



## Mütekellimlere Göre Zamanın Varlığı ve Mahiyeti Meselesi

Hatice Polat |  0000-0002-3358-292X | haticepolat@karatekin.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi | Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam  
Mezhepleri Ana Bilim Dalı | Çankırı, Türkiye

ROR  : 011y7xt38

### Öz

Zaman mevzusu, düşünce tarihinde hem fiziğin hem de metafiziğin konusu olan nadir meselelerden biridir. Kavram, günlük yaşamda anlaşılır ve açık olmasına rağmen özü ve hakikati kavranılmaya çalışıldığında, idraki ve ifade edilmesi son derece zor ve kapalı bir şekle dönüşmektedir. Bu nedenle konu, düşünce tarihinin ortak mevzularından biri olmuştur. Bu bağlamda zamanın hakikati, mahiyeti, ezeli olup lmadığı, mutlaklığı yahut izafiliği ile yaratıcı ve evren arasında olan ilişki mesele üzerindeki genel sorular olarak karşımıza çıkmaktadır. Konu, Antik Yunan felsefesinden başlayarak günümüze kadar önemini korumuştur. Newton ve Einstein'ın bu hususta geliştirdikleri teoriler, konunun canlılığını korumaya devam ettiğini göstermektedir. Bu meselenin Müslümanlar arasında ele alınmaya başlanması ise Emeviler döneminde başlayıp Abbasiler döneminde sistemli bir şekilde devam ettirilen tercüme faaliyetleri sonrasına dayanır. Bu tercüme faaliyetleri neticesinde eserlerinden en çok istifade edilen filozof, Aristo olmuştur. Mevzu hem İslam filozofları hem mütekellimler hem de mutasavvıflar arasında daima dikkat çekici olmuştur. Zaman mevzusuna yönelik bu ilginin temelinde, kavramın hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadislerde geçiyor olması yer almaktadır. İşte bu durum Müslümanların bu konuya ilgilerini arttıran önemli bir etken olmuştur. Ayrıca mevzunun Tanrı-alem ilişkisi ile bağlantısı ve ilk yaratılışı anlamaya yönelik çaba, ilgiyi arttıran diğer unsurlardır. Bu nedenle mevzu üzerinde kelimcilerin görüşlerini araştırmak ve imkân dahilinde ortaya koymaya çalışmak önem arz etmektedir. Meselenin hem filozofların hem de kelimcilerin nazarında önemli kabul edilmesinde, konunun düşünce sistemlerini temelden etkileyen bir vasfa sahip olması yer alır. Mevzu Allah-âlem tasavvuru, varlık, kader, özgür irade, bilgi gibi birçok konuya yön veren bir özellik taşımaktadır. Zaman kavramı, birçok farklı mevzuyu da ilgilendirmesi hasebiyle geniş bir yelpazeye sahiptir. Ancak çalışmanın bir makale olması nedeniyle konunun kapsamı, mütekellimlerin nazarında zamanın mahiyeti ve hakikati konuları ile sınırlandırılmıştır. Çalışmanın amacı, mütekellimlerin nazarında zaman kavramının algılanışını ve hangi mevzular ile ilişki içinde olduğunu ortaya koymaktır. Meselenin Antik Yunan'dan itibaren ele alınan önemli bir yere sahip olması hasebiyle çalışmada mütekellimlerin haricinde İslam filozoflarının görüşlerinin de ortaya konulması amaçlanmıştır. Böylece çalışmanın bir neticesi olarak, mütekellimlerin zaman kavramına dair görüşleri ile filozofların nazariyelerinin karşılaştırılması mümkün olacaktır. Makalede mütekellimlerin görüşleri, imkân dahilinde kendi kaynaklarına dayanılarak aktarılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte mevzu hakkında yazılmış olan günümüz eserlerinden de yararlanılmıştır. Çalışmada ilk olarak filozofların nazariyeleri ele alınmış, daha sonra ise kelimcilerin görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma

neticesinde mütakellimlerin, filozoflar tarafından savunulan varlıktan bağımsız olan mutlak zaman anlayışlarını reddederek vehme dayanan izafi bir zaman anlayışını kabul ettikleri tespit edilmiştir. Ayrıca onlar, zaman hakkında mutlak yokluğu kabul ederek alemin dolayısıyla zamanın da yaratılmış olduğunu savunmuşlardır. Bu konuda özellikle Gazzâlî, filozoflara çok sert eleştiriler yöneltmiştir.

## Anahtar Kelimeler


Kelam, Zaman, Mütakellimler, Zamanın Varlığı, Zamanın Hakikati.

## Atıf Bilgisi


Polat, Hatice. "Mütakellimlere Göre Zamanın Varlığı ve Mahiyeti Meselesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 93-121. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.05>

Geliş Tarihi	08.03.2024
Kabul Tarihi	16.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## The Issue of the Existence and Nature of Time According to Mutakallims

Hatice Polat |  0000-0002-3358-292X | haticepolat@karatekin.edu.tr

Assist. Prof. | Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Theological and Faithful Islamic Sects | Çankırı, Türkiye

ROR  : 011y7xt38

### Abstract

The issue of time is one of the rare issues in the history of thought that is the subject of both physics and metaphysics. Although the concept is understandable and clear in daily life, when one tries to grasp its essence and truth, it turns into a closed form that is extremely difficult to comprehend and express. For this reason, the subject has become one of the common topics in the history of thought. In this context, the truth of time, its nature, whether it is eternal, its absoluteness or relativity, and the relationship between the creator and the universe appear as general questions on the issue. The subject has maintained its importance since ancient Greek philosophy until today. The theories developed by Newton and Einstein on this subject show that the subject continues to maintain its vitality. The fact that this issue began to be addressed among Muslims dates back to the translation activities that started in the Umayyad period and continued systematically during the Abbasid period. As a result of these translation activities, the philosopher whose works were most benefited from was Aristotle. The subject has always been remarkable among both Islamic philosophers, mutakallims and Sufis. The basis of this interest in the subject of time is that the concept is mentioned in both the Holy Quran and the hadiths. This situation has been an important factor that increased Muslims' interest in this issue. In addition, the connection of the subject with the relationship between God and the universe and the effort to understand the first creation are other factors that increase interest. For this reason, it is important to investigate the views of theologians on the subject and try to reveal them as much as possible. The reason why the issue is considered important in the eyes of both philosophers and theologians is that it has a quality that fundamentally affects thought systems. The subject has a feature that directs many issues such as the concept of God and the universe, existence, destiny, free will and knowledge. The concept of time has a wide range as it concerns many different subjects. However, since the study is an article, the scope of the subject is limited to the nature and truth of time in the eyes of scholars. The aim of the study is to reveal the perception of the concept of time in the eyes of scholars and the issues it is related to. Since the issue has an important place since Ancient Greece, the study aims to reveal the views of Islamic philosophers in addition to the mutakallims. Thus, as a result of the study, it will be possible to compare the views of mutakallims on the concept of time and the theories of philosophers. In the article, the opinions of the mutakallims have been tried to be conveyed, based on their

own sources whenever possible. In addition, contemporary works written on the subject were also used. In the study, first the theories of philosophers were discussed, and then the views of theologians were tried to be revealed. As a result of the research, it has been determined that mutakallims reject the absolute understanding of time, which is independent of existence, defended by philosophers, and accept a relative understanding of time based on delusion. In addition, they accept the absolute absence of time and argue that the world and therefore time have been created. On this issue, especially Ghazali criticized the philosophers very harshly.

### Keywords

Kalam, Time, Mutakallims, Existence of Time, The Nature of Time.

### Citation

Polat, Hatice. "The Issue of the Existence and Nature of Time According to Mutakallims". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/1 (June 2024), 93-121. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.1.05>

Date of Submission	08.03.2024
Date of Acceptance	16.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

## Giriş

Zaman kavramı, günlük ifadelerde açık ve anlaşılır bir kavram olmasına rağmen içeriği ve özünü kavramaya çalıştığımızda anlaşılması ve ifade edilmesi son derece zor ve kapalı bir şekle dönüşmektedir. St. Augustine, bu durumu şöyle ifade etmektedir: “O halde zaman nedir? Bu soruyu sormadıklarında onun ne olduğunu biliyorum. Ama sorulduğunda açıklamak istediğimde bilmediğimi fark ediyorum.”<sup>1</sup> Bu konuda Calinus ise şöyle demiştir: “Bu, gerçekliğini kavrayamayacağımız ilahî bir meseledir.”<sup>2</sup>

Zaman meselesi, tarih boyunca insanlığın ele aldığı ve açıklamaya çalıştığı ortak mevzulardan birisi olmuştur. Bu bağlamda zamanın hakikati, mahiyeti, ezeli olup olmadığı, mutlaklığı yahut izafiliği ile yaratıcı ve evren arasında olan ilişki mesele üzerindeki genel sorular olarak karşımıza çıkmaktadır.

Antik Yunan’da yoğun bir şekilde ele alınan zaman mevzusuna dair nazariyelerin İslam dünyasına aktarılması, Emeviler döneminde başlayıp Abbasiler döneminde sistemli bir şekilde devam ettirilen tercüme faaliyetlerinin bir neticesidir. Bu dönemde yapılan tercüme vasıtasıyla Antik Yunan’daki bilgi mirası, İslam dünyasına aktarılmıştır. Bu durum ise İslam düşüncesinde mevzu üzerinde geliştirilen düşüncelerin, Antik Yunan felsefesinin etkisinde geliştirildiğine yönelik iddialara da neden olmuştur.<sup>3</sup>

Ancak zaman meselesi hem İslam filozofları hem mütekelimeler hem de mutasavvıflar arasında daima dikkat çekici bir mevzu olmuştur. Zaman meselesine yönelik bu ilginin temelinde, kavramın hem Kur’an-ı Kerim’de hem de hadislerde geçiyor olması yer almaktadır. Ayrıca mevzunun Tanrı-alem ilişkisi ile bağlantısı ve ilk yaratılışı anlamaya yönelik çaba, konuya ilgiyi arttıran diğer unsurlardır.

Arapçada zaman kavramı, sözlüklerde vaktin azlığı ya da çokluğunun ismi olarak tanımlanmıştır. İki aydan altı aya kadar olan süre içinde zaman kelimesi kullanılmıştır.<sup>4</sup> Kur’an’da zaman kelimesi yerine asr, ebed, sermed, ecel, dehr, yevm, saat<sup>5</sup> gibi kavramlar yer almaktadır. Ayrıca Kur’an’da güneş ve ayın birer hesap ölçüsü kılındığının belirtilmesi<sup>6</sup>, namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin vakit tayinlerinin yapılmış olması ve bazı surelerin zaman

<sup>1</sup> Augustinos, “İtiraflar”, *Zaman Kavramı*, ed. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), 47.

<sup>2</sup> Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1974), 199.

<sup>3</sup> Louis Massignon, “İslam Düşüncesinde Zaman”, çev. Muhsin Akbaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 419.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Yusuf Hayyât - Nedîm Mar'aşlı (Beyrut: Matbaatü Emir, 1984), 13/199.

<sup>5</sup> el-Asr suresi 103/1; el-Kehf Suresi 18/3; el-Mümtehine 60/4; el-Câsiye 45/24; er-Ra'd 13/2; el-En'am 6/2; en-Nîsa 4/103; el-Kasas 28/71-72; es-Secde 32/4-5; el-Hac 22/47; el-Meâric 70/1-4.

<sup>6</sup> el-En'am 6/96.

ile ilgili kavramlar üzerine yemin edilerek başlanmış olması<sup>7</sup> mesele üzerinde dikkatleri yoğunlaştıran diğer nedenler arasındadır.

Zaman insanın bir olay, oluş ya da nesneyi düşündüğünde, düşüncesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bunun en açık delili ise dünya üzerinde bilinen dillerde zaman, fiil anlamında bir cüz kabul edilmiştir. Dolayısıyla insan zihninde bir olay, zamandan bağımsız bir şekilde idrak edilemez.<sup>8</sup>

Zaman, öznel ve nesnel açılardan da değerlendirilmiştir. Buna göre nesnel zaman, eşyanın hareketi ile ölçülen zamandır. Öznel zaman ise ölçülemeyen, niceliksel olarak belirlenemeyen ve yaşanılan ânın şartlarına göre uzun ya da kısa olarak algılanabilen süredir.<sup>9</sup> Öznel ve nesnel zaman ayrımı, temelinde zamanın mahiyetinin bütüncül yahut parçalı olarak kabul edilmesine dayanmaktadır. Buna göre zamanın mahiyetinin bütüncül olarak kabul edilmesi, öznel zaman anlayışını ortaya çıkarırken parçalı kabul edilmesi, nesnel zaman anlayışına neden olmuştur.<sup>10</sup>

Antik Yunan'da Aristo'ya göre doğa, kendi özünde harekete bağımlıdır. Buna bağlı olarak yer, mekân, boşluk ve zaman da hareketin gerektirdiği şeylerdir. Bu şekildeki bir düşünce, nesnel bir zaman algısını gerektirmektedir. Ona göre zaman, hareketin önce ve sonraya göre sayıdır.<sup>11</sup> Aigustinus ise zamanı, hareket ile ilişkilendiren düşünce anlayışına karşı çıkarak evrende hareketin mevcut olmadığı durumlarda dahi zihnimizde bir zaman algısının olacağını belirterek hareket ile zamanı birbirinden ayırmıştır. Ona göre haricî dünyadaki hareket ile onun zihindeki ölçüsü olarak kabul edilen zaman farklıdır. Dolayısıyla fiziksel zaman, zihinlerde mevcuttur ve nesnelir.<sup>12</sup>

Modern dönemde ise bu tartışmalar, Newton ve Einstein'ın teorileri arasında mevcuttur. Aristo tarafından zamanı hareket ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışan nazariye, yerini hareketin zamana bağlı olduğu tespitine bırakmıştır.<sup>13</sup> Burada zaman, Aigustinus'un teorisine uyumlu bir şekilde hareketin önüne geçmektedir. Newton tarafından ortaya konulan mutlak zaman anlayışında zaman, hareket de dahil olmak üzere evrendeki tüm varlıklardan bağımsız olarak kabul edilir. Böylece mutlak zaman anlayışı hem nesnel hem de öznel anlayışlara karşı çıkmaktadır. Mutlak zaman anlayışında zaman herkes için aynıdır.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> el-Asr 103/1; el-Fecr 89/1; ed-Duhâ 93/1.

<sup>8</sup> Hüseyin Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 82.

<sup>9</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 943.

<sup>10</sup> Cenk Oktav - Osman Caner Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", *Kader* 15/3 (2017), 722.

<sup>11</sup> Oktav - Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", 721.

<sup>12</sup> Oktav - Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", 721.

<sup>13</sup> Oktav - Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", 722.

<sup>14</sup> Oktav - Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", 722.

Newton'un aksine Einstein ise izafî bir zaman anlayışından bahseder. Ona göre zaman, hareket halindeki kişiye bağlı olarak hızlanan yahut yavaşlayan bir yapıdadır. Einstein, yaptığı fizik araştırmalarında kütle çekim kuvvetinin ve hızın artmasına bağlı olarak zamanın yavaşladığını tespit etmiştir. Dolayısıyla o, zamanın herkes için farklı bir yapıda olduğu düşüncesine ulaşmıştır.<sup>15</sup>

Kelamcılarının geliştirdikleri zaman nazariyelerinde zaman ve mekân izafidir. Kelamcılarının bu görüşü, modern dönemdeki bilimsel veriler ile de uyumaktadır. Kur'an'da evrenin yaratılışı<sup>16</sup>, miraç<sup>17</sup>, kıyamet ve ahiret hallerinden<sup>18</sup> bahseden ayetlerde geçen ifadeler, zamanın izafiliğine işaret etmektedir.

### 1. Filozoflara Göre Zaman Meselesi

Zaman mevzuu, Antik Yunan'da filozofların üzerinde kapsamlı bir şekilde fikir yürüttükleri meselelerden biri olmuştur. Konu üzerinde Thales<sup>19</sup>, Anaksimandros<sup>20</sup>, Herakleitos<sup>21</sup>, Zenon<sup>22</sup>, Platon<sup>23</sup> ve Aristoteles'in<sup>24</sup> fikir yürüttüklerini görürüz. Ancak Aristo, meseleyi en kapsamlı şekilde ele alan kişi olmuştur. O, nazariyeleri ile İbn Sînâ üzerinde etkili olurken; dolaylı olarak İbn Sînâ'ya reddiyeler geliştiren kelamcılarının görüşlerine de tesir etmiştir.

İslam felsefesinde zaman kavramı üzerinde ilk duran filozof, Kindî olmuştur. Kindî'ye göre zaman, hareket ve cisimden bağımsız değildir. Tam aksine bunlar, birbirine bağlı ve görelî olup hepsi "öz"de beraberdır. Kindî, bir taraftan cismin diğer taraftan da zaman,

<sup>15</sup> Oktav - Taslaman, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", 723.

<sup>16</sup> "Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O'na yükselir" Kur'an-ı Kerim Meâlî, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), es-Secde 32/5

<sup>17</sup> "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir." el-İsrâ 17/1.

<sup>18</sup> "Allah, (inkârcılara) 'Yeryüzünde kaç sene kaldınız?' diye sorar. Onlar, 'Bir gün, ya da bir günden daha az bir süre kaldık. Hesap tutanlara sor' derler. Allah, şöyle der: 'Çok az bir zaman kaldınız. Keşke bunu (daha önce) bilmiş olsaydınız.'" el-Mü'minûn 23/112-114.

<sup>19</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2000), 9.

<sup>20</sup> Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 1/99.

<sup>21</sup> Philip Turetzky, *Time* (New York: Routledge, 2000), 8.

<sup>22</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 93-95, 293-295; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 29-30.

<sup>23</sup> Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 46-48; Turetzky, *Time*, 15.

<sup>24</sup> Aristoteles, *Fizik*, 191; Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 107.

mekân ve hareketin yani cisme ait fiziksel olgu ve ölçülerin bağlı ve görelî olduğunu savunan bir filozof olmuştur.<sup>25</sup>

Kindî, zamanın mahiyetine yönelik yaptığı analizlerde teolojik bir tavır takınmıştır. O, zaman meselesini Aristo gibi metafizik sistemin bir sorunu olarak görmez. Onun meseleyi ele alırken ki temel gayesi, zaman kavramından hareketle evrenin sonlu olduğunu ortaya koymak; böylece de zamanın varlığını ispat etmektir.<sup>26</sup>

Kindî zaman, mekân ve hareket mevzularını kendisinden sonra gelecek olan Meşşâî filozofların aksine Aristo'dan farklı kullandığı gibi bazı noktalarda da Aristo'yu eleştirmiştir. O, Aristo ile benzer şekilde zamanı; hareket ve mekân kavramları ile iç içe bir olgu olarak açıklamaya çalışmıştır. Ancak Aristo'dan ve onu takip eden Meşşâî filozoflardan ayrıldığı husus, zamanı ezeli olarak görmemesidir.

Kindî'ye göre zaman, başlangıcı ve nihyeti olan bir nicelik olup sonsuz zamandan bahsetmek imkansızdır. Ona göre zamanın varlığı, cismin varlığına bağlıdır; dolayısıyla cismin sonlu olması, zamanın da sonlu olmasını gerektirir.<sup>27</sup> Zaman, süresiz bir nicelik taşır. O, iki "an" arasındaki mesafeyi zaman olarak kabul etmiştir. Bu durumda zaman, hareketin sayısı olarak tanımlanabilir.<sup>28</sup>

Fârâbî, zamanı hareket konusu içinde ele almıştır. Ona göre hareket ortaya çıktığında zaman da zorunlu olarak ortaya çıkar. Böylece zaman, hareketli ya da durağan haldeki şeyin varlığını ölçmek amacıyla saydığı bir sayım olmaktadır. Fârâbî, zaman mevzusuna çok fazla yer vermemekle birlikte Kitabu'l-Huruf'ta "metâ - ne zaman" sorusu üzerinde zaman mevzusunu ele alır. "Metâ", zaman içinde ortaya çıkan bir şeyin başlangıç ve nihayetini sorarken kullanılmaktadır. Ancak bu zamanı bizzat ifade eden bir kavram değildir. Sadece geçmiş ile gelecek arasındaki sınırlı bir zamanı ifade etmektedir.<sup>29</sup>

İslam filozofları arasında zaman mevzusunu kapsamlı bir şekilde ele alan filozof şüphesiz ki İbn Sînâ'dır. Ona göre sermed, yaratıcının varlığında; dehr, akılların varlığında; zaman kavramı ise değişen varlıklarda kullanılır. O, ezel kavramının geçmişe uzanan bir vakit ve geçmişe uzanan sonsuz vakit anlamlarında iki şekilde kullanıldığını belirtmiştir.<sup>30</sup> İbn Sina, Aristo'nun çizgisini takip ederek zaman hakkında onu, tahrip edici ve büyük

---

<sup>25</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 198.

<sup>26</sup> Cevher Şulul, "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 79.

<sup>27</sup> Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 15.

<sup>28</sup> Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 245.

<sup>29</sup> Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 3.

<sup>30</sup> Hüseyin Atay, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelam Araştırmaları* 1/1 (2003), 8.



değiştirici olarak kabul eden mitolojinin etkisini azaltmaya çalışmıştır. Zaman hakkındaki bu kötümser mit hem İran hem de Yunan mitolojilerinde mevcuttur.<sup>31</sup>

İbn Sînâ, Aristo'nun doğa felsefesini takip ederek zaman kavramını, hareket ve mekân ile birlikte ele almıştır. O, zamanı hareketin sayısı olarak tanımlar. Bunun nedeni ise hareketteki öncelik ve sonralıktır. Dolayısıyla zaman, hareketi; hareketin kendisinde mevcut olan önce ve sonraya göre sayar. Hareketteki önce ve sonrayı belirleyen ise şimdiki an'dır. Böylece an, zamanı ölçen bir birim olmaktadır.<sup>32</sup> Zamanı bir nicelik olarak kabul eder ve niceliği; zaman, sayı gibi ölçülebilenlerin kendisine iliştiği şey olarak tanımlar.<sup>33</sup> Zaman, hareketin miktarı olması nedeniyle bitişik ve sürekli bir niceliktir.

Sürekli nicelik, varlığı; parçalarının tamamıyla bütün olarak gerçekleşmiş, sabit olan bir şey olabileceği gibi varlığı, peyderpey yenilenen bir şey de olabilir. İbn Sînâ, işte bu ikinciyi zaman olarak kabul etmektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla zamanın sürekli teceddüd halinde olan bir şey olması, onun muttasıl ve kesintisiz olması ile alakalıdır.

İbn Sînâ, zamanı nicelik olarak kabul ederken bir konuya daha dikkat çeker. Buna göre zaman, hareketin ölçüsü olması nedeniyle biz-zât muttasıldır. Zamanın mesafeye nispetle ölçülmesi ve “bir fersah harekete, zaman denilir” örneğinde olduğu gibi kendisinde başkasından arız bir alan ölçüsünün mevcut olması nedeniyle bil-araz bitişiktir. Öte yandan saatlere, günlere ayrışması nedeniyle de bil-araz ayrışıktır.<sup>35</sup>

İbn Sînâ, zamanın mahiyeti meselesinden önce imkân kavramı üzerinde durur ve zaman hususunda imkânın varlığının açık olduğunu söyler. O hareket, sürat ve mesafe üzerinden oluşturduğu varsayımlarla başlangıç ve bitiş noktaları arasında hareket ve sürat açısından sınırlı bir imkânın mevcut olduğunu ortaya koyar.<sup>36</sup>

*“Hareketler, hareket olmaları konusunda, hareketlilikte, hızda ve yavaşlıkta birbirleriyle örtüşebilirler. Bu durumda önce gelen ile sonra gelen arasında, hareketlinin, mesafenin ve ölçüsü olmayıp hareketin kendisi de olmayan sınırlı mesafeleri gerektirecek şekilde hareketlerin vuku bulma imkânı için ölçünün varlığı kesinlikle sabit olur ve bu ölçü de karar kılmamış bir yapının ölçüsü olur. Yani bir mekândan diğer bir mekâna ya da bir konumdan aralarında konumsal hareketin cereyan ettiği bir mesafede bulunan diğer bir konuma doğru olan hareketin ölçüsü olur ki işte zaman diye isimlendirilen şey budur.”<sup>37</sup>*

<sup>31</sup> Mehmet Dağ, “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, 109.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013), 107.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1/103.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 103.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 126.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *Fizik*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 1/198-199.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *Fizik*, 1/200.

İbn Sînâ, bu görüşü ile hareketin önce ve sonraya bölünebildiğini ve bölünebildiği içinde sayılabildiğini belirterek zamanı, hareketin miktarı olarak tanımlamıştır.

O, zamanın değişim ve harekete bağlı yani maddesel olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla önce ve sonranın olmaması durumunda zaman da olmayacaktır. Zaman, hareket vasıtasıyla maddede olmasından dolayı da izafidir.<sup>38</sup> Zaman, bilfiil uçlarla sınırlanmayan ve sürekli olan döngüsel hareketin ölçülmesi ile var olur.<sup>39</sup> İbn Sina, Aristo gibi zamanı dairesel hareket üzerinden izah ederek Babil astrolojisine dayanan eski kozmolojik nazariyelerin tesirinde kalmıştır.<sup>40</sup>

Hareketi, zamanın illeti olarak kabul eden İbn Sînâ'ya göre zaman ile hareket arasında çift yönlü bir ilişki vardır. Hareket, zamanın oluşması için belirleyici bir etken iken zaman da hareketi iki yönden belirlemektedir. Bunlardan birincisi, zaman vasıtasıyla hareketin belirli bir miktarda ve ölçülebilir yani süreli olmasıdır. İkincisi ise hareketin miktarının sayısal karşılığını ortaya koymasındır.<sup>41</sup> Böylece hareketi ölçen, zaman olurken; zamanın ölçüsünü de hareket vermektedir.

İbn Sînâ, aynı hareket şekliyle müteharrik olan iki hareketli arasında çeşitli hususlarda farklılaşmaların imkânından bahseder. Bunlar mesafe, hız, yavaşlık ve durağanlıktır. Ortaya çıkan bu imkânda bölünmenin mevcut olması, onun ölçülebilir olduğunu gösterir. İşte bu ölçü, hareketin ölçüsüdür ki o da zamandır.<sup>42</sup> Zamanın idrak edilebilmesi ancak hareket ile birlikte mümkün olmaktadır. Ashab-ı Kehf örneğinde olduğu gibi hareketin bilincine sahip olmayan, zamanı da idrak edemez.<sup>43</sup>

İbn Sînâ, hareketin dışında sükûnun da yine zaman ile ölçülebildiğini belirtir. Ona göre sükûn, hareketin mutlak yokluğu değildir. Sükûn, hareket etme vasfına sahip olan şeylerde tek bir halde hareketin olmamasıdır. Önce ve sonra gelme halinin olduğu iki hareket arasındaki durağanlık halidir.<sup>44</sup> Dolayısıyla zaman, hareketi ölçtüğü gibi sükûnu da ölçmüş olmaktadır.

Ona göre geçmiş ve gelecek zihni kavramlardır. Her ne kadar zaman, muttasıl ve sürekli olsa da önce ve sonraya bölünmektedir. Böylece geçmiş ve gelecek oluşur. Nasıl önce ve sonra bir arada bulunamıyorsa aynı şekilde geçmiş ve gelecek de bir arada bulunamaz. Bu ise zamanın sürekli ve muttasıl olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum geçmiş ve geleceğin zihni kavramlar olmasını gerektirir. O, zihinde gerçekleşen bu ayrımı “an” olarak

---

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 145.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *Fizik*, 1/216.

<sup>40</sup> Mehmet Dağ, “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, 109.

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *Fizik*, 1/212.

<sup>42</sup> Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 294.

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *Fizik*, 1/194.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *Fizik*, 1/219.

adlandırır. Ona göre “an” da vehme dayanır ve bil-fiil mevcut değildir. İbn Sînâ, çizgiyi sayan geometrik noktaya benzettiği “an”ın zamanı saydığını söyler.<sup>45</sup>

İbn Sînâ'nın mevzu hakkında üzerinde durduğu en önemli hususlardan birisi, zamanın varlığa gelişi hakkında olmuştur. O, “Yalnızca Allah vardı ne âlem ne de hareket mevcuttu” şeklindeki cümlede كان lafzının geçmiş bir şeyi ifade ettiğini belirtir. Böylece hâdisin yaratılmasından öncesinde sonlu olan bir oluş mevcuttur. Bu ise hareket ve zamandan öncesinde de bir zamanın olduğu anlamına gelir.<sup>46</sup> İbn Sînâ, önermedeki bu çelişkiye dikkat çekerek zamanın bitişik bir şekilde mevcut olduğunu ve daima da mevcut olacağını belirtir. O, Tanrı'nın âlemi öncelemesinin zâtî bir önceleme olduğuna dikkat çekmektedir.

İki mevcudu yan yana koyup düşündüğümüzde ve aralarında herhangi birisinin yönünden kaçınılmaz bir ilginin bulunduğunu bilmemiz neticesinde zaman kavramı, zihnimizde kendisine yer bulmaktadır. İşte bu durum, insan düşüncesinde bir varlığın zaman kavramı araya girmeden düşünülüp düşünülemediği sorusunu ortaya çıkarmıştır. Yani zaman, idrakimizin bir bölümü müdür? Ortaya çıkan bu sorunun bir devamı ise Tanrı ile kâinat bir arada düşünüldüğünde araya zamanın girmesi mümkün müdür?<sup>47</sup> Ona göre zamanın bir başlangıcı kabul edilirse; bu durum, zamandan önce başka bir zamanın varlığı gibi bir çelişkiyi ortaya çıkarır ve bu hal, sonsuza kadar devam eder. Bu durumda zamanın bir başlangıcı olamaz. Tanrı-zaman ilişkisinde ise Tanrı, zamandan zatıyla önce olur.

Tercüme faaliyetleri sonrasında Müslümanlar arasında tartışılmaya başlanan mevzulardan biri olan zaman konusunda, nazariyeler geliştiren ilk filozof Kindî olmuştur. Onun nazariyelerinde en dikkat çeken hususlar ise zamanın göreceliliğini savunması ve ezeli zaman anlayışına karşı çıkması olmuştur. Şüphesiz ki İslam filozofları arasında zaman konusunu detaylı bir şekilde ele alan kişi İbn Sînâ olmuştur. İbn Sînâ, aynı zamanda bu mevzuda kelimacılar tarafından en çok eleştirilen kişi olmuştur.

## 2. Mütakellimlere Göre Zaman Meselesi

Mütakellimlerin Tanrı-âlem ilişkisini anlamaya yönelik çabaları, onların zaman mevzusuna ilgi duymalarında önemli bir etken olmuştur. Bu kapsamda Allah'ın zamandan münezzehe olduğunu ispatlama gayeleri, beraberinde Allah'ın zâtî ve sıfatları konusunda farklı fikirlerin gelişmesine neden olmuştur. Sıfatların Allah'ın zatının aynı kabul edilmesi, O'nun mürekkep bir varlık olması gibi bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Buna karşılık sıfatların zâtan ayrı kabul edilmesi ise kadîm varlıkların çoğalması gibi bir neticeye götürmektedir.

Bu konudaki bir diğer tartışma mevzusu ise sıfatlar ile bu sıfatların tecellileri üzerinedir. Sıfatlar ile bu sıfatların tecellilerinin birlikte değerlendirilmesi durumunda sıfatlar ile

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *Fizik*, 1/211.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/122.

<sup>47</sup> Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 61-62.

birlikte tecellileri de ezeli olacaktır.<sup>48</sup> Bu mevzular hakkında yapılan tartışmalar, kelâm ekollerinin gerek sıfatlar meselesinde gerekse bu sıfatların tecellileri bahsinde farklı nazariyeler geliştirmelerine neden olmuştur.

İslam öncesinde Araplar, zamanı; ölümden sonrasında bir yaşam umudu olmaksızın insan eserlerini silen dehr kavramı ile açıklamışlardır. Onların zihin dünyasında dehr, dünyadaki mutluluk ve sefaletin nedenidir. Dehr, her şeyi değiştirirken ona direnebilecek hiçbir şey yoktur. İslam, eski Arap düşüncesinde mevcut olan dehr anlayışına dayanan bu şekildeki bir kaderciliği reddetmiş ve her şeyin faili olarak tevhit inancını ikame etmiştir. Böylece zaman da Allah'ın "Kün" emrinin bir neticesidir.

Mütakellimlerin gerek zamanın varlığı gerekse hakikati üzerinde geliştirdikleri nazariyeler, onların atomculuk anlayışları ile uyum içindedir. İslâmî atomizm, yazı yazmakla meşgul olan bir kişinin meşhur örneği ile açıklanabilir. Buna göre Allah, insanın içinde önce iradeyi sonra da yazma kapasitesini yaratır ve her an hem iradeyi hem de kapasiteyi yeniden yaratır. Sonra da Allah, yeniden elin hareketini ve eş zamanlı olarak kalemin hareketini yaratır. Yazma sürecindeki her an ve eylem diğerinden bağımsızdır. Sürecin tüm aşamalarının fâili, Allah'tır.<sup>49</sup> Yalnızca görünüşte tutarlı bir yazma eylemi vardır. Benzer şekilde uzayda ve zamanda uyumlu bir şekilde işleyen, kendi içinde tutarlı bir dünyada sadece görünüştedir. Tek gerçek fâil, yalnızca Allah'tır. Dünyayı ve insan hayatını yönetiyor gibi görünen nedensellik bağı, Allah'a tabi olur ve doğal nedenler, yerini ilahî iradeye bırakır. Kural olarak Allah, olayların sürekliliğini kesintiye uğratmaz ancak genellikle mucize ile her an müdahale edebilir. Atomculuk üzerinden zamanın açıklanması hem Allah'ın gerçek fâil olduğu düşüncesine uygun olduğu gibi hem de Arap gramerine en uygun olandır.<sup>50</sup> Böylece Allah, evrendeki her şey üzerinde olduğu gibi zaman hususunda da gerçek fâil olmaktadır. Ayrıca zaman da dahil olmak üzere her şey mutlak yokluktan yaratılmıştır.

Eş'arî mütakellimlerin bu örnekte olduğu üzere insan fiillerine uyguladıkları arazların süreksizliği fikrine karşı Mu'tezilî kelâmcılar, adalet ilkesinin bir gereği olarak kudretin fiile tesirini kabul etmişlerdir. Bu kapsamda tevlîd nazariyesini geliştirerek arazların bekâsını

---

<sup>48</sup> Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Baktır, "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelâm Araştırmaları* 1/2 (2003), 93-108.

<sup>49</sup> Yaratıcılık vasfı bağlamında Tanrı-zaman münasebeti için bk. Ruhullah Öz, "Semâvi Kitapların Betimledikleri Tanrı Tipolojileri.", *Tanrı'nın Kimliği*, ed. Hamdullah Arvas (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 167.

<sup>50</sup> Gerhard Böwering, "The Concept of Time in Islam", *Proceedings of the American Philosophical Society* 141/1 (March) (1997), 60.

savunmuşlardır.<sup>51</sup> Onlar, istitaatı araz olarak tanımlayarak; bunun bir süre devam ettiğini iddia etmişlerdir.<sup>52</sup>

## 2.1. Zamanın Varlığı

Mütekellimler, sayı ve miktarı dış dünyada gerçek bir varlık olarak kabul etmedikleri gibi zaman mevzusunda da aynı kanaati devam ettirmişlerdir. Onlar, bu görüşlerini ileri sürdükleri iki gerekçe ile izah etmeye çalışmışlardır.

Bu hususta ileri sürdükleri ilk gerekçeleri, zamanın var olması halinde bazı cüzlerinin diğer cüzlerini zorunlu bir şekilde öncelmesi gerekeceğidir. Ancak zaman ile gerçekleşecek olan bu durum, bir teselsüle yol açar. Bu durumda Nuh tufanı döneminde gerçekleşen bir olayın, bugün gerçekleşen bir vaka olması gerekir ki böyle bir halin olmayacağı malumdur. Dolayısıyla zamanın cüzlerinin birbirini öncelmesi değil; tam aksine bu cüzlerin içtima halinden mümtenâ olması gerekmektedir.<sup>53</sup>

Fahreddin Râzî, bunu şu şekilde açıklamaktadır: İlk olarak mütekellimler, zamanın mevcut olması durumunda zamanın zatının ya sabit olacağını ya da sabit olmayacağını belirtirler. Zamanın zatının sabit kabul edilmesi halinde şimdiki zaman ve geçmiş zamanın aynı olması gerekir. Bu ise şimdiki zamanda meydana gelen bir olayın aynı zamanda Nuh tufanı zamanında da meydana geldiği anlamına gelirdi ki böyle bir şeyin çelişki olacağı malumdur.

Zamanın zatının sabit olmaması durumu da imkansızdır. Çünkü akıl, zamanın bir parçasının geçmişte mevcut olmakla birlikte şimdiki zamanda devam etmediğini; zamanın bir parçasının ise şimdiki zamanda meydana geldiğini kabul eder. Mazi ve an zamandır. Zamanın zatının sabit olmaması halinde zamanın zamanda vaki olması gerekecektir. Bu durumda zaman, şayet varlıkla ilgili olsaydı teselsül ortaya çıkardı ki bu imkansızdır.<sup>54</sup>

İkinci olarak zaman ya mazidir ya müstakbel ya da şu andır. Şüphe yok ki mazi ve müstakbel yoktur. Şu an ise şimdidir. Şimdiki zaman ise ya bölünür ya da bölünmez. Şayet

<sup>51</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Menşee'tü'l-Maârif, 1969), 167; Osman Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 88. Mu'tezilî düşüncede arazların bekâsı hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*. (İstanbul: İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi, 1346), 50-51.

<sup>52</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḥtilâfî'l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısıriyye, 1369), 229; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 447; Demir, *Kelamda Nedensellik*, 88.

<sup>53</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmut Ömer Dimyâtî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 2/80-81; Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Maḳâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Âlemi'l-Kutub, 1998), 2/179.

<sup>54</sup> Fahreddin er-Râzî, *Muḥaşşalü efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'aḥḥirîn mine'l-cülemâ' ve'l-ḥükemâ' ve'l-müteḳellimîn*, thk. Taha Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 89.

şimdiki zaman, bölünürse onun cüzleri birlikte bulunmaz. Bu durumda bizim mevcut olarak var saydığımız şey, mevcut olmaz. Bu ise bir çelişkidir.<sup>55</sup>

Filozoflara göre zamanın bazı cüzlerinin diğerlerini öncelemesi illiyet, zât, şeref, rütbe ve zaman şeklindeki beş durum ile sınırlıdır. Mütakellimlere göre ise zamanın geçmişe ait cüzünün bugünkü cüzünden önce gelmesi; illiyet, zât, şeref ve rütbe açısından gerçekleşmez. Çünkü bu dört hususla önce olan cüz, varlıkta sonra olanla birlikte olur. Halbuki dünün bugünle birlikte bulunması mümkün değildir. Aynı şekilde zamanın cüzleri, hakikat yönünden eşittir. Bu bakımdan bu cüzlerin bir bölümünün diğer bir bölümüne muhtaç olması aksinden daha evlâ değildir. Bu nedenle dün ve bugün arasındaki önceleme ne zât ne de illiyet bakımındandır. Cüzler, kendi özlerinde şeref açısından da eşit olduklarına göre bu durum içinde bir önceleme yoktur. Rütbe bakımından bir öncelik durumunun ise, itibarla değişmesi göz önüne alındığında; dünün bugüne önceliğinin değişmez ve zorunlu bir durum olması nedeniyle zamanın parçaları arasında rütbe yönünden bir önce gelme durumu söz konusu olamaz.<sup>56</sup> Bu durumda öncelemenin zaman bakımından olduğu ortaya çıkmaktadır.

Mütakellimler, bu beş durumdan dört tanesinin geçersizliğini bu şekilde ortaya koyduktan sonra önceliğin, sadece zaman bakımından olacağını; bu durumda ise zamanın da bir zamanı olması gerektiğini belirtmişlerdir. Zamansal öncelik, dünün zaman açısından bugünden önce olması; bugünün de dünden sonra olmasıdır. Bu durumda zamanın bazı cüzlerinin, diğer cüzleri öncelemesi hali, teselsülü meydana getirir. Çünkü bu durum, bir bölümünün diğer bölümü ile örtüştüğü sonsuz zamanların olmasını gerektirir. Bu, kendi özünde zorunlu olarak imkânsızdır.<sup>57</sup>

Bu imkânsızlık, başka bir imkânsızlığı daha gerektirmektedir. Şöyle ki; sonsuz olan ve bazısının diğer bazısı ile örtüştüğü bu zamanların toplamının dünü, onun bugününe zaman açısından öncedir. Çünkü toplanmaları imkânsızdır. Bu durumda toplanmaların dünü, bir zamanda gerçekleşirken; bugünü de bir başka zamanda gerçekleşmektedir. Böylelikle birleşmiş olan zaman, birleşmenin o zamanda gerçekleşmesi nedeniyle onun zarfı olmaktadır. Şu hâlde birleşmenin gerçekleştiği zaman, birbirine uygun zamanlardan bir zaman olması hasebiyle hem birleşmeye dahil olur hem de birleşmenin dışında kalır. Birleşmeye dahil olur; çünkü üniterlerinin bir kısmının kendi dışında kalması nedeniyle birleşme, bizim varsaydığımız birleşme olmayacaktır. Aynı zamanda birleşmenin gerçekleştiği zaman, bir şeyin zarfının onun parçası olamaması nedeniyle birleşmenin

---

<sup>55</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 90.

<sup>56</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/81-82; Seyfeddin el-Âmidî, *Gāyetü'l-Merâm*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatif (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 258-259.

<sup>57</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/82; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/180.

dışındadır. Bu şekilde onun birleşmenin hem içinde hem de dışında kalması ise imkânsızdır.<sup>58</sup>

Filozoflar bu gerekçeyi şu şekilde cevaplamışlardır: Zamanın cüzlerinin bir kısmının diğer bir kısmına karşı önce gelmesi, zamansal bir tekaddüm olsa bile bu, başka bir zaman ile tekaddüm etmek değildir. Zamansal öncelik ile kastedilen, önce olanın sonra olandan önce ile sonranın bir araya gelemeyeceği bir şekilde önce olma halidir.<sup>59</sup> Şüphesiz ki bu öncelik durumu, zaman olmadan bulunamaz.

Adüdidin el-İcî ise filozofların bu açıklamalarına, tekaddüm, zatıyla zamanın cüzlerinin bir arazi olur iken; başkalarına ise onlar vasıtasıyla araz olur diyerek karşı çıkmaktadır. Zira her tekaddüm, başka bir öncelik nedeniyle olacak olursa bu durum teselsüle yol açar. Bu ise, babanın oğluna karşı tekaddümü ile birlikte sonsuz sayıda tekaddümlere arız olan sonsuz sayıda tekaddümler demektir ki bu batıldır. Bu nedenle tekaddümün, zatı ile olan bir şeye dayanması gerekir ki; işte buna zaman denir. Filozoflar, bu iddiaya, dünün bugüne tekaddümünün rütbesel olduğunu belirterek cevap vermişlerdir.<sup>60</sup> Nitekim onlara göre dün, maziden başladığında önce olurken; gelecekte başladığında ise sonra olmaktadır.

Kelamcıların zamanın varlığını reddederken dayandıkları ikinci gerekçe şöyledir: Şayet zamanın mevcudiyeti kabul edilirse şimdiki zamanın da var kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde zamanın mevcudiyeti kesinlikle olmaz. Çünkü zaman şimdi, mazi ve gelecek ile münhasırdır. Mazi, şimdi olan şeydi ve geçti. Gelecek ise şimdi olacak olan şeydir ve beklenen şimdidir. Oysa şimdi olmadığına göre ne geçmiş ne de gelecek mevcuttur. Bu nedenle zamanın varlığı yoktur. Halbuki bu, varsayılanın hilafıdır. Şimdiki zaman bölünemez. Onun bölündüğü varsayılsa şimdiki zamanın cüzleri ya birlikte olacaktır yahut ardışık olacaktır. Bu cüzlerin birlikte olduğu kabul edilirse, bunların birleşmesi gerekir ki zaruret bunun butlanına hükmeder. Şayet zamanın cüzlerinin birleşmesi mümkün olsaydı, geçmişte meydana gelen olay, bugünün hadisesi olabilirdi. Şimdiki zamanın cüzlerinin ardışık olması durumunda ise bu cüzlerin bir bölümü, ötekilerden önce gelirdi. Bu durumda şimdi, tam olarak şimdi olmaz. Bu parçaların ancak bir bölümü, şimdi olur ki bu bir çelişkidir. Bu hal, şimdinin bölünmez olduğunu ortaya koyar. Ayrıca gerek mazi gerek gelecek zamana ait cüzlerden her biri bir vakitler şimdi idi. Zaman ise hareketin arazlarından olduğuna göre, hareket de bölünemeyen cüzlerden müteşekkil olmaktadır.<sup>61</sup> Halbuki Ebû Bekr er-Râzî haricinde filozoflar, cismin bölünemeyen cüzlerden müteşekkil

<sup>58</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/83; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/180.

<sup>59</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/83; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/181.

<sup>60</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/84.

<sup>61</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/85-87; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/181; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 197-198.

olduğunu kabul etmemektedirler. Böylelikle bu durum, kelamcılar açısından zamanın gerçek bir varlık olarak mevcut olmadığı ortaya koymaktadır.

Ancak İbn Sînâ, mütakellimlerin zamanın ancak geçmiş, şimdi ve gelecekte var olabileceği oysa bunların da yanlış olduğu şeklindeki itirazlarına; bu üç zaman diliminden herhangi birinin mutlak mevcuttan daha özel olduğunu belirterek karşı çıkmaktadır. O, daha özeline geçersizliğinin daha geneline geçersizliğini gerektirmeyeceğini belirtmiştir.<sup>62</sup> Ona göre geçmiş ve gelecek zihni kavramlardır. Nasıl önce ve sonra bir arada bulunamıyorsa aynı şekilde geçmiş ve gelecek de bir arada bulunamaz. Bu ise zamanın sürekli ve muttasıl olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>63</sup> Bu durum geçmiş ve geleceğin zihni kavramlar olmasını gerektirir.

Mütakellimler ise, şey'in şimdi, geçmiş ya da gelecekte olmaması halinde varlığın tasavvur edilemez olacağını belirterek İbn Sînâ'nın görüşüne karşı çıkmışlardır. Onlara göre İbn Sînâ kendi içinde bir çelişkiye düşmektedir. Çünkü o, daha öncesinde geçmiş, şimdi ve gelecekte mevcut olmayan şeyin kesinlikle var olmayacağına hükmederken şu durumda bunu menetmektedir.<sup>64</sup>

Fahreddin Râzî ise, mütakellimlerin; zamanın gerçek varlık olarak mevcut olmadığına işaret eden bu ikinci gerekçelerini, hareket mevzusu üzerinden nakzetmektedir. Hareket tıpkı zaman gibi geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan geçmiş, mazide şimdi olan iken; gelecek ise müstakbeldeki şimdidir. O halde şimdiki hareketin bölünemez olması gerekir. Bu durumda ise mütakellimlerin ikinci gerekçelerinde ifade ettikleri bölünemez cüz görüşünün yanlışlığına karine olan delile göre hareketin de var olmaması gerekir. Halbuki hareketin varlığı zorunludur. Duyular onun varlığına şahitlik etmektedir.<sup>65</sup>

Fahreddin Râzî tarafından ikinci gerekçeye getirilen bu nakız, mütakellimler tarafından şu şekilde cevaplandırılmıştır: Harekete, ortak bir lafız olarak bazen kat etme anlamı da verilmektedir. Kat etme, başlangıç ile son arasında müteharrik olan muttasıl bir şeydir ki bu anlamda hareketin varlığı mevcut değildir. Kat etme manasındaki hareketin, dışta bir mevcudiyeti olmayıp sadece hayalde resmedilir. Diğer taraftan bazen hareket, ortada meydana gelme manasında da isimlendirilir. Bu hal, istikrara münâfi bir durumdur. Bu halde cisim, daima başlangıç ile son arasında olur ve iki anda bir alanda olamaz. Bu manada hareket, mesafenin başlangıcında nihayetine kadar sürer ve onunla örtüşmez. Cürcânî'ye göre bu durum, Fahreddin Râzî'nin ileri sürdüğü nakız geçersiz kılmaktadır. Çünkü kat etme anlamına gelen hareketin dış dünyada gerçek bir varlığı olmayıp vehimde mevcuttur.

<sup>62</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/87-88.

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *Fizik*, 1/211.

<sup>64</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/89.

<sup>65</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/89; Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ (Beirut: Dârü'l-Kutübi'l-'Arabi, 1987), 5/11.



Hareketin ortada meydana gelmesi anlamında ise her ne kadar bir hareketin varlığından söz etmek mümkünse de bu hareket, mesafe ile örtüşmemektedir. Oysa hareketin bölünmemesi, mesafenin ya da mesafenin cüzlerinden birinin bölünmemesini gerektirmez. Bilakis hareketin uzandığı cihette bölünmeyen farazî hudutların mesafede bulunması gerekir. Dolayısıyla zaman hakkında bu cevabın ileri sürülerek delilin aslının butlânı mümkün değildir. Zamanın da hareket gibi sürekli bir şey olduğunun iddia edilmesi mümkün değildir. Tufan zamanı şu anda yoktur. Halbuki zaman, sürekli devam eden bir şey olsaydı zamanların tamamının hakikatte tek bir şey olması gerekirdi ki bu durumun yanlışlığı hiçbir delile ihtiyaç duymayacak şekilde ortadadır.<sup>66</sup>

Fahreddin Râzî, bu cevabı sorunlu bularak meseleyi şu şekilde izah etmektedir: Zaman, harekete benzer şekilde iki manaya sahiptir. Bu manalardan ilkinde göre zaman, dışta mevcuttur ve ortada olan manasıyla harekete mutabıktır. İkinci anlamda ise zaman, vehmîdir ve dışta bir gerçekliği yoktur. O, dışta mevcut olan zamanı “an-ı seyyal” olarak isimlendirmiştir. Böylece Fahreddin Râzî, hareket ile zaman arasında bölünmeyen ve mesafeye mutabık olmayan bir şey olmaları açısından fark olmadığını ifade etmektedir. Bu durumda hareket ve zamanın bölünmeyen cüzlerden oluşmasına gerek yoktur.<sup>67</sup> Mesafenin başlangıç noktasında bulunan bir hareketin, mesafenin nihayetinde bulunamayacağına göre tufan zamanının da şu anda bulunması gerekmemektedir.

Filozoflar ise, mütakellimler tarafından zamanın varlığını reddetmek amacıyla ileri sürülen ikinci gerekçeye şimdiki zamanın varlığını kabul etmeyerek itiraz etmektedirler. Onlara göre zaman, mazi ya da müstakbeldir. Şimdiki zaman ise, bir çizgi üzerinde kabul edilen bir nokta gibi mazi ile müstakbel arasında müşterek bir hudut olup zihinde mevcut olan bir andır. Çünkü muttasıl niceliğin cüzleri arasındaki müşterek sınırlar, gerçeklik yönünden ondan farklıdır. Bu nedenle mazinin geçmişteki şimdi ya da müstakbelin olacak olan şimdi olması doğru olmamaktadır. Ayrıca zaman, art arda gelen anlardan meydana gelmediği gibi hareket de bölünmeyen cüzlerden oluşmamaktadır.<sup>68</sup> İşte bu durum, filozoflara göre ikinci gerekçeyi geçersiz kılmaktadır.

Ayrıca filozoflar, zamanın varlığını iki yönden ispatlamaya çalışmaktadırlar. Onların bu hususta ileri sürdükleri ilk delil, şu örnekleme dayanmaktadır: Muayyen bir mesafe ve süratte bir hareket ve yine bu hareket ile aynı süratte ikinci bir hareketin olduğunu kabul edelim. Şayet bu hareketler, birlikte başlar ve birlikte biterse muayyen mesafeyi birlikte kat etmiş olurlar. Bu durumda birinci süratte, hareketin başlangıcı ile nihayeti arasında bir

<sup>66</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/91.

<sup>67</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/91-92; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî' iyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım-billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'arabî, 1990), 1/763.

<sup>68</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/93; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/181. Bu hususla ilgili olarak İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz. İbn Sînâ, *Fizik*, 1/210-212.

imkân mevcuttur. İkinci sürat de aynı imkân ve aynı hızla ilkinin müşterek olduğundan o da bu mesafe miktarını kat etmiş olur.<sup>69</sup>

Şayet bu iki hareketten biri harekete önce başlayıp birlikte bitirse ya da iki hareket birlikte başlayıp hareketlerden biri önce bitirse bu durumda ilk varsayımda harekete sonra başlayan; diğer varsayımda ise, hareketi önce bitiren daha az mesafe kat etmiş olur. Daha az mesafenin gerçekleştiği bu hareketlerde, hareketin başlangıcı ile nihayeti arasında muayyen bir süratle daha az mesafe alınması kapsayan bir imkân vardır.<sup>70</sup>

Bu iki hareketin başlama ve bitişleri aynı olmakla birlikte süratleri farklı ise bu durumda kat edilen mesafelerde farklılaşır. Hızlı olan hareket, daha fazla mesafe kat ederken; yavaş olan ise daha az mesafe kat etmiş olur. Dolayısıyla bu hareketin başlangıç ile bitişleri arasında yavaş bir hareketle az mesafenin kat edilmesini ya da hızlı bir hareketle daha fazla mesafenin kat edilmesini sağlayan bir imkân mevcuttur. Öyleyse söz konusu mesafelerin alınmasını kapsayan bu imkânlardır ve bir cüzün imkânı, diğer cüzün imkânına ait olacak şekilde farklılığı kabul eder. Artma, eksilme durumları mevcut için söz konusu iken; bu hallerin kabulü, mutlak yokluk için kesinlikle söz konusu değildir.<sup>71</sup>

Filozofların ileri sürdükleri bu gerekçenin özeti şudur: Hareket, fazlalık ya da eksiklik bakımından farklılaşır. Çünkü farklılık, mesafenin bir olması durumunda mevcut olduğu gibi farklı olması durumunda da mevcuttur. Ayrıca farklılık, süratteki hız ya da yavaşlıktan da kaynaklanmamaktadır. Çünkü hareketin hızlı ya da yavaş olması hallerinde de hareketteki farklılık mevcuttur. Şu hâlde bu farklılığı zatından dolayı kabul eden şeye ulaşmak gerekir ki o niceliktir yani zamandır.

Filozofların ileri sürdükleri bu gerekçeye mütakellimler, mesafenin başından sonuna kadar olan ve kat etme anlamına gelen hareketin sadece vehimde olacağı hususunda görüş birliği olduğunu ileri sürerek karşı çıkmışlardır. Bu hareketin, dışta mevcudiyetinin imkânsız olduğu da bedihî bir durumdur. Dolayısıyla vehmî kabul edilmiş bir hareketin miktarı olan bu imkânat da vehmîdir. Çünkü mevcûd, mevhum ile kâim olamaz. Ayrıca ziyade ya da noksanlığı kabul eden bu imkânlar, yokluklarda da var kabul edilir. Zira Tufan zamanı ile Hz. Muhammed arasındaki zaman, Hz. Muhammed ile Hz. Musa arasındaki zamandan daha fazladır. Nitekim yokluktaki şeylere ârız olan dışta var olamaz.<sup>72</sup>

Fahreddin Râzî'ye göre, filozoflar tarafından ileri sürülen bu gerekçe, birlikte başlayıp birlikte nihayete eren ilk hareketin mevcudiyetinin mümkün olması üzerine kuruludur. Bu

<sup>69</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/93; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/184; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, thk. Said Zâyid (Kum: Menşûrât-ı mektebe-i âyetullah el-uzmâ, 1405), 1/155; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 198.

<sup>70</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/94; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/184; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, 1/155-156; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 198.

<sup>71</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/94-95; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/185; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, 1/156; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 198.

<sup>72</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/96-97; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/185.

birliktelik, zamansal bir birlikteliktir. Bu birlikteliğin, bir delil olabilmesi için de önce zamanın ispat edilmesi gerekir. Bu durum ise, bir teselsülü ortaya çıkarır. Benzer şekilde söz konusu iki hareketteki hızlılık ve yavaşlık durumlarının ispatı için de zamanın ispatlanması gerekmektedir. Bunun da bir teselsüle gideceği bellidir.

Ayrıca Fahreddin Râzî, muhaliflerinin ‘mazideki zaman, ziyade ve noksanlığı kabul eder; böylelikle onun bir başlangıcı olacaktır’ şeklindeki iddialarına ‘mazinin toplamı, herhangi bir vakitte mevcut olmamıştır’ diyerek cevap vermektedir. Netice olarak mazideki zamanın, ziyade ya da noksanlığı kabul ettiğine yönelik iddia doğru olmamaktadır.<sup>73</sup>

Filozofların zamanın varlığını ispatlama hususunda ileri sürdükleri ikinci gerekçe, babanın oğlundan zorunlu olarak önce olması üzerine kuruludur. Buna göre oğul yok iken baba vardır; oğul varlık kazanması, babadan sonradır. O halde baba, oğul yokluk ile beraber olması açısından mukayese edilirse ondan önce mevcuttur. Bazen de babanın cevheri, oğlu ile beraber olur. Babanın mevcudiyeti, oğul mevcudiyeti ile beraber olması açısından mukayese edildiğinde ise, oğlu ile beraber olur. Bu öncelik, babanın cevherinin özü değildir. Zira öncelik, izafidir ve babanın cevherinde izafiyet yoktur.<sup>74</sup>

Kıscası öncelik ve sonralığın baba ve oğula ârız olması, o ikisinin zatlarından kaynaklanmaz. Şayet zatlarından kaynaklanmış olsaydı, bu iki vasfın baba ve oğuldan ayrılmasının imkânsız olması gerekirdi. O halde öncelik ve sonralığın zatından kaynaklandığı şey, zaman olmaktadır.

Mütekellimler, filozofların geliştirdiği bu ikinci gerekçeyi, öncelik ve sonralığın aklî bir itibar olduğu ve dış dünyada bir mevcudiyetinin olmadığını ileri sürerek reddetmektedirler.<sup>75</sup> Çünkü baba ile oğul arasında ileri sürülen bu öncelikte, hâdisin yokluğu; kesinlikle mevcudiyetinden öncedir. Burada öncelik, yokluğa ârız olmakta ve onun bir sıfatı haline gelmektedir. Halbuki yokluğa ârız olan ve onun sıfatı haline gelen şey, dışta gerçek bir mevcûd olamaz. Aksine vehmî ve itibarî olup mevcut bir mahalle ihtiyaç duymaz.<sup>76</sup> İşte bu nedenlerden dolayı öncelik ve sonralık vasıflarının ârız olduğu şeyin dışta hakiki bir varlık olması gerekmez.

Fahreddin Râzî, mütekellimlerin zamanın varlığını reddetmek amacıyla ortaya koydukları bu iki delilin haricinde iki delilden daha bahseder. Onların bu konuda ileri sürdükleri üçüncü delil, zamanın var olması durumunda zatı gereği vacip olacağı üzerinedir. Şayet zaman var olsaydı zamanın yokluğu da ancak onun varlığından sonra mümkün olabilir. Yani zamanın yokluğunu var saymak için önce onun varlığını kabul etmek gerekir ki bu muhaldir. Bu durum zaman için yokluğun, mutlak yokluk olarak var

<sup>73</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/97-99; Detaylı bilgi için bkz: Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 5/35-38.

<sup>74</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/99-101; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/186; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, 5/156-158.

<sup>75</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/186.

<sup>76</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/102-103; Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 5/39.

sayılmasının imkânsız olduğunu ortaya çıkarır. Zaman için mutlak yokluğun imkânsız olması onu, zâtı gereği zorunlu kılar. Halbuki zamanın parçaları, mümkîn hâdistir. Hâdis olan mümkîn parçalar ile kâim olanın ise zâtı gereği zorunlu olması imkânsızdır.<sup>77</sup>

Dördüncü olarak şayet zaman mevcut olsaydı mutlak varlığın ölçüsü olurdu. Şüphesiz ki biz, hareketin dün, şimdi ve gelecekte olduğunu zorunlu olarak bildiğimiz gibi Allah'ın dün var olduğunu, şimdiki zamanda da var olduğunu ve gelecekte de var olacağını zorunlu olarak biliriz. Bunlardan herhangi birinin inkârı caiz olursa diğerinin inkârı da caiz olurdu.<sup>78</sup>

Râzî, kelamcıların zamanın var olmasının mümkîn olmadığına dair sundukları bu son delilin Aristo'nun zamanı, hareketin uzamının ölçüsü olarak kabul ettiği görüşünün geçersizliği üzerine olduğunu söyler. Aristo zamanı, hareketin uzamının (imtidâd) ölçüsü olarak tanımlamıştır. Halbuki hareketin uzamının hariçte bir varlığı mevcut değildir. Dolayısıyla hareketin uzamının miktarı olan zamanın da dışta bir varlığı olamaz. Râzî, burada hareketin uzamının hariçte varlığı olmadığını şöyle izah etmektedir: Uzam ancak iki cüzün meydana gelmesi anında ortaya çıkar. Bu iki parça bir anda ortaya çıkamaz. Bilakis ilkinin ortaya çıktığı vakitte ikinci cüz, henüz meydana gelmemiştir. İkinci cüzün ortaya çıkması anında ise ilki mazide kalmıştır.<sup>79</sup> Lakin zamanın varlığın mutlak ölçüsü imkânsızdır. Çünkü kendi özünde müteğayyir olanın sabit olma üzerine intibakı imkânsızdır.

## 2.2. Zamanın Hakikati

Zamanın hakikati hususunda beş görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan ilki, kadîm filozoflara aittir. Onlara göre zaman, zatından dolayı yokluğu kabul etmeyen soyut bir cevherdir. Bu teori, kelamcılar tarafından sorunlu kabul edilmiştir. Bu düşüncede zamanın, zatından dolayı yokluğu kabul etmediği vurgulanır. Çünkü zamanın, yokluğu kabul etmesi durumunda; yokluğu, varlığından sonra meydana gelmiş olur ki bu sonra ile öncenin birleşmediği bir sonra halidir. Bu ancak zaman açısından bir sonralık durumudur. Nihayetinde zamanın yokluğundan söz edebilmek için öncesinde zorunlu olarak zamanın varlığının kabul edilmesi gerekmektedir. Bu ise bir tenâkuzu ortaya çıkarır.

Mütakellimler, kadîm filozoflar tarafından ileri sürülen bu görüşü birkaç yönden eleştirmişlerdir. Bu reddiyelerden ilkinine göre, filozoflar bu delilleri ile zamanın mevcudiyetinden sonra yok olmasını kabul etmektedirler. Çünkü zaman için mutlak yokluğun kabul edilmesi durumunda zamanın yokluğunun mevcudiyetinden sonra olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Dolayısıyla mevcûddan sonra ya da önce olan yokluk, mutlak yokluktan daha hususi bir haldir. Ancak bu halin imkânsızlığı, mutlak yokluğun imkansızlığını gerektirmez. Mutlak yokluk, mevcûd ile öncelenmiş ancak

---

<sup>77</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 90; Âmidî, *Gāyetü'l-Merâm*, 272-274.

<sup>78</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 90-91.

<sup>79</sup> Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 91.

mevcudu öncelememiş olan daimî bir yokluk halidir. Bu halin zaman hakkında mümkün olması nedeniyle zaman, zatı itibariyle zorunlu olmamaktadır.

Bu husustaki ikinci itiraz ise filozofların ‘zamanın, varlığından sonraki ya da önceki yokluğunun da ancak zamanın varlığı ile mümkündür’ iddialarına yöneliktir. Bu iddianın doğruluğu öncelik veya sonralığın, yokluğa ârız olabilmesi ile mümkün olur. Ayrıca filozoflara göre öncelik ya da sonralık, mevcûd birer şeydir. Dolayısıyla salt olumsuzluk ve sırf yokluk olan zamanın yokluğuna, iki vücûdî olan öncelik ve sonralığın ârız olması imkânsızdır.<sup>80</sup>

Zamanın hakikati üzerine ikinci görüş, zamanın en büyük felek olduğu iddiasıdır. Çünkü en büyük felek, zaman ile beraberliğe ihtiyaç duyan bütün hareketli cisimleri kuşatır. Kelamcılar, bu görüşü ikinci şekilden iki olumluya istidlal olması nedeniyle sonuç vermeyeceği gerekçesi ile reddetmişlerdir.<sup>81</sup>

Üçüncü iddia zamanı, en büyük feleğin hareketi olarak kabul eden görüştür. Çünkü hareket de zaman gibi sabit değildir. Bu iddia da ikinci çeşitten iki olumluya istidlal olması nedeniyle reddedilmiştir. Mütakellimler ayrıca zamanın aksine hızlilik ve yavaşlığın, hareket için hakiki birer durum olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>82</sup>

Zamanın hakikati hususunda ileri sürülen dördüncü görüş Aristo’ya ait olan ve zamanı en büyük feleğin hareketinin ölçüsü olarak kabul eden iddiadır. Aristo’ya göre zaman, ziyade ve noksanlıklarla farklılaşır. Bu nedenle bir niceliktir. Bölünmeyen cüzün imkânsızlığı sabit olduğuna göre zaman, art arda gelen anlardan oluşmuş olamaz. Bilakis zaman, bitişik bir niceliktir. Ayrıca zaman, bir ölçü olmakla birlikte yerleşik bir şeyin ölçüsü değildir. Çünkü bu durumda art arda gelen olayların tamamı bir araya toplanırdı. Bu durumda zaman, yerleşik olmayan bir durumun yani hareketin ölçüsü olmaktadır ve bu hareket, kesintisizdir. Doğrusal hareketin sonsuza kadar gitmesi mümkün olmadığı ve kesintiye uğradığı için zaman ancak döngüsel bir hareketin ölçüsü olabilir. Cürcânî’ye göre Aristo tarafından ileri sürülen bu delil, tamamı men edilmiş olan bazı ilkelere dayanmaktadır. Cürcânî, bu ilkeleri şöyle sıralar:

- Farklılığı kabul eden ne varsa hepsi niceliktir. Bu ise farklılığı ancak zatından dolayı kabul ettiği beyan edildiğinde doğru olabilir ki bu durum, zaman hususunda açıklanmamıştır.
- Bölünmeyen cüzün muhal olmasındandır. Aksi halde zaman, bitişik bir nicelik yerine ayrık bir nicelik olması mümkün olurdu.
- Zamanın yokluğunun muhal olmasıdır. Şayet zamanın yokluğu caiz olursa hareketin miktarının doğrusal ve kesintili olabilmesi caiz olurdu.

<sup>80</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/104-107; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/196-197..

<sup>81</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/107; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/191.

<sup>82</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/107; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/192-193.

- Her iki hareket arasında bir sükûn mevcuttur. Çünkü bunun zaruri olmaması durumunda doğrusal hareketin sürekli olması, dolayısıyla da zamanın bu hareketin ölçüsü olması mümkün olurdu. Oysa mütakellimler, iki hareket arasında sükûnun bulunmasını reddetmektedir.
- Zamanın bir mahalli vardır. Zaman hakkındaki bu iddia, onun ya varlığı ya da ârazlığı hususundadır. Kelamcılar, bu ilkeyi de zamanın ne varlığının ne de ârazlığının bir mahalli olamayacağını belirterek reddetmişlerdir.<sup>83</sup>

Mütakellimler, Aristo tarafından ileri sürülen bu teoriyi iki gerekçe ile reddetmektedirler. Bunlardan ilkinde göre zaman, hareketin ölçüsü olarak mevcut olmuş olsaydı; onun Yüce Zorunlu'ya varıncaya kadar bütün varlığın yani mutlak mevcûdun ölçüsü olması gerekirdi.

Mütakellimlerin bu konuda Aristo'ya yönelttikleri ikinci itiraz ise, harekete verilen anlam üzerinden olmuştur. Şayet hareket, ortada olma anlamında kabul edilirse; o, başlangıçtan nihayete kadar devam eden bir şey olur. Bu şekildeki hareketin ölçüsü olması durumunda zaman, sabit olur. Şayet söz konusu hareket, başlangıçtan sona imtidât eden anlamında kabul edilirse; bu şekildeki hareketin dışta mevcudiyetinin olmadığı hususunda ihtilaf yoktur. Zaman, bu anlamdaki hareketin ölçüsü olması durumunda ise onun, dışta bir mevcudiyeti olamaz.<sup>84</sup>

Zamanın hakikati hakkında ileri sürülen beşinci görüş, kelamcılardan bir gruba aittir. Cürcânî, bu kelamcıların Eş'arîler olduğunu kaydeder. Bu grubun iddiasına göre zaman, yenilenen ve malum bir şeydir. Zaman vasıtasıyla yenilenen ve müphem olan bir şey ölçülür. Böylece müphem olan şeydeki belirsizlik giderilmiş olur. Kimi zaman yenilenen şeyler arasındaki ölçüm, tersine dönebilir. Ancak buradaki tersine dönme, muhatap tarafından malum olan şey üzerinden olur.<sup>85</sup> Örneğin “Zeyd, ne zaman geldi?” diye sorulduğunda; muhatap olunan kişi gün doğumu esnasında orada ise kendisine, “gün doğumunda geldi” denir. Öte yandan “Gün ne zaman doğdu?” şeklinde soru soran muhatap, şayet Zeyd'in gelişi esnasında orada ise ona, “Zeyd geldiğinde” diye cevap verilir. Ancak zaman hakkında ileri sürülen bu önermeye göre zamanın mevhum değil mevcûd bir şey olması gerektiği belirtilerek karşı çıkmıştır.<sup>86</sup> Halbuki Eş'arîler, bu önermeyi kullanmalarına rağmen zamanı vehmî kabul etmektedirler.

Ancak Fahreddîn Râzî, zamanın varlığını vehmî kabul eden mütakellimlerin aksine onun harici varlığını kabul eder. Onun, bu husustaki görüşünü ispatlamak için kullandığı delillerden biri de aklî bedahat delilidir. Buna göre seneler, aylar, haftalar şeklinde taksimatın olduğu mevcut bir şey vardır ve bu şey, aklın bedihî bir bilgisidir. Ayrıca sarîh

<sup>83</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/107-109; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/189-191.

<sup>84</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/109-114; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/190-195.

<sup>85</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/188-189.

<sup>86</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/114-115; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/188-189.

akıl, senenin aydan, ayın günden, günün ise saatten daha uzun olduğunu bilir. Bunun yanı sıra sarıh akıl, bu taksimatın bir kısmının geçmişte kaldığını, bir kısmının ise henüz gerçekleşmediğini de bilir. İşte aklın bedihî bir bilgisi olan bu şey, bölünebildiği için sırf yokluktan müteşekkil olamaz.<sup>87</sup> Bu durumda bu şey, ma'dum olmayıp mevcut olması gerekir.

Râzî'nin zamanın harici bir varlığa sahip olduğuna dair ileri sürdüğü ikinci delil ise tevkît delilidir. O, tevkît delili ile kastedilen mananın yenilenen bir mevhumun, yenilenen ve malum olan bir şey ile ilişkilendirilmesi suretiyle mevhumluğun izale edilmesi olduğunu belirtir.<sup>88</sup> Buna göre bir adam başka bir kişiye “güneş doğduğu zaman sana geleceğim” demesi bir tevkît olmaktadır. Böylece meçhul olan adamın gelme zamanı, malum olan güneşin doğma zamanı ile ilişkilendirilerek mevhumluk izale edilmiştir. Burada zaman hem adam hem de güneşin doğuşunu kapsayan bir zarftır.

Gazzâlî zamanın hakikati mevzusunda zamanı, “ne zaman” sorusuna muhatap olunduğunda verilen cevap olarak tanımlamıştır. Bu tanımın izahında zamanı, bir şeyin varlığı ile örtüşen ve uçlarının varlığının uçlarına denk geldiği muayyen zaman nispeti olarak açıklar. Muayyen zaman ise, zamanın “şimdiye” olan uzaklığına göre geçmiş ya da gelecek yönünden belirlenip tanımlanmasıdır. Dün, yarın, gelecek yıl ifadelerinde olduğu gibi muayyen zaman; belirlenmiş bir isimde olabilir ya da şu ana uzaklığı bilinen bir olay da olabilir. Sahabe zamanında yahut hicret zamanında ifadelerin de olduğu gibi.<sup>89</sup>

Muayyen zaman, bir şeyin ya ilk ya da ikinci zamandır. Birinci zaman, kendinden ayrılmayıp aynı çizgide giderek onunla uyumlu olan vakittir. İkinci zaman ifadesinden kastedilen ise, birinci zamanın kendisinden bir cüz olduğu muayyen büyük zamandır. Mesela bir savaşın altı saat sürdüğü varsayıldığında buradaki altı saat, birinci zamandır. Ancak savaşın gün, ay, yıl şeklindeki tarihlendirilmesi ise ikinci zamandır.<sup>90</sup> Burada da görüldüğü üzere birinci zaman, ikinci zamanın bir cüzü olmaktadır.

Zamanın bir şeyin varlığı ile uzlaşma içinde olması, zamanın onunla takdir edildiği anlamına gelmez. Yani zamanın mutabık olması ile ölçülmesi farklı anlamlara gelmektedir. “Bir kişinin kaç yıl yaşadığı sorulduğunda cevap olarak verilen ‘yüz yıl yaşadı’ ifadesinden zaman ölçülebilen bir niceliktir. Ancak “Savaş ne kadar devam etti?” sorusuna verilen “bir sene” cevabı ise uzlaşma içindeki yani mutabık zamanı ifade etmektedir.<sup>91</sup> Gazzâlî'nin bir şeyin şimdiye olan konumuna göre birinci zaman ya da ikinci zaman şeklinde bir ayrıma gittiği görülür. Buna göre bir şeyin vuku bulduğu ana en yakın olan birinci zaman; birinci

<sup>87</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 5/44.

<sup>88</sup> Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye*, 5/47.

<sup>89</sup> İmâm Ebî Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm fi'l-mantık*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyah, 1971), 313.

<sup>90</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 314.

<sup>91</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 314.

zamanı da kapsayacak şekilde o şey hakkında kapsamlı bilgi edinmemizi sağlayan tarihi ise ikinci zaman olarak tanımlamıştır.

Mu'tezile'den Ebü'l-Huzeyl'in zamanı, iki davranış arasında geçen süre üzerinden tanımlamaya çalıştığını görürüz. O, bu düşüncesini her vakitle beraber bir fiilin oluştuğunu belirterek dile getirmiştir.<sup>92</sup> Eş'arî, zamanı; fiiller arasındaki şey olarak kabul eden görüşü reddeder. Çünkü ilk fiil, onun için bir zaman olmuştur, diğer fiil de aynıdır. Böylece zamanın anlamı hususunda iki fiil arasında geçen süre şeklindeki sınırlandırma doğru olmaz. Eş'arî, zaman cisim, cevher ve araz değildir diyenlerin görüşlerini de reddetmiştir.<sup>93</sup>

Bir diğer Mu'tezilî âlim Ebu Ali el-Cübbâ'ye göre zaman, feleğin hareketleridir. Bu görüşü savunanlar, feleğin hareketleri neticesinde geceyi ve gündüzü tevkîd olarak kabul ettiler. Böylece gece ve gündüzle zamanı tayin ettiler. "Zeyd gelince sana geleceğim" cümlesinde Zeyd'in gelme zamanını, kendi geliş vakti için bir süre tayini yapmıştır.<sup>94</sup> Vakit ve zaman, olaylardan bir çeşide mahsus kılınmaz. Bilakis o, kendisinin dışında ortaya çıkan bir hâdistir. Şayet her hâdis, hudûs olarak malumsa o zaman onunla ortaya çıkışı bilinmeyen şeyle onun hudûsu ilişkilendirilir. Böylece o, onun için zaman olur. Eş'arî şöyle demiştir: "Biz hâdislerden her birinin muhatabın haline ve bilgisine göre bir diğeri için vakit yapılmasını inkar etmiyoruz."<sup>95</sup>

Zamanın hakikatine dair mütakellimler ile filozoflar arasındaki en önemli tartışma konularından biri de zamanın ezeliği hakkında olmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ, âlemin var olmadan öncesinde yokluğu kabul etmezler. Onlara göre âlemden önce varlığın imkânı vardır ve bu imkân ezeldir. Bu durumda âlem, yokluktan değil ezeli bir imkândan yaratılmıştır. Kelamcılar ise imkânı, itibari bir kavram olarak değerlendirerek; onu, varlıksal olarak kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla onlara göre âlem, yoktan yaratılmış olup öncesinde mevcut olan hiçbir şey yoktur.<sup>96</sup>

Gazzâlî ise zamanı, mahluk olarak tanımlamaktadır. O, zaman meselesine daha çok Allah-âlem ilişkisi üzerinden yaklaşmıştır. Gazzâlî'nin bu konudaki düşüncelerine, Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserinde filozoflara yönelttiği âlemin kıdemi meselesindeki ifadeleri üzerinden ulaşıyoruz.

Filozoflar, "Allah vardı ve âlem yoktu"<sup>97</sup> cümlesinde "vardı" fiilinin geçmiş zaman anlamı taşımasından hareketle Allah'ın var olduğu ama henüz âlemin var olmadığı bir

<sup>92</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/148.

<sup>93</sup> Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Maḳālâtü'l-Şeyhi Ebî Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 290.

<sup>94</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/148; İbn Fûrek, *Maḳālâtü'l-Şeyhi Ebî Hasan el-Eş'arî*, 290.

<sup>95</sup> İbn Fûrek, *Maḳālâtü'l-Şeyhi Ebî Hasan el-Eş'arî*, 290.

<sup>96</sup> Engin Erdem, *İlahi Ezellilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.), 67.

<sup>97</sup> Allah-zaman münasebeti için bk. Ruhullah Öz, *Fahreddin e-Râzî'nin Perspektifinden Antropomorfizm ve*



süreçte zamanın mevcut olduğunu iddia etmişlerdir. Böylece onlar, âlemin yaratılmasından önce mevcut olduğu kabul edilen bir zaman anlayışı ile zamanın kadîm olduğunun ortaya çıktığını savunmuşlardır.

Filozoflar, şayet Allah âlemden öncedir; âlem ise Allah'tan sonradır sözü ile önceliğin zat bakımından olmayıp zaman bakımından olması kastediliyorsa bu durumda zaman ile âlemden önce âlemin mevcut olmadığı bir zaman durumunun ortaya çıktığını söylemişlerdir. Bir nihayeti bulunmakla birlikte başlangıcı olmayan zamanın ve de âlemin mevcut olmadığı bir süreçte Allah vardır. İşte bu durumda zamanın varlığından önce de bir zamanın bulunması gibi bir durum ortaya çıkar ki bu bir çelişkidir. Ayrıca zaman, hareket miktarından ibaret olduğuna göre hareketin de ezeli olması gerekir. Hareketin ezeli olması, âlemin de ezeli olması durumun ortaya çıkarır.<sup>98</sup>

Gazzâlî ise “Allah mevcuttu, âlem mevcut değildi” sözü ile kastettikleri şeyin, Allah'ın zatının mevcudiyetinin var olduğu; âlemin mevcudiyetinin ise bulunmadığı olduğunu söylemiştir. Sonrasında Allah mevcuttu ve onunla birlikte âlem de mevcut oldu sözünden kasıt ise âlemin yaratılmasından sonra her iki zatın mevcut olduğudur. Burada filozofların ileri sürdükleri gibi âlemin yokluğu halinde bir zamanın mevcudiyeti gibi üçüncü bir durum söz konusu değildir. Böyle bir kabul, sadece vehimden kaynaklanmaktadır. Bu vehmin sebebi ise insan zihninin, başlangıç hususunda bir öncelik kabul etmeden başlangıcın mevcudiyetini idrak etmekten aciz kalmasıdır.<sup>99</sup> Burada insan vehmi, âlemin ve zamanın başlangıcından önce bir zamanın mevcudiyetini varsaymaktan kaçamamaktadır. Ayrıca Gazzâlî'ye göre insan vehminin kabul etmekte zorlandığı tek mevzu zamanın hâdis olması değildir. Sarih akıl, sonlu bir cismin mevcudiyetini reddetmese de onu vehmetmek hususunda zorlanmaktadır.

Filozoflar, zamanın kadîm olmasını âlemin kîdemi iddialarına dayandırmaktadırlar. Buna göre şayet âlem, hâdis ise bu durumda âlem yaratılmadan öncesinde âlemin yok olduğu bir zamanın var olması gerekir. Filozoflara göre zaman, hareketin miktarıdır. O halde zaman kadîmse hareket de kadîm demektir. Böylece onlara göre, âlemin kadîm olduğu ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî, filozofların bu iddialarına zamanın hâdis olduğu ve zamandan önce bir zamanın olmadığını belirterek karşı çıkar. Âlemin olmadığı bir zaman yani zamandan önce bir zaman düşüncesini ise vehmî kabul eder ve vehmin uydurmalarının dikkate alınamayacağını söyler.

Gazzâlî'nin, zamanın kadîm olduğunu reddetmek için kullandığı bir diğer argüman, filozofların cismin boyutuna dair nazariyeleri üzerinden olmuştur. Filozoflar, âlemin ötesinde boşluğun yahut doluluğun olmadığı hususunda müttefik olmuşlardır. Bu iddiaları,

*Tenzih* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 60.

<sup>98</sup> İmâm Ebî Hâmid el-Gazzâlî, *Tühâfî't el-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 33.

<sup>99</sup> Gazzâlî, *Tühâfî't el-Felâsife*, 33-34.

cismin boyutlarının sonlu olduğu düşüncesine dayanır. Dolayısıyla cismin boyutunun sonlu olduğuna yönelik ileri sürülen karineler, mekânın ötesinde başka bir mekânın bulunduğu var sayımını engelliyorsa; aynı şekilde hareketin iki yönü açısından sonlu olduğuna dair getirilen karineler de zamanın dışında başka bir zamanın kabul edilmesini imkânsız kılar.<sup>100</sup> Böylece Gazzâlî, filozofların âlemin kadîm olduğu yönündeki iddiaları nedeniyle eleştirmiş ve onları tekfir etmiştir. Ona göre tüm madde dolayısıyla âlem ve zaman, mahlukturlar ve kadîm varlıklar değildirler.

### **Sonuç**

İslam düşüncesinde zaman mevzusu gibi felsefî konuların ele alınması, tercüme faaliyetleri akabinde ortaya çıkmıştır. Bu tercüme faaliyetleri esnasında eserlerinden en fazla yararlanan Antik Yunan filozofu ise şüphesiz ki Aristo olmuştur. Müslüman filozoflar arasında meseleyi ele alan ilk kişi Kindî'dir. Kindî, özellikle zaman, hareket, mekân gibi bazı hususlarda hem Aristo'dan hem de kendisinden sonra gelen Meşşâî filozoflardan ayrıldığı görülmektedir. Onun farklılaştığı konulardan birisi de zamanın ezililiğini kabul etmemesidir.

Kelamcılar arasında mesele üzerinde görüşleri en fazla tartışılan filozof İbn Sînâ'dır. O gerek zaman gerekse doğa felsefesine ait görüşlerinin çoğunu Aristo'nun fikirlerine dayandırmıştır. İbn Sînâ'nın kelamcılar tarafından en çok eleştirilen görüşlerinden biri ise zamanın ezililiği iddiası olmuştur. Ona göre Allah'ın zamanı öncelemesi, zâtî bir öncelemedir.

Kelamî düşüncede gelişen zaman teorilerinde, öncelikle İslam öncesi Arap düşüncesinde mevcut olan dehr anlayışına dayanan kadercilik reddedildiği ve bunu yerine tevhit inancına dayalı bir düşünce sistemi kurulmaya çalışıldığı görülmektedir.

Zaman mevzusunda mütakellimlerin muhatabı, zamanın harici varlığını kabul eden İslam filozofları olmuştur. Mütakellimler bu hususta bir taraftan kendi düşüncelerini ispat etmeye çalışırken diğer taraftan filozofların iddiaların çürütmeyi amaçlamışlardır. Mütakellimlerin zamanın harici varlığını reddederken kullandıkları ilk delil, zamanın var kabul edilmesi halinde, onun cüzlerinin birbirini önceleyeceği; bunu ise bir teselsüle neden olacağı üzerine kuruludur. Bu durumda Nuh tufanı zamanındaki bir olayın bugün olan bir vaka olması gerekecektir. Kelamcıların zamanın varlığına yönelik ikinci itirazları, filozofların cismin, bölünmeyen cüzlerden müteşekkil olduğunu kabul etmemeleri üzerine kuruludur. Mütakellimler, zamanın varlığının kabul edilmesi halinde şimdiki zamanın da kabul edilmesi gerekeceğini belirtmişlerdir. Şimdiki zaman ise bölünemez. Çünkü bölünmesi halinde, onun parçalarının bir kısmı ötekilerden önce geleceği için bu durumda şimdiki zaman, hiçbir şekilde tam olarak şimdi olmayacaktır. Zaman hareketin arazlarından müteşekkil olduğuna göre hareket de bölünemeyen cüzlerden oluşmaktadır.

---

<sup>100</sup> Gazzâlî, *Tühâfî't el-Felâsife*, 35; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, 269-270.

İşte bu, filozofların cisim hakkındaki genel kabulleri ile çatışmaktadır. Bu durum mütekellimler tarafından zamanın harici bir varlığının olmadığına yönelik bir karine olarak kabul edilmiştir.

Araştırmada mütekellimlerin, İslam filozofları tarafından savunulan ve varlıktan bağımsız olan mutlak zaman anlayışlarını reddederek vehme dayanan izafi bir zaman anlayışını kabul ettikleri tespit edilmiştir.

Mütekellimlerin zaman mevzusunda ele aldıkları bir diğer önemli husus ise alemin ezeli olup olmadığı hakkındadır. Mütekellimler zaman hakkında mutlak yokluğu kabul ederek alemin dolayısıyla zamanın da yaratılmış olduğunu belirtmişlerdir. Bu konuda özellikle Gazzâlî'nin, filozoflara çok sert eleştiriler yönelttiği görülmüştür.

## Kaynakça | References

- Âmidî, Seyfeddin el-. *Gâyetü'l-Merâm*. thk. Hasan Mahmud Abdüllatif. 1 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1., ts.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Atay, Hüseyin. *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Atay, Hüseyin. "İslam Felsefesinde Yaratma". *Kelam Araştırmaları* 1/1 (2003), 3-10.
- Augustinos. "İtiraflar". *Zaman Kavramı*. ed. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Basım, 1996.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi, 1346.
- Baktır, Mehmet. "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu". *Kelam Araştırmaları* 1/2 (2003), 93-108.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. 2 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Böwering, Gerhard. "The Concept of Time in Islam". *Proceedings of the American Philosophical Society* 141/1 (March) (1997), 55-66.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmut Ömer Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiye: Menşee'tü'l-Maârif, 1969.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Enver Uysal. *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Erdem, Engin. *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısriyye, 1369.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Huruf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Gazzâlî, İmâm Ebî Hâmid el-. *Mî'yâru'l-ilm fi'l-mantik*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyah, 1971.
- Gazzâlî, İmâm Ebî Hâmid el-. *Tühâfü't el-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1980.
- İbn Fûrek, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Maqâlâtü'ş-şeyhi Ebî Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. thk. Yusuf Hayyât - Nedîm Mar'aşlî. 18 Cilt. Beyrut: Matbaatü Emir, 1984.
- İbn Meymûn, Ebü İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh. *Delâletü'l-hâ'irîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara:

- Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1974.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ, et-Tabiyyât*. thk. Said Zâyid. 10 Cilt. Kum: Menşûrât-ı mektebe-i âyetullah el-uzmâ, 1405.
- İbn Sînâ. *Fizik*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Massignon, Louis. "İslam Düşüncesinde Zaman". çev. Muhsin Akbaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 415-421.
- Mehmet Dağ. "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 97-117.
- Muhittin Macit. *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Oktav, Cenker - Taslaman, Osman Caner. "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri". *Kader* 15/3 (2017), 718-742.
- Öz, Ruhullah. *Fahreddîn e-Râzî'nin Perspektifinden Antropomorfizm ve Tenzih*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Öz, Ruhullah. "Semâvi Kitapların Betimledikleri Tanrı Tipolojileri." *Tanrı'nın Kimliği*. ed. Hamdullah Arvas. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî' iyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım-billah el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-'Arabi, 1987.
- Râzî, Fahreddin er-. *Muhaşşalü'efkârî'l-mütekkaddimîn ve'l-müte'ahhîrîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekelimîn*. thk. Taha Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Şulul, Cevher. "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 73-88.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd et-. *Şerhu'l-Makâşid*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemi'l-Kutub, 1998.
- Turetzky, Philip. *Time*. New York: Routledge, 2000.