

T.C.  
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN KAVRAMI:  
İBN ARABİ VE MUHAMMED İKBAL MUKAYESESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sevil GÜNGÖR

İstanbul  
Ocak-2024

T.C.  
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN KAVRAMI:  
İBN ARABİ VE MUHAMMED İKBAL MUKAYESESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sevil GÜNGÖR

Tez Danışmanı  
Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

İstanbul  
Ocak-2024

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

Üye : Prof. Dr. Turan KOÇ

Üye : Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Erhan İÇENER

Enstitü Müdürü

## BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “İslam Düşüncesinde Zaman Kavramı: İbn Arabi ve Muhammed İktbal Mukayesesi” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tezimi yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Sevil GÜNGÖR

## ÖN SÖZ

Zaman konusu geçmişten günümüze merak edilen konular arasında yer almıştır. Zaman genellikle olayların ve durumların sıralanması şeklinde idrak edilen soyut bir kavram olarak bilinir. Daha çok Dünyadaki değişimleri ifade etmek için kullanılmıştır. Soyut bir kavram olduğu için tanımlaması zor olabilir. Gerek İslam Dünyasında gerekse batı düşüncesinde zaman ile ilgili çalışma yapan düşünürler olmuştur.

Bizim tezimizde şimdiye kadar ortaya konulan çalışmaların tarihsel bir geçmişini ortaya koyarken İslam Dünyasının önemli isimlerinden olan İbn Arabi ve Muhammed İkbal'in konu hakkındaki fikirleri çalışılmış ve bu iki düşünürün karşılaştırılması yapılmıştır.

Tezimizi yazarken kaynak konusunda karşılaşılan güçlüklerde gerek yurt içi gerek yurt dışından basılı kaynaklara ulaşılmış Arapça, İngilizce, Urduca ve Farsça eserlerin çevirileri yapılmıştır. Tezimizde desteğini esirgemeyen Değerli Danışman Hocam Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA'ya kıymetli Jüri üyeleri Prof. Dr. Turan KOÇ ve Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU'na teşekkür ederim. Ayrıca tezimi yazarken vakitlerinden çaldığım ikizlerim Rümeyza GÜNGÖR, Rümeyda GÜNGÖR ve eşim Emre GÜNGÖR'e ve kıymetli aileme teşekkürü borç bilirim.

**Sevil GÜNGÖR**

**İstanbul-2024**

## ÖZET

### İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN KAVRAMI: İBN ARABİ ve MUHAMMED İKBAL MUKAYESESİ

Sevil GÜNGÖR

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Abuzer DİŞKAYA

Ocak, 2024 185 Sayfa

Zaman'ın farkında olma gelip geçiciliğinin problem olarak ortaya çıkışı, insanın varlığıyla aynı döneme kadar uzanmaktadır. İlahi metinlerde ilk insanla şeytan arasındaki ilişki sonsuzluk ağacı etrafında şekillenmektedir. Kur'an'da şeytanın, sonsuzluğu kazandıracak ağacın varlığıyla Adem'e yaklaşması, insanoğlunun "zaman" kavramıyla ne zaman tanıştığını göstermesi açısından önemlidir. Bununla beraber insanın zamanı adlandırması, onu çeşitli vasıtalarla ölçmeye çalışması ve evren içerisinde zamanla bu kadar münasebet halinde bulunan başka bir varlık olmaması, zamanla ilgili çeşitli soruların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İnsanoğlunun tarih boyunca bütün kültürlerde ele aldığı zaman meselesi, zamanın var olup olmadığı, sonsuzluk, ölüm sonrası zaman, âlemin ne zaman yaratıldığı, zamanın nasıl oluştuğu, zamanın var olma açısından sebep-sonuç ilişkisi içinde olduğu olgular gibi soruları akla getirmiştir. Bu sorular İlk Çağ felsefecilerinden günümüze, İslam kelamcılarından, felsefecilerine kadar her dönemden ve düşünceden kişi tarafından cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda tezimizde İlk önce bütün zaman düşünceleri ele alınmış ardından İbn Arabi ve Muhammed İkbâl'de zaman konusu çalışılmıştır. Son Bölümde ise her iki düşünürün zaman düşüncesi mukayese edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Zaman, Dehr, İslam, Kur'ân-ı Kerim, İbn Arabi, Muhammed İkbâl

**ABSTRACT**  
**THE CONCEPT OF TIME IN ISLAMIC THOUGHT:**  
**COMPARISON OF IBN ARABI AND MUHAMMED IKBAL**

**Sevil GÜNGÖR**

Master's Degree, Philosophy and Religious Studies

Thesis Advisor: Asst. Prof. Dr Abuzer DİŞKAYA

January, 2024 185 Pages

The emergence of the transience of awareness of time as a problem dates back to the same period as the existence of humans. In divine texts, the relationship between the first man and the devil is shaped around the tree of eternity. In the Quran, the devil's approach to Adam with the presence of the tree that will bring eternity is important in terms of showing when human beings were introduced to the concept of "time". However, the fact that humans name time, try to measure it by various means, and that there is no other entity in the universe that is in such a relationship with time has paved the way for the emergence of various questions about time. The issue of time, which human beings have dealt with in all cultures throughout history, has brought to mind questions such as whether time exists or not, eternity, time after death, when the universe was created, how time was formed, and the phenomena in which time has a cause-effect relationship in terms of existence. These questions have been tried to be answered by people from all periods and thoughts, from the philosophers of the Ancient Age to the present day, from Islamic theologians to philosophers. In this context, in our thesis, all time ideas were first discussed and then the subject of time in Ibn Arabi and Muhammad Iqbal was studied. In the last chapter, the idea of time of both thinkers is compared.

**Keywords:** Time, Dehr, Islam, Quran, Ibn Arabi, Muhammad Iqbal

# İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI .....	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	x
KISALTMALAR .....	xi

## BİRİNCİ BÖLÜM

### GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu .....	2
1.2. Tez Konusunun Amacı .....	2
1.3. Tezin Kapsamı ve İçeriği.....	3
1.4. Tezin Temel Soruları.....	3
1.5. Tezin Hipotezi/Hipotezleri .....	4
1.6. Tezin Konusunun Önemi ve Özgün Değeri .....	4
1.7. Tezin Araştırma Yöntemi .....	5

## İKİNCİ BÖLÜM

ZAMAN KAVRAMININ TANIMI, TARİHSEL GEÇMİŞİ VE FARKLI DÜŞÜNCELERDE AÇIKLAMASI.....	6
2.1. Zaman nedir? .....	6
2.2. Zaman Kavramının Tarihsel Geçmişi .....	10

2.2.1. Eski Uygarlıklarda Zaman Kavramı .....	10
2.2.2. İlkçağ Filozofları'nda Zaman .....	11
2.2.3. Batı Düşüncesinde Zaman Kavramı .....	13
2.2.5. Kur'ân-ı Kerim'de Zaman .....	25
2.2.4. İslam Düşüncesinde Zaman .....	31
2.3. Zamanın Gerçekliği Üzerine .....	44
2.4. Zaman Gerçektir .....	47

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İBN ARABİ'DE ZAMAN KAVRAMI.....52

3.1. İbn Arabi'nin önemi .....	52
3.2. İbn Arabi Düşüncesinde Zaman Kavramı .....	53
3.3. İbn Arabi'ye göre Zamanın Mekân ve Hareket ile İlişkisi.....	60
3.4. İbn Arabi'de Zamanın Gerçekliği .....	63
3.5. İbn Arabi'nin Devirli Zaman Anlayışı .....	65
3.6. İbn Arabi'ye göre Zaman Bölünür mü? .....	71
3.7. İbn Arabi'nin Bakış Açısında Günler.....	71
3.7.1. Günler .....	71
3.7.2. Gece ve gündüz.....	72
3.7.3. Haftanın Yedi Gününün Önemi.....	74
3.7.4. İbn Arabi'ye göre Saatler, Dakikalar ve Saniyeler .....	79
3.8. Dört Temel Zaman Dairesi.....	80
3.9. İbn Arabi'ye göre Tabiat Meselesinde Zaman .....	83

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### MUHAMMED İKBAL'DE ZAMAN KAVRAMI.....85

4.1. Muhammed İkbal'in önemi ve İslam Düşüncesindeki yeri.....	85
4.2 Muhammed İkbal'de Çeşitli Zaman Anlayışları Değerlendirilmesi .....	87
4.2.1. İkbal'in Tanrı Anlayışı ve Zamanla ilişkisi .....	87

4.2.2. Kader Açısından Zaman .....	88
4.2.3. Tasavvuf Anlayışında Zaman .....	90
4.2.4. İnsani Ego ve İnsanın Özgürlüğü ve Ölümsüzlüğü Açısından Zaman.....	92
4.2.5. Zamanın Gerçekliği ve Hayatın Zaman İçindeki Sürekli Hareketliliği ....	94
4.3. İktbal'in Farklı Zaman Görüşlerine Bakışı .....	97
4.4. İktbal'in Felsefesinde Uzay ve Evrenin Sonsuzluğu .....	113
4.4.1. Evren'in Sonsuzluğu.....	113
4.4.2. Uzay ve Zamanda Yolculuk .....	114
4.5. İktbal'de Zaman Kavramı.....	125

## **BEŞİNCİ BÖLÜM**

### **İBN ARABİ ve MUHAMMED İKBAL'İN ZAMAN**

<b>KARŞILAŞTIRMASI.....</b>	<b>137</b>
5.1. İbn Arabi ve Muhammed İktbal'in Görüşlerinin Mukayesesi .....	137
5.2. Muhammed İktbal ile İbn Arabi'nin Zaman Karşılaştırması .....	145
5.2.1 Zaman Nedir? Gerçek midir? .....	146
5.2.2. Zamanın Ezeli ve Ebediliği Meselesi .....	147
5.2.3 Zamanın Dehr ile İlişkisi Bakımından Değerlendirilmesi.....	149
5.2.4 Döngüsel Zaman Anlayışı .....	149
5.2.5 Zaman Hareket İlişkisi Nasıldır? .....	153
5.2.6 Zamanın Çeşitleri.....	155
<b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....</b>	<b>158</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>160</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>172</b>

## ŞEKİLLER LİSTESİ

- Şekil 2.2: İbn Arabi düşünce sisteminde gece ve gündüzün dönüşümü temsili... 73
- Şekil 5.1: İbn Arabi Düşünce sisteminde döngüsel zaman anlayışı temsili..... 150
- Şekil 5.2: İbn Arabi Düşünce sisteminde yeniden yaratılış temsili..... 150



## KISALTMALAR LİSTESİ

DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Akt.	: Aktaran
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Sf.	: Sayfa
vd.	: Ve Diğerleri
Hız.	: Hazretleri
S.a.s	: sallallahu aleyhi ve sellem

# BİRİNCİ BÖLÜM

## GİRİŞ

Günümüzde zaman algımız değişerek daha çok zamanın ne olduğu hakkında insanları merakla sevk etmektedir. Ayrıca zaman algısı zamanın nasıl yönetileceği ve zaman duygusunun nasıl oluştuğu konusunda insanların arayış içerisinde olduğu görülmektedir. Bununla birlikte anın değeri de günümüzde önem arz etmektedir. Çünkü sürekli takvim işaretleyip geleceği planlamak günümüzü ıskalamak olacaktır. Zaman sürekli akan bir olgudur. Biz tüketmek istesek de istemesek de kendi akışında ilerler. Bu yüzden onu doğru kullanmak gereklidir. Her insanın kendisine göre kişisel bir hızı mevcut olup önemli olan bu hızı en verimli şekilde değerlendirebilmektir. İnsanlar zamanı tanırsa kendi potansiyellerini en verimli şekilde değerlendirebilirler. Geçmişten günümüze zamanı anlamlandırma-tanımlama çalışmaları yapılmıştır. İslam alemini de kapsayan bu çalışmalarda birçok fikir ortaya atılmıştır. Fakat günümüzde geçmişte yapılan bu çalışmaları toparlayan ve yeniden yorumlayan bir çalışma sayısı oldukça sınırlıdır.

İbn Arabi 13.Muhammed İkbal ise 20. yy düşünürlerindedir. İki düşünürümüz hakkında da yapılmış çalışmalar mevcut olup bu iki düşünce insanı arasında mukayeseli bir çalışma günümüze kadar yapılmamıştır. Bu çalışmamızda İlk Çağdan günümüze kadar farklı düşünce insanların zaman hakkında fikirlerine yer verip bu iki düşünce inanımızın konuya nasıl eğildiğini ele aldık. Araştırmamızda literatürdeki bu boşluğun bir kısmını kapatmaya çalıştık.

Araştırmamızı yaparken her iki düşünce insanının birinci dereceden kaynaklarından istifade etmeye çalıştık. Bununla birlikte ikincil kaynaklara da yer verdik.

Araştırmamız 4 ana bölümden meydana gelmektedir Bu sebeple tezimizin ilk bölümünde tarihin ilk çağlarından günümüze filozofların zaman kavramına getirmiş oldukları tanımlara yer verilmiştir. Yine ilk bölümde zaman kavramıyla ilişkili gördüğümüz “dehr”, “süre” ve “an” kelimelerini de inceledik. Kur’an’da yer alan bazı kavram ve ayetler ışığında zaman meselesini ele almaya gayret gösterip, İlk Çağ filozoflarının görüşleriyle beraber daha çok İslam filozoflarının yukarıda bahsi geçen sorulara getirmiş oldukları düşüncelere yer vermeye çalıştık.

İkinci bölümde büyük İslam düşünürü İbn Arabi'nin zaman kavramını inceledik. Üçüncü bölümde çağımıza yakın bir isim olan Muhammed İkbâl'in zaman ile ilgili düşüncelerine yer verdik.

Dördüncü bölümde ise bu iki büyük İslam düşünürlerinin zaman ile ilgili görüşlerini karşılaştırmaya çalıştık.

Bu tezi yazmaktaki amacımız; zaman meselesinin tarih boyunca hem İlk Çağ filozofları hem de İslam filozofları tarafından ele alındığını ortaya koymak ve Kur'ân-ı Kerim bağlamında zaman kavramına günümüzün felsefi bakış açısıyla bir anlam kazandırmaktır. Ayrıca Tezimizde büyük İslam düşünürlerinden İbn Arabi ve Muhammed İkbâl'in zaman hakkındaki açıklamalarına yer verilerek ikisinin konu hakkındaki düşünceleri mukayese edilmiş günümüze ışık tutabilecek çıkarımlarda bulunulmuştur

### **1.1. Tezin Konusu**

Bu tezin konusu İslam Düşüncesinde zaman kavramı: İbn Arabi (ö.1240) ve Muhammed İkbâl (ö.1938) Mukayesesidir. İnsan zaman konusunda doğrudan bir bilince sahip olup bu dünyada zamanın ne olduğunu çok iyi biliyormuşçasına yaşamaktadır. Zaman, tanımlanması ve ölçülmesi nispeten daha kolay olan mekân, şekil, madde ve sayının aksine kozmik varoluş ölçütlerinin en zor anlaşılandır. Bu sebeple filozoflar genellikle zamanı, incelemesi en zor sorunlardan biri olarak görmüşlerdir (Seyyid Hüseyin Nasr, 1995).

Birçok felsefeci “zaman nedir?” diye sorar. Birçoğu bu soruyu, değişimin ya da sürenin ölçümü diye cevaplamıştır. Bu nokta da Einstein (ö.1955) “ama kim için?” sorusuyla itiraz eder. Bu anlamda zamanla ilgili en eski sorunlar günümüzde bile berraklığa kavuşturulmuş değildir. Bu sorular İlk Çağ felsefecilerinden günümüze, İslam kelamcılarında İslam felsefecilerine kadar her dönemden ve düşünceden kişi tarafından cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu sebeple tezimizde “zaman” kavramı tanımlanacak; büyük düşünürler İbn Arabi ve Muhammed İkbâl'in zamana bakış açısı ele alınacak ve bu düşünürlerin zaman anlayışlarının mukayesesi yapılacaktır.

### **1.2. Tez Konusunun Amacı**

Zaman tüm çağlarda merak edilen bir konudur. İnsanın zamanın içinde yer alması ve onu anlamlandırmaya çalışması her zaman karşılaşılan bir durumdur. Bu yüzden zamanın kimler tarafından araştırma konusu olduğu hangi düşünce insanların bu

konuya eğildiği önem arz etmektedir. Biz de tezimizde zaman konusunda çalışma yapmış olan büyük İslam düşünürü İbn Arabi ve Muhammed İkbal'i ele aldık. Her iki düşünürün zaman hakkındaki düşüncelerine yer vererek konu hakkında ikisinin benzeyen ve farklı olan yerlerine değinilecektir. Böylece günümüzdeki zaman düşüncesi yorumlanmaya çalışılacaktır.

### **1.3. Tezin Kapsamı ve İçeriği**

Tezimizin ilk bölümünde İlk Çağdan günümüze filozofların zaman kavramına getirmiş oldukları tanımlara yer vereceğiz. İlk bölümde ayrıca zaman kavramıyla ilişkili gördüğümüz “dehr”, “süre” ve “an” kavramlarını incelemeye çalışacağız. Kur'an'da yer alan bazı ayetler ışığında zaman meselesini ele aldıktan sonra İlk Çağ filozoflarının görüşleriyle beraber daha çok İslam filozoflarının yukarıda bahsi geçen sorulara cevap mahiyetindeki düşüncelerine değineceğiz. İkinci bölümde büyük İslam düşünürü İbn Arabi'nin zaman düşüncesini açıklamaya çalışacağız. Üçüncü bölümde Allame Muhammed İkbal'in zaman hakkında fikirleri araştırılacaktır. Tezimizin dördüncü bölümünde ise İbn Arabi ve Muhammed İkbal'in zamana bakış açıları karşılaştırılacaktır.

### **1.4. Tezin Temel Soruları**

Herkes zamanı hissetmektedir ve birçok insan zaman hakkında düşünür, onu tecrübe eder. Ama zamanı anlayabilmek için şu sorulara cevap vermek zorundayız.

Zaman diye bir şey var mıdır?

Zaman gerçekten nedir?

Onu durdurabilir miyiz?

Zamanı geriye döndürebilir miyiz?

Zamanın akışı evrensel midir? Yoksa gözlemci ile irtibatlı mıdır?

Zamanın başlangıcı ne zamandı ve ne zaman bitecek?

Zaman nesnel olarak var mı yoksa sadece bizim muhayyilemizin bir inşası mı?

Zaman ve mekân arasındaki ilişki nedir?

Zamanın yapısı nedir?

Zaman sürekli mi yoksa ayrı ayrı parçalardan mı müteşekkil?

“Şimdi” veya “an” kelimelerinin anlamı nedir?

Zaman neden geçmişe doğru hareket ediyor?

Geleceğin adı nedir?

### **1.5. Tezin Hipotezi/Hipotezleri**

Tezimizin araştırdığı sorulara bağlı olarak geliştirdiği 4 temel hipotezi bulunmaktadır;

1) Zamanın gerçektir. Zaman bizi yaşam boyu sürükleyen şeydir. O geçmişle gelecekte ayıran evrenin bir parçasıdır.

2) İslam filozoflarının zaman hakkındaki genel görüşü zamanın, feleğin hareketinin ölçüsü olduğudur. Zamanın var olup olmadığı, varlık öğretisiyle; harekete bağlı olup olmadığı hareket görüşüyle, zamanın anlardan oluşup oluşmadığı atomculukla; ezeli olup olmadığı yaratma doktrini ve kozmoloji ile çok sıkı ilişkiye sahiptir.

3) İbn Arabi'nin zamana bakış açısı onun Vahdet-i Vucud anlayışı etrafında şekillenmiştir. İbn Arabi'ye göre zaman sonsuzdur. Bir bölümlere ayrılmayan gün ve zaman vardır. Bir de bizim algıladığımız bölümlere ayrılan zaman vardır. Bölümlenebilen zaman günler, aylar, mevsimler ve yıllara ayrılır.

4) Muhammed İkbâl, Allah'ı tanımanın en önemli yollarından birinin zamanı tanımakla olacağını söyler. Yarattığı her şeyin var olması, yok olması gibi dönemler hep bir zaman mefhumu ile ortaya çıkar. Nitekim zamanı tanımak Allah'ı ve yarattıklarını da anlamayı sağlayacaktır.

### **1.6. Tezin Konusunun Önemi ve Özgün Değeri**

Çalışmamıza özgün değer katan en önemli husus, çalışmamızda ele alınan konunun bu yönüyle şimdiye kadar gerek genel manada gerekse İslam düşüncesinde tarihsel olarak fazla ele alınmamış olmasıdır. Ayrıca İbn Arabi ve Muhammed İkbâl'in zamana bakış açıları ilk kez tezimizde mukayese edilmektedir. Zaman kavramına yaklaşımı ve onu ele aldığı konu bakımından ilk ve özgün olduğunu düşündüğümüz bu çalışma ile zaman kavramı konusunda literatürde eksik kalan kısımların bir bölümünü tamamlamış olacak ve gelecekte yapılacak çalışmalara kaynak teşkil edebilecektir.

## 1.7. Tezin Araştırma Yöntemi

Tez çalışmamızda araştırmanın amacına hizmet edecek şekilde iki farklı yöntem takip edilecektir. Bu bağlamda “literatür taraması” ve “niteliksel araştırma yöntemleri” aşamaları olmak üzere araştırma iki sac ayak üzerine bina edilecektir.

Çalışmanın birinci aşamasında şimdiye kadar zaman hakkında Türkçe ’de yazılmış tüm eserler taranacak gerek ilk çağ filozoflarının gerek İslam düşünürlerinin gerekse modern düşünürlerin zaman hakkında ortaya attığı iddialar ele alınacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Büyük İslam Düşünürü İbn Arabi’nin Zaman konusu ele alınacaktır.

Araştırmamızın üçüncü bölümünde büyük düşünürü Muhammed İktbal’in zaman hakkındaki düşünceleri ele alınacak ve analiz edilecektir.

Tezimizin dördüncü bölümünde İbn Arabi ve Muhammed İktbal’in zaman düşüncelerinin karşılaştırması yapılacak ve açıklanmaya çalışılacaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ZAMAN KAVRAMININ TANIMI, TARİHSEL GEÇMİŞİ VE FARKLI DÜŞÜNCELERDE AÇIKLAMASI

#### 2.1. Zaman nedir?

Birçok felsefeci “zaman nedir?” diye sorar. Basit gibi görünen bu soru aslında bilimin karşı karşıya kaldığı bir sorudur (Smolin, 2019, s. 1). Birçoğu bu soruyu, değişimin ya da sürenin ölçümü diye cevaplamıştır. Zamanı diyelim bir saatle ölçerken ölçtüğümüz şey nedir? Bunun cevabı aslında bu değişimin ölçüsüdür (Bardon, 2018, s. 9). Bu noktada Einstein “ama kim için değişim?” sorusuyla itiraz eder. Öyleyse zaman nedir yanlış bir soru mudur? Adrian Bardon ise “Zaman ne olmaktan ziyade nasıldır?” sorusunu sorarak konuya yaklaşmaktadır. Bu anlamda zamanla ilgili en eski sorunlar günümüzde bile berraklığa kavuşturulmuş değildir.

Zamanın ne olduğuna dair insanlar her zaman merak içinde olmuşlardır. Bu durum ilk çağlardan başlamış olmakla birlikte zaman kavramını ilk kullananın Eski Mısır uygarlığı olduğu iddia edilir. Mısırlılar tüm sosyal kültürel hayatlarını tarıma bağlı yaşamaktaydılar. Bu yüzden Nil nehri onlar için önemlidir. Nil nehrinin taşması ya da suyunun azalması onlar için mühimdir. Bu olayların ne zaman gerçekleştiğini hesaplayarak zamana dair ilk planlamayı yapan uygarlık Mısırlılar olmuştur (Cevizci, 1999, s. 943). İnsan, zaman konusunda doğrudan bir bilinci olup bu dünyada sanki zamanın ne olduğunu çok iyi biliyormuş gibi yaşamaktadır. Zaman, tanımlanması ve ölçülmesi nispeten daha kolay olan mekân, şekil, madde ve sayının aksine kozmik varoluş ölçütlerinin en zor anlaşılanıdır. Bu sebeple filozoflar genellikle zamanı, incelemesi en zor sorunlardan biri olarak görmüşlerdir (Seyyid Hüseyin Nasr, 1995:42).

Bu noktada şimdiye kadar yapılan tanımlarla zamana yanlış bir biçimde bakıyor olabileceğimizi aklımızdan çıkarmadan zamanla sorulara nasıl cevaplar verebileceğimizi, var olan tüm görüşlere hangi açılardan yaklaşmamız gerektiğini düşünmek zorundayız. Bunu yaparken de zamanı tanımlarken kullanacağımız arka plan tanımlarını, döngüsel tanımlara düşmeksizin oluşturmamız gerektiğini anlamalıyız (Ali Süha, 2012:287-288).

“Zaman nedir” sorusu aşk nedir sorusu gibidir. Çünkü herkesin hissettiği zaman farklıdır. Zaman kavramı eşyanın kronolojik düzenini ve hadiselerin süresini ilgilendirdiği için gereklidir. Zamanın gerçekliğini anlamak için fizik, biyoloji, psikoloji ve kozmoloji alanlarında araştırmalar yapılması gerekir. İzafiyet teorisinde zaman yolculuğu, zamanın bükülmesi gibi kavramlar kullanılmasına rağmen modern anlamda zaman saat ile ölçülür (Hacı Yusuf, 2013). Peki, zamanı saatle ölçtük, ölçtüğümüz şey nedir? Aslında zaman değişimdir. Gerçek olan şey değişen bir evrendir, zaman ise sürekli bir değişimden ve hareketten türer. İleride üzerinde uzunca bahsedeceğimiz “Zaman değişimdir” diyen Aristoteles ve Platon’un aksine bu görüşü reddeden Parmedines (m.ö 515- 460), ve Zenon (m.ö 490-430) gibi filozoflar da vardır (Bardon, 2018, s. 4).

*“Zaman bizi yaşam boyu sürükleyen şeydir.” Zaman geçmişi gelecekte ayıran şeydir. “Zaman evrenin bir parçasıdır.”* (Carroll, 2018, s. 19). Zamanın konusu fizikten bile zordur. Çünkü fizik, matematik ile ilişkilidir; zaman konusu ise daha soyut bir kavramdır. Mekânın, zamana göre açıklanması daha kolaydır ama hareket bize zamanı tanımlamada yardımcı olur. Yaşlanma, görünüm, çürüme gibi olgular bize zamanın varlığını doğrular. Richard Feynman (ö.1988) “Zaman başka hiçbir şey olmadığından olan şeydir.” der Julian Barber ise zamanın değişimden başka bir şey olmadığına inanır. Herakleitos (m.ö 535-475) zamanı sürekli bir değişim olarak görür. Parmenides, “Ne zaman vardır ne de hareket vardır her şey buradadır.” der. Berkeley ise bu konuda “Maddi nesnelere bizim hayal gücümüz dışında hiçbir varlığı yoktur.” diyecektir. (Kalhari, 2015, s. 637). Dolayısıyla zamanı da bu yokluğun içine katar.

Zaman hep farklı açılardan ele alınmıştır. Bazıları için günlük hayatın fiziğinde şimdiki zaman yoktur. Zaman kavramı, onunla ilgili mevcut ve güncel görüşler her daim bilim tarihinde karanlık bir çizgidir. Çünkü zaman hem kavramsal olarak hem de olgusal bir yapı olarak tasavvur edilemez. Zamanı düşünmek bazen teflon tavada kızgın yağ gibidir. Edebiyatta zamanın kendi anlamı vardır. Örneğin Marcel Proust’un “Kayıp Zamanın İzinde” adlı kitabında zaman tekrarlanır ve hatırlanır. Fizik ve felsefede de aynı şekilde zamanın tekrarlandığı ve hatırlamanın gerçekleştiği vurgulanır. Fakat hangi açıdan bakılırsa bakılsın zaman kendi içinde çelişkilerle doludur. Mesela bir kum saati geriye çevrildiğinde zamanın yeniden sıfırlanması ya

da zamanda bir boşluk oluşması gerekir. Ancak bu mümkün değildir (Kalhari, 2015:650).

Kimi düşünürler zamanın başlangıcını evrenin başlangıcı ile birlikte oluştuğunu iddia etmektedir. Onlara göre evrenin başlangıcı da bing bang (büyük patlama) ile gerçekleşmiştir. Hung Rose “Eğer evren büyük patlama sonucu ortaya çıktıysa bir başlangıcı var demektir. Eğer bir başlangıcı varsa öyleyse onun bir meydana getiricisi olmalıdır.” (Uslu, 2010, s. 38) diyerek kozmolojik delil ile Tanrı'nın varlığını evrenin varlığından hareketle açıklar. Büyük patlama teorisi bizim akıl yürüttüğümüz şekilde bir bombanın patlaması şeklinde değil bir balonun şişmesi gibi olmaktadır. Peki, bu şişmeyi başlatan etki nedir? Evrenin ilk anları salt enerjiden oluşmaktadır. Yani evren nasıl bir balon gibi şişerek yoğunluğu artarak genişlediyse giderek küçülme yoğununun azalma eski haline dönme ihtimali de vardır. Bu genişleme teorisini tetikleyen şey ilk enerjinin ortaya çıkışıdır. Burada şu ayeti kerimeyi zikretmek Tanrı ve Fizik konusunun aynı paralelde olduğuna güzel bir örnek olacaktır. “*Güneş dürülüp karardığında, yıldızlar dökülüp söndüğünde*” (Tekfir 81/1-2). İslam'a göre zaman için ilk sebep onun ezeli olduğu anlamına gelmez. Eğer şimdiye kadar elde edilen bilgiler ardı ardına meydana gelen şişmeleri kanıtlıyorsa bu evrenin genişlediğine ve yaratmanın her an gerçekleştiğine kanıt olabilir. İlerleyen bölümlerde bu konu detaylı şekilde ele alınacaktır.

Zamanın süresi de aynı şekilde kafa karıştırıcıdır; çünkü bizim için gelecek bazıları için geçmiş durumundadır. Mesela bazılarına göre şimdiki zaman diye bir şey yoktur. Onlar, sadece karadeliklerde ya da büyük patlamadan önce böyle bir zamandan söz edilebileceğini söylerler. Zaman, her şeyin aynı anda olmasını engellemek için doğanın kullandığı araçtır (Carroll, 2018, s. 21).

Zaman gerçek midir? Bu da filozofların çok sorguladığı bir konudur. Zamanı benimsemek, gerçekliğin yalnızca zamanın her bir anı içinde gerçek olan şeylerden oluştuğuna inanmak demektir. Zaman gerçekliğini savunanlar şu iddiaları ortaya koyarlar;

-Evrenimizde gerçek olan her şey birbirini izleyen anlardan oluşur.

-Geçmiş gerçektir ancak şu an gerçek değil, geçmişi yorumlayabilmemiz için geçmişin geçmişte gerçek olduğunu kabul etmemiz gerekir.

-Gelecek ise henüz gelmediği için gerçek değildir; sadece yorumlanabilir.

-Doğa yasaları gereği her şey zamanın içinde olmalıdır, dolayısıyla zaman gerçektir.

Bilim adamları zamanın dışında düşünürlerse fikirleri bulmadan önce onların nasıl olsa var olduğunu ve bunlarla uğraşmamak gerektiğine inanırlar. Yine teolojik ve toplumsal sorunlar zamanın dışında çözmeye çalışılırsa çözüm yollarının zaten var olduğu düşünülerek bu arayışa girilmemiş olur. Ama zamanın gerçek olduğunu kabul edersek matematiksel olarak dünyayı tam bir denklem içine oturtamayız. Yani dünya daima bir “an” içindedir. Planlar yaparız ama önümüzdeki tehlikeleri ya da fırtınaları asla tam olarak kestiremeyiz. Yani geleceği şu ana dayalı bilgilerle inşa edemeyiz. Yaşamın getirdiği sürprizlerden kurtulmak mümkün değildir. Dolayısıyla zamanın gerçek olduğu tezi kendisini doğruluyor (Smolin, 2019, s. 5).

Zaman nedir diye sorduğumuzda muhtemelen insanlardan farklı cevaplar alırız. Zaman bizi yaşam boyu sürükleyen şeydir, zaman geçmişini gelecekte ayıran şeydir, zaman evrenin bir parçasıdır vs. ancak bunların hiçbirinin zamanın tam olarak tanımını yaptığı söylenemez. Biz sadece içgüdüsel olarak zamanı biliriz. Bilim ve felsefe buna tam cevap veremez. Zaman bizim için 3 farklı veçhete sahiptir;

- 1) Zaman evrendeki anları işaretler.
- 2) Zaman onlar arasında geçen süreyi ölçer.
- 3) Zaman içinde hareket ettiğimiz ortamdır.

Zaman, Arapça kökenli bir kelime olarak ise vaktin azlığını ve çokluğunu göstermek için kullanılan bir isimdir. Ayrıca zaman, “asır” manasına ve “dehr” manasına gelmektedir (Firuzabadi, 1987b, s. 42).

Felsefe ile ilgili sözlüklerin zamanla ilgili çeşitli tanımları bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

- 1-Ölçülebilir nicelik olarak düşünülen süre.
- 2-Şimdinin geçmiş olmasına yol açan kesintisiz değişme, hareket; geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zaman bölümlerinin kendisinin parçaları olduğu sürekli bütün.
- 3-Parçaları başlangıç ve son, önce ve sonra, gibi ilişki durumunda olan terimlerle ifade edilen ve değişmeden ayrılma olan bütün.
- 4-Olayların birbirlerini izledikleri sonsuz bir ortam olarak düşünülen soyut kavram (Ahmet Cevizci, 1999, s. 693).

Zaman, mevcudatta bulunan varlıkların birbirlerinin yerini alarak zincirlendikleri sonsuz bir süredir (Hançerlioğlu, 1982, s. 85). Oluş, gelip geçiş, değişme ve süreklilik biçimi, dönüşü olmayan bir doğrultuda birbiri ardından gitme, sürüp giden doğru bir çizgi (Akarsu, 1975, s. 42).

Zaman gibi kavramlar bize dış dünya tarafından belirsizliğe yer vermeyecek şekilde icat edilmiştir (Carroll, 2018, s. 31). Bu yüzden zamanın olmadığını iddia edenler bu delile dayandırırılar. Kısacası zaman bizim hareket ettiğimiz alandır.

## **2.2. Zaman Kavramının Tarihsel Geçmişi**

### **2.2.1. Eski Uygarlıklarda Zaman Kavramı**

Eski uygarlıklar deyince akla ilk gelen Mısır Uygarlığıdır. Eski Mısır'da zaman kavramı daireseldir. Yani ölüm ve yaşam bir döngü olarak devam eder. Bu döngü durmadan devam eder. Onların anlayışına göre zaman kendiliğinden ortaya çıkan bir şey değil insani çaba sonucunda ortaya çıkmaktadır. İnsanlar ritüelleri zamana göre ayarlayarak zamanı kendileri var ederler. Zaman dünya ile sınırlıdır; ahirette zaman yoktur (Topakkaya, 2017:38).

İkinci olarak değinilecek uygarlık Hint uygarlığıdır. Hindistan'da en eski din olarak bilinen Brahmanizm ve Hinduizm'de sonsuz zaman anlayışı söz konusudur. Samsara Çarkı denilen yaşam ile ölüm arasında döngüsel bir geçiş vardır. İyilik yapan biri iyi olarak kötülük yapan birisi ise kötü biri olarak dünyaya geri döner. Dünya hayatında güzel ahlaklı yaşayanlar bu çarktan kurtulup Nirvana'ya ulaşabilirler. Burada ise sonsuz bir yaşam vardır. Sürekli kendini yenileyen kendini yaratan zaman anlayışı Buda için de geçerlidir (Topakkaya, 2017:41).

Eski Çin uygarlığında zaman anlayışına baktığımız zaman onlar her eylemin doğru bir zamanı olduğuna inanırlar. Evrendeki her şey döngüsel olarak sırasını bekler. Onlar zamanı tıpkı mekân gibi bölümlere ayırmışlardır. Hatta zaman ve mekânın farklı şeyler olmayıp aynı şeyler olduğuna inanırlar. Ayrıca Çinliler zaman konusunda tarihlendirme işlemi yapan en eski uygarlıktır (Topakkaya, 2017, s. 45).

Eski Türklere geldiğimizde onlar için zaman kavramı “öd” kelimesine yani sonsuzluk ve sınırsızlık anlamına gelmektedir. Bu kelime aynı zamanda Tanrı kelimesiyle de yan yana kullanılmaktadır. Türkler zamanı yönetmek için on iki hayvanlı takvim üretmişler, her yıla bir hayvan ismi vermişlerdir. Bu isimler sırasıyla sığır yılı, sığır yılı, Bars (Kaplan ) yılı, tavşan yılı, nehlak (balık) yılı, yılan yılı, yılku

(at) yılı, koyun yılı, besin yılı, tavuk yılı, köpek yılı, domuz yılı olarak görülmektedir (Topakkaya, 2017, s. 51).

Son olarak eski İran'da zaman kavramı döngüsel ya da dairesel olarak ele alınır. Zaman anlamına gelen Zurvan Tanrı'nın da bir ismidir. Dünyevi zamanda zaman İyilik Tanrısı Ahuramazda ile Kötülük Tanrısı Ehrimen arasındaki mücadelelerden ibarettir. Eski kavimlerde kısaca zaman anlayışı bu şekildedir. Bir sonraki bölümde İlkçağ filozoflarında zaman anlayışı ele alınacaktır

### **2.2.2. İlkçağ Filozofları'nda Zaman**

Antik Yunan'da zaman "Khoronos, Kairos ve Anion" şeklinde kavramlarla ifade edilir. Bunlar aslında birbirlerinden farklı kavramlardır.

Khoronos; hareket ve değişim anlamına gelir. Kaç yaşında? Ne kadar? Ne zaman? gibi niceliksel zamanı ifade eder. Evren düzenlendikten, süslenildikten, bezendikten sonra Kronos (Kvókμξ) oluşur yani düzen başlar (Şar, 2018:81-82).

Kainos; bir şeyin tam vaktinde olması demektir. Ne zaman? Hangi vakitte? gibi niteliksel zamanı ifade eder.

Aion; sonsuz zaman döngüsünü ifade eder. Yani tüm zaman boyutlarında ebedilik sonsuzluk gibi kavramlara işaret eder. Antik Yunan'da zamana dair bilinen ilk tanım olan Anion tanımıdır. Buna göre zaman; bir düşünme ya da ölçüdür.

Parmanides'e göre zaman değişmeden, hareket etmeden ilerler. Parmenides'in bu düşüncesi ilerde Elealı Zenon tarafından "ok paradoksu" olarak kendini gösterecektir.

Aziz Augustinus (ö.430) Hristiyanlık ve felsefe arasında köprü kurar. O, zamanı teolojik bir yaklaşımla ele alarak bu şekilde değerlendirir. Pagan kültüründe Evren yaratılmadan önce Tanrı ne yapıyordu diye bir soru ortaya atılır. Augustinus bu soruya o dönemde "*Tanrısal bir eylem yoktur*" diye cevap verir. Tanrı evreni yaratmadan önce zaman yoktur, dolayısıyla Tanrı'nın evreni yaratmadığı dönemde ne iş yaptığı sorusu da anlamsızdır. O, Tanrıyı evrene varlık bakımından önceler. *İtiraflar* adlı eserinde zaman kavramına değinerek zamanın açıklanması zordur ancak zaman kesinlikle var olan bir şeydir der. Onun zaman algısı harekete bağlı zaman anlayışı ile Aristo'ya benzer. Ancak bunlar ölçülemez. Geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman ontolojik olarak gerçeklik taşımaz. Bunlar zihnin ürünü ve ruhta mevcuttur. Onun için en önemli olan şimdiki zamandır. O'na göre zaman zihinsel bir

gerçekliktir; yani geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman algılama ile ilgilidir (Karaköse, 2021, s. 75).

Onun zaman algısı zamanı harekete bağlayan Aristoteles'e benzer ancak zamanın ölçüm olduğu konusunda ondan ayrılır. Geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman ontolojik olarak gerçeklik taşıyamaz. O da zamanı Aristo gibi bölümlere ayırarak incelemiştir. Zaman her şey dursa bile varlığı devam edecek bir olgudur. Zamanın gerçek olduğuna dair ispatlarını 3 aşamada incelemektedir. Birincisi şimdiki zamanın zihnimizde bıraktığı izlenim, iki geçmişi hatırlatan varlığın ispatı, üç gelecek zamanın beklenilmesidir. Ona göre evren yaratılmadan önce zaman yoktur (Oktav, 2018, s. 65).

Platon'a (m.ö.347) göre, zihnin var olanları bir bütün olarak ve birden kavrayamamasının bir sonucu olan zaman, değişmez ve zaman dışı olan yetkin idealar dünyasının yetkinlikten yoksun bir taklidir (Cevizci, t.y., s. 25). Onun zaman hakkındaki fikirleri çoğunlukla doğa felsefesine dayanır. Bu konudaki görüşlerini *Timaios* adlı eserinde belirtir.

*Zaman değişmeyen ve aynı kalan şeyler için zamanın bir anlamı yoktur. Zaman gençleşmez ve yaşlanmaz. Bunun için zaman vardı ya da yoktu ifadeleri kullanamayız. Varoluş sürecinde gerçekleşen değişimden kaynaklanan tesadüfler ya da gençlik ya da duygu dünyasında var olan değişiklikler kendisinde söz konusu değildir. Özetle ifade etmek gerekirse zaman ve gökyüzü ileride yok olmaları gerekirse birlikte yok olacaklardır (Platon, 2015, s. 38).*

Platon evrende olan her şeyin bir nedene bağlı olması gerektiğine inandığı için zamanın da bir nedene ihtiyacı olduğunu savunur. Platon zamanın evrenle birlikte Tanrı tarafından yaratıldığına, kozmik düzen için onun önemli olduğuna inanır. Zamanı ebediyetin sayıya göre hareket eden ezeli-ebedi bir imgesi olarak tanımlar. Platon zamanın sonsuz olduğunu söyler ancak onun nasıl olabileceği konusunda tam olarak bir açıklama yapamaz. O'na göre zamanı anlamak için göksel hareketlere başvurmak gereklidir. Yoksa zamanın anlaşılması mümkün değildir. Aynı zamanda kendisi Antik Yunan'da zamanın döngüsel bir yapıda olduğunu ifade eden bir filozoftur. Zamanı Herakleitos gibi parçalı değil; Parmenides gibi bir bütün olarak inceler. Platon'a göre tam bir çokluk gösteren ve devamlı değişen içinde yaşadığımız

duyular alemi hakikatte var olmayıp yalnızca gerçek alemin bir dış görünüşüdür. Gerçek, kalıcı ve değişmez olan ise idealar alemidir. Platon zamanı asıl- gölge ilişkisine göre açıklar. Bunu yaparken *Aion* ve *Kronos* kavramlarını kullanır. Aion, hiçbir zaman değişmeyen Kronos ise daima oluş bozulmuş halinde olan olgulardır. Kronosun devam edebilmesi için ancak Aion sayesinde olur. Zaman, oluşun bir ölçüsüdür. Gezegenlerin dönüş hızlarının yani hareketlerinin sayısal değerlerinin zamanı oluşturduğunu belirtmektedir. O halde zaman düzeni oluşturan sayısal bir değer olan göklerin hareketi ile ölçülür (Konyalı, 2018, s. 38). Bu dönemden sonra zaman kavramı farklı bir sürece girecektir. Kısacası Platonun zaman kavramı Onun doğa görüşleri etrafında şekillenir.

### **2.2.3. Batı Düşüncesinde Zaman Kavramı**

Batı düşüncesinde zaman kavramına geldiğimizde sırayla Aristoteles, Newton ve Kant'ın zaman düşüncelerinin etkili olduğunu görürüz. Aristoteles'in (m.ö.322) zaman anlayışında zaman harekete bağlıdır ve değişimden bağımsız değildir. İkinci zaman anlayışı Newton fiziğine bağlı gelişen evrensel zaman anlayışıdır. Ona göre zaman mutlak, her yerde ve herkese göre aynıdır. Uzun yıllar etkisini sürdürecektir olan bu zaman anlayışında Newton zamanın harekete değil hareketin zamana bağlı olduğunu savunur. Evrenin her tarafında bir düzen içinde akan zaman, değişen ve meydana gelen olaylardan etkilenmez. Zaman konusunda üçüncü önemli isim ise Kant'tır (ö.1804). Kant zamanın özsel ve ideal olduğunu savunarak Newton'un mutlak zaman anlayışına eleştiride bulunur. Ona göre zaman diskursif/deneye dayalı bir kavram değil ruhun derinliklerinden kaynaklanan sezgisel ve tecrübe öncesi bir kavramdır.

Aristoteles zamanın ne olduğu üzerine ilk araştırma yapan filozoftur. O değişim kavramına önem vermektedir. Zaman, fiziksel dünyayı incelemek adına oluşturduğu sistemin son halkasıdır. Zamanın olmadığı hiçbir an düşünülemez. O'na göre hiçbir evren zaman ile var olmamıştır; yani zamansız bir evren söz konusu olamaz. Evrenin harekete geçmesiyle oluşan bir zaman söz konusudur. Aristo'ya göre zamanın varlığını kabul edebilmek için ilk önce şu anı kabul etmeliyiz. Şimdiki zaman şekil olarak zamanı ölçemez. Aristo şimdiye tam manasıyla tanım yapamasa da şimdiyi kabul etmek mecburiyetinde kalmıştır. Zaman ancak ruhun birbirini takip eden iki şimdiyi idrak etmesiyle ortaya çıkar. Aristo zamanı psikolojik ya da özsel olarak görmekten ziyade onu fiziksel olarak ele alır. Zaman için önemli olan bilinç değil

harekettir(Oktav, 2018, s. 28).Zaman, önce ve sonra bakımından hareketin sayıdır. Bu da aynı Platonda olduğu gibi doğa felsefesinin bir yansıması olarak görülür. Çünkü hareketten önce ile sonra arasındaki farkı, yani onlar arasındaki aralığı fark ettiğimizde “zaman geçti” diyoruz (Ross, 2002, s. 112).Zamanın bir başlangıcı yoktur. İlk hareket ettirici tarafından başlatılmıştır.

Aristo’ya göre dört tür değişim söz konusudur:

1-Yer değiştirme

2- Nitelik değişimi, yani başkalaşma

3- Nicelik değişimi, yani artış veya azalma

4- Töz değişimi, yani oluşum ve bozulma (Eco & Fedriga, 2022, s. 75).

Aristoteles zamanı doğrudan doğa felsefesinin konusu olarak ele alır. Ona göre zaman harekettir. Zaman olmadan hareket olmaz. Zaman kavramını “*Fizik*” adlı eserinde ele alır. Zamanın var olup olmadığı konusunda net bir açıklamada bulunmamakla beraber “zamanın harekete bağlı olduğu” konusunda ısrarcıdır. Ancak zamanla hareket özdeş değildir. Çünkü hareketi yavaş ve hızlı olarak ölçebilirken zamanı ölçemeyiz. Fakat zamanı bir hareket ile algılayabiliriz örneğin uykuda geçen zaman hareket olmadığı için algılanamaz. Aristo ayrıca zamanı bir “sayı” olarak açıklar. Fakat onu nicelik olarak belirtirken bir çelişkiye düşer (Yetmen, 2014, ss. 45-50). O zamanı hareketin ölçüsü olarak tanımlarken onun sayıdan kastı ölçüdür; an değildir. An geçmişin sonu geleceğin başı anlamına gelir. Ona göre ruh olmasaydı zaman olmazdı. Aristoteles zaman kavramının gerçekliğine inanmış ve bunu mahiyet olarak açıklamıştır.

Newton doğanın kurallarıyla matematik ve geometrinin kurallarını birleştirmiştir. Doğaya ilişkin yasaları açıklamanın tek yolunun deney olduğunu savunur. Newton, mutlak uzayı bir kutuya benzetir (Newton, 1803:395). Bu kutu maddenin, hızın ve tüm olgu ve olayların meydana geldiği parçaları şekillendirir. Mutlak zaman ve mutlak uzay farklı şeyler olup birbirini etkilemezler. Zaman kendi başına ilerler yani zaman kişiye özel değildir. Tanrının bir ürünüdür. Her şey ortadan kalksa bile zaman ve mekân var olmaya devam edecektir. Zaman hedefine giden ok gibi tek yönde ilerler, bu noktada Zenon ile aynı görüştedir. Newton’a göre kişi matematik yetisiyle her şeyi hesaplayabilir. Buna zamanın başlangıç tarihi de dahildir. Salt gerçek ve matematiksel zaman kendiliğinden ve kendi doğasından dışsal herhangi bireyle ilişki

olmaksızın eşitlikle akar. Göreli, sıradan olan ve görünürde olan zaman ise sürenin yer değiştirmekte olan nesnenin yaptığı eylem sayesinde duyulur ve yine sürenin dış ile ilgili bir ölçüsü olmakla birlikte çoğunlukla gerçek zaman olarak ele alınır. Mesela; bir mevsim, bir sene, bir ay, bir gün, bir saat gibi... Statik zaman gökbilimde görünürdeki zamanın eşitlenmesiyle ya da düzeltilmesi yoluyla göreli zamandan ayrılabilir. Çünkü doğal günler gerçek anlamda eşitsizdirler. Zaman parçalarının düzeni değişmez.

Newton, bütün cisimlerin daima ya mutlak bir hareketsizlik durumunda veya mutlak bir hızda hareket halinde olduğu düşüncesindedir. Temel standart olarak üç eksen boyunca uzamsal koordinatlarla tanımlanan mutlak uzay fikrini ortaya atar. O'na göre mutlak zaman uzayda herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda aynı hızda ve başka bir şeyden etkilenmeden devamlı akmaktadır. Onun mutlaklık düşüncesi hem zamanın hem de uzayın nesnelere hareketleriyle tamamen farklı olduğu anlamına gelmektedir. Newton'a göre mutlak zaman herhangi bir algılayıcı olmadan meydana gelir ve evrende değişken olmayan bir şekilde ilerler. Newton göreli zamanın aksine mutlak zamanın algılanamaz olduğuna ve sadece niceliksel olarak anlaşılabilir olduğunu savunur (Oktav, 2018:51).

Newton zamanı ayrıca eylemle özdeşleştirir. Dolayısıyla eylem tamamlandığında cisimde kalmaz, salt gerçek ve niceliksel zaman kendi doğasında dışsal herhangi bir şey ile ilişki halinde olmadan akar ve bir başka isimle süre olarak isimlendirilir. Göreli görünürde ve sürede zaman ise sürenin devamı aracılığıyla gerçekleşir (Newton, 1803:425).

Newton'un mutlak zaman teorisinden sonra 19 yy. gelindiğinde Einstein dünyayı yerinden sarsacak bir teori ile ortaya çıkmıştır. Einstein düşünce deneyleri ile meşhurdur. Yine uzun süren bir düşünce deneyinden sonra zamanla ilgili görelilik ve izafiyet (özel görelilik) teorisini ortaya atmıştır. Newton Metafizisinde uzay ve zamanı birbirinden ayrı tutabiliriz Görelilik Kuramında ise mutlak uzay mutlak zaman diye bir durum söz konusu değildir (Karaçay, 2018, s. 48).

Einstein 'in çocukluğunda çok zeki olduğu söylenir. O çocukken bazen dünya ve varoluş üzerine düşünce deneyleri kurardı. Yine bir gün kurduğu düşünce deneyinde iki insan vardır. Biri trenin içinde diğeri dışarda trene bakmaktadır. Tren ise çok yüksek hızda gitmektedir. Trenin arkasında 100 m aralıklarda iki farklı ağaca

yıldırım düşer. Trenin dışındaki adam baktığında iki ağaca aynı anda yıldırım düştüğünü görür. Ancak trenin içindeki adam bakınca önce birine daha sonra diğerine yıldırım düşer. Bu onun geliştirdiği görelilik kuramına bir alt yapı oluşturmaktadır.

Görelilik Einstein'a göre bizim zamanı algılama biçimimizdir. Zihin zamanı hızlandırabilir ya da yavaşlatabilir. Hastalık ve üzüntü nedeniyle sıkıntılı zamanlarda zamanın yavaşladığını mutlu olduğumuz zamanlarda ise zamanın hızlıca geçtiğini fark ederiz. Einstein'a göre zamanla ilgili değişmeyen tek şey ışık hızıdır. Einstein'ın kütle çekim yasasına göre zamanın en yavaş kara deliklerde geçtiğini düşünür. Çünkü en güçlü çekim oralarında gerçekleşmektedir. Örneğin dünyadaki yer çekimi kuvvetinden dolayı bizler zamanın daha hızlı geçtiğini görürüz. Einstein ikizler paradoksuna göre 20 yaşındaki ikiz kardeşlerden biri bir uzay aracına bindirilerek uzaya gönderiliyor. Diğeri ise dünyada kalıyor. Uzayda yer çekim kuvveti olmadığından dolayı giden kardeş geri döndüğünde 21, dünyada kalan kardeşi ise 65 yaşına ulaşmış oluyor. Yani dünyadaki 100 sn. uzaydaki 14 sn. eşittir. Işık hızı saniyede 300.000 km'dir. Ve bu Einstein'a göre her yerde aynıdır. Eğer biz bu hızda hareket edebilsaydık zaman dururdu. Peki, özel görelilik ve genel görelilik kuramının farkı nedir? Özel görelilik kuramı sabit hızda hareket eden olayları incelerken; genel görelilik kuramı hızı değişerek hareket eden olayları inceler.

Aslında görelilik kuramını ilk ortaya atan Galileo'dur. Daha sonra Newton bunu hareket yasalarına göre açıklamaya çalışmıştır. Özel görelilik kuramını ise Einstein geliştirmiştir. Zaman mekân ve hareketin birbirinden bağımsız olmadığını hatta hepsinin birbirine bağlı olduğunu savunmuştur. Kısacası izafet teorisi zamanı sadece sezgilerimizle algılayabileceğimizi savunur.

Einstein özel görelilik kuramının varsayımları

- 1) Işığın boşlukta bulunan hızı kaynak ile gözlemci arasındaki görelilik hareket haricinde olup sabittir.
- 2) Işık dalgalarının hareketi için herhangi bir ortam gerekmez, yani esirin varlığına dair herhangi bir varsayım gereksizdir. Böylece yüksek hızlardaki hareket baz alınırken tek bir referans noktası göz önüne bulundurulacaktır. Bu referans noktası da evrendeki tek sabit hız olan ışık hızıdır. Nitekim zaman, uzunluk ve kütle bu niceliğe göre değişmektedir.

- 3) Göreli bir evrende hareket noktasında ışık hızına yaklaşan nesnelerin hareket yönündeki boyları kısalır ve kütleleri artar. Bir cisim ışık hızına ulaştığında ise bu cismin kütesinin sonsuz uzunluğu da o olur. Dolayısıyla şu söylenebilir. ‘Hiçbir cisim ışık hızına ulaştırılmaz’.
- 4) Işık hızına yakın bir hızla hareket eden sistemde ise zaman yavaş işler. Cisim tam ışık hızında olduğunda ise zaman geçmez, durur. Buna göre Hareketli sistemdeki saat, duran saate göre daha yavaş çalışır.
- 5) Hızlandıkça kütle artması sonucu kütle ile enerji arasında  $E=mc^2$  bağıntısı bulunur. Bu bağıntı maddenin enerjisiyle eşdeğer olduğunu ve çok küçük bir kütleden fazlasıyla enerji elde edebileceğini göstermiştir. Einstein Newton’un aksine zamanın referans noktası olduğunu ve her yerde aynı olmadığını savunur (Karaçay, 2018, s. 64).

Genel görelilik kuramına gelindiğinde Einstein “damdan düşen bir adamın kendi ağırlığını hissetmeyeceğini” tasavvur ettiği anı, hayatının en mutlu anı olarak tanımlar. Çünkü o sırada, Einstein, Genel görelilik kuramına giden yolu görmüştür.

Heidegger’e (ö.1976) göre ise, zaman var olandır (Çüçen, 1997, s. 115). Kişinin var olması ise onun şimdiki anıdır. O, aynı anda kesin ama belirsiz olan geçmişte ve gelecekte olması beklenen şimdiki durum da olabilir. Bu anlamda zaman zamansaldır. Zaman gerçek bireyleşme ilkesidir (Aristoteles vd., 1996, s. 63).

O, zamanı şimdilerden hareket ederek karakterize etmiştir. Bu anlayış batının zamanın andan ibaret oluşunu savunan görüştür. Varlık ve zaman arasında ısrarla kurulması gereken bağ, varlık dil düşünme ve zaman mahallinde düşünmek ve tartışmak gerekir. Heidegger’e göre varlığı ortaya çıkaran şey zamandır. Ona göre varlık zamandır. Zamanı anlayabilmek için varlığı anlayabilmek gerekir. Varlığı anlamasındaki ve yorumlamasındaki temel amaç varlığın zamansallığını ortaya çıkartmaktır. Ona göre Kant zaman ve varlık konusunda belirsiz kalmıştır.

Heidegger geleneksel felsefenin öne sürdüğü zaman kuramını eleştirmiştir. Ona göre varlık zamandır. Zamanı varoluşsal, ontolojik, geçici bir yapıda tanımlar. Heidegger “dasein” kavramını kullanır. Dasein “buradalaşan varlık” anlamına gelir. Onun ontolojik yapısı “ilgi” üzerine kurulmuştur. Zaman ancak varlığın kendi hakikatidir. Varlığın hakikati zamansallıktır ve ancak zaman açısından anlaşılabilir. Heidegger, zamanın daseinin ölüme doğru giden varlığını anlamasını ve olanaklarını

geliştirmesini sağladığını ileri sürer. O zamansallığı zamanın 3 tarzı olan geçmiş, gelecek ve şimdinin birleştirici özelliği olarak yorumlar. Üç zaman dilimi de şimdi de yaşar. Zaman yalnızca varoluşsal ve ontolojik yaklaşımla kavrandığı zaman varlığın aslı bozulmamış hakikatini verebilir. Kısacası zaman varlığın ontolojik açıklamasını ve kendi gerçekliğinin anlamını görünür yaparak onları ortaya çıkarır. Zamanın zamansallığı varlığı varlık yapar (Çüçen, 1997, s. 33).

Zamanla ilgili biraz daha yakın dönemden kişilere bakacak olursak, özellikle 17.yüzyıl sonrası Descartes (ö.1650) ve Kant ön plana çıkmaktadır. Kant zamana dair görüşlerini Immanuel Kant “*Saf Aklın Eleştirisi*” adlı eserinde ortaya koyar. O;

1- Farklı zamanlar bir arada değil ardışıktır.

2- Farklı mekânlar ardışık değil birlikte var olurlar. Kant zaman ve mekânın gerçeği ve doğruyu sağlayan ideal bir araç olduğunu savunur (Rose, t.y., s. 20).Kant'a göre zamanı yalnızca saatin kolları gibi hareket ederek, değişen şeyler vasıtasıyla keşfedebiliriz. Yani zaman bizim algılamamızla yalnızca dolaylı olarak deneyimlenebilir. Kant'a göre bu dünya dışında başka bir dünya vardır ve bundan şüphe edilmemesi gerekir. O'na göre bir şeyin mevcut olabilmesi için zamanda belirgin bir yerinin olması gerekir. Kısaca onun ne zaman ve ne kadar süreyle orada bulunduğunu söyleyebilmeliyiz. Biz her ‘*şimdi*’ dediğimizde bilincimiz farklıdır. Zamanı doğrudan deneyimleyemeyeceğimizi, bu deneyim ancak daha çok hareket eden, değişen veya aynı kalan şeyler aracılığıyla gerçekleşeceğini belirtir. Bir saatin yavaş yavaş ama devamlı hareket halinde olan kolları düşünüldüğü zaman hareket halinde olan bu kollar bize zamanı göstermektedir. Kendi başlarına ise herhangi bir anlam ifade etmezler. Bir saatin üzerindeki sayılar gibi karşılığında değişebilecekleri bir şeye ihtiyaç duyarlar. O'na göre varlığını söyleyebilmek için zamanda belirli bir noktaya ihtiyaç duyarım ve bu noktada zaman içinde yer aldığımız gerçekten var olan harici bir dünyaya ihtiyaç hasıl olduğunu dile getirir.

Kant'ın zaman anlayışı bize zamanı dış nesnelere çözemeyeceğimizi söylüyor. Zaman tamamen akıl dünyasının yani numen alemin a priori bir ilkesidir. O'nun zamanı da Leibniz zamanı gibi öznelidir. Newton'un zaman anlayışı gibi mutlaklıdır; yani Kant hem Leibniz hem de Newton'dan etkilenmiştir. Algısal dünyadan zaman kavramını elde ettiğimizi ileri sürer. Zamanın akılla açıklanamayacağını onun akıldan daha önce öncül bir kavram olduğunu belirtir. Zaman doğuştan gelen yeti ile

zihinde mevcuttur. Görünen varlıkların zaman olmaksızın varlığı imkânsızdır. Kant'a göre zamanın dış dünyada bir gerçekliği yoktur. Fakat bu zamanın gerçek olmadığı anlamına gelmez. Zaman öznel bir formda zihne ait bir olgu olup bütün nesnelliği de gerçek kılar. Yani Kant'a göre zaman gerçektir fakat nesne olarak değil; tam tersi kendimizi de nesne olarak görmemi sağlayan bir düşünce türü olarak gerçektir. Ayrıca zamanın öncesi ve sonrası vardır. O'na göre zaman değişimden bağımsızdır ancak değişim dış dünyadaki diğer her şey gibi zamanın varlığına bağlıdır. Zamanın 2 özelliği vardır.

- 1) Art arda olması.
- 2) Sürekli olması.

Kant için zaman, bilincimizin referans noktasıdır. Şimdiki zaman bilincimizin referans noktasıdır. Kant'a göre zamanı tecrübe etmemize olanak veren özellik eşzamanlılıktır. Ancak bizim zaman algımız olayları önce, sonra ve eşzamanlı olarak deneyimlememizde evvel de vardır (Oktav, 2018, s. 31).

Spinoza (ö.1677) da zaman kavramına geldiğimizde; 20. yüzyıla kadar zamanın çok ciddiye alınmadığı görülür. Ancak 20. yüzyıla gelindiğinde bir şekilde zamanın şeylerin öznel bir içeriği olduğu fark edilir. Spinoza 'da zaman kavramı hakkında çok az şey söylenebilir. Ona göre duyular dünyasında bir zaman dilimi bir başkasıyla karşılaştırılır ve hatta bu zaman parçaları belirsiz bir sürenin kısıtlaması olarak görülür. Newton'un görevi ve mutlak zamanı karşılaştırması gibi Spinoza da süre parçalarını zaman ya da süre karşılaştırmasını uzay ve uzama olarak görmektedir. Ona göre ayrı uzunluklar yoktur. Sadece belirli bir sıfat altında Tanrı olan kendi halinde uzay vardır. Bu zaman bölünemez; ölümden sonra belirsiz bir süreklilik olarak düşünülür. Spinoza'daki zaman tanrının bir sıfatıdır. Özü ve varoluşu aynı şeydir. Ebedi olmak tanrının doğasında vardır ve zaman da bunlardan biridir. Zaman anların birbirini takip etmesiyle ilerler. Bir sürenin geçip giden bir süre dışında anlamı yoktur ve zamanda bir anı deneyimlediğimizde hemen geçmiş olan an gider başka bir an oluşur. Öteki türlü zaman bir tür değil bir süre olarak sonu gelebilen bir şey olarak değerlendirilebilir. Zaman süreksizdir ancak anlar süreksiz değildir. Uzayı zihinde hayal edebilir ancak zamanı hayal edemeyiz. Yani zaman uzay değildir zamanı sadece bir süre olarak deneyimleyebiliriz. Zaman bir şeydir ve tekrar tekrar yaratılır. Spinoza bir panteisttir. O'na göre tanrı ya da dua bir sözdür. Kısacası ne tekabül ne de etkileşim vardır. Asıl olan özlerin eş olmasıdır. Uzamsallıktan belirli

bir kite geçmiş Spinoza tanrının uzağın sıfatından hareketle durağanlık kitine geçiş yaptığını savunur. J.M.E. McTaggart'a göre zaman hareket bedeninin bir kipidir ve Tanrı tarafından verilir. Burada Spinoza'nın zaman problemini çözemediği görülür. Çünkü madde ona zaman gibi gelmiştir. Zamanı Tanrının bir sıfatı olarak gören bu hipotezin sonuçları ona göre anlamsızdır. Spinoza için zamanı bir sıfat olarak düşünmek imkânsızdır. Dilsel olarak ufak bir değişiklik olsa da bütünü yeniden modellenmesine neden olur (Alexander, 2019, s. 20). Bu değerlendirmeye ulaşmasında Onun Panteist oluşunun etkisi olabilir. Spinoza Tanrıya zamanın nüfuz etmesinin mümkün olmadığını söyleyerek bu fikriyle Newton ile çatışır.

Descartes'e göre zaman, olayları birlikte ve beraber görme biçimidir. Zaman, insan bilincinin kendine özgülüğünde temellenen, dolayısıyla da her türlü deneyimin önkoşulu olarak deneyimlerden önce gelen bir şeydir. Ama felsefe tartışmalarında zaman kavramı, bu anlamıyla tam ifadesini Kant'ta bulmuştur. O'na göre zaman ve mekân, a priori, yani her türlü deney öncesi bir sentezin temsilcileridir. Kısaca Kant'a göre zaman, bir çeşit doğuştan gelen deneyimden ibarettir. Yani zaman, insan fitratının mutlak bir parçası olup değişmez bir ögesidir (Elias, 2020, s. 20).

Sırada Muhammed İktbal üzerinde oldukça etkili olan Bergson felsefesinde zaman kavramını inceleyelim. Bergson (ö.1941) felsefesine göre madde kendi kendini bozan, hayat ise kendi kendini yapan ve oluşturan bir realitedir. Zaman sabit olarak saatle ölçülebilen şeydir. Bu durumuyla mekânlaşmış süre ise; özgün, dinamik, yaratıcı ve sübjektif yaşanan zaman yani gerçekte olmayan süjenin zamanı yani asıl zamandır. Gerçek süre ve zaman boş ve soyut bir zaman olmayıp her anı değişim durumunda olan ve durmayan bir oluşturdur. Gerçek hareket ise oluş halinde bulunan bir aksiyon, nitelik, şiddet kısacası somut ve canlı bir gerçekliktir. O'na göre matematik yani niceliksel zaman ile yaşanan zaman ayrı şeylerdir. Somut zaman, bir oluş ve yaratıcı evrimdir. O halde canlı zaman sadece bilinçte görülebilirken onun her anında değişim ve yenilik mevcuttur. Sürenin ölçülüp parçalanması da bundan kaynaklanmaktadır. Gerçek zaman yaşanan zamandır ve bilinç hallerimizden başka bir şey değildir. Gerçek zamanı anlayabilmek için bilinç hallerimizi anlamak gerekir (Bayraktar, 2016, s. 113).

Bergson'a göre zaman daimî bir değişme ve durmayan bir oluşur, hakiki hareket somut ve canlı bir realitedir. Zamanın ne olduğunu bilmek için hakiki hallerimizin akışını bilmemiz gerekir. Gerçek zaman şuur halindedir. Somut zaman şuurumuzun

bir oluşu ve yaratıcı bir tekâmüldür. Bergson'a göre zaman sadece iş hayatımız için konusu olmayıp bütün dünyada geçen ve her an etkisi görülen evrensel bir konudur. Oluş ya da süre bütün kâinata bulunan ve ondan ayrılmaz bir haldedir (Bergson, 2021, s. 27). Gerçek zaman evreni olduğu gibi asla bırakmaz. Çünkü o eşyayı kemiren, üzerinde dişlerini bırakan bir maddedir. Tekâmül geçmiş zamanın şu an üzerindeki devamı niteliğindedir. Bergson'a göre hayatın yani tekâmülün herhangi bir canlıya aynı yere tatbik edilebilecek evrensel bir kanunu yoktur. O'na göre hayat hamlesi şunu sorgular: Dünya nereden geliyor? Nereye gidiyor? Bergson ilk soruyu cevapsız bırakıyor. Çünkü kâinatın geçmişi araştırıldığında kişi arkaya bakmak mecburiyetinde kalır. O'na göre geçmişe bakmak anlamsızdır; yalnızca geleceğe yönelerek alemin sebep kaynağı bulanabilir. Bergson felsefesine göre dünyanın başlangıcı bir şuur olarak kabul edilir (Bergson, 2021:235). Görüldüğü üzere Bergson felsefesinde sürekli değişimin olduğu vurgulanır. Örneğin; üşüyorum ya da terliyorum veya korkuyorum ya da cesaretliyim. Bu devamlı olan bir durum değildir. Duyular, duygular sürekli bir değişim halindedir. Bu da zamanın değişmesinden kaynaklanır. Ruh halleri değişmezse ruhun süresi de akmakta kesilir. Bir şey yapmak istediğimizde duygu ve ruh durumumuzun o şeye odaklanması gereklidir. Zamanın akması değişim ile oluşur. Yaşadığımız anın bir parçasını bile sonradan yaşayamayız. Bunun olabilmesi için tüm hatıralarımızın zihnimize silinmesi gereklidir. Zaman bir kum saatinde ne mahiyette ise canlı varlıkta da öyledir. Kum saatinde üst hazine boşalarak kumlar alta dolar. Daima mekanik olarak aynı hızda ilerler. Ama canlılar olarak doğumla ölüm arasında ne kaydediyoruz. Bu noktada hiç uzlaşmış değildir. Hayat doğumdan önce başlayan bir tekâmüldür. Bergson'a göre matematikçilerin bir "T" zamanının sonunda bir sistemin gelecekteki halini hesap ettikleri zaman, maddi kâinatın bu süre esnasında kaybolup birdenbire yeniden görünmesini farz etmemek için hiçbir engel yoktur (Bergson, 2021, s. 269). İntibak ve ilerleme, tekâmül hareketin ilerleyebilmesi için birbirinden uzaklaşan cismin yönlerini ayırmaya; bunların her birinde olan şeylerin önemini takdir etmeye; tekâmülün mahiyetini tayin etmeye bağlıdır. Tekâmül şayet hakikatin durmadan kendisini göstermesi ve bir yaratma durumu ise gittikçe hayatın sadece şekillerden ibaret olmayıp; aklın bu şekilleri anlamaya yetkin olacak eylemleri ve bu düşünceleri açıklayacak kelimeleri de üretecektir. Bu durumda hayatın gelecekteki hali, şimdiki durumunu aşacak, önceden planlanmış bir tasarımı gerçekleştirmesi olmayacaktır. Gerçekten bakıldığında bir eser icra etmek isteyen kişi önce bir plan ortaya koyar.

Daha sonra bu plana göre aşama aşama fikrini icraata geçirir. Yapılış aşamasında ortaya çıkacak eser daha da şekillenir. Tekâmül tıpkı bunun gibidir.

Tekâmül yalnız ileriye giden bir hareket değildir; birçok hallerde yerinde saymayı hatta gerilemelerde bile kendini gösterir. Tekâmül asli bir hareketin inşaatı olarak sonsuz bir yaratılıştır. Bergson'un yaptığı açıklamalara göre birden değişim söz konusu olamaz. Hayat demek tekâmül demektir. Tekâmülün esası da bir ağaç gibi büyümektir. Dallarından hayat emaresi görünür. Zaman ilerledikçe birçok şeye yönelir ya da birçok şeyden vazgeçeriz. Tekâmül hakikaten durmayan bir yenileşme değil zekânın da anlamaya elverişli hale gelmesidir O zaman hayatın gelecekteki durumu şimdiki halini aşarak önceden planlanmış bir gerçeği olmayacaktır. Bir işe başladığında iş onu yaptıkça daha çok şekillenir Tekâmül de bunun gibidir. Tekâmül sadece ileriye doğru hareket olmayıp bazen yerinde saymadır hatta geriye gitmeler bile söz konusu olabilir Tekâmül, asli bir hareketin ürünüdür. Dün yanan ateş, bugün yanan ateşle aynı değildir. Tabiat ölçmez ama fizik ölçer, düzen ise suje ile objeyi arasındaki uygunluktur; mevcutta düzensizlik değil bir düzen söz konusudur. Tesadüf ve düzensizlik ise rölatif kabul edilir, bir zamanı yaşarken başına ve sonuna bakmayız sadece hissedebildiğimiz muhayyel anı hissederiz. Son olarak Bergson'a göre zaman ya bir yaratmadır ya da hiçbir şey değildir yani fizik eski fizikten zamanın herhangi bir anını ele almakla ayrılıyor fakat yaratıcı zaman yerine meralştırılmış zamanı koyuyor (Bergson, 2021, s. 271).

Bergson'a göre zaman deneyim olarak karşımıza çıkar. Bu algılanan sürenin akıp gitmekte olan bir şey olduğunun bilincine ulaştırır. Bergson'un gerçek zaman olarak nitelendirdiği "Duree" ise aralıksız kesintisiz gerçek zamandır. Bölünmez ve ayrıştırılamaz. Bu nedenle zaman mekanik olarak saniye saat yıl gibi mekanik ifadelerle temsil edilemez. Böyle yapılırsa bu durum yargılara neden olur. O'na göre dışımızdaki yani mekânda tasavvur ettiğimiz zaman matematik zamandır. Bunun gerçek zaman olduğunu iddia edemeyiz, bizim tarafımızdan uydurulmuş mekân kelimesi ile hakikat yapay olarak tahayyül edilmiştir. Bergson'un zaman anlayışında zaman insan şuuru ve ruhu için mevcut olan zaman ile insanın dışında meydana gelen zaman diye kategorik bir ayırım söz konusudur. Bu ayırım, süre ile zaman ayırımına tekabül eder. Süre kavramı insan ruhu ve şuurunda idrak edilen zaman kavramı için kullanılırken insan haricinde maddi evrende cereyan eden zaman için de kullanılmamaktadır (Kaya, 2019, s. 12).

Maddi evrende zaman çizilmiş bir çizginin noktalarını takip ederek tekdüze bir şekilde ilerlerken hiçbir yaratma hareketlilik ve oluş ifade etmez. Oysa asıl zaman dinamiktir ve sürekli bir yaratmadan ibarettir. Yaratıcı evrim ile gerçek zaman olan süre arasında bundan dolayı tam bir uygunluk durumu vardır. O'nun bu tartışması esas olarak Kant'ın geliştirdiği sevgi anlayışıyla örtük bir polemik ve yeni bir Ontoloji aracıdır. Kant'ın sezgiyi uzay ve zamandan ayırması Bergson için önemli bir problem olarak görülür.

Bergson “*ben*” kavramını “*zaman*” kavramı ile özdeşleştirdi. Çünkü O'na göre zaman, bendir. “Ben ”in sezilen sürenin kendisi olduğunu düşünür. “Ben”de süre kendisini sezmektedir. Yani sürekli geleceği eriten ve ilerledikçe geçmişin daha iyi bir seviyeye gelmesidir. Geçmiş hiç durmadan büyüdükçe kendisinin anı tutma kapasitesi artar. Kısacası hafıza bir çekmecenin çeşitli gözlerine anıları yerleştiren yahut deftere geçiren bir meleke değildir ( Kaya, 2019, s. 17). Bunu gittikçe büyüyen ve kapasitesi dolmayan bir kartopuna da benzetebiliriz.

Bergson, fizik zamanın ancak mekânla birlikte anlaşılabileceğini söyleyerek gerçek zaman durumunun yanı sıra bir de mekânlaşmış zaman kavramını geliştirir. Aristoteles gibi bu kavramın ölçülebilir, sayısal bir büyüklüğü ifade ettiğini vurgulayarak mekânı da bu zaman anlayışı içinde tanımlar. O'na göre insanın zaman algısı, bir gün içerisinde bilincimizde olan olay ve olguların gerçekleştiği vasıta olarak görülür. Bu zaman çeşidi aslında mekân ile özdeşleşmiş zamandır ve gerçek zaman değildir. Çünkü böyle bir zaman anlayışıyla yan yana ve aynı süre içinde bir mekânda bulunmak, o mekân ile bağdaşık araç olması bakımından herhangi bir ayırımın olmadığı gözlenir. Bağdaşık ve fiziksel zaman ancak hareket sayesinde ölçülmektedir. Bergson'un gerçek zaman olarak nitelendirdiği Duree fiziksel zamandan ayırarak incelemesi aynı zamanda sürenin mekândan tamamen bağımsız olarak ele alınması demektir. Pozitif bilimin yarattığı mekanik zamanın ya da saatin mekândaki zamanı ölçtüğünü, geçmişin mekanik zamanında herhangi bir yansıması ve etkisi olmadığını vurgular. Bergson için zaman, mekân gibi üzerinde hareket edilebilir ileri geri gidilebilen çizgisel nesnel bir Fenomen değildir. Bergson için süre, mekâna bağlı olmayan, matematiksel sembollerle ifade edilemeyen ancak bireye ve onun yaşantılarına, deneyimlerine yakından bağlı, geçmişle ilişki kuran bir nitelik taşımaktadır. Bizim zamanı nasıl algıladığımız ile ilgili problem O'nun felsefesinde öncelik taşımaktadır ( Kaya, 2019:18).

Kısacası Bergson, reel bir zaman fikrini geliştirir. Ona göre zaman bizim onu algıladığımız şuur ile alakalıdır. İnsanın zamanı algılaması O'nun hiddeti, şiddeti, aşk ve korkuları hissedışı ile alakalıdır. Ona göre süreyi tasarlamak oldukça güçtür. Çünkü varoluşta biz yalnız değiliz bizim dışımızdaki şeyler de vardır. Bunlar bizim gördüğümüz sürekli mekânın dışındadır. Bu hissedilen gerçek bir mekân olup olayları şuur hallerimizle birlikte görünüp sonradan kaybolan bir mekândır. Ayrıca gerçek süre, tek cinsten olmayan anlar ile var olan bir süredir. Ancak bu gerçek sürenin her bir anı kendisi ile zamandaş olan dış dünyaya bağlanabildiği gibi bu bağlanabilme diğer anlardan ayrılabilir de. Hayatımızı gerçek süre şeklinde yakalayabilmek için zamanın ayrı cinsten oluşuna mekânı karıştırmamak, kendimizi dış bağlantılardan kurtarmak gerekir. Bergson ilmi, zamandan çıkan süre; hareketten çıkan hareketlilik olarak açıklar. Şuurumuzdaki zaman, mekanlaştırılmış sembolik zaman değildir.

Bergson zamanın geçmişten gelen kartopu gibi büyüyen bir olgu olduğu anlayışını yıkmıştır. Ona göre zaman mekana bağlanamayan, her an farklı oluşlarla yeniden farklı değişme, gelişme; durmadan güncellenen ve bilinmeze giden bir hareket; sürekli akan bir oluştur. Dolayısıyla niceliğe dönüşmeyen bir nitelik; tabi bir kaynaşma; serbest bir organizasyon sürekli yeni tecelliler gösteren bir olgudur (Sunar, 1970, s. 12). O'na göre zaman ya bir yaratmadır ya da hiçbir şey değildir.

Hegel'e (ö.1831) göre ise zaman boş sezgi halinde kendi bilincine takdim edilen kesin varoluştur. Mutlak "tin" zamanın salt gerçeğini ele geçirip zaman yok etmediği sürece zaman içinde kendisini göstermelidir.

Dolayısıyla modern sonrası düşünürler Einstein'ın izafi zaman teorisinin etkisiyle mutlak zaman anlayışından uzaklaşmışlar ve zamanın bilinçten bilince, varlıktan varlığa veya başka bir vasıtayla bir şekilde izafi olduğunu söylemeye başlamışlardır. Yani modern bilimde gelinen aşama metafiziğe giden yolun fizikten geçtiğini göstermiş ve metafizik ve kozmolojik zamanı anlayabilmek için önce fiziği anlamak gerektiği düşüncesi güçlenmiştir (Meçin, 2021, s. 81).

Whitehead (ö.1947) "*zamandaş dünya*" diye bir kavram ortaya atar. Mesela renkler, sesler, bedensel hissetmeler, tatlar, kokular, uzamsal ilişkilere sunulan perspektiflerle birlikte ilişkisel bengi nesnelere dir. Onunla zamandaş bil fiil varlıklar doğamızdaki unsurlar olur. Örneğin sandalye kavramının algılanması önceki bilgilerin getirmiş

olduğu tecrübelerden oluşur. Varlıkların doğrudan tanınması zamandaşlarıyla algıladığımız engellenmiş ve dışsal şartlar hariç uzamsal ve zamansal muğlaklıkla zamansal hal alır (Whitehead, 2021, s. 124). Bu uzamsal süreklilik reeldir. Çünkü bizatihi bil fiil dünyadan kaynaklı ve zamanda bir fiil dünyayla ilgili bir olguyu ifade eder. Değişim yapılan çıkarımlara göre şöyle tanımlanır:

- 1- Değişim yanlısamayla monisttik bir evren
- 2- Değişim belirli bir tipin tek bir topluma ait olan bil fiil varlıklar arasında farklılıklar anlamına geldiği çoğulcu bir evrendir (Whitehead, 2021, s. 131).

Whitehead'e göre düzen, genel bir kavramdır. Belirsizlik içinde bir düzen söz konusu olamaz. Kişiler her rengin ve sesin tonunu farklı algılar. Zaman da bunun gibi farklı algılanır. İnsan hayatı, birbirini izleyen tarihsel süreçlerden ibarettir. Ancak her kişi kendine özgü bir düzene sahiptir. Mekânsal ve zamansallığın dört boyutu vardır; bir *süreklilik*, iki *geometrik aksiyonlar*, üç *sürekliliğin boyutsal karakteri*, dört *ölçülebilirlik olgusu*. Descartes'e göre *süreklilik* ve *değişim* önemli olduğu kadar *söz kavramı* da önemlidir. Hume (ö.1776) de bu konuda Descartes gibi düşünür. Hume zamanla ilgili

*Şimdi zaman, bir arada var olmayan parçalardan oluştuğuna göre o düşünce değiştirilebilir. Nesnelere bir ardışıklığından tütiyor olmalıdır ve zaman ilk görünüşünde hiçbir zaman böyle bir ardışıklıktan koparılamaz* (Hume, 1997, ss. 45-46).

Whitehead'e göre iki tür süreç vardır; mikroskobik süreç ve mikroskobik süreç. Birinci süreç etkindir; ikinci süreç teolojiktir. Gelecek reeldir, geçmiş ise edimselliklerin bir topluluğudur. Zamansal Dünya, bir kere de yüce bir şekilde reel olan ve hareket etmeyen, hareket ettirici olan nihai ilkedden türetilmiştir. Hareket eden ve ettiren aracın ancak hareket etmeksizin hareket ettiren ezeli ebedi töz olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. O'na göre Tanrı başlangıç ve sondur. Dünyanın sürekli ve Tanrının akıcı olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

### **2.2.5. Kur'ân-ı Kerim'de Zaman**

Kur'ân-ı Kerim'de zaman kavramı kelime olarak geçmemektedir. Bunun yerine an, dehr, vakit, saat, sermed gibi ifadelerle rastlamaktayız. Ancak bu kelimeler içinde en çok geçeni *yevm* kelimesidir, çünkü bu kelime gün anlamına gelmekte olup öncesinde *ezel*, *evvel*, *ahir*, *ebed* kelimelerinin; sonrasında ise *dehr*, *an*, *asr*, *ecel*, *ömr*

kelimelerinin odak noktasıdır. Bunun dışında “an” üzerinde de fazlaca durulduğunu görmekteyiz. “An” kavramı, insanın şu an yapıp ettikleri ile alakalı olduğu için gün içinde kişi daima andadır. Ayrıca “O her an yaratma halindedir.” (Rahman 55/29) ayetinde Allah’ın her an yaratmaya devam ettiği vurgulanır.

Tefsirciler Kur’ân-ı Kerim’de zaman kavramını yorumlarken zamanı insanın tasarrufu ile alakalı bir unsur olarak görmüşlerdir. Yani önemli olan zamanın epistemolojik, kozmolojik ya da fiziksel anlamı değil kişi için ne anlam ifade ettiği. Kişi hayatını ibadetlerini zamana göre düzenler.

Kur’an-ı Kerim’de zaman kavramıyla ilgili birçok kelime bulunmaktadır. Kur’an zaman için tek bir ölçüt kullanmamakta, olayların özelliğine göre bazen kozmolojik, bazen biyolojik, bazen psikolojik, bazen de sosyolojik ölçütlere yer vermektedir. Her ölçü kendine mahsus âlemi temsil ettiğinden ötürü mutlak değildir. Zaman, varlığın hayat planıdır. Kur’an’daki zaman kavramı, kâinat ve insan merkezlidir ve varlık verilen kâinat katmanlarının her biri kendi yapısına göre zamansaldır.

Kur’ân-ı Kerim’de zaman kavramının sunuluşunu Kalın, şu şekilde kategorize eder:

1)-Kozmolojik zamanı ifade eden kavramlar; Yevm, Nehar, Fecr, Sabah, Duha, Zuhr, Aşiy...

Leyl, Vakt, Şehr, Nesi, Usbu, An, Sa’at, Kıyamet, Dehr, Hin kelimeleridir. Bu kelimeler evrenin hareketleriyle bağlantılı olan zamanı ifade eden terimlerdir.

2)Biyolojik zamanı ifade eden kelimeler; Umur, Ecel, Tıfl, Mehd, Sağır, Sabiyy, Yetim, Eşudd, Kehl, Kiber, Şeyh, Acuz, Erzulu’l- Umur, Esbat, Mehid, Lemhu’l Basar, Tarf, Behire, Leben, Farid, Fevak’dır. Bu kelimeler insanın fiziki yapısını zaman ağırlıklı olarak inceleyen terimlerdir.

3) Süreksizlik ifade eden kelimeler: Ezel ve Ebed kelimeleridir (Kalın, 2005, s. 272).

Burada ezel ve ebed için ayrıca parantez açacak olursak Fahreddin er-Râzî “Ezelde Allah ile hiçbir şey yoktur. Zamanın ezelde bir varlığı olsaydı Allah’ın zamandan tenzih edilmesi mümkün olmazdı” (er-Razi, 1987, s. 198) demiştir. Biz de ezel ve ebed konusunda Fahreddin er-Râzî’nin bu düşüncesine katılmaktayız.

Ezel konusunda Kur’ân-ı Kerim’de Kadim kelimesinin ezeli ifade etmek için kullanılmadığını görmekteyiz. Bu kelime “çok önceleri” manasına gelmektedir.

Esasen evrenin ezeliği düşüncesi bilime de ters düşmektedir. Ne mekân Ne de zaman sonsuza kadar uzanıp gidemez.

Bununla ilgili Kur'ân-ı Kerim'den örnek verecek olursak;

*Hamd Allah'a mahsustur. (O Allah ki, insanları) kendi tarafından gelecek çetin bir azap ile uyarmak, dünya ve âhiret için yararlı işler yapan müminlerin, içinde ebedî kalacakları güzel bir mükâfata (cennet) erişeceklerini müjdelemek için kuluna sağlam ve kusursuz kitabı indirmiş, onda hiçbir bozukluğa yer vermemiştir.” (Kehf 18/3)*

*O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtıdır. O her şeyi bilir. (Hadid 57/3)*

Ebed kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımına baktığımızda *sürekliliği* ve *kesintisizliği* ifade ettiğini görmekteyiz. Ancak kozmolojik hayatta bu süreksizliğin karşılığı yoktur. Çünkü burada süre devreye girmektedir.

*Eğer şaşacağı bir şey varsa o da onların, “Biz toprak olduğumuz zaman gerçekten yeniden mi yaratılacakmışız?” demeleridir. Onlar, rablerini inkâr edenlerdir; onlar boyunlarında demir halkalar bulunanlardır, onlar cehennemliklerdir; orada ebedî kalacaklardır! (Rad Suresi13/5)*

Zaman kavramını anlamaya çalışırken karşımıza çıkan kavramlardan biri olan dehr, bazılarına göre sonsuz zaman anlamında kullanıldığı gibi Arapça 'da bütün dünyanın süresini de ifade etmek için kullanılmıştır (Nasr, 1995, s. 42).Aşağıdaki ayette yer alan zaman ifadesinin Arapça karşılığı Dehr olarak görülmektedir

*“İnsan (henüz) anılır bir şey değilken (yaratılmamışken) üzerinden uzunca bir zaman geçti.” (İnsan 76/19)*

Diğer bir kavram olan süre ise, bir olay ya da oluşumun iki noktası arasında geçen zaman olarak tanımlanmıştır (Cevizci, t.y., s. 943). Ayrıca zamanın belli bir kısmı, sınırlanmış zaman veya zaman parçası anlamına da gelmektedir. Aynı zamanda “*Vakit*” olarak kullanılan kelimeye Kur'ân-ı Kerim'den şu ayet örnek verilebilir.

*Mûsâ'ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı. Mûsâ kardeşi Hârûn'a, "Kavmim arasında benim yerime geç ve yapıcı ol. Sakın bozguncuların yoluna uyma" dedi (Araf 7/ 142).*

Zamanın bölünemeyen ve kendine özgü olan en ufak bölümünü tanımlamak için kullanılan an kelimesine gelindiğinde, noktanın mekânsız bir mekân olması gibi “an” da zamansız bir zaman anlamındadır (İlhan Kutluer, t.y.).

“(Onlara)Azap gerçekleşikten sonra mı ona iman ettiniz? Şimdi mi? Oysa siz onu acele istiyordunuz(denilecek).” (Yunus10/51)

Kelâm ve felsefede zamanın süresini anlatan bir kavram olarak “müddet”, sürekliliği ifade eden “devam”, zamanda öncesizliği belirten “ezel” ve “kıdem” gibi felsefi terimler Kur’an’ı Kerim’de yer almaz. Bunun yerine zamanın sürekliliği ifade etmek için kullanılan “ebed” otuz sekiz ayette geçer. Gece ve gündüzün birbiri ardınca kıyamete kadar devam etmesi mümkün iken Allah’ın bunları art arda yaratmasını O’nun eşsiz kudretine delil olarak “süreklilik” manasına gelen “sermed” kelimesi iki yerde geçmektedir. Çok uzun ve sürekli zaman manasına gelen “dehr”, bir yerde cahiliye dönemi insanının dünya hayatını ve ölümü hiç durmadan akıp giden zamanın kemirici etkisine bağlayıp ahireti inkâr eden inanışı eleştirirken, bir yerde de insanın yeryüzündeki varlığından önce çok uzun bir sürecin geçtiğini belirtmek için kullanılmıştır. Daha sonra zaman, sermed ve dehr kelimeleri felsefi terimler haline gelmiş, dehr’den türetilen “dehriyye” ise kelâm ve İslâm felsefesinde materyalist-ateist bir düşüncenin ismi olmuştur (Kalın, 2005, s. 45).

Kur’an’da bir olay anlatılırken amaç tarihi bir olayı açıklamak olmadığı için ne kişi ne de mekân isimleri ayrıntılı olarak zikredilmektedir. Ayrıca, Kur’an hayatın düzeni ve bu düzenin muhatabı olan insanları belli bir programa alıştırmak ve ahirete hazırlayabilmek amacıyla evrenin yaratılışından itibaren kıyamete kadar olan süreyi geçmiş, an ve gelecek olarak zikreder. Bununla birlikte insanların ömrünü kapsayan alan çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık dönemlerinden bahsederek onların akıllarına hitap etmek suretiyle zamanı belli bölümlere ayırır.

Zamanın önemi insanın yaşamına bir mecra ve zemin olmasıdır. İnsan hayatı çok kıymetli olduğu için zaman da onu için değerlidir. Bu nedenle pek çok ayette zaman kavramı ön plana çıkmaktadır. Aslında Kur’an insanın yaşadığı zamanı hayat olarak isimlendirmektedir. O’na göre, hayat ve ölüm Allah’a kulluk için yaratılmış olup bunlar; Allah’a ibadet için var edilmiştir.

Kur’an’da “Nesnel Zaman” olarak fiziksel dünyaya da ehemmiyet verilmiştir. Fiziksel dünyada yer alan varlık ve olaylardan bahsederek sınırlandırılmış bir “an”ın

vasıtasıyla elde edilen zaman, nesnel zamanı meydana getirir. Bu oluşum, bir ölçme işlemini gerektirir. İşte bu ölçümde kullanılan, fiziksel zamandır. Zamanın önemine işaret eden ayetler ile anlaşıldığı üzere, zamanın ölçümü ve planlanması zarurî bir durumdur. Bu ayetler;

*"Ortaliğı bürüdüğü zaman geceye andolsun, Açılıp aydınlandığı zaman gündüze andolsun"* (Leyl 92/1-2).

Zaman, her zaman Eşref-i Mahlukat olan insanın emrindedir. Kişi, zamanı tasarrufunda özgür iradeye sahiptir.

*"O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Bütün yıldızlar da O'nun emri ile sizin hizmetinize verilmiştir. Şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir millet için ibretler vardır."* (Nahl 16/ 12).

Kur'an'da birçok ayette Allah'ın zamana yemin ettiği bulunmaktadır. Eğer; Allah bir şeyin üzerine yemin ediyorsa üzerine yemin edilen şey Allah katında çok kıymetlidir. Yani Allah bize; "Ey insan Allah'ın üzerine yemin ettiği şeylerin farkında ol, onları değerlendirmeye bak, bunların hakkını ver." demek istemektedir. Cenab-ı Allah'ın gözü, görülebilen her şeyi görür, kulağı işitilebilen her şeyi işitir. Bu itibarla ilahi zaman, Kur'an-ı Kerim'de "Ümm-ül Kitap" (Kitapların Anası) olarak tanımlanan zamandır.

Zaman kavramını tek bir tanıma sığdırmak mümkün değildir. Subjektif olarak zaman, geçmişin, şimdinin ve geleceğin yaşantılarına bağlı olarak tanımlanabilirken ve bu yaşantıların tarihsel durumuyken, objektif olarak sabit olan bir "an"a göre ölçülebilen soyut bir kavramdır. Zaman, Newton'un sandığı gibi, değişmez değildir, çok geniş bir yelpazeyi kapsayan kavramlar ve olaylar yığıdır. Bu yüzden zamanı sınıflandırma işi çok zordur. İnsanların sayısı kadar farklı türden zaman olduğu söylenebilir. Batı Düşünürleri ise zamanı tek bir şey olarak görürler (Çil, 2011, s. 337).

Kur'an-ı Kerim'de geçen zaman kavramı genel manada 3 kısımda ele alınabilir:

- 1- Ölçüm yapılabilen fiziksel zaman
- 2- İnsani içinde barındıran tarihsel zaman
- 3- Metafizik ya da Gaybi zaman (İlahi zaman)

Kur'an-ı Kerim'de mutlak anlamda veya mutlaka yakın belirsiz, müphem müddette zamanla ilgili kelimeler kısıtlıdır. Sene, ay, gün, gündüz ve gece gibi çeşitli ama kısıtlı, bölümlü, başlangıcı ve sonu, sınırları belirli olan insan hayatının aşamalarını açıklayan ifadeler çokça zikredilmiştir. Mutlak manada ve belirsiz müddet içinde zamanı ifade eden kelimeler, asr kelimesi 1 kez; dehr kelimesi 2 kez; hukub, ahkâb kelimeleri 2 kez; kam, kurun kelimeleri 2 kez geçer.

Kur'ân-ı Kerim'de zaman ve ibadet ilişkisine dair ayetlere gelince; zamanla ilgili olarak dikkati çekmede en büyük ağırlığı ibadet ile alakalı olan "*günlük zaman*'a vermektedir. Bunun sebebi insanların gün içinde yaptığı ibadetlerin önemidir. İbadet kişinin zamanı kontrol etmesine yarar. Örneğin gün içindeki planlarını namaz vakitlerine göre ayarlayan kişinin işlerinde ve ibadetlerinde aksama olmaz. Bu ibadetleri aşağıda sırasıyla açıklayalım.

Günlük ibadet;

"*Gecenin bir kısmında O'na secde et; gecenin uzun bir bölümünde de O'nu teşbih et.*" (İnsan 46/26).

Haftalık İbadet;

"*Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığınız (ezan okunduğu) zaman hemen Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilmiş olsanız, elbette bu sizin için daha hayırlıdır.*" (Cuma 62/9).

Kur'an'da İlâhî Zaman;

"*Allah gökten yere kadar her işi düzenleyip yönetir. Sonra (bütün bu işler) sizin sayı geldiklerinize göre bin yıl tutan bir günde O'nun nezdine çıkar.*" (Secde 32/5).

Tarihsel zaman ile ilgili olarak Kur'an'ın bize mesajı şudur: "Geçmişini bilin, ibret alın, geleceğin muhtemel iyi ve kötü yönlerini size haber veriyorum, yaşadığınız zaman içinde doğumdan belirlenmiş ecele kadar olan zamanda davranışlarınızı düzenleyin."

Kur'an'da Geçmiş;

"*(Ey Muhammed!) Biz sana bu Kuran'ı vahyetmekle geçmiş milletlerin haberlerini sana anlatıyoruz. Gerçek şu ki, sen bundan önce (bu haberleri) elbette bilmeyenlerden idin.*" (Yusuf 12/3)

Kur'an'da Gelecek;

*"Toprağın içinde kaybolduğumuz zaman, gerçekten (o vakit) biz mi yeniden yaratılacağız? derler. Doğrusu onlar Rablerine kavuşmayı inkâr etmektedirler."* (Secde 32/10)

Kur'ân-ı Kerim'de gelecek daha çok kıyamet olarak da karşımıza çıkmaktadır.

*"Kıyamet günü ne zaman diye sorar. İşte, göz kamaştığı, ay tutulduğu, güneş ay bir araya geldiği zaman!"* (Kıyamet 75/6-7-8-9)

Esasen kişinin kıyameti kendi ölümüdür. Kıyamet gününde sorgudan kurtulabilmesi için yaşadığı anı iyi değerlendirmesi gerekir. Şimdiki davranışlarını düzeltmediği sürece gelecek için umudu olamaz.

Zamanın Allah'ın belirlediği sınırları aşması, işlevsiz hale gelmesi mümkün değildir. Bu durum Allah'ın ayetlerinde de belirtilir. Allah'ın yollamış olduğu her bir ayetin sebebi vardır. İstisnai ve gerekçesi olmayan durumlarda ise belirlenen sınırları aşması mümkün olmamaktadır.

#### **2.2.4. İslam Düşüncesinde Zaman**

Şimdi İslam felsefesinde zaman kavramını inceleyelim. Bazı İlk Çağ filozofları gibi İslam düşüncesinde de zamanın varlığını inkâr edenler olmuştur. Zamanın varlığını kabul etmeyenlerin iddialarını şöyle özetlemek mümkündür: Onlara göre zaman varsa ya bölümlenir veya bölümlenmez. Bölümlenemediğinde günler, aylar, senelerin oluşmaması gerekir. Ama bunlar mevcuttur. O halde zaman bölümlere ayrılabilir. Bölümleniyorsa ya bölümlerinin bütünü bir arada mevcut bulunur veya bölümlerinin b bir kısmı mevcut diğer kısmı ise mevcut değildir. Bölümlerinin bir arada olması muhaldir. Çünkü zamanın bölümleri geçmiş ve gelecektir. Bölümlerinin bir kısmının var, bir kısmının var olmaması meselesinde ortaya zamanın hiçbir kısmının var olmadığı sonucu çıkmaktadır. Çünkü şimdiki zaman anlamına gelen "an" zaman değildir; o, geçmişe gelince yok olmuştur. Şimdiki an mevcut değildir. Gelecek henüz var değildir. O halde zamanın hiçbir kısmı mevcut değildir. Anın var olduğu farz edilse de o ya yok olur ya da sürer. Sürecek olsa bir kısmı önce, bir kısmı sonra olur. Bu, geçmiş ve geleceği anın içine aldığı yani geçmiş ve geleceğin tek bir anda var olacağı anlamına gelir ki bu bir çelişkidir. Özetlenecek olursa zamanın yenileşen iki andan meydana geldiği farz edildiğinden, biri geçmiş diğeri gelecek an

olarak ifade edilecek olan zamanın bölümlerinin her ikisi de bir arada bulunamayacağına göre zaman yoktur (Atay, 1974, s. 64).

İslam filozofu Kindi 'ye (ö.873) göre zaman, alemin varoluş sürecidir. Cisim ve hareketten bağımsız mevcut değildir. Bu sebeple zamansız cisim yoktur. Çünkü zaman hareketin sayıdır. Yani zaman, hareketin sayısının oluşturduğu bir süreçtir (M. Kaya, 2003, s. 15). Kindi, Aristoteles'i eleştirerek âlemin yaratılışının zamanın başlangıcı olduğunu dile getirir. Böylece ezeli âlem anlayışını kabul etmez. Ona göre âlemde bilfiil sonsuz bir şey yoktur. Evren ve içindeki her şey sonlu olmak zorundadır. Sonlu olan bir evrene sonsuz bir zaman yüklemek olanaksızdır. Dolayısıyla evrene, bir başlangıcı ve sonu olmayan anlamındaki ezellik yüklenemez (Kindi, 1994, s. 242). Zaman, bölünemez ve süreklidir. Geçmişten geleceğe doğru hareket eden anlardan ibarettir. Kindi, zamanın ve mekânın sonunu kabul eder. Ona göre zaman hareketi ölçen sayıdır. Zaman bölünemez, süreklidir ve kemiyet bilgisinin parçasıdır (Şerif, 2019, s. 42).

Anlarda süresiz zaman anlayışı, saf bir dinî öznellik değildir. An'a, Müslüman toplumlarda hukukun kaçınılmaz hatırlatıcısı gibi bakılır. Müslümanların hayatlarındaki temel an, değişken sürenin bir kısmının çeşitli fihhi görevlerin (namaz, vakfe.) toplu olarak gerçekleştirilmesi için "başladığını" ilan eden akşam karanlığındaki yeni ay ile (ğurra el-hilâl) görünür. Ancak en mühim an, saat (Sâ'a), "Hesap Günü" nün saati, sözü geçen bütün sorumlulukların son toplamıdır; bu saat mübarek bir huşu ile beklenmelidir (Massignon, 2003, s. 415). Kur'ân-ı Kerim'de belirtilen ikinci önemli "an" ise ölüm anıdır.

Sonuç olarak baktığımızda zamanın var olma açısından cisim ve hareketle yadsınamaz bir ilişkisi vardır ve bu ilişki önemlidir. Kindi 'ye göre hareket olduğunda zaman da olur, hareket yoksa da zaman da yoktur. Hareket ancak cismin hareketiyle var olacağı için cisim varsa hareket vardır, cisim yoksa hareket yoktur. Alemin sonsuzluğu konusuna gelindiğinde Kindi, Onun bilfiil sonsuz olmasının mümkün olmadığını söyler. Yani buna göre bütün önceler de sonludur. Dolayısıyla zaman, mekân, hareket gibi hacim kategorisinde varlıklar da sonsuz olamaz; alem için hareket zorunludur. Hareket ve Alem birbirinden ayrılamaz. Bu konuda Kindi, Aristo gibi düşünmektedir. Fakat kadim olan değişmeye ya da harekete kabil değildir, zaman ise hareketin miktarıdır. Sonuç olarak zaman, alemin cisiminden önce

olamaz; alemin cismi sonlu olduğundan onunla birlikte gerçekleşen zaman ve hareket de sonludur (Çetinkaya, 2018, s. 265).

Zaman konusuna değinen ikinci İslam Filozofumuz Farabi'dir (ö.950). Sudur nazariyesini savunan Farabi'ye göre Tanrı, tüm varlıkların varoluşlarının ilkesi ve sebebidir. Farabi, âlemin Allah tarafından var edilmesini Aristoteles'te yer almayan ve fakat Yeni-Platoncu gelenekte yer alan sudûr/taşma nazariyesiyle açıklar. O, sudur teorisini İslâm'ın yaratma düşüncesini bilimsel açıdan izah etmek için kullanır. Bir tür var etme çeşidi olan sudûr, bütün mevcudatın Tanrı'nın varlığından zorunlu meydana geldiğini ifade eder. Tanrı'nın mükemmel varlığından sudur eden varlık taşması ezelde vuku bulmuştur. Tanrı'nın varlığı ile evrenin varlığı arasında zaman açısından değil, varlık açısından bir öncelik-sonralık ilişkisi bulunur. Bunun anlamı: Ezeli olan Tanrı, yaratmayı ezelde gerçekleştirmiştir. Buna göre Tanrı, yaratmayı gerçekleştirmek için belli bir zaman beklemiş değildir. Tam tersi Tanrı ezeli olduğu gibi, O'ndan varlığın taşması da ezeli bir durumdur. Tanrı'nın var olup da evrenin bulunmadığı bir durum da söz konusu olamaz.

Farabi'ye göre kısıtlı zaman içinde gerçekleşen bir şeyin birinci ve ikinci olmak üzere iki zamanı mevcuttur. Birinci zaman, kendi içinde gerçekleşen sayının varlığına bağlı olan, ona uyan ve ondan ayrılmayan zamandır. İkinci sınırlı zaman ise birinciden daha büyüktür ve birinci ikincinin parçasıdır (Altınışik, 2007, s. 35). Zamanı harekete bağlı olarak inceleyen Farabi'ye göre zaman harekete bağlı ve arız olan şeydir (Sözen, 2001, s. 169).

İslam filozofları içerisinde zamanla ilgili en geniş çaplı açıklama yapanlardan birisi de İbn Sînâ (ö.1037) olmuştur. İbn Sînâ'ya göre zaman, hareketle doğrudan bağlantılıdır ve harekete göredir. Zaman, bir mekândan diğer bir mekâna ya da bir durumdan aralarında konumsal hareketin cereyan ettiği bir mesafe bulunan diğer bir duruma doğru olan hareketin ölçüsüdür. Kısaca zaman, mesafede *önce* ve *sonra* diye ayrılan hareketin ölçüsüdür (Bircan, 2010, s. 362). İbn Sînâ 'ya göre zamanı anlamının yolu mekanı anlamaktan geçer. İbn Sînâ, zamanın kendi zatından dolayı bahsedilen imkânın yani zatından dolayı sahip olduğu öncelik ve sonralıkların bir araya gelmediğini onun hareketin ölçüsü olan bir anlam ifade ettiğini söyler (Altınışik, 2007, s. 90).

İbn Sînâ, İslam kelmacıları gibi Tanrı'nın irade, semi, basar, ilim, hayat, kudret, kelâm, tekvin, gibi sıfatlarının varlığını kabul eder. Fakat bu sıfatlar O'nun varlığında bir çokluğu gerektirmediği gibi varlığını da tam olarak yansıtamaz. Bunun yanında İbn Sînâ, Tanrı-âlem ilişkisinin zaman dışı olduğunu varsaydığından, örneğin "O'nun varlığı kadimdir" derken anlatmak istediği şey, zamanda kıdem değil varlık bakımından kıdemdir. Varlık arasında zamansal bir boşluk yoktur. Demek ki, âlem ezeldir. Bu önermelerden yapılan çıkarım Alemin Tanrı ile ezeli olduğudur. Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır. Alemin ezeliyeti Tanrının ezeliğine zarar getirmez mi?

*Biz ibda suretiyle değil de doğrudan harekete bir başlangıcın ilki farz edilmiş olsak o zaman hareketin kadimliğini söylemiş oluruz ki bu imkansızdır, Biz ona zatından dolayı sorumluluk İsnat etmiyoruz (Atay, 1974, s. 64).*

İbn Sînâ 'ya göre Sermed, zamanında bulunmayanın zamanda olmama yönünden zamanda bulunmaya oranı nispeti demektir (Ülken, 1953, s. 105). Yani Sermed süreyi de aşan bir kavramdır. Yani Sermed kavramı, dehr kavramı ve zaman kavramı üzerinde bir kavramdır. Süre ise geçmiş sürekli olarak bugüne ve geleceğe akar. Dolayısıyla iki farklı zaman söz konusudur. Bunlardan birincisi mekânlaşmış zaman olup hareketin süresidir. Zaman izafi, açık ve kavranabilen bir kavram olarak hareket vasıtasıyla ölçülebilir. er-Râzi'ye göre zaman, hareketin içinde hareket de zamanın içindedir. Ancak hareketi zaman ölçer. İbn Sînâ 'ya göre ise mutlu anların hızlı geçmesi hareketin fazla olmasından kaynaklanır. An kavramına gelince geçmiş zamanın sonu, gelecek zamanın başlangıcıdır. O zamanın bölünmeyen kısmıdır.

Platon ve Aristo'ya göre;

1) An zamanın bir parçası değildir.

2) An içinde ne hareket ne de sükun söz konusudur ( Uludağ, 1991, s. 101).

İbn Sînâ'ya göre zaman cevherinde bitişiklik bulunduğu için onu uzun veya kısa olarak adlandırmak uygun olur önce gelen ve sonra gelene karşılaştırıldığında izah edildiği üzere sayı olarak az veya çok denmesi mümkün olur. Bunun yanı sıra harekete özgü olan ise hızlı ve yavaş özelliklerdir. Tüm bunlarla anın eğer bir fiil varlığı varsa bir fiil varlık tarzı üzerine ve bir kuvvet varlık tarzı üzerine kesinlikle delil getirmiş olduğunu söyler (İbn Sînâ, 1908, s. 38).

İbn Sînâ 'ya göre zaman vardır ancak tarifi yapılamaz. Zaman konusunda Farabi ve Aristoteles gibi düşünerek zaman konusunun varlık konusu anlaşılardan anlaşılamayacağını savunur. Zamanı genel olarak geçmiş, gelecek ve şimdiki an olarak 3 kısımda inceleyen İbn Sînâ, geçmiş açısından zamanın varlığından söz edilemeyeceğini düşünür; çünkü o çoktan yok olmuştur. İbn Sînâ'ya göre zamanın da mutlak bir varlığı söz konusudur yani İbn Sînâ 'ya göre zaman mahiyet olarak hareketin miktarı diğer bir ifadeyle hareketin niceliğidir. Zaman akışkandır yani değişiklik olmasa zaman olamaz. Burada İbn Sînâ'nın Aristocu filozoflardan etkilendiğini görmekteyiz. Zira onlar da zaman konusunda hareketi esas alırlar.

Zamanın kısımlarına gelince, biz *önce* ile *sonrayı* anladığımızda “zaman geçti” deriz yani zaman *önce* ile *sonraya* göre hareketin sayısıdır. An olmazsa zaman; zaman olmazsa an olmaz. An, zamanın bir parçası değil bir sınırır. An geçmiş, gelecek ve şimdiki birbirine bağlar. İbn, an kavramını zaman kavramıyla açıklayan düşünürlerdendir. Platon hariç tüm İlk Çağ filozoflarına göre zaman ezeldir. İbn Sînâ ise hareketi, zihnin varlığı ile zamanın ezeli olduğunu söyleyenlerdendir. Dolayısıyla zamanın öncesi ve sonrası yoktur. Ayrıca zamanın uzamla uzamasından söz eder. İbn Sînâ 'ya göre belli bir andan başlayıp geriye doğru gitmek ve geçmişe doğru zaman kat etmek ve hiçbir noktada geçmişin başlangıcına ulaşmakta saçma olacak bir şey yoktur. Sonsuz terimi ya sonra sonlu olmayan dizeler ya da hem başlangıç ve hem sonu olmayan şeyler için kullanılır (Şerif, 2019, s. 140). Zaman felsefesi bağlamında görelilik kavramına geldiğinde birçok filozofun bu kavramla ilgilendiğini görmekteyiz. İbn Sînâ Görelilik konusunda Farabi ve Aristo gibi düşünmektedir. Görelilik kendi başına tasavvur edilemez, sürekli bir şeyin bir şeye nispetiyle anlaşılır.

İslam düşüncesinin en büyük isimlerinden biri olan Gazzali (ö.1111), zaman ve mekân düzeninin farklı bir gerçeklik düzeni olabileceğini savunmuştur. Allah, ezeli yaratıcı olarak devamlı maddeyi yeni formuna böler. O kâinatı geçmişteki belirli bir zamanda sırf yoktan var etmiş değildir (Gazzali, 1340, s. 42). Diğer filozoflara göre zaman, yokluktan yaratılmamıştır. Yani zamanın ezeliğine inanmaktadırlar. Ama Gazzali ısrarla alem Allah tarafından mutlak yokluktan, halihazırda belli bir uzaklıkta olan geçmişin belli bir anında yaratılmıştır, der. O, yalnız suretleri değil aynı zamanda onların yanı sıra maddeyi ve belli bir başlangıcı olan dolayısıyla sonlu olan zamanı da yaratır. Gazzali, alemin Allah tarafından seçkin bir anda Allah'ın Ezeli

iradesinden neşet ettiğine dair olan inancın, mantığın temel prensiplerini ihlal etmediğini ortaya koyar.

Gazali'ye göre alem ya sonradan meydana gelmez ya da ezeli kadimdir. Alemin ezeli olması imkansızdır. O halde alem sonradan meydana gelmiştir. Meydana gelen olaylardan uzak olmayan her şey sonradan meydana gelmiştir. Alem meydana gelen olaylardan uzak değildir. O halde alem sonradan meydana gelmiştir. Gazali burada hiçbir şeye benzemeyen Tanrı fikrini vurgular (Işık, 1971, s. 49). Gazzali evrenin yaratılmasını ve zamanı ilahi iradenin bir yansıması olarak tanımlar. Geçen zamanın sonsuzluğu fikrini reddeden Gazali zamandaki sonsuzluk ve mekandaki sonsuzluk fikrini reddeder, evrenin dışında kesinlikle bir süre yoktur. Dolayısıyla zaman yaratılmıştır. “An” konusunda da bir ayırım gözetmez, evrenin geçirdiği zamanın ötesinde ne ilk ne de son vardır. Evrenin dışında kesinlikle bir süre yoktur. Dolayısıyla zaman yaratılmıştır.

İhvanda, bu alemin zaman dışında bir defa da yaratıldığını söyleyenlerin delili bulunmadığını hatta söylediklerinde kendilerinin bile şüpheye düştüklerini iddia eder. Alemin tedrici olarak yaratılması konusunda ise çok fazla delil bulunabileceğini belirtirler. Onlar, alemdeki varlıkların bir kısmının bir defada bir kısmının ise tedricen yaratıldığını söyler. Filozofların iddialarını şu şekilde açıklar: Filozoflara göre alem zamansal olarak Allah ile başlamıştır.

Gazzali filozofların bu görüşlerine doğrudan *Allah varlık zaman öncelik sonralık* açıklamalarına girmeden filozofların feleklerin kadim oldukları şeklindeki düşüncelerini eleştirerek cevap verir. Gazzali'ye göre alem, kadim olamaz çünkü bu durum Felek devirlerinin sonsuz olmasını ve feleğin bir devrinin sayı ile sınırlandırılmamasını gerektirir. Yine Alem kadim olmadığı gibi ebedi de değildir. Meydana gelen şeyin kadim ile vuku bulduğu kabul edildikten sonra vaki olan şeyin vücut veya âdem olmasının bir anlamı yoktur (Çetinkaya, 2018:254). Gazzali alemdeki her şeyin bir yaratıcısı olduğunu, zamanın da bunlardan biri olduğunu savunur; ona göre semavi melekler gök hareketlerini yapan ruhlardır. Göğün hareketi bir yerden başka yere yönelir. Filozoflar, göksel cisimlerin bu hareketlerini onların Allah'a itaat etmesi olarak yorumlarlar. Bu felekler ay altı küresinde hadiseler meydana getirir. Gazali ise bu tür bilgilere, yani melekler ve göklerin sırrına bu gibi hayallerle ulaşamayacağını söyler. Allah o bilgileri Nebi ve evliyalara istidlal yolu ile değil vahiy ve ilham yoluyla ulaştırdığını söyler (Çetinkaya, 2018:255).

İbn Sînâ'nın zamanı hareket ile açıklamasının sebebi hareketin bir ölçüye dayanması gerektiği düşüncesidir. Ölçü ise mekanla ilişkili bir durumdur.

*Bilinmesi gereken hareketin varlığı kendisinin ölçüsü olan bir olgu değildir. Onu ancak başka bir şey ile ölçebiliriz. Hız ve yavaşlık da aynı durumdadır. Çünkü hareketler hareket olmaları konusunda hareketlilikte denk oldukları gibi hızlilik ve yavaşlıkta da denktirler., ölçü konusunda ise farklıdırlar. Bazı durumlarda hareket hız ve yavaşlıkta farklı olabilirken bazen de denk olabilmektedir. Böyle durumda önde olan ile sonra olan arasındaki hareketin ve mesafenin bir ölçütü olmayıp hareketin kendisi de olmayan kısıtlı mesafeleri sağlayacak durumda hareketin ortaya çıkması nedeniyle ölçünün varlığı kesin bir biçimde sabit olmuş olur (Bircan, 2010, s. 361).*

Kısacası zaman yenilenme yoksa zaman da yoktur (Kalin, 2005, s. 63). Şimdiye kadar bahsedilen Meşşai filozoflara bazı eleştirilerde bulunulmuştur. Meşşai filozofların alemin ezeliğine yönelik özellikle zaman konusundaki kanıtları İslam dünyasında oldukça ses getirmiştir. Meşşai filozoflar, alemin ezeliği söz konusu değilse alemden önce bir yokluk söz konusu olacağını, o takdirde Allah'ın fiillerinin ne olacağı konusuna dikkat çekmişlerdir. Eğer hiçbir şey yapmıyor diye açıklanırsa bu defa pasif bir Tanrı anlayışının ortaya çıkacağını söylemişlerdir. Alem belli bir zaman diliminde ortaya çıktıysa neden o anda ortaya çıktı? Bu da sorulması gereken bir sorudur, yani alemin belli bir anda yaratılmış olması kâmil bir ilah anlayışı ile bağdaşmamaktadır. Bu aynı zamanda “Neden daha önce ya da daha sonra yaratılmadı?” sorusunu ortaya çıkarır ki bu durum, Allah'ın iradesinden daha üstün bir irade olabileceğini bir tartışma konusu haline getirmiş olur. Oysa Allah'ın sıfatlarından olan iradesi değişmez.

İslâm tek Tanrıçılığa yönlendirilmiş bir dinî düşünce sistemidir ve farklı bir zaman anlayışı söz konusudur. Burada zamanı icat etmekten söz edilemez; burada sorumluluk sahibi varlıklar olarak yaptığımız davranışları serbest bırakan Tanrı buyruğunu ve iradesini bize bildiren bir zaman anlayışı söz konusudur (Massignon, 2003, s. 421).

İslam felsefesinde zaman kavramı, bazı istisnalar dışında Aristo'nun görüşlerinin bir devamı niteliğindedir. Bu nedenle hareket konusunun bir parçası olarak anlaşılmalıdır. İslam filozoflarının zaman hakkındaki genel görüşü zamanın, feleğin hareketinin

ölçüsü olduğudur. Zamanın var olup olmadığı, varlık düşüncesiyle; harekete bağlı olup olmadığı hareket görüşüyle, zamanın anlardan oluşup oluşmadığı atomculukla; ezeli olup olmadığı yaratma doktrini ve kozmoloji ile çok sıkı ilişkiye sahiptir. Zamanın bağlı olduğu bu konular üzerinde birçok tartışmanın bulunması, zaman meselesinin çok geniş bir fikir yelpazesinde kapsamlı bir inceleme ile araştırılmasını gerektirmektedir. İslam filozofları da bu meseleyi bütün görüşleri ile incelemiş ve daha sonra kendi sistemlerini bu görüşlerin eleştirisi üzerinde kurmuşlardır (İ. Demir, 2006, s. 55).

Hareket, herhangi bir değişimdir. Cismin merkezinin, cüzlerinin veya bütününün yer değiştirmesidir. Cismin yer değiştirmesi ya çevreden merkeze ya da merkezden çevreye doğru olur ki bu artma ve eksilme hareketidir. Eğer cismin sadece nitelikleri değişirse bu dönüşüm hareketidir. Cevherin değişmesi ise oluş ve bozuluş hareketidir. Zaman da hareketle vardır. Hareket ise bir değişim, değişim ise değişenin değişme sürecini gösteren sayıdır. Buna göre hareket, değişenin sürecini sayandır. Zaman da hareketin belirlediği süreçtir. Mahiyetleri itibariyle cisim, hareket ve zaman daima birlikte bulunur, biri diğerinden önce değildir. Zaman bilfiil sonlu olduğuna göre, mahiyeti itibariyle cisim de zorunlu olarak bilfiil sonludur. O zamanın “an” olarak isimlendirilen bölümlerden oluştuğunu düşünmektedir. Bu durumda her bir an geçmişin sona erışı ile geleceğin başlamasını birleştiren bir halkadır. Böylece zamanın sürekli başlayıp biten sonlu dilimlerden oluştuğunu söyleyebiliriz (Meçin, 2021, s. 93-94).

Evrenin sınırsız müddeti olduğunu belirten Doktor Râzî (ö.925), zevk (lezzet) gibi durumlar için herhangi bir süreyi reddetmiştir. O, önemli bir eserinde zevkin süre olmayan bir hal olduğunu klinik açıdan savunmuştur; Nitekim o, sadece hastalık ve sıhhat arasındaki geçiş olan nekahet döneminin başlangıcıdır. Bu nedenle, dinler "ebedî mutluluk" hakkında söz söylemekte yanılırlar (Massignon, 2003, s. 421).

İslam düşünürleri arasında zaman konusunda meşşai çizgiden farklı olan isim Ebu'l Berakat el Bağdadi'dir (ö.547). O zamanı hem fizik hem de metafizik problem olarak görür. Hareket olmadığı zamanlarda zaman var olduğuna göre zaman zihni değil aynı bir varlıktır. Zaman, hareket ve hareketsizlikle ölçülmez bilakis hareket zaman ile ölçülür (Meçin, 2021, s. 421). Ebu'l Berakat El Bağdadi, cismin en kapsamlı niteliğinin hareket olduğunu savunur. Meşşailerini takip ederek Aristocu bir görüşü benimser. Ancak Aristo hareketini yetersiz bulur. Bunun sebebi kuvvet halinde

olanın ilk ortaya çıkışı yani imkânın fiil durumuna gelmesi ilk geçişi şeklinde ifade ettiği için bu görüşü O'na göre yetersizdir. Ebul Berakat'a göre meydana gelen değişikliğe hareket diyebilmek için bunun zaman içinde oluşması gerekir. O yüzden hareket, zaman kavramıyla tercih edilmelidir (Muhammed Osman, 2013).

İster hareket isterse sükûn halindeki maddelerin varlığında bulunan ve ağır maddelerin aşağıya, hafif maddelerin yukarıya doğru hareketlerini sağlayan meyile 'tabii meyil' adı verilir. Hareket, başlangıçtan uzaklaştıkça bu meyil hafiflediği için hareket de yavaşlar. Einstein'ın aksine Ebul Berakat El-Bağdadi meyilin kendi kendine türettiğini yani zorunlu hareketin süresi içinde yok olduğunu kabul etmiştir. Bu yaklaşım Aristoteles'in "*sabit bir görüş, sabit hareket doğurur*" görüşünü yıkmıştır. Aristoteles ve diğer düşünürler zamanı fiziğin konusu olarak ele almalarına rağmen Ebul Berakat zamanın bir taraftan fiziği, diğer taraftan psikolojiyi ilgilendirdiğini düşünerek bu kavramı hem fizik hem de metafizik bölümünde ele almıştır. O Meşşai filozofların "hareket olmazsa zaman olmaz" görüşünü reddeder. O'na göre zaman şuuru insanda hareket şuurundan öncedir. Aristocular Ashab-ı Kehf olayını örnek vermekte haksızdır. Çünkü tam tersine onlar zamanı yaşamışlar ama şuur edememişlerdir. İbn Sînâ'nın zamanı cismin bir arazi göstermesi de saçmadır. Zihin, dış dünyada karşılığı olmayan bir fikir icat edemez. Zaman herkesin kendi idrak edeceği fikri bir şeydir. El-Bağdadi, bu konuda Bergson sezgiciliği gibi düşünür (Çağrı, 1994).

Dolayısıyla zaman hem zihni hem de ontolojik bir gerçektir. Zaman hayali bir ürün değil hakiki bir varlığa sahiptir. Peki, zaman sonsuz mudur değil midir? Bu konuda Ebul Bereket el Bağdadi, İbn Sînâ'nın Dehr ve Sermet kelimeleri üzerinde yaptığı açıklamayı anlamsız bulur. Bunlar *sonsuz süreyi* ifade eder. Bu durum, Yaratıcının *dehr* ve *sermetten* olduğu manasına kadar gider. Ona göre insan zihni hiçbir varlığı ne Yaratıcının ne de herhangi bir yaratılmışın varlığını süre ve zamandan soyutlanmış olarak düşünemez (El Bağdadi, 2013, ss. 29-30).

Ebu'l Berakat'a göre zaman, bir anlamı olmayan isimdir, iki duyularla algılanan bir varlığı vardır, üç duyularla algılanamaz, dört cevherdir, beş arazdır, altı vardır, yedi yoktur, sekiz sürekli bir varlığı vardır, dokuz sürekli bir varlığa sahiptir. Yani zaman harekete ve hareketsizliğe bağlı değildir. Fakat hareketin varlığı zamanı gerekli kılar. Hareket ya da hareketsizlik zamanla ölçülür; zaman duyularla değildir. Aksine zihnen bilinir. Güneşi gördüğümüzde küçük zannederiz fakat akıl onun büyüklüğünü

bilir. Zaman sadece zihne ait değildir. Onun ontolojik yönü de vardır. Varlık ile düşünülmesi gerekir. Zaman ile varlık arasındaki ilişkinin mevcut oluşu bir zorunluluktur. Varlık ve zaman Ebu'l Berekat'a göre iç içedir. Varlık ortadan kalkmadığı sürece zaman da yok olmaz. Zorunlu varlık da zamanla kaimdir. Esasen ona göre zaman varlığın ölçüsüdür. Zaman uzamaz ya da kısalmaz. O'na göre zaman başlangıcsızdır. Alem de Tanrı tarafından başlangıcsız olarak yaratıldı. Zamanı geçmiş ve gelecek olarak bölmek imkansızdır. Bu izafi bir kavramdır. Dolayısıyla zaman hem zihni hem de ontolojik bir gerçektir. Zaman hayali bir ürün değil; hakiki bir varlığa sahiptir. Zaman sonsuz mudur, değil midir? Ebul Berakat bu konuda zamanı, şeylerin objektif süresi olarak gören düşünceyle aynı anlamdadır. O hem tabiat felsefesi hem de metafizik kapsamda zaman fikrini ele alır. O Mesaiyi filozofları tenkitler ileri sürdürür.

Dâmâd Mîr Muhammed (ö.1041) teorileri arasında zaman düşüncesi en etkili olanlarından sayılabilir. Onun zaman düşüncesi, temelde Tanrı'nın ezeliyeti ve âlemin sonradanlığına (hudûs) dair problemleri çözmeyi amaçlar. Zamanla ilgili önemli problemlerden biri şudur: Tanrı zamanın içinde midir yoksa dışında mıdır? Gerçeklik üç ontolojik aşamaya ayrılır: *Zaman, Dehr, Sermed*. Dehr ve Sermed, *sonsuzlukla* alakalıdır. Sermed mutlak manada ezeldir. Sabit olanı ilgilendirir. Değişenler ve sabit olan ile ilişki alanını konu alan zamanla ilgili kavram dehrdir. Dehr, yani zaman-üstü maddi olmayan bütün varlıkların metafizik boyutudur (Izutsu, 2015, s. 177). Tanrı'nın sıfatları, esmaları ve ideler, bir yönleri ile dünyanın idarecileri konumunda olup değişimin alanıdır. Değişim bir yandan dünyanın meydana gelmesine örneklik teşkil ederken diğer yandan oluşumların bazı yönlerinin sabitlik alanı olarak görülmesini sağlar. Değişkenlerin arasındaki etkileşimin alanı ise zaman olarak adlandırılır. Zaman alanı içinde isimlendirilenin dehr olanda, dehr alanında olanın ise sermedi alanda mevcudiyetleri bulunmaz. Yine daha yüce olan alan, bir altındaki alanın nedeni olarak belirtilir. Bu durumda, sermed, dehrin sebebi; dehr ise zamanın sebebidir. Tanrı'nın zatı ise her şeyin yegâne sebebidir. Bu şekilde ontolojik alanlar olarak üç ayrı zaman kavramı ortaya koyan Mir Damad, hem alemde tamamen soyutlanmadan yani deist bir Tanrı anlayışına yol açma tehlikesi olmayan, hem de alem ile benzer görülüp teşbihe düşerek tanımlanan bir Tanrı düşüncesinden uzak durmuştur (Izutsu, 2015, s. 146).

Mir Damad'a göre zaman, bütün zamanda var olan varlıkların fiziksel boyutundan ibarettir. Bu varlıklar değişkendir. Dolayısıyla bir çizgide akıp giderler. Bu bizim telakki ettiğimiz dünyadır. O'na göre zaman boyutunun varlıkları zamanda var olurlar. Dehr boyutuna sahip varlıklar da zamanda var olurlar. Oysa İkisi aynı şey değildir. Sermed ise mutlak varlıkların metafizik boyutudur. Kısacası Mir Damad zaman, dehr ve sermedi farklı kategorilerde değerlendirmiştir (Izutsu, 2015, s. 178).

Er-Râzi'ye göre zamanın var olduğunu ispat etmek için herhangi bir delile ihtiyaç yoktur. Çünkü bizim zaman hakkındaki bilgimiz açık ve seçiktir. Hem halk tabakası hem de alimler zamanın var olduğunu her şeyden önce bilirler. Bu konuda sadece kelamcılar delile ihtiyaç duyarlar. Ona göre zaman ikiye ayrılır bunlar:

Mutlak zaman; Ezeli yaratılmamış olan zamandır.

İzafî sınırlı zaman; Gök kürenin hareketi sonucunda oluşan zamandır (Çetinkaya, 2019, s. 65).

Molla Sadrâ'nın (ö.1050) zaman öğretisi düşüncelerine bakacak olursak varlıkların mekânsal boyutlarının yanı sıra zamansal boyutlarının olduğu Minkowki'ye dayandığı söylene de ondan asırlar önce Molla Sadra tarafından savunulmuştur. Molla sadra başta "*Esfar*" adlı eseri olmak üzere birçok eserinde zaman konusunu ele alır. Zamanı tartışırken bunu iki delille ele alır ve zamanın varlığını temellendirmeye çalışır. Bunlar fizikçilerin delili ve metafizikçilerin delilidir. Fizikçilerin deliline göre doğa filozoflarının hareketli cisimlerin hızını anlamasıyla zamanın varlığı ispat edilmiş olur. Yani her cismin başlangıç ve bitişi söz konusudur. Mesela aynı anda hareket eden ve biri 100 km biri 50 km hızla giden iki farklı araç yolculuğu aynı anda bitiremezler. Daha hızlı olan araç mesafeyi daha az zamanda bitirirken, yavaş olan araç daha geç bitirecektir. Bu gözlemler hareketin mekân haricinde zaman boyutuna sahip olduğunu anlıyoruz. Molla Sadra'nın zamanın gerçekliğini ispatlamaya çalışan bu delili aynı zamanda İbn Sînâ'nın kullandığı bir yöntemdir. İbn Sînâ bununla ilgili "her hareket sahip olduğu kendisine özgü zamanla ölçülür ve diğer hareketlerin zamanından ayrılır (Meçin, 2021, s. 54).

İkinci delil olan metafizik delil ise; onların *hudus* ve *kıdem* problemi için kullandıkları delildir. Yani sonradan yaratılan her varlığın yokluğu üzerinden zaman geçmiştir. Mesela "bir" "iki" den öncedir ya da baba çocuktan öncedir. Sadra'ya göre zamanın doğası üzerine biraz eğilen her gözlemci onun kendi zihni dışında

gerçekliğe sahip olmadığını görür. Yani zamanın zihni bir varlığa sahip olduğunu savunur. Zihni varlık derken burada kastetmiş olduğu ontolojik bir statüdür.

Kısacası Molla Sadra'ya göre fizikçilerin delili, hareketli cismin hızlılığı ve yavaşlığına dayanılarak hareketin içindeki zaman tahmin edilerek bulunur. İlahiyatçıların delilinde ise hudus ve kıdem delilinden yola çıkılarak ardışık değişimlerin *önce* ve *sonra* olarak adlandırılmasıyla zaman bulunur. Molla Sadra zamanın tabiatını, cevherin hareketlerinin miktarı olarak tanımlar ve zamanın özü itibariyle parçalanmayan bir nicelik türü olduğunu söyler. Aristoteles ise bunun tersine cevherin sabit olduğunu kabul ediyordu. Yani Sadra Aristoteles'in izafi zaman anlayışını kabul etse de zamanın idrak edilmesinde insan zihninin rolünü vurgular. Sadra bununla ilgili şöyle der:

*Zaman hareketin sayısıdır. Bu nedenle hareketten gafil olan kimse zamanın da farkında olmayacaktır. Ashab-ı keyf ve bazı müminler için anlatılan hikayeler bu tezi pekiştirir* (Meçin, 2021:95).

Molla sadra zaman ile varlık arasında sıkı bir bağ kurar ve zamanı yenilenen, yayılan ve tekâmüle doğru seyreden maddi varlığın bir boyutu olarak görür. O, bu düşüncesi ile kendisinden yaklaşık üç asır sonra yaşayan Heidegger'i etkilemiştir. Zamanın hakikati; aslında zamanın varlığı ve onun hakikati aynı şeydir. Zira bir şeyi konuştuğumuzda zihnen onu biliyor kabul ederiz. Zaman, üstündeki esrarlı perdeyle geçmişte olduğu gibi modern felsefede de zihinleri meşgul etmeye devam etmektedir. Zaman hareketin kendisi mi yoksa hareketin miktarı mı? Zamanın başı sonu var mı? Zaman mutlak ya da izafi mi? Bunlar hep merak edilmiştir.

Sadra'ya göre “an”ın gerçek bir varlığı yoksa da zamanın farazi bir cüzü ve onun teşkil edici unsurudur. Fakat bu an, zamanın en küçük bölünemeyen parçası değildir. Çünkü tabiatta en küçük duraksama olmadığı için “an” diye tabir edilecek bir kavramdan bahsetmek mümkün değildir. “An”ı zamanın bölünemeyen parçası olarak kabul eden atomcuların görüşlerini kabul etmez, bunun yerine İbn Sînâ'dan esinlenerek “seyyal an” kavramını kullanır. Yani cevheri, hareket teorisine uyarlar (Meçin, 2021:106).

Şimdiye kadar bahsedilen İslam Filozofları dışında zaman konusuna kısa atıflarda bulunan düşünürler incelendiğinde aşağıda ismini zikredeceğimiz filozoflar

karşımıza çıkar. İraki'ye (ö.688) göre zamanın dereceleri sonsuzluk içerir bu durumu aşağıdaki gibi izah eder:

- 1) Maddi cisimlerin zamanı: Dünya ve gezegenlerin dönüşünden ileri gelen bu zaman çeşidini geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman olarak bölebiliriz.
- 2) Maddi olmayan cisimlerin zamanı: Sıra takip etmesine karşın, günlerin her biri maddi cisimlerin birer senesine eşittir.
- 3) Şuurlu tecrübe esnasında daha derine inilecek olursa seri görünüşün altında hakiki bir sürenin yer aldığı görülür (Çil, 2011, s. 335).

er-Râzi, (ö.606) zaman ve mekân konusunda Aristoteles gibi düşünmemektedir. er-Râzi, filozofların zamanı başlangıcı ve sonu olan bir şey olarak tanımladığını söyler. Ona göre zaman sayesinde *eskilik* ve *yenilik* bilinebilir. Dolayısıyla zaman zorunludur ve zaman zorunlu olan 5 şeyden biridir. Bunlar; *Tanrı, ruh, madde, mekan ve zamandır* (Fahreddin er Razi, 1323, ss. 85-86). O'na göre zamanın var olduğunu kabul etmek için bir delile ihtiyaç yoktur. Bizim zaman hakkındaki bilgimiz açık ve seçiktir. Halk da alimler de zamanın var olduğunu bilirler. Sadece kelamın görüşlerini kabul etmeyenler bu konuda çelişkiye düşer. Fahreddin er-Râzî, zamanı mutlak ve izafi zaman olmak üzere ikiye ayırır:

- 1) Mutlak Zaman; Ezeli ve yaratılmamış olan zamandır, öncesi ve sonrası yoktur, müstakil akıp giden bir cevherdir. Hareket olmasa da mutlak zaman vardır ve mutlak zamanı hareket ortaya çıkarmaz, zaten var olanı ortaya çıkarır.
- 2) İzafi Sınırlı Zaman; Gök kürenin hareketi sonucunda oluşur. Başlangıcı ve sonu vardır. Hareketin meydana getirdiği izafi zaman, hareket ettiren yok olunca ortadan kalkar.

Fahreddin er-Râzî, takdim denilen şeyin aslında öncelik ve sonralık olduğunu savunur (er-Razi, 1987, s. 200). Dolayısıyla zaman dediğimiz şey anlamsız olabilir.

İbn Bacce'ye (ö.533) geldiğimizde O'na göre bir varlık mükemmel olduğunda zaman içinde sona erer fakat dehr böyle değildir o mutlak süreçtir ve ebedi olarak var olacaktır.

İbn Tufeyl'e (ö.581) gelince onda alemin ezeliyeti fikri, sonsuz mekân fikrini beraberinde getirir. Varoluş, yaratılmış olan şey arazlardan imkânsız olamaz. Zaman bakımından tekaddüm edemez. Zamanın alemden önce var olduğu düşüncesi, fark

etmeksizin yokluktan sonra var olma kavramının makul sayılacağına işaret eder. Zamanın kendisi alemin ayrılmaz bir parçasıdır. Alemde önce fiilen var olması düşünülemez. Alemin ezeli olduğu dediği onun hareketinin ezeli olduğu demektir. O "*Hay B. Yakzan*" adlı eserinde ifade ettiğine göre alemin zaman olarak değil zat olarak Allah'tan sonra olduğunu ifade eder. Alemin zaman içinde bir başlangıcı mümkün değildir. Ancak Ona kaim de diyemeyiz çünkü "*Kaim*" olan yalnızca Allah'tır.

İbn Rüşd'e (ö.595) göre zamanın ezeli olması, harekete bağlı olan ezeli bir sürekliliktir. Bu ezeli olma durumu devamlı ve birdir. Çünkü gerçek, sürekli olandır yani hareket ve zaman ezeli olduğu için alem de ezeldir.

İhvan Safa'nın zaman teorileri ve zamanın sadece mahsus alemde gerçekliği olduğu konusunda ortaya attığı görüşleriyle İbn Arabi ile ortak düşünce halinde olduğu görülür. Onlara göre Allah, alemde akli olarak önce olmakla birlikte zamansal olarak önce değildir. Dolayısıyla feleklerin unsurlara karşı önceliği hakiki zamansal önceliktir. Yaratanın mümkün varlığa karşı önceliği bir sayısının diğer sayılara önceliğine benzer (Çetinkaya, 2018, s. 113).

### **2.3. Zamanın Gerçekliği Üzerine**

Zamanın Gerçek dışılığını savunan J.M.E. McTaggart'a (ö.1925) göre insan zamanın gerçek olduğuna inanmak istemektedir. J.M.E. McTaggart, zamanın gerçek olmadığına ilişkin düşüncenin doğu felsefesinde mevcut olduğunu söyler. Hint felsefesinde Upanişadlar buna bir örnek olabilir. Zaman dediğimiz geçmiş, bugün ve gelecek gerçek dışıdır. Yine Sextus Empiricus (m.ö. 160) zamanın var olmadığına ilişkin argümanlar ortaya atmıştır. Ona göre zamanın var olduğunu söylemek için yeterli delile sahip değiliz. Zaman varsa sınırlı veya sınırsız mıdır? zaman sınırsız ise yoktur; zaman bölünebilir değildir, zaman yoktur. Bir şeyin kısımları yoksa kendisi de yoktur.

Zamanın A, B, C Serileri

- 1- A serisi: Zamanın geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanda olması zamanın A serisini ifade eder. Kipli zaman teorisi ya da dinamik zaman teorisi bu kapsama girer. A serisinin kabulü zamanın belirli ve mutlak bir yönünün kabul edilmesine yol açar. J.M.E. McTaggart zamanı A ve B serisine bağlamadan önce zamanı nesnel olarak kabul etmiştir. Einstein dönemini incelediğimizde Husserl ve Martin Heidegger'in zamanın A serisine yakın oldukları söylenebilir. Zamana

şuur üzerinden yaklaşan Bergson, bilinç üzerinden yaklaşan Husserl ve varoluş üzerinden yaklaşan Heidegger bu kavramları “şimdi” anlayışı üzerinden yorumlamıştır.

- 2- B serisi: Meydana gelen bir olayın başka bir olaydan ya önce veya sonra gerçekleştiği ve bu bağlamda zamanın önce ve sonra ile ilişkili bir ontolojisinin bulunduğu anlamına gelebilir. Zamanın bu durumda bir gerçeklikte olma ihtimaline J.M.E. McTaggart, zamanın B Serisi ismini verir. O, zamanın mahiyetini açıklarken A ve B serisi arasındaki en basit farklılığın A serisinin zamansal ilişkileri B serisinin ise zamansal varlığını temel alınmasından kaynaklandığını söylemiştir. B Serisi önce ve sonra eş zamanlı ayırımında bulunur. B serisi için geçmiş ve gelecek diyemeyiz. Dolayısıyla A serisi zamanı açıklamada yetersiz iken B Serisi her türlü olayı zamansal olarak izah etmekte başarılıdır.
- 3- C serisi: Zamanın C serisi A ve B serisinin yetersiz olduğu yerde devreye girer. B serisinin zamanı tam kapsayamadığını; A serisinin ise yetersiz kaldığını, bunun sonucunda C serisinin devreye girdiğini iddia eder. Süreklilik ve düzen ancak C ve A serisi ile mümkün olabilmektedir. C serisine örnek; “J.M.E. McTaggart’ın ölümü Sokrates’in ölümünden sonradır” şeklinde bir hüküm ile A serisini de bağlayarak onu yeterli hale getirir. Tüm Bunlardan sonra J.M.E. McTaggart zamanın gerçek dışılığına ulaşacaktır.

Önermeler;

*“Zaman ancak değişim ile mümkündür”*

J.M.E. McTaggart’a göre var olan her şey gerçek, gerçek olan her şey vardır. J.M.E. McTaggart zamanın ancak değişim ile mümkün olabileceğini söyler. Peki değişim olmazsa zihin zamana dair bir şey barındırabilir mi? Bu bağlamda J.M.E. McTaggart, değişen hiçbir şey için bunun yeterli olamayacağını söyler.

*“Değişim ve zaman Ancak A serisiyle mümkündür “*

Zaman var ise nasıl bir gerçeklik yapısına sahiptir? A serisi ya da B serisinden hangisi insan tecrübesine yakın ise o uygundur. A Serisi bizim hayati tecrübelerimiz ile ilgilidir. Bizim tecrübe edemediğimiz tek zaman dilimi A serisinin şimdiki zamanıdır. İnsan algısında şimdi gerçekse ancak o zaman gerçek olabilir. B serisine gelindiğinde serinin tutarlı olduğu görünür. Ancak B serisi ile değişimi açıklamak

mümkün değildir. Çünkü B serisinin başlangıçla ve son ile ilgisi yoktur. Dolayısıyla B serisi zaman gerçekliğini desteklemez. A serisi zamanın gerçekliğine dair tutarlı bir değişim sağlayamamaktadır. Ona göre geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımının gerçek dışılığının reddedilmesi; bizi, bu reddedişin değişimin varlığını da reddetmek anlamına geleceği hükmünü kabul etmek ile karşı karşıya bırakacaktır. Sadece A serisi tutarlı mı onu incelemek gerekir, tutarlı değilse zaman vardır ya da yoktur.

*“A serisi çelişkilidir O halde zaman gerçek dışıdır”*

Geçmiş, gelecek ve şimdinin niteliklerinin birbiriyle uyuşmadığını düşünmüştür. Aynı olay hem geçmiş hem gelecek hem de şimdi olabilir. Şimdinin hareketi, gerçek olan bir geçmişten gerçek olan bir geleceğe doğrudur ki iki gerçeğin değil birbirinin yerine alması bunun düşünülmesi bile muhaldir. Bu yüzden J.M.E. McTaggart A serisinin zaman açıklamasını da reddetmiştir.

Sonuç olarak;

- 1- Zaman ancak değişim ile mümkündür
- 2- Değişim ancak A serisi ile mümkündür
- 3- Öyleyse zaman ancak A serisi olarak mümkündür
- 4- A serisi çelişkilidir bu yüzden gerçek dışıdır.
- 5- Değişim gerçek dışıdır
- 6- *Öyleyse zaman gerçek dışıdır* (Oktav, 2018, s. 98).

J.M.E. McTaggart'a göre gerçeklik vardır ancak gerçekliğin zaman içerisindeki olaylar olarak algılanması hatalıdır. A serisinin savunucuları, zamanın kilitli ve dinamik yapısını kabul etmeleri bakımından zorlu bir düşünceye sahiptirler. A serisi savunucuları bu kabul ile akli bir gerekçenin oluştuğuna inanırlar. Şimdilik teorisinde, var olan bireylerin şu an var olduğu şimdi var olan dışında başka hiçbir şeyin varlıktan pay alamayacağı savunulmuştur. J.M.E. McTaggart, Einstein eleştirerek genişleyen evren teorisi savunucuları şimdi ile geçmişin gerçekliğinin kabulü ile durumu açıklarlar. Bu teoriye göre eğer zaman sadece şimdi özelliği ile kabul edilirse zamanın akma teorisi açıklanamaz. Genişleyen Evren teorisinin temel savı geçmiş ile geleceğin ontolojik açıdan eşit olmadığıdır. Var olmayan zaman dilimi gelecektir. İndirgemeci yaklaşım ise zaman ve olaylar arasındaki ilişkileri ifade eder. J.M.E. McTaggart A serisine yakındır. Leibniz (ö.1716) ise bu düşüncenin sonucusudur. O'na göre zamanı ontolojik olarak kanıtlamaya çalışmak

gereksizdir. Çünkü zaman varlıksal olarak değil ilişkisel olarak mevcuttur. B Serisi savunucularının görüşleri A serisini savunanların tam aksini iddia eder. A serisi savunucuları, zamanın mekândan ayrı bir ontolojik yapısı olduğunu iddia ederler. B Serisi savunucularına göre mekân da tıpkı zaman gibidir. B serisine göre geçmiş şimdi ve gelecek yoktur.

#### **2.4. Zaman Gerçektir**

Evrenimizde gerçek olan her şey, zamanla birbirini izleyen olaylardan biri olan bir an içinde gerçekleşir. Geçmiş gerçektir ama artık gerçek değildir; fakat şu an geçmişteki süreçlere ilişkin kanıtlar bulduğumuz için geçmişi yorumlayıp analiz etmemiz mümkündür. Gelecek, henüz mevcut değildir her duruma açıktır. Mantık çerçevesinde bazı öngörülerde bulunabiliriz ama geleceği tam olarak ön göremeyiz. Doğa yasaları da dâhil olmak üzere hiçbir şey zamanın dışına çıkamaz yani yasalar da zaman dışı değildir. Ancak zaman gerçekse geleceği şu ana dayalı bilgilerle belirleyemeyiz. Eylemlerimizin oluşturacağı sonuçları bilmeden hareket ederiz. Olaylar ve durumlar değiştiğinde zaman içinde eylemlerimiz de değişir

Zamanın gerçek olmadığını savunan bilimsel deliller vardır. Buna karşılık gerçek olduğunu savunan deliller de mevcuttur. Görelilik kuramına göre zaman diye bir şey yoktur. Zaman sadece insanın geçmiş, gelecek ve şimdiki anı algılamasından ibarettir. Göreliliğe göre zaman bir yanılsamadır. Bazı filozoflara göre zaman iki türdür; biri bizim dünyamızda, diğeri ise zamanın var olmadığı bir evrende söz konusudur (Smolin, 2019, s. 195).

Galileo (ö.1642) ve Kepler (ö.1630) hareket ve zaman konusunda oldukça önemli buluşlar yaptılar. Bu buluşlara rağmen halen açıklanamayan birçok konu mevcuttur. Onlar zaman dışı matematik âlemi ile içinde yaşadığımız gerçek dünya arasındaki ilişkinin gizemini çözemediler. Zamana bağlı gerçeklikle zaman dışı matematik arasındaki sürtüşmeyi gideremediler. Bu soruların cevabını Newton verdi. 20 yıl uğraşın sonunda Newton (ö.1727) hareket ve kuvvet kuramını buldu. Eğer kuvvet varsa cismin ivmelenmesine neden olur; kuvvet yoksa cismin izlediği bir doğru yol olacaktır. Yani Newton gökteki hareket ile dünyadaki hareketi birleştirdi. Newton ve Einstein fiziğinde zaman kavramı ilerde daha kapsamlı ele alınacağı için zamanın gerçekliği üzerinden konuya devam edelim.

Peki, *hareket* nedir? Kısaca açıklanacak olursa hareket cismin zaman içinde konumundaki değişiklidir. Hareketleri ölçmenin gerekli ölçekleri vardır. Bunu bir saatin gösterdiği değere göre ya da güneşin evren üzerindeki konumuna göre yaparız. Hareket esasen matematiğin konusudur.

Mesela John adında bir yazar Janet isminde bir şaire top attığı zaman bu top 1. zamanda yükselecek 2. zamanda sabit bir yükseklikte kalacak ve 3. zamanda da alçalıp düşecektir. İşte hareket ve zaman ilişkisini bu örnekle açıklayabiliriz. Dolayısıyla hareketin zaman dışı olduğunu iddia etmek anlamsızdır (Smolin, 2019, s. 39). Newton yasalarına göre bu olay istisnasız her seferinde aynı olacaktır; çünkü onda mutlak zaman anlayışı vardır. Bilim adamları Newton'un mutlak yaklaşımını kutuda fizik yapmak olarak tanımladılar. Ancak Newton paradigmasının aksine geleceğe dair her şeyi önceden öngöremeyiz. Parkta top oynayan kişilerin gelecekte ne yapacaklarını hesaplayamayız. Yine geçmişe doğru hareket edersek top oynayan kişilerin tanışmasını büyük patlamaya kadar götürebiliriz. Ayrıca top oynamak için neden o vakit tercih edildi? Bu da cevaplanması gereken bir diğer sorudur.

Fizik yasalarına göre zaman konusunda *girdiler* ve *çıkıtlar* mevcuttur. Bir olayın gerçekleşmesi için gerekli koşulların oluşması gerekir. Ancak Kuantum mekaniği ve Özel Görelilik Kuramı tersini söyleyerek ihtimalleri de hesaba katar. Mesela bu iki kurama göre zaman tersine de gidebilir. Einstein ve görelilik kuramlarının zaman dışılığı savunduğu daha önce belirtildi. Einstein'a göre zaman mutlak değildir, ilişkiseldir. Mesela şu anda başka birinin ne yaptığını düşünmemiz sezgisel bir yaklaşımdır. Tek gerçek olan ışık hızının evrensel olduğudur. Böyle durumlar bizim iki olayın aynı anda olduğuna dair kanıtımız olmadığını gösterir. Eş zamanlı anlayışa göre zaman gerçek mi tartışılır. Gelecek, geçmiş, şu an sözcükleri anlamsızdır. Şimdi sözcüğünü kullanmamız şu anın özel olduğu anlamına gelmez, yalnızca bakış açımızı betimler. Einstein'ın Genel Görelilik Kuramına göre zaman; zaman dışı şeylerle açıklanabiliyorsa zaman temel değildir, zamanı ortaya çıkaran şeyler daha temeldir (Smolin, 2019, s. 71). Sonuç olarak eş zamanlılığın göreliliği, zaman ve uzay aynı şeylerdir. Zamanın gerçekliği harekete bağlıdır. Örneğin gözümüzü kapattık. Bu birinci anda oldu. İkinci kez gözümüzü kapattık, bu da ikinci zamanda oldu. Einstein'a göre bu bir yanılsamadır. Bu durum size göre öncedir ve sonradır. Hatta bu gibi durumlara zaman kapsülleri adını verir. Einstein'a göre bu durum, deneyimlediğimiz anın parçasıdır ve sadece şu an gerçektir.

Zamanla ilgili ortaya atılan savlar çeşitlidir. Bunlara örnek verecek olursak;

1) Newtoncu savlar;

- Geçmiş gözlem kaynaklarının grafiklerini çıkartarak hareketin dondurulması

- zaman dışı kondisyon uzayın ortaya atılması

-Newton paradigması

- determinizm savı

- zamanında tersinirlik

2) Özel ve genel Görelilik kuramlarından kaynaklanan Einsteinci savlar;

- Eş zamanlılığın göreliliği

- Uzay -zamanı, blok evren resmi

-Zamanın büyük patlama ile başlaması

3)Fiziğin bir bütün olarak tüm evreni genişletmesinden kaynaklanan kozmolojik savlar;

- Kuantum kozmolojisi ve zamanın sonu (Smolin, 2019, ss. 113-114)

Zamanı yok sayan en güçlü savlardan biri görelilik kuramıdır. Einstein'ın ortaya attığı bu sava göre zamanın varlığı görecelidir. Kuantum mekaniğine göre , dünyaya dair gözlemlediğimiz, var olanın yalnızca küçük bir alt kümesidir (Carroll, 2018, s. 299).

Kozmolojinin ilerleyebilmesi için Fizik yasalarının zaman dışı ile ebedi olduğu fikrinden vazgeçilerek bunun yerine gerçek zaman içinde evrimleştikleri fikri benimsenmelidir. Evrende sonsuza dek yaşayan hiçbir tür yoktur. Bunun yerine her döneminde görece uyumlu olan türlerden oluşan farklı bir karışım bulunmaktadır. Günümüzde oldukça önem kazanan Kuantum yasalarının gizeminin çözülebilmesi için zamanın gerçekliğinin çok önemli bir rol oynadığını görmekteyiz. Bu mekaniğe anlam vermek için de zamanın gerçekliğini kabul edip benimsemek gerekecek, böylece kuantum kuramının sakladığı gizemlere ulaşabilme imkânı doğacaktır. Ancak günümüze kadar henüz bu konuda kesin bir öngörde bulunulamamıştır. Zamanın gerçekliği yalnızca metafizik bir spekülasyon değil; yeni fikirlere ilham kaynağı olabilecek ve sağlıklı bir araştırma programına temel oluşturabilecek önemli

bir hipotezdir. Tutarlı bir uzay zamanının yalnızca zamanı gerçek kabul eden modellerde ortaya çıktığı görülmektedir.

Kuantum dünyasını anlayabilmek için çok fazla karşımıza çıkan çift yarık deneyini örnek verebiliriz. Deneyi Thomas Young gerçekleştirmiştir. Çift yarık deneyine göre bir ışık kaynağı bir de ışığın önüne gelecek levha gereklidir. Levhaya içinden ışık geçebilecek iki delik açılır. Işığın yansıyacağı siyah bir duvar ya da perde olması gereklidir. Deneyin amacı kaynaktan gönderilen ışığın deliklerden geçerken nasıl davrandığını ortaya çıkartmak böylece ışığın yapısını deşifre etmektir (Uslu, 2010, s. 76).Ancak tek yarıktan geçen ışıklar farklı tepki verirken çift yarıktan geçenler farklı tepki verirler. Tek yarıktan çıkan fotonların tanecik olduğu gözlemlenir. Çift yarıktan geçen ışıklar dalga halinde kendini göstermektedir. Bilim Adamları bu olaya Kuantum sıçraması adını vermektedir. Einstein'ın belirsizlik ilkesi de bu teze dayanmaktadır. Çünkü ona göre doğanın kendine ait bir özelliği bulunamaz. Deneyler sonsuzdur, bu da bizim acizliğimizi gösterir.

Evrensel bir zaman içermeyen diğer modeller ters problemlere yenik düşer. Kuantum yasalarının derinliklerinde bile uzay bir yanılsama olabilir; fakat zaman gerçektir. Evrenin şimdiki halinin nasıl olduğunu açıklayabilmek için bir sebep sonuç ilişkisi olması gerekir. Evrendeki karmaşıklık tesadüf olsaydı zaman artmaz ya da eksilmezdi. Zamanın da bir yönü vardır. Mesela bir çaya şeker attığımızda şeker çayın içinde dağılır. Zamanı geriye çekip şekerini tekrar çayın içinden alamayız. Bunun gibi fizik yasaları da simetriktir, evrende yer alan zaman oku; 1- daralmaz genişler 2- evrenin ufak parçaları kendi haline bırakıldığında düzensiz hal alır. İnsan ve hayvanlar bebek olarak doğar; zaman oku ilerlediğinde biyolojik olarak yaşlanır ve ölür. Zaman geçmişten geleceğe doğru akar; ışık geçmişten geleceğe doğru gider. Evreni açıklayabilmek için zaman açısından simetrik başlangıç kurallarına ihtiyaç vardır. Doğa yasaları da asimetric olacağı için zamanın gerçekliği kaçınılmaz olur. Zaman kavramı yoksa geçmiş ve geleceği birbirinden ayırmamız mümkün olmayacaktır. Evren nasıl gelişi güzel bir düzenle ortaya çıkmadıysa bu düzenin de zaman kavramı ile oluştuğunu söyleyebiliriz. Zamanın gerçek olduğunu kabul ederek evrenin doğal yasalarının evrimleşmiş olarak fiziki değişikliğe uğradığını da kabul etmiş oluruz (Smolin, 2019, s. 137).Zaman içerisinde hiçbir şey aynı kalmaz her şey değişir. Evrende tüm olanlar birbirinden farklıdır. Gece ile gündüzün oluşumunda da bu değişimi hissederiz. Zamanın gerçekliğini benimseyerek evrenin neden

kozmozlojik yapılarla dolu olduğunu ve neden karmaşık yapılardan oluştuğunu anlayabiliriz.

Peki, zamanın sonu var mıdır? Fiziksel yasalara göre zamanın bir başlangıcı olduğu gibi bir sonu da olacaktır. Tüm yıldızlar tek tek sönecek ve geriye büyük bir karanlık kalacaktır. Bu gerçekleşene kadar belki de milyarlarca kez evren evrimleşerek yeniden doğacaktır. Dolayısıyla şu anda bile evrenimizin milyarlarca milyar yavrusu bulunmaktadır. Zaman hakkında yapılan öngörüler doğrulansalar da doğrulanmasalar da zamanın gerçek olduğu hipotezi bilimsel bir kozmoloji olduğunu gösterir. Zamanın gerçekliği matematik ve fiziğin de önemli bir tez savunusudur. Zamanın olmadığı bir dünya anlaşılması imkânsız bir dizi olasılıktan oluşan dünyadır. Zamana yer vermeyen kuramlar geçmişte etkileyici olsa da çoğunlukla natüralizmi kullandığı için gün geçtikçe etkisini yitirmektedir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İBN ARABİ'DE ZAMAN KAVRAMI

#### 3.1. İbn Arabi'nin önemi

İbn Arabi'ye göre zaman, hayalden ibarettir. Gerçek olan manevi zamandır. Ölçülebilir zaman, bizim uydurduğumuz bir şeydir. Varlığın halden hale geçişleri manevi zaman ile açıklanabilir. Bizim hareket olarak algıladığımız aslında değişimdir. Duruma göre zaman algımız değişir. Varlık her an iş üzerindedir. Bu yüzden değişime direnmemeliyiz. Gerçek olan sadece andır. İnsan anın içinde değişimi algılayabilir. Andan ana geçerken bilinçte sıçrama olur. İnsan yaşadığı hayatı hissedebildiği ölçüde hayattadır.

İbn Arabi zamanın *hayal* olduğunu düşünse de onu yaratılışın dört ana unsurundan biri sayar. Bunlar cevher, araz, zaman ve mekândır. Gerçek olan tek bir cevher vardır, diğer her şey onun arazıdır. An içinde varlığa denk gelir. İbn Arabî'nin metafizik düşüncesinin en önemli konularından biri olan Mutlak Varlık'ın her anda sürekli yeni bir durum meydana getirmesi, O'nun devamlı meşguliyetinin olması anlamına gelmektedir ( İbn Arabi, 2007, s. 14).

Vahdet-i Vücut anlayışında sürekli bir yenilenme söz konusudur. Bu da ilahi nefesin soluk alıp vermesi ile gerçekleşir. Allah nefes verir, evren ortaya çıkar; nefes alır, her şey ona geri döner. Bu, her an yenilenir. Zaman bu varlık ve yokluk anlarının peş peşe sıralanması ile ortaya çıkar. Nefes alır, her şey ona geri döner. Bu her an yenilenir. Zaman bu varlık ve yokluk anlarının peş peşe sıralanması ile ortaya çıkar. Allah her an bir iştedir. İlahi yaratım her an yeniden yaratır. Bir telefon ekranı, bir sürü pikselden oluşur ama biz ekranda tek görüntü izleriz. Gerçekte çok hızlı bir geçiş söz konusudur. Ama biz bunu tek zannederiz. Bir pikselden diğerine geçişte biz bunu göremeyiz sadece izlerini görürüz. Âlemi bir arada tutan ise insandır. İnsan yok olursa âlem de yok olur (Demirli, 2019)İbn Arabî'nin üzerinde kendisinden önceki düşünürlerin doğrudan bir etkisi yoktur. Hatta kendinden önceki düşünürlerle aynı görüşü paylaşmaz. Dolayısıyla O'nun düşünceleri üzerinde fikir yürütmeye çalışanlar, kendisinin Meşşai bir filozof ya da bir kelamcı olmadığını bilirler. İbn Arabi bu iki zümreden çok eleştiri almış olup kendisini nitelik olarak en üstün sufiler

dairesinde görmüştür. Esasen İbn Arabi'nin oturup bir Eflatun ya da Aristo kitabı okuduğu bilinmiyor. Ama onların görüşünü tedrici olarak bir yerlerden aldığı söylenebilir (Kılıç, 2019).

Aydın Topaloğlu Batı Düşüncesini etkileyen yeni Platonculuk anlayışının İslam Dünyasında İbn Arabi ve Sühreverdi de kendisini gösterdiğini iddia eder. Platondaki yaşanan dünyanın aslında gerçek olmayıp gölgeden oluştuğunu varsayması İbn Arabi'ye gölge metaforuna benzemektedir. Tıpkı Vahdeti Vücut anlayışında olduğu gibi Plotinos'da (ö. 270) Tanrı'yı bir olarak nitelemiş tüm varlığın bu birden taşıdığını savunmuştur. İbn Arabi Tanrı'nın ne olamayacağını diğer nesnelere ayrı olduğunu yalnızca hayal gücüyle onun tasavvur edilebileceğini savunur. O'na göre Tanrı doğası gereği nesnelere dünyasında bulunan bir karşılık değildir. Doğadaki varlıklar Tanrı'nın bir yansımasıdır (Topaloğlu,2020, s.154-155).

İbn Arabi'nin düşünce yapısını yansıtan en önemli eserlerinden biri Fütuhâtı Mekkiyye'dir. Bu kitap aslında bir esma kitabıdır. O'na göre Fütuhâtı Mekkiyye aslında Allah'ın ona açtıklarıdır. Bu kitabı diğer kitaplardan ayıran özellik konu bütünlüğünün olmasıdır.

### **3.2. İbn Arabi Düşüncesinde Zaman Kavramı**

İbn Arabi'ye göre zamanı bilmek kıymetlidir. Ezel kelimesi de zamanı içerir. Ona göre zaman, en genel bilgi olup, ilahi sırları içerir. O nedenle yüksek makamlı kişilerin bildiği bir ilimdir. Bu bilgi ile Allah hakkında fikirler türediği gibi itikatlar da bu sebeple farklı hale gelmiştir. Bu bilgi hemen herkesin hiçbir bölümünü reddetmeden kabul ettiği bir ilimdir. Zaman, dış dünyada bir varlığı olmadığı halde her şeyde hüküm sahibi olandır. O, hem Hakk'a hem oluşa da nispet edilebilir ve bütün isimlerin sultanı olarak belirlenmiş bilinmezlikte yer alır (İbn Arabi,2007a,ss. 454-455).

İbn Arabi'de zaman kavramında "an" bir noktadır. İnsanda nefis ne ise zamanda an odur. Onun nefis üzerinden varlığı izah etmeye çalışması aslında bir yanlışlıktır. O bu şekilde hareketi hesaba katmaz; oysa hareket bir maksada doğru değişimdir. Yani insan davranışının doğruya doğru değişimidir. Çünkü hareketin bir sebebinin olması gereklidir. İbn Arabi'ye göre hareket kemale doğru olur. İnsan değişen gelişen bir varlık olup onun bir maksadının olmaması hareketi mümkün kılmaz. Madenlerdeki değişimde insanın değişimine benzer. Medenilerin hareketi ile ontolojik hareket

arasında ontolojik bir bağ vardır. Ayrıca insanın nasıl hareket edeceği de Tanrı'nın iradesine bağlıdır. "Kün" emriyle hemen oluş ve varoluş gerçekleşir. Bütün isimler Allah ilmine tecelli ettiğinde kaos oluşmadan kainattaki düzen kurulmuştur.

İbn Arabi'ye göre zaman sonsuzdur. Bir bölünmeyen gün ve zaman vardır. Bir de bizim algıladığımız bölümlenebilen zaman vardır. Bölümlenebilen zaman günler, aylar, mevsimler ve yıllara ayrılır. Bu şekilde zamanı dört kısma ayırır; bunlar da mevsimlerdir. Nitekim İlahi hükümler dört olduğu için mevsimler de dört adettir. Bunlar: *Hayat, İlim, İrade ve Kudret*'tir. Bu dört hüküm aracılığıyla İlah adına İlahlık (Ulûhiyet) gerçekleşirken doğada dörtlü durum meydana gelir. Daha sonra emir-i ilahî aşağı iner ve en büyük zaman diliminde dört şey tezahür eder. Bu sebeple yıl, ilkbahar, yaz, sonbahar, kış olarak dört bölüme ayrılır. Yıl içinde bu tezahürleri ortaya çıkartan, güneşin burçlarda bulunmasıdır. Burçlar; *ateş, hava, su ve toprak* olmak üzere unsurlara ayrılır (İbn Arabi, 2011a, s. 284).

İbn Arabi zamanı hayali yani gerçek var oluştan farklı görür. Zaman fizik nesnelere hareketini ve felekleri anlayabilmek için akıl tarafından kullanılan bir araçtır. Ona göre 2 çeşit zaman vardır:

- 1) Tabi zaman (Fiziksel Zaman): Bu zaman gökteki cisimleri anlamak için kullanılır.
- 2) Fevki tabi zaman (Mutlak Zaman): Manevi hallerdeki değişimi algılamak için kullanılır.

Manevi zamanın başlangıcı fiziksel zamanı önceler. Psikolojik zaman ise bizdeki zamanın geçişinin hissidir. Fiziksel zaman, tekdüze akarken psikolojik zaman o zamanki ruh halimize bağlıdır. Hayali zamanın iki kaynağı söz konusudur. Bunlar; faal ve ilmi kuvvelerdir. Zaman hayalidir. Fakat zaman, tabiatın dört unsurundan oluşur. *Zaman, mekân, cevher ve araz* tabiatın 4 formudur. Dolayısıyla O, zamanı dairesel, izafi ve homojen olmayan bir şey olarak görmektedir. Bizim algıladığımız gece ve gündüz mefhumu felekler âleminde geçerli değildir (Hacı Yusuf, 2013, s. 70).

İbn Arabi'ye göre zaman sonsuzdur. Bir bölünmeyen gün ve zaman vardır, bir de bizim algıladığımız bölümlenebilen zaman vardır. Daha önce de bahsettiğimiz üzere bölümlenebilen zaman günler, aylar, mevsimler ve yıllara ayrılır. İbn Arabi Kur'ân-ı Kerim'e dayandırarak yeniden yaratılışın sürekli devam ettiğini vurgular. İbn Arabi: "Zamanın bizim nazarımızda hali ebediyet gibidir. Allah'ın nazarındaki hali gibidir,

çünkü ebediyet selbi- gerçek bir tanımı olmayan sıfattır. Bundan dolayı zaman, mümkün dünyaya bütün âleme nispeten var olamayan hayali bir sıfat gibidir (İbn Arabi, 2008a, s. 136).

Hz. Muhammed (s.a.s) vefatından itibaren tüm âlem, günümüz dahil olmak üzere uykudadır ve yeniden diriltilene kadar kendisini Hz. Peygamberin suretinde yer alan mekânda görür. Bizlerin, bulunduğu, âlemin uykuda olduğu, gecenin son üçte bir olan kısmı, Allah'ın tecellisinin en yakın şekilde ortaya çıktığı dönemdir. Bu tecelli, marifetleri, bilgileri ve faydaları ekmele derecede verir (İbn Arabi, 2010a, s. 73).

İbn Arabi'ye göre zaman kavramının *fiziksel zaman* ve *mutlak zaman* olarak ikiye ayrıldığından daha önce bahsetmiştik. İbn-i Arabi zaman düşüncesini Vahdet-i Vücut anlayışına dayandırır. O'na göre mutlak zaman, mutlak saat ile ilişkilidir ve mutlak zaman *dehr* kavramı ile açıklanabilir. Dehr, aslında Allah'ın sıfatlarından bir tanesidir. İbn Arabi dehr isminin Allah'a ait olduğunu iddia ederek bu konudaki yorumuna delil olarak Hz. Muhammed'in "*Dehre sövmeyiniz Dehr Allah'tır*" hadisini gösterir. Bu hadis İslam âlimlerince sahih kabul edilmediğinden âlimler, bu hadisi dayanarak gösterdiği için İbn Arabi'yi eleştirirler. İbn Arabi, dehri, bir tarafı ezel bir tarafı ebed olan sınırsız bir zaman gibi tasvir ederek, onu yüceltir (Özkan, 2019, s. 75). Böyle bakılınca İbn Arabi'ye göre dehr ve ed-dehr ismi arasındaki ilişki, *göz ve müşteri* arasındaki ilişki gibidir. Zaman ifade eden (bilfiil) dehr, ed-dehr isminin zuhur etmiş halidir. Oluştaki fiil ve etki mazhara değil, onda zuhur eden şeye (zahire) aittir. Mazhar, onu adlandırılması yönünden zahirde etki eder. Bu sebeple tevil ehli (bu hadisi) açıklayarak 'Hadisin anlamı, Allah'ın zamandaki ve dehrdeki fail olmasıdır' şeklinde ifade etmişlerdir. Bu açıklama, bir yanılığdan ibarettir. Bu tevil yapanlar, faile ve edilgine nispeti yönüyle fiili ayırt edememişlerdir. Hak faildir. Edilgen ise, "dehr" de meydana gelir. Fiil; fail ve edilgin arasındaki ilişki bir haldir. Tevili yapan kişi, bu ikisinin arasındaki ayrımı yapamamıştır (İbn Arabi, 2007b, s. 274).

İbn Arabi'ye göre Adem'in varlık hali kendiliğinden zuhur etmiş ve ortaya çıkmıştır. Bu hal şimdiki zamandır ve dehr olarak bilinir. Dehr iki ucu sonsuz döngüsel bir zamandır. Gerçek zaman bu zaman kavramının ara kavramıdır. Dehr, yaratılışın sınırsız olarak devam ettiği, ezel ve ebedin birleştiği sınırsız andır (İbn Arabi, 2011a, s. 242).

İbn Arabi *zaman* ile *dehri* bazı yerlerde farklı şeyler olarak zikretmiş bazı yerlerde ise ayırım yapmamıştır. İbn Arabi'nin dehri şüpheli, zaman kavramını da karışık kullanması içinden çıkılmaz bir durum haline getirmiştir. Ama O'nun dehri hem mutlak zaman hem de aleme ait zaman olarak kullandığı söylenebilir.

İbn Arabi zamanın, kendisinin bilinmesiyle ezelin bilindiği asil bir ilim olduğunu ifade eder. O'na göre bu dehri evvel veya dehri durur olarak da bilinir. Ondandır (ezel) zaman varlık bulmuştur. Tabiat zamanın bir çeşidi olduğu için o, tabiatın üstünde ve altındadır. Dehr, başkalaşma özelliğine sahiptir ve Allah'ın da 'dehr'in kendisidir. O, bundan yola çıkarak, Allah'ın başkalaşarak suretlerde bulunduğunu ifade eder ve ayetten (Rahman, 55/29) hareketle Allah'ın her gün bir işte olduğu sonucuna ulaşır (İbn Arabi, 2007b, s. 242).

İbn Arabi'ye göre zaman gerçektir ancak o yalnızca vehimlerle bilinir. Alemdeki zaman mümkün varlıkların yaratılmasıyla başlar. Ama Allah'ın bir varlığı olmasına rağmen âlemin gerçek varlığının olmaması nedeniyle onun bağlantısı olan zamanın da hakiki bir varlığının olmadığı görülür. Kısacası İbn Arabi zamanın aslında var olmadığı, hayal ürünü olduğunu iddia eder. Gerçek olan sadece fevk-i zamandır.

*Zaman ve mekân da tabi cisimlerin bir neticesidir. Fakat zaman kendi başına var olmayan hayali bir şeydir. Ne zaman sorusu sorduğumuzda feleklerin hareketi ve yerleşik şeyler tarafından bize gösterilir. Binaenaleyh zaman ve mekân gerçekte yoktur* (İbn Arabi, 2007a, s. 458).

İbn Arabi, *Rabbın zamanının kul olduğunu; kulun zamanının ise Rab olduğunu* söylemektedir. Çünkü Rabbın bu ismi, kulu tarafından verilir. Eğer kul olmasaydı kimse ona Rab demezdi. “*Bir şeyin zamanı onun mevcudiyetidir*” (İbn Arabi, 2007b, s. 546). Fakat ben zamanın dışındayım ve sen zamanın dışındasın, bu yüzden ben senin zamanımın sen de benim zamanımsın. Demek oluyor ki “ben senin mevcudiyetiminim sen de benim mevcudiyetimsin” (Hacı Yusuf, 2013, s. 68) diyerek kulun idrak ettiği zaman bilgisine gerçek anlamda ancak Allah'ın salih kullarının erişebileceğini söyler.

İbn Arabi Rab, ‘*Allah her şeyi bilendir ve önce ve sonra bütün işler Allah'a aittir.*’ (Rum 3-4) ayetinde zamanın Allah'a yani kendisine nispet ettiğinin görüldüğünü söyler. Bununla beraber alemin yaratılmasından önce Rabbimizin nerede olduğunun sorulduğu hadis rivayetinde Peygamberimizin soruyu onayladığının görüldüğü,

zamanın kendiliğinden var olması durumunda, Hakk'ın sınırlanmadan tenzih edilmesinin geçersiz olacağını söyler. Bu durumda zaman onu sınırlamış olurdu. Dolayısıyla kalıpların altında mevcut olan bir durumun yer almadığını iddia eder (İbn Arabi, 2007a, s. 382).

Zamanı biz uyurken algılayamayız çünkü hareket ve etrafımızdaki nesnelere zamanı algılamamızı sağlar. Uyurken bu hareket olmadığı için zaman algımız durur. İbn Arabi de zamanın mutlak bir algı olamayıp bir şeye nispetle anlaşılacağını savunur. O'na göre zaman bir haldir. O zamanı dünyanın şu anki varoluşuna indirgemmiştir. Zaman çoğunlukla gece ve gündüz olarak bilinir. Ancak İbn Arabi'ye göre bu gece ve gündüz bizim bildiğimiz gece gündüz değildir. Bu konuyu açıklarken İbn Arabi felekleri kullanmıştır. Zaman gerçekten varsa bu ancak ilahi günler şeklinde olabilir.

İbn Arabi'ye göre dünya, zamanın dışında yaratılmıştır. Zaman, yaratılmış dünyanın bir parçasıdır. Tıpkı günün güneş doğduğunda başlaması gibidir. İbn Arabi hakkın varlığı; öncelik, beraberlik ve zamansal sonralıkla ya da âlemin varlığıyla sınırlanamaz. Ona göre âlem Hakk'ın varlığı ile var olmamıştır. Çünkü Hak, âlemi yaratandır. “*Ne zaman*” sorusu nisbi bir soru olup zamanın yaratıcısı Allah'tır. İbn Arabi'ye göre zamanın yaşı, maddi ve manevi olarak sonsuzdur. O'na göre dünya, başı ve sonu olmayan daire gibidir. Bununla beraber dünya mekân ve zaman olarak ebedi olarak Allah'ın ilmi dâhilindedir. İbn Arabi, “*Futuhâtı Mekkiye*”nin bir bölümünde zaman konusunu çok teferruatlı işlemiştir.

İbn Arabi'ye göre vehim sahibi şu şekilde sorabilir: Allah'ın varlığı karşısında âlem ne vakit meydana gelmiştir? Bu soruya şu şekilde yanıt veririz: ‘Ne zaman’ zaman sorusudur. Zaman ise nispetler âleminde yer alır. Ve o Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Çünkü nispetler âleminin yaratılışı, üretme (icat) değil, belirleme yaratmasıdır. Dolayısıyla bu şekilde bir soru geçersiz olmaktadır (İbn Arabi, 2007a, s. 247).

İbn Arabi zamanı hayali kabul etse de 4 ana bölümden oluştuğunu söyler. Bunlar: *cevherü'l süvari*, *araz*, *zaman* ve *mekan*'dir. Dünyadaki diğer şeyler cevherin suretidir. Yani Vahdet-i Vücut mefhumuna dayanır.

Zamanın kökenine indiğimizde İbn Arabi, fiziksel ve manevi zamanın nefs-i külliyyeden meydana geldiğini belirtir. Fiziksel zaman, tabiattaki maddi hareketin bir sonucudur. Bu zaman türü, Atlas feleğinin başlamasıyla başlar. Yani hareketin başlamasıyla olur. Hareket ise ancak cismin varlığıyla mevcuttur. Tam bir devirden

sonra ilk kozmolojik gün yaratılmıştır. Bu da pazar günüdür. Cumartesi'ye kadar da yaratılış devam etmiş cumartesi günü nihai halini almıştır. Bu yüzden cumartesi kozmik manada önemlidir.

İbn Arabi'ye göre zaman Hz. Muhammed'den (s.a.v) diğer peygamberlere doğru gelişir. Bir maksada doğru giden zaman ve tarih anlayışı vardır. Buradaki hareket noktası felsefe ve kelamdan farklıdır. Zihnimiz ile dış dünya hiçbir zaman aynı olamaz. Bütün kâinat birbiri ile ilişki içindedir. O'na göre “Bir” kavramı inayete; inayet iradeye, irade insana; insan yaratılışa, yaratılış da tekrar “Bir”e döner. Zaman Allah'ın ilk yarattığı “an”a döndü derken kastedilmek istenen budur. İbn Arabi'nin zaman ve yaratılış düşüncesi için bu çok önemli bir hadistir. Onun anlayışından bu hadis çıkartıldığında konu anlaşılmaz hale gelir.

Hareket, sevgiden kaynaklanır. Varlığın kaynağı, Allah'ın bilinmek istemesi, bilinmeyi sevmesi ve irade etmesi durumunda zuhur etmeye yönelmesi ve hareket etmesidir. Tanrı, böyle bir istekle bilinmeye meylettiğinde ilahi ilimde hakikatler, dış dünyada ortaya çıkar. Bu ilk hareket örneği, bütün hareket türlerinde var olan durumdur. Nitekim âlemler arası bulunan ilişki bir tür sebep ve sebepli ilişkisi olduğundan alt âlemlerde ve üst âlemlerde olmayan bir şeyin ortaya çıkması ve gerçekleşmesi imkansızdır. Bu yüzden bütün hareketlerin sebebi sevgidir. Hareketin sevgiden kaynaklanması âlem üzerinde iki şekilde gerçekleşir. Birincisi Tanrı'nın bilinmek istemesi ve bunu sevmesidir. İkincisi ise ilahi isimlerin kendi yetkinliklerini görmek isteğidir.

Tanrı'nın *bilinme* maksadı, bir tarih ve bir mekân üzere gerçekleştiğine işaret eder. Tanrı bir Kenzi Mahfih (Bilinmez hazine) olup bilinmeyi murad etmiştir. Peki, bilinme muradını gerçekleştirdi mi? Tasavvufa göre *evet* gerçekleştirmiştir. Bir ondan halk olur. Biz Tanrı'nın iradesi neticesi var oluruz. Bilinme maksadı bir kişide mutlak olarak gerçekleşir. Bu kişi de Peygamber Efendimizdir. Hz. Peygamberin temel vasfı ferdiyettir. Yani Bir, “Bir” de bilindi. İkinci kez “Bir”e döndüğünde ise zaman başladığı hale geri döner. Daire tamamlanarak Hz. Peygamberin varlığı ile varlık maksadına ulaşmış olur. Peki, bir kişinin varlığın gayesi olarak tanımlanması doğru mudur? İbn Arabi bu konuda eleştiriye maruz kalır. Allah'ın hitaplarında Hz. Muhammed'e sen diye seslenmesi aslında tüm insanlığa seslendiği anlamına gelmektedir. Âlemde insan *ilk düşünülen* ve *en son var olandır*. İnsan, geçtiği her yerde bir iz bırakır ve iz alır. Mesela Mars'tan geçerken Mars'ın ne olduğunu bilir.

Feleklerden geçerken felekleri öğrenir. İnsan denilen mahlûkatın varlığı bu şekilde oluşur. Âlemle insanın ilişkisi ayna ile cilanın ilişkisi gibidir. Cila olmadan ayna varlığını tamamlayamayacağı gibi insan olmadan da âlemin anlamı yoktur. Âlem ile Allah irtibatına geldiğimizde “*Allah vardı başka hiçbir şey yoktu*”. Bu, âlemin Allah ile ilişkisinin tespiti için önemlidir bir bulgudur. Allah- Âlem- İnsan ilişkisi sadece illet malul irtibatı değildir. Bunların içinde hakikatlerin de var olması Ayan-ı Sabitenin varlığına delalettir. Mehluhun bir İlâhi vardır. İlâh aslında mehluhun tecellisidir.

İbn Arabi zamanı büyük feleğin hareketi ile başladığını söyler. Ona göre insan da dahil her varlık zaman içinde var olmuştur. O iç içe felekler ve derinlerden söz eder. Bunlar daha sonra zaman ölçüsüne ulaşır. Ona göre zamanın gerçek bilgisine özel insanlar ulaşabilir (Demirli, 2017, s. 26). Zamanı ancak rical bilgisine ulaşan kişiler anlayabilir. Sıradan kişiler anlayamaz. Zamanı bilmek özel bir ilimdir. Kısacası zaman bilgisine sadece ricalden sadece efradın bildiği bir ilimdir (İbn Arabi, 2007a, s. 454). İbn Arabi, zamanı hareketin gayesi ile de ilişkilendirir. Burada hareketin neye doğru olduğu bilinmelidir. Kemale doğru ise Tanrı, nasıl bir kemal hedeflemiş olabilir. Tanrı zaten Kemal'in sahibidir. Âlemin meydana gelişi, mükemmelliğin artması ile olur.

Sufilere göre zaman, bazı durumlarda insanın gerçeğe ulaşmasındaki engel olarak görülür. İbn Arabi “*Allah her gün bir iştedir*” ayetini Hakk'ın sürekli tecellilerini taşıyan bir yaratma olayı olarak görür. Zamanı bilmek, Tanrı'nın iradesini bize bildiren en önemli şeydir. Kişinin kendini geçmişin pişmanlıklarından ve geleceğin kaygılarından uzaklaştırarak “an”a odaklanmasıdır. Önemli olan anda yapılması gereken işi yapmaktır.

Tasavvuf metinlerinde “*İbnü'l-vakt*” vaktin oğlu olarak tercüme edilir. Bu atıf insanın sorumluluklarının bilincinde olması gerektiği anlamına gelir. İnsan, vaktin içinde ödevlerinin bilincinde olması gereken bir varlıktır. Bu, hem insanın sorumluluğunu hem de acizliğini gösterir. Çünkü insan, zamana hükmedemez. Niyazi Misri “*İbnü'l-vaktim ben, ebu'l-vakt olmazsam*” derken aynı anda hem vazifeyi hem de azizliği itirafı hatırlatmak istemiştir (İbn Arabi, 2007a, s. 252). Vaktin oğlu olmak insanın fakirliğine delalettir. İnsan her an Allah'ın rahmetine muhtaçtır. Bu kavram Ebu'l vakt kavramı ile birlikte de kullanılır. Ebu'l vakt yani

“*vaktin babası*” olmak insanın içinde bulunduğu vakitte tasarruf hakkına sahip olabilmesidir.

Vakit, *zaman* anlamında kullanılsa da aslında zamanın bir vazife ile alakalı olan kısmıdır. Ders çalışma vakti, uyku vakti vs. Sufilere göre ise her vakit, bir *hal* olmak zorundadır. Çünkü onlar amellerle hareket ederler. İnsanın her vakit bir sorumluluğu vardır. İnsan, her anını kıymetli işlerle geçirerek gereksiz işlerle uğraşmamalıdır. Her halde vaktin gerekliliklerini yerine getirmek zorundadır.

“*An-ı daim*” kavramı ise İbn Arabi'nin Türkçe kullandığı bir kavramdır. Burada zamanın veya mekânın dürülmesi ya da açılması ile ilgili konular geçer. O'na göre her an, yeniden yaratma gerçekleşir. Fakat biz bunu idrak edebilecek seviyede değiliz. Âlem ise her an yenilenen arazların toplamıdır. Allah ile âlem arasındaki ilişki, bir kez olup bitmiş bir ilişki değildir. Sürekli devam eder. Aralarındaki ilişki dinamik bir ilişkidir. İbn Arabi'ye göre diğer ruhani varlıkların zaman algısı ile insanın zaman algısı birbirinden farklıdır. “*Bugün zaman ilk başladığı günkü haline döndü*” hadisinin yorumunda gerek İbn Arabi gerekse Sufiler, zamanın *döngüsel* olabileceğini kanısına varırlar. Bu durum, Hz. Peygamberin varlığın başlangıcı ve sonu olduğuna işarettir. İbn Arabi, aynı zamanda “*Zaman, Allah'ın yarattığı günkü haline döndü*” hadis-i şerifinin de zamanın döngüsünün tamamlanmasına bir işaret olduğunu söyler. Zamanın başlangıcındaki haline dönmesine örnek, bir meyvenin çekirdeği olabilir. Meyve, çekirdekten tekrar meyve haline gelir.

### **3.3. İbn Arabi'ye göre Zamanın Mekân ve Hareket ile İlişkisi**

İbn Arabi'ye göre günün yirmi dört saat olması bizim belirlediğimiz bir şeydir. Esasen zaman bölünebilen bir olgu değildir. Fakat bizim zihnimiz onu kategorize etmek için bölümlere ayırır. Mevsim, yıl, ay, hafta, gün saat kavramları bu şekilde ortaya çıkar. Allah dünyayı cumadan pazara altı günde yarattı. Fakat biz insanoğlu olarak sadece cumartesi gününe sabit olmaktayız. Çünkü hala yaratılmaktayız. İbn Arabi'ye göre bu yaratıcı süreç tekerrürdür. Kur'an-ı Kerim'de dünyanın altı günde yaratıldığına dair ayetler Araf, Yusuf, Hud, Furkan surelerinde geçer. Zuhur eden varlık, zaman ve mekânda bulunmaktadır. Bu yüzden zaman ve mekân varlığa, var oluşa işaret etmektedir. İbn Arabi, ışık hızını bir felekten diğer feleğe hareket olarak açıklar.

İbn Arabi yeniden yaratılışı ahiret hayatı ile ilişkilendirir. O, Cennette her an yeni yaratılışla birlikte yeni nimetler verileceğini böylece bıkkınlık oluşmayacağını söyler. Herhangi bir varlığa bir şey arka arkaya verildiğinde ya da oluştuğunda bıkkıma meydana gelir. Nitekim bıkkınlık insanda bulunan fitri özelliktir. Cennettekiler nimetlerin yeniden yaratılmasıyla daha önce tatmadıkları lezzetleri alırlar. Böyle ona karşı istekleri daha da artar. Hızlı değişimin sebebi, oluşun aslının böyle olmasıdır. Rab böylece oluşa, hakiki mertebesinin gerektirdiği şeyi verir ve devamlı yaratarak âlemi sürekli muhtaç hale getirir. Bu yüzden iki cihanda da tüm varlık, daima hareket halindedir. Nitekim yaratma durağanlıktan meydana gelmez (İbn Arabi, 2009b, s. 58).

İbn Arabi, “*Dünyada hareket halinde olan veya duran bir şey kendi başına hareket edemez.*” demektedir. O feleklerin düzenli hareket ettiklerini söyler. İbn Arabi vahdet-i vücudu hep yenilenerek yaratılış ilkelerine dayandığı için fizikçilerden çok farklı bir zaman anlayışı olarak geliştirmiştir. Ona göre hareket, sadece nesnelere birbirinin yerine geçmesidir. Örneğin bardağa çay konulduğunda havanın yerini çay almaktadır. İzafi eğri zamanı açıklamaya çalıştığımızda İbn Arabi'ye göre uyurken dakikalar, yıllar gibi geçmesi ya da tam tersi bildiğimiz uyku anlamına gelmek zorunda değildir. Bu durum âlemden anlık kopmalar sonucunda gerçekleşir. Ona göre belirtilen nesnelere zevk ve mertebesini ancak tecrübe edenler bilir.

Doğal hareket, her feleğin kendi hareketi; kasri hareket ise her feleğin hareketin çekim alanına girmesi ile oluşur. İbn Arabi'ye göre yaratılan her benzer vaziyet tekrar olmayıp yeni bir yaratılma şeklinde olur. Anda gerçekleşen hadiseler yeni bir yaratma durumudur. Hareketin başlangıcı ve sonu; âlemdeki hareket Allah'ın “kün” (ol) emriyle başlamıştır ve sonsuza kadar sürecektir. Hareketin zamanı tecellinin gerçekleştiği andır.

Cevheri hareket ikiye ayrılır: *Döngüsel hareket* ve *doğrusal hareket*. Döngüsel hareket, bir değirmenin hareketi gibidir. Doğrusal hareket ise cismin yer değiştirmesi sonucu intikal hareketi ile oluşur. Burada hareketten kasıt aslında yaratmadır. İntihal hareketi halden hale geçmek, makamdan makama intikal etmektir. Arızı hareket ise kendi içinde ikiye ayrılır. Bunlar; *nitelik hareketi* ve *nicelik hareketidir*. Nitelik hareketi âlemin sürekli olarak başkalaşması olup nicelik hareketi ise “an”daki büyüme ve genişleme anlamına gelir.

*Bilmelisin ki, herhangi bir şeydeki hareketliden meydana gelen bütün hareketler, hareket ettirenin kastıyla ortaya çıkar; hareket ettiren hareketlinin kendisi veya başkası olabilir. Böylece suretler onun hareketinden meydana gelir, hatta maksadına ve niyetine göre kendisine doğru hareket ettiği işteki hareketinden meydana gelir. Suretler mertebeye göre ve hareket ettirenden meydana gelen kasta göre şekillenir (İbn Arabi, 2011b, s. 215).*

Âlemin hareketlerinin ezeli ve ebedi, farklı bir ifadeyle sonsuz olduğunu (İbn Arabi, 2008b, s. 292), bununla beraber her yaratılanın ömrünün Allah tarafından sınırlandırıldığını ifade eder (İbn Arabi, 2009b, s. 189). Kıyamet bilgisinin yalnızca Allah katında olduğuna dair bir ayet (Araf 7/187) olmasına rağmen o, âlemin ömrünü hesap etmeye çalışmıştır. Ona göre bir sene üç yüz atmış gündend oluşmaktadır. Bu sayı kendisiyle çarpıldığında elde edilecek sayı tamamlandığında dünya âleminin ömrü bitmiş olur (İbn Arabi, 2009b, s. 63).

İzafet teorisi, zamanın bükülmesidir. Mesela Ahmet, kendisi yanlarında yokken karısı ve çocuklarını görebilmekteydi. Bu durum fiziksel olarak mümkün görünmese de metafizik olarak mümkündür. Bu duruma Miraç olayını da örnek verebiliriz. İbn Arabi'ye göre Miraç hem bedenen hem ruhen gerçekleşmiştir. Birçok insan, manevi yolculuk esnasında bunu yaşamayanlardan daha çok şey tecrübe eder. Hazreti Peygamber, bununla ilgili “*İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar*” buyurmuştur. Allah'ın Hazreti Musa ile konuşması, o an Hazreti Musa'nın zamanın dışında olmasıdır. Ona göre biz aslında zamanı hep izafi zamanda yaşıyoruz. Saatin tıklaması, güneşin batması, bunlar izafi olmakla birlikte aslında hiçbir gerçekliği yoktur. İbn Arabi'ye göre geçmiş, bir daha geri gelmez. Fakat benzeri yani sureti geri gelebilir. Manevi hal üzerine olan kişiler, geçmişteki ve gelecekteki ruhlarla da buluşur Kendisi de bütün peygamberleri bizzat gördüğünü hud hud kuşu ile konuştuğunu iddia eder. O, âyân-ı sâbite'deki gerçeklerin bizatihi ortaya çıkması, yani tecellinin ne vakit meydana geleceği, hangi hakikatin önce olacağı, hangisinin sonra olacağı meselesini, “el- Mukaddim” ve “el- Muahhir” esması ile izah etmiştir.

Zaman ve âlem arasındaki bağlantı esma ve sıfatlar sayesinde oluşur. Varlık ve âlem arasındaki bağlantı da esma ve sıfatlar sayesinde oluşur. Bu yüzden zaman ve mekân birbirine bağlıdır ve esmalar zamanın babası hükmündedir. O, hem zamana hem de mekâna etki eder. Hareketin olması zamanın döngüsellliğini ortaya koyar. İbn Arabi

bunu başlangıçlar ve sonlar arasındaki ilişki olarak açıklar. Sadreddin Konevi'ye göre ise varlığın merkezi döngüsel haldedir. Böylelikle nihayet(sonuç), bidayetin(başlangıç) aynısı olur. Ayrıca rahmet, her şeyden önce gelir ve her şeyin dönüşü O'na olur. Bu anlayış varlık, rahmet ve iyilik kavramları arasındaki ilişkiyi açıklar.

Zaman, doğal cisme ilaveden ibarettir. Onun dış dünyada bir gerçekliği yoktur. Zamanın varlığı, feleklerin veya mekânlıların hareketleriyle açıklanır. Yani mekânın ve zamanın dış dünyada herhangi bir varlığı bulunmaz (İbn Arabi, 2008c, ss. 136-137).

### **3.4. İbn Arabi'de Zamanın Gerçekliği**

Bütün âlem ve âlemdeki her şey ya aynı anda var olmuştur veya zaman içerisinde tedricen var olmuşlardır. İbn Arabi yaradılışın tedricen olduğunu savunur. Futuhat da anlattığı üzere önce âlem taş, toprak, madenler, daha sonra nebatat, daha sonra hayvanat en son insan yaratılmıştır. Âlemdeki varlıkların yaratılma süreleri on binlerce yıl sürmüştür. Yaratılan varlıklar arasında öncelik sonralık ilişkisi olduğu gibi sebep sonuç ilişkisi de vardır. Kelamcılar yaradılış konusunu hudus delili ile açıklarlar. Onlara göre her yaratılanın bir yaratıcısı olmak zorundadır. Sufiler ise böyle bir nedenselliğe ihtiyaç duymazlar. Onlara göre Tanrının varlığını ispata zaten gerek yoktur.

Zaman gerçek olduğu ve onun ancak vehimlerle bilineceği aşikârdır. Zamanın gücü tabiattaki tesirinden anlaşılır. Zamanın ve doğanın varlığı ise dış dünyada bulunmaz. Şeyler zamanın varlığı ile belirlenir, buna rağmen herhangi bir harici varlığı mevcut değildir. Zihin zamanın suretini anlamakta yetkin olamaz. Bu nedenle Dehr'in mevhum, yani gerçekte olmayıp var sanılan bir şey olduğunu söyler. Nezihlik olmasaydı, Allah onunla isimlendirilmezdi. Zamanın kalpte vardır ve idraki açık olanlar, onun ezeli bir varlık olduğunu anlayabilirler. Zaman, tıpkı boşluk gibi kendisinde var olma vehmiyle anlaşılabilir bir varlıktır ( İbn Arabi, 2007, ss. 280-281).

Zamanın tasavvuru üç şekilde olur.

1) Tayy-ı zaman ve Tayy-ı mekân: Mutasavvıfların tek bir anda birden çok yerde bulunabilmesi anlamına gelir.

2) Kabz-1 zaman: Mutasavvıfların çok uzun bir zamanda gerçekleşecek olayları çok kısa bir zamanda idrak etmesi anlamına gelir.

3) Bast-1 zaman: Kısa bir süreye uzun bir zamanın sığmasıdır.

İbni Arabi'ye göre zamanda yolculuk söz konusu olabilir. O'na göre zaman kürelere benzer. Hz. Peygamberin “Zaman Allah'ın kendisi beni yarattığı ilk haline döndü” hadisini örnek göstererek zamanın dairesel olduğunu vurgular. Felsefede döngüsel zaman anlayışının kutsal bir başlangıcı vardır. Zamanın her bir anı İbn Arabi'ye göre kutsaldır ve hakikati Muhammedîyedir. Bu yüzden Sufi için ölüm anı da kutsaldır.

İbn Arabi, esasen mevcut olan vakit ve zaman olmayıp bunların feleklerin ve yıldızların kendisi olduğunu düşünür. Vakitler feleklerde takdir edilirler. Ona göre zaman, vakitlerin kendisinde var olduğu vehmedilen bir şeydir. Bu durumda vakit, mevcut olan felekte vehmedilen bir varsayımdan ibarettir (İbn Arabi, 2006b, s. 229).

Zaman ona göre birdir ancak gerçekliğine vehbi bilgiyle ulaşılır. İbn Arabî hakikat-i Muhammediyyenin bir tezahürü olarak kabul ettiği âlemin ömrünü, batını ve zahiri tecelli olmak üzere iki bölüme ayırmış ve her iki bölüm için de bir süre belirlemiştir. Bu durumda Hakikat-i Muhammediyyenin ilk bölümü olan batını devirdir ki onun Ayân-ı Sâbitede bir cevher olarak var oluşundan fiziksel zaman olarak adlandırdığımız devirde Hz. Muhammed'in yaratıldığı zamana kadar geçen 78.000 yıllık süreyi kapsamaktadır (İbn Arabi, 2007a, s. 423).

İbn Arabi zaman ve mekânın farklı boyuta taşınması olayına Belkıs'ın tahtının taşınması hakkında İbn Arabi Asıf b. Berhay'ın Süleyman'ın Belkıs'ın tahtını yanına yerleştirmesi konularına da vurgu yapmaktadır. O, gözleme ve algılama süreçlerine odaklanarak gözün açılma süresi, bakışın dönme süresi, görme süresi gibi kavramlara değinir. İbn Arabi Asıf b. Berhay'ın cinden daha yetkin bir iş yapmasını ve Süleyman'ın Belkıs'ın tahtını yanına yerleştirmesi olayının zaman mekan kavramı açısından önemli bir olay olarak görür. Süleyman'ın Belkıs'ın tahtını yer değiştirmeksizin görmesinin, zamanın algılanması ve Allah'ın öğrettikleri dışında kimsenin farkında olmadığı bir yönden var etme ve yok etme yeteneğiyle ilişkilendirilmesine dikkat çeker (İbn Arabi, 2019, s. 25).

Görüldüğü üzere İbn Arabi zaman ve mekân konusunda sabit bir zaman ve mekânın olmadığı görüşünü savunur O'na göre zaman gerçek olsa da bizim algıladığımız

zaman hayalidir. Hakiki zamana ancak Allah'ın salih kulları yine Allah'ın tecellisiyle ulaşabileceklerdir.

### 3.5. İbn Arabi'nin Devirli Zaman Anlayışı

İbn Arabi'ye göre tecelliler zamana göre değişir. Zamanın bir noktaya doğru akması büyük bir değişim oluşturur. Kozmolojik değişikliğe göre de hükümler değişebilir. O'na göre zaman devirlidir. Dairesel zaman anlayışının başlangıcı Hakikat-i Muhammedîyye olarak kabul edilir. Zaman iki devire ayrılır: İlk Devir âlemin yaratılışından Hz. Muhammed'in yaratılmasıyla kıyamete kadar devam edecek olanıdır. Hz. Muhammed Hatem-i Enbiya'dır. Göreceli zaman ise zamanın izafi oluşunu iki kısımda ele alır. Birincisi, ontolojik sıralamaya göre izafi olması. Mesela Rab isminin günü bizim hesabımızda bin yıla eşittir. İkincisi Âlem bir zarf olması bakımından izafidir yani Atlas feleğinin hareketinin izafi olmasından kaynaklanan bir durum söz konusudur.

Zaman geçmiş sözü İbn Arabi'ye göre insandan insana değişir Kişinin mertebesi arttıkça bu değişimi daha çok hisseder. Zamanın kesintili ve sürekli olması *sudur* nazariyesi sonucunda âlemin devamlı yeniden yaratılması anlamına gelir. İbn Arabi bunu kelam sisteminden esinlenerek yapmıştır. Bu fikir ilk Endülüs'te İbn Hazm ve İbn Rüşd tarafından dile getirildi. İbn Arabi metafiziğinde zamanın çeşitlerine bakıldığında zaman, O'na göre 4'e ayrılır. Bunlar; sene, ay, hafta ve günden oluşur. Çünkü zamanın ilkesi olan tabiattaki mevsimler de 4 tanedir. Bunları Allah'ın sıfatlarıyla ilişkilendirerek onların İlim, Hayat, Kudret ve İrade sıfatları ile bağlantılı olduğunu söyler. Yine *ateş, hava, toprak, su* kaynaklı rükünler bu dört ilahi sığata bağlıdır. İbn Arabi aslında zamanı bu dört bölüme "anı" da ekleyerek 5 kısma ayırır. O "dehr"i tüm sınıflandırmaların dışında tutar. İbn Arabi *dehri* aynı zamanda an-ı daim olarak da tanımlar. An-ı daim ezel ve ebedi birbirine bağlayan sınırsız zaman parçasıdır.

İbn Arabi'ye göre tecellide tekerrür yoktur. Allah gizlediği şeyi o duruma özel bir ismin aracılığıyla bilinen bir ölçüye göre meydana getirir. Böylelikle El-Adl ve benzer isimlerin aracılığıyla her şeye yaradılışını verir. Allah'ın isimleri sonsuz olup bu isimler ancak kendilerinde var olan şeylerle bilinir. Ayrıca onlardan oluşan her şey de sonsuzdur (İbn Arabi, 2019, s. 15).

Burada İbn Arabi, *çoğalmanın sonsuzluğa ulaştığını* belirtir. Kısacası her şey Allah'ın esmasının tecellisi ise bütün kâinata bir sonsuzluk olması mümkündür. Dolayısıyla yaratılışta tekrar yoktur. Eş'ârielerin ve Sofistlerin görüşü yaratmanın yenilenmesi yönündedir. Sofistlerin yanılması, bütün âlemin değiştiğine dair teorilerinin yanında bu sureti taşıyan cevherin varlığının sırrına erişemediklerindedir. Bu suretler, bahsedilen cevher ile var olduğu gibi aynı zamanda onun sayesinde bilinir hale gelir. Arabi'ye göre onlar bunu kabul edebilseydiler, bilgide kesinlik derecesine erişeceklerdi.

İbn Arabi'ye göre Eş'ârieler âlemin arazların toplamı olduğunu kavrayamadı. Onlara göre âlem her an değişir. Çünkü araz iki zamanda sürekli aynı kalmaz. Söz konusu durum onların şeyleri tanımayışlarında ortaya çıkar. Çünkü onlar bir şeyi açıklarken o şeyin arazlar tanımından yola çıkar. Böylece Eş'ârielerin yorumuyla zamanda sürekliliği olmayan şey araz veya daha uzun zamanda sürekliliği olan şeye döndüğü gibi fiilen var olan şeye dönebilir. Onlar içinde bulunduğu çelişik durumun farkında değillerdir. Bu durumdaki kişiler yeniden yaratmada konusunda şüphe içerisinde olan kimselerdir. Keşif ehlinden olanlar ise Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini ve tecellinin tekerrür etmediğinin farkındadır. Ayrıca onların gözleri her tecellinin yeni bir yaratma getirdiğini başka bir yaratmayı götürdüğünü görür. Burada bahsi geçen görme sadece fiziksel görme olmayıp kalp gözü manasına da gelmektedir.

*O halde yaradılışın birisinin gitmesi diğer tecellinin verdiği şey nedeniyle tecellide fena bekanın ta kendisidir (İbn Arabi, 2019, s. 127).*

İbn Arabi'nin zaman görüşü, Yunan felsefesine benzerlik gösterir. O'na göre zamanın var olabilmesi için yaratmanın olması gerekir Rahman Suresi “*O, her gün bir iştedir*” ayeti buna delil olarak gösterilir. Sırası gelen Ayan-ı Sabitede sırasıyla zuhur eder. Zamansal öncelik ve sonralara göre sıralanır. Allah “*El Evvel*” olandır ancak buradaki zamansal öncelik değil mertebe önceliğidir.

İbn Arabi'ye göre yüzlerimiz etkili bir yere dönerek yönelmiştir. Çünkü biz oradan çıktık, yani yüzlerimizin ilk çıkış noktasına dönmesi mümkündür. Burada gerçekleşen iş daireseldir. Bu şekilde zorunlu olarak ardımızda bıraktıklarımız kendi etrafımızı çevir. Çevre ve nokta arasında âlem bulunur. Önce nokta, sonra çevre yer alır. Her yerde ilahi muhafaza bizimledir ve bizi kendisine çeker. Bu durum çembere benzer. Âlemin sureti sürekli kendini var eden el-Evvel esmasına baktığı gibi

kendisine vardiktan sonra onu kuşatacak olan el-Ahir esmasına da yönelir (İbn Arabi, 2011b, s. 14).

İbn Arabi'de *yaratma* kavramına geldiğimizde Âlem, atomdan *araz* ve cevher olarak meydana gelir. An dediğimiz vakit kavramı her yaratılanın özel bir parçasıdır. İbn Arabi “*an*” kavramının yerine daha çok *vakt* kavramını kullanmıştır. Vakt, mülkün meydana çıkma anıdır. İbn Arabi, *vakt* kelimesini “Fütuhât-ı Mekke”nin birçok yerinde ele almıştır (İbn Arabi, 2006a, s. 245).

İbn Arabi'ye göre vaktin kaynağı, âlem olup Hak'tan değildir. Vakit, takdirden zuhur eder. Takdirin ise yalnızca yaratılmışta bir hükmü vardır. Demek ki vaktin sahibi de hükmü de ona aittir. Çünkü bu konuyu Hakk'ın istidatlarının bilgisine göre âlemin gerçeklerinin ortaya çıkmasından ve onlar sebebiyle (suretlerdeki) değişiminden bahsettiğini belirtir. Hak âlemlerden üstün ve onların dışındadır (İbn Arabi, 2008c, s. 356).

İbn Arabi'ye göre “*İbnu'l vakt*” sıfatı *cömertlik*, *mertlik* ve *cesaret* niteliklerle dolu olan, güç ve kuvvet makamı olarak tanımladığı fütüvvet makamının özelliklerini de içine katmıştır. İbnu'l-vakt makamına ulaşanlar “ne zaman” diye sormayarak, anda yaşayan, seyr-i suluk etmiş kişilerdir (İbn Arabi, 2012, s. 313).

Bir şeyin zamanı, onun varlığıdır münazelesinin (ne kadar yol aldığı) idrak edilmesi; senin ya da benim vaktim yok, ben senin sen de benim zamanımsın. Rabb'in zamanı terbiye edilen (merhub) iken terbiye edilenin zamanı Rabbidir. Nitekim onlar hakkında verilen hüküm, ancak diğeriyle zuhur eder. Diğer taraftan her biri ile ilgili O'nun hiçbir benzeri olmadığı ifade edilebileceği için biri diğerinin zamanı olamaz. Bu durumda –onların hükmü sebebiyle değil- her birinin mevcudiyeti ile olabilir. Âlem için Hakk'a ve O'nun için bağlı olan hükme dikkat edildiğinde ise her birinin hükmünün diğeri için zaman olması kabul görmektedir. Böylece Hak ve Âlem iki görelîye benzeyebilir. Ali, Ahmet'in oğlu olduğu zaman, Ali'ye baba denir. Çünkü Ahmet Ali'nin oğlu oldu zamandır. Bu durumda Ali'nin baba olma zamanı Ahmet'in oğul olduğu vakit olduğu kadar, Ahmet'in oğul olma zamanı da Ali'nin baba olma zamanıdır. Böylece oğulun vakti baba, babanın vakti oğul olur (İbn Arabi, 2011b, s. 282).

Âlem, merkeze ulaşmak için devamlı aşağıya iner. Âlem bu iniş içinde bir beklenti içindedir. Bu beklenti marifet beklentisi olup onun merkezi de işin karar verici

noktasıdır. Âlem, merkezi arama amacıyla sürekli olarak inmeye devam eder. Bu iniş, Hakk'ı aramak anlamına gelir. Buradan arayışın Hak, olduğu sonucuna varılır. Bu istek onda bir tecelliye oluşturur ve kendi de bu ortaya çıkan duruma âşık olur. Başka bir ifadeyle âlem, aşk hareketiyle kendisini ister. Tüm hareket edenlerin hareketi de sevgi ve aşktan kaynaklıdır ve bunun dışında bir şey meydana gelmez. Bu tecelliye âşık olmayacak yoktur. O, güzellikle tanımlanandır ve güzellik, özünde sevilir. Hak, cemal suretinde ortaya çıkmasaydı, âlem de ortaya çıkmayacaktı. Yani âlemin meydana gelmesi, aşk nedeniyle oluşan hareket sayesinde gerçekleşmiş olur. Bu durum böyle devam etmiştir. Kısacası âlemin hareketinin bir sonu yoktur (İbn Arabi, 2008b, s. 292).

Kısacası vakit, her şeyin üstünde hüküm sahibidir. İbn Arabi'ye göre her an yeni bir hal yaratılır. Hal bir gayret ve uğraş olmadan kalbe ortaya çıkan şeydir. Bu şey sayesinde sahibinin özellikleri değişime uğrar. Haller, ruhun elde ettiği şeyler olmayıp kendisine varken verilenlerdir. Hal, anın atomu; zamanda Allah'ın yarattığı durumdur.

İbn Arabi, günleri Allah'ın isimleri ile bağdaştırır Allah'ın isimlerinin sayısı bilinmeyeceği için günlerin sayısı da tam olarak bilinemez. O'na göre Allah'ın günleri Esmâ'nın günleri ve Şen günleri olarak iki farklı gün mevcuttur. Hiçbir gün diğerinin aynısı olamaz. Her günün ilahi sıfatın etkisiyle var olması gerekir. Zaman, Allah'ın el Gani isminin tecellisi ile meydana gelmiştir.

İbn Arabi'ye göre ilahi günlerin her biri bir el Kâtip yani Merkür, Kamer, Şems, Zühre yani Venüs, müşteri yani Jüpiter, Ermeni yani Mars, hayvan ismi yani Satürn isimli gezegenlerin etkisinde bulunur. Aynı zamanda her ilahi gün bir hafta ve 7 Sema'nın etkisi altındadır. Aslında harf sistemi, Müslümanlara özgü bir yaklaşım olmayıp Yahudilerde ve Endülüs toplumlarında da mevcuttur. Her ilahi gün, bir menzilin etkisindedir. İbn Arabi'ye göre Allah onları 28 yaptı. Çünkü âlem, 28 menzile dayanır. Gezegenler ve onlara uygun şeyleri oluşturmak için âlemde onlarla ve burçlarla dolaşır. Bunlar, burçların daire şeklinde Felek'teki mekânları olup nefesin mahreçlerine gibidir.

İlahi şe'n günleri, Allah'ın 7 sıfatından meydana gelmesi sebebiyle 7 tanedir. İbn Arabi'ye göre ilahi yaratılış günleri pazar günü başlar cuma günü sona erer. O'na göre günlerin taksimi şu şekildedir:

Pazar günü, Allah'ın Semi sıfatıyla yaratılmıştır. Hz. İdris'in ruhaniyetidir ve onun bedeninin korunduğu yer olarak 4 bölgedir.

Pazartesi günü, Allah'ın Hayat sıfatından alınmıştır. İlk insan-ı kâmil örneği olan, Âdem için ilk mahal olarak seçilmiştir.

Salı günü, Basar sıfatından yaratılmıştır. Hz. Harun'un ruhaniyetinin etkisi altındadır.

Çarşamba günü, irade sıfatından oluşmuştur. Hz. İsa'nın ruhaniyeti etkisi altındadır.

Perşembe günü, Kudret sıfatından var edilmiştir Hz. Musa'nın ruhaniyetini etkisi altındadır. Cuma günü, Kadir Gecesi de dahil olmak üzere mübarek ilahi günler içinde en önemli gündür. Her cuma gününün gündüzünü kapsar. Bugünün güzelliği Hz. Yusuf'un ruhaniyeti altındadır.

Cumartesi günü, yaratılış devam eder. Kur'an'daki ebedi gün başlığı buradan gelmektedir. Hz. İbrahim'in ruhaniyeti altındadır.

İlahi günlerin çeşitleri, zamanın akışının birbirinden çekip alındığı günler, 3 maddede incelenir. Birincisi, devreden günler normal âlemdeki günlerdir. Devreden günlerin her bir tanesi 7 ilahi şen gününün cumartesi gününden meydana geldiği ve bugünün 6 yaratma gününün toplamından oluştuğu söylenir. İkincisi, birbirinden ayrılan gece ve gündüzün oluştuğu günlerdir. İbn Arabi'ye göre salı gününün gecesinden cuma gününün gündüzü, perşembe gününün gecesinden pazar gününün gündüzü, cuma gününün gecesinden pazartesinin gündüzü ve cumartesi gününün gecesinden de salının gündüzü çekilip alınmıştır. O'na göre cumartesi günü diğer 6 günün hülasasıdır. İbn Arabi düşüncesinde devreden günlerdeki bölünme, daimî olduğu için devreden günlerin birbirine geçmesiyle anlaşılmayacak duruma gelir. Fiziki zamana ait olan güne gelince Allah, felekleri yarattıktan sonra birinci felek aracılığıyla günleri meydana getirmiş ve onu sabit duran yıldızların yer aldığı 2 felek ile tamama erdirmiştir.

Bir gün; gündüz ve geceden oluşur. Bu güneşin batışı ve güneşin doğuşu ile gerçekleşir. İbn Arabi'nin gün anlayışında gecenin ayrı bir önemi vardır. İlahi hafta 7 gündür, ay ise Atlas feleğinin menzilleri kat etmesi ile ortaya çıkar. Sene 4 bölümden oluşur, bunlara mevsimler denir. Mevsimler, Allah'ın sıfatlarının tecelli etmesi ile meydana gelir. Bu sıfatlar ilim, hayat kudret ve irade sıfatlarıdır.

İbn Arabi'ye göre âlemdeki hareketin yegâne sahibi, mutlak varlık olan Allah'tır. Varlık mertebesinin ilki "*Ehadiyet*" mertebesidir. Bu mertebe Mutlak Varlık'ın ilk mertebesi olup, O burada "gizli hazine" olarak altında-üstünde hava olmayan ve mutlak varlığın ilk yeri olan âmâ'da sükûn halinde bulunur (İbn Arabi, 2008b, s. 277).

İkinci mertebe "*Ceberrüt Âlemi*" ve harekettir. Bu âlem iki mertebeden oluşur. İlk harekete "*Tahayyün-ü evvel*" mertebesi de denir. Bu mertebe Ayan-ı sabitenin tecelli etmesi ile oluşan "*Tahayyün-i fani*" mertebesidir.

Yaratıcısının yansımaları olarak, onunla aynı özellikleri taşıyan mümkün varlıkların Âyân-ı sâbitede yer alan hakikatleri, Allah'ın isim ve sıfatları aracılığıyla ve tecellisiyle varlık bulur (İbn Arabi, 2009a, s. 65).

Üçüncü mertebe ise "*Melekat Âlemi*" ve harekettir. Tecelli, bu mertebeden sonra zuhur etmeye hazırdır. Dördüncü mertebe "*Şehadet Âlemi*" ve harekettir. Şehadet âlemi iki mertebeden oluşur. Burada felekler ve unsurlar birleşerek madenler, bitkiler, hayvanlar ve cinler olarak ortaya çıkar. En son insan zuhur eder ve varlık dairesi tamamlanır.

İbn Arabi aynı zamanda zamanı Allah'ın isimleriyle ve burçlarla da ilişkilendirir. O'na göre her ilahi ismin bir zamanı vardır ve bir felekle ilişkilidir. Allah'ın El-Gani ismi Atlas feleğini meydana getirmiştir. Atlas, burçlar feleği olarak da bilinir. Bu isim daha önce Allah'ın ismi olarak belirttiğimiz Dehr isminden yardım ister. Arap harflerinden Cim ve menzillerden taraf (uç) ona aittir. Bilinmesi gereken el-Gani, Atlas feleğini yıldızsız, parçaları birbirine benzer ve dairesel biçimde var etti. Onun hareketinin başlangıç ve sonu bilinmez. Ayrıca ucu da bulunmaz. Kendisiyle haftanın yedi günü, aylar ve seneler ortaya çıkar. Böylece zamanların meydana gelmesi, Allah'ın kendisinde zamanların birbirinden ayrılmasını sağlayan alametleri yaratmasından sonradır. Bahsedilen felek, bu zamanlardan sadece bir günü belirler. O ise ayağın arştaki yerinin kendisini belirlediği tek bir dönüş olup üst taraftan ortaya çıkar. Bu zaman "Gün" diye adlandırılır ve onu sadece Allah bilebilir. Bunun (başkası tarafından bilinmeyişi) nedeni, feleğin kısımlarının benzerliğidir. Onun hareketinin başlangıcı ve burçlardan ilk kademesi, ikizler (Cevza) burcunda bulunur. Bu burç, ayağın karşısında ve havai burçlardandır. Âlemde meydana gelen ilk gün,

ikizler burcunun derecesinin başlangıcıyla ortaya çıkarak Pazar diye isimlendirilir (İbn Arabi, 2010a, s. 345).

### **3.6. İbn Arabi'ye göre Zaman Bölünür mü?**

İbn Arabi'ye göre en küçük zaman, hiçbir bölünmeyi kabul etmeyen zamandır. İbn Arabi'nin temel ilkelerinden eşyanın daimî yeniden yaratımıyla zamanın oluşumudur. Onun için daimî yeniden yaratılış konusu çok önemlidir. Zaman ayırık değildir; ancak hareket Allah'ın yaratmasına indirgenmiştir. İbn Arabi bölünemez olan güne, şen günü yani vazife günü adını vermiştir. Biz buna bir gün diyoruz. Biz, bu bir günün çok alt bir kısmını hissederiz. Bunu dünyadaki algılarımız ile bölmeye çalışırız. Bölemediğimiz şeyi anlamak, insan zihni için zordur. Yıllar, aylar, günler, saatler ve dakikalar yaşadığımız zamanı anlamlı kılar. Nerede, ne zaman yapacağımıza göre ya da geçmişte ne zaman ne olduğunu bilebilmek için zamanı bölümlere ayırmak zorundayız. Ancak İbn Arabi'ye göre bu bizim kurgumuzdur. Zaman tek bir parçadan oluşur o da “an”dır. Her an yeniden yaratılış gerçekleşir. “Allah hiçbir zaman iki şahsa bir tek surette tecelli etmez ne de bir surette iki kere yaratır” (Hacı Yusuf, 2013, s. 131).

İbn Arabi'ye göre zamanın ilki gün olarak tanımlanır. Günü saatler kısımlara ayırır. Saatleri ise dereceler böler, dereceleri de dakikalar ayırır. Kimilerine göre, bu durum sonsuza kadar devam eder. Zira dakikaları da kısımlara ayırır ve bunlara sayının hükmü de eklendiğinde, onlar da sayılar gibi sonsuz olup, buna bağlı olarak zamanın ayrıntılandırılması da sonsuzdur (İbn Arabi, 2007, s. 385).

### **3.7. İbn Arabi'nin Bakış Açısında Günler**

#### **3.7.1. Günler**

Günlerin hiçbiri aynı değildir. Bazı günler yarım dönüşle bazı günler tam dönüşle bazı günler ise 28 dönüşle tamam olur. Buradaki sayı artarak mearic günlerine kadar ulaşır en azı ise *şe'n* günleridir iki gün arasında dereceler bulunur. Dehr ise zamanların en büyüğü olup makul ve mahsus olan tüm zamanları kapsar. En küçük güne ise fert günü veya yaradılış günü adı verilmiştir. İbn Arabi tarafından Fert gününün ölçüsü ‘bir nefeslik süre olarak’ tanımlanmıştır. Dehr ile fert günleri arasında kalan günler ise İbn Arabi tarafından *fiziki günler* olarak tanımlanır. Her günün süresinin farklı olmasının sebebi atlas feleğinin kürsüden sarkan kısmından kaynaklanır. Ancak yine de 24 saatten aza tekabül etmez (İbn Arabi, 2010a, s. 111).

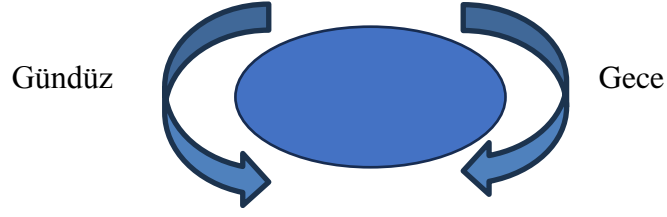
İbn-i Arabi gün ile ilgili olarak güneşin batışından doğuşuna kadar karanlık süreyi gece diye isimlendirir. Öyleyse gün, gece ve gündüzün toplamından meydana gelir. Her gün, bir yıldızın doğduğu zamandır; yerler ise dereceler olarak adlandırılır. Gün, sabit yıldızlar feleğinin tam bir devridir. Burada tek referans atlas feleğidir. Yıldız günleri dört dakika daha uzundur. İbn Arabi dünyanın altı günde yaratılma ifadesini tefsircilere göre çok kolay açıklar. Çünkü ona göre bir haftada altı gün vardır ve pazar günü ise yaratılma hadisesinde zaman ve mekânın her an yaratılması ile ilişkilidir.

Bir günün en kısa vakti, bölünemeyen birim zamandır. Rab bu zaman diliminde âlemin parçalanmış halinin adedince kendi halindedir. Her bir parça bu duruma göre parçalanamaz haldedir. Allah âlemdeki her bölüm karşısında bir yaratma gerçekleştirir. Şen dediğimiz bu yaratılmışların işleri olmakla birlikte bunlar şe'nlerin var olduğu yerlerdir. Allah onlarda bu işleri devamlı yaratır. Demek ki bir durumun iki zamanda kalması imkânsızdır (İbn Arabi, 2009b, s. 348).

Pazar günü, birinci gün yaratma hareket değişim. İkinci gün hareket değişim, üçüncü gün hareket ve değişim böyle böyle cumaya kadar devam eder. Cumartesi günü bizim bulunduğumuz zamandır. Biz cumartesi yaşarız. Zamanı o an hissederiz. Yani diğer altı gün dünyanın mekânda yaratılması içindir. Diğer bir konu bizim gece ve gündüzü hissedişimiz aslında bir ayrık zaman mekânın toplanmasıdır. Yani yeryüzünde bir yerde geceyken diğer yerde gündüz olmaktadır. Sürekli bir gün geçirilmektedir Zaman mekân aslında birdir. Bu da İbn Arabi'nin Vahdet-i Vücut anlayışından gelir.

### **3.7.2. Gece ve gündüz.**

İbn Arabi'ye göre gece ve gündüz “En nur” ismiyle ortaya çıkmaktadır. Ona göre *Nur*, isminin misli olan gölgenin varlığında çoğalmaya başlayıp âlemin içindekilerinin üzerine dolmaya başlayınca yer ve gün gündüz olarak oluşur. Gece, sadece belli bölgelere tekabül eden feleğin altındadır. Allah güneşi yaratıp onu doğurup batırmakla yeryüzünde geceyi ve gündüzü oluşturur.



## Şekil 2.2: İbn Arabi düşünce sisteminde gece ve gündüzün dönüşümü temsili

**Kaynak:** Araştırmacı tarafından oluşturuldu.

Bu şekil, bugün bütün modern bilimde kabul edilen bir olgudur. Ancak İbn Arabi'ye göre Esmâ ilahisinin bizatihi gece ve gündüzü yoktur. Çünkü onlar hep nurdur. Geceleri gaybtır ve gayb olanlardan, bize gizli kalanlardır. Doğanın üzerinde bulunan ulvi ruhlardır. Şen günü, Allah'ın bölünmeyen, en küçük ve günlerin her gününde yarattığı hükümlerdir. Şen gününde Allah değişiklikler ile bir öncekine benzer bir surette yaratmaktadır. Şen zamanın en küçük bölünemez parçasıdır. Buna aynı zamanda an denir. İbn Arabi'ye göre vakit iki yolculuk arasında olan bir durumdur. Şu anki hali hazırdaki andır. O, vakti “*ne gelecek ne geçmiştir senin şu hangi anki halindir*” diye açıklamıştır. Vakit aslında kendisiyle olduğun şeydir ve onun varlığı ferdeki âlem ile ortaya çıkar. Böylece Hakk'ın şenleri mümkünlerin varlığında ortaya çıkar. İbn Arabi'de zaman, anların sonsuz bir kümelenmesi olup bunlar süresiz zaman âlemleri olarak açıklanmıştır. Geçmiş, gelecek ve şimdi gerçek zaman hepsi andan oluşur. Şimdi olmasaydı geçmiş ya da gelecek olmazdı. İbn Arabi ezeliyetin ve ebediyetin bir sıfatı olduğunu söylemektedir. Allah dünyayı zamanın dışında yaratmıştır. Peki, ezelde Allah'la birlikte kimse bulunmakta mıydı? İbn Arabi hakikati ne var ne yok olarak tanımlar. Ayrıca O, ne sonradan olmadır ne de kadimdir. Aksine kadim içinde kadim ve sonradan olma içinde sonradan olmadır. Akıl edilebilir ama bizzat var olamaz. Dehr günü İbn Arabi'nin ifadesiyle tek bir gündür ve kendisini tekrar etmez. Sadece zaman değildir. Aynı zamanda mekândır.

İbn Arabi'nin anlayışındaki yedi günle, dünyamızdaki haftanın yedi günleri birbirine geçmiştir. İşte tam bu yüzden her gün çeşitli olaylar ortaya çıkmaktadır. İbn Arabi'nin kozmolojik hafta anlayışı Kur'an'daki yaratılış bahislerine dayanmaktadır. O, evrende bunun daha derin etkilerinin olması gerektiğini söylemiştir. Dünya ile insanoğlu hakkın suretidir (İbn Arabi, 2006b, s. 42).

(...) Hz. Musa, bana keşif ve açıklama bilgisiyle gece ve gündüzün değişmesinin bilgisini verdi. O bilgiye ulaşınca gece ortadan kalktı ve tüm gün gündüze döndü. Artık benim için güneş doğmuyor ve batmıyordu. Bu keşif ile Allah bana ahirette bedbahtlıkla işim olmayacağını bildirmiş oldu (İbn Arabi, 2011'a, s. 214).

İbn Arabi'ye göre 4 temel zaman serisi Allah'ın 4 temel sıfatına dayanır. Bu sıfatlar; hayat ilim, kudret ve irade sıfatlarıdır. Aynı zamanda bunlar 4 temel madde ile de ilişkilendirilir: Hava, toprak, su ve ateş. Yine doğa alanının içinde 4 temel dairenin, bu dört zaman dairesinin gün, hafta, ay ve sene olduğunu söyler (Hacı Yusuf, 2013, s. 124).

İbn Arabi'ye göre gün: Atlas feleğinin içindeki her şeydir. Hafta yaratılışın temel dairesidir. Ay; kameri ay ve ilahi ay diye ikiye ayrılır. Zoydak boyunca gözlemlenen güneşin hareketi kameri ay olarak bilinir. Sene; güneşin Zoydak feleğinde tam bir devridir.

İbn Arabi yaratılış haftasını en önemli zaman dairesi olarak görür. Haftanın günleri bizim bildiğimiz şekilde aslında birbirine benzememektedir. Haftanın her bir günü Allah'ın 7 temel sıfatını yansıtır. Aynı onlar gibi birbirinden farklıdır. İbn Arabi'ye göre yaratılış her an devam ettiği için bir gün diğerine asla benzemez. Her şey yenilenme değil yeniden yaratılma halindedir.

### 3.7.3. Haftanın Yedi Gününün Önemi

İbn Arabi'ye göre günün atlas feleğinin bir ölçümü olduğundan daha önce bahsetmiştik. O'na göre *zaman* hayali bir sıfattır ve hareket eden şeyleri sıraya koymak için kullanılır. Haftanın tüm günlerine 7 sıfat üzerinden hükmedilir. Ona göre kozmik hafta önemlidir. Cumartesi "ebediyet günü" olduğu için önemlidir. Cumartesi günü *yeniden yaratılış* günüdür. Bu durum İbn Arabi'nin Vahdet-i Vücut anlayışından gelmektedir.

Pazar günü, semi sıfatının hareketinden

Pazartesi gününün hareketi hayat sıfatından

Salı gününün hareketi basar sıfatından

Çarşamba gününün hareketi irade sıfatından

Perşembe gününün hareketi kudret sıfatından

Cuma gününün hareketi irade sıfatından

Cumartesi gününün hareketi irade sıfatından gelmektedir (Hacı Yusuf, 2013, s. 132)

Yedi sıfatla yedi günün ilişkisi tesadüfi ya da (Hacı Yusuf, 2013, s. 47) keyfi değildir. İbn Arabi ise zamanın kendi başına gerçekliği olmayan zihinsel bir araç olduğunu düşünmektedir. Ona göre zaman, feleklerin hareketleri sonucunda aldığı mesafenin vehmi müddetine karşılık gelmektedir. Yani zamanın hareket ve mekânla birlikte olduğunu bunun dışında bir varlığının olmadığını ve zaman algısının insanın vehminden kaynaklandığını iddia eder.

Zamanın hayali olmasına rağmen İbn Arabi, zamanın tabiatın dört temel unsurlarından biri olduğunu dile getirir. Bu dört unsur; zaman, mekân, cevher ve arazdır. O da bazıları gibi zamanı dairesel, izafi ve homojen olmayan bir kavram olarak görmektedir. İbn Arabi tam olarak gece, gündüz, ay, yıl tanımı vermez. Her feleğin kendi günün bulunduğunu ve bu günlerin bizim dünyadaki günlerimize göre ölçüldüğünü söyler. Aynı zamanda O, kozmik hafta diye bir olgudan bahseder. Yani haftanın günleri eşsizdir ve birbirine benzememektedir. Özellikle cumartesi gününü *ebediyet günü* olarak tanımlar. Ayrıca İbn Arabi zamanı süreksiz olarak görür. Ona göre asgari bir bölünemeyen gün ve zaman vardır ve bize 3 çeşit günün varlığından haber verir. Bu üç çeşit gün sıradan şekilde düşündüğümüzün aksine yeknesak ve düzensiz olan zamanın asıl akışına bağlıdır (Hacı Yusuf, 2013, s. 47).

İbn Arabi'ye göre zaman hayalidir, eğer zaman gerçekse şu an olmalıdır. O zamanla ilgili şöyle demektedir:

*Zamanı bilmek, vasıtasıyla ezelin bilindiği asil bir ilimdir. Fakat mine'rical onu bilir. Bu hakikat Dehr-i Evvel veya Dehr-i Dühur olarak bilinir. Ondan ezel zaman varlık bulmuştur* (İbn Arabi, 2010b, s. 345).

Yani bizim sıradan olarak tecrübe ettiğimiz zaman, harekete göre; hareket, Cevherü'l- süvarinin farklı durumlarına göre; bu cevherler, zamanlara ve lahzalara veya cevheri ferdin suretlerine göre tanımlanmaktadır (Hacı Yusuf, 2013, s. 54).

İbn Arabi'ye göre zaman atlas feleğinin başlamasıyla başlar. Yani onun hareketin başlamasıyla başladığını söyler. Tam bir devirden sonra ilk kozmik gün yaratılmıştır. Bu da Pazar günüdür. O günün 24 saat olmasının bizim belirlediğimiz bir şey olduğunu iddia eder. Kısacası O'nun zaman hakkında beyan ettikleri başka hiçbir filozof tarafından söylenmemiştir.

İbn Arabi kelimcilerin kadim- hadis olarak açıkladığı meseleyi *Muhammedi İrfan* ile açıklar. Kadim olan ile Hadis olanın irtibatı sadece *Muhammedi İrfan* ile olur. Felsefeciler bunu *logos* olarak tanımlar. Ama zaman içinde bu irtibatın nasıl sağlanacağı konusuna açıklık getirememişlerdir. Sufiler ise insanın belli bir mertebeye ulaşarak zaman üstündeki varlıklar ile irtibata geçebileceğini söylerler. Böylelikle insan, zamanın yok ediciliğinden kurtulur. İnsan yaratılış olarak hadistir. Ama Tanrı sayesinde kıdem mertebesine erişir. Bu durum daha önce izah ettiğimiz “Ayan-ı Sabite” sayesinde olur. Âyan-ı Sabiteye inanan bir insanda zaman korkusu kalmaz. Zaman mefhumundan kurtulan insan artık korkularından sıyrılmış olur. Beyazıd-ı Bestami bununla ilgili: “*Bir süre çok ağladım, bir süre çok güldüm. Şimdi ise ne ağlıyor ne gülüyorum. Çünkü ağlamak ve gülmek sabah ve akşamı olanlara ait. Benim ne akşamım ne sabahım vardır.*” (Demirli, 2023, s. 127) diyerek durumu açıklamıştır. Ona göre zaman içinde kalan insan korku içindedir.

Haftanın yedi günü ile bu dünyadaki haftanın yedi günü birbirine geçmiştir Cumartesi gününün ebediyet günü olduğunu söyler. Kozmolojide birçok âlim, haftanın yedi gününü bazı harflerle Esmâ ile burçlar ve gezegenlerle irtibatlandırmıştır. İbn Arabi ilahi ismi ve yaratılışı yirmi sekiz Arapça harf ve yedi günden bir tanesini yedi semavi cisimle ilişkilendirir. O ilahi hafta ve günlerin yaratılışına dair düsturlarla kadim kültürlerdeki kozmolojik anlayışlar arasında benzerlik bulunduğunu, bunun Kur’ân-ı Kerim’den bir sapma olmadığını savunur. Yedi felekte, yedi gezegen olduğunu bunlardan ilahi haftanın yedi gününün ortaya çıktığını belirtir.

Âlem başlangıçtan sona kadar altı günde yaratılmıştır. Yani Pazar gününden cuma günü bitene kadar cinsler biçiminde meydana gelmiştir. Cumartesi gününe gelindiğinde ise bir durumdan başka bir duruma ve makamın birinden diğerine geçmişler, cumartesi, bir oluştan başka bir oluşa geçişler günü olmuştur. Dolayısıyla bugün, başka hale dönüşmeden ve değişikliğe uğramadan bu hal üzerine kalmıştır. Bu sebeple cumartesi günü üzerinde kuruluk ve soğukluk etkili olduğu gibi gezegenlerden de Zuhâl (Jüpiter) etkili olmuştur (İbn Arabi, 2007a, s. 162).

Allah felekleri yarattıktan sonra birinci felek aracılığıyla günleri yaratmış, günleri sabit yıldızların yer aldığı ikinci felek vasıtasıyla görünür hale getirmiştir. Allah yıldızları ise beş tane yaratmıştır. Her bir gezegeni bir gökte yaratmış, sonrasında da

güneş ve ayı yaratmıştır. Güneşle beraber gece-gündüz de var olmuştur. Aslında zaten var olan günde gece ve gündü var olmuş olur (İbn Arabi, 2007a, s. 406).

İlahi haftanın günlerinin önemi onların semavi felekler ve gezegenlerle ilişkili olmasından kaynaklanır. Hakiki günler, şen günleridir. Ve bizim normal günlerimiz değildir.

Birinci yaratılışın ilk günü El Ehad pazar, Allah'ın yaratmaya başladığı ilk gündür. Allah'ın ilminde zaten var olan hal, Semi sıfatı ile yaratılışa geçti. “*Kün*” (ol) emriyle oldu. Bugünün gerçek uzunluğu, Allah tarafından bilinir. İbn-i Arabi, bugünü aynı zamanda hazreti İdris ile de ilişkilendirmiştir.

Yaratılışın ikinci günü pazartesi günü olup Hay sıfatından Mübin isminden yaratılmıştır. İbn Arabi, Ay feleğinde Âdem peygamberi ziyaret ettiğinde Hazreti Âdem bizzat yönler hakkında onu işaret etmiştir.

Yaratılışın üçüncü günü olan salı günü Basar sıfatından yaratılmış ve Kahir ismini taşımaktadır.

Yaratılışın dördüncü günü olan çarşamba günü İrade sıfatından yaratılmış ve Mübin ismini taşımaktadır.

Yaratılışın beşinci günü olan perşembe Kudret sıfatından oluşmuş El Hami ismini taşımaktadır. Yaratılışın altıncı günü olan Cuma Müslümanlar ve İbn Arabi için önemlidir. Cuma gününün hareketleri İlim sıfatından var olmuştur. El Musavvir ismi özelliğini taşımaktadır. Cuma günü, içindeki hususi bir saatte meydana geldiği için bugün diğer günlerden farklı bir öneme sahiptir. Ve kıyamet cuma gününde kopacaktır. İbn-i Arabi'ye göre Allah günlerden cuma gününü seçmiştir. Çünkü onda iki suret zuhur eder. Cuma, müennes dışı bir gündür Süsleme ondadır. Yaratılış onda tamamlanmıştır. İbn Arabi, “*Günler içinde cuma gününden daha yetkini yoktur.*” der. O, Cuma gününün kıymetiyle alakalı olarak Cebrail'in bir gün peygamberimize gelip, belli bir saatte namaz kılanın bağışlandığını ifade ettiği hadis rivayetini anlatır ve insanın Cuma gününde yaratıldığını, o vaktin bin aydan daha hayırlı olduğunu söyler (İbn Arabi, 2008d, s. 39).

Yaratılışın yedinci günü dinlenme günü cumartesidir. Cumartesi, Kelam sıfatından var olmuştur. Rab ismini taşımaktadır. Cumartesi günü İbn Arabi'ye göre özel bir anlam taşımaktadır. Bugün *ebediyet* günüdür. Ve şu an hepimiz cumartesi gününde yaşamaktayız. Cumartesi feleğiyle hareket eden kişi hakikati ve mahlûkatı bilir. Bu

kişi zamanın dışındadır çünkü cumartesi günü müşahede ettiğini bilmektedir. Aynı zamanda cumartesi günü rahatlama günüdür. Kısacası cumartesi günü de haftanın yedi gününden biridir. Ve diğer günler cumartesi günü zuhur etmektedir. Haftanın diğer günleri zaman değil mekânın zuhurudur. İbn Arabi cumartesi gününün kozmolojik hükümdar olduğunu belirtmektedir. Allah, âlemi daima yenilenen suretle tekrardan yaratmaktadır. Mahlûkat olarak bizler sadece cumartesi günü zuhur ederiz. Nitekim ona göre Allahu Teala âlemi yarattığı altı günden sonra yedinci güne tekabül eden sebt gününde dinlenmiştir (İbn Arabi, 2011b, ss. 369-370).

Cumartesi gününün Yahudi anlayışında olduğu gibi “*Tanrı altı gün yarattı yedinci gün sebt günü dinlendi*” şeklinde yorumlanması, kanaatimize göre yanlıştır. Zira bu anlayış Allah’ın sıfat ve esmalarına uymamaktadır. Birincisi Allah yorulmaz, O’nun dinlenmeye ihtiyacı yoktur. İkincisi ise yaratılış için beklenen bir an yoktur. Zira İbn Arabi de yaratılışın her an devam ettiğini savunanlardandır. Burada kendisinin bir çelişkiye düştüğü söylenebilir.

İbn Arabi Allah’ın kendisini ‘Dehr’ olarak bildirdiğini, Dehr olması sebebiyle O’na ait bazı günlerin yer aldığını söyler. Bu günler, Allah’ın aittir ve Allah âlemdeki bu günleri isimlerinin hükümleri olarak belirgin duruma getirmiştir. Her ismin ayrı günü bulunmaktadır. Bun günler o ismin hükmünün zamanı anlamına gelir. Bütün günler, Allah’ın günleri olup Dehr’in âlemdeki hükmü özelliği ile zuhur eder (İbn Arabi, 2010a, s. 107).

İbn Arabi’ye göre göre Allah’ın günleri bin gün üç yüz altmış gün ile çarpıldığında *takdir günleri* ortaya çıkar. Bunlar bittikten sonra dehr yani yeni bir günün başladığını görürüz. *Dehr günü* ‘Rab’ isminden başka bir isme takdir edilir. Daha sonra üç yüz altmış gün elli bin sene ile çarpılarak Zi-meari’c ait süre başlar. Bu da bitince dehr den farklı bir isme ait gün gün başlar. Ve bu durum devamlı böyle sürer gider (İbn Arabi, 2010a, s. 110).

Görüldüğü üzere İbn Arabi günleri anlatırken her günü aynı ölçekte değerlendirmemiştir. İnsanın idraki bazı günleri algılamaya yeterli değildir. Ve tüm günler Allah’ın esması ile bağlantılıdır. Ayrıca Felekler de günlerin başlanmasında ve devinmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Burada insana düşen vazife o günü nasıl tasarruf ettiğidir. Allah geceyi gündüze gündüzü geceye çevirirken insan bugün

içinde ne yapmaktadır? Allah'ın kendisine verdiği nimetleri hakkıyla tasarruf edebilmekte midir? Asıl düşünülmesi gereken sorular bunlardır.

#### **3.7.4. İbn Arabi'ye göre Saatler, Dakikalar ve Saniyeler**

Günler çok çeşitlidir. Onların bir bölümü büyük, bir bölümü küçüktür. Bu günlerin en küçüğü olan şen gündür. İbn Arabi; “*Burçlar feleği bir kez döndüğünde işte o Allah'ın gökleri ve yeri kendisinde yarattığı gündür*” der. Daha sonra Allah günleri değil Güneşin varlığı nezdinde gece ve gündüzü yarattığını söyler. İbn Arabi'nin zaman tasavvurunda zuhur eden dünya, sürekli yenilenen yaratılış ilkesine bağlıdır. Öyleyse cevherler, âlemin sürekliliği, arazların kendisinde yaratılmasına bağlıdır. Arazlar kendilerinde yaratılmadığında onlarda yok olur. Hak, cisimler âlemi ile ulvi sufi âlemini sürekli gözetir. Allah sürekli yaratır ve Âlem Allah'a muhtaçtır. İbn Arabi'ye göre aslında zaman ve mekân arasında bir fark yoktur.

İbn Arabi'ye göre doğru zaman anlayışı, âlemin vahdeti ve kesreti arasında bir bağ kurarak onun yapısını ve kökenini anlamak için anahtardır. Bunun için üç hipotez öne sürer:

1) Cevheri Fert Âlem: Zamanı yani herhangi bir zamanda sadece cevheri ferdin gerçek varlığında bahsedebiliriz.

2) Yeniden Yaratılış İlkesi: Pazardan cumaya altı gündeki daimî yeniden yaratılış. Bu mekânın üç boyutunun sebebinin teşkil eder.

3) Zamanın Asıl Akışı: Cevheri ferdin dünyayı yaratması yedi gün sürdüğünden cumartesi vuku bulacak yaratılışın bir sonraki anını beklemek zorundadır. Dolayısıyla yaratılmış eski zamanın gerçek akışı lineer bir şekilde ilerlemektedir (Hacı Yusuf, 2013, s. 203). Cevheri fert, suretler sadece zamanda var olabilir. Yunan felsefesine göre tanrı cevherin cevheridir. Cevher genel anlamda hakikatte var olan her şeyi belirler. Cevheri ferdin farklı isimleri, aklı evvel, kelim ve Zürre'yi Beyza olarak bilinir. Cevheri fert bir tektir. Cevheri fert varlık ağacının tohumudur. İbn Arabi'ye göre fark etmesen de her şeyin içinde her şey vardır. Cevheri fert bölünemez ancak her şeydir. Bu açıklama, İbn Arabi'nin âlemi büyük bir gölge tiyatrosu göstererek yaptığı izahıdır. Bu, dünya bilgisayar monitöründe gösterilirken onu bir film olarak tahayyül etmek gibidir.

İbn Arabi, kimin doğru yolda olduğunu ancak Allah'ın bildiğini ifade eden ayeti delil göstererek (İsra 17/ 84) herkesin kendi mizaç ve meşrebine göre iş yaptığını ifade

eder. Cevheri, cevherin var olduğu her mekân noktasında zuhur edebilmesi için tam bir ilahi yaratılış haftası geçirmektedir. Fakat bu ilahi hafta bizim için bir an gibidir. Biz sadece bir an var olabilmekteyiz.

İbn Arabi'nin zaman anlayışını fizikçi bir bakış açısıyla çözemeyiz çünkü onun anlayışında fizikçiler de vardır. Zamanın bir anında bilgisayarın ekranına baktığımızda ekran yüzeyinin iki boyutunda noktaların sıralamasından oluşan sabit bir resim görüyoruz. Bu ışık hızı zamanda bir piksel taramaktadır. Ona göre yaratılış devamlı bir bilgisayar ekranı gibi yenilenir. Ona göre zaman ve mekân birleşmektedir. Zamanın yeniden yaratılışı, elektronun yörüngeler arasında hareket ettiği zamana eşittir. Çiftlerin biri olmadan diğeri eş değildir. İbn Arabi'ye göre Kâbe Cevheri ferdi ilan eder. Onun çifti yoktur.

### **3.8. Dört Temel Zaman Dairesi**

Dünyadaki her şey ilahi sıfatlara dayanır. Bunların içinde dört temel ilahi sıfat; hayat, ilim, kudret ve iradedir. Bunlar, Allah'ın tanımlamak için zorunludur. Yaratılış için ise Semi, Basar, Kelam sıfatları zorunludur. Bu dört temel sıfat dünyadaki dört madde ile açıklanır Bunlar hava, su, toprak ve ateştir. Yine aynı kavramsal eşleşmesini zaman dilimi için de kullandığımızda, gün, hafta, ay ve yıl olarak görürüz. Görüldüğü üzere İbn Arabi dört rakamını önemsemiş ve kavramlarla ilişkilendirmiştir. İbn Arabi'ye göre zaman; sene, ay, hafta ve günlerden oluşur. Gün, Atlas Feleğinin devrinin içindeki her şeydir. Hafta kaynağını Allah'ın yedi sıfatından alır. Aylar, kameri ve ilahi aylar olarak ikiye ayrılır. Sene güneşin feleğindeki tam bir devir olarak tanımlanır. İbn Arabi'ye göre zaman feleği Allah tarafından hareket ettirildiği için yirmi sekiz günlük on iki ayın üç yüz altmış günlük bir yıla eşit değildir. Tam oranlarla hiçbir takvim gerçekleşmez. Örneğin iki bin yılındaki güneş günü, bin dokuz yüz yıllarında yaklaşık bir nokta yedi mili saniye daha uzundur ve zaman geçtikçe bu uzunluk artmıştır. Ona göre ilahi haftanın günleri bize gözüktüğü gibi değildir. Yedi sıfat farklı olduğu için bu yedi gün de birbirinden farklıdır. Allah ne hiçbir zaman iki şahsa bir tek surette tecelli eder ne de bir sürede iki kere tek şahsa tecelli eder. Her biri ayrı zaman ve mekânda oluşur.

İbn Arabi'ye göre Allah'ın âlemi altı günde yarattığını ve yaratmaya pazar gününden başladığını cuma günü tamamlamış olduğunu daha önce bahsetmiştik. Bu yaradılış esnasında âlemi yaratmaktan dolayı Allah'a herhangi bir yorgunluk dokunmamıştır. Yedi gün sonunda -hafta yedi gün olduğu için- âlemdeki yaratma nihayete ermiştir

(İbn Arabi, 2011b, s. 369). İbn Arabi burada bir teşbihte bulunarak Allah'ın yaratma durumunda yorulup dinlenmek üzere uzanmış durumda olan kişiye benzetmiştir. Bu kişi uzanarak, ayak ayak üzerine koyup şöyle demiştir: “*Ben hükümdarım*” Burada İbn Arabi'nin hadis kaynaklarından yararlandığını içinde *isrâîliyyat* bulunan hadislerden de yararlandığını görüyoruz. Çünkü bu izahlarına peygamberlerden gelen rivayetleri kaynak göstermiştir. Tekrardan günlere dönecek olursak cumartesi gününü Sebt günü diye isimlendirildiğini ve bu kavramın rahatlama ve dinlenme kastedildiğini söyler. Cumartesi günü, *ebediyet* günüdür (İbn Arabi, 2011b, ss. 369-370).

İbn Arabi'nin bu kısımdaki fikirlerinin İslam düşüncesinde eleştirildiğini ve kabul görmediğini daha önce dile getirmiştik. Mâtürîdî ve Zemahşerî de sebti “*İsrâiloğulları'nın işi terk edip ibadetle meşgul olmaları gereken gün*” diye açıklamış, böylece dinlenmeden ziyade işi durdurma manasına vurgu yapmıştır (Gürkan, 2009).

Pazar, Semi sıfatı; Pazartesi, hayat sıfatı; Salı, basar sıfatı; Çarşamba, irade sıfatı, Perşembe, kudret sıfatı, Cuma, ilim sıfatı, cumartesi, kelam sıfatı ile özdeşleştirilir. Allah'ın *kün* emrinin duyulmasıyla ilminde zaten var olan evren gerçek bir varlık kazanmıştır. Dünyanın yaratılışı altı gününde tamamlanmış, yedinci gün cumartesi günü ise insanoğlu dünyada yaşamaya devam etmektedir. Yani ilahi zamana göre hepimiz cumartesi günü yaşıyoruz.

İbn Arabi'ye göre zamanın akışına dair fikrimizi yenilememiz gerekir. Zamanın akışı, bizim sabit olduğumuz pazardan cumartesiye olan akış değildir. O'na göre gece ve gündüz, bizim gözlemlediğimiz gibi olmayıp O, zamanı metafizik olarak tanımlarken; bir devreden günler, iki, çekilip alınan günler, üç birbirinin içine geçen günler olarak tanımlar. Dördüncü ise asıl şen günleridir. Asıl şen günleri, bizim normal günlerimiz ile iç içe geçmiştir. Bizim normal günlerimizin her anında dünyanın başka bölgesinde farklı günler vardır. Bu asıl günlerin akışı, zaman ve mekânda geçen olayların gerçek serisini işaret etmektedir. Dünyadaki her anımızda bir şen günü meydana gelmektedir. Devreden günler; haftaya müşahede edilen hafta günleri denilirken, normal günler veya müşahede edilen günler adı da verilir. Çekilip alınan günler; Yasin suretiyle otuz yedinci ayette “*Gece de onlar için açık bir kanıttır. Gündüzü ondan çekip alırsınız da karanlıkta kalıverirler.*” (Yasin 36/ 37) Burada bizim düşündüğümüz gibi bir çekilip alınma söz konusu değildir. Her saatin

bir hüküm nedeni vardır. Gece ile gündüz arasında soyut bir etkinliğin olduğu söylenebilir. Yeri geldiğinde roller de değişebilir. “Fütihat”ta İbn Arabi, çekilmenin dünyanın yokluktan varlığa doğru oluşunun, varlığın nuruna çekilip alınmasına benzer olduğunu açıklar. Birbirine geçen günler; “O, her gün bir şen, iş oluş üzerinedir.” (Rahman 55/ 29) ayeti bu duruma örnektir. Birbirine geçme olayının günün yirmi dört saate bölünmesiyle bir bağlantısı vardır ve birbirine geçen günlere göre zaman akışı gerçek akıştır. Olayların zahiri düzenine işaret etmektedir.

İbn Arabi, zamanı sadece hareket ile sınırlandırmaz, “Fütihat”ta Belkıs’ın tahtı örneğini vererek ayrıntılı biçimde anlatır. Bizim zamanı algılama biçimimizin maddi olduğunu, asıl zamanın ilahi kanunlara aykırı olmayacak şekilde aktığını ileri sürer. O’na göre zamansız hareketi çok kolay açıklayabiliriz. Başlangıçtan verilen noktaya doğru konumların tedrici değişimi söz konusu değildir. İkinci noktada yeniden yaratılmaktadır. Allah’ın murat buyurduğu üzere konumlardaki değişiklikler, ayrı bir yaratılıştır ve her ne şekilde olursa olsun yaratılış işlemi her şekilde gerçekleşir. Televizyonda bir şey izlediğimizde bunların aslında hareket etmediğini, farklı yerlerde yeniden yaratıldığını görüyoruz. İbn Arabi’nin zaman anlayışı da tam da bunun gibidir. İbn Arabi’deki yeniden yaratılış ilkesinin sonucuna göre iki karışmış parçacık arasındaki ani davranışı çok kolay açıklayabiliriz. İbn Arabi’ye göre cevheri fert, zamanın her anında yeni suretlerde yeniden yer almaktadır. Bu iş ve işlem anlaktır, iki parçacığın birbirine ne kadar uzak olduğu fark etmez. İbn Arabi’ye göre Allah, eşyayı sebepten sonra yaratır ve sebep vasıtasıyla yaratmaz. Yani o tüm yaklaşımını tümünden gelimci bir sistem üzerine oturtmuştur. Allah bir şeyin olmasını dilediğinde ona yalnızca ol demesi yeterlidir (Hacı Yusuf, 2013, s. 248).

İbn Arabi, “Fütihat-ı Mekkiyye”de harfler ile kozmoloji arasında benzerlik olduğunu iddia eder. Ona göre harflerin âlemi, diğer milletler gibi bir millettir. Allah harfleri 4 varlığa bölmektedir: Bu varlıkları *gerçek, melekler, cinler ve insanlar* şeklinde belirtir.

İnsan, aynı anda üç ayrı zamanda birden yaşayabilir. *İbnü’l vakt, olabilmek* zaman içinde geçmişin üzüntülerinden kurtularak gelecek kaygısından sıyrılarak “an”a odaklanmaktır. İnsan aynı anda üç ayrı anda birden yaşayabilir (Demirli, 2023, s. 31). İnsan böylelikle zaman içinde varlık sahibi olup sorumu davranır.

### 3.9. İbn Arabi'ye göre Tabiat Meselesinde Zaman

İbn Arabi, evrendeki her şeyin bir başlangıcı olduğu düşüncesindedir. Atlas feleğinin dönmesiyle fiziksel zaman oluşur. Muhammed Hacı Yusuf, İbn Arabi'nin zamanı tabiatüstü ve tabiat altı olarak ikiye ayırdığını ifade eder. Fiziksel zaman, Atlas feleğinin hareketleriyle meydana gelir. Gani ismi, Atlas feleğini meydana getirmeye yönelmiştir. Atlas Feleği ise burçların feleğidir, bu isim dehr isminden yardım ister. İbn Arabi'ye göre atlas feleği ilk yaratılmış felek olup Esmâ'dan el-Kani ismi ve Dehr isminin nikâhıyla meydana gelmiş ve dairesel bir şekilde var olmuştur. O'na göre Atlas feleğinin dönmesi sonucu zaman tamamlanır. Ancak zamanın Atlas feleğinin üstünde bir hükmü bulunmaz. Atlas feleğinin altında kalan felekler iki şekilde hareket eder bunlar; *doğal* ve *kesri* harekettir. Atlas feleği, cennetin çatısıdır; zamanı sayılabilir hale getiren sabit yıldızlar feleğidir (İbn Arabi, 2007a, s. 140).

Heba; Allah'ın, içinde âlemin suretlerini döktüğü şekilsiz madde anlamına gelir. (Uludağ, 1998) İbn Arabi, hebayı "*karanlık cevher ve şekil kabul eden madde*" olarak tanımlar. Tabiat ve heba birbirini tamamlar. Yani heba, tabiat ile bağlantılıdır. Külli nefis bunların birlikteliğinden meydana gelir. Bitki, hayvan ve insan gibi canlı şeyler tabii heba olup demir ve maden türevleri sınaî hebadır.

İbn Arabi Müslüman olsa bile Allah'ın bir mekânda bulunuşunu kabul etmeyenleri eksik imanlı saymaktadır. Nitekim akıl, Allah'ın mekânda bulunuşunu kabul etmese de Kur'ân-ı Kerim'de olmasa da Sünnette mekân sözü sahih hadislerde Allah için kullanıldığını söyler. Bu kullanım, başka anlamlara gelemes ve ona herhangi bir kıyas yapılamaz. Ayrıca yalnızca Şâri'nin kullandığı anlamda kullanılabileceğini savunur.

Arabi buna örnek olarak bir gün Hz. Muhammed (s.a.s)'in, efendisinin dövdüğü bir cariyeye Allah'ın nerede olduğunu sorduğu, onun da gökyüzünü göstermesi üzerine Peygamber efendimizin, efendisine köleyi serbest bırakmasını, zira onun bir Müslüman olduğunu söylediği hadisi örnek göstermiştir. Burada Allah'ın nerede olduğunu soran kişi, Allah'ı en iyi bilen insan ve O'nun peygamberidir. İbn Arabi bazı âlimlerin, cariyenin gökyüzünü işaret etmesini ve Peygamberimizin bu düşünceyi onaylamasını ibadet edilen ilahların yeryüzünde bulunuşuyla açıkladığını ve bu açıklamayı yapanların gerçeği bilmeyen kişiler olduğunu söylemiştir (İbn Arabi, 2007, s. 77).

Sonuç olarak; şimdiye kadar İbn Arabi de farklı zaman görüşlerini yansıtmaya çalıştık. O'nun zaman anlayışı Vahdet-i Vucut anlayışı etrafında şekillenir. Bu doğrultuda zaman Mutlak varlıkta başlangıcı ve sonu olmayan dairevi bir olgudur. Dehr yani zaman Allah'ın bir ismi olup zamanı ifade eder. Zaten Allah'ın esmasının zamanın her anıyla bir ilişkisi vardır.

Görüldüğü üzere İbn Arabi insanın algıladığı zamanı hayal unsuru olarak kabul etmektedir. Zaman izafidir. Kişiden kişiye zaman algısı değişir. Ona göre zaman, dış dünyada gerçekliği olmayan, ancak kesif ehlinin ulaşabileceği bir olgudur. Bunu ancak seyri sülük vasıtasıyla yapabilir. Böylelikle fiziksel dünyanın esaretinden kurtulup mutlak zamana ulaşır. Bizim zaman olarak ölçtüğümüz günler, aylar, yıllar tamamen insanın kurguladığı şeylerdir. Zaman sadece andan ibaret olup o da hissettiğimiz durumdur. Geçmiş ve gelecek zamanın uzantısıdır. An olmadan ikisinin de önemi olmaz. Günler, felekler vasıtasıyla meydana gelir. İnsan aslında hep cumartesi gününde yaşar.

İbn Arabi, zamanı ayrıca Ayan-ı Sabite ile de ilişkilendirir. Mutlak zaman ile Ayan-ı Sabite aslında aynı şeydir. Ayan-ı Sabitede olan hükümler zaman sürecinde zuhur eder. Zaman hakikati, Muhammediyyenin yaratılışından Hz. Muhammed'in yaratılışına kadar ve Hz. Muhammed'in yaratılışından kıyamete kadar devam edecek bölüm olarak ikiye ayrılır. Dolayısıyla zamanın şekillenmesi Hz. Muhammed (s.a.v) ile ilişkilidir.

İbn Arabi yaratılışın kesintisiz/devamlı olduğunu söyler. “Allah her an bir iştedir” ayeti buna delildir. O'nun zaman görüşünün şekillenmesinde kelimadan daha çok felsefenin izlerini görmekteyiz. Nitekim yaratılış ile bağlantılı olan *sudur* fikrini kendince yorumlayarak açıklamıştır. Hareket hakkındaki düşünceleri de yine felsefecilere yakındır. Platon'un dairesel hareket anlayışı gibi İbn Arabi de hareketi dairevi kabul eder. Hareket ancak cisim varsa olur. Cisim ise mekânı zorunlu kılar.

İbn Arabi'nin zaman anlayışı oldukça karmaşık olup esasen kendisi bile bu anlayışını mantıklı bir çerçeveye oturtamamıştır. Biz İbn Arabi'nin bu konudaki düşüncelerini ancak Sadettin Konevi'den anlamaya çalışabiliriz. İbn Arabi anlaşılması güç olduğu kadar anlatılması da güç olan bir düşünürdür. Kısacası O'nun zaman hakkında beyan ettikleri, başka hiçbir filozof tarafından söylenmemiştir.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### MUHAMMED İKBAL'DE ZAMAN KAVRAMI

#### 4.1. Muhammed İkbâl'in önemi ve İslam Düşüncesindeki yeri

İkbâl'in düşünce sisteminin oluşmasında Suhreverdi, İbn Arabi, Mevlâna, Nietzsche ve Einstein, Bergson, Whitehead gibi isimler etkili olmuştur. Muhammed İkbâl'in zaman kavramını anlayabilmek için ilk önce onun *benlik* kavramını anlamak gerekir. Muhammed İkbâl'in tüm düşünce sistemi benlik kavramı etrafında şekillenir. İkbâl'in benlik kavramı Yunus Emre'den ve Mevlana'dan etkilenecek şekilde oluşur. Ona göre 2 tür benlik söz konusudur. Bunlar; mutlak benlik ve beşerî benliktir (İkbâl, 2019a, s. 54). Benlik insanın kendi kurduğu ve işlevsel hale getirdiği bir varlıktır (Taşdelen, 2013, s. 52). Başka bir tanıma göre benlik; duygusal olmayan anlamda algıların gerçekliğinin olmadığı ve bu inancın ciddiyyetten kaynaklandığı konusunda yanılıya düşmek olarak söylenir (Şabat & Maumi, 1991, s. 42).

Kişinin hayatı, ancak bir benlik haline geldiğinde amacına erişmiş olur. Başkalarına bakmak kolaydır zor olan kendine bakabilmek; kendini görebilmektir.

*Ben kendimi esas itibariyle duyguların, hazların, ümitlerin, korkuların, pişmanlıkların ve alternatiflerin değerlendirilmesi, kararların – ki bunların hepsi kendi tabiatında faal olan çevreye yönelik subjektif tepkilerdir- bir bütünlüğü olarak görmekteyim. Descartes'in "ben-im'i- mevcut malzemeyi tutarlı bir duyma tarzına dönüştüren bendeki oluşum sürecidir (Whitehead, 1968, s. 228).*

İkbâl, Bergson'dan farklı olarak Eş'ârilerden etkilenecek şekilde zaman- mekân - hareket noktasında kendine özgü bir metot geliştirir. İkbâl, Einstein in izafiyet teorisinden hareketle zaman mekânın mutlak otorite olduğunu reddederek bütün bunların idrakle alakalı olduğunu söyler. Kısacası zamanın mekânın ve hareketin kendi başlarına varlıkları olmadığını iddia eder. Onlar zatı ilahinin görünümüleri içinde bir görünümdür. İkbâl tabiatın sonsuz ve değişmez bir olgu olmadığını, bilakis birbirine bağlı bütün olduğunu savunur. Aradaki bu bağdan zaman ve mekan oluşur. Mutlak

yaratıcı olması zaman ancak zaman ve mekan anlaşıldığında tanınır (İkbal, 2021b, s. 94).

Hayatın bekası, hedef ve gayenin varlığına bağlıdır. Gayesi bulunmayan insanın yaşamasının anlamı da yoktur. İkbal gönüldeki istek ve arzuların hayatın anlamını ve enerjisini canlı tutmasının önemine vurgu yapar. İnsanın hayatında motivasyon kaynağı olan bu içsel arzular, hayatı zenginleştirir. Ayrıca rızkın başkalarının nimetinde değil, kendi çabalarımız ve yeteneklerimizle elde edilmesi gerektiğini vurgular. Güneş çeşmesi meteforu ile gücün zor kullanarak elde edilmemesini, aksi takdirde doğal dengeyi bozarak hayatın kısalabileceği düşüncesini dile getirir. İstek olmadan hayatın sadece bir içkiyle katılmış bir kadehe benzetilmesi, onun hayatı güçlendiren ve yaşama anlam katan bir etken olduğunun göstergesidir (İkbal, 2019a, s. 43).

İkbal de dâhil tüm Müslümanlar olguya değil yaşanmış geçmişin şimdiniz tecrübesine odaklanmış durumdadır. İkbal'e göre özgür bir ben yeni bir durum yaratır. İleri fırsatları sunar. İnsan tecrübelerinin bir bütünüdür. İnsandan hareketle konuşulduğunda insanda olan manevi atmosfere yeniyi ekleme çabasıdır. Her durumda yeni bir an yaratılmaktadır." Vakit sazının nağmesi, sukuttur. Vaktin sırrına ermek için gönüle dalmak lazımdır" (A. Albayrak, 2005, s. 239).

İbn Arabi Kâmil insan İlahi isimleri içselleştiren olduğunu savunurken Muhammed İkbal de bunun mümkün olacağını düşünür. Ancak aralarındaki fark İbn Arabi kişinin bunu içselleştirerek elde ettiğini; İkbal ise akıl ve sezgilerini kullandığını iddia eder (Durmuşoğlu, 2013, s. 383).

Dolayısıyla İkbal'de zaman kavramını anlayabilmek için benlik, kamil insan gibi düşüncelerini mantıksal bir zemine oturtmak gerekmektedir. Allame olarak tanıdığımız Muhammed İkbal, İbn Arabi ve İbn Teymiyye (ö.1225) arasında bir sentez kurmaya çalışır. O, ilerleyen dönemlerde J.M.E. McTaggart ile tanışarak onunla felsefe çalışmaları yapar. Muhammed İkbal'in Cambridge Üniversitesinde okuması onu entelektüel olarak çok geliştirir. Muhammed İkbal, Batı ile köprü kurulması gerektiğini kabul etmekle birlikte öncelikle sömürge anlayışından kurtulması ve bunun için de İslam dünyasının insanlığın sorunlarına siyasi, kültürel, dini, felsefi çözümler getirilmesi gerektiğine inanmaktadır.

## 4.2 Muhammed İkbâl'de Çeşitli Zaman Anlayışları Değerlendirilmesi

### 4.2.1. İkbâl'in Tanrı Anlayışı ve Zamanla ilişkisi

İkbâl de Tanrıyı anlatırken O'nun benliğinin tam bir benlik olduğunu her şeyden bağımsız, temel ve mutlak olduğunu belirtir. Cisim daha önceden belirlenen bir geçmişte yaratılmadığı gibi Tanrı'nın üzerinde çalışarak onunla ezililik elde eden bir malzeme de değildir. Maddenin belirlenmiş bir zamanda yaratıldığını var sayarsak Tanrı'yı ve evreni sınırı olmayan uzayda birbiriyle karşı karşıya duran veya uzayın arasına girdiği iki farklı varlığa indirmiş oluruz. İkbâl Tanrı'nın yaradılıştan önce var olduğu anlayışını reddeder. Aksine Tanrı tam da yaradılışla birlikte var olmuştur. Saf benlik için karakter ne manaya geliyorsa ilahi benlik için de dua o anlama gelir. Kur'an'ın Kerim'e göre dua, Allah'ın davranışdır. İkbâl, yaratılışı "*yoktan var etme*" biçiminde değil "*mevcut olana düzen verme, eyleme dökülmemiş imkânları düzen içerisinde gerçekleştirme*" olarak düşünür. Panteizmde Tanrı, doğaya eşittir. İkbâl, panteizmi kesin olarak reddeder; panteist düşünceye sahip olanların ve kimi mutasavvıfların insanın Tanrı'nın benliğinde yok olması görüşünün doğru olmadığını söyler. Bilakis insanın kişiliği Tanrı karşısında korunmaktadır. Kısacası Tanrı'nın sonsuzluğu yoklukla ilgilidir, hacimle ilgili değildir. Duanın sınırsızlığı potansiyel gerçek değil doğanın genişlemesinin sonucudur. Yoksa bunun gerçek anlamda bir sonu yoktur (Urhan, 2013, s. 60).

İkbâl'de çift taraflı bir Tanrı fikri mevcuttur. Tanrı, saf süreye organik olarak bağlıdır ve kronolojik zamanda yaşar. Tanrı'nın yaratıcı aktivitesi söz konusudur. Tanrı, bir yönden süreklidir diğer yönden ise değişkendir. Tanrı'nın yaşamının aşamaları bütünüyle içeriden belirlenmiştir. İkbâl'in yaklaşımına göre Tanrı'nın içkin ve aşkın olmasının aynı anda kabul edilmesi herhangi bir tezatlık oluşturmaz. Bu anlayışa göre İkbâl'in kesinlikle teist olduğunu söyleyebiliriz. Gerçek sonsuz, sonlu olanı dışlamaz; sonsuzluğunu koruyarak onu kapsar ve varlığını genişleterek açıklar (Urhan, 2013, s. 67). İkbâl, bazı fikirlerini dayandırdığı Kur'an'ın Kerim'i de süreççi bir anlayışla okumuş veya süreç fikrini Kur'an'ın Kerim'den çıkarmıştır. Kur'an'dan hareketle eylem ve değişimi öngörmüştür. Onun İslam düşünce sistemindeki yeri ve önemi yenilikçi anlayışından gelmektedir. İkbâl'in eserlerinde, düşüncelerini ana kaynağa yani Kur'an'a dönerek ve bunları kendi potasında eriterek açıkladığını görmekteyiz.

İkbal, Kur'an-ı Kerim'i anlamış ve bunu şiirleştirerek anlamlaştırmıştır. İkbal, Kur'an'a vakıftır, ayetleri konu ile ilişkilendirme dirayetine sahiptir. İkbal'e göre her şey Allah ile ilişki halinde olup O, hayatın manevi temelidir. Kur'an'ı Kerim'in anlattığı Allah, değişmez ebedidir. Fakat O, kendini değişikliklerde gösterir. Kur'an, her mevsim yenilenen ağaçlardaki meyve ve yapraklar gibi her devirde yeniden yorumlanmalı; ihtiyaçların sürekli değişiklik gösterdiği unutulmamalıdır. Kur'an-ı Kerim'in hükümleri değişmez ancak özel şartlarda farklı uygulamalar olabilir. İkbal, Kur'an'a bakılarak insanın Allah'ın halifesi olduğunun unutulmaması gerektiğini söyler. Toprak, sabit; insan ise hareketlidir. İkbal'e göre Kur'an, insana 3 ana bilgi kaynağı sunar; Tabiat, sezgi ve tarih dışı tecrübe. Tabiat Allah'ın eseri olup O'nun varlığına delalettir. Allah sürekli bir işle meşgul olmakta ve yaratma konusunda dilediğini çoğaltmaktadır. İç tecrübe, sezgi insan kalbinin en iyi kandilidir. İkbal, Kur'an'ın sevginin kaynağının kalp olduğunu belirttiğini söyler (Şahin, 2014, s. 32).

#### **4.2.2. Kader Açısından Zaman**

İkbal'in düşünce sisteminde kader de zamanla birlikte değerlendirilmesi gereken bir konudur. Zamanı yalnızca içinde vakit geçirdiğimiz dakika ve saniye, bölümlere ayırdığımız an olarak açıklamak kader konusunda O'nun ortaya koyduğu bir anlayış değildir. Nitekim O'na göre ilahi zaman ile dünyevi zaman birbirinden ayrılır. Ayrıca İkbal'in zaman düşüncesiyle bağdaşan *açık gelecek* fikri kader anlayışı ile bağdaşmaktadır. İkbal zaman düşüncesinde, iki farklı görüşü incelemeye alarak kendi değerlendirmesini ortaya koyar. İlk önce İkbal, Müslümanların zaman gerçeğini felsefi açıdan ele almaya çalışarak eserlerini bu konuda yazar. Filozofların zamanı, şimdikiler dizisi şeklinde gördüklerini dile getirir. Eş'âriler'e göre ise şimdi bir başka ifade ile zaman- an ilişkisinde henüz yaşanmamış bir an yani bir zamansal bir boşluk bulunur. Başka bir görüşte ise Kelam ilminde en çok tekrar edilen kademeli zaman anlayışına değinilir. Bu anlayışı en çok dile getiren Irâki olmuştur. Bu düşünceye göre zaman seri halde değildir. Zikredilen zamanın başlangıç ve sonu olmayıp Tanrı'nın ezeli olması zamanın bir ezeli olduğu anlamına gelmemektedir. Tam tersi zamanın ezeliliği Tanrı'nın ezeli oluşunun bir neticesidir. Allah âlemi evvel veya ahir olarak görmez; bir anda olan ve bölümlere ayrılmayan bir bütün olarak görür. Bu tür zamanı "Ümmü'l Kitap" ya da "Levh-i Mahfuz" olarak adlandırılır. Bu zaman diliminde geçmiş ve gelecek 'şimdi' içinde bulunur. İkbal ortaya konulan bu iki görüşü de eleştirir. O'na göre Eş'ârilerin görüşünün

anlamsızlığı, zamanın gerçeğini dıştan incelemeye çalışmış olmalarından ileri gelmektedir. Yine hem Eş'âriler hem de çağımızın bilim insanları zamanla ilgili yeni teoriler ortaya atarken zamanı psikolojik açıdan değerlendirmemiş olduklarını belirtir. Bundan ötürü İkbâl “*maddi cevherler*” ve “*zamansal cevherler*” olarak arasında bir benzerlik olmayan iki farklı sistemin var olduğunu savunur. İkbâl, ilk görüşten ziyade ikinci görüşün daha ileri bir aşamada olduğunu belirtir. Ancak ona göre bu görüş mantıklı bir biçimde sonuca kadar götürülse de *kapalı kâinat sistemi* sonucuna ulaşır. Bu görüşe göre yenilenme ve devamlılıktan bahsedilmez, böyle bir âlemde devamlı yaratma söz konusu değildir. Bu âlemde gelecek diye bir durum da mümkün değildir çünkü orada gelecek en başından çizilmiş bir çizgi, yaratma ise bitmek tükenmek bilmeyen bir tekrardan oluşur. İkbâl bu durumu engellemek için zamanın art arda gelen anlardan oluşmadığını ve bir süre olarak düşünmek gerektiğini dile getirir. İkbâl, zamanı gerçek olarak anlayamayacağımızı onun sadece bir kısmını idrak edebileceğimizi söyler. O'na göre gerçek zaman bizim saat ve dakikaya böldüğümüz zaman değildir. Gerçek zamanı idrak edebilmek için tecrübe ve benlik anlayışının psikolojik tahlillerinden yola çıkılması gerektiğini savunur.

İkbâl'e göre ikili zaman ayrımı Kur'an'ı Kerim'e dayanmaktadır. Bir tarafta Allah'ın Alemi 6 günde yarattığından bahseden “*Allah gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan sonradan arşa kurulandır.*” (Kaf 50/38) ayeti bulunurken; diğer yanda da bu yaratılışın bir anda vuku bulduğunu bildiren “*Bir şeyi dilediği zaman, O'nun buyruğu sadece, o şeye "Ol" demektir, hemen olur.*” (Yasin 36/82) ayetinin bulunduğunu söylemektedir. Söz konusu ayetlerin ilkinde zikredilen, seri haldeki zaman olup diğer ayette söz edilen ise ilahi zamandır. İkbâl'in bu ikili zaman düşüncesine eserlerinin çoğunda rastlanır.

İkbâl'in zaman konusunda en fazla Bergson'un etkisi altında kaldığı kabul edilmektedir. Bilhassa Bergson'un geleceğin Tanrı tarafından bilinemeyeceği konusundaki düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenmiş ve bu anlayış ile uzlaşma gayreti içine girmiştir. Bundan dolayı İkbâl'in zaman anlayışındaki olumsuz tarafın Bergson'dan kaynaklandığı iddia edilmektedir.

İkbâl, saf süre olarak adlandırılan zamanın kader konusuyla ilgisine de dikkat çeker. Böyle bir durum yaratılışta zamansal olarak ayrılığa sebep olmaktadır. Yaratılıştaki hikmet, dış minvalde incelendiğinde yani zihinden kavrandığında bu durumun binlerce senelik bir faaliyet olduğu görülmektedir. Çünkü İlahi metinlerdeki ifadelere

göre tek bir ilahi gün, bin seneye eşit durumdadır. Bunu Allah için teşbih ettiğimizde göz açıp kapayıncaya kadar geçen zaman olarak düşünebiliriz. Bizim algılarımızla incelendiğinde ise çok uzun sürede meydana gelen bu yaratılış sürecini Allah için bölünmez bir hareket şeklinde olup bir göz kırpması kadar hızlı bir şekilde eylem haline geldiğini anlaşılr. Bu durum yaratılışın bizim algıladığımız süresi ile Tanrı tarafından yaratılan süresinin farklılığını ortaya koymaktadır. İkbal bu ikili zaman ayrımı ile ilgili olarak Tanrı açısından şu soruyu sorar:” Mutlak zamanın bu zati tecrübesi kelimelerle nasıl ifade edilir?” (İkbal, 1995, s. 98).

#### **4.2.3. Tasavvuf Anlayışında Zaman**

İkbal'e göre Tanrı'yı anlamının önemli delillerinden biri zaman kavramıdır. Bir şeyin var olması veya yok olması hepsi zaman içinde gerçekleşir. Zamanı anlayarak Allah'ın yarattıklarının farkına varırız. O, zamanı anlamak için tasavvufu da kullanır. Bunu yaparken en çok başvurduğu kaynaklardan biri de Mevlana'daki Mesnevi'dir. “*İbnü-l vakıf, Ebu-l vakıf*” İkbal'in bu konuda kullandığı kavramlardan bazılarıdır.

Esasen İkbal felsefesi, çoğunlukla Bergson'un yaratıcı tekâmül ve Whitehead 'in dinamizm anlayışı çerçevesinde şekillenmektedir. Ancak zaman, Tanrı ile bağdaştırılmadığında anlamsız olacaktır. Kur'an-ı Kerim'den de bu konuda ilham alan İkbal, orda bahsi geçen dinamik hayatı benimsemektedir. O, doğa bilimlerine güvendiğimiz kadar dini tecrübelerimize de güvenmek gerektiğini savunur çünkü doğadaki her şey Tanrı'nın bir uzanımı olduğu için sonsuzluk onlara da sirayet etmiştir. Ancak bu sonsuzluk yoğunluk bakımındandır.

Zamanın döngüsü, gece ve gündüzün art arda gelişi Tanrı'nın varlığının delilidir. Tasavvuf anlayışına göre İbnü'l vakt kavramı geçmişin pişmanlıklarından ve gelecek endişesinden kurtularak şimdiki anın önemini kavrayan Sufi'ye denir. Bu bilinçte olan kişiler vaktin kıymetini bilerek hareket eder. İkbal'e göre zaman daimî bir hareketten ibarettir. Zamanın belirli bir süre ile kavranabileceğini söyler. Zamanda ne yapılması gerekiyorsa onun yapılması gerekir. Sufilere göre ise zaman, olayların zihinde art arda sıralanmasıdır. Ayetlerle şimdiki anın önemli olduğu vurgulanır. Göklerde ve yerde bulunan her şey ve herkes Allah'tan yardım ister, O, her an yaratma halindedir. Geçmişe takılıp kalınmamalı, geleceğin endişesi ile yaşanmamalıdır. Bugün olması gerektiği gibi davranmalıyız. İkbal, bir şiirinde zaman ile ilgili Dünya işinin önemsiz görülmemesini, dünyada yapılan her işin ebediyet için önem teşkil ettiğini vurgular (İkbal, 1971a, s. 48).

Görüldüğü üzere Muhammed İkbâl, zamanı her anının kıymetini bilmemiz ve değerlendirmemiz gereken bir olay olarak görüyor. O, insana benlik bakış açısında bunu gösteriyor. İnsan sürekli oturarak ancak ölüme hazırlanır. O yüzden özellikle Müslüman her an aktif olmalı, her an bir mücadelenin içinde olmalıdır. Sufi yaklaşımı da işte tam bu yüzden eleştirmektedir. Kısacası geçmişe ve geleceğe değil tam bugüne önem vermemiz gerekmektedir. İkbâl, ayrıca zamanın tasavvufi boyutunu da incelemiştir. O'na göre Kâmil insanın zaman anlayışı farklıdır. Âşık olan insandaki zaman mefhumunu önemini eserlerinde sıklıkla vurgular (İkbâl, 1971a, s. 59).

Burada fiziksel zamandan ziyade ilmi aşkın zamanının önemli olduğunu vurgular. Aşık kişinin zihninde zamanın farklı anlam ifade ettiğini, bunu ancak kâmil insan seviyesine varanların anlayabileceğini dile getirir. İnsanın benliğinin mutlak ego (Tanrı)'ya ulaşması halinde ondaki zamanın ebedileşeceğini söyler. Bunu şu mısralarıyla dile getirir.

*Kemâle erdiği zaman, ebedileşir zaman! Allah'ın ebediyeti, en temel ilkedir;  
eyleminin ödülü değil! Ey yüce ebediyet, ey misafir ruh! Aşkın ateşiyle her  
daim kazanır seni (İkbâl, 2021a, s. 178).*

Aşk ile insan öyle bir mertebeye ulaşır ki artık onun için ayların mevsimlerin ve yılların anlamı kalmaz. Zaman ebedileşmiştir. Ölüm bile önemsizleşir. İkbâl'in eserlerinde özellikle vurguladığı, önceden belirlenmiş bir kader çizgisinin olmadığıdır. İnsanın, sınırlarını aşması gerektiğine ve hep yaratılışının en iyi noktasına ulaşmak için uğraşması gerektiğini savunur. Çünkü O'na göre Allah, her an yaratma halindedir. Bu fikirlerini şu dizelerde destekler.

*Yaratıcının kaderinden şikâyet abes;*

*Sen neden bizzat yaratıcının kaderi değilsin (İkbâl, 2013a, s. 217).*

O'na göre asıl olan şimdidir. Geçmiş ve gelecek bağlantılarında zamanı kurtarmak gerekir. İkbâl'e göre dün yaşananlar ve yarının esiri durumundadır. Fakat gönül zaman değişimine esir değildir. O'na göre insanın zaman sarmalından kurtulabilmesi için benliğinin farkına varması gereklidir. Aksi halde zamanın kölesi olur (İkbâl, 1983, s. 90-91). İkbâl Köle için günlerin, bir zincirden farkı olmadığını onun dilinde sürekli kader kelimesinin bulunduğunu söyler (İkbâl, 2005, s. 74).

İkbal'in zaman düşüncesi tasavvuf anlayışındaki şimdiki zaman üzerinde yoğunlaşır. *Vakt* kelimesi Sufiler tarafından şu an içinde bulunduğumuz durum olarak tanımlanır. Onları sadece içinde buldukları vakit ilgilendirir. Tasavvufi düşüncede şimdiki zamanın önemiyle ilgili olan "İbnu-l vakit" ve "Ebu-l vakit" kavramlarından "İbnü'l vakt" vaktin üstünde olan anlamına gelirken; "Ebu-l vakt" vaktin tasarrufu altında olan anlamına gelmektedir.

Burada İkbal, her anın kıymetli olduğunu anlatmaya çalışır. Zamanı yaşarken anın idrakinde olarak yaşanması gerektiğini düşünür.

*Zaman her zaman devam ediyor, etmektedir*

*Ama bil ki hakikat tektir.*

*Geçmiş efsanedir.*

*Ne dünü gördü kimse ne de yarını*

*Senin devrin yalnızca bugündür* (İkbal, 1983, s. 107).

İkbal insanın kemale eriştiğinde ebedi zamana erişeceğini dile getirir (İkbal, 2021a, s. 178). O, Tasavvufi açılarından zamanı değerlendirirken manevi zamana vurgu yapar. Kişi, benlik arayışını tamamladıkça fiziksel zamandan kurtularak farklı bir zaman boyutuna geçecektir. Ancak burada hassasiyetle üzerinde durmaya çalıştığı nokta Müslümanların tasavvuf gerçeğine bağlanırken dünyadan el etek çekip mistik bir hayat benimsemelerinin onlara zarar vermesidir. Bu yanlış tasavvuf algısı, Müslümanların Batı karşısında her zaman geri kalmalarının en önemli sebeplerindedir. Bu yüzden İslam alemi üzerindeki ölü toprağı atmalı ve bir an önce özlğinde bulunan diri Müslüman kimliğine ulaşmalıdır.

#### **4.2.4. İnsani Ego ve İnsanın Özgürlüğü ve Ölümsüzlüğü Açısından Zaman**

İkbal'e göre fiziki hadise olarak bir olay mekân içinde uzatılmıştır. Her ego, biriciktir; hakiki zaman süresi sadece egoya aittir. Zamanı herkes farklı tecrübe eder; yani herkese göre zaman farklıdır. İnsanın bir şeye yönelik arzusu kendisine ait olduğu gibi o arzunun tatmini de yine kendisine aittir. Şahsi istekler ve arzular insanın egosuna ait olan unsurlardır. Tanrı, insan adına hissedemez, yargılayamaz, birden fazla seçenek olduğunda benim yerime seçemez. Bir insanı tanıyabilmek için geçmişte onu bilmek gerekir. Kısacası ego, insanın şahsi tecrübelerinden ibarettir. Yani düşünce sisteminin bir parçasıdır.

İkbale göre geri getirilemez geçmiş söz konusu değildir. Bunlardan bir tanesi varken diğeri yok olmaktadır. Yani devamlı yaratılış söz konusudur. İnsanın bunu idrak edebilmesi için öncesinde Tanrıyı tanıması gerekiyor.

İkbal “Masamdan bir kitap aldığımında benim fiilim yekpare ve bölünmezdir. Bu fiilde bedenim payıyla zihnim payını birbirinden ayıracak bir çizgi çekmek imkansızdır “der. Burada zaman tek andan ibarettir ve bölünemez. Her bir eylem ayrı ayrı Allah’ın “*halk*” ve “*emr*” fiillerinden oluşmaktadır (İkbal, 2021b, ss. 140-141).

*Ölümsüzlük* kavramına gelindiğinde İkbal, İbn Rüşd’ün akli külli, evrensel ve ölümsüz düşünerek hata ettiğini savunur. O, aklın ezeli birliğinin insanoğlunun ve medeniyetin sürekliliği anlamına gelse bile bunun kesinlikle şahsi ölümsüzlük anlamına gelmeyeceğini düşünür. İkbal’e göre Kant’ın ölümsüzlük fikri ise spekülattir. Pratik aklın vaazıdır ve insanın ahlakı, şuurunun bir neticesidir. Nietzsche ise Kant ve Schopenhauer’den farklı düşünerek zaman özsel bir şey olmayıp gerçek ve sonsuz bir süreç olduğunu ancak dönemsel olarak tasavvur edilebileceğini ileri sürer. Alemde meydana gelen yeni bir şey yoktur. Esasen O, burada ilk yaratılışın tekrarından da söz etmektedir. Aynı zamanda evrenin de yeniden yaratıldığını savunarak nihilist bir anlayışa düşmektedir. Ona göre zaman özsel bir şekil olmayıp, gerçek ve sonsuz bir süreçten ibarettir. Bu nedenle zaman, sadece dönemsel olarak düşünülebilir. Alemde ne oluyorsa aslında daha önce de olmuştur. Ona göre zaman tekrar tekrar kendine döner. Modern materyalizm de aynı şekilde ölümsüzlüğü reddeder. Beyin işlevleri sona erdiğinde şuur da faaliyet göstermeyecektir.

İkbal, Kur’ân-ı Kerim’deki ölümsüzlük kavramını açıklarken yeniden dirilmeyi bir anlamda bütün mahlukat için geçerli olan evrensel bir hayat gerçeği olarak görür ve öyle olduğunu iddia eder. Kur’ân-ı Kerim’deki ölümsüzlük kavramını açıklarken şu önermeleri kullanır:

Enam suresinde yer alan ifadelerle göre Egonun zamanda bir başlangıcı vardır ve mekân zaman düzeninin ortaya çıkmasından önce ego mevcut değildir. (Enam 6/38)

Kur’ân-ı Kerim’deki ifadelerle göre yeryüzüne tekrar dönüş katıyen mümkün değildir. (Müminun 23/100).

Hakiki sonsuzluk, bütün mevcut genişlikleri kapsamaksızın tasavvur edilemeyecek olan sonsuz genişlik demek değildir. Onun tabiatı yoğunluk anlamında genişliktir.

Kur'ân-ı Kerim'deki ifadeye göre ölüm sadece bir geçiş sürecidir. İnsan bedeninin bozulmasıyla hayat serüveni sona ermez. Bu bağlamda cennet ve cehennem ise *haller* olup *yerler* değildir. Alem ise saf boşlukta yerleştirilmiş bir ada gibidir. Birbirini dışlayan anlar dizisi sayılan zamanın bu boşlukta hiçbir önemi yoktur. Algısal zaman ve mekân söz konusudur.

*“Hamd o Allah'a özgüdür ki, gökleri ve yeri yeniden yaratıcıdır. O, yaratılışı dilediği kadar arttırır, kuşkusuz Allah'ın her şeye gücü yeter”*  
(Fâtır 35/1).

Muhammed İkbâl'e göre buradaki sınırsız evren anlayışı, hareketsiz, tamamlanmış bir ürün değildir; onun ta iç benliğinde belki de yeniden doğuş rüyası mevcuttur. Evrenin kendi mihverî üzerinde ısrarlı dönüşü ve muharrik kuvveti, zamanın bu ses çıkarmadan ilerleyişi, insanın onu gece ve gündüz şeklinde algılamasıyla kendini belli eder. Kur'an-ı Kerim bunları Allah'ın varlığının önemli delilleri olduğunu söyler.

*“Allah gece ile gündüzü evirip çevirir. Bunda gören gözler için elbette büyük bir ibret vardır.”* (Nur 24/44)

İnsan zaman ve mekâna hâkim olabilir. İnsanın görevi Allah'ın belirtilerini tefekkür etmek ve bu surette tabiatı keşfetmektir (İkbâl, 1974, s. 133).

Evrende değişen gerçekler, bizi daima yeni davranışlara yöneltir. Karşılaştığımız güçlükleri yenmek için zihnen harcadığımız güç, bir taraftan hayatımızı zenginleştirip ufuklarımızı genişletirken diğer taraftan farklı görüşler elde etmemizi sağlar. Ve bu surette beşerî hayat tecrübesinin çok daha ince taraflarına nüfuz etmeye bizi hazırlamış olur. Akıp giden dünya ve yaşanan olaylarla temasımız ve bunun üzerinde düşünmemiz, cismani hakikatleri zihnimizin kavramasına bizi hazırlar. Kur'an-ı Kerim'de değişikliğin olduğuna dikkat çekilir (İkbâl, 1974, s. 74).

#### **4.2.5. Zamanın Gerçekliği ve Hayatın Zaman İçindeki Sürekli Hareketliliği**

Muhammed İkbâl Yunan düşünürlerinin görüşleri ile Kur'an görüşünün uyuşmadığını söyler. Onları eleştirirken bilhassa zamanla alakalı konular üzerinde durur. İkbâl, bu konuları Kur'ân-ı Kerim'in bakış açısıyla İbn Haldun'u rehber edinerek ele alır. Ona göre İbn Haldun, tarih kavramını incelerken Kur'an-ı Kerim ve Yunan düşüncesinin uyuşmayan taraflarını ele almıştır. Sonuç olarak bu karşılaştırmada Kur'an, Yunan düşüncesine karşı ezici ve kesin bir zafer elde

etmiştir. Yunanlılara göre zaman Platon ve Zenon'da bahsedildiği gibi gerçek dışıdır. Herakleitos ve Stoacılara göre ise zaman dairevi bir hareketten ibarettir. İktbal'e göre yaratılışın ölçüsü ne olursa olsun dairevi hareket olarak kabul edildiğinde yaratıcı olmaktan çıkar. Çünkü devamlı dönüş yaratmak olmayıp tekrardan ibarettir. İktbal, zamanı gerçek dışı ve dairevi kabul etmenin tabiatındaki olayları bütün olarak değil de çok eskiden yaratılmış boşluk içinde duran cevher olarak algılanmasına yol açtığını dile getirir. İktbal'e göre bu fikir, insanın yaratıcılığını- buradaki yaratma herkesin kendi yapıp ettikleri manasındadır- iptal ettiği gibi Allah'ın yaratıcı sıfatına da gölge düşürür. Evren önceden belirlenen bir plana göre işlemesi fikri mümkün değildir. Bu görüş Kur'an'ı Kerim'e de yabancıdır. Evren genişleme halindedir. Binlerce yıl önce tamamlanıp bitmiş, Yaratanın elinden çıkmış bir eser değildir. Bu noktada şu ayetin anlamını kavramak gerekir:

*“Düşünmek ve şükretmek isteyen kimseler için gece ile gündüze birbirlerini takip etmelerini emreden O'dur. (Furkan 25/ 62)*

Muhammed İktbal'e göre Kur'an'daki zamanı gerçektir. Kur'an'da sene, ay gibi zaman bölümlerinin yanında bir günü bin yıl süren zaman düşüncesinden de bahsedildiğini vurgular. İktbal, bu ayetlerde insanın bilgi kaynaklarından biri olan iç tecrübeyle birbiriyle bağlı olan iki çeşit zaman olduğunu belirtir. Ona göre zaman seri halde olan ve olmayan olmak üzere iki kısımda ele alınabilir. Bu zamanlar birbirlerinden bağımsız birer çeşit değildir. Evrendeki zaman ilahi zaman algısına ulaşmak için bir vesile; bir köprüdür. *“Gece ile gündüzün farkı Allah'tandır”* ayeti seri zamanın ilahi zamana geçişin nasıl olacağına dair bir ipucudur. İktbal'e göre asıl zaman ilahi zamandır. İnsanın zamana anlam vermek için onu parçalara ayırdığını söyler. Başka bir ifadeyle istediği zaman, aklın mutlak gerçeğini ve yaratıcı faaliyetlerini sayı ile ölçmek amacıyla başvurduğu bir yoldur. İktbal, zamanı gerçek dışı ve dairevi varsayan düşünceyi bu kez insanın davranışları bakımından ele alır. Ona göre böyle bir zaman düşüncesi, insan davranışlarını insanın seçebildiği imkanlar ölçüsünde değil de önceden belirlenmiş; zamanı geldiğinde gerçekleşecek bir yazgı şeklinde anlamayı gerekli kılar. İktbal insan kaderini de zaman ile açıklamaktadır. O, İslam aleminin ve diğerlerinin *zaman* ile *kader* arasındaki ilişkiyi anlayamadıklarını söyler. İslam dünyasında yüzyıllardır devam eden *düşürücü kadercilik* anlayışının bulunduğunu söyler. Ona göre bu kadercilik anlayışı hem felsefi fikirlerden hem de politik hesaplardan ileri gelmektedir. Ayrıca İslam'ın Müslümanlara bahsettiği hayat

zevkinin ve şeklinin yok olması da bu anlayışın doğmasında etkili olmuştur. Kader, imkanları henüz belli olmayan zamandan ibarettir. Başka bir ifadeyle kader, sebep sonuç ilişkisi içinde gerçekleşmeyen zamandır. Aksine bir şeyin kaderi bir diktatör gibi dışarıdan emir veren tarihsel bir olgu değildir. İktbal'e göre tarih önceden planlanmış olaylar silsilesinin üst üste çıkan fotoğraf karesi olarak algılandığında bizim için ne yenilik ne de değişim mümkün olur. Ona göre, kader önceden tahmin edilemeyen güçler barındıran ve egoları beraberinde getiren durum olduğunu söyler. Bu durumun her şeyi kuşatan mutlak ve nihai egonun özgürlüğüne sınır koyacağını belirtir. Fakat O'na göre bu sınır, bizzat mutlak egonun özgürlüğünden meydana geldiği için O'nun mükemmelliğine herhangi bir zarar vermez. İktbal'in sözlerinde tespit edilebildiği kadarıyla Kur'ân-ı Kerim'i doğru anlamayı engelleyen faktörler şunlardır:

- 1 Aştan yoksun Kur'an okumaları
- 2 Yunan felsefesinin etkisinde Kur'an okumaları
- 3 Kur'an'ın şekil bakımından incelenmesi ( Şahin, 2014, s. 21).

Süreç teolojisi nazarından bakıldığında Tanrı hem değişmeyen hem değişen hem mutlak hem görelî hem zamanın dışında hem içinde hem sınırsız hem sınırlı olmak zorundadır. Whitehead'e göre Tanrı, hareket etmeksizin aleme hareket bahşeder. Yani süreç teolojisi Tanrı'yı bizatihi sürecin içine dahil etmek suretiyle dinamik bir Tanrı alem ilişkisi tesis eder. Özü itibariyle sürekli oluş sürecine gönderme yapan bir yapıya sahip olduğunu söyler. İktbal'e göre tabiat uzay ve boşluk içerisinde bulunan bir maddeler yığını olmayıp olayların bir terkibi yöntemidir. Alemde müşahede edilen her şey ben terimiyle açıklanır ( Küçükalp, 2012, s. 305).

Muhammed İktbal, tekâmül anlayışına sahiptir ancak onun tekâmül anlayışı Darwin benzeri bir tekâmül değildir. O, ölmeden önce "Ölüm bu cihan işlerinin bir tekamülüdür" demiştir. Alemin canlı olduğuna inanan İbn Arabî, "Ademden önce nice Ademler gelip geçmiştir." demektedir. İktbal'in tekâmülcü anlayışı da yenilik hareketlerine çok geniş perspektifle yaklaşması ve savunmasıdır. Bu da Müslüman toplumları düzeltme isteğinden kaynaklanmaktadır. Ona göre değişim ve gelişim teizm anlayışına ters değildir. Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın bir şeyi yeniden bahsettiğinden söz eder. Allah yaratmak istediği şeyleri hür iradesi ile çeşitli şekillerde yaratır. Tekâmül de bu yaratmalardan biridir (Uludağ, 2012, s. 444).

İkbal'e göre *eylemsizlik* sıradan olmak için yeterliyse *eylem* ve *sürekli eylem* herkes gibi olmayışın sırrıdır. Zamana eylemle direniş, kadere direniştir. Ona göre zaman, ruhi hayattan doğar; yani ruhi hayat, hareketten önce gelir. Ebedilik, herkes gibi olmamayı başarmakla ilgilidir (Karadeniz, 2012, s. 469). Mekân eylemle, eylem mekanla zamanda algılanıyorsa ve hareket, ruhta can olmayınca hareket olmuyorsa o; maddi ve manevi ölçülebilir olmaktan çıkar. İkbal'in zaman anlayışına göre ırmakta yıkanan adam her yıkanişta yeni bir kişi olur.

Muhammed İkbal, maddi olmayan cisimlerin zamanından kademeli olarak ilerleyerek İlahi zamana ulaşır (İkbal, 1995, s. 65). İlahi zamanda süre diye bir şey yoktur. Böyle bir zamanda ne bölünme ne de süre takip etme diye bir şey vardır. Böyle bir zamanda geçmiş, gelecek ve şimdi de yoktur. Öncelik ve sonralık da yoktur. Zaman, tek bir şimdidir ve mutlak zamandır. İnsan, kendini gerçekleştirdiği sürece mutlak zamana ulaşır. Zaman mekân bağlantısını koparabildiği şuurlu eylem durumuna göre her insanın mutlak zamana ulaşma hızı farklıdır. İnsan sadece gece gündüz sarmalında kalmamalı, onun dışında zaman ve mekanların olduğunun bilincinde olmalıdır (İkbal, 1983, s. 97).

İkbal, ölümü ebedilik konusu ile anar. Zamanın insan için farklı boyutları olduğunu ele alır.

*Zaman içinde olduğu halde zamana yabancı*

*Ruhumuz var olan sıkıntıya uyum gösterir*

*Zamanı bulduğu her güne sevinir*

*Asla yaşlanmaz o günler geçmesiyle* (İkbal, 2014, s. 129).

Böyle iç tecrübeye ulaşan insan kendisi ölümü de yaşamış olur. Kısacası Muhammed İkbal, zaman mekân olgusunu dinamizm üzerinden ilerleyerek ifade eder. Zamanın gerçek olduğunu vurgulayarak yaratmanın devamlı olduğunu söyler.

### **4.3. İkbal'in Farklı Zaman Görüşlerine Bakışı**

Muhammed İkbal'e göre zamanı anlayabildiğimizde Allah'ı ve yaşamı daha iyi anlamlandırır ve ona göre tasarrufta bulunuruz. O, zamanın *seri zaman* ve *gerçek zaman* olmak üzere ikiye ayrılması gerektiğini düşünür. Zaman sadece geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere bölümlere ayrılan seri zaman olmayıp o aynı zamanda saf süredir. İkbal, objektif zaman anlayışını eleştirse de çok tutarlı eleştiriler

sunamaz. Kozmolojik anlayışa göre evrenin başlangıcı uzay ve zamanın ortaya çıkmasıyla oluşur. Şayet evren genişlemeyip küçülseydi zaman da sona erecekti. Oysaki bilimsel olarak da kanıtlanmış duruma göre evren daima genişlemektedir.

İkbal, zamanı subjektif değerlendirmeye çalışsa da akışı inkâr edemez. O'na göre modern bilim eserleri İslam alimlerinin ulaştığı sonuca varmıştır. İkbal, tüm deneyimci yaklaşımları kabul eder. O'na göre zamanın varlığı ruhsal yaşamdan gelerek bu durum deneyimden ibarettir. Ruhsal bir hayatın olmaması zamanın da olmaması anlamına gelir. Ayrıca zamanın yokluğu hareketin de yokluğuna delalettir. İkbal, bu görüşe Mevlâna Celaleddin Rumi sayesinde ulaşır. Zaman hissimiz uzay hissinin sınırı veya yüzeyidir. Bizim zaman algımız bittiğinde uzay algımız başlar. Geleceği yeni olay ve oluşumlar olarak düşünmeyip bilinmeyen bir uzayda yer alan önceden belirlenmiş şeyler olarak algılamalıyız. İkbal, Einstein'dan ziyade Whitehead göreliliğini tercih etmektedir. O'na göre uzay ve zaman vardır. İkbal de Whitehead'i bu yüzden seçmiştir. Hem subjektif hem de objektif zamanın gerçekliğine inanmaktadır. Bununla birlikte zamanı yorumlayışımız göreceli olabiliyor. ( Şahin, 2014)

Sırasıyla İkbal, 'in diğer düşünürlerin zaman kavramına bakış açısını inceleyelim. Burada bilhassa İkbal'in etkilendiği isimlere yer verilecektir. Onun Eş'ârilerden bazı kelimcılara, Nazzam (ö.845), İraki gibi isimlere, Meşşai Filozofların zaman düşüncelerine, Tasavvuf kanadından İbn Arabi ve Mevlana gibi isimlere, Fiziksel zaman anlayışından Aristoteles, Einstein, Kant gibi düşünürlerle son olarak yakın dönemden J.M.E. McTaggart, Bergson, Whitehead ve Nietzsche gibi isimlerin konu hakkındaki düşüncelerine olumlu ya da olumsuz değinmiş ve her birinden etkilenmiştir.

İlk önce İslam filozoflarına yer verelim:

Fahreddin İraki'den başlayalım. İkbal'in İraki'de yer alan çoklu zaman düşüncesinden etkilendiğini şu düşüncelerinden çıkartabiliriz. O, maddî ve maneî anlamda çeşitli idrak mertebelerine göre değişiklik gösteren sonsuz miktarda ve çeşitte zaman olduğunu söyler. Bu zaman türleri; kaba cisimlerin zamanı ve maddî olmayan varlıkların zamanı olarak ayrılabilir. Kaba cisimlerin zamanı, geçmiş, şimdi ve gelecek diye ayrılır. Anlamı ise şöyledir; şayet bir gün geçmezse, bir sonraki gün gelmez. Maddî olmayan zaman ise, kaba cisimlerin bir senesiyle kıyas yapıldığında

bir günden fazla olamaz. Bu zaman çeşidi ilahi zaman olup, onun başlangıcı ve sonu yoktur( İktbal, 1995, s. 118).Bu ifadelerden İktbal İraki'nin düşüncelerinden fazlaca etkilendiğini söyleyebiliriz.

İktbal'in psişik yaşam olarak tanımladığı kavram, O'nun zamanın benlik kavramı ile ilişkili olduğu düşüncesinden gelmektedir. Buradan İktbal'in İraki'nin çoklu zaman düşüncesine olumlu baktığını ve mümkün bir hipotez olarak gördüğünü söyleyebiliriz. O'na göre insanların yaratma fikriyle alakalı hataları, Tanrı'nın yaratmasını tamamlanmış, olmuş bitmiş bir olgu olarak düşünmelerinden kaynaklanır. Hâlbuki zaman ve mekân yaratılmaya devam etmektedir. Yaratılan açısından önce ve sonra diye bir ilişki de yoktur. Bunlar sadece bizim tasavvurlarımız ile alakalıdır. İraki ise gayri maddi varlıkların kademelerinde yüксеle yüксеle ilahi zamana erişeceğimizi savunur. Yani zamanın önceliği Tanrı'nın önceliği sayesinde. İktbal, "Tutulacak doğru yol, şuurlu tecrübemizin dikkatli bir psikolojik tahlilidir. Zira zamanın hakikati ve tabiatını sadece o bildirebilir"(İktbal, 2021b, s. 110) Ona göre atomik zaman benlikten doğmaktadır. Benlikte atomik zaman ile ezellik diye görülen zamanın arasındaki zıtlığı ortadan kaldırmak gerekir. Ego kavramına gelindiğinde ego, ezellik içinde yaşar ve peş peşe değişim de buna dahildir. Muhammed İktbal, bu duruma şu ayeti örnek verir:

*"Gecenin ve gündüzün birbiri ardınca değişimi ona aittir"* (Mü'minun 23/80).

İktbal, geleceğin ise açık bir şekilde ortada olduğunu fakat bunun belirli taslaklar halinde sabit hadiseler ve bir düzen şeklinde olmadığını söyler (İktbal, 2021b, s. 53).

İraki'ye göre maddi olmak ile manevilik arasındaki ayrım, çeşitli derecelere göre değişiklik arz eder. Sonsuz oranda ve türde zaman vardır. Sözelimi göklerin devrilmelerinden, yarılmalarından neşet eden iri maddelerin zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek olarak kısımlara ayrılabilir. Bu zamanın niteliği şöyle açıklanabilir; bir gün geçmezse bir sonraki gün gelmez. Aynı şekilde fiziksel varlığı bulunmayan evrendeki her şeyin zamanı da diziseldir. Ancak maddi olmayan varlıklarda geçişler daha yükseklere çıkar. İlahi zaman ebediliğin üstünde ve ötesindedir. Başlangıcı ve sonu yoktur. Allah'ın önceliği, zamanın önceliğinden meydana gelmez. Aksine zamanın önceliği Allah'ın önceliğinden neşet eder. Yani Kur'ân-ı Kerim'in açıkladığı şekliyle nedensel bir durumdan bağımsız olan tarih, bütünün tek bir

ebedilik ötesi şimdi de toplanmasıdır. İkbâl'e göre bütün bunlar İrakî'nin zaman mekân kavramını derinlikli bir şekilde tasvir ettiğinin göstergesidir.

Kainattaki her şeye vakıf olan Allah'a götüren yol, nihai uzay zaman ilkesi olarak yaşayan düşünce keşfinde gizlidir. Hiç şüphesiz ki İrakî'nin zihni düşüncesi doğru istikamete doğru hareket etmektedir. Ancak onun Aristocu ön kabulü psikolojik tahlil yoluyla da birleşince bu çabası onun ilerlemesini engelledi. Şuur tecrübesinin yanlış tahliline dayanan ilahi zamanın değişimden bütünüyle uzak olduğu görüşüyle İrakî'nin ilahi zaman ile dizisel zaman arasındaki ilişkiyi keşfedebilmesi ve bu keşif yoluyla da esas itibarıyla sürekli değişen bir kâinat alem anlamına gelen İslami bir sürekli yaratma fikrine ulaşabilmesi mümkün olmamıştır (İkbâl, 2021a, s. 102).

Eş'ârilere göre Tanrı'nın yarattığı alem "cevahir" dedikleri sonsuz küçük parçalardan ya da atomlardan oluşmaktadır. Her an bu atomlar yeniden yaratılmaktadır. Aslında bu noktada Muhammed İkbâl'in görüşüne çok yaklaşmışlardır. Atomun var olması; ilahi enerjinin ortaya çıkması, görünür hale gelmesidir. İkbâl'e göre her bir atom, mekanla ilgisi olmayan bir yer işgal ettiğinden hareket diye bir şey olamaz. Bunu Eş'ârilere de kabul ettikleri için onlar hareket mefhumunu açıklayamadılar. Eş'ârilere Nazzam bu durumu *sıçrama* olarak dile getirir. O hareketi "yavaş hareket ve hızlı hareket aynı şeydir ancak yavaş hareket daha fazla mekânda bulunmaktır" (El- Cabiri, 1999, s. 238) diyerek açıklamaya çalışır. Muhammed İkbâl, yaratma konusunda Eş'ârilere fikirlerinin doğruya en yakın olduğunu kabul eder. Ancak Müslüman filozofların yaratma düşüncesinin Yunan düşüncesinden esinlenerek atomcu anlayışa evrildiği onları için eleştirir.

Muhammed İkbâl, zaman ile ilgili; onun hareket olmadan düşünülmemeyeceğini savunur. Aynı zamanda hareketin varlığı içinde zamanın gerçek olması gereklidir. Zamanın kaynağı ise bilişsel ve duyuşsal süreçleri içeren psişik hayattır. Bu noktada Atomun sürekliliğini sağlayan şey Eş'ârilere göre arazdır (İkbâl, 2021b, s. 104).

İkbâl, bu noktada da atomculuk anlayışında Tanrı'nın yaratıcı enerjisinde gerçek yeri var mı yoksa biz onu böyle mi idrak ediyoruz açıklayamaz. Bilimsel açıdan bakıldığında da bu konuda kendisini yetersiz görmektedir. Tek açıklayabildiği nokta, gerçekliğin egoya göre değişmesidir.

İkbâl, zamanı bir nehre benzeterek onun başlangıcı ve sonunu anlayamayacağımızı sadece zamanı bir hareket olarak algılayacağımızı söyler. Geçmişte Arapların ve

Yunanlıların zamanı yok saymadığını savunur. Modern bilim anlayışı da Eş'âriilerin zaman fikrine yakın durmaktadır. Fakat Eş'âriilerin zaman anlayışında da İkbâl'e göre eksiklikler mevcuttur. Onlar hem subjektif değerlendirmeden uzak hem de işin psikolojik yönünü yok sayarak hareket etmişlerdir. Bu yüzden onların zaman atomları ve maddi atom sistemleri birbirinden kopuktur. Çünkü İkbâl'e göre atomik zamanı Tanrı'ya ithaf edemeyiz. Devvânî; "Zamanı hadiselerin hareketli bir şekilde görünmesini mümkün kılan mesafe kabul edersek o taktirde onu asli ve ilahi faaliyet hali olarak tasvir etmekten kaçamayız" (El- Cabiri, 1999, s. 254) diyerek aslında Eş'âriilerin düşmüş olduğu hatayı dile getirmektedir.

Dolayısıyla İkbâl'e göre bu düşünce tamamen yanlıştır. İkbâl, bu noktada İbn Haldun'un Yunan düşüncesini bilimsel açıklamalarla yıktığını iddia eder. Ona İbn Haldun'un eserleri sayesinde Kur'ân-ı Kerim'in düşüncesi Yunan felsefesine karşı kesin bir zafer elde etmiştir. Görüldüğü üzere İkbâl, İbn Haldun'un fikirlerini onaylayarak O'na destek olmuştur.

Kur'ân-ı Kerim'e göre, tekâmül nazariyesi mümkündür. Fakat unutulmaması gereken nokta, yaşamın sadece değişiklikten ibaret olmamasıdır. Hayat hem devamlı hem de sabit unsurlarını barındırır. İnsan bir taraftan yaratıcı faaliyetinin tadını çıkarırken bir yandan da potansiyelini yeni hayat maceralarını keşfetmek için kullanır. Bunu yaparken de kendi kişiliğinin gelişmesinden kaynaklanan bir huzursuzluk oluşur (İkbâl, 1995, s. 225).

Eş'âri'lere göre zaman; şimdikilerden olursa bir diziden meydana gelir. Şimdiler arasında herhangi bir zaman boşluğu ya da bir an bulunmamaktadır. İkbâl'e göre Eş'âriiler zamanı şimdiki varlıkların bir dizi sırası olarak düşünmüştür. Ayrıca onlar göre mekan kavramı hemen görüp idrak edilecek bir kavram gördükleri için bu noktada çelişkiye düşerler. Ancak yine de İkbâl, Eş'âri'lerin zaman kavramının Meşşailere göre Kur'ân-ı Kerim'e daha yakın olduğunu savunur. İkbâl, hareketin ilk akla geldiği şekliyle bölünebileceğini söyler. Ancak gerçekler yaşandığı veya tecrübe edildiği haliyle zamanın bölünemeyeceğini düşünür. Çünkü bölünmeyen varlık ancak yok olmalıdır. O'nun Eş'âriileri eleştirdiği nokta onların alemlerindeki sürükleyiciliği anlayamamış olmalarıdır. Gazzali ise alandaki sürekliliği birbirinin diğerine sebep olacak şekilde değil de Tanrı'nın o şekilde yapması şeklinde açıklar. İkbâl'e göre gerek Eş'âriiler gerekse günümüzün bilim insanları zamanla ilgili çeşitli görüşler ortaya koyarken onun psikolojik yönünü görmezden gelmişlerdir. Zamanı; zamani

cevher ve maddi cevher olarak ayıran bu grup, iki cevher arasında herhangi bir bağlantı görmez. İkbâl zamanı çizilip tamamlanmış bir çizgi olarak değil, hala çizilmekte olan çizgi olarak görür. Çizilen çizgide mümkün ve mümkün olmayan ihtimaller yer almaktadır.

İnsanın seçimleri de bu yaradılışa etki eder. Böylelikle hem zaman hem de insan amaca hizmet etmiş olur (İkbâl, 1995, s. 106).

Görüldüğü üzere İkbâl zamanı açıklarken çok yönlü bir bakış açısı geliştirir. Zamanın sadece hissedilen süre değil psikik yönünün olduğunu da vurgular.

Gazali'ye göre zaman bilgisine akıl aracı ile ulaşılır. Ve onun vehim ile ilişkili olduğunu söyler. İkbâl'e göre Gazzali, zamanı sadece fiziksel anlamda kabul ederek onun bir hayalden ibaret varsayar. Mevlevî Seyyid Enver Şah (ö.1933), Muhammed İkbâl ile yaptığı görüşmelerde "*Zamana hakaret etmeyiniz zira zaman Allah'tır*" hadisiyle alakalı el yazması metni kendisine ulaştırmıştır. Bu eser, aynı zamanda uzay zamanın kökenine dair yeni araştırmalar yapılmasına yol açmıştır. İkbâl'e göre Allah'ın hayat ile ilişkisi bakımından mekânın ve uzayın mevcudiyeti, inkâr edilemez bir hakikattir. Bizim yapmamız gereken şey, yalnızca Allah'ın mutlakiyetini esas alabilecek bir mekân uzay kavramı geliştirmek olmalıdır.

Maddi cisimlerin mekânını yani uzayı 3 kısma ayırılır:

Birincisi genişlik ferahlık atfedebileceğimiz kaba cisimlerin mekânı uzaydır. Bu mekâni uzayda hareket belli bir zaman alır, cisimler kendilerine ait veya özgü yer işgal ederler. Ve yer değiştirmeyi reddederler.

İkincisi örneğin hava ve su gibi kolay algılanamayan cisimlerin mekânı uzaydır. Bu mekâni uzay da cisimler birbirlerini reddederler ve bunların hareketleri kaba cisimlerin zamanlarından farklı olduğu gözlenen bir zaman kavramı ile ölçülür veya belirlenir

Üçüncüsü de ışığın mekâni uzaydır. Güneş ışığı anında yeryüzünün en uzak köşelerine kadar ulaşır. Böylece ışık ve sesin zamanının sürati sıfırdır (İkbâl, 2021b, s.140).

Mesela bir mum ışığı odadaki havayı değiştirmeden odanın her yerine yayılır. Havanın mekâni uzayından çok daha incedir. Ancak manevî tecrübe hariç mekâni uzaydan ayıramayız. Zaman unsuru varlık türlerinden tamamen farksız değildir.

Mesela maddi olmayan varlıkların taş duvarları geçmesi buna bir örnektir. Sonsuz mekân türlerinden veya çeşitlerinden geçebiliyor olmakla biz bütün boyutlardan kesinkes bağımsız ilahi zaman mekâna ulaşabiliriz. Muhammed İkbâl'e göre yaratma öylesine olan bir şey değildir. İkbâl, düşüncelerini savunmada şu ayeti örnek olarak göstermektedir.

*“Gerçekten göklerin ve yerin yaratılmasında ve gece ve gündüzün peş peşe gelmesinde anlayış sahipleri için ayetler vardır. Onlar ayaktayken otururken uzanarak Allah'ı zikrederler ve göklerin ve yeryüzünün yaratılışını tefekkür edip şöyle derler” Ey Rabbimiz sen bunları boşuna yaratmadın. “(Ali İmran 3/90-191)*

İkbâl'e göre önceden belirlenmiş, blok halinde bir yaratılma söz konusu değildir. Yaratılış sürekli devam eden bir olgudur. Kur'an-ı Kerim de (Nur 24/44) bahsedildiği üzere gece ve gündüzün sırsıyla birbirini takip etmesinin ibretlik bir durumu vardır.

İnsan bu noktada tefekkür etmelidir. Zaman ve mekân insanın benliğini bulması için birer vesiledir. Böylelikle insan tabiatını keşfedecektir. İnsanın zaman içinde halden hale geçeceğine dair (İnşikak 84/17) ayetinde *“insanın halden hale sürüleceğini”* bildirir. İnsan zaman içinde Allah'ın bahşetmiş olduğu değişim fitratına uymazsa ruhu taşlaşır ve ölü bir hale gelir. Esasında Kur'an-ı Kerim bizim değişimi idrak etmemiz için yol açmaktadır.

*“Allah, yarattığı her şeyi en iyi kılmıştır. Ve insanı yaratmaya çamurdan başlamıştır. Sonra onun neslini hayat tohumlarıyla değersiz bir sudan tayin etmiştir. Ve size işitme görme ve kalp vermiştir”. (Secde 7/9)*

İkbâl'e göre *his* ve *fikir* aynı deruni tecrübe biriminin zaman dışı ve zamansal yönleridir. Tecrübe şuurun dehlizlerinde biraz bekler sonra bir his olarak değil ama bir fikir olarak ortaya çıkar (İkbâl, 2021b, s. 41).

Belli başlı İslam düşünürlerinin zaman hakkındaki yorumlarına ve İkbâl'in kendi düşünce sisteminde bunları nasıl değerlendirdiğine yer verdik. Şimdi de diğer filozofların zaman görüşünü İkbâl'in nasıl yorumladığına bakalım.

İkbâl'e göre zaman seküler değildir. Onun düşüncesinde sabit bir şeyin var olması mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'de Yunan düşüncesinin *kapalı alem* fikrinden ziyade *dinamik alem* fikrine sahip olan bir kitaptır. Evren dinamik bir yapıya sahiptir.

Bu yüzden Aristoteles'in düşüncelerinin peşinden giden İslam düşünürleri de hata yapmıştır. Özellikle İbn Sînâ hareketsiz olan şeylerin zamanla ilgisi olmadığını iddia eder. İbn Sînâ da 2 tür zaman anlayışından söz eder:

1) Zihnin hareketle ilişkilendirildiği apiori zaman kavramı.

2) Her şeyden bağımsız tüm zamanların üstünde yer alan mutlak zaman (Bircan, 2010, s. 360).

İbn Sînâ zamanı diğer Meşşai filozoflar gibi *süre* ve *hareketle* bağlantılı bulur. Hareket olmadan zamanın olamayacağını söyler.

İbn Sînâ hareketi bir ölçü sayar. Bu ölçü, O'nun ifadelerine göre; 'karar kılmamış bir yapının ölçüsüdür, bir mekandan başka mekana veya bir durumdan arasında konum olarak hareketin gerçekleştiği yere doğru bir mesafe bulan diğer bir duruma doğru olan harekettir ki ,işte “ zaman “ diye adlandırdığımız şey bu ölçüdür' diyerek zamanı tanımlar (İbn Sina, 2005, s. 202).

İkbal'e göre Dehr diye adlandırılan zamansal kavram ise değişime uğramayan sabit bir olgudur. Bu yüzden onun zamanın yaratıcısı ve değişken yönünün açıklaması mümkün değildir. Başı ve sonu belli olan mutlak bir zaman anlayışı olarak karşımıza çıkar. Zamanın nesnel kabulü ile ilgili olarak da İkbal; Newton'un, zamanı bir akarsuya benzetmesini baz alarak onun başlangıcı ve sonu olmayan bir nesne olduğunu kabul eder. Hareket ya da geçiş zamanın mahiyetine dair bir delil olsa da birinci hareket bitince ikinci hareket başlayacak bu da sonsuza kadar sürüp gidecektir. Bu sebeple zamanı harici ve nesnel kabul etmek birçok hatayı beraberinde getirmektedir (İkbal, 1995, s. 105).

İkbal, Newton'u “zamanın geçmişten geleceğe doğru hiç durmadan aktığı” şeklindeki görüşü nedeniyle eleştirir. Ona göre: “Newton'un düşüncesi durağan dıştan kaynaklanmakta ve bu teoriye itirazlar oluşmaktadır. Örneğin eleştirenlerden bazıları bu nehre düşen bir cismin nasıl bir değişkenliğe uğrayacağını, bu cisim ile nehre düşmeyen cisimler arasında ne gibi ayırım olduğunu ve bu durumun nasıl açıklanacağını sormuştur. Zamanı bir akarsuya benzettiğimizde onun başlangıcı sonu ve sınırları hakkında kesin bilgiler veremeyiz (İkbal, 2021b, s. 56).

Muhammet İkbal, Aristoteles'in savunduğu *ilk hareket ettirici varlık* anlayışını reddetmiştir. Aristoteles'e göre ilk hareket ettirici evreni başlatmıştır ve müdahale etmemiştir. Bu dairevi hareket sonsuza kadar devam eder. İkbal, Antik Yunanda tıpkı

Zenon ve Platon düşüncesinde olduğu gibi zaman gerçektışıılığı kabul ettiklerini söyler. Bununla birlikte onların tıpkı Stoacılar ile Herakleitos gibi zamanı dairevi kabul ettiklerini dile getirir. O'na göre böyle bir durum yaratıcının özelliğine gölge düşürür ve yaratma devamlı bir tekerrürden ibaret olur (İkbal, 1995, ss. 193-194).

Yine İkbal bir başka yerde; Aristoteles'e önceki ilim adamlarına nazaran onu daha iyi anladığı için saygı duyduğunu fakat O'nun Platonun idealar sistemini hâksiz yere eleştirdiği için onaylamadığını dile getirir. Platonun teorilerinin yüceltilmesi doğru olmamakla birlikte tamamen yok saymak da haksızlıktır (İkbal, 2014, s. 64).

Hegel'in düşünce sistemi zaman konusunda İkbal'le paralellik gösterir. Hegel'e göre gelecek kendini şimdi de gösterir. Geçmiş, gitmiş değildir; daima bulunan şimdidir. İkbal, Hegel'e katılmakla birlikte yeri geldiğinde onu eleştirmiştir. Eş'âriler ise mekânın ve zamanın sonsuzca bölünebileceğine inanmamışlardır. Onlara göre zaman ve mekân bölünemeyen anlardan ibarettir.

İkbal, zaman konusunda en çok etkilendiği isimlerden biri olan Bergson'a da eleştiriler getirir. O'na göre Bergson düşüncenin derin hareketini görememiştir. Bergson'a göre gerçek zamanı düşünemeyiz, onu yaşarız; çünkü yaşam zekaya aşkındır. İkbal, her ne kadar Bergson'u eleştirse de onun sezgi anlayışını benimser. O'na göre gerçekliğe iki türlü ulaşabiliriz. Birincisi *entelektüel*, ikincisi *yaşamsal sezgisel* süredir. Zamana ilgili gerçekten bir şeyler söylemek istiyorsak kendi bilgi tecrübelerimizi ve içselliğimizi incelemeliyiz. Dünya'ya dair algımız dışsal ve yüzeysel olup, iç yaşamımıza dair algımız derindir. Bergson gerçekliğin sürekli bir akış, daimî bir oluş olduğunu söyler. Zihnimiz tıpkı bir fotoğraf makinesi gibi kare kare tüm hakikatin resmini alır. Sezgi yoluyla düşünmek süre içinde düşündürmektir. Bergson'un tasavvur ettiği şekli ile süre kavramı yaratıcı tekâmül olup, ilerleyen bir harekettir. O'na göre benlik ikiye ayrılır: Bir *temel benlik* iki *sosyal benlik*. İkbal'e göre ise benlik, deneyimler mekanizmasıdır. Benlik, kendisini zihinsel durumların birliği olarak ifade eder. İkbal'e göre biz benliğimizi karar verme, algılama ve idare etme fiilleri sayesinde tanıyoruz. Gerçek benliğimiz bir şey değil bir eylemdir. Geçmiş ve gelecek birleşince şimdiki hallerimize etki ederler. Ayrıca gelecek önceden belirlenmiş yasa değildir. İkbal'e göre bu durum uzamsal bir tür yönelim çeşidi olarak görülebilir. Ve bu yönelim fiili bilinçli ya da bilinçsiz fark etmez bir amaca bağlanmadan açıklanamaz. İkbal, ardışıklığın göreliliği olduğu fikrinden yola çıkmaktadır. Saf sürede içinde yaşayan insan, benliği hakkında konuşulunca kendini

ardışıklık yerine eş zamanlılığa bırakır. Geçmiş, şimdi ile hareket ederek onu etkiler. Aynı zamanda gelecek de şimdinin doğasında etkin haldedir. Dolayısıyla hem geçmiş hem de geleceği aynı potada buluşturan şimdidir. İlahi yaratılış teorisi, ilahi zaman ile atomik zamanın ilişki halinde olduğu gerçeği anlaşıldığında tutarlı hale gelir. Aksi takdirde bu durum anlamlandırılmaz. İktbal'e Kur'an'ı Kerim'de bahsedilen gece ve gündüzün değişimini Allah'ın en büyük ayetlerindedir. Çünkü Peygamberimiz: “*Zamanı kötölemeyin çünkü zaman Tanrıdır*” diyerek Allah'ı zamanın kendisi olarak tanımlamıştır. Ayrıca bir önceki bölümde üzerinde durduğumuz İbn Arabi de zamanın Tanrı'nın en güzel isimlerinden biri olduğunu vurgulamaktadır.

İktbal, zamanı yürüyüş ile ortaya atar; yaşam, zaman bilincinin içeriklerinin bir parçasıdır. Zamanın sebebi Güneş'in hareketi değildir; zaman ebedi olmakla birlikte güneş sonsuz değildir. O'na göre Tanrı'nın yaşamı saf süreden oluşur. Yani gerçek zaman Tanrı ile ezelidir. Tanrı mutlak ben olarak ezeli olan zamanda ezeli olarak önceliklidir. Dolayısıyla Tanrı'nın zamanı aşkındır. Ayrıca Tanrı dışında zaman veya zaman dışında Tanrı yoktur; yaşam zamandır.

Leibniz'in Tanrı anlayışı “Monad” kavramı etrafında şekillenir. “Monadlar” tabiatın gerçek atomları tek kelime ile şeylerin öğretileridir. Leibniz'in Tanrısı monadların monadıdır. İktbal'in evren anlayışı da Leibniz'in anlayışına benzerlik gösterir. Örneğin Leibniz'deki *monad* kavramı İktbal'deki benlik kavramı gibidir. Ancak özellik bakımından farklıdır. İktbal'e göre her olay bendir. Evren, bu benlerden oluşur. Evrenin sürekliliği benlerin yani olayların var olmasına bağlıdır (İktbal, 2021b, ss. 77-78). Buna göre İktbal'in dinamik bir evren anlayışı savunulabilir. İktbal, daha önce de bahsettiğimiz Whitehead, Bergson gibi düşünürlerden etkilenerek dinamik bir evren anlayışını savunur. İktbal'in panteist olduğunu iddia edenler bu konuda yanılırlar. Çünkü teizmin Tanrısı evrenle sürekli ilişki halindedir. Panteizme göre ise Tanrı evrenle içkindir. İktbal'e göre karakter insan için ne ise evren de Tanrı için odur. İktbal'in Tanrısı, sonlu zatlara kendi sonsuzluğu içinde eritmeden muhafaza eden “Sonsuz Zat”tır.

İktbal'e göre “*ilahi zat*” için kullanılan *illet* kelimesinin manasını araştıran ve zamanı illet ve malul arasındaki ilişkinin özü olarak kabul eden felsefe haliyle Cenabı Allah'ı ancak evrenden önce var olan, buna dıştan tesir eden, her şeye kadir zat olarak anlayabilirdi (İktbal, 2021b, s. 164).

İkbal'e göre klasik İslam teizminde de hâkim bir anlayış olan evrenin Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olduğu fikri Kur'ân-ı Kerim'e pek uygun düşmemektedir. Tanrı'nın hayatındaki her saniye yeni, orijinal, gerçek ve önceden bilinmeyen durumlardır. İkbal, bu fikrine dayanak olarak Kur'ân-ı Kerim'de “*O’nu her an yeni bir iş meşgul eder*” ayetini gösterir. Dolayısıyla evren nihai şeklini almış ancak gelecek şekillenmiş değildir. Eğer öyle olsaydı yaratma sözcüğünün bir anlamı kalmayacaktı (İkbal, 2021b, s. 112).

Leibniz'e (ö.1716) göre Tanrı, mümkün varlıkları reel hale geçirmeden önce onlar hakkında takdir ve öngörü sahibidir. İkbal'e göre ise gelecek, ilahi zatın yaratıcı hayatında zaten vardır. Ancak bu, uzun müddet önce planı çizilmiş bir olaylar zinciri değildir. Bu noktada İkbal, *bilme* fikri ile *yaratma* fikrinin eşit olduğunu söyler. Dolayısıyla Tanrı'nın ezeli hakikatleri yaratabilmesi için zamana ihtiyacı yoktur. İkbal'e göre yaratma, Tanrı'nın evrene müdahalesi şeklinde değildir. Tam tersi evren Tanrı'nın davranışları ve O'nun etkileridir. Evreni bilmek, Tanrıyı bilmektir. Evren, Tanrı'nın yaratmasıyla her an yeni atomlar ortaya çıkarır.

Modern zamanlara gelindiğinde uzay zamanla ilgili fikirlerin Kant'tan çıkacağı görülmektedir.

Alexander (ö.1955) “Uzay Mekân Zaman Tanrı “başlıklı seminerinde her şeyin matriksi olarak nitelendirdiği *modern uzay zaman fikrini* ortaya koyar. Zamanın, uzay ve mekânın sadece zihni olduğunu söylemenin bir hayal ürünü olmadığını vurgular.

J.M.E. McTaggart'a göre zaman, bir yanılısamadır. İkbal'e göre J.M.E. McTaggart zamanı çizgisel bir doğa ile ele aldığı için hata yapmıştır. Gelecek, açık bir imkân olarak durur. İkbal'e göre seri zaman gerçek zaman olmayıp o, J.M.E. McTaggart'ın teorisinde hiçbir şekilde değinilmeyen saf süredir. Muhammed İkbal, saf süre kavramını *süresiz değişim* olarak belirtir. Seri zaman ise saf sürenin düşünce vasıtasıyla parçalanmasından meydana gelir. İkbal, sezgi ve düşünce arasında ayrım yapar. Bu ayrım iki tanedir. İlki gözlem yapmak amacıyla tümeli yavaş yavaş tekilleştirmek ile oluşur. Diğeri ise tümelin gerçekliğinin şu anda vuku bulmasıdır. Her ikisi de birbirlerini diriltmek için bu ilişkiye muhtaçtır. İkbal, seri zaman düşüncesi ile gerçek zamanın veya saf sürenin de tahmin edilebileceğini söylemek dışında seri zaman düşüncesini *sezgi* ile ilişkilendirir. İkbal'e göre gerçeklikte biri

doğrudan ikincisi dolaylı olarak iki türlü bağ kurulabilir. İktbal'i ne bir rasyonalist ne de bir sezgici olarak tanımlayabiliriz. O, ayrıca salt gerçekliği oldukça önemsemesine rağmen bir ampirist olarak nitelendirilemez. İktbal'e göre deneyimin önemi yadsınmayan bir gerçek olup bilim de din de başlangıç olarak somut deneyimi baz alır. Her ikisi de çözüme aynı deneyimsel veriyi baz alarak başlaması yanılığlarının kaynağıdır. Oysa birinin deneyimi duyu algısıyla diğerindeki sezgiyledir; yani bilgi somuttan başlamalıdır.

İktbal, Kant veya İbni Arabi gibi uzay ve zaman kavramlarının kişisel yoruma açık olduğunu düşünse de Kant ve İbn Arabi'den farklı olarak bunun yanında bu kavramların göreceli olduklarını da düşünür. Tanrı'nın yaratma faaliyetinin sayısal verilere göre uzay ve zamanda sadece kısmen vücut bulan gerçekliğe sahip olduğunu savunur. Ayrıca O'na göre Tanrı ve onun yaratma gücünün dışında meydana gelen uzay ve zamandan söz edemeyiz. İbn Arabi'ye göre uzay ve zaman bizim zihnimizin ürettiği soyutlamalar ve hayallerdir. Onların dış dünyada bir gerçekliği yoktur. Nitekim onlar gerçekte olmayan ilişkiler olup bize varlıktan ziyade varlık olmayanı anlatır. İktbal, yaratıcılığın sınır tanımazlığını izah etmek için bir tür *ezeli obje* kavramını kabul etmektedir.

Muhammed İktbal'e göre J.M.E. McTaggart çok önemli bir mistiktir. Öleceği zaman eşine “*Sen de çok iyi biliyorsun ki ben ölümden korkmuyorum.*” demiştir. J.M.E. McTaggart Muhammed İktbal'e yazdığı mektupta şunları dile getirmiştir:

“Sizin de bildiğiniz gibi savunulması oldukça güç olan sonlu varlıkların mutlakin sıfatları olduğu konusunda sizinle hem fikirim. Bunlar her ne olursa olsunlar bundan kesinlikle eminim”(Gündoğan, 2017, s. 67).J.M.E. McTaggart yaşadığı mistik tecrübeden kimseye söz etmemiştir. O, hem biliyor hem de görüyordu; ama vizyonu onun felsefi düşüncesinin önüne geçememiştir.

Muhammed İktbal, J.M.E. McTaggart görüşlerini tamamen benimsemez. Ancak onu haklı bulduğu yerler vardır. Mesela benlik konusunda onunla aynı fikirde değildir.

*Dönen evrenin dolaşımını görmeli; gece ve gündüzün devrimi anlaşılmalı*

*Ey diün ve yarının esiri olup kalan, aç ve gönümdeki değer aleme bak*

*Sen benliğin çamuruna zulümler tohumunu ektin ve böylece zamanı bir çizgi gibi sandın*

*Yine gece ve gündüzün kadehi ile fikrin, zamanın uzunluğunu ölç (İkbal, 2019, s. 88).*

İkbal, J.M.E. McTaggart'ın ölümsüzlük düşüncesine katılmasa bile onun çalışmasının bir kısmını bilgece bulur. J.M.E. McTaggart aslında ateisttir. Aşkın bir Tanrı inancına şüpheyile yaklaşır. J.M.E. McTaggart'a göre doğum, ölüm ve yeniden doğum sürecin sonsuz olarak sürüp gideceğinin hiçbir garantisi yoktur.

*“Belki sürecin sonunda kendisini tahrip edecek ve bütün zamanı ve değişimi aşan bir mükemmellikte birleşecektir”* (Oktav, 2018, s. 31). Yani ölümsüzlük, sonsuz bir hakikat olarak değil aksine sadece bir umut, bir ilham kaynağı, bir yükümlülük olarak görmeye gerçekleştirilebilir.

İkbal, J.M.E. McTaggart *zamanın gerçek dışılığı* argümanını da eleştirir. Buradaki hata, esasen zamanı geçmiş, gelecek ve şimdi diye bölümlere ayırmaktan kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım, zamanı durağan bir tarzda ele almaktadır. Oysa İkbal'e göre zaman akışkandır. O'na göre gelecek, sadece açık bir imkân olarak vardır. Bir olay, aynı zamanda hem geçmiş hem de şimdi olabilir. Ancak bunu idrak etmek oldukça zordur.

İkbal, *“Ben şahsen zamanın gerçekliğinin vazgeçilmez unsuru olduğunu düşünmeye meylediyorum”* diyerek zamanın gerçekliğini kabul etmiştir. Fakat bu gerçeklik geçmiş, gelecek ve şimdi gibi ardışık bir düzenden ibaret değildir. Gerçek zaman, saf süredir ve değişimden ibarettir. Peki, insan bu değişimin neresindedir, diye sorulacak olursa insan devamlı değişim durumundadır ve sürekli bir halden diğer hale dönüşmektedir. Olayları ancak kendi sınırlı bilgilerimizle yorumlayabiliriz. Deruni bilgiye erişilemez. O, kendimizi bu ardışık değişim ile sınırlamamız gerektiğine inanır. O zaman ilahi kemal kaçırılmış olur.

*Süre de Ego* kavramı da önemli bir unsurdur. Mutlak ego, saf sürede vardır ve oradaki değişim olayların peş peşe gelişi değildir. Sonuç olarak nihai gerçeklik, aklın yönettiği yaratıcı hayattır. Mekân ve zaman kavramı bu ilişkilerden doğmaktadır. Esasen mekân ve zaman denildiğinde bizim zihnimizin yettiği matematikten bahsedilir. Onun dışında nihai egoda mekân ve zaman kavramı yoktur. Alem, nihai egonun sadece bize yansıyan kısmıdır. O'na göre Tanrı'nın sonsuzluğu genişlik ya da uzunluk bakımından değil yoğunluk bakımındandır.

İkbal, Platon'un zaman düşüncesini tasavvufi zaman düşüncesinin etkilendiği bir kaynak olarak görür. İkbal'e göre Yunan düşünce yapısı Kur'ân-ı Kerim'in düşüncesine epeyce zıttır. Bu düşünceye göre evrendeki varlıklar devamlı bir döngü içerisinde olup varlıklarını sürdürürken ezeli ve ebedi kabul edilirler. Kur'ân-ı Kerim'deki yaratılış anlayışı bu şekilde değildir. Yüce Kitaba göre evren sürekli yönetim halindedir ve ileriye doğru gider.

Hegel'in düşüncesindeki Tin'in zamanı aşma kavramının, Muhammed İkbal'in düşünce sistemine benzetilebilir. İkbal, Hegel'in düşüncesini eleştirerek, onun hayali yönüne vurgu yapar. O'na göre Hegel'in Tin kavramı yetersiz olup benliğin dünya bağından kurtulması için yeterli değildir. İkbal'in " Hegel'in istirdyesi incisizdir" ifadesi, Hegel'in düşüncesinin yetersiz olduğunun göstergesidir. İkbal, benliğin dünya bağlarından kurtulması için farklı bir yaklaşım önermektedir. O, yaşamın sürekli bir gelişim ve değişim içinde olduğunu ve benliğin dünya ile olan bağlarını aşması gerektiğini vurgular (İkbal, 2013b, s. 25).

Genel olarak toparlayacak olursak İkbal'in düşüncesine göre zaman kavramını en iyi Bergson açıklar. Bergson *süre* ile *zamanı* birbirinden ayırır. Bergson'un zaman anlayışı ile İkbal'in zaman anlayışı birebir uyuşur. Bergson'a göre geçmiş ve gelecek her ikisi de şuurun şimdiki halinde faaliyet göstermektedir. İkbal'e göre alem, Kur'ân-ı Kerim bağlamında büyümeye ve genişlemeye devam etmektedir. Hali hazırda olmuş bitmiş bir şey değildir. Geceyi ve gündüzü yaratan O'dur. Bergson'un hatası, saf zamanı, saf sürenin ancak kendisiyle yüklenebileceği benlikten önce saymasıdır. Saf zaman, hadiselerin çokluğunu bir arada tutamaz; ancak kalıcı bir benlik bunu kavrayabilir. Tabiat, büyüyen bir organizmadır ve büyümesinin son haddi oluşmamış durumdadır.

Görüldüğü üzere Muhammed İkbal, tabiat konusunda Whitehead ve Bergson'dan oldukça etkilenmiştir. Evren tamamlanmış değildir. Aksine sürekli yaratıcı hareket olarak devamlı oluş halindedir. Zaman içinde sürekli bir hareket vardır. Bu yüzden O tasavvuf mistisizmine karşıdır. Çünkü tasavvuf mistisizmine göre her şey önceden belli olduğundan dünyaya karşı duyarsızlaşma mevcuttur. İkbal, yaratıcı, mücadeleci ve kudretli benlik anlayışını Kur'ân-ı Kerim'e dayandırarak meşrulaştırmak istemiştir. Ancak bu konuda O'nun yanlı düşündüğünü iddia edenler vardır. İkbal, kendi görüşlerini temellendirmek için Whitehead ve Nietzsche'nin görüşlerinden yararlanmaya çalışır (Tüzer, 2012, ss. 92-93).

İkbal, Bergson'un süre ile ilgili öne sürdüğü savı bir noktada eleştirir. Zaman, Bergson'un da bahsettiği gibi sürekli yaratılan bir durumdur. Ancak O'nun hatası, salt zamanı benlikten önemli görmesidir. Aslında salt zaman, sadece benlik veya nefis ile ortadan kaldırılabılır. Salt zaman ya da salt mekân, cisim ya da fiillerin birçoğunu kaldırabilecek güçte değildir. İkbal, şuurun ancak benliğe dönerek zamana ulaşabileceğini savunmuş, bir noktada Bergson'a göre zamanı geçmişin içinde, baharında bir şimdi olarak görmeliyiz, demiştir. O, zamanı Bergson gibi ardışık görmez. İkbal, matematiksel olarak nedenin eserden önce meydana geldiğini savunur. Mekânın dördüncü boyutu sayıldığı takdirde zaman, zaman olmaktan çıkmıştır. Rus yazar Ouspensky, '*Tertium organum*' isimli eserinde zamanın dördüncü boyutunu bir hareket olarak tasavvur eder. Ona göre "Zaman, hadiseleri birbirini takip eden bir düzen içinde ayıran ve onları farklı bütünlükler içinde bağlayan mesafe olduğuna göre zaman bir mesafedir." (İkbal, 2021b, s. 72)

İkbal'e göre bizim üç boyutlu varlıklara zaman diye görünen şey, gerçekte kusurlu olarak hissedilmiş bir mekân boyutudur. Kendi tabiatı itibarıyla bu boyut, mükemmel surette hissedilmiş mekân boyutlarından farksızdır. Başka bir ifadeyle zaman, hakiki bir yaratıcı hareket değildir ve bizim gelecek hadiseler dediğimiz şeyler yani olaylar olmayıp hâlihazırda mevcut olan ve bilinmeyen bir mekânda yerleştirilmiş olan şeylerdir.

İkbal; " Zaman geçmez, olaylar vuku bulmaz, biz sadece onlara rastlarız" demektedir. Bahsedilen ifadelerde, Einstein'ın zaman anlayışının Bergson'un salt süre kavramıyla örtüşmediği ve sürekli zaman kavramının Kant'ın sebep kavramına daha yakın olduğu ifade edilmektedir (İkbal, 1995, s. 62).

Whitehead göre zamanın geçmesi idealerin yenilenmesidir. İkbal, Whitehead 'in zaman düşüncesi ile ilgili, O'nun sürekli yaratıcı akış olan bir süreç felsefesi geliştirdiğini söyler. Onun bakış açısına göre, doğa sabit, değişmez bir varlık değil, sürekli bir değişim ve yaratım içinde bulunan bir olaylar serisidir. Bu düşünce, sürekli yaratıcı akış içindeki olayları kavramak ve anlamak için kullanılır (İkbal, 1995, s. 57).

İkbal'in temel aldığı düşünce Whitehead'in düşüncesinden epeyce farklıdır. Whitehead, zamanı, Tanrı'nın bir ilişkisi durumunda görürken İkbal, esas yaratıcının Tanrı olduğunu ve zamanın bize yaratılışın devamlılığını gösteren olgu olduğunu dile

getirir. Muhammed İkbâl'e göre yaratıcıyı sadece yarattıklarından ibaret saymak yaratıcıyı sınırlandırmak olur. Whitehead'e göre ise madde, sürekli bir yaratıcı akış içinde olmakla birlikte hadiselerden müteşekkildir.

Descartes'e göre tabiatın sergilediği tek şey değişimdir. İnsan da devamlı değişim halindedir. Düşünce, bu değişim çeşitlerinden biridir. İnsanın düşünceleri değiştikçe kendi benliğini bulacaktır. İkbâl'e göre zaman içinde tezahür eden tecrübenin 3 ana aşaması vardır. Bunlar *maddi mertebe*, *hayati mertebe* ve *zihni mertebedir*. Bunlar sırasıyla zihnin, biyolojinin ve psikolojinin konularıdır.

Zenon'a göre mekân, hareket ile açıklanamaz. O, öğrencilerine aslında hareketin gerçek olmadığını açıklamıştır. O'na göre sonu olan bir zamanda sonsuz noktayı geçmek mümkün değildir. Yani havadaki ok hareket etmemektedir. İkbâl, Zenon'un bu görüşünü reddeder. O'na göre hareket gerçektir. Bergson ve Russel de Zenon'un paradoksunu çözmeye çalışmışlardır. Bergson'a göre hakiki değişme gerçektir. Zenon'un paradoksu, yanlış bir zaman mekân anlayışından kaynaklanmaktadır. Zenon'un argümanı, zaman ve mekânın sonsuz sayıda anlardan ibaret olduğudur. Kısacası Russell (ö.1970), zamanın ve mekânın gerçekliğini savunarak Zenon'un bu görüşünü reddeder.

Einstein'a göre ise mekân gerçektir fakat gözlemciye göredir. O'na göre alem, sonludur fakat belli bir sınırı yoktur. Yani zaman geçmez, hadiseler gerçekleşmez sadece biz onlarla karşılaşırız. İkbâl'e göre avam, Einstein'ın zaman teorisini anlayamaz.

İkbâl şuuru, hayattan bir tür kopma olarak açıklar. O, hayatın ileriye doğru akışında pırıltılı bir nokta oluşturur. Şuura geldiğimizde o kendinde yoğunlaşma durumudur. Bu hal üzerine kişi tüm hatıraları ve çağrışımları bir kenara bırakır. Bu durumda bu hal içine bükülür ve dışa yayılır; yani sınırları yoktur. Bu durum, hayatın saf manevi ilkesinin bir çeşididir. Hayat, uzun evrim süresi boyunca oluşmuş bir çeşit durağan davranış sayılması gereken sıradan fiziksel ve kimyasal süreçlerden öncedir. Tabiatın zaman içindeki geçişi, tecrübenin en önemli cihetidir. Tabiat, İkbâl'e göre bir geçiş halindedir. Bununla ilgili olarak;

*“Düşünüp ibret almak ve şükretmek isteyenler için gece ile gündüzü birbiri ardına getiren de O'dur.”* (Furkan25/62)

“Allah’ın geceyi gündüze kattığını, gündüzü de geceye kattığını; her biri belirli bir süreye kadar hareketini sürdürmek üzere güneşi ve ayı (buyruğuna) boyun eğdirdiğini ve Allah’ın yapıp ettiklerinizden kesin olarak haberdar olduğunu bilmez misin?” (Lokman 31/29)

“Yaşatan da öldüren de O’dur. Gece ile gündüzün yer değiştirmesi de O’nun eseridir. Artık aklınızı kullanmayacak mısınız?” (Mü’minun 23/80)

Ayetlerini dayanak gösterir.

Bunlar bizim zaman mefhumumuzun göreceli olduğuna ve bunun şuurumuzla alakalı olduğuna örnektir. İktbal’e göre insanın deruni hayatında durağan olan hiçbir şey yoktur. Bu fikri konusunda Bergson ile uyuşmaktadır. Bergson bununla ilgili

*Halden hale geçerim. Sıcakım veya soğukum. Mutlu ya da üzgünüm. Çalışırım yahut hiçbir şey yapmam ya çevremdeki şeylere bakarım veya başka bir şey düşünürüm. Duyumlar, hisler irade etmeler fikirler benim varoluşumun bölündüğü ve tersinden onu renklendiren değişimler böyledir. O halde ben kesintisizce değişimim demektedir”*(Bergson, 2021, s. 84).

İktbal, zaman olmadan değişimin mümkün olamayacağını savunur. Bergson, şuurlu tecrübelerimizin daha derin bir tahliliyle bildirilen saf zamanın birbirinden ayrı olarak geri döndürülebileceğini ve anların bir dizisi olmadığını savunur. Onun organik bir bütün olduğunu ve geçmişin geride bırakılan bir unsur, geleceğin ise önümüzde duran bir şey olmadığını söyler. Esasen kader, hissedildiği haliyle zamandır. Ancak bir şeyin kaderi acımasız bir yazgı değildir. Zaman, gerçektir ve öngörülemeyen şeyler doğurur. Allah’ın an be an yaratması ve mutlak surette özgür olmasıdır.

Anlaşılacağı üzere İktbal, zaman konusunda birçok düşünürden etkilenir. Ancak bunların içinde O’nda en derin etkili bırakan isim Bergson olmuştur. Özellikle *süreç teorisi* noktasında Bergson ile paralel düşünmekle birlikte pek az noktada da ayrılmaktadır.

#### **4.4. İktbal’in Felsefesinde Uzay ve Evrenin Sonsuzluğu**

##### **4.4.1. Evren’in Sonsuzluğu**

Evren esas nurun mahiyetini teşkil eden aydınlatıcı gücün bir tezahürüdür. Bu yüzden tezahür olduğu müddetçe sadece bağımlı bir varlıktır. Ve sonsuz değildir.

Fakat başka bir anlamda sonsuzdur. Varlığın bütün değişik küreleri sonsuz ışığın aydınlatmaları ve ışınları yüzünden vardılar. Bu aydınlıklar dolaysız olarak sonsuzdur. Öte yandan daha sönük bazı aydınlıklar ise görünüşleri başka aydınlıkların ve ışınların birleşmelerine borçludur. Evrenin sonsuz olmadığını iddia edenler eksiksiz bir tüme varım varsayımına dayanmaktadırlar. Onların düşünceleri şöyle bir sıra izlemektedir:

1- Her Arap siyahtır.

Öyleyse bütün Araplar siyahtır.

2- Her hareket belli bir anda başlamıştır

Öyleyse bütün hareketler öyle başlamıştır.

İnsan belli bir anda geçmişteki şimdiki zamandaki ve gelecekteki bütün Arapları toplayamaz. Bu yüzden böyle bir evren imkansızdır. Dolayısıyla da ayrı ayrı Arapları ya da yaşantımızın kapsamına giren belirli hareket anlarını inceleyerek bütün Arapların siyah olduğu ve bütün hareketlerin zaman içinde bir başlangıca sahip olduğu sonucunu çıkartmak yanlıştır. Her hareket kendi içinde tikeldir. Bunları toptan tümellere götüremeyiz. Zamanı da değerlendiren her hareketi eş değer kabul edemeyiz. Bu yüzden İkbâl psikolojik zamanın önemini vurgulamaktadır.

#### **4.4.2. Uzay ve Zamanda Yolculuk**

Zamanda yolculuğu açıklayabilmemiz için öncelikle hareket kısmını anlamlandırmamız gerekir. Ali ve Ahmet isminde iki kişi birbirlerine doğru hareket etsinler. Benim durumum hakkında sadece Ali bilgi sahibi olabilir, Ahmet'in kendisi bundan en ufak bir şey anlamayacak, çünkü o kendi gözünde hareketsiz durumda olacaktır. Ancak Ali, Ahmet'in batıya doğru hızla ilerlediğini ve hareket yönünde Ali'ye ait olan her şeyin sıkıştığını görecektir. Bu nedenle, bu uzunluktaki azalma hissi karşılıklıdır.

Aslında zaman gereksizdir ve zamanın akışı farklı gözlemcilere göre değişir. Bunu açıklamak için, Ali ve Ahmet'in birbirlerine göre hareket ettiği yukarıdaki aynı örneği ele alalım. Ahmet, Ali'nin yaptığı her şeyin çok uzun sürdüğünü fark eder. Ahmet'in beş dakikada yaptığını, Ali altı dakikada yapıyor. Ahmet'in bir bardak suyu içmesi 20 dakikada biter, Ali'nin suyu ise Ahmet'in gözünde yarım saatte biter. Bu nedenle Ahmet, Ali'nin zamanının dolmak üzere olduğu sonucuna varır. Zamanın bu

yavaşlığı duygusu da karşılıklıdır çünkü Ali ve Ahmet'ten her biri kendisini durağan, diğerini dinamik olarak algılar.

Benzer şekilde, izafiyet teorisi temelinde, hareket eden her cismin kütesinin artması gerektiği bilinmektedir. Örneğin, Ali ve Ahmet'in aynı yerde durduğunu ve her ikisinin de ellerinde bir kiloluk bir top tuttuğunu varsayalım. Sonra bir şekilde aralarında hızlı bir ek hareket oluşur. Ahmet, Ali'nin bir hızla hareket ettiğini düşünür. Deney yaptıktan sonra Ahmet, Ali'nin tuttuğu topun bir kilodan daha ağır olduğunu bulur. Aynı şekilde Ahmet, Ali'nin vücudundaki tüm nesnelere kütesinde ve Ahmet'in kendisinin kütesinde bir artış hisseder, ancak Ali kendisi bu nesnelere kütesinde herhangi bir fark hissetmez, bu nesnelere kütesinde bir fark algılamaz. Ancak Ali'nin gözünde Ahmet, daha hızlı hareket ediyor ve bu nedenle Ali'nin elindeki topun ve Ahmet'in vücudundaki diğer tüm nesnelere kütesi artıyor gibi görünüyor.

Birbirine hareket eden farklı nesnelere için cisimlerin boyunun kısalması, zamanın yavaşlaması ve kütenin artması İkbâl tarafından konferanslarından açıklanır. O, gözlemlenen maddenin cisim olduğunu belirtir. Cismin kütesi gözlem yeri ve hızına bağlı olarak şekil değiştirebilir. Dolayısıyla bir cisim hareket ve durağan haline göre gözlem şartına bağlı olarak değişim gösterir (Siddqui, 2014, s. 51).

Yön, aracı bir tarafa kaldırarak aracın zemin yüzeyi ile bir açıdan eğilmesine neden olduğunda meydana gelir. Ama arabanın kaldırıldığını bile göremezsiniz. Sadece tüm nesnelere karşı kenara doğru hareket ettiğini görüyorsunuz, bu nedenle tıpkı top örneğinde olduğu gibi karşı kenara doğru bir çekim kuvveti olduğu sonucuna varırız. Trenin dışında duran bir gözlemci, etki eden bir kuvvet olmadığını, yalnızca trenin hızının değiştiğini söyleyecektir. Birine doğru diğerine yanlış diyemezsiniz. İkisi de sonuna kadar haklıdır. Yerçekimi olarak gördüğümüz şey, dış gözlemciye göre bir değişiktir. Böylece, kuvvetin gözlemden bağımsız olduğu ve mutlak olmadığı anlaşılmaktadır.

Kuvvet göreliliği başka bir şekilde şöyle de anlaşılabilir. Bir motor veya tren düz bir yolda giderken bir dönüş yaptığında yolcular bir tarafa düşmeye başlar. Bu sayede adeta bir kuvvet yaratılmış olur. Bu araç dairesel bir yolda sürekli hareket etmeye devam ederse, bu dairesel yolun merkezine doğru sadece yolcular tarafından hissedilmeyecek, aynı zamanda araçta yapılan her fiziksel deneyde de ortaya çıkacak

sabit bir kuvvet üretilecektir. Aynı şekilde bir taşı iple bağlayıp döndürürsek elimizin üzerinde bir baskı hissederiz. Bu basınç, bir motor veya tren dönerken hissedilen türden bir kuvvettir.

Bir aslanın bir arenada kapalı bir kafeste tutulduğunu ve etrafında çok sayıda seyircinin toplandığını varsayalım. Birden kafes açılıyor. Ardından seyirciler hemen her yöne koşmaya başlar ve mümkün olduğunca kafesten uzaklaşmaya çalışır. Şimdi bir gözlemcinin uzaktan bu olayı izlediğini varsayalım. Kaplan kafesini veya kaplanı görmez. Sadece birçok insanın bir alanda toplandığını ve ardından belirli bir noktadan olabildiğince uzaklaşmak için tek tek hareket ettiğini görebilir. Dolayısıyla gözlem, tüm insanları kendisinden uzaklaştıran belirli bir noktada bir gücün ortaya çıktığı sonucuna varacaktır. Bu farklı örnekleri ele aldıktan sonra, kuvvet toplumsallığı kavramı netleşir. Bu noktaya gelen Einstein, kuvvetin yalnızca mutlak olmayan ve toplamsal değil, aynı zamanda sonlu olduğunu da belirtmektedir.

Ancak uzayda genişleme konusunda Newton, uzay ve zamanla birlikte kuvvetin mutlak olduğunu varsaydı, ancak uzay, zaman ve niceliğin ek anlamlar olduğunu gördük. Farklı gözlemler, olasılıklar sistemlerinde yer almaktadır. Kuvvet, aynı zamanda mesafe ve kütleyle de bağlıdır. Bu nedenle Einstein, izafiyet teorisini genişleterek *mesafe* ve *zaman* gibi kuvvetin de toplamsal olduğunu açıkladı. Kuvvetin fazlalığını göstermek için aşağıdaki örnekleri inceleyelim:

Yerde düz bir dama tahtası olduğunu ve üzerine bir kitap konulduğunu varsayalım. Tahtanın bir kenarından tutulursa ve bu kenar kaldırılırsa kitap kayarak karşı kenara doğru hareket eder ve bu hareketin sebebinin yer çekimine bağlamak gerekir. Sanki bir cisim itilmeden veya çekilmeden hareket ediyorsa, onun hareketinin nedeninin çekim kuvveti olduğu sonucuna varırız. Şimdi düz bir hat üzerinde sabit hızla hareket eden kapalı bir tren vagonunda yolculuk ettiğinizi varsayalım. Vagonun tüm kapıları kapalıdır ve dış atmosfer gözünüzden gizlenmiştir. Tren itilmeden düz gidiyorsa ve hızda bir değişiklik ve tekerleklerin sesi yoksa o zaman trenin hareketini veya durgunluğunu hissedemezsiniz, yani trenin hareket ettiğini veya durduğunu söyleyemezsiniz. Artık siz hareket ettikçe trenin hızı bir değişiyor yani hızlanıyor ve bir anda öne veya arkaya doğru eğiliyorsunuz. Trenin zemininde serbest bırakılan bir top da hareket etmeye başlar. Eğilmenize veya topun hareket etmesine neyin sebep olduğunu keşfetmek istiyorsunuz. Kapalı bir araçta olduğunuz için trenin hızındaki değişimi hissedemez ve trenin konumunda herhangi bir değişiklik yaşayamazsınız.

Hızı ve değişimini bulmak için konum değişimini bulmak gerekir. Fark ettiğiniz tek şey, eğildiğiniz ve yerde yatan şeylerin hareket ettiğidir. Bu sebeplerden dolayı Einstein da maddenin varlığının zaman olduğunu ifade etmiştir. Bu durum evrenin fiziksel özelliklerini etkiler. Deneyim, gözlem ve teori, fiziksel uzayın (yani uzay-zamanın) Öklid geometrisinde sanıldığı kadar gizli olmadığını doğrular.

İzafiyet teorisinin keşfinden önce, uzayın herhangi bir yerde biteceğini hayal etmek zor olduğundan uzayın bir sonu olmadığına inanılıyordu. Bir atmosferin sonunu iki şekilde anlayabiliriz. Bir kere, bir odayı bitirmeyi düşündüğümüzde aklımıza hemen duvarlar gelir. Yani odanın etrafında duvarlar olduğunu söylüyoruz. Veya bir tarla veya yerleşke düşünürseniz, etrafı çitle çevrilidir. İkincisi ise bir üst kata çıkıp oturuyoruz ve biraz mesafe gittikten sonra seviye birer birer bitiyor. Bundan sonra derin bir mağara olacak ve bu mağaranın vadisi gözlerimizden gizlenmiş olacak. Bu farklı durumlarda, uçta bir oda veya bir alan veya bir yüzey olduğunu ve bu uçta bir duvar veya bir mağara olduğunu söyleriz. Şimdi, eğer atmosferin sonu da varsayılırsa, şu soru ortaya çıkıyor, bu uçta herhangi bir duvar veya kenar var mı? Ve atmosferin sonunda bir duvar veya kenar fikri imkânsız olduğundan atmosferin sonu olmadığı varsayılmıştır. Ancak Einstein görelilik kuramına dayanarak evrenin sonsuz olmadığını kanıtlamakla kalmadı, bu sonlu evrenin nasıl tasavvur edilebileceğini de açıkladı.

Kuvvetin varlığı kavramı, gereksizdir ve bizim gerçekliğe erişimimizi engeller. Kuvvet, uzay ve zamandan ayrı bir dış fenomen değil; kuvvet olarak algıladığımız aynı uzay ve zamanın durumudur. Ne kadar çok deneyim ve gözlem olursa olsun, evrenin koşulları haklı gösterilebilir. Örneğin, bir nehrin suyu bir dağdan akar ve bir vadide denize dökülür. Peki, ırmak denize aşkıttır ve bu aşkın kuvveti suyu denize akıtıyor mu diyeceğiz? Burada aşkın gücünün anlamını ortaya koymanın gereksiz olduğunu söyleyeceğiz. Nehir, deniz çektiği için değil, o noktadaki arazinin doğası böyle olduğu için ve en kolay yol olduğu için akıyor. Bu nedenle, bir cismin hareketine bir kuvvetin neden olduğunu söylemek gereksiz bir karmaşıklık oluşturur. Bilakis, cismin bulunduğu yerin etrafındaki uzay ve zamanın durumu öyledir ki beden için en kolay yol görünen yoldur. Bir dağın zirvesine çıkmak istiyorsak, yokuşlardan dağın tepesine düz bir çizgide çıkmayız. Bu düzlükte dağın eğiminin çok yüksek olduğu aşıkâr, bu yüzden düz tırmanmak zor. Bu nedenle uygun eğime bakacak şekilde dağı daire içine almaya başlıyoruz ve bu yolu takip etmek en

kolayıdır. O zaman dağın tepesinden yayılan ve bizi yoldan sapmaya zorlayan bir güç olduğunu söyleyebilir miyiz? Dağın yüzeyinde sadece en kolay rotamızı kullanıyoruz. Diğer hareketlerde de durum aynıdır. Dünya, Güneşin etrafında döner. Şimdi ihtiyaç duyulan şey, Dünya ile Dünya'yı döndüren Güneş arasındaki çekim kuvvetini varsaymaktır. Güneş etrafındaki uzayın özel bir durumda olduğu ve bu uzayda dünyanın kendine en kolay yolda gittiği neden söylenmesin? Einstein, genel görelilik ilkelerine dayanarak kuvvet dediğimiz şeyin yalnızca madde olduğu sonucuna vardı. "Zaman" ayrı bir varlık değil, bir mülktür. Tüm cisimlerin vb. hareketleri bu prensibe dayanarak elde edilebilir.

Görelilik ve kuantum teorisi, evrendeki her şeyde düallite (ikilik) olduğunu kanıtladı. Aynı cisim bazen bir parçacığın, bazen de bir dalganın özelliklerini ifade eder. Madde ve enerji arasında temel bir fark yoktur. İktbal; "*Einstein, materyalizme bir darbe indirdi ve vahiy kaynaklı insan düşüncesinde geniş kapsamlı bir devrimin temelini attı.*" diyerek görelilik ilkesine tamamen inanmaktadır, ancak buna bir itirazı da vardır. Raqim al-Haruf'a göre, itirazı genellikle matematikçi olmayanlar arasında yaygın olan fikrin kölesi olmamaktan kaynaklanıyordu. Diğer filozoflar gibi İktbal de görelilik teorisinin zamanın gerçekliğini yok ettiğini düşünmüştür ve zamanı uzayın dördüncü boyutu olarak ele almıştır. Böylece gelecek de tıpkı geçmiş gibi belirli bir şey haline gelir. Bu şekilde, zamanın yaratıcı hareketi sona erer ve kaderin zoraki durumu evrenden uzaklaştırılır.

Dünyanın yüzeyinde yürümeye başlarsak bir noktaya varıp daha ileri gidemeyiz, diyebilir miyiz? Bir köşegenin iç yüzeyi için, onun bir kenarı olduğunu ama herhangi bir noktada sınır kenarı olmadığını varsayabiliriz. Atmosfer ile ilgili olarak onun bükülmüş ve kavisli (Öklid olmayan) olduğunu gördük, dolayısıyla sınır veya kenar olmasa bile yuvarlak bir atmosferin bile bir sonu olabilir. Matematikçiler, böyle bir atmosfere *sonlu* ama sınırsız diyorlar. Bu terim, yalnızca uzayda herhangi iki nokta arasındaki mesafenin son derece büyük ve oldukça kesin olduğu gerçeğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu atmosferde istediğimiz kadar yürüyebilsek de yolculuğumuzun bittiği yerde bir sınır ya da uç yoktur.

Coğrafya ilminde, dünyanın yuvarlaklığı ispat edilirken bir insan belli bir yerden başlayıp aynı yönde yürümeye devam ederse, sonunda başladığı yere ve aynı yörüngede olursa aynı yere varacağı söylenir. Evrenin sonluluğu da aynı şekilde tasavvur edilebilir. İktbal, izafiyet teorisinin bizi evrenin sınırsız ama sonlu olduğu

sonucuna götürdüğünün de farkındaydı. Bu nedenle konferanslarında Einstein'ın teorisinin felsefi yönünü tartışırken şöyle yazar: Bu teoriye göre uzay, maddeye bağlıdır. Einstein'ın görüşüne göre evren, sonsuz uzayda bir ada değil; ötesinde boş uzay olmayan sonsuz bir evrendir.

O, Einstein'ın izafiyet teorisine dayanarak enerjinin de genellikle ağırlık olarak bilinen bir varlığa sahip olduğunu belirtir. Einstein, tıpkı buz ve suyun aynı şeyin iki farklı hali olması gibi, madde ve enerjinin iki farklı şey olmadığını, aynı şeyin iki farklı formu olduğunu kanıtlar. Einstein, ayrıca maddi bir nesne tarafından ne kadar enerji üretildiğini ve bir enerji tarafından ne kadar madde üretildiğini gösteren bir yasa keşfettiğini belirtir.

Bununla birlikte İktbal, Einstein'ın teorisinin bilimsel bir teori olarak sadece şeylerin yapısını tartıştığını, eşyanın doğasına ışık tutmadığını da söyler. Unutulmamalıdır ki, izafiyet teorisi zamanın bizden geçen bazı özelliklerini göz ardı eder. Bu nedenle, zamanın tüm doğasının yalnızca görelilik kuramında açıklanan özelliklerden oluştuğunu söylemek mümkün değildir, çünkü bu kuram yalnızca doğanın matematiksel bir bakış açısıyla tartışılabilir yönlerini dikkate alır.

İktbal, fizik ve bilim teorilerinin bu eksikliğini ve kusurunu tanımladıktan sonra zamanın fizik teorisinin ötesindeki özelliklerini tartışır. Tamamen fiziksel bir bakış açısından zamanı ancak kısmen belirleyebileceğimizi söylemektedir. Doğru ifade, zamanın doğasını ortaya çıkaracak şekilde, zamana ilişkin günlük gözlemlerimizi psikanalize etmek olacaktır. O, bilinmeyen bilinç seviyelerine işaret eden Kur'an-ı Kerim'den birkaç ayet alıntılarla zaman gözlemlerimize katkıda bulunur. Gerçek zaman, bir tür yaratıcı faaliyettir; frekansı hayal edilemez ve geçmişe, bugüne ve geleceğe bölünemez. Aksine, zaman saf süredir. Bize kolaylık sağlamak adına zihnimiz bu saf zamanı alt kısımlara ayırır, böylece gerçeklik görselleştirilebilir ve ölçülebilir.

İktbal, Burgess'in (ö.1993) zamanın geçişi ve onun dış dünya ile günlük hayatımızda meydana gelen değişimler hakkındaki teorisine de katılmaktadır. Ancak Burgess'e göre değişim ve hareket, zamanı algıladığımız gerçekliktir. Amellerin ortaya çıkmadan önce bilgisi olmadığı gibi görünüşlerine de hiçbir irade müdahale edemez. Aksine, İktbal'de değişim ve hareket, mutlak işlevselliğin ihtişamıdır. Mutlak aktivizm belirsiz ve amaçsız değil, amaçlı ve bilinçlidir. Amaç ve hedeflerin

belirlenmesinin mutlak hareket özgürlüğü sağlamayacağını söylemek yanlıştır. İktbal'e göre amaç, önceden yapılmış bir planı tamamlamaksa, o zaman zaman, gerçek dışı olur. Yaşamda yeni hedefler yaratmanın devam etmesi anlamında alınırsa, o zaman zamanın olumsuzlanması gerçekleşir.

Zaman, kesinlikle dördüncü yöndür, ancak uzay evrenin dördüncü yönü değildir. Zaman sürekliliğinin dördüncü yönüdür. Görelilikte zaman, uzay kadar gerçektir. Uzayda mutlak ileri ve geri yönleri belirlemenin bir yolu yoktur, ancak zamanda geçmiş ve geleceği belirlemenin bir yolu ve vasıtası vardır. Termodinamiğin ikinci kanunu olan entropinin artması kanunundan iki olaydan hangisinin önce hangisinin daha sonra meydana geldiğini bilebiliriz. Olayların sırası gözleme bağlı olmayıp her gözlem için aynıdır. İktbal, Ouspensky bu fikrine haklı olarak itiraz etmiştir. Gözlem seçimi ve bilinen (olayların meydana geldiği) hızlarla etkinin nedenden önce gerçekleşmesi mümkündür. Ancak daha önce de açıkladığımız gibi, izafiyet teorisi gereği bu mümkün değildir. Sebep ve sonuç ilişkisinin değiştirilebileceği referans eksenlerini seçmenin hiçbir yolu yoktur. İktbal, sıradan insanların Einstein'ın zaman resmini anlamasının zor olduğunu kabul ediyor. Eğer bunu iyi anlamış olsalardı, modern bilimin antik fiziğin dogmatik gücüne yer bırakmadığını anlayacaklardı. Bunun yerine, yaratıcı evrimin sapkın ilkesine bolca yer verdiklerini söyler. Bu yaratıcı evrim ilkesi, ünlü Fransız filozof Burgess tarafından sunulmuştur.

Daha önce bahsedildiği gibi, İktbal, görelilik teorisi tarafından sunulan zaman ve mekân kavramına katılmaktadır. Whitehead'in görelilik teorisi yorumuna, yani doğanın maddi olmayan bir boşlukta var olan statik bir gerçeklik olmadığı, ancak içlerinde sürekli bir yaratıcı akış özelliğine sahip bir olaylar topluluğu olduğu şeklindeki yorumuna da katılıyor. Hem zaman hem de mekân gerçektir, ancak ikisi arasında zaman daha temel bir öneme sahiptir. Her ne kadar her şeyde hem zaman hem de mekân var olsa da karşılıklı ilişkileri beden ve zihin gibidir, yani zaman zihindir.

Peki, bu nedir? Bizim düzenimiz tekti (göz açıp kapayıncaya kadar) aktif ego için bu bölünmemiş sınır günlere ve yıllara bölünmüştür. Yine Kur'an-ı Kerim'de "göklerin ve yerin altı günde yaratıldığını" (Kaf 50/ 38) Allah Teâlâ bize bildirir.

Dolayısıyla asırlar olarak saydığımız faal nefsin dönemi, zeki nefis için bir tektir. Işık dalgalarının frekansı (çokluğu) sayılamayacak kadar çok olsa da binlerce ve

milyonlarca yıldır. Ama biz bu ışığı bakarak, yani tek bir anlık görme eylemiyle algılarız ve bu şekilde düşünerek çokluğu birliğe dönüştürürüz. Aktif ego için değişim kaçınılmazdır, ancak akıllı ego bunları sentezler. Yerleri ve olayları değiştirir ve onları tek bir bütün haline getirir, yani aktif egonun asırları ve yılları, zeki egonun zamanında tek bir varlık haline gelir. Ego, geçmişin şimdiki zamanla bağlantılı olduğu organik bir bütün olarak. Gelecek önceden belirlenmiş ve sabit değil, açık bir olasılık olarak vardır. Kur'an-ı Kerim'in kader dediği şey, organik bir bütün olarak görülmesi gereken zamanın kendisidir. Kader, olasılıklar ortaya çıkmadan önce düşünülmesi gereken zamandır. Her gelen an sadece yeni değil, aynı zamanda tahmin edilmesi de imkânsız olandır. İnsan hafızası, statükoyu korumanın aracıdır. Hafıza sayesinde, olayların değişen doğasıyla her zaman başa çıkmanın alternatif yollarına sahibiz. Yaşamın genişliği ve deneyimin anıları arttıkça, geniş bir seçim alanı, gelecek için olasılıklar olarak bize kendini sunar. Olasılığın karanlık çemberlerine, duyularımızın ve bilincimizin fikirleriyle parlar ve sonra eyleme geçeriz. Bilincin içinden özgürlük ve otorite gelir.

Bu sayede insan kendi üzerine ölümler atmakta ve yeni canlar edinmeye devam etmektedir. Zaman mektubu önceden çizilmiş değildir, ancak bu mektubun çekiciliği devam eder, böylece yaşam olasılıkları ortaya çıkmaya devam eder. Vakaların zaman içinde vuku bulmaları, sıfatların kendi konusunda zuhur etmesi, maksatların da kendi konusunda zuhur etmesi gibidir. Etkinlikler için zaman yoktur. Potansiyeli olan şeyler için zaman geçicidir. Bu şekilde yaşam yeni biçimler almaya devam eder ve ardından evriminin hedeflerini belirler. (Khan, 1963, s. 349).

İkbal'e göre maddi ve manevi varlığımızın yönleri olan iç yaşam açısından egonun iki yönü vardır. İkbal, bunları "verimli ego" ve "minnettar ego" olarak adlandırır. İlk yönü göz önüne alındığında ego, uzay ve zamanın fiziksel dünyasıyla bir bağlantı kurar ve organik bütünlüğünü korusa da görünüşü belirli durumlarda ortaya çıkar. Evren, bir süreklilik boyutudur ve zaman, Ashaera'nın tanımladığı süreklilik ve derecelendirme kalitesine sahiptir. Bu egonun kimliği bizim bilincimizdir.

Deneyim analizinden hareketle mevcut hayatımızda, dış fenomenlere o kadar dalmış durumdayız ki akıl, egodan habersiz kalmaktadır. Bu ego, saf süre içinde var olur. Saf süre, sürekli olmayan varyasyonu ifade eder. Bu egonun yaşamında, farklı bilinç düzeyleri birbiriyle kaynaşır. Onun birliği, geçmiş nesillerin tüm deneyimlerini miras almış ve içinde unutulmuş bir mikrobun birliği gibidir ki, birbirlerinden ayrılamazlar

ve hepsi tek bir birim haline gelir. Bu rasyonel egonun zamanı, doğal olarak süreksizdir ve tüm eylemleri bölünemez. Bütün unsurları birbirine karışmıştır ve ayrı hallerinin bu çokluğu bir eksiklik değil, bir niceliktir. Bu sıralarda Kur'an-ı Kerim'de "Biz, her şeyi bir kader üzerine yarattık" (Kamer 54/55) denilmektedir.

İkbal'in bir birlik oluşturmak için düşünce, yaşam ve niyetin birleştiği saf bir zaman olan *nihai gerçeklik* kavramını elde ettiği hissediliyor. Bu nedenle zaman, bu nihai gerçekliğin ayrılmaz bir parçasıdır. J.M.E. McTaggart ve diğer bazı düşünürler, aktif egonun sürekli kipi ile rasyonel egonun süreksiz kipi arasında ayrım yapmadıkları için yanlışlıkla zamanı *gerçek dışı* olarak adlandırdılar. Zamanın özelliğinin yalnızca *süreklilik* olduğunu ve başka bir şey olmadığını varsaydılar. İkbal, geçmiş, bugünü ve geleceği zamanın ayrılmaz parçaları olarak kabul ederek zamanı sanki bir kısma ulaşmış geride bıraktığımız ve bir kısmını da önümüze serilmiş bir düz çizgi gibi kabul etmektedir. Bu, zamanın canlı bir yaratıcı hareket değil, statik bir mutlak nesne olduğu anlamına gelir. İkbal, zamanın gerçekdışılığına inanan J.M.E. McTaggart ve diğer akademisyenlere, geleceğin kesin bir olay değil, açık bir olasılık olduğunu söyler. Gelecekteki olasılıklar için her zaman yer vardır. Modern kuantum teorisi, İkbal'in bu fikirlerini desteklemektedir.

İkbal, bilinçli deneyimlerimizi ve gözlemlerimizi dikkatlice incelersek sürekli ve geçici zaman katmanının altında gerçek zamanı bulacağımıza inanıyordu. Değişimin sadece farklı durumların frekansının adı olmadığını, gerçek niteliğinin sürekli yaratılış olduğunu söyler. Bu gerçek zamanda, ilahi varlık mevcuttur. Hiç yorulmayan ve uyumayanlar için de zaman vardır. Bu şekilde İkbal, egonun yaşamının faaliyetten zekaya ve sezgiden zihne *hareketten* oluştuğunu açıklar. Tüm bunlar, değişim ve harekete bağlıdır. Bu argümanın yardımıyla İkbal, iki zaman kavramı arasındaki farkları çözer; bunlardan birinde zaman organik bir birlik ve sonsuzluğun bütünlüğü olarak kabul edilir; diğerinde ise zaman, bütünlük olarak atomik ve değişken kabul edilir.

Gerçek, hayattaki bilişleri temsil eden çağrışımların anılarını uyandırır ve böylece bu, belirli durumlarda en uygun kararları vermemize yardımcı olur. Hafıza sayesinde, geçmiş dönemlerin kısıtlamalarından kaçmak için zamanın farklı anlarını aynı anda bir birim olarak yakalayabiliriz. Bellek, geçmiş anıları ne kadar çok bünyesinde barındırırsa insan otoritesi ve özgürlüğü de o kadar çok onu dış dünyadan atma olanağına sahip olacaktır. Sayısız kırmızı hareket dalgasını bir anda algıladığımız

gibi aynı şekilde hafıza sayesinde bilinç ve hareket özgürlüğü, baskı zincirlerini kırarak hareketin her kademesine huzur ve hareketsizlik getirir. Benliğin ya da egonun bağımsızlığının reddi, ancak zamanın evrenle eş tutulması ve sürenin genişleme yoluyla yorumlanmasıyla mümkün olacaktır. Oysa içsel hallerimiz, canlı bir biçimde karşımıza çıkar. Bu koşullar, ölçülemez çünkü birbirleriyle entegredirler. Bu dönemde dünyanın durumunu yalnızca insan ruhu hissedebilir. Çünkü sadece o özgürdür. Bu koşul, doğaya dayatılmıştır; bu nedenle zorunlu kuyrukla bağlıdır (Khan, 1963, ss. 353-354).

Evrenin, kendisine göre iş yapılan uydurma bir haritadan başka bir şey olmadığı argümanı kadar Kur'an-ı Kerim anlayışına aykırı başka bir iddia olamaz. Kur'an-ı Kerim'in öğretilerine göre evren dinamiktir. Uzun zaman önce yaratıcısının elleriyle yazılmış ve şimdi cansız bir madde yığını gibi havada yayılmış, zamanın geçmesinin hiçbir etkisinin olmadığı, sürekli şekillenen bir evrendir.

İkbal, her insanın eyleminin zamanın kaderiyle bağlantılı olduğu gerçeğini açıklıyor. Hayat, ölüm ve kader zamanın hareketleridir. İnsan, melekler ve kâinat, hepsi zaman içinde oluşmuştur. Zaman, nihai gerçekliğin önemli bir parçasıdır. “Zaman öyle bir kılıçtır ki, onu elinde bulunduranın gücü Hazreti Musa'nın gücünden daha fazladır. Aynı kılıç Hazreti Ali'nin elindeydi ki Hayber geçidini fethetti” (İkbal, 1983, s. 121).

Öte yandan sürekli olmayan değişimde var olur. İkbal'e göre süreklilik, aslında süreksiz değişimin bir ölçüsü olması anlamında sonsuzluk ve süre ile ilişkilendirilir. Bu şekilde ilahi zaman ile sürekli zaman arasındaki bağlantı açıklanır. İslami evrim kavramı bu tasavvurda yatmaktadır. İslam, zamanı gerçek kabul eder. İkbal, de onu gerçek kabul eder.

Konferanslarından sonra İkbal'in şiirlerine bakacak olursak, pek çok incelikli ve dokunaklı şiirinde zaman ve mekân gerçeğini açıklığa kavuşturduğunu görürüz. “*Cebrail'in Kanadı*” eserindeki şiirlerinde, hayatın sürekli değişim ve zaman hareketin bir başka adı olduğunu anlatır. Şiire göre Gece ile gündüz birbirlerinin izleyen zincir gibi örüntü halindedir. Yaşam ve ölüm tek bir kaynaktan beslenen birbirine bağlı unsurlardır. Zaman soyut bir kavram olup insanın onu algılaması sınırlıdır. Hayat yeniden doğuş, sürekli değişim ve yeni başlangıçlar içerir. (İkbal, 1983, s. 126)

Zamanın gerçeğinin farkında olmayan insan, sonsuz yaşamın da farkında değildir. Mesnevi’de İkbâl, insan hayatının trajedisinin, insanın zamanın gerçek gerçekliğini anlayarak hayatı bereketlendirmek yerine zamanı bir ev gibi sürekli bir döngü olarak görmesi olduğunu açıklar. İkbâl günleri ve geceleri tesbih tanelerindeki boncuklara benzetir. Bu döngü içinde kendisine verilen rolün insanın elinde olduğunu vurgular (İkbâl, 2003, s. 136).

İmkanlar ortaya çıkmadan önce görüldüğünde zamanın adıdır. Kader, geleceğin hapisanelerinden kurtarılması gereken zamanın kendisidir. Kader olan bu zaman gerçektir ve her şeyin ruhudur. Bu sefer sadece aynı şeyin tekrarı değil, anı tamamen farklı ve yeni, benzersiz nesnelere yaratıyor. Gerçek zamanda var olmak, dünyevi (sürekli) zamanın prangalarından özgürlüğe erişmektir. Gerçekte mevcut olarak, sürekli olarak an be an yaratırız ve bu yaratım tamamen özgürdür ve daha önce yaratılmamıştır. Hayatın tüm mücadelesi, zamanın bu özgür yaratıcı hareketine dayanmaktadır. Böylece zaman insana seslenir;

*Benim gerçek gerçeğimi bilmek için, kendi içine bak, ben senin ruhunum,*

*Şehrin, ıssızlığın, kulübenin ve çözümün her yerindeyim.*

*Ben ölümü indirir ve hayat veririm.*

*Dünyada olup biten bütün kargaşalar, bunların hepsi benim düşük etkileyciliğim.*

*Cehennem ve cennet benim iki şeklim. Hem hareketsiz hem aktifim.*

*İmkanlarım sonsuz. Şu anda yüzlercesinin inadı benim vicdanımda gizli*  
(İkbâl, 2014, s. 95).

İnsanın uğradığı zulüm ve haksızlıklar kendi eliyle işlediğinden başkası değildir. Bir topluluğun başına gelen felaketlerin veya helak olmasının sebebi, o topluluğun iman ve ameldeki durumuna bağlıdır. Allah zulümle köyleri ve ahaliyi yok etmez. Fakat bir ümmet hilafet yeteneğini ve önemini kaybederse güçlü görünse bile tekrar eski güçlü konumuna dönemez. Bunlar ancak haddi aşan ve fasık (günahkâr) milletlere özgüdür (Siddiqui, 2014, s. 54).

Bu ilâhî kanunlar, İkbâl tarafından çeşitli yerlerde tefsir edilmiş ve cazip hale gelmesi için çağın gereklerine göre modern ve ilginç terimlerle anlatılmıştır. Yani ben bireylerden oluşuyorum ve ulusların yükselişi ve düşüşü, bireylerin yetenek ve

yetersizlikleriyle bağlantılıdır. Bireyin yaşamı ve gelişimi için temel motivasyon, egosunu veya benliğini koruma güdüsüdür. Bu nedenle gelişmek isteyen milletlerin, insanların kişiliklerini ve yeteneklerini geliştirmeleri gerekmektedir.

Bir insan, Allah'ın iradesini sadece pasif bir şekilde karşılayıp da hareketsiz kalırsa o zaman onun aktif iradesi, yaratıcı gücü ve yaşama zevki ortadan kalkmış olur. Ama tam anlamıyla insan olan kendinin zincirlerini kırmaya, kadere hâkim olmaya gayret gösterir. Allah, elbette her şeye hakimdir. Her şey her şeye kadirdir. Evrenin yaratıcısıdır. Ancak evren insanın amaçlarına, arzularına uymuyorsa insan kendisine göre yeniden şekillendirmenin yollarını aramalıdır. Sonsuz kader mevcut olduğundan insan, Allah'tan kendi istediği kaderi isteyebilir de seçebilir de.

Kısacası Muhammed İkbâl'e göre insan, kendi kaderinin yaratıcısıdır. O'na göre özgür insan Tanrı'nın yaratıcı sıfatından rol alarak kendisine ve evrene şekil veren bir şahsiyettir. Dolayısıyla zaman kavramı, hür insanın gönlünde önemsizleşir. Köle insan, gece gündüz ölüm için kendisine kefen örerken hür insan kendisini zaman çukurundan çıkartır.

İkbâl'in zaman anlayışını oluştururken Whitehead ve Nietzsche' den etkilendiğini daha önce de belirtmiştik. O, Whitehead'den açık bir gelecek fikrini ve genişleyen evren tasarımı; Nietzsche'den ise kendi ışığında aydınlanan evren ahlakına, tembellikten ve yumuşaklıktan hoşlanmayan bir benlik algısına sahip insan tasarımı almıştır. İkbâl'deki benlik Nietzsche'den farklı olarak kudretini Tanrı'dan alır. İnsan olmak kendi başına bir iç veya bağımsız değer değildir.

#### **4.5. İkbâl'de Zaman Kavramı**

Muhammed İkbâl, zaman meselesini titizlikle incelemiş ancak bir sonuca ulaşamamış yani zamanın gerçek niteliğini gösteren herhangi bir bulguya rastlayamamıştır (İkbâl, 2021b:13). Bu yüzden İkbâl'in zaman hakkında yaptığı açıklamalara kesin gözüyle bakmamak gerekir.

O'nun zaman anlayışında iki tür zamandan bahsedilebilir. Bunlardan biri yaratılışla birlikte dünyada başlayan zaman; diğeri sonsuz ve sınırsız zamandır. Değişen, yok olan, geçen zaman dünya zamanına ait bir özelliktir. Ebedi zaman hakimiyeti, insanda kulluk duygusunu geliştirir (Kılıç, 1993, ss. 34-35).

Darwin (ö.1882) dönemine kadar zaman kavramı, Yahudi ve Hristiyanlıkta kutsal kabul edilmektedir. Hristiyanlara göre zaman, Hz. İsa'nın doğumu ile başlamaktadır.

Musevilikte ise zamanın bir başlangıcı olduğu gibi bir sonu da olmak zorundadır. Darwin’le birlikte Hristiyanlığa yeni bir zaman anlayışı girmiştir ve evrimci zaman anlayışı benimsenmiştir.

Muhammed İkbâl, Heidegger’in -zamanın, varlığın ne içinde ne de dışında bir şey ve maddi cismin başka bir boyutu olduğu- görüşünün Eş’âriyelerden esinlendiğini iddia eder. Ona göre Eş’âriyeler “*Her şeyin hazineleri sadece bizim katımızdadır ve biz oradan indirdiğimizi belirli bir ölçüye göre indiririz*” (Hicr 15/ 21) ayetini bu görüşe dayanak olarak gösterirler. Muhammed İkbâl de bu konuda Eş’âriyelere katılmaktadır.

Kelamcıların zaman anlayışına bakıldığında onlar, zamanın gerçek olmayıp varlığa bağlı olduğunu kabul ederler. Onlara göre eğer zaman hareketin bir ölçüsü olsaydı Allah’ın da bir ölçüsü olması gerekirdi. Zaman, sabit değildir; bu yüzden sabit olan Allah’a uygulanamaz.

*Tedricen zamanı bir plan dahilinde tanzim eden insan, zamanı ruhun tabiatına uygun olarak kullandığında fena mertebesine ulaşır* (El Kuşeyri, 1978, s. 168).

İkbâl, Zat-ı ilahi önceliği zamanın önceliğinin bir sonucu olmayıp zamanın önceliği, ilahi zatın önceliğinin sonucudur, der. Ona göre; ilahi zaman Kur’ân-ı Kerim Ümmü’l kitap ile özdeş kabul edilmektedir. Bu öyle bir zamandır ki içinde tüm tarih, sebep sonuç ilişkisinden bağımsız olarak tek bölünmez ebediyet üstü şimdide toplanmıştır (İkbâl, 1995, ss. 167-168).

*Takdim ve tehir* meselesine gelindiğinde bu, zaman içinde gerçekleşir. Zamanın anlaşılmasında önemli rol oynayan kavramlardan biri de “an”dır. Filozoflardan bir kısmı anı zamanın bir cüzü olarak değerlendirirken bir kısmı da “an” a zamanın anlaşılmasında önemli bir olgu gözüyle bakar. Zamanı *an* olarak tanımlayan düşünürlerden biri de Eş’âri kelamcılarının Cürcânî’dir. O’na göre zaman, tasavvur ve olay ile fark edilir. “An” var mıdır? sorusuna 2 farklı cevap söz konusudur.

1-Zaman sonsuza kadar bölünebilir

2- Zaman sonsuza kadar bölünemez.

Zamanın olmadığı yerde mekan, mekanın olmadığı yerde zaman olamaz (Kalın, 2005:89).

Kısacası zamanın varlığı mekânı da birlikte getirir. Muhammed İkbâl de ileride ele alacağımız üzere zaman ve mekânı “bir” kabul etmektedir. İkbâl, zaman konusunda Mevlana’dan da etkilenir. Nitekim onun zaman hakkında fikirleri tasavvufa da çok yakındır. “An-ı daim” kavramı tasavvuftaki *şimdiki* manada kullanılmıştır. Bu an sûfinin dizisel zamandan kurtulup Allah ile doğrudan bağlantı kurduğu bir bağlantı türüdür İkbâl’e göre zaman kavramı 2 ye ayrılır;

1) Fiziksel zaman

2) İlahi mutlak zaman

Fiziksel zaman; Dünya yaratılmadan önce olmayan yaratılışla birlikte meydana gelen zamandır. İlahi mutlak zaman ise; zamana bağlı olmayan tüm hadiselerin bir tek anda meydana geldiği zamandır (İkbâl, 2014, s. 71). İkbâl’e göre geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman ifadeleri zamanın anlaşılmasını kolaylaştırmak için kullanılmıştır. Gerçekte zaman bölünemez. Zamanın herhangi bir başlangıcı da yoktur. Hareket ve zaman sonsuzdur (İkbâl, 1995, s. 100).

İkbâle göre bir şey onu gördüğümüzde var görmediğimizde yok olur. zaman ve mekan her şey insan zihninin ürünleridir (İkbâl, 1971b, s. 160).O’na göre; zaman akışı belli olan bir çizgi değildir. Çünkü bu çizgi hala çizilmektedir. Tüm ihtimalleri içinde barındırır (İkbâl, 1995, s. 82).

Muhammed İkbâl’e göre hiçbir şey olup bitmiş değildir, yaratma devam etmektedir. Her an yaratıcı faaliyette aktif rol almaktadır.

İkbâl’e göre fiziksel zaman yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Dünya yokken mevcut olmayan zamandır. Bizim idrak ettiğimiz aslında fiziksel zamandır. Ancak Allah için farklı bir zaman mevcuttur. Bu yüzden fiziksel zaman, mutlak zamandan ayrılır.

İkbâl’e göre zamanı anlayabilmek için şuuru işin içine dahil etmemiz gerekmektedir.

Şimdiki zamanda durup geçmişi düşünemiyorsak ya da geleceği hayal edebiliyorsak bu bizim şuorumuzla alakalıdır. Dün yaşanan bugün yok olmuştur. Bugün yaşanan ise yarın yok olacaktır (İkbâl, 1983, s. 135).

Zaman parçalanmış olsa bile yok olamaz; zihinde var olmaya devam eder, asıl zaman şimdiki rol üzerindedir. Gerçek zamanı anlayabilmek için öznel bilince yani benliğe dönmek gerekir. Hareket ve zaman ancak benlik yani bilinç ile anlaşılır (İkbâl, 1995, s. 64).

Kur'ân-ı Kerim'de mutlak zamana İkbâl, ilahi zaman demektir. Kur'ân-ı Kerim'deki zaman anlayışı, bütün ihtimalleri içinde bulunduran bir zaman anlayışıdır. İkbâl, gece ile gündüzün yaratılışı ve birbirinin ardına düşürülmesindeki hikmetlerin altını çizen ayetleri sıkça kullanır. İnsan, Tanrı'nın alametlerini düşünerek tabiatı keşfetmelidir.

İkbâl'e göre Kur'ân-ı Kerim'de geçen zaman, bize kader olarak anlatılmıştır. Yani tabi zaman kavramı, Kur'ân-ı Kerim ifadeleriyle kader olarak açıklanmıştır (İkbâl, 2021b, s. 68).

Kaderi, önceden belirlenmiş bir olgu olarak düşündüğümüzde Allah'ın adil olma konusu çelişkiye düşebilir. Kader henüz yazılmakta olan, gelecekteki durumu da içeren bir olgudur. Bu yüzden bireyin kişisel sorumluluk anlayışını doğurmaktadır. Kaderin sadece belirlenmiş bir şey olarak değil, içinde birçok olasılığı barındıran bir durum olarak düşünülmesi gerekir. Böylece birey olasılıklar arasında seçim yapma ve sorumluluk alma özgürlüğüne sahip olacaktır.

İkbâl'in konferanslarında ve diğer yazılarında ele aldığı temel problemler, konferanslarında değindiği ve uzun bir süre üzerinde çalıştığı uzay ve zaman konusunu içermektedir. Bu konunun açıklanması ve yorumlanmasında İkbâl, bazı noktaları gözden kaçırmıştır. Bunların çeşitli dil ve ahlak kuralları olduğu söylenebilir. İkbâl, sonsuzluk konusunda meselenin Müslümanlar tarafından ister bilimsel ister psikolojik ister tasavvufi anlamda olsun *sınırlı bir sonsuzluk* olarak idrak edildiğini savunur. Bu görüşe sahip olan uygarlıklarda aslında zaman konusu, bir ölüm kalım meselesi haline gelmiştir. İkbâl, bilim ve bilgeliğin sınırlı buna karşın manevi yaşamımızın ise bizim için çok önemli olmasına rağmen yine de bilimsel bilginin insan ve insanlık için vazgeçilemez bir değer taşıdığına inanmaktadır. Bu nedenle '*Esrar-ı Rumuz*' adlı eserinde düşüncelerini şu şekilde açıklıyor:

Bu bilimde zamanın bu akışı birbirinden eşit aralıklarla meydana gelen olaylarla tam olarak ölçülebilir (İkbâl, 2005, s. 47). Örneğin güneşin veya bir yıldızın yarı gölgeden geçişi veya bir saatin tik tokları veya bir elektrik sisteminin salınım hareketi zamanın mahsulünü ölçmek için kullanılır. Ama bizim evren anlayışımız farklıdır. Cisimlerin uzaydaki konumlarını göz vasıtasıyla belirleriz. Ve gözümüzün yapısı aynı yönden gelen ışınların aynı noktada toplanması şeklindedir. Bu nedenle nesnelere ilk düzenlememiz, yöne göredir. Ancak sadece yön ile nesnelere

konumunu belirleyemeyeceğimizi anlıyoruz. Çünkü konumumuzdan biraz uzaklaşırsak yönleri değişiyor ve daha önce aynı yöndeymiş gibi görünen ilk iki nesne şimdi farklı yönlere bakıyor. Şimdi nasıl birbiri ardına meydana gelen iki olayın tam olarak birbirine bitişik olması gerektiği gibi ikisi arasında bir aralık olabilir. Aynı şekilde gözümüze art arda görünen nesnelere de tam olarak bitişik değildir. Ama ikisi arasında boşluk vardır. Bir saatin tik tıklamasını sayarsak iki olay arasındaki zamanı biliriz. Benzer şekilde bir ölçü çubuğunu bir nesneden diğerine kademeli olarak geçirirsek iki nesne arasındaki mesafeyi bulabiliriz. Bu mesafe ölçüsünü ölçme yöntemi, görme keskinliğimize veya ışığın özelliklerine bağlı değildir. Temas kuvveti dışındaki tüm kuvvetlerin bulunmadığı böyle bir canlı, uzaydaki cisimlerin sırasını bir iz vasıtasıyla belirleyebilir. Bu düzenin herhangi bir yaratığın yalnızca vizyonunun yardımıyla belirlediği düzenden farklı olması da mümkündür. Bu nedenle atmosferdeki nesnelere belirlenmesinin mutlak nesnel veya dışsal bir nesne olmadığı, *özel* ve *kişisel* olduğu açıktır. Aksine iki olay arasındaki zaman dizisinin kişisel etkimizden tamamen bağımsız, dışsal bir şey olduğunu görebiliriz (Siddiqui, 2014, s. 53). Eski Yunan'da, mekân ve zaman kavramını Bilge Platon, evren hakkındaki düşüncelerini anlattığı “*Timos*” adlı kitabında dile getirdi. Yavaş yavaş zihinsel bir devrim yarattı. Einstein'ın izafiyet teorisi bize modern bir evren anlayışı vermiş ve felsefenin ve dinin en önemli problemlerini bu modern kavramların ışığında görmemizi ve çözmemizi sağlamıştır. İktbal, konferanslarında çeşitli eski ve modern uzay ve zaman teorilerinin geçerliliğini ve yanlışlığını ayrıntılı olarak tartıştı. Eleştirel bir bakış ortaya koydu.

İnsanların uzay ve zaman kavramı konusunda genel bir zaman ve mekân anlayışı şöyledir: Bir gün içinde meydana gelen olaylar, bir tesbihteki boncukların birbiri ardına dizilmesi gibi basit bir sırayla gerçekleşir. Bu, *mutlak zaman* olarak adlandırılabilir. Ve olayların birbirleriyle ilişkili sıralaması *öncesi* ve *sonrası* sözcükleri ile açıklanabilir. Nasıl ki bir tesbihte bir boncuğun arasında bazı yerler boşsa aynı şekilde zihnimize özel bir etkisi olan böyle bir olayın yaşanmadığı iki olay arasındaki zamanın da boş geçmesi mümkündür. Bu durumda zihnimiz boş diyebiliriz. Bu nedenle zihnimize geçen bir zaman hissine sahibiz. Bu nedenle zamanı daha kısa ve daha uzun olarak tahmin ederiz. Daha sonra diğer insanlarla iletişime geçtiğimizde herkesin zamanın geçtiği hissine sahip olduğunu görürüz. Burada zamanın olduğu sonucuna varırız. Bir nehrin, bir köprünün sütunlarından

akması gibi zaman, insan bilincinde aklın bir dış nesnesidir. Yani zaman, sürekli akan bir sıvı gibidir. Aynı zamanda Zaman sonsuz noktalardan oluşur. Bu sonsuz bölünebilirlik kabul edilirse hareket halindeki bir cisim, iki sonlu nokta arasında durağan olacağından aralarında boşluk da olmayacağı için hareket imkânsız olacaktır. Yunan filozofları, evrenin sessiz olduğunu vurguladılar. Yunanlıların bilimdeki başarısının, geometri bilgisinin ötesine geçmemesinin nedeni budur. Yunanlılar *konum* ve *hareket* değişikliği nedeniyle noktalar, bölgeler ve şekiller arasında fark olmadığına inanmaktaydılar. Bir Yunan filozofu, günlük yaşamda hareketle karşılaştığında onun mutlu zihninin ve hayal dünyasının aksine hareket yaratan doğanın bir hatası olduğunu düşünürdü. Bu nedenle Yunanlılar hareket kavramını olabildiğince göz ardı etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla bir bilgi hareketi oluşturamadılar. Güzel sanatlardan resim ve heykel oymacılığında hareketsiz ve hülyalı bir heykelin hallerini anlatmak mükemmel bir hüner görülüyordu. İsimleri eylemden çok sükuneti ifade ettiği gibi geometride de olaylar yerine sadece noktalar ele alınırdı. İslam alimlerinin zaman ve mekân hakkındaki görüşleri, İkbâl'in konferanslarında Eş'âri, Mutezile ve benzeri farklı Müslüman alimlerin görüşleri ayrıntılı olarak tartışılır. Eş'âri, sonsuz bölünebilirlik, kavramını reddeder. Uzay ve zaman, O'na göre mekân ve zaman daha fazla bölünmeyecek nokta ve noktalardan oluşmaktadır.

Bu kavramın yardımıyla zamansız hareketin imkânsız olduğu fikrini çürütür. Uzay ve zaman olarak belli bir ölçüde bölünebileceği düşünüldüğünde uzayda belirli bir süre içinde hareket etmek mümkündür. Aristoteles'e göre bir cismin hareketi, kavramı şu şekildedir: Evren tüm bedenlerin içinde bulunduğu yerdir. Nitelikleri asla değişmediği için bir şeyin içinde bulunan bir eşya gibiyse o zaman araya iki zıt veya tamamen farklı özellik girince evrenin özellikleri onlara yansıdığı için değişecektir. Bu nedenle tüm sayıların yerleştirildiği şey, tüm formlardan arındırılmış olmalıdır. Buna şöyle bir örnek verilebilir: Parfümler yapılırken farklı parfümlerin yapıldığı likitlerin önceden herhangi bir kokusu yoktur veya heykeller yumuşak taşlardan yapılıyorsa kil, herhangi bir form ifade etmez. Ancak taşlar ilk başta tamamen şekilsizdir. Atmosfer, asla durmaz ama yaratılan her şey için olanak sağlar. Dolayısıyla var olan her şeyin bir yerde olması ve bir atmosferde çevrili olması gerekir. Bu kavrama göre evren, aralarında hiçbir biçim ve özellik olmayan, boşluk bulunan katlı nesnelere topluluğu olarak kabul edilmektedir. Yunanlılara göre evren,

dışsal mutlak bir nesnedir. Onun amacı sadece çeşitli madde nesnelерinin düzenlenmesi için bir halka sağlamaktır. Bir başka Yunan filozofu olan Zenon, uzayın sonsuz bölünebilir olduğuna yani uzayın bir parçasının işlendiği kadar çok küçük bileşene, bölünebileceğine inanıyordu. Bundan hareketle uzayda hareket olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Siddqui, 2014, s. 75).

Sonlu zamanda sonsuz sayıda noktayı sabitlemek imkansızdır. Bu sadece bir yanılsamadır. Bu nedenle hareket, gerçek değildir. Hareket etmek, atmosferin dış sabitlerinin varlığını reddeder. Bu nedenle Zenon şunu sorar: *Arada bir yerde bile olmadığın halde neden bir yerde bir şey yapıyorsun?* Dolayısıyla Zenon'a göre zamanın sonsuzluğu uzayın da sonsuz olmasından kaynaklanmaktadır.

İkbal, zamanı bir dizi bireysel an olarak ele almanın, zamanın iki anı arasında boş bir alan olduğu için bizi yanlış bir sonuca götürdüğünü savunur. Müslüman düşünür İbn Hazm, (ö.1064) bu bütüncül zaman kavramını reddeder. Çünkü O'na göre, bu tür bir zaman kavramını kabul ederek, yukarıda bahsedilen yeryüzü bilmecesini çözemeyiz. Dünyada hareket imkansızdır. İbn Hazm'a göre zaman ve mekân süreklidir. Bu kavram; Georg Cantor (ö.1918), Weierstrass Function (ö.1897) vb. gibi modern matematikçilerin teorisine de uygundur. Matematiksel sayılar ve noktalar teorisinde, herhangi iki A ve B noktası arasında ne kadar yakın olurlarsa olsunlar, sonsuz sayıda nokta bulabileceğimiz belirtilir. Bir nokta topluluğunun bu özelliği aşağıdaki şekilde gösterilebilir. Bir B noktasının A noktasına bitişik olduğunu söyleyemeyiz çünkü aslında B noktası A noktasına bitişik değildir ve başka hiçbir C noktası A noktasına bitişik değildir. Bu nedenle, herhangi bir konumun bitişik konumunu belirleyemiyoruz (Bitişik, ikisi arasında üçüncü bir yer olmadığı anlamına gelir) ve bunların hiçbiri belirlenemez. Bir cismin hareket ettiğini söylediğimizde onu farklı gözlerde, farklı yerlerde gördüğümüzü kastediyoruz. Bu şekilde, belirli bir anın sahneleri bedeninin bir yeridir ve vücudun belirli bir yerinin sahneleri de zamanın bir anıdır. Bu modern teoriye göre zaman, mekân ve hareketin gerçekliğini ve dolayısıyla Zenon'u haklı çıkartabilir ve açıklayabiliriz.

İkbal, bu zaman bilmecesini çözebilir. O, modern matematik teorisinin bile sınırlı zaman ve mekân dağılımı nedeniyle ortaya çıkan sorunları çözemeyeceğine inanır. Zenon, hareket halindeki bir cismin uzayın tüm noktalarından geçtiğini söylemedi, çünkü bunu yaparsa uzayın bağımsız ve dışsal varlığını kabul etmek zorunda kalacaktı ki bunu inkâr etti. Bu nedenle uçuş sırasında tüm ara noktalardan geçmek

yerine sadece birkaç noktadan geçilen ve atmosferin geri kalanının kaldırıldığı atlama hipotezini sundu.

İkbal, Eş'âri'nin ortaya koyduğu evrenin zahiri varlığını kabul etmekten kaynaklanan “*zamanın tasavvuru olmaksızın hareketin tasavvur edilemeyeceği*” problemini doğru bulmaz. Ve zaman, psişik hayattan kaynaklandığı için hareketin zamandan daha önemli olduğunu savunur. İkbal, psişik hayatta, zaman ve hareket arasındaki mantıksal ilişki açısından, bu cümlede bahsedilen sıranın yani zamanın aynı olduğuna inanır. Hayatın varlığı zamanı ve hareketi zorunlu kılar. Bu nedenle İkbal'e göre zaman, mutlak değildir; psikolojik hayata bağlıdır. Zaman ve uzayın birbirinden ayrı ve ilgisiz iki şey olmadığı, ancak birlikte var olduğu fikrinde de fizikle aynı fikirdedir. Bilim adamlarının “*zincir (man-makan)*” dedikleri yalnızca “*işaret edilen*” bir şeydir. İkbal'e göre nokta, en temel noktadır. Nokta, ondan ayrılmasa da olabilir; ama nokta onların görünüşü için gereklidir.

Îraki, uzay veya mekan için benzer bir sınıflandırma yapmıştır. O, üç atmosfer sınıfı olduğuna inanır: Birinci sınıf, aşamalı biçimde üç düzeyi olan maddi nesnelere atmosferidir. Birinci seviyede, ağır bir eşya atmosferi vardır. İkinci seviyede, havanın ve bu tabiattaki hafif şeylerin atmosferi, üçüncü seviyede ise ışık veya nur atmosferi vardır. Bu üçü atmosferde birbirine o kadar yakındır ki zihinsel çözülme ve ruhsal eylem dışında hiçbir şekilde ayırt edilemezler. Uzayın bu birinci sınıfında iki nokta arasındaki mesafeyi tanımlayabiliriz. İkinci sınıf, maddi olmayan varlıkların atmosferidir, yani melekler vb. Bu atmosferde bir de mesafe duygusu vardır, çünkü maddi olmayan varlıklar taş duvarlardan geçebilse de harekete karşı tamamen bağışık değildir ve hareketle birlikte bir mesafe duygusu gelir. İnsan ruhuna özgürlüğün en üst düzeyi verilmiştir. Üçüncü sınıf, tüm sınırsız atmosfer türlerinden geçerek ulaştığımız ilahi veya ilahi atmosfer sınıfıdır. Bu boşluk, boyutların ve mesafelerin tüm sınırlamalarından ve kısıtlamalarından bağımsızdır ve tüm sonsuzluklar onun üzerine gelir ve yoğunlaşır. Böylece Îraki, *modern evren* kavramına, yani mekanın sonsuz bir dizi olduğu ve dinamik özelliklere sahip olduğu argümanına ulaşmak için her türlü çabayı göstermiştir (Siddqui, 2014, s. 65).

Orta Çağ Müslüman düşünürlerinden sonra şimdi modern Batılı düşünürlerin fikirlerine bakalım: Bunlardan ilki, on yedinci yüzyılda ünlü bir Fransız filozof ve matematikçi olan ve modern felsefenin ve modern matematiğin kurucusu kabul edilen Descartes'tir. Descartes, felsefi sistemi içinde yeni bir *atmosfer* kavramı ortaya

koyar. Onun felsefesinin temel sorunlarından biri, tüm nesnelere ya manaya ya da maddeye ait olmasıdır. *Bilinç* ile *maddenin* kendisi arasında hiçbir ilişki yoktur. Zihnin özelliği ne uzayı çevreleyen ne de uzayda belirli bir düzeni olmayan düşüncedir. Maddenin özelliği, boşlukta yer kaplamak ve boşlukta var olmaktır. Bundan dolayı Descartes, tüm boşlukta bir şeyler olması gerektiğini, aksi takdirde boş alanın hiçbir işe yaramayacağını düşünür. Ve amaçsız bir şey yaratmanın Yaradan'ın mükemmelliğine aykırı olduğunu söyler.

İkbal, Müslüman düşünürlerin Yunanlıların *barışçıl evren* anlayışına bir şekilde karşı geldiklerini söylemiştir. İslami tasavvur, Yunanlılarınkinden tamamen farklıdır. İslâmiyet, insanları şimdiki hakikate çekmiş ve onlara dünya gibi olan her şeyi bir kenara bırakmalarını ve dünyanın böyle mi, şöyle mi olması gerektiğini düşünmemelerini söylemiştir. Kur'an-ı Kerim'in öğretilerine göre evrenimiz, gelişen dinamik bir evrendir ve hareket onun temel bileşeni olduğu için evrenin her sisteminde korunmalıdır.

Molla Celaleddin Devvâni (ö.1502) ve Sufi şair İraki, ortak bir zaman kavramı benimsediler. Onlara göre saf materyalizmden saf maneviyata farklı aşamalarda bulunan farklı varlıklar için zamanın doğası farklıdır. Maddi nesnelere için zaman, göklerin dönüşünden doğar ve geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek olarak ayrılabilir. Zamanın doğası öyle bir yapıdadır ki, bir gün bitmeden bir gün başlamaz. Aynı sıra ve süreklilik, maddi olmayan varlıklar için de mevcuttur. Ancak zamanın akışı, fani bir varlık için bir yılın süresi, maddi olmayan bir varlık için bir günden fazla değildir. Maddi olmayan varlıkların alt sınıflarını derecelendirerek, nihayet geçiş veya akış niteliğinden tamamen yoksun olan ve bu nedenle hiçbir bölümü, düzeni ve değişimi olmayan ilahi zamana ulaşılır. Bu, sonsuzluğun ötesindedir ve ne başlangıcı ne de sonu vardır. İyilik, Kur'an-ı Kerim'in "Ümmü'l-Ketab" adını verdiği ve tüm tarihin dünyevî dünya ve ma'lul zincirinden kurtulup şimdi aşkın bir hale girdiği iki zamandır. Zamanın akışında herhangi bir değişiklik oluşturmak kesinlikle imkansızdır. Hareket ister yavaş ister hızlı olsun ister hiç olmasın, her şey aynı uzam ve aynı doğaya sahiptir (Siddiqui, 2014, s. 78).

Böylece Newton'a göre hem uzayın hem de zamanın mutlak bir dış varlığa sahip olduğunu ve herhangi bir gözlemlenebilir veya hareket eden nesneye bağlı olmadığını görüyoruz. Newton'un ortaya attığı bu zaman kavramı üzerine İkbal, birçok itirazda bulunmuştur. Nitekim konferanslarının bir bölümünde; "Zaman,

herhangi bir dış nesneye başvurmadan sürekli olarak kendi kendine akan bir şeyse, o zaman bu akışa herhangi bir nesnenin girdiğini anlayamayız” (İkbal, 2021b, s. 56) demiştir. Bu, akışa katılmamış bir nesneden farklı olabilir. Zamanı bir nehrin akışı olarak anlamaya çalışırsak başlangıcını, sonunu ve sınırlarını anlayamayız. Ayrıca, zamanın doğası kelimelerin akışı, hareket veya geçiş tarafından mükemmel bir şekilde belirlenebilen bir şeyden başka bir şey değilse o zaman bu ilk seferi saymak için başka bir zamana yani ikinci sefere ihtiyacımız olacaktır. Böylece dizi bitmeyecektir. Bu nedenlerden dolayı İkbal, bu Newtoncu zaman anlayışının birçok yönden kusurlu olduğuna inanır. Ayrıca zamanın Yunanlılar kadar gerçek dışı olarak tanımlanamayacağını da kabul etmektedir. O’na göre zaman duygusu için ayrı bir nesnemiz olmasa da bunun bir tür akış olduğu ve zaman teorisi tarafından doğrulanan bazı dışsal veya bütünsel bir doğası olduğu da inkâr edilemez.

İkbal, Einstein’ın büyük bir hayranıdır. Einstein, mutlak uzay ve mutlak zaman kavramının hem teorik hem de ampirik nedenlerle kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Örneğin, önce şu iki olayın aynı anda gerçekleştiği cümlesi ele alındığında; bu olaylar aynı yerde ve aynı sistemde ise yani gözlemciler durağan veya aynı doğrusal hızla hareket ediyorsa, o zaman kesin bir “eşzamanlılık” kavramı alınabilir ve bunun açık ve net tanımına gidilebilir. Ancak sistemler farklı olduğunda ve olaylar farklı yerlerde gerçekleşirken bu tanım işe yaramaz. Einstein, olayların eşzamanlılığının bir artı olduğuna dair örnekler verir. Bir gözlemciye göre Ali için eşzamanlı olan olaylar, başka bir gözlemcide Ahmet için eşzamanlı olmak zorunda değildir, ancak birbiri ardına gerçekleşebilir. Sadece bu değil, zamanın akış hızının, her ikisi için de aynı olması gerekmez. Ali’nin saati iki olay arasında bir saatlik bir boşluk gösteriyorsa Ahmet’in saati bu iki olay arasında bir saatten fazla bir boşluk gösteriyor olabilir. Tüm bu tartışma, bizi zamanın mutlak bir şey olmadığı ancak ek bir şey olduğu sonucuna götürür. Her gözlemin belirli bir kişisel süresi vardır ve eğer iki gözlem birbirine göre ek hareketler yapıyorsa süreleri de birbirinden farklı olacaktır.

Benzer şekilde, uzay veya mekân mutlak değil, iki hareketli nesne arasındaki mesafe nedeniyle esnektir. İkbal, Nietzsche’nin kavramını, herhangi bir gözlemlenebilir fenomen yerine yalnızca spekülatif bir hipoteze, yani enerjinin korunumu hipotezine dayanan çok katı bir mekanizma ve zorlama türü olarak tanımlar. Onlara göre

olayların tekrar tekrarı sürekliliği çekilmez kılar. Bunun üzerine Yüce Allah'a yalvarırlar:

*Yoksa daha önce yaptıklarınızı yapmış olmak için dünyayı mı tazellersiniz yoksa sınavları mı tazellersiniz?* İkbâl de bu kader kavramının kadim kader kavramından daha sadistçe ve üzücü olduğunu söyler. Yalnızca tamamen yeni ve benzersiz olan bir şey için çabalayabileceğimizi savunur.

İkbâl'e göre yüksek hızlı olaylar için Newton'un teorisi tamamen yanlıştır. Bu olayları açıklamak için Einstein'ın teorisini kullanmak çok önemlidir. Bu teoride Einstein, hiçbir maddi nesnenin ışıktan daha hızlı hareket edemeyeceğini ve bu nedenle ışık hızının temel bir öneme sahip olduğunu kanıtlar. Sistematik matematik yardımıyla elde edilen bu sonuç, felsefi açıdan da hayırlıdır, çünkü eğer maddi bir cismin ışıktan daha hızlı gitmesi imkansızsa, o zaman bu sistemde meydana gelen bir gözlem için neden-sonuç ilişkisi vardır. Örneğin, bir gözlemcinin ışıktan daha hızlı hareket ettiğini varsayalım. Ahmet bir evin önünden geçerken bir düğmeye basar ve bir lamba yakar. Daha uzakta bulunan Ali sadece ışığı görecek, daha sonra lamba orada görünecek. Dolayısıyla Ali'ye göre düğmeye basılmanın sonucu nur olmak değil, nuru açığa çıkarmaktır. Ahmet için tüm olaylar, bu ters sırada gerçekleşecektir. Ancak bu neden-sonuç saçmalığına Einstein zaten karşı çıktı, çünkü görelilik kuramının temel sorunu, nesnenin veya herhangi bir maddi cismin hızının ışık hızına eşit olamayacağıdır. Bundan daha hızlı gitmek oldukça mümkün.

İzafiyyet teorisinin bir diğer önemli sonucu da hareket eden cisimlerin hareket yönündeki uzunluklarının daha az olmasıdır. Örneğin, Ali'nin doğuya doğru sabit bir hızla hareket ettiğini ve Ahmet'in hareketsiz olduğunu varsayalım. Ali'nin elinde bir metre uzunluğunda bir tahta parçası vardır. Ahmet deney yaparak Ali'nin odununun uzunluğunun iki buçuk metre olduğunu öğrenir, ancak Ali'nin kendisi bunu bilmez; bu yüzden odununun uzunluğunun tam bir metre olduğunu bulur. Görelilik teorisi hem Ali hem de Ahmet'in kendi konumlarında haklı olduklarını ve tahtanın uzunluğunu kendi sistemlerine, yani uzay-zamana göre ölçtükleri için gözlemlerinde herhangi bir çelişki olmadığını açıklar. Sonuçlarını karşılaştırsak her iki sonucun da birbiriyle uyumlu olduğunu görürüz. Ahşabın gerçek uzunluğu önemli değildir. Her boyut, bir ölçen veya gözlemciye göre olacaktır. Hiçbir uzunluk mutlak değildir, hepsi görecelidir.

Görelilik kuramında ışık hızı temel bir öneme sahiptir. Bu hız saniyede 300.000 kilometre yani saniyede 186.000 mildir. Aslında bu hız bize çok yüksek gelmektedir. Bu durumda bir ışık huzmesi, göz açıp kapayıncaya kadar dünyanın bir yerinden başka bir yerine ulaşır. Ancak yine de bu hız sınırlı bir hızdır. Laboratuvarda ise hızı, ışık hızına yakın olan bazı madde parçacıkları elde edilir. Newton'un teorisinde elde edilen denklemler bu hızı içermez. Ama her zaman Einstein'ın denklemlerinde bulunur. Dolayısıyla en hızlı uçağın hızı saatte 500 milden fazla değildir. Bu hız, ışık hızına kıyasla çok önemsizdir.

Kişi fiziksel varlığının sınırlarını aşabilir. Miraç olayı buna en güzel örnektir. Miraçta Peygamberimiz fiziksel dünya ile bağını kopartmıştır. Bu durum yalnızca peygamberlere mahsus değildir. Aynı şekilde vecd halinde olan salih kullarda fiziksel mekân ve zamanla bağını kopartır (İkbal, 1995, s. 48).

Mevlâna, İkbal'e zaman ve mekânın hayatın farklı hallerinden birinin adı olduğunu ve bu cennet yolculuğu için kişinin fiziksel bedenini terk etmesi gerektiğini söyler. Ve bu, ancak bir kişi zaman ve mekânda ilerlediğinde, yani zamansal ve mekânsal sınırları aştığında olabilir.

Ona göre zaman andan ibarettir. Bazen öyle bir an yaşanır ki bir yıldan daha kıymetlidir. Bu yüzden gece ve gündüzün önemi insana kazandırdığı tecrübeler ile ölçülür (İkbal, 2001, s. 65).

Buraya kadar İkbal'de çeşitli açılardan zaman kavramına yer verdik. Görüldüğü üzere İkbal, zamanı gerçek kabul ederek herkesin zamanı farklı tasavvur edeceğini vurgular. O, Müslüman düşünürlerin Aristoteles'ten etkilenecek yanlış bir zaman tasavvuru geliştirdiklerine inanır. Bergson Whitehead ve Nietzsche gibi isimlerin zaman hakkındaki düşüncelerini İslam potasında eriterek anlatmaya çalışır. İslam camiasında zaman konusunda kendisine en yakın düşünce grubu Eş'âriiler olmuştur. Bunun dışında Mevlâna, İrakî, Nazzam, İbn Haldun gibi düşünürlerin konu hakkındaki yorumlarına da yer verir. Ancak kendisi zaman ile alakalı tam net bir çıkarımda bulunamaz. Bu konu hakkında müstakil bir çalışma yapmayı planlasa da ömrü vefa etmez.

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### İBN ARABİ ve MUHAMMED İKBAL'İN ZAMAN KARŞILAŞTIRMASI

#### 5.1. İbn Arabi ve Muhammed İkbal'in Görüşlerinin Mukayesesi

Tezimizin ilk bölümünde geçmişten günümüze genel zaman anlayışından bahsettik. İlk Çağdan itibaren düşünürlerin zaman hakkındaki yorumlarına yer verdik. Gerek İslam dünyasında gerekse Batı düşüncesinde zamanın gerçekliği, var olup olmadığı ya da ezeli ebedi oluşuyla ilgili farklı yorumlar yapıldığını gördük. Biz bunları genel bir çerçevede yansıtmaya çalıştık.

İkinci bölüme geldiğimizde büyük düşünür İbn Arabi'nin zaman anlayışına yer verdik. Daha önce de bahsettiğimiz üzere İbn Arabi hem İslam aleminde hem de batı dünyasında çok ses getiren, fikirleri hala tartışılan bir isimdir. Dolayısıyla onu anlatmak kadar anlamak da ziyadesiyle zordur. Tezimizde farklı kaynaklardan bilhassa İbn Arabi'nin büyük eseri "Fütihat-ı Mekkiyye"den derlediğimiz zaman görüşlerine yer verip yorumlamaya çalıştık.

Üçüncü bölümde ise yine büyük İslam düşünürü Muhammed İkbal'in zaman hakkındaki yorumlarına değindik. Muhammed İkbal, çağının ses getiren isimlerinden olup günümüze kadar bıraktığı izler devam etmektedir. Ayrıca onun çağımıza yakın bir isim olması anlaşılmasını kolay kılmaktadır.

Şimdi bu son bölümde bu iki İslam düşünürünün zaman hakkındaki düşüncelerinin karşılaştırmasını yapmaya çalışacağız. Her ne kadar karşılaştırma yapılmak istense de hem aynı dönem ve coğrafi şartlarda yaşamamış olmaları hem de düşünce yapılarının birbirinden oldukça farklı olması hasebiyle bu işin zorluğunun farkındayız. Ancak genel düşünce yapılarından hareketle ikisinin zaman hakkındaki yorumlarının benzerlik ve farklılıklarını ele almaya çalışacağız.

Burada karşılaştırmamızın tam manasıyla anlaşılabilmesi için öncelikle İbn Arabi ve Muhammed İkbal'in "Vahdet-i Vücut" anlayışının benzerlik ve farklılıklarına

değinelim. İbn Arabi'ye göre Vahdet-i Vücut daha önce de bahsettiğimiz üzere varlığı mümkün ve zorunlu olmadan tek bir hakikat üzerinde birleştirir. Bu düşünceyi kabul edenlere de ehl-i vücuduyye denir. Bu anlayışa göre her şey Allah'tan gelir ve Allah'a geri döner. Allah'ın esması her şeyi kuşatmıştır. İnsan, evrenin yaratılması için ana sebeptir. "Eşrefi Mahlukat" tır. "Fususul Hikem" de Âdem bahsinde İbn Arabi insanın var oluşunu açıklar. Tanrı insan ilişkisinde bu konu oldukça önemlidir. İbn Arabi'nin insana bakış açısı "insan eşref-i mahlûkattır" şeklindedir. Yani yaratılmışların en kıymetlisidir. Bu da insana *halife* vasfını yüklemiştir. Allah evreni insan için yaratmıştır ve âlemin sudurunu insan ile tamamlamıştır. Bundan yola çıkarak âlem insanın varoluş sebebi ise aynı zamanda yok oluş sebebidir. Dolayısıyla insan yok olduktan sonra âlem de yok olacaktır. İnsanın kendisi Tanrı'nın delilidir. Hz. Âdem'i konuşurken aslında Tanrı'yı konuşuruz. Yani hazinenin üstündeki mührün hazineyi koruması gibi insan da âlemi korur. İnsan üstünden kalkarsa türler canlar birbirine karışır. İnsan, dünya düzenini bozuyorsa ahlaklı insan özelliğini kaybettiği içindir. Çünkü insan aslında âlemlerle muhafaza edilen bir inci gibidir ve giderse âlemin kıymeti kalmaz. Kısacası âlem insan için vardır. Bu yüzden âlemdaki tüm yaratılmışlar, insan için var olmuştur. Zaman da insan için var olan bir olgudur.

Peki, büyük düşünür Muhammed İkbal, ilk başlarda savunucusu olduğu halde sonraları tenkit ettiği vahdet-i vücudu nasıl tanımlamıştır. O çocukluk ve gençlik yıllarında Vahdet-i Vücutçu bir anlayışa sahipken daha sonra bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Vahdet-i vücut anlayışının Müslümanların geri kalmasına sebep olduğuna inanmaktadır.

*Sen görünmez, şeyle sözleşmiş idin,*

*Sen gelip, sahil bulup taşmış idin!*

*Gül bağında ol fidan yüksel hemen* (Albayrak, 2005, s. 239).

*Gaybe bağlan çöz hazırdan bendi sen!* (İkbal, 2010, s. 86).

Bu durum onu tasavvuftan uzaklaştırmış görünse de Mevlâna vasıtasıyla yeniden tasavvufa yönelmiştir. Özellikle "Câvîdnâme" adlı eserinde ona hayranlığı ortaya çıkmaktadır. Ancak Mevlana'nın mesnevisinde vahdet-i vücuda değinen yerlere özellikle yer verilmemiştir. İkbal, Bergson, Einstein, İmam Rabbani, Nazzam gibi birçok düşünürden etkilendiği gibi Anne Maria, Schimmel, Ali Şeriatî, Mehmet Akif

Ersoy gibi birçok düşünürü de etkisi altında bırakmıştır. Muhammed İkbal, vahdet-i vücudu benimsediği dönemlerde de İbn Arabi anlayışındaki vahdet-i vücudu değil Mevlana'nın kastettiği vahdet-i vücudu benimser. Burayı biraz açmak gerekirse Mevlana'da daha şiirsel manada kullanılarak metafizik kavramdan uzaktır. Tasavvufta kastedilen asıl vahdet-i vücut ise "vcd" kökünden gelir. Vücut, varlık anlamında kullanılır. İbn Arabi ve onun düşüncesine sahip olanlara göre "bir"den ancak bir çıkar. Ve bu irtibat asla kopmaz. Ona göre alem sürekli yenilenir ve bu süreklilik asla sekteye uğramayarak bire geri döner.

Muhammed İkbal, önceki dönemlerde "Vahdet-i Vücut" düşüncesini benimsemiş olsa da doktora yaptıktan sonra bu düşünceden oldukça uzaklaşmış ve 'Vahdet-i Vücûd görüşüne sahip olmadığına inandığı Mevlânâ'nın varlık ve bilgi düşüncesini kendi fikirlerine esas almıştır. Çünkü Vahdet-i Vücûd anlayışı, onun için önemli olan insanın ferdiyeti, şahsiyeti ve hürriyeti fikriyle tezatlık oluşturur. Ayrıca bu görüşün önemli bir parçası olan 'fenâ' fikri, insanı ve toplumu miskinliğe, dünyadan el etek çekmeye itmektedir. İkbal ilk bakışta Vahdet-i Vücûd'u yansıtmıyormuş izlenimi veren:

*"Hak libâsına bürünmüş şu bâtulın başına:*

*Lâ mevcûde illâ hû kılıcını vur"* (Çiftçi, 2023, s.7). gibi şiirleri bulunsa da bütün düşünce sistemi düşünüldüğünde bu şiirleri, onun vahdet-i vücûd'u benimsediğini delil değildir.

Bize göre İbn Arabî vahdet-i vücudu benimseyerek Müslümanları evrensel bir düşünce etrafında tek bir çatı altında toplamayı hedeflemiştir. İkbal'e göre de varlığı anlamlandırmak için akıl yeterli değildir. Bu, kişiyi vahdet-i vücut anlayışına götürebilir. Ancak hayatın müşahedesi açısından bu anlayış yetersiz hatta zararlı bile olabilir. Çünkü bu anlayışı benimseyen insanlar Müslümanları miskinliğe sevk etmektedir. Tabi bunları yorumlarken Muhammed İkbal'in yaşadığı dönemi ve bölgeyi iyi bilmek gerekir. Zira o dönemde İslam dünyasının Batı'nın siyasi, ekonomik ve kültürel üstünlüğünden kurtulma çareleri aramış, Müslümanların sömürülmüş ve ezik durumda olan algısından kurtulmaları için sürekli mücadele etmek gerektiğine inanmıştır. Bu yüzden yazı ve şiirleriyle devamlı bu durumu dile getirmiş, bu yolda hayatı boyunca emek vermiş bir mütefekkindir (Kılıç, 2015, s. 485).

İkbal'in bazı yerlerde vahdet-i vücut anlayışına yakın olduğu görülebilir. Örneğin Tanrı'nın evrene içkinliğini kabul eder. O, varlığı ego olarak tanımlarken her şeyin egodan taşıdığını belirtir. Ruh ve beden birlikteliğini de kabul eder. Fakat vahdet-i vücut düşüncesi metafizik manada tevhidin zıddı olduğundan şıktır. Alem, gerçekten vardır. İbn Arabi'nin ileri sürdüğü gibi perdeye yansıyan gölgeden ibaret değildir. Sonuç olarak İkbal, "vahdet-i vücutçu mu?" diye soracak olursak evet yaşayış olarak baktığımızda ona yakın durmaktadır. Ancak daha önce de dile getirdiğimiz üzere bu anlayışın İslam ülkelerine zarar verdiğini düşünerek reddetmiştir. O, "İslam dünyası, kendisine sahip çıkmalı, güçlenmeli aksi takdirde batı karşısında hep ezik olacaktır." şeklinde düşünmüştür. Bu anlayışla Mevlana'yı vahdet-i vücutçu anlayıştan sıyırmıştır. Ona göre Kul- Allah arasındaki ilişkiyi tanımlamakta vahdet-i vücut anlayışı yetersiz kalır. Çünkü kul, Allaha yaklaştıkça Allah da kula yaklaşır. Oysa vahdet-i vücut düşüncesinde böyle bir ilişki söz konusu değildir. Allah nur- ışıktır. Kul ise ona yakınlaşmaya çalışan zerredir. Bu yalınlaşma, gerçekleştiği süreci İnsan-ı kâmil ortaya çıkacaktır. İnsan-ı kâmil ise dünyanın gidişatını değiştirebilecek güce sahiptir. Bu yüzden insan önemlidir. Ne kadar emek harcarsa o kadar İslam aleminin kurtuluşuna vesile olur.

İkbal'e göre insan topraktan yaratılmış olup zamanın ve mekânın bir parçasıdır. Aynı zamanda bunların ötesine de geçebilir. Bunu ancak mutlak benliğe ulaşarak elde eder. İnsan mutlak benliğe ulaştığında Allah'a kavuşmuş olur. Böylelikle insan derin uykusundan uyanarak kendi potansiyelinin farkına varır; varoluşsal gerçekliğiyle derin bir bağ kurar (İkbal,1971b, s. 94).

Ancak ferdileşme, insana gayet büyük imkânlar açtığı gibi, onun için olumsuz durumlar da oluşturabilir. Yalnızlık ve depresyon gibi durumlar bunların bazısıdır. İkbal'e göre Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de bahsettiği üzere insan evrendeki tek sorumlu varlıktır. Dağlar, taşlar bu sorumluluğu almazken insan yüklenmiştir. Bu de benlik kavramını öne çıkartır. İnsan her ne kadar Allah'tan bir parça taşısa da onun varlığı başkadır. O'nun kendisine has benliği vardır ve ne kadar Allah'a yakınlaşırsa yaklaşsın bu benlik baki kalır. Hassaten insanı insan yapan da bu benliktir.

İbn Arabi'de 'Ayan-ı Sabite' kavramına geldiğimizde bu terimi İslam aleminde kullanan ilk kişi kendisidir. Bu kavram, iki lafızdan oluşur. *Ayn* ile *hakikati*, zatı ve mahiyeti kastederken; sübut veya sabit ile de insanın mahiyetinin veya üçgenin insanın zihnindeki varlığı gibi zihni veya akli varlığını kasteder. Bahsedilen zihni

varlık, insan bireylerinin veya üçgen bireylerinin dış dünyadaki varlığı gibi zaman ve mekanda zihnin dışında gerçekleşmesi manasında var olma halinin zıddıdır (El-Hakim, 2017, s. 70). Yani İbn Arabi Ayan-ı sabite kavramıyla eşyanın hakikatine ulaşıldığını söyleyerek alemin varlığını kasteder. Ayan-ı sabite'nin dışarda varlığı yoktur. Yani sübut, dış varlıkta değil akılda bulunur. Çünkü dıştaki varlık ya vardır ya da yoktur. Ya siyahtır ya da beyazdır. Ancak Ayan-ı sabite her iki zıtlığı da içinde barındırır. “*Var olan her suret ayan-ı sabitenin aynısı, varlık ise onun üzerindeki elbise gibidir.*” (İbn Arabi, 2006b, s. 47). Ayan-ı sabite, Allah ile alem arasında bir köprü vazifesi görür. Bizim varlığımız, Allah'ın ilminde bulunduğu hal üzeredir. İnsanın varlığı, zamanda olayların meydana çıkması, hadiselerin zuhur etmesi bunların hepsi Allah'ın iradesinde bulunan bilgidir. Yeri ve zamanı geldiğinde ortaya çıkar. Biz, aslında bir sinema perdesinden yansıyan görüntüyü yaşamaktayız. Asıl olan perdede yansıyan gölge değil gerçekte var olandır. Allah'ın nuru her an tecelli eder. Bu tecelli gönle ulaşırsa gönlü ihya eder. Ulaşmazsa ruh bir cendere içinde sıkışıp kalır. Ruha üflenmesi alında nefes verdi anlamına gelir. Ruh üfletilen insan Allah'tan bir nefes alır. İbn Arabi gibi Sühreverdi'ye (ö.1191) göre de yaratma tecelliden oluşur. Eşya, Allah'ın ilminde külli bilgi olarak vardır. Eşyanın ikinci safhası Ayan-ı sabite'dir. Üçüncü hali ise tahayyül-ü harici halidir. Bu onun dış dünyadaki halidir. Kısacası dış alemdeki varlık bağlı bir varlıktır. Varlığı zorunlu değildir. Bizim dış alemde gördüklerimiz asıllarının gölgesidir. Ayan-ı sabite hiçbir zaman dış alemde idrak edilemez. Dolayısıyla dış alemdeki değişim de Ayan-ı sabite'ye yansımaz. İbn Arabi'nin “Ayan-ı Sabite” anlayışı onu kaderci bir anlayışa sürükler. Çünkü Ayanda belli olan hiçbir şekilde değiştirilemez.

İbn Arabi'ye göre hareketler yönelişlerin farklı hale gelmesiyle oluşur. Burada anlatmak istediği Halık'ın yaratma eylemiyle hareketlere yönelmesidir. Allah şöyle buyurur: *Bir şeyi irade ettiğimizde* Yani hareketlere eğilim tek çeşit olsaydı hareketler değişime uğramazdı. Ancak hareketler birbirinden ayrıdır. Bu durum, feleğin ayı harekete geçiren yönelişle güneşi ya da yıldız ve felekleri hareket geçiren eğilimin aynı olmadığının işaretidir. Bu ayırım olmasaydı, hız ve yavaşlık hepsinde eşit hale gelirdi (İbn Arabi, 2008c, s. 78).

Buradan Muhammed İkbâl'in kader anlayışına girecek olursak O, kaderi değiştirilemez bir olgu olarak kabul etmemektedir. Konferanslarında sıklıkla kaderci anlayışın İslam dünyasında gerilemeye yol açtığını, insanın kaderi oluşturmada etken

olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla İbn Arabi'nin Ayan-ı sabite anlayışı, Muhammed İkbâl'de kabul görmez. Bir insan veya millet çaba göstermezse, asil bir geleceği hak edemez. İkbâl, böyle olan kişi veya milletler hakkında ümit ve sempati besleyemez (İkbâl,1968, s. 49).İkbâl, “*insanlar kendi durumlarını değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez.*” (Ra'd 13/11) âyetine sürekli atıfta bulunur. O'na göre insan “*insiyatif almaz ve sahip olduğu zenginliği inkişâf ettirmezse içindeki ruh, taş gibi sertleşir ve ölü madde seviyesine indirgenir.*” Ancak kendisini değiştirirse Allah, ondan kendi kaderini seçmesini ister. Veya insan elinde olanlardan memnun değilse Allah'tan yeni bir kader dileyebilir (İkbâl, 2014, s. 53-54). İnsan, daha önceden bir mektup gibi yazılmış ve yeri zamanı geldiğinde o kaderi yaşayan bir varlık değildir. Onun yapıp ettikleri kaderinde rol oynar. Peki, “*Allah'ın buradaki iradesi ne olacak?*” diye düşünülürse Allah Murad ettiğini değiştirmekte de hüküm sahibidir. Bunun bir sınırı olamaz. Sonsuz kez bu değişim gerçekleşebilir.

“Hakikî sonsuzluk” der İkbâl, “mümkün olan sonlu bütün genişlemeleri kapsamadan; ulaşılan şey, sonsuz genişleme anlamına gelmez”. O tabiatı itibariyle genişlemeye değil, yoğunlaşmaya uygundur. Yoğunluğu fark ettiğimiz anda sınırlı benliğin, sınırsızdan soyutlanmamış durumda farklı bir düşünce olduğunu anlarız (İkbâl, 1995, s. 163).

Burada İbn Arabi'deki Ayan-ı sabite kavramıyla kıyaslama yapıldığı zaman minimal tezatlık bulunur. Çünkü “Ayan” varlığı kısıtlarken, İkbâl'de sonsuzluk anlayışı bulunur. Olaya minimal bakmamızın sebebi “Ayan”ın da tam net olamamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü aslında o da Allah'ın iradesine bağlı olup değişebilen durumdadır. İkbâl, “Allah'ın varlığının büyüklüğü ancak kulun kalbinde olur” (İkbâl, 2021b, s. 465) diyerek benliğini gerçekleştiren kimsenin gerçek kimliğe bürüneceğini söyler.

İkbâl'de benlik anlayışından söz edilecek olursa mutlak benlik tüm benliklerin üzerindeki Allah'ın benliğinin mertebesidir. Benlik insanın kendi varlığını bilmesi, kendine güvenerek saygı duyması, kendini geliştirmesi ve gerçekleştirmesi anlamlarına gelir. İkbâl'in *benlik* diye tanımladığı kavram aslında metafizikçilerin *ruh* diye açıkladığı kavramdır. O'na göre Allah *mutlak ego* sahibi olup insan da ona benzemeye çalışmaktadır. İnsan ne kadar kendini gerçekleştirirse Allah'a o kadar yaklaşır. *Işık* ve *nur* Allah'a en yakın varlıklardır. Burada İbn Arabi'deki vahdet-i vücud izlerini görsek de bu ikisi farklı anlamlar ifade eder. Şöyle ki; vahdet-i vücud

da her şey bir şeydir. Ancak mahluk, madumun gölgesidir. Fakat İkbâl'in benlik anlayışında tüm varlıklardaki ego, aynı özelliktedir. Bu yüzden ikisi aynı şey diyemeyiz. Her ego, bir üst egoya çıkmaya çalışarak kendini gerçekleştirmeye çalışsa da özü itibarıyla aynıdır. Mutlak ego, ferdiyetin ışığını artırır. İkbâl'in "Mutlak Benlik" anlayışı İbn Arabî'deki vahdet-i vücud anlayışından ziyade İbn Sînâ'daki insani nefsin benliğine ya da Sühreverdî'nin "*Nur Teorisi*"ne daha çok benzer. Hatta Leibniz'in "*monad*" kavramı ile de benzerlik gösterir. Ancak onu İslami değerlere uygun hale getirmiştir. Hatta İkbâl'in ilk dönemlerde vahdet-i vücudçu anlayışa sahipken son dönemlerde onu eleştiren bir düşünce yapısına büründüğünü görüyoruz. Bu dönem, İkbâl'in Mevlana'dan etkilenip benlik felsefesi ve ruhani çoğulculuğa ulaşmaya başladığı dönemdir.

"Ben", hareket halinde olunca iç tecrübe meydana gelir. Her benin kendisine özel bir hali mevcuttur. Benin gerçekleşmesini sağlayan hareket, zorunlu bir harekettir. Çünkü her şey hareket halindedir. Örneğin tabiat olaylarının meydana gelmesi için maddi bir zaman olmalıdır. İnsan, tecrübe vasıtasıyla iç benliğe ulaşabilir. Bunun gerçekleşmesi ise maddi zaman ile değil hakiki zaman ile olur. İç benlik sadece kişisel tecrübemiz gerçekleştiği anda ortaya çıkar. İnsanın faaliyetlerine yön veren bu iç benliktir. İkbâl, hakiki benliğin ancak amel olduğunu savunur.

Buradan tekrar İbn Arabî'deki Ayan-ı sabite kavramına dönecek olursak onun felsefesinde böyle bir durum söz konusu değildir. Gerçekleşecek olaylar önceden belirlenmiş olup sırası geldiğinde zuhur eder. İnsanın ferdi girişimi, ayanın değişmesinde etki oluşturamaz. Dolayısıyla insan kaderinde hüküm sahibi değildir. Allah, isim ve sıfatlara göre yaratır. İnsan bunu yaşayarak tecrübe eder. Esasen insanın hissettiği de perdeye yansıyan bir gölge misalidir. Bu anlayış uzun yıllar İslam dünyasına etki etmiştir. Bugün bile Müslümanların büyük çoğunluğu vahdet-i vücud anlayışına sahip olduğu söylenebilir.

Bizim kanaatimize göre Ayan-ı sabite konusunda İbn Arabî, Cebriyyeci bir çizgi izlemiş olup insanın iradesine pek yer bırakmamıştır. Hayatta gerçekleşen olaylar elbette kadere bağlıdır. Ancak kulun duası ve çabası Allah'ın iradesinde değişiklik yapabilir. Peki, bu her durum için geçerli midir? Örneğin kul ağır hasta ve ölmekte olan birinin hayatını kurtaracak güce sahip midir? Burada Allah'ın yarattıklarına biçmiş olduğu ömür süresi devreye girer. Ayet-i kerimede de değinildiği üzere ecel geldi mi ne bir dakika ileri ne de bir dakika geri gider. Dolayısıyla kulun iradesi ve

fiilleri sonucu değiştirenem. Ancak nasıl olsa ölüm var, öleceğiz diyerek insan gayretten de kendisini geri bırakmamalıdır. Bu hususta Peygamber Efendimiz, bir hadisinde “Öleceğini *bilsen de elindeki fidana dik*” diyerek son nefese kadar insanın gayret halinde olması gerektiğini vurgulamıştır. İşte Muhammed İkbâl’in kader konusunda asıl vurgulamak istediğı şey budur. O, insanın teslimiyetçi, uhrevi bir yapıdan kurtulup bil fiil hayatın içinde dinamik bir birey olmasını istemektedir. Çünkü Allah devamlı yaratır. Kulun fiilleri bu yaratmaya bizatihi eşlik eder.

Zaman konusunda İkbâl de her şeyin hareket halinde olduğunu savunur. Ancak egoların hareketi doğal hareketten farklıdır. Maddi zaman ve hakiki zamanı ayırdığı için hadiselerin meydana gelmesi, maddi zaman içinde olur. Burada İbn Arabî’nin *fiziksel zaman ve mutlak zaman* ayrımı akla gelir. İleride İbn Arabî ve Muhammed İkbâl’in zaman anlayışında karşılaştırmalara daha çok yer vereceğimiz için şimdilik burada pasajı noktalayalım ve düşünce yapılarını kıyaslamaya devam edelim.

İbn Arabî, Muhammed İkbâl’e göre oldukça eski dönemde yaşamış bir düşündürdür. O’nun düşünce yapısı kendisini ne felsefeci ne kelamcı ne de mutasavvıf olarak nitelendirmeyi geçerli kılar. Ancak bunların içerisinde en yakın niteliğın mutasavvıf olduğu söylenebilir. Çünkü o akıldan ziyade dini bilgiyi yani *nübüvveti* önceler. İnsanın aklının kişiyi sınırladığını oysa keşif ehlinin bu sınırları kaldırdığını dile getirir. İnsanda *ilim*, *amel* ve *ahlaki bütünlük* oluştuktan sonra hakikat kapılarının açılacağını, bu hakikate de ancak keşif ehlinin ulaşabileceğini söyler. O’na göre insan aklının sınırları oluşu için hakiki bilgiye bu yolla ulaşamaz. Çünkü burada bir nedenselliğe ihtiyaç duyulur. Oysaki hakikat için bir nedene ihtiyaç yoktur. Bu konuda kendisi filozofları eleştirmiştir. Bu yüzden çağdaşı olan İbn Rüşd ile aralarında geçen şu diyaloga yer vermek konuyu daha açıklayıcı olacaktır.

İbn Rüşd, İbn Arabî’nin çağdaşı olsa da ondan yaşça oldukça büyüktür. İbn Arabî’nin babası İbn Rüşd’e oğlunun gözle görülemez alanların kapısını açmış halde olduğunu bildirince, İbn Rüşd babasından oğluyla bir görüşme ayarlamasını talep etmiştir. Görüşmede esnasında İbn Rüşd genç yaşta olan İbn Arabî’ye felsefi tefekkürün veya mantığın sezgisel bilgi veya ilahi keşif ile aynı sonuçlara ulaşp ulaşmadığını sorduğunda, Arabî ilk önce evet demiş bu esnada İbn Rüşd tebessüm etmiş ardından hayır demiştir. Bu cevaptan sonra İbn Rüşd’ün yüzü beyazlamış kendisini çok kötü hissetmiştir. Bu ‘evet’le ‘hayır’ arasında *ruhlar yerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar*” cevabını verir. Düşünürler, burada İbn Arabî’nin evet

derken rasyonel düşüncenin meşru geçerliliğini; *hayır* ile ise bunun hakikate erişme de yeterli olamayacağını kastettiğini söylerler. İbn Arabi burada akılı önemli görürken yeterli görmez. Her iki gözün de açık olması gerektiğini söyler. Bunlar kalp gözü ve akıl gözüdür. Tanrı sadece akıl yürütme ile yarattıkları üzerinden tanımaz. Bu, Onu kısıtlar. Tanrı'nın hakikati sonsuzdur. Allah'ı her şeyden tenzih etmek, yaratılmış her şeyin Tanrı'dan farklı olduğunu savunurken teşbih etmek Allah'ın her şeydeki mevcudiyetini gösterir. Bu yüzden filozof ve kelamcılar hataya düşer.

Bu konuda Muhammed İktbal de keşif bilgisinin önemli olduğunu fakat her şeyden uhrevi hayat için el etek çekmenin hatalı bir davranış olduğunu vurgular. O'na göre bu durum İslam aleminde geri kalmaya yol açmıştır. Böyle düşünmesinde uzun yıllar Avrupa'da yaşamış ve orada kalmış olmanın etkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Akıl - gönül birlikteliği ile mutlak bilgiye yani "Hakikat"e erişilir. Ancak burada otorite olan dindir. Felsefe, dinin etki alanına girmek zorundadır. Din, hakikati anlamak için yegâne yoldur. İktbal'e göre bu ancak *dini tecrübe* ile anlaşılır. Dini, ne *akılla* ne de *mistik düşünce* ile bir tutmamak gerekir.

İbn Arabi, *din* derken *vahiy* ve *nübüvveti* kasteder. O'na göre akıl, herkesin çalışarak elde edebileceği bir durum olup *keşif* bilgisine herkes sahip olmaz. Buna ancak Allah'ın salih kulları ulaşabilir. Ayrıca kendisinin de bu bilgiye ve mertebeye ulaşabilen bir kişi olduğunu ve "*Fütuhat-ı Mekkiyye*"nin O'na *yazdırıldığını* iddia eder. Bu kitapta yer alan bilgilerin bizzat Peygamber Efendimiz tarafından kendisine söylendiğini ve insanlara ulaştırmasını talep ettiğini dile getirir.

## **5.2. Muhammed İktbal ile İbn Arabi'nin Zaman Karşılaştırması**

Şimdi genel itibariyle İbn Arabi ve Muhammed İktbal'in düşünce yapısını karşılaştırmış olduk. Gelelim tezimizin asıl konusu olan bu iki büyük İslam düşünürünün zaman kavramına yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıklara...

İlk iş olarak aşağıda bahsi geçen başlıkları ele alacağız.

İbn Arabi'ye göre zaman nedir? Muhammed İktbal'e göre zaman nedir?

Zamanın gerçekliği konusunda görüşlerindeki benzerlik ve farklılıklar nelerdir?  
Zaman gerçek midir? Hayal midir?

İnsanın idraki açısından her iki düşünür zamanı nasıl nitelendirmişlerdir?

Zaman doğrusal mıdır? Döngüsel midir?

Zamanın çeşitleri nelerdir?

Zamanın ezeliliği ebediliği konusunda fikirleri nelerdir?

Zaman hareket ilişkisi nasıldır?

### 5.2.1 Zaman Nedir? Gerçek midir?

İbn Arabi'ye göre zaman bilgisi önemli bir bilgi olup herkes onu bilmeye muktedir değildir. Zamanı ancak rical ilmine sahip olanlar bilebilir. Diğer insanların zaman diye tarif ettiği şey aslında hayalden ibaret olsa da zamanın varlığını herkes kabul eder. Çünkü onu bilmek en genel ilimdir. Zamanı somut dünyada göster denildiğinde bir boşluk ile karşılaşılır. Herhangi bir karşılığı yoktur. Biz zamanı kendi tecrübelerimiz ile hissederiz. Buna karşılık sınırlarını çizemeyiz.

Allah tarafından mümkünün yaratılması mahsus âlemdeki zamanı başlatır. Allah'ın bir tezahürü olarak görülen âlemin gerçek bir varlığı yoktur. Bu nedenle ona bağlı olan zamanın da aslında gerçek bir varlığı bulunmaz (İbn Arabi, 2011c, s. 282).

Bu sebeple Hak, '*Allah her şeyi bilen idi*' (Bakara 1/115) ve '*Önceden ve sonradan iş Allah'a aittir*' (Rum 30/ 4) ayetlerinde O zamanın kendisine bağlı olan bir durum olduğunu kullarına bildirir. Hadiste ise, '*Alemi yaratmadan önce Rabbimiz neredeydi*' (Müsned, IV, 11, 12) diye soru soran birinin sorusunu onaylama durumu olmuştur. Zaman, kendi kendine var olan (vücudi) bir durum olsaydı Allah'ın sınırlanmadan tenzih edilmesi mümkün olmazdı. Nitekim zaman O'nu sınırlardı. Yani bu kalıplara sığmayan, aşkın bir durumun bulunduğunu öğrenmiş olduk (İbn Arabi, 2007, ss. 382-383).

İnsan varlığı itibariyle zamanın halifesidir. İnsanda öyle bir özellik vardır ki Allah'ın hem gazabı hem de merhameti kendisinde tecelli eder. Bu ancak Allah'ın sıfatlarıyla olur.

Zaman nedir? sorusuna cevap arayışı tüm İslam alimlerini düşündürdüğü gibi Muhammed İkbâl için de çok önemlidir. Çünkü zamanın ve mekânın ne olduğu tamamen Allah'ın yaratmasıyla ilgili bir meseledir. Zamanı anlamak aynı zamanda bir inanç konusudur. Çünkü onu tanıyan Allah'ın yaratıklarına ulaşarak materyalizmi inkâr eder. İkbâl'e göre gerçek zaman bölünebilen bir zaman değildir. Onu anlayabilmek için dini tecrübenin psikolojik tahlili yapılarak mutlak zaman

anlayışına ulaşılır. Ona göre yaratıcılık, hürriyet, insanın iradesi bunların hepsi zaman kavramının idrakiyle anlaşılır.

Buna karşılık Muhammed İkbal, zaman meselesini çok araştırmasına rağmen kesin bir sonuca ulaşamamıştır. Bu yüzden O'nun zaman hakkında yaptığı açıklamalarına kesin gözüyle bakmamak gerekir. O'nun zaman anlayışında iki tür zamandan bahsedilebilir. Bunlardan biri yaratılışla birlikte dünyada başlayan zaman, diğeri sonsuz ve sınırsız zamandır. Değişen zaman, bu dünyada olan zamandır. Ebedi zaman ise benlik anlayışı ile oluşan sonsuz zamandır. Buradan Muhammed İkbal'in de zamanın gerçekliği fikrine ulaştığı kanaatine varabiliriz.

Görüldüğü üzere her iki düşünürün zamanın gerçekliği konusunda hemfikir olduğu ortaya çıkmaktadır.

### **5.2.2. Zamanın Ezeli ve Ebediliği Meselesi**

İbn Arabi'ye göre de zaman sonsuzdur. Bir bölünmeyen gün ve zaman vardır, bir de bizim algıladığımız bölümlenebilen zaman vardır. Bölümlenebilen zaman günler, aylar, mevsimler ve yıllara ayrılır. İbn Arabi, Kur'ân-ı Kerim'e dayandırarak yeniden yaratılışın sürekli devam ettiğini vurgular. Yaratılan her şeyi Allah'ın sıfatları ile açıklayan İbn Arabi, ezellik ve ebediliği de Allah'ın sıfatlarından sayar.

İbn Arabi, Allah'ın âlemi yaratması ve varlık durumu ile ilişkilendirirken, "ezel" ve "dehr" kavramları üzerinden açıklar. Ezel, âlemin varlık halinin meydana gelmiş olduğu, başlangıcı olmayan bir zamanı ifade eder. Dehr ise mevcut zamanı, şimdiki zamanı temsil eder. Ezel (ezel Dehr) dediğimiz şey birincil uçta ortaya çıkar. Bu varlık hali, kendiliğinden oluşmuş ve meydana gelmiştir. Ancak bu varlık halini sadece mevcut anla sınırlamak, doğru olmaz. Dehrin varlığı sonsuza dek devam eder ve diğer uç zuhur eder. Diğer uç, ebedilik anlamına gelir ki bu da dehrdir. O, Varlığın hakikatinin sadece mümkünlerin suretlerinde zuhur ettiğini öne sürer. Bu, yaratılmış varlıkların, Allah'ın varlık hakikatini yansıttığını ve her şeyin aslında Allah'ın bir tecellisi olduğunu ifade eder (İbn Arabi, 2012a, s. 33).

İbn Arabi, ezel ve ebed kavramlarının göreceli olduğunu savunur. O'na göre İnsanın kendisi de esasen evvel ve ahirdir. Evvel ve ahire kendi bakış açımızla anlamlar yükleyen biziz. Bu sıfatların her ikisi de Allah'a ait olup hakikidir. Dolayısıyla Allah'ın yaratmış olduğu insanda zamanda ezel ve ebeddir.

Alemin yüzü daima kendisini var etmiş olan evvel ismine bakar, alem sürekli kendisine varacağı ve ardından onu kuşatan el Ahir ismine bakar (El-Hakim, 2017, s. 141).

Muhammed İkbâl'in *zamanın ebediliği* konusundaki görüşüne geldiğimizde öncelikle onun tüm düşünce sisteminin yapı taşı olan "benlik" kavramını bilmemiz gerekir. Çünkü İkbâl, *ölümsüzlük* ve *ebedilik* düşüncelerini *Tanrı, ego, benlik* kavramları ile açıklar. Beden için tek bir mekân söz konusu olurken benlik için bu sınırlandırmadan bahsedemeyiz. Örneğin; tabiat olayları ya da doğal afetler bizde zamanda değişikliğe delil olurken benliğin değiştiğine dair herhangi bir kanıt gösterememekteyiz. Ayrıca ahiret inancına sahip her kişi de benlik olmak zorundadır. Bu yüzden "benlik sonsuzdur" kanaatine varabiliriz. Benlik sahibi kişide olumsuz insani vasıflar olan enaniyet, öfke, kibir gibi olumsuz vasıflar bulunmazken bunların yerine olumlu hasletler gelişir. Her benlik, şahsına münhasırdır. Yani her benlik kendine has özellikler geliştirir. İnsanın mertebeleri yükseldikçe benliğindeki kalite de artar. Benliğini düzelten kişi insan-ı kâmil olur. Ölümsüzlük ancak benlikte olur. Bu da ancak aşk sayesinde olur. İlahi aşka ulaşan mutlak benlik sahibi olur. Böylelikle dünya hayatının esaretinden kurtulup ebedi aleme odaklanır ve ölümsüzleşir. Görüldüğü üzere her iki düşünür kendi açıklama şekilleriyle zamanı sonsuz kabul eder.

İkbâl, ölümden sonraki hayatı anlatırken felsefi düşüncede savunulan tezlerden ziyade İslam dininin öğretilerini baz alır. Çünkü O, ölümden sonraki hayatın mümkün olması için Allah'ın varlığının mutlak surette kabul edilmesi gerektiğini düşünür.

İkbâl'e göre, maddi alemin gerçek özelliği onun devamlı hareket halinde olduğudur. O, Kâinatı bir hareket olarak düşündüğü için zamanı belli bir amaca göre değerlendirmez. Dünyanın veya evrenin zamandaki hareketi, sonucu önceden bilinen bir durum değildir.

İkbâl, panteizmi kesin bir dille reddeder. Allah'ı teşbih ederken O'na en çok ışığın ve nurun benzediğini belirtir. Ancak Allah'ın her yerde, her şeyde varlığı düşüncesi insanı panteizm inancına ve Vahdet-i Vücuda götürür. Halbuki O'na göre Allah'ın ebedi ve sonsuz olması kapsam bakımından değil yoğunluk bakımındandır (İkbâl, 2021b).

Evrende Allah'ın yaratıcı kudreti aralıksız devam eder. Her an yeni atomlar yaratılmakta, evren de giderek genişleyerek büyümektedir. Kur'ân-ı Kerim'de de ifade edildiği üzere Cenabı Hak yarattıklarına istediğini ilave eder.

İbn Arabi'deki *sonsuz zaman* anlayışı ve Muhammed İkbâl'deki *sınırsız zaman* anlayışı güzel bir özdeşlik oluşturur. İbn Arabi, gerçek zaman bilgisine ancak *keşif ehlinin* ulaşabileceğini söylerken Muhammed İkbâl, bu bilgiye ancak *dini tecrübe* yoluyla mutlak benliğe erişenlerin ulaşacağını iddia eder. Esasen bize göre burada kastettikleri şey aynıdır. Yalnızca aralarındaki ayrım İbn Arabi, keşif ehlinin Allah'ın hidayeti nasip ettiği kişilerden oluştuğunu iddia ederken; İkbâl, dini tecrübe ile yani insanın gayretlerinin neticesinde bu mertebeye ulaşabileceğini belirtir.

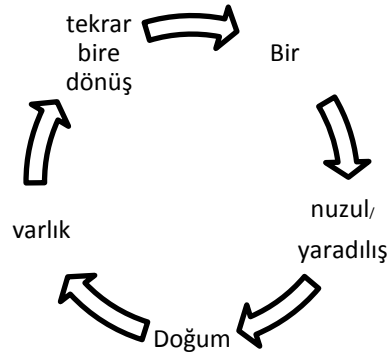
### **5.2.3 Zamanın Dehr ile İlişkisi Bakımından Değerlendirilmesi**

İbn Arabi'nin bütün düşünce sistemi Vahdet-i vücud anlayışına dayandığı için zamanı da bu kapsamda değerlendirir. Ona göre zaman “dehr”dir ve kutsaldır. Çünkü bu Allah'ın sıfatlarından biridir. Peygamberimizin “Dehre sövmeyiniz çünkü dehr Allah'tır” hadisi O'nun bu düşüncesinde etkili olmuştur. İbn Arabi Dehr'in Allah ile aynı şey olduğunu ifade eder. O da başlangıcı olmayan ezeli varlıktır. Dehr'in sınırları yoktur. Zamanın ötesinde kadim bir varlıktır. Dehr'in önemini bilmeyen kişiler cahil, eksik, zelil ve noksandır. Dehrin gerçek değerini anlayan kişi ise Allah'ın lütfuna mazhar olur (İbn Arabi, 2012a, ss. 31-32).

Hâlbuki Muhammed İkbâl, zamana böyle bir kutsiyet yüklemeyiz. Zaman vardır, yaratılmıştır ve hakiki zamana ancak benlik sahibi olanlar erişebilir O'na göre zamanın yaratıcı ve değişken bir yönü vardır. Zamanın içinde değişim ve yaratım söz konusudur. Evren sürekli yaratılmaktadır. Oysa *dehr* değişmeyen sabit bir olgudur. Fakat İkbâl'in düşünceleri dönem içerisinde değişiklik göstermektedir. Kimi eserlerinde de zamanı değişmeyen bir olgu olarak ele aldığı gözlemlenir. Bu yüzden onun zaman hakkındaki düşüncelerinin net bir karşılığı yoktur.

### **5.2.4 Döngüsel Zaman Anlayışı**

İbn Arabi metafiziğinde “zaman onu ilk yarattığı ana dönecektir” denilerek döngüsel bir zaman anlayışı hakimdir. Tanrı'nın bilinme maksadının bir tarih ve bir mekânda gerçekleştiğine işaret eder.

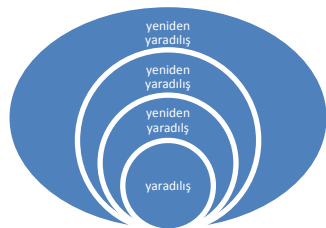


**Şekil 5.1: İbn Arabi Düşünce sisteminde döngüsel zaman anlayışı temsili**

**Kaynak:** Araştırmacı tarafından oluşturuldu

Görüldüğü üzere İbn Arabi'nin zaman anlayışı ve yaratılış anlayışı için bu çok önemli bir hadistir. Ona göre bütün mevcudat birbiriyle ilişki içindedir. Her şey, her şeyin içindedir. İnsan ise bütün alemin çekirdeğidir. Âlemdeki çokluğun sebebi ise Allah'ın esmasının neticesidir. Yani O'nun isimlerindeki farklılıktır.

İkbal'e göre yaratıcı hareketi, *dairesi hareket* ile tanımlamak onun yaratıcılık özelliğine terstir. Çünkü sürekli dönüş, sürekli tekrardan ibarettir. İkbal, zamanın gerçekdışı ve dairevi olması onun hareket özelliğine da ters bir durumdur. Çünkü cisim ve hareket varsa zaman olmak zorundadır. Devamlı dönüş halinde cismin yeni olma özelliği kaybolur. Bu durum Allah'ın yaratıcılık sıfatına da aykırıdır. Aynı şekilde insan da kendisi bir şey üretmek durumunda kalmaz, var olanı kullanır. Dolayısıyla bu felsefe, yeniden yaratılış şeklinde değil güncellenerek, genişleyerek yaratım şeklinde olmalıdır. Zira Evren için de yeniden, tekrar tekrar yaratım uygun değildir. Evren, genişleme halindedir. Allah tarafından çok önceden yaratılıp kendi haline bırakılmış bir eser değildir. İkbal'e göre ölümsüzlük, reenkarnasyon inancı tarzında bir geri dönüş anlamı taşımamaktadır. Ölümsüzlük anlayışını Kur'ân-ı Kerim'de ve sünnetten aldığı kaynaklarla destekler. Dolayısıyla bu noktada iki düşünür birbirinden ayrılır.



**Şekil 5.2: İbn Arabi Düşünce sisteminde yeniden yaratılış temsili**

**Kaynak:** Araştırmacı tarafından oluşturuldu.

Sürekli, yeniden ve aynı şekilde yaratım, Çin dinlerinde hâkim olan tenasüh inancını da çağrıştırır. Bu inanca göre insan bir döngü içindedir. Tenasüh; kişinin ölümünden bir müddet bekledikten sonra başka bir bedende yeniden dünyaya gelmesidir. Hint dinlerinin tamamında bulunan bu anlayışa göre insan iyi bir insan olarak yaşarsa yine iyi bir insan olarak dünyaya gelebilir. Âmâ kötü bir insansa bir böcek ya da bitki olur. Bu inanış, İslam'ın yoktan var etme ve yeniden yaratılış ilkesine zıttır. İbn Arabi'deki döngüsel zaman anlayışı iyi idrak edilmediğinde maalesef tenasüh inancına da kapı aralamaktadır. İbn Arabi de tıpkı İkbâl gibi yeniden yaratılışı savunmakla birlikte bunu kendi düşünce sisteminde sudur nazariyesi ile açıklar.

İbn Arabi'ye göre kevn alemine ait dairesel tasavvurda zaman yoktur. Yani insan tüm hakikatleri kendisinde toplamış, varlık dairesi tamamlanmıştır. İnsanın var olması varlık mertebesinin tamamlanması anlamına gelir. Zira İnsanın varlığı bedenen yaratılmasından çok daha öncedir. Yukarıda şekille gösterdiğimiz üzere insan dairede bir noktada birden çıkar. Dolayısıyla bu dairesel ilişki zamandaki sonluluk tezini çürütür.

Zaman ve mekânda sürekliliği tanımlarken bu esnada gerçekleşen olaylar değişime işaret etmektedir. Ancak zaman ve mekânı idrak edemezken değişimi ve olayları idrak edebiliriz. Bu yüzden zaman ve mekânı değişim ile ele alırız. İbn Arabi, var olan alem içinde değişimi savunmakta; bunu da yeni bir yaratılış anlamına gelen” halk-ı cedid” sıfatı ile tanımlamaktadır.

Teceddüd-ü emsal; *yenilenme* anlamına gelmekte olup öncesinden tamamen koparak değil onun benzeri şeklinde yeniden yaratılması manasına gelmektedir. Cisim yeni ve fakat görüntü eskidir. Zaman içinde nesnelere değişim gerçekleşmesi bu yüzdendir. Arazların ve cisimlerin yaratılması da yine fail-i mutlak olan Allah ile mümkündür. Yoktan var eden, yarattıklarının devamlılığını sağlamada da etkendir. Kısacası O'nun yaratıcı özelliği kesintiye uğramadan devam etmektedir. İbn Arabi'ye göre Alemden an be an yenilenme söz konusudur. Bu değişim hızlı ve peş peşe Allah tarafından gerçekleştirilmektedir. Eş'âriler ise bu değişim hakkında bir zaman diliminde bulunan arazların ikinci zaman dilimindeki cisimlere intikalinin mümkün olamayacağını savunur. Onlar, bu durumu “*her zaman diliminde yeni bir araz yaratılır*” hükmü ile açıklar. Yokluk ise yaratmanın yani bekanın devam etmeme

halidir. İbn Arabî, süreklilikte, yaratmanın tekrarı olduğunda ve tekrarın da benzerliklerle oluştuğu konusunda kelamcılarla aynı fikirdedir. Sürekli yaratma işlemini hem dünya hem de ahiret için düşünür. O'na göre hiçbir şey aynı zaman diliminde aynı anda tekrar olamaz.

İlahi mertebelerinden her birinin; insan hayatının dönemlerinde özel bir zaman dilimi olur. İnsana özgü olan bu zaman dilimi; yaşadığı dönem itibariyle bu dilime tam olarak denk olan bir peygamber ile denk düşmektedir. O Nebî, bulunduğu vücut mertebesine göre o has zamanın "kelimetü'l-hikmet" veya "kelimetullah"ı olarak bilinir (İbn Arabi, 2006a, s. 659).

İbn Arabi'nin *döngüsel zaman* anlayışı, felekler açısından değerlendirildiği zaman biz ancak onların bize yansıyan ışıklarını görebiliriz. Bir feleğin ışığı ya da nuru bize ulaşınca kadar yüzyıllar geçer. O ışık bize ulaştığında belki de o feleğin varlığı sona ermiştir ve yeni bir felek yaratılmıştır. Bu yüzden ilahi iradede sürekli yaratılış söz konusudur. Ancak günümüz metafizik anlayışı, bu durumu zamanın dördüncü boyutu olarak tanımlamaktadır.

Ölümsüzlük anlayışını her iki düşünür kabul ederken İbn Arabi'de ölümsüzlük fikri, ahiret inancı ile bağdaşır. İnsan zaten bu dünyada yolcu olduğu için ebedi alemde sonsuz zaman diliminde yaşar. Muhammed Ümmetinin gününün ahiret gününe yakın olduğunu belirtir. Berzah gecesinin fecrinde yeniden diriliş gerçekleşir. Allah günün doğumu ile gelir ve hüküm verme işlemini gerçekleştirir. Bu haklıya hakkının verildiği gün, cumartesi günüdür. Bugünün gündüzü cennetlikler için, gecesi de cehennemlikler için ebedidir (İbn Arabi, 2010a, s. 114).

İbn Arabi'ye göre kader, bir şeyin arketip durumlarına uyum sağlayacak şekilde ortaya çıkması için karşılaştırma zamanı gelmesidir. Böyle bir düşüncenin öğretisel anlamı, Allah'a izafe edilen şeylerin tamimiyle mükemmel olmasındandır. Hiçbir şey onu değiştiremez. Bu durum, insana özgür irade bırakmamaktadır. İnsanoğlu, ilahi dramada sadece oyuncudur. İktbal, bu noktada İbn Arabi'ye katılmaz.

Tezimizin İktbal bölümünü anlatırken onun Batı dünyasından İslam dünyasına kadar zaman konusunda birçok düşünürden etkilendiğinden bahsetmiştik. İktbal; Elealı Zenon'dan Bergson'a, J.M.E. McTaggart'an Eş'ârilere kadar birçok kişi ve grubun zaman düşüncesini incelemiştir. Esasen İktbal, zaman konusunda başlı başına bir çalışma yapmak istemiş fakat bu çalışmasını hayata geçirmeye ömrü vefa etmemiştir.

Onun zaman hakkındaki düşüncelerine “*Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*” adlı eserindeki satır aralarından ulaşılmaya çalışıyoruz. Bu konudaki çıkarımımıza göre İktbal’in zaman mevzusunda en çok Bergson’un ‘süreç felsefesi’ ve Whitehead’in ‘yaratıcı tekâmül’ anlayışına yakın olduğunu görüyoruz. Her ne kadar ilk başlarda vahdet-i vücütçü bir düşünceye sahip olsa da daha sonradan bu düşüncesinden vazgeçmiş ve insanı bilfiil hayatın içine dahil eden *yaratıcı düşünce* ve *dini tecrübenin* zaman üzerinde etkili olduğu konusunda karar kılmıştır. Bergson’un ve Whitehead’in fikirlerine katılmakla birlikte onları eleştirdiği noktalar da vardır. Çünkü İktbal, her düşünceyi İslam potası altında eritmeyi amaçlamaktadır.

İktbal’e göre ise İnsan öldüğünde onun hayat hikayesi bitmez. Nokta konulan yerden öbür dünyada hayat devam eder. Bu yüzden yeniden yaratılış kaçınılmazdır. İktbal, yeniden yaratılışı savunarak bunu kendi düşünce yapısına göre şekillendirir. O, ne reenkarnasyon inancına düşer ne de kalemle önceden yazılmış bir yazgıyı savunur. Yeniden yaratılışı yorumlarken bunu teist anlayış çerçevesinde izah etmeye gayret gösterir. O, hem felsefi çıkarımlarında, hem de şiirlerinde *ölümsüzlük* düşüncesini savunur. Tabi ölümden sonraki hayatı açıklamakta zorlanır. Çünkü orası Allahu alemdir. Hayatı bir su damlasına benzeten İktbal, ister tek damla olsun ister akan çağlayan olsun tek bir yöne doğru hareket ettiğini düşünür.

İktbal; İnsanların yaşadığı toplumdaki bağlarının önemine dikkat çeker. Bu toplumsal ilişkiler insanların ruhsal durumu üzerinde de etkiye sahiptir. Ayrıca insanın ruhu, arayış içinde olup ilahi gerçeklere ulaşmaktan keyif alır. Bu yüzden aşk ve benlik arayışı önemlidir (İktbal, 2001, ss. 87-88).

İktbal’e göre yaratılış devamlı olmalıdır. Toprağa ekilen tohum filizlenip, büyüyüp nasıl yeniden tohum haline geliyorsa hayat da bu şekilde devamlı yenilenir. Ancak her yaratılış diğerinden farklıdır. Tohumdan çıkan meyvenin farklı olduğu gibi...

### **5.2.5 Zaman Hareket İlişkisi Nasıldır?**

İbn Arabi, bütün zaman sistemini bir metafizik anlayışıyla açıkladığı gibi hareket konusunda da meseleye feleklerin hareketi olarak bakar. Felekler, aleme kayar; dairesel hareket boşluğu doldurur. Bu dönüş daimidir. Allah’ın ilmi ve insanın sırrı feleklerde vardır.

İbn Arabi’ye göre hareket olması için bir gayenin olması gerekir. Hareketin insanı doğruya dönük değiştirmesi lazımdır. İnsan, devamlı eğitilebilen ve gelişebilen bir

varlık olduğundan hareket onu iyiye doğru değiştirmelidir. İnsan, hareketsiz olduğunda zamanı algılayamaz. Örneğin uyurken zaman, çok hızlı geçer. Bizim idrak ettiğimiz zaman, fiziksel hareketten doğan zamandır. Dünyada var olan bir cisim, kendi başına hareket haline geçemez. Onu hareket ettirici bir varlığın olması gerekir. Evrendeki her şeyin hareket ettiricisi yegâne mülkün sahibi Allah'tır.

İbn Arabi'ye göre hareketin felekler ile ilişkili olduğunu belirtmiştik. Doğal hareket, her feleğin kendi hareketi; kasri hareket ise her feleğin hareketin çekim alanına girmesi ile oluşur. İbn Arabi'ye göre yaratılan tüm benzer durumlar, tekrar olmayıp yeniden yaratma şeklinde olur. Bu durum, daha önce tezimizde bahsettiğimiz Muhammed İktal'in "yeniden yaratılış" ilkesine de uymaktadır. Yani *yaratılışın sürekli olması* noktasında her iki düşünür hem fikirdir. Art arda meydana gelen her olay aslında yeni bir yaratmadır. Hareketin başlangıcı ve sonu; alemdeki hareket Allah'ın "kün (ol)" emriyle başlamıştır ve sonsuza dek sürecektir. Hareketin zamanı, tecellinin gerçekleştiği andır.

Döngüsel hareket, bir değirmenin hareketi gibi olurken; Doğrusal hareket, cismin yer değiştirmesi halinde meydana gelir. İbn Arabi'ye göre *hareket eşittir yaratmadır*. İbn Arabi, yaratılışın *kesintisiz/devamlı* olduğunu söyler. "*Allah, her an bir iştedir*" ayeti buna delildir. Alemdeki hareketin yegâne sahibi, mutlak varlık olan Allah'tır.

İbn Arabi'ye göre Allah meşiet ve irade sahibidir. Allah kendi iradesine göre olayları yaratır. Aynı şekilde Allah'tan çıkan irade insana da yansımıştır. İnsan da kendi ihtiyari ölçüsü dahilinde meşiet ve iradeye sahiptir. Fakat Zorunlu hareketlerde Allah'ın meşieti geçerli olmaktadır (İbn Arabi, 2010a, s. 382).

Muhammed İktal'e göre de zaman, hareket ile mümkündür. Bu yüzden Zenon'un "ok paradoksu"nu da reddeder. Zenon'a göre mekân sonsuz bölünebildiği için bir yerden harekete başlayan ok, nihai hedefe ulaşamayacaktır. Dolayısıyla Zenon'a göre ok hareket etmez, hareket yoktur. Ancak İktal, bu fikri kabul etmez. Eş'ârilere göre ise hareketi yok saymak mekânı da yok saymaktır ki bu imkânsızdır. Bergson ve Russel'e göre ise hareket, değişimi ifade eder. Değişimi inkâr edemeyeceğimize göre hareketi de inkâr edemeyiz. Muhammed İktal'e geldiğimizde o hareketi kabul ederken bu durumu düşündüğümüzde zaman, bölünebilir gibi görünse de yaşandığında bu bölünmeyi ispat edemeyiz. Mesela zihinsel olarak okun uçuşunu bölümleyebilse de bunu gördüğümüzde tek bir olay olarak algılarız. Dolayısıyla

İkbal, bu konuda ne Zenon'a ne de Eş'âriyelere yakın düşünmektedir. Bergson gibi zamana psikolojik bakar. Şuurlu tecrübe, mutlak gerçektir. İç yaşantıda durağan hiçbir şey olmayıp anlık düşünceler ve hissiyatlar değişebilir. Bunu dışarıdan fiziksel olarak hissedemesek bile zihin her an farklı düşünür. Dolayısıyla bu dönüşüm ve değişim, zaman içinde gerçekleşir. Değişim aynı zamanda hareketi de zorunlu kılar. Bu yüzden bizler hareketi bölemeyiz. Çünkü bu zihinsel bir vakadır. Kimine göre çok uzun geçen zaman kimine göre kısadır. Göreceli zaman anlayışına benzeyen bu durumda kişiler tecrübelerine göre zamanı ve hareketi idrak edebilirler. Bir de mekânın dahil olmadığı mutlak süre vardır ki burada hareketten söz edilemez. Görüldüğü üzere her iki düşünürün gerçek zamanın bölünemeyeceği konusunda hem fikir olduğu ortaya çıkar.

### 5.2.6 Zamanın Çeşitleri

İbn Arabi'de zamanın çeşitlerine baktığımızda O'na göre 2 çeşit zaman vardır:

- 1) Tabii Zaman (Fiziksel Zaman): Bu zaman gökteki cisimleri anlamak için kullanılır.
- 2) Fevk-i Zaman (Mutlak Zaman): manevi hallerdeki değişimi algılamak için kullanılır.

Tabii zaman bizim hissettiğimiz fiziksel zamandır. Güneşin doğuşu, yıldızların ve ayın hareketleri fiziksel zaman içine girer. Aslında İbn Arabi, zamanı hayal olarak asıl gerçekliğin dışında gördüğünden bu haller bizim algılayışımız ile ilgilidir. İbn Arabi'nin *fiziksel zamanını* Muhammed İkbal'in *seri zamanına* benzetebiliriz. Her iki düşünür de asıl zamanın bu olmadığı konusunda hemfikirdir.

Fevki zamana geldiğimizde bu da kişinin manevi hallerindeki değişimi algılamak için gereklidir. Asıl zaman dediğimiz *süre* ya da *an* budur. İnsan, mutlak zamana erişmek için halden hale geçiş yapar. Bu zamana ancak bir kişi erişebilmiştir. Kendisi alemlere rahmet olarak gönderilen Peygamber Efendimiz Muhammed (s. a. s)'dir. Bunun dışındaki kişiler "Hakikati Muhammediyye" ye erişemezler. Ancak ne kadar çaba sarf ederlerse mertebeleri o kadar yüksek olur. Bu durumda yolumuz, aşağıda detaylandıracağımız Muhammed İkbal'deki "benlik" kavramına çıkar. *Mutlak benlik* sahibi olunamaz ama kişi o yolda yolcu olur. Esasen tüm İslam alimleri aynı noktaya vurgu yapmaya çalışırken kiminin *nefs* dediği şeye kimi *benlik* kimi *kalp* demiştir. Varmak istedikleri hakikat, tıpkı ağacın gövdesine çıkan yollar gibi bir tanedir.

İbn Arabi'ye göre zaman sonsuzdur. Bir bölünmeyen gün ve zaman vardır, bir de bizim algıladığımız bölümlenebilen zaman vardır. Bölümlenebilen zaman; günler, aylar, mevsimler ve yıllara ayrılır. İbn Arabi, Kur'ân-ı Kerim'e dayandırarak yeniden yaratılışın sürekli devam ettiğini vurgular. İbn Arabi: "Zamanın, bizim nazarıımızda hali tıpkı ebediyettir. Allah'ın nazarındaki hali gibidir, çünkü ebediyet selbi - gerçek bir tanımı olmayan sıfattır. Bundan dolayı zaman mümkün dünyaya, bütün aleme nispeten var olamayan hayali bir sıfat gibidir." demektedir (İbn Arabi, 2008a, s. 136).

İbn-i Arabi, zaman düşüncesini Vahdet-i vücud anlayışına dayandırır. O'na göre mutlak zaman, mutlak saat ile ilişkilidir ve mutlak zaman da ancak *dehr* kavramı ile açıklanabilir. "Bizi Dehr helak etmiştir" diyenlerin aslında doğru bir şey söylediklerini, ancak gerçekte helak edenin Allah olduğunu belirtiyor. Bu, zamanın insanlar üzerinde etkili olduğunu, bu etkinin asıl sebebinin Allah'ın iradesi olduğunu ifade eder (İbn Arabi, 2012a, s. 32).

Görüldüğü üzere O, dehri Allah'ın kendisi olarak görmekte ve mutlak zamana ulaşabilen kişilerin bunu ancak dehr sayesinde yapacaklarını düşünmektedir. İbn Arabi'nin bu düşüncesi onun vahdet-i vücud anlayışından neşet etmektedir...

Muhammed İkbâl, 2 farklı zamanın olduğunu söyler. İlki seri zaman olan günlerin ayların yılların kapsadığı gerçek olamayan zamandır. Asıl olan ilahi zaman ise bütün olayların tek seferde meydana geldiği zamandır. Bu zaman dilimi ilahi bir an yani şimdi den oluşur. Hakiki gerçek zaman budur. Bizim hissettiğimiz zaman dilimi gerçek değildir. Burada İbn Arabi ile aynı fikirdedir. İnsanın dünyanın telaşından çıkabilmesi için seri zamandan kurtulup ilahi zamana ulaşması gerekir. Bu da ancak daha önce uzunca bahsettiğimiz mutlak benlik kavramına ulaşıldığında olur. Bu zamana ulaşan insan tüm sınırlamalardan kendini kurtarmış olur. Onun için artık cisim önemsizleşir. Dolayısıyla ölüm anlamsız hale gelir, ölümsüzleşir. Burada zamanın anlamı farklılaşır. Kur'ân-ı Kerim'de 'keyf' suresinde bahsedilen süre kavramı bizim algıladığımız seri zamana uymamaktadır.

Ashâb-ı Kehf kıssası Kur'ân-ı Kerim'in on sekizinci sûresinde yer alır. Kıssanın önemine binaen "Kehf" ismi verilmiştir. Sûrenin 9-26. ayetlerinde anlatıldığına göre, putperest olan kavmin içerisinde Allah'ın varlığı ve birliğine inanan birkaç genç bulunmaktadır. Bu gençler inançlarını açık bir şekilde dile getirip putperestliğe karşı çıkmışlardır. Bunun üzerine taşlanarak öldürülmekten ya da din değiştirmeye

zorlanmaktan kurtulmak maksadıyla bir mağaraya sığınmışlardır. Yanlarında bulunan köpekle birlikte mağarada derin bir uykuya dalmışlardır. Tam olarak süresi bilinmese de tahminen 309 sene sonra uyanmışlardır. Bu zaman Kur'ân-ı Kerîm'de, "Onlar mağaralarında 300 yıl kaldılar, dokuz da ilâve ettiler" şeklinde ifade edilmektedir. 300 yıla 9 eki, şemsî takvime göre belirtilen sürenin kamerî takvime göre farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bazı müfessirler, âyetteki ifadenin meseleyi aralarında müzakere eden grupların sözü olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bununla birlikte gerçek süreyi yalnızca Allah'ın bilebileceğini bildiren ayetin de buna delil olduğunu dile getirmişlerdir (Ersöz, 1991).

Kıssaya göre birkaç gencin yaşadığı bu hadise seri zamandan kurtulup ilahi zamana ulaşıldığının delilidir.

Yani gerçek bir zamanda yaşamak, seri zamanın esaretinden kurtulmak anlamına gelir. Allah'ın varlığını idrak eden benliğini bu yolda terbiye eden bir kişi için zamanın anlamı kalmamaktadır. Buradan meseleyi benlik kavramına bağlayacak olursak yapan benlik, seri zamanı gerçek zaman zannederken bilen benlik ise bu zamanı gerçekliğin dışında düşünür. Benlik bilincindeki bu durum bir taraftan kendisini seri zamanın esaretinden kurtarıırken; diğer yandan saf süre bilincine ulaşarak hayatında etken hale gelir. Bu nedenle benlik, aslında seri zamanı idrak ederken onun ötesine geçerek ve görünene görülmeyen her şeyi kontrol eder. Tüm mekân ve zamanların üzerine çıkar. Kısacası benliğini kontrol edebilen ve geliştiren bir insan tüm zamanların ve mekanları kontrol altına alabilir. Zamansız ve mekânsız bir konuma ulaşabilir. Dolayısıyla kişi ölümsüzlüğe ulaşır. Artık onun için bu dünya ve ahiret arasında herhangi bir ayırım söz konusu değildir.

Her iki düşünürün zamanın çeşitliliği karşılaştırıldığında benzer yönlerinin ortaya çıktığını görüyoruz. İbn Arabî'deki tabî zaman ile Muhammed İkbal'deki seri zaman anlayışı birbirine yakındır aralarındaki fark İbn Arabî fiziksel zamanı doğa olaylarının gözlemlenebilen yönü ve hayal olarak görürken İkbal, bu zaman türünü değişimin işareti olarak görmektedir. Yani insanın gözlemlediği zamanın değişimi olarak değerlendirir. Çünkü ona göre her an yeniden yaratım devam eder.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Zaman konusu, geçmişten günümüze kadar metafiziğin merak uyandıran konularından olup hem Müslümanlar hem de diğer insanlar tarafından bu alanda birçok araştırma yapılmıştır. Fakat günümüzde hali hazırda İslam düşüncesinde *zaman tasarrufu* hakkında geniş çaplı bir çalışma bulunmamaktadır. Zaman, mekâna kıyasla soyut bir kavram olduğundan dolayı tanımlanması en güç konulardan biridir. Tezimizde İslam dünyasında çok önemli bir yeri olan iki düşünür İbn Arabi ve Muhammed İkbâl'in zaman hakkındaki düşüncelerine yer verdik. Bunu açıklamadan önce geçmişten günümüze eski yeni düşünürlerin zamanın ne olduğu hakkında yaptıkları yorumlara yer verdik.

Şeyhu'l Kebir olarak adlandırılan Muhyiddin İbn Arabi'nin konu hakkındaki yorumlarına ise tezimiz boyunca geniş biçimde değindik. Bunu yaparken kendisinin oldukça karmaşık olan düşünce yapısını anlamlandırmaya çalıştık. İbn Arabi, zaman hakkında başlı başına bir eser yazmasa da "*Fütuhâtı Mekkiyye*" eserinin bölümlerinden zaman konusuna dair düşüncelerini derlemeye çalıştık. İbn Arabi zaman konusunda şimdiye kadar hiç kimsenin söylemediği fikirleri ortaya atmıştır. O zamanı felekler ile ilişkilendirerek gerçek zamanın hissedilen zaman olmadığı görüşünü savunmuştur.

Muhammed İkbâl, bölümüne geldiğimizde kendisinin bizim dönemimize yakın çağdaş bir düşünür olmasından dolayı işin doğrusu, İbn Arabi'de zorlandığımız kadar zorlanmadık. Ancak Muhammed İkbâl'de bizi sıkıntıya sokan durum, onun İslam dünyasında ne felsefeci ne kelamcı ne şair ne de sosyal bilimci olarak nitelenmemesi oldu. Muhammed İkbâl, Allah'ı tanımanın en önemli yollarından birinin zamanı tanımak olduğunu söyler. Yaratılan her şeyin var olması, yok olması gibi dönemler hep bir zaman mefhumu ile meydana gelir. Nitekim zamanı tanımak, Allah'ı ve yarattıklarını da anlamayı gerektirir.

Toparlayacak olursak iki düşünürün zaman düşüncesinin karşılaştırılmasından şu sonuçlara ulaşabiliriz. İbn Arabi de zaman konusunda; Vahdet-i Vücûd ve Ayan-i Sabite anlayışı etrafında şekillenir. Benlik kavramını ele almaz; çünkü Vahdet-i Vucut vardır. Zamanın çeşitleri: Fevk-i Zaman, Tabii Zaman olarak ele alınır. Zaman

gerçektir ama biz zamanı biz hissedemeyiz bu yüzden bizdeki zaman hayaldir. Zaman sonsuzdur. Zaman Dehr'dir ve kutsaldır. Döngüsel zaman vardır. Ölümsüzlük vardır. Zaman harekettir. Zaman bölünemez.

Muhammed İkbâl de zaman düşüncesine gelindiğinde Vahdet-i Vucudu kabul etmez. Kaderci anlayışı reddeder. Zaman düşüncesi *Benlik Kavramı* etrafında şekillenir. Zaman çeşitleri seri zaman, mutlak zaman olarak görülür. Ona göre de zaman gerçektir. Benlik sonsuzdur; dolayısıyla zaman da sonsuzdur. Tekâmül inancı vardır. Zaman vardır; ancak kutsal değildir. Döngüsel zaman yoktur; ama tekâmül vardır. Ölümsüzlüğü kabul eder. Zaman harekettir ve zaman bölünemez.

Literatür taraması yaparken her iki düşünür hakkında yapılmış birçok çalışmaya rastladık. Ancak geçmişten günümüze “zamanın ne olduğu” konusunda derli toplu bir çalışmanın olmaması dikkatimizden kaçmadı. Oldukça soyut olan zaman konusu herkesin merak ettiği ancak yazmaya cesaret gösteremediği bir konudur. Bu yüzden literatür taraması yaparken zorlandığımız zamanlar oldu. Ayrıca hem İbn Arabî hem de Muhammed İkbâl üzerinde zaman ile ilgili tezler yazılmış olsa da bu iki düşünürün karşılaştırması mevcut değildi. Yazdığımız tezin literatürdeki bu açığı kapatacağını düşünmekteyiz. İleriki dönemlerde yapılacak çalışmalara zemin hazırlamasını umut etmekteyiz.

Zaman kavramı, geçmişten bugüne üzerindeki sisin dağılması için cevap bekleyen nice sorularla tartışılmış, bugünden sonra da tartışılmaya devam edecek bir konudur. Ama zamanın mahiyeti ile ilgili yorum, düşünce dünyasına ve bizlere bırakılmıştır. İnsan aklı, zamanın değişik formlarını düşünüp anlamaya yeteneklidir. Zamanın ölçümüyle ilgili ister klasik fizikte ister felsefede ister ilahî metinlerde ortaya konan düzen, “yaşadığımız dünyada hangi zaman anlayışının geçerli olduğu” sorusunu sürekli olarak aklımızda tutmamızı gerektirecek niteliktedir. Biz, şu an için zamanın yaşadığımız anın ve halin gerçekliği kabul edilerek bunun mahiyeti hakkında düşünülmesinin en makul yol olduğuna inanıyoruz.

## KAYNAKÇA

- Abdulbasit, Z. (2017). Muhammed İkbâl Kader Anlayışı. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8, 99-114.
- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: TDK Yayınları.
- Aksu, E. (2020). Muhammed İkbâl'in Müslüman Toplum İnşası. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 12-65, 271-280.
- Albayrak, A. (2005). *Muhammed İkbâl Sözlüğü* (1. Baskı). İstanbul: Lamure Yayıncılık.
- Albayrak, M. (2021). Yunus Emre'de Fitrat Olarak 'Dost Etiği'. *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, 37, Article 37.
- Alexander, S. (2019). *Spinoza ve Zaman* (B. Yaylım, Çev.; 1. Baskı). Ankara: Fol Yayınları.
- Alper, Ö. M. (2012). *İslam Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Altınışik, O. (2007). *İbni Sina Felsefesinde Zaman Meselesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Altuntaş, H. & Şahin, M. (2009). *Kur'ân-ı Kerîm : Ahzab 33/53*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Altuntaş, H., Şahin, M. (2009a). *Kur'ân-ı Kerîm : Ankebut 29/6*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Altuntaş, H., Şahin, M. (2009b). *Kur'ân-ı Kerîm: Furkan 25/43*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Altuntaş, H., Şahin, M. (2009c). *Kur'ân-ı Kerîm Rad 13/5*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Altuntaş, H., Şahin, M. (2009d). *Kur'ân-ı Kerîm Enbiya 21/22*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Aristoteles, Augustinus, Heidegger. (1996). *Zaman Kavramı* (S. Babür, Çev.; 2. Baskı). Ankara: İmge Yayınları.
- Atay, H. (1974). *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara Üni. İlahiyat Fak.

- Augustinus, Aristoteles. (1996). *Zaman Kavramı* (S. Babür, Çev.). Ankara İmge Yayınları.
- Aydın, M. S. (1987). *İkbal'in Felsefesinde İnsan*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29, 83-106.
- Bardon, A. (2015). *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi* (Ö. Yalçın, Çev.; 2. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bardon, A. (2018). *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi* (Ö. Yalçın, Çev.; 2. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Barrow, J. D. (1998). *Evrenin Kökeni* (1. Baskı). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Bayraktar, L. (2016). *Bergson* (1. Baskı). Aktif Düşünce.
- Bayraktar, L., Çetinkaya, B. A. (2015). *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: C. 10 Cilt* (1. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bergson, H. (2015). *Metafizik Dersleri Giriş Uzay- Zaman- Mekan* (B. G. Beşiktaşlıyan, Çev.; 2. Baskı). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Bergson, H. (2021). *Yaratıcı Tekâmül* (M. Ş. Tunç, Çev.; 3. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bilgin, B. (2019). Muhammed İkbal'in Tasavvuf Anlayışında Zaman Kavramı. *Akademik Bakış Dergisi*, 72, 194-211.
- Bircan, H. H. (2010). *İbni Sina'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler* (1.baskı). Van: Bilge Adamlar Yayınları.
- Canan, İ. (2009). *İslam'da Zaman Tarihi* (3. Baskı). İzmir: Işık Akademi Yayınları.
- Carroll, S. (2018). *Zamanın koznolojik tarihi* (M. Morali, Çev.; 2. Baskı). İstanbul: Alfa/bilim.
- Carroll, S. (2020). *Zamanın Kozmolojik Tarihi* (2. Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (3.Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Coşanay, B. (2017). *Muhammed İkbal Felsefesinde Zaman Kavramı* [Yüksek Lisans Tezi]. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.
- Coşanay, B. (2018). Muhammed İkbâl'in Benlik Felsefesi. *Mavi Atlas*, 6/2, 95-117.

- Cürcani S. Ş., (1318). *Ta'rifat*. İstanbul: Dersaadet Arif Efendi Matbaası.
- Çağrııcı, M. (1994). *Ebü'l-Berakat el-Bağdadi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-berekat-el-bagdadi>
- Çelik, İ. (2004). Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi. İstanbul: *Kaknüs Yayınları*, 173-178.
- Çelik, K. (2015). Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde "İnsan-Oлма" Kavrayışı ve Dinî Tecrübe. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 36, 59-79.
- Çetinkaya, B. A. (2018). *İslam Düşüncesi Tarihi* (2. Baskı). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Çetinkaya, B. A. (2019). *İslam Felsefesi Tarihi* (5. Baskı). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çiftçi, A. (2023). Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Tasavvufî Unsurlar ve Mevlâna Etkisi. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, 6(1), 68-82.
- Çil, A. Ü. (2011). Kur'an'da Zaman Kavramı. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9/1, 335-364.
- Çüçen, K. (1997). *Heidegger'de Varlık ve Zaman* (2. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Demir, A. İ. (2004). İkbâl'in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2:1, 83-94.
- Demir, İ. (2006). *İslam Kelamında Zaman Kavramı* [Yüksek Lisans Tezi]. Çukurova Üniv. Sosyal Bil. Ens.
- Demirci, O. (2021). Modern Evrim Teorisinin Muhammed İkbâl'in Düşüncelerindeki Rolü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım. *Kader Dergisi*, 19(2), 727-756.
- Demirli, E. (2017). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (1.Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Demirli, E. (2023b). *İbnü'l Arabî Metafiziği* (4.Baskı). İstanbul: Sufi Kitap.
- Demirli, E. (Direktör). (2019, Mayıs 10). *Klasik Düşünce Okulu Fususul Hikem Okumaları ders 1*. <https://www.youtube.com/watch?v=TuyLAs96nZM>

- Durmuşoğlu, K. (2013). İbn Arabi ve Muhammed İkbâl'in Düşüncelerinde Kamil İnsan Anlayışı. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 25, 369.
- Eco, U., Fedriga, R. (2022). *Felsefe Tarihi 2* (L. Tonguç, Basmacı, Çev.; 4. Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ekrem Demirli (Direktör). (2019, Haziran 3). *Ekrem Demirli, Fusûsu'l-Hikem Okumaları, 11.Seminer*. <https://www.youtube.com/watch?v=vKOzQTI-hMQ>
- el- Bağdadi, E. B. (2013). *Kitabu'l Muteber* (O. Muhammed, Çev.; C. 1). İstanbul: Mektebetül Sekafetül Diniyye.
- el- Cabiri, M. A. (1999). *Arap -İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (B. Köroğlu, E. Demirli, & H. Hacak, Çev.; 1. Basım). Ankara: Kitabevi Yayınları.
- el -Kuşeyri. (1978). *Abdülkerim İbn Havazin Kuşeyri Risalesi* (S. Uludağ, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- el-Hâkim, S. (2017). *İbnü'l Arabi Sözlüğü* (1. Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Elias, N. (2020). *Zaman Üzerine* (V. Atayman, Çev.; 2. Baskı). İstanbul:Ayrıntı Yayınları.
- Enginli, Z. (2008). İbn Arabî'ye göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri. *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9(21), 161-197.
- er-Razi. (1987). *el-Metalibu'l-Aliyye mine'l- İlmî'l—İlahiyye* (A. Cenazi, Çev.; C. 1). Beyrut:Daru'l-Kütübi'l Arabi.
- Ersöz, İ. (1991). *ASHÂB-ı KEHF*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ashab-i-kehf>
- Fahredden er Razi. (1323). *Muhassal*.
- Firuzabadi. (1987a). El-kamusu'l-muhit. İçinde *Zaman* (s. 1553).
- Firuzabadi. (1987b). Müessesetü'r-Risale. İçinde *Dehr*.
- Gazzali. (1340). *İhya* (1-4).
- Günay, Ü. (t.y.). *Muhammed İkbâl'in İslama Yaklaşımı Üzerine Tenkitçi Bir Değerlendirme*.
- Gündoğan, S. (2017). *Muhammed İkbâl'de Ölümsüzlük Düşüncesi* [Doktora Tezi]. On Dokuz Mayıs Üniversitesi.

- Gürkan, S., Leyla, M (2009). *TDV İslam Ansiklopedisi*.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/sebt--yahudilik>
- Hacı Yusuf, M. (2013). *İbnü'l Arabi Zaman ve Kozmoloji* (6. baskı). Nefes Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1982). *Felsefe Sözlüğü* (6.Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hançerlioğlu, O. (1993). *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar: C. C*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hume, D. (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*.
- Işık, K. (1971). *Gazzali İtikadde Ölçülü Olmak*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Izutsu, T. (2015). Mir Damat ve Metafizigi (M. N. Doru, Çev.). *Eskiye Dergisi*, 30, 175-184.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2006a). *Futuhat-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 11.Basım, C. 1). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2006b). *Fütuhat-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 2.Baskı, C. 3). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2007a). *Fütuhat-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 2. Baskı, C. 1). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2007b). *Fütuhat-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 2. Baskı, C. 6). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2007c). *Fütuhat-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 2.Baskı, C. 5). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2008a). *Divine Sayings: The Mishkat al-Anwar of Ibn 'Arabi* (S. Hirtenstein & M. Notcutt, Çev.; 2.Baskı). Oxford:Anqa Publishing.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2008b). *Futuhat-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 10). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2008c). *Fütuhat-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 2. Baskı, C. 9). İstanbul: Litera Yayınları.

- İbn Arabi, Muhyiddin. (2008d). *Fütuhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 2.Baskı, C. 4). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2008e). *Fütuhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 2. Baskı, C. 7). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2009a). *Futuhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 3. Baskı, C. 11). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2009b). *Fütuhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 2.Baskı, C. 8). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2010a). *Futuhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 3. Baskı, C. 12). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2010b). *Futuhât-ı Mekkiyye* (3. Baskı, C. 13). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2011a). *Futuhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 3. Baskı, C. 15). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2011b). *Futuhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 3.Baskı, C. 16). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2011c). *Futuhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 3. Baskı, C. 14). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2012a). *Futuhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 3.baskı, C. 17). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2012b). *Futuhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 3. Baskı, C. 18). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2018). *Fütühât'ı Medeniyye* (A. Acer & İ. Ekici, Çev.). 01 İstanbul: Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. İ. A. (2019). *Fususul Hikem* (E. Demirli, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- İbn Arabi, Muhyiddin. (2007). *Fütuhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; 1.Baskı, C. 2). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Manzur. (1987). *Lisanü'l-Arab. İçinde Zaman* (s. 199). Daru Sadır.

- İbn Sina. (2005). *Fizik* (M. Macit & F. Özpilavcı, Çev.; C. 1). İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn-i Sina. (1908). *Risâle fi'l-Hikme ve't-Tabîyyat, Tis'u Resâil* (E. Hindiyye, Çev.).
- İbn-i Sina. (2014). *Metafizik* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.; 1. Baskı). İstanbul: Litera Yayınları.
- İkbal, M. (1968). *Darb-ı Kelim* (A. N. Tarlan, Çev.; 1.Baskı). R.C.D Kalkınma için işbirliği kültür en.
- İkbal, M. (1971a). *Şarktan Haber Var* (A. N. Tarhan, Çev.; 3. Baskı). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- İkbal, M. (1971b). *Zebur-u Acem* (A. N. Tarlan, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- İkbal, M. (1974). *Doğudan Gelen Ses* (A. Karahan, Çev.; 1. Baskı). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- İkbal, M. (1983). *Cebrail'in Kanadı* (8. bs). İstanbul: Furkan Yayınları.
- İkbal, M. (1995). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* (A.N. Asrar, Çev.). İstanbul: Birleşik yayınları.
- İkbal, M. (2001). *Yansımalar* (1. Baskı). İstanbul: Kaknüs Günlük.
- İkbal, M. (2003). *İkbal'den Şiirler* (V. Kiernan, Çev.) Lahor: İkbal Akademi.
- İkbal, M. (2005). *Esrar ve Rumuz* (A. N. Tarlan, Çev.) İstanbul: Sufi Kitap.
- İkbal, M. (2010). *Muhammed İkbal Külliyyatı* (A. M. Şahin, Çev.; 1. Baskı). İstanbul: Irmak Yayınevi.
- İkbal, M. (2013a). *Hicaz Armağanı* (C. Soydan, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.
- İkbal, M. (2013b). *Musa Vuruşu* (C. Soydan, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.
- İkbal, M. (2014). *Cavidname* (H. Toker, Çev.; 3. Baskı). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- İkbal, M. (2017a). *İslam Felsefesine Bir Katkı* (1. Baskı). İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- İkbal, M. (2017b). *Makaleler* (C. Soydan, Çev.; 2. Baskı). Ankara Hece Yayınları.

- İkbal, M. (2019a). *İslami Benliğin İç Yüzü* (A. Yüksel, Çev.; 3.Baskı). Ankara: Hece Yayınları.
- İkbal, M. (2019b). *İslami Benliğin İçyüzü* (A. Yüksel, Çev.; 3 Baskı). Ankara: Hece Yayınları.
- İkbal, M. (2021a). *İslam Düşüncesi* (Y. Kaplan, Çev.; 7. Baskı). İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- İkbal, M. (2021b). *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* (R. Acar, Çev.; 9. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kalhari, S. (2015). *Zaman, Mekan, Gerçek ve Sanal Dünya* (1. Baskı).
- Kalın, F. (2005). *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı* (1. Baskı). İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kaplan, İ. (2007). Mevlana'nın Muhammed İkbal Üzerindeki Etkisi. *Marife*, 7(3), 167-174.
- Karaçay, T. (2018). *Einstein'in Görelilik Kuramı* (2. Baskı). İstanbul: Abaküs Yayınları.
- Karaçoşkun, M. D. (2007). İbnü'l Arabi'de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlenmeleri. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7(3), 71-108.
- Karadeniz, A. (2012). Muhammed İkbal'in Zaman Mekan Ölüm ve Benlik Tasavvuru. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 25.
- Karaköse, Ö. F. (2021). Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı. *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 8, 75-104.
- Karaman, H. (2019). İslam Felsefesi Tarihi. İçinde *Dehriyyun ve Tabiiyyun Dönemleri: C. 5. Baskı* (s. 65). İstanbul: Grafiker Yayınları.
- Kaya, E. (2019). *Bergson Felsefesinde Zaman ve Özgürlük* [Yüksek Lisans Tezi]. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.
- Kaya, M. (2003). *Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kayani, M. H. (2019). *Çağa İz Bırakan Önderler Muhammed İkbal* (3. Baskı). İstanbul: İlke Yayınları.

- Khan, Y. H. (1963). *Ruh Iqbal*. Koh Noor Pershing.
- Kılıç, S. (1993). *Mitoloji Kitabı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim*. İzmir: Nil Yayınları.
- Kılıç, C. (2015). “*Muhammed İkbâl*” *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* (B. A. Çetinkaya, Ed.; 9. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kılıç, M. E. (2019). *İbnü'l- Arabi* (4/79). Ankara: İsam Yayınları.
- Kılıç, M. E. (1999). *İBNÜ'L-ARABÎ*. islamansiklopedisi.org.tr.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-arabi-muhyiddin>
- Kindi. (1994). *Kitab- Fil Felsefeti'l Ula, Felsefi Risaleler* (M. Kaya, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Konyalı, A. (2018). *İslam Felsefesinde Zaman Teorileri* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Kurşunoğlu, M. S. (2016). Muhammed İkbâl'in Meydan Okuyan Hayatı ve Eleştirel Düşüncesi. *Muhafazakâr Düşünce*, 47, 57-87.
- Kutluer, İ. (t.y.). *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 44).
- Kutluer, İ. (2000). İlmü'n Nefs. *TDV İslâm Araştırmaları Merkezi*.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ilmun-nefs>
- Küçükalp, K. (2012). Süreç Teolojisi ve Muhammed İkbâl. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 25, 302-309.
- Massignon, L. (2003). İslâm Düşüncesinde Zaman (M. Akbaş, Çev.). *AÜİFD*, XLIV(1. sayı), 415-421.
- Mazur, J. (2022). *Zaman İlüzyonu* (1. Baskı). Paloma.
- Meçin, M. (2021). *Molla Sadra Felsefesinde Zaman Öğretisi ve Tarih Bilinci* (1. basım). İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- Mehmetoğlu, A. U. (t.y.). Muhammed İkbâl'in Nefs Anlayışı. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(1), 11-31.
- Moseley, A. (2012). *A'dan Z'ye Felsefe* (A. Süha, Çev.; 4.Baskı). İstanbul: NTV Yayınları.
- Nasr, S. H. (1995). *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Nasr, S. H. (1995). *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*. (Ş. Yalçın, Çev.; C. 1. Baskı.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Newton, S. I. (1803). *The Mathematical Principles Of Natural Philosophy* (1-2. Baskı). Knight/ Compton Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2020). *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (M. Harzem, Çev.; 1. Basım). İstanbul: Kapra Yayıncılık.
- Nobert, E. (2000). *Zaman Üzerine* (V. Atayman Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Oktav, C. (2018). *MCTaggart'ın Zamanın Gerçekdışılığı Argümanınının Zaman Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Yıldız Teknik Üniversitesi.
- Onur, F. (2013). *Muhammed İkbâl'in Süreç Felsefesi* [Yüksek Lisans Tezi]. İnönü Üniversitesi.
- Özkan, H. (2019). *Muhyiddin İbni Arabi'de Zaman Kavramı* [Yüksek Lisans Tezi]. Kırıkkale Üniversitesi.
- Öztekin, A. (2011). İbn Arabi'nin Ayan-ı Sabite ile Jung'un Arketipler Üzerine Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi*, 1(52), 293-303.
- Paslı, E. (2019). *Kur'an'da Zaman Kavramı ve An* [Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Platon. (2015). *Timaios* (F. Aktekin, Çev.; 1. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Rose, E. (t.y.). *Albert Einstein ve Martin Heidegger Ekseninde Zamanın Ontolojik Analizi*. Academia.edu. Geliş tarihi 24 Ocak 2023, gönderen [https://www.academia.edu/38021121/Albert\\_Einstein\\_ve\\_Martin\\_Heidegger\\_Ekseninde\\_Zaman%C4%B1n\\_Ontolojik\\_Analizi](https://www.academia.edu/38021121/Albert_Einstein_ve_Martin_Heidegger_Ekseninde_Zaman%C4%B1n_Ontolojik_Analizi)
- Ross, D. (2002). *Aristoteles* (İ. O. Anar, Çev.; 2. Baskı). İstanbul: Kabalcı yayınevi.
- Siddqui, Dr. R. (2014). *İkbâl'in Zaman ve Mekan Kavramı ve diğer konular* (3. Baskı). Lahor: Mataba Shahrakt.
- Smolin, L. (2019). *Zamanın Yeniden Doğuşu* (B. Tanrıseven, Çev.; 2. Baskı). Ankara: Tübitak Yayınları.
- Sözen, K. (2001). *Ebu'l Berakat El- Bağdadi'nin Zaman Teorisi* (C. 5, s. 169). Dini Araştırmalar.

- Sunar, C. (1970). Bergson'da Şuur Halleri ve Zaman. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 13, 12.
- Şabat, İ. H., & Maumi, V. (1991). *Objektif Felsefe Sözlüğü: C. 4*. İmam Humeyni Eğitim ve Araştırma Vakfı.
- Şahin, D. (2014). Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Kur'ân'ın Yeri. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(6), 20-45
- Şar, G. (2018). Eski Yunan'ın Zaman Anlayışı Üzerine. *Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji*, 28, 81-88.
- Şerif, M. M. (2019). *İslam Düşüncesi Tarihi* (3.Baskı, C. 4) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Şirin, T. (2019). Parallelisms between Jungian Archetypes with Ibn 'Arabi's Concept of Ayani-Sabita. *Spiritual Psychology and Counseling (SPC) dergisi*, 4.
- Şirvani, L. A. (2011). *İkbâl'in Konuşma ve Yazıları* (1.Baskı). İstanbul: İnkilab Yayınları.
- Tanrıseven, B., L. S. (2019). *Zamanın Yeniden Doğuşu* (2.basım). Ankara: Tübitak Yayınları.
- Taş, B. (2018). *Kaç İnsan Yaşadım* (1. Baskı). İstanbul: İnsancıl Yayınları.
- Taşdelen, V. (2013). Muhammed İkbâl'de Aşkın Ben. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 25-193, 34.
- Toktaş, F. (2019). İslam Felsefesi Tarihi. İçinde *Meşşai Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler* (5. Baskı, s. 227). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Topaloğlu, A. (2020). *Filozofların Tanrısı* (1. Baskı). İstanbul: İz Yayınları
- Topakkaya, A. (2017). *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman* (1. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Türer, C. (2020). *Felsefe Tarihi* (2.Baskı). Ankara: Bilay Yayınları.
- Tüzer, A. (2012). İkbâl'in Modernlik Paradoksu. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 25, 84-116.
- Uludağ, S. (1991). *An* (s. 101). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Uludağ, S. (2012). İkbâl ve Tekâmül. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 25, 441-446.

- Uludağ, S. (1998). *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/heba>
- Urhan, V. (2013). Leibniz ve İkbâl'de Tanrı- Evren İlişkisi. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 25, 43.
- Uslu, F. (2010). *Tanrı ve Fizik* (2. Baskı). Ankara: Nobel Yayınları.
- Uysal, E. (2019). İslam Felsefesi Tarihi. İçinde *İlk İslam Filozofu Kindi* (5.Baskı). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1953). *Resâ'ilü İbn Sînâ*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Whitehead, A. N. (2021). *Süreç ve Gerçeklik* (K. Çelik, Çev.; 1. Baskı). Ankara: Fol Yayınları.
- Whitehead, A. N. (1968). *Modes of Thought*. A Free Press Paperback.
- Yetmen, A. (2014). *Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Yıldırım, E. (2009). *Muhammed İkbâl'in Kader Anlayışı* [Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Yiğit, F. (2016). *Ibn Arabi Metafizisinde İnsan*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.

# ÖZGEÇMİŞ

Sevil GÜNGÖR

## A. EĞİTİM

Yüksek Lisans: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri  
Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü 2023, İstanbul

Lisans: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2013, İstanbul

## B. MESLEKİ DENEYİM

2014-2019 MEB Meslek Dersi Öğretmenliği

2019-2023 MEB Yönetici

## C. ÖDÜLLER

27/07/2020 Başarı Belgesi Çalışkanlık Kaymakamlık 648 BAHTİYAR  
ÇAKMAK

17/01/2022 Başarı Belgesi Çalışkanlık Bakanlık 41446969 Millî  
Eğitim Bakanlığı

01/06/2022 Başarı Belgesi Çalışkanlık Bakanlık 50892489 Millî  
Eğitim Bakanlığı

25/10/2022 Üstün Başarı Belgesi Çalışkanlık Kaymakamlık 1067 AYLİN  
ERDOĞAN

26/04/2023 Başarı Belgesi Çalışkanlık Kaymakamlık 502 ALİHAN  
KARAGÖZ

28/08/2023 Ödül Çalışkanlık Valilik 82185303 157916\_2

## D. HİZMET İÇİ EĞİTİM BİLGİLERİ

2014341609 Fatih Projesi Eğitimde Teknoloji Kullanımı Kursu 03/11/2014

12/11/2014 İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü Kurs Mahalli Kursiyer  
Başarı Belgesi

2018343797 2.02.08.11.001- Çalışanların Temel İş Sağlığı ve Güvenliği Eğitimi  
Kursu 05/11/2018 06/11/2018 İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü Kurs Mahalli  
Kursiyer Başarı Belgesi

2020000449 4.01.04.02.028- Okul Yöneticilerinin Kapsayıcı Eğitim Bağlamında  
Uzaktan Eğitim, Tasarım ve Yönetim Becerilerinin Geliştirilmesi Kursu 01/10/2020  
05/10/2020 Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü  
Kurs Merkezi Kursiyer Başarı Belgesi

2023343017 2.02.05.06.001- Dini Musiki Kursu 20/02/2023 10/03/2023 İlçe  
Milli Eğitim Müdürlüğü Kurs Mahalli Kursiyer Başarı Belgesi

2023343139 2.02.06.03.004- Tashih-i Huruf Kursu 24/04/2023 05/05/2023  
İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü Kurs Mahalli Kursiyer Başarı  
Belgesi

2022000768 4.01.03.03.004- Yönetimsel Beceriler Semineri 16/04/2022  
17/04/2022 Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü  
Seminer (Program) Merkezi Kursiyer Katılım Belgesi

2022001019 2.01.01.02.068- Öğretmenin Fabrika Ayarları Semineri 25/06/2022  
26/06/2022 Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü  
Seminer (Program) Merkezi Kursiyer Katılım Belgesi

2022001565 1.02.04.01.015- Başlangıç Düzeyi Piyano Eğitimi Semineri  
17/11/2022 20/11/2022 Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel  
Müdürlüğü Seminer (Program) Merkezi Kursiyer Katılım Belgesi

2022001666 2.01.01.03.019- Lisede Drama Eğitimi Semineri 26/11/2022  
27/11/2022 Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü  
Seminer (Program) Merkezi Kursiyer Katılım Belgesi

2023002450 2.01.03.01.095- Türk Mitolojisinin Eğitimdeki Yeri ve Önemi  
Semineri 19/04/2023 20/04/2023 Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme  
Genel Müdürlüğü Seminer (Program) Merkezi Kursiyer Katılım  
Belgesi

2023003856 2.01.03.01.137- Okul Kültürünün Geliştirilmesi Semineri 24/06/2023  
25/06/2023 Ortaöğretim Genel Müdürlüğü Seminer (Program)  
Merkezi Kursiyer Katılım Belgesi

## **E. MESLEKİ BİLGİ SERTİFİKA BİLGİLERİ**

49457 2022-9872 Geleceğin Öğretmeni Eğitimi 26/08/2022

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

50739 16166120100012653789 El Sanatları Teknolojisi 21/04/2011

Kartal Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü

27961 14770006544 Eğitim Sertifikası 07/07/2022 İstanbul Sabahattin

Zaim Üniversitesi

## **F. KİTAPLAR**

İslam Düşünce Tarihi İnsan Tanımları ve Psikolojik Bir Bakış Liman yay. Editör:  
Halil İbrahim DİZMAN “Muhyiddin İbnü’l Arabi Düşünce Siteminde İnsanın  
Mahiyeti ve Psikolojik Yönü” “Sevil GÜNGÖR”

## **E. BİLDİRİLER**

“İslam Tasavvurunda Zaman Kavramı “Sabahattin Zaim Üniversitesi Öğrenci  
Kongresi- 2021