüşlerdir. Heidegger'in bu düşünceleri özellikle niteliksel zamanın çeşitliliği ve bunun insan hayatına ve Dasein'a uyarlanması onun zamanla ilgili temel tezlerinden birini teşkil eder. Bu anlamda Heidegger'in zaman anlayışında bir başkalışımdan değil, bir tekâmülden bahsetmek daha doğru olur. Aslında Heidegger varlık problemini işin içine katarak zamanı varlıktan ve özellikle Dasein'in varoluş tarzından hareketle açıklamaya çalışmıştır. Zamasallık aynı zamanda kaygının anlamını veren şeydir. Zamansallık Dasein'a kendisi nasılsa öyle olma imkânını verendir. Zamansallık Dasein'ın anlamıdır çünkü o sadece bu varlığın algılanmasını değil, aynı zamanda Dasein'ın varlık anlamını ortaya çıkaran şeydir. Dasein'ın varlığı kendi kendisi olmama durumunda (*Uneigentlichkeit*) bile zamansallık tarafından temellendirilmektedir. Yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi Dasein'ın varlık anlamı olarak zamansallık anlayışı, temel anlamda kaygının yapısından hareketle anlaşılabilir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da kaygı kavramını analiz ettikten sonra[511] kaygının yapıcı karakterini dikkate alarak bu kavramı zaman veya zamansallık kavramından hareketle geliştirmeyi dener.

1925-26 yılında Freiburg Üniversitesi'nde vermiş olduğu kış sömetrine ait bir derste Heidegger kaygı kavramının zamansal karakterini analiz eder ve kaygının Dasein'ı öncelikli olarak kendi dünyasında olmakla betimledikten sonra, böyle bir varlığın ne dereceye kadar zamansal olduğunu sorar. Buna verdiği cevap kaygının zaman tarafından belirlenmiş olsa bile bunun varolanlara (*die Seiende*) ait zamansal bir betimleme olamayacağını çünkü kaygının kendisinin ontik anlamda bir varlığa karşılık gelmediği şeklinde cevap verir. Bu açıdan buradaki "önce" (*vor*) ve olmuş (*schon*) kavramları bizim anladığımız anlamda zamansal bir birimi ifade etmez. Kaygının bütünlüğü içinde varlığa açılma bir imkân olarak ortaya çıkar ve bu anlamda varlığa açık olma varlığın bizzat kendisi olma imkânının özünü oluşturur. Bu durum aynı zamanda "kapalılığı-açma-kararlılığı dediğimiz fenomen sayesinde, varoluşun asil hakikatiyle yüz yüze gelme[k] [demektir].Dasein kendi benliğinin kararlılığında olup, kendi fiili varlık imkânı onun için açığa çıkmıştır artık. Öyle ki Dasein, hem bu açığa çıkarış hem de açığa çıkarılmış olarak *varol*maya başlamıştır".[512] Dasein'ın açığa çıkışı dolayısıyla kendi kendisi olması (*Eigentlichkeit*) ve anlaşılması, gelecek zamana açık olmasından hareketle temellendirilmektedir. Bu gelecek zamanın, Dasein'dan önce olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Burada kastedilen daha ziyade bir imkânın gerçekleşme şartıdır çünkü gelecek kendisinde bir imkânın oluşmasını sağlayan temel dinamiklerin ortaya çıkması için temel ilke olarak temayüz etmektedir. Bu bağlamda gelecek zaman vazgeçilmez ve geriye döndürelemez bir şarttır. Bu şart sayesinde Dasein, kendisini egzistansiyel imkânlara göre gerçekleştirme şansına sahip olmaktadır. Böyle anlaşılan bir gelecek zaman hem Dasein'ın temel karakterisitiği hem de onun anlaşılmasını sağlayan temel bir kategori olarak açığa çıkmaktadır. Dünyaya açılmışlık

Dasein'ın kendisini suçlu ve hiç olarak hissetmesine de sebep olmaktadır. Hiçliğe ait bir hiç olma duygusu olarak Dasein'ın bu durumu, onun atılmışlığı (*Geworfenheit*) ile yakından ilgilidir. Dasein kendisi olmak için bu atılmışlık durumunu üstlenmek ve bunun üstesinden gelmek zorundadır. Bu mümkündür çünkü Dasein "olmuş" olma imkânına sahiptir.[513] Dasein'ın varlık yapısının temellerinden biri de bir varoluş imkânı olarak "olmuş olma"dır (*Gewesenheit*). Dasein'ın kendine geri dönmesi, onun varolmak zorunda olan varlık olması anlamına gelir. Bir varoluş tarzını gerçekleştirmek zorunda olan Dasein bu anlamda sürekli olmuş olandır. Varolmak imkânını gerçekleştirmek Dasein'ın varlığının kendisidir ve kendisi olmak onun aslında olmuş olmak olarak durmadan geriye dönerek yaptığı temel bir şeydir. Olmuş olmak, geçmiş zaman bağlamında tamamen geçip gitmek ve Dasein ile hiçbir ilişkisi olmamak olarak anlaşılmamalıdır. Aksine onun varlığı bizzat kendi gerçekliğinden hareketle ortaya çıkan bir şeydir. Yani Dasein, geçmiş zamanla birlikte olup bitmiş ve bu anlamda "geçmiş" bir şey değildir. Geçmiş zaman aslında onun kendisini gerçekleştirme imkânını en azından şimdiye kadar kullandığını gösteren önemli bir zaman boyutudur. Şimdiki zamanda temel olarak anın gelip gitmesi olarak anlaşılmamalıdır. Şimdiki zaman şu an burada hazır olan ve bu anlamda hep görünür olan bir zaman boyutudur. O her an "şimdi ve burada" olarak anlaşılmalıdır. Görünen varlık olarak Dasein, hazırda ya da elde bulunan diğer varlıklarla karşılaşır. Bu görünürlük ya da güncellik (*Gegenwärtigkeit*) gelecek zaman dinamiğini ve geçmiş zamanı içine alan ve onları kuşatan bir şeydir.[514]

Heidegger zaman felsefesi bağlamında geleneksel zaman anlayışını kaba zaman tecrübesi (*vulgäre Zeitverständnis*) olarak nitelendirir.[515] Bu zaman anlayışı sadece dünyasal ya da

fiziksel zamanla ilgilenir. Bu zaman Dasein'ın varlığı şimdiden oluşan noktaların peş peşe gelmesi olarak açımlar ve canlılık olarak karşımıza çıkan güncellikte kendini gösteren gerçek zaman tecrübesini tanımaz ya da yanlış betimler. Bunun doğal sonucu olarak da gerçek zamanın içsel zenginliğini görmezden gelir. Alışkın olduğumuz zaman anlayışı kendine bir varlık alanı oluşturmuş ve bu alanı her durumda korumaya çalışmıştır. Buna karşın zaman kavramının felsefi analizi herşeyden önce bu kaba zaman anlayışını uydurulmuş bir şey olarak esaslı bir eleştiri getirmek zorundadır.[516] Zamanın bu zorunlu felsefi analizi yapıldıktan sonra kaba zaman anlayışının ne kadar esassız bir analiz olduğu da kendiliğinden anlaşılacaktır.

Heidegger Batı felsefe geleneğinde üç önemli zaman felsefesi olduğundan bahseder. Bunlar sırasıyla Aristoteles, Augustinus ve Kant zaman felsefeleridir. Heidegger oldukça iddialı bir biçimde bu üç zaman anlayışını her birinin yukarıda eleştirdiği kaba zaman anlayışı içinde değerlendirilebileceğini ifade eder. Aristoteles'in zaman ve ruh arasında olduğunu iddia ettiği bağlantı, Augustinus'un bu bağlantıyı daha derinden incelemesi ve Kant'ın zamanın öznel görü formu olduğu iddiası ona göre Dasein'ın temel varoluş tarzı olan zamansallığı açıklamaktan çok uzaktır.[517] Kant'ta zaman subjektif özellik gösterir fakat bu subjektiflik "düşünüyorum" cümlesine indirgenmiş gibidir. Bundan dolayı subjektiflik gerçek zaman analizinin ilerlemesine herhangi bir katkı sunmamıştır. Öznellik Kant zaman felsefesi bağlamında bir zorunluluk olarak düşünülse bile bu fenomenolojik olarak temellendirilememiştir.[518] Bu bağlamda Augustinus zamanın sübjektifliğini Kant'tan çok daha başarılı bir şekilde betimleyebilmiştir. Bu tespite rağmen Heidegger ne Augustinus'un ne de Heidegger'in Aristoteles zaman anlayışı aşmayı başar-

dıklarını söyler. Heidegger'in bu filozoflara, özellikle Aristoteles ve Augustinus'a yaptığı eleştiri onların "şimdi" kavramını Dasein'a yaraşır bir biçimde ele almadıkları noktasındadır. Her iki filozof da şimdiyi bir nokta olarak ele almış ve insan varoluşu için şimdiki zamanın ya da şimdinin önemini kavrayamamışlardır. Onlar bu kavramının içini boşaltarak onu diğer zaman boyutlarından soyutlamışlar ve dolayısıyla zaman boyutları arasındaki kopmaz bağı bir şekilde koparmışlardır. Bu hale getirilmiş bir şimdinin bir sınır olup olmaması ya da öznede temellenip temellenmemesinin çok fazla bir anlamı yoktur. Heidegger'e göre, hem Aristoteles hem de Augustinus şimdinin (*jetzt, nun*) gerçekten varolup olmadığını tartışmışlar fakat bu arada ve bizzat bu sorunun içinde "zamanın" kendisini unutmuşlar, aynı zamanda onu yanlış anlamışlardır.[519]

Aristoteles ve Augustinus'un incelediği zaman anlayışı aslında Yunanların tabii zaman olarak, Yeni-Platonculuğun ve Hıristiyan düşünürlerinin yaratılmış zaman ve ayrıca bilim insanlarının doğal zaman diye betimledikleri zamandır. Bu zaman felsefenin inceleme konusu olan zaman değildir.[520] Heidegger özellikle Hıristiyanlık zaman anlayışı bağlamında açığa çıkan ve Augustinus'ta nesnel zamanın karşısına konan ebedilik (*Ewigkeit*) kavramının da avam ya da kaba bir zaman anlayışının doğal devamı olan bir görüş olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte zamansallığın Dasein'ın temel belirlenimi olduğunu ileri sürmek ilkesel olarak kaba zaman anlayışının kapsamı dışında değildir. Yani bu anlayıştan hareketle bile Dasein'ın zamanla diğer varolanlarla mukayese edildiğinde farklı bir ilişkisi olduğu rahatça tespit edilebilir.[521] *Varlık ve Zaman*'a baktığımızda ek-statik zamansallık ancak gelecek zamanda kendisini gösterebilmektedir. Buna karşı kaba zaman anlayışı kendi temel karakterini şimdiki zamanda göstermek-

tedir.[522] Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ın kendini gerçekleştirme alanı olarak gördüğü gelecek zaman ile kaba ya da avam zaman anlayışına ait gelecek zaman kavramı arasında kesin bir ayrım yapar. İkincisinde içeriksel anlamda herhangi bir değer söz konusu olmadığı gibi, eskatolojik ve ütopik anlamda herhangi bir anlama sahip değildir.[523] Gelecek zaman özellikle Hıristiyan teologlar tarafından eskatolojik anlam yüklenerek anlamlandırılmaya çalışılır. Onlar aslında bu anlamda gelecek zamanı olumlayım ve yücelteyim derken bizzat olumsuzlamakta ve onun değerini düşürmektedirler. Onlar gelecek zamanı Dasein'ın üzerinde hiçbir etkide bulunamayacağı ve bu anlamda pasif bir biçimde onda olup bitecekleri beklemek gerektiğini düşünmektedirler.

Yukarıda Dasein'ın zamansallığının onun özsel belirlenimi olduğu ve bu anlamda onun zamanla özel bir ilişkiye sahip olduğu anlatılmıştı. Bu bağlamda değinilmesi gereken önemli bir husus sadece Dasein'ın zamansal olmadığı Heidegger için genel anlamda varlığın ancak zamandan hareketle anlaşılabileceği ve yorumlanabileceğidir. Bir bakıma Heidegger'in zamansallığa (*Zeitlichkeit*) verdiği önem, bu görüşün radikalleştirilmesinin doğal bir sonucudur. Heidegger bu ayrımı gerekçelendirmek için genel anlamda zamanın varolanlarla ilgisini ifade etmek için dünya zamanı (*Weltzeit*) kavramını kullanır. Dünya zamanı, dünyada olanlarla önümde hazır olana (*vorhanden*) ait bir zamandır ve aynı zamanda o, dünyada olmak olarak (*in-der-Welt-sein*) karşımıza çıkmaktadır. Heidegger Dasein'dan farklı bir varoluşsal yapıya sahip olan varolanları "zamanın içinde olanlar" (*innerzeitig*) olarak betimler. Zamanın içinde olmak ise zamansallıktan çıkarılabilecek ilk çıkarımdır ve bu çıkarım sayesinde veya bu çıkarımla açığa çıkan zaman türü ise sıradan (*vulgär*) zaman fenomeninin temelini oluşturur. Bu çıkarım işlemi Dasein'ın varlık yapısıyla yakın-

dan ilgilidir. Bu bağlamda zamansallığın zaman karakterini sormak, (başka zaman tarzları hakkında ileri sürülen yorumların yardımıyla) zamansallığın muhtemel gerçekleşme imkânını sormak demektir. Kısaca söylemek gerekirse zaman fenomeni zamansallığı mümkün kılan temel özelliklere sahip olmalıdır. Zamansallık türetilen zaman türlerinin bütün basamaklarını görünür kılabilirse kendisi bu sayede bir açıklama karakterine sahip olabilir ve bu anlamda kendisini esaslı bir fenomen olarak ortaya koyabilir.

Dünya zamanıyla ilişki bağlamında Dasein'a ait önemli bir kavramla karşılaşmaktayız. Bu kavram düşme (*Verfallen*) kavramıdır. Dasein'ın dünya zamanına düşmesi ya da düçar olması basit bir ilişki değildir. Dasein aynı zamanda bir varolan olarak (*Dasein als Seiende*) dünya zamanının içindedir fakat bu içindelik diğer varolanlarınkinden farklıdır. Dasein dünya zamanını şimdilerin peş peşe geldiği bir sıra ile yaşar fakat bu anlar onun için boştur ve bu anlamda varoluş kaygısını harekete geçirmez. Bu zaman bağlamında genelde gizli bir şekilde veya istenmeden yapılan hesaplama ya da sayma, zamanın özsel kaygıyla olan ilişkisini azaltmakta ve zamanın suksesif karakteri ön plana çıkmaktadır. Bu tür bir zamana ne kadar dünya içinde varolanlarla ilişkisi bağlamında bakılırsa, o derece kendisini sıradanlaştırmaktadır. Sıradanlaşan böyle bir zamanın Dasein'in temel varlık karakteri olan zamasallıktan (*Zeitlichkeit*) farklı olduğu, Dasein'ın bedensellik olarak (*Leiblichkeit*) bu zamanla ilgili olmasına karşın egzistans olarak onun dışında kaldığı gerçeği unutulmamalıdır.

Bu ayrım bağlamında Heidegger kendisine kadar gelen zaman anlayışlarımda yapılan temel bir hataya dikkat çeker. O dav önceden bulunmak olarak burada olmaya indirgenmesinin doğal sonucunun aynı zamanda zamanın da sadece bir varolan olarak algılanmasına yol açtığı hususudur. Böyle bir

kabulden sonra zorunlu olarak açığa çıkan ve Aristoteles'ten beri de farklı filozoflar tarafından sorulan soru, zamanın varlığa ait olup olmadığı, yoksa onun gerçekten bir hiç mi olduğu ya da zamanın varlıktan önce gelip gelmediği sorusudur. Bu soruya iki farklı açıdan cevap vermek mümkündür. İlk olarak zamansallığı temel ilke olarak kabul edip diğer zaman boyutlarını ondan hareketle açıklamak; bu açıklamada asıl olan ve ondan kaynaklanan ayırımına dikkat etmek gerekir. İkinci cevap şekli ise varlığı zamandan hareketle yorumlayarak verilen cevaptır. Böyle yaptığımız takdirde felsefe geleneğinin aksine olarak varlık-zaman ikileminde zaman doğal olarak daha ağır basacaktır. Heidegger bu bağlamda zamanın anlam işlevine göndermede bulunur. Zaman varolanın anlamlandırılmasında temel kategoridir. Bununla birlikte o, geleneksel zaman anlayışının varlık probleminin aydınlatılmasına bize yeni bir şey veremeyeceği inancındadır. Heidegger'in zamansallık analizi sadece bizim normalde zamandan anladığımız şeyin ne olduğuna dair bir analiz denemesi olmayıp, aynı zamanda bundan daha önemli olan Dasein'ın varlık yapısını zamandan hareketle temellendirmeye çalışmaktır. Bunun daha önce belirtildiği gibi kaba günlük zaman anlayışıyla olmayacağı aşikardır. Dasein'ın fundamental analizi ancak ve ancak zamanın bu anlayıştan kurtularak onun varlık yapısını açıklayan bir özellik kazanmasıyla mümkündür.[524]

Bu tespitler bağlamında zamansallık (*Zeitlichkeit*) kavramına daha yakından bakmak ve bu kavramın hangi bağlamda ve neden Dasein'ın temel belirlenimi olduğu sorusuna cevap vermek gerekir. Heidegger zamansallığın ne olduğunu kısaca şöyle belirtir: "Zaman, zamansallığın zamanlaşmasıdır ve bu kaygının kurulumunu mümkün kılan bir şeydir. Bu zamansallık temel anlamda ek-statiktir. Zamansallık gelecek zaman aracılığıyla zamanlaşır. Asli zaman sonludur."[525]

Zamasallığın iki temel modu, kendisi olma (*Eigentlichkeit*) ve kendisi olmama durumudur (*Uneigentlichkeit*). Kendisi olma ya da olmama durumu da yukarıda kısaca ifade ettiğimiz gibi kaygı kavramıyla ilgilidir. Heidegger'in zamansallık kavramını analiz bağlamında kaygı kavramı üzerinden gelecek zamana vurgu yapması boşuna değildir çünkü gelecek zaman bir süreci ifade etmekten ziyade bir imkânlar topluluğunu ifade etmektedir. Dasein'ın kendi kendisi olması, bu imkânın kendi varlığı ile birlikte açığa çıkması ve varlığını gerçekleştirerek aynı zamanda sonsuz sayıdaki imkânlardan birini gerçekleştirmiş olmasıdır. Bu anlamda gelecek zaman varolmaya anlam katar çünkü o anlama olarak Dasein'da mevcut imkânları göz önüne serer. Bu aslında Dasein'ın kendi imkânını bir imkân olarak ele alması ve ona sahip olması demektir. Böyle bir imkân aynı zamanda sonu olmayan bir imkândır ve böyle bir imkân sayesinde kendini anlamlandıran Dasein, bunu gelecek zamana borçludur çünkü kendini gerçekleştirme imkânına sahip olan bir varlık bu imkâna ancak bir varolan olarak sahip olabilir. Böyle bir imkâna sahip olmayan Dasein'ın egzistansını koruması mümkün değildir. Bahsedilen imkânın gerçekleşebilecek bir imkân olması ve Dasein'ın bunu gerçekleştirmesi onun aynı zamanda bir proje olarak görülmesini haklı kılmaktadır.

Dasein'ın gelecek zamanda kendini bulması ya da kendini gerçekleştirme imkânına sahip olmasının yanında kaygı içinde olmak ya da genel anlamda olmuş olmak (*schon-sein*) geçmiş zamanla ilişkili olmayı zorunlu kılmaktadır. Buradaki *schon* kavramı Almancadaki anlamıyla olmuş bitmiş bir olayı anlatmaktan ziyade Dasein'ın atılmış olmasını (*schon geworfen sein*) ifade eder. Atılmış olarak Dasein kendini anlamlandırma bağlamında aynen gelecek zamanda olduğu gibi önemli bir zaman boyutu olarak karşımıza çıkar. Dasein bu dünyaya

atılmış olup kendini bu dünyada kalarak anlamak ve anlamlandırmak ve kendi varoluşunu gerçekleştirmek zorundadır. Olmuş bir ya da geçmişe sahip bir varlık olarak Dasein, belirli bir burada bulunmuşluğa sahiptir ve bu sayede kendini dünyaya açabilmektedir.[526] Geçmiş zaman olmuş olarak sürekli Dasein'dan öncedir ve tabiri caiz ise Dasein kendini her zaman bir olmuş olmak içinde bulmaktadır (*gewesen-sein*). Geçmiş bir olay Dasein'ı etkileyebilir fakat her geçmiş olayın Dasein'ı etkilemesi de söz konusu değildir. Heidegger Dasein'ın geçmiş zaman olmadan varolamayacağı inancındadır çünkü onun varlık yapısı geçmiş zamandan hareketle anlaşılabilir.

Dasein'ın şimdiki zamanla ilgisi de her zamansallık hem de Dasein'ın dünyaya açılmışlığı açısından oldukça önemlidir. Dasein'ın bir şeyin yanında olması (*sein-bei*) şimdiki zamanda meydana gelen bir şeydir. Kendisi olmayı başarmış bir Dasein'ın kararlılığında şimdiki zaman içkindir ve burada şimdiki zaman kendisini "an" olarak gösterir.[527] Bu "an"larda Dasein kendisini herhangi bir varlığın ya da genel anlamda varlığın yanında olmak olarak gerçekleştirme şansına sahip olmaktadır. Ancak bu sayede kendi otantikliğini ve zamansallığını kazanmakta, kendini diğer varolanlardan ayırmakta ve zamansal diğer varlıklara nispetle farklı bir ilişkiye sahip olduğunu gösterebilmektedir. Zira zamansallık da ancak Dasein ile anlaşılmaktadır çünkü zamansallık bir oluş olmaktan ziyade bir zamansallaşmaktır (*sich zeitigen*). Dasein'ın varlık tarzlarının çeşitliliğinin temel nedenidir. Bu açıdan bakıldığında zamansallık varoluşun kendisi olma ya da kendisi olmama durumunun temel imkânını ifade eder.[528] Heidegger, zamansallaşmak ve ekstatik kavramlarını birlikte değerlendirir. "Gelecek, geçmiş ve şimdiki zaman 'bir şeye dönmek', 'bir şeyle karşılaşmak' ve 'bir şeye yönelme'nin fenomenal

karakterleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bir şeye..., bir şeye dönüş... ve bir şeyde tabirleri ekstatikon olarak zamansallığı ifade ederler. *Zamansallık kendinde ve kendisi için varlığın asli anlamda kendisinin dışına çıkması anlamına gelir.* Bundan dolayı gelecek, geçmiş ve şimdiki zamanın karakteristik fenomenlerini zamansallığın ekstaseleri olarak adlandırıyoruz."[529] Bu alıntıda zamanın üç farklı karakterine vurgu yapılmaktadır. Bunlar ilk olarak Heidegger'in Yunanca ekstatikon[530] kavramıyla karşıladığı "kendi dışında olma ya da kendini aşma" (*Ausser-sich-sein*), ikinci olarak geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman fenomenlerinin ekstase olarak kabul edilmesi ve son olarak zamansallığın bu ekstaseler arasında kurmuş olduğu birlik olarak sıralanabilir. Bu şekilde belirlenmiş bir egzistans aynı zamanda zamasallığın asli birliğini gösterir. Bu şekilde belirlenmiş bir zamansallık da Dasein'ın varlık yapısının aslını oluşturmaktadır.

Zamansallığın farklı ekstasalerde farklı şekilde göründüğünden zamanın çoğulluğundan bahsetmek mümkündür fakat bu çoğulluk birden fazla zamanın olduğunu bildirmekten ziyade bir ve tek zamanın geçmiş, şimdi ve gelecekte farklı görünmesi ve algılanması kastedilmektedir. Bu bağlamda Dasein'ın sahip olduğu farklı zaman modusları bütüncül bir birliği gösterir çünkü onun zamansallığı aynı zamanda kaygıya asli anlamını veren şeydir. Bu birliğin anlaşılması için onun birbirlerinden ayrılabilen zaman moduslarından hareketle elde edilmesi gerekmektedir. Aynı zamanda Dasein'ın kendini gerçekleştirmesinde açığa çıkan zamansallığın, onun kendisi olmayı ya da olmamayı başarıp başaramaması bağlamında da farklı bir mahiyet kazanacağı unutulmamalıdır. Bütün bunlar Dasein'ın kendini açmasıyla mümkün olabilecek şeylerdir. Zikredilen ekstaselerin önemli bir özelliği de bunların her birinin diğerini dışlaması ve her birinin temel

esktase olmak için mücadele etmeleridir. Bunlar aynı zamanda birbirlerine göndermede bulunur ve aralarında bir birlik oluştururlar fakat zamansallaşma bu ekstaselerin oluşturduğu birlikten hareketle açığa çıkabilen bir durumdur. Bu yüzden bunlar arasında yapılan ayrım aslında sanal bir ayrımdır ve aralarındaki bütünlük olmadan kendi başlarına bir anlam ifade etmezler.

Bu zaman ekstaselerinden herhangi bir önceliğinin olup olmadığı sorusuna Heidegger'in gelecek zamana daha fazla öncelik verdiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu insan özgürlüğüne önem veren ve özün olmuş bitmiş tamamlanmış bir şey olmadığını iddia eden bir düşünür için oldukça anlaşılır bir durumdur. "En asli ve en otantik zamansallık, gelecek zaman vasıtasıyla zamansallaşır. Gelecekte olocak olan ilk olarak şimdiki zamanı uyandırır. *En asli ve en otantik zamansallık fenomeni gelecek zamandır*".[531] Bunun önemli bir nedeni, Dasein'ın varlığını ancak ve ancak bir zamansallaşmada gerçekleştirmesidir. Bu aynı zamanda Dasein'ın varolabilmesi ve kendi kendini bir varlık olarak kavraması demektir. Böyle bir şey de ancak Dasein'ın kendine yönelmesini gerektirir. Kendine yönelmek de ancak gelecek zamanda olur. Dasein kendi geleceğine yönelerek aynı zamanda kendi zamansallaşmasını gerçekleştirmektedir.

Zamasallığın gelecek zamanla bu ilişkisi zamanın sonsuzmuş gibi algılanmasına yol açmamalıdır. Zamansallığın asli özelliklerinden biri de onun sonluluğudur (*Endlichkeit*). Heidegger zamanın sonsuz olduğu ve gelecek zamanın sonsuza kadar devam edeceği görüşüne karşı açık bir biçimde zamanın sonluluğunu savunur. Zamanın sonlu olmasının temel sebebi, Dasein'ın özsel anlamda sonlu bir varlık olasından dolayıdır. Zamanın sonluluğu bizim günlük dilde bir şeyin sona ermesi, bitmesi anlamında sonluluk değildir.

Onun "sonluluğu ilk anlamda bir şeyin sona ermesi ya da bitmesi değildir. Sonlu olmak zamansallaşmanın bir karakteridir. Asli ve özsel anlamda gelecek zaman kendine yönelme, kendi üzerine eğilme ve yokluğun aşılamaz bir imkânı olarak varolmadır".[532] Zamansallığın sonluluğu ister istemez varlığın özellikle Dasein'ın ölümle ilişkisini hatırlatmaktadır.[533] Dasein'ın ölümle karşılaşması aşılamaz bir imkân olarak karşımızda durduğundan ve ölüm Dasein'ı egzistansiyel anlamda belirlediğinden, onun kendine yönelmesi olarak ortaya çıkan gelecek zaman ilkesel anlamda sonlu olmak zorunda olacaktır çünkü bu yönelme imkânı aynı zamanda kendi içinde artık varolmama imkânını da barındırmaktadır. Yani Dasein'ın kendi geleceğine yönelmesi demek aynı zamanda aslında kendi ölümüne ve kendi sonluluğa yönelmek demektir. Dasein bu bağlamda sonluluğunu her durumda fark etmesine rağmen buna karşı iki farklı eğilim gösterir; ya kendi zamansallaşmasını bu sayede gerçekleştirir (ki büyük bir mücadele ve azim ister) ya da otantik olmama yolunu seçerek bu hakikatten kaçmaya çalışır. Heidegger insanların genelde bu ikinci yolu seçtiklerine inanır ve ölüm her zaman başkalarının ölümüdür. Bu durum Dasein'ın en sevdiği ve en yakın olduğu birini kaybedene kadar devam eder. Ölümle ilgili buna benzer düşünceler Heidegger'in çağdaşı olan diğer bir egzistansiyalist filozof. K. Jaspers tarafından dile getirilmiştir.[534] Varoluş felsefeleri farklılık arz etmesine rağmen ölüm konusunda her iki düşünür arasında önemli benzerlikler göze çarpmaktadır ve bu bağlamda bu konu güzel bir disederattır.

Zamasallık kavramı bağlamında değinilmesi gereken diğer önemli bir nokta da Dasein ile dünya arasındaki ilişkidir. Dasein'ın dünyada olmaklığı (*in-der Welt-sein*) basit bir biçimde bir mekân içinde bulunmak değildir. Dünya varolanların mevcut olduğu ve bu anlamda Dasein'ın karşısına önceden

varlık ya da hazır ve elde olan varlık olarak verildiği bir yerdir. Dasein da aslında bu dünyanın içindedir ve bu dünyaya açılmış biri olarak varolanlarla karşılaşmaktadır. Zamansallık Dasein'ın varlık yapısının temeli olduğuna göre varolanlarla karşılaşmak da aslında kendi içinde zamansal bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Heidegger zaman felsefesinde zamansallıkla geçici zamansallık (*Temporalität*) kavramları sık sık birbirlerine karıştırılır ya da bazen yanlışlıkla birbirlerinin yerine kullanılır. Ona göre bu iki kavram birbirlerinden farklı anlamlara sahiptir ve birbirlerine indirgenemezler. Heidegger geçici zamansallığı şöyle tanımlar: "Zamansallık bizzat kendisini konu yaparak varlığın anlaşılmasının imkânının temel şartı olmaktadır. Aynı zamanda ontolojinin de temel şartıdır. Temporalität terimi, varlığı kendisinden hareketle anlayacağımız zamansallığı varoluş-analitiksel bir horizontu bize göstermek zorundadır".[535] Böyle bir horizontu elde edebilmek için Dasein'ın kendisini aşması, yani belirli bir transzendenzi yerine getirmesi gerekir. Transzendenz Heidegger'de geleneksel metafizik anlamından çok farklı bir anlamda kullanılır. Heidegger transzendenzi tanrısal veya metafiziksel anlamda kullanmaz. Ona göre transzendenz ya da aşkınlık "sadece ve ilk anlamda bir öznenin bir nesne üzerine yönelmesi anlamına gelmez; aynı zamanda transzendenz kendini bir dünyadan hareketle anlamak demektir".[536] Böyle bir aşkınlık varolanlarla ilişki bağlamında Dasein'ın hem kendi kendine hem başkalarına açılmasını mümkün kılmakta ve kendisinin "burada" oluşunu kurmaktadır. Heidegger böyle bir transzendenzi yine zamansallık aracılığıyla temellendirmektedir. Varlığın anlaşılmasında Temporalität olarak zamansallık vazgeçilmez bir öneme sahiptir ve varlık ancak kendini bu zamansallıkta bulmaktadır. Temporalitenin en önemli özelliği Varlık kavramı-

nın anlaşılmasına yaptığı katkıdır. Zamansallık (*Zeitlichkeit*) ile temporalität kavramın arasındaki temel fark ikincisinin günlük tecrübeyle ilgili olmasıdır. Günlük yaşamın kendisiyle anlaşıldığı temporalität kavramı, zamansal bir şey olmasına karşın, Dasein'a varlık anlamını kazandıran zamansallıktan farklı bir şeydir. Bu anlamda bu kavramı, fiziksel zaman ya da hareketin ölçüsü olarak zaman şeklinde anlamak mümkündür.

Zamansallık bağlamında değinilmesi gereken son nokta "kendi olmak" (*Selbstheit*) ile zamansallık arasındaki ilişkidir. Heidegger bu konuyu *Varlık ve Zaman*'ın I. kısmının 4. bölümünde Dasein'ın kim (*wer*) olduğu sorunsalı bağlamında değinir.[537] Burada gündelik Dasein'ın kimliği ile ilgili bir bakış akışı söz konusu iken, "kendi olmak"ta özsel, otantik kendilik ya da genel anlamda "kendi olmak" olgusu söz konusudur. Dasein'ın kim olduğu sorusu aynı zamanda onun nasıl (*wie*) olduğu sorusuyla da yakından ilgilidir. Dasein geleneksel varlık felsefesindeki öz kavramıyla açıklanamaz ve o, bu anlamda bir "öz" de değildir. O her türlü görünümünde bir varoluş ya da varlık tarzını bize gösterir. Mümkün olan özsel kendi olma (*Selbst*) durumu kendi başına ya da otantik olma durumundan hareketle anlaşılabilir bir şeydir. Dasein eğer seçimde bulunan bir varlık olarak kabul edilirse bu takdirde Dasein kendi otantikliğini kazanma imkânına kavuşur. Heidegger ontolojik anlamda varoluşu kendi olmak olarak anlar. Bu ise Ben'in birliği kavramıyla çok fazla ilgili değildir. Bu daha ziyade Ben'im diyebilmenin imkânını ortaya koyan bir şeydir. Ben'im diyebilmek Heidegger'e göre otantik olmayan Dasein'a ait bir şeydir.[538]

Kendi olma durumu Dasein'ın kaygı ile ilgili derin ilişkisi bağlamında da farklı bir rol oynamaktadır. Varolan varlık olarak Dasein, kendi varlığı içinde kendisiyle baş başadır ve

kendisi olma durumu da kaygıyla belirlenmektedir. Kaygı olarak belirlenen Dasein kendisi olarak belirli bir karaktere sahiptir. Dasein'ın kendi olma problemi aynı zamanda onun hermeneutik karakteriyle de ilgili bir şeydir. Dasein diğerleriyle birlikte varolduğu (*mitsein*) ve bu anlamda başkaları ve dünya Dasein'ın kurulmasında etkin olduğundan, Dasein kendi seçimini ve kararını alma imkânına sahip olmakta ve bu anlamda kendi varoluşunu açması onun kendi kendisi olması ve otantikliğinin ayrı bir önem arz etmesi anlamına gelmektedir. Kendi olma durumunun bu şekilde öne çıkması dünya ve başkalarının tamamen bir tarafa atılması anlamına gelmez. Buna karşın kendi olma durumunun önceliği de Dasein açısından tartışılmaz bir gerçekliktir.

Şimdiye kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere Heidegger zaman felsefesi oldukça kompleks, girift ve onun varlık anlayışıyla doğrudan irtibatlı olduğundan anlaşılma bakımından oldukça zor bir felsefedir. Onun zaman anlayışıyla ilgili bu tespitler bir özet mahiyetindedir. Heidegger zaman felsefesi kendi başına ayrı bir çalışma konusudur.

3.26. E. Cassirer

Cassirer Yeni-Kantçı ekole mensup bir filozoftur. Transzendental felsefeyi genelleştirmesiyle bilinir. Akıl kategorleri ve formları yanında, estetik, mitsel, dini ve dilsel formların varlığını kabul eder ve bunların gerçekliğine inanır. Kültürel, estetik, dini ve dilsel formların sembolleştirilmesine ayrı bir önem verir. Felsefi anlamda Kant ve Descartes ve ekol anlamında Marburg Okulu'ndan etkilenmiştir. Felsefi disiplin olarak bilgi teorisine ayrı bir önem vermiştir. *Yeni Dönem Bilim ve Felsefede Bilgi Teorisi* adlı eseri Marburg Okulu'nun felsefe tarihi açısından önemli bir eseri olarak ortaya çıkar. Cassirer Davos'ta Heidegger'le giriştiği tartışma sonucunda

daha bir ünlü olmuş, Heidegger'e karşı (Heidegger eski bilinç felsefesini yerle bir etmek istiyordu) bilgi teorisinin vazgeçilmez temel bir disiplin olduğunu savunmuştur. Aslında tartışmanın ana noktasını Kant ve onun transzendenz felsefesi ve bu bağlamda doğal olarak açığa çıkan aklın sınırı meselesi oluşturmaktadır.

Cassirer çağdaşı olan Einstein'ın izafiyet nazariyesine özel bir ilgi duyar ve bu bağlamda onunla yazışmalarda bulunur. Cassirer bu teoriyi genel bilgi teorisi için en verimli kuram olarak değerlendirir. Bunun önemli bir sebebi bu teoride bilim insanları ve filozofların birlikte hareket etmeleri ve birbirleriyle yardımlaşmalarıdır. O, aynı konuda birbirlerinden oldukça farklı düşünen filozof ve fizikçilerin bir araya gelmeleri halinde bu fikir ayrılıklarının en az düzeye ineceğine inanmaktadır. Cassirer fizikle felsefenin aslında birbirine oldukça yakın disiplinler olduğunu iddia eder.

Fiziksel bir nesne verilmiş bir şey olmayıp, ilk olarak bilgi süreci bağlamında tanımlanmaya muhtaç bir şeydir. Genel anlamda doğa bilimleri ölçü kavramları sayesinde, şeylerin keyfi tanımlarının elenmesiyle kendi karakterine sahip olurlar. Onların kesinliği somut tek tek algıların kesinliğine değil, bizzat kavramsal sistemlerin sağlamlığına dayanır. Cassirer izafiyet teorisinde fiziğin gerçekliğin kopyası ile yetinmediğini gördüğünü söyler. Ona göre fiziğin amacı yeniden üretim değildir.[539]

Fiziksel dünya, algısal dünya ile düşünce sembolleri üzerinden yakın bir ilişki üzerine kurulur. Fizikte önemli olan ölçülebilirlik, özel birtakım ilkeler, aksiyomlar ve fiziksel kurallarla sıkı sıkıya bağlıdır. "Saat ya da bedensel ölçüm araçları değil, ilkeler ve aksiyomlar gerçek ölçüm araçlarıdır."[540] Bunu en etkileyici bir biçimde yapan kişi Einstein'dır. Işık hızını, izafiyeti, teorisinin temeli yapmış ve bu iki ilkeden taviz ver-

memiştir. Birbiriyle örtüşmez görünen bu iki kabul ise zaman ve mekân kavramlarının yeniden belirlenmesiyle mümkün olmuştur.

Cassirer Einstein'ın izafiyet teorisiyle, Antik Yunan'da ünlü septiklerden Pyrrhon'un septik bilgi teorisi, Hume'un ideal gerçeklikten duyduğu şüpheyi dile getiren eleştirisi arasına bir sınır koyar. Hume göre ideal gerçekliğe inananlar zaman ve mekânın kendinde şeyler olduğuna inanırlar ve gerçek empirik zaman ve mekânı görmezden gelirler. Yalın zaman ve mekânı tanıma ve bilme kaynaklı mutlaklık isteği, düşünce postulaları lehine kırılmaktadır. Bu durum keyfiliğe meydan vermez. Zaman ve mekân sisteme bağlıdırlar ve bunlar zorunlu yasalar sayesinde birbiriyle içiçedir.

3.27. J.-P. Sartre

Sartre, Heidegger'le birlikte egzistansiyalist felsefenin en önemli temsilcilerinden biridir. Felsefesinin çıkış noktası Nietzsche, Kierkegaard (onun varoluş felsefesini Tanrısız okur), Husserl ve Heidegger'dir. Özellikle Heidegger'den (kendisi çok fazla vurgulamasa da) çok etkilenmiştir. Sartre kendine has varoluş felsefesini özellikle yazmış olduğu romanlar aracılığıyla yaymayı başarmış, bu anlamda (belki de Hiedegger'den daha fazla) bütün dünyada bilinip tanınan düşün adamı haline gelmiştir. Yazmış olduğu roman ve denemelerin çoğu tiyatroda sergilenmiş ve bazıları da film haline getirilmiştir. Sartre zamanın siyasal ve sosyal sorunlarıyla yakından ilgilenmiş, bu anlamda aktivist olarak hep ön planda görünmüştür.

Zaman problemi Sartre'da, mesela bir Heidegger'de veya Husserl'de olduğu gibi derinlemesine hatta bazen okuru bıktıracak kadar detaylı ve paradoks biçimde ele alınıp incelenmemiştir. Bunun çeşitli sebepleri tabii ki vardır fakat onlar

ve onun Heidegger felsefesinden farkı (ki özellikle varoluş felsefesi açısından aralarında derin ayrımlar söz konusudur) başka detaylı çalışmaların konusudur. Biz burada onun zaman hakkındaki düşüncelerini metnin genel formatına bağlı kalarak ana hatlarıyla vermekle yetineceğiz.

Sartre zaman felsefesinin iki temel dayanağı vardır. Bunlardan biri Husserl ve Heidegger, diğeri ise Hegel'in "kendisi için olmanın" diyalektik felsefesidir. Sartre Heidegger'le birlikte bilinç kavramını bir varlık kavramı olarak ele alır. Dasein olarak insan, yönelimsel anlamda kendi geçmişi ve geleceği ile özdeşleşen bir varlık olmayıp, aksine ekstatik anlamda bunların her biri yardımıyla "kendi" (*Selbst*) olabilen bir varlıktır. Ekstaseler Heidegger'de hermeneutik anlamda Dasein'ın anlayışından kazanılan bir şeydir ve onlar egzistansiyel anlamda içeriksel olarak anlaşılabilir. Bu anlamda bir indirgemeyi kabul etmezler. Sartre formel temel arama bağlamında daha çok şaşırtıcı bir biçimde Hegel'e eklemlenir. Gerçi Hegel zaman felsefesi Sartre için uygun değildir fakat özellikle Hegel'in zaman tanımı (zaman varlıktır, bu varlık varken yok, yokken vardır) Sartre'ın Dasein ve bilinç tanımı için birebir kabul ettiği bir tanımdır. "Olan şey, olan değildir; olmayan şey, olandır."[541]

Sartre üniversel zaman "temps universel" ile yalın öznel zaman (buna göre zaman "insani bir yanılgıdan" ibarettir) karşısına asli ve egzistansiyel zamansallığı koyar. Böyle bir zaman varlığın kurucu unsurudur.[542] Zamanın varlıkla ilişkisi bağlamında kendinde (*en-soi*) ve kendisi için (*pour-soi*) varlık arasındaki ilişki en belirleyici ilişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisi için varlık burada, kendinde varlığın olumsuzlanması olarak ortaya çıkmaktadır.[543] Zamanın öncelik ve sonralık olarak karşımıza çıkan düzeni kendisi için varlığın varlık tarzını aşan bir özellik göstermektedir ki, böyle bir

zaman kendisi için varlığı önceleyen bir zamandır.[544] Kendisi için varlığın kendinde varlığı negasyonu ya da daha doğru bir tabirle onu imha etmesinin doğal sonucu olarak Sartre geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanın ortaya çıktığını ve bunların ontolojik anlamda yok etmenin boyutları olduğunu ifade eder. Bu boyutlar aracılığıyla kendinden ayrılan kendisi için varlık, aynı zamanda kendi varlığını ortadan kaldıracak unsurlara varlık kazandırmış olmaktadır. Sartre'da Husserl'in aksine bu boyutlardan herhangi birinin ontolojik anlamda bir önceliği söz konusu değildir. Buna karşın Sartre (biraz da Heidegger'den etkilenerek) gelecek zamana diğerlerine göre daha fazla vurgu yapmaktadır. O gelecek zamanı varolmayanı içinde barındıran büyük bir oyuk ya da delik (*le creux de non-étre*) olarak yorumlar.[545] Sartre gelecek zamanın anlamını "temporalitenin dinamiği" başlığı altında yapmış olduğu analizde somutlaştırır. Zamansal olma fenomeni kendisini "varolma zorunluluğunda" temellendirir ki, bu varlık her defasında değişime uğrayan bir varlıktır.[546] Kendisi için varlığın bu özsel dinamiğini Sartre ilkesel anlamda zamansallaşmış olan "spontanéite" kavramıyla karşılar. Kendisi için varlığın bu spontanitesi kendini her gerçekleştirme anında aynı zamanda kendinden bir şey kaybetmesine yol açar ve bu varlık kendini tempralizasyon bütünlüğü içinde bulur (*totalité de la temporalisation*).[547] Bu durum hiçbir zaman sona ermez. Bu tespitle Sartre hem metafiziksel anlamda bir ebediyet kavramını hem de "an" anlamında bir şimdiki zaman anlayışını reddetmektedir

Zaman felsefesi bağlamında fenomenolojik yaklaşıma sahip diğer bir düşünür de M. Merleau-Ponty'dir. O, zamanı ontolojik anlamda muhalif olmayı mümkün kılan olaylar üstü bir tutumla açıklamaya çalışır. Bu bağlamda Merleau-Ponty hem metafiziksel anlamda anlaşılan zamanı hem de

doğa bilimlerinin nesnel zaman anlayışlarını eksik ve yetersiz bularak ciddi biçimde eleştirir. O aynı zamanda bilinç teorisine dayalı açıklamalar ile psikolojik temelli açıklamaları da yetersiz bulur. Bunun yerine o "asli zamansallık" (*temporalité originaire*) kavramını ortaya atar. Bu kavram sayesinde o bilinç felsefesi tarafından çizilen sınırları, özne-nesne veya insan-doğa ayırımının aşabileceği inancındadır.[548] Ponty zaman kavramına transzendental felsefe bağlamında işlevsel bir görev yükler. İnsan bedeninden ve aynı zamanda bir özneden ve bu öznenin zamanın yukarıdaki fonksiyonundan hareketle özne ile dünya arasındaki ilişki imkânı ortaya çıkmaktadır. Ponty'ye göre zamanın en önemli belirlenimi onun üreticiliği ile ilgilidir; yoksa onun total anlamda dışa ve herkese açık olması değildir. Asli ve işlevsel anlamdaki bu zaman (ki böyle bir zaman bütün içsel zaman çeşitlerini ve bilinçle dünya arasındaki ilişkiyi aşan bir zamandır), bilginin bir nesnesi olmayıp, bizim varlığımıza ait bir boyuttur.[549] Ponty bunu Husserl'e dayanarak "yönelimsel bir çarpışma" olarak tanımlar. "Zaman bir çizgi olmayıp yönelimsel bir çatışma alanıdır."[550] Tek tek zaman boyutları kendilerini ucu açık olan ve sonsuza kadar giden zamansallaşma hareketi bağlamında sınırlandırırlar. Hiçbir zaman boyutu diğerinden türetilmemesine rağmen Ponty şimdiki zamana, geçmiş ve gelecek zamana göre önemli derecede öncelik verir. Şimdiki zamanda bilinç ve varlık bir noktada birleşir. Bunun doğal sonucu ise, bireye ait şimdiki zamanın ya da şimdiki zaman bilincinin mutlak anlamda şeffaf olamayacağıdır. Bireysel şimdiki zamanı Ponty "dünyada halihazırda varolmak" olarak tanımlar. Sartre'ın spontanite kavramını reddeder ve zamanı ortaya çıkaranın özne olmadığını, zamanın özne ya da insanı aşan bir şey olduğunu ifade eder. Zaman temelde insana iki önemli kazanım sunar. Bunlardan biri insanın kendi özsel benliği

ile bilinçli bir ilişki kurmasını sağlamak, diğeri ise onun dünyaya açılmasını temin etmektir. "Zaman hayatımızın anlamını ifade eden bir mektuptur; aynen dünya gibi, bu dünya orada durduğu ve bize eşlik ettiği şekliyle ulaşılabilir bir dünya değildir."[551]

Frankfurt Okulu temsilcileri zaman felsefesiyle ilgili düşüncelerini daha çok tarih felsefesi bağlamında geliştirirler ve tarih felsefesinde de Marx'tan hareket ederler. Bu okulun önemli temsilcileri W. Benjamin, M. Horkheimer ve Adorno'dur. Benjamin tarilselciliğin ve ilerleme düşüncesinin temelinde yatan homojen zaman anlayışına ciddi eleştiriler getirir. Böyle bir zaman anlayışını "şimdi tarafından gerçekleşen zamanın" karşısına koyar. Böyle bir şimdi bizi bir "şimdiki zaman" kavramına götürür. Böyle bir şimdiki zaman geçmişle gelecek arasında bir geçiş noktası olmayıp zamanın kendisiyle ayakta durduğu ve sakinliğe büründüğü bir zamandır.[552] Benjamin Musevi, Mesiyanik bir zaman anlayışını homojen zaman anlayışına alternatif olarak sunar ve böyle bir zamanın her saniyesinin dışa açılır bir kapısı olduğunu söyler çünkü bu her saniyede Mesias'ın bir kurtarıcı olarak çıkma ihtimali vardır. Adorno tarih felsefesi bağlamında ve genel anlamda zamansal olan-sonsuz olan ayırımını şiddetle eleştirir. Horkheimer'ın Bergson zaman öğretisine getirdiği eleştiriler bağlamında "mutlak zaman" anlayışını bizzat "zamanın zamansızlaştırılması" olarak kabul eder ve böyle bir anlayışı reddeder.[553] Adorno durgun süre anlayışına muhalif olarak zamanın dinamik yönüne vurgu yapar ve onun "şeyleştirilmesine" karşı durur. Bununla birlikte zamanın tecrübi anlamına özel vurgu yaparak, bu zamanın toplumsal-politik süreçle iç içe olduğunu söyler. Dinamiklik üzerinde gerçekleştiği zemin olmadan bir anlam taşımaz.

Fenomeneolojik gelenekte değinilmesi gereken diğer bir filozof E. Levinas'tır. Levinas asli zaman anlayışını etik bağlamında geliştirmeye çalışır. Husserl'in aşkın Ben'inden ve Heidegger'in Dasein'ından farklı olarak Levinas, gelecek zamanla şimdiki zaman arasındaki fasılalı yapının kendini bir plan olarak ortaya koyan özne için değil, aksine öznenin başkalarıyla olan ilişkisinden hareketle anlaşılabileceği, onun için daha bir anlamlı olduğunu belirtir. "Gelecek zamanla ilişki, başkalarıyla kurulan özsel bir ilişkidir."[554] Levinas böylece zamanı (aynen etikte olduğu gibi) başkalarının yüzünde başlatmaktadır. Bu zamanın özsel anlamda gerçekleşmesi demektir. Levinas'ın özne merkezli zaman anlayışlarına yapmış olduğu bu temel eleştiri Derrida'nın zaman anlayışını derinden etkilemiştir.

Derrida sadece öznel zaman anlayışlarını eleştirmekle kalmaz aynı zamanda şimdiki zamana öncelik tanıyan zaman anlayışlarını da hatalı bulur. Onun bu anlayışı aynı zamanda asli düşünme şekli olarak görülen yapıları da bir yapıbozuma uğratmaya götürmüş ve bu yöntem yüzünden özellikle Heidegger'in II. dönem felsefesiyle arasına bir mesafe koymuştur. Derrida "*différance*" kavramı aracılığıyla "iz" (*la trace*) kavramını geliştirir. Bu kavram ne Husserl'de olduğu gibi asli bir şimdiki zamana ne de Heidegger'de olduğu gibi asli bir boyuta işaret eder.[555] Derrida iz kavramının sürekli bir yapıya işaret etmesi ya da sürekli bir gönderimde bulunması dolayısıyla bu kavramı "kurucu mesafe ve dinamik bölünmeyi" mümkün kılan bir şey olarak anlar.[556] Derrida zaman ve mekân arasında karşılıklı ve oldukça sıkı ilişkilerin ve aynı zamanda bir gerilim olduğu saptamasında bulunur. Zaman mekândan, mekân ise zamandan meydana gelir.[557] Ona göre zaman ve mekân eşit derecede asliyete sahiptir. Derrida iz kavramının mesafeli yapısından hareketle, şimdiki zamanın

türetilmiş bir zaman boyutu olduğunu iddia eder. İzin kendisi ne geçmiş ne de gelecek zamanda şimdiki zamanda olduğu gibi bir modifikasyona tabi olmaz. Bu tespitlerden hareketle o kendi zaman kavramını matematiksel zamana karşı ve iz kavramının zamansallığına göre düzenlenmiş asli boyut ilkesine göre geliştirir. Zaman bir etkidir ve amaçlara göre farklılık arz eden bir hareket değildir.

20. yüzyıl zaman felsefesinde oldukça önemli isimlerden biri de M. Theunissen'dir. Theunissen zaman anlayışını "zamanın negatif teolojisi"nden hareketle ortaya koyar. Antik Yunan ve Hıristiyanlıkta zaman kavramının temelini oluşturan kronos ve aion ayırımı ona göre aynı zamanda modern zaman felsefesinin de hâlâ temelini oluşturmaktadır. İnsani anlamda lineer zaman düzenini aralıksız bir biçimde zaman boyutları düzenine dönüştürerek varolabiliriz.[558] Böyle bir hedefin gerçekleşmesi, ancak kendi yaşamımızda şekillenmiş zamanın, eskatolojik anlamda dünya tarihine göndermede bulunan nesnel zamanla ilişkiye geçmesiyle mümkündür.

Çağdaş filozoflar arasında zaman felsefesine özel önem veren diğer bir düşünür de H.-G. Gadamer'dir. Gadamer "Boş ve Gerçekleşmiş Zaman" adlı makalesinde sınır tecrübeleri (*Grenzerfahrungen*) kavramına özel bir göndermede bulunur. Ona göre sınır tecrübeleri bize hem zamanın gerçekliğini hem de onun negatifliğini göstermesi bakımından oldukça önemli bir kavramdır.[559] Gadamer bu makalesinde organik bir zaman modeli geliştirmeye çalışır. Burada boş ve dolu ya da gerçekleşmiş zaman kavramı, insan tarafından planlanan zamanın bir belirlenimi olarak değil, daha ziyade insan doğa ve tarihi belirleyen yaşam sürecinin zamansal keyfiyetini ifade etmektedir ve ona daha fazla ağırlık verilmektedir. Bu keyfiyeti Gadamer, Platon'dan beri idealist filozofların çoğunun kabul ettiği şekliyle "zamansallaşmayan zaman" veya "zamansal-

laşmadan önceki zaman" şeklinde betimler.[560] Gerçek zaman ve yaşam tarihinin önemli evreleri ancak böyle bir zaman anlayışı sayesinde anlaşılabilir.

Çağdaş felsefede yukarıda zikredilen filozoflar yanında, felsefeyi doğa ve sosyal bilimlerle oldukça iç içe gören ve bu bilimler aracılığıyla felsefeye meşruluk kazandırmaya çalışan düşünürler vardır. Bunlar daha ziyade pragmatizm ve analitik felsefenin temsilcileridir. Bunlardan ilki pragmatizmin en önemli temsilcisi olan W. James'tir. James zaman kavramını insan bilincinden hareketle, diğer bir ifadeyle psikolojik bir perspektiften hareketle analiz eder. İnsandaki zaman bilinci, hayvanlar ve diğer canlılardan derece itibarıyla bir farklılık gösterir ve bu farklılık deneysel anlamda ispat edilebilen bir farklılıktır. Pragmatizmin –özellike Enstrümantalizm bağlamında– önemli diğer düşünürü J. Dewey'dir. Dewey "Zaman ve Bireysellik" adlı makalesinde James'in bu düşüncelerinden hareketle "düzenleyici zaman" ile "niteliksel zaman" arasında esaslı bir ayrım yapar. Dewey doğal zamanla coğrafya arasında sıkı bir ilişki olduğuna inanır. Bu tür bir zamanla sahip olduğumuz ve "gözetlenen zaman" olarak betimlenebilen zaman anlayışı arasında bir ilişki vardır.

James zaman felsefesini kendi zaman felsefesine çıkış noktası yapan diğer bir düşünür J. M. E. McTaggart'tır. McTaggart zaman felsefesinin analizinde günlük dilde kullandığımız zaman dilinden hareket eder. O zamanı, ikiye ayırdığı zaman dili sayesinde anlamaya çalışır. Bu iki zaman sırası "geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman" (A grubu) ile "daha erken veya daha geç" (B grubu) olmak üzere iki ana damara ayrılır.[561] B grubu A grubu olmadan düşünülemez çünkü varlıkta meydan gelen bütün değişmeler ancak A'nın kabulüne ve varlığına bağlıdır. Aksi takdirde değişim ve hareket açıklanamaz. Buna rağmen A ve B hem kendi içlerinde hem de

birbirlerine karşı sürekli bir tenakuz içinde bulunduğundan ve bu çelişkiler yumağı da sonsuza kadar götürülebileceğinden McTaggart zamanın nihai anlamda irreel bir şey olduğu sonucuna ulaşır.

Wittgenstein (özellikle ikinci dönemi) günlük dilde ve bilim dilinde kullandığımız zaman ifade eden kelimeler üzerine yoğunlaşır. Wittgenstein zaman ifade eden kelimeleri eylem teorisi açısından inceler ve bunlar üzerine çeşitli yorumlarda bulunur. Ona göre zaman kelimesinin gramatiği bizi oldukça yanıltmaktadır.[562] Wittgenstein "zaman nedir?" sorusundan kurtulmamız gerektiğini, bu soruya takılıp kalarak aslında zamanın ne olduğunu kaçırdığımızı söyler. Aslında böyle bir soruya cevap aramak anlaşılmayan bir kelime ya da kavram yardımıyla çok iyi bildiğimizi zannettiğimiz olgu ve olayları açıklamayı denemektir. Bu durum, günlük dilde zamanla ilgili ortaya çıkan bir çok dilsel problemin kaynağıdır. Bu tür sakıncalardan kurtulmanın çaresi ona göre somut dil oyunlarını incelemek ve bu incelemenin yardımıyla zamanla ilgili kelimelerin doğru kullanımını öğrenmektir. Bu bağlamda o, *Mavi Kitap*'ta dün, bir sene önce, beş dakika içinde, bunu yapmadan önce, öğleden sonra vs. gibi zamansal kelimeleri kullanım teorisi açısından ele alır.[563] Bunlar aynı zamanda geçmiş ve gelecek zamanla ilgili kavramlardır. Wittgenstein şimdiki zamanı diğer zaman boyutlarına göre daha gizemli bulur ve onu bu gizli yapısından kurtarmak ister. Şimdiki zamanın temel kavramı olan "şimdi" kavramı ona göre, herhangi bir varlığı ya da kavramı uygun ve doğru olmayan bir biçimde isimlendirmemize sebep olmaktadır. Dil edinme teorisi bize "şimdi" kavramının eylem yönelimli dil oyunlarında "zaman işareti" olarak ortaya çıktığını ve hiçbir biçimde "bir zaman boyutunun" ismi olarak gündeme gelmediğini göstermiştir.[564] Diğer bir ifadeyle şimdi kavramı sadece zamanın bir

işareti olup, geçmiş ve gelecek zaman gibi bir zaman boyutuna işaret etmez. Bu doğru olarak kabul edildiğinde şimdiki zamanın gizemi de kendiliğinden ortadan kalkar ve bunun doğal sonucu, olarak dil oyunlarında şimdiki zamanla ilgili ortaya çıkmış olan çelişkili ifadelerin kendiliğinden çözülmesidir.

IV. BÖLÜM

FİZİKTE ZAMAN

Fizikte zaman başlığı altında iki ana kategori söz konusudur. Bunlardan biri klasik fizikte zaman, diğeri ise modern fizikte zaman kategorileridir. Klasik fizik denince akla ilk olarak Aristoteles gelmektedir. Daha sonra Newton, Leibniz ve Kant yine klasik fiziğin önemli düşünürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. III. Bölüm'de sayılan filozofların zaman felsefeleri ana hatlarıyla verilmiş olduğundan bundan sonraki bölümde daha çok modern fizik üzerinde durulacaktır. Modern fizik denilince akla ilk gelen düşünür doğal olarak Einstein ve onun İzafiyet Teorisi'dir.

Modern fizikte zaman konseptinin iyi anlaşılması bakımından zamanın modern fizikte nasıl anlaşıldığına dair genel bir çerçeve çizmek faydalı olacaktır. Bu genel çerçeveden sonra Eintsein'ın izafiyet teorisi ve onun felsefeye etkisi ayrıntılı bir biçimde verilecektir.

4.1. Modern Fizikte Zamana Kısa Bir Bakış

Çağdaş fizikte zaman yorumlarının anlaşılması bakımından Newton'un zaman anlayışından özetle bahsetmek yerinde olacaktır. Newton zaman felsefesini işlediği *Tabiat Öğretisinin Matematik Temelleri* adlı eserinde şöyle der: "Mutlak, gerçek

ve matematiksel zaman kendi başına akar ve tabiatı gereği hiç bir şeyle ilişkiye girmez. Böyle bir zaman aynı zamanda sürenin kendisidir. İzafi ve alışılmış zaman ise sürenin ölçüsü olarak dışsal ve hissedilen şeydir. İnsanların kullandığı gün, ay, sene gibi kavramlar gerçek zamanı ifade etmemektedir."[565] Ona göre zaman, tanrısal özelliklere sahip olup, bölünemeyen ve parçalanamayan bir şeydir. Tanrı, ebedilik ve sonsuzluk olmayıp, ebediliğin ve sonsuzluğun kendisi olarak karşımızdadır. O her yerdedir ve her zaman varlığını hissettirir, zamanı ve mekânı varlığa getiren de odur. Tanrı sonsuzluğunu, mutlak zamanda ortaya koyar. Yani onun sonsuzluğunu anlamanın yolu mutlak zamanı anlamaktır. Mutlak zaman Tanrı'nın evrende aracısız bir görünümüdür. Newton zamanı ve mekânı mutlak kabul edip onları hiç bir şekilde eşya ile ilişkilendirmemesi zaman felsefesi açısından önemli bir dönüm noktasıdır.

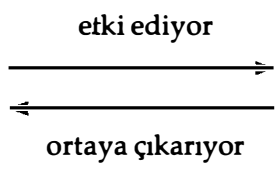
Çağdaş fizikte önemli bir dönüm noktası, İzafiyet Teorisi' nde zaman kavramının nasıl anlaşıldığına dair ortaya çıkan tartışmalardır. Bu Teori genelde Newton fiziğine özelde de onun zaman ve mekân anlayışına bir karşı çıkıştır. Dar anlamda İzafiyet Teorisi'nin temel önermesi zamanın evrendeki her sistemde aynı olmadığıdır. Yani mutlak, evrendeki hâkim olan sistemlerden bağımsız zaman ve olaylar söz konusu değildir. Mesela bir gözlemci iki farklı olayı eşzamanlı olarak değerlendirirken diğeri bunu pekâlâ art arda gelen iki olay olarak değerlendirebilir. Bunun gibi zamansal verilerin uzunluğu ya da kısalığı da sistemden sisteme farklılıklar gösterebilir.

Geniş anlamda İzafiyet Teorisi A. Einstein tarafından temsil edilmektedir. Genel izafiyet teorisi felsefi açıdan da önem arz etmektedir; çünkü modern fiziksel kozmolojinin temeli bu teoriye dayanmaktadır. Bu teoriye göre zaman oluşun sabit bir çerçevesi olmayıp bizzat oluşun içindedir. Bu teoride

zaman dünyanın kendi ekseni etrafında dönmesiyle değil, ışığın yayılma hızına göre betimlenmektedir. Bu şekilde anlaşılan zaman mekânla öyle bir bağ kurmaktadır ki bu bağın tabii bir sonucu olarak zaman-mekân sürekliliği ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durumda zaman koordinat olarak kendi mutlakıyetini kaybetmekte ve ilişkili olduğu sistemde rölatif bir sayı olarak kalmaktadır. Einstein'a göre ağırlık ve hız eşdeğerlidir. Einstein klasik fiziğin üç boyutlu koordinat sistemine "süreklilik" olarak zamanı dördüncü bir boyut olarak eklemler.

Einstein'ın genel izafiyet teorisi şu anda mevcut olan en iyi gravitasyon teorisidir. Bu teori temelde geometrik bir teoridir ve onda gravitasyon kırık zaman-mekân ilişkisi ile açıklanmaktadır.[566] Ağır cisimlerin çekim kuvvetinin geometri ile izah edilmesi geometrinin "fizikleştirilmesine" yol açmıştır. "Genel izafiyet teorisinde zaman-mekân öğretisi fizikten tamamen bağımsız bir öğreti olarak görülmemektedir. Maddenin geometrik davranışı ve saatlerin çalışma biçimi temelde çekim alanlarına bağımlıdır ki bu alanların kendisi de bizzat madde tarafından üretilmektedir."[567]

Einstein'ın ifadeleri matematiksel olarak şu şekilde ifade edilebilir;



Einstein gravitasyon teorisinin temel önermesi zaman ve mekânın mutlak olmadığı şeklindedir. Ona göre geometri yalın bir arka plan olmayıp aksine, *fiziğin konusu*dur. Fakat bununla zaman-mekân ilişkisinin ontolojisi üzerine herhangi

bir hüküm verilmiş olunmamaktadır.[568] Zaman-mekân geometrisi kütleler ayrışmasından etkilenmekle birlikte bu ilişkinin tam olarak tespiti de mümkün değildir. Aynen bunun gibi genel izafiyet teorisi de fiziksel bir teori olarak mekânın tabiatı üzerine Newton ve Leibniz arasındaki tartışmayı da çözebilmiş değildir.[569]

Genel izafiyet teorisin dışında zaman-mekân ilişkisini izaha uğraşan çeşitli düşünürler de olmuştur. Bu anlamda D. Finkelstein, R. Pensore ve C. F. v. Weizsäcker'in denemeleri örnek olarak verilebilir. Bu denemelerin ortak noktası, zaman-mekân ilişkisine felsefi açıdan yaklaşmaları ve bu ilişkiyi kendiliğinden ortaya çıkan tabii bir gerçeklik olarak ele almalarıdır. Bu ilişkiyi başka bir açıdan ele alan bir deneme de Stephan Hawking'in *Zamanın Kısa Tarihi* adlı eserinde dile getirdiği görüşlerdir. Cambridge'li fizikçinin ana düşüncesi, kuantum mekaniğini evrene uygulamak ve evrenin dalga fonksiyonunu doğru bir şekilde tespit edebilmektir. Bunun içinde gravitasyon teorisi nicelleştirilmek zorundadır. Hawking bunun için özel bir metot kullanır. Burada önemli olan zamanın matematiksel olarak yorumlanmasıdır. Hawking zaman ve mekânı birbirine eşit iki özellik olarak ele alır. Kırılmış mekânın herhangi bir sınırı söz konusu değildir. Dolayısıyla genel mekân-zamanda o sonsuz bir bütünlüktür. Nicelleştirme zamanın herhangi bir başlangıç noktası alabileceği fikrine müsaade etmemektedir. "Evrenin olmazsa olmaz şartı, onun sonsuzluğudur."[570] Hawking'e göre zamanın başlangıcı olduğunu kabul etmek, bizi ister istemez teolojiye götürür. "Eğer zamanın bir başlangıcı olmuş olsaydı, onun bir yaratıcı tarafından yaratıldığını kabul edebilirdik. Eğer evren kendisini tamamlamışsa ve gerçekten sınırı ve ötesi söz konusu değilse bu durumda onun ne başlangıcı ne de sonu

vardır. O basit bir şekilde vardır. Böyle bir evrende yaratıcıya yer nerede bulunabilir?"[571]

Kuantum teorileri süreçlerin mekân-zamansal tanımlanmaları açısından fizikte önemli bir yere sahiptir. Klasik teorilerde zaman-mekân iç içeliği gayet normal karşılanırken, kuantum teorisinde bu olağan bir durum olarak kabul edilmez. Buna güzel bir örnek dalga-parçacık ikilemidir. Bu teoriye göre kuantum objesi ne parçacık ne de alanın kendisidir. Fotonlar ve elektronlar bazen madde ile birlikte noktasal bir şekil göstermekte, bazen de alanlar gibi onunla uyuşmazlık göstermektedirler.

Artık olayların klasik fizikte olduğu gibi zaman-mekân noktalarına göre açıklanması olağan görünmemektedir. Zaman ve mekân modern fizikte bazen zaman-mekân transformasyonlarına denk düşen bir çokluk olarak, bazen de maddenin lokalleşmesi olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Modern fizikte zaman kavramı bağlamında yeni termodinamik ve onun kurucusu Prigogine'nin zaman anlayışını incelemek yerinde olacaktır.

Somut maddi süreçlerin zaman teorisi için ifade ettiği anlam, termodinamikte, izafiyet teorisine göre çok daha fazladır. Geleneksel olarak termodinamikle zamanın yönü problemi birbiriyle ilişkilendirilmiştir (H. Reichenbach'ta olduğu gibi). Zamanın yönü problemi aynı zamanda geri döndürülemeyen süreçlerle ilgilidir. Bunlar öyle süreçlerdir ki burada zamanın geri yansıması söz konusu olmayıp, süreç kendi çıkış noktasını tekrar kendisi oluşturmaktadır.[572] Bir filmin ileriye veya geriye doğru hareket ettiği nereden anlaşılabilir? Veyahut bir kırılan vazonun parçaları niçin kendiliğinden toplanıp eski yerine gitmez?[573] Bu sorulara verilen her türlü cevap, zamanın geri döndürülemeyeceği gerçeğinin farklı bir ifadesi olmaktan başka bir şey değildir.

Zaman'ın yönü problemi her şeyden önce sübjektif zaman algısını fiziksel olarak sabitleme çabasından dolayı önem arz etmektedir. Bu bağlamda şöyle bir soru açığa çıkmaktadır: "Acaba zamanın yönü tecrübesi evrendeki özel bir süreçle bağlantılı mıdır?" Bundan daha da önemli bir soru bu asimetrinin nasıl izah edileceğidir, çünkü tabiat kanunları bize herhangi bir zaman yönü göstermez.

Termodinamikte hâkim olan klasik görüş, zaman asimetrisini özel başlangıç şartlarının varlığı ile ilişkilendirmektir (Reichenbach, Grünbaum). Buna karşılık Ilya Prigogine termodinamik ile mekaniğin eşitliğini savunmaktadır.[574]

Zamanın asimetriliği, zamanın akışı probleminden ayrı bir problemdir. Bu ayırım şu soruyu akla getirmektedir. Şimdiki zamanın "an" olarak art arda gelişi insan bilincine has bir olay mıdır? Yoksa zamanın bu şekilde akışına denk gelen herhangi bir fiziksel olgu mevcut mudur ve böyle bir ilişkide "an" denilen şey "burada" denilen şeyden farklılık göstermekte midir? Dar anlamdaki izafiyet teorisi de bu soruyla ilgilenmiş ve şimdiki zamanın sadece yaşanmış şimdiki zaman olarak varolduğunu ve onun fiziksel –objektif– geçerliliğinin olmadığı görüşünü savunmuştur. Bu mesele "Blockuniversum" başlığı altında birçok tartışmaya sebep olmuştur. Mesela Grünbaum böyle bir anlayıştan dünyamızda hiç bir oluşun meydana gelmediği sonucunun çıkarılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun yanında zamanın yönü ve şimdiki "an'ın" (*jetzt*) objektif olup olmadığı meselesi Ilya Prigogine'nin fizikte devrim yaratan tezlerinin temelini oluşturmaktadır. Termodinamik onun Brüksel ve Austin'deki kendi çalışma grupları sayesinde önemli atılımlar gerçekleştirmiştir. Ilya Prigogine 1977 de Nobel Kimya Ödülü'nü almıştır.

Prigogine günümüzde "zamanı yeniden keşfetmekten" bahseder.[575] Ona göre zaman hem kuantum teorisinde hem

de izafiyet teorisinde unutulmuş bir boyut olarak karşımıza çıkmaktadır.[576] Prigogine eşit olmayan termodinamik üzerine geliştirdiği düşünce ve görüşlerle bu unutulan boyutu tekrar gündeme getirmeyi kendine vazife addetmiştir.

Acaba Nobel Ödülü sahibi Prigogine "zamanın yeniden keşfi" ile ne kastetmiştir? Öncelikle o haklı olarak tabiat bilimlerinin ilgi noktalarının farklılaşmasına dikkat çeker. Ona göre sahip olduğumuz tabiat resmi 150 sene öncesine göre daha az statiktir. Biz tabiatı temel parçacıklardan galaksilere kadar kendisini geliştiren şey olarak kavramaktayız. Prigogine'nin geliştirdiği termodinamik anlayışı yeryüzündeki hayatın self-organizasyonunun anlaşılmasına yönelik yeni bir bakış açısı ortaya koymuştur. Bu genel açılımlardan başka bu teori zamanın yeni rolü ile ilgili özel açılımlar da getirmiştir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1) Eski termodinamiğe göre termodinamik unsurların tarifi temelde termik bir eşitliğin varlığı ile irtibatlandırılmıştır. Burada eşitlikten bir sistemin hâlihazırdaki durumunun zamanın akmasıyla değişmeyeceği anlaşılmaktadır. Böyle bir tanım sürece dair "zamansız" bir tarif şekli ortaya koymaktadır. Yeni termodinamik sayesinde bu sınırlamanın aşılması bize eski termodinamik tarafından hiçbir şekilde gündeme getirilmemiş farklı süreçlerden oluşan yeni bir kavram sınıfını kazanma imkânını sunmuştur.[577] Fakat kazanılan bu imkân zaman kavramının değişimine dair yenilik getirmekten daha çok epistemik bir ilerlemeye sebep olmuştur.
2) Bu açılımın arkasında daha çok felsefi bir bakış açısı yatmaktadır. Prigogine fiziksel zaman anlayışı ile sübjektif zaman algısı arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusuyla meşgul olmuştur. Ona göre bu ikisi arasında olması gereken ilişki klasik fizikte oldukça ihmal edilmiştir. "Zaman-

da varolan fenomenolojik betimleme ile zamanda hiç bir şekilde varolmayan fundamental betimleme arasındaki farklılığı kabul etmeliyiz."[578] Prigogine'ye göre zaman, ancak objektif-fiziksel süreçler bir zaman yönünü belirledikten sonra realite haline gelebilir. Bundan dolayı Prigogine için şu soru çok önemlidir: "Fiziğin fundamental kanunları bir zaman yönü belirlememelerine rağmen zamanın bir akış yönüne sahip olduğuna dair bireysel tecrübe nasıl açıklanabilir"? Bu sorunun tabii bir sonucu olarak ortaya çıkan çevrilebilir ve çevrilemeyen süreçler arasındaki fark, zaman kavramının önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.[579] Prigogine kendi termodinamiği sayesinde çevrilemeyen süreçleri yasa haline getirebileceğine inanmaktadır. Çevrilemezlik (*Irreversibilität*) ona göre "oluşun fiziği" ile bağlantılıdır. Prigogine zamanın yönü probleminin zamanın akışı (anların arka arkaya gelişi) meselesine indirgenebileceği anlayışını benimsemektedir.[580]

Prigogine termodinamiğine göre eşitsizlik düzen ve organizasyonun kaynağıdır. Bu organizasyon ve düzen örnekleri bu teori sayesinde yeni bir ağırlık kazanmaktadırlar. Çevrilemezlik ona göre sistem unsurlarının kendi kendilerini organize etmelerine sebep olmaktadır. Bundan dolayı bu çevrilemez süreçler eski termodinamiğin aksine ihmal edilemeyecek bir öneme haizdir.

3) Üçüncü nokta indeterminizmi ilgilendirmektedir. Prigogine bir indeterministtir. Ona göre determine edilmiş bir dünyada –şimdiki zamanın içinde taşıdıkları hariç– hiç bir oluşum söz konusu olamaz. Prigogine epistemolojik indeterminizmi savunarak "oluş fiziği" adına yeni olaylar ve oluşumlar için yeni bir yol açtığına inanır. Fakat zamanın akış problemi determinizm tartışmasından bağımsız bir problemdir.

Prigogine kendi teorisinde değişim kavramına özel bir önem verir. Ona göre zaman hareketin yalın bir parametresi değildir. Zaman eşitsizliğin dünyasındaki içsel gelişmelerin ölçü birimi olarak anlaşılmalıdır. Bu önermeden Prigogine önemli çıkarımlarda bulunur. Ona göre "zaman kavramının gerçekliği temellendirildiği takdirde tabi bilimler ve sosyal bilimler arasındaki büyük meselelerin ortak bir uzlaşı içerisinde çözülmesi içten bile değildir."[581] Bu cümleler bir fizikçiden ziyade bir filozof tarafından sarf edilmiş görünmesine rağmen gerçekten Prigogine aktüel tartışma kanunlarını fiziğe aktarmış ve bazen bir fizikçiden ziyade bir filozof gibi konuşmuştur.

Şimdiye kadar söylediklerimizi şu şekilde özetlemek mümkündür: Bu aşamaya kadar fizik teorilerinin değişimi ile klasik fizikteki zaman kavramının geçirdiği değişim ana hatlarıyla gösterilmiştir. Universal eşitlik kavramının yok olduğu ve artık klasik fizikte olduğu gibi onun zamanın mutlak bir özelliği olarak algılanamayacağına işaret edilmiştir. Zaman ve mekânın klasik fizikte olduğu gibi artık sabit kavramlar olarak değil evrendeki oluşun aktif katılımcıları olarak anlaşılması gerektiğinin altı çizilmiştir. Ayrıca felsefi bir zaman öğretisinin –Newton'da olduğu gibi– zamansal yapının belirli özelliklerini vurgulayarak genel geçer bir zaman öğretisine ulaşılamayacağı da[582] gösterilmeye çalışılmıştır.

Bütün bu gelişmelerin "zamanın birliğini"[583] nasıl etkilediği üzerinde durulması gereken bir konudur. Hemen ifade etmek gerekir ki "zaman" kavramı ortak bir noktada buluşamayacak çok çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır.

Acaba fizik bize hangi anlamda bir zaman-mekân teorisi sunmaktadır? Zaman ve mekân olayları kategorize etmeye yarayan genel çerçevedirler. Tabiat kanunları kendilerini bize kesin simetriler olarak gösterirler ve zaman-mekân arası

geçişlerin görüldüğü belirli sınıflarda kendi formlarını korurlar. Zaman-mekân arasındaki şekil değiştirme özellikleri aynı zamanda fiziksel zaman-mekân teorisinin de çekirdeğini oluşturmaktadır (Newton ve yeni Newtonculuk, özel ve genel izafiyet teorisinde olduğu gibi).

Fiziksel anlamda zaman-mekân teorileri, mesela zaman ve mekânın özü gibi (mutlak veya izafi vs.) ontolojik sorular karşısında nötrdürler. Bu şekildeki zaman-mekân teorileri dolaylı olarak kendi çerçevesini oluşturan maddi teorilerin başarılı olup olmamasıyla ölçülebilir. Bu anlamda fizik, zaman ve mekân üzerine herhangi bir teori ile zaman ve mekânda meydana gelen özel süreçler arasında esaslı bir ayrımı kabul eder. Yani zaman ve mekân hakkındaki herhangi bir fiziksel teori mümkün olduğu kadar zaman ve mekândaki süreçlerden kendisini uzak tutmalıdır. Zamanın birliği kavramının arakasında yatan ilke fizik kanunlarının birliğidir.[584]

Fiziksel zaman aslında teorik bir kavramdır ve bir zaman-mekân teorisi fiziksel teorilerin kurulmasını sağlayan bir şema gibidir. Fakat zaman-mekân teorisinin ifadeleri kontrol edilebilirler. Modern fiziğin iç içe geçmiş yüksek seviyeli zaman-mekân teorileri ışığı altında klasik fiziğin zaman ve mekân üzerine yürüttüğü bazı tezler üzerine yeniden düşünmek yararlı olacaktır.

İnsanların zamanı nasıl algıladıkları ile ilgilenmeyen fizik acaba hangi temel üzerine zaman üzerine önermelerde bulunmaktadır? Burada fiziğin anladığı zamanla –ki bu saatin ölçtüğü ve tabiat kanunlarında parametrik bir role sahip olan bir zamandır– bizim zaman algımıza bağlı olan, geçmişe ait tecrübelerimizi ve geleceğe ait umutlarımızı bağladığımız gündelik zaman anlayışımız arasındaki keskin farkı vurgulamak gerekmektedir. Bu tür zaman modülleri her şeyden önce eylemde bulunan insanın sahip olduğu bir zaman kav-

ramı olup fundemental fizikte inceleme konusu yapılmamaktadır.[585] Buradan bu zaman modüllerinin illüzyon olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Bunlar fiziksel zaman teorisini ne belirleyen ne de onu yasaklayan süreçlere bağımlıdırlar. Bundan dolayı H. Reichenbach'ın şu sözlerine katılmak mümkün değildir. Reichenbach şöyle der: "Eğer felsefi bir problem olan zaman kavramının bir çözümü varsa, bu çözüm sadece ve sadece matematiksel fizikte bulunabilir."[586]

Fiziksel zaman ile bilinç zamanı arasındaki fark, klasik fizikten beri söz konusudur. Modern teoriler bu ayrımı olduğu gibi kabul etmişlerdir. Bu ayrımdan hareketle fiziksel zamanın tamamen fonksiyonel olduğu ve sahip olduğumuz günlük zaman kavramından daha az gerçekliğe sahip olduğu sonucuna gitmek pek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Aynen bunun gibi içsel zaman bilincinden hareketle tabiatta etkili olan fiziksel zaman kavramına ulaşmak, ikincisini birincisiyle açıklamak da gerçekçi olmayacaktır.

İnsani ilgilerimiz devamlı herhangi bir durum ya da olaya karşıdır. Bu durum ve olaylar ise her devamlı zaman-mekân boyutları içerisinde gerçekleşmektedir. Fiziki zaman genel bir çerçevedir. Bu açıdan sahip olduğumuz içsel zaman algısı saatin gösterdiği zamanla mukayese edilebilmelidir. Buna karşın fiziğin çerçevesi oldukça geneldir; fizik somut süreçlerin işleyişi hakkında önceden kararlar vermez, sübjektif zaman algısına fizik müdahale etmez. Fizik genel kanunsal çerçeveyi belirler, detayları kesin şekilde tespit etmez.

Buna rağmen fiziki zaman ile bilinçsel zamanı, bilinçsel zaman teorisi ile birleştirme çabası çok geçerli bir çaba olarak gözükmemektedir.[587] Evrenin zamansal düzeni, kendisini devamlı erteleyen ve değiştiren zaman perspektifleri (zaman modülleri) sayesinde anlaşılabilir. Prigogine bu bağlamda şöyle der: "Fizik her türlü keyfiyetten yoksun zamanı (t)

kendisine temel aldığı sürece, Platon ideaları gibi tamamen oluşa yabancı olan yalın statik-ideal yapıları tarifle yetinmek zorunda kalacaktır."[588] Prigogine'e göre fizik programını yeniden formüle etmeli ve kendisini "oluş" fenomenine daha fazla kapalı tutmamalıdır. Ona göre zamanın fiziksel yorumu onun gerçek yapısını ortaya koyamamaktadır. Prigogine istikrarlı olmayan dinamik sistemlerin içsel zamanına dikkatleri çekmektedir. Bu anlamda Prigogine'nin "İçsel Zaman"ı ile H. Bergson'un "süre"si (*la Durée*) arasında paralellik kurmak zor olmasa gerektir.

4.2. Einstein ve İzafiyet Teorisi

Modern fizikte zaman kavramının analiz söz konusu olduğunda genelde fiziğe getirdiği devrimsel nitelikteki görüşleri özelde de zaman kavramının analizi bağlamında söyledikleriyle hiç şüphesiz en önemli fizikçi A. Einstein'dır. Einstein her ne kadar fizikçi olarak bilinse bile onun çok rahat bir biçimde bir doğa felsefecisi olduğu söylenebilir. Einstein'ı bazı bilim tarihçileri yine haklı bir biçimde fizikle felsefeyi uzlaştıran ya da barıştıran bir düşünür olarak değerlendirirler. Alman İdealizminin ve Pozitivizmin köşeye sıkıştırmış olduğu felsefeye Einstein'ın izafiyet teorisinin bir nebze olsun nefes aldırdığını iddia eden felsefe tarihçileri de az değildir. Waizäcker bu saptamaya şu cümleleriyle katılır: "Teorik fiziğin ileri gelenlerinin günümüzde felsefe yaptıkları ampirik bir gerçekliktir."[589] Bu bağlama giren isimlerden bazıları sırasıyla şöyledir: Herrmann von Helmholtz, L. Boltzmann, H. Rudolf Hertz, M. Planck, N. Bohr. Bütün bu düşünür ya da bilimadamlarına verilen ortak ad "felsefe yapan doğa bilimcileri"dir. Bu bilim adamlarının felsefeye bu kadar yakın olmalarının nedenlerinden biri klasik fiziğe duydukları ilgi ya da bu alanı bilmek zorunda olmalarıdır. Bilindiği gibi klasik fiziğin üstatları aynı

zamanda büyük filozoflardır. Bir anlamda bu durum tarihsel ve bilimsel bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır.

Einstein öğrencilik yıllarında bilim felsefesi ve epistemolojiyle ilgili dersler almış, özellikle D. Hume'un nedensellik eleştirisi ile oldukça ciddi bir biçimde uğraşmıştır. Ortaya koyduğu izafiyet teorisinde Hume'un bu eleştirisinin katkısı yabana atılır bir katkı değildir. Kant felsefesinin kendi üzerinde etkiler bıraktığını açıkça söylemiştir. Özellikle onun eleştirel felsefesinin kendi bilim anlayışı için vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu bilinen bir gerçektir.

4.2.1. Özel İzafiyet Teorisi

Einstein'ın özel izafiyet teorisi, temelde doğrusal şekilde hareket eden gözetleyicinin her türlü fiziksel bakış açısına göre eşit bir konuma sahip olduğunu tezine dayanır.

Özel izafiyet teorisi için ışık kavramı özel bir öneme sahiptir. Işık uzayda ether maddesi (madde demek ne kadar doğru bu da ayrı bir tartışma konusudur) sayesinde yayılmaktadır. Maxwell bu düşüncededir. Ether oldukça yüksek hıza sahip ışık dalgalarının bir noktadan diğer noktaya geçişini sağlayan ve kendisi değişmeyen temel bir şeydir. Bu madde aynı zamanda bir cevhere de sahip olmadığından ışık geçişleri herhangi bir engelle karşılaşmamaktadır. Ether aslında Aristoteles'te, İslam felsefesi ve İslam bilim tarihinde bilinen ve gizemli bir yapıya sahip olan bir şey olarak kabul edilir. Bu gizemli varlık Einstein'ın gençlik yıllarından beri dikkatini çekmiştir. O, bu madde üzerine 1895 yılında "Manyetik Alanda Etherin Durumu Hakkında Bir İnceleme" adı altında yazı da kaleme almıştır. Zamanla Einstein, ether teorisinin oldukça kompleks yapısını daha iyi anlamıştır. Ether teorisi Newton'un mutlak teorisiyle birlikte hareket kavramını açıklamada kullanılmış ve birçok fizikçi etheri tanrısal ruhun

maddede yansıması olarak değerlendirmiştir. Newton ve H. More gibi fizikçiler, mekânın ether sayesinde aslında boş olmadığını ve tanrısal ruhla dolu olduğunu ifade etmişleridir.

Einstein ether ve etherin ışıkla ilişkisine dair teorilerinden hareketle ulaşmış olduğu sonuç (özellikle bu çalışmalardan ortaya çıkan ve birbirine benzer şekilde hareket eden sistemlerin her birini kendilerine has olan bir zamanla ölçmek gerektiği sonucu), onun zaman kavramıyla detaylı bir biçimde uğraşmasına yol açmıştır. Einstein, 20. yüzyılın başlarında bütün bilim insanlarının zaman ve mekânın özünün ne olduğu sorusunu kendilerine sorduklarını ve bu soruya hep amatörce cevap verdiklerini ifade eder. "Evrendeki bütün varlıkları, yıldızları ve ışıkları ondan çekip aldığımızda ortada duvarları olmayan büyük hangar gibi bir şey kalır ve bu da 'mekân' olarak tanımlanır. Bir tiyatro oyununda sahne, evrende bu haliyle ortada kalmış mekâna benzer. Böyle duvarları olmayan bir mekânda ezelden beri durmadan çalan bir tik-tak vardır ve bunu sadece ruhlar kavrar, bu evrenin her yerindedir ve bunun adı da zamandır."[590]

Einstein'ın izafiyet teorisi iki ana temel üzerine yükselir. Bunlardan ilki görecelik ilkesi, diğeri ışık hızı ilkesidir. Einstein açık bir biçimde izafi hareketin Eski Yunan'dan beri bilinen bir şey olduğunu, bir cismin hareketinin anlaşılması için ikinci bir cisme ihtiyaç duyulduğunu söyler. Görecelik ilkesi bu açıdan bakıldığında Einstein teorisi için özel bir durumu ifade etmez. Bu bağlamda asıl önemli olan görecelik ilkesinin elektrodinamiğe ve ışık hızı aksiyomuna uyarlanmış olmasıdır. Görünüşte birbiriyle bağdaşmaz görünen bu ilkeler kinematik yasalarla ilgili olmalarından dolayı bir şekilde ilişkili hale gelmekte ve aynı zamanda kinematiğin zaman ve mekânla ilişkisinden dolayı bu ilkeler, aynı zamanda zaman ve mekânla da ilgili hale gelmektedir.[591] Einstein'ın teorisin-

deki "özel" kavramı aslında bu teorinin birbirine benzer hareketleri kendine konu edinmiş olmasıdır. Einstein kendi teorisine bu ismi vermemiş, 1906 yılında elektrodinamik hakkında yapmış olduğu çalışma M. Planck tarafından izafiyet teorisi olarak adlandırılmış, kendisi de uzun bir süre (1911 yılına kadar) "izafiyet teorisi denilen şey" tabirini kullanmıştır. Einstein bu isim yerine "Değişmezlik Teorisi" (*Invarianztheorie*) kavramının kullanılmasını teklif etse de bu teklif fazla kabul görmemiş ve teorinin adı "İzafiyet Teorisi" olarak kalmıştır.

Işık hızının ilgili olduğu cismin hareketinden bağımsız olduğuna dair ikinci ilke görünürde günlük yaşamdaki hız kavramıyla bir çelişiklik göstermektedir. Mesela 25 km hızla giden iki hamalın birbirleriyle karşılaştıklarındaki toplam hızları 50 km olacaktır. Buna karşın ışık uyarıcıları herhangi bir gözetleme noktasından bağımsız olarak belirli sabit hıza sahip olarak yayılmasına devam eder. Uzayda 299.500 km/s ile hareket eden bir astronot ışık hızını hâlâ 300.000 km/s olarak ölçecektir. Aynı şekilde A noktasından B noktasına normal hızla giden biri, B noktasına ulaştığında yolun sonuna gelecek, dolayısıyla hedefine t zaman biriminde x mesafeyi kat ederek ulaşmış olacaktır. Aynı kişinin ışık hızına ulaştığını düşündüğümüzde bir başlangıç ve sondan bahsetmek oldukça güçleşecek; belki de bir saniyeden daha kısa bir sürede normalde 1 saatte alınan mesafe alınmış olacak ve dolayısıyla tam bir başlangıç ve sondan bahsetmek oldukça zor olacaktır. Einstein bütün bu çelişkilerin çözümü olarak göreceli zamanın bize yol gösterebileceği inancındadır. İki farklı sistemde iki farklı gözlemci saat zamanı hakkında bir birlik göstermezler. Zaman ve mekân onlar için farklı bir biçimde kendisini gösterir.

Einstein, Kant ve Newton'un zaman ve mekânın *a priori* olduğuna dair görüşlerini reddeder ve her iki kavramın

tecrübenin sınırlarını aştığını söyler. Zaman tecrübesi saatle başladığından dolayı Einstein konuyla ilgili analizine kronometreyle başlar. Her bir saat kendi yerel mekânının zamanını gösterir; yani her sistemin kendi yerel zamanı vardır. Farklı iki sistemde iki farklı olay aynı anda meydana geldiğinde her iki sistemdeki saatler birbirleriyle senkronize olabilir. Eğer iki saatin akrep ya da yelkovanları saatte aynı yeri gösteriyorsa burada bir eşzamanlılıktan bahsetmek mümkün olur. "İçinde zamanın rol oynadığı bütün yargılarımızın her zaman eşzamanlı ortaya çıkan olaylarla ilgili yargılar olduğunu unutmamamız gerekir. Mesela tren saat 7'de geliyor dediğimde bu şu anlama gelir: Benim saatimin akrebi tam yediyi göstermesiyle terinin gelmesi aynı anda olmaktadır."[592] Bu vurgudan da anlaşılacağı gibi Einstein için eşzamanlılık oldukça önemli bir kavram olup, izafiyet teorisinin anlaşılması bağlamında hayati bir öneme sahiptir. Bunu o şöyle örneklendirir: Bir gözlemci trende bulunurken diğer gözlemci peronda beklemektedir. Peron boyunca eşit uzaklıkta ayakta duran gözlemcinin sağına ve soluna iki flaşın konulduğunu ve bunların eşzamanlı patlatıldığını düşünelim. Gözlemci her iki flaşın da eşzamanlı patladığını görecektir. Buna karşın trende oturan kişi bu ışıklardan kendi oturduğu yerde daha önce patlayan flaşı görür. Bu flaşların trenin arka ve ön taraflarına monte edildikten sonra yakılması durumunda trenin tam ortasında hizmet eden kişi için flaşların eşzamanda patladığı hissi oluşurken, peronda bekleyen kişi için eşzamanlılık hissi oluşmayacak ve zamanda öncelik ya da sonralık bağlamında bir kayma meydana gelecektir. Peronda bekleyen kişi ile trenin ortasında hizmet eden kişi arasında eşzamanlılık bağlamında bir birlik oluşmayacak ve dolayısıyla eşzamanlılık kavramının göreceli bir şey olduğu sonucuna ulaşılacaktır. Einstein eşzamanlılık kavramını daha anlaşılır kılmak için eşduyum-

luluk (*Gleichhörtlichkeit*) kavramını ortaya atar. Bir yanardağ farklı zamanlarda fakat aynı yerden lavlar püskürtür. Aynı ilişki bize uzak iki yıldızın aynı anda fakat farklı yerlerden bize ışığını göstermesinde de vardır. Buna karşın Einstein dünyanın yönü ve bununla ilgili sistem yokluğundan dolayı eşduyumluluğun çok anlamlı görülmeyebileceğini söyler. Bu bağlamda biz sadece iki patlamanın farklı zamanlarda yeryüzünde şu yanardağda olduğunu söyleyebiliriz. Buna benzer bir söylem zaman için de söylenebilir. İlgili bir varlıkta zaman için ışık hızının kurallarının geçerli olduğu söylenebilir. İki farklı yerde meydana gelen olaylar sadece konuyla ilgili tek bir kişi tarafından eşzamanlı olarak değerlendirilebilir. Mekânsal olarak birbirlerinden uzak A ve B olayları ancak ve ancak A ve B'nin tam orta noktasında ortaya çıkan ışık hızıyla meydana gelen olaylar olması şartıyla eşzamanlı olabilir.

Özel izafiyet teorisini belki de en güzel anlatan örnek saat ya da ikiz paradoksudur. İkiz A bir uzay mekiğine binip ışık hızına yakın bir hızla bir yıldıza doğru hareket ederken, ikiz B evde kalmaktadır. Burada soru bu ikizlerden hangisinin daha yaşlanacağı sorusudur. B'nin ilişkili olduğu sistemden ve A'da zaman B'ye göre daha yavaş aktığından A dünyaya daha az yaşlanmış olarak dönecektir. Dünyaya dönen A, ikizinin kendine göre yaşlandığını görür. Açık bir çelişki olarak görülen bu durumun sebebi dünyada kalan ikizin hareketsiz bir sistem içinde bulunmuş olmasıdır. Uzaya seyahat eden A ikizi dört farklı hızlanma safhasından geçmektedir. Dünyadan hareket (pozitif hızlanma), yıldıza varış (negatif hızlanma), yıldızdan hareket (pozitif hızlanma) ve dünyaya dönüş (negatif hızlanma). Bütün bu hareket biçimleri ikizler arasındaki simetrinin ortadan kalkmasına sebep olmaktadır. Uzay mekiği aynı hareketle gökyüzünde hareket ettiği sürece hem astronotlar hem de dünyadakiler için saatler farklılık gösterir.

Farklı sistemde zaman daha yavaş akmaktadır. Mesela uzay mekiğinin ışık hızının yüzde sekseni oranında uzayda hareket etmesi halinde dünyada üç sene geçmiş olmasına rağmen, uzayda farklı bir sistemde 1,8 sene geçmiş olacaktır. 8 ışık yılı uzaklıktaki bir yere 2000 yılında seyahatin yapıldığını kabul edelim, böyle bir seyahatin hızı ß =0,8 c miktarında olacaktır. B'nin dünyadaki bakış açısına göre gidiş-geliş her biri 10 seneden toplam 20 sene sürecek ve ikiz A 2020 yılında dünyaya dönmüş olacaktır. İkiz A'nın gideceği hedefe ß = -0,8 c hızı ile gittiğini kabul ettiğimizde, dünya ile yıldız arasındaki mesafe boylam daralmasına uğrayacağından 4,8 ışık senesi, diğer bir ifadeyle mesafe 6 sene kısalacak ve ikiz A dünyaya 2012 yılında dönecektir. Dolayısıyla A, B'ye göre sekiz sene daha az yaşlanacaktır.

Buradan çıkan sonuç farklı sistemlerde bulunan gözlemcilerin bir olayın ne zaman ve nerede meydana geldiğine dair aralarında bir fikir birliği oluşturamamalarına rağmen, zaman ve mekânın kombinasyonu hakkında bir birlik gösterebilme imkânının söz konusu olmasıdır. Mekân-zaman bloğu birbirleriyle göreceli bir ilişki içinde bulunan gözlemcilerin bir somun ekmeğin farklı açılarla doğranabilmesi gibi farklı açılara göre değerlendirilebileceğini bize göstermektedir. Farklı zaman ya da mekân dilimlerine karşın, bütün bir mekân dilimleri bireyin bakış perspektifinden bağımsız olarak ayrı mekân-zamanı meydana getirir. Bu anlamda günlük tecrübelerimizden bağımsız olan mutlak bir mekân-zamandan söz etmek mümkündür. Mekân-zamanın uzaklıkları dört boyutun birleşmesiyle ortaya çıkmakta bunlardan birine çok yaklaşıldığında diğerleri doğal olarak azalmaktadır. Mesela bir otomobil hareket ettiğinde hareketinin bir kısmı zaman tarafından yönetilmekte, hareket halinde aynı zamanda mekân

da değiştirmektedir. Bu örneği ikizler paradoksuna uygulamak mümkündür. Dünyada kalan ikiz, uzay mekiğinde olana nispetle hareketsiz durmaktadır çünkü ışık hızına göre dünyadaki hareketler ihmal edilebilecek değerlerdir ve bütün hareketler zamansal çizgilere göre değerlendirilmektedir. İkiz A ikiz B'den farklı olarak büyük oranda evrenin mekân boyutuyla ilgili olduğundan ikizine göre daha az yaşlanmaktadır. İkiz A'nın ışık hızıyla seyahat ettiğini farz ettiğimizde A zamana göre hareket etmeyeceği için onun hiçbir biçimde yaşlanmayacağını söylemek mümkündür.

Einstein'ın bu düşünceleri fizik çevrelerinde ilk önce sessiz bir biçimde karşılanmasına rağmen bu sessizliği bozan ilk fizikçi ünlü M. Planck olmuştur. Planck Einstein'ı Kopernikus'a benzeterek 1905 yılında Einstein'ın bu teorisini önemli dergilerde yaptığı yayınlarla, vermiş olduğu ders ve konferanslarda tanıtmaya çalışmıştır. Bu tanıtmalardan sonra Einstein'ın teorisi fizik çevrelerinde hızla yayılmaya başlamıştır. İzafiyet Teorisi hakkında yapılan ilk doktora tezinin danışmanı da Planck'tır. Einstein'ın bu teorisi kendini sadece fizikte göstermemiş, diğer bilim dallarını da oldukça derinden etkilemiştir. Mesela E. Mach izafiyet teorisinin başarısını pozitivizmin bir başarısı olarak değerlendirmiştir. Pozitivist Felsefe Topluluğu'nun 11 Kasım 1912 tarihinde yapılan toplantısında izafiyet teorisinin başarısı bilimin metafiziğe karşı bir zaferi olarak değerlendirilmiş ve felsefenin bu yönde geliştirilmesi kararı verilmiştir. Pozitivistlerin bu heyecanına rağmen bu teorinin metafiziğe karşı olmak bir tarafa bizzat ona meşruiyet sağladığı da ayrı bir tartışma konusudur. Yani pozitivistler bu bağlamda izafiyet teorisini biraz erken bir biçimde yüceltmişlerdir çünkü bu teori evrende sıkı bir determinizm olduğunu iddia eden pozitivistleri bırakın haklı çıkarmayı, onların dayanaklarını yerle bir eden bir teoridir.

4.2.2. Genel İzafiyet Teorisi

Genel izafiyet teorisi, özel izafiyet teorisine göre anlaşılması oldukça zor bir teoridir ve Einstein özel izafiyet teorisinin, genel izafiyet teorisinin yanında çocuk oyuncağı olduğunu ifade eder. Buna karşın özel izafiyet teorisinin tam anlaşılması genel izafiyet teorisine bağlıdır.

Genel izafiyet teorisi özel izafiyet teorisi üzerine kurulmuş olup, ana hatlarıyla "yerçekimi kanunu ve bu kanunun diğer doğal güçlerle olan ilişkisini betimlemeye çalışır".[593] Einstein özel izafiyet teorisinin yerçekimi kuvvetiyle olan ilgisinden işin başından beri haberdardır ve bu teori çerçevesinde hareketsizlikle enerji arasındaki ilişkinin rahat bir biçimde tespit edilmesine karşın, enerjiyle hareketsizlik arasındaki ilişkinin tespit edilemediğini belirtir. Einstein kendi özel izafiyet teorisiyle Newton'un yerçekimi yasasının birbirleriyle örtüşmediğini belirtir. Bu uyuşmazlık kendisini en iyi şu soruda gösterir. "Güneş bir anda kaybolduğu zaman ne olabilir?" Newton'a göre iki nesnenin söz konusu olduğu bir yerde aralarında bir çekim kuvveti olması kaçınılmazdır ve bu çekim kuvvetinin kendisi ve etkisi nesnelerin olduğu her yerde hissedilebilir. Einstein'ın izafiyet teorisi kabul edildiğinde güneş ışığı yeryüzüne ulaşmak için 8 dakikaya ihtiyaç duyduğundan felaketler dünyaya sadece 8 dakika geç ulaşmış olacaktır.

Genel izafiyet teorisinin oldukça önemli bir unsuru "eşitlik" ilkesidir. Bu ilkeye göre çekim gücüyle hızlanma özsel anlamda birbirlerine eşittir. Bu aksiyom "asansördeki adamlar" deneyi ile ispat edilmeye çalışılır. Her tarafı kapalı ve aşağı doğru hızla giden bir asansörden iki adamın bir elma fırlattığını farz edelim. Bu elma, asansörle aynı hızla aşağıda doğru düştüğünden havada asılı kalacak ve yeryüzüne düşmeyecektir. Elma yatay bir biçimde atıldığında, doğru bir biçimde duvara karşı hareket edecektir. Asansördeki kişiler bu

olgudan asansörün değişmeyen bir sisteme sahip olduğunu ve Newton'un çekim yasasının geçerli olduğu sonucunu çıkarmaktadırlar. Bu asansörün çekim yasasına uygun bir hızla ileri doğru hızla hareket ettiğini ve ağırlıksız bir mekâna ulaştığını kabul ettiğimizde, elmanın ağırlık olmaksızın mekânda kaldığını gözlemlemek mümkündür. Buna karşın asansör duvarlarının ve kişilerin yukarı doğru hareket ettikleri gözlenmektedir. Elma yetersiz olan çekim kuvvetine rağmen aşağıya doğru düşmekte ve burada onun düşme hızı asansörün çıkma hızına denk düşmektedir. Elma yere paralel bir biçimde fırlatıldığında belli bir süre sonra yere düşmektedir. Buradan asansördeki kişiler asansörün bir çekim kuvveti içinde bulunduklarını muhtemelen bu çekim kuvvetinin yerküreden kaynaklandığı sonucuna ulaşırlar. Aynı asansörün boş mekânda ağırlıksız bir biçimde hareket eden bir uzay gemisine monte edildiğini düşünelim. Bu takdirde dışa doğru bir kuvvet asansörü etkilerken, dışarıdan gözlemde bulunan birisi bunu itme gücü olarak yorumlayabilir. Buna karşın asansördekiler bunu belirli bir yöne doğru gerçekleşen bir çekim kuvveti olarak algılarlar çünkü elma da bu yöne doğru düşmeye devam etmektedir. Bu deneyden çıkan sonuç, farklı sistemlerde (asansörde ya da asansörün dışında) aynı olay farklı bir biçimde yorumlanmakta ve bu bağlamda yapılan her iki yorum da aynı değerdedir. Hız ile yerçekimi birbirlerinin tam tersi yönünde birbirlerine eşdeğeri olarak ortaya çıkmakta ve yerçekimi hareketsizlik olarak değerlendirilmektedir. Bu tespit özel izafiyet teorisiyle açıklanamayacak kadar oldukça önemli ve daha geniş çaplı sonuçlar içermektedir. Newton yasasında hareketsiz cismin bulunduğu konum özel izafiyet teorisinde doğrusal bir çizgi olarak temsil edilmektedir. Einstein tarafından formüle edilen eşitlik ilkesi şöyle bir sonucu doğurmuştur: Bir kütle yakınından geçen her türlü

eylemsizlik yolları burada bir kırılmaya uğramaktadır. Bu kırılma ışıkta da gözükmektedir.

Mekân-zaman buna göre evrendeki sonsuz sayıdaki yıldızları, varlıkları ve kütleleri etkilemekte ve onlarda bir kırılmaya sebep olmaktadır. Bir yıldızın ışığı evrende yolunu bu kırılmaya göre bulmaktadır. Işığın geldiği yol gerisin geriye takip edildiğinde bu ışığın kaynağı olan gökyüzü cisminin yerinin değiştiğini gözlemlemek mümkündür. Genel izafiyet teorisine göre dünyamız dahil göksel cisimler 4. boyut olan mekân-zaman boyutuna göre sürekli kendileri için en uygun olan doğrusal bir yolu takip etmektedir. Bu yol ise, ancak kırılmış bir mekânda söz konusu olabilmektedir. İlgili maddenin yokluğunda dört boyutlu mekânın doğrusal çizgileri üç boyutlu mekânın çizgileriyle bir eşitlik göstermekte; fakat maddenin varlığı durumunda dört boyutlu mekân-zaman şekillenmektedir. Bu olay doğrusal anlamda ileri doğru hareket eden bir uçağın üç boyutlu mekânda hareket etmesine benzemektedir. Böyle bir uçağın gölgesi iki boyutlu yeryüzünde kırılmış bir yolu takip eder. Wheeler genel izafiyet teorisini şu cümlelerle özetler: "Kütle, mekân-zamana nasıl kırılmalarını gerektiğini, mekân-zaman ise kütleye nasıl hareket etmesi gerektiğini söyler."[594]

Eşitlik ilkesinden çıkan sonuç, zamanın kütlesel cisimlerin yakınında daha yavaş ilerlediği ve bir gözlemci için yerçekiminin farklı olduğu yerlerde zamanın farklı bir şekilde algılandığıdır.

Mayıs 1919'da meydana gelen güneş tutulması Einstein'ın genel izafiyet teorisiyle ilgili ortaya atmış olduğu iddiaların ampirik anlamda test edilme imkânını ortaya çıkarmıştır. Bu tutulma sonucunda çekilen fotoğraflar güneşin ay aracılığıyla karanlığa gömüldüğü bir sırada güneşe komşu sabit yıldızlardan gönderilen ışık dalgalarının kırıldığını açık bir

biçimde göstermektedir ki, genel izafiyet teorisi de zaten bunu söylemektedir. İngiliz Kraliyet Astronomi Topluluğu 6 Kasım 1919'da Einstein'ın genel izafiyet teorisinin doğrulandığını resmi olarak ilan etmiştir ve bu ilandan sonra Einstein bütün dünyada meşhur birisi haline gelmiştir. Bütün dünya medyası ertesi gün ondan bahsetmiş ve Einstein Newton fiziğini tahttan indiren adam olarak ilan edilmiştir. Bu teorinin resmi olarak doğrulanmasının üzerinden henüz üç sene geçmiş olmasına rağmen teori hakkında 600'e yakın yeni yayın yapılmış, bu sayı 1924 yılında 1500 civarına ulaşmıştır. Bu teorinin halk bazında da bu kadar revaç bulmasının nedenlerinden biri Einstein'ın yüzyıllardan beri hâkim durumda olan Newton'un görüşlerini çürütmesi fakat aynı zamanda felsefenin oldukça eski ve köklü sorularını yeniden canlandırmasıdır. Mesela mekânın sonlu olup olmadığı, zamanın başlangıcın olup olmadığı, zamanın sonunda nelerin olabileceği, zamanın sonunun olup olmadığı gibi sorular da insanların dikkatlerini bu teori üzerine yoğunlaştırmalarına sebep olmuştur. 1922 yılında çekilen "*Einstein'ın İzafiyet Teorisi*" adlı film gösterildiği salonlarda sürekli kapalı gişe oynamıştır. Einstein 1922 yılında Fizik alanında Nobel Ödülü almıştır fakat burada ilginç olan, bu ödülü izafiyet teorisinden dolayı değil, foto-elektrik yasasını bulmuş olmasından dolayı almış olmasıdır. Kimine göre bu teoriye bu kadar ilgi gösterilmesinin sebebi, bu teorinin tam anlaşılamamasından doğan gizem ve bu gizemin insanları etkilemesidir. Einstein'ın bu teorisi sadece bilimsel anlamda etkide bulunmamış güzel sanatlar alanında da (mekân ve zamanın farklı yorumundan hareketle) oldukça ilgi görmüştür. Mesela bu etkiyi Picasso'da görmek bile mümkündür. Meşhur *Les Demoiselles d'Avignon* adlı tablosunda zaman, mekân halini alır. Mesela bir kadının sırt ve yüzü aynı anda verilir; bu resimde zamansal ve mekânsal

kırılmalar oldukça fazladır. Bunun gibi T. Mann *Der Zauberberg* adlı romanında temel olarak zaman kavramını işler ve romanda aynen Einstein'ın tren örneğini kendi kahramanlarını yerine koyarak verir.

Bütün bunlar bir tarafa, Einstein'ın izafiyet teorisi bilim ve fizik tarihinde önemli dönüm noktalarından birini teşkil eder. Özel izafiyet teorisi, doğa yasalarının hareket halindeki gözlemcilerden bağımsız olduğunu, yani her gözlemcinin kendine özgü bir zaman ölçütüne sahip olduğunu söyler. Bu bağlamda izafiyet teorisi sadece Newton'un mekanik dünya tasavvurunu yıkmakla ve onu tersine döndürmekle kalmamış, aynı zamanda zaman ve mekânın yeni tanımlarını ve betimlemelerini vermiştir. 1921 yılında Einstein'ın İngiltere'yi ziyareti sırasında Başpapaz von Canterbury Einstein'a bu teorinin din üzerinde nasıl bir etkisi olacağı sorusunu yöneltir. Cevap şöyledir: "Hiçbir etkisi olmayacaktır. İzafiyet teorisi tamamen bilimsel bir teoridir ve din ile hiçbir ilişkisi yoktur."[595] Bu ifadeler Einstein'ın sahip olduğumuz zaman ve mekân kavramlarını alt üst etmiş olmasına rağmen (çünkü artık bir zaman ve bir mekân yoktur), bunun yerine mistik ya da dini bir kavramsallaştırmaya da gitmemiş olduğunu açık bir biçimde göstermektedir. Felsefede de (özellikle bilim felsefesinde) Einstein'ın teorisi geniş ilgi görmüştür. "Einstein'ın teorisi bilginin temellerini sarsmıştır. Kendisinin böyle bir amacı olmadığı ve bilgiyi inkâr etmediği halde, fizikteki değişmelerin sadece fiziği etkilediği, felsefenin ise eski tahtında ondan hiç etkilenmeden kalacağını söylemek de imkânsızdır."[596] Einstein kendisini, Hume ile (Hume'un temel tezi A, B'ye sebep olur ve zamansal olarak ilk olarak A, daha sonra B gelir, tezidir ve bu tez Einstein'ın zamanın mutlak olamayacağına dair temel görüşünün çekirdeğini oluşturur) *a priori* bilginin imkânına inandığından Kant arasına konumlandırır. Einstein'ın genel

izafiyet teorisinin temel tezi olan mekân-zaman kırılması, yerçekimi alanının ve bunun kütlelerle olan ilişkisinin yeniden yorumlanmasına sebep olmuştur. Zaman ve mekân fiziksel olayların artık bir sahnesi olmayıp, bu olayların belli başlı aktörleri haline gelmiştir. "Genel izafiyet teorisinde mekân ve zaman öğretisi ve kinematik artık fizikten bağımsız olan bir temele sahip değillerdir. Bedenin geometrik davranışı ve saatin işlemesi daha ziyade çekim alanlarına bağlıdır. Bu ise madde tarafından üretilen bir şeydir."[597] Artık klasik mekanikte olduğu gibi izafiyet teorisinde de zamanın yönü yoktur. Büyük kütleler yanında çekimden dolayı saatin yavaşlaması teorik anlamda zamanın çok daha alt birimlerine seyahatin mümkün olduğunu da bize göstermektedir.

4.3. Zamanın Yönü Problemi

Zaman felsefesi tarihinde iki ana akımdan bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki zamanın dış dünyaya ve doğaya ait olduğunu söyleyen görüş, diğeri ise zamanın insanın iç dünyasıyla ve onun bilinciyle ilgili olduğunu söyleyen görüştür. Natüralist görüşü benimseyenler ikinci tür zamanı fiziksel zamana indirgemeye çalışırlar ve fiziksel zamanın tek gerçek zaman olduğunu ısrarla savunurlar. Zamanın yönü sorunsalı bu tartışmalar bağlamında merkezi noktada bulunmaktadır ve modern fizik bu problemi termodinamik yasalar yardımıyla çözmeye çalışır. Zamanın yönü problemiyle doğrudan ilgilenen düşünür ve fizikçi H. Reichenbach'tır. O *Zamanın Yönü* adlı eserinde konuyla ilgili şu tespitte bulunur. "Felsefi bir problem olan zamanın bir çözümü varsa bu ancak matematiksel fizikteki benzetmelerle çözülecek bir şeydir."[598] Bu tespit doğal olarak tartışılabilir bir tespittir fakat modern fiziğin zaman kavramını algılayış şeklini göstermesi açısından da yabana atılır bir tespit değildir.

Böyle bir bakış açısı natüralist bir bakış açısıdır ve bu açı bize aynı zamanda zamanın bütün fenomenleriyle birlikte doğal dünyanın nasıl bir parçası olduğunu göstermek zorundadır. Bu bağlamda ortaya çıkan, mesela içsel zaman tecrübesinin fizikle nasıl bağdaştırılabileceği ve onunla olan bağlantısı natüralizm için doğal olarak bir sorun alanını teşkil etmektedir. Fizik, bu sorunsalı görmezden gelemez. Bu sorunsal sadece zamanla sınırlı kalmamakta, içsel zaman veya genel anlamda zamanın irade özgürlüğü ile ilişkisi, bunun doğal yansıması olan determinizm-indeterminizm tartışmalarına kadar sınırları genişleyen bir tartışma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zamanın yönü probleminde anahtar kavram "şimdi" kavramıdır çünkü biz diğer zaman boyutlarını "şimdi"den hareketle anlamakta ve kavramaktayız. Zaman boyutların bizim için teorik ve pratik anlamda farklı anlamlara ve boyutlara sahip olabilir. Geçmiş zaman artık değiştirilemez olarak, şimdiki zaman doğrudan güncel eylemle ilgili olarak ve gelecek zaman ise ümit etme, plan yapma olarak karşımıza çıkar. Bu zaman boyutlarına ait bilgimiz de doğal olarak farklılaşır. Geçmiş zaman her zaman arkasında bir "iz" bırakırken, gelecek zaman bir belirsizliği şimdiki zaman ise bilincin doğrudan doğruya verileriyle ilgilidir. Burada zamanın yönü problemi bağlamında sorulması gereken soru, zamanın sayılan bütün bu özelliklerinin açıklamasının ve temellendirilmesinin fiziksel teorilerle mümkün olup olmadığıdır.

Zamanın fiziksel teorilerle tam olarak açıklanamaması kabul edilse bile, onun tamamen öznel bir şey olduğunu söylemek de zor olsa gerektir. Günlük yaşamda nesnel anlamda zamanla ilgili olan çok sayıda bağlantılarımız söz konusudur. Saatin kullanımı, hareketin sayımı, fizik yasaları vs. gibi olgular zamanın sadece ve sadece öznel olmayacağını açık bir biçimde gösteren temel olgulardır.

Determinist klasik fizikte olaylar zamanın bir fonksiyonu olarak belirlenir. Bu belirlemede öncelik ve sonralık söz konusu edilmez. Temel doğa yasaları belirli bir zaman yönü ortaya koymaz. Buna göre dünya ileri doğru da geriye doğru da hareket edebilir. Buna karşın termodinamiğin entropi ilkesi zamanın belirli bir yönünden bahseder. Bu tespitlere rağmen "zamanın akması", "zamanın hızlı akması" ve "bunların akışının nasıl ölçüleceği" gibi –zamanın bir yönünün olduğu ispat edilse dahi– cevaplanması oldukça zor sorular olarak bütün ağılığı ile karşımızda durmaktadır.

Zamanın yönü problemi bağlamında açıklanması gereken ilk şey, olaylar arasındaki zamansal bağlantının nasıl sağlandığıdır. Bu bağlamda McTaggart'ın yukarıda kısaca değindiğimiz A ve B olmak üzere iki temel düzen ya da sıradan bahseden teorisi konunun anlaşılması açısından bize ışık verebilir. Bunlardan A serisi geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman ve bunlar arasındaki farklılığa dayanırken, B serisi olayların öncelik ve sonralık ilişkisine göre düzenlenmesini öngörür. B serisi olaylar arasında zamansal olarak değişmeyen bir ilişkiyi (olayın hangi zamansal pozisyona ait olduğuna bakmaksızın) gerçekleştirir. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse, Sezar'ın öldürülmesi zamansal olarak büyük Karl'ın taç giymesinden önce gerçekleşmiş bir olaydır. Bu durum bugün için bile öyledir. Aynı olay (büyük Karl'ın taç giymesi) A serisinin bir unsuru olarak söylemin zamansal pozisyonuna göre geçmiş, şimdiki ve gelecek olarak sınıflandırılabilir. Herhangi bir olayın şimdiki zamanda meydana gelen bir olay olarak değerlendirilmesi burada ve şu anda meydana gelen olay olarak betimlenmesi demektir. Aynı zamanda eylemde bulunan özneyle doğrudan ilgilidir. Bu açıdan olayların öncelik ve sonralık ilişkisine göre düzenlenmesi ilk bakışta fiziksel olarak anlaşılır bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte

mekânla zamanın eşitlenmemesine de dikkat etmek gerekir çünkü mekânda geriye dönüş mümkünken zamanda geriye dönüş söz konusu değildir. Şimdiki zamanla şimdinin birbirinden farklı olduğu, şimdiki zamanın üç gün önceki şimdiki zamandan farklılığı aşikârdır. Aktüel anlamda şimdiki zamanı akan bir zaman olarak duyumlamaktayız. Bu tespitlerden hareketle zamanın yönünün belirlenmesinin "oluş" ile doğrudan ilgili olduğu sonucu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Oluşla zaman boyutları arasında ilişki kaçınılmazdır. Şimdiki zaman, gerçek oluşun ve şu anda oluşun gerçekleştiği temel bir zaman boyutudur. Geçmiş zaman olan biten şeyleri kendisinde hapseden ve onlardan izler taşıyan bir boyut olarak, gelecek zaman da muhtemel oluşları ifade eden bir boyut olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda zamanın yönü, şimdide olan olayların birbirini takip etmesiyle oluşan düzen aracılığıyla belirlenmektedir. Aktüel anlamdaki şimdiki zaman, gerçek anlamda varolandır. Bu anlamdaki şimdi, bir bağlantı olarak ortaya çıkmaz ve kendini geçmiş ve gelecek zamandan farklılaştırır. Geçmiş zaman artık geçmiştir ve gelecek zaman henüz yoktur. Şimdiki zaman geçmiş zamanın sanki bir devamı gibidir fakat diğer zaman boyutlarına göre nesnellik ve ontolojik anlamda farklılık arz eder.

Oluş ya da mutlak oluş kavramı zamanla ilgili günlük tecrübemizle karşıt bir pozisyona sahiptir. Bu pozisyon fiziğin sahip olduğu ve fenomenleri farklı bir şekilde yorumlayan bir pozisyondur. Ona göre şimdiki zaman sadece "yaşanmış bir şimdiki zamandır". Zamanın ileri doğru akması organizmaların varlığına bağlıdır ve bu organizmalar fiziksel olayları kavramsal olarak kaydetmektedirler.[599] Buna benzer bir tespit H. Weyl tarafından dile getirilmiştir. Weyl şöyle der: "Nesnel dünya basit bir biçimde *oluştur*. O, olay ya da olgu değildir. Benim bilincime ait bakış açım mekânda kırılgan bir resim

olarak bu nesnel dünyanın bir bölümüyle karşılaşır ki bu da zaman içinde durmadan değişime tabidir."[600]

Oluşla zaman boyutları arasındaki ilişkiye dair C. F. von Weizäcker'in oldukça ilginç görüşleri vardır. Weizäcker, geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanın akış yapısı veya kendi tabiriyle "zamanın tarihselliği" fizikle açıklanmayacak veya ona indirgenemeyecek bir mahiyet arz etmektedir. Bu yapı fiziksel araştırmalar için temel bir hareket noktasıdır. "Zamanın tarihselliği –nesnel olarak– gerçekliğin özüdür. Gerçeklik fiziğin araçlarıyla kavranır. Zamanın tarihselliği –öznel olarak– insanın doğa tecrübesini mümkün kılan temel bir şarttır."[601] Burada da açık bir biçimde görüleceği üzere Weizäcker, zaman boyutlarının varlığını fiziksel teorilerin kurulumun temel bir şartı olarak görmektedir.

Zaman boyutlarının fizikte doğrudan ele alınmadığını söylemek yanlış olmaz. Aynı zamanda mutlak oluş kavramının klasik fizikle bağdaşmasına karşılık, izafiyet teorisiyle bir uygunluk göstermediği fizik çevrelerinde genel anlamda kabul edilen bir görüştür. Mutlak oluş teorisinde şimdiki zaman ontolojik olarak kendini göstermektedir. Şimdiki zaman bu anda olandır, geçmiş zaman sadece hatırlamalarda vardır. Gelecek zaman ise ümit ve korku olarak algılanır. Halbuki özel izafiyet teorisine göre hangi olayların eşzamanlı olarak kategorize edileceği onun ilişkili olduğu sisteme bağlı bir durumdur. Yani farklı hızlara maruz kalan bir gözlemci farklı olayları eşzamanlı olarak kategorize edebilir. Eşzamanlılığın sistem bağlılığı ilkesi, mutlak oluş kavramı bağlamında şimdiki zamana aktarılabilir. Bu durumda şimdiki zamanın ontolojik olarak sistemik bağlılığını tasavvur etmek oldukça zordur ve bu bağlamda "vardır" ya da "gerçektir" fiillerinin şimdiki zaman için nasıl mümkün olacağı ciddi bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Kısaca izafiyet teorisi bağla-

mında mutlak oluş teorisi, tam olarak dışta bırakılmasa bile sınırlarının ve imkânının oldukça daraltıldığını söylemek mümkündür.

Bütün bu anlatılanlardan sonra başta sorduğumuz soruya, yani "zamanın yönü" sorusuna tekrar dönecek olursak bu soruya oldukça farklı cevaplar verildiği ve verilebileceği tespitinde bulunmak gerekir. Mesela bireysel anlamda zamanın boyutlarından hareketle zamanın yönüne dair cevap verebiliriz. Bu anlamda zamanın yönü oluşla ilgilidir ve A dizisi bağlamında değerlendirilir. Aynı şekilde zamanın yönü kavramından daha zayıf temelli bir şey de anlaşılabilir. Zamana göre düzenlenmiş olaylar bize belirli bir yön gösterir. Bu dizgeye fiziksel araçlarla ulaştığımızda B dizgesine ulaşmış oluruz. Bu şekildeki bir betimleme fizik felsefesinde "zamanın asimetrik özelliği" başlığı (veya daha sık bir biçimde zamanın anisotropisi olarak) altında tartışılır. Newton fiziğinin yasaları araştırılırken her süreç zamansal bir süreç olarak düşünülür. Bir sarkacın filminin gösteriminde filmin ileriye mi geriye mi doğru olduğunu tespit etmek oldukça zordur. Her iki versiyon da mekanik kurallara uygunluk arz eder.

Zamanın yönünü fiziksel bir yasa olarak ortaya koyan ilke, termodinamiğin ikinci yasasıdır. Bu yasa özetle şunu söyler: Zamanda meydana gelen durum değişimlerinde entropi ortadan kaldırılamaz. Entropi fiziksel olaylara has bir özellik olup, görüsel anlamda düzensizliğin gittikçe arttığını ve bu düzensizliğin giderilmesi için çeşitli yollara başvurulduğunu gösteren bir prensiptir. Bir sandık düşünelim ve bu sandığı bir metal levha ile ikiye bölüp bölümlerden birini gazla doldurup, diğerini boş bırakalım. Metal levhayı aradan kaldırdığımızda gaz boş olan tarafa doğru yönelecek ve belirli bir zaman sonra (hassas ölçüm aletlerinin tespitiyle) sandığın her iki tarafına eşit oranda dağılacaktır ve bu eşitlik sağlandığın-

da yayılım ve dağılım kendiliğinden duracaktır. Gazın sandığın sadece bir tarafında birikip kalması söz konusu değildir. Eşit dağılım geriye döndürülemez bir süreçtir. Termodinamiğin ikinci yasası, belirli sınıf süreçleri yasaklamakta ve zamanın yönü hakkında diğerlerinden farklı olarak bize bir temel kazandırmaktadır. Bu farklılık öncelik-sonralık ilişkisine göre şekillenmektedir. Zamanın yönünü fiziksel yasalar aracılığıyla nesnelleştirmek isteyen biri, işe termodinamiğin ikinci yasasıyla başlar çünkü zamanın yönü (böyle bir yön söz konusuysa) ancak fizik aracılığıyla tayin edilebilir. Bu yasayı iyi anlamanın yolu fiziğin konuyla ilgili diğer teorilerini (elektrodinamik) anlamaktan geçer. Termodinamik çerçevede zamanla ilgili şu sorular ortaya çıkmaktadır: Zamanın termodinamik asimetrisinin kaynağı nedir? Temel yasaların hüküm sürdüğü ve bu yasaların zamansal anlamda simetrik olduğu bir dünyada termodinamiğin temel yasası nasıl asimetrik olabilir? Termodinamiğin asimetrisi sayesinde zamanın diğer yönleri açıklanabilir mi? Bu bağlamda geçmiş zaman hakkında gelecek zamandan daha fazla bilgi sahibi oluşumuzun nedeni açıklanabilir mi? Bütün bunlardan hareketle zamanın yönü nesnel olarak tespit edilebilir mi?

Termodinamiğin ikinci yasasını daha iyi anlamak için fiziğin diğer temel yasalarını da göz önünde bulundurmak gerekir. Buradaki problem fiziğin temel yasalarının zamanın yönü hakkında herhangi bir şey söylememeleridir. Fiziğin temel teorilerinin zamanla simetrik olduğu kabul edildiğinde, fiziksel dünyada olup bitenlerin niçin geriye döndürülemez olduğu, bu bağlamda açığa çıkan önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumu kart oyunu benzetmesiyle açıklayabiliriz. Oyun yeni satın alınmış ve belirli bir düzen içinde bulunan kartlarla başlatılır ve kartlar karılmaya başlanır (durum değişmesi) ve genel anlamda başlangıca göre düzensiz bir duruma

ulaşılır (bir kart oyununda kartların karıştırılarak ilk haline, yani düzenli hale gelme ihtimali oldukça düşüktür). Burada ilk düzenin bozulmasından sonra kartların kendiliğinden ilk düzenli hale gelmesi hem normal durumda hem de zamansal açıdan mümkün olmayacak bir şeydir. "Doğa yasalarının doğrudan geriye dönüş süreciyle ilgili herhangi bir engelleyici bir durumu söz konusu olmamasına rağmen zamanda geriye dönüş yoktur."[602] Asimetri içinde bulunulan sistemle ilgili olup, doğa yasalarıyla açıklanabilecek bir şey değildir. Bu tespitin hemen ardından gelen soru, bütün bir sistemin termodinamiğin ikinci yasasını haklı çıkaracak bir biçimde nasıl şekillenebildiğidir. Buna verilebilecek muhtemel cevap, evrenin ya da onun bir bölümünün kendine has başlangıç şartlarının olduğu, diğer bir ifadeyle evrenin daha az bir entropi ile varolmaya başladığı şeklindedir.

Zamanın yönü bağlamında şu tespit yanlış olsa gerektir: Zamanın yönü belirli şartlara bağlı olmalıdır, bu şartlar de facto olarak evrende vardır fakat bunlar fiziksel dünyada yasa anlamda evrene yerleştirilmemiştir. Bu tespitle birlikte 2. yasanın anlamının tam olarak ne olduğu konusunda tam bir fikir birliğinin olmadığını söylemek gerekir. Uffink'e göre bu 2. yasanın farklı yorumlanması zamanın yönü bağlamında farklı görüşlerin açığa çıkmasına sebep olmuştur.[603] Termodinamik programa göre zaman asimetrisi temel yasa olarak kabul edilen entropi yasasına dayandırılmaktadır. Bu görüş son zamanlarda Stückelberg ve Ilya Prigogine tarafından desteklenmektedir. Prigogine'nin "*Varlıktan Oluşa*" adlı eserinde mekanik "varlığın fiziği" olarak, termodinamiğin (oluşun fiziği) karşısına konumlandırılır. Ona göre oluşun mekaniği fizikten dışlanmaktadır. O, aynı zamanda kendi termodinamiğinde geriye döndürülemezliğin (*Irreversibilität*) yasal olarak teminat altına alındığını ve zamanın yeni fizik sayesinde ya-

sal düzlemden "kurtarıldığına" inanır. Buna karşın fizik çevrelerinde bunun kolayca kabul edildiğini söylemek de zordur. Felsefi anlamda burada önemli bir sorunla karşılaşmaktayız. O da Prigogine'nin "zamanın asimetriliği" kavramını "zamanın akışı" kavramından (güncel şimdinin geçerliliği bağlamında) ayırt etmemiş olmasıdır. Bununla birlikte geriye döndürülmezliğin yasalarla sağlama alınması şartıyla ancak reel olabileceği olgusunda ısrar etmesi de Prigogine'nin zayıf halkasını teşkil etmektedir.

Zamanın yönü bağlamında söz konusu edilen önemli konulardan biri de elektromanyetik alanların hareketleridir. Elektromanyetik dalgalar belirli bir mekânda yayılım gösterirler ve bu yayılım sürekli ileriye doğru olup dalgalar hiçbir zaman geriye doğru bir hareketlenme içine girmezler. Bu şekildeki hareket bize aynı zamanda iki olayın hangisinin önce hangisinin sonra başladığı hakkında bir fikir verir. Olayların bu sıralaması ve zamansal asimetri geri döndürülemeyen süreçler yardımıyla fiziksel açıdan anlaşılabilir süreçlerdir. Bu süreçlerde hareket hiçbir biçimde geriye döndürülememektedir. Buna karşın evrende farklı zaman oklarının ya da boyutlarının varlığı söz konusu edilmektedir. Bu bağlamda da farklı zaman boyutlarının birbirleri arasında nasıl bir ilişkiye sahip olduğu sorusu açığa çıkmaktadır. Bu açıdan termodinamik zaman boyutunun kuantum mekaniğindeki ölçme süreçlerinde açığa çıkan dalga fonksiyonunun kırılımına (bu kırılım simetrik zamana göre olmamaktadır) dayandırma denemeleri söz konusu olmuştur. Buradaki amaç, kozmik zaman boyutuna göre evrenin genişlemesini açıklamaktır.[604] Bu açıklamanın doğru kabul edilmesi durumunda zamanın yönünün kozmik bir kaynağı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu doğru olsa bile, zamanın yönünün yasalardan hareketle çıkarılması oldukça zor gözükmektedir. Kısaca zamanın oku

ya da farklı zaman boyutları konusu fiziksel bir sorudur ve bu sorunun cevabı spekülatif fiziksel çıkarımları da beraberinde getirmektedir.

Fiziğin bu tür çıkarımlarda dikkate alması gereken diğer bir husus, geri döndürülemeyen süreçlerin zaman modları ile olan ilgisidir; diğer bir ifadeyle farklı zaman boyutlarını göz önünde bulundurmadan, geri döndürülemeyen zaman süreçlerinin başarılı bir şekilde açıklanıp açıklanamayacağıdır. Bu bağlamda söz konusu edilen ikinci yasanın, bizim modal zaman tecrübemize ait bilgiye ihtiyaç duyup duymadığı da cevaplanması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun hemen peşinden öznel zaman tecrübesinin nesnel olarak (yasalar yardımıyla) temellendirilip temellendirilemeyeceği sorusu gelmektedir. Bu bağlamda birçok fiziksel detayın varolduğunu ve bunların henüz tam olarak çözülemediğini belirtmek gerekir. Bununla birlikte geri döndürülemeyen süreçlerin varlığı, zamanın sürekliliğini anizotropik (eşyönsüz) hale getirmektedir.

Burada ilginç bir durumla karşı karşıya kalmaktayız. Zamanın asimetrisi ya da anizotropisi kavramı, zamanın belirli bir yöne doğru aktığını söylediğimizde bu "yön" ya da "akma" kavramını tam olarak karşılamakta mıdır? Bu bağlamda Grünbaum'un zamanın yönü kavramının aslında "geçici bir şimdi" kavramından hareketle ulaşılan bir kavram olduğu, bir şeyin belirli bir yöne doğru hareket ettiği ve bundan dolayı zamanın geleceğini, zamanın durmadan ileri doğru aktığı şeklinde anlamamıza sebep olduğu tespiti haklı bir tespit olarak gözükmektedir?[605] Zamanın bu ileri doğru akması olgusu, kendisini bizim şimdiki zamana dair tecrübemizde temellendirmektedir fakat bu tür bir temellendirmenin fizik açısından fazla bir önemi yoktur.

Zaman akışının objektif bir teorisini oluşturmada oluş önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Oluş fiziğin ilgilendiği temel bir olgudur ve bu açıdan oluşun doğrudan bağlantılı olduğu geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanın da fiziksel açıdan farklılıklarının belirtilmesi gerekmektedir. Zamanın akışı olgusunun reel âlemde bir karşılığının olmadığı ve bu kavramın insanın zaman tecrübesinden (bilinç aracılığıyla) çıkarttığı bir kavram olduğu iddiası yabana atılır bir iddia değildir.[606]

Zaman akışının nesnel yönünün olduğunu iddia eden teoriler geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman arasındaki farklılıkları fiziksel açıdan temellendirmeye uğraşırlar. Bu çabaya rağmen şimdiki zamanın yalın fiziksel araçlarla betimlenmesini başaramamışlardır.[607] Bu teoriye karşı Grünbaum bilince bağlı olan zaman modu teorisini ileri sürer. Herhangi bir olayın şimdiki zamanda, şu anda yaşandığını göstermek fiziksel olarak mümkün değildir ve bu ancak bilinç sahibi bir varlığın müdahalesiyle mümkün olmaktadır (bilinçli bir şekilde yapılan zaman tecrübesi). Kroes bilince dayalı zaman teorilerinin birçok boşluğa sahip olduğunu mesela zamanın yönü olgusunun farklı insanlar için hep aynı olduğunu dile getirir.[608] Dolayısıyla zamanın yönünün ancak insan bilinci sayesinde bilinebileceği savı da o kadar kuvvetli bir tez olarak gözükmemektedir. Farklı kültür ve ırktaki insanların çoğu zamanın yönünün ileriye doğru olduğu konusunda neredeyse ortak kanaate sahiptir.

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan sonuç, zamanın yönü konusunda natüralist bakış açısının çok fazla bir şey söyleyemediği ve zamanın hiçbir biçimde fiziksel yasalarla tam olarak açıklanamayacağıdır. Zamanın asimetriliğine dair fizik yasaları kendi başına yeterli gözükmemekte, diğer açıklamalara ihtiyaç göstermektedirler. Ayrıca zamansal asimetri

kavramının zaman boyutlarını açıklayamadığı da (yukarıda gösterildiği gibi) ayrı bir gerçekliktir. Şimdi kavramının bireylere göre değiştiği ve güncel anlamda "şimdi"nin fiziksel olarak betimlenemediği de unutulmamalıdır. Bu bağlamda zaman felsefesinin bir çözümü varsa bu kesinlikle matematiksel fizikte mümkündür, diyen Reichenbach'ın tezi de çok tutarlı gözükmemektedir. Buradan çıkan diğer bir sonuç da fiziksel zamanla, zaman boyutlarının birbirlerine indirgenemeyeceğidir. Zaman bilincinin objektif (olayların zaman sırası ve bunun bilinç tarafından fark edilmesi) ve sübjektif (bu ilişkinin algıya dönüşmesi) yönleri vardır ve her iki perspektif bireyde tek bir zaman algısında birleşmektedir. Burada dışsal olan birinci perspektif, fiziksel zamanla daha çok ilgiliyken, içsel olan ikinci perspektif zaman boyutlarıyla daha yakından ilişkili olan içsel zamanla ilgilidir. Kısaca, zamanın akışı problemi teorik bir problem olmaktan ziyade pratik bir problem olarak gözükmektedir.

4.4. Zamanın Gerçekdışılığı

Zamanın gerçekdışılığı (*Irrealität*) ya da bunun iddia edilmesi insana ilk bakışta oldukça tuhaf bir iddia olarak gözükmektedir. Bu iddiaya göre, zamanın gerçekliğine dair bütün ifade ye da yorumlar doğal olarak yanlıştır ve insanı yanıltır. Bilimsel ya da doğal anlamda ilginç bulunan bu görüşün aslında insanlık tarihi boyunca hiç de azımsanmayacak taraftarları olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu bağlamda Doğu felsefesinde ve Doğu dinlerinde bu görüş oldukça yaygındır. Felsefeyle dinin birbirinden oldukça ayrıldığı Batı'da da bazı filozof ve din adamlarının bu görüşü dile getirdikleri bilinmektedir. Mesela hem Batı'da hem de Doğu'da mistikler zamanın gerçekliğini açık bir biçimde inkâr etmektedirler. Batı felsefesinde Spinoza, Kant, Hegel ve Schopenhauer gibi

filozoflar da zamanı irreel olarak kabul etmişlerdir. Çağdaş felsefe ve fizikte de bu görüşün temsilcileri vardır. Örneğin McTaggart açık bir biçimde zamanın irreel bir şey olduğunu iddia eder ve bunun sebebini oldukça detaylı bir şekilde anlatır. Aynı şekilde İngiliz idealist filozof Braedley de bu görüştedir fakat McTaggart'ın görüşleri bu konuda daha ilginç ve etkileyici olduğundan bu düşünür üzerinde yoğunlaşmak daha faydalı olacaktır.

Daha önce de kısaca belirttiğimiz gibi McTaggart zaman kavramı bağlamında A serisi ve B serisi olmak üzere iki türlü sıradan bahsetmiş; A serisi geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arkasındaki ayrımı belirtirken (bu ayrım onun için hayati öneme sahiptir ve onun zamanı irreal bir şey olarak kabul etmesinin asıl sebebi budur. Bunlar kendi aralarında uzak geçmiş, yakın geçmiş, şimdiki zaman, yakın gelecek ve uzak gelecek olmak üzere ayrılırlar), B serisi ise iki olayın hangisinin daha önce hangisinin daha sonra olduğunu belirtir. B serisi, zamanın anlaşılması bağlamında A serisi kadar öneme haiz değildir. Zamanda meydana gelen pozisyonların içeriği de –olaylar (*events*)– değerlendirilir. Biz zamana dair bundan farklı bir seri oluşturamayız ve onu bu serinin dışında idrak edemeyiz. Zamanda meydana gelen olaylar (aynı zamanda bizim gözetlediğimiz olaylar) her iki sırayı oluşturmaktadır. Buna karşın geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arasında yaptığımız ayrım bilincimizin bir aldatması da olabilir. Zaman kavramının gerçek doğası bağlamında gerçek olan tek ayrımın önce ve sonra ayrımı olma ihtimali vardır. Bu durumda zamanı algılayamayız, onu sadece düşünebiliriz. Buna karşın McTaggart A serisinin zaman kavramının anlaşılması bakımından B'ye göre daha önemli olduğunu iddia eder.

Zamanın değişimi içerdiği genelde kabul edilir. Değişimin olmadığı bir evren hareketsiz bir evrendir ve böyle bir evren

sadece düşüncede varolabilir. Eğer B serisi, A serisi olmadan bir zaman kurabilirse, değişimin A serisi olmadan mümkün olduğunu kabul etmemiz gerekir. Geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arasında bir farkın olmadığını kabul ettiğimizde değişim kavramını açıklayabilir miyiz? A ya da B serisinin olmadığı bir zaman anlayışı ile değişimin başlaması ya da bitmesi nasıl izah edilecektir? Herhangi bir olay, olay olmayı sonlandıramaz ve kendi başına bu zaman boyutlarından ayrı düşünülemez. Eğer bir M olayı T'den önce ve O'dan sonraysa o sürekli T'den önce ve O'dan sonradır çünkü aralarındaki öncelik sonralık ilişkisi süreklidir. B serisi bağlamında M, T'den sürekli olarak önce olacaktır. Yani M bir olaydır ve artık bir olay olmuştur ve olay olma özelliğini ne sona erdirebilir ne de yeni bir olay olabilir. Zamanda olan her şey, hiçbir zaman yok olmaz ya da kendisi olmaktan çıkmaz; değişim ise, ancak zamanda meydana bir değişim olarak ortaya çıkar. Zamansız olan hiçbir biçimde değişmez. Değişim, değişimden önce ya da sonra olayın kendisiyle aynı olmasını engelleyen bir durum olamaz. Peki, bu değişime rağmen olay nasıl kendi kendisiyle aynı kalmaktadır? Bunu açıklamak için olayın niteliği ve diğer olaylarla arasındaki bağı ve ikisinin birden A serisiyle olan özsel ilişkisini göz önünde bulundurmak gerekir. Örnek olarak Sultan Süleyman'ın ölümünü ele alalım. Bu ölüm Süleyman'ın ölümüdür ve bu ölümün sebepleri ve sonuçları vardır. Ölümün sebebinin ve sonucunun olduğu hiçbir zaman değişmeyecek genel bir kuraldır. Zamanın sonuna gelinse bile Süleyman'ın ölümü Osmanlı padişahlarından biri olan Süleyman'ın ölümü olarak kalacaktır ve bu anlamda bu olay her türlü değişimden muaf olacaktır. Buna karşın gelecekte ya da şimdiki zamanda ya da yakın bir gelecekte başka bir ülkenin şu ad altında lideri ölecektir. Yani burada değişen şey A serisinde meydana gelen (gelecekte olabilecek veya

şimdide olan veya geçmişte olmuş olarak) değişimlerdir ve dolayısıyla temel anlamda değişen şey yer ve isimler olup, ölümün kendisi değildir. A serisinde herhangi bir olayın bağlı bulunduğu pozisyona göre değişmesi, onun gerçekten değişmesi anlamına gelmez. A serisi olmadan değişim söz konusu olamaz. Bunun gibi B serisi de zamanda meydana gelen değişimleri açıklamak için yeterli değildir. B serisi zamansal olarak varolabilen önce ya da sonradan meydana gelen zamansal belirlenimlerdir. O halde A serisi olmadan B serisinin varolması mümkün değildir çünkü A serisi yoksa zaman da yoktur.

Zamansal olmayan bir sıralama, bir sıralamaya sahip olmasına karşın kendine ait bir yöne sahip değildir. Hegel diyalektiğinden örnek verecek olursak mutlak İde'yi varlık ile nedensellik arasına bir yere koymamız mümkün değildir fakat varlıktan hareketle nedensellik üzerinden mutlak İde'ye ya da mutlak İde'den hareketle nedensellik üzerinden varlığa gitmek mümkündür. İlk yol Hegel'e göre ispat yoludur ve sıralamaya en uygun yoldur. İkinci yolun daha doğru bir yol olduğuna inanıp oradan başlasak bile, yani tersinden bir sıralama yapsak bile, sıralama yanlış olmaz. Zamansal olmayan bir sıralama kendi içinde bir yöne sahip değildir. Zamansal sıralamaya sahip olan bir birey, zamansal sıralamayla meydan gelen olayları her iki yönden değerlendirebilir. Mesela Magna Carta'dan hareketle Bill reformlarına ulaşabilirim ya da tam tersini yapabilirim. Bu sıralamayı zamansal olarak sıraladığımda ilkinde olduğu gibi her iki yönü hareket noktası olarak alamam. Burada zamansal sıralamaya uymak zorundayım ve bu durumda Magna Carta'nın Bill reformlarından önce geldiği zamansal olarak kesindir. Bill reformu Magna Carta'dan önce değildir. Burada McTaggart A ve B'nin yanında bir de C serisi ekler ve bu C serisi "güncel şimdi"yi

sembolize eder. Örnekten hareket edecek olursak, ancak bir C serisinin kabulü sayesinde (güncel şimdi olarak) Magna Carta'nın Bill reformundan önce olduğunu söyleyebiliriz. Aksi mümkün değildir. A ve C serisinin birlikteliği zamanı açığa çıkarmaktadır. Şimdi olan bir şey, başka bir şimdinin gelmesiyle şimdi olmuş olan, geçmiş olacak ve yine şimdiden hareketle, şimdi olacak olan şey de gelecek zaman olacaktır. Buna karşın geçmiş, şimdi ve gelecek zamanın ne olduğunu tam olarak tanımlamak mümkün değildir. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak "senin bugünkü kahvaltın geçmiş, bu konuşma şimdi ve akşam yemeğin ise gelecektir". Bu zaman boyutları hakkında daha fazlasını söylemek mümkün değildir. Buraya kadar anlatılanlarda çıkarılabilecek sonuç, zamanın irreal olmasının sebebinin A serisinin B serisine göre daha önemli ve esaslı olması olmayıp aksine "geçmiş", "şimdiki" ve "gelecek zaman" şeklindeki ayrımın, zaman için özsel anlamda önem taşıdığı ve bu ayrımın hiçbir biçimde gerçeklikle örtüşmediğinden dolayı zamanda da bir realiteden bahsedilemeyeceğidir.

Bu görüş çok beklenmedik bir görüş değildir. Algıladığımız zaman bize sürekli bu ayrımı hatırlatmaktadır ve bu ayrım aynı zamanda zamanın önemli bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozofların çoğu (zamanın gerçek olup olmadığı tartışmasından bağımsız olarak) A serisindeki ayrıma sadık kalmışlardır. Zamanın gerçekliğini savunanlar A serisinin gerçek bir ayrım olmadığını, dolayısıyla A serisinin ortadan kaldırılmasıyla zamanın gerçek olmadığına dair görüşün ağırlık kazanacağını iddia etmişlerdir; fakat A serisinin ortadan kaldırılması demek zamanın tamamen ortadan kaldırılması anlamına gelir ki, bu mümkün gözükmemektedir. A serisinin önemli olmadığını iddia edenler, bunun yerine zaman için asıl önemli olanın B serisi olduğunu, zamanda te-

mel anlamda öncelik ve sonralık ilişkisi olduğunu söyleyerek A serisinin aslında abartılmaması gereken bir seri olduğunu ileri sürerler. Buna verilecek cevap, zamanın varolanlara ait kategori olduğu, gerçekliğin zamanda olduğunu söylemenin, aslında sorunlu bir gerçekliğin zaman olduğunu söylemek anlamına geldiğidir. Her şeyin zamanda olduğundan şüphe etmek mümkündür. Gerçekten varolan varlıkların zamanda olduğundan şüphe edilebilir. Buna karşın, olan bir şeyin zamanda olduğunu kabul etmek evvela onun varolmak zorunda olduğunu kabul etmek anlamına gelir.

Bu ikinci karşı çıkış, Braedley tarafından ortaya atılan gerçeklikte birbirlerinden bağımsız çok sayıda zamansal dizgenin olduğu fikrinden hareket eder. Braedley için zaman yalın bir görüngüdür.[609] Gerçek zaman söz konusu değildir; dolayısıyla gerçek anlamda çok sayıda gerçek zaman dizgeleri de söz konusu değildir. Buna karşın buradan gerçekte birbirlerinden bağımsız çok sayıda reel zaman dizgelerinin olduğu hipotezine ulaşılmaktadır. Bu hipotez, zaman dizgelerin gerçek olduğunu buna karşın A serisindeki geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanın sadece tek bir dizgide bir anlama sahip olabileceğini ve dolayısıyla kendi başlarına gerçek olarak kabul edilemeyeceğini iddia eder. Birçok şimdiki zaman vardır ve bu şimdiki zamanda birçok zaman noktaları söz konusudur. Bunlar suksesif olarak şimdiki zamana gelirler. O halde gerçek olan farklı zaman dizgeleri geçmiş, şimdi ve gelecek zaman ayrımından bağımsız olarak varolmak durumundadırlar. Bu şekilde anlaşılan bir şimdiki zamanın gerçek anlamda bir şimdiki zaman olamayacağı açıktır. Bu haliyle şimdiki zaman evrene ait yalın bir bakış açısından başka bir şey olamaz. Bu şekilde anlaşılan bir şimdiki zamandan hareketle zaman kavramına da ulaşılamaz.

McTaggart her bir A serisinin kendi içinde bir çelişiklik taşıdığı inancındadır. Buna karşın, A serisinin varlığıyla birbirlerinden farklı zamanların varlığı arasında herhangi bir çelişkinin ortaya çıkmayacağını ileri sürer. Zaman dizgilerinin çokluğunu kabul etmemiz için herhangi bir neden ileri sürülememiştir ve bundan dolayı bu tez bir hipotez olarak kalmak durumundadır.

Bu tespitlerden sonra McTaggart daha önemli bir tespitte bulunur. O da (şimdiye kadar A serisi olmadan zamanın olmayacağı ispat edildi) A serisinin gerçekte varolmadığı ve dolayısıyla zamanın da gerçek olmadığının ispatıdır. Zaman ancak kendisinin varlığı ispat edilmesi durumunda bir realite kazanacaktır.

A serisinin terimleri olayların temel karakteristikleriyle ilgilidir. Olaylar ya geçmiş ya gelecek ya da şimdiki zamandadır. Karakteristik olan şey nitelik olarak ya da bağıntı olarak açığa çıkar. A serisinin bağıntıları (*Relationen*) değişen bağıntılardır. Buna karşın zaman dizgisinin unsurları birbirlerine karşı değişim göstermez. İki olay zaman dizgesinde karşılıklı olarak aynı yeri işgal edebilir. Bunlardan biri milyonlarca yıl önce olmuş, diğeri ise daha dün olmuş olabilir fakat iki olayda geçmiş zaman dizgesine ait olabilir. Bu zaman noktaları içinde düşünülebilir. Zaman noktaları ilgili oldukları olaylardan bağımsız düşünüldüğünde ve bunlar birbirlerinden farklılaştığında olay ile zaman değişmez olarak ortaya çıkarlar. Her olay, aynı zaman noktasında gelecekte, şimdide ve geçmiştedir.

Geçmiş, şimdi ve gelecek birbirleriyle uzlaştırılamayan belirlenimlerdir. Her olay ya biridir ya da ötekidir ve hiçbir olay birden fazla olamaz. Bunun böyle olmadığını düşündüğümüzde A serisi C serisi ile birlikte zamanı ortaya çıkaramaz çünkü zaman değişimi içerir ve sahip olduğumuz tek

değişim, gelecekten şimdiye, şimdiden ise geçmişe doğrudur. Bu bağlamda herhangi bir olay, şimdide olurken, geçmiş ve aynı zamanda şimdiki zaman olmadan, gelecek zamana ait bir olay olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde geçmişte kalmış bir olay, bir zamanlar gelecek ve şimdiki zamana ait olaylardır. Gelecek zamanda ortaya çıkacak olan bir olay ise, şimdiki zamanda ve kısa bir süre sonra da geçmiş zamana ait bir olay haline gelecektir. Dolayısıyla bu üç zaman boyutunun kendi arasında uyumsuzluk (*Imkompatibel*) gösterdiği aşikârdır. Buna karşın bu üç zaman boyutunun aynı anda düşünülmesi bağlamında bir uyumsuzluğun açığa çıktığını fakat mesela bir X olayının şimdiki zamanda meydana geldiğini (*ist*), geçip gittiğini (*ist gewesen*) ve gelecek zamanda ortaya çıkacağını (*wird sein*) dikkate aldığımızda, her bir olayın bu üç zaman boyutu karakteristiğine sahip olacağı, kısaca ardıllık anlamında bu üç zaman boyutunu düşündüğümüzde aslında bir uyumsuzluğun söz konusu olmadığını iddia eden görüşler söz konusudur. Böyle bir itiraz kendi içinde çelişiklik arz etmektedir zira burada zamanın varlığının önceden kabul edilmesi durumu söz konusudur. Yani zamansal bir noktanın şimdi, geçmiş ve gelecek olarak kabul edilmesi her şeyden önce zamanın varlığının önceden kabul edilmesine bağlıdır. Burada A serisinin açıklanabilmesi için zamanın öncüllüğünün kabul edilmesi gerekir. Halbuki zamanın açıklanabilmesi için A serisinin kabulü şarttır. Dolayısıyla A serisinin açıklanabilmesi bu serinin varlığının şart koşulmasına bağlıdır. Bu da açık bir biçimde kısır döngüdür. Burada açığa çıkan güçlük, "geçmiş", şimdi" ve "gelecek zaman" karakteristiklerinin, "şimdi oluş", "gelecekte olacak oluş" ve "geçmiş olan oluş" şeklindeki bir kabul ile giderilip giderilemeyeceğidir. Burada "olmuş olmak", "oluş"tan oluşun geçmişte kalmasıy-

la ve şimdide olmasıyla ayrılır. "Olacak olan" ise ilkinden sadece oluşun gelecek zamanda olmasıyla ayrılır.

A serisinin bağıntılarla ilgili bir seri olduğu ve dolayısıyla bu yüzden A serisinin gerçeklik kazanacağı iddiası söz konusudur. Bu kabul edildiği takdirde bu serinin niteliklerle ilgili bir seri olacağı kabul edilmektedir. McTaggart bu iddianın da sağlam temellere dayanmadığı saptamasında bulunur. A serisinde meydana gelen değişimler niteliklerde meydana gelen değişimler değildir. Herhangi bir olay hakkındaki şimdiki tecrübem, onun geçmiş haline ait tecrübem (hatırlama) ve aynı olayın gelecekte ortaya çıkacak bir olay olarak düşünülmesiyle ilgili tecrübem nitelik olarak farklılık gösterir. Buna karşın şimdiki, geçmiş ve gelecek olay olarak X aynı anda bu üç farklı niteliğe sahip olamaz ve bu üç farklı nitelik aslında birbirlerinden farklı olan üç olayla ilgili olan farklı niteliklerdir. X'in algılanması, X'in kendisi ve X'in hatırlanması. Dolayısıyla A serisinde meydana gelen değişimlerin niteliğe ait değişimler olduğu tezi kendini doğrulayamamaktadır.

A serisinin reel dünyaya uygulanmasında bir çelişki söz konusudur ve A serisi gerçeklikle uyumlu değildir. Bunun yanından zaman A serisini içerdiğinden zamanın da gerçeklikle uyuşmadığını söylemek mümkündür. O halde herhangi bir şey üzerine karar verdiğimizde bu şeyin zaman içinde olmasından dolayı aslında bir yanılgı içinde bulunuyoruz. Herhangi bir şeyi algıladığımızda (zamanda bulunan bir şey olarak ki, bu bizim eşyayı algılamamızın biricik yoludur) aslında şöyle ya da böyle gerçekte olmayan bir şeyi algılamış oluyoruz. McTaggart bunun sebebini zaman kavramının tanımlanamaz bir şey olmasına bağlar. Bundan dolayı, zamanda meydan gelen algılarımızın (her ne kadar zamanı tanımlayamazsak bile) gerçek olduğunu dile getiren itirazın geçersiz-

dir. McTaggart, zaman kavramını reddetmediğini, onun geriye götürülemez bir kavram olduğunu ve bu kavramın hiçbir biçimde bir açıklamaya ihtiyaç duymadığını dile getirir.

Zamanın reel olduğunu inkâr etmek aslında bir paradoks değildir. Bizim zamana ait tecrübemiz aslında herhangi bir varlığa dair tecrübemizden farklıdır ve bu tecrübenin temeli gerçek dünyaya ya da nesnel bir nedene dayanmaz. Bu tecrübe daha çok mental bir tecrübedir. Bizim şimdiki zamana dair tecrübemiz, şimdiki zamanda gözetlenen olayın sahip olduğu şimdiki zamandan farklıdır. Aynı şekilde bizim geçmiş ve gelecek zamana dair tecrübemiz, gözetlenen olayın sahip olduğu geçmiş ve gelecek zamana denk düşmeyen bir tecrübedir. Her iki hipoteze göre de (zamanın reel ya da irreal olduğu bir tarafa bırakılırsa) her şey görünen bir şimdiki zamanda gözetlenmekte fakat gerçek anlamda hiçbir şeyin şimdiki zamanda olmadığı (gözetlemenin kendisi bile) kendiliğinden açığa çıkmaktadır.

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: Ne zamanın kendisi, ne de A serisi veya B serisi gerçekten vardır. A serisi kendi içinde bir birliğe sahip olmadığından dolayı bir gerçekliğe sahip değildir. B serisi de A serisinin bu özelliğinden dolayı gerçeklik kazanamamaktadır fakat C serisi kendi içinde bu tür çelişkiler taşımadığından dolayı daha anlaşılır bir özellik gösterir. Buna karşın onun geçersizliğinin nedeni A serisinin geçersizliği değildir. Gerçek olan şeyler herhangi bir zamansal bir sıralama olmadan gerçeklik kurabilir ve bunlar ne zamansal sıra oluştururlar ne de zamansal olan bir sıralamayı ortaya koyarlar. Hegel kavramlarıyla söyleyecek olursak, zamansal sıra bir refleksiyondur ve bu, zamansal olmayan bir gerçekliğin gerçek doğasından elde edilmiş eksik bir refleksiyondur. McTaggart objektif bir C serisinin mümkün olup olmadığı sorusunun cevabını vermez.

4.5. Zaman İnsan Bilincinin Bir Ürünü müdür?

Zamana dair tecrübemiz genel anlamda zamanın üç farklı boyutu olduğu ve zamanın bir akış içinde ortaya çıktığı şeklindedir. Zaman boyutları içinde şimdiki zamanın veya şimdinin zaman tecrübesini algılamak bağlamında ayrı bir yeri vardır. Bu bağlamda değinilmesi gereken önemli bir husus, şimdinin ne klasik anlamda ne de izafiyet teorisi bağlamında nesnel bir şeye tekabül ettiğidir (yukarıda gördüğümüz gibi McTaggart bu durumunun A serisini oluşturan üç boyut için de geçerli olduğunu söylemişti). Bu bağlamda şimdi, somut dünyada fiziğin tarif edebileceği bir kavram olarak gözükmemektedir. Fiziksel açıdan bu eksikliğe rağmen, pozitif bilimlerin diğer dalları mesela bir nerofizyoloji zaman tecrübesini dış dünyada akan bir zaman anlayışı olarak görmez. Tam da bu noktada bizden bağımsız dışsal bir şimdinin olmadığı bir durumda bizde şimdiye dair algının sebebinin ve bunun bilinçle ilgisinin tespit edilmesi gerekmektedir.

Nörofizyoloji zamana dair algının oluşumunda sinirlerin bir anlam oluşturacak şekilde birbirleriyle oldukça kısa bir zamanda ilişkiye geçtikleri ve algının hemen ardından onların bir "anlam" meydana getirdiklerini söyler. Şimdi algısının oluşmasında da ana hatlarıyla böyle bir yol izlenir. İnsan beyni zamanda sürekliliği ya da kesintiliği veya zamanda bir şeyden daha önce ve daha sonrayı algılamaktadır. İkincisi sayesinde algı psikolojisi açısından zamana dair bizde bir yön algısı da oluşmaktadır. Öncelik ve sonralık olmadan zamansal farkın anlaşılması mümkün değildir ve hafıza iki olayın aynı anda meydana geldiği şeklindeki bir yargıyı kabul edemez. İki olay ancak farklı mekânlarda ve farklı şartlarda aynı anda meydana gelebilir. Bizim şimdiye dair yaşantımız temel anlamda spesifik sisteme göre oluşmuş bir eşzamanlılığa dayanmaktadır. Bu eşzamanlılığın dış dünyada akan ya da

bizim sezgimizin konusu olan eşzamanlılıkla doğrudan bir ilgisi yoktur. Öznel eşzamanlılık fiziksel anlamda eşzamanlılıkla aynı değildir. Bize fiziksel anlamda eşzamanlı görünen olaylar hassas fiziksel araçlarla ölçüldüğünde tam eşzaman olmadıkları görülmektedir.

Günlük hayatta süreklilik olarak tecrübe ettiğimiz zaman nörofizyolojik açıdan aslında tam bir süreklilik olarak değerlendirilmez. Bu açıdan bakıldığında zaman bizim için sayılabilir bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda insan beyni kendine has operasyonel bir zaman algısı geliştirir. Nörofizyolojik teorilerden biri olan senkronizasyon teorisine göre, insan herhangi bir şeyi tanıyabilmek için bu şeyin en az 3040 ms kadar süren zaman diliminde varlığını devam ettirmesi gerekmektedir. Bu aynı zamanda herhangi bir varlığın ya da olayın algılanması için gereken süreyi bize göstermektir ve bu kadar kısa sürede bunun yanında tecrübe edilebilir bir şimdiden bahsetmenin de fazla bir anlamı yoktur.

Bilinçli olarak yaşanmış bir şimdiki zaman temel anlamda bir "şimdi"ye dayanmakta ve böyle bir şimdide bilincin en güncel olana ya da kendini daha hızlı ve farklı bir biçimde algı nesnesi olarak gösteren şeye ilgisi gözlenmektedir. Bizim "şimdi" olarak yaşadığımız zaman aralığı sadece bilincimiz sayesinde değil, aynı zamanda hafızamızın çalışma şeklinde de dikkate alınmamak durumundadır. Herhangi bir eylem ya da olay kendisinden daha küçük çaplı birçok olayın sonucu olarak ortaya çıktığından daha büyük çaplı olayların belirli bir zaman dizgesi altında algılanması ve anlaşılması için bu küçük süreçlerin ölçülebilen zamansal değerlerinin de göz önünde bulundurulması gerekir. Şimdiki zamanda ortaya çıkan olayların tanınması mesela şimdide bir melodinin tam olarak idraki ya da bir cümlenin tam olarak anlaşılması bunların zaman aralıkları olmadan (mesela uzun bir melodi ya da

uzun bir cümle) algılanmasına bağlıdır. Bir melodi ya da bir cümle başka bir şimdinin gelmesine ihtiyaç duymadan algılanıyorsa, bu algı tam algı olur fakat melodinin ya da cümlenin uzunluğu tek bir şimdide bunların bir bütün olarak algısını engeller. Kısa bir melodiyi dinlerken sadece duyulan müzik sesini değil, melodinin kendisini genel olarak hissetmekte ve tek tek tonların suksesyonunu takip etmemekteyiz.

Nörofizyolojide yeni ortaya çıkan bilgilere göre, şimdiki zaman beynimizin işlevsel anlamda aktif bir sistem sayesinde ortaya çıkan bir algıyla meydana geldiğini söylemektedir. Bu sistemi biz tecrübe birliği olarak anlayabiliriz. Buradaki şimdiki zaman, belirli aralıklarla ilerleyen yalın zaman aralığını ifade etmemektedir. Şimdiki zamanın doğrudan yaşanan zamansallığı, yani şimdi, şimdiki zamanda ancak tecrübe birliği olarak ayrılmaktadır. Başka bir ifadeyle algı birliği, belirli bir zaman diliminin (kendisinden başka bir şimdiki zaman yokmuş gibi) şimdiki zaman olarak algılanmasıdır. Bilinç sahibi ya da zekâ sahibi bütün varlıklar şimdiki zaman tecrübesine sahiptir.[610] Bu tür canlılar güncel bir bilince sahiptir ve böyle bir bilince refleksiyonsuz olarak hatırlama ve beklenti de eşlik eder. Buna karşın bu varlıklar geçmiş ve gelecek zaman arasındaki farklılıkları kavrayacak nitelikte değildir.[611] Şimdiyi şimdi olarak yaşama kabiliyetlerine sahip olmalarına karşın, şimdinin ne olduğuna dair herhangi bir bilgileri yoktur. Şimdinin ne olduğunu, onun geçmiş ve gelecek zamanı birbirinden ayıran bir zaman boyutu olduğunu bilmek için zekânın yanında akıl da gerekir. Şimdinin zaman boyutları arasında temel bir nokta olması, bilinç olmaksızın mümkün değildir. Böyle bir bilinç de özdeşliği ve özsel bilinci şart koşar.

Nörofizyolojinin zamanla ilgili ortaya koymuş olduğu hipotezleri ana hatlarıyla şöyle özetleyebiliriz. Bunlardan ilki canlılar olmadan yeryüzünde şimdiki zamanın olamayacağı-

dır. Şimdiki zaman her durumda az ya da çok bilinçli şimdiki zamana dair tecrübeye bağlıdır. Bu olmadan farklı zaman dilimleri söz konusu olabilir fakat gerçek anlamda şimdiki zamanda olmak gibi bir durum olamaz. İkincisi, şimdiki zaman yaşantısının çıkış noktası olarak bizzat başlatıcısı olduğu nörolojik olaylarla ilgili olduğudur. Böyle bir tecrübe sinir sisteminde zamansal olarak ortaya çıkan uyarıcıları şart koşar. Bu şekilde nerofizyolojik anlamda ortaya çıkan şimdiki zaman tecrübesi, fizik tarafından betimlenen özneden bağımsız zamansal bir bağıntıya ihtiyaç duymaktadır. Üçüncü olarak, beynin ya da bilincin zamanı hiç yoktan icat ettiğini söylemek mümkün değildir. Beyin kendi operasyonel zaman kavramını kurarken, zamansal olarak kurulmuş dış dünyaya göndermede bulunmadan ya da ona ihtiyaç göstermeden duramaz. Bu şimdiki zaman algısı için oldukça gelişmiş bir sinir sisteminin yanında eşzamanlı olarak tecrübe edilen dış dünyanın varlığını da şart koşar. Dördüncü sonuç, şimdiki zaman tecrübesi olmadan dünyanın ve nesnel zaman yapısının kurulamayacağıdır. Yani biz nesnel zamanı doğrudan kavrayacak yeteneğe sahip değiliz. Onu ancak şimdiki zamandan hareketle anlayabilmekteyiz. Takvim vs. gibi zamansal veriler ancak şimdiden hareketle ya da onunla olan mesafeye göre bir anlam kazanmaktadır. Bu mesafenin bilinmesi güncel düşünce içeriğine yönelik bir refleksiyonu şart koşmaktadır. Herhangi bir olayın önce ya da sonra olduğunu anlama yetisi bize zamansal ilişkilerin güncel yaşama dair refleksiyon olmadan da (mesela geçmiş zamana dair bilgiler ya da hatıralar) mümkün olduğunu göstermektedir.[612] O halde biz algımızın içeriğinden kendini soyutlayıp aramıza bir mesafe koyarak objektif bir zamana (ya da fiziksel zamana) geçiş yapabiliriz.

V. BÖLÜM

BİREYSEL VE SOSYAL ZAMAN

5.1. İnsanın zaman boyutlarıyla ilişkisi

Zaman kavramı gerek düşünce tarihinin gerekse günlük yaşantımızın en önemli kavramlarından biridir. "Zaman nedir, mahiyeti nasıldır?" sorusu bütün büyük filozofların üzerinde kafa yordukları ve cevap aradıkları bir sorudur. Bu soruya verilen farklı cevaplara rağmen "zaman nedir?" sorusu hâlâ önümüzde durmaktadır ve yapılan bütün açıklamalara ve yorumlara rağmen, bu soruya doyurucu bir cevabın verildiğini söylemek mümkün değildir. Bunda hiç şüphesiz "zaman" kavramının anlaşılması ve anlatılmasında açığa çıkan güçlük önemli bir unsurdur.

Sistematik felsefenin kurulumundan, yani Platon ve Aristoteles'ten beri üç farklı zaman boyutunun varlığı (farklı derecelerde de olsa) kabul edilir. Filozoflara göre bu boyutların gerçek olup olmadığı, onların varlık yapısının nasıllığı doğal olarak farklılık göstermektedir. Aristoteles zamanın "anların" (νυν) toplamından başka bir şey olmadığını, gerçek olanın sadece "şimdi" olduğunu söyleyip, zamanı hareketin ölçüsü olarak betimlerken,[613] Augustinus da "şimdi"nin zamanın gerçek boyutu gibi görünmesine karşın, onun bile hemen geçmiş zamana dönüşümünden dolayı gerçekliğinden

söz etmenin zorluğundan bahseder ve zamanın algılanmasını ve gerçekliğini insanın ruhu (ya da ruhta bulunduğunu söylediği bir yeti) sayesinde kazandığını söyler.[614] Buna karşın, mesela Bergson, zaman boyutlarının birinin diğerine tercih edilemeyeceğini, her üç zaman boyutunun birbirlerinden ayrılamayan bir bütün ve durmadan ilerleyen bir birlik oluşturduğunu oldukça etkileyici ve şiirsel bir dille ifade eder.[615] Bergson'un bu görüşüne karşın Heidegger *gelecek zaman* boyutunu ön plana çıkararak[616] Bergson'un zaman anlayışının abartılı bir yorumla Aristoteles'in zaman anlayışının bir tekrarı olduğu saptmasında bulunur.[617] Kısaca geçmiş, şimdiki ve gelecek olmak üzere üç farklı zaman boyutunun varlığı genel anlamda kabul edilen bir ayrım olmasına karşın, bunlardan birine verilen önem bazen diğer zaman boyutlarının unutulmasına bazen de biri adına diğerinin feda edilmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda genelde unutulan ya da üzerinde fazla durulmayan zaman boyutu maalesef "geçmiş zaman"dır. Bunun çeşitli sebepleri vardır ama bizce en önemli sebep, geçmiş zaman boyutunun güncelliğini ve dolayısıyla etkisini yitirmesi ve geçmiş, olmuş bitmiş herhangi bir şeyi değiştirmenin imkânsız oluşu gerçeğinden dolayı bu zaman boyutu genelde ihmal edilen, ya da en azından diğer zaman boyutlarına göre önem verilmeyen bir zaman boyutu haline gelmiştir.

Biz burada "geçmiş zamanın" sadece "geçmiş bir zaman" olamayacağını, aslında onun bir bütün olarak şimdi ve şu anda yaşandığını,[618] belki de bu anlamda gerçekten varolan zaman boyutunun "geçmiş zaman" olduğunu ve bireyin ancak ve ancak geçmişiyle bir birey olduğunu göstermeye çalışacağız. Bütün bunları da "geçmiş zamanın bizim için anlam ve önemi nedir?" sorusu bağlamında ele alıp analiz etmeye çalışacağız.

Geçmiş zamana dair ilişkimiz sıradan bir ilişki değildir. Bireyin geçmiş zamana dair ilişkisi onun yaşantısı, hayatı anlamlandırması ve değerlendirmesiyle yakından ilgilidir. Bu durum sadece bireyler için değil, toplumlar için de geçerlidir. Geçmiş zaman bireysel anlamda yaşantımızda neyin önemli olduğu, hangi gelişmelerin hatırlandığı ya da hatırlanılması istendiği olgusu ile yakından ilgilidir. Aynı zamanda bu zaman boyutu geçmiş toplumların şu andaki pozisyonlarını belirlemede ve gelecekle ilgili ne tür bir planlama yapacaklarıyla da doğrudan ilintili bir konudur. Olmuş bitmiş her şey sadece olup bitmesiyle kalmamakta, gelecekle ilgili seçimlerimizi biz farkında olmasak da etkilemektedir. Geçmiş zamana nasıl bir anlam verdiğimiz ve onu nasıl algıladığımız olgusu sahip olduğumuz zaman bilinciyle doğrudan alakalı bir konudur.

Günümüz uygarlıklarında geçmiş zamana bakış açılarında büyük farklılıklar söz konusudur. Batı'da geçmiş zamana ait tutumlar artık dinsel, kültürel ya da sosyal faktörler tarafından belirlenmemekte, her birey hiçbir baskı altında kalmadan geçmiş zamana dair kendi tutumunu belirlemektedir. Fakat bunu Doğu toplumları için söylemek oldukça güçtür. Gelenek ve geleneksel otorite(ler) Doğu uygarlığına[619] mensup bir bireyin geçmiş zaman algısı üzerinde hâlâ oldukça etkindir. Batı'da bu etkinin hiç olmadığı söylemek yanlış olur fakat bu etki bize göre oldukça sınırlıdır.

Günümüzde bireysel yaşam ve onun geçmiş zamanla birlikte değerlendirilmesi eskiye göre oldukça önemli hale gelmiştir. 20. Yüzyıl, oldukça sert toplumsal ve siyasal değişmelerin olduğu bir yüzyıldır. İki dünya savaşı, toplumsal, kültürel ve teknolojik gelişmeler tarihe ve dolayısıyla geçmişe olan bakış açısında önemli değişiklikler yaratmıştır. Bu hızlı değişimler ister istemez bireysel yaşamların eskisine oranla daha fazla

yeniden değerlendirilmesine, refleksiyona tabi tutulmasına, özeleştiri yapma ve geleceğe dönük yeni planlar kurulmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda toplumdaki yaşlı insanlar kendi geçmişlerine gençlere oranla daha bir sakin bakmakta ve daha soğukkanlı değerlendirmelerde bulunmaktadırlar. Onların ortak tecrübesi, büyük oranda hayatta planların çoğu zaman tutmadığı, bu açıdan yaşama dair yapılan tahmin ve öngörülere fazla güvenmemek gereğidir. Bu anlamda ne kıyamet senaryoları ne de iyimser bir ilerleme fikri tek başına haklıdır. 20. yüzyılda gelişen ve yaşanan olaylar gelecek hakkında kesin tahminlerin yapılamayacağını açık bir şekilde göstermiştir çünkü 20. yüzyıl genel anlamda iyi gelecek vaatlerinin ve iyimser tahminlerin nasıl boşa çıktığını bize en güzel bir biçimde göstermiştir. Bu bağlamda bu karışıklığı ve keşmekeşi yaşayan yaşlı insanlar daima korku ve ümit arasında bir yaşam sürmüş, bu olumsuzlukları yaşadıklarından dolayı optimist yorumlara fazla itibar etmemişlerdir. Buna karşılık gençler bu olumsuzlukları yaşamadıklarından dolayı geleceğe –geçmişi tamamen unutmak isteyerek ya da onu görmezden gelerek– daha bir ümitle ve iyimser bakabilmektedirler. Bunu yaparken de geçmişin ve tarihin gösterdiği olumsuzlukları ya ciddiye almamakta ya da basit bir şekilde "şimdi"yi yaşamaktadırlar.

Bireyin kendi geçmişiyle olan ilişkisi ile kendi tarihi arasında bir benzerlik vardır. İnsanlar bireysel yaşantılarını belli bir temel üzerine kurup bu bağlamda hatıralarını düzenleyerek, yaşamlarının en yüksek ve en olumsuz yanlarını bu temel üzerinde değerlendirirler. Yaşamlarında karşılaştıkları kriz anlarını geride bırakmak için planlar yaparlar ve aynı zamanda yaşamlarının bundan sonraki yönünü tespit etmek için çeşitli yollar denerler. Bütün bunlar insanın geçmişiyle yüzleşmeden ya da onunla bir hesaplaşmaya girmeden müm-

kün gözükmemektedir. Belki de bundan daha önemlisi "geçmiş zaman"ın "ben neyim?", "nereden geliyorum?", "nereye gidiyorum?", "yaşam beni nereye sürüklüyor?" gibi varoluşa dair sorularla olan özsel ilgisidir. Ben'in özünün ne olduğu, onun özdeşliğinin nasıl sağlandığı, bireyin gerçekten bir Ben olabilmesi için neler yapması gerektiği ve bütün bunların geçmiş zamanla ilişkisi üzerinde derin düşünmeyi gerektiren hususlardır. Bu sorular bağlamında geçmiş zamana bakıldığında bireyin kendi geçmişi yapıcı bir işleve sahip olmakta, belki daha da önemlisi şu andaki varoluşumuzun temelini oluşturmakta ve bizi gelecekle olan karşılaşmamıza hazırlamaktadır. Fakat aynı geçmiş zaman hem bireysel hem de toplumsal anlamda şimdiki zamanın gerçekliklerinden kaçmak ve gelecek zamanın muhtemel korkularından kurtulmak üzere bir sığınak noktası olarak da kullanılmaktadır. "Fakat öngörülen ve tasarlanan gelecek, hakiki, otantik gelecek değil, olsa olsa geleceğin şimdisidir. Gelecek yakalanamayandır, başımıza gelen ve bizi ele geçirendir. Gelecek başkadır."[620]

Aslında zaman boyutları içinde durmadan yığılan ve artan sadece ve sadece "geçmiş zaman"dır. Bu anlamda gerçek olan da yaşanmış şimdiki zaman olması bakımından geçmiş zamandır. Gelecek zaman henüz gelmediğinden ona reel olarak bir gerçeklik atfetmek anlamsızdır. O, olsa olsa sadece bir "imkânlar yığınıdır" ve öylede kalmak durumundadır. Şimdiki zaman ise Augustinus'un da haklı olarak belirttiği gibi hemen geçmiş zaman olmakta ve bu anlamda sağlam bir ontolojik zemine bir türlü kavuşamamaktadır.[621] Geçmiş zaman ise hem ontolojik bir varlık zeminine sahiptir hem de tamamen geçip gitmemiş, kapsadığı her şeyle birlikte hem insanın hâlihazırdaki bütün yaşamını etkilemekte hem de insanın içinde bulunduğu toplum ve devletlerin kaderini belirleme-

de önemli derecede rol oynamaktadır. Bu anlamda gerçeklik içeriğinin sadece ve sadece şimdiki zamana ait olabileceği hakkındaki genel felsefi kabulün ciddi anlamda gözden geçirilmesi ve üzerinde ciddi tartışmaların yapılması gerekir.[622] Fakat bunu söylerken geçmiş zamanın tek başına bir gerçeklik olduğu iddia edilmemektedir. Bu anlamda geçmiş zaman, ne şimdiki zamanın ne de gelecek zamanın yerine konabilecek bir şeydir. Geçmiş zaman da diğer zaman boyutları gibi zamanın bir *varoluş* tarzı olup, ancak diğer zaman boyutlarıyla olan karşılıklı ilişkisi sayesinde kendi anlamını ve önemini kazanmaktadır. Buna rağmen özellikle hasta, yalnız, çaresiz ve mutsuz insanlar geçmiş zamana karşı sevgiyle bakarlar ve geçmişin resimleri ve anılarıyla biraz olsun mutlu olmaya çalışırlar.

İnsan bir birey olarak sadece kendi ana ve babasının çocuğu değildir. O aynı zamanda uzun bir geçmiş zamanın ürünü olan özkültür ve onun mirasının da bir ürünüdür. İnsanın bireysel gelişiminde kalıtımın ya da sosyal ve kültürel çevrenin etkisinin ne olduğunda dair tartışmalarda önemli bir nokta gözden kaçırılmaktadır. O da şudur: Bizim şu andaki düşüncemizi, davranışlarımızı ve eylemlerimizi belirleyen şey kültürdür. Bu kültür de geçmiş zamanın bizzat kendisi ve onun birikimlerinden başka bir şey değildir. Bu olgu kendiliğinden doğru olarak kabul edilen bir olgu değildir. Bunun kabul edilmesi, daha doğru bir tabirle bu gerçeğin farkına varılması belirli bir entelektüel ve kültürel birikimi gerektirmektedir.

Geçmiş zamana dair bütün toplumlarda görülen iki temel yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki geçmişe eleştirel bir bakış açısıyla bakmak ki bu tutum onu tamamen reddetmemek şartıyla oldukça verimli ve olması gereken bir tutumdur, diğeri geçmişe oldukça yoğun bir duygu seliyle bağlı olmaktır. Bu tutumun temel belirleyicisi

geleneğin korunmasına dikkat etmek ve sahip olunan tarihle gurur duymaktır. Böyle bir tutumun da faydalı yönleri doğal olarak söz konusudur. Köklü bir geçmişe sahip olma bilinci hem bireyin özbilincini kazanma hem de toplum olarak gelecekle ilgili ortaya çıkan görev ve sorumlulukların üstesinden gelebilme şansını vermektedir.

Geçmiş zamanın sürekli olarak "artması" ve her eskimiş senenin bir sürü yenilik ve değişimle birlikte geçmiş zaman denizine akması, aynı zamanda "tarihsel birikimin" de artması anlamına gelmektedir. Zamanın geçmesiyle geçmişe dair önemli ve gündelik yaşamımızı etkileyebilecek yeni ve anlamlı şeyler öğrenilmektedir. Bu gerçeklik özellikle 20. yüzyılın sonlarında ayrı bir önem kazanmıştır. Çağımızda geçmişe dair yazılan kitaplar, tarihsel tartışmalar ve bu tartışmaların medyaya yansıması, çeşitli sergiler sayesinde insanların kendi geçmişlerini tekrar bir gözden geçirmeye ihtiyaç duymaları gibi durumlar özel anlamda bireyin kendi geçmişiyle ve genel anlamda içinden geldiği uygarlık ve geleneğinin geçmişiyle yeni bir ilişki kurma olanağını ortaya koymaktadır. Bu tespitlerle aslında geçmiş zamanın ne kadar modern ve güncel olduğu ifade edilmiş olmaktadır çünkü onun üzerine tartışmalar yapılmakta, ona hayran olunmakta ya da o eleştirilmekte ve hatta suçlanmaktadır. Bu anlamda her durumda geçmiş zamana dair bir angajman ortaya konulmaktadır. Günümüzde geçmiş zamana dair değerlendirmelerde insanların daha gerçekçi bir bakış açısına sahip olduklarını söylemek mümkündür. Yani artık geçmiş zamanın ne tamamen harikalarla, kahramanlık ve övünç sayfalarıyla dolu olduğu ne de tam aksine geçmişin kendinden utanılacak, karanlıklarla ve zulümlerle dolu bir dönem olduğu ve tamamen unutulması gereği düşüncesi rağbet görmekte, genelde olumlu ve

olumsuz yönlerin birlikte ele alınması gereği düşüncesi haklı olarak daha fazla taraftar bulmaktadır. Aslında geçmişe dair bütün tecrübelerden çıkarabileceğimiz sonuç, tarihin hiçbir şekilde önceden belirlenemediği gerçeğini kabul etmek ve gelecek planlarımızı ve anlamlandırmamızı[623] bu temel gerçeklik üzerine yapmaktır. Bu anlamda geçmiş bize oldukça zengin ve çeşitli veriler vermektedir. Geçmişi heyecanlı kılan diğer bir özellik de budur.

Tarihsel sürecin gelişim çizgisi bağlamında son iki yüzyılda ortaya çıkan iki temel yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bunlarda ilki uygarlığın durmadan arttığı ve bu anlamda bir ilerlemeden bahsetmenin zorunluluğuna dair yaklaşım, ikincisi ise doğa tarihinin evolüsyonu ile ilgili olan yaklaşımdır. Bu iki yaklaşım aslında birbirlerinden oldukça farklı iki temel yaklaşım olmasına rağmen bazen birbirlerine karıştırılmakta, hatta birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Her iki yaklaşımın da zamana dair farklı yaklaşımları söz konusudur. Özellikle birinci yaklaşım geçmiş zamanı aynı unsurun doğal ve zorunlu bir değişimi olarak kabul etmez. Onun için geçmiş zaman yaratıcı bir süreçtir ve bu anlamda zaman da durmadan yeni formlar ve oluş tarzları ortaya koyar. Evolüsyonist doğa tarihi açısından da bu temel ilke kabul edilir fakat buradaki değişimin hızı, çeşitliliği belli bir determinasyona bağlı olmasından dolayı birincisi kadar zengin değildir. Bu tür doğa anlayışı için geçerli olan şey, doğanın zamanın geçmesiyle durmadan çeşitlendiği, farklı varlık çeşitlerinin ortaya çıktığı ve evrenin gittikçe daha güzel hale geldiği ya da geleceğidir. Bu bağlamda bununla ilgili iki farklı görüş açığa çıkar. Bunlarda birincisi evrenin Tanrı tarafından bir kerede değil tedricen yaratıldığı ve evrenin bütününün zamanla ve zaman içinde ortaya çıktığını ileri süren görüştür. İkinci görüş ise, evrimin ide boyu-

tundan pratiğe dökülen belirli bir program olmadığını ve her türlü değişimin herhangi bir plan ya da program olmaksızın mevcut şartlar altında meydana geldiğini iddia eden görüştür. Bu bağlamda *Teilhard de Chardin* gibi bazı düşünürler doğa bilimlerinin evrimci evren açıklamasıyla dinsel âlem açıklamaları arasında bir paralellik kurmak istemiş, fakat bu yaklaşım özellikle doğa bilimcileri tarafından reddedilmiştir. Evrenin bir anda yaratılmış olması durumuyla, evrenin belirli bir süreç içinde ortaya çıktığı ve bu bağlamda onun da bir "geçmişe" sahip olduğu olgusu "geçmiş zaman"ın anlamını kavramak bakımında oldukça önemlidir.

Evreni ve koca bir insanlığı artık sadece dünya tarihinde meydana gelen olaylar, savaşlar, doğal felaketler ve güçler dağılımıyla değil, aynı zamanda yaşam tarzındaki küçük değişmeler, nüfus yoğunluğu, ulaşım ve zaman ölçümü gibi hususlar da değiştirebilmektedir. Bu açıdan günümüzde yaşama dair ayrıntılar eskisine göre çok daha fazla önem kazanmaya başlamıştır. Bu açıdan bakıldığında kültür tarihindeki gelişmelerin yönelimi oldukça büyük önem kazanmaktadır. Bununla uğraşmak zor ve yorucu bir iştir fakat "geçmiş zamanı" anlamak için gerekli bir işlemdir.

Bütün bu anlatılanlardan sonra sonuç bağlamında başta sorduğumuz soruya dönecek olursak şunları söyleyebiliriz: "Geçmiş zaman ile insan arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorusuna onun gerek bireysel yaşama etkisi ve bu anlamda bireysel geçmişle olan ilgisi, gerekse uygarlık, kültür ve gelenek açısından verilecek en güzel cevap "geçmiş zaman"ın hiçbir şekilde etkisizleşme anlamında geçip gitmemiş olduğudur. Şimdiki zamanda hazır olan insan, onun yapıp etmeleri, yaratımları, dünyaya ve yaşama bakış tarzı büyük oranda geçmiş zamanların toplamının bir ürünüdür. Bu sadece birey açısın-

dan değil bireyin içinde yaşadığı ve mensubu olduğu toplum için de böyledir.

Bireyin ve onun mensubu olduğu toplumun aslında geçmişin ve geçmişin zamansal ifadesi olan geçmiş zamanla olan bu ontolojik bağı ne yazık ki çoğu zaman unutulmakta hatta görmezden gelinmektedir. Zaman boyutlarının hangisinin daha gerçek ve somut olduğu konusuna ortaya atılabilecek soruya en tutarlı cevap geçmiş zamandır çünkü gelecek zaman sadece bir potansiyeldir ve bu anlamda ontolojik bir varlığa sahip değildir. Şimdiki zaman ise şu "an"da yaşanmakta ve algılanıyor olmasına rağmen o da sağlam bir varlık yapısına sahip gözükmemektedir. Bu anlamda geçmiş zaman her ne kadar güncel gözükmese ve sadece hatırlamayla şimdiki zamana getirildiği söylense de, ontolojik anlamda gerçekten "varlık" kazanmış tek zaman boyutudur. Geçmiş zaman artık ne potansiyel bir zaman boyutudur ne de şimdiki zaman gibi varlığının olup olmadığı tespit edilemeyecek kadar kaygan bir zeminde durmaktadır. Şimdiki zaman olmuş bitmiş, yaşanmış ve "varlık" kazanarak kendisini "geçmiş zaman"ın sonsuz derinliğinin en üst ve en taze katmanı olarak bu gerçekliğe eklemlemiştir.

İnsanın ve toplumların geçmişi olmadan şimdileri ve gelecekleri olmaz. Geçmiş zaman ne sadece bir nostalji ne de sadece kendisiyle övünülen bir tarihselliktir. O bir ağaçtır ve her yeni yaşanan zaman onun yeni meyveleridir. Meyve ve yaprak yok olup gidebilir fakat yerine yenileri gelir. Ağacın kendinin ortadan kalkması durumunun da ne meyve ve ne de yapraklar varlıklarını sürdürebilir. Bu anlamda geçmiş zaman bizzat ağacın kökü ve gövdesidir. Bunu ortadan kaldırmak mümkün değildir. Aynı zamanda ona gereken değeri vermemek ve küçümsemek ise meyve ve yaprakların kendi kendile-

rine oluştuklarını iddia etmek demektir. Sadece geçmiş zaman varlığında şimdiki ve gelecek zamandan bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda geçmiş zaman, şimdiki ve gelecek zamanı kendi kök ve gövdesi sayesinde oluş toprağına bağlamakta onları hayatta kılmaktadır. Köküyle irtibatını kesen meyvenin yaşaması nasıl mümkün değilse, geçmiş zamanla irtibatını kesen şimdiki ve gelecek zamanın varolabilmesi mümkün değildir. Aynı durum tek tek bireyler ve toplumlar için de geçerlidir. Geçmişiyle ilgi ve irtibatını kesen birey –aslında bu kopuş mümkün değildir sadece birey kendisini aldatmak pahasına bunu iddia etmektedir– kökten sökülmüş bir ağaç gibidir. Devlet ve milletler için de aynı şey söz konusudur. Hatta bu alanda böyle bir kopuş imkânsızdır. Bunun olabilmesi ancak toplu bir hafıza kaybıyla mümkündür.

"Geçmiş zaman" gerçekten geçip gitmemiştir; her an bireysel ve toplumsal yaşamımızda etkin, işlevsel ve bağlayıcıdır. Bu bağlamda "Ben" ve onun karşısındaki "Sen", geçmiş zamanın tecessüm etmiş iki farklı görüntüsünden ibarettir.

5.2. Sosyal Zaman

Sosyal yaşamın dinamik bir yapıya sahip olduğu ve zamansal açıdan bir sürece ihtiyaç duyduğu ya da bütün sosyal süreçlerin zamanda gerçekleştiği sosyal bilimlerde genel anlamda kabul edilen bir görüştür. Sınıf farklılıkları, teknolojik gelişmeler, kültürel problemler, cinsiyetler arası ilişkiler vs. gibi bütün sosyal süreçler kendilerini bir şekilde zamanla ilişkilendirirler ve kendilerinin temporal bir süreç olduğunu iddia ederler. Zaman sosyolojisiyle ilgili bütün eserler zamanın sosyal gerçekliğin temel kategorilerinden biri olduğu saptamasıyla işe başlarlar.[624] Zaman sosyolojisiyle ilgili çalışmalar Bergmann'ın da haklı olarak tespit ettiği gibi temellendiril-

miş sosyolojik teoriden yoksun olduklarından genelde bireysel ya da daha doğru bir tabirle solipsist bakış açısının ürünü olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bu durum günümüzde de maalesef çok fazla değişmemiştir. Bu bağlamda belki de yanlış olan şey, felsefi anlamda bir zaman teorisine sahip olmadan, zaman sosyolojisi açısından bir teori geliştirme çabasıdır. Zaman kavramının felsefi temellendirilmesi yapıldıktan sonra diğerine geçilmesi kanaatimizce daha uygun gözükmektedir.

Zaman sosyolojisi ve zaman etnolojisiyle ilgili yapılan çalışmalar sadece zaman ölçümünün değil, aynı zamanda zaman algısının da kültürle ilişkili olduğu ve toplumların sosyal yapılarına göre bu algının ve buna bağlı olarak gelişen zaman bilincinin da değiştiğini bize göstermektedir. Daha yalın daha az karmaşık bir sosyal yapıya sahip olan toplumlar daha çok nedensel bir zaman anlayışına sahiptir. Zaman algıları şimdi ve şimdi-değil şeklinde ayrışarak, geçmiş ve gelecek zaman, şimdiki zamanın karşıtı olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla bu tür toplumların zaman algısı aslında insanın geçmiş ve geleceğe dair fıtraten bir algıya sahip olduğu iddialarını ciddi bir biçimde zayıflatmaktadır.

Parçalı ve sınıfsal açıdan farklılaşmış toplumlarda daha çok döngüsel zaman anlayışı hâkimdir ve burada zaman durmadan geri dönen dairesel bir hareketle akmaktadır. Burada zaman algısı daha çok önce ve sonraya yönelik olup, geçmiş ve gelecek zamanlar yapısal olarak birbirlerinden farklılık göstermemekte, geçmiş zamana dair hatırlamayla, gelecek zaman hakkında öngörüde bulunma eşitlenmektedir.[625] Aslında bu zaman algısı F. Nietzsche'nin *Ebedi Tekerrür* teorisiyle (*das ewige Wiederkehr des Gleichen*) hemen hemen aynı şeyi dile getirmektedir. Bunun karşısında yeniçağın farklılaşmış ve daha karmaşık hale gelmiş toplumsal yapısında daha çok

lineer zaman anlayışı hâkim olamaya başlamıştır. Geri döndürülemez bir özellik gösteren bu tasavvurda zaman, geçmiş zamandan başlayıp şimdiki zamana uğramakta ve geleceğe yönelmektedir. Buradaki zaman tecrübesi daha ziyade geçmiş, şimdi ve gelecek zaman arasındaki farklılığa bağlı olarak oluşmaktadır. Bu özellikle gelecek zamanın belirlenmiş olarak orada olduğuna inanan Hıristiyanlık, İslam ve Musevilik için geçerli olan bir anlayıştır. Burada zamanın sonu anlayışı, (kıyamet, apokalipsi) hâkimdir çünkü evrenin ve insanın sonu önceden belirlenmiştir.

Fonksiyonel anlamda farklılaşmış modern toplumlarda zaman kavramı bağlamında lineer zaman anlayışıyla, ucu açık gelecek zaman anlayışı birlikte bulunmaktadır. Burada tarihsel gelişmeler artık belirli bir amaca yönelik şeyler olarak görülmez, aksine tarihsel gelişmelerin nasıl gelişeceği ve sonunun nereye varacağı hiçbir biçimde kestirilemez. Böyle bir anlayış aynı zamanda, zamanın sürekli bir ilerleme ve hızlanma içinde olduğunu iddia eden görüşe yakın bir görüştür. Bu belirlemelere rağmen, farklı zaman algılarının hepsi birden bir toplumda bulunabileceği gibi, hiçbirinin görülmediği toplum bulmak da mümkündür. Dolayısıyla bu kategorilendirme kesin, genel-geçer bir kategorilendirme değildir. Mesela döngüsel ve lineer zaman algısı hemen hemen bütün kültürlerde birlikte görülen bir olgudur. Burada sadece birinin daha fazla ya da daha az tercih edilmesi söz konusudur. Bütün bunlara rağmen zaman tecrübesi ve zaman bilincinin sosyal yapı ve kültürel dokuya göre değiştiğine dair temel tez, hiçbir biçimde geçerliliğini yitirmez.

Herhangi bir toplumda, topluma yeni katılan bir bireyin hazır bulduğu zaman algısı, aynı zamanda bilişsel, normatif bir karaktere sahiptir ve kökleri oldukça derindedir. Bu

özelliklere sahip bir zaman algısı bireysel habitusların oluşumunda da son derece belirleyicidir. Bu bağlamda N. Elias, bir taraftan sosyal süreçlerin koordinasyonunu ve eşgüdümünü sağlayan zaman kavramının işlevsel özelliğine (zamansal planlama, düzenleme vs.) vurgu yaparken, diğer taraftan sosyal anlamda üretilmiş sosyal bir habitus olarak bireysel zaman bilincinin, şahsiyetin önemli yapıcı bir unsuru olduğunu söyler. "Büyük oranda zamansal düzenlemelere göre hayatını düzenleyen bir toplumda yaşayan insanların zaman yaşantıları şahsiyeti oluşturan birçok unsurun yanında (biyolojik, ahlaki vs.) sosyal anlamda edinilmiş önemli bir belirleyici olarak karşımıza çıkmaktadır."[626] Elias modern toplum hayatındaki temponun artmasının nedenlerinden biri olarak bu olguyu gösterir. Elias, aynen Foucault gibi, modern "disiplin toplumunun" bu disiplinini ve buna göre pozisyon belirlemesini büyük oranda zamansal yapıların içselleştirilmesi sayesinde kazanmış olduğu saptamasında bulunur. Bu bağlamada bütün kurumları disipline sokma süreci söz konusudur. Hapishaneler, askeri kışlalar, hastaneler, okullar, fabrikalar bu hızlı ve düzenleyici keskin zaman anlayışından nasibini almışlardır.[627]

Zamanın temposu sadece yukarıda sayılan kuruluşları ilgilendiren ve onlara has olan bir özellik değildir. Bu durum hayatın ve sosyal alanların bütün alanlarında kendini gösteren bir durumdur. Bu bağlamda zamanın üç farklı toplumsal yansımasından bahsetmek mümkündür. Bu üç farklı zaman perspektifi sürekli kendi aralarında ilişki içindedirler ve değişen toplumsal ve kültürel yapıya göre tekrar kendi üzerlerinde yorumlama ve yeniden değerlendirmeye ihtiyaç duyarlar. Bunlarda ilki, günlük zaman anlayışı ile ilgilidir. Burada belirli bir rutin söz konusudur; mesela iş saati, yemek saati,

uyuma ve uyanma vs. gibi günlük yapılan işlerin tanzimi ve bu meyanda açığa çıkan uyum sorunları günlük zamanı ilgilendirir. Bu bağlamda sık sık karşılaştığımız sorulardan bazıları şöyledir: Bürodaki işleri nasıl halledeceğim? Kızımı zamanında kreşten alabilecek miyim? Alışverişi yüzmeden önce mi yoksa sonra mı yapmalıyım? Bu alışkanlıklar sırasında zamanın bir mesele haline gelip gelmemesi genelde çevresel şartların bunlara ne kadar müsaade ettiği ve bireyin kişisel anlamda sahip olduğu zaman habitusuna bağlıdır. Genel anlamda bu çerçevede yaşanan günlük zaman dairesel bir karakter gösterir ve sosyal yapının yenilenmesi bağlamında yapıcı bir işleve sahiptir.[628] İkinci tür zaman perspektifi bireyin kendi zamansal yaşamından hareketle hayatının tümü için bir zaman konsepti geliştirmesiyle ilgilidir. "Zamanımızı nasıl geçirmek istiyoruz?" sorusu sadece günlük yaşantımızda değil, hayatın bütünü göz önüne alındığında cevaplanması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorudan kaçış yoktur. Bu bağlamda Giddens, Heidegger'in meşhur "Dasein" kavramına göndermede bulunur. Burada da tempo, eşgüdüm, süre ve olayların sırasının birey tarafından bir düzene konulması gerekmektedir. Bu bağlamda sorulan soruların bazıları şöyledir: Eğitimime ne kadar devam edebilirim? Çocuk sahibi olabilir miyim? Gerçekten hayatım boyunca öğretmen olmak istediğimden emin miyim? Neden emekli olmuyorum? Bu tür sorulara verilen cevaplar bireyin genel anlamda zaman verdiği anlamla yakından ilgilidir. Üçüncü tür zaman perspektifi ise, bireyin günlük ve genel anlamda ömürsel (hayatını kapsaması açısından) zamanın yanında, daha ziyade içinde bulunduğu çağ, kendi kuşak ve içinde yaşadığı yüzyıl ile ilgili olan zaman perspektifidir. Zamanımız ve zamanın ruhu (*Zeitgeist*) kavramı bu bağlamda çok sıkça

duyduğumuz bir kavramdır. Mesela yaşlı insanlardan sık sık, "bizim zamanımızda başkaydı...", "bugünkü zamanda bu gelenek artık unutuldu", ya da "Kant ve zamanı" vs. gibi söylemler bu perspektifi en iyi anlatan cümlelerdir.

Bu üç farklı zaman perspektifi hepsi birlikte bireyin "zaman içinde olmak" (*in-der-Zeit-sein*) kategorisini oluşturur. Bu üç bakış açısı sürekli kendi aralarında bir ahenk ve bir bütünlük kurmak zorundadırlar. Bu üçlü ilişkiyi bir öğrenci örneğinde anlamaya çalışalım. Bir felsefe öğrencisi öğlene doğru kalkmakta, arkadaşlarıyla buluştuğu kahvehaneye gitmekte ve daha sonra üniversitede kurmuş olduğu felsefe topluluğunun toplantısına katılmakta ve daha az sıklıkta derslere girmeye çalışmaktadır. Böyle bir öğrenci er ya da geç hayatının nasıl şekilleneceği ile ilgili plan yapma zorunluluğu ile karşı karşıya kalacaktır. "Acaba araştırma görevlisi mi olsam, yoksa öğretmen mi, yoksa kendime ait bir kurs mu açsam?" gibi sorularla muhatap olmakta ve bu meyanda er ya da geç bir karar vermek zorunda kalmaktadır. Bu sorular yanında yapmış olduğu planın zamana uygun bir plan olup olmadığını, insan hayatının böyle bir plan yapmaya yetip yetmeyeceği de bu bağlamda kendisine sorması gereken sorular olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zamanın bu üç farklı perspektifinde bireyin farklı isteklerinin açığa çıktığını görmek mümkündür. Mesela insanın işine, ailesine ve kendine ne kadar vakit ayırdığı her şeyden önce kendi günlük alışkanlığına, hayata bakışına ve kendine göre zamanın gereği olarak gördüğü şeylere bağlı olan bir husustur. Bu perspektifler arasında ortaya çıkan uyuşmazlık durumunda hemen uygunlaştırma stratejileri devreye sokulmaktadır. Bu bağlamda ya günlük yaşam pratikleri değiştirilmekte ya da uzun süreli yaşam amacı yeniden tanımlanmak-

tadır. Her üç perspektif de zaman anlamında kendine has bir örneğe (ritimler, zamansal sıralama, hızlılık eşgüdüm vs.) ve geçmiş, şimdiki ve gelecek zamana yönelik (içinde bulunduğu eylem koduna göre) farklı bir anlamlandırmaya sahiptir. Bu perspektiflerle ilgili ikinci bir belirleme de bunların büyük oranda sosyal yapı tarafından belirlenmiş olmasıdır. Ritim, hızlılık, süre ve olayların sırası neredeyse tamamı bireyler tarafından değil, toplumun ortak zaman algısı ve eşgüdüm ihtiyaçları tarafından belirlenmektedir. Dükkanların açık-kapalı zamanları, otobüs ve metro saatleri, banka ya da sanayi işletmelerinde yapılan anlaşmalardaki süreler, memurların çalışma saatleri vs. gibi bütün düzenlemeler buna örnek olarak gösterilebilir.

Zaman pratiklerinin toplumsal yapı bağlamında şekillenmesi en iyi bir biçimde modern toplum yapısında kendini göstermektedir. Kültür kritiği ile ilgili çalışmalarda sürekli eleştirilen ve zaman yönetimi bağlamında övülen şey, özellikle Batı toplumunda bireylerin zamanı oldukça radikal bir şekilde planladığı ve kişisel planlamada buna harfiyen uyduklarıdır. Bu tür bir zaman pratiği bireysel kararların sonucunda oluşmuş değildir, aksine sosyal farklılığın kaçınılmaz bir sonucu olarak açığa çıkan bir olgudur. Buna göre her bir sosyal alan kendi bölgesinde kendine has olan zamansal mantığı takip etmekte ve bireyler bu alanlarda söz konusu olan iş, aile, dernek, dini kurumlar, partiler ve resmi makamlara kısmı oranda bağlanmaktadırlar. Dolayısıyla bireyler hareket alanlarını daraltmak pahasına adı geçen alanlarla ilgili kendi bireysel ilgilerini saat, gün, hafta, ay ve yıllara bölerek belirlemekte ve alanın gerektirdiği davranış kalıplarını sergilemektedirler.[629] Soyut felsefi zamanın modern toplumlarda karşılaştığımız "olay zamanı" üzerinde olduğuna dair görüş

(mesela bu bağlamda ortaya atılan temel önerme, modern zamanlarda herhangi bir problemin herhangi bir bilimsel toplantıda çözülüp çözülmesinin önemli olmadığı, aksine belirtilen saat aralığından ilgili kişilerin toplantıya katılıp katılmadığı ve üzerlerine düşeni yapıp yapmadığı belirleyici olmasıdır. Burada önemli olan problemin çözümü olmayıp, bireyin belirtilen saat aralığında katılmak zorunda olduğu toplantıya katılmasıdır) aslında kültürel bir kabulden ziyade, sosyal yapısal bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumsal birey olarak kendimize ait zamansal planı sürekli toplumunun genel kurallarına ya da diğer insanlara göre ayarlamak zorundayız. Bu bir taraftan herhangi bir şeyi beklemek zorunda kalmak, bazen de çok kısa sürede zaman baskısı altında bir şeyi yapmak zorunda olmak olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer bir durum kişinin hayat planlamasında da söz konusudur. İnsan hayatı günümüzde genel olarak eğitim hayatı, çalışma ve emeklilik hayatı olarak üçe ayrılıp buna bağlı olarak gelişen çocukluk-gençlik, kendi ailesini kurma ve yaşlılık çağı dönemine denk düşmektedir. Geleceğin planlanıp planlanmaması ya da nereye kadar planlanabileceği sorusu büyük oranda sosyal ve kültürel hayatın sağlamlığı ve öngörülebilirliğine bağlıdır. Üçüncü zaman perspektifinde (tarihsel zaman) bireysel zaman algısının hemen hemen hiçbir önemi yoktur, bireye düşen şey bu genel zaman algısını kabullenmektir. Bu bağlamda geçmiş, şimdi ve gelecek zaman ve bireysel eylemlerin temelinde bulunan zaman örneği sürekli oldukça karmaşık olan sosyal, kültürel süreçlerin ürünü olarak karşımıza çıkar.

Bireylerin yaşamlarında geçmiş, şimdi ve gelecek zamanın birbirleriyle irtibatı, kültürel topluluğun oluşturduğu "tarihsel çerçeve" içinde ve onun sayesinde kurulmaktadır.[630] Bire-

yin kendi hayatının sonlu olduğuna dair bilgisi ve sınırlı olan kendi ömrüyle sınırsız olan dünya zamanı arasındaki çelişki, pratik yaşamda bazı sorunların çıkmasına sebep olmaktadır. Bu iki zaman arasındaki çelişki özellikle modern ya da gelişmiş kültürlerde dördüncü bir zaman boyutunun eklenmesiyle çözülmeye çalışılır ki bu zaman türü de kutsal zaman anlayışıdır (*Sakralzeit*).[631] Bu kutsal zaman, yaşamın ve tarihin lineer zamanını kuşatmakta, onların başlangıç ve sonunu belirleyen temel ilke olarak açığa çıkmakta, bireysel ve tarihsel zamanı aynı düzlemde görmekte ve "zamansız bir zamanın" varolduğundan bahsetmektedir. Mesela Hıristiyanlıkta (II. Bölüm'de konu ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır) biyografik ve dünya zamanı birbirlerine yakınlaştırılarak (daha önce tespit edilmiş olan) kıyametin kopması ve evrenin sonu anlayışı ile uygun hale getirilmiştir. Kutsal zaman, lineer zaman (bu dünyaya ait niceliksel) ve günlük zamandan farklı olarak, öteki dünyaya ya da daha yüksek bir âleme ait olan niteliksel bir zaman olarak betimlenmektedir.[632] Kutsal zaman kendini günlük yaşamın ötesinde özel zamanlarda (bayramlar, ritüeller, mesela Hıristiyanları için Pazar ayini, yumurta bayramı, Müslümanlar için Cuma namazı, kurban bayramı vs. gibi) gösterir. Kutsal zamanın dışında kalan zaman profan zaman olarak değerlendirilir ve önemsenmez. Günlük, biyografik ve tarihsel zaman kutsal zaman yardımıyla kültürel ve ahlaki anlamda davranışlara anlam kazandıran zaman modları olarak kendilerini gösterirler. Bu dörtlü düzen kendiliğinden ve kolayca ortaya çıkmış olan bir düzen değildir. Bu düzen sürekli kültürel ve sosyal mücadelelerin ürünü olarak anlaşılmalıdır. Bu tespit aynı zamanda üç farklı zaman boyutu arasındaki harmoninin sosyal ve politik güç ilişkileriyle de bağlantı içinde olduklarını aydınlatan bir tespittir.

Günlük zamanda zaman stratejisi anlamında beklemek ya da bekletmek, durdurmak, önce gelmek, ertelemek, ritim değiştirmek ya da süreyi kısaltmak gibi kavramlar kullanılırken, biyografik zamanda eğitim, emeklilik, tatil, hafta sonu ya da gece çalışması, işsizlik ya da hastalık durumunda uyulması gereken süreler vs. gibi kapitalist toplumun siyasal ve ekonomik anlamda temel konularını teşkil eden zamansal kavramlar sık kullanılır. Buradaki mücadele kısmen tarihsel zamanı içine alan üçüncü safhayı da ilgilendirmektedir. Mesela pazar ve dini günlerin Batı'da tatil olması kilise ile siyasal otoritenin sık sık karşı karşıya gelmesi sonucunda kabul edilmiştir. Ayrıca Türkiye'de cuma günleri Osmanlı zamanında resmi tatil iken, Türkiye Cumhuriyeti bu tatili ilginç bir biçimde cumartesi pazara çekmiştir. Bu örnekler bize tarihsel zaman veya zamanın ruhu anlayışı ile kutsal zamanın (dünyevi devletle, kurumsal anlamda dinin) açık bir biçimde çeliştiğini ve bu çelişmeden genel anlamda kutsal zaman anlayışının galip çıktığını göstermektedir.

Köklü siyasal değişimlerin hemen peşinden genel olarak takvimin yeniden belirlenmesi savaşı başlar (Gregoryen takvimin gelişim tarihi bunu en güzel bir biçimde göstermektedir). İktidarı yeni devralan güç sahibi, ilk iş olarak kendi hâkimiyetini sağlamlaştırmak için yeni bir takvim uygulaması başlatır. Mesela Cumhuriyetin ilanından sonra rumi ve hicri takvimin terk edilip, yerine miladi takvimin getirilmesi buna güzel bir örnektir. Bu çabalara rağmen genel anlamda özellikle ilk yıllar insanlar bu yenilikten hiç hoşlanmazlar ve eski takvimin yeniden getirilmesini isterler. Bunun temel sebebi, insanların günlük zaman anlayışlarını tamamen eski takvime göre ayarladıklarından yeni takvimle bu alışkanlıklarında toptan bir değişime gitmek zorunda kalmalarıdır. Günlük ya-

şamda en ufak ve önemsiz bir alışkanlığın değişiminde bile (mesela servisin 5 dakika gecikmesi veya saatlerin 1 saat geri ya da ileri alınmasında olduğu gibi) düzeni bozulan bireyin bu tutumunu anlamak hiç de zor değildir.

Herhangi bir toplumun sosyo-kültürel yapısını sosyal birlimler açısından analiz ederken yukarıda saydığımız üç zaman perspektifini (günlük, biyografik ve tarihsel) ve buna ilaveten söz konusu toplumun özellikle sahip olduğu din kaynaklı ortaya çıkan kutsal zaman perspektifini, bunlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi bilmek o toplumun sosyo-kültürel yapısını anlamada bize kesinlikle yol gösterici olacaktır.

5.2.1. Modern Toplumlarda Zaman Algısı

İnsanlık tarihi boyunca toplumlar genel anlamda rahat sorunsuz, savaşsız ya da doğal afetin söz konusu olmadığı bir hayat sürmemişlerdir. Kısaca günümüzün moda deyimi "kriz zamanları" ya da "kriz" insanlık tarihi için yeni bir kavram değildir. Kültür tarihi açısından bakıldığında da aslında kriz zamanları kültürel açıdan insanların en verimli oldukları zamanlardır. Dolayısıyla kriz zamanları sürekli olumsuz bir durumu ifade etmek zorunda değildir. Modern zaman için de durum böyledir fakat modern zamanın ilginç bir özelliği zaman algısının bizzat raydan çıkmış olmasıdır. Zamanın ne olduğu, nasıl tanımlanması gerektiği vs. gibi sorulara verilen cevaplar oldukça yüzeysel kalmakta ve zaman sadece matematiksel zamana, daha doğru bir ifadeyle ölçmenin aracı olma özelliğine indirgenmektedir ve bu anlamda modern toplumlarda görünen kriz aslında bir "zaman krizinin" ortaya çıkarmış olduğu doğal bir krizdir.[633]

Aslında sorunlu zaman algısı ya da zaman algısındaki köklü değişim Batı'da başlangıç anlamında oldukça geriye

götürülebilir. 1750 yıllardan itibaren (Fransız İhtilali henüz olmamış ve sanayi devrimi henüz başlamamıştır) zaman algısında bir değişimden bahsedilmeye başlanmış ve zamanın oldukça hızlı akmaya başladığı söylenerek "zamanın ve tarihin hızlanması" kavramı ortaya atılmıştır. Bu kabul demiryollarının ve onun hemen peşinden gelen sanayi devriminden sonra daha bir görünür hale gelmiştir. Zamanın hızlanması kavramı beraberinde hayatın, tarihin, toplumun hızlanması kavramını getirmiştir. Bu açıdan "modernizm zamanın hızlanmasıdır"[634] tespitine katılmamak mümkün değildir. Zamanın hızlanması olgusu günümüzde de bütün hızıyla sürmekte ve bu olgu bugün bütün sosyo-kültürel, antropolojik çalışmaların temel kaziyesi haline gelmiş bulunmaktadır. 1989'da meydana gelen siyasal değişimler, aynı zamanda başlayan bilişim ve dijital devrim ve bütün bunların sonucu olarak zamanın hızlılığı ile ilgili tartışmaların yoğunluğu hızlı zamanın artık modern yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğunu ispatlar nitelik arzetmektedir. Zamanın bu özelliğini birçok filozof ve sosyolog itiraf ederek, kimi zamanın günümüzde tanrılaştığından (S. Breuer), kimi ise hepimizin bu hızlı zaman sürecinin ürünü olduğumuzu ve bu sürecin de insanlık tarihinde başka bir örneğinin olmadığını ileri sürmektedirler. Her şeyin daha hızlı olduğu ve aktığı, gelecek zamanın tamamen belirsiz olduğu ve artık geçmiş ve şimdiki zamandan hareketle açıklanamayacağı anlayışı günümüzde hâkim olan zaman anlayışının bir yönünü ifade etmektedir. Bunun yanında baskın olan ikinci görüş ise, Kojéve ve Weber tarafından ileri sürülen 20. yüzyılın sonlarına doğru ağırlık kazanmış olan görüştür. Bu görüş kısaca kültürlerin "kristalleşmesi" görüşü olarak adlandırılır. Bu görüşe göre kültürel dünyada tarihsel süreç içinde bu kültürün ana ilkeleri ve ana unsurları kemikleşmiş, daha iyi bir

tabirle kristalleşmiş, dolayısıyla bu bağlamda kültüre yeni bir şey eklemek ya da çıkarmak söz konusu olmayıp, söylenebilecek ya da eklenebilecek şeyler bugüne kadar söylenmiş ya da eklenmiştir. Bunun dışında başka bir şey yapmak sadece oyalanmaktır. Bu bağlamda bu yüzyıla ya da günümüze düşen şey, bu kristalleşme hareketinin sonunu oluşturmaktan başka bir şey değildir çünkü tinin ve idenin bütün imkânları kendilerini göstermiştir ve günümüze de bu bağlamda "can sıkıntısı" miras kalmıştır. Bu anlayışı, post, tarihin sonu, epokenin sonu, son, artık değil, aklın sonu vs. gibi belirlenimler destekler gözükmektedir. Burada dikkat edilen şey, epokal değişmeler olup, bu değişmelerin beraberinde getirdiği kültürel yenilikler göz ardı edilmektedir. Dolayısıyla burada geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arasında anlam birliğinden bahsetmek oldukça zordur.

Yukarıda bahsettiğimiz birbirleriyle çelişen iki görüş, yani bir tarafta sosyal hızlılık, diğer tarafta toplumsal kararlılık ve kristalleşme görüşü aslında zahirde çelişik gözükmektedir. Bu bağlamda P. Virilio çok isabetli bir tanımlamada bulunarak ve sanki iki farklı görüşür uzlaştırarak "hızlı durağanlık" (*rasende Stillstand*) kavramını geliştirmiştir.[635] Burada hızlılık kelimesi (*rasen*) olaylar tarihine, durağan kelimesi (*Stillstand*) ise gelişimin ideal dinamiğini ve derin yapısal karakterini karşılamaktadır. Yani tarih ve toplumda olaylar o kadar hızlı akmasına ve bu anlamda bir hızlanma ya da süratten bahsetmek mümkün olsa bile, idesel, kültürel, felsefi, dini ve sanatsal anlamda hızlılıktan bahsetmek şöyle dursun bu alanlarda bir durağanlıktan bahsetmek hiç yanlış olmasa gerekir.

Modern ve geç dönem modern zamanlarda ortaya çıkan zamanın bu paradoksal yapısı sadece biyografik ve tarihsel zaman perspektifinde değil, aynı zamanda günlük zaman-

da da görülebilir bir özelliktir. Sosyal değişimin çok hızlı bir şekilde gerçekleşmesi ve buna karşın sosyal gelişimin daha yavaş olması modernite tarihinde sürekli yaşam temposunun artması, yaşamın daha karmaşık hale gelmesi ve bu bağlamda insan hayatının oldukça zorlaştığı ve karmaşıklaştığı şikâyetlerini ortaya çıkarmıştır. Bütün bu şikâyetlerin yanında bu kadar hareketliliğe ve çeşitliliğe rağmen, modern insanın "can sıkıntısından" bahsetmesi de gerçekten paradoks bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu can sıkıntısına rağmen hayatın modern zamanlarda daha hızlı aktığına dair his genel kabul göre bir histir. Bu his özellikle kalkınmış toplumlarda ortalama yaşam sürelerinin artmasına rağmen neredeyse fikrisabit haline gelmiş bir duygudur. Bireysel yaşam bağlamında zamanın durmasından ancak patolojik durumlarda bahsedilebilir (depresyon, şizofreni vs.). Bunun temel sebeplerinden biri, bazı psikologlarca zamanın bu hızlı akışına ayak uyduramamak olarak açıklanmaktadır ki, bu hiç de yabana atılır bir tespit değildir. Bunun en güzel delili özellikle gelişmiş ve zamanın hızlı aktığı toplumlarda yapılan hemen hemen bütün çalışmalara göre depresyon ya da buna benzer psikolojik hastalıkların artmasıdır.

Sosyal hayatta meydana gelen hızlı değişim bireysel yaşamda da birtakım problemlerin açığa çıkmasına sebep olmaktadır. Bu bağlamda insan hayatını uzun süreli planlamak zorunda kalmakta, bunu bazen abartarak şimdiki zamanını gereksiz korku ve kaygılarla mahvetmekte, ya da geleceğe dair temelsiz bir kaygı ve menfi hislere kapılmaktadır. Günümüzde genel anlamda zaman ayarlaması, ileri teknolojik araçgereç ve bununla ilgili kişi ya da kuruluşlar tarafından en ince ayrıntısına kadar düzenlense de ilginç bir biçimde özellikle bu düzenlemeyi yaptıran ya da yapan kişiler durmadan "za-

man kıtlığından" bahsetmektedirler. Bu da çağımıza has bir zamansal paradoks olsa gerektir. Aslında modern insan için şunu söylemek yanlış olmaz: Ne kadar zaman tasarruf ederse etsin, ona o kadar az sahip olmaktadır. Bunu destekleyen diğer bir olgu da niceliksel olarak hatırı sayılır bir "boş zamana" (üretim ya da tüketim dışında kalan, herhangi bir görevi yerine getirmek zorunda olmadığı zaman kastedilmektedir) sahip olan birey, o oranda zamanın üç farklı perspektifini de içine alan zaman açlığından bahsetmektedir.

Bahsedilen bu hızlılığın aynı zamanda gerçekten beraberinde bir değişimi getirip getirmediği bu sürecin sonuçlarına bakarak anlaşılabilir. İnsan hayatının oldukça kısa olduğu da nazar-ı dikkate alınırsa bu hızlılığın genel anlamda istenilir bir şey olması gerekir (üretim süreci, mesafelerin bir an önce alınması, ekonomik işlemlerin hemen halledilmesi vs.). Bununla birlikte sosyal yaşamda meydan gelen hızlılık, ancak kültürel-yapısal anlamda bu alanlarda hiçbir kayba uğramadan bu hızlılığa ayak uydurma şartıyla kabul edilebilir. Bir taraftan hızlı değişim, diğer taraftan buna ayak uyduramayan sosyokültürel yapı birbirlerini desteklemek şöyle dursun, birbirlerini engellerler ve geriletirler. Mesela her birey müşteri olarak otel, lokanta, terminal, banka vs. gibi yerlerde kendisine hemen hizmet edilmesini ister. Bununla birlikte işte daha fazla zaman ve daha az stresi de ister. Daha fazla zamana sahip olabilmem için her şeyin daha hızlı olması gerekir yargısı, bu anlamda paradoksal bir yapı gösterir. Lokantada çalışan biri bankada sıra beklemekten hoşlanmaz fakat kendisi de lokantada müşterisini çok rahat bekletir.

Yukarıda anlatılan zaman perspektifleri açısından modern çağdaş toplumdaki bu hızlı değişim ve başkalaşım iki türlü tezahür eder. İlk olarak birey için bu hızlılık üstesinden ge-

linemeyecek bir hızlılıktır ve bu anlamda birey bu meydan okumanın altından kalkamaz. İkincil olarak, sosyokültürel değişim ve gelişimler birey için kararlılık gösteren ve bu anlamda fazla değişmeyen bir sabite özelliğini gösterir. Yeniden eşgüdüm sağlama bağlamda birey ve toplum iki türlü tavır gösterebilir. Birey ya da toplum, ya yeni zamanın icaplarını içselleştirip bunları kabul eder veya bazen de bu icap ve kabul bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Mesela bu bağlamda Doğu Avrupa ülkelerinde 1989'dan beri meydana gelen değişimler ikinci tür üstlenmeye örnek olarak gösterilebilir. Bu ülkede yaşayan insanlar hiç beklenmedik bir biçimde kendileri için tamamen yeni olan sosyokültürel ve siyasal şartlara çok rahat bir biçimde uyum sağlamışlardır. Bir gün önce totaliter ve despotik bir idareye sahipken bir gün sonra bunu terk edip, sanki kırk yıllık demokrasi tecrübesine sahiplermiş gibi demokrat kesilebilmişler ve bunların çoğu Avrupa Birliği'ne üye olabilmişlerdir.

Bireysel ve toplumsal tutumla sosyal değişim arasındaki bu ilişkiye ve bu ilişkinin farklı biçimlerine birçok çağdaş sosyal bilimci vurgu yapmış, modern toplumların sistematik oluşum süreçlerinin o toplumun üyeleri için gerçekten oldukça hızlı bir şekilde geliştiği tespitinde bulunmuşlardır.[636] Buna karşın, bunun tam tersi bir şekilde bir suçlamadan da bahsetmek gerekir. İşverenler ekonomistler ve politikacılar toplumsal bazı problemlerin nedeni olarak, insanların "zamanın gereklerine" uymayarak oldukça yavaş davranmalarını göstermektedirler. Bu suçlama günlük, biyografik ve tarihsel zaman perspektiflerinin bazen birbirleriyle uyum göstermemesinden kaynaklanan ve birey için yabancılaşmış zaman olarak algılamasından farklı bir şeydir. Modern birey kendi zamanına yabancılaşmakta ve bunun doğal sonucu olarak

kendisinin içinde olduğu bu üç farklı zaman perspektifinde kendisini yabancı hissetmektedir.[637] Bunun doğal sonucu, bireyin kendisini geçmişi ve geleceği bağlamında bir yere konumlandıramaması, anlamsızlık, varoluş kaybı ve eylemsel davranış kodlarının yitirilmesidir.

Zamansal eşgüdümün bozulmasının yansıma alanlarından biri de teknik, bilimsel ve siyasal alandadır. Bu alanlarda meydana gelen hızlı değişim ve bu değişimin neden olduğu ikincil olaylarla, aynı toplumda geçerli olan ve bu değişime cevap veremeyen siyasal ve hukuksal düzenlemeler açık bir biçimde birbirleriyle karşıtlık göstermektedir. Bunun en güzel örneği içinde yaşadığımız toplumdur. Türkiye'de son 30 yılda meydana gelen teknolojik, bilimsel ve ekonomik değişim ve gelişimlere rağmen, siyasal ve hukuksal anlamda değişim ve gelişim aynı oranda ya da en azından paralel gerçekleşmediğinden Türkiye hâlâ 1982 yılında askerler tarafından yapılan anayasa ile idare edilmektedir. Bu sıralar yeni anayasa çalışmalarının yeni bir anayasa yapımıyla sonuçlanıp sonuçlanmayacağı da çok net gözükmemektedir.

Modern çağdaş toplum yapısının zamanla olan bu ilişkisinin bir türlü istenilen kıvama gelmemesi, modernizmin insan ilişkilerindeki olumsuz etkileri ya da modernizmin insana dayattığı zorunlulukları hafifletme anlamında sosyal bilimlerde son zamanlarda özellikle Batı'da sık sık, ikinci modern,[638] liberal modern, refleksif modern[639] ya da post-modern gibi kavramların kullanıldığına şahit oluyoruz. Buna karşın modernizmin nerede başlayıp nerede bittiği, hangi bağlamda ikinci modernde bahsedilebileceği, bunların birbirlerinden kopuk süreç olup olmadığı ya da birbirlerinin devamı olup olmadığı, bu yeni tanımlamada yeni zaman anlayışının gerçekten yeni olup olmadığı gibi sorular bu bağlamda ce-

vaplanması gereken, en azından sosyal bilimlerde tartışılan fakat cevabı hiç de kolay olmayan sorular olarak karşımızda durmaktadır. Bütün bunlara rağmen modernizmin ötesine geçildiği kabul edilse bile, zaman kavramı bağlamında yeni dönemde de asıl belirleyici olan ana unsurun, hızlılık ve eşgüdümüm kaybı olduğu aşikârdır. Globalleşme süreci bu tespiti haklı çıkarmaktadır. Zira küreselleşmenin temel unsuru zaten en hızlı olmak (bilgiye ulaşmada, üretim sürecinde, eğitim ve tarımda) ve rakiplerinden önde olmaktır. Temel felsefesi bu olan bir sürecin zamanı mümkün olan en hızlı bir şekilde yaşaması, elinden gelse neredeyse onu daha fazla bölümlere ayırarak daha fazla zaman kazanmak istemesi bu süreç açısından normal bir istek olarak gözükmektedir. Böyle bir dünyada biraz duraksama ya da nefes alma acımasız bir biçimde cezalandırılmaya sebep olmaktadır. Bu bağlamda kitle iletişim araçları da bu temel yaklaşım tarzından nasibini almaktadır. Artık dünyada ulaşılamayan (bırakın ulaşılmayı neredeyse bireyin 24 saatini gözetim altında tutan ve bu anlamda özgür bireyi bir anlamda köleleştiren) kimse yoktur. İletişim de artık bu anlamda mahiyet kaybetmiş durumdadır. Varoluşsal iletişim yerini çıkar iletişimine bırakmıştır. İletişim araçları sayesinde dünya küçük bir kasaba haline gelse de, aslında bireyin özel hayatı büyük bir şehir haline getirilmiştir. Şahsın özel dünyası her fırsatta ihmal edilmekte, bunu global sermaye ve onun payandaları sosyal medya ayağıyla özendirmekte ve birey neredeyse (felsefi ya da dini bir tavırla buna karşı çıkmıyorsa) bu ağı oluşturanların oyuncağı haline gelmektedir. İnternet kullanımıyla, boşanma ya da eşini aldatma arasında bir korelasyonun olup olmadığı ile ilgili son zamanlarda yapılan araştırmaların sonucu bu iddiayı açık bir biçimde desteklemektedir.

Globalleşme çağı birçok alanda zamanla kurulan özsel ya da ilintisel ilişkileri derinden sarsmaktadır. Bu süreçte yer ve zaman çok önemli olmayıp, saniyeden daha kısa bir zamanda istenilen yere ulaşılabilmekte, internetin olduğu (ki olmadığı yer yeryüzünde oldukça sınırlıdır) her yere çok kısa bir sürede ulaşılmakta (özellikle finans ve bilgi bağlamında) ve bir tek tuşa dokunuşla milyarlarca (küçük yatırımcının toplamda milyarlarca zarar etme pahasına) kâr edilmekte ve durmadan dürüst olmayan bir biçimde manipülasyonlarda bulunulmaktadır. Bütün bunlar aynı zamanda zaman kavramı bağlamında ahengi ya da eşgüdümü bozmaktadır. Bu anlamda bireylerin ve milli devletlerin globalleşmenin hızına yetişemediklerini söylemek gerekir. Bununla birlikte eğitim, siyaset ve hukukun da "zamanın gelişimlerine" ayak uyduramadığını söylemek mümkündür. Bunun dışında gelişmiş dünyanın dışında kalan ve üçüncü dünya ülkeleri olarak adlandırılan ülkelerin de bu sürecin dışında bırakıldığını özellikle belirtmekte fayda vardır.

Zamandaki eşgüdümün ve ahengin yitirilmesi özellikle postmodernizmi savunanları çok da rahatsız etmediği gözlemlenmektedir. Siyasal, hukuksal, teknolojik ve toplumsal gelişim sürecinin göz ardı edilmesi ve bu bağlamda siyasetin sonundan bahsedilmesi, aklın ve bilimin nihai amacına ulaştığı, bireysel ve toplumsal geçmişten kolayca vazgeçiş, günlük, biyografik ve tarihsel zamanın bireysel özdeşlik bağlamında anlamını yitirmesi ve bu bağlamda öznenin sonundan bahsedilmesi, buradan hareketle toplumun da kısmen yokluğa mahkûm edilmesi gibi temel tezler postmodern felsefenin özünü oluşturan tezlerdir. Bu temel tezlere sahip bir düşüncenin zamanı varoluşun bir kategorisi olarak değerlendirmesi ve insanla onun arasında ontolojik anlamda özsel bir ilişki

kurmasını beklemek yanlış olur. Dolayısıyla zamanın hızlanması, zamansal eşgüdümün ortadan kalkması ya da insanların monotonlaşması gibi insanı yakından ilgilendiren temel varoluşsal soruların postmodern düşünürler için –en azından daha önceki filozoflara göre– fazla bir anlamı ve aynı zamanda önemi yoktur. İnsanın zamanla olan bu özsel ilişkisinin görmezden gelinmesi ya da ihmal edilmesi, postmodernizmin "insan nedir" sorusuna felsefi bir cevap aramadığı hatta böyle bir soruyu kendine ciddi anlamda sormadığını açık bir biçimde gözler önüne sermektedir.

5.2.2. Toplumsal Hızlılıkla İlgili Teorilerin Karşılaştığı Zorluklar

Yukarıda anlatılanlardan çıkarılabilecek tek cümlelik özet, modernizm tecrübesinin aynı zamanda zamansal (toplumsal) hızlılık tecrübesi olduğudur. Toplumsal hızlılık görüşüne çeşitli karşı çıkışlar söz konusu olmuştur. Mesela toplumsal hızlılıktan ziyade aslında geç modern dönemde eşzamanlılıktan bahsedilebileceği ya da temporal yapıdaki değişimlerin sadece hızlılıkla açıklanamayacağı, aslında hızlılık kavramının erteleme, gecikme, yavaşlatma vs. gibi temporal kavramların toplamından ortaya çıkan ve kompleks bir yapıya sahip olduğuna dair eleştiriler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda hem toplumsal hızlanmanın hem de toplumsal yavaşlamanın evrensel anlamda eşit iki zamansal kavramlar olduğu ileri sürülmüştür.

Hızlılık kategorisinden hareketle ortaya atılmış her türlü teorinin cevaplaması gereken ilk soru, toplumsal hızlılık kavramından ne anlaşıldığı ve modernleşme sürecinde gerçek anlamda neyin hızlandığı ve buna bağlı olarak nelerin değiştiğidir. Bu soruya verilen cevaplar (zamanın hızlılığı konu-

sunda bir uzlaşma olsa da) birbirlerinden oldukça farklıdır ve bu anlamda bir fikir birliğinden bahsetmek zordur. Sosyal bilimler bağlamında şimdiye kadar bu kavrama getirilmiş tam bir tanım yoktur. Bu kapsamda ancak bu kavramla ilgili bir teoriden bahsetmek mümkündür. Sosyal hızlılık kavramının tanımındaki zorluk bir tarafa, bu kavramın gerçekten neyi kapsadığı, ne ile ilgili olduğu ya da neye karşılık geldiği de cevaplanması zor bir soru olarak ortada durmaktadır. Bu kapsamda tarihin, kültürün, toplumun, hayatın ya da bizzat zamanın hızlandığından bahsedilmesine rağmen, (modernleşme sürecinin başlamasından günümüze kadar) bu olgunun içeriksel açıdan analiz edilmeksizin farklı kavramların hızlılık kavramı etrafında birleştirildiği ve aynı anlamda kullanıldığı itirazı yapılmaktadır. Sosyal bilimlerde bu konuyla ilgili yapılan bütün çalışmalarda bu "temporal hızlılık" neredeyse fikrisabit haline gelmiştir.[640] Böyle bir tespitin (yani her şeyin sürekli hızlı bir şekilde değiştiğinin) doğru olmadığı günlük hayata göz attığımızda açıkça görülebilecek bir şeydir. Mesela günlük trafikte hiç de hızlılık yoktur veya toplumsal reform ihtiyaçlarına cevap oldukça uzun bir sürede verilebilmekte ya da hiç verilememektedir. Bireysel hayatımızda, örneğin grip olduğumuzda hastalık en az bir haftada geçmekte ya da hamile bir kadın sağlıklı bir çocuk için 9 ay 10 gün beklemek zorunda kalmaktadır. Bu açıdan bakıldığında aslında toplumsal hızlanma kavramını anlamak için bunun karşıtı olan yavaşlama ve değişmeme kavramlarına ihtiyacımız vardır. Toplumsal hızlılık kavramının tam çerçevesinin çizilmesi ve buna fenomenolojik anlamda temel kazandırılması için karşıtından hareket ederek ve her ikisi arasında mukayese yaparak onu anlamaya çalışmak daha tutarlı bir yöntem olacaktır.

Sosyal değişim teorilerinde karşımıza çıkan en önemli problemlerden biri sosyal değişim hızının ampirik anlamda kontrolünün oldukça zor olmasıdır. Bunun önemli bir sebebi, bu değişimi tarihsel açıdan mukayese edebileceğimiz verilere sahip olmamız, daha da önemlisi sosyal bilimlerde sosyal değişimin ne olduğuna dair bir fikir birliğinin olmamasıdır. Ayrıca sosyal değişimin hızlanması kavramı bağlamında tartışmalar daha bir yoğun ve çok farklı istikametlere yöneliktir. Bu hızlılığın çeşitli alanlarda meydana gelen yenilikler olarak tanımlanması durumunda da durum değişmemektedir çünkü bu sefer de farklı alanlarda (bilim, kültür ve sanatta) temel değişimin ve bu değişimin parametrelerinin ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal anlamda sosyal gruplara göre farklılık arz eden zamanın algılanış ve yorumlanış şekline ek olarak, zamanın cinsiyetlere göre farklı algılanışı ve yorumlanışı problemi baş göstermektedir. Erkek ve kadınların zamana karşı davranışları ve zaman yaşantıları ve bunları kültürel ve sosyal sebepleri de kendi içinde farklılık ve çeşitlilik arz etmektedir. Bu problem bilinmesine rağmen hızlılık teorisiyle ilgili modern analizlerde ön planda tutulmamaktadır. Aslında bu süreç hem kadın hem de erkeği eşit oranda etkiler gözükmesine rağmen mesela meslek sahibi, çalışan ve çocuğu olan bir kadın için zaman baskısı ve zamanın hızlılığı olgusu, sadece çalışan çocuğu olsa bile o çocuğa kadın kadar bakmak durumunda olmayan erkeğe göre daha baskındır. Kadının bu açıdan diğer bir yükü de ailenin koordinasyonunu sağlamak ve aynı zamanda ev işlerini erkeğe göre daha fazla üstlenmiş olmaktır.

Bu teorilerin karşılaştıkları zorluklardan ya da eleştirildikleri noktalardan biri de toplumsal hızlılık sürecinin mekân

kavramı olmadan analiz edildiği saptamasıdır ki bu eleştiri hiç de haksız değildir. Kant'tan beri zaman ve mekân yalın görünün formlarıdır ve aralarında herhangi bir öncelik ya da sonralık söz konusu değildir. Bu iki kavramı birbirinden ayırarak düşünmek oldukça zordur. Bu kavramlar Kant için *a priori* formlardır. Durkheim bu kavramları tarihsel-kültürel anlamda değişebilen fakat bireysel bağlamda değişmeyen sosyal yapının temeli olarak görür. Modern toplumlarda Kant'ın önerdiği eşitliğin mekân lehine bozulduğunu saptamak zor olmasa gerekir.[641] Genetik olarak bakıldığında çocukta mekân algısının gelişimi zaman algısından çok önce öncedir. Mekânsal betimlemeler de (aşağı yukarı, sağ sol vs. gibi) zamansal betimlemelere göre (eşzamanlılık, süre, gelecek, geçmiş, an, ezel, ebet vs. gibi) daha anlaşılır ve daha somuttur. Zamansal betimleler oldukça soyut betimlemeler olduğundan felsefi açıdan da zamanı kavramak mekânı kavramaktan çok daha zordur. Zaman algısının ve zamansal kavramların mekânda meydana gelen değişmeler sayesinde ortaya çıktığını unutmamak gerekir. Lokal anlamda gözlenebilen gündüz ile gece arasındaki farklılık, mevsimsel farklılıklar ve bu farklılıklara göre değişen doğal ve sosyal ritim, zamansal belirlenimlerin ve zamansal kelime hazinesi için hareket noktasını oluşturur.[642]

Zamansal yapıların sosyal tarih açıdan önemi mekânda mümkün olmayan olayları farklı algılama imkânı sunmasıdır. Mesela 1453 İstanbul'un fethini mekânsal olarak değiştirmek mümkün değilken, bu fethin neden bir çağı kapatıp diğerini açtığı, ya da tarih felsefesi açısında fethin zamanlaması, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında tam zamanında gerçekleşip gerçekleşmediği gibi hususlar hakkında oldukça farklı yorum ve değerlendirmelerde bulunmak mümkündür.

Herhangi bir toplumda mekân-zaman algısının değişimi sürekli olarak değişen zamansal yapılardan hareketle anlaşılır, değişen mekânsal yapılardan hareketle değil. Bu açıdan bakıldığında modern çağın başlangıcı aslında zamanın mekân karşısındaki bir emansipasyonu olarak değerlendirilebilir. Mekanik saatlerin kullanılması ve zamanın standardizasyonu artık zamanın mekândan bağımsız olarak nicel anlamda kendi başınalığı sonucunu ortaya çıkarmıştır. Mesela Kant, zamanı içgörünün yalın formu olarak kabul ederek, zamana mekâna karşı kısmi anlamda bir üstünlük vermiş, bunun doğal sonucu olarak hareket hareketsizliğe karşı daha önemli görülmeye başlanmıştır. Modernleşme sürecinde mekân algısının ve yapısının değişmesinin önemli bir göstergesi değişimim sonuçlarının sürekli zaman açısından vurgulanmış olmasıdır.[643] Ulaşım imkânlarının artması (demiryolu, havayolu ya da karayolu) ve bu sayede mekânsal mesafelerin kısalması ve bu anlamda mekânın sıkıştırılması olgusu aslında zamansal hızlılığın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda "zamanın mekânı yok etmesinden" bahsedilmektedir. Bu açıdan bakıldığında modern çağda kendi başına zamansal anlamda hızlılığa benzer bir mekânsal algı değişiminden bahsetmek oldukça zordur. Bu çağda sosyokültürel açıdan açığa çıkan büyük değişmeler genel anlamda zaman değiştirici dinamiğinden açığa çıkan değişimler olarak göze çarpmaktadır.

Mekânın antropolojik önceliğinin yanında zamanın bu sosyolojik önceliği kolay kabul edilecek bir tespit olarak gözükmemektedir ve sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde bu tespit farklı açılardan eleştirilmekte ve bu bağlamda sadece taraftar değil, karşıtlar da bulmaktadır. Bu gerçekliğe rağmen özellikle günümüzde mekânın zamana göre daha az ilgi gör-

düğünü, daha doğru bir ifadeyle mekân genel olarak zamana bağlı bir kavram olarak ele alındığını belirtmekte fayda vardır.

Toplumsal hızlılıkla ilgili teorilerin karşılaştığı diğer ciddi eleştiri (aynı zamanda haklı olan) ise bu teorinin dayandığı "zaman" kavramının bizzat kendisidir çünkü burada söz konusu olan zaman kavramı Batı merkezli, içeriği Batı sosyokültürel özelliklerle doldurulmuş bir zaman kavramıdır. Lineer, soyut ve aynı zamanda metalaştırılan böyle bir zaman kavramını bütün diğer kültürlere ve aynı zamanda tarihsel zamanın hepsine teşmil etmek ne kadar doğrudur? Toplumsal hızlanmayla ilgili teori geliştiren birinin geliştirdiği teorinin daha genel-geçer ve kalıcı olması için diğer kültürlerdeki ve toplumlardaki zaman algısını dikkate alması gerekmez mi? Bunlar haklı sorulardır ve teorinin genelliği için aslında yerine getirilmesi gereken bir şart olarak gözükmektedir. Buna rağmen bu tartışmalar bağlamında kaynaklar birkaç istisna dışında Batı merkezli zaman algısından hareketle bu meseleyi tartışmakta, buna gerekçe olarak da toplumsal hızlılık olgusunun gerçek anlamda (içeriksel olarak) Batı'da yaşandığına dikkat çekmektedir. Bu cevap kendi içinde tutarlı gözükse de (çünkü modernleşme süreci, sonrasında ortaya çıkan postmodern süreç, globalleşme vs. gibi süreçler temelde Batı kaynaklıdır) bu teoriler Batı ile sınırlı kaldığı sürece genel-geçerlik iddiasına sahip olamazlar; dolayısıyla üretilen teorilerin geçerliliği doğal olarak her zaman sınırlı kalmaya mahkûm olacaktır.

Toplumsal hızlılık teorisi her ne kadar zamanın sosyal boyutuyla ilgilense de doğa bilimlerinin zaman tasavvurunda meydana gelen değişimler de bu teoriyi yakından ilgilendirmektedir. Konuyla ilgili sosyal bilimler literatüründe Newton'un mutlak zaman anlayışının Einstein ile yıkılması

ve bu bağlamda zamanın göreceliği problemi, Prigogine'nin fiziksel zamanı içerikten yoksun görerek onu bireysel yaşam ile zenginleştirmek istemesi, kuantum teorisinin birçok farklı yoruma yol açan zaman tasavvuru da bu bağlamda teori oluşturmada dikkate alınması gereken unsurlar olarak kendini göstermektedir. Bütün bu anlayışlar aynı zamanda sosyal bilimlerde ve modern toplum yaşamında zaman kavramı bağlamında yeni bakış açılarının ve aynı zamanda açıklama biçimlerinin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Buna güzel bir örnek Geissler'in Einstein'ın İzafiyet Teorisi'nin bireysel ve toplumsal zaman algısını nasıl değiştirdiğine dair şu cümleleridir: "Bu teori günlük yaşamda saat zamanının, dakikliğin ve geçmiş, şimdi ve gelecek zaman arasındaki farklılığın sonunu getirmiştir. Einstein izafiyet teorisinde hareketli sistemlerde (eğer bu sistemler farklı hızlılık oranlarına sahipse) saatlerin farklı çalıştıklarını ispat etmiştir. Bu çığır açan bilgi sayesinde saat zamanı göreceli hale gelmiştir. 1955 tarihinde yazmış olduğu bir mektupta Einstein zamanın inatçı bir illüzyona sahip olduğunu söyler. Artık bu illüzyonun inatçı olduğunu söylemek zordur çünkü her şeye gücü yeten zaman saatine inanç artık kaybolmuştur."[644] Bu tespitlere rağmen doğa bilimlerinde zamanın görelileştirilmesinin sosyal kurumlarda ve günlük yaşamımızda yön veren zamansal yapılarda köklü bir değişiklik yapacağını ve bu anlamda bir kaosun ortaya çıkacağını iddia etmek pek doğru bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Günlük, biyografik ve tarihsel zaman perspektiflerinde toptan bir algı değişmesinin olması çok olası gözükmemektedir. Bu anlamda iddia edilen büyük değişimim sosyo-kültürel pratiklerde ampirik anlamda gözlenmediği de aşikârdır. Günlük, biyografik ve tarihsel zaman perspektiflerinde (buna sakral zaman perspektifini de eklemek mümkündür) ahengin

bozulması durumunda bireysel ve toplumsal yaşamda oldukça ciddi travmaların açığa çıkması kaçınılmazdır. Aslında modern dönemle başlayan bu ahenk bozukluğu geç modern dönemde ya da günümüzde (özellikle Batı'da, bizde şükür henüz Batı kadar bu ahengin bozulduğunu söylemek zordur fakat toplumsal süreç böyle giderse toplum olarak varacağımız yer er ya da geç orası olacaktır) kendini bireysel ve toplumsal yaşamda birçok alanda göstermektedir. Bunun tekrar eski ahengine kavuşturulması oldukça zor bir süreçtir çünkü bunun için sosyokültürel açıdan birçok dinamiği hayata geçirmek gerekir ki bu hiç de kolay bir şey değildir.

5.2.3. Modernleşme ve Zaman

Modernleşmenin ne olduğu tartışması bir tarafa, modern zaman için ortak kabul, bu dönemde zamansal anlamda müthiş bir hızlılık yaşandığı ve buna bağlı olarak insan hayatında da oldukça köklü değişikliklerin meydana geldiğidir. Bu anlamda kültür tarihçileri modernizmin kültürel kodunun kökten değişen zaman ve mekân algısı olduğu tespitini yapmaktadırlar. Modernizmin temel belirleyici unsuru "sabit hiçbir şeyin kalmamasıdır".

Bu hızlılık ilkesi ve sosyal dinamik bütün modernleşme sürecinde her zaman olumlu anlamda kullanılmamış, bazıları bu süreci "gerçek hayata" götüren ilke olarak yorumlarken, bir kısmı ilerleme fikrinin gelişimi, bazıları ise sınırsız bir düşüş (geriye gidiş anlamında) olarak yorumlamışlardır. Bu farklı yorumlar kültürel anlamda aslında bir zenginliği de dile getirmektedir. Modern çağın olumlu ve olumsuz yanları aslında Rousseau'nun "Emil"inde Goethe'nin "Faust"unda açık bir biçimde dile getirilen bir husustur. Rousseau'nun aksine Goethe bu çağın bilimsel, teknolojik ve sosyal anlamda

katkılarını dile getirirken, kültürel ve ahlaki anlamda muhtemel olumsuz etkilerine de dikkatleri çekmeye çalışır.[645] Aynı endişeyi Nietzsche de paylaşır. Üstün insanın en büyük korkusu insanlığın yeni bir barbarlığa düşmesidir. "Hayatın oldukça hızlanması ruhun ve gözün tam görmeden bir sürü karar vermesine sebep olmuştur (...). Sükûnetin eksikliği medeniyetimizi yeni bir barbarlığa doğru götürmektedir. [İnsanlık tarihinde] hiçbir zaman hareket halinde olanlar (sükuneti istemeyenler) bu kadar revaç bulmamıştır."[646] Nietzsche bu bağlamdaki düşüncelerini "*Zamanın Ruhuna Uymayan Düşünceler*" adlı eserinde de dile getirir ve modern insan için bu hızlılık ve mahiyet kaybının kendisi açısından hayırlı olmayacağı sonucuna ulaşır. Bu durumun ulaşacağı son ona göre, decedance ve çöküşten (*Verfall*) başka bir şey olmayacaktır. Baudelaire da bu çelişkinin farkındadır ve buna sık sık göndermelerde bulunur. "*Modern Hayatın Ressamı*" adlı eserinde modern dönemi geçici ve durmadan kaybolan kavramlarıyla betimler. "Geçici, tesadüfi olan şeyin yarısı sanat, bunun diğer yarısı da sonsuz olan ve değişmeyendir."[647] Bu cümlelerde modernleşme ile modernleşme karşıtı görüşün özetini bulmak mümkündür. Bir tarafta modern dönemle birlikte açığa çıkmış olan hızlı değişim ve bunun ortaya çıkarmış olduğu mahiyet kaybı, diğer taraftan sonsuzluğa, sükûna ve değişmemeye duyulan özlem. Modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan ilerleme fikri Baudelaire için aslında insanın kendini yok etme isteğinden başka bir şey değildir ve böyle bir sürecin sonu muhtemelen sonsuz bir şüphe içinde kalmaktır.

Modern dönemim hızlılığından çeşitli alanlar hislerine düşen payları almaktadırlar. Müzik alanında bu durum kendisini açık bir biçimde göstermektedir. 19. yüzyıldan itibaren klasik müzik eserlerinin icrası ilginç bir biçimde hızlanmıştır.

Buna benzer bir hızlanma tiyatro oyunlarında görülmektedir. Burada diyaloglar eskisine göre daha hızlı gerçekleşmekte daha önce dört saat süren bir oyun modern dönemde iki saate kadar inmektedir.[648] Modern dönemde klasik müziğin (mesela Beethoven'in senfonilerinin) günümüz hızlı yaşamı dikkate alınarak daha hızlı çalınması gerektiği yorumları bile yapılmaktadır. Buna benzer bir uygulama piyano için de söz konusudur. Schumann'ın piyano sonatları mümkün olduğu kadar hızlı başlamakta ve daha sonraları da "daha da hızlı" bir biçimde devam etmektedir. Jazz, pop ve rock müzik türlerinde de bu hızlılığı ve mümkün olduğu kadar daha da hızlanma arzusunu görmek mümkündür. Jazz kelimesi hızlılık kelimesinin (*speed*) argo kullanımı karşılıdır.[649] Bu tür konserlerde dinleyicilerin (genelde gençler) hızlı ve gittikçe hızlanan müzik karşısında bedensel hareketlerinin hızlılığı da (hatta en hızlı olanın alkışlanması) müzik algısının ve müzikten beklentilerin oldukça farklılaştığını göstermesi açısından ilginçtir. Gençlerin okuldan ya da ibadethaneden daha fazla uğradıkları ve vakitlerinin önemli bir kısmını geçirdikleri diskolar da tabiri caiz ise "hayatın oldukça hızlı aktığı" ve hızlanması için de her türlü yola başvurulduğu mekânlardır. İlginç olan bu tür mekânlarda sükûnet ve sessizlik zinhar istenilmeyen bir şeydir; bir anlamda burada sükûnet "günah" olarak addedilmektedir. Aynı hızlılık televizyon ve medya dünyasında da söz konusudur. 20 yüzyılda sinema ve televizyon gittikçe artan bir oranda hızlandırılmıştır. Hatta bazı filmler özellikle hızlandırılmaktadır. Televizyonlarda yapılan yarışmalarda en hızlı sürede soruya cevap veren ya da en kısa sürede istenilen şeyi yerine getiren kimseler başarılı sayılmaktadır.

Yukarıda örnek olarak verilen alanlar dışında da hızlılığın görüldüğü alanlar vardır. Mesela edebiyatta bu hızlan-

ma olgusundan nasibini almıştır. H. Heine romanlarında, demiryolunun kullanılmaya başlanmasıyla insanların zaman ve mekân algılarının ve tecrübelerinin toptan yok edildiği tespitinde bulunur. 20 yüzyılda Joyse'un *Ulyses* adlı eserinde bir bilinç analizi yapılır ve bu bilinç sadece şimdiki zamanı kabul etmektedir. M. Proust *Kayıp Zamanın İzinde* (ki modern zamanda geçmiş zaman durmadan yitirilmekte ya da yok edilmektedir) adlı çalışması zikredilmeye değer bir çalışmadır. T. Mann'ın "*Zauberberg*"i (Sihirli Tepe) bir zaman romanı olarak kendisini ortaya koymaktadır. Bu romanda sadece zaman tecrübesinin paradokslarına yer verilmekle kalmaz, aynı zamanda hızlılık ilkesi romanın temel ilkesi yapılır. Zaman romanla birlikte sürekli daha hızlı akmakta, romanın başında saatle anlatılanlar sayfalar azaldıkça günlerle, daha da azaldıkça aylarla ve son birkaç sayfa da yıllarla ifade edilmektedir. Bu bağlamda R. Musil'in *Özelliği Olmayan Adam* (der Mann ohne Eigenschaften) adlı romanını da zikretmek gerekir. Musil burada elindeki saati durdurup cadde kenarında araba ve yayaları sayan birisinin şahsında modern dönemde ortaya çıkan bu hızlılık olgusunun insanları niteliksiz ve özelliksiz bir kitle haline getirdiğini anlatmaktadır.[650] D. Harvey modern kültürün, zaman ve mekân algısında kriz niteliğinde meydana gelen tecrübe değişikliğinin bir ürünü olarak görülmesi gerektiği saptamasında bulunur. Zaman-mekân algısında ortaya çıkan baskın tecrübe, bunun doğal sonucu olarak beliren hayat hızının artması ve zamanın mekânı yok etmesi gibi etkenler modern kültür kodlarının ve buna bağlı olarak gelişen zaman algısını toptan değiştirdiği tezini bütün açıklığıyla bizlere göstermektedir.

Modernleşme sürecinin temeli olarak hızlılık dalgası kendisini özellikle teknolojik gelişme ve bunun sanayide uygula-

masında göstermiştir. Buhar makinesinin bulunması, demiryollarının inşası, daha sonra otomobil yapımın seriye bağlanarak kitlesel tüketim aracı haline gelmesi, uçağın icadı ve fabrikasyonu, iletişim araçlarında meydan gelen oldukça hızlı değişim ve gelişmeler (en son internetin günlük yaşantımıza oldukça hızlı bir giriş yapması) yaşam ve kültür dünyamızda kökten değişiklikler yapmış, "zamanda olmak" ve "dünyada olmanın" anlamı kökten değişmiştir. Bu durumu bazı sosyal bilimciler tıptan aldıkları kavramlarla şok veya travma kavramlarıyla ifade etmektedirler. Harvey ise yukarıda geçtiği şekilde bu durumu "zamanın mekânı ezmesi" olarak yorumlar.[651] Modern zamanın bütün bu özellikleri bireysel ve kültürel anlamda farklı davranış kodlarının oluşmasına sebep olmaktadır. İnsan bir taraftan modernitenin cazibesine kapılırken; aynı zamanda ondan ciddi anlamda korkmaktadır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hayatın en belirleyici unsuru hiç şüphesiz hızlılık olmuştur. Hızlılık, acele, zaman baskısı artık günlük hayatın vazgeçilmezleri arasına girmiştir. Bu hızlılığın gerçekten iyi bir şey olup olmadığı sorusunu sormamız gerekir. Peşinden de bu hızlılık için katlanılan şeylerin gerçekten bir değeri olup olmadığını sorgulamamız gerekir.[652] Bugün teknolojik ve endüstri alanında meydana gelen gelişmelerin (bilim, iletişim, medya, sanat, sağlık, tarım) insanın doğal yaşamı üzerinde yapmış oldukları maddi manevi tahribatlar göz önüne alındığında yukarıda sorulan soruları ciddi anlamda oturup düşünmemiz gerektiği aşikârdır. Sadece sağlık alanında yaşananlar bile bu sürecin aslında çok hayırlı olmadığını açık bir biçimde göstermektedir. Zira bugünün insanı eskiye göre çok daha fazla besine ve çok çeşitli beslenme imkânlarına sahip olmalarına karşın (paradoksal bir biçimde çok beslendiğini düşünen günümüz insanı aslında

gerçek anlamda beslenmemektedir) hastalıkların eskiye göre bir o kadar artması (kanser, kalp, diyabet vs.) bize bir şeylerin yolunda gitmediğini çok net göstermektedir.[653]

Teknolojik gelişmelerin de her zaman doğrusal bir biçimde hızlandığını ya da her zaman lineer olarak ilerlediğini söylemek zordur. Teknolojinin adım adım ilerlediğini, bazen karşısında ciddi engellerle karşılaştığını ve bunların teknolojik ilerlemeyi bazen gerilettiğini, engellediğini, hatta geriye döndürdüğünü görmek mümkündür. Teknolojik ilerlemelerle ilgili ileri sürülebilecek ikinci husus, bu ilerleme fikrinin karşısında sürekli yavaşlatma, bu hızlılığa karşı eski "yavaş hayata" karşı bir özlem hissinin her zaman varolduğudur. Bu hızlı ve yavaş kültürler arasındaki mücadele, hızlılık taraftarları tarafından kazanılmıştır ve teknolojik hızlılık hemen peşinden bu hızlılıktan son derece hoşlanan popüler kültürün yaygınlaşması olgusunu getirmiştir. Bugün popüler kültürde hızlılık olgusunu yeme-içme, sağlık, medya ve iş dünyası gibi daha birçok alanda görmek mümkündür.

Zaman darlığı ve hızlılık, günümüz medya dünyasının da en çok yakındığı konular arasındadır. Zaman kullanma rehberi, zaman yönetimi ile ilgili kitap ve konferanslar büyük ilgi görmekte, ilginç olan da "zamanı nasıl daha hızlı yaşarız? (dolayısıyla zamanı nasıl mahiyet kaybına uğratırız?)" sorusu bağlamında oldukça yüklü miktarda paraların ödenmiş olmasıdır. Bu hızlılığa karşı zamanı yavaşlatmak isteyen (daha doğru bir ifadeyle zamanı zaman gibi yaşamak isteyen) görüşlerinde yavaş yavaş ağırlık kazandığını belirtmekte fayda vardır. Postmodern kültür eleştirmenleri ya da ona taraftar olanlar bu sürecin temel özelliklerinin ve bu süreci tetikleyen unsurların sosyal süreçlerin hızlılığındaki artıştan kaynaklandığı konusunda hemfikirdirler. Dijital ve globalleşme çağında

bu hızlılığın daha da arttığı doğru olsa bile, artık bu temponun da mahiyet kaybettiğini ve bir alışkanlığa dönüştüğünü söylemek mümkündür.[654]

Modern hızlılık sürecinin sosyal bilimler açısından analizi için iki hususun göz önünde tutulması gerekmektedir. Birincisi, modernleşme sürecinin merkezinde bulunan hızlılık tecrübesi ve zaman darlığı, hiçbir biçimde teknolojik hızlılığın bir sonucu değildir. Tam tersine aslında ilk olgu ikinci olgunun bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu fenomenin karşısındaki ikinci unsur ise "sabitlik ya da istikrar" olgusudur. Bu olgu günlük yaşamda ya da yaşayan kültürde kendisini göstermekte ve bu hızlılığa karşı sessiz ve derinden bir muhalefet sergilemektedir. Her türlü hızlılığa ve değişime rağmen evlilik, aile, din ve edebiyatta değişmeyen (ve iyi ki de değişmeyen) sabiteler bulmak mümkündür. Bu sabiteler ya da kolay değişmeyen değerler sayesinde bireysel ve toplumsal yaşam mümkün olduğundan, aslında bunların değişmemesi için gayret sarf etmek lazımdır. Bütün bunlara rağmen değiştirilmesi mümkün olmayan şey, insanın ölümlü ve sonlu olduğudur. Önemli olan bu sonlu insanın zamanı nasıl algıladığı ya da yorumladığıdır. Zaman insan için biran önce yaşanılması ve bitirilmesi gereken bir şey midir? Yoksa onun her bir anı değerli olup, onun içinin doldurulması ve mahiyet kaybının önlenmesi mi gereklidir? Bu soruya verilen cevap aslında temelde felsefi bir cevaptır ve bu da "insan nedir?" sorusuyla doğrudan bağlantılı bir sorudur. Zaman insan için nimet midir yoksa bir hikmet midir? Nimet ise niçin onu hızlıca yaşayıp tüketmek gibi bir gaflette bulunulmaktadır. Verilen her anın hesabını vereceğine inanan bir insan herhalde onu anlamlı ve dolu bir biçimde yaşamak isteyecektir. Böyle bir hesap sorulmayacağına inanan kimse içinse "az zamanda

çok iş yapmak" öncelikli tercih olup, zaman biran önce tüketilen bir metadan başka bir şey değildir.

5.3. Zaman ve Takvim

Zaman kavramı söz konusu olduğunda ilk akla gelen şey gün, ay ve yılı gösteren takvimlerdir. Belki de çoğu insanın zamanla olan ilgisi takvim yapraklarındaki rakamlar, burada belirtilen önemli yıldönümleri, tarihsel olaylar ya da ibadet vakitleridir. Takvim olmadan bireysel ve toplumsal anlamda günlük yaşamın düzenlenmesi mümkün değildir. İnsanlık tarihi boyunca takvim ilkel ya da modern anlamda hep olagelmiştir. Takvim aynı zamanda herhangi bir toplumun kolektif zaman algısını göstermesi bakımından da oldukça önemlidir. Önemli takvimler kendilerine genelde önemli sosyal, kültürel, dinsel olayları başlangıç olarak kabul etmişlerdir (Hicri takvimin Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicretini esas alması, miladi takvimin Hz. İsa'nın doğum gününü başlangıç olarak kabul etmesi gibi).

Takvim zaman kavramından hareketle, onun düzenlenmesi ve bu düzenlenme sayesinde de hayatın organizesi ihtiyacından kaynaklanır. Takvim için önemli olan temel ilke, zamanın geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman olmak üzere üç perspektife sahip olması ve ikincil olarak da bir başlangıç noktası belirlemesidir. Takvim sayesinde (saati de takvimin ayrılmaz bir parçası olarak düşünürsek) olaylar belirli bir sıraya dizilmekte, saat sayesinde insanın anlık eylemleri kategorize edilmekte, bunların toplamından bir gün içindeki olaylar, günlerden hareketle, aylık olaylar, aylardan hareketle yıllık olaylar, yıllardan hareketle asırlık olaylar, asırdan hareketle bir çağ ile ilgili olaylar ve nihayet bir toplumum tarihi ya da genel anlamda insanlık tarihi ile ilgili olaylar krono-

lojik anlamda bir sıra ya da düzene sokulmaktadır. Takvim aynı zamanda zamana bir standart kazandırması (böyle bir çabanın felsefi anlamda ne kadar tutarlı ya da mümkün olup olmadığı tartışması bir tarafa bırakılacak olursa) bakımından da önemlidir. Aksi halde insanlar adedince zaman algısı olacağından zamanda birliğin sağlanması mümkün olmayacak, bu mümkün olmayınca da sosyal yaşam imkânsız hale gelecektir. Zamanın başlangıcı (gerçek ya da fiktif anlamda) ve sonu düşüncesi olmaksızın takvim ya da saatin gösterdiği zamanın anlaşılması mümkün değildir. Burada saatin hareketli zamanı, takvimin ise tabiri caiz ise durağan zamanı gösterdiğini söylemek gerekir. Yani 24 saat (saniye, dakika, saat ve toplam 24 saat) geçtikten sonra takvimden ancak ve ancak bir yaprak koparmak mümkündür. Zaman genelde sosyokültürel etkileşim sonunda adım adım öğrenilmekte ve diğer öğrenme nesnelerine göre (somut olmadığından) daha zor öğrenilmektedir. Bu öğrenim aslında (yaklaşık 6-7 yaşları civarında zaman algısı aşağı yukarı oluşmaktadır) binlerce yıl ötelerden getirilen ve nesilden nesile aktarılan bir zaman algısının kabul edilmesi ve üstlenilmesidir.[655] Zamanın farklı toplumlarda nasıl algılandığı üzerine araştırmalar yapan Elias, zamanın günümüzdeki algısı ve sembolize ettiği değerin insanlık tarihinin başlangıç dönemlerine göre oldukça farklı olduğu ve zaman kavramının oluşumunun tesadüfi bir şekilde değil, yapısal anlamda en aşağı seviyeden başlayarak gittikçe gelişen ve sonunda yüksek bir seviyeye ulaşması şeklinde ortaya çıktığı vurgusunu yapmaktadır.[656]

Takvimsiz bir hayat düşünmek oldukça zordur. Her türlü kitap, ders kitabı, roman, vs. sürekli takvimle ya da genel anlamda zamanla ilişkili olmak zorundadır. Takvim bu anlamda insanlık tarihi açısından insanlığın ilk edinimleri ara-

sında kabul edilir. Ayrıca dinler de (özellikle semavi dinler) takvimi insanlık tarihinin temel belirlenimlerinden biri olarak kabul eder. Takvimin günümüzdeki anlam ve önemi geçmişe göre çok daha fazladır. Ülkemizde her yıl basan irili ufaklı milyonlarca takvimden bahsetmek mümkündür. İnsanlar bu takvimler sayesinde geçmişi tekrar kurmakta, şimdiyi yaşamakta ve geleceği de planlamaktadır.

Bütün bu belirlenimlerin merkezinde duran takvim nedir? İnsanlar niçin takvime ihtiyaç duyarlar? Takvim olmadan gerçekten günlük ve sosyal yaşam mümkün olmaz mı? Bütün bu sorular aslında bizim sormaya hiç gerek duymadığımız ama cevabı da o kadar kolay olmayan felsefi sorulardır. İlk olarak takvim, aslında matematiksel bir şeydir. Bu matematik sayesinde binlerce yıl öncesi ya da sonrası hesaplanabilmektedir. Takvim temelde astronomik hesaplamaların sonucu olduğundan ve bu hesaplamalar da hemen hemen bütün takvimde gün üzerinde yapıldığından bütün dünya takvimlerinde gün temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun dışında ya ayın hareketlerine göre (hicri takvim) ya da güneşin hareketlerine göre takvimler oluşturulmaktadır. Her iki durumda da takvimler doğal zaman akışına göre oluşturulmaktadır. Gün insanlık tarihinde genel anlamda en küçük zaman birimi olarak kabul edilmiştir. Mesela günlerin saate ayrılması görece çok yenidir. Babiller ilk defa günü 12 çift saate bölmüşlerdir. Saatin dakikalara dakikanın saniyelere bölünmesi modern çağın kazanımları arasındadır. Mesela ortaçağda en küçük zaman dilimi 15 dakika olarak kabul edilmekteydi. Dakikaların ve saniyenin kullanımı yeniçağ ile başlayan bir uygulamadır. Dünyevi gün, dünyanın kendi etrafında 24 saatte dönmesiyle oluşmaktadır. Buna rağmen güneş zamanıyla bizim yaşadığımız günlük zaman arasında her

zaman bir uyumun olduğunu söylemek zordur. Bu özellikle toprakları büyük (ABD, Kanada, Avustralya gibi) ülkelerin yaşadığı bir sorundur. Topraklarının bir kısmı bir zaman diliminde diğeri başka bir zaman diliminde olan ülkeler bazen 6-7 saat zaman farkı yaşadıkları gibi, enlem ve boylam farkından dolayı haberleşme, ulaşım vs. gibi alanlarda birden fazla sistem kullanmak zorunda kalmaktadırlar. Bu tip zorlukları aşmak için "dünya zamanı" konsepti geliştirilmiş, boylamlar sayesinde mümkün olan en büyük alanı kapsayacak farklı zaman ayarlamaları yapılmıştır. Bu bağlamda dünya 24 zaman bölgesine ayrılmış ve bölgeler kendi aralarında birer saat aralıklarla farklılaştırılmıştır. İngiltere'deki Grennwich boylamların başlangıç noktası veya güneş saatinin başlangıç merkezi olarak kabul edilmiş, buna göre bazı ülkelerde aynı anda 6 (ABD) ya da 12 (Rusya) farklı zaman bölgesi oluşmuştur. Dünya zaman sistemi kendisini sadece güneş zamanıyla dünya zamanı arasındaki düzenli sapmalara göre yapılandırmadığından Grennwich'ten 12 saat uzaklıkta olan Pasifik'te iki farklı gün birbirleriyle çakışmaktadır. Mesela Japonya'da takvim Havai'ye göre bir gün daha ilerdedir.

Günlerin toplamından aylar meydana gelmektedir. Aylar daha çok yakın gelecekle ilgili planlamalar için referans noktasını oluşturmaktadır. Ayın uzunluğu somut ayın durumuna göre değişmektedir (tam ay, yarım ay vs.) ve burada ay ile gün arasındaki sayısal ilişki tek sayılı bir ilişkidir. Buna göre birbirlerini takip eden iki yeni ay arasındaki mesafe ortalama 29,5 gündür. Yani 12 ay hareketi (veya yeni ay) senelik olarak 354 gün sürmektedir. Bundan dolayı hicri takvim[657] her sene miladi takvime göre 10 ila 12 gün öne çekilmektedir veya diğer bir ifadeyle miladi takvime göre en az 10 gün daha kısadır. Ay yılı Çin,[658] Musevi ve Hıristiyan kültüründe

de önemlidir fakat özellikle Hıristiyanlıkta tarih boyunca genel anlamda güneş takvimi kullanılmıştır. Dünyanın ayın ve güneşin etrafında dönmesi ve bu dönme süresinin farklılığından dolayı ay ve güneş takvimi olmak üzere yeryüzünde iki temel takvim çeşidi ortaya çıkmıştır.[659]

Temelde ay ve güneşin hareketlerine göre çeşitlenen takvimlerin ortak özelliklerinden biri de her bir takvimin kendilerine bir başlangıç noktası tayin etmesidir. Bu noktadan hareketle yıl ve yıllar hesaplanmaktadır. Böyle bir başlangıç noktasının olmadığı yerde herhangi bir yıl hesabı yapmak mümkün değildir. Bu başlangıç noktasının belirlenmesinde tarihsel, kültürel ya da genel anlamda insanlık için oldukça önemli olaylar kıstas alınmaktadır. Mesela Hıristiyanlar için Hz. İsa'nın doğumu ya da hicri takvim için Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicreti 0 noktası kabul edilmiş ve yıllar buradan hareketle sayılmaya başlamıştır. Burada ilginç olan şey, doğumun ya da hicretin astronomiyle doğrudan bir ilgisi olmamasına rağmen takvimlere başlangıç olarak kabul edilmesidir. Batı ortaçağında ilginç bir husus da dönemsel zamana verilen önemdir. Yani kral ya da kayserin dönemi, kaçıncı Papa dönemi vs. gibi dönem adlandırmaları 17. yüzyılın başlarına kadar Batı'da oldukça yaygın kullanılan bir uygulamadır. Bu bağlamda ortaya çıkan farklı bir uygulama yeni yılın başlangıcıyla ilgili tartışmalardır. Miladi takvimde yeni yıl 1 Ocak'ta başlarken, hicri takvimde yılbaşı, Zilhicce ayının son gecesini Muharrem ayının birinci gününe bağlayan gecedir. Miladi takvimde yılbaşının 1 Ocak olarak belirlenmesi de ancak 16. yüzyılda mümkün olmuştur.

İnsanlar tarafından yapılan hangi takvim olursa olsun tam bir kesinlik taşımadığı ve birçok noksanı olduğu açıktır. Bu takvimler belirlenirken dini, içtimai ve kültürel birçok etken

söz konusu olmakta ve toplumsal anlamda farklı ilgilerden etkilenmektedir. Bu bağlamda takvimin doğal (zamansal) periyoduyla tarihsel anlamda gelişen olaylar arasında doğrudan bir nedensellik bağı söz konusu değildir. Takvimin aya mı yoksa güneşe göre mi tespit edileceği meselesi farklı kültürde farklı şekilde çözümlenmiştir. Zaman ve takvim meselesi bir toplumun kendini anlamlandırması ve toplumsal güç bağlamında ortaya çıkan genel bir meseledir.

Bugün gelişmiş takvimlerin kendilerine has bir tarihi olduğu gibi daha önce ortaya çıkan uygarlıklarda bugünle kıyasla oldukça sistematik kabul edilecek takvimler söz konusudur. Mesela Eski Mısır'da[660] artık yıl uygulaması söz konusudur ki bu uygulama gregoryen takvime J. Caesar'ın yapmış olduğu takvim reformu sayesinde (her dört senede bir 1 artık gün) ancak girebilmiştir. Eski Mısır'da artık yıl uygulaması MÖ 238 yıllarında kral III. Potâlemus tarafından bulunmuş fakat uygulama imkânı bulamamıştır. Mısır takviminin yanında Babil ve Musevilerin takvimi de gregoryen takvimin öncülleri olarak kabul edilebilir. Musevi takvimine göre (aynen Hıristiyanlıkta olduğu gibi) en önemli zaman birimi haftadır. Haftanın zaman birimi olarak kullanan uygarlık MÖ 3. yüzyılda Babillilerdir. 7 sayısı Önasya'da kutsal olarak kabul edilir. Babillilerde de haftanın 7 gün olarak kabul edilmesi bu açıdan anlaşılır bir şeydir. Babilliler haftanın 7 gününe çok ilginç bir biçimde yedi gezegenin adını vermişlerdir: Güneş, Ay, Mars, Merkür, Jüpiter, Venüs ve Satürn. 7 gün hafta anlayışı MÖ 3. yüzyılda Museviler[661] tarafından da kullanılmaya başlanmış, haftanın günleri cumartesiye kadar (şabat) numaralandırılmıştır. Son bin yılda mevcut takvim sisteminde birçok reform yapılmış, eskiler yenilerle değiştirilmiş, bazen günler eksik kabul edilmiş, bazen artık günler oluşmuş bazen de dönemler

farklı ölçütlere göre değerlendirilmiştir. Bu bağlamda sadece hafta zaman birimi kendini hemen hemen bütün takvimlerde korumuştur. Hafta yaklaşık 2000 seneden beri zaman birimi anlamında değişmeden kalabilmiştir.

Takvimler içinde Eski Roma'nın kullanmış olduğu takvim[662] de oldukça dikkate değerdir. Bugünkü ölçülere göre oldukça karışık ve uygulanması imkânsız görülse de sistematiği açısından oldukça önemlidir. Eski Roma takvimi Ay yılına göre ayarlanır ve sene 10 aya bölünür. Bu takvimdeki ay isimleri, Martius, Aprilis, Maius, Junuis, September, Oktober, Novemberi, Januarius ve Februarius'tur. Eski Roma takvimin başlangıç günü 1 Mart'tır. Mart'tan hareket ettiğimizde Eylül 7. ay olmaktadır. Diğer ay isimleri tanrı isimleridir. Mesela Januarius iki kafalı ve ikiyüzlü tanrı Janus'tan gelmektedir. Bugün miladi takvimin temelini oluşturan gregoryen takvimi J. Caesar'ın takvim reformu sayesinde ortaya çıkmıştır. Eski Roma'nın kullandığı takvimin çok karışık olması ve bu karışıklıklardan yararlanan kötü niyetli insanların artması Caesar'ı MÖ 46 yılında böyle bir reform yapmak zorunda bırakmıştır. Caesar takvim reformunu gerçekleştirirken MÖ 46 yılını 3 ay daha uzatmak zorunda kalmış ve bu sayede Batı'nın tarihinde en uzun yıl yaşanmıştır (445 gün). Caesar bu reformla yılı 365 gün olarak belirlemiş ve her dört senede bir 1 artık gün o seneye ilave edilmiştir. Bu takvim gerçek güneş yılından 12 dakika daha uzundur. Julius Caesar'ın getirmiş olduğu diğer bir yenilik senenin başlangıcının 1 Mart'tan 1 Ocak'a alınmasıdır. Caesar'ın bu katkılarından dolayı daha önceki adı Quintilis olan ay Julius (Temmuz) olarak değiştirilmiştir. Caesar'dan sonra gelen Augustus, Ağustos ayına adını vermiştir. Kralların adını taşıyan Temmuz ve Ağustos aylarının eşitlenmesi için Şubat'tan bir gün alınarak Ağustos ayına

eklenmiştir. Roma'nın siyasal ve ekonomik hâkimiyetinden dolayı bu takvim Akdeniz havzasında kısa sürede yayılmıştır. Romalıların Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra Konstantin MS 312 yılında haftanın günlerini 8'den 7'ye indirmiştir. Musevilerin farklı olarak haftanın başlangıç günü pazar olarak kabul edilmiştir. Bu zamandan beri pazar günleri dirilmenin hatırlanması olarak Hıristiyanların kutsal günü olarak kabul edilmiştir.

İlk dönem kilisesi Julian takvimini kabul etmiştir. MS 5. yüzyılda Hz. İsa'nın doğumu takvimin ilk yılı olarak ilan edilmiştir. Bu yeni dönem ve takvimin başlangıcı olarak Hz. İsa'nın doğum gününün kabulü MS 1000 yılından sonra bütün Avrupa'da kullanılmaya başlanmıştır. Bu yeni uygulamayla Eski Roma'da ayların numaralandırılışı ve sırası değişmiş ve 6. yüzyıldan itibaren yeni isimlendirmeye geçilmiştir. Bu takvim esaslı reformunu Papa XIII. Gregor zamanında yaşamıştır. Gregoryen takvim reformu Julius Caesar'ın takviminde yapılan hatanın sistematik bir sonucudur. Julian takvimi 356 gün 6 saat sürerken, normal Güneş yılı (dünyanın Güneş etrafından dönmesi) 365 gün, 5 saat 48 dakika sürmektedir. 12 dakikalık fazlalık çok fazla olmasa da 1500 sene sonunda bu miktar yaklaşık 10 güne denk gelmektedir. Takvim reformunun nedeni bu bir günlük ertelemeden ziyade Ostern bayramının günü ile ilgilidir. İznik Konsili'nde alınan karara göre Ostern, her senenin bahar başlangıcından sonra ayın tam ay olarak görülmesini takip eden ilk pazardır. Bahar başlangıcı 21 Mart olarak kabul edildiğinden, buna göre hesaplanan bayram gününde Ay gerçekten dolunay haline gelmemekteydi. Bu sebepten dolayı, Katolik Kilisesi 1576 yılından beri takvimin düzeltilmesine çalışmış ve bu çalışmalar 24 Ocak 1582 yılında Papa XIII. Gregor zamanında hayata geçirilmiştir. Bu

takvimle 1582 yılının Ekim ayı mevsimleri eşitlemek için 10 gün kısaltılmış, eski takvimde olan artık yıl uygulaması korunmuştur. Takvimin asıl yeniliği ise Ostern bayramının 22 Mart - 25 Nisan aralığında kutlanmasıdır. Bu takvim İspanya, Portekiz, Polonya ve Fransa gibi Katolik ülkelerde hemen kabul edilirken, Protestan ülkelerde ya da Protestan olanlar arasında dirençle karşılanmıştır. Bu direniş uzun yıllar sürmesine karşın, tarihsel gelişim içerisinde çoğu ülke tarafından kabul edilmiştir. İngiltere 1752, İsveç 1844, Japonya 1873, Mısır 1875, Rusya 1918, Yunanistan 1924 ve Türkiye 1927 yılında bu takvimi kabul etmiştir. Yeryüzünde gregoryen takviminden daha başarılı bir takvim bulmak mümkün değildir. Şu anda dünyanın hemen hemen hepsinde[663] bu takvim kullanılmaktadır. Bu takvim uluslararası ilişkiler, ticaret, kültür ve sanat faaliyetlerinin ortak takvimi haline gelmiştir. Buna rağmen bu takvim çeşitli eleştirilere de uğramıştır. Ayların, mevsimlerin eşit olmamasından dolayı istatistiksel anlamda sıkıntılar ortaya çıkmaktadır. Bir ay içinde haftaların durumları sabit olmadığından haftalar başka aylara, ay yıla sarkmaktadır. İsa'dan (milattan) önce ya da sonra tabirleri sorunludur, çünkü 0 diye bir sene yoktur. Bunun dışında bu takvime göre yapılan tatil günlerinin çok çeşitli olması (gerçi bu sadece takvime dayandırılamaz) global düzeyde (daha çok ekonomik anlamda) bir birliğin ortaya çıkmasını engellemektedir. Özellikle dini bayram günlerinin yurt dışında yaşayan azınlıklar bağlamında çok daha fazla problem teşkil ettiği bilinen bir gerçektir.

Birinci Dünya Savaşı sırasında bütün dünyada geçerli olmak üzere bir "dünya takvimi" hazırlanması çalışmaları başlamış, çeşitli ülkelerde bununla ilgili dernekler kurulmuş, milletlerarası komite bu konuyla ilgili birkaç toplantı yapmış fakat İkinci Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla bu çalışmalar yarı-

da kalmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında BM tekrar bir komisyon kurarak böyle bir takvim hazırlığına girmiş, 1954 yılında yapılan oylamada böyle bir takvimin yürürlüğe girmesi reddedilmiştir. Bundan dolayı 1960'tan itibaren bu konu BM gündeminden düşmüş ve bugüne kadar da gündeme getirilmemiştir. Böyle bir takvimin uygulanabilmesi her şeyden önce yeryüzündeki bütün devletlerin bu takvimi uygulamayı kabul etmelerine bağlıdır. Böyle bir şeyin gerçekleşmesi oldukça güçtür.[664] Yeryüzünde tatil günlerini denk düşürmek amaçlı olan böyle bir çabanın başarıya ulaşamamasının bir sebebi farklı ülkelerin dini ve milli bayramlarının farklı günlerde olmasıdır. Mesela Almanya'da 3,5 milyonu Türk olmak üzere 8 milyon yabancı yaşamasına rağmen (Museviler hariç) diğerlerinin milli ve dini bayramları resmi tatil günü (sadece Türkler ya da diğer yabancılar için) olarak kabul edilmemektedir. Burada tatil günleriyle normal olarak bir haftanın tatil günlerini (Müslümanlar için cuma, Hıristiyanlar için pazar ve Museviler için cumartesi) birbirinden ayırmak gerekir.

Resmi tatil günleri sadece dini günlerle sınırlı değildir. Milli bayramlar, uluslararası bayramlar (işçi bayramı), ülkenin bağımsızlığı için verdiği mücadele günlerinin bayram olarak ilanı, ülkenin siyasi tarihinde belirli günlerin kutlanması vs. gibi daha birçok tatil gününden bahsetmek mümkündür. Bunun yanında özellikle az gelişmiş ülkelerde toplumsal açıdan oldukça önemli görülen olaylardan sonra tatil ilan edilme durumu da oldukça sık bir biçimde yaşanmaktadır (örneğin kral ya da kraliçenin evlenmesi, büyük bir spor başarısı vs.).

Yeryüzünde mevcut olan ülkelerde dini ve milli sayısız oranda tatil günleri olmasına rağmen uluslararası, bütün ülkelerde ortaklaşa kabul edilen hiçbir tatil (resmi ya da özel) günü yoktur. BM'nin evrensel olarak kabul ettiği çeşitli gün-

ler de yine tatil günü olarak kabul edilmemekte, bazı ülkeler bununla ilgili ya bildiri yayınlamakta ya da oldukça sınırlı bir biçimde bugünün anısına bir şeyler yapmaktadırlar. Bırakın dünyayı, mesela Avrupa Birliği ülkeleri içinde bile ortak bir tatil günü yoktur. Müslüman ülkelerde aslında dini günlerin ortak tatil günleri olması gerekirken birtakım anlamsız çekişmeler yüzünden Ramazan ayına bir gün (genelde) erken başlandığından Arap ülkelerinin çoğunda da bayramlar Türkiye ya da diğer İslam ülkeleriyle (genelde) aynı günde kutlanmaz. Ama en azından dini bayramların 2. ve 3. günleri (veya bir gün sarkmayla) ortak olarak kutlanmaktadır. BM'ye üye ülkelerin (193 ülke) hepsinde ortak olarak kabul edilen tatil gününün olmadığını söylemiştik. Buna rağmen bugün 193 ülkeden 162'sinde her yeni yılın 1 Ocak günü resmi tatil olarak kabul edilmiş durumdadır ve bu anlamda 1 Ocak, dünyada en genel anlamda kabul edilmiş tatil günü özelliğine sahiptir. Genellik açısından ikinci sırada 1 Mayıs İşçi Bayramı gelir. Bu bayram yaklaşık 132 ülkede resmi tatildir. Bu bayram başka isim altında olsa bile Vatikan tarafından da kutlanan bir bayramdır. Türkiye'de 1 Mayıs, 2011 yılından itibaren resmi tatil günü olarak ilan edilmiştir. Dini bayramlar içinde en geniş kapsamda tatil günü olarak kabul edilen gün Noel'in birinci günüdür. Bu gün 142 ülkede resmi tatildir. Burma, Mali, Nepal, Çad gibi Hıristiyan olmayan ülkelerde de Noel'in birinci günü tatil olarak kabul edilmiştir.

Bütün bu anlatılanlardan çıkan sonuç, takvimin bireysel ve sosyal yaşamı mümkün kılan bir araç olduğu, zamanın en somut anlamda karşımıza takvim sayesinde çıktığı, takvimlerin oluşmasından doğa olaylarının etkili olduğu kadar, kültür, din ve geleneksel toplum yasının da oldukça etkin olduğudur. Takvimler günün şartlarına göre değişime uğra-

yabilirler fakat bu değişim bugünden yarına olmayıp, uzun yıllar alan değişimlerdir.

5.4. Zaman-Kültür İlişkisi

Zamanla kültür arasında doğrudan bir ilişki kurulamasa bile (biri birinin sonucu olmaması, aralarında nedensellik bağı anlamında bir ilişkinin olmaması kastedilmektedir) dolaylı olarak ilişkiler o kadar yoğundur ki, en geniş anlamıyla bireysel zaman algısı büyük oranda bireyin içinde yaşadığı (dolayısıyla kültürün üstlenilmesi ve ona katılım bağlamında) kültürden beslenmektedir. Zaman normalde kültürden bağımsız bir biçimde vardır fakat bu zamanın algılanışı ve zaman üzerine refleksiyon kültürle doğrudan ilgilidir. Ayrıca kültürel bütün olgular bir şekilde zamanda meydana gelmektedir. Toplumsal kültürün kapsamı içine giren konulardan Tanrı dışında her şey zamansaldır ve zamanla ilişki içersindedir.

Ümit eden, mücadele eden ve hatırlayan bir birey için zaman Einstein'ın ifade ettiği şekliyle "inatçı bir illüzyondan" çok daha fazlasını ifade eder. Değişen zaman algısına ya uyum gösterilir ya da uyumsuzluk. Uyumsuzluk bireysel ve sosyal anlamda birçok sıkıntının açığa çıkmasına sebep olur. Dengeleyici unsur aslında bir koruma güdüsü olarak ortaya çıkar. Yeni zaman algısıyla toplumsal dinamiklerin uyuşmaması durumunu Simmel "trajedi" ya da "paradoks" olarak nitelendirir. Bu durum Casirer tarafından kültürün "katharsisi" (bu kavram yenilenme ve hayal kırıklığı arasında yaşanan karşılıklı diyalektik yapıyı dile getirir) olarak adlandırır. Burada modern dönem, teknolojik ve bilimsel gelişmelerine karşın, bireysel beklentileri ve sosyal dengeyi kurmada yetersiz kalmıştır. Burada söz konusu olan yeni ve nesnel olan "zaman düzenine" (ki bu durum Elias'a göre "uygarlık süre-

cinin" bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır) bireysel uyumun ne kadar mümkün olup olmadığı sorusudur. Bu bağlamda H. Blumenberg'in Simmel ve Cassirer'den farklı olan metaforolojik yaklaşımı dengeleyici teori olarak ortaya çıkmaktadır. Onun için ilerleme ve bilimsel açıdan tek yönlü baskılanmış küresel toplum her şeyin daha iyi olacağı ümidiyle sürekli daha da hızlanmaktadır. Simmel bu kavramı sosyokültürel açıdan ele alarak bu hızlanma sürecinin (*Beschleunigung*) geriye döndürülmesinin ya da tam tersi bir durumun (*Entschleunigung*) imkânsızlığını belirtir. Bu bağlamda ona göre yapılacak şey, ikisi arasındaki dengeyi ya da anlaşmayı sağlamaktır. Simmel bu bağlamda öznel zaman algısıyla nesnel zaman düzeni arasındaki gerilimli ilişkiyi birbirine karşıt olan iki ideal tiplemeyle yorumlamaya çalışır. Blumenberg bu tartışmalar bağlamında dikkatleri daha çok bu süreçten etkilenen insanlara yöneltir. Bu insanlar modernleşme sürecinin kendilerine verdikleri zararları dengelemek için uygun bir koruma yolu bulmakta veya estetik anlamda bunu dengelemeye çalışmaktadırlar. Hızlılık ve her şeyin çok hızlı değişmesi insanlarda doğal olarak bir korku ve aynı zamanda gelecek hakkında olumsuz bir beklenti doğmasına sebep olmaktadır.

R. Koselleck zaman kavramıyla gerçeklik arasında ilişki bağlamında dört muhtemel formdan bahseder. İlkinde kavram ve gerçeklik uzun süre değişmeden kalır, ikinci formda kavram ve gerçeklik harmonik olarak değişir, üçüncü şekilde kavram kendisini gerçeklikten soyutlar ve değişir, dördüncü formda ise gerçeklik kavramdan kendisini soyutlar ve değişir.[665] Her bir kavram kendi temporal yapısına sahiptir ve geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanla farklı bir ilişki kurar. Bu tespiti zaman kavramına uyguladığımızda bir *kristalleşme*den bahsetmek mümkündür. Bu da kendini süreklilik kav-

ramı sayesinde oluşturur. Bu olguyu insanlık tarihi ve bu tarih içinde gerçekleşen kültüre uyguladığımızda şöyle bir durum açığa çıkmaktadır: Birinci durumda kültürle zaman algısı birbiriyle dengelenmiş ve bu anlamda "kristalleşmiştir". İkinci durumda zaman kavramıyla kültürel kodlar zamanla birlikte ve bir uyum içinde değişir. Mesela Batı için Skolastik dönemden sanayi devrimine kadar olan süreç bu durumuna güzel bir örnek teşkil eder. Türkler içinse bu süreç Tanzimat Fermanı'na kadar sürmüştür. Üçüncü form da zaman kendisini gerçeklikten sıyırır. Modernizmin en önemli özelliği budur. Burada zaman (kendisi olmasa bile, algısal anlamda) mahiyet kaybetmiş ve dolayısıyla gerçeklikle bağını keserek, kendini çok hızlı bir biçimde değişen toplumsal ve kültürel kodlara uyarlamak (değişmek anlamında) zorunda kalmıştır. Bunun doğal sonucu ise, dördüncü formun açığa çıkmasıdır. Burada gerçeklik, kendisini zamanda tabiri caiz ise azat ederek, onun boyunduruğundan kurtularak veya en azından ona kendi anlamını yükleyerek kendisini değiştirir. Bu aslında üçüncü formun doğal olarak ortaya çıkan antitezidir. Artık burada zaman kavramın içeriği ya da felsefesi çok ön planda değildir. Ondan beklenen hızla değişen toplumsal ve kültürel durumlara ayak uydurmasıdır. Günümüzde yaşanan durum aşağı yukarı budur. Bugün çağdaş insan için zaman, düzenlenme, takvim ya da sadece dakiklikten (saat adamı) başka bir şey değildir. Artık insan zamanla varoluşsal anlamda bir ilişki kurmamakta, kendi zamansallığını tamamen unutmuş gözükmekte, sanki kendi zamanı (ortalama ömrü) hiç bitmeyecekmiş gibi dört elle dünyaya sarılmaktadır. Zaman onun için hiç bitip tükenmeyen bir şeydir ve yapılması gereken (daha doğrusu akıllı bir adamın yapması gereken) şey, zamanı mümkün olduğu kadar "efektif" (para

ve sermaye açısından) kullanmaktır. Bu gibi insanları "saat adamı" olarak rahatlıkla tanımlayabiliriz. Maalesef günümüz insanının zamanı ölçmek için icat ettiği şeye bu kadar bağlı olması anlaşılır bir durum değildir. Zamana farklı açılardan bakma artık sadece felsefe ve edebiyattan beklenir olmuştur. Yoksa günümüzdeki bütün toplumsal ve kültürel dinamikler (ne yazık ki) zamanın mahiyetini kaybetmesi için var gücüyle çalışmakta zaman sadece ve sadece "niceliğe" ya da "saat zamanına" indirgenmeye çalışılmaktadır. Böyle bir insanı bütün gününü gölgeye ve ezana göre ayarlayan Anadolu insanını ya da Afrikalı bir Müslümanı ve onun hayat felsefesini anlaması mümkün değildir. Aslında *çağdaş insanın yaşadığı sorunların temelinde özümsenmemiş zaman ve mekân algısı yatmaktadır*. Bunlar tamir edilmedikçe günümüz insanın huzuru bulması oldukça zordur.

Çağdaş insan için zaman sayılarla yapılan bir operasyondan başka bir şey değildir. Bu anlamda zaman karşımıza "sayılar binası" olarak çıkmaktadır. A. Gehlen zaman için söz konusu olan bu betimlemenin çağımızda birçok alanda geçerli olduğu görüşündedir. O da Adorno ve Horkheimer gibi Aydınlanma felsefesine ciddi eleştiriler getirir. Siyasal anlamda H. Arendt'e dayanarak insanları kitlesel olarak kontrol altına alınma çabalarına karşı uyarır.[666] Gehlen bu yeni toplumsal durumu "kristalleşme kategorisi" olarak adlandırır ve bunun "hareketlilik bağlamında fosilleşme" anlamına geldiğini söyler.[667] Bu tespit üzerine zamanla kültür arasındaki ilişki daha kategorik anlamda düşünülebilir. Modern dönemle birlikte zamanın kültürel anlamda tekrar yorumlandığı, organize edildiği ve aynı zamanda manipüle edildiği bir vakıadır. Çağımızda iletişim ve bilişim alanında meydan gelen hızlı gelişim ve değişimler zaman tecrübesi ve algısında geniş oran-

da çeşitlilik ortaya çıkarmaktadır. Zaman günümüzde artık kültüre bağlı olarak yorumlanan ve algılanan bir kavramdır. Gehlen'in kristalleşme teorisine göre, zaman yapısının kültürel anlamdaki plüralizmi günümüz toplumsal ve kültürel şartların zorunlu bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Hareket bağlamında durağanlık ya da durağanlık bağlamında hareket, bugün sosyolojik anlamda yaşadığımız gerçekliktir ve bu iki durum toplumda çoğunlukla aynı anda gözükmektedir. Basit bir örnek verecek olursak köyde düğünler hâlâ en az birkaç gün sürerken ve düğün yemekleri bizzat evde yapılırken (bunun yanında kına gecesi, sağdıçlık kurumu vs. gibi gelenekler hâlâ yaşatılırken), aynı köyün bağlı olduğu şehirde düğünler düğün salonunda, hazır yemeklerle ve (düğün solonu saat başı karşılığında tutulduğu için) hemen hızlıca (en fazla 2-3 saat) yapılmakta, geleneksel ritüellerin hemen hemen hepsi çöpe atılmaktadır. Düğün eski anlamında gerçekten düğün olmaktan çıkarılmış, milletin birbirlerini görmelerine (çünkü akrabalar artık ya sadece cenazede ya da düğünlerde görüşebilmektedirler), altın toplama kaygısına indirgenmiştir. Bu iki zıt tutum aynı zamanda, hemen hemen aynı yerde ve aynı kültür ve geleneğe sahip insanlar tarafından yaşanmaktadır. Bu örnekten hareketle zamanın çift anlamlığı ya da çift anlamlandırılmasından bahsetmek mümkündür. "Çift anlamlı zaman anlayışı önceden sahip olunan ve anlaşılabilen zamanın ana özelliğidir."[668] Bu çift anlamlılığın bir tarafında nesnel teknik ve endüstriyel gelişmeler, diğer tarafında ise öznel anlamda süreklilik ya da dayanaklılık vardır. Bu çerçeve aynı zamanda kültüre bağlı olan zaman kavramının da çerçevesini oluşturmaktadır. Bu çerçeve aynı zamanda zamanın spekülatif anlamda tanımlamalarını da geçersiz ya da en azından etkisiz kılmaktadır. Bu betimler ya da tanım-

lamalar yerini "zaman akışında meydana gelen bilim olarak" sosyolojiye bırakmaktadır.[669] Bu ilginç sosyoloji tanımının yanında kültür kristalleşmesi teorisi de bu "zaman ırmağında" şekillenmektedir. Sosyologun sorduğu temel soru "insanlar arasındaki sürekli olan ilişkilerin nasıl kurumsal hale geldiğidir". Toplumsal gelişmeler ve ilerlemeler ne birbirlerinden ayrılabilirler ne de birbirlerine girifttirler. Bunların her ikisi de durağan bir durumda karşılıklı değişimi ifade eder. Dolayısıyla bir sosyolog, ya kristalleşmenin kurucu teorisyenidir, ya olgusal değişimin ampirik gözlemcisidir ya da her ikisinin bir karışımıdır.

Yukarıda anlatılanlar bağlamında zaman modern çağda genelde gelecek zamana yönelik ilerleme ve gelişme fikriyle birlikte ele alınan ütopik bir ilerleme ümidi ve kavramı olmaktan çıkmış, gerilim ve çıkarların savaştığı bir çatışma kategorisine dönüşmüştür. Bu çatışmalarda Aydınlama ideali ve özgür birey, tam merkezi bir yerde durmaktadır. Aydınlanmanın en büyük ideali olan aklını kullanma cesaretini gösteren ve kendi değerlerini kendisi üreten rasyonel özgür birey projesinin gerçekleşmesi bir anlamda modern dönemde gözüken toplumsal ve kültürel sorunların temel sebebi olarak gözükmektedir. Aydınlanma çok anlaşılır bir nedenden hareket etmesine rağmen, bizzat kendisi mite dönüşmüş, birey tabiri caizse dogmatik dinden kaçayım derken seküler akıl dinine katlanmak zorunda kalmıştır.

E. Bloch kültür-zaman ilişkisi bağlamında özellikle ilk dönem eserlerinde ilginç tespitlerde bulunur. Ona göre iki farklı tarihsel yönelim, ütopik bir değer tartışması içinde kendine yer bulur. Bunlar diyalektik anlamda kendilerini çözümlemezler, sadece kültür aracılığıyla görünürler. Bunlarda biri "gotik" olarak adlandırılan kültürel çizgi (bu çizgi 20. yüzyı-

lın başlarında ekspresyonist sanatta kendisini en iyi gösterir), diğeri ise kendisini en iyi Mısır kültüründe gösteren ütopik "kristal" çizgidir. Bloch'a göre, Mısırlıların bu şekilde düşünceye sahip olmalarının ardında, onların ölümle kurmuş oldukları özel ilişki vardır. "Mısır heykellerinin ve resimlerinin hepsinde ölümden duyulan tarifi imkânsız bir korku vardır. Bundan kurtulmanın yolu onun olumlanması, içsel yaşamın susması ve onu bir taşın oluşa katılma isteği gibi bir istek olarak anlamaktan geçer."[670] Bu iki farklı kültür anlayışı ana hatlarıyla (teferruatta farklılık olmasına rağmen) bütün bir felsefe, bilim ve toplum tarihinde tezahür eder. Bu iki farklı kutbu birleştirme denemeleri (eski Yunan kültürü, Barock kültürü vs.) de yok değildir. J. Assmann, Bloch gibi Mısır'daki ölüm kültünü zamanın kültürel mekân tarafından hapsedilmesi olarak anlar. "Mezar Mısırlılar için dünyanın en önemli olayıdır. Onlar için mezar bir eserdir. İnsan bunun için yaşar. Onun tamamlanması içinde yatanın finasiyel açıdan zengin olduğunu gösterir. İnsan mezarına kendi anlamını ve hazinesi yatırır".[671] Assman bu durumu açıklamak için C. Lévi-Strauss'tan ödünç aldığı "sıcak" ve "soğuk" kültür tanımlarını kullanır. Strauss bu tanımlamalarla zaman kültürünün düalizmini ifade eder. "Soğuk" kültürler geçiciliği (*Vergänglichkeit*) kurumsal anlamda oldukça maharetli bir biçimde sağlamlaştırılmış kültlerle dengelemeye çalışırlar. Buna karşın "sıcak" kültürler değişimlere açık olan toplumlardır. Tarihsel gelişmeler, gelişimin taşıyıcı motorudur ve gelecek olaylar için tarihsel referanslar bazen olumlu bazen olumsuz bir rol oynar. Bu kültürde değişim ve zamansallık açık bir biçimde görünür. Burada amaç, aynı olanın durmadan tekrar etmesinden ziyade tekrardan kaçınmaktır. "Lévi-Strauss'un 'soğuk' olarak nitelediği şey, herhangi bir şeyin eksikliğini ifade etmekten

ziyade, özel bir bilgeliğin ve kurumsallaşmanın pozitif anlamda vurgulanmasıdır. Soğukluk kültürün sıfır durumunu ifade etmekten ziyade, onun üretilmek zorunda olduğunu anlatır."[672] Eski kültürlerde bu "soğukluk", kültürel ve ritüel anlamda döngüsel olan zamanın, astronomik ve meteorolojik ve doğal anlamda döngüsel olarak akan zamanla yapmış olduğu mücadele sonucunda açığa çıkmıştır. "Sıcak" Strauss'a göre lineer zamanı kendisine rehber edinir. Mesela tarih yazımında lineer zaman esastır. Assmann'a göre kültür tarihine düşen görev, soğuk yerlerle (hatırlama, geçmiş), sıcak yerlerin (yenilenme ve değişim) ortak bir noktada uzlaştırılarak toplumların değişimi ve istikrarı açıklamak bağlamında temel belirlenimler elde edilmelidir.

Mısırlılar mezarlarına bu kadar önem vererek aslında bir anlamda mekânla zamanı hapsetmişlerdir. Mezar onlar için "sürenin kutsal mekânıdır". Bu mezarın sakinleri de aynı zamanda "ölümsüzlüğe ve kutsallığa kavuşanlardır".[673] Bu mezarlarda bedenler teknik bir şekilde korunmakta, mezardaki bütün malzemeler sonsuzluk düşüncesine uygun yerleştirilmekte, bu anlamda sadece zamanın sonsuzluğu değil, aynı zamanda mekân ve orada korunan bedenin de sonsuzluğu söz konusu olmaktadır. Bu anlamda Paris'te 20. yüzyılın başlarında bütün dünya tarafından kabul edilen ortak uzunluk ölçü birimi "metre", "soğuk" kültürün bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu aynı zamanda belirli bir zaman kültürünün sabit noktası olarak anlaşılabilir. Böyle bir kültürde zaman, mekân ve maddenin kontrolü metafiziksel bir temele göre yapılamaz.

KAYNAKÇA

Augustinus: *Bekenntnisse*, hrsg. von W. Thimme, Zürich, 1950.

Aristoteles: *Physik I-IV*, hrsg. von H. G. Zekl, Hamburg, 1978.

Aristoteles: *Physik II*, (Buch 5-8), Hamburg, 1998.

Aristoteles: *Metaphysik*, Mit Einleitung und Kommentar hrsg. von H. Seidl, Hamburg, 1978.

Assman, J.: *Stein und Zeit. Menschen und Gesellschaft im alten Ägypten*, 3. Auflage, München, 2003.

Assman, J.: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt am Main, 1999.

Adorno, T. W.: *Negative Dialektik*, Gesch. Schr. hrsg. von R. Tiedemann, 4. Auflage, Frankfurt, 1999.

Akarsu, B.: *Felsefi Terimler Sözlüğü*, 4. baskı, İstanbul, 2001.

Atay, H.,: *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974.

Aydın, İ. H.: *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul, 2000.

Altvater, E.: *Globalisierung der Unsicherheit-Arbeit im Schatten, schmutziges Geld und informelle Politik*, Münster, 2002.

Audrechtsch, J.: "*Der Aufbau der modernen Gravitationstheorie*", in: Philosophie und Physik der Raum-Zeit, Mannheim, 1988.

Arsenijevic, M.: "*Die Bedeutung der Zenonischen Paradoxa*", in: Philosophie der Zeit. Neue analytische Ansätze, hrsg. von Thomas Müler, Frankfurt am Main, 2007.

Aydın, E.: *Türk Dilinde Zaman Adları*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Althaus, P.: *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh, 1969.

Al-Aki, İ: *al-Zaman fi al-fikr al-Eslami*, Beyrut, 1993.

Arnaldez, R.: "Kidam", in: EI. Ed. by C. E. Bosworth, Leiden, 1986.

Adam, B.: *Time and Social Theory*, Cambridge, 1990.

Bieri, P.: *"Zeiterfahrung und Personalität"*, in: Zeit, Natur und Mensch, hrsg. von H. Burger, Berlin, 1986.

Bloch, E.: *Geist der Utopie*, Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt am Main, 1977.

Bartusiack, M.: *Einstein's Vermächtnis. Der Wettlauf um das letzte Rätsel der Ralativitätstheorie*, Hamburg, 2005.

Baldwin, T.: *Back to Present*, in: Philosophy vol. 74, no: 288, 1999, s. 117-197.

Braedley, F. H.: *Apperence and Reality. A Metaphysical Essay*, 3. Press, Londra, 1899, s. 210-215.

Bernet, R. - I. Kern - E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, 1996.

Brentano, F.: *Vier Phasen der Philosophie*, Leipzig, 1926.

Brentano, F.: *Versuch über Erkenntnis*, Hamburg, 1970.

Brentano, F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Band I, Hamburg, 1973.

Brentano, F.: *Vom Urpsrung sittlicher Erkenntnis*, 2. Auflage, Leipzig, 1921.

Brentano, F.: Raum, *Zeit und Kontinuum*, Hamburg, 1976.

Benjamin, W.: *Über den Begriff der Geschichte, in: Gesammelte Schriften*, Bd. I. 2: Abhandlungen, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, 1991.

Barth, K.: *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Gott*, II/1, hrsg. von H. Krause, Zurich, 1986.

Bergson, H.: *Denken und schöpferisches Werden, Aufsätze und Vorträge*, Maisheim am Glan, 1948.

Bergson, H.: *Zeit und Freiheit*, Maisheim am Glan, 1949.

Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Hamburg, 1991.

Bergson, H.: *Materie und Gedächtnis*, Gütersloh, 1982.

Bergson, H.: *Schöpferische Entwicklung*, Jena, 1912.

Boethius: *De consolatione Philosophiae V*, lateinisch und deutsch, hrsg. und überstz von O. Gigon, Stuttgart, 1990.

Bachelard, G.: "An'ın Sezgisi'nden Seçmeler", (çev.: Alp Tümertekin), *Cogito*, s. 11 (1997), s. 59-63.

Baumann, Z.: *Liquid modernity*, Cambridge, 2000.

Bodde; D.: *Chinese thought, society, and science: The intellectual and social background of science and technology in pre-modern China*, Honolulu, 1991.

Batur, E.: "Aztek Takvimi: Bulanık Günler", *Cogito*, sayı 22, Bahar 2000, s. 112-117.

Brünnig, C.: *Mitten im Leben vom Tod umfangen, Psalm 102 als Verganglichkeitsklage und Vertrauenslied*, Frankfurt am Main, 1992.

Blischke, M. V.: *Die Eschalotogie in der Sapientia Salamonis*, FAT II/26, Tübingen, 2007.

Bückers, H.: *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitbuches*, ATA, 13-14, Berlin, 1934.

Beck, U.: *Risiko Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1997.

Beck, U. - A. Giddens - S. Lasch: *Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main, 1996.

Cassier, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Band II, Berlin, 1922.

Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen Formens. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Berlin, 1925.

Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft in der neueren Zeit*, I. Band, Berlin, 1922.

Cassirer, E.: *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretischen Betrachtungen*, Hamburg, 2001.

Conrad, P.: *Modern Times, Modern Places*, London, 1998.

Canan, İ.: *İslâm'da Zaman Tanzimi*, İstanbul, 1985.

Claus; M.: *Das alte Ägypten*, Berlin, 2001.

Colpe, C.: "*Die Zeit in drei asiatische Hochkulturen*", in: *Die Zeit*, Hrsg. A. Mohler, München, 1983.

Clarke, S.: *Die Brriefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715-1716*, Hamburg, 1990.

Çevikbaş, S.: *Leibniz ve Felsefesi: Mantık, Fizik, Metafizik*, Konya, 2006.

Çelik, C.: *Sosyal Zaman ve Din*, Konya, 2010.

Dönt, E.: *Zur Frage der Einheit von Augustins Konfessionen*, in: Hermes 90 (1971).

Dilthey, W.: *Die geistige Welt*. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (Gesammelte Werke, Band V), hrsg. von G. Misch, 3. Auflage, Göttingen, 1958.

Dilthey, W.: *Die geistige Welt*. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik (Gesammelte Werke, Band VI), hrsg. von G. Misch, 3. Auflage, Göttingen, 1958.

Dilthey, W.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Gesammelte Werke, Band VII), hrsg. von B. Groethuysen, 2. Auflage, Göttingen, 1958.

Dilthey, W.: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca.1870-1895) (Gesammelte Werke, Band XIX), hrsg. von H. Johach und F. Rodi, Göttingen, 1982.

Dilthey, W.: *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, hrsg. und eingeleitet von H. U. Lessing, Göttingen, 1983.

Derrida, J.: *Marges de la Philosophie*, Paris, 1972.

Düzgün, Ş. A.: *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara, 1998.

Damasio, A.R.: *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, überstz. von H. Kober, München, 2000.

Duessen, P.: *Allgemeine Geschichte der philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religonen*, Bd. 1 Abt. 1, Bern, 1968.

Descartes: *Principia Philosophiae*, Oeuvr. Hg. C. Adam - P. Tannery, Paris, 1964-1991.

Durant, W.: *Geschichte der Zivilation. Das Vermächtnis des Ostens*, Bern, 1968

Düsing, K.: "*Objektive und subjektive Zeit*", in: *Kant Studien*, 71 (1980), s. 1-34.

Delitzsch, F.: *Die Psalmen*, Leipzig, 1894.

Diels, H.: *Fragmente der Vorsokratiker*, Hildesheim, 1951.

Einstein, A.: *Mein Weltbild*, yayınlayan A. Seelig, Frankfurt, 1965.

Einstein, A.: *Grundzüge der Relativitätstheorie*, 2. Auflage, Berlin, 2002.

Einstein, A.: *Zur Elekrodynamik bewegter Körper*, in: Annalen der Physik, Band 17, Leipzig, 1905, s. 891-921.

Eriksen, T. H.: *Small places, large issues: an introduction to social and cultural anthropology*, London, 2001.

Eggebrecht, A.: *Das alte Ägypten. 3000 Jahre Geschichte und Kultur des Pharaonenreichs*, 4. Auflage, München, 1997.

Elias, N.: *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Frankfurt am Main, 1988.

Elias, N.: *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main, 1987.

Eliade, M.: *Der Mythos der ewigen Widerkehr*, Düsseldorf, 1953.

Eliade, M.: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Reinbek, 1966.

Edelman, G. M. - G. Tanoni: *Gehirn und Geist. Wie aus Materie Bewusstein entsteht?*, München, 2002.

Emmrich, T.: *Tabu und Meidung im antiken China. Aspekte des Verpönten.* Bad Honnef, 1992.

El-Kindi: *Liber de quinque essentis*, in: Risail-i el-Kindi el-Felsefiyye, 1-2, hrsg. von M. A. Ebu Rida, Kahire, 1953.

Eriugena, J. H.: *Periphyseon I*, hrsg. von E. Jenau, Turnhaut, 1996.

Filiz, Ş.: *Fârâbî*, İstanbul, 2005.

Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Akademische Ausgabe I/2, Stuttgart, 1965.

Fugali, E.: *Die Zeit des Selbst und die Zeit des Seienden. Bewusstsein und innerer Sinn bei F. Brentano*, Würzburg, 2004.

Flasch, K.: *Was ist Zeit*. Augustinus von Hippo: Das XI. Buch des Confessiones, II. Auflage, Frankfurt am Main, 2004.

Fleischer, M.: *Die Zeitanalysen in Heidegger's Sein und Zeit*, Würzburg, 1991.

Graham, A.C.: *Later mohist logic, ethics and science*, Hong Kong, 1978.

Girioux, L.: *Durée pure et Temporalité. Bergson et Heidegger*, Montreal, 1971.

Grünbaum, A.: *Philosophical Problems of Space and Time*, Dordrecht, 1973.

Grünbaum, A.: *The Meaning of the Time*, in: Basic Issues in the Philosophy of Time, Edit. by E. Freeman, La Salle, 1979.

Grünbaum, A.: *Die Anisotropie der Zeit*, in: Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften, Köln, 1970, s. 476-508.

Geissler, A. K.: *Vom Tempo der Welt und wie man es überlebt?*, Freiburg, 2004.

Geissler, A.K.: *Vom Tempo der Welt: Am Ende der Uhrzeit*, Freiburg, 1999.

Gehlen, A.: *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*, Frankfurt am Main, 2004.

Gassendi: *Syntagma Philosophicum*, II, I, Lyon, 1658, Nachdruck 1964.

Glansdorf, P. - Prigogine, I.: *Thermodynamic Theory of Struckture, Stability and Fluctuations*, London-New York, 1971.

Gloy, K.: *Philosophiegeschichte der Zeit*, München, 2008.

Gassen, K. - Landmann, M.: *Buch des Dankens an G. Simmel*, Berlin, 1958.

Granet, M.: *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter*. Übers. und eingel. von Manfred Porkert, Frankfurt am Main, 1985.

Günay, Ü.: "Türk Dünyasında Kronolojik Sistemler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı: 20*, Yıl: 2006/1, s. 239-272.

Gadamer, H.-G.: "*Über leere und erfüllte Zeit*", in: Gesammelte Werke, Band IV, Tübingen, 1987.

Hahn, F.: *Frühjudische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung*, BTHST, 36, Neukirchen-Vlyun, 1998.

Heidegger, M.: *Gasamtausgabe*. Bd. 1, Frühere Schriften, Frankfurt am Main, 1978.

Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 9, Wegmarken, Frankfurt am Main, 1976.

Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 7. Auflage, Tübingen, 1963.

Heidegger, M.: *Varlık ve Zaman*, (çev: Kaan H. Ökten), İstanbul, 2008.

Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24, Frankfurt am Main, 1989.

Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Bd. 21, Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt am Main, 1976.

Heidegger, M.: *Gesamtausgabe.* Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Frankfurt am Main, 1975.

Heidegger, M.: *Gesamtausgabe.* Bd. 26, Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Frankfurt am Main, 1978.

Heidegger, M.: Prologemena zur Geschichte der Zeitbegriff, Marburger Vorlesung, Marburg, 1925, hrsg. von P. Jaeger, II. Auflage, Gesamtausgabe, Band 20, Abt. II., Frankfurt am Main, 1988.

Höffe, O.: *I. Kant*, 6. Auflage, München, 2004.

Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, 5. edition, Oxford, 2004.

Herder, J. G.: *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache. Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1955.

Hellmann, W.: "*Der Begriff der Zeit bei H. Bergson*", in: Philosophia Naturalis, Bd. IV (1957), 126-139.

Hawking, S. W.: *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Hamburg, 1988.

Herzog, R.: Augustins Gespräch mit Gott in den ‚Confessionens', in: K. Stierle und R. Warning (Hrsg.), Poetik und Hermeneutik, Band 11, München, 1984.

Heitsch, E.: *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft.* München, 1974.

Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Gesammelte Werke I, Hrsg. S. Strasser, Den Haag, 1950.

Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort (1930), in: E. Husserl, Gesammelte Schriften, hrsg. von E. Ströcker, Band V, Hamburg, 1992.

Husserl, E.: *Arbeit an den Phänomenen, ausgewählte Schriften*, hrsg. von B. Waldenfels, Frankfurt am Main, 1993.

Husserl, E.: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.* hrsg. von M. Heidegger, Marburg, 1928.

Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Akademische Ausgabe, Band 9, Hamburg, 1980.

Hegel: *Differenz des Fichtes'schen und Schelling'schen System der Philosophie* (1801), Akademische Ausgabe, Band 4, Hamburg, 1980.

Hegel: *Enzyklopedie der philosofischen Wissenschaften* (1830), Akademische Ausgabe, Band 20, Hamburg, 1980.

Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, Bd. 3, Frankfurt am Main, 1969.

Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Theorie-Werkausgabe, Bd. 17, Frankfurt am Main, 1969.

Hirschberger, J.: *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter*, 13. Auflage, Freiburg, 1976.

İbn-i Sina: *Fizik I*, (çev: Muhiddin Macit & Ferruh Özpilavcı), İstanbul, 2004.

Ingarden, R. (Hrsg.): *Husserl Briefe an R. Ingarden*, Den Haag, 1968.

Jürgeleit, R.: *Der Zeitbegriff bei Augustinus*, in: Revue des Etudes Augustiniennes 34 (1988).

Jatzkowski, T.: *Die Theorie des kulturell-historischen Verstehens bei W. Dilthey und G. Simmel*, Herdecke, 1998.

Jacob, B.: *Das erste Buch der Tora.* Genesis I, Berlin, 1943.

Jenni, E.: *"Das Wort Ewigkeit in alten Testament"*, *ZAW* 64 (1952), s. 197-248.

Jonas, H.: *Plotin über Zeit und Ewigkeit*, in: Politische Ordnung und menschiche Existenz, hrsg. von A. Demof u. A., München, 1962, s. 295-319.

Kant, I.: *De mundi sensibilis atque intelligiblis forma et prencipiis: Über die Form und Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*, yayınlayan K. Reich, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1958.

Kant, I.: *Logik*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft: Kants Werke*, yayınlayan A. Görland, Berlin, 1923.

Kant, I.: *Werke*, Band III, hrsg.von A. Messer, Berlin und Lepzig, 1924.

Kant, I: *Kritik der reinen Vernunft*, GS, Akademie Ausgabe, Bd. III, Berlin, 1911.

Kant: *Prologomena.* hrsg. von K. Varlander, Hamburg, 1957.

Kierkegaard, S.: *Philosophische Brocken.* Übersetz von E. Hirsch GWW, 10. Abt., 6. Auflage, Düsseldorf, 1967.

Koselleck, R.: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik der geschichtlichen Zeiten*, Frankfurt am Main, 1989.

Koselleck, R.: *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt am Main, 2000.

Koselleck, R.: *Hinweise auf temporalen Strukturen begriffgeschichtlichen Wandels*, in: Begriffgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, hrsg. con H. E. Bödecker, Göttingen 2002, s. 29-47.

Kaya, M.: *Kindi'nin Felsefi Risaleleri*, İstanbul, 1994.

Künne, W.: *Abstrakte Gegenstände: Semantik und Ontologie*, Frankfurt am Main, 1983.

Kroes, P.: *Time*, Dordrecht, 1985.

Kraus, O. (Hrsg.): *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, München, 1919.

Kraus, O.: *Zur Phänomenologie des Zeitbewusstseins*, in: Archiv für die gesamte Psyhologie, Leipzig, 1930, s. 1-22.

Kroes, P.: *Time-Its Structure and Role in Pysical Theories*, Dordrecht, 1985.

Kasis, E.: *A Concordance of the Quran*, Berkeley-Los Angeles-London, 1982.

Kern, S.: *The culture of time and space: 1880-1918*, London, 1983.

Kaya, K. (çev.): *Upanişadlar*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2008.

Kalın, F: *Felsefe ve Bilim Işığında Kuran'da Zaman*, İstanbul, 2005.

Klein-Franke, F.: *Al-Kindī. In: Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman: History of islamic philosophy*, Volume I, London and New York, 1996, pp. 165-178.

Kierkegaard, S.: *Entweder-Oder*, Band 2, München, 1998.

Kierkegaard, S.: *Wiederholung. Ein Versuch in der experimentierenden Psychologie*, Hamburg, 1991.

Kierkegaard, S.: *Philosophische Bissen*, Hamburg, 1989.

Kierkegaard, S.: *Krankheit zum Tode*, Hamburg, 1991.

Kierkegaard, S.: *Der Begriff Angst*, Stuttgart, 1992.

Koenen, K. - Kühschelm, R.: *Zeitwende. Perspektiven des alten und neuem Testaments*, NEB:th 2, Würzburg, 1999.

Kaufmann, W.: *Philosoph- Psychologie-Antichrist*, 2. Auflage, Darmstadt, 1988.

Locke, J.: *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg, 2006.

Lucas, J. R.: *The Open Future*, in: The Natur of Time, Oxford, 1986.

Levinas, E.: *Die Zeit und der Andere*, 2. Auflage, Hamburg, 1989.

Luckner, A.: *Genaologie der Zeit. Zu Herkunft und Rätsel der Zeit*, Berlin, 1994.

Lorenz, R.: *"Zwölf Jahre Augustinusforschung, 1959-1970"*, in: Theologische Rundschau 39 (1974).

Levine, J. M.: *Between the ancients and the moderns Baroque culture in Restoration England*, New Haven, 1999.

Levinas, E.: *Zaman ve Başka*, (çev. Özkan Gözel), İstanbul, 2005.

Löwer, H. J.: *Toetihuacán: Ein Kosmos aus Stein*, in: National Geographic Deutschland, (11/2006).

Manzke, K. H.: *Ewigkeit und Zeit: Aspekte für eine tehologische Deutung der Zeit*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1922.

Macit, M.: *İbn-i Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, İstanbul, 2005.

Marbach, E.: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, 1974.

Makreel, R. A.: *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, 1991.

Mitteelstadt, P.: *Der Zeitbegriff in der Physik*, Mannheim, 1989.

Musil, R.: *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg, 1980.

MacIntrye, A. C.: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt, 1987.

Micraelus, J.: *Lexicon philosophicum*, 1662.

Maier, A.: *"Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie"*, in: Philosophia naturalis 1 (1950).

Mesch, W.: *Reflektierte Gegenwart*, Frankfurt am Main, 2003.

McTaggart, J. M. E.: *"Die Irrealität der Zeit"*, in: Klassiker der modernen Zeitphilosophie, hrsg. von Zimmerli - Sandbote, Darmstadt, 1993, s. 67-86.

Marquardt, U.: *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Würzburg, 1993.

Michel, K.: *Unterschungen zur Zeitkonzeption in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 2003.

Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887*, Berlin, 1974.

Nietzsche: *Ecco Homo, sämtliche Werke*, Band II, München, 1999.

Nietzsche: *Menschilches, Allzumenschliches, I und II*, München, 1999.

Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, München, 2005.

Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäse Betrachtungen*, München, 2005.

Newton: *Mathematische Prinzipen der Naturlehre*, Stuttgart, 1963.

Newton: *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*, Darmstadt, 1963.

Olguner, F.: *Fârâbî*, 2. baskı, İzmir, 1993.

Osten, M.: *"Alles veloziferisch" oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit: zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 2003.

Platon: *Timaios*, in: Platons sämtliche Werke, hrsg. von O. Apelt, Hamburg, 1988.

Plotin: *Zeit und Ewigkeit*. Schriften, Band IV, hrsg. von R. Beutler und W. Theiler, Hamburg, 1967.

Prigogine, I.: *Die Wiederentdeckung der Zeit*. in: Geist und Natur, hrsg. von H. P. Dürr, München, 1989.

Prigogine, I.: *Vom Sein zum Werden*, München, 1979.

Prigogine, I.: *"Time, Irreversiblity, and Structure"*, in: The Physicist's Conception of Nature, ed. by. J. Mehra, Dordrecht, 1973.

Prigogine, I. - Stengers, I.: *Dialog mit der Natur*, München, 1981.

Proust, M.: *Werke*, Band: 2, [Auf der Suche nach der verlorenen Zeit], Bd. 7 *"Die wiedergefundene Zeit"*, aus d. Franz. übers. von Eva Rechel-Mertens, 1. Auflage, Frankfurt am Main, 2002.

Pöggeler, O.: *Dilthey und die Phänomenologie der Zeit*, in: Dilthey Jahrbuch, Band 3 (1985), s. 105-140.

Pannenberg, W.: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen, 1988.

Parsons, T.: *The social System*, London, 1951.

Prechtl, P.: *Husserl zur Einführung*, Hamburg, 1991.

Plessner, H.: *Die Stufen des Oganischen und der Mensch*, Berlin, 1965.

Ponty, M. M.: *Phénomenologie de la perception*, Paris, 1945.

Reich, K. - Yuqing W.: *Beziehungen als Lebensform. Philosophie und Pädagogik im alten China*, Münster, 1997.

Reichenbach, H.: *The Direction of Time*, Berkeley, 1971.

Reichenbach, H.: *The Direction of Time*, Berkeley, 1956.

Reichenbach, H.: *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, Berlin, 1920.

Roux, J. P.: *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (çev. A. Kazancıgil), İstanbul, 1994.

Ratzinger, J.: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung Jesus von Nazareth.* Band I, Freiburg, 2007.

Sartre, J.-P.: *Das Sein und das Nichts*, Hamburg, 1991.

Senet, R.: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt am Main, 1998.

Sözer, Ö.: *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul, 1976.

Schelling: *Über das Wesen der menschiclhen Freiheit*, (1809), in: *Gesammalte Werke*, Band VII, Stuttgart-Augsburg, 1860.

Scheibe, E.: *Zeit und Physik in der Philosophie C. F. Weizäcker*, in: Einheit der Natur-Etnwurf der Geschichte, hrsg. von W. Krohn vd., München, 1997, s. 157-171.

Stern, D.: *Time and Process in Ancien Judaism*, Oxford, 2003.

Streubel, T.: *Das Wesen der Zeit. Zeit und Bewusstsein bei Augustinus, Kant und Husserl*, Würzburg, 2006.

Scheler, M.: *Versuche einer Philosophie des Lebens Nietzsche-Dilthey- Bergson*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern, 1955.

Sarıoğlu, H.: *İbn-i Rüşd Felsefesi*, İstanbul, 2003.

Söding, T: *Jesu und Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg, 2007.

Sıddıkî, M.: *Kuran'da Tarih Kavramı*, (çev. Süleyman Kalkan), İstanbul, 1982.

Spinoza: *Cogitata Metaphysica.* Hrsg. C. Gebhardt, Heidelberg, 1925-1987.

Strohmayer, I.: *Transzendentelphilosophische und Physikalische Raum-Zeitlehre*, Mannheim, 1980.

Schaltenbrand, G.: *Bewußtsein und Zeit*, in: Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit, R. Zoll (Hrsg.): Frankfurt am Main, 1988, s. 37-58.

Stemberger, G.: *Juden und Christen im Heiligen Land*, 2. durchgesehene Auflage, München, 1987.

Scholz, H.: "*Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit*", Kant Studien, hrsg. von P. Menzer, De Gruyter, Berlin, 1024, ss. 21-70.

Söffler, D.: *Auf dem Weg zu Kants Theorie der Zeit: Untersuchung zur Genese der Zeitbegriff in der Philosohie I. Kants, Peter Lang*, Frankfurt am Main, 1994.

Solignac, A.: *St. Augustin in: Oeuvres de S. Agustin*, cilt 13: Les Confessions I-IV, Biliotheque Augustinienne, Paris, 1962.

Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, München, 1979.

Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Sämtliche Werke, hrsg. von A. Hübscher, Band II, 4. Auflage, Mannheim, 1988.

Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Köln, 2000.

Schmidt, E.A.: *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg, 1985.

Schweitzer, A.: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1913.

Scholtissek, K.: *"Geboren von einer Frau, geboren unter das Gesetz"*, in: U. Schnelle (Hrsg.), Paulinische Christologie, Göttingen, 2000, s. 194-219.

Topakkaya, A.: *Die wirkliche Zeit*. Eine vergleichende Untersuchung der Zeitlehre von H. Bergson und W. Dilthey unter besonderer Berücksichtigung I. Kant Zeitanalyse, Freiburg im Breisgau, 2005.

Topakkaya, A.: *"Augustinus'un İtiraflar* (Confessiones) adlı eserinin XI. kitabında zaman kavramının felsefi açıdan temellendirilmesi", Özne: Felsefe ve Sanat seçkisi, 7. kitap, (2006) s. 42-48.

Topakkaya, A.: "Heidegger'in Bergson Zaman Öğretisine Getirdiği Tenkitler", *www.e-akademi.org* hakemli internet dergisi, sayı 24, 1-9 (2004).

Topakkaya, A.: "Geçmiş Zaman Gerçekten Geçmiş midir?", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt 1/4, Yaz 2008, s. 566-573.

Topakkaya, A.: "Heidegger'de Ölüm kavramının analizi", *www.e-akademi.org. hakemli internet dergisi*, sayı 29 (2004), 1-15.

Topakkaya, A.: "K. Jaspers'te (varlığın) Sınır Durumları (Grenzsituationen) Kavramı'nın Anlamı Üzerine Bir Deneme", *Felsefe Dünyası*, sayı: 46, (2007), s. 143-155.

Topakkaya, A.: "Modern Birey Kültü", Sayı 45, (2007), *Felsefe Dünyası*, cilt: 45, s. 45-52.

Turan, O.: *On İki Hayvanlı Türk Takvimi*. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1941.

Topdemir, H. G.: *İbn Rüşd*, İstanbul, 2011.

Thomson, J. E.: *Die Maya. Aufstieg und Niedergang eine Indianer Kultur*, München, 1968.

Tillich, P.: *Systematische Theologie*, Bd. I, Berlin-New York, 1987.

Theunissen, M.: "*Zeit des Lebens*", in: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt, 1991, s. 299-317.

Uludağ, S.: "Ân-ı Dâim maddesi", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 3, İstanbul, 1991.

Uffink, J.: *Bluff your way in the Second Low of Thermodynamic, Studies in History and Philosophy of Modern Physik* 32 (2001), s. 305-394.

Urbach, E. E.: *The Sages*. Their Concepts and Bliefs, Jaruselem, 1975.

Ünal Çil, A.: "Kuran'da Zaman Kavramı", *Kelam Araştırmaları*, 9:1 (2011), s. 335-364.

Vaihinger, V.: *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Band II, Stuttgart, 1892.

von Weizäcker, F. K.: *Zum Weltbild der Physik*, 7. Auflage, Stuttgart, 1958.

von Balthasar, H. U.: *Augustinus. Die Bekenntnisse*, Einsiedeln, 1985.

von Glasenapp, Helmut: *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und Ihre Lehren*, Stuttgart, 1949.

von Aquin, T.: *Summa Theologia*. Schöpfung und Engelwelt I, Salzburg, 1936.

von Merseburg, T.: *Chronik I*, Berlin, 1935.

von Hermann, F. W.: *Husserl und die Meditationen des Descartes*, Frankfurt am Main, 1971.

von Herrmann, F. W.: *Augsutinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt am Main, 1992.

Vanoni, G. - Heininger, B.: *Reich Gottes*. Die neue echter Bibel, Würzburg, 2002.

Vollmer, G.: *Woher stammt die Asymetrie der Zeit? Zeitpfeile in Physik und Kosmologie*, in: Was können wir wissen? Band II: Die Erkenttnis der Natur, Stuttgart, 1986, s. 234-257

Virilio, P.: *Rasender Stillstand*, Frankfurt am Main, 1998.

Wendorf, R.: *Zeit und Kultur*. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa, Opladen, 1980.

Wollf, H. W.: *Antropologie des Alten Testaments*, München, 1973.

Weder, H.: *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Chiristentum.* BThSt, Neukirchen-Vluyn, 1993.

Westfall, S. R.: *Isaac Newton. Eine Biographie*, Heidelberg, 1996.

Wohlfahrt, G.: *Der Augenblick. Zeit und Esthetik. Erfahrung bie Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Freiburg-München, 1982.

Wittgenstein, L.: *The blue book*, Oxford, 1958.

Wickert, J.: *Sein und Sollen. Über Physik, Erkenntnistheorie und Ethik bei Einstein*, Basel, 1973.

Weyl, H.: *Philosophy of Matematics and Natural Science*, Princeton, 1949.

Zepf, M.: *Augustins Confessiones*, Tübingen, 1926.

Zerubavel, E.: *The seven day circle: the history and meaning of the week*, Chicago, 1981.

NOTLAR

1 M. Clauss: *Das alte Ägypten*, Berlin, 2001, s. 90.

2 Nil'in taşmalarını yaşam çemberi tanrısı olan İsis'in gözyaşları olarak değerlendiren yorumlar da vardır.

3 J. Assmann: *Stein und Zeit*. Menschen und Gesellschaft im alten Ägypten, 3. Auflage, München, 2003, s. 36.

4 Bu kelime "senenin günleri" anlamına gelmektedir.

5 Ra, kozmik güneş tanrısının genel bir adıdır ve tek tek tanrıçaların üzerinde bir tanrı olarak kabul edilir.

6 Yılan her sene kabuk değiştirmesinden dolayı zaman ve sonsuzluk arasında durmadan kendini yenileyen yaşamın bir sembolü olarak görülmektedir.

7 J. Assmann: *Stein und Zeit*, s. 76.

8 A. Eggebrecht: *Das alte Ägypten. 3000 Jahre Geschichte und Kultur des Pharaonenreichs*, 4. Auflage, München, 1997, s. 123 vd.

9 M. Jursa: *Die Babylonier*. Geschichte, Gesellschaft, Kultur, München, 2004, s. 104.

10 M. Eliade: *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf, 1953, s. 128 vd.

11 Enis Batur: "Aztek Takvimi: Bulanık Günler", *Cogito*, sayı 22, Bahar 2000, s. 112-117, s. 115.

12 E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: Das Mythische Denken, Berlin, 1925, s. 119.

13 J. E. Thomson: *Die Maya. Aufstieg und Niedergang eine Indianer Kultur*, München, 1968, s. 405.

14 H. J. Löwer. *Teotihuacán: Ein Kosmos aus Stein*, in: National Geographic Deutschland, (11 / 2006), s. 60-71.

15 J. Assmann: *Stein und Zeit*, s. 25.

16 P. Deussen: *Allgemeine Geschichte der philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religonen*, Bd. 1 Abt. 1, Bern, 1968, s. 241.
17 *Age.*, s. 259.
18 *Age.*, s. 286.
19 *Age.*, s. 36.
20 P. Deussen: *Geschichte...*, s. 91.
21 *Age.*, s. 208.
22 W. Durant: *Geschichte der Zivilation. Das Vermächtnis des Ostens*, Bern, 1968, s. 454.
23 P. Deussen: *Geschichte I*, s. 297.
24 Helmut von Glasenapp: *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und Ihre Lehren*, Stuttgart, 1949, s. 47.
25 P. Deussen: *Geschichte I*, s. 65.
26 *Age.*, s. 365.
27 *Age.*, s. 366.
28 W. Durant: *Osten*, s. 57.
29 K. Kaya (çev.): *Upanişadlar*, s. IX.
30 T. Emmrich: *Tabu und Meidung im antiken China: Aspekte des Verpönten.* Bad Honnef, 1992, s. 50.
31 K. Reich - W. Yuqing: *Beziehungen als Lebensform. Philosophie und Pädagogik im alten China*, Münster, 1997, 242.
32 Modern insan zamanı dakika, saat, gün, ay ve yıl olarak bölmekte, gün daha çok iş tarafından belirlenmekte, yemek zamanları genelde belirli saatlerde olmakta, tatiller genelde yurtdışında sıcak ya da soğuk (mevsimine göre) ülkelerde geçirilmekte, bir sene resmi ve dini bayram günlerine göre yapılandırılmakta, klimalı ev ya da otolarda mevsimin özü kaçırılmakta, süpermarketlerde her zaman bulunabilen sebze ve meyveden dolayı hangi mevsimde olduğumuz anlaşılmamakta ve bundan dolayı birey kendi beslenme, uyuma ve eğlenme zamanını sağlıklı bir biçimde ayarlayamamaktadır.
33 M. Eliade: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Reinbek, 1966, s. 35 vd.
34 M. Granet: *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter.* Übers. u. eingel. v. Manfred Porkert. Frankfurt am Main, 1985, s. 71.
35 D. Bodde: *Chinese thought, society, and science: the intellectual and social background of science and technology in pre-modern China*, 1991, 106.
36 A. C. Graham: *Later mohist logic, ethics and science*, Hong Kong, 1978, 294 vd.

37 Mohizm MÖ 770-480 yılları arasında ortaya çıkan bir felsefe okuludur. Konfüçyanizm ve Taoizmin bir karışımıdır.

38 J. P. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (çev. A. Kazancıgil), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 100 vd.

39 Konuyla ilgili daha fazla bilgi için *bkz.* Erhan Aydın: Türk Dilinde Zaman Adları. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

40 Ü. Günay: "Türk Dünyasında Kronolojik Sistemler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 20 Yıl: 2006/1, 239-272, s. 258.

41 Daha fazla bilgi için *bkz.* O. Turan, *On İki Hayvanlı Türk Takvimi*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayını, Ankara, 1941.

42 O. Turan, *age.*, s. 104 vd.

43 Ü. Günay, *age.*, s. 253.

44 R. Wendorf: *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa*, Opladen, 1980.

45 C. Colpe: "Die Zeit in drei asiatische Hochkulturen", in: *Die Zeit*, Hrsg. A. Mohler, München, 1983, s. 225 vd.

46 *Bkz.* D. Stern: *Time and Process in Ancient Judaism*, Oxford, 2003, s. 4 vd.

47 Rabbani Yahudilik sözlü ve yazılı Tevrat'ı kabul eden görüş. Yahudiler bunun dışında sözlü Tevrat'ı yani Talmud'u kabul etmeyen ve milattan sonra 8. yüzyılda ortaya çıkan Karai Yahudilik esaslı olmak üzere iki Yahudi topluluğu olarak devam etmektedirler.

48 D. Stern, *age.*, s. 26 vd.

49 *Age.*, s. 29.

50 *Bkz.* E. E. Urbach: *The Sages.* Their Concepts and Beliefs, Jerusalem, 1975, s. 211.

51 Yom Kippur (İbranicesi: יום כיפור *Kefaret Günü*), Musevilikte Musevi Takvimi'nin ilk ayı olan Tişri ayının 10. günü yaklaşık 26 saat boyunca tutulan büyük oruç. Museviliğe göre bir insanın kaderi bir yıl önceki hâl ve hareketlerine göre yazılır. Bir yıl boyunca iyi ve hayırlı işler işleyen kişilerin kaderi bir yıl sonra için iyi yazılır. Musevi Yılbaşısı olan Roşaşana ile Yom Kippur arasındaki 10 gün boyunca bir vicdan muhasebesi yapılır ki buna İbranice teşuva (*geriye dönme*) denir. On gün boyunca, o yıl içinde yapılan tüm hatalı davranışlar gözden geçirilir insanlara karşı yapılan haksızlıklar için insanlardan özür dilenir ve helalleşilir. Yehova'ya (Tanrı) karşı işlenen suçlar için de tövbe edilir. 9. günün akşamı güneş batmadan bir saat önce oruca başlanır. 26 saat aralıksız sürecek olan oruç

boyunca: Yemek yemek ve içmek, yıkanmak, parfüm sürünmek, cinsel münasebette bulunmak, çalışmak, ateş yakmak yasaktır. Güneşin batmasıyla Sinagog'a gidilir ve 2 saat süren dini törenden sonra eve dönülür ve yatmadan tekrar vicdan muhasebesi yapılır. Sabah erkenden kalkıp Sinagog'a gidilir ve yaklaşık 12 saat boyunca Sinagog'da aralıksız Yom Kippur için yapılan dualar, tövbeler ile vakit geçirilir. Güneşin batmasından yaklaşık 40 dakika sonra Tokea adı verilen kişi koç boynuzundan yapılmış bir boruyu (Şofar) çalarak orucun bittiğini ilan eder. Bu oruç yaklaşık 25-25,5 saat sürer. Şofar'ın çalınmasıyla birlikte tören sona erer ve Tanrı'nın insanların gelecek yıl için kaderini yazdığına ve iyi kişileri hayat kitabına (Sefer Hayim) yazdığına inanılır. (http://tr.wikipedia.org/wiki/Yom_Kippur, Erişim tarihi: 01.12.11).

52 Daha fazla bilgi için *bkz.* G. Stemberger: *Juden und Christen im Heiligen Land.* 2. durchgesehene Auflage, München, 1987, s. 199-206.

53 Böyle bir zaman anlayışı bağlamında H. Bergson'un "geçmiş" zamana yaptığı atıf oldukça ilginçtir. Bergson'un Yahudi asıllı olduğunu düşündüğümüzde durum biraz daha netlik kazanmaktadır. Geçmiş zaman hakkında daha fazla bilgi için *bkz.* A. Topakkaya: "Geçmiş Zaman Gerçekten Geçmiş midir?", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt 1/4 Yaz 2008, s. 566-573.

54 H. W. Wolff: *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1973, s. 135 vd.

55 İlk yaratılan nurun yıldızlardan farklılığı ve bu ışığın mahiyeti hakkında *bkz.* B. Jacob: *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin, 1934, s. 30 vd.

56 Daha fazla bilgi için *bkz.* E. Jenni: "Das Wort Ewigkeit in alten Testament", *ZAW* 64 (1952), 197-248.

57 F. Delitzsch: *Die Psalmen*, Leipzig, 1894, s. 587.

58 Bu tespit daha çok İbranice için geçerlidir. Aramicede "saat" daha küçük zaman birimini ifade etmek için kullanılmaktadır.

59 Tanrı için zaman tamamen yanlış bir kullanımdır. O zamanın geçmesinden hiçbir biçimde etkilenmemektedir ve zamana dışardan bakar. Aynen geçmiş zamana baktığı gibi.

60 Bu mezmur hakkında daha geniş bilgi için *bkz.* C. *Brünig: Mitten im Leben vom Tod umfangen*, Psalm 102 als Verganglichkeitsklage und Vertrauenslied, Frankfurt am Main, 1992.

61 Augustinus: *Confessionen*, XI. kitap, 15-16.

62 Bu eser Hellenistik dönemde İskenderiye'de yaşayan Yahudilerin kendilerine dini anlamda rehber olarak seçtikleri kitaptır. Bu kitap MÖ 30

yıl ile MS 41 yılları arasında oluşmuş bir kitaptır. Bu aslında bir dua ve vaaz kitabıdır ve Kral Süleyman tarafından kaleme alındığına inanılmaktadır. Süleyman ismi bu kitapta açıkça zikredilmemesine rağmen İncil'de Süleyman hakkındaki bilgilerden eserin yazarının Süleyman olduğu anlaşılmaktadır. Eser genel anlamda İsrail bilgeliğinin son noktası ya da tamamlayıcısı olarak kabul edilmektedir. Dili Yunanca-Hellencedir. Bu kitapta Süleyman'ın duaları ve bilgeliği, Tanrı korkusu, adalet, öldükten sonra dirilme vs. gibi konular işlenmektedir.

63 Kitabın oluşumu hakkında daha fazla bilgi almak için *bkz.* M. V. Bliscke. *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis*, FAT II/26, Tübingen, 2007, s. 26.

64 H. Bückers: *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitbuches*, ATA, 13-14, 1934, s. 11.

65 *Bkz.* M. V. Blischke, s. 81.

66 *Bkz.* H. Bückers; *Unsterblichkeitslehre*, s. 28.

67 Bunun bir ceza mı yoksa bir mükâfat mı olduğu gerçekten ciddi bir tartışma konusudur. Zira ebediyen ceza çekmek yerine herhalde herkes ebediyen yok olmayı isteyecektir.

68 Hz. Âdem'in yasak meyveyi yedikten sonra cennetten kovulması kastedilmektedir.

69 *Bkz.* Blischke: *Eschatologie*, s. 111.

70 *Bkz.* F. Hahn: *Frühjüdische und urchristlische Apokalyptik.* Eine Einführung, BTHST, 36, Neukirchen-Vlyun, 1998.

71 *Bkz.* G. Vanoni - B. Heininger: *Reich Gottes.* Die neue echter Bibel, Würzburg, 2002.

72 *Bkz.* K. Koenen - R. Kühschelm: *Zeitenwende. Perspektiven des alten und neuen Testaments*, NEB:th 2, Würzburg, 1999.

73 Schelling: *Über das Wesen der mensclichen Freiheit*, 1809, in: Gesammalte Werke, Band VII, Stuttgart-Augsburg, 1860, s. 394.

74 J. Ratzinger: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung Jesus von Nazareth.* Bd. I, Freiburg, 2007.

75 H. Weder: *Gegenwart und Gottesherrschaft.* Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum. BThSt, Neukirchen-Vluyn, 1993.

76 T. Söding: *Jesus und die Kirche.* Was sagt das Neue Testament, Freiburg, 2007, s. 76-81.

77 Konu hakkında daha fazla bilgi için *bkz.* A.Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1913.

78 Aslında bütün bir İncil böyledir çünkü bilindiği gibi ilk İncil Hz. İsa'nın ölümünden çok sonra yazılmıştır. Dolayısıyla İncil mesela Kuran gibi vahyedildiği anda hemen kayıt altına alınmamıştır. Bu yüzden sonradan yazılan bütün İnciller Hz. İsa'dan duyulan sözlerin birer yorumundan ibarettir.

79 K. Scholtissek: "Geboren von einer Frau, geboren unter das Gesetz", in: U. Schnelle (Hrsg.), Paulinische Christologie, Göttingen, 2000, 194-219.

80 Hıristiyanlarca sapkınlık sayılan Gnostik-Hıristiyan Tarikatı'nın kurucusu. Kimi yazarlar ve ansiklopedicilerce çağdaşı *Marcusçuluk* ile karıştırılan *Markionculuk*, MS 100'lü yıllarda yaşayan Markion'un izdaşlarının ürünüdür. *Kötülük Sorunu*'nun ancak, biri Madde'ye biçim veren *İyi* olmak üzere *iki Tanrı* tasarlamakla çözümlenebileceğini tasarlayarak çözmek istedi. *Kötü Tanrı*, Yahudilerin Tanrı'sıydı, Dünya'yı o yaratmıştı ve Âdem'in günahından da O sorumluydu. Bundan ötürü de bu günahın sorumluluğunu Bütün insanlara yüklemeye çalışıyordu. *İyi Tanrı* ise bu gibi *küçüklükler*in dışındadır ve İsa'nın vücudunda İnsan olmuştur, ne Dünya'nın ne de insanın yaratılışında bir rolü vardır. Tersine, *Kötü Tanrı*'nın sorumlu saydığı insanları kurtarma görevini yüklenmiştir ve buna çalışmaktadır. Hıristiyan teologlar arasında ilk *İncil* yazarının Markion olduğunu söyleyenler vardır. Bu incil, *Luka'dan önceki Evangile* adıyla anılır. Couchoud'a göre bu *Evangile*, Markion tarafından yazıldığı kesin olan İncil'dir. Elyazması olarak saklanamamıştır ama Tertullianus'un suçlamaları arasında o kadar çok parçası kaydedilmiştir ki hemen bütününün meydana konabileceği söylenir. Kimi teologlara göre de *Markos* İncil'i bu *Evangile*'den türetilmiştir. Öğretisi birçok yandaş bulmuş ve 900'lü yıllara kadar sürmüştür.
http://www.ulumulhikmekoeln.de/geneldusuncetarihi/markion.htm (Erişim Tarihi: 14.12.11).

81 Thomas von Aquinas: *Summa Theologia*, I q 10 a 2-3.

82 E. Heitsch: *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie*, Logik und Naturwissenschaft., München, 1974.

83 *Age.*, s. 167.

84 *Bkz.* P. Althaus: *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh, 1969, 270 vd.

85 *Bkz.* P. Tillich: *Systematische Theologie*, Bd. I, Berlin-New York, 1987, s. 314 vd.

86 *Bkz.* K. Barth: *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Gott*, II/1, hrsg. von H. Krause, Zürih, 1986, s. 688-690.

87 *Age.*, s. 689.

88 *Bkz.* Boethius: *De consolatione Philosophiae* V, lateinisch und deutsch, Hrsg. und überstz von O. Gigon, Stuttgart, 1990, s. 263.

89 K. Barth, *age.*, s. 689.

90 W. Pannenberg: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen, 1988, s. 439.

91 Aristoteles: *Metaphysik*, teta, 1049 b5.

92 S. Kierkegaard. *Philosophische Brocken*. Übersetz von E. Hirsch GWW, 10. Abt., 6. Auflage, Düsseldorf, 1967, s. 82.

93 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 561, GS, Akademische Ausgabe, Bd. III, Berlin, 1911, s. 363.

94 Kuran'da zaman kavramına doğrudan yer verilmemiştir. Bu oldukça ilginç bir durumdur. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için *bkz.* E. Kasis: *A Concordance of the Quran*, Berkeley-LosAngeles-London: University of California Press, 1982; İbrahim Al-Aki, *Al-Zaman fi al-fikr al-Eslami*, Beyrut: Dar al-Muntakab al-Arabi, 1993, 58-62.

95 "Şüphe yok ki Kuran'ı biz indirdik ve şüphe yok ki onu mutlaka koruyacağız." (Hicr 15, 9)

96 "Allah ile başka bir tanrıya tapıp yalvarma! O'ndan başka tanrı yoktur. O'nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm O'nundur ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz." (Kassas 28, 88).

97 Kuran'ın bu suresiyle Eshi Ahit'in 136. mezmuru arasında varlıkların faniliği Tanrı'nın bakiliğini bildirmesi açısından oldukça ilginç benzerlikler vardır.

98 Dehr suresinin diğer bir adı da İnsan suresidir. Bu iki isim arasındaki bağlantı da ayrıca yoruma muhtaç gözükmektedir.

99 Konu hakkında oldukça ayrıntılı bilgi için *bkz.* Faiz Kalın: *Felsefe ve Bilim Işığında Kuran'da Zaman*, İstanbul, 2005, s. 127-141.

100 F. Kalın: *Age.*, s, 197.

101 *Age.*, s. 126-214.

102 *Age.*, s. 214-257.

103 *Age.*, s. 257-258.

104 R. Arnaldez: "Kidam" in. EI. Ed. by C. E. Bosworth vd., Leiden, 1986, 95-99.

105 İslam felsefesinde *dehriyyun* ekolü bu iddiayı paylaşmaktadır.

106 İbrahim Canan: *İslâm'da Zaman Tanzimi*, Cihan Yay., İst., 1985. s. 25 vd.

107 *Age.*, s. 26.

108 A. Ünal Çil: "Kuran'da Zaman Kavramı", *Kelam Araştırmaları*, 9:1 (2011), ss. 335-364, s. 344.

109 "(Kuran) yeri ve yüce gökleri yaratan Allah tarafından peyderpey indirilmiştir" (Taha, 4).

110 S. Uludağ: Ân-ı Dâim maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, c. 3, İstanbul, 1991, s. 100 vd.

111 "O hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır" (Hud 7).

112 "De ki: Gerçekten siz, yeri iki günde yaratanı inkâr edip O'na ortaklar mı koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir. O, yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi. Orada bereketler yarattı ve orada tam dört günde isteyenler için fark gözetmeden gıdalar takdir etti. Sonra duman halinde göğe yöneldi, ona ve yerküreye: 'İsteyerek veya istemeyerek gelin!' dedi. İkisi de 'isteyerek geldik' dediler. Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti. Ve biz, yakın semâyı kandillerle donattık, bozulmaktan da koruduk. İşte bu, aziz, âlim Allah'ın takdiridir".

113 Allah Kuran'da yaratılış düzenini şöyle açıklar: "Gökyüzünü Allah bina etti, onu yükseltip düzene koydu. Gecesini kararttı, gündüzünü ağarttı. Ondan sonra da yerküreyi döşedi (düzledi). Kendiniz ve hayvanlarınız için bir faydalanma olmak üzere yerden suyunu ve otlağını çıkardı ve dağları sağlam bir şekilde yerleştirdi." (Naziât, 27-33).

114 Kuran'ın tarih anlayışı hakkında *bkz.* Mazharuddin Sıddıkî: *Kuran'da Tarih Kavramı*, (çev. Süleyman Kalkan), Pınar Yay., İstanbul, 1982.

115 "Kuşkusuz onlar atalarını delalette buldular da peşlerinden koşup gittiler. And olsun ki, onlardan önce eski milletlerin çoğu delalete düştü. Kuşkusuz, biz onlara uyarıcılar göndermiştik. Uyarılanların âkibetinin ne olduğuna bir bak! Allah'ın ihlâslı kulları müstesna" (Saffat, 69-74).

116 Yine Kuran'a göre bu uyarıdan ders alanlar oldukça azdır ve bunun sonucunda azabı hak edenlerden olmuşlardır. "Görmediler mi ki, onlardan önce yeryüzünde size vermediğimiz bütün imkânları kendilerine verdiğimiz gökten üzerlerine bol bol yağmurlar indirip evlerinin altından ırmaklar akıttığımız nice nesiller helak ettik. Biz onları günahları sebebiyle helak ettik ve onların ardından başka nesiller yarattık" (En'am, 6).

117 "(Ey Muhammed!) Biz sana bu Kuran'ı vahyetmekle geçmiş milletlerin haberlerini sana anlatıyoruz. Gerçek şu ki, sen bundan önce (bu haberleri) elbette bilmeyenlerden idin" (Yusuf, 3).

118 "And olsun onların (geçmiş peygamberlerin ve ümmetlerinin) kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır. (Bu Kuran) uydurula-

bilecek bir söz değildir. Fakat o kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi açıklayan (bir kitaptır); İman eden toplum için bir rahmet ve bir hidayettir" (Yusuf, 111).

119 "Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz. Bunda sana gerçeğin bilgisi: müminlere de bir öğüt ve bir uyarı gelmiştir" (Hûd, 120).

120 Bu durum Kuran'da şöyle dile getirilir: "(Resulüm!) Eğer onlar (inkârcılar) seni yalanlıyorlarsa (şunu bil ki) onlardan önce Nuh'un kavmi, Ad, Semûd, İbrahim'in kavmi. Lût'un kavmi ve Medyen halkı da (peygamberlerini) yalanladılar. Musa da yalanlanmıştı. İşte ben o kâfirlere süre tanıdım. Sonra onları yakaladım. Nasıl oldu benim onları reddim (cezalandırmam!)" (Hacc, 42-44).

121 Gaston Bachelard: "An'ın Sezgisi'nden Seçmeler", (çev: Alp Tümertekin), *Cogito*, s. 11 (1997), s. 59-63.

122 "Kendiniz için önden (dünyada iken) ne iyilik hazırlarsanız Allah katında onu bulursunuz; hem de daha üstün ve mükâfatça daha büyük olmak üzere. Herkes kazandıklarına karşı bir rehindir" (Tur, 21).

123 "İşte bu (kıyamet günündeki azap), önceden yapıp ettiklerin yüzündendir, denilir. Elbette Allah, kullarına haksızlık edici değildir" (Hakka, 13-17).

124 Bu zamanın çok fazla olmadığı da yine Kuran'da anlatılmaktadır: "O gün bütün insanların bir araya toplandığı bir gündür ve o gün (bütün mahlûkatın) hazır bulunduğu bir gündür. Biz onu (kıyamet gününü) sadece sayılı bir müddete kadar bekletiriz" (Hûd, 103-104).

125 "Hem öncekiler, hem sonrakiler belli bir günün belli vaktinde mutlaka toplanacaklardır" (Vakıa, 49-50).

126 Zaman Felsefesi henüz ne bizde ne de dünyada bir felsefe disiplini haline gelmiştir. Özellikle Türkiye'de bu konu üzerinde çalışmalar oldukça sınırlıdır. Türkiye'de zaman felsefesi üzerine tespit edebildiğim kadarıyla iki doktora çalışması söz konusudur. Yazarın doktora tezi de Kant'tan hareketle Dilthey ve Bergson'un zaman anlayışlarının mukayesesidir. Makale bazında yazılan yazılar biraz daha fazla olsa da Batı'ya göre oldukça sınırlı sayıda kalmaktadır. Bunun bizce ön önemli nedeni konunun oldukça mücerred olması, anlamanın ve anlatmanın zorluğudur. İkinci önemli sebebi ise en azından Türkçe kaynaklar itibarıyla çekilen kaynak sıkıntısıdır. Elinizdeki bu çalışma böyle bir eksikliği bir nebze olsun gidermek için yazılmıştır. Sistematik olarak zaman kavramı hakkında genel bir bakış açısı sunmak ve bundan sonra

bu konu hakkında yapılacak çalışmaların en azından hareket noktasını oluşturmak bu girişimin en önemli hedefidir.

127 Eski Yunan söz konusu olduğunda MÖ 158 yıllarında yapılmış olan "Rüzgâr Kulesi" akla gelmektedir. Sekiz köşeli bu binada Akropolis'in kuzey tarafından gelen bir kaynak tarafından işletilen bir su saati mevvuttur. Çatının altında bulunan sekiz su saati güneşin günlük olarak sekiz farklı konumunu göstermektedir.

128 A. Topakkaya: *Die wirkliche Zeit*. Eine vergleichende Untersuchung der Zeitlehre von W. Dilthey und H. Bergson unter besonderer Berücksichtigung von Kants Zeitanalyse, Freiburg, I. Br., 2005, s. 19.

129 Aristoteles: *Physik II*, (Buch 5-8), Hamburg, 1998, 239b.

130 *Agy*.

131 Konu hakkında daha fazla bilgi için *bkz*. M. Arsenijevic: "Die Bedeutung der Zenonischen Paradoxa", in: *Philosophie der Zeit*. Neue analytische Ansätze, hrsg. von Thomas Müller, Frankfurt am Main, 2007.

132 Platon: *Timaios*, 37d, in: Platons sämtliche Werke, hrsg. von O.Apelt, Hamburg, 1988.

133 Platon: *Timaios*, 39d.

134 Chora Aristoteles'teki Hyle'ye benzetilebilir. Fakat ondan farklı olarak bir düzeni değil, bir kaosu ifade etmektedir.

135 Timaios 37 b5'te gökyüzündeki yıldızların sessiz bir biçimde hareket ettikleri belirtilmektedir.

136 Platon: *Timaios* 35a.

137 *Age*., 37e

138 W. Mesch: *Reflektierte Gegenwart*, Frankfurt am Main, 2003, s. 33.

139 Sayılar Platon'da idelerle algısal şeyler arasından bir aracı rolünü üstlenirler. Bundan dolayı evren ruhu sayısal bir temele dayanan yapısından dolayı hem algısal anlamda hem de zihinsel anlamda bilinebilir.

140 Platon'un dünyanın kendine has bir hareketini kabul edip etmediğine dair tartışma Antik Yunan'dan bugüne kadar üzerinde tartışılan bir konudur. Bu tartışmalara rağmen kesin olan şey, dünyanın kendine has bir harekete (diğer gezegenlerden izole edilmiş) sahip olamayacağıdır. Böyle bir hareketin olması dünyanın güneşe ve diğer yıldızlara karşı göreceli hareketini ortadan kaldıracaktır.

141 Pitagoras'ın Platon felsefesine yaptığı etkileri ayrıntıları için *bkz*. J. Hirschberger. *Geschichte der Philosophie*. Altertum und Mittelalter, 13. baskı, Freiburg, 1976.

142 Aristoteles Platon'un Pitagoras'tan gelen bu anlayışını eleştirerek sayıların kendisinin yalın anlamda varlığın temel ilkesi olamayacağını bildirir. Daha detaylı bilgi için *bkz. Metaphysik*, IV, 13.

143 Aristoteles zaman kavramı yoğun bir biçimde *Physik* IV. kitap, 10-14. bölümlerde tartışır.

144 Aristoteles: *Physik* IV 11, 219b, 2-5.

145 *Age.*, 223a, 22-29.

146 Aristoteles: *Metaphysik* V 12, 1020a 13-14.

147 Şimdiyi (*Jetzt*) "an" olarak da anlamak da mümkündür.

148 U. Marquardt: *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Würzburg, 1993, s. 43 vd.

149 Aristoteles: *Physik* IV, 234a.

150 Aristoteles'in şimdi ile ilgili bu anlayışı ve ontolojik anlamda ona bir unvan verememe durumu kendisinden sonra Augustinus tarafından aynen alınıp daha da geliştirilecektir. Augustinus açık bir biçimde "anın" ontolojik anlamda bir varlığa "gerçekten" sahip olmadığına inanır. Daha fazla bilgi için *bkz.* A. Topakkaya: *Augustinus'un İtiraflar* (Confessionens) adlı kitabında *Zaman Kavramı'nın Felsefi Açıdan Temellendirilmesi*, *Özne* (2006), 7. kitap, s. 42-48.

151 Varlık ancak şimdide vardır. Şimdinin ortadan kalktığı durumda varlık da ortadan kalkar. Bu anlamda şimdi varolmaya devam ettiği sürece varlık da varolmaya devam eder.

152 Platon'un *Timaios* diyalogunda doğrudan böyle bir cümle yoktur. Bu tespit Aristoteles'in Timaios yorumundan elde edilmiş bir cümledir.

153 Aristoteles burada muhtemelen kendi yapmış olduğu Ayüstü ve Ayaltı âlem ayırımına sadık kalmaktadır.

154 Aristoteles: *Physik*, IV, 218b vd.

155 Aristoteles: *Metaphysik* I-IV, 219b. Arsitoteles'in bu tanımı Antik Yunan için bilinmeyen bir tanım değildir. Ondan önce mesela Xenokrates zamanı olmuş olan şeyin ölçüsü, Archytas "belirli bir hareketin sayısı, Antiphon ise zamanı "düşünce ya da ölçüt, cevher değil" şeklinde tanımlamaktadır. Konu hakkında daha fazla bilgi için *bkz.* H. Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, Hildesheim, 1951.

156 U. Marquardt: *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, s. 117.

157 Konu hakkında ayrıntılı bilgi için *bkz.* H. Sarıoğlu: *İbn-i Rüşd Felsefesi*, İstanbul, 2003, s. 71-75.

158 Plotin: *Zeit und Ewigkeit*. Schriften, Band IV, hrsg. von R. Beutler und W. Theiler, Hamburg, 1967, s. 317.

159 *Age.*, s. 337 vd.

160 H. Jonas: Plotin über Zeit und Ewigkeit, in: Politische Ordnung und menschliche Existenz, hrsg. von A. Demof u. A., München, 1962, s. 295-319, burada s. 307 vd.

161 Plotin, *age.*, s. 177.

162 *Age.*, s. 195.

163 K. H. Manzke: *Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit*, Göttingen, 1992, s. 346.

164 Augustinus'un bu eseri sadece basit bir biyografi olarak değerlendirilemez. Bu kesinliğe rağmen *İtiraflar*'ın çeşitli konuları içermesi onun nasıl bir kitap olduğu konusunda da tartışmalara meydan vermiştir. Bu anlamda bu konu oldukça zengin bir tartışma geleneğinin doğmasına da sebep olmuştur. Daha geniş bilgi için *bkz.* A. Solignac, in: Oeuvres de S. Agustin, cilt 13: Les Confessions I-IV, Biliotheque Augustinienne, Paris 1962, 248-250. Bu tartışma yine Solignac tarafından *Le livre X Confessions*, in: Le Confessioni di Agostino d'Ippona. Lectio Augustini. Libri X-XIII, Palermo 1987, 10-11 adlı eserde devam ettirilmiştir. Bu konu üzerine Almanca yazılmış oldukça zengin bir literatür vardır. Bazıları şu şekilde sıralanabilir: M. Zepf, Augustins Confessiones, Tübingen, 1926; E. Dönt, *Zur Frage der Einheit von Augustins Konfessionen*, in: Hermes 90 (1971) 350-361; R. Lorenz, *Zwölf Jahre Augustinusforschung*, 1959-1970, in: Theologische Rundschau 39 (1974) 110-119; R. Herzog, Augustins Gespräche mit Gott in den 'Confessionens', in: K. Stierle und R. Warning (Hrsg.), Poetik und Hermeneutik, cilt 11, München, 1984, 213-250.

165 Musa'nın I. kitabı Eski Ahit'in başlangıç kitabı olup, "Başlangıçta Allah yerleri ve göğü yarattı" ayetiyle başlamaktadır.

166 Augustinus: *Die Bekenntnisse*, yayınlayan W. Thimme, Zürich, 1950, s. 303.

167 *Age.*, s. 308.

168 *Age.*, s. 310.

169 *Age.*, s. 311.

170 *Age.*, s. 312.

171 *Age.*, s. 314.

172 *Age.*, s. 318.

173 *Age.*, s. 314 vd.

174 *Age.*, s. 319.

175 *Age.*, s. 324.

176 *Age.*, s. 325.

177 *Age.*, s. 327.

178 *Age.*, s. 329.

179 Aristoteles de zaman öğretisine geçmiş ve gelecek zamanın nasıl ve hangi şartlar altında olamayacağı problemiyle başlar. Aristoteles de pekâlâ zamanın varlığına veya yokluğuna dair getirilen eleştirileri bilmekteydi, fakat zaman kavramı olmadan fizik yapılamayacağının da farkındaydı. Yani zamanın varlığından şüphe eden birinin ona göre fizik yapması mümkün değildi. *Bkz.* Aristoteles: *Physik* IV 10.

180 Augustinus'ta geçmiş ve gelecek zamanın daha geniş tahlili için *bkz.* R. Jürgeleit: *Der Zeitbegriff bei Augustinus*, in: Revue des Etudes Augustiniennes 34 (1988), s. 216 vd.

181 H. U. von Balthasar: *Augustinus. Die Bekenntnisse*, Einsiedeln, 1985, s. 29.

182 *Scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus.*

183 *Bkz.* E. A Schmidt: *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg, 1985.

184 *Bkz.* A. Maier: Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie, in: Philosophia naturalis 1 (1950), s. 364.

185 *Bkz.* A.Topakkaya: *Die wirkliche Zeit.* Eine vergleichende Untersuchung der Zeitlehre von H. Bergson und W. Dilthey unter besonderer Berücksichtigung I. Kant Zeitanalyse, Freiburg im Breisgau, 2005.

186 T. von Merseburg: *Chronik I*, Berlin, 1935, s. 10 vd.

187 A. K. Geisler: *Vom Tempo der Welt und wie man es überlebt*, Freiburg, 2004, s. 35 vd.

188 J. H. Eriugena: *Periphyseon I*, hrsg. von E. Jenau, Turnhaut, 1996, 56/481.

189 *Age.*, 58/483.

190 *Age.*, 48/561.

191 M. Kaya: *Kindi'nin Felsefi Risaleleri*, İstanbul, 1994, s. 29.

192 F. Klein-Franke: Al-Kindī. In: Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman: *History of Islamic Philosophy*, Volume I, London & New York, 1996, pp. 165-178, burada s. 171 vd.

193 H. Atay: *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1974, s. 64 vd.

194 Konu hakkında daha fazla bilgi için *bkz.* İ. Hakkı Aydın: *Farabi'de Metafizik Düşünce*, İstanbul, 2000.

195 F. Olguner. *Farabi*, 2. baskı, İzmir, 1993, s. 89-94.

196 Ş. Filiz: *Fârâbî*, İstanbul, 2005, s. 68.

197 Ş. Filiz: *Fârâbî* s. 60-61.

198 Ş. A. Düzgün: *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara, 1998, s. 188.

199 El-Kindi: Liber de quinque essentis, in: Risail-i el-Kindi el-Felsefiyye, 1-2, hrsg. von M. A. Ebu Rida, Kahire, 1953, s. 35.

200 İbn Sina: *Fizik*, I (çev.: Muhiddin Macit & Ferruh Özpilavcı) İstanbul, 2004, s. 194 vd.

201 M. Macit: *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, İstanbul, 2005, s. 296.

202 İbn Sina: *Fizik*, I, s. 201 vd.

203 İbn Sina: *Fizik*, I, s. 213 vd.

204 M. Macit: *İbn Sina'da Doğa Felsefesi*, s. 312.

205 İbn Rüşd zaman algısının doğrudan harekete bağlı olmadığını göstermek için şu örneği kullanır: Küçük yaşından itibaren mağarada yaşamak zorunda olan bir insan dış dünyaya ait hiçbir algıya sahip olmasa da zaman kavramının varlığından haberdardır. İbn Rüşd: *Tehafüt*, I, s. 160 vd.

206 İbn Rüşd'den aktaran H. Sarıoğlu: İbn Rüşd, s. 72.

207 H. Sarıoğlu, *Age.*, s. 73.

208 *Agy.* Ayrıca *bkz.* H. G. Topdemir: *İbn Rüşd*, İstanbul, 2011, s. 119-124.

209 Albertus Magnus. *Physik IV*, tr 3, c 6.

210 *Age.*, c. 16, s. 290.

211 Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, I, Salzburg, 1936, s. 178.

212 P. Gassendi: *Syntagma Philosophicum*, II I, Lyon, 1658, Nachdruck 1964, 1, s. 179-184.

213 A. Topakkaya: *Die Wirkliche Zeit*, s. 22.

214 P. Gassendi: *Syntagma Philosophicum*, 225a.

215 A. Topakkaya, *agy.*

216 Newton'un hakikatle ve onu aramakla ilgili şu sözleri oldukça ilginçtir. "Dünyanın beni nasıl gördüğünü bilmiyorum fakat ben kendimi, karşımda hakikatin okyanusu tamamen keşfedilmeyi beklerken, sahilde oynayan ve ara sıra bulduğu düzgün taş ve midyelerle yetinen genç bir delikanlı olarak görüyorum."

217 S. R. Westfall: *Isaac Newton. Eine Biographie*, Heidelberg, 1996, s. 8 vd.

218 Eserin zorluğu ile ilgili olarak ilginç bir hikâyecik anlatılır. Newton'un öğrencilerinden biri onunla göz göze geldiklerinde şöyle bağırır: "Bakın, bir adam bir kitap yazmış fakat bu kitabı şimdiye kadar ne kendisi ne de başka biri anlayabilmiştir." Gerçekten bu kitap kavramsal anlam-

da kaymalar, konudan konuya geçme ve bunları sistematik olarak işlenmemesi gibi özelliklere sahiptir. Özellikle Euklid geometrisini reddederken ileri sürdüğü tanımlamalar ve aksiyomlar eserin okunmasını ve anlaşılmasını daha da güçleştirmektedir. Buna karşın bu eserin yerçekimi kuvvetinden bahsetmesi, yersel ve göksel hareketin temeli olarak tek bir yasayı kabul etmesi gibi o zamana kadar söylenmemiş ilkleri de ortaya koyduğunu unutmamak gerekir.

219 S. R. Westfall: *Isaac Newton*, s. 236.

220 Newton: *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*, Darmstadt, 1963, s. 25.

221 *Age.*, s. 29 vd.

222 Newton oldukça dindar bir fizikçidir. Eski Ahit'i orijinalinden okumak için İbranice öğrenmiştir. Newton'un bu dindarlığını J. Locke şu sözlerle ifade eder. "Newton gerçekten oldukça önemli bir bilgindir, sadece matematik alanından ortaya koymuş olduğu harika işlerden dolayı değil, aynı zamanda Teoloji alanında ve Kutsal Kitap hakkındaki bilgisiyle de temayüz eden biridir." Newton'un bu bağlamda ilginç özelliklerinden biri de trinite anlayışını kabul etmemesidir. Hıristiyanlığın bu temel öğretisini reddederken Ariyanizm (İskenderiye'de ortaya çıkmış olan ve İsa'yı Tanrı olarak görmeyen akım) etkisinde kalarak İsa'nın Tanrı'nın oğlu olmadığını, onun yaratılışta üstün bir insan olduğuna inanmasıdır.

223 S. Clarke: *Die Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715-1716*, Hamburg, 1990, s. 113.

224 A. Topakkaya: "Modern Fizikte Zaman Konseptinin Değişimi", *E-sosder*, hakemli internet dergisi, C. 4, sayı 9, (2004), 104-113.

225 R. Descartes: *Principia Philosophiae*, Oeuvr. Hg. C. Adam - P. Tannery, Paris, 1964-1991, cilt 8, s. 26.

226 *Age.*, s. 26 vd.

227 *Age.*, s. 27.

228 B. Spinoza: *Cogitata Metaphysica*, Hrsg. C. Gebhardt, Heidelberg, 1925-1987, cilt 1, s. 244.

229 B. Spinoza: *Cogitata Metaphysica*, 2, s. 298.

230 Konu hakkında daha fazla bilgi için *bkz.* S. Çevikbaş: *Leibniz ve Felsefesi: Mantık, Fizik, Metafizik*, Konya, 2006.

231 S. Clarke: *Die Briefwechsel mit G. W. Leibniz von 1715-1716*, s. 31 vd.

232 *Age.*

233 *Age.*, 59.

234 J. Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg, 2006, s. 210.

235 J. Locke: *Age.*, s. 178.

236 E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft in der neueren Zeit*, I. Band, Berlin, 1922, s. 247.

237 J. Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg, s. 219 vd.

238 J. Locke, *age.*, 212.

Zaman ve süre arasındaki göreceli ilişki Herder tarafından şöyle açıklanır: "Dünyadaki hiçbir şey aynı zaman ölçüsüne sahip değildir. Benim nabız atışlarım, adımlarım ya da düşüncem başkaları için bir zaman ölçüsü olamaz. Rüzgârın esmesi, bir ağacın büyümesi, diğer rüzgârlar, ağaçlar ya da bitkiler için zaman ölçüsü olamaz. O halde evrende bir zamanda bir sürü zamanlardan bahsetmek mümkündür. Her şeyin ölçüsü olarak düşündüğümüz zaman, aslında düşüncemizin yalın bir ilişki ölçüsünden başka bir şey değildir." J. G. Herder: *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache. Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1955, s. 68.

239 D. Hume: *A Treatise of Human Nature*, 5. baskı, Oxford, 2004, s. 28.

240 D. Hume, *agy.*

241 O. Höffe: *I. Kant*, 6. baskı, s. 32.

242 Adı geçen eser bundan sonraki alıntılarda KrV olarak kısaltılıp bundan sonra metinde bu haliyle kullanılacaktır.

243 O. Höffe, *age.*, s. 32-33.

244 Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis: Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*, yayınlayan K. Reich, prag. 11.

245 *Age.*, prag. 7.

246 Kant, *age.*, prag. 13-15.

247 *Age.*, prag 9.

248 E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, cilt II, Berlin, 1922, s. 684.

249 K. H. Manzke: *Ewigkeit und Zeit*: Aspekte für eine tehologische Deutung der Zeit, Göttingen, 1992, s. 6.

250 *Age.*, s. 102.

251 Kant, *age.*, s. 6.

252 *Age.*, s. 39.

253 D. Söffler: *Auf dem Weg zu Kants Theorie der Zeit*: Untersuchung zur Genese der Zeitbegriff in der Philosohie I. Kants, Frankfurt am Main, 1994, s. 82.

254 Kant, *age.*, s. 39.

255 *Agy.*

256 *Agy.*

257 *Age.*, s. 42.

258 Kant, *age.*, s. 41.

259 *Age.*, prag. 13.

260 D.Söffler, *age.*, s. 84.

261 Kant: *Logik*, Frankfur am Main, 1968, s. 139.

262 H. Scholz: "Das Vermächtnis der Kantischen Lehre vom Raum und von der Zeit", *Kant-Studien*, yayınlayan P. Menzer, Berlin, 1924, ss. 21-70, burada s. 31.

263 Kant: KrV, B 219 vd.

264 E. Cassirer zaman ve mekânın somut şeyler olarak alınması durumunda ortaya çıkabilecek güçlüklere dikkatleri çekmektedir. "Eğer zaman ve mekân nesnel varlıkları öncelleyen somut bir varlığa sahipseler, şu sorulara cevap vermek kaçınılmaz olacaktır. Acaba bu boş şemaların içleri [zaman ve mekân] nasıl bir reel bir içerikle doldurulmaktadır? Diğer bir soru da, nesnelerin nasıl bir tarzda bu şemalara eklemlendiği ve onlarda [onlar yardımıyla] nasıl düzene sokulduğu sorusudur." Cassirer: *Age.*, s. 620.

Bu bağlamda Scholz zaman ve mekânın nesnel gerçekliği anlayışıyla zaman ve mekânın nesnel geçerliliği arasında önemli bir ayrım yapar. "Zaman ve mekân kesin olarak, ya nesnel gerçek veya nesnel gerçek olmayan olabilirler; fakat nesnel geçerli ya da nesnel geçersiz olamazlar. Bunun gibi zaman ve mekân ilişkilerine dayanan yargılar da ya nesnel geçerli ya da nesnel geçersiz olup nesnel gerçek ya da nesnel gerçek olmayan olamazlar. Empirik gerçeklik kavramı bu bağlamda empirik değer kavramıyla paralellik göstermektedir. Eğer biz zaman ve mekânın empirik gerçekliği kavramı yerine, zaman ve mekânsal ilişkilere dair yargıların empirik değeri üzerinde dursak Kant'ın bu konu hakkındaki görüşünün bizi nasıl aydınlattığını açık bir şekilde görürüz." H. Scholz, *age.*, s. 44-45.

265 Kant, *age.*, s. 47.

266 *Agy.*

267 A. Topakkaya: *Die wirkliche Zeit*, s. 31.

268 *Age.*, s. 33.

269 *Agy.*

270 H. Vaihinger: *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, cilt II, s. 368.

271 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. R. Schmidt, Hamburg, 1956, B 46, s. 74. *Saf Aklın Eleştirisi* alıntılanırken orijinal basım için A, II. Basım için B harfleri kullanılacaktır.

272 *Agy.*

273 Kant: *Prologomena*, hrsg. von K. Varlander, Hamburg, 1957, s. 35.

274 *Age.*, s. 74.

275 K. H. Manzke Kant'ın bu argümalarla zamanın *a priori*'liğini ispat etmeye çalıştığını söyler. Kant "zamanın olmadığına dair düşüncelerin düştüğü çelişkileri ve düşüncenin neden mümkün olmadığına dair görüşleri objektif bir şekilde ispat etmeye çalışır. Öznel anlamda zamansız düşünme mümkün gözükse bile, görüngüler dünyasını zamansız düşünebilmek demek, empirik tasavvurların ve somut görüşlerin olmadığını iddia etmek demektir. Böyle bir iddia ise her türlü düşüncenin imkânını reddetmek demektir. O halde Kant zamanın *a priori* verilmiş bir form olduğu sonucuna ulaşır. Bu kanıt, zaman tasavvuru olmadan hiçbir nesnenin algıda aktüel olamayacağını ve böylece tasavvurun mümkün olamayacağını ifade eder." *Zeit und Ewigkeit*, s. 105-106.

276 Kant: *De Mundi*, prag. 14, 2.

277 Kant kavramı, verilen tek tek düşüncelerden hareketle elde edilen genel bir tasvir olarak tanımlar. O, diskursiv kavramı "genel düşünce" olarak anlar. "Kavram görüyle karşıttır çünkü o genel bir düşüncedir veya birden fazla nesnede ortak olan şeydir, yani farklı nesnelerde bulunabilen bir tasavvurdur." *Logik*, s. 511.

278 Kant: *De Mundi*, s. 39.

279 H. Vaihinger: *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, cilt II, s. 375.

280 K. H. Manzke: *Zeit und Ewigkeit*, s. 120.

281 Kant. KrV, B 49.

282 *Age.*, B 51.

283 K. H. Manzke, *age.*, s. 120.

284 *Agy.*

285 KrV B 70. Kant burada bunun kabul edilmesi durumunda açığa çıkabilecek muhtemel zorlukları ve çelişkileri anlatır.

286 Kant: KrV B 47

287 Kant: *De Mundi*, s. 47.

288 KrV, B 67.

289 KrV, A 182.

290 KrV, B 53.

291 KrV, B 38-39.

292 KrV, B 53.

293 KrV, B 54.

294 *Agy.*

295 KrV, B 219.

296 *Agy.* Zamanın modu kavramı Kant'da tamamen sabit bir anlama sahip değildir. Kant bu üç modun yanında paragraf 219'da çok çeşitli zaman modundan bahseder (*bkz.* B 226).

297 K. Düsing: "Objektive und subjektive Zeit", in: *Kant Studien*, 71 (1980), s. 1-34.

298 KrV, B 226.

299 *Agy.*

300 *Agy.*

301 "Zamanın modu zamandaki görüngülerin varlıklarının temel belirlenimlerinden başka bir şey değildir. Her üç modus zamana karşı bir ilişkiye sahiptir (bunlar varlığın özelliği olarak da anlaşılabilir)." KrV, B 262.

302 KrV, B 224 vd. ve B 226.

303 KrV, B 47.

304 E. Cassirer sürenin hem zamansal değişimlerinden hem de değişen olaylardan farklı bir biçimde düşünülmesi gerektiği inancındadır. "Zamansal olayları dikkate aldığımızda üç temel belirlenimle karşılaşıyoruz. Süre kavramını, zamansal değişimlerden ve birbirini takip eden değişen olaylardan ayırmalıyız." *Das Erkenntnisproblem*, cilt II, s. 643.

305 Bergson da süreye nitelik kategorisini atfeder. Böyle bir süre sadece içsel yaşamla ilgili olmayıp, yaşamın yaratıcı tekâmülüyle de ilgilidir. Sürenin böyle bir özelliği Kant'ta söz konusu edilmez.

306 K. Düsing bu ayırımı ortaya çıkan tehlikenin çözümü olarak değerlendirir. Bu tehlike "algısal görü teorisinin tek bilgi kaynağı olarak vazgeçilmesi tehlikesidir çünkü algısal görü bilgi kaynağı olarak sentetik bir birlik göstermez ve kuralları belirlenemez." *Objektive und Subjektive Zeit*, s. 8.

307 K. Düsing formel görü ile görü formu arasındaki ayırımı şu şekilde betimler: "Zaman ve zamansal ilişkiler düşüncenin nesnesi olursa (...) bu anlamda zaman formel görünün konusu olur. Yani zaman verilmiş olan çeşitliliğin (bu kategorilerde olduğu gibi düzenleyici bir birliktir) bir-

liğinin yalın olarak görülmesini sağlar. Görüsel ve düzenlenmiş birlik ile düşünülen ve düzenleyici birlik arasındaki benzerlik sağlanmaması durumunda zamanın yalın görü olarak düşünülmesi ve belirlenmesi mümkün değildir. Zaman görü formu olarak, kategorilerden üretilemeyen fakat zamanın belirlenmesinde görü nesnesi olarak sürekli birlikte düşünülen çeşitliliğin asli unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır." *Agy.*

308 "Relasyon kategorisini takip eden üç temel genel analoji, algının zorunlu olan birliğine dayanır. Bu birlik ise her zaman mümkün olan empirik bilinç bağlamında söz konusudur. Zaman da her zaman bu bilincin *a priori* olarak temelini teşkil ettiğinden her türlü görüngünün sentetik birliği bütün ilişkileriyle birlikte zamanda mümkün olmaktadır. KvR, B 220.

309 "Transzendental Estetik'te Kant görüyü kendi işlevi bağlamında araştırır ve onu bilgide doğrudan nesnel bir bağ olarak kurmaya çalışır. Dışsal anlama burada duyumlamayı bilince ulaştırma görevi verilmektedir." K. Michel: Unterschungen zur Zeitkonzeption in Kants *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 2003, s. 228.

310 Hegel: *Phanomenologie des Geistes*, Akademische Ausgabe, cilt 9, Hamburg, 1980, s. 429.

311 Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Akademische Ausgabe I/2, Stuttgart, 1965, 359-361.
Fichte bu eserde Kant'ın varlığın idealitesini zaman ve mekânın idealitesi anlayışından çıkardığını, halbuki kendisinin bunun tam tersini yaptığını, yani zaman ve mekân idealitesini varlığın idealitesinden çıkardığını söyler. Kant ideal varlığı ispat etmek için zaman ve mekâna muhtaç olduğunu, halbuki kendisinin ideal varlıktan hareketle zaman ve mekân kavramlarına ulaştığını ve bundan dolayı kendi idealizminin Kant'a göre daha kritik bir idealizmi savunduğunu ifade eder. *Age.*, s. 106.

312 Hegel: *Differenz des Fichtes'schen und Schelling'schen System der Philosophie* (1801), Akademische Ausgabe, cilt 4, s. 46.

313 *Age.*, s. 47.

314 Hegel: *Enzyklopedie der philosofischen Wissenschaften* (1830), Akademische Ausgabe, cilt 20, s. 248.

315 *Age.*, s. 27.

316 G. Wohlfahrt: *Der Augenblick. Zeit und Ästhetische. Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, 1982, s. 77.

317 *Krş.* A. Luckner: *Geneaologie der Zeit.* Zu Herkunft und Rätsel der Zeit, Berlin, 1994.

318 Schelling: *Die Weltalter*. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hrsg. von M. Schröter, 1979, s. 77.

319 *Age.*, s. 78.

320 *Agy.*

321 *Age.*, s. 79.

322 *Agy.*

323 Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Sämtliche Werke, hrsg. von A. Hübscher, cilt II, 4. baskı, 1988, s. 142 vd.

324 *Age.*, s. 134.

325 *Age.*, s. 331.

326 *Age.*, s. 349.

327 *Age.*, s. 368.

328 *Age.*, s. 369.

329 *Age.*, s. 319.

330 W. Kaufmann: *Philosoph-Psychologie-Antichrist*, 2. baskı, Darmstadt, 1988, s. 367.

331 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887*, Berlin, 1974, s. 5 vd.

332 Nietzsche: *Ecco Homo*, sämtliche Werke, cilt II, München, 1999, s. 313.

333 Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches, I und II*, München, 1999, s. 31.

334 Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Köln, 2000, s. 317.

335 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, München, 2005, s. 276 vd.

336 Nietzsche: *Ecco Homo*, sämtliche Werke, cilt II, s. 297.

337 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, s. 348.

338 W. Kaufmann: *Philosoph-Psychologie-Antichrist*, s. 380.

339 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, s. 348.

340 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, Berlin, 1973, s. 523.

341 Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen*, München, 2005, s. 261 vd.

342 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, s. 209 vd.

343 *Age.*, s. 497 vd.

344 *Age.*, s. 400 vd.

345 Nietzsche: *Also Sprach Zarathustra*, s. 200.

346 Nietzsche: *Also Sprach Zarathustra*, s. 402 vd.

347 *Age.*, s. 31.

348 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, s. 11.

349 A. Topakkaya: *Die wirkliche Zeit*, s. 107 vd.

350 H. Bergson: *Denken und schöpferisches Werden, Aufsätze und Vorträge*, Maisheim am Glan, 1948, s. 29.

351 A. Topakkaya: *Die wirkliche Zeit*, s. 278 vd.

352 Aristoteles: *Physik IV*, 223a.

353 H. Bergson: *Zeit und Freiheit*, s. 68.

354 A. Topakkaya: *Die wirkliche Zeit*, s. 157 vd.

355 H. Bergson: *Zeit und Freiheit*, s. 81.

356 *Age.*, s. 80.

357 A. Topakkaya: *Die wirkliche Zeit*, s. 132 vd.

358 H. Bergson: *Zeit und Freiheit*, s. 77 vd.

359 H. Bergson: *Denken und schöpferisches Werden*, s. 169.

360 *Age.*, s. 147.

361 A. Topakkaya: *Die wirkliche Zeit*, s. 168 vd.

362 A. Topakkaya: "Geçmiş Zaman Gerçekten Geçmiş midir?", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt 1/4 yaz 2008, s. 566-573.

363 A. Topakkaya: *Die wirkliche Zeit*, s. 178 vd.

364 H. Bergson: *Materie und Gedächtnis*, s. 132.

365 A. Topakkaya, *age.*, s. 179.

366 H. Bergson: *Denken und schöpferisches Werden*, s. 173.

367 W. Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, in: Gesammelte Schriften, Bd. I, 2, s. 700 vd.

368 H. Bergson: *Schöpferische Entwicklung*, s. 344.

369 H. Bergson: *Denken und schöpferisches Werden*, s. 112.

370 *Krş.* A. Topakkaya: *Geçmiş Zaman Gerçekten Geçmiş midir?*, s. 567 vd.

371 H. Bergson: *Denken und schöpferisches Werden, s.* 115.

372 H. Bergson: *Denken und schöpferisches Werden*, s. 211.

373 Laurant Girioux'nun Heidelberg Üniversitesi'nde yaptığı Fransızca doktora tezi bu konu üzerinde yapılmış oldukça esaslı bir çalışmadır. "Durée pure et Temporalité. Bergson et Heidegger", Montreal, 1971.

374 Bu eser Almancaya "*Zeit und Freiheit*" [Zaman ve Özgürlük] olarak çevrilmiştir. Türkçeye "Şuurun Doğrudan Verileri Üzerine Deneme" şeklinde tercüme edilebilir.

375 M. Heidegger: *Gasamtausgabe.* Bd. 1, Frühere Schriften, Frankfurt am Main, 1978.

376 *Age.*, s. 46.

377 M. Heidegger: *Gesamtausgabe.* Bd. 9. Wegmarken, Frankfurt am Main, 1976, s. 1-44.

378 Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung V, Edmund Husserl [Yay.] 1922.

379 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 7. Auflage, Tübingen, 1963, s. 18, 26, 47, 334 ve 432.

380 M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 21, Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Frankfurt am Main, 1976, s. 263-269.

381 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 432-433.

382 M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 21, Logik, s. 266.

383 *Age.* s. 267.

384 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 433.

385 *Age.*, s. 334.

386 H. Bergson: *Denken und schöpferisches Werden.* s. 40, 42, 147.

387 H. Bergson: *Matiére et Mémoire. Essai sur la relation de corps a l'ésprit* (1896), Paris, 1939. Almanca tercümesi icin *bkz. Materie und Gedächtnis*, Gütersloh, 1982.

388 M. Scheler: *Versuche einer Philosophie des Lebens Nietzsche-Dilthey-Bergson*, in: Gesammelte Werke Bd. 3, Bern, 1955, s. 311-341.

389 *Age.*, s. 323 vd.

390 *Bkz.* H. Bergson: *Denken und schöpferische Werden.*

391 M. Scheler: *Age.*, s. 246.

392 M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 21, s. 268.

393 M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, Frankfurt am Main, 1975, s. 329.

394 M. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Gesamtausgabe, Bd. 26, Frankfurt am Main, 1978, s. 189.

395 *Age.*, s. 262.

396 K. Gassen & M. Landmann (Hrsg.): *Buch des Dankens an G. Simmel*, (Simmels Briefe an Husserl, s. 87), Berlin, 1958.

397 R. Ingarden (Hrsg.): *Husserl's Briefe an R. Ingarden*, Den Haag, 1968, s. 116

398 *Age.*, s.129.

399 *Bkz.* H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 1965.

400 Heidegger aslında *Varlık ve Zaman* adlı eserini iki cilt olarak planlamış ve bu ikinci cildi zaman kavramının analizine ayırmayı düşünmüştür. Fakat eserin ikinci cildi hiçbir zaman yayınlanmamıştır.

401 Dilthey zaman anlayışını toplu eserlerinde VII. (ss. 72-75, 192-196) ve XIX. ciltte (ss. 210-222) dile getirir.

402 W. Dilthey: *Die geistige Welt*, gesammelte Werke, cilt VI, s. 313 vd.

403 Dilthey zamanın gerçekliği tezini hem cevher hem de özsel bilinç felsefesi bağlamında ele alır. Buna karşın yalın izafiyetten ısrarla kaçınır ve zamanı sonsuzluğun yalın bir kopyası olarak gören Platon'un zaman anlayışı başta olmak üzere zamanın gerçekliğini ihmal eden geleneksel zaman felsefelerinden farklı bir biçimde geliştirir. Dilthey bu bağlamda Kant'ın zaman anlayışını da şiddetle eleştirir. Ona göre tinsel dünyanın gerçekliğini temellendirmek için ilk önce "Kant zaman öğretisinin eleştirilmesi gerekir çünkü Kant zamanı ve dolayısıyla hayatı da yalın bir görünüm haline getirmiştir." W. Dilthey: *Die geistige Welt*. Einleitung in die Philosophie des Lebens, cilt V, s. 5.

404 W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, cilt VII, s. 79.

405 W. Dilthey: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, s. 215.

406 W. Dilthey: *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 161.

407 *Age.*, s. 140.

408 *Age.*, s. 233.

409 *Age.*, s. 234.

410 W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 73.

411 H. U. Lessing, Dilthey zaman öğretisini içsel tecrübeye yeterince önem vermediği gerekçesiyle eleştirir. Buna rağmen o, Dilthey felsefesinin tinsel bilimleri bilgi teorisi –mantık– ve metodolojik açıdan kurma girişiminin 20. yüzyıl felsefesi için oldukça önemli olduğunu vurgular. "'Tarihsel Aklın Eleştirisi'nin içsel tecrübenin bilgi teorisi açısından temellendirilmesi, zaman analizinin yeteri kadar yapılmamış olması, mantık ve metodolojinin kısmen analiz edilmesi gibi eksikliklere rağmen Dilthey'in tinsel bilimleri bilgi teorisi –mantık– ve metodolojik açıdan kurma girişimi bir program olarak her türlü övgüye layıktır." W.

Dilthey: *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, yay. H. U. Lessing, giriş kısmı, s. 23.

412 W.Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, s. 203.

413 T. Jatzkowski: *Die Theorie des kulturell-historischen Verstehens bei W. Dilthey und G. Simmel*, Herdecke, 1998, s. 217.

414 W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, s. 236.

415 *Agy.*

416 R. A. Makreel zamanın ölçülemezliği meselesinde Bergson ile Dilthey arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Her iki düşünür de bilimsel zaman anlayışına karşıdır. Buna karşın aralarında farklılıklar da söz konusudur. "Bergson zamanı peş peşe gelen noktaların toplamı olarak kabul eden bilim insanlarına oldukça sert eleştiriler getirir. Dilthey için bu o kadar büyütülecek bir felsefi problem değildir. Bu, Dilthey'e göre sadece ihtiyaçtan kaynaklanan bir yaklaşımdır." Dilthey: *Philosoph der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, 1991, s. 436-437.

417 W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, s. 72.

418 *Agy.*

419 *Age.*, s. 93.

420 *Agy.*

421 W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*, s. 72.

422 R. A. Makreel: *Dilthey*, s. 438.

423 Aristoteles zaman felsefesini ilk olarak *Fizik* kitabının IV. bölümünde analiz eder. "An'ın ne olduğunu –an geçmiş zamanla gelecek zamanı birbirinden ayırır– anlamak o kadar kolay değildir. Zamanın her zaman bir ve aynı kalıp kalmadığı veya durmadan mahiyet değiştirip değiştirmediği de anlaşılması zor olan diğer bir konudur." *Physik* IV, 11, 218a 3-10.

424 Aristoteles: *Physik* IV, 11,218b,25-30.

425 *Age.*, 220a 1-5.

426 *Age.*, 12, 220b 5-10.

427 W. Dilthey: *Grunlegung der Wissenschaften*, s. 211.

428 *Agy.*

429 *Agy.*

430 *Age.*, s. 214.

431 *Agy.*

432 *Agy.*

433 W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*, s. 73.

434 *Age.*, s. 194.

435 *Age.*, s. 232.

436 *Age.*, s. 193.

437 *Agy.*

438 W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*, s. 193.

439 D. Carr: *Zukünftige Vergangenheit*, in: *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg, 1985, s. 425.

440 W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*, s. 233.

441 Hegel hatırlamanın önemini şu sözlerle açıklar: "Hatırlama tinin şeklini korur ve cevherin içsel en yüksek formudur." *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, cilt III, Frankfurt, 1969, s. 591.

442 Hegel bu konu hakkında "*Din Felsefesi Üzerine Dersler*" adlı eserinde şunları söyler: "Tanrısal tarih görünüm olarak *geçmiş zamandır*. O oluş halindedir ve varlığa sahiptir fakat bu varlık görünüm olmaya mahkûm olmuş bir varlıktır. Görünüm olarak o doğrudan varlıktır fakat aynı zamanda olumsuzlanmış, yani geçmiş zaman olmuştur. O halde tanrısal tarih, geçmiş zaman olarak vardır ve bu da gerçek tarihtir."Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Theorie-Werkausgabe, cilt 17, s. 215.

443 W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt..*, s. 233.

444 *Age.*, s. 193.

445 O. Pöggeler: *Dilthey und die Phänomenologie der Zeit*, in: Dilthey Jahrbuch, cilt 3 (1985), 105-140, burada s. 129.

446 O. Pöggeler: *Dilthey und die Phänomenologie der Zeit*, s. 129.

447 W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*, s. 202.

448 *Agy.*

449 *Age.*, s. 233.

450 *Agy.*

451 F. Brentano: *Vier Phasen der Philosophie*, Leipzig, 1926, s. 35.

452 *Age.*, s. 25 vd.

453 *Krş.* F. Brentano: *Versuch über Erkenntnis*, Hamburg, 1970, s. 26.

454 F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, cilt I, Hamburg, 1973, s. 144 vd.

455 Brentano'nun bu ayırımları bize Descartes'ın bilinç durumları hakkında yapmış olduğu ayırımı hatırlatmaktadır. Descartes *idea, iudica, voluntes sive affectus* arasında aynı ayırımı yapar.

456 F. Brentano: *Vom Urpsrung sittlicher Erkenntnis*, 2. baskı, Leipzig, 1921, s. 16.

457 O. Kraus (hrsg): Franz Brentano. *Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, München, 1919, s. 38 vd.

458 F. Brentano: *Raum, Zeit und Kontinuum*, Hamburg, 1976, s. 61.

459 Kant'ın bu soruya vermiş olduğu cevabın ayrıntıları için *bkz.* Kant: KrV, B413 vd.

460 E. Fugali: *Die Zeit des Selbst und die Zeit des Seienden. Bewusstsein und innerer Sinn bei F. Brentano*, Würzburg, 2004, s. 185.

461 O. Kraus: *Zur Phänomenologie des Zeitbewusstseins*, in: Archiv für die gesamte Psyhologie, Leipzig, 1930, 1-22, burada s. 7.

462 F. Brentano: *Raum, Zeit und Kontinuum*, s. 98 vd.

463 F. Brentano: *Raum, Zeit und Kontinuum*, s. 106.

464 *Age.*, s. 105.

465 S. Kierkegaard: *Entweder-Oder*, Band 2, München, 1998, s. 708.

466 *Age.*, s. 727.

467 *Age.*, s. 773.

468 S. Kierkegaard: *Wiederholung. Ein Versuch in der experimentierenden Psychologie*, Hamburg, 1991, s. 8.

469 *Age.*, s. 7.

470 S. Kierkegaard: *Philosophische Bissen*, Hamburg, 1989, s. 38.

471 S. Kierkegaard: *Krankheit zum Tode*, Hamburg, 1991, s. 75 vd.

472 S. Kierkegaard: *Philosophische Bissen*, s. 50 vd.

473 S. Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, Stuttgart, 1992, s. 59.

474 *Age.*, s. 88.

475 *Age.*, s. 101.

476 *Age.*, s. 102.

477 S. Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, s. 105.

478 *Age.*, s. 107 vd.

479 S. Kierkegaard: *Philosophische Bissen*, s. 17.

480 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Gesammelte Werke I, yay. S. Strasser, Den Haag, 1950, s. 21.

481 Ö. Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul, 1976, s. 21.

482 P. Prechtl, *Husserl zur Einführung*, Hamburg, 1991, s. 59.

483 F. W. von Hermann, *Husserl und die Meditationen des Descartes*, Frankfurt am Main, 1971, s. 10.

484 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort (1930), in. E. Husserl, Gesammelte Schriften, hrsg. von E. Ströcker, Band V, Hamburg, 1992a, s. 337.

485 E. Husserl, *Arbeit an den Phänomenen*, Ausgewählte Schriften, yay. Bernhard Waldenfels, Frankfurt am Main, 1993, s. 47.

486 *Age.*, s. 48.

487 B. Akarsu, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, 4. baskı, İstanbul, 2001, s. 201.

488 W. Künne, *Abstrakte Gegenstände: Semantik und Ontologie*, Frankfurt am Main, 1983, s. 174.

489 E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, 1974, s. 298.

490 E. Husserl, *Arbeit an den Phänomenen*, s. 42.

491 *Age.*, s. 43.

492 R. Bernet - I. Kern - E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, 1996, s. 86-87.

493 E. Husserl: *Arbeit an den Phänomenen*, s. 44.

494 B. Akarsu: *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 202.

495 E. Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. von M. Heidegger, Marburg, 1928, s. 369.

496 T. Streubel: *Das Wesen der Zeit. Zeit und Bewusstsein bei Augustinus*, Kant und Husserl, Würzburg, 2006, s. 109 vd.

497 Kant zaman öğretisi ile farklar için *bkz.* T. Streubel: *Das Wesen der Zeit. Zeit und Bewusstsein bei Augustinus, Kant und Husserl*, s. 107 vd.

498 T. Streubel: *Das Wesen der Zeit*, s. 109.

499 *Age.*, s. 111 vd.

500 Konu hakkında daha fazla bilgi için *bkz.* E. Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, s. 410 vd.

501 Retensiyon ile protensiyon arasındaki farklar için *bkz.* E. Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, s. 401 vd.

502 E. Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, s. 392.

503 T. Streubel: *Das Wesen der Zeit*, s. 112 vd.

504 "Bu akışın yapılandırılmış bir şey olduğundan başka bir şey söyleyemeyiz. Bu zamansal anlamda "objektif" değildir. Mutlak anlamda öznel bir şeydir ve somut anlamda "oluş"tan kastettiğimiz şeylerin bütün özel-

liklerini taşır." E. Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, s. 429.

505 K. Gloy: *Philosophiegeschichte der Zeit*, München, 2008, s. 159-179.

506 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 18. baskı, Tübingen, 2001, s. 17.

507 K. Flasch: *Was ist Zeit. Augustinus von Hippo: Das XI. Buch des Confessiones*, II. baskı, Frankfurt am Main, 2004, s. 52 vd.

508 A. Topakkaya: "Heidegger'de Ölüm kavramının analizi", *www.e-akademi.org*. hakemli internet dergisi, sayı 29 (2004), 1-15.

509 Heidegger'in Augustinus zaman anlayışı hakkında daha fazla bilgi için *bkz.* F-W. von Herrmann: *Augsutinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt am Main, 1992.

510 Heidegger zamanla ilgili görüşlerini *Varlık ve Zaman*'dan önce Marburg Üniversitesi'nde "Prologemena zur Geschichte der Zeitbegriff" adlı derste detaylı bir şekilde dile getirmiştir ve bunlar toplu eserlerinin 20.cildinin II. bölümünde yayınlanmıştır. M. Heidegger: *Prologemena zur Geschichte der Zeitbegriff*, Marburger Vorlesung, Marburg 1925, hrsg. von P. Jaeger, II. baskı, *Gesamtausgabe*, Band 20, Abt. II., Frankfurt am Main, 1988.

511 *Bkz.* M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 180 vd.

512 M. Heidegger: *Varlık ve Zaman*, (çev: Kaan H. Ökten), İstanbul, 2008, s. 325.

513 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 325 vd.

514 Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için *bkz.* M. Fleischer: *Die Zeitanalysen in Heidegger's Sein und Zeit*, Würzburg, 1991.

515 Heidegger *vulgär* kelimesiyle bir değersizleştirmeden ziyade zaman kavramının günlük dilde kullanımını kasdeder.

516 M. Heidegger: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Marburger Vorlesung WS 1925/26, hrsg. von W. Biemel, Band 21, Frankfurt, 1976, s. 397 vd.

517 *Krş.* K. Flasch: *Was ist Zeit*, s. 53.

518 M. Heidegger: *Logik*, s. 277 vd.

519 *Age.*, s. 399 vd.

520 K. Flasch: *Was ist Zeit*, s. 54.

521 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 426 vd.

522 *Age.*, s. 426.

523 *Age.*, s. 427 vd.

524 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 426 vd.

525 *Age.*, s. 331.

526 *Krş.* M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 339 vd.
527 *Age.*, s. 338
528 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 328 vd.
529 *Agy.*
530 Heidegger Yunanca bu kelimeyi asli anlamında yani "kendi kendini aşma" anlamında kullanır.
531 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 329.
532 *Age.*, s. 330 vd.
533 A. Topakkaya: *Heidegger'de Ölüm Kavramının Analizi*, s. 3 vd.
534 A. Topakkaya: "K. Jaspers'te (varlığın) Sınır Durumları (*Grenzsituationen*) Kavramı'nın Anlamı Üzerine Bir Deneme", *Felsefe Dünyası*, sayı: 46, (2007), 143-155.
535 M. Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24, Frankfurt am Main, 1989, s. 324 vd.
536 *Age.*, s. 425.
537 *Bkz.* M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 114 vd.
538 *Age.*, s. 322.
539 E. Cassirer: *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie.* Erkenntnistheoretischen Betrachtungen, Hamburg, 2001, s. 7.
540 *Age*, s. 17.
541 J.-P. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Hamburg, 1991, s. 116.
542 *Age.*, s. 275.
543 *Age.*, s. 266.
544 *Age.*, s. 265.
545 *Age.*, s. 275.
546 J.-P. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, s. 278.
547 *Age.*, s. 287.
548 M. M. Ponty: *Phénomenologie de la perception*, Paris, 1945, s. 482 vd.
549 *Age.*, s. 475.
550 *Age.*, s. 477.
551 M. M. Ponty: *Phénomenologie de la perception*, s. 492.
552 W. Benyamin: *Über den Begriff der Geschichte*, Gesch. Schr. hrsg. von R. Tiedemann - H. Schweppenhauser, 1/2, Frankfurt, 1991, s. 700 vd.
553 T. W. Adorno: *Negative Dialektik*, Gesch. Schr. hrsg. von R. Tiedemann, 4. baskı, Frankfurt, 1999, s. 324.
554 E. Levinas: *Die Zeit und der Andere*, 2. baskı, Hamburg, 1989, s. 48.
555 J. Derrida: *Marges de la Philosophie*, Paris, 1972, s. 30 vd.

556 *Age.*, s. 13 vd.

557 *Age.*, s. 14.

558 M. Theunissen: "Zeit des Lebens", in: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt, 1991, s. 299-317, s. 304.

559 H.-G. Gadamer: "Über leere und erfüllte Zeit", in: Gesammelte Werke, Band IV, Tübingen, 1987, s. 141.

560 *Age.*, s. 147.

561 J. M. E. McTaggart: "Die irrealitat der Zeit", in: Klassiker der modernen Zeitphilosophie, hrsg. von Zimmerli - Sandbote, Darmstadt, 1993, s. 67-86, s. 67.

562 L. Wittgenstein: *The Blue Book*, Oxford, 1958.

563 *Age.*, s. 160.

564 *Age.*, s. 161.

565 Newton: *Mathematische Prinzipen der Naturlehre*, Stuttgart, 1963, s. 25.

566 *Krş.* J. Audrechtsch: "Der Aufbau der modernen Gravitationstheorie", in: *Philosophie und Physik der Raum-Zeit*, Mannheim, 1988, s. 13.

567 A. Einstein: *Mein Weltbild*, s. 122, yayınlayan A. Seelig, Frankfurt, 1965.

568 *Krş.* Grünbaum, A.: *Philosophical Problems of Space and Time*, s. 422, Dordrecht, 1973.

569 Basına yansıdığına göre NASA Einstein'ın izafiyet teorisinin doğruluğunu test etmek üzere 21.04.04 tarihinde hazırladığı aracı uzaya göndermiş bulunmaktadır. NASA Delta-2 adlı roketin Einstein'ın zaman ve mekânda yaşanan kırılmalara dair teorisinin geçerliliğini test etmek üzere uzaya fırlatıldığını açıklamıştır. Delta-2 aracı bu amaçla beraberinde ping-pong topu büyüklüğünde kuvarstan yapılmış dört adet küreyi uzaya götürmektedir. Einstein, fiziğin temel taşlarından kabul edilen teorisiyle, uzay zaman ilişkisini balık ağı gibi bir doku olarak açıklamış uzaydaki büyük kütlelerin, dönüşleri ile bu dokuda kıvrımlar ve eğilimler oluşturduğunu ileri sürmüştür. Dünyaya 640 km uzaklıkta yörüngeye oturacak aracın amacı bu kürelerin dönüşüne bakarak bunun olup olmadığını tespit etmek olacaktır. Bunun için son derece sessiz ve sarsıntısız bir ortamda toplar topaç gibi döndürülecek ve dönüşlerinde sapmalar, ya da Einstein'ın deyimiyle çekmelerin olup olmadığı ölçülecektir. *Krş.* http://www. internethaber.com (E. T.: 23.04.2004).

570 S. W Hawking: *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Hamburg, 1988, s. 173

571 *Age.*, s. 179.

572 *Krş.* A. Grünbaum: *The Meaning of the Time*, in: Basic Issues in the Philosophy of Time, yayınlayan E. Freeman, La Salle, 1979, s. 199.

573 *Krş.* P. Kroes: *Time*, Dordrecht, 1985, s. 103 vd.

574 *Bkz. Age.*, s. 160 vd.

575 *Bkz.* I. Prigogine: *Die Wiederentdeckung der Zeit*, in: *Geist und Natur*, yayınlayan H. P. Dürr, München, 1989, s. 47-60.

576 *Bkz.* Prigogine: *Vom Sein zum Werden*, München, 1979, s. 11.

577 *Bkz.* I. Prigogine: *Time, Irreversiblity and Structure*, in: *The Physicist's Conception of Nature*, yayınlayan J. Mehra, Dordrecht, 1973, s. 589.

578 I. Prigogine: *Wiederentdeckung der Zeit*, s. 49.

579 *Bkz.* P. Glansdorf ve I. Prigogine: *Thermodynamic Theory of Struckture, Stability and Fluctuations*, XXII, London-Newyork, 1971.

580 *Krş.* Prigogine: *vom Sein zum Werden*, s. 36.

581 I. Prigogine ve I. Stengers: *Dialog mit der Natur*, München, 1981, s. 25.

582 *Krş.* I. Strohmayer: *Transzendentalphilosophische und Physikalische Raum-Zeitlehre*, Mannheim, 1980, s. 114.

583 *Krş. Age.*, s. 164

584 Farklı teorilere göre kurulmuş saatler tarafından ölçülen fiziksel zaman bizi ortak zamansal düzene ve her türlü olay için geçerli olan ortak bir zaman ölçüsüne götürür. *Krş.* P. Mitteelstadt: *Der Zeitbegriff in der Physik*, Mannheim, 1989, s. 39.

585 *Krş.* J. R. Lucas: The Open Future, in: *The Natur of Time*, Oxford, 1986, s. 126.

586 H. Reichenbach: *The Direction of Time*, Berkeley, 1971, s. 17.

587 *Krş.* P. Bieri: Zeiterfahrung und Personalität, in: *Zeit, Natur und Mensch*, yayınlayan H. Burger, Berlin, 1986, s. 261-281.

588 I. Prigogine ve I. Stengers: *Dialog mit der Natur*, s. 260.

589 F. Carl V. Weizäcker: *Zum Weltbild der Physik*, 7. baskı, Stuttgart, 1958, s. 201.

590 A. Einstein: *Grundzüge der Relativitätstheorie*, 2. baskı, Berlin, 2002, s. 1.

591 A. Einstein: *Mein Weltbild*. Frankfurt am Main, 2005, s. 144.

592 A. Einstein: Zur Elekrodynamik bewegter Körper, in: Annalen der Physik. Cilt 17, Leipzig, 1905, s. 891-921, s. 893.

593 A. Einstein: *Mein Weltbild*, s. 143.

594 M. Bartusiack: *Einstein's Vermächtnis. Der Wettlauf um das letzte Rätsel der Ralativitätstheorie*, Hamburg, 2005, s. 91.

595 J. Wickert: *Sein und Sollen. Über Physik, Erkenntnistheorie und Ethik bei Einstein*, Basel, 1973, s. 124.

596 H. Reichenbach: *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, Berlin, 1920, s. 1.

597 A. Einstein: *Grundzüge der Relativitätstheorie*, s. 209.

598 H. Reichenbach: *Die Direction of Time*, Berkeley, 1956, s. 17.

599 A. Grünbaum: Die Anisotropie der Zeit, in: *Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften*, Köln, 1970, s. 476-508.

600 H. Weyl: *Philosophy of Matematics and Natural Science*, Princeton, 1949, s. 116 vd.

601 E. Scheibe: Zeit und Physik in der Philosophie C. F. Weizäcker, in: Einheit der Natur-Entwurf der Geschichte, hrsg. von W. Krohn vd., München, 1997, s. 157-171, s. 158.

602 A. Grünbaum: *Die Anisotropie der Zeit*, s. 487.

603 *Bkz.* J. Uffink: Bluff Your Way in the Second Low of Thermodynamic, Studies in History and Philosophy of Modern Physik 32 (2001), s. 305-394.

604 G. Vollmer: Woher stammt die Asymetrie der Zeit?, Zeitpfeile in Physik und Kosmologie, in: Was können wir wissen? Cilt II: Die Erkenttnis der Natur, Stuttgart, 1986, s. 234-257, s. 251.

605 A. Grünbaum: *Die Anisotropie der Zeit*, s. 478.

606 P. Kroes: *Time-Its Structure and Role in Pysical Theories*, Dordrecht, 1985, s. 196.

607 *Age.*, s. 200 vd.

608 *Age.*, s. 210.

609 F. H. Braedley: *Apperence and Reality. A Metaphysical Essay*, II. kitap, 18. bölüm, 3. baskı, Londra, 1899, s. 210-215.

610 A. R. Damasio: *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstesins*, überstz. von H. Kober, München, 2000, s. 104-132.

611 *Bkz.* G. M. Edelman - G. Tanoni: *Gehirn und Geist. Wie aus Materie Bewusstein entsteht*, München, 2002, s. 264 vd.

612 T. Baldwin: Back to Present, in. Philosophy cilt 74, no: 288, Nisan 1999, s. 117-197, s. 195.

613 Aristoteles, *Metaphysik V* 12, 1020a s. 13-14.

614 Arslan Topakkaya, "Augustinus'un İtiraflar (*Confessiones*) adlı eserinin XI. kitabında zaman kavramının felsefi açıdan temellendirilmesi", *Özne: Felsefe ve Sanat seçkisi*, 7. kitap, 42-48 (2006).

615 Arslan Topakkaya, *Die wirkliche Zeit*. Eine vergleichende Untersuchung der Zeitlehre von W. Dilthey und H. Bergson unter besonderer Berücksichtigung von I. Kants Zeitanalyse, s. 168 vd., Freiburg, 2005.

616 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 334 vd.

617 Arslan Topakkaya, "Heideggerin Bergson Zaman Öğretisine Getirdiği Tenkitler", www.e-akademi.org hakemli internet dergisi, sayı 24, 1-9 (2004).

618 Wilhelm Hellmann, *Der Begriff der Zeit bei H. Bergson*, s. 127-128.

619 Doğu kavramını, hem Ortadoğu hem de Uzakdoğu anlamında kullanıyorum.

620 Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 103, sunuş ve yayıma haz. Zeynep Direk, çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

621 Arslan Topakkaya, *"Augustinus'un İtiraflar..."*, s. 43 vd.

622 Bu tartışma bağlamında M. Proust'un *"Kaybedilmiş Zamanın Peşinde"* adlı eseri oldukça önemli bir başyapıtdır. Konu hakkında daha fazla bilgi için *bkz.* Proust, M.: Werke Band: 2, *"Auf der Suche nach der verlorenen Zeit"* Bd. 7, *Die wiedergefundene Zeit*, aus d. Franz. übers. von Eva Rechel-Mertens, 1. Aufl., Frankfurt am Main, 2002.

623 Kant geleceği anlamayı ve anlamlandırmayı insanın en temel özelliklerinden biri olarak kabul eder. "Sadece şimdiki zamanın getirdikleriyle yetinmeyip, geleceğe dair beklentileri anlamlandırmak ve gelecek olan ve bizden uzakta duran zamanı şimdiki zamana getirmek ve onun üzerinde düşünmek kendini gelecek amaçlara göre belirleyen insanın en temel özelliğidir". Immanuel Kant, *Werke*, Band III, s. 65, hrsg. von A. Messer, Berlin & Lepzig, 1924.

624 *Bkz.* C. Çelik: *Sosyal Zaman ve Din*, Konya, 2010, s. 15 vd.

625 R. Koselleck: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik der geschichtlichen Zeiten*, Frankfurt am Main, 1989, s. 350.

626 N. Elias: *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie* II, Frankfurt am Main, 1988, s. 122 vd.

627 Bu bağlamda zamanın hapishanelerdeki algısı kendi başına bir araştırma konusu olabilecek niteliktedir ve orada zamanın mahiyet kaybından söz etmek mümkündür. Orada sık sık sorulan tek önemli ve sıkıcı soru "ne kadar daha" sorusudur. Hastanelerdeki zaman algısı da bundan çok farklı değildir. Okullarda konuyla ilgili yapılmış birçok çalışma zaman disiplinlinin okula dair bütün işlerde temel belirleyici olduğunu göstermektedir. Çocuk sabahın erken saatinde yatağından kalkmakta, tam saatinde kahvaltısını (eğer yapabiliyorsa) yapmakta ve yine tam saatinde okul bahçesinde olmaktadır. Bunu yine tam vaktinde olması gereken yemek teneffüsü izlemekte, daha da ilginci çok önceden kendileri için belirlenmiş olan öğrenim materyellerini öğrenmek zorunda kal-

makta ve bütün bunların doğal sonucu olarak kendilerine verilen dar bir vakitte zaman baskısı altında o dersi geçmek için gereken başarıyı göstermek zorunda kalmaktadırlar.

628 A. Giddens bu tür zamanı Bergson'a atıfla "süre" olarak yorumlar ve bunu döngüsel zaman olarak anlar. Adam bu görüşü haklı olarak eleştirerek zamanın kendisinin değil, sadece onda meydana gelen aktivitelerin döngüsel olduğunu. Dolaysıyla Giddens'in olayların döngüselliğiyle, zamanın döngüselliğini karştırdığını belirtir. *Bkz.* B. Adam: *Time and Social Theory*, Cambridge 1990, s. 25.

629 T. Parsons: *The Social System*, London, 1951, s. 302.

630 A. C. MacIntrye: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt, 1987, s. 279.

631 Bu zamanın anlamı ve onun sosyoloji açısından önemi özellikle Durkheim ve onun takipçilerinden Hubert ve Mauss tarafından vurgulanmıştır.

632 E. Zerubavel: *The seven day circle: the history and meaning of the week*, Chicago, 1981, s. 102.

633 R. Kolleseck: *Vergangene Zukunft*, s. 321vd.

634 P. Conrad: *Modern Times, Modern Places*, London, 1998, s. 9 vd.

635 *Bkz.* P. Virilio: *Rasender Stillstand*, Frankfurt am Main, 1998.

636 *Bkz.* R. Senett: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt am Main, 1998.

637 Modern bireyin bu yabancılaşmasının farklı kodları ve "modern bireyin" nasıl bir kült haline getirildiğiyle ilgili daha fazla bilgi için *bkz.* A. Topakkaya: "Modern Birey Kültü, Sayı 45, (2007), *Felsefe Dünyası*, C. 45, s. 45-52.

638 U. Beck: *Risiko Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1997, s. 25 vd.

639 U. Beck - A. Giddens - S. Lasch: *Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main, 1996.

640 E. Altvater: *Globalisierung der Unsicherheit – Arbeit im Schatten, schmutziges Geld und informelle Politik*, Münster, 2002, s. 286.

641 G. Schaltenbrand: *Bewußtsein und Zeit*, in: *Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit*, R. Zoll (Hrsg.): Frankfurt am Main, 1988, s. 37-58, s. 46 vd.

642 N. Elias, *Age.*

643 Z. Baumann: *Liquid Modernity*, Cambridge, 2000, s. 9.

644 K. A. Geissler: *Vom Tempo der Welt: Am Ende der Uhrzeit*, Freiburg, 1999, s. 152 vd.

645 M. Osten: *"Alles veloziferisch" oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit: zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 2003, s. 3vd.

646 *Age.*

647 *Age.*

648 T. H. Eriksen: *Small Places, Large Issues: an introduction to social and cultural anthropology*, London, 2001, s. 49.

649 S. Kern: *The Culture of Time and Space: 1880-1918*, London, 1983, s. 124.

650 *Bkz.* R. Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg, 1980.

651 S. Kern: *The Culture of Time and Space*, s. 241.

652 J. M. Levine: *Between The Ancients and the Moderns Baroque Culture in Restoration England*, New Haven, 1999, s. 205 vd.

653 *Age.*, s. 53 vd.

654 R. Koselleck: *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt am Main, 2000, s. 153.

655 Daha geniş bilgi için *bkz.* N. Elias: *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main, 1987.

656 N. Elias: *Über die Zeit*, s. 126.

657 İslami takvim ya da hicri takvimde sene 12 aya bölünür. Aylar 29-30 gün sürer ve bir sene yaklaşık olarak 354 gündür. 19 sene boyunca her bir sene 354 gün olarak hesap edilir fakat bunu takip eden 11 yıllık ikinci periyotta seneler 355 gün sürer.

658 Çin takvimi astronomik anlamda en keskin ve bugünkü hesaplamalara en yakın olan takvimdir. Sene her biri 29-30 güne ayrılmış olan 12 aydan oluşur ve yıl, 354 ya da 355 günden meydana gelir. 19 senede bir güneş yılı ile ay yılı arasındaki dengeyi sağlamak için 7 artık ay eklenir.

659 Mayaların takvimi bu bağlamda oldukça ilginç bir örnektir. Mayalar birbirlerine paralel üç ayrı takvim kullanırlar. Bu üç takvim de biribiri içine geçmiş şekildedir. Her biri 20 gün olan ve toplam 13 aydan oluşan ritüel takvimi (Zolkin), 18 ay (her bir ay 20 gün ve artık gün olarak 5 gün eklenmiş şekilde) süren güneş takvimi (Haab), Daha büyük zaman dilimlerini ölçmek için 13*20*20 seneden (her bir sene 360 gün olmak üzere) süren oluşan takvim. Sonuncusu güneş takvimine göre yaklaşık 5125 yıla tekabül etmektedir.

660 Eski Mısır'da 1 sene her biri 4 ay süren 3 ana bölüme ayrılır. Bir sene 12 ay, her biri 30 gün olmak üzere toplam 360 günden oluşur. Buna 5 gün ilave edilir. Gerçek Güneş senesi Mısır takvimine göre 6 saat daha uzun-

dur. Bu durum Mısırlılar tarafından bilinmektedir. Buna karşın onlar bunu bir problem olarak görmemişlerdir. Takvim hesaplamalarından bağımsız olarak Sirius'un (gökyüzünün en parlak yıldızı) döngüsel olarak ortaya çıkması Mısırlılar için oldukça anlamlıdır. Mesela bu yıldız görünmesi Nil'in yakında taşacağını göstermektedir. Mısırlılar bu gibi önemli olaylarla takvim arasında doğrudan bir ilişki kurmadıklarından takvimlerini yenileme ihtiyacı da duymamışlardır.

661 Musevi takviminde 1 sene 12 aydır ve her 1 ay bazen 30, bazen de 29 gün sürer. 19 senelik bir periyotta genelde de şubat ayında artık bir ay ortaya çıkar. Musevi takviminde, Musevilik açısından önemli olan dini günlerle güneşin hareketi arasında bir uygunluk kurmaya çalışılmıştır ve bu da takvimi karışık hale getirmiştir. Sene Güneş ve Ay'ın harektiyle uygunluk göstermek zorunda olduğundan Musevi takvimi Ay-Güneş senesine göre hesaplanmaktadır. Ay ile Güneş'in hareketini uyuşturabilmek için iki sene yetmektedir. Musevi takviminde "istisnai durumlar" söz konusudur. Mesela sonbaharda yeni yılın başlangıcı hiçbir zaman pazar, çarşamba, ya da cuma günü olmaz. Bu günlere denk gelmesi halinde yeni yıl bir gün geç başlatılır. Bu durumda geçmiş sene 1 gün fazla sürmüş olur. Bu şekilde beş farklı durumdan bahsedilebilir. Bunların hepsine dikkat edildiğinde 6 farklı uzunlukta sene ile karşı karşıya kalırız: kısalmış genel sene (353 gün), düzenli sene (354 gün), fazla günlü sene (355 gün), kısaltılmış artık yıl (383 gün), düzenli artık yıl (384 gün) ve fazladan artık yıl (385) gün. Bu karışık yapısından dolayı Musevi takvimi geregoryan takvime çevrilirken birtakım sorunlarla karşılaşılmaktadır.

662 Eski Roma, takvimin başlangıcı olarak Roma'nın kuruluşunu kabul eder. Buna rağmen senelerin sayılması sırasında Roma'nın kurulmasına rakamsal olarak bir değer verilmediğinden dolayı takvimin başlangıç tarihi tam olarak tespit edilememektedir. Eski Roma'da sene isimleri genel olarak o dönemde iktidarda olan kralın ismine atıfla verilmektedir. İlk kez MÖ 43 yılında M. T. Varro, senelerin belirlenmiş bir zaman diliminden hareketle sayılması fikrini ortaya atmıştır. Eski Roma takviminde senelik devir genel olarak 2 artık yıl (377 gün) ve 2 normal yıl (355 gün) olmak üzere toplam 4 sene olarak hesaplanır.

663 Bu takvimin dışında Çinlilerin kendilerine has bir takvimleri vardır. İki takvimi birden kullanmaktadırlar. Bunun dışında Budistlerin kullandığı takvim (yıl 12 aydan, aylar 29-30 günden oluşur, 19 senede bir 7 ay ek-

leme yapılır); Kıpti takvimi, daha çok Etiyopya'da kullanılır (yıl 12 ay, ay 30 gündür, artık yıl vardır); İran takvimi, (yıl 12 aydır ilk 6 ay 31 gün, takip eden 5 ay 30 gün ve son ay 29-30 gün sürer); Bahai takvimi (yıl her biri 19 gün olan 19 aydır, 18.aydan sonra 4 gün artık gün eklenir).

664 Bu güçlük takvime göre çok küçük değişiklik olmasına rağmen "yaz saati" uygulamasında kendisini açıkça göstermektedir. Yaz saati uygulaması ilk olarak 1916'da enerji tasarrufu bağlamında Almanya ve Avusturya'da uygulanmıştır. Bunu Fransa, İtalya, Belçika, Danimarka ve Türkiye izlemiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya bu uygulamadan vazgeçmiştir fakat İkinci Dünya Savaşı sırasında yaz saati uygulamasına tekrar geçilmiştir. Hatta Sovyetlerin işgali altındaki Doğu Almanya'da saatler 2 saat geri alınmıştır. 1947 yılında bu iki saat geriye alma uygulaması bütün Almanya'da ilk ve son kez uygulanmıştır. Yaz saati uygulaması 1980'li yıllarda tekrar uygulanmaya konulmuştur. Diğer ülkeler bu bağlamda oldukça farklı uygulamara yönelmişlerdir. İlk olarak 1966 yılında Avrupa genelinde yaz saati uygulamasının başlangıç ve bitişinde bir birlik görülmüştür. Avrupa ve çevresindeki ülkeler dışında yaz saati uygulamsına dünyanın diğer yerlerinde rastlanmamaktadır. Türkiye de enerji tasarrufuna çok fazla katkısı olmadığından (yine diğer Avrupa ülkeleriyle birlikte) 2013'te bu uygulamadan vazgeçeceğini açıklamıştır.

665 R. Koselleck: *Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffgeschichtlichen Wandels*, in: *Begriffgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, hrsg. von H. E. Bödecker, Göttingen, 2002, s. 29-47, s. 34.

666 A. Gehlen: *Die Sele im techischen Zeitalter und andere sozialpsyhcologische und kulturanalytische Schriften*, Frankfurt am Main, 2004, s. 317 vd.

667 *Age.*, s. 325.

668 A. Gehlen, *age.*, s. 99.

669 *Age.*, s. 621 vd.

670 E. Bloch: *Geist der Utopie*, Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt am Main, 1977, s. 33.

671 J. Assmann: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt am Main, 1999, s. 84 vd.

672 *Age.*, s. 28.

673 *Age.*, s. 86.

FELSEFE, DİN VE KÜLTÜRDE ZAMAN

Prof. Dr. Arslan Topakkaya



04.05.1972 yılında Kayseri'nin Talas ilçesinin Kamber köyünde doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Kayseri'de tamamladı. 1993 yılında Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yaklaşık 3 yıl MEB'da öğretmen olarak çalıştıktan sonra MEB tarafından, yüksek lisans ve doktora yapmak üzere Almanya'ya gönderildi. Almanca dil kursundan sonra Freiburg Üniversitesi'nde başlamış olduğu yüksek lisansını 2000 yılında "J. G. Fichte'de Özgürlük ve Mülkiyet" adlı tezle tamamladı. Aynı sene Freiburg Üniversitesi'nde doktora yapmaya başladı ve 2005'te "Gerçek Zaman. Kant Zaman Öğretisi Bağlamında Dilthey ve Bergson'un Zaman Anlayışlarının Karşılaştırılması" adlı tezle Felsefe Doktoru unvanını aldı. 27.12.2005 tarihinde Mersin Üniversitesi'nde öğretim görevlisi doktor olarak göreve başladı ve aynı üniversitede 2006 yılında yardımcı doçent doktor oldu. Yaklaşık iki buçuk sene burada çalıştıktan sonra 23.07.2008 tarihinde Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanlığı göre-

Zamanın mahiyeti ve onun ne olduğu, insanlık tarihinin en eski sorularından biridir. İnsan "varlığın ne olduğuna" dair ilk açıklamalardan oluşan mitolojide bile bu sorunun cevabı aramıştır. İnsan kendi varlığını ve diğer varlıkların anlamlarını ancak zamanın ne olduğunu bilmesi durumunda tam anlayabilmektedir. Uzun bir olgunlaşma sürecine rağmen bu probleme kalıcı bir çözümün bulunduğunu söylemek oldukça zordur.

Felsefe, Din ve Kültürde Zaman, günlük yaşantımızın temelini oluşturan fakat bir o kadar da insana gizli kalan "zaman" kavramını ele alıyor. Doğumdan ölüme kadar bize eşlik eden zaman kavramının içselleştirilmesi ve anlaşılması yaşantılarımızda önemli pencereler açacak, varoluşumuzun farkına vardıracaktır. Zamansal olmak, aynı zamanda sonsuzu aramak anlamına geldiğinden sonluluk ve fani olmak bir kusur değil, aksine avantajdır; çünkü sadece insan sonlu ve ölümlüdür.



internet satış:
saykitap.com
30 TL
ISBN 978-605-02-0589-3
9 786050 205893
SAY YAYINLARI

facebook.com/sayyayinlari
twitter.com/sayyayinlari
instagram.com/sayyayincilik