

Zaman ve Zamansallık Üzerine: Zamanın Başı ve Sonu Olmaması Ne Anlama Geliyor?

On Time and Temporality: What Is the Meaning of
the Phrase Time Has No Beginning or End?

Necdet ÇAĞIL 

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
Erzurum, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 27.01.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 19.09.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 24.11.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Necdet ÇAĞIL

E-mail: ncagil@atauni.edu.tr

Atıf: Çağıl, Necdet. "Zaman ve
Zamansallık Üzeri ne: Zamanın Başı ve
Sonu Olmaması Ne Anlama Geliyor?".
İlahiyat Tetkikleri Dergisi 58/1 (Aralık
2022), 1-12.

Cite this article as: Çağıl, Necdet.
"On Time and Temporality: What Is the
Meaning of the Phrase Time Has No
Beginning or End?". *Journal of İlahiyat
Researches* 58/1 (December 2022), 1-12.



Content of this journal is licensed under
a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International License

ÖZ

"Zaman" denen gizemli olgunun varlığı ve mahiyeti, kadim çağlardan beri ilim adamlarını; bilhassa filozof ve ilahiyatçıları ilgilendiren ana konulardan biri olmuş ve olmaya devam etmektedir. Öyle ki, bir yönüyle felsefi, bir yönüyle fiziki, bir yönüyle de dinî araştırmalara konu olacak kadar girift ve çok yönlü bir öğretiy alanına sahiptir zaman. Makalemizde zaman bahsi birkaç başlık altında işlenmeye çalışılmıştır. Öncelikle zamanın bir tür atomları sayılan "an" kavramı ele alınmış ve bunun ontolojik boyutu üzerinde durulmuştur. Daha sonra zamanın mahiyetine; kadim mi yoksa hâdis mi olduğuna, yani bir başlangıcının olup olmadığına dair iki zıt görüşün irdelenmesine geçilmiş, bu bağlamda filozofların ve kelâm âlimlerinin farklı görüşlerine yer verilmiştir. Son aşamada da "hareket-zaman" ilişkisi ele alınmıştır. Makalede "zaman" ve "hareket" ikilisinin mahiyeti ve keyfiyetine yönelik antik dönem felsefi öğretilerle çağdaş bulgular arasındaki bazı yakın benzerlikler oldukça dikkat çekici bir özellik arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hâdis, An, Hareket, Vâcibü'l-Vücûd, Filozof, Kadim, Kelamcı, Zaman.

ABSTRACT

The existence and nature of the mysterious phenomenon, called "time," has been one of the main issues that attracted the interests of scholars, especially philosophers and theologians, since ancient times. So much so that, time has a complicated and multi-faceted doctrinal area, which is the subject matter of—in a way—philosophical, physical, and also religious studies. In this article, we tried to investigate the issue of time under a few titles. First of all, the concept of "moment," which is being the atoms of time, in one aspect and also its ontological dimension were examined. Then, we scrutinized the nature of time, whether it is pre-eternal or created later, namely "does it have a beginning?" These two opposite views were studied, and various opinions of philosophers and theologians were stated. In the final stage, we investigated the relationship between "motion and time." In the article, close similarities between ancient philosophical teachings and contemporary findings, regarding the nature and quality of a couple of "time" and "motion," were disclosed in a very remarkable fashion.

Keywords: Created Later (Hadis), Moment, Motion, Necessary Existence, Philosopher, Pre-Eternal (Kadim), Theologian, Time.

GİRİŞ

Tanımlanamaz, kuşatılamaz ve tesir edilemez olması itibarıyla "Tanrı" ve "zaman" kavramları arasındaki kısmî benzerlik dikkat çekicidir. Bir şeyin tam tanımı (*haddi tam*) onun yakın cinsi ve yakın ayırımıdan oluşur ki, bunun meşhur örneği insanın "*konusan canlı*" diye tarif edilmesidir. Bu tanım insanın yakın cinsi olan "*canlı*" ve yakın ayırımı olan "*konusan*" kavramlarından oluştuğu için tam tanım sayılmıştır.¹ Gerek **Tanrı** gerek **zaman** için yakın cins ve yakın ayırımıdan bahsetme imkânı olmadığı için her iki kavrama ilişkin dört başı mamur bir tanımın ortaya konamayacağı açıktır. İleride ele alacağımız üzere

1 Ebu'l-Berekât, Hibetullâh b. Alî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme* (Haydarabat: Maarif-i Osmaniye, 1357), 1/8, 15, 19; Esîruddîn Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *İsâgûcî* [Molla Fenârî ve Kul Ahmet şerhlerine ekli metin] (İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1306), 158.

Aristocu gelenekte zaman: “Büyük Feleğ’in (Felek-i Azam)² hareketinin miktarı,³ kelimacılara göre: “Bilinmeyen bir oluşanın ölçüldüğü bilinen bir oluşan⁴ diye tanımlanmaktaysa da bunun tam bir tanım olmadığı söylenebilir; çünkü tarifte esas olan, tarif edilenin tarif unsuru olarak sunulmamasıdır. Aksi takdirde bu *hâsılı tahsil etme* (musâdara ale’l-matlûb) kabilinden eksik bir tanım olacaktır. Antikçağ felsefesinde “hareketin miktarı” diye tanımlanan “zaman,” bu sefer aynı hareketin: “İki anda ve iki mekândaki iki oluş”; yahut “cevherin iki anda ve iki mekânda hâsıl olması” şeklindeki tanımında tanım unsuru olarak sunulmaktadır.⁵ Böylece zamanın tanımında hareket, hareketin tanımında da zamanın kullanılması fasit daire oluşturacak niteliktedir. Nitekim Aristo [ö. İ.Ö. 322]’ya göre sadece zaman hareketle ölçülmez; hareket de zamanla ölçülür. Çünkü zaman hareketin sayısı olduğu için hareketi belirlerken hareket de zamanı belirler.⁶ Dolayısıyla bir şeyin tam tanımı kendi cüzleriyle değil; kendi dışında kalan elemanlarla gerçekleştirilebilir. İşte zaman kavramına ilişkin böyle bir tanım açmazının gündeme gelmesine tanık oluyoruz. Nitekim “tanımlanan” ve “tanımlayan” açısından hakikatler dört kısma ayrılır. a) Terkibe unsur olmayan basit varlık: Bu ne tanımlanır ne de tanımlar; “Vacip Varlık” bunun örneğidir. b) Terkibe unsur olan basit varlık: Bu tanımlanamaz ama tanımlar; “cevher” bunun örneğidir. c) Terkibe unsur olmayan bileşik varlık: Bu tanımlanır ama tanımlamaz; “insan” bunun örneğidir. d) Terkibe unsur olan bileşik varlık: Bu hem tanımlanır hem de tanımlar; “canlı” bunun örneğidir. Böylece tanımlanmanın konusu bileşik varlıktır.⁷ İleride ele alacağımız üzere zaman hem “cevher” hem “vacip” kategorisinde yer aldığı için tam bir tanıma konu olmayacağı söylenebilir.

Zaman kavramının tatminkâr bir tanıma cevap vermemesinin belki en önemli sebeplerinden biri, onun varlıkla yokluk arasında müşevves bir durum arz eden; bir yönüyle kaygan, ele avuca gelmez bir şey olarak ne hareketi ne sükûnu ne de bölünmeyi kabul eden “an” ların toplam değerini ifade etmesidir.⁸ Şu hâlde “an” kavramı üzerine bir nebze konuşmamız gerekecektir:

1. “AN”

“An” kavramının mahiyetine dair serdedilen farklı görüşlerin iki ana kaynağı mevcut olup, bunlar kadim felsefe geleneği ve İslâm kelimacılarının görüşüdür. Her iki kaynağın buluştuğu görüş, “an”ın hareketin de sükûnun da dışında kalan bir belirsizliği barındırmış olmasıdır. Zira bölünemez olan “an” içerisinde daha yavaş veya daha hızlı hareket de sükûn da yer almaz; yani “an”da devinim de durma da olmaz.⁹

“An”ın vücut bulup bulmaması, zamanı oluşturan kemiyetlerin bitişik mi yoksa ayrık mı olduğuyla ilgilidir. Zamanı bitişik kemiyetler olarak gören filozoflara göre “an” bilfiil değil, bilkuvve vardır; yani hariçte reel bir varlığı bulunmayıp, zihnen mevcuttur. Kelâm âlimlerine göre zaman ayrık kemiyetlerden oluştuğu için, “an”ın hariçte reel bir varlığı mevcuttur.¹⁰ Nitekim zaman “akmakta olan an” diye de tanımlanmıştır.¹¹

1.1. “An”ın Varlığını Kabul Etmeyenler

Aristo’nun temsil ettiği felsefe geleneğinde “an” zamanın parçası değildir; dolayısıyla zamanın “an”lardan oluştuğu söylenemez.¹² Bu felsefi anlayışa göre “an”ın vücudunun harici değil de zihni bir varlık olarak tasavvur edilmesi ve buna bağlı olarak zamanın “an”lardan oluşmadığının iddiası atomcu görüşün reddinden kaynaklanır. Aristocu görüş, cisimlerin aslı yapısının, Demokritos [ö. İ.Ö. 370]’un atomcu yaklaşımının aksine **heyulâ-suret** [madde-form] ikilisinden ibaret olduğu esasına dayanır. Hatırlayalım; Demokritos, cisimlerin asıl itibarıyla ne fiilî ne de farazî bölünmeyi kabul eden katı ve küçük parçacıklardan [cüz’üllezî lâ yetecezzâ; atom] oluştuğunu söylerken, Aristo bunu reddediyor ve cisimlerin sonsuza dek bölünebileceğini; zira bölünmenin fiilî olarak son bulsa bile farazî olarak devam edebileceğini iddia ediyordu. Dolayısıyla Aristo, cisimlerin **heyulâ-suret** ikilisinden oluştuğunu; heyulânın suretin mahallini teşkil eden bir cevher olduğunu, suretin de heyulâyı sirayet eden ve onsz vücut bulamayan bir araz olduğunu söylüyordu. Fakat heyulâ suretin illeti değildir. Çünkü heyulânın suretten ayrılması imkânsızdır ve suretin mevcudiyetinden önce [bilkuvve mevcut ise de] bilfiil mevcut olamaz. Böylece heyulânın zaman itibarıyla değil de zat itibarıyla surete önceliği vardır. Aynı şekilde suret de heyulânın illeti değildir. Çünkü suret ancak “şekil” birlikteliğinde vücut bulabilir ve şeklin fail illeti değildir. Aksi takdirde bütün cisimler şekil itibarıyla müşterek olurdu. Buna göre heyulâ ve suret; ikisi birden mahiyet ve vücudun illeti olmaktadır.¹³

Aristo ve taraftarlarının atomu reddeden bu yaklaşımları doğal olarak zamanın atomu sayılan “an”ın da reddedilmesi sonucunu getirmektedir. Çünkü Aristocu anlayışta zaman bitişik kemiyetlerden oluştuğu için miktarlıdır; kemiyete nispet edilmesi, eşitliği ve eşitsizliği kabullenmesi sebebiyledir. Zira Felek’in bir devirlik zamanı diğer bir devirlik zamanına eşit olduğu gibi iki devirlik zamanından daha az, yarım devirlik zamanındansa daha çoktur. Bitişikliğe gelince; şayet zaman ayrık olsaydı, sayının teklikleri gibi asla bölünemez bir nihayete ulaşırdı; zira ayrıklığın hakikati budur. O takdirde zaman birbirini izleyen anlardan oluşur ve bundan da mesafeye uyumlu olan harekete uyumluluk arz etmesi sebebiyle bölünemeyen parça (atom) lazım gelirdi. Zamanın birbirini izleyen; bölünemez “an”lardan oluşması, Demokritos’un atomcu anlayışına uygun olarak hareketin mahiyetini tanımlayan cismin de bölünemez parçalardan oluştuğunu kabul etmek anlamına gelecektir. Zira zaman, hareketin vuku bulduğu mesafeye uyumluluk arz eden hareketle uyumludur. Eğer zaman, peş peşe gelen bölünemez “an” atomlarından oluşsaydı mesafenin de bölünemez atomlardan oluşması gerekecekti. Oysa Aristocu anlayışta

2 Diğer feleklerin aksine doğudan batıya doğru dönen Dokuzuncu Felek olup, buna, hiçbir cisim ihtiva etmediği için Felek-i Atlas da denmiştir. Geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, “Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/303-306.

3 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 191, 199.

4 Fahrüddin Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye mine’l-ilmî’l-ilâhî* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987), 4/200, 5/51; Ebherî, *el-Hidâye* [el-Meybedî şerhiyle birlikte] (by: yy., ts.), 80; Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer et-Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1973), 72; Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer et-Taftazanî, *Şerhu’l-Makâsid* (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1989), 2/188; Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât* (Kahire: Matbaa-i Vehbiyye, 1866), 77.

5 Nâsirüddin Ebû Sa’îd Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Tavâli’u’l-Envâr min Ma’âli’i’l-Enzâr* (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1991), 127; Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, 55.

6 Aristoteles, *Fizik*, 199.

7 Beydâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 59.

8 Aristoteles, *Fizik*, 183; Fahrüddin Râzî, *el-Metâlib*, 5/10-11, 74; Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, 56.

9 Aristoteles, *Fizik*, 267, 269; Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, 56.

10 Fahrüddin Râzî, *el-Metâlib*, 5/69-74; Ebherî, *el-Hidâye*, 79; Taftazanî, *Şerhu’l-Makâsid*, 2/188, 194-195.

11 Ebherî, *el-Hidâye*, 79.

12 Aristoteles, *Fizik*, 293, 301.

13 Ebherî, *el-Hidâye*, 21, 52-53, 57, 79, 194, 202; Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, 49-51.

cisim sonsuza dek bölünmeye müsait olup, ferdî cevherin; yani atomun vücudu muhaldir. Ayrıca zaman Aristocu anlayışa göre hareketin miktarıdır. Hareketse Büyük Felek'in haiz olduğu dairesel hareket olması hasebiyle sabit olmayıp, kararsızdır. Şayet sabit olsaydı cüzle-
rinin bir arada bulunması ve bu durumda Tufan Günü [takriben on bin yıl önce] meydana gelen şeyin günümüzde; günümüzde meydana
gelen şeyin de Tufan Günü meydana gelmesi gerekirdi ki, bu muhaldir. O hâlde zaman "an"ların toplamı değildir. Zira zaman bitişik kemi-
yetten ibaret olması hasebiyle onun geçmiş gelecekte ayıran bir ortak çizgisi vardır ki o da "an"dır. Bu "an" geçmiş zamanın sonu ve
gelecek zamanın başlangıcı olması hasebiyle geçmişin geleceğe dönüştüğü; yani geçmiş gelecekte ayıran ortak, ince sınırın ve nokta-
nın adı olup, varlığa gelir gelmez hemen yokluğa dönüşür. Çünkü her "an," bir öncenin sonrasında ve bir sonranın öncesinde yer almakla
bu ikisi arasında ortak bir sınırdır ki, bu ikisinden asla ayrı kalmaz. Böylece "an"ın varlığı "uç" varlık olup, zatı mevcut değildir. Çünkü
(baba-çocuk gibi) aralarında sebep-sonuç ilişkisi bulunan iki nispi şeyden biri bilfiil mevcut olunca diğersinin de mevcudiyeti zorunlu olur.
Gelecek henüz mevcut olmadığına göre "an"ın şüphesiz geçmişin uç noktası olması gerekir. "An" noktaya da benzemez. Çünkü nokta
bazen iki şeyi birbirinden ayırır ve ortak bir sınır olabilir. Zira noktanın her iki durumda da uç olduğu şey bulunabilir. "An"ın ise geçmişten
başka bir uç noktası yoktur; dolayısıyla "an" geçmişin en nihai ucu olmaktadır. Bilhassa Aristocu kesim biri çıkan diğeri inen iki zıt ve doğ-
rusal hareketin arasına mutlaka bir sükûn anının girmesi gerektiği ve çıkan hareketin sonuyla inen hareketin başlangıcının oluşturduğu
iki ânın birbirinden farklı olacağı noktasından yola çıkarak, "an" denen zihni zaman diliminin asla bölünemez olmasının, bölünemez en
küçük parçayı (atom) gerektireceği için ânların peş peşe gelmesini ve buna bağlı olarak "an"ın dış varlığını kabul etmemişlerdir.¹⁴

"An"ın hariçte vücudunun olmamasının bir ispatı da, Aristo felsefesinin nirengi noktalarından biri olmak üzere Felek'in hareketinin daimî
olmayan doğrusal ve mekanik bir hareket yerine, daimî olan dairesel ve konumlu bir hareket olduğu, zamanın da bu dairesel hareketin
miktarı olduğu görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşün uzantısı olarak, *tabii hareket* ve *kasrî [cebrî] hareket* ikilisinin zamana yansıyan
iki farklı sonucundan bahsedilir. Şöyle ki, yukarıya doğru atılan bir taşın iki tür meyli [hareket potansiyeli] vardır: Birisi taşın yukarıya
doğru atılmasını sağlayan *kasrî* (cebrî) hareket, ikincisi ise atılan bir taşın aşağıya doğru meyletmesini sağlayan *tabii* (yer çekimine bağlı)
harekettir. Şöyle ki, yukarıya doğru atılan taşın tabii hareketini engelleyen *kasrî* kuvvet zail olunca, taşın aşağıya doğru meyletme anı
başlamış olur. Dolayısıyla, taşın nihai yüksekliğe ulaşma meylinin gerçekleştiği durum, ulaşmanın gerçekleşmediği durumdan başkadır.
Buna göre taşın ulaştırılan meyil [*kasrî hareket*] ile taşın ulaşmasını izale eden meyil [*tabii hareket*]den her biri "an" içerisinde oluşmuştur.
Zira ulaşma [*kasrî hareket*] ve ulaşmayı izale eden [*tabii hareket*] hareket "an"lıktır. Çünkü taşın ulaşma anının olduğu durum bir zaman dilimi
olsaydı, bu zaman dilimi taşın ulaşması anında bölünmeyi kabul etmezdi ve bu takdirde taş, hareketin bir ucunda yer alan potansiyeliyle
nihai noktaya ulaşmamış olurdu.¹⁵ Sonuç olarak Aristo ve taraftarları zamanın birbirini takip eden "an"lardan meydana geldiği görüşünü
kabul etmezler.¹⁶

1.2. "An"ın Varlığını Kabul Edenler

Bazı kelâm âlimlerine göre zaman bölünme kabul etmeyen "an"lardan terekkep eder. Bunlara göre "an"ın hariçte gerçek bir varlığı bulun-
makta olup, o bölünemez ve akıp giden bir şeydir.¹⁷ "An"ın varlığının kabulü, zamanın ayrı kemiyetlerden ibaret olduğu esasına dayanır.
Ayrı kemiyetlerse tekliklerden oluşur. Teklikse bölünmeyi kabul etmez. Buna göre zamanın birbirini izleyen ve bölünme kabul etmeyen
"an"lardan oluşması gerekecektir ki, bu da cismin atomlardan oluştuğu sonucunu getirecektir. Buna göre "an"ın varlığını kabul eden
kelâm âlimlerinin "*cüz'üllezlâ-lâ-yetecezzâ*"; yani "atom" denen, cismin en küçük parçacığını kabul etmeleri söz konusudur.¹⁸ Hatta bir
görüşe göre cismin heyulâsı, [Aristo'nun "heyulâ" anlayışının dışında kalan] eskilerin *hebâât* [zerreler] diye adlandırdıkları atomlardan
oluşur ki, bu küçük cisimciklerin birbirlerine eklenmesiyle büyük cisim oluşur.¹⁹ Fahrüddîn Râzî gibiler cismin atomlardan oluştuğunu
batıl addedenlerin görüşlerini kabul etmemekle atomun varlığını ispat etmiş olmaktadırlar.²⁰ Taftazanî gibi kelamcılar da Aristo'nun
heyulâ-suret anlayışını bir şekilde iptal etmek için atomun varlığını ispata çalışan kelâm âlimlerinin üç argümanını nakledip, sonra bun-
ları tek tek çürütmekte; ne var ki, atomun varlığını kabul etmenin İslâm akidesi açısından bazı avantajlarının olacağını belirtmektedir.
Meselâ Taftazanî, felsefecilerin pek çok karanlık düşüncesinden kurtuluşun atomun ispatında yattığını söyler ve "heyulâ-suret" ikilisini
var saymanın âlemin kadim oluşuna, cesetlerin diriltilmemesine ve göklerin daimî hareketinin dayandığı pek çok hendese kuralının
reddedilmesine ve göklerde "yarılma-bitişme" hareketinin imkânsızlığına yol açacağını buna örnek verir.²¹ Bu mülâhazalar ışığında Tafta-
zanî'nin atom nazariyesine sıcak baktığı söylenebilir.

Kelâm âlimleri "an"ın varlığının ispatı için, bilinen üç zaman dilimini; mazi, hâl ve müstakbeli esas almışlardır. Şöyle ki hem mazi hem
müstakbel [ilki geçmiş, ikincisi de henüz gelmemiş olması; diğer bir ifadeyle ilki müşahedenin devamına, ikincisi ise mevcudiyetine
imkân vermemesi itibarıyla] tam bir yokluktur. Şayet ["an"ı anımsatan] şimdiki zaman da tam bir yokluk olsaydı, "husule gelme" ve "var
olma" diye bir oturmuşluk söz konusu olmayacaktı; bu da objeler âleminde hiçbir şeyin vücut bulmaması anlamına gelecektir ki, tam
bir bilgisizlik demektir.²²

"An"ın en belirgin özelliği-filozofların da kabulü doğrultusunda-birbirini izleyen bitişik kemiyetler olarak bir tarafıyla ayırıcı, bir tarafıyla
da bitişirici farz edilmesidir. Şöyle ki, zamanın uç sınırı görülen "an," bir orta olup, mazinin sonu, müstakbelin başıdır. Zira "an" başlangıcı
ve sonu; yani gelecek zamanın başıyla geçmiş zamanın sonunu birlikte taşır. Buna göre, oluşan her "an," geçmiş gelecekte ayırması
itibarıyla ayırıcı, geçmiş geleceğe bitişirmesi itibarıyla de bitişirici sınır olmaktadır. Bunun daha iyi anlaşılması için **nokta-çizgi** ikilisi

14 Geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Fizik*, 183-187, 195-197; Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* (Mısır: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1950), 122; Ebû Alî Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd* (Tahran: Dâniş-
gâh, 1343), 45; Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 5/11, 17, 69-74, 84-85; Ebherî, *el-Hidâye*, 78-79, 110-111; Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/175, 181; 187-189, 451-452; Yusuf Şevki Yavuz, "An", *Türkiye Diyanet Vakfı*
İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/100-101. İlâveler bize aittir.

15 Ebherî, *el-Hidâye*, 109.

16 Aristoteles, *Fizik*, 301; Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 5/106; Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/452.

17 Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 5/74; Ebherî, *el-Hidâye*, 79, 111.

18 Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 5/17; Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/181.

19 Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 4/181.

20 Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 5/74.

21 Geniş bilgi için bk. Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, 52.

22 Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 5/83.

örnek verilmektedir: Çizgide oluşan her bir nokta ayırıcı olmanın ardından bir defasında bitişirici olurken, bir defasında da olmayacaktır. Yani bir çizgide, iki bölümden birini diğerinden ayırmayacak şekilde bir nokta oluştuğu vakit, oracıkta sadece bilfiil oluşan bir noktadan bahsedilecektir. Bu nokta söz konusu çizginin iki bölümünden birinin sonu olacağı gibi diğer bölümün de başlangıcı olacaktır. Böylece bu nokta bu çizgi için bir hesaba göre ayırıcı bir diğer hesaba göre de bitişirici olur. Ayırıcı olmasının sebebi şu ki, söz konusu çizgi bu noktanın onun üzerinde oluşmasından önce tek bir çizgi hâlinde iken, bu noktanın onda oluşmasıyla çizgi ikiye bölünmüştür. Bitişirici olmasının sebebine gelince; bu nokta şu çizginin iki bölümünden birinin diğerine bitişmesini gerektirmektedir. Noktanın bitişirici değil de ayırıcı olmasına gelince; çizginin iki yarısından biri diğer yarıdan kesilip ayrıldığı vakit, iki bölümden birinin sonu olan şu nokta bu bölümün diğer bölüme bitişmesini gerektirmeyecektir. Durum bu olduğuna göre şimdiki anın, mazinin sonu ve müstakbelin başlangıcı olması sebebiyle geçmiş gelecekte ayırması kaçınılmazdır. Bu itibarla an ayırıcı olmaktadır. Fakat şu da bilinen bir husustur ki, bu ayırıcı uç bazen bitişirici olur, bazen de olmaz. Şu hâlde bu ayırıcı anın [diğer tarafıyla] bitişirici olmaması imkânsızdır. Çünkü bu anın bitişirici olmaması için zamanın kesintiye uğrayıp, sonrasında zaman namına hiçbir şeyin olmaması gerekir ki, bu muhaldir. Zira zaman şayet yok olsaydı, varlığından sonraki yokluğu zaman itibarıyla bir sonralık olurdu. Zaman itibarıyla sonralıksa ancak zamanın elde edilmesiyle hâsıl olur ki, bu muhaldir. Bu sonuca göre oluşmakta olan her bir “an” bir bakıma ayırıcı, bir bakıma da bitişirici olmaktadır. Ayırıcı olması maziyi müstakbelden ayırması; bitişirici olması ise mazinin müstakbele bitişmesini gerektirmesi sebebiyledir.²³

Zamanın vücut bulmasının gerisine düşen “an” ile zamanın vücut bulmasının önüne geçen “an” arasındaki farka gelince; bu da yine Aristo ve takipçilerinin zamanı bitişik kemiyetler yekûnu olarak gören yaklaşımlarıyla ilgili tali bir meseledir. Şöyle ki, zaman onların iddia ettikleri gibi devamlılık arz eden bitişik kemiyetler olsaydı [atomcu görüşün aksine] sonsuz bölünmeleri kabul eden her bitişik kemiyet gibi zaman da sonsuz bölünmeleri kabul etmesi gerekecekti. Hâlbuki bu sonsuz bölünmelerin bilfiil gerçekleşmesi söz konusu değildir. Aksi takdirde zamanın sınırlı olan iki ucunda bilfiil sonsuz cüzlerin hâsıl olması gerekirdi ki, bu muhaldir. O hâlde zaman [bitişik kemiyetler değil de] kendi özünde bitişik olan; yeknesak bir şeydir. Dolayısıyla, ona ayrışmayı gerektirecek bir sebep arız olduğunda, onda bilfiil bir ayrışma meydana gelecektir ki, bu ayrışma “an”ın ta kendisidir. İşte bu “an,” zamanın vücut bulmasından sonra vücuda gelen bir şey olup zamanın gerisine düşmektedir.²⁴

Vücuda gelmede zamanın önüne geçen “an”a gelince; bunun izahı şudur: Nasıl ki, nokta kendi hareket ve eğimiyle çizgiyi işliyorsa, “an” da kendi akışıyla zamanı işler. İşte bu “an” [akışıyla] vücut bulmada zamanın vücut bulmasının önüne geçmektedir. Böylece filozofların: “An bölünme kabul etmeyen bir şeydir ki, akışı ve sürekliliğiyle zamanı işlemektedir” sözleri [kendi iddialarıyla çelişecek şekilde] “an”ın kendi kendine vücut bulan, bizatihi bağımsız bir şey olduğunun kabulü demektir.²⁵ Fakat “an”ın ispatı için “nokta-çizgi” argümanının devreye sokulması beraberinde bir açmazı da getirmektedir ki, o da böylesi bir teşbihin sağlıklı olmamasıdır. Zira noktanın, düzlem üzerindeki hareketiyle çizgiyi oluşturması gözlemlenirken “an” duyular vasıtasıyla işaret edilebilecek bir varlık olmadığından hareketi algılanabilir değildir.²⁶

Zamanın evrenden önce var olabileceğinin kanıtlarından biri kutsal metinlerde evrenin bütün mündemiciyle birlikte **altı gün (evre)** zarfında var edildiği gerçeğidir.²⁷ Zarfın mazrufa takaddüm etmesi ontolojik bir zorunluluktur ve **zarf** anlamı için bundan öte bir yol yoktur.

Yine açıktır ki, zaman hareketli olup sükûn bulmazken, mekân sakin olup hareket etmez. Hareket sükûndan üstün olduğuna göre zaman da mekândan üstündür.²⁸

2. ZAMANIN KADİM OLDUĞUNU SAVUNANLAR

Antikçağ filozofları zamanın tanımına ilişkin farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları onun yokluğu kabul etmeyen soyut bir cevher olduğunu söylemiştir. Zira aksi durumda onun, varlığından sonraki yokluğu ancak zaman sayesinde gerçekleşecek bir sonralık olur ki, bu da muhaldir. Bazıları zamanın Büyük Felek’in kendisinden ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Zira Büyük Felek bütün cisimleri kuşatandır. Bazıları da zamanı, zatının kararı olmaması hasebiyle Büyük Felek’in hareketinden ibaret saymışlardır. [Bu üç farklı görüşe itiraz edilmiştir. Örneğin, onu Büyük Felek’in hareketi gören felsefi görüş kelâm âlimlerince reddedilmiş ve hareketin ya hızlı ya da yavaş olduğu; zamanınsa böyle olmadığı iddia edilmiştir. Keza kelâm âlimlerine göre hareketin zarfı olan zaman, feleklerin hareketi olmadığı gibi hareketin sıfat da değildir; o bütünüyle akıp giden bir mevcudun vücudundan ibarettir.²⁹]

Zaman için “mümkün” kategorisini tecviz etmesi dışında Platon’un da dâhil olduğu filozofların çoğunluğu zamanın kendiliğinden var olan bağımsız; mahal ve harekete ihtiyaç duymayan ezeli bir cevher olduğunu, zatında da vücudunda da felek ve hareketle ilişkisinin bulunmadığını söylemişlerdir. Felek, cisim ve hareket bulunmasa da zaman devamlı değişip duran ve yenilenen ezeli bir cevherdir.³⁰

Platon ve taraftarlarına göre zamanın kadim oluşu burhanla sabittir. Esasen Platon zamanı ve gökyüzünü âdetâ özdeş kabul etmekte ve ikisinin de “öncesizlik” örneği olduğunu belirtmektedir.³¹ Zira zamanın öncesinde bir yokluk bulunsaydı; yani yokluk zamanın önüne geçmiş olsaydı, zamanın bu yokluğu gene zaman olarak varlığının önüne geçmiş olacaktı ki, bu da zamanın yok iken var olmasını gerektirecekti; bu ise muhaldir.³² Diğer bir ifadeyle; biz ne vakit zamanın yok iken sonradan oluştuğunu farz etsek, ezelden itibaren zamanın oluşumu anına dek süregelen bir yokluğu da farz etmiş oluruz. Devam ve süreklilik ise ancak süreklilik arz eden bir müddetin sübut

23 Geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Fizik*, 341; Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/84-87.

24 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/87.

25 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/87, 106. İlaveler bize aittir.

26 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/106.

27 *Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit (Tevrat-Zebur (Mezmurlar) ve İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Tekvin 1:1-31; el-Araf 7/54; el-Yunus 10/3; el-Hüdâ 11/7; el-Furkan 25/59; es-Secde 32/4; el-Hadîd 57/4.

28 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/95.

29 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/48; Beydâvî, *Tavali’u’l-Envar*, 109.

30 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/51-52; Taftazani, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/196-197.

31 Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 47.

32 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/64.

bulması sayesinde anlaşılabilir. Çünkü “müddet” denen gerçeğin, şu seyyal ve hareketli devamlılıktan öte bir anlamı yoktur. Buna göre zamanın yokluğunun kavranabilmesi, ancak onun varlığının farz edilmesi eşliğinde mümkün olacaktır. Böyle olan bir şeyin yokluğu ise aklen mümkün değildir.³³ Ebherî'nin, aynı felsefî görüşü daha açık biçimde dillendiren ifadesine göre zamanın ne başlangıcı ne de sonu vardır. Eğer zamanın bir başlangıcı olsaydı, varlığından önceki yokluğu “sonralık” ile birlikte bulunmayan bir “öncelik” olurdu. Sonralıkla birlikte bulunmayan her öncelikse zamansaldır.³⁴ Buna göre zamanın mevcudiyetten önce de sonra da yokluğu mümkün değildir. Çünkü varlıkla yokluk arasındaki öncelik ve sonralık ancak zaman sayesinde tasavvur edilebilir.³⁵ Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Şayet zamanın bir başlangıcı olsaydı, onun yokluğunu gerektirecek olan başlangıç bu başlangıcın varlığından önceki bir öncelik olacaktı. Bu öncelikten önce olan her bir öncelikse zamansaldır. Velhâsıl, zamanın bir başlangıcı olsaydı, bu başlangıcın gerektirdiği zamansızlık da gene zamansal olacaktı. Şöyle ki, “Zaman sonradan oluştu” diyecek olan biri daha işin başında tenakuza düşmüş olacaktır. Zira bir şeyin sonrasından bahsedebilmek için o şeyin bir öncesi olması gerekecektir. Yani zikredilen bir “sonralık,” fehmedilen bir “öncelik” itibarıyla anlam kazancaktır ki, her ikisi de zamansaldır. Dolayısıyla “zaman sonradan oluştu” diyecek olan biri, aynı zamanda “zaman önceden yoktu” kaziyesini de kabullenmiş olacaktır ki, bu durumda öncelik ve sonralığın aslı, zamanın arızî olması gerekecektir. Bu bir tenakuzdur. Çünkü öncelik ve sonralık kavramları bütünüyle zamana tâbi olup, zamansız bir “öncelik” ve “sonralık” mefhumundan bahsetme imkânı yoktur. Şu hâlde “zaman” denen o uçsuz bucaksız seyyal süreç içerisinde yer alacak her sonralık sabık bir önceliği elzem kılacaktır ki, o öncelik de zamansaldır. Nitekim kadim filozofların “Biz hiçbir geceye şahit olmadık ki, öncesinde bir gündüz, hiçbir gündüze de şahit olmadık ki, öncesinde bir gece bulunmasın” sözleri bunu ifade eder.³⁶ Böylece zaman birbirini takip eden sonsuz önceliklerin ve sonralıkların zarfı olup, mazrufun zarfı değil, zarfın mazrufu kuşatacağı açıktır. Dolayısıyla, Belçikalı bir matematikçi ve Katolik bir rahip olan Georges Lemaitre [v. 1966]’ın, kozmik nizama start aldırın “Büyük Patlama” [The Big Bang] teorisini³⁷: “Dünü Olmayan Bir Gün” [The Day Without Yesterday] şeklinde yaftalayan ontolojik yaklaşım³⁸ tutarsızlık sergilemekten uzak değildir. Çünkü dünü olmayan bir günün realitesi yoktur. Kaldı ki, “Büyük Patlama” teorisini ciddi şekilde düşündüren: “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişik iken onları [şiddetlice] ayırdığımızı görmediler mi?*”³⁹ ayetinde, ayrılmanın vuku bulmasından önceki bitişikliğin tasvir ettiği bir KAOS yapıdan bahsedildiği açıktır. Nitekim Platon da Tanrı’nın evreni oranlı ve ölçülü yaratmasından önce bir KAOS evresinin mevcudiyetinden bahseder.⁴⁰ Ayetin orijinal metninde yer alan *كانتار تفتناهما* [“o ikisi bitişikti de biz onları hemen şiddetlice ayırıp verdik”] ifadesi, “*kalkale/depresme harfi*” (explosive letter) olan ق’in işaretleriyle şiddetli ayrılmanın; yani kozmik patlamanın, bitişiklik hâlinde sonra vuku bulduğunu ortaya koymaktadır ki, bu da kozmostan önce kaos evresinde de zamanın cari olduğunu gösterir.

Aynı şekilde zamanın bir sonu da yoktur. Eğer zamanın bir sonu olsaydı, varlığından sonraki yokluğu “öncelik” ile birlikte bulunmayan bir “sonralık” olurdu. Öncelikle birlikte bulunmayan her sonralıkta yine zamansaldır; böylece zamandan sonra bir başka zaman olacaktır.⁴¹ Hatta zamanı [Aristocu yaklaşımın aksine] hareketin değil de var olmanın miktarı gören Ebu’l-Berekât, “Baki” olanın bekasının ancak süreklilik arz eden bir zaman kapsamında tasavvur edilebileceğini iddia etmiştir.⁴²

Hemen belirtelim ki, zamanın başlangıcının olmaması, Cenabı Hak’tan başka kadim varlıkların [taaddüdi-kudema] vücudunu gerektirmez. Zira öne geçme [takaddüm] beş şekilde gerçekleşir:

- İlliyet [Zat] İtibarıyla: Elin hareketinin anahtar, kalem vb.nin hareketine; keza güneşin kendi ışığına önceliği gibi.
- Zaman İtibarıyla: Hz. Musa’nın Hz. İsa’ya, babanın oğula önceliği gibi.
- Tabiat İtibarıyla: Bir rakamının iki rakamına, parçanın bütüne önceliği gibi.
- Rütbe İtibarıyla: Cinsin türe, imamın imama uyana önceliği gibi.
- Şeref İtibarıyla: Âlimin cahile; keza öğretmenin öğrenciyeye önceliği gibi.⁴³

Bu beş takaddümden ilki; yani “illiyet” itibarıyla olanı, Cenabı Hakk’ın zamana takaddümüne örnek verilebilir. Burada zaman itibarıyla değil; zat itibarıyla bir kıdem söz konusudur ki, bu da ezeli olanın birden çok olmasına rağmen, Cenabı Hakk’ın zatî ve mutlak ezeli oluşu karşısında zamanın izafî ve mukayyet [potansiyel] bir ezel barındırmasının “taaddüd-i kudema” sonucuna yol açmayacağı anlamına gelir. Zira “zat”; yani “illiyet” itibarıyla öne geçmede ihtiyaç duyulanın ihtiyaç duyana kıdemi söz konusudur. Zira bu tür bir öne geçmede ihtiyaç duyulan (öne geçen), ihtiyaç duyana (sonraya kalana) hem tesir eder hem de onun varlığını gerektirir. Hâlbuki “tabiat” gereği öne geçmede ihtiyaç duyulan ihtiyaç duyana tesir etmez. “Tabiat” gereği öne geçmede öne geçen sonraya kalanın varlığını değil, yokluğunu gerektirirken, sonraya kalan öne geçenin yokluğunu değil, varlığını gerektirir.⁴⁴ Öte yandan -daha çok Cenabı Hakk’ı “illet-i Mucibe” (kendî dışındaki varlıkların varlığını gerektiren) olarak betimleyen kadim filozofların görüşünü yansıtan yönüyle- “kadim” varlık ya doğrudan bizatihi zorunlu olandır yahut varlığı bu zorunlu varlık tarafından gerekli kılınmış olarak ona istinat edendir. Varlığı gerektiren bu kadim varlığa dayanan varlık da kadimdir. Zira sebebe bağlı olanın, sebebinden geri kalması imkânsız olup, varlık illetinin tamam oluşu sebebiyle yokluğun imkânsızlığı zatî zorunluluğu gerektirmez.⁴⁵ Nitekim malulün, her açıdan yeterli olan illetinden (illet-i tam) gecikip geri

33 Fahrüddin Râzî, *el-Metâlib*, 5/99.

34 Ebherî, *el-Hidâye*, 80.

35 Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/196.

36 Fahrüddin Râzî, *el-Metâlib*, 4/191.

37 Necdet Çağıl, “Secde Suresi 7. Ayetindeki *halekahû* ve *halkehû* Kiraatleri Bağlamında Mutlak İyinin Evrenselliği”, *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar 2005), 31.

38 Geniş bilgi için bk. Ralph A. Alpher, “Cosmology”, *Encyclopedia International* (U.S.A.: yy, 1968), 5/264 vd.; John L. Buckley, “Lemaître”, *Encyclopedia International* (U.S.A.: yy, 1970), 17/251.; Milton K.

Munitz, “Universe”, *Encyclopedia International* (U.S.A.: yy, 1970), 27/782.; D. W. Sciama, “Cosmology”, *The Encyclopedia Americana* (U.S.A.: yy, 1970) 8/40, 45.

39 el-Enbiyâ 21/30.

40 Platon, *Timaios*, 87.

41 Ebherî, *el-Hidâye*, 83.

42 Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/191.

43 Ebu’l-Hasen Seyfüddin Ali el-Âmidî, *Gâyetu’l-Merâm fi ‘İlmi’l-Kelâm* (Kahire: yy, 1971), 258; Ebherî, *el-Hidâye*, 184-186; Beydâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 130; Ebu’s-Senâ Şemsüddin b. Mahmûd el-İsfahânî, *Metâli’u’l-Enzâr ‘alâ metn-i Tavâli’u’l-Envâr* (Kahire: Dâru’l-Kütübî, 2008), 61; Adududdîn Kâdî Abdurrahmân el-İcî, *el-Mevâkıf fi ‘İlmi’l-Kelâm* (Kahire: Mektebetü’l-Müte’nebbî, ts.), 179-180; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/20-21.

44 Ebherî, *el-Hidâye*, 185-186; İsfahânî, 61; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/21, 23.

45 Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/11-12; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 55.

kalmasının muhal oluşu da “zat”; yani “illiyet” itibariyle öne geçmenin sonucudur.⁴⁶ Meselâ Allah Teâlâ kudret ve tercihiyle evreni var ederken, onun yokluğu kendi özünde mümkündür. Oysa kudret ve tercih varken yokluğun vukuunun varsayılması hâlinde, sonucun (malûl) yeter sebepten (illet-i tam) geri kalıp gecikmesi lâzım gelir ki, bu muhaldir.⁴⁷ Bu nefis yorumu göre Cenabı Hakk'ın bu evreni var etmesi için kudret ve tercihinin devreye sokması “yeter sebep,” evrenin anında vücuda gelmesi ise “sonuç” olup, bu sonucun o yeter sebepten geri kalması muhaldir.⁴⁸ İşte kelâm âlimlerinin Cenabı Hakk'ı “Fail-i Muhtar” olarak görmelerinin aksine, filozofların “İllet-i Mucibe” diye betimlemeleri ve kadim evrenin O'na isnadının imkân dışı olmadığını savunmaları bu fikrin ürünüdür.⁴⁹ Zira Allah'ın ezeli varlığı bu evrenin vücuda gelmesini gerektiren “yeter sebep” (illet-i tam) olurken, evrenin gecikmeksizin vücut bulması da “sonuç” (malûl) olmaktadır. Filozofların âlemin ezeli oluşuna hükmetmelerinin tevili buradadır. Yani evrenin de zaman gibi başlangıcı olmayıp, ne var ki “zat” (illet) itibariyle Cenabı Hakk'ın kâdeminin evrenin kâdeminden önce gelmesi zorunludur.

Kelâm âlimlerine göre zamanın akıcı oluşu; dolayısıyla varlığının sürekli yenilenmesi, kendi kendine yeten ezeli bir cevher oluşuna mâni ise de bu itiraz cevaplanabilir niteliktedir. Pek çok kelamcının tercihi olan ve Platon'a nispet edilen görüşe göre zamanın akıcılığı ve değişkenliği zat ve mahiyet itibariyle değil; hâdiselerle ilintili olması itibariyledir. Zaman gerçekte ezeli, ebedî ve kendi özünde sabit bağımsız bir cevher olduğu hâlde, hâdiseler meydana geldiği vakit, birbirini izleyen bu hâdiseler zamanla birliktelik oluşturmaktadır. Bu birlikteliğin gerektirdiği değişimler, “zaman” denen cevherin o hâdiselere taalluk eden nispetleri itibariyle vuku bulmaktadır. Yani akış ve değişim zamanın özünde değil, onun birbirini izleyen hâdiselere taalluk etmesinde ortaya çıkar. Nitekim varlığı kendinden ve zorunlu olan Cenabı Hakk'ın varlığının her bir şeyle nispeti ya öncelik ya sonralık ya da birliktelik itibariyledir. Nasıl ki, öncelik, sonralık ve birliktelik diye isimlendirilen bu nispet ve görelilikler O'nun zatında ve sıfatlarında herhangi bir değişimi gerektirmiyorsa, aynı durum zamanın özü ve cevheri için de geçerlidir.⁵⁰ Hatta Platon ve taraftarlarına göre cisim, hareket ve felek namına hiçbir şey mevcut olmasaydı, zaman gene ezeli bir cevher olarak mevcut olurdu. Dolayısıyla, zamanda vuku bulan değişimler hakikat ve zat itibariyle değil; göreliliklere ve değişken hâdiselere nispetle gerçekleşir. Bu minval üzere değişkenin değişkene nispet edilip kıyaslanması “zaman,” değişken olmayanın değişkene nispet edilip kıyaslanması “dehr,” değişken olmayanın değişken olmayana nispet edilip kıyaslanması da “sermed” diye isimlendirilir.⁵¹ Buna göre zaman dehrin, dehr de sermedin sonucu gibidir. Durum bu olunca, “dehr” ve “sermed” denen mutlak zamanda uzam tahayyül edilemez. Aksi takdirde “dehr” ve “sermed” [tıpkı zaman gibi] hareketin miktarı olurdu.⁵² Nitekim: “De ki: “Hiç düşündünüz mü, Allah üzerinize geceyi kıyamete kadar sürekli kılsaydı, Allah'tan başka hangi ilah size bir aydınlık getirebilirdi? Hâlâ duymayacak mısınız?” De ki: “Ne dersiniz, Allah üzerinize gündüzü kıyamete kadar sürekli kılsaydı, Allah'tan başka hangi ilah size dinleneceğiniz bir geceyi getirebilirdi? Hâlâ görmeyecek misiniz?”⁵³ ayetlerinde “sermed” ifadesi kullanılmaktadır. “Sermed” (السرمد) tabiri, “birbirini izleme; süreklilik” anlamındaki “serd” (السرد) kökünden türeme olup, lügat itibariyle “biteviye olarak, kesintiye uğramaksızın devamlılık arz eden şey” demektir.⁵⁴

Belirtmek gerekirse zamanın bağımsız; kendi kendine yeten bir cevher olduğunu iddia edenler iki gruptur. Bir grup, zamanın bağımsız bir cevher olmakla birlikte zatının mümkün olduğunu; onun ancak başkası [Cenabı Hak] sayesinde zorunlu olduğunu; zira zatı zorunlu varlıktan ibaret olan tek bir varlığın bulunduğunu savunmuşlardır. Bir grupsa zamanın bizatihi zorunlu varlığa sahip bir cevher olduğunu ve aynıyle yok olmasının imkânsızlığını iddia edip, bunun ispatı için bazı argümanlar sunmuşlardır ki, bunlardan ikisi meşhurdur. Birinci argümana göre şayet zaman için bir yokluk farz edilseydi, yokluğunun varlığından sonra olması gerekirdi. Onun varlığından sonraki yokluğu ise ancak zaman sayesinde olacaktır. İşte tam bu noktada zamanın sırf yokluğunun farz edilmesi, kesinkes varlığının farz edilmesini gerekli kılacaktır. İkinci argümana göre ise akıl ne vakit zamanın ortadan kalkmasına ve yokluğuna hükmetse mutlaka onun varlığına hükmedecektir. Zira zamanın ortadan kalkması ya bir şeyden önce ya bir şeyle birlikte ya da bir şeyden sonra gerçekleşecektir. İşte bu öncelik, birliktelik ve sonralığın hâsil olması hem zamanı yok sayanın yalanına ve davasının hükümsüzlüğüne tanıklık etmekte hem de zamanın ispatını haykırmakta ve onun, yokluğu kabullenmekten uzak bir varlık olduğunu dile getirmektedir.⁵⁵

Yine sağlıklı akıl, zamanın sırf bir tarafa özgü olmadığına ve sırf bir yönde vücut bulmadığına hükmeder. Dolayısıyla, aynı sağlıklı akıl bundan yola çıkarak Evrenin İlâh'ının da yön ve mekâna ihtiyaç duymadığını ve cisim ya da cismanî olmaktan münezzehe olduğunu ifade edecektir. Dahası, Allah Teâlâ'nın **Evvel, Ahir, Zahir, Batın** olduğu hususu⁵⁶ akıllarda ve şeriatlarda yer bulmuş bir sabitedir. Bu sıfatlar da ancak zamana yakışır. Çünkü zaman, varlığı takdir edilen her mevcudun önüne geçmekle onun evveli olduğu gibi, ondan sonraya kalmakla da onun ahiri olur. Yine zamanın varlığına dair bilgi, bilgilerin en açığı [Zahir] olduğu gibi, özgün mahiyeti ve muayyen hakikatine dair bilgi de bilgilerin en gizlisidir [Batın]. Çünkü akıllar onun kühünü tam olarak kavramaya yetişemez. Dolayısıyla, bir şeyin zahir ve batın oluşu ancak zamana yararır. Keza zaman her birimizin şu saatte bulunmamız açısından her yakından daha yakındır. Aynı şekilde zaman onun özgün hakikatini idrak etmeyi isteyene çok uzak düşeceği için de her uzaktan daha uzaktır.⁵⁷

46 Ebherî, *el-Hidâye*, 198, 256.

47 Geniş bilgi için bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 124-125.

48 Çünkü yeter sebeple bunun getirdiği sonuç birbirinden aralanmaz. Örneğin, bir kimsenin çiviye tahtaya çakmasıyla çivinin tahtaya geçmesi arasında zaman girmez. Keza bir taş yukarı doğru atıldığında bu taş için iki farklı hareket söz konusudur. Birincisi kasrî (cebrî) hareket, ikincisi tabii hareket (yerçekimi). Taş bir müddet yukarı çıktıktan sonra bir anlık (zamanın atomu miktarınca) durur ki, tam bu esnada cebrî hareket son bulur ve derhal tabii hareket başlar ki, bu da taşın aşağı düşmeye başladığı andır. İşte “yeter sebep” olan yerçekimi ile “sonuç” olan düşme arasında zaman girmez ve sebep-sonuç birbirinden ayrılmaz.

49 Fahrüddîn Râzî, *el-Meâlib*, 4/232.

50 Platon, *Timaios*, 46; Fahrüddîn Râzî, *el-Meâlib*, 5/76; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/197.

51 Fahrüddîn Râzî, *el-Meâlib*, 5/63, 89, 91; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/192-194, 197.

52 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/194. İlaveler bize aittir.

53 el-Kasas 28/71-72.

54 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân* (Amman: Dâru'l-Âlâm, 2002), 11/127; Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râgib el-İsfahanî, *Mufredâtu El-Fâzî'l-Kur'ân* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2009), “s-r-m-d”; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hağâiki Gavâmidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 2009), 3/414.

55 Fahrüddîn Râzî, *el-Meâlib*, 5/77.

56 Hadîd 57/3.

57 Fahrüddîn Râzî, *el-Meâlib*, 5/79.

Yine, kuşatan, fakat kendisi kuşatılmayan bir varlık olması hasebiyle zamanın evren içerisinde veya evren dışında vücut bulunduğunu söyleme imkânı yoktur. Aksine, salt akıl onun evren içerisinde veya dışında hâsıl olmaktan aşkın olduğuna hükmeder.⁵⁸

Ayrıca konunun varit olan sahih rivayetler eşliğinde ele alındığında da şahit olmaktayız. Şöyle ki, Hz. Peygamber: “Dehre sövmeyin! Çünkü Allah dehrin ta kendisidir!”; “Sakin “Yuh olsun dehrin hüsrânına!” demeyin! Zira Allah dehrin ta kendisidir!” buyurmuştur.⁵⁹ Keza bazı dua ibarelerinde: “*Ey kendisi olan!*”; “*Ey kendisi olandan başka kendisi olanın olmadığı!*”; “*Ey zatının keyfiyetini kimsenin bilemeyeceği!*”; “*Ey Ezell!*”; “*Ey Ebed!*”; “*Ey Dehr!*”; “*Ey Sermed!*”; “*Ey Deyhâr!*”; “*Ey Deyhûr!*”; “*Ey hiç ölmeyecek olan hayat sahibi!*” şeklinde yer almaktadır.⁶⁰ Bunlara ilaveten “dehr”in tanımıyla ilgili olarak, onun ilâhî Hazret’in sürekliliğinden ibaret olan “ân-ı daim” olduğu; zamanın batını olup, ezel ve ebedin onda birleştiği de söylenir.⁶¹

Ezelî oluş konusunda gene de Cenabı Hak ile zaman arasında ayırım gözetilmesi gerektiğini savunan ekseriyet, evrenin ilâh’ının Allah olduğunu ve “dehr” diye nitelenemeyeceğini savunurken, konuya dair kadim filozofların, zorunlu varlığı kategorize eden bir taksimatını nakletmişlerdir. Buna göre Zorunlu Varlık dört kısımdır: A) Etkileyen fakat etkilenmeyen; bu, evrenin ilâh’ıdır. B) Etkilenen fakat etkilenemeyen; bu [belirsiz olup belirlenmeye müsait olan] heyuladır. C) Hem etkileyen hem de etkilenen; bu nefis olup heyulada etkin olurken, kendisi, zorunlu varlık olan Cenabı Hak’tan etkilenir. D) Ne etkileyen ne de etkilenen: Bunun örneği de dehr ve fezadır.⁶² Cenabı Hak ile “dehr” arasında fark gözetilen bu taksimde “dehr”in “etkilenmeyen” sıfatıyla kategorize edilmesi dikkat çekicidir.

Zamanın kadim oluşunu destekleyen bir husus da bir görüşte mahiyetlerin, bir görüşte de soyut varlıkların yaratılmaya konu olmamasıdır. Kelamcıların aksine Filozofların ve Mutezile’nin cumhuruna göre mahiyetler yaratılmamıştır. Mümkünün vücudunun faille kaim olmasında ittifak varken, mahiyetinin faille kaim olmasında ihtilaf söz konusudur. Kelamcılara göre basit olsun, bileşik olsun; her biri mümkündür ve her mümkün faille muhtaçtır. Filozoflar ve Mutezile’ye göre mahiyet vücuda ziyade olup, insanın insaniyeti gibi ne tektir ne çoktur ne de bu ikisinden ayırır; bu “mutlak” diye isimlendirilir ki ne tam vardır ne tam yoktur; yani itibarîdir. Şayet insanın insanlığı faille kaim olsaydı, failin ortadan kalkmasıyla o da ortadan kalkardı.⁶³ Bazıları da soyut (basit) varlıkların yaratılmaya konu olmayacağını; zira sebebe ihtiyaç duyanın “imkân,” imkânınsa görecelilik (itibarî) olduğu için soyut varlıklara arız olamayacağını; aksi hâlde bunun ikilik oluşturacağını, ikiliğinse soyut varlıklarda bulunmayacağını iddia etmişlerdir.⁶⁴ Bu yoruma göre zaman soyut bir cevher olup, yaratılmaya konu olmayanlar kategorisinde yer alır ki, bu da onun (bizatihi olmasa da) kadim olacağı anlamına gelir. Nitekim Aristo’nun ilginç tespitine göre zamanın hiçbir yerde sarmadığı nesnelere ne vardı ne de var olacaktır. Demek ki zaman bitmeyecektir; çünkü hep başlangıç içindedir.⁶⁵

3. ZAMANIN HÂDİS OLDUĞUNU SAVUNANLAR

Kelâm âlimleri Aristo ve takipçilerinin zamanı “hareketin miktarı” diye tanımlamalarını bertaraf etmek için hareketi hâdis gösterme adına zamanın kademini savunan Platon ve taraftarlarını ön plana çıkarsalar da çoğunlukla zamanın hâdis olduğu görüşündedirler. Buna göre filozofların çoğu zamanın kadim olduğu, kelâm âlimleri ise sonradan oluştuğu görüşündedirler. Zamanın hâdis olduğunu iddia eden kelâm âlimlerinin en büyük dayanağı zamanın akışkan ve değişken bir varlık olduğu yaklaşımıdır. Şöyle ki, Platon zamanın kendi kendine yeten, kendisiyle kaim bir cevher olduğunu; fakat zatı mümkün olup, ancak başkası (Tanrı) sayesinde zorunlu varlık olduğunu söylerken⁶⁶, bir kısım filozoflarsa zamanın bizatihi zorunlu bir varlık olup, özünün yokluğunu imkânsız sayıyorlardı. Hatta zamanı evrenin ilâh’ı olarak görece kadar ifrata kaçanlar bile olmuştu. Sonraki bazı filozoflar ve kelâm âlimleri ise bu görüşü hükümsüz saymış ve zamanı “varlığı yenilenip duran ve akmakta olan” diye yorumlayıp, böylesi bir varlığın kendi kendine yeten bir cevher olamayacağını iddia etmişlerdir. Zira bizatihi zorunlu olan varlığın her yönden zorunlu olması gerekir ki, Cenabı Hak böyledir; O, her tür değişim ve başkalaşmanın uğrağı olmaktan münezzehtir. Hâlbuki zaman öncelik ve sonralıkların peş peşe akıp gelmesi sebebiyle değişim ve başkalaşmanın uğrağıdır. Durumu bu olan bizatihi zorunlu olmayıp mümkün olmandır.⁶⁷

Zamanın sonradan olduğunu savunanların bir argümanı da zamanın “zarf,” hareketin ise “mazruf” olmasıdır. Bu ikisinden her biri diğeriyle ölçülebilmektedir. Dolayısıyla zaman hareketle ölçümlenebilen müddetin adı olunca, hareket de hâdis olduğuna göre onunla ölçümlenebilenin de hâdis olması gerekir. Şu hâlde zaman sonradan var edilmiş olup başlangıcı vardır.⁶⁸ Nitekim ilk İslâm filozofu sayılan Kindî (v. 866)’ye göre de zaman tıpkı hareket gibi hâdistir; bir başlangıcı ve bir bitiş noktası olup sonludur. Zira zaman, hareketin saydığı bir süredir ki, hareket olmayınca zaman da olmaz. Dahası, hareket eden cisim olmadan hareket olmaz; dolayısıyla cisim olmadan zaman da olmaz hareket de olmaz. Buna göre cisim, hareket ve zaman birbirinin önüne geçmezler. Bu demektir ki, zamanın bir başlangıcı olmayacak şekilde sonsuz oluşu mümkün değildir. O hâlde ne cisim ne hareket ne de zaman ezelîdir; ezelî olan sadece Allah’tır.⁶⁹ Kindî, hareket-zaman ilişkisinde hareketi esas almakla Aristo’yu benimserken, zamanın kadim olmadığını savunmakla Platon ve Aristo’dan ayrılmaktadır.

58 Fahrüddin Râzî, *el-Me’âlib*, 5/80. İlaveler bize aittir.

59 Müslim, “El-fâz”, 5; Buhârî, “Edeb”, 101; Ahmed, *Musned*, 5, 299, 311.

60 Fahrüddin Râzî, *el-Me’âlib*, 5/80.

61 Cürcanî, *et-Ta’rifât*, 72.

62 Fahrüddin Râzî, *el-Me’âlib*, 5/80. İlaveler bize aittir.

63 Beydâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 83; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1/428-431.

64 Beydâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 84-85; İsfahânî, *Me’âli’u’l-Enzâr*, 49.

65 Aristoteles, *Fizik*, 205, 207, 209.

66 Demokritos’a göre zaman doğmamışken, Platona göre zaman tıpkı gökyüzü gibi doğmuş oluyordu. Aristoteles, *Fizik*, 341.

67 Geniş bilgi için bk. Fahrüddin Râzî, *el-Me’âlib*, 5/76-81, 99.

68 Fahrüddin Râzî, *el-Me’âlib*, 5/104.

69 Kindî, *Resâil*, 193, 196, 197, 198.

4. HAREKET KAVRAMI

Hareket-zaman ilişkisine geçmeden önce “hareket” kavramına dair bir nebze bilgi sunmak istiyoruz. Kelâm ve felsefeyi birlikte işleyen kaynaklarımızda “hareket” kavramının gerek Antikçağ felsefesinin kabulü doğrultusunda kuvveden fiile çıkışla ilgili olarak arkelerin birbirine dönüşümü, gerek arazlarla ilgili şekil ve oluşumlara konu olacak geniş bir mülâhaza alanı mevcuttur.⁷⁰ Biz konu bütünlüğü için sadece mekânsal hareketin mahiyetine dair bilgi sunmayı yeğledik.

Mekânsal (Eynî) hareket cismin tedricî olarak bir mekândan bir başka mekâna; bir “nereden” bir “nereye” intikal etmesidir ki, buna “*nukle*” (nakledilme) ismi verilir.⁷¹ Diğer bir ifadeyle “sükûn,” iki anda ve bir mekânda gerçekleşen iki oluşken, “hareket,” iki anda ve iki mekânda gerçekleşen iki oluştan ibarettir.⁷² Hareketin kâmil anlamda gerçekleşebilmesi için hareketin “hiss-i müşterek” (ortak duyu)⁷³ tarafından makyajlandığı şekliyle aldatıcı olmamalıdır; böyle bir hareket aslında cüzlerden oluşan küllî bir hareketler yumağıdır. Örneğin, gökten inen yağmur taneleri cüzler hâlinde peş peşe birbirini takip ederken, hiss-i müşterek vasıtasıyla biteviye devam eden bir çizgi gibi gözükür. Keza bir alevin kıvılcımları birbirini takip eden cüzlerden oluşmakla birlikte aynı hiss-i müşterek tarafından algılandığı şekliyle dairesel bir hareket olarak gözükür. İşte böyle bir hareket sadece tevehhümde yer alır ve dış dünyada gerçek bir vücudu yoktur. Zira hareket eden şey nihai noktaya ulaşmadıkça hareket tam anlamda vücut bulmaz; nihai noktaya ulaştığında ise hareket son bulmuş olur.⁷⁴

Hareket ya doğrudan kendisiyle sıfatlanan şeyin özünde gerçek olarak ya da bu şeyle eşzamanlı olan başka bir şeyin özünde ikincil olarak hâsıl olur. İlki “zati hareket,” ikincisi ise “arazî hareket” ismini alır. İnceleme konumuz daha ziyade zati harekettir. Her hareket için mutlaka onu gerektirecek bir kuvvete ihtiyaç vardır. Hareket ya tabiî ya kasrî (cebrî) ya da iradî olmak üzere üç şekilde gerçekleşir. Bu tür bir hareket için gerekli olan kuvvet (taşın yukarıya doğru fırlatılması gibi) hareket eden cismin dışında harici bir sebepten kaynaklanıyorsa buna kasrî (cebrî) hareket adı verilir. Harici bir sebepten kaynaklanmıyor da hareketin kaynaklandığı şeyin (dağa tırmanmakta olan insan gibi) suur ve kastı varsa buna iradî hareket, yoksa tabiî hareket adı verilir. Buna göre hareketi başlatan meyil ya nefis ya da tabiatıdır ki, ikisi de hariçten kaynaklanmaz. Şayet hareket hariçten kaynaklıysa bu kasrî; yani cebrî harekettir. Böylece hareketi başlatan meyil sayesinde cisim cebrî hareket eşliğinde (hava ve su gibi) kendisine direnen şeyi bertaraf eder. Cebrî hareketin faili cebreden değil, cebredilenin tabiatıdır.⁷⁵

Hareket kavramıyla ilgili bilinmesi gereken önemli bir husus da, her hareketli cisim için mutlaka o cismin türünden olmayan bir hareket ettirici illetin (muharrik) gerekliliğidir. Zira cisim şayet bir başka cisim sayesinde hareket etseydi, her cismin devamlı hareket etmesi gerekirdi ki, bunun böyle olmadığı açıktır. Şu hâlde hareket ettirenin zati hareket edenin dışındadır. Zira hareket edenle hareket ettirenin aynı türden olmaları imkânsızdır.⁷⁶ Bu tespit, Aristo'nun Tanrı'yı “İlk Hareket Ettirici” (Muharrik-i Evvel) betimlemesine mutabık düşmektedir.⁷⁷ Zira hareket ettiren Allah'ın, hareket ettirilen âlemin cinsinden olmadığı sabittir. Nitekim kelâm âlimlerinin ortak kabulüne göre bütün hareketler Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir.⁷⁸

Kelâmcıların ve filozofların hareketle ilgili bir tespiti modern fizik ilminin verileriyle neredeyse örtüşmektedir diyebiliriz. Şöyle ki, yukarı doğru atılan bir taş örneğindeki gibi zıt istikamette; biri çıkan, diğeri inen iki doğrusal harekette kasrî (cebrî) hareket, taşın yükselmesi anında yarılmakta olan havanın direnmesiyle gitgide zayıflarken, taşın düşmeye başladığı andan itibaren devreye giren tabiî hareket yere yaklaştıkça gitgide kuvvetlenir. Diğer bir ifadeyle, hareketin hızı engelleyen meylin eksilme ve artmasına bağlı olarak artar ve eksilir; engelleyen meyil azaldığında, hızın artmasına bağlı olarak hareketin zamanı daha kısa olur. Buna göre tabiî meyille kasrî meyil ters orantılıdır; biri artınca diğeri azalır. Kasrî meyil yarılmakta olan havanın direnciyle gitgide azalırken, tabiî meyil tedricî olarak artar. Nitekim düşmekte olan taşın hareketinin yere yaklaştıkça şiddetlenmesinin sebebi budur. Şayet kasrî harekete karşı yarılmakta olan havanın direnci olmasaydı yukarıya atılan taş Büyük Felek'in sathına kadar ulaşabilecekti.⁷⁹ Bu kadim görüş, Galileo (öl. 1642) ile başlayıp, Newton (öl. 1727) ile gelişen “serbest düşme” olayını hatırlatmaktadır. *Serbest Düşme (Free Fall)*, herhangi bir cismin yere doğru 9,8 m/s² bir ivmeyle ve gittikçe artan bir hızla düşmesidir. Şöyle ki, yüksekçe bir yerden bırakılan bir cisim ilk saniyede -takriben- 10m, ikinci saniyede 20m, üçüncü saniyede 30m... hızla düşmeye başlar ki, böylece serbest düşme olayında hızın sabit ivme doğrultusunda gittikçe arttığı gözlemlenir.⁸⁰

Eski âlim ve filozofların harekete dair bu nefis mülâhazaları modern fizik ilmindeki potansiyel ve kinetik enerjinin mahiyetiyle birebir örtüşmektedir; zira biri artınca diğeri azalmaktadır.

Hareket-zaman ilişkisinde hangisinin hangisine bağımlı olduğu hususunda filozoflar gibi kelâm âlimleri de ihtilafa düşmüşlerdir. Platon ve taraftarları zamanı harekettten bağımsız olarak kendisiyle kaim olan ezelf bir cevher diye nitelerken, Aristo ve taraftarları zamanı, birbirini izleyen bitişik kemiyetler olarak mülâhaza edip, onu “hareketin miktarı” diye tavsif ediyorlardı. Bu iki zıt görüşün uzantısı olarak kelâm âlimleri de aynı ihtilafı benimsemiş gözükümlerindedir. Buna göre bir kısım kelâmcılar hareketin ancak zaman sayesinde meydana gelebilecek şeylerden olması hasebiyle zamanın harekete değil, hareketin zamana bağımlı olduğunu iddia edip, Platon'u desteklerken,⁸¹

70 Geniş bilgi için bk. Ebherî, *el-Hidâye*, 67-75; Beydâvî, *Ṭavâli'ü'l-Envâr*, 127-144; Yusuf Şevki Yavuz - Ali Durusoy, “Hareket”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/120-123.

71 Ebherî, *el-Hidâye*, 72-73; Beydâvî, *Ṭavâli'ü'l-Envâr*, 128.

72 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 55.

73 Bilhassa Aristo'nun kabulü doğrultusunda dış duyuyla iç duyuyla buluşturup harmanlayan ve küllî bir idrak alanı oluşturan nefsanî kuvve.

74 Ebherî, *el-Hidâye*, 69.

75 Ebherî, *el-Hidâye*, 75-76; Beydâvî, *Ṭavâli'ü'l-Envâr*, 129; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2/427-428, 446.

76 Platon, *Timaios*, 72; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 36-37; Ebherî, *el-Hidâye*, 69-70.

77 Bk. Aristoteles, *Fizik*, 377.

78 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2/446.

79 Ebherî, *el-Hidâye*, 100-101; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2/454.

80 Serbest düşme yol ve hız seması için bk. Sears, Francis W. Vd., *University Physics (Part I)* (New York: Addison-Wesley Publishing Company, 1975), 57.

81 Geniş bilgi için bk. Fahrüddîn Râzî, *el-Me'âlib*, 5/45-46, 51-52, 64-65; Ebherî, *el-Hidâye*, 110.

bir kısmı da zamanın hareket sayesinde bilinebileceğini; dolayısıyla zamanın harekete tâbi olduğunu savunan Aristo ve takipçilerini desteklemişlerdir.⁸²

5. HAREKET-ZAMAN İLİŞKİSİ

Platon ve taraftarlarına göre zaman kadim iken hareket kadim değildir. Çünkü hareket bir durumdan başka bir duruma intikal demektir. Dolayısıyla hareketin gerçekliği başka bir şeyin onun önüne geçmesini gerektirir. Oysa kıdemin gerçekliği başka bir şeyin onun önüne geçmesine aykırı düşer. Demek ki, zaman hareket ve hareketin miktarından başkadır. Zira bir şeyin kendi özünde meydana gelmesi gibi hareketin de kendi özünde meydana gelmesi muhaldir. Şu hâlde her hareket bir zaman içerisinde meydana gelir. Böylece hareketin ortadan kalkmasıyla zaman ortadan kalkmaz. Hâlbuki hareketin miktarı olan her şey hareketin ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkar. Keza zaman kendi kendine yeter olduğu için varlığı hareketin varlığına dayalı değildir. Zamanın kadim olması hareketin de kadim olmasını gerektirmez. Çünkü zaman kendi zatında sabit bir cevher olup, hareket, değişim ve hâdis namına hiçbir şey onunla birlikte bulunmaz. Zira hareket bir sıfattan bir başka sığata doğru değişimden ibarettir ki, bu ister bir “nereden” bir “nereye,” isterse bir “nasıldan” bir “nasıla” intikalle gerçekleşsin; fark etmez. Şu hâlde zaman namına hiçbir şey ne hareket ne de hareketin miktarıdır.⁸³

Zamanın hareketten bağımsız bir realite olduğunu savunanların bir diğery argümanı “kör ve karanlık ev” meselidir. Feleklerden ve gezegenlerden habersiz, kör bir şahsın karanlık bir evde oturmakta olduğunu; göz kapağını hareket ettirme ve nefese varıncaya dek tüm hareketlerinin dindiğini varsayalım. Bu şahıs gene de zamanın durmaksızın akıp gitmekte olan bir şey olduğunu hissedecektir. Onun bu konudaki bilgisi zorunludur. Öyle ki, o şahıs sabahtan kuşluğa, sonrasında da kuşluktan öğleye dek bu hâlde bulunsa, güneş, ay, diğery gezegen ve feleklerin hareketinden de gafil olsa, sabahtan kuşluğa dek geçen zamanın sabahtan öğleye dek geçen zamanın yarısı olduğunu zorunlu olarak bilecektir.⁸⁴

Aristo ve taraftarlarına göre ise zaman hareketin miktarından ibarettir. Şöyle ki, zaman, öncelik ve sonralıkların birbirini takip etmesini sağlayan manadan ibarettir ki, bu da ancak değişimin hâsil olması anında gerçekleşir. Değişim ise hareketin ta kendisidir. Şu hâlde zaman hareketle ilintilidir.⁸⁵ Keza zaman eşitlik ve farklılığı kabul eder ki, böyle olan şey kemiyettir; o hâlde zaman da bir kemiyettir. Her kemiyetse ya durağandır ya değildir. Zaman için durağanlık hükümsüzdür. Zira aksi hâlde şimdiki zaman geçmiş ve gelecek zamanın aynı olurdu ki, bu tutarsızlıktır. Şu hâlde zaman durağan olmayan bir kemiyettir. Buna göre zamanın cüzlerinin geçip gitmeye dayalı olması gerekir; böyle olanınsa mutlaka bir maddesi olması gerekir. O hâlde zamanın da bir maddesi olması gerekir ki, bu da ya cisim ya da cismin sıfatlarından bir sıfat olmak zorundadır. Zamanın maddesi cisim olamaz; zira zamanın mesafenin maddesine özgü bir miktar kılınması muhaldir. Çünkü bu miktarda farklı olan iki şey bazen mesafede eşit olabilir. Aynı şekilde zamanın hareket edenin maddesine özgü bir miktar kılınması da muhaldir; aksi takdirde zamanın en büyük olduğu her vakitte hareket edenin de en büyük olması gerekir ki, bu da tutarsızdır. O hâlde zaman cisimdeki mevcut bir durumun miktarıdır ki, bu durum ya durağandır ya değildir. Durağan olması hükümsüz olduğuna göre zamanın durağan olmayan bir durumun miktarı olması gerekir ki, o da harekettir. Şu hâlde zaman hareketin miktarıdır.⁸⁶ Ayrıca her ne zaman harekete dair tam bir şuur hâsil olsa zamana dair de böylece olur. Bu sebeptendir ki, üzgün birisi geçen zamanı uzun bulurken, neşeli birisi zamanı kısa bulur. Çünkü ilki hareketlerin farkındayken ikincisi hareketlerden habersizdir. Uykuda olanın durumu da Ashâb-ı Kehf hikâyesinde anlatılana benzer. Onların harekete dair bir algıları olmayınca zamana dair de bir algıları yoktu.⁸⁷

Hareket-zaman ilişkisinin nirengi noktalarından biri de zamanın kadim ya da hâdis olmasının tayininde “hareket” olgusunun belirleyici bir rol üstlenmesidir. Aristo ve taraftarlarının aksine, Platon ve taraftarlarının zamanı hareketten bağımsız, kendi kendine yeten bir cevher olduğuna dair görüşünü benimseyen kelâm âlimleri hareketin hâdis olmasını, hareketin miktarı olan zamanın da hâdis olmasına gerekçe gösteriyorlardı. Zira hareketin mahiyeti bir durumdan başka bir duruma intikal etmeyi içerir ki, bu da başka bir şeyin hareketin önüne geçmesini gerektirir. Çünkü her hareket sonlanma ve istikrarsızlık esasına dayanır ki, “ezelî” olma durumu buna aykırıdır.⁸⁸ Tam da bu noktada hareketin hâdis olmasının ne anlama geldiği hususu önem arz etmektedir. Burada iki kavramın tahkiki gerekiyor; biri “hudûs” (sonradan oluşma), diğery de “ezel” (başlangıcı olmama) konusudur. Hareketin arazlar cümlesinden olduğu gerçek ise de bu bütün arazların hâdis olduğunu ispatlamaz. Zira arazlardan bazılarının hâdis oluşu müşahade ile algılanabilir değildir. Meselâ göklerle kaim olan ışıklar, şekiller ve uzamlar bu kabildendir. “Ezel” konusuna gelince; o öncesizlikten yahut mazi tarafında kalan sonsuz miktardaki zamanlar içerisinde varlığın devamlı uzayıp gitmesinden ibarettir. Buna göre varlığa gelen hareketlerin ezeli oluşu, başlangıcı olmayan bir silsile hâlinde her bir hareketin öncesinde mutlaka bir başka hareketin yer alması anlamına gelir ki, filozofların görüşü budur. Filozoflar hareketin cüzlerinden hiçbir şeyin kadim olmadığını kabul ederler; fakat onlara göre devamlı yenilenip duran bu cüzlerin oluşturduğu “mutlak hareket” kadimdir.⁸⁹ Mutlak hareket kadim olunca, onun miktarı demek olan zamanın da kadim olması gerektiği bu mantığın sonucudur. Yani zaman hareketin ölçüsü ve zaman hep varsa hareketin de hep var olması zorunludur.⁹⁰ Kelâm âlimleri buna: “Mutlak olanın varlığı ancak cüzî olanın bünyesinde gerçekleşir. Cüzlerden her biri hâdis olduğuna göre mutlak olanın kıdemi tasavvur edilemez” diyerek mantıklı bir cevap vermiş olsalar da⁹¹ bunun bütünüyle ikna edici olmadığı ortadadır. Kaldı ki, Aristo metafiziğinde Tanrı *İlk Hareket Ettiren*

82 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 39; Fahrüddin Râzî, *el-Me'âlib*, 5/100-101; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 72.

83 Fahrüddin Râzî, *el-Me'âlib*, 5/64-65; 100-101.

84 Fahrüddin Râzî, *el-Me'âlib*, 5/21-22.

85 Bk. Aristoteles, *Fizik*, 197, 199.

86 Fahrüddin Râzî, *el-Me'âlib*, 5/65-66.

87 Fahrüddin Râzî, *el-Me'âlib*, 5/67.

88 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 56.

89 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 57.

90 Aristoteles, *Fizik*, 341.

91 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 57.

(Muharrrik-i Evvel) diye betimlenir.⁹² *Hareket Ettiren* ezeli olunca onunla kaim olan hareketin de ezeli olması gerekir. Aristo İlk Hareket Ettiren'in ezeli ve bir olmasıyla mutlak hareketin ezeli ve bir olması arasında tam bir zorunluluk bağı kurar.⁹³

Çıkmakta ve inmekte olan, zıt istikametli iki doğrusal hareketin arasına bir sükûn anının girip girmeyeceği konusu da tartışmalıdır. Meşhur olan görüşte bu iki doğrusal hareketin mutlaka hareketli cismin anlık da olsa sakin olacağı bir zaman dilimiyle aralanması gerekecektir ki, bu Aristo'nun görüşüdür.⁹⁴ Çünkü cismi hareket ettiren kasrî (cebrî) meylin muayyen bir sınıra ulaşınca dek o cisimle birlikte bulunması gerekir ki, bu ulaşma bir "ân" içinde gerçekleşir. Bu sınırdan geriye doğru başlayacak olan tabii hareketin de mutlaka başka bir meyille olması ve başka bir "ân" içinde meydana gelmesi gerekir. Zira bir şeye doğru olan meyille o şeyden geriye doğru olan meylin aynı anda birlikteliği muhaldir. Dolayısıyla bu iki anlık meyil (kasrî- tabii) arasına mutlaka bir zaman girecektir ki, o da sükûn hâlidir. Platon ise iki doğrusal hareketin arasında bir sükûn anının yer alacağı görüşünü kabul etmez. Ona göre her iki anlık zıt meyil arasındaki zaman sükûn zamanı değil, hareket zamanı olup, bu hareket geri dönüş hareketinin bir kısmıdır. Bu demektir ki, varma anıyla geri dönme anı aynı ortak zaman sınırını paylaşacaktır.⁹⁵

Ebû Alî el-Cübbâî (v. 916) de Aristo'nun görüşünü savunur. Ona göre sürükleyen (kasrî) hareketin sabit (tabii) harekete galip gelmesine bağlı olarak taşın çıkması ve inmesi arasında yer alan dengelenme hâli bu iki hareket arasında bir sükûnun bulunmasını gerektirir. Zira kasrî meyille yukarıya atılan taşın yarılan havanın direnciyle git gide zayıflaması ve sonunda tabii hareketin (yerçekimi) galip gelmesine binaen taşın düşüşe geçmesi ve böylece galip hâlden mağlup hâle intikal edilmesi ancak bu iki zıt hareketin birbirleriyle dengelenmesinden sonra tasavvur edilebilir ki, bu esnada sükûn gerekli olur.⁹⁶

Platon gibi filozofların, iki doğrusal hareket arasında sükûnun yer almasını kabul etmemelerinin bir izahı da şudur: Yukarıya fırlatılan bir hardal, faraza göğün boşluğunda aşağıya düşmekte olan bir dağla buluşsa ve bu pozisyonda dağın yüzeyi hardalın yüzeyine temas edecek şekilde o hardal geri dönse, hardalın çıkan ve inen hareketleri arasına bir sükûnun girmesi hâlinde bu, dağın boşlukta sakin kalmasını gerektirecektir ki, bunun batıl olduğu açıktır. Zira her akıl sahibi, dağın hardala tesadüf ederken boşlukta duramayacağını bilir.⁹⁷ Ne var ki, bu örnek pek isabetli görülmemiştir. Zira yukarı atılan hardal düşmekte olan dağa ulaşmadan, dağın rüzgârıyla bir müddet durup sonra geri dönecektir.⁹⁸

SONUÇ

Bu çalışmamız gösterdi ki, bir mahiyet ve kavram olarak "zaman" hakkında kadim çağlardan beri pek çok şey söylenip yazılmış ve kayda değer isabetli tespitlere yer verilmiş olmasına rağmen, bu muammalı varlık hakkında daha çok şeyler söylenip yazılmaya devam edilecektir.

"Zaman" denen olgunun hissedilmesi ve tesirinin açık olmasına rağmen mahiyetinin ne olduğu konusunda fikir birliği oluşmamış ve bu yüzden varlığının inkârı yoluna bile gidilmiştir. Varlığını kabul edenlerse bunun kühünü izah etme noktasında farklı yorumlara girişmişlerdir. Bu cümleden olmak üzere daha ilk ihtilafın, zaman üzerine kayda değer yorum ve görüşlerini öğrendiğimiz Antikçağ filozofları arasında vuku bulduğunu ve bu ihtilafın sonraki asırlarda İslâm filozofları ve kelamcıları arasında da sürdüğünü görmüş olduk. Ayrıca zaman üzerine kafa yormanın baş amillerinden biri olan ve zamanın atomu sayılan "an" kavramının ontolojik boyutu hakkında iki zıt düşünceye şahit olduk.

"Zaman" üzerine yapılandırılan düşünce formlarının en belirleyicisi "hareket" kavramı olup, "hareket-zaman" ikilisinin karşılıklı konumları hakkında en keskin görüş ayrılığının Aristo ve hocası Platon arasında cereyan ettiğini öğrenmiş bulunmaktayız. Buna göre zamanın ne olup ne olmadığını tayin noktasında Aristo hareketi esas alırken, Platon hareketin ancak zaman içerisinde yer alabildiğini gerekçe göstererek zamanın kendi kendine yeten, hareket ve cisimden bağımsız bir cevher olduğunu savunmuştur. Buna rağmen her iki filozofun zamanın kadim olduğu görüşünde buluştuklarını öğrendik.

Zamanın mahiyetine dair fikir imal eden İslâm filozofları ve kelamcılarının Antikçağ verilerini esas aldıklarını; ne var ki, çoğunlukla filozofların Aristo'nun görüşlerini, kelamcılarının da Platon'un görüşlerini benimsediğini tespit ettik.

Zamanın kadim mi yoksa hâdis mi olduğu hususu tartışılırken, filozofların çoğunluğunun zamanın kadim, kelamcıların ise hâdis olduğu görüşünü kabullendiklerini gördük. Bizim kanaatimiz, zamanın zatî olmasa da izafi bir kıdemi haiz olduğu yönündedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

92 Aristoteles, *Fizik*, 377; Kindî, *Resâil*, 181-183; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 61; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2019), 394; Ernst Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Ahmed Hasan Matbaası, 1943), 167.

93 Aristoteles, *Fizik*, 343, 377.

94 Detaylı bilgi için bk. Aristoteles, *Fizik*, 393, 395, 397, 403, 407.

95 Ebherî, *el-Hidâye*, 110-112; Beydâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 129; İsfahanî, *Me'tâli'u'l-Enzâr*, 107; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/450-451.

96 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/453.

97 Ebherî, *el-Hidâye*, 113.

98 Ebherî, *el-Hidâye*, 115.

Declaration of Interests: The author has no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Alpher, Ralph A. "Cosmology". *Encyclopedia International*. 5/264. U.S.A.: y.y, 1968.
- Buckley, John L. "Lemaître". *Encyclopedia International*. 17/251. U.S.A.: y.y, 1970.
- Munitz, Milton K. "Universe". *Encyclopedia International*. 27/782 U.S.A.: y.y, 1970.
- Sciama, D. W. "Cosmology". *The Encyclopedia Americana*. 8/40-45. U.S.A.: y.y, 1970.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *Gâyetu'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*. Kahire: y.y., 1971.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY, 1997.
- Aster, Ernst Von. *Felsefe Tarihi Dersleri*. çev. Macit Gökberk. İstanbul: y.y., 1943.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1885.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer. *Ṭavâli'u'l-Envâr min Maṭâli'i'l-Enzâr*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi'u's-Şaḥiḥ*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1897.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Kahire: Matbaa-i Vehbiyye, 1866.
- Çağlı, Necdet. "Secde Suresi 7. Ayetindeki *Halekahû* ve *Ḥalkêhû* Kiraatleri Bağlamında Mutlak İyinin Evrenselliği". *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar, 2005), 25-48.
- Ebherî, Esîruddîn Mufaddal b. Ömer. *Hidâyetu'l-Hikme* ["Meybedî" şerhiyle birlikte]. b.y: y.y., ts.
- Ebherî, Esîruddîn Mufaddal b. Ömer. *İsâgûcî (Molla Fenârî ve Kul Ahmet şerhlerine ekli metin)*. İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1306.
- Ebu'l-Berekât, Hibetullâh b. Alî. *Kitâbu'l- Mu'teber fi'l-ḥikme*. Haydarabat: Maarif-i Osmaniye, 1357.
- Fahrüddîn Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *el-Meṭâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-ilâhî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemsüddîn b. Mahmûd. *Meṭâli'u'l-Enzâr 'alâ metn-i Ṭavâli'i'l-Envâr*. Kahire: Dâru'l-Kütübî, 2008.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdullah. *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Tahran: Dânişgâh, 1343.
- İcî, Adududdîn Kadî Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk. *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950.
- Kutluer, İlhan. "Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/303-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc. *es-Saḥiḥ*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1955.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Râğîb el-İsfahanî, Ebu'l-Kâsım Huseyn. *Mufredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Sears, Francis W. vd. *University Physics (Part I)*. New York: Addison-Wesley Publishing Company, 1975.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2019.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. Amman: Dâru'l-'Alâm, 2002.
- Taftazanî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerḥu'l-Akâid*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1973.
- Taftazanî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerḥu'l-Makâsîd*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "An". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/100-101. İstanbul: TDV Yayınları: 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Durusoy, Ali. "Hareket". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/120-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Ḥakâiki Gavâmıdî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2009.

EXTENDED SUMMARY

This study aims, exclusively and mainly, at investigating the concept of “time”; however, some other auxiliary and secondary concepts related to time which will provide a better understanding of the concept of “time”, will also be indispensably touched upon. Phenomenon of “motion” comes forward among those secondary concepts. Platon and his supporters used to regard time as an essence independent of motion; while most of the philosophers (especially Aristotle) consider that time depends mainly on motion and its essence is known and proven by means of motion. However, Aristotle’s acceptance also brings about a partial logical impasse, which can be stated as: Each concept of “time” and “motion” appears in the definition of the other. Namely, time is defined as “amount of motion”; while motion is defined as “two formations in two times and two places”. Therefore, both concepts may only prove its existence owing to the other. Such a definition is not considered very favorable by scholars of logic because it includes the drawback of “muşâdere ‘ale’l-ma’lûb” (petitio principii) which is a kind of vicious circle and which is coined by Aristotle again; however, we can say that this approach is a bit excusable because time is a mysterious and complicated phenomenon. Moreover, the reason that the concepts of “time” and “motion” are nested is because both are pre-eternal. Just like the time has no beginning, it has been claimed that phenomenon of absolute motion has no beginning, either. Because there is no motion that, before it there was not a chain of motions. So much so that, each piece of motion follows the other and generates a chain of eternal motions. In this pre-eternal chain for every locomotive there is a locomoted entity. Consequently, the Pre-eternal entity ALLAH is the source of all motions as “The Initial Locomotive”. Thus, we can conclude that these two pre-eternal phenomena (time and motion) are hosting each other in their own house. Sometimes time is defined as “moment”, which is a controversial matter among the philosophers and theologians; such that they argue whether the “moment” consists of smallest units of time that may accept neither motion nor rest nor separation, and also whether it is pre-eternal or not. As for the philosophers that regard the time as adjoint quantities; “moment” does not exist in fact, rather it exists potentially; thus it does not have a real essence in the outer world, but exists mentally. According to theologians, time consists of separate quantities, and therefore “moment” has a real outer existence. Although Platon considers that time is in the category of “possible”, he also defends that time is pre-eternal, just like Aristotle. Al-Farabi and Avicenna follow the same path, too, and say that time is pre-eternal; however Al-Kindi asserts that time was created later. Most theologians defended the idea that time was created later. Another prominent controversial issue regarding the relationship between time and motion is, whether a moment of rest will take place between two ascending and descending motions moving linearly and in opposite direction. According to Aristotle and his followers, a moment of rest (inaction) must take place between these two opposite motions. Because when a stone is thrown up with a compelling power, after a while this motion will cease at a point and then it immediately start falling down (which we call now the gravity) “naturally”, and in the meantime, before it starts falling there must be a moment of rest (inaction), so that these two opposite motions will be discerned. Abu Ali Al-Jubbai (a Mutezile scholar) shares this idea. However, Platon and his supporters disagree with this view. According to their view, when a moving object is thrown up with a compelling power and then after a while it comes to rest and then starts free fall; it uses some part of the ascending motion. Aristotle’s argument is important in terms of proving the atoms of time which are called “moments”. It is really surprising to see that some views of old generation philosophers and theologians regarding the concepts of “time” and “motion”, are sometimes in line with (parallel) the contemporary scientific data and sometimes very close.