

BAZI İSLAM DÜŞÜNÜRLERİNE GÖRE ZAMANIN KIDEMİ MESELESİ

Araş. Gör. İsmail ERDOĞAN*

İslam düşünce sisteminde önemli bir yeri bulunan "zaman" kavramı, İslam'dan önceki filozoflarda olduğu gibi müslüman düşünürler tarafından da ele alınmış olmasına rağmen, tam olarak açığa kavuşturulmamış birçok mes'eleden sadece birisidir. Bundan dolayı da hemen her dönemde yeniden ele alınan bu kavram, değişik düşünce sistemleri içerisinde incelenmek suretiyle hep bir yerlere oturtulmaya çalışılmıştır.

İslam düşüncesinde de, zamanı ön plana çıkaran bir felsefi ekole, zamanın ezeli ve ebedî olduğunu savunduğu için "**Dehrîyyûn**" (Zamancılar) ismi verilmiştir. Diğer İslamî felsefe ekolleri de zaman kavramını kendi sistemleri içerisinde açıklamaya çalışmışlardır. İlkçağ düşüncesinde olduğu gibi İslam düşüncesinde de zamanın varlığını inkar edenler⁽¹⁾, izafî ve itibarî olduğunu kabul edenler⁽²⁾ bulunmaktadır. Ancak asıl önemli tartışmalar zamanın "**hâdis**" olduğunu savunan kelimciler ile "**kadîm**" (ezeli) olduğunu savunan filozoflar arasında meydana gelmiştir.

Konuya iyi bir başlangıç yapabilmek için zamanın tarifini de gözönünde bulundurmak gerekmektedir. Zira bir şeyin mahiyetini iyi tesbit edebilmek için, o şeyin iyi tarif edilmesi lazımdır. Ancak şimdiye kadar zamanın tam olarak bir tarifi yapılamamıştır. Çünkü her felsefi sistem kendi içerisinde tutarlı olabilmek için, kendi anlayışına uygun olarak zaman tarifinde bulunmuşlardır.

Felsefi sözlüklere baktığımızda zamanın değişik tariflerini bulmakla birlikte, iki temel unsurun göze çarptığını görmekteyiz. Bunlardan birisi ölçülebilen zaman olup, objektif zaman olarak da adlandırılmaktadır. Bu tafirte ifade edilen zaman, kendi içerisinde değil cisimlerin hareketleri ile ölçülebilen zamandır. Uzayda bulunan cisimlerin hareketlerine dayanan bu tarife göre zaman; oluş, gelip geçiş,

* İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

(1) İbn Arabi, **El-Fütühat el-Mekkiye** (Haz. Nihat Keklik), Ankara 1990, s. 376-377.

(2) Molla Sadra bu görüştedir. Geniş bilgi için bkz. Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1994, s. 448-449.

değişme ve süreklilik biçimi, dönüşü olmayan bir doğrultuda birbiri ardından gitme gibi anlamlara gelmektedir⁽³⁾.

Başka bir tarifte ise objektif zaman; mevcudatta bulunan varlıkların birbirinin yerini alarak zincirlendikleri sonsuz bir süre olarak kabul edilmektedir⁽⁴⁾. Bu zamana mahsur (sınırlı) zaman da denilmektedir. Görüldüğü gibi bu zaman tanımı fizik ilminde tarif edilen zaman olup, tamamen hareketin objektif bir biçimde değerlendirilmesi ile ilgilidir.

Diğer bir zaman tanımı ise; subjektif zaman olup, zaman bilincine dayanan, yaşantılara bağlı olan ve nesnel olarak ölçülemeyen zamandır. Bu zaman anlayışı aslında gerçek olmayıp, yaşanan ve içinde bulunulan durumun psikolojisine göre uzun ya da kısa görünen zamandır⁽⁵⁾.

Ayrıca bir de tabiat üstü zaman veya İlahî zaman vardır ki; bu tamamen metafizik bir mes'eledir. Bu zaman anlayışına göre ise geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman bulunmayıp, sadece "**ân-ı daim**"⁽⁶⁾ denilen bir zaman mevcuttur. Bütün mevcudat ve olaylar sıralama silsilesi olmaksızın bu zamanda hazır bulunmaktadır⁽⁷⁾. Zira bizim anladığımız manadaki zaman mefhumu tamamen feleklerin hareketi ile ilgilidir. Oysa Allah katında böyle bir şeyi düşünmek, O'nu mukayyed bir varlık olarak görmek manasına gelir ki, İslam'a göre böyle bir izahat Allah için muhaldir.

İslam filozoflarının tamamına yakını felekler âlemindeki zaman kavramını biraz önce de değindiğimiz gibi objektif zaman manasında anlamışlardır. Yani zaman, feleğin hareketinin sayısı, takdim ve te'hir cihetinden hareketin miktarı⁽⁸⁾, cismin varoluşunun süreci⁽⁹⁾, göğün hareketi ile ölçülen ebediyet⁽¹⁰⁾, feleklerin hiçbir bölünmeyi kabul

(3) Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 1988, s. 203.

(4) Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul 1989, s. 471.

(5) Akarsu, s. 203.

(6) Süleyman Uludağ, "An-ı Daim", **T.D.V.İ.A. C.III**, İstanbul 1991, s. 101.

(7) İbn Arabi, **El-Fütühhat**, s. 376-377.

(8) İbn Sina'ya göre, Abdullatif Muhammed el Abd, **El-Hudud Fi Selase Resail**, 1398 (1978) s. 78.

(9) Kindi, **Felsefi Risaleler**, Haz. Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 17, 59, 90, 98.

(10) Nasır-ı Hüsrev'e göre, Corbin, s. 255.

etmeyen sürekli dairevi hareketi, ezeli bir harekete bağılı ezeli bir süreklilik⁽¹¹⁾ gibi tariflerle ifade edilmeye çalışılmıştır.

Ancak zamanın tarifinde gördüğümüz bu mutabakatı, zamanın mahiyeti hakkında görmemekteyiz. Çünkü birşeyin tarifi ile mahiyeti tamamen farklı şeylerdir. Zira tarifte bir şeyin daha çok görünen tarafı ifade edilirken, mahiyette algı ön plana çıkmaktadır. Bir varlığın her algılanış biçimi algılayana göre bir mahiyettir.

Bazı İslam Filozoflarına Göre Zamanın Kıdemi

Filozofların kadîm ve hâdis kelimelerini hangi anlamlarda kullandıklarını bilmeden konuya iyi bir giriş yapmak mümkün olmadığı için önce bu iki kelimeyi onların nasıl açıkladıklarına bakmak gerekmektedir. Onlar kadîm ve hâdiskelimelerini beş ayrı manada anlamaktadırlar:

1) Zaman bakımından kadîm ve hâdis: Zaman içerisinde önce olan kadîm, zaman bakımından sonra olan ise hâdistir. Mesela baba oğula göre kadîm, oğul ise babaya göre hâdistir. Buradaki kıdem ve hudüs belli bir başlangıca göre öncelik ve sonralıktır.

2) Rütbe bakımından kadîm ve hâdis: Rütbelerin kendi aralarındaki sıralanışını esas alan bir derecelendirmedir. Mesela yaşı küçük olmasına rağmen amirin, kendisinden yaşca büyük olan memura göre kadîm oluşu. Buradaki kıdem ve hudüs zaman itibariyle değil ancak makam itibariyledir. Halbuki zaman itibariyle yaşca büyük olan memur amire göre kadîm olmasına rağmen rütbe bakımından hâdistir.

3) Kıymet bakımından kadîm ve hâdis: Altın ile gümüş veya buna benzer iki kıymetli eşyadan daha kıymetli olanı diğerine göre kadîmdir. Buradaki sıralanışın ne zaman ne de rütbe ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Sadece kıymetli olanın diğerine göre daha çok tercih edilmesi ile ilgili bir durumdur.

4) Fazilet bakımından kadîm ve hâdis: Alim ile cahilden, alimin cahile göre kıymet bakımından daha önce gelmesi kıdemdir. Cahilin sonra gelmesi ise hudüstür. Burada da diğer değerlendirmelerin aksine üstünlük bakımından bir tercih söz konusudur.

5) Zat bakımından kadîm ve hâdis: Sebebin neticeden, illetin ma'lûlden, fâilin fiilden önce olması kıdem, netice, malûl, fiil ise hâdistir. Burada da zaman bakımından bir öncelik bulunmamakla birlikte sebep olanın sebepli olana takdimi söz konusudur.

Felsefecilere göre Allah zat bakımından kadîmdir. Âlem ise zat bakımından hâdistir. Aynı şekilde âlem zaman bakımından Allah ile beraber kadîmdir. Şöyle demek daha doğru olacaktır; âlem hudus-u zafî

(11) Ibn Rüş't'e göre. Geniş bilgi için bakınız, Ahmet Fuad El-Ehvani, "İbn Rüş'd", Çev. İlhan Kutluer, **İslam Düşüncesi Tarihi**, C.II, İstanbul 1990, s. 185

ile hâdis, Allah da kıdem-i zatî ile kadîmdir. Kıdem-i zamani ile Allah da âlem de kadîmdir⁽¹²⁾.

İslam filozoflarının ekseriyetine göre zaman bu anlamda kadîmdir. Onları bu görüşe götüren temel etken ise âlemin kadîm olması görüşüdür. Onlara göre âlem, Tanrı hariç tüm varlıkları içine alan geniş bir kavramdır. Zaman da bir varlık olması hasebiyle âlemin bir parçasıdır. Dolayısıyla zaman da âlem gibi kadîm bir varlıktır.

Eğer âlemin hâdis olduğu kabul edilirse, iki türlü zamanın mevcudiyetinden söz etmek mümkündür. Bunlardan birisi, âlemin bir parçası olan zamandır ki bu zaten âlemin içinde bulunmaktadır. Diğerisi ise zamanın da içinde bulunduğu âlemin kendisinde yaratıldığı bir zamandır. Bu iddiaya göre ise zamandan önce bir zamanın varlığından söz etmek gerekir ki, bu görüş ittifakla geçersizdir. Öyleyse âlemin bir parçası olan zaman da âlem gibi kadîm olup, hâdis değildir⁽¹³⁾.

Tabiiyyun ve Dehrîlere Göre Zamanın Kıdemi

İslam düşünce ekolleri içerisinde zamanın ezeli-ebedî olduğunu ilk kez söyleyen ekoller Tabiiyyun ve Dehrîyyun'dur. Bu fırkaların görüşlerini İbn Ravendî ve Zekerîyya er-Râzi gibi düşünürlerden öğrenmekteyiz. Râzi'ye göre âlemde beş ezeli prensip bulunmaktadır. Bunlar, Tanrı, mutlak boşluk (mekan), süre (zaman), ruh (nefis) ve maddedir. Bu beş ezeli prensip öncesiz ve sonrasız olup yaratılmamıştır⁽¹⁴⁾.

Râzi, zamanın ancak tasavvur halinde anlaşılabilen soyut bir varlık olduğunu ileri sürmektedir. Zaman insandaki algı yeteneğinin bir ürünüdür. Algıların dışında kendiliğinden bağımsız bir zaman yoktur⁽¹⁵⁾. Ona göre zaman akan bir ceवर olup ezeli olarak işlemektedir. O, zamanı mutlak süre manasına gelen **dehr** kelimesiyle ifade etmektedir. Râzi'ye göre zaman öncesiz olup, varlığını sonradan yaratılmış zamanlarla sürdürmektedir⁽¹⁶⁾.

Râzi zamanı iki şekilde ele almaktadır. Birincisi mahsur zaman olup, feleklerin hareketini tasavvur etmek suretiyle kavranılır. Gerçekte ise böyle bir hareket ve bu hareketin sayısı olan zaman

(12) Süleyman Uludağ, **İslam'da İnanç Konuları ve İ'tikadi Mezhepler**, İstanbul 1992, s. 122, 123.

(13) Alaaddin Ali Tusi, **Tehafütü'l Felasife (Kitabu'z Zuhur)**, Çev. Recep Duran, Ankara 1990, s. 29,30.

(14) Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", **T.D.V.İ.A.**, C.IX, İstanbul 1994, s. 108.

(15) Heyet, **Dinler Tarihi Ansiklopedisi**, C.I, (8,9. Fasikül), İstanbul 1976, s. 178.

(16) İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, s. 149.

bulunmamaktadır. Eğer böyle olsaydı, aynı anda hareket etmekte olan iki cismin farklı sayıda hareket etmeleri imkansız olurdu⁽¹⁷⁾. Bu hareket tasavvuru aslında bir ebediyettir. Ebediyet ise ölçülmemiş zamandır. Dolayısı ile zaman için bir başlangıç düşünmek mümkün değildir. Diğer bir zaman çeşidi ise beş ezeli prensipten birisi olan mutlak zamandır. Bu zaman feleklerden ve hatta evrensel ruhdan bağımsız olarak ve evrensel ruhun üzerinde bir kainat düzenine ilişkin, ölçülemeyen bir zamandır⁽¹⁸⁾.

Râzi'nin ileri sürdüğü zaman anlayışına göre zamana bir başlangıç düşünmek mümkün olmadığı için o, ezeli ve ebedî olup yaratılmamıştır. Zaman vacib'ul vücuddur. Vacib'ul vücud olan bir varlığın refedilmesi caiz değildir. Zamanın varlığının refedilmemesi zamanın araz değil, cevher olduğunu göstermektedir. Vacib'ul vücudun cevher oluşu onun ezeli cevher oluşu anlamına gelmektedir. Çünkü cevher, araz olmaksızın mevcut olmaktadır.

Dehrilere göre vacib'ul-vücudun harekete tealluk etmeden mevcut oluşu, hareket olmasa bile onun varlığının caiz oluşu anlamına gelmektedir. Onlara göre zaman bazan hareketle beraber bulunur, bazan da hareketten soyut olarak takdir edilir ki, onlar bunu "dehr"⁽¹⁹⁾ olarak isimlendirmektedirler.

Meşşâiler ve İbn Ârabî'ye Göre Zamanın Kıdemi

Meşşâi filozoflardan el-Kindî dışında kalan diğer filozoflar zamanın kadîm olduğunu ve zaman içinde bir başlangıcının bulunmadığını iddia etmektedirler. Kindî ise zamanın hâdis olduğu görüşündedir⁽²⁰⁾.

Diğer Meşşâi filozofları ve özellikle de Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd, zamanın kıdemi konusunda birbirini te'yid eden görüşler ileri sürmüşlerdir. Onları bu iddiaya götüren şey; kendi felsefi sistemleri ve onun bir parçası olan sudûr teorisidir. Bu teori içerisinde mekan, hareket ve zaman birbirinden ayrı olarak düşünülemeyen üç temel varlıktır. Yaratma bu süreçte gerçekleşmiştir. Dolayısı ile madde, hareket ve mekan olmaksızın zamanın varlığından sözedilmesi anlamsızdır⁽²¹⁾.

(17) Abdurrahman Bedevi, "Er-Razi", Çev. Osman Bilen, **İslam Düşüncesi Tarihi**, C.II, İstanbul 1990, s. 60.

(18) Corbin, s. 255

(19) İbn Sina, *Eş-Şifa (Et-Tabiiyyat)*, Kahire 1983, Tahkik eden Said Zayed, s. 151.

(20) Kindi, s.15.

(21) Mahmut Kaya, "Farabi", **T.D.V.İ.A.**, C.XII, İstanbul 1995, s. 150.

Sudûr teorisinde âlem zaman içerisinde sonradan yaratılmamış zamanla beraber Allah'tan sudûr etmiştir. Filozoflara göre eğer "Allah yaratıcıdır, fâildir, var edicidir ve öteki fîil-sıfatlarının da sahibidir" denirse, bu, O'nun varlığının kendisinden bütün nesnelere varlığının zorunlu olarak kaynaklandığı üstün bir varlık olduğu anlamına gelir. Buna göre başkalarının varlığı, tıpkı ışığın güneşe ve ısının ateşe bağlı olması gibi O'ndan meydana gelmektedir⁽²²⁾. Nasıl ki güneş ile ışık ve ateş ile ısı arasında zaman bakımından bir öncelik yoksa, Allah ile âlem arasında da zaman bakımından bir öncelik bulunmamaktadır. Bu manada âlem hâdis olmayıp, kadîm (ezelî) bir varlıktır.

İbn Ârabî'ye göre âlemin kâdemi, kendisinden sonra yaratılana nisbetledir. Yani âlem ilk yaratılan olduğu için kadîmdir⁽²³⁾. O'na göre Allah âlemden evveldir. Ancak O'nun evvelliği, mukayyed varlıkların evveliyeti değildir⁽²⁴⁾. Buradaki öncelik zaman sigalarından olmakla beraber, bizzat zaman değildir. Üstelik âlem, Allah'ın vücudundan sonra da değildir. Zira sonralık adı verilecek gerçek bir şey yoktur. Ayrıca âlem varoluş bakımından Allah'ın vücudu ile beraber değildir. Çünkü âlem var edilirken zaman mevcut değildi⁽²⁵⁾. Bundan dolayı âlemin zaman içerisinde bir başlangıcı bulunmamaktadır. Dolayısı ile âlemin varlığı asla zaman bakımından Allah'tan sonra değildir⁽²⁶⁾. Kendisinde tekaddüm ve te'hîr olmayan şey, zamanın içinde değil (la fi zaman), zamanla beraberdir (maa zaman). Âlem de aynı şekilde parça içinde olmaksızın parça ile beraberdir ve onun zaman içinde takdim ve te'hîri söz konusu değildir.

Zaman içinde olmaksızın zamanla beraber olan bir şeyin varlığı, zamanın sürekliliği ile beraberdir ki, işte bu dehrdir. Sürekli olarak mevcut olan her şey dehr içindedir. Yani onun varlığının devamlılığı kendisi ile dir⁽²⁷⁾.

Varlık Allah'tan gelmekle birlikte zaman itibariyle öncesizdir. Varlık zaman açısından Allah'ta öncesizdir. Mesela bir insanın açık havada güneşte hareket ederken gölgesinin de kendisiyle aynı anda hareket etmesinde zaman bakımından, bir öncelik ve sonralık bulunmamaktadır. Aynı şekilde Allah ile âlemden aynı münasebeti görmekteyiz. Nasıl ki gölge insanadan meydana gelmişse âlem de

(22) İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 164-167.

(23) İbn Arabî, *El-Fütuhât*, s. 387.

(24) İbn Arabî, *Füsüs'ül-Hikem*, Çev. Nuri Gençosman, İstanbul 1992, s. 30.

(25) İbn Arabî, *El-Fütuhât*, s. 386.

(26) Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül Mevcudat*, Çev. Mehmet Aydın, A.Kadir Şener, M.Rami Ayas, İstanbul 1980, s. 16.

(27) İbn Sina, *Eş-Şifa*, s. 171.

Allah'tan meydana gelmiştir. Burada zaman bakımından bir öncelik ve sonralık bulunmamaktadır. Ancak illetin malulden önce gelmesi söz konusudur ki bu da zaman itibariyle değildir⁽²⁸⁾.

Eğer Allah âlemi sonradan irade etmiş olsaydı, bu irade etmeden önce bir zamanın bulunması gerekirdi. Oysa âlem kendisinin illeti olan Allah'tan herhangi bir te'hir olmaksızın vücut bulmuştur. Âlemin varlığından önce bir zaman değil ancak adem (yokluk) bulunmaktadır. Zaman ise var olan birşeydir ki ademle birleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Allah ile âlem arasında herhangi bir varlık bulunmamaktadır⁽²⁹⁾.

Fârâbî, âlemin zamansız olarak yaratıldığı⁽³⁰⁾ iddiasındadır. O, "*Allah'tan varlık bulanların varlığı asla zaman bakımından kendisinden sonra değildir; belki başka bakımlardan O'ndan sonra gelir*"⁽³¹⁾ derken, varlıkların hangi bakımdan Allah'tan sonra geldiğini tam olarak açıklamamaktadır.

Bu izahatı İbn Sina'da daha net olarak görmekteyiz. O kadîm varlıkları iki kategoriye tabi tutmaktadır: Bunlardan birincisi zatının varlığı mutlak olarak vacip olan varlıktır. Yani var olması için bir sebebe muhtaç olmayan, varlığının illeti kendisi olan varlıktır ki bu "Vacib'ul-Vucud" olan Allah'tır. İkincisi ise varlığı Vacib'ul-Vucud'a bağlı olan ve bundan dolayı da varlığı zorunlu olan varlıktır. Bu iki varlık da kadîmdir ve birincisi ikincisinin illetidir. Bu illetten dolayı ikinci varlık da Vacib'ul-Vucud olup kadîmdir⁽³²⁾.

İbn Sina kâdemi de ikiye ayırmaktadır: Birincisi zaman içinde kâdemi ki; içinde bulunduğumuz an ile herhangi bir olayın vuku bulduğu an arasında çok uzun bir zaman diliminin bulunmasıdır. Yani çok eskilerde meydana gelen bir olay ve bu olayın meydana geldiği zaman hâdis olmakla birlikte bu manada kadîm olarak değerlendirilebilir. İkincisi ise zaman içerisinde olmaksızın mutlak olarak kadîm olup, gerçek zamanın başlangıcının bulunmamasıdır.

(28) I. Agah Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara 1991, s. 89.

(29) Fuzuli, *Matla'ul-İ'tikad Fi Ma'rifeti'l-Mebde'i ve'l-Mead*, Haz. Muhammed b. Tavit et-Tancı, Çev. Esat Coşan- Kemal Işık, Ankara 1962, s. 33.

(30) Çubukçu, *Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1992, s. 59.

(31) Farabi, s. 16.

(32) İbn Sina, *Eş-Şifa*, s. 235-236.

(33) İbn Sina, *Eş-Şifa*, s. 173.

Burada zaman, başka bir zaman içerisinde olmadığı için bir kıdem söz konusudur⁽³³⁾.

Bu anlayışa göre zamana, zaman bakımından bir başlangıç düşünülmemesi, zamanın başlangıcının bulunmadığı anlamında değildir. Zamanın zaman içerisinde bir başlangıcının bulunmaması demek, zamandan önce bir zamanın olmaması anlamına gelmektedir. Gerçekte ise zamanın bir başlangıcı vardır ve bu başlangıç ilk mevcut olan Allah'tır. Dolayısı ile zaman bu manada bir başlangıca sahiptir⁽³⁴⁾. Filozofların kullandıkları kıdem de işte bu ikincisidir. Yani zamanın zaman içerisinde başlangıcının bulunmaması anlamındadır. Yoksa zamanın Allah gibi varlığının illeti kendisi olan "Vacib'ül-Vücut" anlamında bir kıdem değildir.

Meşâî filozoflara göre âlemin varlığı zaman içinde olmayıp zamanla beraberdir. Zaman içinde âlem için bir başlangıç düşünmek mümkün değildir. Zira Allah, zaman olmaksızın âlemi yaratmış ve onun hareketi sonucu yine zaman olmaksızın zaman ortaya çıkmıştır⁽³⁵⁾. Bundan dolayı hem âlem, hem de zaman kadîmdir. Çünkü zamanın zaman içerisinde bir başlangıcı bulunmamaktadır.

Eğer zamanın bir başlangıcı bulunsaydı, o başlangıçtan önce de bir zamanın bulunması gerekirdi. Çünkü birşeye başlangıç tayin etmek ancak zaman içerisinde mümkündür. Zira takdim ve tehir zaman itibarı iledir. Şayet zaman olmasaydı hangi şeyin önce, hangi şeyin de sonra olduğunu anlamak mümkün olamazdı.

Mademki takdim ve tehir zaman itibarıyledir; öyleyse zaman için bir başlangıç va'z etmek te ancak zaman içerisinde olacaktır. Çünkü birşeyin başladığı an, geçmişin sonu ve geleceğin de başlangıcıdır. Ondan önce bir zamanın bulunmadığını düşünmek mümkün değildir. O halde birşeyin başladığı an geçmişten sonra ve gelecekten öncedir⁽³⁶⁾. O zaman da zaman için başlangıç olarak alınan bir noktadan önce de bir zamanın bulunması gerekir ki bunun sonsuza dek sürüp gitmesi mümkün değildir⁽³⁷⁾.

(34) Hüseyin Atay, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, Ankara 1974, s. 81.

(35) Mahmut Kaya, **a.g.m.**, s. 155.

(36) İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, s. 41-42, İktbal, **İslam Felsefesi'ne Bir Katkı**, Çev. Cevdet Nazlı, s. 100.

(37) Abdurrahim Güzel, **Karabaği ve Tehafütü**, Ankara 1991, s. 77.

Zaman her iki taraftan da kesintisiz olup başlangıcı ve sonu bulunmamaktadır ve o bizzat prensiptir⁽³⁸⁾. İbn Rüşd bu görüşünü delillendirmek için "*O Allah ki, yeri ve semâları altı günde yarattı ve Arş'ı su üstünde idi*"⁽³⁹⁾ ayetini yorumlayarak şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: Yer ve semâlar yaratılmadan önce de bir varlık mevcuttu. Bu da arş ve sudur. Ayetin zahiri manasına baktığımızda bu zamandan önce de bir zamanın var olduğu kanaatine varabiliriz. Çünkü ayet yer ve semâların zaman (eyyam) içerisinde yaratıldığından bahsetmektedir.

İbn Rüşd, bu "zaman" sözü ile feleklerin hareketinin sayısı olan ve bu varlığın sureti ile birlikte bulunan zamanın kastedildiğini belirtmektedir⁽⁴⁰⁾. İbn Rüşd'ün bu tesbitleri, Kur'an ve sünnette herşeyin başka bir şeyden (Adem'in topraktan, cin ve şeytanın ateşten, meleklerin nurdan) yaratıldığı şeklindeki ifadelere uygun düşmektedir. Kelamcıların belirttiği gibi âlemin mutlak yokluk ve adem-i mahz'dan yaratıldığına dair herhangi bir nass bulunmamaktadır.

İbn Ârabî'nin bu ayeti yorumlar şeklindeki bazı görüşleri ise İbn Rüşd'ü dolaylı olarak destekler mahiyettedir. O'na göre gündüz ve gece güneşin yaratılmasıyla meydana gelmiş olduğundan hâdistir. Oysa gün (yevm) daha önce mevcut idi. Allah günleri değil gece ve gündüzü güneşin varlığı sırasında ihdas etmiştir⁽⁴¹⁾.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi filozoflar âlemin mutlak yokluktan değil başka bir varlıktan yaratıldığını iddia etmektedirler. Aynı şekilde zamanın başlangıcı da adem (yokluk) değil, mahz-ı evveldir⁽⁴²⁾. Yani zamanın başlangıcından önce bir evvliyet bulunmamaktadır. Çünkü zamanın başlangıcının zaten kendisi evveliyettir. Dolayısıyla zaman bir başlangıçtan sonra bulunmak manasında hâdis değildir. Çünkü bir şeyin hâdis olabilmesi için kendisinden önce, zaman itibari ile adem (yokluk)in gelmesi icap eder. Zira bir şeyden, onun yokluğunun önce gelmesi sadece zaman itibariyle tasavvur olunabilir⁽⁴³⁾.

Bu şekilde izah edilen anlayışa göre Allah'la beraber kadîm olan varlıklar çoğalmış gibi gözükmektedir. Acaba bu kadîm varlıkların hepsi

(38) İbn Sina, *Eş-Şifa*, s. 232, İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, H. Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, C.I., İstanbul 1933, s. 214.

(39) *Kur'an-ı Kerim*, Hud, 7.

(40) İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 130.

(41) İbn Arabî, *El-Fütühat*, s. 423-424.

(42) İbrahim Hakkı Aydın, "Gazali'nin Filozofları Tekfirinde Farabi'nin Yeri" *Felsefe Dünyası Dergisi* 1994, S. 14, s. 32.

(43) İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 201.

de Allah gibi mi kadımdirler, yoksa aralarında bir fark var mıdır? Bu soruyu şu şekilde ele almak gerekmektedir: Öncelik ve sonralık zaman itibariyle olduğu için, kadım varlıklar arasında zaman olarak bir öncelik ve sonralık bulunmamaktadır. Bu öncelik ve sonralık ancak zat ve merteye bakımındandır. Bu anlamda Allah herşeyden öncedir⁽⁴⁴⁾.

Ciyli'ye göre Allah'ın önceliği ve yaratılışın daha sonra oluşu zamanla ilgili değildir. Zira Allah ile mahlukat arasında bir süre ya da bir ayrılık düşünülemez. Zaman, uzay ve zaman içinde süreklilik, kendileri sonradan meydana gelmiş şeylerdir. Bunların Allah ile yarattığı şeyler arasına girmeleri düşünülemez. Bundan dolayı önce, sonra, nerede, nereden vs. sözler fikir âleminde zaman ya da uzayla ilgili anlamlar taşıyor sanılmamalıdır. Gerçek olan şey insan kavrayışının ötesindedir. Çünkü maddi varlığın hiçbir kategorisi bu alanda uygulanamaz⁽⁴⁵⁾.

İslam filozoflarına göre, kadım olan varlıklarda öncelik ve sonralık, zaman bakımından değil, zat ve merteye bakımındandır. Eğer bu öncelik ve sonralık zaman bakımından olsaydı, önce ve sonra olan arasında bir zaman dilimi bulunacak ve birşeyin varlığından önce onun yokluğunun gelmesi icab edecekti. Bu durumda da zamanın varlığının başlangıcından önce onun yokluğu bulunacaktı. Yani zaman yok olan bir önceden sonra olacaktı. O takdirde bir önceden sonra ve bir sonradan önce olacaktı. Böyle olan bir şey öncenin başlangıcı değildir. Öncenin başlangıcı olmayan şey ise zamanın başlangıcı olamaz.

Öyleyse zaman, izah ettiğimiz gibi ezeli bir harekte bağlı ezeli bir süreklilik olup, öncesi olmayan bir yaratılışı vardır ve sadece Tanrı ondan önce gelir⁽⁴⁶⁾. Allah'ın zatının önceliği, zamanın önceliğinin bir sonucu olmayıp; aksine zamanın önceliği, Zat-ı ilahî'nin önceliğinin bir sonucudur⁽⁴⁷⁾.

İbn Sina Allah'ın hem zat ve hem de zaman bakımından değil de sadece zat bakımından önce olduğunu şu şekilde savunmaktadır: Eğer kelamcıların dediği gibi İlk Mevcud (Allah), hem zat hem de zaman bakımından yaptığı işten önce ise, bu şu demektir: Allah'ın var olduğu bir zamanda kainat henüz mevcut değildi. Bu görüşten hareketle şöyle bir önerme kurabiliriz: "Âlemin yaratılmadığı bir anda Allah vardı, başka hiçbir şey yoktu".

(44) İbn Sina, *Eş-Şifa*, s. 232.

(45) İktal, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, s. 115

(46) İbn Rüşd, *Felsefe- Din İlişkileri*, s. 201, Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*, A. Ü. İ. F. D. 1973, S. XIX, s. 109, El-Ahvani, s. 185.

(47) Muhammed İktal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Ahmet Asrar, İstanbul 1984, s. 107.

İbn Sina'nın bu önermeyi şu şekilde incelediğini görmekteyiz: "Allah vadi" sözü şimdiki zamanda değil geçmiş bir zamanda meydana gelen işi göstermektedir. Buna göre âlemden önce bir zamanın bulunması gerekmektedir. Bundan da üç anlam çıkarmak mümkündür: a) Allah'ın varlığı, b) âlemin yokluğu ve c) öncelik ve sonralık. Bu anlayışa göre zaman âlemden öncedir. Allah'tan sonra ilk varlık olması itibarıyla de zaman ezeldir. Yani onların görüşleri de bu manada zamanın ezeli olduğunu göstermektedir⁽⁴⁸⁾.

İbn Rüşd kelamcılarının âlemin hâdis olduğu şeklindeki görüşlerini şu şekilde değerlendirmektedir. O'na göre şariat halkı kendi yoluna sevk etmek için birtakım semboller kullanmaktadır. Çünkü şahid âlemde misali bulunmayan bir şeyi kühü ile tasavvur etmek halk için mümkün değildir. İşte bundan dolayıdır ki Hakk Teala âlemi bir "zaman" içinde ve âlemi de birşeyden yarattığını haber vermiştir. Çünkü şahitte bu nitelikte olmayan bir mükevvenin var olduğunu anlamak avam için mümkün değildir. Bundan dolayı Hakk Teala böyle bir beyanatta bulunmaktadır⁽⁴⁹⁾.

Meşşâî filozoflarının ekseriyetine göre ise âlem zaman içinde yaratılmamıştır. Çünkü zaman hareketten kaynaklanmaktadır. Fakat İbn Ârabî biraz önce de belirttiğimiz gibi, bu görüşe katılmamaktadır. O'na göre âlem zaman (gün) içerisinde yaratılmıştır.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: İslam filozoflarına ve özellikle Meşşâîler'e göre zaman (zaman içinde bir başlangıcının bulunmaması sebebiyle) ezeli ve ebedidir. Varlığının başlangıcı bulunmadığı gibi sonu da bulunmamaktadır. Ancak zaman zat olarak Allah'tan sonra gelmektedir. Eğer Allah, zaman içinde zamandan evvel olsaydı, bu evveliyetinde bir başlangıcı bulunması lazım gelirdi ki, onun da zaman içinde olması gerekirdi. O zaman da zamandan önce başka bir zamanın bulunduğu kanaati meydana gelirdi.

Halbuki zaman, Allah gibi varlığının sebebi kendisi olan "Vacib'ul-Vücut" ve ezeli değil, İbn Sina'nın da belirttiği gibi Allah'a isnad etmesi sebebiyle ezeldir. Yoksa zamanın varlığı ve ezeliyeti kendi zatı ile değildir. Kısaca söylemek gerekirse zaman ne mutlak manada kadim ve ne de mutlak manada hâdistir. Zira hakiki manadaki muhdes varlık zaruri olarak fasiddir. Hakiki manadaki kadim varlık ise varlığının illeti kendisi olmalıdır⁽⁵⁰⁾. Oysa zaman kendi varlığının illeti olmadığı gibi zaruri olarak fasid de değildir. Çünkü hakiki manada zaman kevn-ü fesat âleminde bulunmamaktadır.

(48) Hüseyin Atay, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, Ankara 1974, s. 84.

(49) İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri**, s. 291.

(50) İbn Rüşd, **Felsefe- Din İlişkileri**, s. 128.