

ZAMAN KAVRAMI AÇISINDAN EL- CÜRCÂNÎ'NİN ŞERHU'L-MEVÂKİFİN'A GENEL BİR BAKIŞ

Dr. Faiz KALIN*
Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

İlim dünyasının bir çok sahadan tanıdığı el-Cürcânî, hicrî sekizinci asrın ikinci yarısı ile dokuzuncu asrın başlarında (740-816) yaşamış, eserleri ile günümüze kadar İslâm dünyasının ilim çevrelerinde kabul görmüştür¹. İslâmî ilimler de olduğu gibi felsefî sahanın da müstesna simalarından birisidir. İslâmî ilimlerin tamamını ilgilendiren *zaman kavramı* hakkında, el-Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkîf'in'da özellikle kelâmcılar ve felsefecilerin tartışmalarına uzun uzadıya yer vermiş ve bu tartışmaların değerlendirmesini yapmıştır. Aşağıdaki çalışma yapılan tartışmaların genel bir yorumu şeklinde ele alınmıştır.

1- Zamanın Varlığı ve Yokluğu Meselesi

el-Cürcânî bu eserinde zaman kavramıyla ilgili tartışmanın bir tarafına söz konusu kavramı reddedenleri, diğer tarafa da kabul edenleri yerleştirmiştir. Zamanın varlığını reddeden bazı kelâmcılar fikirlerini destekleyecek iki delil ileri sürmektedirler.

Birinci Delil: Öncelik-Sonralık: Zamanın dünü bu günden öncedir. Bu öncelik, öncelik çeşitlerinden hiç birisi ile değil, sadece zaman bakımından bir öncelik olması gerekir. Diğer öncelik çeşitlerinde, illet malûlden önce olması sebebi ile, zat, şeref ve rütbe itibarı ile meydana gelen öncelikler gibi öncelikler zikredilebilir. Bunlardaki öncelikle sonralık bir arada bulunurken, zaman için düşünülen öncelik de bu, mümkün değildir. Dün bu gün ile bir araya gelmez. Zîra bu durumda zamanında bir zamanı olması gerekir.

Zaman bakımından önce olmak demek, önceki zamanın bir zamanda olması, sonraki zamanda olanın da başka bir zamanda olması demektir. Yani *dün* kelimesi bir zamanı ifade eder. Dünkü zaman da yine bir zamanın başka bir zaman içinde olmasını gerektirir. '*Bu günkü, yarınki zaman ifadeleri de aynı şekilde bir zamanın başka bir zaman içerisinde olmasını ifade eder*'². Zaman kelimesi ister zarf, ister mazruf olsun aynı anlama gelir. Dolayısıyla mazrufun zamanı varsa, zarfında zamanı

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı Okutmanı

¹ Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcânî*, Fatih Yay., İstanbul, 1984, s. 83.

² Cürcânî, 'Ali İbn Muhammed, *şerhu'l- Mevâkîf*, Matbaai Amire, İstanbul, 1311, II, 49.

olması gerekir. Bu yaklaşıma göre zamanlar zincirinin sonsuza uzanması gerekir ki bu, kelâmcıların tamamı, filozofların da bir kısmına göre muhaldir. Zîra bu durum teselsülü gerektirir. Teselsül ise fasittir.

Ayrıca mezkûr durumda *zamanların toplamı* ifadesini kullanamadığımız gibi, var olmayanlardan meydana gelenin varlıktan pay almasını da düşünemeyiz³. Bunu yapabilmemiz için, bütün zamanların aynı zamanda mevcut olması gerekir. Aksi halde toplamdan bahsedemeyiz. **Yani bütün zamanlar toplu halde mevcut değil ise, bir kısmı düne kalmış, bir kısmı bu gün, bir kısmı da yarın olacaksa, topluca zamandan değil, parçalanmış ve bir kısmı var olan, bir kısmı geçmişte kalan ve bir kısmı da henüz gelmemiş olan zamanlardan söz edebiliriz.** Şu halde topluca zaman mevcut değildir. Bu durumda hiçbir *an* durmuyor. Mazi olurken zaman yok oluyor, gelecek ise zaten mevcut değildir. Yokluk ile varlık bir anda bulunamayacağına göre, bütün zamanın bir arada olmaması, zamanın parçalarının da mevcut olmamasını gerektirir. Demek ki zaman mevcut değildir.

el-Cürcânî'ye göre bu iddialara felsefeciler itiraz etmektedirler. Onlara göre, zamanın parçalarının önce olması, başka bir zamanın bulunmasını gerektirmez yukarıda verilen örnekte *dün* kelimesi ile *zaman* kelimesi bir birinden ayrı, yani bir zaman içerisinde başka bir zamanı ifade etmez. İkisi de aynı zamanı, yani mazideki bir zaman dilimini ifade eder.

Mazi hal ve istikbal kelimelerinin kullanılması sırf zamanı tarif edebilme sebebiyledir. Yoksa dün kelimesinin ifade ettiği zaman ayrı, zaman kelimesi ile ifade edilmek istenen zaman ayrı bir şey değildir. Dolayısıyla zaman, bir öz, bir zat; öncelik sonralıkta başka bir zaman bulunmasını gerektirir. Halbuki sadece zaman parçalarının kendileri bulunmaktadır. Her parça için başka bir zamana gerek yoktur⁴. **Burada her dün, zamandır, fakat her zaman dün değildir, şeklinde bir yaklaşım, meseleyi biraz daha berraklaştırabileceğine işaret etmek gerekir.** Dünün mazideki bir zamanı ifade etmesi ise doğrudur. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre zamanı dünden ibaret saymak mümkün değildir.

İbn Sînâ (1037) ise mutlak zamandan bahsetmektedir. Zamanın varlığını kabul etmeyenlerin çıkış noktalarının yanlış olduğunu⁵, onların rölatif bir zaman anlayışı ile zaman meselesine baktıklarını, rölatif zaman için geçerli olan parça bütün probleminin mutlak varlık için geçerli olmadığını savunmaktadır. İbn Sînâ'nın hareketi, önce ve sonrasında ayrı düşünmeişinin böyle bir mantıktan kaynaklandığı

³ Aristoteles, *Fizik*, trc., Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997, s. 183; Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1993, s. 154.

⁴ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 50.

⁵ Krş., İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc., N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts., s. 88-108.

düşünülebilir⁶. Burada zamanın varlığını kabul etmeyenlerin İbn Sînâ'ya itiraz ederken geçmişte, şimdiki zamanda ve gelecekte olmayan bir şeyin varlığından bahsetmenin müşkil ve çözümsüz olacağını ileri sürmekte olduklarına işaret etmek gerekir. Onlara göre İbn Sînâ kendi kendisi ile çelişkiye düşmektedir. Çünkü O, bir ifadesinde 'bütün geçmiş hareketler var olmaz'⁷ derken zamanlardan hiç birisinde var olmayanın var olamayacağını ispat etmek istemiştir.

Bundan öte İbn Sînâ'nın geçmiş, şimdi ve gelecekte var olmayanın, var olacağını savunması kendi içinde açıktan bir çelişki olarak değerlendirilmiştir. Burada geçmişi bir hatırlama, geleceği de bir bekleme olarak algılayan değerlendirmeleri hatırlamak gerekir⁸. **Yani geçmiş ve gelecek ortada yoktur; fakat evrende işleyen kozmik, psikolojik, sosyolojik, ekonomik, fizyolojik vb., hatırlatma niteliğine sahip kanunlar, geçmişin gelip geçtiğini; geleceğin de var olacağını onaylayan potansiyel delillerdir.**

İbn Sînâ'nın görüşüne karşı çıkan diğer bir gurup ise hareket kavramının varlığını savunarak zamanın varlığını ispat etmeye çalışmışlardır. Bunlara göre hareket de zaman gibi mazi, hal ve müstakbel bölümlerine ayrılmaktadır. Eğer şimdiki hareket mevcut olmasaydı, şimdiki zamanın mevcudiyetinden söz edilemezdi. Bu durumda şimdiki hareketin mevcut olup, bölünemez olduğu, şimdiki zamanın da mevcut olduğu ve zamanın varlığının inkâr edilemeyeceğini ortaya koyar⁹. Ayrıca hareketin parçalarını oluşturan birimlerin bölünemeyeceğini savunanlar¹⁰, kozmik sistemdeki hareketi zamanın varlığına delil getirmektedir.

Görüldüğü gibi bütün bu itirazlar, felsefecilerin zamanın mevcut olduğu yönündeki kanaatlerini ortaya koymaktadır. Burada işaret edilmesi gereken bir hususta, el-Cürcânî'nin değerlendirmelerinde felsefecilerin bir kısmı ile İbn Sînâ'nın, zamanın varlığında mutabık olmalarına rağmen, mahiyetini algılamalarının farklı oluşudur.

el-Cürcânî ise hareketin, zamanın varlığına delil olarak kullanılamayacağı kanaatindedir. O, hareketin birkaç anlama geldiğini, bir manasının da kesmek olduğunu¹¹, bu manasıyla hareketin mevcut olmadığını, hareket kesildiği zaman sükûn halinin başladığını; hareketin diğer bir manasının ise mesafenin başından sonuna kadar devam eden kısmının arasında bulunmanın adı olduğunu, aynı şeyin

⁶ İbn Sînâ, el-Hüseyn İbn Ali İbn Sînâ, *en-Necât*, Matba'atu's-Se'âde, Mısır, 1938, s. 116.

⁷ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 53.

⁸ Gökberk, s. 154.

⁹ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 53-54.

¹⁰ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed İbn Ömer İbn el-Hüseyn İbn Ali, *İslâm İnancının Ana Konuları*, trc, Nadim Macit, İhtar Yay., Erzurum, 1996, s.35.

¹¹ el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, ys., ts., s. 84-85.

zaman hakkında söylenemeyeceğini ifade ederken¹², Nuh Tûfanı hadisesini bu duruma örnek göstermektedir. Çünkü Nuh Tûfanı'nın meydana geldiği zamanın – zamanın sonuna gelinmediği halde- şu anda içinde yaşanan zamanda olmadığı kesindir¹³. Dolayısıyla hareketin varlığı zamanın varlığına delil gösterilemez. **Görüldüğü gibi el-Cürcânî zamanın varlığını kabul etmektedir, ancak ona göre hareket zamanın varlığına delil olamaz.** Dolayısıyla bu hususta felsefe ve kelâmcılardan farklı bir görüşe sahip olduğu açıktır.

İkinci Delil: Zamanın varlığını inkâr edenlerin ikinci delili kısaca şu şekilde özetlenebilir. Onlara göre şimdiki zamana mevcut denilebilir; eğer şimdiki zamana mevcut denilmez ise zaman diye bir şeyden bahsedilemez. Çünkü mazi geçmiş, istikbâlde gelmemiş, dolayısıyla ikisi de mevcut değildir. Bu durumda varlığı kabul edilebilecek tek zaman şimdiki zaman olabilir.

Fakat varlığı kabul edilebilir olan şimdiki zaman mevcut değildir¹⁴. Çünkü hemen maziye karışarak yok olup gitmektedir. Bir başka ifade ile var olmasını beklerken yok olmaktadır. **Var olmasını beklerken yok olup giden bir şeyin varlığı asla savunulamaz. Var olmadan yok olan bir şey varlıkla değil, yoklukla özdeştir.** Dolayısıyla var olduğu sanılan şey yok olunca, zaman da yoktur. Zamanın var sayılması¹⁵ çelişkiye yol açmaktadır. Bu ise varsayımın yanlış olduğunu ve zamanın mevcut olmadığını göstermektedir.

Ayrıca şimdiki zaman bölünemez; bölündüğü varsayılsa, parçaları ya topluca bir arada bulunmalıdır ki, bu takdirde zaman parçalarının bir araya toplanması, yani zamanın durması gerekir. Bu da mümkün değildir¹⁶. Yahut bu parçalar bir arada bulunmayıp, sıralanmış olarak bulunacaktır ki, bu durumda da şimdiki zaman bütün halinde mevcut olmayacaktır. Onlara göre parçalar sonsuza doğru küçülmeye devam ederken, hiçbir zaman, *şimdiki zaman*, bir bütün halinde mevcut değildir. Sonuç olarak şimdiki zaman diye bir şey olmadığını söylemektedirler.

el-Cürcânî, zamanın varlığını kabul eden tarafta filozorları zikreder. Zamanın varlığını kabul etmeyen kelâmcılar gibi, filozoflar da zamanın varlığını ispat etmek için iki delil ileri sürmüşlerdir.

Hareket Delili: Filozoflara göre, hareket artıp eksilebilir, aynı mesafe için harekette farklılıklar olabilir, bu farklılıkların hareketin hızına ve yavaş oluşuna bağlı

¹² Krş., İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri* (Faslu'l-Makâl el-Keşf 'an Minhâci'l-Edille) haz., Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1985, s. 129.

¹³ el-Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, II, 56.

¹⁴ Krş., Sarıkavak, Kâzım, *İhvan-I Safa İbn Sînâ, ve Gazali'de zaman anlayışı*, Felsefe Dünyası, Türk Felsefe Derneği Yay., Sayı, 25, Yaz, 1997, s.56.

¹⁵ el-Câbirî Muhammed *Abid, Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc., Komisyon, Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 468-469.

¹⁶ el-Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, II, 51-52.

olma zorunluluğu yoktur. Çünkü hızda farklılık varken, başka farklılıklar da olabilir. Hızda birliktelik olsa bile hareketteki farklılık, hareketin zatı gereğidir¹⁷. Zatı gereği farklılığı kabul eden kategoriye kemiyet denir. İşte hareketin ölçtüğü zaman da hareket gibi artıp eksilebilen bir niteliğe sahiptir.

Belli bir mesafede, belli bir hızda bir hareket ile aynı şekilde yine aynı mesafe ve aynı hızda başka bir hareketin bulunduğunu var sayalım. Hareket eden iki cismin aynı anda harekete başlayıp yine aynı anda durdukları zaman bu mesafeyi aynı anda almış olurlar. Şayet hareket eden iki cisimden biri diğerinden önce hareket etmesine rağmen, aynı anda durmuş olsalar; veya aynı anda başlayıp fakat biri diğerinden önce durmuş olsa farklı mesafe kat ederler¹⁸.

Demek ki, önce hareket eden daha çok mesafe almış olacaktır. Şu halde bu süreçler farklılık kabul etmektedirler. Azalıp çoğalabilen bir şey var demektir. Dolayısıyla zaman mevcuttur. Pratik yaşam bunun böyle olduğunu ispat eden örnekleri her an insanın gözleri önüne sermektedir. Daha doğrusu olayları ve hareketleri rölatif yapıdan uzaklaştırma şansı yoktur.

el-Cürcânî, zamanın varlığını kabul etmeyen taraf olarak değerlendirdiği kelâmcıların, filozofların hareket deliline, şu şekilde karşı çıktıklarını aktarmaktadır. Onlara göre bir mesafenin başından sonuna kadar olan hareket, gerçekten mevcut değildir. Ancak insan vehmi onu var saymaktadır. Çünkü insan, hareketin meydana geldiği mekân ile hareket edenden başka bir şey görmemektedir. Şu halde hareket olayında, hareket eden cisim ve bu cismin hareket ettiği mesafeden başka bir şey yoktur¹⁹. Bir başka ifade ile hareket diye bir şey yoktur.

Hareketi, insan vehmi, hareket eden cisim ile o cismin hareket ettiği mesafeden soyutlayarak elde etmektedir. Gerçekte ise böyle bir şey yoktur. Nitekim insan vehmi, şu anda olmayan şeyler hakkında da hareketin varlığını kabul etmektedir. Örneğin Hz. Nuh tufanı ile Hz. Muhammed'in gelişi arasındaki zamanın, Hz. Musa'nın gelişi ile Hz. Muhammed'in gelişi arasındaki zamandan daha çok olduğunu söyler. Bu *daha çok veya daha az* ifadeleri şu anda mevcut olmayan şeyler hakkında kullanılabilir. Bu da gösteriyor ki, artma ve eksilme şeklinde farklılık gösteren her şeyin mutlaka var olması gerekmez²⁰.

¹⁷ el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s.84-85.

¹⁸ Krş., Hall, Edward T., *'Kaç Çeşit Zaman Var'* trc., Doğan Şahiner, Cogito, Sayı, 11, Yapı Kredi Yay., 1997, s. 149-151; Ayrıca bkz., Strathern, Paul, *Einstein ve Görecelik Kavramı*, trc., Handan Hazar, Gendaş Yay., İstanbul, 1997, s. 55-60.

¹⁹ Hareketin varlığı ve önceliği için bkz., Molla Sadra, Sadruddîn Muhammed eş-Şîrâzî, *el-Hikmetü'l- Müte'âliye fi'l- Esfâri'l- Akliyyeti'l- Erbe'a, Dâru'l-Me'âlimi'l-İslâmiyye*, Tahran, 1383, III, 115-130.

²⁰ el-Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, II, 58.

Bize göre bu yaklaşımda tutarsız olan husus, varlığı kabul edilmeyen bir şeyin artma ve eksilme göstereceğinin ifade edilmesidir. Çünkü bir şey önce var olacak ki, sonrada artma ve eksilme gösterebilsin. Yok olan bir şeyin artma ve eksilme gösterdiğini söylemek açıklaması zor bir husus olarak gözükmemektedir. Hareket kavramı konusunda belki ‘varlığa ait bir keyfiyet olup, varlığı varlıkla kaimdir’ denilebilir. Ancak tamamen inkâr edilemez. Zaten kelâmcılarda hareketi tamamen inkâr etmemektedir. Onların yaptığı açıklamalardan hareketin salt bir varlık olmayışı anlaşılmaktadır.

Öncelik Sonralık Delili: el-Cürcânî, filozofların zamanın varlığına dair ileri sürdüğü ikinci delil olarak öncelik ve sonralığı zikretmektedir. Zamanın varlığını reddedenlerin karşı çıktığı delil olarak da yukarıda zikredilen bu delil, başka bir izah tarzı ile felsefeciler tarafından zamanın varlığına delil gösterilmiştir. Onlara göre, babanın oğuldan önce olduğu kesindir. Bu önce oluş, babanın kendisi değildir. Çünkü öncelik iki şey arasında düşünülen görelidir. Yoksa görelilik babanın varlığı demek değildir. Ayrıca babanın oğlundan önce oluşu babanın kendisinden ibaret olsaydı baba ile oğulun varlıkta beraber buldukları halde insan, yine babanın oğuldan önce olduğunu söylemektedir²¹. Görünen o ki önce olmak beraber olmaktan farklı bir şeydir. Öncelik ve beraberlik bir araya toplanamaz.

Şu halde öncelik denilen şey babadan ayrı bir husustur. Babanın oğlundan önce olması sadece oğulun baba ile beraber bulunmamasından ibaret bir varsayım da değildir. Çünkü oğulun ölümünden sonra dahi baba mevcut kabul edilmektedir. Şu halde öncelik ve sonralık kesin olarak var olan bir şeydir.

Burada önce olmak, sonra olmakla kesinlikle özdeş sayılamaz. Takdim-tehir olarak da adlandırılan öncelik ve sonralık²², bazılarının göre de yenilenme olarak yorumlanarak²³ zamanın varlığına delil gösterilmiştir. Bu yüzden öncelik ve sonralık kendi özü bakımından var olan bir şeye katılan iki kavramdır. Babanın önceliği ve oğulun sonralığı, bu öncelik ve sonralıktan farklı bir özellik taşımaktadır. İşte bu öncelik ve sonralık, zaman bakımından bir öncelik ve sonralıktır. Babanın oğlundan önce olması, kendi özü dolayısıyla değil, zaman dolayısıyla olduğu için, oğlundan sonra olduğu düşünülemez²⁴. İşte kendi özü gereği öncelik ve sonralık anlamlarının katıldığı bu varlığa insan, zaman adını vermektedir.

el-Cürcânî’ye göre zamanın varlığını kabul etmeyenler, bu delili de çürütmeye çalışmışlardır. Onlara göre öncelik ve sonralık zihin dışında varlığa sahip

²¹ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 60-61.

²² er-Râzî, *el-Metalibu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhiyye*, nşr., Ahmet Cenâzî, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1987, IV, 198-201.

²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, nşr., el-Eb Kuvvâtî's-Sa'îd Zâyîd, Mısır, 1964, I, 74,174.

²⁴ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 60-61.

olmayan şeylerdir. Dolayısıyla bunlar sadece zihnin bir varsayımıdır. **Çünkü hadis/sonradan var olan bir şeyin yokluğu, kesin olarak varlığından öncedir. Fakat bu yokluk denilen şey, her ne kadar varlıktan önce olsa da, kendisi bir varlık değildir. Aksi halde varlıktan önceki yoklukta, var olması gerekir ki bu çelişkidir. Yokluğa arız olan bir şey, hariçte var kabul edilemez.** Çünkü arız ifadesinden de anlaşılacağı gibi, arıza bir maruz gerekir. Maruz yoksa arız da yok demektir. Yokluk durumunda zamandan söz edilemez²⁵. Şu halde zaman mevcut değildir. Sadece zihnin bir var sayımıdır. Böyle bir anlayışın fiziğin günümüz itibarı ile yaptığı açıklamalara da uygun düştüğünü belirtmek gerekir.

2- Zamanın Mahiyeti

el-Cürcânî, zamanın ne olduğu konusunda birbirinden farklı beş görüşten bahseder. Zamanın mahiyeti hakkında bir fikre sahip olabilmek için kısaca bunları gözden geçirmek gerekir.

1- Filozofların Görüşü: Eski filozofların bir kısmına göre zaman, maddeden soyut bir özdür. Yani madde ile bir münasebeti söz konusu değildir. Onun, özü gereği yokluğu kabul edilemez. Dolayısıyla zaman, vacibu'l-vücûd/varlığı zorunludur. Eğer bu soyut varlık yok olsaydı, yokluğu varlığından sonra olacaktı ki bu sonralık, öncelikle bir araya gelemeyecek olan zaman bakımından sonralıktır²⁶. Mademki yokluk zaman bakımından varlıktan sonradır. O takdirde zaman yokken dahi, zaman olması gerekir. Zamanın varlığı ve mahiyeti husunda maddeden bağımsız bir yaklaşımı bilim reddetmektedir²⁷. Ayrıca el-Cürcânî, kelâmcıların bu açıklamaları bir çelişki olarak değerlendirdiklerini belirterek onların itirazlarını şu şekilde sıralar.

a) Zamanın varlığını kabul etmeyenler, buna itiraz etmektedirler. Onlara göre, bu delil zamanın başlangıçta yokluğunu değil var olduktan sonra yokluğunu ortadan kaldırmaz. Şu halde var olduktan sonraki yokluk, mutlak anlamdaki yokluktan daha dar kapsamlıdır. Dar kapsamlı olan, geniş kapsamlı olanı ortadan kaldıramaz.

b) Zamanın bir kısım parçalarının, diğer bir kısım parçalarından önce olması, zaman bakımından bir öncelik değildir. Buna zat bakımından bir öncelik denilebilir. Dolayısıyla *dünün bugünden önce olması*, *dün* ve *bugün* kelimelerinin ifade ettikleri zamanlardan başka bir önceliği ve sonralığı gerektirmez. Aksi bir yaklaşım teselsüle varır, teselsülde batıldır. Binaenaleyh zamanın zamanı yoktur.

c) Zamanın varlığından sonra yokluğu ancak zaman bakımından olur diyebilmek için, yokluğun önceliğe ve sonralığa maruz kalmasını kabul etmek

²⁵ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 62-63.

²⁶ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 64.

²⁷ Hawking, Stephen, *Zamanın Kısa Tarihi*, trc., Sabit Say- Murat Uraz, Milliyet Yay., İstanbul, ts., s. 21-59

gerekir. Yani yokluğun bir öz, öncelik ve sonralığın da bu öze ait bir özellik olması gerekir. Halbuki yokluk bir öz değildir ki, ona öncelik veya sonralık mal edilebilsin²⁸. Hiç bir şekilde varlığı olmayan yokluğa öncelik ve sonralık gelmeyeceğine göre ileri sürülen delil realiteye uygun değildir.

2- Bu görüşe göre zaman hareket eden bütün cisimleri kuşatan Felek-i A'zam'dır. el-Cürcânî, bu iddianın yeteri kadar savunulmadığını, zayıf bir görüş olduğunu vurgulamaktadır²⁹. Zamanı böyle algılamının yanlışlığı, Felek-i A'zamı oluşturan parçacıkları zaman dışı saymaya götürür ki, bu yaklaşım, hem bilimsel tespit³⁰, hem de naslar ışığında yapılan açıklamalara ters düşmektedir. Çünkü bu yaklaşım Felek-i A'zam'ın varlık sahnesine bir anda çıkışını gerektirir ki bu durum, bilim ve nasların mutabık olduğu tedriciliğe aykırıdır.

3- Zaman Felek-i A'zam'ın hareketidir: el-Cürcânî'ye göre bu görüşte olanlar, zamanı kararsız kabul ettikleri gibi, Felek-i A'zam'ı da kararsız kabul etmekte olup, görüşleri zayıftır³¹. Nitekim Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî (449/1057)'ye göre de zamanı, gök cisimlerinin hareketi diye tarif etmek hatalı bir yaklaşım³² olarak değerlendirilmiştir

4- Aristo'(m.ö. 384) nun görüşü: el-Cürcânî, Aristo'nun zaman anlayışının odak noktası olarak *hareketin sayısı*³³ ifadesini zikreder. Kemiyeti ile zamanı belirlediği kabul edilen bu hareket, Felek-i A'zamin hareketidir. Aristo'ya göre zaman artıp eksilebilir, ancak parçalanamaz. Şu halde zaman bitişik bir nicelik olup, bu nicelik sabit bir şeyin niceliği değil, hareketli bir şeyin niceliğidir. Diğer taraftan bu hareket dairevî bir hareket olup durmak bilmeyen bir harekettir. Bu hareketin doğrusal olması düşünülemez. Çünkü doğrusal hareket, son bulan harekettir. Halbuki dairevî hareket de son bulma olayı yoktur.

el- Cürcânî, zamanın varlığını kabul etmeyenlerin Aristo'ya itirazlarının prensipler den kaynaklandığını belirttikten sonra; bu prensipleri ele alır. Burada biz, bu prensipleri özet olarak sunacağız.

- a) Zamanın bir kemiyet olmadığı, çünkü farklılık zamanın zâtı dolayısıyla değildir.
- b) Zamanın yokluğu imkânsız değildir.

²⁸ el-Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, II, 65; Ayrıca Bkz., Heidegger, Martin, 'Zaman Kavramı', trc., Doğan Şahiner, Cogito, Sayı, 11, Yapı Kredi Yay., 1997, s. 31.

²⁹ Krş., en-Nîsâbü'rî, el- Hasan İbn Muhammed İbn el- Hüseyin el-Kamî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*, nşr., İbrahim Atve 'İvad, Şirketu Mektebeti ve Matba'ti Mustafâ el-Bâbî, Kahire, 1962, XXVI,92-95.

³⁰ Hawking, s. 60-63; 144-145.

³¹ el-Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, II, 66.

³² Ebu'l-'Alâ el- Ma'arrî, *Risâletu'l-Ğufrân*, nşr., 'Aişe 'Abdurrahmân Bintu'ş-Şâti', Mısır, ts., s. 426.

³³ Aristoteles, s. 211.

- c) Parçanın bulunması mümkündür.
- d) Her iki hareket arasında bir durgunluk yoktur.
- e) Zamanın bir mahalli yoktur.

el-Cürcânî, zamanın varlığını kabul etmeyenlerin görüşlerini nakletmeye devam ederken şu açıklamalara yer veriyor. Onlara göre, eğer zaman mevcut olsaydı, Allah için de bir ölçü olacaktı. Diğer taraftan belirtilmesi gereken bir hususta, şu andaki hareketin mevcut olup, buna mukabil geçmiş ve gelecekteki hareketin mevcut olmayışıdır. Oysa Allah mevcuttur. Eğer zaman hareketin ölçüsü olsaydı, her varlığın ölçüsü olacağından, Allah'ın da ölçüsü olması gerekirdi. Halbuki Allah her zaman vardır; zaman ise her zaman mevcut değildir. Diğer taraftan zaman sabit/değiştigiğine göre, sabit olmayan/değişmeyen Allah'a uygulanamaz. Eğer zaman sabit kabul edilirse, sabit olmayan harekete uygulanamaz.

Bazıları değişkenin deyişkene bağlanmasını zaman, deyişkenden durağana bağlanmasını dehr³⁴, deyişmeyenin/duranın, durana/deyişmeyene bağlanmasını da sermed diye adlandırıp, zamanın deyişmeyenlere değil, deyişenlere arız olacağını söyleyerek problemi çözmeye çalışırlar. Bazıları ise bu yaklaşımın boş bir çaba olduğunu, problemi çözecek nitelikten uzak olduğunu ileri sürmektedirler. el-Cürcânî ise bunların görüşüne sıcak bakmamaktadır.

Aristo'nun görüşünü yıkan ikinci husus, hareketin başlangıçla sonuç arasında olmuş olduğudur. Ortada oluş, başlangıçtan sonuca kadar süreklidir. Hareket bu şekilde tarif edildiği takdirde, hareket için belirli bir sınır var demektir³⁵. Bu durumda zaman, hareketin miktarı ise onunda hareket gibi sabit olması gerekir. Böyle olunca zaman sabit olmayan bir ölçü olamaz. Eğer hareket, başlangıçtan sonuca kadar uzanan bir süreç olarak tanımlanırsa, bu süreç bağımsız bir varlığa sahip değildir³⁶. Diğer taraftan zaman, süreç diye tanımlanan ve gerçek varlığı olmayan hareketin ölçüsü ise süreç, gerçekte mevcut olmadığı gibi, onun ölçüsü olan zamanda gerçekte mevcut olmayacaktır.

5- Eşarîler'in Görüşü: Bunlara göre *zaman, belli bir yenilenenin, belirsiz yenileneni ölçütüdür*. Örneğin Ahmet ne zaman geldi sorusuna: Güneş doğarken geldi cevabında, Ahmet'in gelişi yeni bir olay olup soruyu sorana göre belirsizdir. Dolayısıyla belirsiz olan bir olay, belirli olan bir olay ile karşılaştırılarak zaman yönünden belirlenmektedir³⁷. Bu anlamdaki zamanın ölçüsü milletlere ve olaylara

³⁴ Krş., İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Muhammed, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, 1990, XIII, 199.

³⁵ Hareketin Çeşitleri ve açıklamaları için bkz., el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 84-85.

³⁶ el-Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, II, 69.

³⁷ el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 114.

göre deđiřebilir³⁸. Dolayısıyla zaman bir karşılaştırmadan ibaret mevhum bir ölçü olup, gerçekliği yoktur. Ancak el-Cürcânî bu son görüşe de zamanın mevhumiyeti açısından itiraz etmekte ve zamanın mevcut olduğu istikametinde görüş beyan etmektedir.

Sonuç olarak, el- Cürcânî, zaman kavramı konusunda felsefe ve kelâmcıların görüşlerini çok ince bir tahlilden geçirmiş ve bunu yaparken onların etkisinde kalmadığı, yeri geldikçe kendi kanaatini ortaya koyduğu görülmektedir. O, zamanın varlığı hususunda, bazı felsefecilerle görüş birliği içinde olsa da, ileri sürdükleri deliller ve yaptıkları açıklamalar da farklı düşünmektedirler. el-Cürcânî zamanın varlığını kabul etmesine rağmen, onu kabul etmeyen bazı kelâmcılarla aslında görüş birliği içinde olduğu söylenebilir. Çünkü eski kelamcılar esasta varlıktan mücerret bir zaman anlayışını kabul etmemektedirler. Harekete bakışları da bu doğrultudadır. Dolayısıyla el-Cürcânî'nin zamanın varlığını kabul ve mahiyetini açıklamada temelde kelâmcılarla aynı görüşte olduğu söylenebilir.

el-Cürcânî, zamanın varlığını kabul ederken İbn Sînâ'nın mutlak zaman ve hareketin bütünlüğu anlayışına karşı çıkar. O, zamanın varlığa ait rölatif bir keyfiyet olduğu anlayışına sahiptir. Bu husus, onun zamanın varlığı hakkında yaptığı açıklamaların satır aralarından fark edilmektedir. Ayrıca ona göre hareketin bütünlüğu, bir başka ifade ile parçalanamayış diye bir şey yoktur. O, hareketi bir takım kısımlara ayırarak inceler ki, bu açıklamalarında hareketin parçalanabilirliği açıkça görülmektedir.

Aristo'nun zamanı hareketin sayısı olarak değerlendirmesine de karşı çıkan el-Cürcânî, hareketin kesintiye uğrayabileceğini, bu durumda sükûn halinin başlayacağını, bu haliyle mevcut olmadığını, mesafenin başından sonuna kadar devam eden kısmının arasında bulunmanın adı olduğunu, aynı şeyin zaman hakkında söylenemeyeceđini³⁹ dolayısıyla zamanın varlığına delil teşkil edemeyeceğini ileri sürer. Bütün bu tahlillerin sonunda el-Cürcânî'nin zaman kavramının varlığı hususundaki anlayışının, nasları, felsefi görüşleri ve bilimsel yaklaşımları dikkate alan bir mahiyete sahip olduğu söylenebilir.

³⁸ el-Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, II, 69; Zaman ölçüsünün değişmesi husunda Ayrıca bkz., Atkinson, Jacqueline, *Zamanı Yönetme Sanatı*, trc., Cem S. İslâm, Nehir Yay., İstanbul, 1997, s.20.

³⁹ el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, ys., ts., s. 84-85.