

İslâm Düşüncesinde Zaman*

Louis MASSIGNON

Çev.: Muhsin AKBAŞ

Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kant'dan bu yana, matematik bizi zamanı sezgilerimizin *a priori* biçimi olarak düşünmeye alıştırdı. Üç boyutlu uzaya katılan zaman, genişleyen evrenin dördüncü boyutunu oluşturur. Bununla birlikte, zamanı kavramaya çalıştıkça düşüncemizde bir tür daralma hissederiz; mümkünün varoluşsal olanı aştığını,¹ problemin verilerinin çözümlerin ötesine geçtiğini, sorunun bulguları aştığını sezeriz. Minkowski'nin² "dördüncü bir boyut olarak zamanı" tartışmaya açık olarak kalmaktadır.

İslâm gibi tamamen aşkın tek tanrıcılığa yönlendirilmiş dinî bir düşünce, tamamen farklı bir zaman anlayışına sahiptir. Burada zamanı icat etmekten söz edilemez; burada sorumluluk sahibi varlıklar olarak yaptığımız davranışları serbest bırakan Tanrı buyruğunu (*amr*) ve iradesini (*kun, kûnî*) bize bildiren bir zaman anlayışı söz konusudur. Bu nedenle, Müslüman bir

* Bu makale, Ralph Manheim tarafından Fransızca'dan İngilizce'ye "Time in Islamic Thought" başlığı ile çevrilmiş ve *Man and Time* adlı kitapta yayınlanmıştır. Bk. Joseph Campbell (ed.). *Man and Time* (New York; Princeton University Press, 1957), s. 108-114 (çevirenin notu).

¹ Leibniz'in Gazâlî'den aldığı deyişi: "Mümkünler [*imkân*] içinde, varolandan daha fazlası yoktur."

² Massignon burada, üç boyutlu gerçek uzaya bir de zaman boyutunu ekleyerek dört boyutlu uzay kavramını postulat olarak ortaya koyan matematikçi Hermann Minkowski'yi kast ediyor olmalıdır (ç.n.).

kelamcı için zaman devamlı bir süre (*duration*) değil, ancak anlardan oluşan bir grup, bir "galaksi"dir (ve benzer biçimde uzam değil sadece noktalar vardır). Mezhepler tarihçileri, süreyi (*dehr*) ilahlaştıran felsefeciler olan "Dehriyyûnu" özdekçiler olarak mahkum ederler.

Vesileci (*occasionalist*) olan ve ilahî nedenselliği sadece kendi gerçek "etkisi" içerisinde anlayan İslâm için sadece an, *hîn* (Kur'ân 21: 111; 26: 218; 37: 174, 178), *ân* (K. 16: 22),³ "bir göz açıp kapama" (K. 16: 79:⁴ *lemh al-basar*) vardır; adaletin sesinin (K. 50: 41) işitileceği günde bildirilecek olan, bizim ortaya çıkan davranışımız hakkında hüküm veren Tanrı'nın hukukî bir kararının veciz ilanı vardır.

"Anlar"da süreksiz zaman anlayışı, saf bir dinî öznellik değildir. An, bütün Müslüman topluma, beklenilmeyecek kadar kaçınılmaz biçimde, hukukun otoriter hatırlatıcısı gibi görünür. Müslüman hayatındaki temel an, değişken sürenin bir döneminin çeşitli hukukî görevlerin (hac, iddet müddeti vb.) toplu olarak yerine getirilmesi için "başladığını" ilan eden akşam karanlığındaki yeni ay ile (*ğurra el-hilâl*) görünür.⁵ Yeni ayı teorik tablolar aracılığıyla önceden bilmek caiz değildir; o, gözlenmeli ve "anın iki tanığı" ile kanıtlanmalıdır. Bu yöntem, bütün İslâm dünyası tarafından (İsmailîler hariç) hâlâ uygulanır. Bu *iltimâs el-hilâl*'dir. Bu konuda İslâm geleneği, ayın düzensiz evrelerinde güneşe göre belirlenen mevsimlerden bağımsız gizemli bir iradenin göstergesine hayranlık duyan insanlığın en ilkel topluluklarıyla uyum içindedir.⁶ İslâm geleneği en çok, ayın yirmi sekiz menzilden oluşan (364 günlük), kendisinde yeni ayın ortaya çıkışı her bir kameri takvim ayının sonunda gözlenen yıldızın (*necm*) ya da daha doğrusu burçlar kuşağına ait takım yıldızların adını tecrübî olarak veren çok ilkel bir takvime müsamaha eder. Bu an, akşam karanlığında bir devrin başlangıcı, belirli bir yıl ya da zamanda sabit bir noktayı (*epoche*) kanıtlayan bir günün, *yevm*'in, başlangıcına işaret eder: M.S. 622 Temmuz 16, Müslümanların Medine'ye hicretlerinin ilk gününe; ya da daha önceki zamanlardaki, "*eyyâm el-Arab*"a, İslâm'dan önce Arapların tek gerçek takvimini oluşturan kabile savaşlarına işaret eder. Bunlar, hafızaya "içe bakışa" delalet eden insanların zihinlerinin "durma yerleridir."

Ancak tek mükemmel, müstakil an, saat (*Sâ'a*), Hesap Gününün saati, yüklenilen bütün sorumlulukların son toplamıdır; bu saat kutsal bir huşu ile beklenmelidir (K. 42:17); çünkü "bu anın şahidi" ilahî Hâkimdir (Şifilere ve Sufilere göre, Beş Vakit namazınkilerden Hacc Makamlarına kadar bütün anlar, onların tanıklarında kişileştirilebilir). Kıyametle ilgili haberlerde

³ Verilen referansta *ân* kelimesi bulunamamıştır (ç.n.).

⁴ Makalenin İngilizce orijinalinde ayet numarası 79 olarak verilmekle birlikte, söz konusu ayet numarasının 77 olduğu tespit edilmiştir. Bundan sonra, aynı durumlarda doğru ayet numarası [] içerisinde belirtilecektir (ç.n.).

⁵ 24 saatlik ibadet günü, bu nedenle, bir *nychthemeron*'dur; yani, 24 saatlik bir dönemdir.

⁶ Yani, İsrail'de Hamursuz Bayramının dolunayda kutlanması (=Mesih'in gelişi).

safhaları betimlenen diğer uyarıcı "felaket günleri" (*yevm 'asîb, vâkı'a*, vb.), bu Nihai Günden (*yevm ahîr*) önce gelir (kısa bir süre önce suikasta uğrayan Ürdün Kralı Abdullah, bunlardan birini Amman'da iki yıl önce bir akşam yemeğinde bana okumuştur⁷); Nihai Gün, bunların en son noktaya ulaşması ve sonucudur.

Diğer bütün "günler," kusurlu, kendi kendilerine yetersizdir; çünkü verdikleri hüküm, bir gecikmeden (*imhâl*) sonra belirli bir dönem sonunda (*lebise* K. 18:24 [25];⁸ 20:42 [40]) ancak gerçekleşir. "Süre" (*duration*) kavramı, aslında bu "dönem" düşüncesi yoluyla dolaylı olarak ilk kez İslâm düşüncesine girmiştir; burada "süre" iki ilahî an, ilan ve hüküm arasındaki sessiz süredir; sorumlu insanın hükmü dilemek için kefarete olarak kullanması gereken (ki bu kaçınılmaz olarak kalır), bu değişken dönemdir; bu, iki sesli "aralar" arasındaki "ses yansıtıcıdır" (*sounding board*).

Kur'ân'da tasdik hakkındaki ikinci "an," vade (*ecel*), daha doğrusu belirlenmiş vade (*ecel-i müsemâmâ*) olarak adlandırılır. Bu, öldürülmüş bir adam hakkındaki hükümlerle ilişkili olarak İslâm'da ele alınacak ilk teolojik kavramlardan biri olmuştur. O, Tanrı tarafından "belirlenmiş vadede" mi ölmüştür? Tanrı'nın Hesap Gününden önce katili kurban ederek "kan bedelini" açıkça "ödemek" için öldürülmüş kişiyi hayata geri getirmesi gerekmez mi? Kur'ân'ın İsa'nın Geri Dönüşü ve Efesli Yedi Uyuyanların Uyanışı ile gösterdiği budur; *Rac'a*, Şiîlerin adlandırdığı gibi, Adaletin intikamı için Geri Dönüş, Diriliş değil ancak onun önbelirtisidir: Bozuk bir dünyanın çözülme sürecini "hızlandıran" (*teceddüd*) eskatolojik zamanın ortaya çıkışıdır.

Bu nedenle, erken dönem Müslüman düşünce, devamlı süre hakkında bir şey bilmez ve sadece zamanın atomlarını, "anları," *ânât'ı* (*ân*'in çoğulu), *evkât'ı* (*vakt*'in çoğulu: krş. K. 15:38) dikkate alır. Anlar, "durumlar" (*states*) değildir. Arapça grameri, "fiil zamanlarını" [*tenses*] durumlar olarak düşünmez; ilke olarak o, sadece zamanımız dışındaki (ilahî) eylemin gerçekleştirildiği dereceyi belirleyen bitmiş [mükemmel] (*mazi*) ve bitmemiş [eksik] (*muzari*) "fiil yönlerini" bilir. Arapça grameri, özellikle konuşma dilinde, sorumluluk sahibi faille ilgili olarak fiil zamanını, yani, şimdiki, geçmiş ve gelecek zamanları, yavaş yavaş dikkate almaya başlamıştır. "Hâl" (bir varlığın özel şekli) terimi, bizi çağrıştıran güzellik "hâlesi" (krş. Cullabî, 369) ile çevrili andan oluşturduğumuz öznel bilince uygulanır.⁹ Bu hâl,

⁷ Bu, Câ'fer Sâdîk'in Nefs Zekiye'ye Saat'inden [muhtemelen Mehdi'nin geleceği zaman kastediliyor. ç.n.] önce adalet adına kıyama kalkmamayı tavsiye eden bir Şiî Kıyamet haberidir. [Kral Abdullah, 20 Temmuz 1951'de katledildi-editör.]

⁸ Ashâb-ı Kehf'in 309 yıllık kutsanmış uykusu. Ecel hakkında Hicri yılı (*sene*) oluşturan on iki kamerî ay (*ehille, hilâl*'in çoğulu; K. 2:185 [189]; 9:38); Krş. Şiî Müfîd; ve *husbân* kelimesi (K. 18:37 [40]).

⁹ "Hâl," özel ad olarak alınır: "Yahya" (= o yaşar = Yuhanna), "Yemût" (o ölür), "Yezûl" (o geçer).

kelimenin tam anlamıyla bir durum (*state*) değildir. İlk mistikler (Cüneyd bunlardan biridir), göreceğimiz gibi, onu, geçici bir erdemle renklendirilmiş süresiz bir an olarak kabul ederler. -Şimdi bunun yerine, anın (*vakt*) gramatik tahlillerini düşünelim: Kuşeyrî'ye göre (*Risâle* 37), "şafakta gelirim" ifadesi bir ana işaret eder; çünkü o, doğruluğu kanıtlanabilir bir olay (*hâdis mutahakkik*) aracılığıyla düşünülen bir olayı (*hâdis mevhum*) bildirir. Zamanı (*zomân*) Aristo ile birlikte geçen bir an (*ân seyyâl*) (*Mebâhis Maşr.* I, 647) olarak kabul eden daha sonraki bir teolog olan Fahr Râzî'nin analizlerinde, aynı ifade düşünülen diğer bir yinelenmeyi (*müteceddid mevhum*: "Ben gelirim" = yalın olasılık) tarihlemek için iyi bilinen bir yinelenmeyi (*müteceddid ma'lûm*: şafakta) bildirir. Cürcânî, bu ikinci tanımları tekrar ortaya çıkaracaktır (*Sh. Mavâk.* 219, *İstil.* 119).

Herşeyden önce biz, Kuşeyrî ve Fahr Râzî'nin her ikisi de kadercil olmakla birlikte, Kuşeyrî'nin gizemli ilahî kudret sayesinde mü'minin umudunu gerçekleştirmesine vurgu yaptığını,¹⁰ oysa büyük ölçüde Helenleşmiş Fahr Râzî'nin, olumsal veya başka türlü de olabilen bir doğa kanunları (yinelenme) bilgisine başvurduğunu gözlemleriz. Muhtemelen Kuşeyrî, selefi İbn el-Kâs (ö. 335/945) gibi, güneşin hareketinin devamsız olduğuna ve onun, her gece sadece ilahî emirle terkettiği bir dinlenme yeri (*mustakar*: K. 36:38; 18:84¹¹) bulunduğuna inanıyordu.

İkinci olarak, Fahr Râzî'de *müteceddid* kelimesi oldukça ilginçtir. Bu kelime, Fahr Râzî'nin muhalifleri Kerrâmiye ve Ebu'l-Berekât tarafından, Tanrı'nın cüzlerle ilgilendiği ve lütfuyla bizim özgür davranışlarımıza yol açtığı düşüncesini vurgulamak ve ilahî öze (eylemlerimizi yaratacak İrade olarak), bizi kendisinde yeni davranışlardan sorumlu yaptığı (*ihdâs fi'z-Zât*) her bir ana uygun olarak O'nun "buyruğunun" sonsuz modalizasyonunu yerleştirmek amacıyla (Yunanlılara muhalif olarak) tasarlanan *teceddüdât* (yenilikler) kelimesinin etkisinin zayıflayarak Helenleşmesidir.¹² Hatta Ebu'l-Berekât, ilahî Özdeki bu modalizasyonlar ve yeniliklerin Tanrı'nın varlığının gerçek kanıtlarını oluşturduğuna inanıyordu. Bu nedenle ona göre, Tanrı'da olayların sıralı (*ordinal*) çokluğu söz konusuydu; Ebu'l-Berekât, işte bundan dolayı "zaman Varlığın boyutudur," (*el-zamân mikdâr el-Vucûd; mikdâr* için krş. K. 32:4 [5]) demiştir. Oysa Fahr Râzî, iyi bir skolastik gibi, Tanrı'da sadece, "eşyayı yaratan" İlahî Bilgi görüşü ile ilişkili olarak, belli başlı (*cardinal*) bir çokluk olduğunu kabul ediyordu. Ve Gazâlî'ye göre (*Mi'yâr*, 172, *Makâsid*) bu onu, "önce ve sonraya göre hareketlerin sayısı" biçimindeki Aristocu zaman tanımına götürüyordu (*Fizik*, IV, II, 219b, 1-2).

¹⁰ Bir hüküm olan yinelenme, *mî'âd* (K 28:85; 34:29 [30]). -değişme olayının biçimi (*hulûl*), lütfun akışı.

¹¹ Bu ayette (18:84) *mustakar* kelimesine rastlanmamıştır (ç.n.).

¹² Krş. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh Nehc el-Belâğa*; İbn Teymiye, *Minhâc, el-Sünne*, bu nedenle problem: Kanun tarafından önceden görülmeyen *a priori meşru (bera'a asliye, ibâha)*. -*hikâye için krş. litua'lik; ve ef'âl kalbiye.*

Yeni-Eflatunculuğun çekiciliğine kapılan daha sonraki "varlık monizmi" taraftarı mistikler (öncekilerin "tanıklığına dayalı monizme" aykırı olarak), Eflatuncu bir ilahî Süre kavramına geri döndüler: Cürcânî şöyle dedi: "*el-dehr imtidâd el-Hadrat el-ilâhiye*" - "Süre, İlahî Varlığın yayılmasıdır" (ist. III). Eflatun (ondördüncü yüzyılda Crescas tarafından takip edilmiştir), "Zamanı" (*Chronos*), anlaşılır Sonsuzluğun yaşayan ve sayılı bir yansıması olan Üst Göğün dairesel bir hareketi olarak görmüştür.

Daha sonraki mistikler, bu ilahî süre kavramı için çok eski üç Arapça teknik terim benimsediler: *Sermed*, mutlak olarak sabit (zıddı *dehr*, değişikliğe göre sabit); *ezel*, sonsuzluk öncesi; *ebed*, sonsuzluk sonrası. Bununla birlikte Hallâc, *ezel* ve *ebedîn yakîn* (kalpte algılanan ilahî kesinlik anı) açısından sadece başlangıç olduğunu söylemiştir.

Esas Müslüman zaman görüşünü tespit etmeye çalışırken, kuramcıların Eflatuncu "süre" ile Aristocu "hareketin sayısı" arasındaki salınımlarından uzak durmanın ve dilciler ile nasçıkların (*fundamentalists*) (Fıkıh'ta), doktorlar, esrime psikologları ve müzikçiler gibi "uygulamacıların" tecrübi tanıklığına başvurmanın çok yararlı olduğu görünmektedir.

Hatırlayacağımız gibi gramerciler, hâl terimini fâile, hemen kanıtlayan "şimdiye" ilişkin öznel olan zaman için kullanırlar; bu an, süresizdir; çünkü tarihî varlık aracılığıyla (*'ala'l-hikâye*: hikaye tarzına göre) ona geriye dönük îmâ yapıldığında, bu îmâ bu "şimdiyi" geri getirmekten acizdir.

Sözdizim uzmanlarının (*sarfiyûn*) metodlarını kullanan ancak daha Stoacı (ya da Aristocu) mantığa başvurmamış Şâfiî ile başlayan nasçıklar, hâl'e *ta'mim el-hukm*, bir hükmün genelleştirilmesi ilkesine başvurur (onun meşruluğu alanında); bu, *istishâb el-hâl* (Hanbelîler arasında son derece sınırlı), statükonun bir tür zımnî yeniliğidir, yani, gözlemlenen adlî bir vak'anın anlık tasvirini (*vasf*: bir Harici kelime, bu nedenle Kaderci bir tona sahiptir) ebedileştirmektir (*ibkâ*), böylece kendisine atfedilmiş olan kanunî hüküm (*hüküm*) diğer benzer vak'alara meşru olarak uygulanabilir. -Bu, "tasvirin" (*vasf*) yerini bir "niteliğin" (*sıfa*) aldığı, vahyedilmiş verilerle uyumlu olduğu oranda (krş. Kur'ân'a göre miras taksiminin çok garip aritmetiği) mantikî evrensellekle (*küllîye*) duyarlı bir "görüş" olan bir tür kavramcılığa üstü kapalı başvurudur. -Bununla birlikte, bu, İslâm'ı sonsuz ruhî cevherlerin (melekler, ruhlar) Tanrı'nın "dışında" varolabileceğini kabul etmeye götüren bir tür sanal, maddî olmayan süredir.

Bir Dehrî olan ve evrenin sonsuz Süresi olduğunu kabul eden büyük doktor Râzî, zevk (*lezzet*) gibi psişik fenomenler için herhangi bir süreyi reddetmiştir; özel bir eserinde o, zevkin süre olmayan bir durum olduğunu klinik açıdan iddia etmiştir; çünkü o, sadece hastalık ve sağlık arasındaki geçiş olan nekahet döneminin başlangıcıdır. Bu nedenle, dinler "ebedî mutluluk" hakkında söz söylemekte hatalıdır.

İlk esrime (*vecd*) psikoloğu, süresiz ancak çeşitli zihinsel renklerle (mutluluk, üzüntü; minnettarlık, sabır; genişleme, daralma; vs.) desteklenmiş bir ızdırıp anı (*vecede* = bulmak; *vecide* = acı çekmek) olarak algılanan ani

bir lütuf şokunu ifade etmek için ona sonsuz mutluluk adını vermiştir.¹³ İlk mistikler, bu hâller (*ahvâl*, *hâl*'in çoğulu) için gerçek bir süreyi reddetmişlerdir; daha sonra Muhâsibî, nasçı Şâfiî'ninkine çok benzeyen bir adım atarak, hâl'e sanal, ideal bir "süre" vermiştir; ve İbn 'Atâ kesintiden sonra hâl'in bir "devamının" mümkün olduğunu (*avd*: Cüneyd'in aksine), onun aynı kaldığını iddia etmiştir.¹⁴ Bu nedenle, ızdırap anının kalkması, kalbi bir tür "ritmik içtepi" ve kalıcı bir bolluk vaadi ile, zaman dışına yerleştirilmiş bir Hikmet'in başlangıcında bırakabilir. Hallâc'a "an nedir?" diye sorulmuştur. -"Acıyla esen bir mutluluk rüzgarıdır (*far-ca*)- ve Hikmet, birleşen, yükselen ve düşen dalgalardır, böylece Hakîm'in *anı* kara ve anlaşılmazdır" (Kelâbâzi, No: 52). O aynı zamanda şöyle demiştir: "An, bir insan kalbinin okyanusunun dibinde kapalı, inci yüklü bir deniz kabuğudur; yarın, Hesap dalgası yükseldiğinde, bütün kabuklar kıyıya vuracak; ve onlardan herhangi bir inci çıkıp çıkmayacağını göreceğiz" ('Attâr, *Tezkire el-Evliyâ*).

Bu nedenle ızdırap anı, bir anlamda ancak kalbin derinliklerinde gömülü (*tadmîn*) gizli ölümsüzlük tohumu gibi hayatta kalabilir; onları simge olarak alıkoymak isteyerek kendilerini arzu ettiren Tanrı'yı yine onlar için terkeden bazı tutucu sofular tarafından tapılan erdemler gibi değil. Eğer biz *bildirilen an* ikiciliğinin simetrik olmadığını, ancak geleceğe, bize "bildirilen" belirlenmiş vadeye (*ecel müsemma*) yönelik olduğunu ve bu beklenti döneminin "boş" boyutlarının Ötelerin senfonisindeki kişisel melodik işareti her bir yaratıkta bırakmaya tahsis edilmiş bir tür ruhî ritime neden olduğunu hatırladığımızda, bu "gizli" devamlılık hakkında bir görüş oluşturabiliriz.

Müslüman müzikçiler, "pratisyenler," (tahtadan yapılmış) vurgulu enstrümanlarla başlayarak, *dih*'i (darbukanın *kenarındaki* hafif vuruş) *tâ*'dan (*merkezdeki* tınılı vuruş) ayırıştırarak ritmi (*îka*') üretirler; bu iki vuruşun değişimindeki düzensizlik (*nekra*) bir ritmik hareket, bir dans (sol ayak, sağ ayak) yaratır. Farklı ritmik modeller (*mas*, *mûdî*, *murabba*', vb.) oluşturmak için bu tür sıralı vuruşlarla kırılan eslerden (*sükûn*) oluşan sistemler, bizi gürültülerin sesbiliminden de öte, maddî olmayan harmonilerden oluşan yapıyı düşünmeye, seslerin fonolojisine doğru yükseltir.

Benzer şekilde, kendi "belirli zamanına" yönelmiş bir değerlik olarak anlaşılınan ızdırap anının duygu karışıklıkları, bizi ilk "ortaya çıkışımızdan" (*bidâye*) daha fazlası olan bu sona (*nihâye*), "nüfuz edişe" götürerek bizim onu aşmamızı sağlar; çünkü bu, Hallâc'ın dediği gibi, "kavrayıştır" (*tahkîk*). ızdırap anı (*yevm el-hasra* K. 19:40 [39]) aslen peygamberanedir (*prophetic*) -o, ne Aristocu su saatinin yaptığı gibi doğrusal bir tarzda zaman aralığını tarar ne de Kildanilerin yarıküreye ait güneş saat milinin (*gnomon*) yaptığı gibi, "Ruhun düşüşü" ile neden olunan yıldızlara ait zamanın çok evreli

¹³ Şâfiî, *vücûdun* (statükonun), makul bir nitelemenin sürekliliğini ilk kez kabul edecektir.

¹⁴ Bu 'avd hakkında, krş. *Ta'arruf*, 96.

devirlerini düzenli aralıklarla tersine çevirir; aksine o, bizim hayatî nabız sarkacımızın, ıskalanın ana notasındaki, "onun kurtuluş yerindeki" (St. Augustine) nihai durağını bildirir. Bu bir süre parçası değildir; bu şüphesiz bizim hafızamızı sonsuza dek değiştiren ilahî bir teolojik umud "dokuşudur."