

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Haziran/June 2026, s. 16: 103-140

**Kur'ân'da Zamanın Düalitesi:
Döngüsellik ile Doğrusallık Arasında Ontolojik Bir Okuma**
The Qur'anic Duality of Time:
An Ontological Reading Between Cyclicity and Linearity

Murat AKTEPE

Dr, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
Dr, Social Sciences University of Ankara,
murataktepe@mail.com

ORCID: 0000-0001-7164-0214

ROR ID: <https://ror.org/025y36b60>

DOI: 10.56720/msbd.2026.s16.409

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Kasım / November 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Mart / March 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran / June 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Aktepe, Murat. "Kur'ân'da Zamanın Düalitesi: Döngüsellik ile Doğrusallık Arasında Ontolojik Bir Okuma". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 103-140. <https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s16.409>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Son ilahi hitabın topyekûn hali olan Kur'ân, zaman konusunda teolojik ve felsefi anlamda dikkat çekici bir perspektif sunmaktadır. Kur'ân'da yer alan zamana dair kavramlar etimolojik olarak ele alındığında zaman; doğrusal ve döngüsel olmak üzere iki tümel çerçeveye oturtulabilir. Zaman konusundaki bu düalist algı, kavrama ait beşerî deneyimler göz önünde bulundurulduğunda bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğrusal zamanı Kur'ân perspektifinde değerlendirdiğimizde, bu algının kronolojik sıraya uygun olduğu görülür. Bu açıdan Kur'ân'daki doğrusal zamana dair ayetler başlangıç, dönüm noktası ve bir yok oluşu imgelemektedir. Başlangıçtan sona kadar doğrusal bir zaman dilimini gözler önüne seren Kur'ân, bunu özellikle yaratılış, yaşam serüveni, kader ve kıyamet çerçevesinde ele almaktadır. Ancak tek boyutlu olmayan zaman kavramına ait diğer temel bileşenin Kur'ân'da var olup olmadığının tespiti bu araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Araştırmamızda nitel araştırma yöntemi ve meta-analizi metodu kullanılmıştır. Kur'ân'da tek bir zaman algısının varlığı onun lügavî îcâzıyla açıklanamayacağı gerçeğinden hareket edilmiştir. Bu çalışma, Kur'ân'daki zaman kavramının düalist bir algı ile açıklanabileceğini ortaya koymaktadır. Araştırmada ilahi ve beşerî ölçek arasındaki farkın, birden fazla zaman algısıyla açıklanabileceği vurgulanmıştır. Araştırmanın sonucunda, tefsir mirası içerisinde Kur'ân'ın zaman olgusunu bağlamsal ve çok katmanlı bir perspektiften ele alan, özgün ve bütüncül yorumların bulunduğu tespit edilmiştir. Kur'ân'dan anlaşılan geçmişten geleceğe uzanan çok katmanlı zaman algısı, tefsir literatürü ışığında incelenerek bağlamı önceleyen ontolojik bir yaklaşımın tercih edilmesinin zaman kavramının anlaşılmasında literatüre katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Ayet, Bağlam, Zaman, Doğrusal, Döngüsel.

Abstract

The Qur'an, as the total and final divine revelation, offers a distinctive theological and philosophical perspective on time. When Qur'anic terminology related to time is examined etymologically, it reveals two universal frameworks: linear and cyclical. This dualistic perception becomes significant when considered in relation to human temporal experience. In the Qur'anic context, linear

time aligns with chronological order, where verses signify a beginning, a turning point, and an end. The Qur'an presents a linear temporal sequence extending from creation to resurrection, addressing time within the frameworks of creation, human existence, destiny, and eschatology. The main purpose of this study is to determine whether the Qur'an also encompasses the cyclical dimension of time and how this affects the theological understanding of divine temporality. Employing a qualitative research design and meta-analytical method, the study proceeds from the premise that the Qur'an's concept of time cannot be explained solely by its linguistic *i'jāz* or stylistic excellence. Findings indicate that the Qur'anic perception of time can be interpreted through a dualistic framework. The difference between divine and human temporal scales is conceptualized as temporal asymmetry, reflecting a metaphysical hierarchy between Creator and creation. The study concludes that the Qur'an approaches the phenomenon of time from a contextual and multilayered perspective, offering a holistic and original understanding of a philosophically complex issue. It is suggested that examining the Qur'an's multilayered temporality through tafsir literature and adopting an ontological, context-oriented approach will contribute significantly to theological discussions on the concept of time.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Verse, Context, Time, Linear, Cyclical.

Giriş

Zaman genellikle geçmişten geleceğe uzanan doğrusal bir akış olarak ele alınsa da Kur'an bağlamında bu anlayış döngüsel bir boyutla tamamlanmaktadır. Mevsimlerin dönüşü, kıssalar ve haberi ayetler, Kur'an'ın zaman tasavvurunda tekrarlanan sürekliliğe işaret eder. Bu çalışma, Kur'an'daki zaman kavramını doğrusal ve döngüsel yönleriyle ele alarak, erken dönemden günümüze seçilen tefsir eserlerindeki yorumları esas almaktadır. Kur'an'daki zaman kavramına ait bu düalitenin incelenmesi, kavramın Kur'an araştırmalarındaki özgün değerinin ortaya konulması adına literatüre katkı sağlayabilecektir. Çünkü zaman, yaratılıştan kıyamete uzanan bir süreç içinde ele alınmakla birlikte, tanımlanması güç ve felsefi açıdan problemlili bir kavram olarak kabul edilmektedir.

Araştırmada öncelikle şu temel sorulara cevap aranmıştır: Kur'an'da zaman kavramının hangi boyutları vardır? Kur'an'da doğrusal yahut döngüsel

zaman kavramlarıyla irtibat kurulabilecek örnekler nelerdir? Kur'an'da zaman kavramının hangi yönlerine işaret edilmektedir? ve Modern fizik kuramları ve zaman ontolojisine dair hipotezler, müfessirlerin zaman algısıyla örtüşmekte midir? Bunu gerçekleştirmek için kavramın etimolojik kökeni, ontolojik yönü, uzay-zaman mekaniği, Kur'an'daki karşılığı ve tefsir geleneğinde nasıl algılandığı hususu nitel araştırma yöntemi ve meta-analizi metodu kullanılarak araştırılmıştır.

Araştırmamızda zamanın felsefi bir kavram olarak ele alınması konusunda filozof St. Augustinus'un ( . 430) yaklaşımından başlamak üzere özellikle Platon'un (M  427-347) *Parmenides* ve Aristoteles'in (M  384-322) *Physics* eserinden istifade edilmiştir. Kur'an'daki zaman kavramının tefsir eserlerindeki karşılığını tespit etmek için ise farklı dönemlere ait önemli müfessirlerden Eb 'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri'nin ( . 538/1144) *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*; Eb  Abdillâh (Eb 'l-Fazl) Fahr ddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-R zi ( . 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb, (Tefsiru'l-Kebir)*; Eb  Said Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydav 'nin ( .685/1286) *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*; Tant vi b. Cevheri el-Mısri'nin (1862-1940) *el-Cevâhir fi Tefsiri'l-Kur'an* ve Muhammed et-Tâhir İbn Aşur'un (1879-1973) *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir* adlı eserleri örneklem olarak seçilmiştir. Bunun yanında doğrusal ve döngüsel zaman kavramının Kur'an'daki ontolojik gerçekliğine ilişkin literatürde yer alan eserlerden yararlanılmıştır.¹ Bunun yanında tefsir sahasında olmak üzere zaman algısı üzerine yapılmış

¹ Zaman kavramının Kur'an'daki ontolojik gerçekliğine ilişkin olarak; Eb  Hâtim Muhammed b. İdris b. Münzir er-R zi'nin ( . 277/890) *Tefsiri'l-Kur'ani'l-'azim*; Eb  Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-R zi'nin ( . 313/925) *Res 'il felsefiyye*; Eb  Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-F r bi et-Türki'nin ( . 339/950) *Uyûnü'l-mesâ'il*; Eb  Al  el-Hüseyin b. Abdillâh b. Al  İbn Sinâ'nın ( . 428/1037) *Kitâbü'ş-Şifâ*; H cet 'l-İslâm Eb  Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazz li et-T si'nin ( . 505/1111) *Tehâfütü'l-felâsife*; Eb 'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Alî b. Melk  el-Bağd di'nin ( . 547/1152) *el-Mu'teber fi'l-ħikme*; Eb 'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd'un ( . 595/1198) *Faşlu'l-mak l*; Dâvûd-i Kayseri'nin ( . 751/1350) *Nihâyetü'l-beyân fi dirâyeti'z-zamân*; Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn'un ( . 808/1406) *Muĸaddimet  İbn Haldûn* ve Molla Sadrüddin Muhammed b. İbr him b. Yahyâ Kav mi şir zi'nin ( . 1050/1641) *el-ħikmet 'l-müte' liye* adlı eserleri incelenmiştir.

literatürdeki özgün çalışmalar araştırılmıştır.² Buna göre Ayşe Ünal Çil'in, Kur'an'daki zamanın nesnel, ilahî ve tarihsel boyutlarını³; Burhanettin Tatar'ın, zamanı tarihsel bağlamda yeniden inşa edilen dinamik bir yorum alanı olarak⁴; Bilal Deliser'in ise zamanı insanın metafizik ve pratik sorumluluğunu birleştiren bütüncül bir kavram olarak ele aldığı görülmüştür.⁵ Faiz Kalın'ın zamanı izafi bir düzen içinde ahlaki bilinç temeliyle tanımladığı tespit edilmiştir.⁶ Necdet Çağıl, iltifat sanatında zaman kiplerinin ontolojik yansımalarını incelerken⁷; Enes Karić, zamanı ilahî kudret ve insanın geçiciliği ekseninde çok katmanlı bir yapı olarak görmektedir.⁸ Fatima, M. Ahsan ve M. Hussain, zamanı ahlaki sorumlulukla ilişkili bütüncül bir kavram olarak tanımlamaktadır.⁹ Esmâ Paslı, "an" kavramı merkezinde bilinç ve sorumluluk tecrübesi¹⁰; Recep Azakar,

² Bu konuda yapılan araştırmalardan olan *The Concept of Relative and Objective Time in the Qur'an* başlıklı çalışma, Kur'an'da zamanın nesnel (ölçülebilir) ve izafi boyutlarıyla ele alındığını ortaya koymaktadır. Bk. Abdin N. Chande, "The Concept of Relative and Objective Time in the Qur'an", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu* (08-11 Ekim 2015, Konya) içinde, ed. Bilal Kuşpınar (İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016), 1: 29-34; *Kur'an Açısından Zaman Kavramının Anlam Derinlikleri* başlıklı araştırmada ise Kur'an'da zaman, farklı bağlamlardaki kullanımlarıyla insanın sorumluluk ve ilahî hitapla ilişkisini kuran merkezi bir anlam alanı olarak sunulmaktadır. Bk. Osman Kabakçılı, "Kur'an Açısından Zaman Kavramının Anlam Derinlikleri", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu* (08-11 Ekim 2015, Konya), ed. Bilal Kuşpınar (İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016), 1/35-40.

³ Ayşe Ünal Çil, "Kur'an'da Zaman Kavramı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9, sy. 1 (2011): 335-364.

⁴ Burhanettin Tatar, "The Problem of the Relevance of Time and Space to the Qur'anic Text", *İlahiyat Studies* 2, sy. 1 (2011): 9-18.

⁵ Bilal Deliser, "Kur'an'da Zaman ile İlgili Kavramlar", *Toplum Bilimleri Dergisi* 8, sy. 15 (2014): 303-320.

⁶ Faiz Kalın, "Kur'an'da Zaman Kavramı", *Din ve Hayat*, sy. 32 (2017): 8-13.

⁷ Necdet Çağıl, "Kur'an'da 'Zaman' Merkezli 'İltifat' Sanatının Ontolojik ve Kozmik Yansımaları", *Kesit Akademi Dergisi* 4, sy. 16 (2018): 1-17.

⁸ Enes Karić, "Time in the Qur'an: An Introductory Overview", *American Journal of Islam and Society* 40, no. 1-2 (2023): 172-212.

⁹ Salma Fatima, Mohammad Ahsan ve Mujahid Hussain, "Thematic Analysis of the Concept of Time in the Qur'an", *Journal of Integrated Sciences, Special Issue* (Haziran 2024): 1-24.

¹⁰ Bk. Esmâ Paslı, "Kur'an'da Zaman Kavramı ve An" (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

yemin edilen zaman kavramlarını¹¹; Mahmut Meçin ise Kur'an'da zamanın müphemliğini ahlaki boyutuyla ele aldığı tespit edilmiştir.¹²

Bu çalışmaların incelenmesinde görüleceği üzere zaman kavramı belirli boyutlarda ele alınmış, genellikle tarih kavramı üzerinden yorumlanmış ve kavramın salt göreceliğine vurgu yapılarak zamanın ontolojik gerçekliği konusunda yeterli değerlendirmelerde bulunulmadığı tespit edilmiştir. Araştırmamız temelde bu alana yoğunlaşmayı hedeflemektedir. Literatürdeki zaman ile ilgili araştırmaların kavramın ontolojik boyutunu yeteri kadar ele almadığı değerlendirilmiştir. Bu itibarla zamanın tek düze değil çok katmanlı bir yapıya sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma, yalnızca Kur'an'da döngüsel ve doğrusal zaman kavramının ontolojik gerçekliğine odaklandığı için erken dönemden günümüze var olan geniş tefsir literatüründeki farklı zaman tasavvurları ve buna ilişkin yorumlar, araştırmanın kapsamı dışındadır. Zamana ilişkin anlama serüveni ve zamanın problematik olarak ele alınma çabası, evvela kavramın köken bilgisinin anlaşılmasıyla mümkün olabilecektir.

1. Zamanın Teorik Temelleri

Zaman, tarih boyunca evrenin düzeni, hareket ve varlık anlayışıyla ilişkilendirilmiştir. Kimi düşünürlerce zaman, zihinsel bir tasavvur; kimilerince ontolojik bir gerçeklik olarak görülmüştür. Modern dönemde izafiyet teorileriyle birlikte hem metafizik hem bilimsel bir meseleye dönüşen zaman, Kur'an bağlamında değerlendirildiğinde çok katmanlı bir yapıya kavuşmaktadır. Bu nedenle, öncelikle kavramın kökenine ve ontolojik anlamına değinmek gerekmektedir.

1.1. Etimolojik Olarak Zaman

Zaman kavramı, insanlık tarihi boyunca çok boyutluluğu nedeniyle tanımlanması güç bir olgu olarak görülmüştür.¹³ Ancak umumiyetle günlük yaşamda kolayca kullanılan bu kavram, aslında derin bir ontolojik temele

¹¹ Bk. Recep Azakar, "*Kur'an-ı Kerim'de Yemin Edilen Zaman Kavramları*" (Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

¹² Mahmut Meçin, "*Kur'an'ın Tarih Tasavvurunda Zaman Kavramının Müphemliği Meselesi*", *Kur'an ve Tarih*, ed. Bedrettin Basuğuy vd. (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 94.

¹³ Zamanın ne olduğu hususunda ilk dikkat çekici görüş ve zamanın bilinemezliğini vurgulayan filozof St. Augustinus (ö. 430) olmuştur.

sahiptir.¹⁴ Zaman, insanın yaşadığı olaylar, mekânlar ve koşullar üzerinden algılanmakta ve bu yönüyle varoluşun zorunlu bir boyutunu temsil etmektedir.¹⁵

Köken olarak Arapça olan zaman kavramı, (زَمَنٌ/بِزْمَانٍ/زَمَانًا) mastardan türemiş bir isim olarak bir işin geçmekte olduğu “süre”, “vakit”, “dehr”, “an” ve “mühlet” anlamlarına gelmektedir.¹⁶ İslami ilimler istilâhında ise kelâm ilmi açısından, belirsizliği yok eden mâlum ile mevhûmun bir arada bulunması olarak tarif edilmiştir.¹⁷ “Güneş doğarken sana geleceğim.” Önermesinde güneşin doğması mâlum; kişinin gelmesi fiili ise mevhûm olarak kabul edildiğinde, mevhûm ile mâlumun bir arada bulunması, zamana dair muğlaklığın ortadan kalktığını göstermektedir.¹⁸ Felsefî anlamda ise zaman, gök cisimlerinin düzenli hareketleri ve dönüşleriyle ilişkilendirilen kozmik bir ölçü olarak kabul edilmektedir.¹⁹

Böylece zamanın, hem fiziksel bir ölçüm hem de metafiziksel bir anlam alanı taşıdığı görülür. Nitekim o, metafizik, felsefî, psikolojik ve tarihsel boyutlarıyla çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Zamana dair süreklilik ve ardışıklık içeren bu süreç, tecrübi bilgi ve gözlemlerle anlaşılabilir niteliktedir.²⁰

Zamanın kökenine ilişkin mitolojik düşünceler çok eski dönemlerde şekillenmiştir. Yunan ve Roma mitolojisinde *Cronus* düzenin, hasadın ve zamanın tanrısı olarak kabul edilirken; onun çocuklarını yutması zamanın kendi çağlarını tüketmesini sembolik biçimde anlatmaktadır.²¹ Bu temsiller

¹⁴ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Ankara: İmge Yayınevi, 1996), 63-64.

¹⁵ Ejder Okumuş, *Zamanın Toplumsal Gerçekliği, Zamanda Yolculuk-Zamanla Yaşamak-Zamanda Var Olmak*, (İstanbul: Ark Yayınları, 2011), 11.

¹⁶ Ebü'l-Hüseyn Ahmed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedâni İbn Fâris, *Mu cemü mekâyîsi'l-luğa*, thk: Abdüsselam Muhammed Hârûn, (Kahire: Dâru'l Fikr, 2008), 3/22-23.

¹⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*, thk. A. Hicâzî es-Sekâ, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 50.

¹⁸ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “Bâb-u Zâ”, 118.

¹⁹ Cürçânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, 118.

²⁰ Cemaeddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisanü'l-arâb*, (Beyrut: Dâr'u Sâdır, 1990), 13/199.

²¹ İbn Miskeveyh vd., *Kebetos Pinaks İnsan Yaşamının Tablosu*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011), 193-197.

doğu kökenli yaklaşımlarla da örtüşür. Özellikle İran mitolojisinde Zürvan, sonsuz ve sınırsız zamanı yaratan tanrı olarak görülmüştür. Bu anlayışta “Sınırlı Zürvan” adıyla bilinen aşama, on iki bin yıllık döngüsel bir zaman sürecini ifade etmektedir.²²

Bu yaklaşımlar, ezeli-ebedi bir zaman fikrine zemin hazırlayarak yaratılıştan akıp giden ve döngüsel biçimde yenilenen bir zaman anlayışını temellendirmektedir. Yunan düşüncesinde Cronus, Roma geleneğinde Satürn ve İran kaynaklı Zürvan figürleri, sınırlı ve sonsuz zaman algısını birleştiren kültürel bir süreklilik sunmaktadır.²³ Bu çerçevede zamanın sınırlı, sonlu ve sonsuz biçimlerde algılandığı, kavramın terminolojik temellerinin ise St. Augustinus, Platon ve Aristoteles’e dayandığı görülmektedir.

St. Augustinus’un düşüncesine göre zaman sonsuz olamaz. Çünkü zamanı Tanrı yaratmıştır. Bu denli sonsuz bir şeyi ortaya koymak ise imkansızdır.²⁴ Zaman yalnızca aklımızda yer alan bir kavram ve bir kanaattir. Bütün mesele onu nasıl algılayıp yorumladığımızla ilintilidir. St. Augustinus’un “Öyleyse zaman nedir? Eğer bana kimse sormayacaksa, biliyorum. Eğer sorarlarsa bilmiyorum.”²⁵ Soruları dikkat çekicidir. Ona göre geçmişte yaşananlar geçmişte kalmıştır ve yaşananlar bugünün gerçeklerine sirayet edemez.²⁶ Dolayısıyla bu

²² Zaman kavramının etimolojik ve ontolojik çerçevesinin, bir yönüyle Zerdüştlükteki Zürvan anlayışına dayandığı söylenebilir. İran kaynaklarında Zürvan, hem sonsuz zamanın kendisi hem de sınırlı zamanı (dokuz bin ya da on iki bin yıllık süre) yaratan ilke olarak kabul edilir. Bu düalist zaman tasavvuru, Yunan mitolojisindeki Cronus anlayışını etkilemiş görünmektedir. Bk. Meçin, Mehmet Mekin, “Zaman Felsefesi: Zürvanizm [The Philosophy of Time: Zürvanism]”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of the Faculty of Theology* 10/2 (Aralık/December 2023): 487-512. Zürvanizm’de ezeli ve ebedi zaman fikri, tanrısal bir yaratıcı güce bağlanırken; Hint mitolojisinde Prajapati’nin evrenle birlikte döngüsel zamanı (yılı) yarattığı aktarılır. (Bk. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2007). Bu anlatılar, zamanın tek boyutlu değil ezeli-ebedi, yaratılmış ya da döngüsel biçimlerde kavranabildiğini göstermektedir. Zürvan, Cronus ve Satürn figürleri etrafında şekillenen sonsuz zaman tasavvurunda ortak bir bütünlük oluşturmaktadır.

²³ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/354.

²⁴ St. Augustinus, *İtirafılar*, ter. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2010), 13-14

²⁵ St. Augustinus, *İtirafılar*, 14.

²⁶ St. Augustinus, *İtirafılar*, 15.

açından zaman, bizatihi kendisiyle ilerleyen varlık için kaçınılmaz bir gerçekliği ifade etmektedir.

Platon'a göre zaman, "idi" ile "olacak" arasında şimdide gerçekleşen dinamik bir geçiştir.²⁷ Ona göre varlık, sürekliliğini şimdinin içinde varlıktan pay alarak sürdürür ve bu nedenle zaman doğrusal değil, sürekli dönüşüm hâlinindedir.²⁸ Aristoteles ise zamanı başlangıcı ve sonu olmayan, değişim ve hareketin ölçüsü olan bir bütün olarak tanımlamakta ve değişmeyen için zamandan bahsedilemeyeceğini vurgulamaktadır.²⁹ İlk Çağ felsefesindeki bu yaklaşımlar, zamanın doğrusal bir akıştan ibaret olmayıp, ontolojik olarak ancak değişen varlık ve durumlarla anlam kazandığını ortaya koymaktadır. Bu sebeple zamanın ontolojik verisi bize bu kavramın gerçek anlamını verebilecektir.

1.2. Ontolojik Olarak Zaman

Zamanın ontolojik gerçekliği, tarih boyunca tartışmalı bir mesele olmuştur. Kavramın izafiliği ve yaratılmış olup olmadığı sürekli sorgulanmıştır. İnsanın duyuşsal tecrübeleri ve fiilleriyle ilişkili her durumda zaman, ontolojik bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Yeri tam olarak belirlenemese de zamanın varlığı, diğer varlıklar arasında bilinemez bir alanı işgal ettiği söylenebilir.³⁰ Başlangıçta "zaman nedir?" sorusunun "varlık nedir?" sorusunun cevabı kadar bir güçlük taşımadığı görülür.³¹ Bu açıdan varlık dünyamıza sorduğumuz "nedir?" sorusuyla zamanın varoluşsal niteliklerini sorgulamamız gerekir.

İslam düşüncesinde zamanın ontolojisine dikkat çeken müellifler bulunmaktadır.³² Öncelikle zamanı, ontolojik olarak varlığın temel ölçüsü olarak

²⁷ Platon, *Parmenides*, ter. Saffet Babür, (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 151-e, 152 b-c.

²⁸ Platon, *Parmenides*, 152-a.

²⁹ Bk. Ayşe Tezel, "Aristoteles'te Zaman Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 54-62.

³⁰ Milay Köktürk, *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 65.

³¹ Milay Köktürk, *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*, 68.

³² Ebû Hâtim Muhammed b. İdris b. Münzir er-Râzî, (ö. 277/890), *Tefsîrü'l-Ķur'âni'l-'azîm.*; Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, (ö. 313/925), *Resâ'il felsefiyye.*; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, (ö. 339/950), *Uyûnü'l-mesâ'il.*; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sinâ (ö. 428/1037), *Kitâbü'ş-Şifâ'*; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, (ö.

gören Ebü'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ el-Bağdâdî'in (ö. 547/1152) değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin, zamanın değişim gücü (hareket) konusunda Aristoteles'e; değişimin türleri noktasında ise Meşşâîler'e³³ yaklaştığı söylenebilir. Çünkü Bağdâdî, Aristoteles'e ait tam olarak yokluktan varlığa geçişin mümkün olmadığı, bir şeyin, bir maddenin varlığa gelişinden önce bilkuvve (potentiality) var olduğu³⁴ konusuna zaman kavramının dahil edilmemesini eleştirmektedir. Bağdâdî'ye göre varlığın hareketi ancak gözlemlenebilen ve kavranabilen zaman kavramıyla tarif edilebilir.³⁵ Bu durum, onun ölçülmesi konusunda fiziğin; algılanması açısından ise metafiziğin konusu olduğunu ispat etmektedir. Bağdâdî, Meşşâîler gibi zamanı şuurusal bir betimlemeyle anlamaktadır. Çünkü hareketi anlamak, varoluşsal bir zaman şuurunun olmasına bağlıdır. Ona göre öncesi ve sonrası olan bir kavram olması sebebiyle, zamanın özgün boyutları mevcuttur. Buna da Kehf suresini örnek göstermektedir. "İşte böyle uyuttuğumuz gibi onları uyandırdık da birbirlerine sormaya başladılar; içlerinden biri, "Ne kadar kaldınız?" dedi. (Diğerleri) "Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık" dediler ve eklediler, "Kaldığınız müddeti rabbiniz daha iyi bilir."³⁶ ayetinde mağaradakilerin uyandıklarında ne kadar zaman kaldıklarını anlayamamış olmaları, uykudayken hareket etmemeleri sebebiyle zamanı yaşamadıkları anlamını taşımamaktadır. Bilakis Ashâb-ı Kehf, uyurken uyku halindeyken yukarıda ifade edildiği üzere zaman realitesinin şuurunda değillerdi. Dolayısıyla tüm hareket durmuş olsa da

505/1111), *Tehâfütü'l-felâsife.*; Ebü'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ el-Bağdâdî'in (ö. 547/1152), *el-Mu'teber fi'l-hikme.*; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, (ö. 595/1198), *Faşlü'l-makâl.*; Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), *Nihâyetü'l-beyân fi dirâyeti'z-zamân.*; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, (ö. 808/1406), *Muqaddimetü İbn Haldûn.*; Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirâzî, (ö. 1050/1641), *el-Hikmetü'l-müte'âliye.*

³³ Meşşâîler, zamanı hareketin ölçüsü olarak tanımlar ve onu mekân ve hareket gibi fizik âleme ait bir unsur kabul ederler. Bu çerçevede zamanın ezeli olduğunu savunan Meşşâîlere göre geçmişe doğru gidildikçe her zaman diliminin öncesi bulunur ve bu nedenle ilk zamana ulaşmak mümkün değildir. Bk. Fahri Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul, İklim Yayınları, 1992), 73.

³⁴ David W. Ross, *Aristoteles*, ter. Ahmet Arslan, (İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 2011), 117.

³⁵ Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, (Haydarabad, y.y. 1357), 2/30.

³⁶ Kehf, 18/19.

şuurunda olan birisi için zamanın var olması ve akması şüphe götürmez.³⁷ Bağdâdî'nin yaklaşımı, zamanı yalnızca zihinsel bir tasarım ve ontolojik gerçekliği olmayan bir kavram olarak görmediğini göstermektedir. Ona göre varlığı zaman içinde düşünmek sorun teşkil etmez. Asıl problem, zamanı varlığın içinde kavramanın insan şuurunun sınırlarını aşmasıdır. İnsan ise iradî fiillerinin bilincinde olarak mutlak zaman bilgisine ulaşmakta ve böylece geçmiş, şimdi ve geleceğin şuuruna varmaktadır.³⁸

Anlaşıldığı üzere Bağdâdî, zamanın şuurunda olmayı tecrübi bilgi ile açıklamamakta, zamanı bizâtihi insanın sahip olduğu fitri bir bilgi olarak görmektedir. Bu haliyle zamanın ontolojik ve zihinsel yönü anlaşıldığında, Ashâb-ı Kehf'in içinde bulunduğu ve üç asrı aşkın hareketsizlik halinin zamanda vukû bulduğu sonucunu çıkarabiliriz. Yani zaman varlığın değil; varlık zamanın bir ölçüsü durumundadır. Zihin nasıl ontolojik olarak varlığın şuurundaysa, zamanın yokluğu da tasavvur edilemez.³⁹ Bağdâdî'nin bu görüşleri bir taraftan da zamana dair bazı kavramların anlaşılmasında kendini göstermektedir. Örneğin Kur'ân'da geçen "Sermed" ve "Dehr" kavramlarının⁴⁰ zamandan başka şey olmadığını, lafzen farklı olsa da mânen zaman anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴¹ Bu anlayışıyla gerek Neo-Platonculuk gerekse Meşşâilik'ten ayrıldığını görmekteyiz. Çünkü Bağdâdî, yaratıcının da tüm yaratılanların da zamandan mücerret olamayacağını düşünmektedir.⁴²

Ontolojik olarak zaman kavramını ele alan, bu kavramın izafi olmadığını savunarak varlığın temel ölçüsü olarak değerlendiren başka bir müellif ise Dâvûd-i Kayserî'dir. (ö. 751/1350) Orhan Gazi döneminde yaşayan Dâvûd-i Kayserî, Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi olarak görülmektedir.⁴³ Onun

³⁷ Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 2/77.

³⁸ Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 2/63, 74, 76.

³⁹ Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 3/39-40.

⁴⁰ Kasas, 28/71-72.; Câsiye, 45/24; İnsân, 76/1.

⁴¹ Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 3/41.

⁴² Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 3/40.

⁴³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 3-4.; Cihan Kılıç, "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Müderrislerin Merâtibi (1245/1829 Tarihli Tarîk Defterine Göre)", *Journal of Turkish Research Institute*, (2019), 65, 266, Bk. Cihan Kılıç, "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Kariyer Sistemi." *Turkish Academic Research Review* 3/1 (2018): 153-170.

zaman konusunda Aristoteles ve el-Bağdâdî'nin anlayışlarını paylaştığı ve farklı bir zaman felsefesi ortaya koyduğu *Nihâyetü'l-beyân fi dirâyeti'z-zamân* adlı eseri dikkat çekicidir. İki farklı baskısına ulaştığımız bu eserde müellif, zaman kavramının mahiyetini ve Allah-zaman ilişkisini toplam dört bölümde ele almıştır. Ortaya koyduğu zaman anlayışı, ontolojik bir gerçeğliği ifade etmektedir. Yani zamana dahil olmayan hiçbir varlık yoktur.⁴⁴ Kayserî, Bağdâdî'nin zaman tanımına 'bek ' kavramını dahil etmiştir. Zaman ona göre varlığın bek sının bir ölçütüdür. Bu tanımlama, Kayserî'nin zaman kavramını varoluşsal bir çerçevede ele aldığını göstermektedir. Kayserî, varlıkları zamanla ilişkileri bakımından *il hi* (zaman dışı), *m bde t* (zamana yakın) ve *mahluk t* (zamanın içinde) olmak üzere üçe ayırır. Mahluk tın zamandan sonra var olduğunu ve zamanın onlardan sonra da devam edeceğini vurgulamaktadır.⁴⁵ Fizik  zamanı ölçülebilir ve deneysel bir gerçeğlik olarak tanımlayan Kayserî'ye göre, yaratılmışlar arasındaki ilişki zaman ölçüsüyle belirlenir ve bu alanda zaman doğrusal bir akış sergiler.⁴⁶ Kayserî'nin bu yaklaőımıyla görülmektedir ki kendi içinde ölçülebilen alanda var olan mahluk t için zaman, varoluşsal bir zorunluluktur ve bu alanda zaman doğrusal olarak akıp gitmektedir.

Zaman kavramına ilişkin derin  z mlmeleriyle varoluşçu felsefenin önde gelen düőünürlerinden biri olan Martin Heidegger ( . 1976), zamanı varoluşun ontolojik temeli olarak ele alır ve bu bağlamda "Dasein" kavramını, varlığını zaman aracılığıyla anlayan bir varoluş biçimi olarak tanımlar.⁴⁷ Ona göre zamansallık, geçmiş, şimdi ve geleceğin sürekliliği içinde varlığın anlamını mümkün kılan temel yapıdır. İnsan, doğum ve ölüm arasındaki zaman diliminde geçmiőin etkisi ve geleceğe yönelik kaygı ile varoluşsal farkındalık kazanır.⁴⁸ Bu çerçevede varlığın anlamını sorgulamak⁴⁹, geçmiş ve geleceği sorgulamak suretiyle zamanın varoluşsal değerini açığa çıkarmaktır.⁵⁰

⁴⁴ Dâvûd-i Kayserî, "*Nihâyetü'l-beyân fi dirâyeti'z-zamân*" , *Resail-i Dâvûd el-Kayserî*, haz. Mehmet Bayraktar, (Kayseri: Kayseri Belediyesi, 1997), 162-177.

⁴⁵ Dâvûd-i Kayserî, *Nihâyetü'l-beyân fi dirâyeti'z-zamân*, 169-170.

⁴⁶ Dâvûd-i Kayserî, *Nihâyetü'l-beyân fi dirâyeti'z-zamân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1682/8, vr. 68b vd.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 396.

⁴⁸ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 397.

⁴⁹ Ortega Y. Gasset, *İnsan ve Herkes*, ter. Neyire G l Iőık, (İstanbul, Metis Yay., 1995), 7.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 28.

Heidegger'in varoluşsal zaman anlayışının izleri, Şeyh Sa'düddîn Mahmûd b. Emîniddîn Abdilkerîm b. Yahyâ Şebüsterî'nin (ö. 720/1320) iş'ârî yorumlar içeren ve tasavvufî, kelâmî, felsefî unsurlar barındıran *Gülşen-i Râz*⁵¹ adlı manzum eserinde görülmektedir.⁵² Bu eser, Sühreverdî şeyhi Emîr Hüseyinî'nin (ö.729/1329) sorularına cevap olarak kaleme alınmıştır.⁵³ Bu sorular içinde, zaman kavramıyla ilgili olan ve Heidegger'in varoluşsal zaman teorisini etkilediğini düşündüğümüz unsurlara yer vermeyi önemli görüyoruz. Şebüsterî'ye sorulan bu sorular içerisinde küllî ve cüz'î zaman kavramına işaret eden "Küll'den daha fazla olan cüz, hangi cüz'dür? O cüz'e varmanın yolu nedir?" ve "Kadîm ile muhdes, nasıl birbirinden ayrıldı da biri âlem, diğeri Hak oldu?"⁵⁴ soruları dikkat çekicidir. Burada Şebüsterî'nin zamanı anlamlandırmak için *Zamân-u Mekân, Araz, Âzâl, Dehr, Duhûr, Ebed, Ebedü'l-âbâd, Ezel, Ezmân, Hengâm, Mâzî ve Müstakbel* kavramlarını kullanmaktadır.⁵⁵ Şebüsterî, Emîr Hüseyinî'nin sorularına verdiği "Sen zannedersin ki cihânın vücûdu dâim ve bilâ fâ'il kendi zâtıyla kâimdir."; "Nokta-i hâl içinde beraber cem'olmuştur, bütün devr-i zâman ve gün ve ay ve sene."; "Ezel, ebedin aynı vâki' olmuştur. Nuzûl-i Îsâ ve îcâd-ı Âdem aleyhi's-selâm beraberdirler."⁵⁶ cevap beyitleri, kendisinin zaman anlayışındaki doğrusal yönünü ortaya koymaktadır.

Günümüzde zaman, çoğunlukla sosyal yaşamın hızıyla özdeşleştirilmekte; bireyin deneyimlediği akış ve hareket, zaman algısının temel göstergesi hâline gelmektedir.⁵⁷ Şehir hayatında hız ve yoğunlukla, taşrada ise daha durağan bir

⁵¹ Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, ter. Ahmed Avni Konuk, (İstanbul, İlk Harf Yayınevi, 2011).

⁵² Emîr Hüseyinî'nin Şebüsterî'ye hitaben gönderdiği mektupta kaç soru olduğu hususunda tam bir ittifak bulunmamaktadır. *Gülşen-i Râz* eseri üzerinde yapılan şerh ve haşiyeler ve farklı neşir çalışmaları bu soruların sayısı konusunda net bir rakam koymasa da bu soruların sayısındaki ihtilafın bazı soruların birleştirilmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Bu şekliyle toplamda 18 bağımsız sorudan söz edebiliriz. Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972), 2.

⁵³ Muhammed b. Yahyâ Lâhîcî, *Mefâtihu'l-Î'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*, nşr. Muhammed Rızâ Berzger Hâlıkî-İffet Kerbâsî, (Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 2002), 21-22.

⁵⁴ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 1-2.

⁵⁵ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 14, 18, 60, 90, 93, 134, 158, 168, 174, 176.

⁵⁶ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 100, 155, 156.

⁵⁷ Robert Levine, *Zamanın Coğrafyası, Kültürlerin Zaman Algısı Üzerine*, çev. Özgür Umut Hoşafçı (İstanbul: Maya Kitap, 2013), 13, 26-27.

tasavvurla ilişkilendirilen zaman, insanla sürekli bir gerilim içinde olan dinamik bir zorunluluk olarak görülür.⁵⁸ Herbert Spencer'e atıfla, yaşamın en büyük ironisi anlamında tüketilmeye çalışılan zamanın, sonunda insanı tüketen en değerli ve ikamesi olmayan kaynak hâline geldiği ifade edilmektedir.⁵⁹

Zamanın ontolojik gerçekliği, St. Augustinus'un zamanın bilinemezliğine dair yaklaşımından itibaren teolojik ve felsefi bir problem alanı olarak süreklilik kazanmıştır.⁶⁰ Mitolojik tasavvurlardan Yunan ve İslam filozoflarının teorilerine uzanan süreçte zaman, olgusal düzlemde daima değerli görülmüş; bir bekleyle ilişkilendirilerek "vakit nakittir" anlayışıyla ekonomik bir metafora, güç ilişkileri bağlamında ise beklemeyi belirleyen ve hatta hediye olarak sunulabilen özgün bir unsura dönüştürülmüştür.⁶¹

Zamanın önemine hızla eriyen bir buz örneğini vermek mümkündür. Fahrüddin er-Râzî'nin "Sermayesi eriyen bu adama yardım edin!" diye bağırarak buz satan bir satıcıyı duyduğunda, zamanı buz ile kıyaslayarak hızla eridiğini öğrencilerine misal vermesi,⁶² bu öneme dikkat çektiğini göstermektedir. Buna ilaveten Yeni Ahit'te yer aldığını aktararak, zamana dair verilere yer veren Lev Tolstoy'un konuya dair çıkarımları da dikkat çekicidir. Tolstoy, Yuhanna İncil'ine dair on iki başlıkta yer verdiği kısa özet bölümünde gerçek yaşamın zaman dışı olduğunu savunmaktadır.⁶³ Bu yaklaşım, zamanı insanın sınırlı bedensel yaşamıyla ilişkili geçici bir kategori olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Ona göre ontolojik düzlemde zaman değil; "zamansızlık" hakiki

⁵⁸ Robert Levine, *Zamanın Coğrafyası, Kültürlerin Zaman Algısı Üzerine*, 35.

⁵⁹ Bk. Kevin Goldstein-Jackson, *The Dictionary of Essential Quotations*, (London: Croom Helm, 1983).

⁶⁰ "Öyleyse zaman nedir? Eğer bana kimse sormayacaksa, biliyorum. Eğer sorarlarsa bilmiyorum.", St. Augustinus, *İtirafı*, 14.

⁶¹ Robert Levine, *Zamanın Coğrafyası, Kültürlerin Zaman Algısı Üzerine*, 135-160.

⁶² Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb, "Tefsiri'l-Kebir"*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 32/81.

⁶³ L. N. Tolstoy'a göre bedensel ve geçici yaşam, akılcı yaşamın malzemesidir. Gerçek yaşam zaman dışıdır ve yalnızca "şimdi"de gerçekleşir. Geçmiş ve geleceğe bağlı yaşam algısı, insanı gerçek şimdiki yaşamdan uzaklaştıran bir aldatmacadır. Tolstoy'a göre gerçek yaşam, tüm insanlar için ortak olup sevgide tezahür eder. Burada "şimdi"yi yaşayan kişi, yaşamın kaynağı olan Tanrı ile birleşir. Bk. L. N. Tolstoy, *Din Üzerine Yazılar (1879-1884)*, ter. U. Büke, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 98-99.

yaşamın zeminidir.⁶⁴ Bu bilgiler ışığında doğrusal zaman kavramının yanında, anlaşılması daha zor gözükten farklı zaman algılarının var olup olmadığı ise önem kazanmaktadır.

2. Zamanın Bileşenleri: Doğrusal ve Döngüsel Zaman Algısı, Uzay-Zaman Gerçeği

Zamana ilişkin tarihsel yaklaşımlar, kavramın çok katmanlı biçimde anlaşılmasına yönelik bir birikim sonucu gelişmiştir. St. Augustinus'tan itibaren zaman, yaratılmışlığı öznel ve nesnel boyutları çerçevesinde tartışılarak idealist ve realist yorumlarla ele alınmıştır.⁶⁵ Modern dönemde ise "şimdilik" ve zamanın ontolojik statüsü tartışmaları öne çıkmış, bu yaklaşımlar genel olarak doğrusal ve döngüsel zaman tasavvurları altında sınıflandırılmıştır.⁶⁶

Zaman, kimi yaklaşımlarda geçmişten geleceğe akan doğrusal bir süreç, kimilerinde ise tekrar eden döngüsel bir olgu olarak ele alınırken; bazı görüşler gerçekliği yalnızca "şimdi" ile sınırlamaktadır.⁶⁷ Doğrusal zaman tek yönlü bir sürekliliği, döngüsel zaman ise yenilenen bir tasavvuru ifade eder.⁶⁸ Antik uygarlıklarda döngüsel zaman, evrenin ritmik tekrarlarına dayanmaktadır. Mısır'da sürekli yenilenme, Çin'de mekânla birlikte geriye akan süreklilik, İran'da ise Zerdüştî gelenekte iyilik ve kötülüğün kozmik döngüsü olarak kabul edilmiştir.⁶⁹

XX. yüzyılda doğrusal zaman anlayışı eleştirilmiş, "şimdilik" yaklaşımı, geçmiş ve geleceği reddederek yalnızca mevcut anı gerçek zaman olarak kabul etmiştir.⁷⁰ Böylece zaman, süreklilikten ziyade parçalı bir yapı olarak

⁶⁴ L. N. Tolstoy, *Din Üzerine Yazılar (1879-1884)*, 100; Murat Aktepe, Lev Tolstoy'un Manevi Dünyasında Kur'an Ve İslâm'a Ait Çağrışımlar. *World Language Studies*, 5 (Ölümünün 115. Yılında L.N. Tolstoy: Sınırları Aşan Bir Yazarın Evrensel Mirası), (2025), 24.

⁶⁵ St. Augustinus, *İtirafılar*, 15.

⁶⁶ Şevval Ersan, "Zaman Algısı ve Zaman Algısının Mc Taggart İle Dönüşümü". *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/8 (Aralık 2021), 153-162.

⁶⁷ Levine, *Zamanın Coğrafyası, Kültürlerin Zaman Algısı Üzerine*, 231.

⁶⁸ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, (Ankara, Say Yayınları, 2017), 20.

⁶⁹ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 21.

⁷⁰ Cenker Oktav ve Caner Taslaman, "Felsefe tarihinde zaman düşünceleri", *Kader*, 15/3 (Aralık 2017), ss. 718-742.

kavranmıştır.⁷¹ Bu itibarla modern bilimde zaman, izafiyet ve kuantum teorileriyle ontolojik bir problem olarak yeniden yorumlanmıştır.⁷² Einstein zamanın görelili olduğunu, kuantum fiziği ise deterministik yapısının sorgulanabilirliğini ortaya koymuştur.⁷³ Newton'dan Einstein'a uzanan bu dönüşüm, zaman anlayışını mutlaklıktan göreliliğe tařımıř⁷⁴, ancak evrenin rasyonel ve yasalarla belirlenmiş yapısına dair inancı temelden sarsmamıştır.⁷⁵ Bunun yanı sıra Stephen Hawking, zamanın gözlemciye göre değiştiğini ikizler paradoksu üzerinden temellendirerek göreceli zaman algısını vurgulamıştır.⁷⁶ Yüksek hız ve yerçekimi altında zamanın farklı aktığını göstermiştir.⁷⁷ Kuantum teorisi⁷⁸ ve Julian Barbour'un yaklařımı⁷⁹ ise evreni ardışık bir akıştan ziyade, olasılık ilişkileriyle belirlenen bağımsız anlar toplamı olarak düşünerek klasik zaman anlayışını sorgulamıştır.⁸⁰

Toplumsal ve din  gelenekte zaman ise döngüsel ve doğrusal boyutlarıyla insan hayatını düzenleyen temel bir unsur olarak anlamlandırılmıştır.⁸¹ Bu durum onun hem sınırlılık hem de değer boyutuyla bilinçte merkezi bir yer edinmesine yol açmıştır.⁸² İnsan tecrübesinde zaman,  l lebilir nesnel yönü ile psikolojik duruma bağlı olarak değişen öznel yönüyle farklı biçimlerde

⁷¹ Cenker Oktav ve Caner Taslaman, "Felsefe tarihinde zaman düşünceleri", 721

⁷² Bk. Carlo Rovelli, *Ya Zaman Var Olmasaydı?*  ev. Atakan Altınörs. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019)

⁷³ Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi: Özel ve Genel Görelilik*,  ev. G len Aktaş, (İstanbul, Say Yayınları, 2022), 30.

⁷⁴ Carlo Rovelli, *Ya Zaman Var Olmasaydı?*, 67.

⁷⁵ Hasan  zalp, "Boşlukların Tanrısı" Kavramı  zerine Bir Değerlendirme", *Felsefe Dünyası* 58, (2013), 112.

⁷⁶ Stephen Hawking, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, ter. Selma  g n , (İstanbul: Doğan Kitap, 2006), 17-20.

⁷⁷ Stephen Hawking, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, 15-17.

⁷⁸ John Gribbin, *Schrödinger'in Kedisinin Peşinde, Kuantum Fiziği ve Gerçeklik*,  ev. Nedim  atlı. (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 210-211.

⁷⁹ Bk. Julian Barbour, *The End of Time: The Next Revolution in Physics*, (New York: Oxford University Press, 2000).

⁸⁰ John Gribbin, *Schrödinger'in Kedisinin Peşinde, Kuantum Fiziği ve Gerçeklik*, 212.

⁸¹ Emile Durkheim, *Din Hayatının İbtid i Şekilleri*, ter. Hüseyin Câhid, (İstanbul: Tanin Matbaası, 1924), 24-26.

⁸² Bk. Edward T. Hall, *Sessiz Dil*,  ev. Asuman Kılıçaslan vd., (İstanbul, Paradigma Yayınları, 2025)

algılanmakta⁸³, modern dönemde ise saat merkezli niceliksel bir ölçüye indirgenmektedir.⁸⁴ Bununla birlikte niceliksel ölçüm zamanın geçmiş ve gelecek boyutlarına dair ontolojik bir açıklama sunmamaktadır.⁸⁵

Bu yaklaşımlardan bağımsız olarak Kur'ân, zamanı döngüsel ve doğrusal boyutlarıyla ele alarak insan idraki ile ilahî takdiri ilişkilendirmektedir. Güneş ve ayın hareketleri zamanın ölçümüne imkân sağlarken, bazı ayetlerde⁸⁶ bir günün bin ya da elli bin yıla denk gösterilmesi, zamanın farklı varlık düzlemlerinde görelî-eşitsiz olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁷ Bu anlayış, hız ve yerçekimine bağlı zaman genişlemesini açıklayan modern fizik bulguları ve Einstein'ın özel görelilik teorisiyle paralellik göstermektedir.⁸⁸

Bu bilgiler ışığında zaman ne yalnızca doğrusal bir akış ne de salt döngüsel bir tekrar olarak görülebilir. Kur'ân, her iki boyutu birleştirerek zamanı hem ardışık ilerleyiş hem de sürekli yenilenme olarak tanımlar ve onu ölçülebilirliğin ötesinde dinamik ve varoluşsal bir gerçeklik hâline getirmektedir.

3. Kur'ân Tefsirinde Zaman Tasavvurunun Ontolojik Çerçevesi

Kur'ân'da zamanı ifade eden kavramları ortaya koymadan evvel zamanı ölçen yahut belirlenmesinde kullanılan bazı araçların zamanın kendisi olmadığını söylememiz gerekmektedir. Kur'ân'da zamanı belirleyen unsurlar zamanın kendisi değil, onun tezahürleridir. Güneş ve ay, gece ve gündüz ile ibadet vakitlerine yapılan atıflar zaman dilimlerinin değerini ortaya koyar. "*Kadir gecesi bin aydan hayırlıdır*"⁸⁹ ayeti ise zamanın niteliksel ölçüsünü vurgulamaktadır.

3.1. Tefsirlerde Zaman Anlayışının Ontolojik Boyutları

⁸³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 66.

⁸⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabettin Yalçın, (İstanbul: İnsan yayınları,1995), 50-51.

⁸⁵ Ejder Okumuş, *Zamanın Toplumsal Gerçekliği, Zamanda Yolculuk-Zamanla Yaşamak-Zamanda Var Olmak*, 172.

⁸⁶ Yûnus, 10/5, Hac 22/47, Sebe, 32/5, Meâric 70/4.

⁸⁷ Feyza Ceyhan Çoştur, "Zaman Felsefesi: Özne ve Nesnel Zaman", *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi, Çağdaş Ontoloji Tartışmaları*, c. 2, s. 29-35.

⁸⁸ Büşra Özdemir, "Hac Suresi 22/47. Ayetine Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bu Ayetin Özel Görelilik Kuramı İle İlişkisi," *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 5/3 (Eylül 2024), 852-867.

⁸⁹ Kadir, 97/3.

İslâm düşüncesinde zaman tasavvuruna dair kavramların önemli bir kısmının, Kur'ân'da lafzî düzeyde yer almadığı görülmektedir. Fakat zamanın devamlılığı ve sürekliliği anlamındaki *dehr* ve *sermed*; zamanın doğrusal olarak devamı anlamına gelen *ebed*; zamanın bitimi ve sonlu zaman anlamında *ecel*; kronolojik olarak belirli bir vakte işaret eden *sene*, *şehr* ve *yeom*, *vakt*, *saat*, *asr*, *evvel*, *âhir* vb. kavramların sıkça geçtiği görülmektedir.⁹⁰ Evvelâ bu kavramlardan bazılarının etimolojik yönünü ele almak uygun olacaktır.

Kur'ân'da zaman anlamında kullanılan “dehr” (دهر) kavramı, başlangıçtan sona kadar alemin süresine verilen ad olarak tanımlanmıştır.⁹¹ Hz. Peygamberin bir hadisinde⁹² ise zamanda meydana gelen her şeyin, zamanın ve zamana nispet edilen tüm kavramların yaratıcısının Allah olduğuna vurgu yapılmaktadır. Burada “Dehr” kavramının kısa bir zaman dilimine karşılık gelemeyeceği, bilakis doğrusal ve uzun bir zamanı ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da zaman anlamında kullanılan “dehr”⁹³ kavramının makro bir zaman anlamı taşıdığını, döngüsel mahiyeti ve ontolojik gerçekliği bulunan bir

⁹⁰ Zamana ilişkin kavramların geçtiği ayetleri araştırdığımızda, Kur'ân'da zaman yahut zamana ilişkin kavramlara 65 ayrı surede yer verildiği görülmektedir. Bu ayetleri Mushaf tertibine göre şu şekilde sıralayabiliriz: Bakara, 2/36, 39, 65, 71, 82, 96, 164, 184, 185, 187, 196, 231-232, 240, 249, 259, 266, 282. Âl-i İmrân, 3/41, 113, 116, 145, 155, 190. Nisâ, 4/ 18, 47, 57. Maide, 5/2, 24, 26, 80. En'âm, 6/2, 6, 52, 73, 96, 128. A'râf, 7/34, 53, 98, 205. Enfâl, 8/66. Tevbe, 9/22, 84, 108, 126. Yûnus, 10/6, 45, 49, 51, 64. Hûd, 11/3, 23, 81, 114, 116. Yûsuf, 12/16, 36, 49, 51. Ra'd, 13/2, 15, 39. İbrâhîm, 14/10, 25. Hicr, 15/5, 37-38. Nahl, 16/6, 16, 29, 61, 77, 124. İsrâ, 17/17, 78. Kehf 18/3, 19, 20, 60. Meryem, 19/8, 11, 15. Tâhâ, 20/51, 59, 130. Enbiyâ, 21/20. Hacc, 22/47, 61. Mü'minun, 23/31. Nûr, 24/44, 58. Furkân, 25/5, 38, 47. Neml, 27/86. Kasas, 28/27, 71-72. Ankebût, 29/5, 53. Rûm, 30/3, 8, 12, 17. Lokmân, 31/29. Secde; 32/5, 11. Ahzâb, 33/42, 65. Sebe', 34/12. Fâtır, 35/11. Sâffât, 37/148. Sâd, 38/3, 81. Zümer, 39/9. Gâfir, (Mü'min), 40/55, 67. Câsiye, 45/24. Ahkâf, 46/35. Fetih, 48/9. Kâf, 50/36, 39. Zariyât; 51/52. Kamer, 54/50. Rahmân 55/26-27. Vâkiâ, 56/50. Hadîd, 57/3. Mücadele, 58/4. Mümtehine 60/4. Cum'a, 62/7, 9. Münâfikün, 63/11. Talak, 65/4, 11. İnsan, 71/1, 25. Cin, 72/23. Müddessir, 74/34. Dehr, 76/1. Mürselât, 77/11. Nebe, 78/10, 14, 23. Tekvîr, 81/18. Fecr, 89/1. Duhâ, 93/1. Kadir; 97/3. Beyyine, 98/8. Âdiyât, 100/3. Asr; 103/1. Felâk, 113/1, 3. Bu surelerdeki zamana dair ifadeler, 154 ayrı ayette geçmektedir.

⁹¹ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb İsfahânî, *el-Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dimeşk-Beyrût: Dârü'l-Kalem, 2009), 389.

⁹² Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: y.y., 1993), 5/399.

⁹³ Câsiye, 45/24.

zaman dilimini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim müfessirlerin “dehr”⁹⁴ kelimesinin geçtiği ayetlere dair yorumları bu algıyı kuvvetlendirmektedir. Bu kavramı Zemahşerî, *insanlık hâlinin zaman içinde değişkenliğini temsil eden bir çağ/süre* olarak,⁹⁵ Fahrüddîn Râzî ise aynı kelimeyi ontolojik anlamda *yaratılmışların süregiden devri* şeklinde⁹⁶ ve tekil anlardan değil, ilahî düzen içinde sürekli ilerleyen ama aynı zamanda tekrar eden bir zaman dilimi olarak görmektedir.⁹⁷ Beydâvî kavramı, insana verilen ömür sermayesi olarak⁹⁸ ve insanın doğumdan ölümüne kadar bütün fiillerinin gerçekleştiği ömür sermayesinin aktığı kesintisiz bir süre olarak değerlendirmektedir.⁹⁹ İbn Âşûr ise zamanın sürekli akışı ve insanın tarihî süreçteki konumu olarak açıklamaktadır.¹⁰⁰ Dolayısıyla “dehr” hem oluşan süreçler hem de varlıklar için sınırlandırılmış bir zaman çerçevesidir ve döngüselidir.¹⁰¹

Sermed (سرمد) kavramı ise başlangıcı ve sonu olmayan,¹⁰² yok olmayan, devamlı olan¹⁰³ ve süreklilik arz eden manasına gelmektedir.¹⁰⁴ Kur’ân’da geçen (سَرْمَدًا)¹⁰⁵ ifadesi değişmeyen ve mutlak kabul edilen bir zamanı ifade etmektedir. Bu da kavramın doğrusal bir zamana işaret ettiğini gösterir. Nitekim

⁹⁴ İnsân, 76/1, Câsiye 45/24.

⁹⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâ’iki Gavâmudi’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvid-Şeyh Adil Ahmed Abdu’l-Mevcud, (Riyad: Mektebetü’l-‘Ubeykân, 1418/1998), 2/45-48.

⁹⁶ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, (Tefsiru’l-Kebir), 15/112-113.

⁹⁷ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 15/113-115.

⁹⁸ Ebû Saîd Nasrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, (Beyrut-Dımaşk: Dâru’r-Reşîd, 1421/2000), 2/210-215.

⁹⁹ Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, 2/210-215.

¹⁰⁰ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsiru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, (Tunus: Dâru’t-Tûnusiyye li’n-neşr, 1984), 10/325-330.

¹⁰¹ Buna benzer biçimde İslam öncesi Arap düşüncesinde dehr, insan kaderini yöneten maddi ve acımasız bir güç olarak algılanmış, bu anlayış Türk-İslam kültüründeki felek tasavvuruna benzer biçimde kaderi belirleyen zalim bir otoriteyi simgelemiştir. Bk. Mustafa Öztürk, “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde ‘Dehr’ Kavramı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/16 (Ağustos2004), 251-270.

¹⁰² Cürcânî, *Kitâbü’t-Tarîfât*, 121.

¹⁰³ İbn Manzûr, *Lisanü’l-arâb*, 3/212.

¹⁰⁴ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 494.

¹⁰⁵ Kasas, 28/71-72.

Fahrüddîn Râzî, bu kavramın bitişik, devamlı ve birbirinin ardında peş peş gelen zaman olduğunu;¹⁰⁶ "Serd" kelimesinin kullanımı için ise Arapların haram aylarla ilgili " c  serd (art arda gelen) biri fert (tek)" sözünü örnek göstermektedir.¹⁰⁷ Bu kavramlar dışında Kur'ân'da zamana dair kavramları bağlamı ve türü açısından araştırdığımızda doğrusal ve döngüsel olarak bir d aliteden söz etmek mümkündür. Bu kavramların tefsir eserlerindeki karşılığını tespit etmek için farklı dönemlere ait önemli müfessirlerin yorumları ele alınacaktır.

Kur'ân'da zamanın geçişi ve insanın zamanla imtihanı anlamında "asr" (الْعَصْر)¹⁰⁸ kavramı kullanılmaktadır. "Asr" kelimesinin karşılığı konusunda müfessirler arasında topyek n bir yorumbirliğinden söz edilemez. Zemahşerî'nin, "asr" kelimesini özellikle sorumluluk bilinci ve ilâhî kudretin tezahürü bağlamında ele aldığı görülmektedir. Ona göre ikinci vaktine yemin edilmesi, insanların en yoğun dünyevî meşguliyet d neimine denk gelmekte ve bu durum zamanın ahlaki ve dini açıdan özel bir anlam taşıdığını göstermektedir.¹⁰⁹ Dola'yısıyla burada zaman, insanın sorumluluğunu belirleyen ve hüsran ya da kurtuluğu tayin eden temel bir ontolojik ereve olarak değerlendirilebilir.

Fahrüddîn Râzî, "asr"ı mutlak zaman, belirli bir vakit ve tarihsel dönem anlamlarını içeren çok katmanlı bir kavram olarak değerlendirir. Zamanı ilâhî kudretin ve insan fiillerinin gerekleşiği bir zemin olarak g ren¹¹⁰ Râzî'ye göre Asr s resindeki uyarı, zamanın geçiciliği ve insanın hüsran ihtimaline dikkat çeker.¹¹¹ Bu yönüyle "asr", ilâhî ve insânî boyutlarıyla tefekküre sevk eden bir kavramdır.

Eb  Saîd Nasır dd n Beydâvî, "asr"ı Allah'ın üzerine yemin ettiği değerli bir zaman dilimi olarak yorumlar. Ona göre kavram, genel anlamda zamanın bütünü (dehr), özelde ikinci vakti ve tarihsel olarak Hz. Peygamber'in ris let dönemi şeklinde üç bağlamda anlaşılabilir.¹¹² Bu yaklaşım, insan ömrünün sınırlılığına ve zamanın doğru değerlendirilmesine vurgu yaparak "asr"ı,

¹⁰⁶ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 1/145.

¹⁰⁷ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 1/146.

¹⁰⁸ Asr, 103/1.

¹⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, 6/427.

¹¹⁰ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 32/84.

¹¹¹ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 32/85.

¹¹² Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, 3/566

insanın varoluşsal sorumluluğunu hatırlatan ilahî bir uyarı olarak konumlandırılmaktadır.

Tantâvî b. Cevherî ise “asr”ı insan ömrünü kuşatan ve sürekli akış hâlinde olan zaman olarak yorumlamaktadır.¹¹³ Bu zaman, geri dönmeyen bir sermaye olması bakımından doğrusal; güneş, gece ve sabah gibi ilahî yeminlerle ilişkilendirilmesi bakımından ise döngüsel bir nitelik taşır.¹¹⁴ Allah’ın zamana yemin etmesi, her anın değerini ve kaybın ancak iman, ilim ve amel ile telafi edilebileceğini hatırlatır.¹¹⁵ Bu çerçevede “asr”, hem kozmik düzende ilahî kudretin tezahür ettiği bir zaman sahnesini, hem de insanın ahlâkî sorumluluğunu belirleyen varoluşsal bir imtihan sürecini ifade etmektedir.¹¹⁶

Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr “asr” kavramını hem kozmik hem de insânî zaman bağlamında değerlendirir. Ona göre “asr”, bir yönüyle geri dönmeyen zaman akışı içinde insan ömrünün geçiciliğini, diğer yönüyle güneşin hareketi ve ikindi vakti üzerinden kâinatın düzenli döngüsünü yansıtır.¹¹⁷ Dolayısıyla “asr”, hem ibadet ve muhasebe bilincini hem de insanlığın tarihsel iman ve ahlâk serüvenini ifade eden çok katmanlı bir zaman kavramıdır.¹¹⁸

Kur’ân’da belirlenmiş bir zaman aralığı ve sınırlı zaman anlamında “vakt” (الْوَقْتُ)¹¹⁹ kavramı kullanılmaktadır. Zemahşerî, “vakt” kavramını ibadet ile ilişkilendirerek namazın, korku ve güven hâllerinden bağımsız olarak vakitle sınırlandırılmış bir farz olduğunu ve belirli vakit içinde ertelenemez bir yükümlülük taşıdığını belirtmektedir.¹²⁰ Buna karşılık kendisinin namaz sonrası her hâlükârda zikrin emredilmesi meselesinde, zamanı kesintisiz ve döngüsel bir ilahî hatırlayış alanı olarak anlamlandırdığını söyleyebiliriz.

¹¹³ Tantâvî b. Cevherî el-Mısri, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (Kahire: Matba'at Dâri İhyâ'îl-Kütübî'l-'Arabiyye, 1931), 13/288.

¹¹⁴ Tantâvî b. Cevherî el-Mısri, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 289.

¹¹⁵ Tantâvî b. Cevherî el-Mısri, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 290.

¹¹⁶ Tantâvî b. Cevherî el-Mısri, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, -291

¹¹⁷ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 527-529

¹¹⁸ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 530-534.

¹¹⁹ Nisâ, 4/103.

¹²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*, 2/143.

Kıyamet vakti anlamında ve zaman dilimi olarak “saat” (السَّاعَة)¹²¹ ve kozmik bir son ve kıyamete işaret eden gün-devre anlamında “yevm” (اليَوْم)¹²² kelimeleri konusunda Beydâvî, “saat” kavramını kıyameti ifade eden, vakti belirlenmemiş ancak âni ve yakın bir geleceğe işaret eden özel bir zaman olarak yorumlamaktadır.¹²³ Ona göre bu vaktin bilgisi yalnızca Allah katında olup peygamberler ve melekler dâhil hiçbir varlık tarafından bilinemez. Bu bilinmezlik, insanın sürekli teyakkuz hâlinde olmasını ve zaman bilinciyle yaşamasını hedefleyen ilahî bir hikmete dayanmaktadır.¹²⁴ Dolayısıyla Beydâvî’de “saat”, kronolojik bir ölçüden ziyade, insanı sorumluluk, tevazu ve ahlâkî hazırlığa çağırarak varoluşsal bir zaman bağlamı olarak anlaşılır.

Tantâvî ise “yevm” kavramını yalnızca takvimsel bir günle sınırlamaz. Onu ilahî kudretin tarihsel süreçte tecelli ettiği belirleyici zaman kesitleri olarak yorumlar.¹²⁵ Bu çerçevede Kur'ân'daki “yevm” ifadeleri, doğrusal zaman akışı içinde toplumların imtihan edildiği, ilahî adalet ve vadin somutlaştığı dönüm noktalarına işaret eder. Nitekim Tantâvî, I. Dünya Savaşı'nı da böyle bir “yevm” olarak değerlendirerek, zamanın insanlık tarihinde ilerleyen ve sonuç üreten bir ilahî tasarruf süreci olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁶

İbn Âşûr'un “yevm” anlayışı, özellikle Bakara 2/281 ayetinde belirginleşir. Ona göre bu ayetteki “yevm”, yalnızca zamansal bir gün değil, insanın korku ve ümit arasında durarak, bütün fiilleriyle Allah'a döneceği nihai muhasebe zamanını ifade eder. Böylece “yevm”, ilahî adaletin tam olarak tecelli ettiği, dünyevî zaman tasniflerini aşan belirleyici bir zaman kesiti olarak anlam kazanır.¹²⁷

Tarihsel bir zaman birimi ve yıl anlamında “sinîn” (السِّنِينَ)¹²⁸ ve uzun zaman dilimi ve yıl anlamında “sene” (السَّنَة)¹²⁹ ile ilgili olarak da Fahrüddîn Râzî,

¹²¹ Ârâf, 7/187, Nahl, 16/77.

¹²² Bakara 2/281, Hacc, 22/47.

¹²³ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, 1/586.

¹²⁴ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, 1/587.

¹²⁵ Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 312.

¹²⁶ Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 313.

¹²⁷ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3/97.

¹²⁸ Yûsuf, 12/47-49, Ârâf, 7/130.

¹²⁹ Ankebût, 29/14, Yûnus, 10/5.

“sinîn” ve “sene” kelimesini zamana dair kronolojik birim olmanın ötesinde, özel anlam ifade eden bir kavram ve tecrübî bir zaman göstergesi olarak yorumlar.¹³⁰ Râzî’ye göre “sene” lafzı iki temel anlam taşır. Bunlar takvimsel “yıl” ve Arap dil geleneğinde yaygın olan “kıtlık ve darlık yılı”dır.¹³¹ Kur’ân’da bu ikinci anlamın bilinçli biçimde tercih edildiğini vurgulayan Râzî, “*Firavun hanelerini yıllarla (sinîn) yakaladık.*”¹³² ayetinin nicel bir süreyi değil, süreklilik arz eden bir imtihan sürecini ifade ettiğini belirtir.¹³³ Bu bağlamda “sene”, zamanın insan üzerindeki ahlâkî ve öğretici işlevini görünür kılan, ilâhî fiillerin yoğunlaştığı nitelikli ve dönüştürücü bir zaman dilimi olarak anlam kazanır.¹³⁴

Yaşam süresi ve ömür anlamında bireysel zamanı vurgulayan “umr” (العُمْر)¹³⁵ ile belirlenmiş bir vakit, ecel ve süre anlamında “ecel” (الأجل)¹³⁶ kavramları da doğrusal zamanı imgelemektedir. İbn Âşûr’a göre “‘umr”, başlangıç ve sonu ilahî ilimde belirlenmiş, geri dönmeyen çizgisel bir zaman süreci olup bu süre zâtı itibarıyla artıp eksilmez.¹³⁷ Kur’ân’da ömrün “uzaması”, biyolojik zamanın çoğalması değil, yaşanan sürecin bereket ve anlam bakımından zenginleşmesidir. Sadaka ve sâlih amel gibi fiiller, ömrün süresini değil değerini artırır.¹³⁸ Bu çerçevede “‘umr”, hem kaderle kayıtlı bir süreyi hem de insanın ahlâkî sorumlulukla anlamlandıracağı bir zaman alanını ifade etmektedir.

Zemahşerî’ye göre “ecel”, “*Her ümmetin bir eceli vardır*”¹³⁹ ayeti bağlamında Allah katında önceden belirlenmiş ve değişmez bir son vakti çağrıştırmaktadır. Bu yönüyle “ecel”, döngüsel değil tek yönlü ve sınırlı bir zaman akışını temsil eder. Her birey ve toplum bu kaçınılmaz sona doğru ilerler. Ne ertelenmesi ne de öne alınması mümkün olan bu vakit, ilahî takdirle belirlenen kesin sonunu ve zamanın geri dönüşsüz doğrusal yapısını ortaya koymaktadır.¹⁴⁰

¹³⁰ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11/24.

¹³¹ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11/25.

¹³² Ârâf, 7/130.

¹³³ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 14/223.

¹³⁴ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 14/224.

¹³⁵ Fâtır 35/11, Nahl, 16/70.

¹³⁶ Ârâf, 7/34, Yûnus, 10/49.

¹³⁷ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/277.

¹³⁸ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/288

¹³⁹ Yûnus, 10/49.

¹⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*, 3/148

Yukarıda verilen ve tefsirlerdeki karşılığı aktarılmaya çalışılan bu kavramlarının tamamını doğrusal zamanın içerisine dahil edebiliriz. Bunun yanında bu kavramların dışından döngüsel zamanı ifade eden kavramların da Kur'ân'da ontolojik bir gerçekliğinin bulunduğu tespit edilmiştir.

Sonsuz bir zaman döngüsü, ahiret hayatına dair bitmeyen sonsuzluk ve ebediyet anlamında "ebed" (الْأَبَد) ¹⁴¹ kavramıyla ilgili olarak Zemahşerî'nin, azabın ebediliğini, geri d n şs zl ğ n  ve cezalandırmanın döngüsel h ller içinde kesintisiz tekrarını birlikte ele aldığı görülmektedir. Ona göre "ebed", yalnızca sonsuz süreyi değil, aynı zamanda telafisi ve çıkışı olmayan bir zaman kipini ifade eder. ¹⁴² Zemahşerî "ebed" kavramını, Ahzâb suresinde takip eden ayette yer alan " (يَوْمَ نُقَلِّبُ) -T galleb " ¹⁴³ ifadesiyle irtibatlandırđı görülmektedir. Bu ise ebedilik içinde az bın tekdüze değil, sürekli hâl değiştiren fakat kurtuluğu olmayan bir gerçekliği gösterir. ¹⁴⁴ Böylece Zemahşerî, "ebed" kavramı özelinde zamanı doğrusal bir ilerleyişten ziyade çıkışı olmayan, tekrarlanan ve bu şekilde de tasvir edilen bir kavram olarak gördüğü söylenebilir. Müfessirin ebed  azap anlayışını, kapalı bir döngüsellik üzerinden temellendirdiği anlaşılmaktadır.

Zamanın iki dönen ucu olan ve  ncesizlik anlamında süregelen bir başlangısızlık ve sonsuzluk (ezel-ebed) anlamında "O, evvel ve  hir, z hir ve b tındır. O her şeyi bilir." ¹⁴⁵ Ayetinde yer alan "evvel- hir" (الْأَوَّلُ / الْآخِر) kelimesini İbn Âşûr, Allah'ın zamana t bi olmaktan münezzehe oluğu ve varlıkta cereyan eden bütün süreçleri kuşatan ezeli ve b ki h kimiyeti çerçevesinde yorumlamaktadır. İbn Âşûr'a göre yaratılış ve fanilikte görülen döngüsellik, ilahî kudretin s rekliiliğini yansıtılmaktadır. Allah bu sürecin üzerinde başlangıcın ve sonun mutlak sahibi olarak kalmakta ve "evvel- hir" olarak sıfatlanmaktadır. ¹⁴⁶

Gece ve gündüz döngüsü anlamında ve döngüsel zamanı tamamlayan "leyl-nehâr" (اللَّيْلُ / النَّهَار) ¹⁴⁷ kavramlarını, Fahrüddîn R zi'nin yalnızca fiziki

¹⁴¹ Nisâ 4/169, Ahzâb, 33/65.

¹⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, 5/100.

¹⁴³ (يَوْمَ نُقَلِّبُ وَجُوهَهُمْ فِي النَّارِ), "Yüzleri ateşe çevrildiği gün" Ahzâb, 33/66.

¹⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, 2/191.

¹⁴⁵ Hadid, 57/3.

¹⁴⁶ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, 27/359-360.

¹⁴⁷ İsrâ 17/12, Y sin 36/37, Leyl 92/1-2.

zaman olgusu değil, aynı zamanda hikmet ve varlık düzeni arasındaki zıtlık-tamamlayıcılık ilkesinin sembolleri olarak ele aldığı görülmektedir. Nitekim tefsirinde; “Gece ve gündüz yaratılışta birbirini tamamlayan iki unsur olarak görülür: Biri hareket (amel ve kesb) için, diğeri huzur (sükûn ve rahmet).” Görüşünü dile getirmektedir.¹⁴⁸ Dolayısıyla Ona göre “leyl-nehâr” döngüsel olarak tekrar eden ve hikmet barındıran kavramlardır.

Zamana ilişkin bu kelimelerin yanında Kur’ân’da ay anlamında her gelen kameri yıl için bir takvim ölçüsü olan “şehir” (الشَّهْر)¹⁴⁹ ve belirlenmiş zaman ve takdir anlamında “kader-mîkât” (الْقَدْر / الميقات)¹⁵⁰ kavramları da döngüsel zamanı ifade eden kavramlar olarak görülebilir.

Kur’ân’da yer alan bu kavramlar, ilahî vahyin zaman anlatısını hem insan tecrübesi hem de ontolojik varlık perspektifiyle ortaya koymaktadır. Kur’ân’da zaman, gece-gündüz ve mevsimlerin döngüsü gibi kozmik sürekliliklerle; yaratılış, nübüvvet, kıyamet ve âhiret gibi tarihsel çizgiselliği birlikte içeren çok katmanlı bir yapı olarak tasvir edilmektedir. Klasik İslâm düşüncesinde kelâmcılar zamanı, hâdis olayların belirli vakitlerde meydana gelişıyla; filozoflar ise Aristotelesçi anlamda hareketin ölçüsü olarak tanımlamışlardır.¹⁵¹ Buna karşı Râzî gibi bazı müfessirler, zamanın yalnızca harekete indirgenemeyeceğini, varlık düzleminde daha özgün bir ontolojik gerçeklik taşıdığını ileri sürerek tartışmayı derinleştirmişlerdir.¹⁵²

Bunun yanında zamana dair sunduğumuz kavramların değerlendirilmesinde bazı önemli ara neticelere ulaşmak mümkündür. Nitekim Kur’ân’da zaman, ilerleyen ve yenilenen yönleri birlikte barındıran, çift yönlü bir gerçeklik olarak sunulmaktadır. Zemahşerî, Râzî ve Beydâvî’nin zamanı varlık düzeni içinde ilerleyen ve dönüşen bir süreç olarak ele aldığı görülmektedir. Tantâvî ise zamanı ilahî ritimlerle insan fiillerinin iç içe geçtiği kesintisiz bir akış şeklinde yorumladığı görülür. İbn Âşûr ise bu yaklaşımı kozmik ve tarihsel boyuta

¹⁴⁸ Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 26/120.

¹⁴⁹ Bakara, 2/185, Tevbe, 9/36.

¹⁵⁰ Ârâf, 7/142, Kamer, 54/49.

¹⁵¹ Ömer Faruk Karaköse, “Platon, Aristoteles ve Augustinus’ta Zaman Kavramı”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 75-104.

¹⁵² Muhammed Yetim, “Klasik İslâm Düşüncesinde Zamanın Hakikati Meselesi”, *Klasik İslâm*, Ekim 2017, s. 30-35.

taşıyarak, zamanın düzenli tekrarlarıyla ilahî kudretin sürekliliğine işaret etmektedir. Bu çerçevede Kur'ân'da "sermed" (سَرْمَد), "asr" (العَصْر), "vakt" (الْوَقْتُ), "saat" (السَّاعَةُ) "yevm" (اليَوْمِ), "umr" (العُمْر) "ecel" (الأَجَل) gibi kavramlar çizgisel bir zamanı; "dehr" (دَهْر), "ebed" (الأَبَد), "evvel-âhir" (الأَوَّلُ / الأَخِر), "leyl-nehâr" (اللَّيْلُ / النَّهَار), "şehr" (الشَّهْر) ve "kader-mikât" (الْقَدَرُ / المِيقَات) gibi kavramların ise döngüsel zamanı temsil ettiği söylenebilir. Böylece Kur'ân'ın, zamanı yalnızca birbirini takip eden bir ölçü olarak değil, döngüsel ve çok katmanlı bir alanda tasvir ettiği görülmektedir.

3.2. Kur'ân Yorumunda Zaman Kavramının Güncel Boyutları

Zaman kavramının ontolojisine dair sunulan veriler, Kur'ân'ın hem tekrar eden düzenleri (döngüsel zaman) hem de mutlak bir sona doğru ilerleyen süreci (doğrusal zaman) aynı anda zikretmesini anlamada önemli bir arka plan sunmaktadır. Nitekim gece ve gündüzün peşi sıra gelmesi Allah'ın kudretini gösteren bir ayet olarak zikredilmektedir.¹⁵³ Kur'ân'da bu kozmik döngüye ait her şeyin ise belli bir ölçüye göre yaratıldığı ifade edilir.¹⁵⁴ Kur'ân, döngüsellik'in kozmik boyutunu öne çıkarırken; yaratılıştan kıyamete uzanan çizgisel sürece dair ise ölüm ve yok oluşun zorunluluğuna işaret ederek doğrusal bir bakış ortaya koymaktadır.¹⁵⁵ Kıyamete ilişkin ayetler ve alametlerine dair bilgiler Kur'ân'da zamanın sonlu ve doğrusal yönünü açıklamakta ve süregelen sonlu ve doğrusal bir akışa işaret etmektedir.¹⁵⁶

Klasik tefsirlerde zaman, yukarıda sunulduğu üzere genellikle doğrusal (lineer) bir yapı sergiler. Bu anlayış Kur'ân'ın vahiy süreci ve yaratılış kavramları üzerinden şekillenmektedir. Zamanın insana etkisi bağlamında ise erken dönem müfessirler, insanın zamanın bir parçası olduğunu ve sorumluluklarını bu akış içinde yerine getirmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Fahrüddîn

¹⁵³ "Göklerde ve yerde ne varsa Allah'ındır. İşler, dönüp dolaşıp Allah'a varır." Âl-i İmrân, 3/190.

¹⁵⁴ "Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yaratık." Kamer, 54/49.

¹⁵⁵ "Herkes ölümü tadacaktır; yaptıklarınızın karşılığı size eksiksiz olarak ancak kıyamet gününde verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılır da cennete konursa artık kurtulmuştur. Dünya hayatı zaten aldatıcı şeylerden ibarettir." Âl-i İmrân, 3/185.

¹⁵⁶ "(O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah'ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra sûra yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar." Zümer, 39/68

Râzî'ye göre zaman Allah'ın iradesiyle işler ve her şey belirli bir takdir çerçevesinde yaratılmıştır. Zaman, Allah'ın mutlak kudretiyle bağlantılıdır ve insan, bu zamanın sınırlılıkları içinde hareket eder.¹⁵⁷ Zemahşerî de zamanın Allah'ın kontrolünde bir olgu olduğunu vurgular. Ona göre zaman, dönüşümlü ve sınırlı bir olgudur; örneğin "kıyamet zamanı" kavramı, zamanın bir noktada sona ereceğini ve zamanın mutlak bir sonun başlangıcı olduğuna işaret etmektedir.¹⁵⁸ Vahiy süreci açısından ise Beydâvî, Kur'ân'ın nüzul sürecinde zamanın önemine dikkat çekmektedir. Bu açıdan zaman, insanlık tarihindeki süre ve işleyişle doğrudan ilişkilidir ve vahyin anlaşılmasında kritik bir bağlam oluşturmaktadır. Yani insan ömrünün sonu ve ahiret hayatı, zamanın ötesinde bir sonsuzluk olarak kavramsallaştırılmıştır.¹⁵⁹

Modern dönem tefsirlerde ise zaman daha çok insan ve evrenle ilişkili bir olgu olarak ele alınır. Zamanın modern bilimle ilişkisi üzerine yapılan tartışmalar, Kur'ân'da geçen zamana ait kavramların günümüz bilimsel araştırmalarıyla nasıl örtüştüğü konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin, Tantâvî Cevherî, zamanı yalnızca kronolojik bir akış olarak değil; kozmik düzen, astronomik akış, biyolojik süreç ve kıyamet sonrası ontolojik kopuş boyutlarıyla ele almaktadır.¹⁶⁰ Bu yönüyle Onun zaman anlayışı, klasik tefsirdeki çizgisel zaman telakkisini aşarak çok katmanlı (taaddüd-i ezmân) bir yapıya yaklaşmaktadır. Tantâvî'nin zaman anlayışı, modern literatürde tartışılan zamanın göreceliliği/eşitsizliği kavramını doğrudan karşılamasa da çok boyutlu zaman tasavvuruna güçlü bir tefsirî zemin sunmaktadır.¹⁶¹ Tantâvî Cevherî'ye göre Kur'ân'da zaman, ontolojik bir gerçeklik olarak hem döngüsel hem de doğrusal boyutlarıyla anlam kazanır. Bakara 2/164'te gece-gündüz ve mevsimsel düzen, zamanın kozmik döngüsünü yansıtırken bu işleyiş, ilahî kudret ve hikmetin tefekküre çağırıcı bir delili olarak sunulur.¹⁶² Fâtır 35/11 ve Câsiye 45/24 ayetlerinin tefsirinde ise zamanın bağımsız bir güç olmadığı, insan ömrünün ve zamanın ilahî ilim ve ölçü dâhilinde işlediği belirtilmektedir. Böylece Tantâvî,

¹⁵⁷ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 1/145.

¹⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, 1/82-86.

¹⁵⁹ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 2/212.

¹⁶⁰ Tantâvî b. Cevherî el-Mısri, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 2/5-7; 23/36-38.

¹⁶¹ Tantâvî b. Cevherî el-Mısri, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 11/112-115.

¹⁶² Tantâvî b. Cevherî el-Mısri, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 1/159.

zamanı kozmik döngü ile insanî sorumluluk arasında kurulan ontolojik bir denge olarak temellendirir. Yani zamanı bağımsız bir yaratıcı güç olarak gören “dehr” anlayışının yanlış olduğunu, zamanın sadece Allah'ın kudretinin bir işleyiş aracı olduğunu belirtir.¹⁶³ Meâric 70/4'teki “elli bin yıl” ifadesi, ilahî kat ile beşerî zaman algısı arasındaki farkı ortaya koyarak zamanın izafiliğini savunmaktadır.¹⁶⁴ Bunun yanında İnsan 76/1 ayeti bağlamında zamanı, insanın yokluktan varlığa uzanan yaratılış sürecini kuşatan varoluşsal bir zemin olarak ele almaktadır.¹⁶⁵ Asr 103/1'de ise zamanı, üzerine yemin edilen ahlâkî bir değer ve insanın sorumluluğunu belirleyen doğrusal bir sermaye olarak aktarmaktadır.¹⁶⁶

Diğer taraftan büyük patlama teorisi ile ilişkilendirilen Kur'ân'daki yaratılış anlatıları, zamanın başlangıcıyla ilgili daha farklı bir algı oluşturabilir. İbn Âşûr'a göre zaman, yalnızca fiziksel bir olgu değil, insan ve evrenle ilişkili varoluşsal bir süreçtir.¹⁶⁷ Kur'ân'daki zaman kavramı insanın tarihî ve manevi deneyimiyle bağlantılı olup hem bireysel hem de toplumsal dönüşüm süreçlerini kapsamaktadır. Bu bağlamda, zamanın evrensel boyutu, yalnızca dünyevi bir ölçü değil, insanlık ve evren için anlamlı bir dönüşüm süreci olarak değerlendirilir. İbn Âşûr'a göre Kur'ân'daki yaratılış ve düzen anlayışı, zamanın hem fiziksel hem de manevi bir bağlamda kavranmasını sağlar ve modern bilimsel perspektiflerle (örneğin evrenin başlangıcı ve kozmoloji) ilişkilendirilmesi için yorumlanabilir. Ayrıca zaman, insan algısına göre şekillenmekte ve bireyin tarihî deneyimiyle bütünleşmektedir. Kur'ân'ın mesajı hem vahiy süreciyle hem de çağdaş insanın yaşam deneyimiyle bağlantılı olarak anlaşıldığı görülür. Böylece zaman algısı, sadece fiziksel bir ölçü olmaktan çıkıp insanın toplumsal ve bireysel değişimi ile manevi ve ahlâkî gelişimiyle doğrudan ilişkilendirilmektedir.¹⁶⁸

Kur'ân'da zaman, kozmik düzende döngüsel tekrar ile yaratılış ve âhirete uzanan doğrusal süreç birlikte ele alınmaktadır. Klasik müfessirler, zamanı

¹⁶³ Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 16/16; 18/59.

¹⁶⁴ Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 24/281-282.

¹⁶⁵ Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 22/349.

¹⁶⁶ Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 25/289.

¹⁶⁷ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tevvîr*, 1/34-36.

¹⁶⁸ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tevvîr*, 2/102-105; 3/58, 62-65.

insanı tefekküre çağıran bir delil olarak yorumlamışlardır.¹⁶⁹ Bir taraftan gece-gündüzün ardışıklığı, Allah'ın yaratma fiilinin teceddüd ve süreklilik boyutuyla açıklamış; böylece kevnî düzen, tefekkür sorumluluğu bağlamında değerlendirilmiştir.¹⁷⁰ Diğer taraftan güneş ve ay'ın menzillerini ifade eden ayetler, “*insanın zamanı ölçmesine imkân veren ilâhî bir takdir*” şeklinde açıklanmakta ve böylece zamanın ölçülebilirliği hem kozmik döngüye hem de insanın pratik hayatına bağlanmaktadır.¹⁷¹ Dolayısıyla klasik dönem müfessirleri yalnızca döngüsel boyuta değil, aynı zamanda zamanın doğrusal ilerleyişine de dikkat çekmişlerdir. Örneğin Zümer 39/68 ayetinde sûra üfürülmesiyle birlikte tüm varlıkların ölüm ve yeniden dirilişe sevk edileceğini vurgulanarak, tarihin sonlu ve tek yönlü bir çizgide ilerlediği ifade edilmiştir.¹⁷² Bu yaklaşım, Kur'ân'daki kozmik tekrarların yanı sıra, kıyamet ve âhirete dair doğrusal yönelimi de ihmal etmemektedir.

Modern dönemde ise zaman meselesinin metodolojik açıdan daha bütüncül bir şekilde ele alındığını söyleyebiliriz. Kur'ân'da “*her nefis ölümü tadacaktır*”¹⁷³ ayeti tefsir edilirken zaman, insanlık tarihinde yaratılıştan kıyamete doğru doğrusal bir süreç olarak ilerlemesinin bir kanıtı sayılmıştır. Bununla birlikte kevnî ayetlerde zikredilen gece-gündüz döngüleri, Allah'ın hikmet ve tedbirinin sürekli tekrar eden tezahürleri olarak görülmüştür.¹⁷⁴ Burada Kur'ân'ın zaman anlayışında hem kozmik döngüsellik hem de nihai çizgiselliği birleştirdiği görülmektedir. Klasik tefsirlerde kevnî ayetlerle vurgulanan döngüsellik; modern yorumlarda uhrevi konulara dair ayetlerdeki doğrusal anlatımla bütüncül bir yaklaşıma kavuşmuştur. Böylece Kur'ân, zamanı tek yönlü bir akış değil, döngü ve ilerlemenin iç içe geçtiği kapsamlı bir gerçeklik olarak sunmaktadır.

Modern dönem müfessirlerin yorumlarının ve doğrusal-döngüsel zaman anlayışlarının uzay-zaman algısıyla örtüştüğü söylenebilir. Kur'ân'daki kevnî ayetler, zamanı uzaydan bağımsız olmayan bir düzen içinde

¹⁶⁹ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 9/73.

¹⁷⁰ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, 2/151.

¹⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, 2/374.

¹⁷² Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 26/120; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 4/45.

¹⁷³ Âl-i İmrân 3/185.

¹⁷⁴ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4/123-124.

tanımlamaktadır.¹⁷⁵ Tefsirlerde gök cisimlerinin hareketlerinin vakitleri belirleyen ilahî ölçüter olduğu;¹⁷⁶ gezegenlerin hareketleri hem kozmik hem tarihsel sürece işaret ettiği değerlendirilmiştir.¹⁷⁷ Böylece Kur'an'da zamanın, uzayla birlikte işleyen ilahî bir bütünlük olarak tasvir edildiği sonucu çıkartılabilir.

Kur'an'ın zaman perspektifine dair bu değerlendirmeleri sentezlediğimizde, yaratılmışların farklı algı hızlarına göre eşitsiz bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Tarih boyunca zamanın mahiyetine dair geliştirilen farklı yaklaşımlar, ontolojik düzeyde yaratılmışlar arasındaki ilişki biçimleriyle birlikte ele alındığında, zamanın tek boyutlu bir olgu olmadığı görülmektedir. Kur'an, zamanın mutlak değil görelî bir yapıya sahip olduğunu ilahî ve beşerî örnekler üzerinden ortaya koymaktadır. Bu durum, vahiy merkezli zaman tasavvuru ile insana ait zaman tecrübesi arasında belirgin bir farklılık bulunduğunu göstermektedir. Bu farklılık, ilahî ve beşerî zaman anlayışları arasındaki ayrımı ifade eden zamansal eşitsizlik kavramıyla açıklanabilir.¹⁷⁸ Kur'an'da insan, melek ve kozmik varlıklar için zaman deneyiminin farklı olduğu; kronolojik ve kozmolojik bağlamda zamanın, Allah'ın mutlak kudretiyle ilişkilendirilerek açıklandığı görülmektedir. Bu nedenle klasik ve modern tefsirlerde, insanın sınırlı zamanı ile ilahî zamanın mutlaklığı arasındaki fark vurgulanır.

¹⁷⁵ Yûnus 10/5.

¹⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*, 2/374.

¹⁷⁷ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 11/107.

¹⁷⁸ Kur'an'dan anlaşılan zaman algısında "görelîlik" yerine "zamansal eşitsizlik" kavramı daha uygundur. Bu kavram, modern fizikteki ölçülebilir zamanın akış hızındaki değişimle karıştırılmamalıdır. Kur'an perspektifinde zamansal eşitsizlik, ilahî ve beşerî varlık düzeyleri arasındaki ontolojik ve anlamsal farkı göstermektedir. Bu, mutlak ilahî zaman ile tarihsel beşerî zaman arasındaki yapısal ayırmadan kaynaklanır. Böylece kavram, fiziksel zaman teorilerinin açıklayamadığı teolojik ve hermenötik bir anlam taşır. Ayrıntılar için Bk. Murat Aktepe, "Çağdaş Hermenötik Yaklaşımlar ile Klasik Tefsir Yöntemlerinin İlişkisi." *Klasik ve Çağdaş Perspektiflerden İlahiyat Araştırmaları*, ed. Mehmet Bilen, Tahirhan Aydın, Fuat İstemi, (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2025), 157-162. Bu yönüyle kavram, Kur'an'daki zaman anlatılarını modern bilimsel zaman anlayışına indirgmeden, metnin kendi ontolojik bütünlüğü içerisinde anlamayı mümkün kılmaktadır. Bk. Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1-Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021)

Sonuç

Zaman, geleneksel toplumlarda modern anlayışın ötesinde, gündelik yaşamı ve insan faaliyetlerini yönlendiren bir varlık olarak kabul edilmiştir. Zamanın yıkıcı gücü özellikle insan varlığının sona ermesinde kendini gösteren olumsuz bir fail olarak algılanmıştır. Bu açıdan zaman hakkında düşünme biçimimizin bazı paradokslar barındırdığını söyleyebiliriz. İnsanoğlu zamanı deneyimlese de değer verdiği bazı kavramların zamanın ötesinde olduğunu kabul etmektedir. Bu paradoks, insanın zamanı ne ölçüde benimsediğiyle ilgilidir. Kur'ân perspektifinde zaman, bağlama ve tecrübeye dayalı olarak insanın algısına uyumlu biçimde sıkıştırılmış bir şekilde sunulur.

Zaman kavramı konusunda Kur'ân'ın ortaya koyduğu söylem, doğrusal ve döngüsel anlamdaki yaklaşımların iç içe geçmiş halidir. Dolayısıyla Kur'ân'daki zaman algısını, bu kapsamda sunduğumuz bir düalitenin entegrasyonu olarak görebiliriz. Nitekim Kur'ân, doğrusal ve döngüsel zaman algıları sunarak inananları zamanın çok yönlülüğünü düşünmeye sevk eder. Bu yaklaşım, dünya hayatının amacı ve zamansallığı konusunda farkındalık yaratır. Tefsir eserlerindeki farklı zaman yorumları, Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli rol oynamakta ve zamanın yalnızca fiziksel değil, manevi ve ahlâkî boyutunu da vurgulamaktadır. Tefsirlerdeki bu farklı zaman algılarını analiz etmek, zamanın hem dini hem de felsefi açıdan nasıl algılandığını göstermektedir.

Kur'ân'da zaman kavramları çok katmanlı ve bütüncül bir perspektifle ele alınır. Burada zaman, insan deneyimiyle sınırlı olmayıp, kozmik düzen ve ilahi kudretle iç içe geçtiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'da zamanın ontolojik ve epistemolojik olarak farklı boyutlarda işlendiği sonucunu çıkarabiliriz. Örneğin "dehr" ve "sermed" gibi kavramlar, makro boyutlu ve süreklilik arz eden zamanı temsil ederek, varlığın ontolojik çerçevesini oluşturmaktadır. Bunun yanında "asr", "vakt", "ecel" ve "umr" gibi kavramlar ise doğrusal zamanın tarihsel, bireysel ve sınırlı boyutlarına işaret etmektedir. Bu ontolojik farklılaşma vahiy merkezli zaman tasavvurunu, tek boyutlu bir çizgisellikten veya salt döngüsellikten uzak, birbirini tamamlayan ve iç içe geçmiş bir yapı olarak ortaya koymaktadır.

Kur'ân, zamanın hem mutlak hem de mukayyet yönlerini ortaya koymaktadır. İnsan, melek ve kozmik varlıkların zaman algılarının Kur'ân'da farklı olduğu görülür. Bu da zamanın, yaratılmış varlıkların konumuna göre değiştiğini gösterir. Bunun yanında da "yevm", "ecel" ve "ebed" gibi kavramların zamanın hem kronolojik hem kozmolojik boyutlarını gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla zaman hem tarihsel ilerleyişi hem de kozmik düzeyde ilahî kudreti temsil etmektedir. Kur'ân'da zaman, döngüsel tekrarlarla evrenin düzenini ve varlığın sürekliliğini, doğrusal ilerleyişle de yaşam, ölüm ve hesap bilincini yansıtır. Bu düalite, zamanın yalnızca ölçüm aracı olmadığını, insanın varoluşsal ve manevi sorumluluğunu ortaya koyan, varlık ve yaratılışla iç içe geçmiş bir gerçeklik olduğunu göstermektedir.

Kur'ân, zamanı uzay-zaman bütünlüğü içinde de ele almaktadır. Zaman, yalnızca akış değil; mekân ve kozmik düzenle birlikte işleyen bir boyuttur. Güneş ve ayın menzilleri, kozmik döngüler ve belirli vakitler, onun ölçüm araçlarıdır. Bu yaklaşım, zamanın hem mutlak hem göreceli yönlerini dengelemektedir. Böylece Kur'ân'da zaman, bireysel ve toplumsal yaşamla birlikte ilahî düzenin temel ontolojik ekseni hâline gelmektedir.

Bu sonuçlara ilaveten araştırmamız, Kur'ân'daki zaman anlayışının üç ana boyutta ele alınabileceğini göstermektedir. Birincisi, zamanın döngüsel yapısıyla evrensel düzeyde sürekli bir akış sergilemesidir. İkincisi, doğrusal yönüyle insanın tarihsel, bireysel ve uhrevî sorumluluğunu belirlemesidir. Üçüncüsü ise, zamanın mutlak ve mukayyet olarak farklı varlık düzlemlerinde değişen bir nitelik göstermesidir. Bu bütüncül yaklaşım, zamanın sadece ölçülebilir bir olgu değil; varlık, evren ve ilahî düzende iç içe geçmiş ontolojik bir gerçeklik olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da zaman, insan ile evren arasındaki ilahî düzenin anlaşılmasında temel bir kavramsal eksen hâline gelmektedir.

Kaynakça

Aktepe, Murat. "Çağdaş Hermenötik Yaklaşımlar ile Klasik Tefsir Yöntemlerinin İlişkisi." *Klasik ve Çağdaş Perspektiflerden İlahiyat Araştırmaları*. Ed. Mehmet Bilen, Tahirhan Aydın, Fuat İstemi. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2025.

- Aktepe, Murat. "Lev Tolstoy'un Manevî Dünyasında Kur'ân ve İslâm'a Ait Çağrışimler." *World Language Studies*. 5 (Ölümünün 115. Yılında L.N. Tolstoy: Sınırları Aşan Bir Yazarın Evrensel Mirası, 2025: 1-35.
- Azakar, Recep. *Kur'ân-ı Kerim'de Yemin Edilen Zaman Kavramları*. Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *el-Mu'teber fi'l-ḥikme*, 1. Baskı, Haydarabad: y.y. 1357.
- Barbour, Julian. *The End of Time: The Next Revolution in Physics*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut-Dımaşk: Dâru'r-Reşîd, 1421/2000.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Kitâbü't-Tarîfât*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Chande, Abdin N. "The Concept of Relative and Objective Time in the Qur'an". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu* (08-11 Ekim 2015, Konya) içinde, editör Bilal Kuşpınar, İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016.
- Çağıl, Necdet. "Kur'ân'da 'Zaman' Merkezli 'İltifat' Sanatının Ontolojik ve Kozmik Yansımaları". *Kesit Akademi Dergisi* 4/16. 2018: 1-17.
- Çil, Ayşe Ünal. "Kur'ân'da Zaman Kavramı". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9, sy. 1 (2011): 335-364.
- Çoştı, Feyza Ceyhan. "Zaman Felsefesi: Öznel ve Nesnel Zaman." *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi, Çağdaş Ontoloji Tartışmaları*, 2. 2018: 29-35.
- Dâvûd-i Kayserî, "Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân" ", *Resail-i Dâvûd el-Kayserî*, haz. Mehmet Bayraktar. Kayseri: Kayseri Belediyesi, 1997.
- Deliser, Bilal. "Kur'ân'da Zaman ile İlgili Kavramlar". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8, sy. 15 (2014): 303-320.
- Durkheim, Emile. *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*. Ter. Hüseyin Câhid. İstanbul: Tanin Matbaası, 1924.

- Einstein, Albert. *İzafiyyet Teorisi: Özel ve Genel Görelilik*.  ev. G len Aktaş. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*.  ev. Ali Berkta . İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Ersan, şevval. "Zaman Algısı ve Zaman Algısının McTaggart ile Dönüşümü." *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/8. 2021: 153-162.
- Fârâbî, Eb  Nasr Muhammed. "Uy nu'l-mes il", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Fatima, Salma-Mohammad Ahsan-Mujahid Hussain. "Thematic Analysis of the Concept of Time in the Qur'an". *Journal of Integrated Sciences, Special Issue Haziran 2024*: 1-24.
- Feynman, Richard. *The Feynman Lectures on Physics*. New York: Basic Books, 2010.
- Gasset, Ortega Y. *İnsan ve Herkes*.  ev. Neyire G l Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Goldstein-Jackson, Kevin. *The Dictionary of Essential Quotations*. London: Croom Helm, 1983.
- G lpınarlı, Abd lbaki. *G lşen-i R z şerhi*. İstanbul: Mill  Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972.
- Gribbin, John. *Schrödinger'in Kedisinin Peşinde, Kuantum Fiziği ve Ger eklik*.  ev. Nedim  atlı. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Gribbin, John. *Erwin Schrödinger ve Kuantum Devrimi*.  ev. Bahattin Mehmet Baysal. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2013.
- Hall, Edward T. *Sessiz Dil*.  ev. Asuman Kılıçaslan vd. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2025.
- Hawking, Stephen. *Zamanın Daha Kısa Tarihi*. Ter. Selma  g n . İstanbul: Doğan Kitap, 2006.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Ankara: İmge Yayınevi, 1996.

- Heidegger, Martin, Aristoteles ve Augustinus. *Zaman Kavramı*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Yayınevi, 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luġa*, Thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, 6 cilt. Kahire: Dârü'l Fikr, 2008.
- İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükrim. *Lisanü'l-arâb*. Beyrut: Dâr'ü Sâdır, 1990.
- İbn Miskeveyh vd. *Kebetos Pinaks İnsan Yaşamının Tablosu*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgîb. *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dîmeşk-Beyrût: Dârü'l-Kalem, 2009.
- Kabakçılı, Osman. "Kur'ân Açısından Zaman Kavramının Anlam Derinlikleri". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu* (08-11 Ekim 2015, Konya) içinde, editör Bilal Kuşpınar, İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016.
- Kalın, Faiz. "Kur'ân' da Zaman Kavramı". *Din ve Hayat*, 32, 2017: 8-13.
- Karaköse, Ömer Faruk. "Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı." *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 75-104.
- Karić, Enes. "Time in the Qur'an: An Introductory Overview". *American Journal of Islam and Society* 40, no. 1-2, 2023: 172-212.
- Kılıç, Cihan. "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Kariyer Sistemi." *Turkish Academic Research Review* 3/1 2018: 153-170. <https://doi.org/10.30622/tarr.425221>
- Kılıç, Cihan. "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Müderrislerin Merâtibi (1245/1829 Tarihli Tarîk Defterine Göre)", *Journal of Turkish Research Institute*, 2019: 65, 265-287, <https://doi.org/10.14222/Turkiyat4122>;
- Köktürk, Milay. *Zaman Üzerine Felsefî Soruşturma*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.

- Lâhîcî, Muhammed b. Yahyâ. *Mefâtîhu'l- c z f  Şerh-i Gülşen-i R z*. N r. Muhammed Râzî Berzger H lık - ffet Kerb s , Tahran: İnti  r t-ı Züvvâr, 2002.
- Levine, Robert. *Zamanın Coğrafyası, Kültürlerin Zaman Algısı  zerine*.  ev. Özgür Umut Ho af . İstanbul: Maya Kitap, 2013.
- Macit, Fahri. *İslam Felsefesi Tarihi*.  ev. Kasım Turhan. İstanbul: İklım Yayınları, 1992.
- Me in, Mahmut. "Kur'ân'ın Tarih Tasavvurunda Zaman Kavramının Müphemliği Meselesi", *Kur'ân ve Tarih*, ed. Bedrettin Basuğuy vd. Ankara: Kıtabe Yayınları, 2023.
- McTaggart, John Ellis. *The Nature of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- Molla Sadr , Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kav m  e - ir z . *el-Hikmet 'l-müte' liye f  esf ri'l-akliyyeti'l-erba'a (el-Esf r 'l-erba'a)*, thk. Râzî Lutf . 9 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhya 't-Tur s 'l-'Arab , 1981.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*.  ev. Şehabettin Yal m. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Oktav, Cenker ve Taslaman, Caner. "Felsefe tarihinde zaman d  nceleri", *Kader*, 15/3 Aralık 2017: 718-742.
- Okumuş, Ejder. *Zamanın Toplumsal Gerçekliği, Zamanda Yolculuk-Zamanla Yaşamak-Zamanda Var Olmak*. İstanbul: Ark Yayınları, 2011.
-  zalp, Hasan. "Boşlukların Tanrısı" Kavramı  zerine Bir Değerlendirme", *Felsefe Dünyası* 58, 2013: 108-124.
-  zdemir, Büşra. "Hac Suresi 22/47. Ayetine Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bu Ayetin  zel Görelilik Kuramı ile İlişkisi." *Genç Mütefekkirler Dergisi* 5/3 Eylül 2024: 852-867.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân'da ve İslam  ncesi Arap D  ncesinde 'Dehr' Kavramı." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16, Ağustos 2004: 251-270.

- Paslı, Esmâ. *Kur'ân'da Zaman Kavramı ve An.* Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Platon, *Parmenides*, Ter. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2014.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*, (*Tefsiru'l-Kebir*). Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*, thk. A. Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı 1 – Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Ross, David W. *Aristoteles*, Ter. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Rovelli, Carlo. *Ya Zaman Var Olmasaydı?* Çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019.
- Smolin, Lee. *Zamanın Yeniden Doğuşu*. Çev. Bilge Tanrıseven. Ankara: TÜBİTAK Kitaplar Müdürlüğü, 2017.
- St. Augustinus, *İtiraflar*. Ter. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.
- Şebusterî, Mahmûd. *Gülşen-i Râz*. Ter. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011.
- Tantâvî b. Cevherî el-Mısri. *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Kahire: Maţba'at Dâri İhyâ'î'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1931.
- Tatar, Burhanettin. "The Problem of the Relevance of Time and Space to the Qur'anic Text". *İlahiyat Studies II*, 1, 2011: 9-18.
- Tezel, Ayşe. *Aristoteles'te Zaman Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Tolstoy, L. N. *Din Üzerine Yazılar (1879-1884)*. Ter. U. Büke. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.
- Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. Ankara: Say Yayınları, 2017.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Yetim, Muhammed. "Klasik İslâm Düşüncesinde Zamanın Hakikati Meselesi", *Klâsik İslâm*, Ekim 2017: 30-35.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hâkâiki Gavâmiği't-Tenzîl ve Uyûni'l-ekâvîl*. Thk. Ali Muhammed Mu'avviğ-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.