



Zal Mahmud Paşa Türbesi – Eyüp / İstanbul

olarak planlandıkları anlaşılan medreseler ayrı inşa süreçlerine işaret etmektedir. Kanaatimizce inşası daha önce planlanan, alt kotta türbe ile aynı avluyu paylaşan medrese “L” şeklinde düzenlenmiştir. On beş birimli medresede dershanenin bulunduğu Defterdar caddesi tarafındaki kolun düzeni caddenin eksenine göre kaydırılmalı odalarla şekillendirilmiştir. Üst kotta cami ile aynı avluya sahip medrese on dört birimlidir. Dershane eksenden kenara çekilmiş, cadde tarafındaki kolu dış sınıra paralel şekillenmiş, aynalı tonozlarla örtülü olan bu kısımdaki odaların önünde şadırvanı avlunun merkezine yerleştirebilmek için revak kullanılmamıştır. Alt medrese avlusunun ortasına yerleştirilen türbe sekizgen plan üzerinde yükselen sekizgen gövdeli bir yapı olup çifte kubbe ile örtülüdür. Ancak iç mekân, kubbeyi taşıyan dört payanda ile eyvanlı plana dönüştürülüp kubbe ile duvarlar arasında kalan sığ ve geniş eyvanlar da aynalı tonozlarla örtülerek etkileyici bir mekân elde edilmiştir. Yapının girişi önünde üç birimli bir sakıf vardır. Türbede Zal Mahmud Paşa ile beraber aynı gün içinde vefat ettiği rivayet edilen eşi Şah Sultan’ın ahşap sandukaları yer almaktadır. Üçüncü sandukanın kime ait olduğu bilinmemektedir. Külliye'nin son yapısını teşkil ettiği anlaşılan ve kesme taştan inşa edilen çeşme geniş haz-

neli, klasik düzende sivri kemerli nişlidir. Ayna kısmı ile iki yanına tas yuvaları yerleştirilmiş basit musluk aynasından meydana gelir. Kemer üzerindeki mermer kitâbede 998 (1590) tarihi okunmakta olup bânisinin vefatından sonra yaptırıldığına işaret etmektedir. Ancak bazı araştırmacılar, kitâbenin eski bir fotoğrafına aldanarak ortadaki 9 rakamının aslında 5 olduğunu söyleyerek çeşmeyi 958 (1551) yılına tarihlendirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1943, I, 8; Metin Sözen v.dğr., *Türk Mimarîsinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 203-207; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 466; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 197-207; a.mlf., “Zâl Mahmud Paşa Külliyesi”, *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi: Hümaniter Bilimler*, I, İstanbul 1973, s. 65-81; Yıldız Demiriz, *Eyüp’de Türbeler*, Ankara 1989, s. 77; Oktay Aslanapa, *Mimar Sinan*, Ankara 1992, s. 47-48; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüpsultan Tarihi*, İstanbul 1996, I, 105-106; Zeki Sönmez, “Eyüp Zal Mahmud Paşa Külliyesi’nin Tarihlendirme Sorunu ve Sinan’ın Mimarlığındaki Yeri”, *I. Eyüpsultan Sempozyumu, Tebliğler*, İstanbul 1998, s. 90-98; Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara 2000, s. 304-307; Semavi Eyice, “Eyüp’de Zal Mahmud Paşa Camii”, *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu V: Tebliğler*, İstanbul 2002, s. 12-21; Doğan Kuban, “Zal Mahmud Paşa Külliyesi”, *DBİst.A*, VII, 542-543.



İSMAİL ORMAN

ZALOĞLU RÜSTEM

(bk. RÜSTEM-İ ZÂL).

ZAMAN

(الزمان)

Sözlükte “kısa veya uzun vakit, az ya da çok süren bölünebilir müddet” gibi anlamlara gelen **zamân** (çoğulu ezmîne / zemenin [çoğulu ezmân, ezmün]) örfte altı ay aşmayan bir süre için kullanıldığı belirtilir. Dil âlimleri de zamanın iki-altı ay arasındaki bir müddeti kapsadığını belirtir. Zaman kelimesi bir yılın çeşitli dönemleri ve mevsimleri, bir kimsenin yönetimde kaldığı süre için de kullanılmaktadır. Çoğulu ezmânın “bir insanın yaşadığı ömür” anlamına geldiği de kaydedilir. “Meyve zamanı, hurma zamanı, panayır zamanı” örneklerinde görüldüğü gibi belli olayların her yıl gerçekleştiği dönemler de zaman kelimesiyle ifade edilir. Ayrıca farklı uzunluktaki süreler için **ân** (şimdiki zaman), **asır**, **emed** (belirli veya sonlu süre), **dehr** (ke-

sintisiz, sonsuz zaman) gibi kelimeler kullanılır (*Tâc’ü l-‘arûs*, “zmn” md.; Tehânevî, I, 619, 622). Zaman kelimesinin kökü, eski bir İran dinî akımı olan Zurvanizm’deki zaman ve kader tanrısı Zurvan ismine kadar uzanmakta olup *Avesta*’da zaman anlamındaki **zrvan** / **zurvan** kelimesinin bir başka telaffuzudur (Choksy, “Zurvanism” md., XIV, 10011-10012).

Kur’ân-ı Kerîm’de Zaman. Gerek zaman gerekse kelâm ve felsefede zamanın süresini belirten “müddet”, sürekliliğini ifade eden “devam”, zamanda öncesizliği belirten “ezel” ve “kıdem” gibi felsefî terimler Kur’an’da geçmez. Buna karşılık zamanın sürekliliği için kullanılan “ebed” otuz sekiz âyette yer alır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu’cem*, “ebd” md.). Gece ve gündüzden birinin ya da diğerinin kıyamete kadar devamlı kılınması mümkün iken Allah’ın bunları peş peşe getirmesini O’nun eşsiz kudretine delil olarak gösteren âyetlerde “süreklilik” anlamında iki yerde “sermed” kelimesi kullanılır (el-Kasas 28/71-72). Gerek kâinatın gerekse fert ve toplumların ömürlerinin Allah tarafından belirlendiğine dair âyetlerde belirlenen sürenin sonunu bildiren “ecel” terimi ile Kur’an’da sıkça geçer (M. F. Abdülbâki, *el-Mu’cem*, “ecd” md.). “Çok uzun, sürekli zaman” anlamındaki “dehr” bir yerde Câhiliye devri insanının dünyada hayatını ve ölümü hiç durmadan akıp giden zamanın öğütücü etkisine bağlayıp âhireti inkâr eden tutumu kınanırken (el-Câsiye 45/24) bir yerde de insanın yeryüzünde henüz görünmeden önce “çok uzun bir dönem”in (hînun mine’ d-dehr) geçtiğini vurgulamak üzere kullanılmıştır (el-İnsân 76/1). Zaman, sermed ve dehr kelimeleri daha sonra felsefî kavramlar haline gelmiş (aş.bk.), dehrden türetilen “dehriyye” ise kelâm ve İslâm felsefesinde materyalist-ateist bir akımın adı olmuştur.

Kur’ân-ı Kerîm’de zamanı ifade eden çeşitli kelimeler hem bir işin ya da ibadetin vaktini bildirmek yahut tarihî bir hadiseye atıfta bulunmak amacıyla kronolojik bağlamlarda hem de kozmolojik anlamda yer alır. Yevm (gün), şehîr (ay) ve sene (yıl) gibi sınırlı zaman belirtenler içinde en sık kullanılanı yevmdir. Kur’an’da yevm kelimesi yirmi dört saatlik tam gün anlamının yanı sıra süre kaydı olmaksızın zaman dilimi anlamında da kullanılır. Kıyamet ve âhirete dair âyetlerde “kıyamet günü, son gün, hesap günü, ayırım günü, din günü” gibi ifadeler çok sık geçer. Göklerin ve yerin yaratılışıyla ilgili âyetlerdeki yevm kelimesinden çok uzun süreli koz-

ZAMAN

molojik evrelerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Secde sûresinde (32/4-5) kozmik yaratılıştan bahseden açıklamanın ardından gelen “sizin saydıklarınıza göre bin yıl tutan bir gün” sözü de bunu göstermektedir. Başka bir âyetle de meleklerin Allah’a yükselişinin “miktarı elli bin yıl” tutan bir günü aldığı bildirilir (el-Hac 22/47; ayrıca bk. el-Meâric 70/1-4). Kur’an’da zamanla ilgili bir başka kavram olan “sâat” çoğunlukla kâinatın son bulacağı zamanı ifade etmekte, bazı âyetlerde de insanların ecellerinin değişmezliği bağlamında geçmektedir.

Gök cisimlerinin hareket ve konumlarının oluşturduğu matematik referans sistemi sebebiyle gün, ay ve yılların hesaplanabilir oluşu Kur’an’da özellikle vurgulanmaktadır (el-En’âm 6/96; er-Rahmân 55/5). Gün, ay ve yıllar Allah tarafından bir düzene ve hesaba bağlanmış olup bu bilginin, gök cisimlerinin hareketinde matematiksel bir sistem bulunduğu yönünde kişiyi teorik bir fikre sevketmesi yanında insanların zamanla ilgili işlerini düzenlemeleri hususunda sistemin pratik yararına da dikkat çekilmektedir. Kur’an’da bir tam gün -namaz vakitleriyle de ilişkilendirilerek- sabah (en-Nûr 24/58), öğle (er-Rûm 30/18), gün ortası (el-Bakara 2/238), ikinci (el-Asr 103/1), akşam (er-Rûm 30/17), yatsı (en-Nûr 24/58), sabah ve akşam (el-İnsân 76/25) gibi zaman dilimlerine ayrılır. Bazı âyetlerde fecir (el-Fecr 89/1), kuşluk vakti (ed-Duhâ 93/1), asır (el-Asr 103/1) örnekleriyle zamana yemin edilmesi onun değerine işarettir. Hilâlin ilk doğuşu yeni bir ayın veya yılın başlangıcını göstermekte olup ramazan orucu (el-Bakara 2/185) ve hac (el-Bakara 2/189) gibi her yıl tekrarlanan bazı ibadetlerin ve diğer uygulamaların özel zamanlarını tayin bakımından görülmesi önem taşır. Ayların sayısı Allah tarafından on iki olarak tesbit edilmiştir; bunlardan dördü haram aylardır (et-Tevbe 9/36). Kur’an’da yalnız ramazanın adı geçer (el-Bakara 2/185), ayrıca değişik ifadelerle bazı zamanların özel değer taşıdığına işaret edilir. Müslümanlar için bütün zamanların en değerlisi Kur’an’ın indirildiği, bin aydan daha hayırlı olan (el-Kadr 97/1-5) Kadir gecesidir.

İslâm Düşüncesinde Zaman. Kelâm geleneğinde ilk dönemlerden itibaren geliştirilen atomculuk sadece cismin değil hareket, mekân ve zamanın da atomistik bir perspektiften tanımlanması sonucunu getirmiş ve genellikle süreksizlik üzerine kurulu bir kâinat anlayışını desteklemiştir. Bir araz olarak hareketin hareket eden cis-

me, gerçekleştiği mekâna ve hareketin zamanına göre bölündüğüne dair görüş Ebû'l-Hasan el-Eş'arî tarafından Mu'tezile âlimi Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'a nisbet edilir. Buna göre bir hareket olayı, hareket eden cismin her bir atomu için tek bir süreç halinde ayrı ayrı gerçekleşen fiillerden oluşur. Bir cismin atomunun hareketi diğerinden farklıdır. Aynı şekilde hareket içinde gerçekleştiği zamana göre de bölünür; şu zamandaki hareket sonraki zamanda gerçekleşen hareketten başkadır (Ma'âlât, s. 319). Yahudi filozofu İbn Meymûn'un müslüman kelâmcıların zamana bakışını atomistik bulduğu anlaşılmaktadır. Onun tesbitlerine göre kelâmcılar zamanın anlardan oluştuğunu ileri sürer. Buna göre zaman, daha kısa sürmesi mümkün olmayan ve bu sebeple artık bölünemeyen cüzlerden (atomlardan) meydana gelir. Zaman, mekân ve hareketin birbirinden ayrı düşünülememesinden dolayı kelâmcılar mekân ve hareket gibi zamanın da sonsuz bölünebilirliği fikrini reddetmişlerdir. Kelâmcılara göre zamanın “an” denilen en küçük birimine ulaşıldığında artık bölünme imkânsızdır (Delâletü'l-hâ'irîn, s. 201-202; ayrıca bk. AN).

İslâm felsefesinde zaman etrafındaki tartışmaların kavramsal çerçevesini Eflâtun'un *Timaeus*'u, Aristo'nun müslümanlarca *es-Semâ'ü't-tabî'i* adıyla bilinen *Phusike akroasis*'i (*Physica*), Aristo'nun sanılan Plotinus'a ait *Ennead*'ların IV, V ve VI. kitaplarından özetlenen *Theologia* (Ar. *Eşûlûcyâ*) ve İskenderiyeli hristiyan filozof John Philoponus'un (Yahyâ en-Nahvî) aslı kayıp olan ve bir kısmı Arapça'ya intikal eden *De aeternitate mundi contra Aristotelem* adlı eseri gibi metinler oluşturmuştur. Yahyâ en-Nahvî'nin Aristo'ya ait âlemin, hareketin ve dolayısıyla zamanın ezeliyeti düşüncesine karşı geliştirdiği argümanlar Bâkılânî, Abdülkâhîr el-Bağdâdî, Kâdî Abdülcebbar, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Şehristânî gibi kelâmcılar, Ya'kûb b. İshak el-Kindî ve Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî gibi filozoflar tarafından da kullanılmıştır (geniş bilgi için bk. Davidson, LXXXIX/2 [1969], s. 357-391). Eflâtun'un *Timaeus*'unda kozmik zaman (khronos), Tann'nın özünde hareketsiz duran ezeliyetin (aion) sayıya göre hareket eden ve süreklilik taşıyan hayalî bir ikon veya kopyasıdır (eikon). Eflâtun kozmik zamanın mahiyetini “gökkürelerin gün, ay ve yılları meydana getiren seyri” şeklinde tanımlamaktadır (s. 1241-1243; ayrıca bk. Peters, s. 189-190). *Timaeus*'taki zaman anlayışı Ebû Bekir er-Râzî'nin mutlak za-

man (dehr, müdde, ebed, sermed) ve sınırlı zaman kavramlarında ifadesini bulmuştur. Ancak Râzî, -fikrî hasmı Ebû Hâtim er-Râzî'nin ifadesine göre- hareketin bağımlı değişkeni olan sınırlı zamanı Aristocu bir kavram şeklinde ele almakta ve Eflâtun'dan farklı olarak mutlak zamanın kendine mahsus bir hareketi bulunduğunu ileri sürmektedir (*Resâ'il felsefiyye*, s. 304). Aristo ise kozmik zamanı ezeliyetin hareket halindeki kopyası şeklinde tanımlayan Eflâtun'a ait anlayışı sürdürmediği gibi kozmik zamanı göklerin hareketiyle eş anlamlı gören yaklaşımı da *Physics*'te eleştirir. Ona göre zaman hareketin kendisi değil önce ve sonraya göre hareketin sayısıdır (*The Complete Works of Aristotle*, I, 68-77). Bu aritmetik sayımı yapacak olan insan zihnidir; zihnin zamanı algılamasını sağlayan ise “önce” ve “sonra” fikri eşliğinde ardışıklığın farkına varılmasıdır. İslâm filozofları arasında en yaygın biçimde benimsenen ve tartışılan tanım budur.

Yeni Eflâtuncu *Eşûlûcyâ* zaman kavramıyla ilgili Eflâtuncu bazı öğelerin müslüman filozoflara taşınmasında rol oynamıştır. Meselâ İbn Sînâ'nın bu metin üzerine yazdığı şerhte, Eflâtun'un “aion”-“khronos” (Ar. dehr / sermed-zaman) kavramları arasında yaptığı ayırımı açıkça görülür. Filozof metafizik ve fizik âlemlerin arasını zaman kavramı bakımından şöyle ayırır: “Yüce âlem sermedde ve dehrde bulunmaktadır; bu âlem sâbit olup fikrin ve hatırlamanın değişmeye açık olmasında görüldüğü gibi bir değişkenlik âlemi değildir; değişkenlik âlemi hareket ve zamanın vuku bulunduğu âlemdir” (*Şerhu Kitâbi Eşûlûcyâ*, s. 47). İlk İslâm filozofu Kindî de zamanı “hareketin sayısı” yahut “hareketin saydığı süre” şeklinde tanımlamış ve zamanı hareketin bağımlı değişkeni olarak kavrayan Aristocu tabiat felsefesinin ilk temsilcileri arasında yer aldığını göstermiştir. Kindî, Aristo'ya uyararak tabiat dünyasında cisim, hareket ve zamanın birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini kabul etmekle birlikte metafizik söz konusu edildiğinde hareket ve zamanın ezeli olduğunu ileri süren Aristo'dan tamamen farklı düşünmektedir. Kindî'ye göre cismin ezeli olamayacağının kesin kanıtları vardır; şu halde cisimden bağımsız düşünülemeyen hareketin de bir başlangıcı olmalıdır. Cisim, hareket ve zaman birbirini hiçbir şekilde öncelenebileceği için cismi süresinden, süreyi cismin hareketinden ayrı düşünmek imkânsızdır. Dolayısıyla cisim ve hareketin ezeli olmadığı gösterildiğinde zamanın da bilfiil ezeli olamayacağı kanıt-

lanmış olacaktır. Kindî cisim, hareket ve zamanın birbirinden ayrı düşünülmemesi fikrinden hareket eden bu argümanla yetinmez; zamanın bilfiil sonsuz olamayacağını bizzat zamanın niceliksel mahiyeti üzerinden de kanıtlamaya girişir. Buna göre sonsuz süre hiçbir zaman katedilemeyeceğinden sonsuz zaman kavramı kendi içinde çelişiktir. Kindî, “bitişik nicelik” (el-kemmiyetü'l-muttasıla) yahut sayı olarak kavradığı zamanın an denilen birimlerden meydana geldiğini düşünmektedir; buna göre her bir an geçmişin sonu ile geleceğin başlangıcını birbirine bitişiren bir haldedir; bu da zamanın daima başlayıp biten sonlu dilimlerden oluştuğu anlamına gelir. Sonlu dilimlerin sonsuz bir dizi meydana getirdiği iddiası ise kendi içinde çelişiktir (*Resâ'il*, I, 117-122).

İhvân-ı Safâ'ya ait *Resâ'il*'in cismanî-tabîî meselelere ayrılan II. cildinin ilk risâlesinde madde, sûret, hareket, zaman ve mekân konuları ele alınmıştır. Burada İhvân-ı Safâ zaman için “saat, gün, ay ve yılların geçişi, gökküre hareketlerinin yinelenen sayısı, gökküre hareketlerince sayılan süre” gibi yaygın tanımları aktarmakta ve bunlara dayalı iki farklı ontolojik yaklaşımdan söz etmektedir. İlkine göre geçmiş zaman geçtiği için, gelecek zaman da henüz gelmediği için yok hükmündedir; şu halde zaman gerçek bir varlığa sahip değildir. İkinci yaklaşım, yirmi dört saatlik zamanın bütün dilimlerinin yer kürenin farklı boylamlarında daima gerçek olarak yaşandığı, dolayısıyla zamanın sürekli var olduğu tezine dayanır. İhvân-ı Safâ'nın Batlamyus astronomisiyle destekleyerek benimsediği görüş budur. Onlara göre tek ve çift sayılar, tam ve kesirli sayılarla birlik, onluk, yüzlük, binlik gibi sayıların insan zihninde tümel bir sayı kavramı doğurması gibi gece ve gündüzün dünya çevresinde sürekli peşpeşe gelip gitmesi de zihinde mutlak bir zaman formu oluşturur (*Resâ'il*, II, 17-18).

İslâm'ın klasik çağında zaman kavramı hakkında bilinen Aristocu ana fikirlerin Arapça felsefe dilinde açıklık ve genişlik kazanması İbn Sînâ sayesinde gerçekleşmiştir. İbn Sînâ, *es-Semâ'ü't-tabî'î* adlı eserinde zaman meselesini Aristo'nun *Physica'sı*yla aynı denilebilecek bir çerçevede ele almıştır. Filozof önce zamanın varlığını felsefî tartışmaları hatırlatır. Bu çerçevede zamanın bilfiil varlığını inkâr eden şüpheli görüşler, onun bir arazdan ibaret bulunduğunu düşünenler, zamanı ve himdeki bir izlenim sayanlar, zamanı ha-

reketle özdeşleştirenler ve nihayet zamanın hareketten bağımsız bir cevher olduğunu ve dehr denilen ezelî mutlak bir varlığının bulunduğunu savunanların argümanları İbn Sînâ tarafından ilmi bir dîrâyetle ele alınıp eleştirilir. Bu görüşlerin İbn Sînâ öncesi İslâm kelâmı ve felsefesinde az çok karşılıklarının bulunduğu hususu dikkat çekmektedir. İbn Sînâ “bâtıl akımlar” diye nitelediği bu görüşlere karşı kendi zaman anlayışını Aristo'nun argümanlarını izleyerek ortaya koyar. Ona göre hareket eden nesnelerin hız ve mesafe değişkenlerine göre birbirine nisbetle farklı konumlara sahip oluşu insan zihninde öncelik-sonralık fikrinin, dolayısıyla ölçü veya sayı kavramının meydana gelmesini sağlar. Filozofun bu aşamada çözmek istediği problem, söz konusu ölçünün mesafenin mi hareket eden nesnenin mi yoksa mutlak anlamda hareketin mi ölçüsü olduğudur. Bazı tahlillerin ardından bu seçeneklerin her üçünden farklı şöyle bir zaman tanımına ulaşır: “Zaman önce ve sonra gelen diye bölünebilen hareketin sayısıdır.” Tanımdaki “önce gelen” ve “sonra gelen” ifadelerinin zaman bakımından değil mesafe bakımından olduğunu filozof özellikle tasrih eder (*eş-Şifâ' et-Tabî'iyât* [1], s. 157). İbn Sînâ'ya göre zamana ait bilfiil varlığın bilgisine onun kesintisiz olmasıyla ulaşılabilir. Bilfiil varlığının kesintisiz olmasına karşılık yine de adına an denilen bir kesenden söz edilmektedir. Ancak zamanın kendisine kıyasla anın bilfiil varlığı kabul edilemez; an sadece vehmin tasarladığı bir birimdir. Ayrıca vehim anı yine zamanın kesintisiz süreci içinde var saymaktadır. Eğer zaman -kelâmcıların dediği gibi- durmadan var ve yok edilen anların atomistik bir dizilişi veya toplamı şeklinde düşünülürse zamanın kesintisiz akışından söz edilemez. Oysa hareketin katedilen mesafe açısından önce ve sonra kategorilerine göre ölçülmesini mümkün kılan şey zamanın mahiyetindeki kesintisizliktir. İbn Sînâ fizik alanındaki zamanla dehr ve sermed dediği mutlak zamanı özenle birbirinden ayırır. Fiziksel varlıkların “zamanda” olmasına, yani zaman tarafından kuşatılmasına mukabil metafizik varlıklar “zamanla birlikte” ve “mutlak zamanın sürekliliği” ile beraberlik ilişkisi içindedir. Bu ilişki dehr adını alırken dehri de kuşatan, gerek zamanda olmak gerekse hareketin ilkesi olmak bakımından zamanla birlikte bulunmaktan tamamen bağımsız durumdaki mutlak varlığın sürekliliği için sermed kelimesi kullanılır (*a.g.e.*,

s. 171-172). Daha açık bir ifadeyle ewelin (Tanrı) gök akıllarına veya feleğe olan nisbeti zaman açısından ölçülebilir bir nisbet değil değişmez ve sürekli olanların (ebediyyât) birbirine nisbetidir. Değişmeyen değişen zamana nisbetine dehr, değişmeyen değişmeye nisbetine sermed denmelidir (*et-Ta'likât*, s. 43). Fahreddin er-Râzî, son tahlilde Eflâtuncu bulduğu bu terminolojiyi İbn Sînâ'nın ‘*Uyûnü'l-hikme*’sine yazdığı şerhte, “Değişenin değişene nisbeti zaman, değişmeyen değişene nisbeti dehr ve değişmeyen değişmeye nisbeti sermeddir” şeklinde formüleştirmektedir. Râzî'ye göre Aristocu görüşü izleyenler, zaman problemi konusunda çıkmaza sürüklenmekten ancak “imam Eflâtun ekolü”nün söz konusu sermed, dehr ve zaman ayırımına dayalı görüşüne müracaatla kurtulabilirler (*Şerhu 'Uyûnü'l-hikme*, II, 146, 148).

İbn Sînâ'nın ontolojisindeki ana fikirlerden birini, varlık bakımından kadîm olanın yalnızca kendisiyle zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî / Tanrı) olduğu tezi teşkil etmektedir. Bu da âlemin varlık bakımından kîdeminden kesinlikle söz edilemeyeceği anlamına gelir. Zaman bakımından kadîm olmak ise dedenin torundan önce gelmesi gibi zamanda meydana gelen bir varlığın yine zamanda var olan bir başkasından önce gelmesi demektir. Âlemi önceleyen bir zamandan söz edilemeyeceği için âlemin neye göre kadîm olduğu sorusu sistemin mantığı bakımından anlamsızdır. Çünkü İbn Sînâ sisteminde fiziksel zaman cisim-mekân (mesafe)-hareket üçlüsüyle bağlantılı olarak kavrandığından zamanı hareket, hareketi fiziksel muharrik sebep, âlemi de varlık verici ilk ilke (Tanrı) öncelemelidir. Bu durumda kesintisiz biçimde varlık verilen âlemin, dolayısıyla hareket ve zamanın sürekliliğinden bahsetmek mümkündür. Ancak bu süreklilik materyalizmde olduğu gibi âlem, hareket ve zamanın bizâtihi kendisinden kaynaklanmayıp ilk ilkenin kesintisiz varlık vermesinin eseridir. Bu sebeple kîdem fikri bakımından İbn Sînâ'nın vurgulamak istediği ana fikir yaratmanın ezelî yani sürekli olduğudur. Filozofa göre Allah'ın varlık vermesinde bir başlangıç tayin eden kelâmcıların görüşü, bu başlangıçtan önce Allah'a eylemsizlik (ta'tîl) nisbet etme anlamı taşıdığı için teolojik bakımdan kesinlikle yanlıştır (geniş bilgi için bk. Kutluer, s. 97-104).

Fahreddin er-Râzî'nin düşünce kaynaklarından biri olan Ebü'l-Berekât el-Bağ-

ZAMAN

dâdî, İbn Sînâ'nın fiziksel zaman anlayışını esaslı bir eleştiriye tâbi tutmuştur. Aristocu geleneğin "hareketin ölçüsü" şeklindeki zaman tanımını reddeden Ebû'l-Berekât, Meşşâîlik'teki yaklaşımın aksine zihindeki varlığı bakımından zamanın hareketten önce geldiğini, yani hareket olmasa da zaman tasavvurunun zihinde mevcut olabildiğini, nitekim hareketi kavraya bilmek için öncelik ve sonralık fikrine sahip olmak gerektiğini ileri sürmüştür. Buna göre hareketler imkân ve fiil olarak ancak zaman içinde düşünülebilir; yine hareketler ancak zaman içinde birliktelik, öncelik ve sonralık yönünden aynı veya farklı hızlara sahip olur (*el-Mu'teber fi'l-hikme*, II, 72). Ebû'l-Berekât eserinin metafizik bölümünde zamanın akılda apriori olarak kavrandığını, ister yaratıcı ister yaratılmış olsun hiçbir varlığın zamansız tasavvur edilemeyeceğini ileri sürer. Yaratıcının zamandan münezzehtir olduğunu savunanlar zamanı hareketin ölçüsü saydıkları için aslında O'nu hareketten münezzehtir kılmak istemişlerdir. Oysa her mevcudun varlığı zamandadır; zamanda olmayan tasavvur edilemez. Yaratıcıyı zamandan münezzehtir görenler O'nun dehr ve sermedde bulunduğunu, hatta bizzat dehr ve sermed olduğunu ileri sürmektedir. Dehr ve sermed ile kastedilen hareketten bağımsız süreklilik ise kelimeleri değiştirmek kavramsal gerçekliği değiştirmeye yetmiyor demektir (*a.g.e.*, III, 40-41).

Gazzâlî'nin Aristocu-İbn Sînâci zaman anlayışına karşı filozoflara yönelttiği, İslâm düşünce tarihinde derin etkiler bırakan eleştiriler farklı bağlamda kıdem kelimesi çerçevesinde şekillenmiştir. Gazzâlî'ye göre filozofların hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanı zorunlu olarak kadîm saymaları onları hareketin ve dolayısıyla âlemin kıdemini kabule sevk etmiştir. İbn Sînâ metafiziğindeki ilk ilkenin varlık verme faaliyetinin sürekliliği telakkisini, âlemin yaratılmamışlığını imâ ettiği gerekçesiyle âlemin kıdemi kavramı altında yeniden ele alan Gazzâlî, âlemin yoklukla öncelendiği düşüncesine fiziksel zamanın da bir başlangıcı olduğu fikrini ilâve eder. Buna göre âlemin başlangıçtaki var oluşundan önce henüz fiziksel zaman yoktu; dolayısıyla zaman ve müddet yaratılmıştır (*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 22, 32). Zamanın ezeli olmadığına dair Gazzâlî'nin ileri sürdüğü dikkat çekici delillerden biri adını vermeden filozofların hasımları saydığı bir kaynaktan aktarmadır. Buna göre gök cisimlerinden her birinin gözlemlenen dönüş sü-

resi diğerine nisbetle farklıdır. Meselâ -o günkü telakkiye göre- güneş dönüşünü bir yılda, Satürn otuz yılda, Jüpiter on iki yılda, sabit yıldızlar feleği ise 36.000 yılda tamamlar. Bu durumda güneşin hareketinin diğerlerine oranı sırasıyla 1/30, 1/12, 1/36.000 gibi sonlu sayılarda olmaktadır. Oysa filozoflarca her bir gök cisminin hareketinin sonsuz olduğu ileri sürülmüştür. Bu ise bir sonsuzun diğerinden daha fazla yahut daha az olduğunu ileri sürmek gibi bir çelişki doğurmaktadır (*a.g.e.*, s. 20). Bu argümanın kaynağının, *De aeternitate mundi contra Aristotelem* adlı eserinde Aristo'ya karşı âlemin ezeli olamayacağı hususunda kanıtlar geliştiren Yahyâ en-Nahvî olduğu, anılan eserin Simplicius tarafından Aristo'nun *Physica*'sına yazdığı şerhte iktibas edildiği ve en azından bazı kısımlarının İslâm felsefe muhitine intikal ettiği bilinmektedir (Majid Fakhry, s. 230; ayrıca bk. Davidson, LXXXIX/2 [1969], s. 359-362).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "zamân" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 619-623; Eflâtun, *Timaeus* (trc. D. J. Zeyl, *Plato: Complete Works* içinde, nşr. J. M. Cooper), Indianapolis 1997, s. 1241-1243; Aristoteles, *Physics* (trc. R. P. Hardie – R. K. Gaye, *The Complete Works of Aristotle* içinde, nşr. J. Barnes), Princeton 1991, I, 68-77; Kindî, *Resâ'il*, I, 117-122; Ebû Bekir er-Râzî, *Resâ'il felsefiyye* (nşr. P. Kraus), Kahire 1939 → Beyrut 1402/1982, s. 304; Eş'arî, *Ma-kâlât* (Ritter), s. 319; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376/1957, II, 17-18; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Ta-bi'îyyât* (I), s. 148-173; a.mlf., *et-Ta'likât* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Bingazi 1972, s. 43; a.mlf., *Şerhu Kitâbi Eşlûciyâ* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristo 'inde'l-Arab* içinde), Küveyt 1978, s. 47; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (trc. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 20, 22, 32; Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, Haydarâbâd 1357 → İsfahan 1373, II, 69-80; III, 39-41; İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 201-202; Fahrreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Tahran 1415 h./1373 hş., II, 145-149; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 97-104; Alâeddin Abdülmüteâl, *Tasavvuru İbn Sînâ li'z-zamân ve usûlühü'l-Yûnâniyye*, İskenderiye 2002, s. 245-260; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York 2004, s. 230; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (trc. Hakkı Hünler), İstanbul 2004, s. 188-191; Faiz Kalın, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, İstanbul 2005, tür.yer.; Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *JAOS*, LXXXIX/2 (1969), s. 357-391; D. Mallet, "Zamân", *EP* (Ing.), XI, 434-438; J. K. Choksy, "Zurvanism", *Encyclopedia of Religion* (ed. L. Jones), Detroit 2005, XIV, 10011-10015; G. Bowering, "Time", *Encyclopaedia of the Qur'an* (nşr. J. D. McAuliffe), Leiden 2006, V, 278-290.



İLHAN KUTLUER

ZAMAN AŞIMI

Bir hakkın kazanılmasını sağlayan veya dava edilmesini önleyen belli bir sürenin geçmesini ifade eden fıkıh / hukuk terimi.

Klasik fıkıh literatüründe zaman aşımı (mürûr-ı zamân) kavramı "bir şeyin üzerinden uzun zaman geçmesi ve eskide kalması" anlamındaki **tekâdüm** kelimesiyle karşılanır. Bir şeyi elinde bulundurma ve ona el koymayı ifade eden **hiyâze** kelimesi, zaman aşımının bir unsuru olmakla birlikte Mâlikî mezhebi literatüründe zaman aşımı anlamında terimleşmiştir. *Mecelle*'de mürûruzaman ve tekâdüm-i zaman eş anlamlı olarak kullanılır. Mürûruzaman, hukuk terimi olarak bir hakkın kazanılmasını sağlayan veya dava edilmesini önleyen belli bir sürenin geçmesini ifade eder. Hukuk sistemlerinde bir işlem veya eylemin üzerinden belli bir zamanın geçmesi, eşya hukukunda bir hakkın kazanılmasına imkân verdiği gibi borçlar ve ceza hukukunda bir hakkın kaybedilmesine de yol açabilmektedir.

Kur'an'da zaman aşımıyla ilgili açık bir hüküm mevcut olmayıp haksızlığın önlenmesi, hakkın ve adaletin sağlanması, malların haksız sebeplerle yenmemesi gibi bu konuda dolaylı düzenleme sayılabilecek ilkeler vardır. Sünnette ise, "Kim bir şeyi on yıl süreyle elinde bulundurursa o şey onundur" şeklinde (Sahnûn, XIII, 192) mürsel bir hadis mevcuttur. Uygulamada ortaya çıkan ihtiyaçlara paralel olarak zaman aşımının hakların kazanılmasına ve kaybedilmesine etkisi fıkıhta gündeme gelmiş, doktrinde, fetvada ve örfî hukuklarda bazı temel yaklaşımlar belirginleşmeye başlamıştır. Çünkü imkân bulunduğu halde bir hakkın uzun süre aranması, gereğinin yapılmaması veya ispat edilmemesi onun yokluğuna karîne teşkil eder; ayrıca mahkemelerin çok gerilerde kalmış, ispatı ve aydınlatılması zorlaşmış davalarla meşgul edilmemesi de gerekir. Olaylar üzerinden geçen zaman uzadıkça yargılama zorluklarının yanı sıra sahtekârlık ve şüphelilik de artar. Hem bunu önlemek hem de insanları haklarını zamanında aramaya teşvik etmek gerekir (İbn Âbidîn, V, 421-422; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, I, 109, 243). Bu gerekçelerle tatbikatta zaman aşımını göz önünde bulunduranın gerektiği yeni durumlar ortaya çıkmış; bunun sonucunda klasik dönemden itibaren fıkıh kitaplarının yargılama ve ceza hukuku alanları ile eşya hukuku-