

## ZAMAN DÜŞÜNCESİNİN TASAVVUFİ AÇILIMI

Osman Nuri KÜÇÜK

Arş. Gör., Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi

“Geçmiş ve gelecek Tanrı’yi bizim gözümüzden saklar. Her ikisini de ateşe atıp yakmak lazım. Sûfi “İbnü’l-vakit”tir. Fakat vakitten de kurtulmuştur halden de...”

Mevlânâ Celâleddin Rûmî

### Giriş

İnsan yaşamının ve düşünsel faaliyetinin temel paradigmalarından biri olan “zaman” kavramı, ilk bakışta hepimize aşına gelse de kavram tanımlanmaya çalışılınca o bilindik veçhesini kaybederek bir varoluş problemi olduğunu hissettirmektedir. Bu hususun her kültürde farkına varılmış olmalı ki Aziz Augustine, zaman hakkında şöyle der: “Sormadıkları “zaman” bilmeme rağmen, sorulduğunda “zaman” bilmediğimi anlıyorum.”<sup>1</sup>

Kelime olarak genelde az veya çok süre ve vakit anlamını vermek için kullanılan zaman kavramı; gök bilimiyle ilgili olarak güneş ve yıldızların öğlene göre açılacak uzaklığına karşılık gelen bir ölçü birimini ifade ettiği gibi ilk söylendiğinde olayların ardışıklığını görerek, aklımızda oluşturduğumuz ve olayların bundan sonra da içinde akıp gideceğini düşündüğümüz başı ve sonu olmayan soyut bir anlamı da çağırır.<sup>2</sup> Etimolojik kökeni ve yüklendiği anlam itibarıyla de zaman kelimesinin İran-dinî mitolojisindeki “Zurvan” miti ile ilgili olduğu belirtilmektedir.<sup>3</sup>

Kozmoloji, metafizik, fizik ve günlük hayatımızla yakından ilgili olan ve zihnimizde uzamsız bir akış fenomenine sahip olmasına rağmen yine de varoluştan bağımsız düşünülemeyen “zaman”la ilgili tartışmalar M. Ö. IV. yüzyıla kadar uzanmaktadır.<sup>4</sup> Bu makaledeki asıl amacımız; sûfîlerin konuya dair

<sup>1</sup> Saint, Augustine, *Confessions*, Translated by R. S. Pine Coffin, Penguin Books, New York 1961, XI, 264.; Benzer görüşler için bkz. Hasker, William, *God, Time and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca and London 1989, ss.2-19.

<sup>2</sup> Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi* I-IV, İstanbul, 1305, “Zaman” mad., IV,643; Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* I-II, “zaman” mad., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, II, 1662.

<sup>3</sup> Bu mitolojiye göre Zerdüştlükte iyilik ve aydınlığı temsil eden Hürmüz ile kötülük ve karanlığı temsil eden Ehriman, sonsuz zamanla özdeş sayılan Yüce Tanrı Zurvan’ın ikiz çocuklarıdır. Zurvan çocuklarından Ehriman’a sınırlı bir süre var olma hakkı tanırken bu sürenin sona ermesinden itibaren Hürmüz’e sonsuz bir hükümlerlik tanıyacaktır. Zamanla Mazdeizmde de hakim olan bu mitolojik görüşe göre “zaman” bir Tanrı gibi değiştirici ve tahrip edici özelliğe sahiptir. Daha sonraları İslam tarafından şekillendirilen zaman anlayışı da başlangıçta Mazdeizm vasıtasıyla Arapları etkilemiştir. (bkz. Gerhard Böwering, “Ideas of Time in Persian Sûfism” *Classical Persian Sûfism: From its Origins to Rumi*, Edited by Leonard Lewisohn, Publications London, New York 1993, ss. 211-212) Yunan mitolojisindeki benzer bir mite göre de sonsuz zamanla özdeş sayılan Chronos zaman geçtikçe kendi çocuklarını yer, tüketir. (bkz.: A.H. Chroust, *The Meaning of Time in The Ancient World*, The New Scholasticism, Cambridge, 1947, s. 50) Araplar arasında da zamanın böyle bir değerlendirmeye tabi tutulduğunu Kur’an, onların hayat ve ölüm ötesine ilişkin yaptıkları yorumları verirken şöyle aktarır: “Dediler ki: “Ne varsa dünya hayatımızdır, başka bir şey yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi zamandan başkası helak etmiyor (Bizi yok eden yalnız dehrdir)” (bkz. Câsiye 45/24) Bu açıdan ilah olarak Allah’ı kabul etmeyip, Dehre tanrısal bir işlev yükleyenlere de “Dehriyyun” denilir. Ayrıca Dehr kelimesinin Cahiliye Arapları arasında ölümsüzlük anlamında kullanılmasından dolayı bazı hadislerde dehr ile Allah arasında da ilişki kurulmuş Allah’ın Dehr olduğu belirtilmiştir. bkz.: A. J. Wensick, *el-Mu’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Hadisi’n-Nebevi*, Çağrı yay., İstanbul 1986, c.I s.50, 101; c.II, s.155 (Buhari, *Sahih*, Tefsir, 45,1, Tevhid, s.35; Müslim, *Sahih*, Elfâz, s. 2, 3; Dârimî, *Sünen*, Adâp, s. 169; İbn Hanbel, *Müsned*, c.II, s.238, 272).

<sup>4</sup> Zamanın varlığını inkar edenler Skeptikler (Şüpheciler (M. Ö. IV. yüzyıl) olarak bilinen ekoldür. Bu felsefe ekolünün temsilcileri Pyrrho, Arcesilaus, Carneades ve Sextus Empiricus’tur. Bunlar gerçekliğin bilgisinin imkansız olduğunu iddia ederek her şeyden şüphe etmenin gerekliliğini savundular. Diğer konularda olduğu gibi zaman hakkındaki bilgimizin de paradoksal olduğunu iddia ettiler. (bkz. Philip Turetzky, *Time*, Routledge, London and New York 1998, s.30 vd.; Mehmet Dağ, “İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, *AÜİFD*, c. XIX, s. 98.

görüşlerini inceleme olmanın yanısıra, İslâm düşüncesinin temel dinamiği olan, Kur'an'da konunun hangi bağlamda ele alındığı konumuz açısından genel olarak incelenecektir. Ayrıca aynı medeniyetin ürünü olmaları bakımından İslam filozof ve kelamcılarının bazılarının zamanla ilgili görüşlerine de konumuza teşkil ettiği kültürel zemin açısından atıfta bulunacağız.

### Kur'an'daki Kullanımı

Zaman kavramı, lafız olarak Kur'an'da geçmemekle birlikte değişik zaman birimlerini ifade eden kelimeler kullanılmaktadır. Bunların başlıcaları; dehr, asr, hîn, müddet, vakt, ân, yevm (gün), şehri (ay), saat, ezel-ebed, sermed gibi ifadelerdir. Bu ifadeler her dilde olduğu gibi değişik zaman dilimlerini ifade için kullanılan kelimelerdir. Ayrıca Kur'an'da zamanla ilgili değişik ifadelere yemin edilip söze başlanarak bir yandan insan dikkati bu zaman dilimlerine çekilirken diğer yandan zamanın insan hayatındaki yeri ve önemine de vurgu yapılmaktadır.<sup>5</sup>

Kur'an'ın konumuz açısından "zaman"ın mahiyetine ilişkin yaptığı değerlendirmeler önem arz etmektedir. Kur'an'da fiziksel anlamdaki zamanın başlangıcından ve gerçekliğinden bahsedilirken dünyanın yaratılışına atıfta bulunularak, zaman ölçülerinin, gök cisimlerinin yörüngeleriyle ilgili olarak dünyanın ve diğer gök cisimlerinin yaratılmasıyla bizzat Allah tarafından konulduğu bildirilir.<sup>6</sup> Ayrıca dilimizde yirmi dört saate karşılık olarak kullanılan yevm (gün) kelimesi, Kur'an'da bu anlamıyla kullanıldığı gibi süresi bizce kesin olarak bilinmeyen değişik zaman dilimlerini ifade için, rölâtif bir anlamda da kullanılmıştır.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Örneğin şu ayetlerde değişik zaman dilimlerine yemin edildikten sonra bir yargıya varılmaktadır. "Yoo, and içirim, akşamın alaca karanlığına, geceye ve topladıklarına..." (İnşikâk 84/16-17); "And olsun fecr vaktine ,on geceye... yürüyüp gitmeye yüz tutan geceye. Bunda akıl sahipleri için bir yemin var değil mi?" (Fecr 89/1-5); "Örttüğü zaman geceye, ortaya çıkıp görüldüğü zaman gündüze and olsun" (Leyl 92/1-2); "Kuşluk vaktine ve durgunlaştığı zaman geceye and olsun ki" (Duhâ 93/1-2); "Asra and olsun ki" (Asr 103/1). Asr; çağ, uzun zaman ve ikinci vakti gibi anlamlara gelmektedir ki ayette her üç anlamda bulunabilir. (bkz.: Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini*, sad.: Komisyon, İstanbul, trs., c.9, s.422 vd.) Bu ayetlerde adeta yemin edilen ifadeler, daha sonraki yargılar için şahit gösterilmektedir.

<sup>6</sup> İlgili ayetlerde şöyle denmektedir: "Gökleri ve yeri yarattığı gündeki takdirine göre Allah'ın katında ayların sayısı on ikidir." (Tevbe 9/36) "Güneşi ışık, ay'ı nur yapan: yılların sayısını ve vakitlerin hesabını bilmeniz için ay'a konaklar tayin eden O'dur. Alları bunları (boş yere değil), gerçek ile yaratmıştır. Allah bilen bir kavim için ayetleri açıklamaktadır" (Yunus 10/5); İnsanoğlunun kullandığı zaman birimleri de gök cisimlerinin hareketlerine bağlı olarak belirlenmiştir. Örneğin kullandığımız yıl, ay ve gün ölçütleri dünyanın kendi veya güneş eksenindeki yörüngesini tamamlamasıyla ilgilidir. Zaman ve gök cisimlerinin hareketleri arasındaki bu bağlantıdan dolayı Aristo döneminden beri "zaman" tanımlanırken genellikle hareket ve ölçü kavramları kullanılmıştır. (bkz. A.H. Chroust, *The Meaning of Time in The Ancient World, The New Scholasticism*, Cambridge 1947, s. 24 vd.) Zamanın, dünyanın yaratılışıyla ortaya çıkan bir ölçü birimi olduğu ve ayların sayısının on iki olarak belirlenmesindeki 'ilk esas' şu ayette daha açık bir şekilde vurgulanmaktadır. "Gökleri ve yeri yarattığı gündeki yazısına göre Allah'ın katında ayların sayısı on ikidir..." (Tevbe 9/36) Bu ayette zaman birimlerinin ilahi bir belirlenim sonucu Allah tarafından ortaya konduğu bildirilir.

<sup>7</sup> Yevm kelimesinin Kur'an'da değişik zaman birimlerini ifade için, sujenin durumuna bağlı olarak rölâtif bir anlamda kullanıldığı söylenebilir. Bu kullanıma örnek ayetlerden bazıları: "Senden azabı çabuk istiyorlar. Allah sözünden caymaz. Rabbinin katında bir gün sizin hesabınızla bin yıl gibidir." (Hac 22/47); Yani insanoğluna çok uzun gelen bir zaman dilimi, Allah'a göre çok kısadır. Milyonlarca yıl Allah'a göre bir an sayılır. Zamanın bu bağlayıcılığı ve ölçüsü insanın varlık sahasına göredir. Yine şu ayetlerde zamandaki bu izafilik şöyle belirtilir. "Melekler ve ruh, miktarı elli bin yıl süren bir gün içinde O'na yükselir." (Meâric 70/4); "Allah (yaratma) işini gökten yere doğru düzenler. Sonra sizin saydığınız yıllardan bin yıl kadar süren bir günde (yaratma işi) O'na yükselir." (Secde 32/5). Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yarattığını belirten ayetlerdeki (örneğin; Yunus 10/3, Hadîd 57/4, Kaf 50/38, Furkan 25/59, Secde 32/4 ayetleri bunlardan birkaçıdır) yevm (gün) ifadesi mahiyeti bizce kesin olarak bilinmeyen birer aşamayı ifade ettiğinden burada da bir izafilik söz konusudur. Şu ayette de gece ve gündüzün oluşumundan önceki bu yaratılış aşaması şöyle verilir: "Rabbiniz O Allah'tır ki gökleri ve yeri altı günde yarattı sonra emri arş üzerine hükümler oldu. O, geceyi, durmadan onu kovalayan gündüze bürüyüp örter; güneşi, ayı ve yıldızları buyruğuna boyun eğmiş vaziyette yaratan O'dur. İyi bilin ki yaratma ve emir O'nundur. Alemlerin Rabbi Allah ne yücedir." (A'râf 7/54). Dünyanın oluşumuyla ilgili olarak jeologların radyoaktif ışınlarla ve fosillere dayanarak hazırladıkları jeolojik zaman cetveli de dünyanın ERA denilen beş devirden geçerek bugünkü şeklini aldığını göstermektedir. Son üç devir de kendi aralarında alt bölümlere ayrılır. (bkz. Süleyman Ateş, "Kur'an'ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *AÜİFD*, c.XX, s.127) Yevm kelimesi, söz konusu anlamlarından başka "an"

Kur'an'da zamanla ilgili bu rölativiteye çoğunlukla dünyanın zaman ölçütleriyle metafizik aleminkiler kıyaslanırken değinildiği gibi kimi zaman da bu izafilik aynı mekan ve zaman boyutunda yaşayanlar için kullanılmaktadır.<sup>8</sup>

### İslâm Filozoflarının Görüşü

Konuyu değişik yönleriyle ele alan Kindî (ö. yaklaşık 252/866), Fârâbî (ö.339/950) ve İbni Sînâ (ö.429/1037) gibi İslâm filozofları, Aristo'nun etkisiyle zamanı hareket ile ilgili olarak önceden ve sonradan oluşuna göre sayı ve ölçü şeklindeki bir sıfat olarak tanımlamışlardır.<sup>9</sup> İhvân-ı Safâ da felsefe ansiklopedilerinde çeşitli zaman tanımları arasında Aristocu zaman görüşüne uygun bir tanım aktarırlar. Bu tanıma göre; zaman gök kürenin hareketinin sayısıdır.<sup>10</sup>

Zaman bir varlığın varoluş süreci, miktarı ve ölçümü olarak kabul edilip mutlak varlık olan Tanrı'ya izafe edildiğinde Tanrı'nın ezeli ve ebedi olması yönüyle de mutlak varlığın subûti bir sıfatı olarak Allah inancıyla birlikte karşımıza çıkmaktadır. Zaman konusunun bu yönü nedeniyle İslam kelimacıları da konuyla ilgilenmişlerdir.

Bu konuyla ilgilenen düşünürlerin belki de en meşhuru Musevilikten ihtida etmiş olan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö.560/1165)dir.<sup>11</sup> Bağdâdî zaman hakkında on değişik görüş aktardıktan sonra önceliklerden farklı olarak zamanı hareketin ölçüsü olarak değil de varlığın ölçüsü (mikdarü'l-vücûd) şeklinde tanımlar.<sup>12</sup>

---

anlamını ifade için de kullanılmaktadır. "O, her an (yevm) bir iştedir." Daha sonra görüleceği gibi bu ayet sūflerin zaman telakkisinde önemli bir yer tutar.

<sup>8</sup> Örneğin Kur'an'da Hz. Süleyman dönemine ait anlatılan şu olay, aynı zaman boyutunda yaşamalarına rağmen bazı kimselerin zamanın bu genel bağlayıcılığını aşabileceklerini gösteren bir örnek sayılabilir. Olay şu şekildedir: Sebâ Meliki Belkıs'a kendi hükümlerinin yüceliğini göstermek isteyen Hz. Süleyman danışmanlarını toplayarak "Ey ileri gelenler dedi, onların bana teslim olarak gelmelerinden önce hanginiz onun tahtını bana getirebilir?" Cinlerden bir azılı: "Sen oturduğun yerden kalkmadan önce ben onu sana getiririm, dedi, bunu yapmaya gücüm yeter ve ben güvenilir biriyim." Yanında kitaptan bir ilim olan kimse de: "Sen gözünü yummadan ben onu sana getirebilirim." dedi. Süleyman tahtı yanına yerleşmiş görünce: "Bu Rabbimin lütfundandır" dedi..." (Neml 27/38-40) Tahtın getirildiği mesafenin iki aylık bir mesafe olduğu rivayet edilmektedir.(bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, a.g.e., VI, 144) Işık hızından daha hızlı zaman birimlerinden ve eşya naklinin yapılabilirliği imkanından söz edilen günümüzde, bu olay halen gizemini korusa da çağdaş bir zihin artık bu tür olayları imkansız görmemektedir. Kur'an'ın zamanın mahiyetine ilişkin tanımladığı bu rölativite başlangıçta sadece zihinsel ve yoruma dayalı olarak düşünülürken, 1927'de Werner Heisenberg'in meşhur belirsizlik prensibini ortaya attığı tarihten, kuantum fiziğindeki gelişmelere paralel olarak Einstein'ın izafiyet teorisiyle birlikte artık fizikte kabul edilen bir prensip haline geldi. Bu teoriye göre sürekli nesnel bir gerçeklik olarak düşünülen zamanda da bir rölatiflik söz konusudur.(bkz.Turetzky, *Time*, s.146 vd.).

<sup>9</sup> Fârâbî'nin bütün eserleri bize kadar ulaşmadığından bu konudaki fikirleri ayrıntılı olarak bilinmese de Kindî ve İbn Sînâ bu konuyu eserlerinde ele alırlar. Zamanın mahiyeti ve gerçekliği üzerinde duran Kindî'ye göre zaman; bir cevher olarak bölünemez. Zamanın bölünmesi arızî ve zihnidir. Çünkü geçmiş ve gelecek zamanın arasını birleştiren "an" in sürekliliği yoktur. An, onu düşünürken geçer ve ondan hemen sonra gelecek başlar. O halde zaman önceden ve sonradan başka bir şey değildir. Önce ve sonra ise sayana göre tespit edilir. Binaenaleyh zaman, sayıdan başka bir şey değildir. Sonuç olarak Kindî'ye göre zaman hareketi sayan bir sayıdır. (bkz. Kindî, Yakup b. İshak, Resâilü'l- Kindî, 2. baskı, Kahire 1978, s. 152 vd.) İbn Sînâ ise zamanla ilgili devrinde mevcut görüşleri dört kategori halinde bize aktarır. Bunlar; a- Zaman hareketle özdeştir b- Zaman gök küresinin hareketidir c- Gök küresinin bir tam devridir d- Gök küresinin kendisidir görüşleridir. (bkz. İbn Sînâ, Şifâ Tahran, 1886, s. 70) İbn Sînâ'ya göre ilk üç zaman tanımı, zamanı hareketle özdeş saydıklarından esasta aynıdır. Bu yüzden İbn Sînâ bunları bazı gerekçelerle reddettikten (bkz. İbn Sînâ, a.g.e., c.I s. 70-71) sonra Aristo'nun tanımına uygun olarak zamanı herhangi bir mesafeyle ilgili olarak bir yerden diğerine geçen hareketin miktarı olarak tanımlar.(bkz. İbn Sînâ, a.g.e., c.I, s. 72).

<sup>10</sup> İhvân-ı Safâ yaklaşık 350-375/961-986 yıllarında yazdıkları risalelerinde zamanla ilgili şu dört grubun görüşlerini aktardıktan sonra yukarıdaki tanımı benimserler. Bu görüşler şunlardır: a- Halkın görüşü ki buna göre zaman yıllar, aylar, gün ve saatlerin geçişidir b- Gök kürenin mükerrer hareketinin sayısıdır c- Gök kürenin hareketi tarafından sayılan süredir d- Zaman varlık sahasındaki şeylerden değildir. (bkz. Resâil-ü İhvân-ı Safâ, Beyrut, 1376/1957, c.II, s. 17).

<sup>11</sup> Böwering, Gerhard, "Ideas of Time in Persian Sūfism", *Classical Persian Sūfism From Its Origins to Rūmī*, Edited by Leonard Lewisohn, Publications London, New York 1993, s.216.

<sup>12</sup> Bağdâdî'ye göre zaman sadece hareketle ilgili olsaydı hareket etmeyen cisimlerin zamanla ilgili olmaması gerekirdi. Halbuki zaman ister aktif ister pasif halde olsun her varlık için söz konusu edilmektedir. (bkz. Bağdâdî, Ebu'l-Berekât, *Kitâbü'l- Mu'teber*, Haydarabad, 1357/1938, c.III, s. 36 vd.).

Buna göre mutlak zaman, mutlak varlığın bir sıfatıdır. Gazzâlî ise alemin zamansal açıdan başlangıcının olmadığı yönündeki Meşşâî Filozoflara ait görüşe karşın alemin zamana bağlı bir başlangıç ve sonu bulunduğunu görüşünü İslâm camiası adına savunur.<sup>13</sup>

### Sûflerin Zaman Görüşü

Sûflerin genel olarak zaman kavramını öncelikle insanın manevi gelişimine olan katkısı yönünden ele aldıkları söylenebilir. İbn Arabî ise kavramı daha geniş bir açıdan metafizik ve psikolojik yönüyle ele alarak sûflerin bu konudaki tutumlarını sistematik bir tarzda özetler. Zamanın mahiyeti ve varlığı konusunu Kur'an'daki kullanımına paralel bir tarzda ele alan İbn Arabî zaman ve gök cisimlerinin yaratılması arasındaki ilişkiye vurgu yapar ve zamanın fiziksel gerçekliğiyle ilgili olarak yıldızların (güneş sisteminin) yaratılmasından, gök cisimlerinin yörüngelerinden, güneşin ve dünyanın hareketlerine bağlı olarak gece-gündüzün, ayların ve yılların oluşumundan bahseder. Belirli bir düzen içerisinde hareketlerini periyodik olarak sürdüren gök cisimlerinin hareketlerinin ölçü olarak kabul edilip bizlerce takdir edilmiş soyut isimlendirmelerinin ise zaman birimlerini oluşturduğunu ifade eder. Felek ve yıldızların somut varlıkları olmasına rağmen zamanın takdir edilen vehmî (izafî) bir nispet olduğunu belirtir.<sup>14</sup>

İbn Arabî zamanı kainattaki farklı ölçü birimlerine verilen mutlak bir ölçü ve düzen unsuru olması açısından Allah'ın bir tecellisi olarak görür. Ona göre zaman, uzamı olan feleklerin işleyişiyle (yörüngelerdeki dairesel hareketle) bir düzen altında işleyen kainat için Allah tarafından şekillendirici bir düzen unsuru (zarf) haline getirilmiştir. İbn Arabî şu ayeti de delil getirerek zamanı; kainat için genel bir işleyiş düzeni şeklinde tanımlar:<sup>15</sup> “O ki güneşi ışıklı, ayı murlu yarattı; sonra da yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona duraklar tayin etti. Allah bunları boş yere değil, gerçek ile (hikmetle) yarattı. O bilecek bir kavim için ayetlerini açıklıyor.”<sup>16</sup> Hz. Peygambere (a.s) nispet edilen “Dehre sövmeyiniz, Zira dehr Allah'tır” hadisini<sup>17</sup> de bu bağlamda ele alan İbn Arabî, kainata Allah tarafından konulan ve bir düzen unsuru olan mutlak ölçünün (dehr) bu anlamıyla Allah'ın bir tecellisi olduğunu belirtir.<sup>18</sup>

İbn Arabî Allah'tan başka tüm mahlukat için bir zarf (düzeni sağlayan bir kılıf) haline getirilen bu ölçüye mutlak olarak zaman derken zamanın insana ve diğer varlıklara bakan yönüne ise “vakit” der ve onu herhangi bir ‘vücudun’ varlık kazanmasında kesinlikle bulunması zorunlu bir nispet olarak vasıflar.<sup>19</sup> Çünkü “Şunu yarattı (haleke kezâ)” ve “Şöyle zuhur etti (zahere kezâ)” cümleleri vakitsiz düşünülemez, gizli veya açık ‘falan vakitte’ anlamını barındırırlar.<sup>20</sup> Bu açıdan İbn Arabî'ye göre vakit, Allah'ın tecellisinin (zuhur) ve yaratmasının (halk) bir düzen içinde olabilmesi için takdir edilmesi zorunlu bir nispettir. Ancak bu nispet hitap ettiği varlık türlerine göre bir izafilik gösterir.<sup>21</sup>

<sup>13</sup> bkz. Gazzâlî, Tehâfütü'l- Felâsife, çev.: Bekir Karlığa, Çağrı yay., İstanbul 1981, s.47 vd.; İbn Rüşd bu münakaşada bir çok hususun öze ait olmayıp kelime oyunlarından ibaret kaldığını iddia etmektedir. Gerek ilahiyatçılar, gerek felsefeciler ezeli ve sonsuz bir varlık (Allah) ile değişen dünya arasında bir fark gözetmektedirler ki, onlara göre esas olan budur. Bir bütün halinde bu dünyanın fani veya ebedi yahut sürekli meydana gelip yok olduğunu söylemek ikinci derecede bir meseledir. (bkz. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh yay., İstanbul 1985, s.127 vd.).

<sup>14</sup> İbn Arabî, Muhammed Ebu Abdullah Muhammed b. Ali, *Futûhât-ı Mekkiye I-IV*, Matbaatu'l- Amire, Mısır 1293, I, 499-500; *Futûhât*'da isminden ve içeriğinden iki yerde bahsedilen fakat bizim ulaşamadığımız “ez-Zaman ve Marifetü'd-Dehr” adlı eserinde de İbn Arabî zamanı varlığı olmayan (emr-i ademî) zihinsel bir imgelem olarak nitelendirmektedir. (bkz. Nihat Keklik, *İbn Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât-ı Mekkiye I-II*, Edebiyat Fak. Matbaası, İstanbul 1980, II, 335.

<sup>15</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, I, 500.

<sup>16</sup> Yunus 10/5.

<sup>17</sup> Hadisin kaynakları için 3 no'lu dipnota bkz..

<sup>18</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, I, 500; Bu hadis ile Kur'an'da Dehrin insanları öldürüp diriltiren bir Tanrı olarak nitelenmesinin Allah tarafından kınanması (Câsiye 45/24) hususu birlikte ele alındığında İbn Arabî'nin izahlarından şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür. Bu ayette Dehre ilah diyenler, sebebi esas müsebbip görerek Allah tarafından varlık için bir düzen unsuru olarak yaratılan zamanı ilah yerine koyarak ve sebebe takılarak perde ardındaki Allah'ı inkar ettiklerinden dolayı kınanmaktadır.

<sup>19</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, I, 499.

<sup>20</sup> İbn Arabî, a.g.e., I, 500.

<sup>21</sup> İbn Arabî'nin zamanın mahiyetine ilişkin yaptığı bu izafiyet vurgusu Einstein'ın izafiyet teorisinde bir başka açıdan şöyle ifade edilir: Bizler zamanla takvim arasında birebir ilgi kurmakla zamanı nesnel bir hale getirmekteyiz. Halbuki insanoğlunun kullandığı tüm saatler güneş sistemine göre hazırlanmıştır. Aslında bir saatlik dediğimiz şey uzayda bir ölçme, gök kürenin yörüngesindeki gündelik dönüşünün on beş derecelik bir yayıdır. Merkür'de yaşayan bir insanın zaman kavramları bizimkinden çok farklı olurdu. Çünkü Merkür

Genelde bütün sûfilerce zamanın bu şekildeki izafi kabulü, doğal olarak onları, fiziksel zaman üzerinde tasarrufta bulunabilecekleri kabulüne de sevk etmiştir. Bir çok sûfiye atfedilen; aynı günde birden fazla yerde bulunabilme (tayy-ı zaman), normalde çok fazla zaman gerektiren olayları kısa bir zaman dilimine sığdırabilme (kabz-ı zaman) veya kısa bir zaman diliminde mümkün olmayan işler yapabilmeleri (neşr-i zaman) ile ilgili anlatılan rivayetler bunun bir göstergesidir.<sup>22</sup>

#### Sûfiler'in Reel Zamanı: Vakt

Sûfiler esasen “zamanı” insanın sonsuz, zamansız varlıkla irtibata geçmesindeki rolü ve mahiyeti açısından ele almışlardır. İbn Arabî'ye göre Tanrı için “zaman”; ezeliyet, ebediyet ve zamansızlık anlamında bir gerçekliğe sahipken insan için zamanın gerçekliği, içinde bulunduğu vakte aittir. Tanrı'nın sonsuz zamanındaki gerçeklik, varlığın şimdiki ânında yani “vaktinde” gizlidir. Zira insan ebediyetle ancak sahip olduğu anda yani vakitte ilişki kurabilir.<sup>23</sup> Bu açıdan vakt kavramı sûfi literatüründe bir kudsiyet kazanmıştır. Mevlânâ ise bu hususu şöyle ifade eder: “Allah katında ne sabah vardır, ne akşam. Geçmiş, gelecek, ezel ve ebed, orada yoktur. Oraya geçmiş Adem'le gelecek Deccâl sığmaz. Bunlar akl-ı cüzünin ve hayvanî ruhun sahasındaki şeylerdir. Mekansızlık ve zamansızlık aleminde bunlar yoktur.”<sup>24</sup>

Sûfilerin zaman görüşü esasen onların vakt görüşünde açılımını bulmaktadır. Bireyin reel olarak zamanın tümüyle bir ilişkisi olmadığını söyleyen sûfiler ferdin zamanla olan ilişkisini “onun vakti” şeklinde

---

güneş çevresindeki dönüşünü bizim günümüzle seksen sekiz günde bitirir. (bkz. Philip Turetzky, *Time*, s.146).

<sup>22</sup> Sûfilerin bu türden kerametlerini ifade için kullanılan tayy-ı zaman, neşr-i zaman, kabzatü'z- zaman ve bast-ı zaman gibi ifadeler zaman üzerinde yapılabilecek değişik tasarruf türlerini göstermektedir. Bunun bir tür zaman yolculuğu veya farklı bir varlık boyutuna geçilerek olağan zaman boyutunun aşılması şeklinde yorumlanması da mümkündür. Kur'an'da anlatılan Hz. Süleyman'ın Belkıs'ın tahtını getirişi de (Neml 27/39) bu türden olağan zamanın aşılmasıyla gerçekleştirilen bir olaydır. Konu güncel açıdan zaman yolculuğu ile ilgilidir ki şu an fizik kanunları arasında zaman yolculuğu önünde herhangi bir engelin bulunmadığı belirtilir. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam Press, Londra 1988, s.46 vd.; P. Coveney and R. Highfield, *The Arrow of Time*, W.H. Allen, Londra 1990, s.8 vd.; Fred Alan Wolf, *Parallel Universes*, Bodley Head Ltd., Londra 1988, s.12 vd.); Sûfilere atfedilen bu türden kerametlerden bazıları şunlardır: Bazı sûfilerin Kabe'de birkaç adımda Kur'an'ı baştan sona hatmetmeleri ve bunu zamanı dürerek yaptıklarını söylemeleri. Tusteri'nin aynı gün hem Arafat'ta hacılarla hem de evinde görülmesi. Ebu'l- Hasan Harakani'nin bir günde beş kez evinden Lübnan dağlarındaki bir gruba imam olmak için gitmesi, Maruf el-Kerhî Bağdat'ta iken sabahleyin yüzündeki yara izinin nedeni sorulunca geceleyin Mekke'de zemzem kuyusuna düştüğünü ve yüzünü yaraladığını söylemesi... Yine bazı sûfilerin başlarını küpelerinin altına gizleyerek çok uzak mesafelere gittikleri de bu türden rivayetlerdendir. Sûfilerin hal tercemelerini anlatan tabakât ve menâkıb kitaplarında bu türden bir çok keramete rastlamak mümkündür. (Bu türden tabakât ve menâkıb kitaplarının ayrıntılı bir listesi için bkz. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, ss.113-141, 156-201) Ancak ilke olarak sûfiler bu türden kerametleri normal birer doğa olayı şeklinde yorumlayarak, en büyük kerametın insanın kötü huylarından birini değiştirmesi olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Beyâzıd-ı Bistami'ye falan zat bir gecede Mekke'ye gidip geliyor denildiğinde o: “Şeytan da göz açıp kapamada doğudan batrya gidebilir. Ancak yine de Allah'ın lanetindedir. Kuşlar da havada uçar, balıklar da denizde yüzebilir. Esas olan keramet değil, istikamettir. (bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, haz. Süleyman Uludağ, s.547).

<sup>23</sup> Bkz. İbn Arabî, *Futûhât*, I, 539; İbn Arabî Allah'ın zamansal açıdan ezeli oluşunu söylemenin beraberinde akla şu varsayımı getirdiğini belirtir. “Biz “Allah ezelde şöyle buyurdu ve şöyle yaptı” dediğimiz zaman sanki zaman bir yere kadar uzanıyor da orası ezel oluyor ve Allah bu zaman diliminden konuşuyormuş gibi bir varsayımda bulunmaktayız.” İbn Arabî bunu insanla zaman arasındaki kurduğu ilişkiden yola çıkarak şöyle açıklar: Örneğin 1400-1460 yılları arasında yaşamış bir kişinin yaşamı için verilen bu tarihler esasen onun doğası ve öz varlığıyla zaman arasında direkt bir ilişkiyi ifade etmez. Gökküre 1400 yıldır sürdürdüğü periyodik hareketlerini o kişinin yaşadığı süre diliminde de aynen sürdürmüştür ve biz buna 1400 demişizdir. Bu isimlendirme yaşamın düzenli sürdürülmesi için gerekli olmasına rağmen o insanın varlığına ilişkin bir izahı kendisinde barındırmaz. Zamanın insan varlığının neresinde olduğu sorusu insana yöneltilince nasıl ki insan zamanın kendi varlığı için zihinsel bir varsayım olduğunu anlıyorsa ezelin Allah'a nispet edilmesi de İbn Arabî'ye göre Allah'ın başlangıcı ve evveli olmadığını belirtmek için O'na verilen selbî (karşıtını yok sayan) bir sıfatı ifade eder. Yoksa O'nun varlığına ilişkin bir izahı kendisinde barındırmaz. İbn Arabî'ye göre Allah'ın zamansal açıdan ezeli oluşu O'nun eşyayı yaratırken eşyaya göre ki durumunu anlamamız için O'na verilen bir sıfattır. Ayrıca İbn Arabî zaman düşüncesinin bizde zamansızlığın anlaşılması ve yaratıcının ezel sıfatıyla tanınmasına olan katkısı açısından da fonksiyonel olduğunu belirtmektedir. (bkz. İbn Arabî, a.g.e., I, 500).

<sup>24</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, çev.Veled İzbudak, MEB yay., İstanbul 1991, c.VI, s.214-215.

tanımlamışlardır. Bunun tasavvuf tarihinde bilinen ilk örneğine Beyâzîd-ı Bistamî'nin (ö.262/875) şatah türü ifadelerinde<sup>25</sup> rastlamaktayız. Onun şatahâtı bu anlamda dünyevî ve geçici hüviyette olan insanın, ebedî ve ezeli olan varlıkla ilişkisinin ve vecd halindeyken zamansal açıdan ezeliyeti, kendi benliğinde hissedişinin bir ifadesiydi.<sup>26</sup>

Kendisini “ardardalığım” görünürdeki bir dizinden başka bir şey olmadığı şeklindeki değerlendirmeye yönlendiren kişi, geçmiş ve geleceğin tamamen subjektif süreçler olup, gerçekte objektif bir varlıklarının olmadığını anlar. Herhangi bir şeyin objektif olarak gerçekte var olup olmadığı sorusu varlığını korumasına rağmen “gerçek”, yegâne referans olarak sadece varoluş anımızı tanır.<sup>27</sup> Bu açıdan Beyâzîd'in ifadeleri gerçekte yaşanan bu varoluş anına atıfta bulunuyor denilebilir.

Kelime olarak; bir şeyin zamanda veya bir başka şeydeki sınırına delalet eden, herhangi bir iş için varlığı kabul edilen zaman dilimi şeklinde tanımlanan<sup>28</sup> *vakt* kavramını sūfîler genelde bireyin manevi gelişimi ile ilişkisi yönünden kula hakim olan o anki baskın psikolojik durum şeklinde tanımlamışlardır.

Ebu Ali Dekkâk (ö.406/1015) vakti, insan zihnini o an meşgul eden içinde bulunulan hal şeklinde şöyle tanımlar: “Vakit içinde bulunduğün şeydir. Dünyayla isen vaktin dünya, ahretle isen vaktin ahiret, neşeli isen vaktin neşe, hüznünlü isen vaktin hüznüdür.”<sup>29</sup> Bu açıdan Sehl b. Abdullah (ö.283/896) tasavvufun vakit ilminden ibaret olduğunu,<sup>30</sup> benzer şekilde Cüneyd el-Bağdadî (ö.297/909) de tasavvufun vakitleri muhafaza etmek olduğunu söyler. Bağdadî bunun keyfiyetini ise; kulun haddini bilmesi, Allah'tan başkasına muvafakat etmeyip, Rabbine muvafakat etmesi ve vaktinin dışındaki hiçbir şeyle manen birlikte olmaması şeklinde açıklar.<sup>31</sup> İbn Arabî, genel olarak sūfîlerin vakti geçmiş ve geleceği düşünmeksizin içinde bulunduğün anda sana sahip olan şey şeklinde tanımladıklarını belirterek<sup>32</sup> kendisi de benzer bir tanım aktarır.<sup>33</sup>

Hucvirî vaktin sūfîler arasında bilinen bir kavram olduğunu belirterek sūfînin vakitle yaşadığı deneyimi şöyle özetler: Hakk'tan bir vârid (ilahî bir tecelli) kulun kalbine ulaşır ve onu cem' haline ulaştırınca artık onun keşfinde ne mazi ne de gelecek hatırası baş gösterir. Vakitle kul geçmiş ve gelecek düşüncesinden bomboş bir hale gelerek Hakk ile sarhoş olur. Hucvirî, bu noktaya erişebilmenin ise zor olduğunu belirtir.<sup>34</sup>

Sehl b. Abdullah et-Tusterî'ye (ö.283/896) göre insanın zamanın başlamasından önce elest bezminde<sup>35</sup> Allah'ın rububiyetini ikrârla başlayan ezelle münasebeti dünyada iken bu ikrârın anımsama anında yani vakitteki suuruyla devam eder.<sup>36</sup> Ebu Bekr Şiblî (ö. 334/941) sūfî ânı, sūfî vakti tabirini dünyada yaşanan, dünyevi olmasına rağmen zamansızlığı ifade eden ve zaman kaydıyla kayıtlı olmayan sūfî tecrübeyi açıklamak için kullanmıştır.<sup>37</sup> İbn Arabî bu ilişkiyi “O her an bir iştedir.” ayetine<sup>38</sup> atıfta bulunarak Hakk'ın her an bir şe'niyetle tecellide olduğunu, insanın bu şe'niyetle irtibatının ise vakitteki suuruyla sağlanabileceğini söyler.<sup>39</sup> Bu anlamıyla vakit, İbn Arabî'ye göre ilahî şe'niyete katılmanın bir ifadesidir. Ânın tecellisini tamamıyla alabilen kâmil insan olmasından ötürü kutba da sahibü'l-vakt, aynu'z-zaman gibi isimler verilmektedir.<sup>40</sup>

<sup>25</sup> Bu şatahatların en meşhur olanları “Subhanî Mâ A'zame şe'nî (Kendimi tenzih ederim. Şe'nim ne kadar da yücedir.)” ve “Ene huve (Ben O'yum)” gibi ifadelerdir. (bkz. Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l- Evliyâ*, çev.: Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür yay., İstanbul 1985 s.198 vd.).

<sup>26</sup> Böwering, G., “İbn Arabî's Concept of Time”, *God is Beautiful and He loves Beauty: Dedicated for A. Schimmel*, Edited by J.C. Bürgel and Alma Giese, Leiden 1994, s. 90-91.

<sup>27</sup> Talbot, Michael, *Mysticism and The New Physics* (Mistik Düşünce ve Yeni Fizik), çev.: Sabahattin Kurtay, İnsan yay., İstanbul 1995, s.97

<sup>28</sup> Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, “vakt” mad., İstanbul 1305, I, 624 vd.

<sup>29</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, Daru'l-Cil, Beyrut tsz., s.55.

<sup>30</sup> Sühreverdî, Şihabuddin, *Avarifü'l- Maarif* (Tasavvufun Esasları), çev.: H. Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz, Erkam yay., İstanbul 1989, s.34.

<sup>31</sup> Kelabâzî, *et-Ta'arruf*, 3. baskı, Kahire 1992, s.108.

<sup>32</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, II, 133

<sup>33</sup> İbn Arabî, *Futûhât*, II, 538

<sup>34</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcub* (Hakikat Bilgisi), çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh yay., İstanbul 1982, s.518

<sup>35</sup> A'raf 7/142 ayetine işaret vardır.

<sup>36</sup> Böwering, Gerhard, “Ideas of Time in Persian Sūfism”, s. 220.

<sup>37</sup> Böwering, G., a.g.m., ss. 220-221.

<sup>38</sup> Rahmân, 55/29.

<sup>39</sup> Bkz. İbn Arabî, *Futûhât*, II, 573.

<sup>40</sup> Böwering, Gerhard, “İbn Arabî's Concept of Time”, s.81.

Allah'ın her ân tecellisi ile sūfînin zamandaki benlik farkındalığı arasındaki bu ilişkiyi Şiblî, sonsuz süren ân ve sınırsız okyanus metaforuyla anlatır: “Benim ânım senin içinde sürer. Ben vaktim, benim vaktim azizdir, vaktimin, denizimin sınırı yoktur. Vakitte bundan başkası yoktur. Ben yokum.”<sup>41</sup>

Serrâc (ö.378/988), Şiblî'nin sözlerini şöyle açıklar: Vakit iki soluk arasındaki nefes, iki hatır arasındaki düşünme zamanıdır. O zaman birimi Allah ile, Allah için olursa vakt adını alır. Bu sözler, Şiblî'nin vecd halinde, zamansal benliğinden sıyrıldığı ânda kendi vakti içinde ve vecdi ölçüsünde gerçekleşen şahsına ait şatah türü ifadelerdir ve daimi değildir.<sup>42</sup>

Sûfilerin vakt kavramını semantik açıdan bir anlam genişlemesine tabi tutarak ezeli ve ebedî olan varlıkla yaşanan iletişim şeklindeki bu yorumlarının Hz. Peygambere nispet edilen “*Benim Allah'la öyle bir vaktim olur ki o vakte ne bir melek-i mukarreb ne de bir nebiyy-i mürsel sığmaz.*” sözünden<sup>43</sup> de ilham aldığı söylenebilir. Sûfler tarafından bu söz, yaratılmış zamandan kopup Allah'taki ezeli ve ebedi şimdiye ulaştıkları ânı, yani *vakt deneyimlerini* göstermek için sık sık kullanılır. Bu anda yaratılmış her şey, baş melek Cebrâil de dahil olmak üzere dışarıda kalır.<sup>44</sup> Hucvirî bu hadisi; “yani o vakit içinde benim gönlümden on sekiz bin alemden hiçbir şey geçmez, Allah'ın en kıymetli varlıklarını dahi o vakitte düşünemem, o vakte sadece ben ve Hakk sığarız, başkası sığmaz” şeklinde yorumlar. “*Muhammed'in gözü orada ne kaydı ne de onu aştı.*”<sup>45</sup> ayetinin de buna bir telmîh olduğunu belirtir.<sup>46</sup>

Mevlânâ Allah'la yaşanan bu özel vakitle ilgili olarak Cebrail'in bile aşık ile maşuk arasında bir örtü hükmünde olacağını belirtir.<sup>47</sup> Muhammed İkbâl, yaşanan vakt deneyimini; kafirin kuşağının yani dizisel zamanın çözüldüğü ve sūfînin doğrudan Allah ile bağlantı kurduğu âna bir gönderme şeklinde yorumlar. A. Schimmel, sūfler tarafından miracın ve namazın bu tür işârî yorumunda baş başa görüşmeye yapılan vurgunun ilham verici olduğunu belirtir.<sup>48</sup> İmam-ı Rabbânî, vaktin sürekli veya geçici olabileceği yönündeki sūflere ait her iki görüşün de kula gelen letâif açısından düşünüldüğünde doğru olacağını söyler.<sup>49</sup>

Vakti, yaşanan vecd halinden dolayı insan şuurunun normal bilinçlilik halini kaybettiği bir zamansızlık ve bilinçsizlik olarak niteleyen Mevlânâ, ideal namazın da *vakt* şuuruyla kılınan namaz olduğunu, namazda elde edilen böyle bir zamansızlığın, bizleri ancak zamansız varlıkla iletişime geçirebileceğini aksi halde namazın bir takım şekillerden ibaret kalacağını ifade eder.<sup>50</sup>

#### Hâl-Vakt ilişkisi

Sūfî literatüründe vaktin sūfînin yaşadığı manevi tecrübe ânını ifade etmesinden dolayı kavram, sūflilerin “hâl” kavramıyla da yakından ilgilidir. Ebu Süleyman Darânî (ö.215/831) vakti halle bağlantılı olarak “kişinin halini muhafaza etmesi” şeklinde tanımlayan sūflilerin ilklerindedir.<sup>51</sup> Hucvirî de Darânî'den “vaktin ilmüne vakıf” diye bahseder.<sup>52</sup> Ebu Bekir Vasıtî (ö.320/932) ise vakti umulmadık bir anda gelip, bir müddet süren, kabz ve bast halini de beraberinde getiren ve kendinden önceki halleri etkisiz bırakan hal şeklinde tanımlar. Ali Dineverî (ö.330/941) sūfînin yaşadığı vakitlerin ayın burçları misali değişebileceğini

<sup>41</sup> Serrâc, *el-Lum'a fi't-Tasavvuf*, (İslam Tasavvufu), çev.: H. Kamil Yılmaz, Altınoluk yay., İstanbul 1996, s.393.

<sup>42</sup> Serrâc, a.g.e., s.394-395.

<sup>43</sup> Bu sözle ilgili olarak genelde hadisçilerce şu değerlendirme yapılmaktadır: “Herhangi bir hadis kitabında geçmeyen bu söz, daha ziyade zayıf ve metruk ravileri toplayan “Du'afâ” ve “Mevdû'at” kitaplarında yerini almıştır. Mevdû'at yazarları bu sözün tasavvuf ehlinin dillerinde dolaşan, aslı ve senedi olmayan bir söz olduğu yönünde değerlendirmeler yapmışlardır. (bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*, Yediveren, Konya 2001, s. 26; Tasavvuf erbabı ise miracda olduğu gibi Cebraili bile geride bırakıp Allah'la özel bir hal yaşayan Hz. Peygamberin Allah'la geçirdiği özel vakti ifade için bu söze çokça atıfta bulunurlar. (bkz. Hucvirî, a.g.e., s.518; İmam Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî I-II*, çev.: Abdülkadir Akçiçek, Çile yay., İstanbul 1979, I, 381).

<sup>44</sup> Schimmel, A., *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergün Kabakçı, Kabcacı yay., İstanbul 2001, s.218.

<sup>45</sup> Necm 53/11.

<sup>46</sup> Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcub* (Hakikat Bilgisi), s.518.

<sup>47</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 1435.

<sup>48</sup> Schimmel, a.g.e., a.y.

<sup>49</sup> İmam-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî I-II*, I,381.

<sup>50</sup> Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, çev.: A. Avni Konuk, yay. haz.: Selçuk Eraydın, İz yay., İstanbul 1994, s.14-15.

<sup>51</sup> bkz. Hucvirî, a.g.e., s.211.

<sup>52</sup> Hucvirî, a.g.e., a.y.

ifade eder.<sup>53</sup> Tasavvuf tarihinin ilk klasiklerinden sayılan Lum'a'da vaktin haller başlığı altında incelenmesi de bu ilişkinin bir kanıtıdır.<sup>54</sup>

Hâl; kulun iradesi dışında bir anda kalbine gelen ve beraberinde kalbe rızâ, tefviz ve benzeri vasıfları getirip yerleştiren durumdur. Kul o anda halinde ve vaktinde saflığa erişmiş olur. Ama bu hâl daimi olmayıp bir süre sonra değişir.<sup>55</sup> Hucvirî, vaktin de hal gibi zorlama ile meydana getirilemeyeceğini ve onu uzaklaştırmanın da kulun iradesine bağlı olmayacağını belirtir.<sup>56</sup> Bir grup sûfi de fenâ halini; sûfinin her türlü mefhumdan korunduğu vakitte yaşanan derinlik şeklinde tanımlamışlardır.<sup>57</sup>

Cüneyd'in "Ârifin özelliği; suyun, kabının rengini alması gibidir." sözünü Kelabâzî "çünkü Ârif, her vakitte o vakit için en uygun olan hareket tarzını icra ettiğinden hali de değişir" şeklinde yorumlar.<sup>58</sup> Zünnûn'a "Ârif kimdir" diye sorulunca "Burada idi şimdi gitti" demiştir. Yani ârifi iki vakitte bir halde göremezsin. Çünkü onu sevk ve idare eden başkasıdır.<sup>59</sup>

Bu anlamıyla vakt kavramı sûfilerin halden hale girmelerini (telvîn) ve sonuçta renksizlik makamında sükunete ererek temkîn makamına ulaşmalarını ifade için kullanılmıştır. Bu yüzden sûfi'nin her an içinde bulunduğu hale uygun olarak değişimine atfen, sûfiler arasında "Sûfi vaktin çocuğudur" sözü bolca tekrarlanır. Sûfinin bu vakt değişiminden kurtulup kurtulamayacağına ilişkin sûfiler arasında her iki görüşün de olduğunu belirten İmam-ı Rabbânî bu hususu şöyle açıklar: Sâlik hem başlangıçta hem de sonda hallerin değişiminden (telvinâtından) kurtulamaz. Eğer telvin kalpte ise salık kalp sahiplerinden olur ve adına "İbnü'l-Vakt" denilir. Şayet kalp, hallere bağımlılıktan çıkar, hürriyete kavuşur ve temkin makamına ulaşırsa artık o zaman bu değişik haller, kişinin kalbine halifelik eden ve onun yerine oturan nefesine gelir ki bu telvin sahibine de "Ebu'l-Vakt (Vaktin babası)" denilir. Rabbânî, ancak çok özel kişilerin bu makama sahip olabileceğini belirtir.<sup>60</sup> Attâr da Ebu'l- Hasan Harakânî'den, vaktin rabbi ve sahibi diye bahseder.<sup>61</sup> Mevlânâ ise sûfinin bu değişimini şöyle ifade eder:

"Bizim gamımızdan günler, vakitsiz bir hale geldi; günler ateşimizle yoldaş oldu. O, hallere sahip bir hakimdir, mahkum değil. Aylar, yıllar o ay yüzünün kuludur, kölesidir. Dilerse söyler, hale ferman eder... dilerse hükmeder, cisimleri can haline getirir. Bekleyip duran, oturup hal arayan, hal bekleyen kişi, işin sonuna varmış değildir. Sona varan kişinin eli, hal kimyasıdır, elini oynattı mı, bakır sarhoş bir hale gelir, altın olur. Dilerse söyler, hale ferman eder... dilerse diken ve neşteri nergis ve ağustos gülü yapar. Hale mahkum olansa hal gelince derecesi artan, halsiz kalınca rütbesi eksilen adamdır. Hulasa sûfi "İbn-i vakittir" ancak vakitten de kurtulmuştur, halden de. Haller onun Mesih'in nefesine benzeyen nefesleriyle diridir. Sense hale aşkımsın, bana değil. Sen, bir hale sahip olmak ümidiyle benim etrafımda dönüp dolaşıyorsun. Bir an eksilen, bir an artıp kemal bulan hal, Halil'in mabudu olamaz, batar gider. Batıp giden, gah böyle gah şöyle olan güzel değildir, ben batıp gidenleri sevmem. Bazen hoş, bazen nahoş olan, bir zaman su, bir zaman ateş kesilen... Saf sûfi, "İbn-i vakittir" ama Ebu'l-vakitmiş gibi vakti adamakıllı avucunun içine almıştır. Bu çeşit sûfi, tamamıyla yüce Allah'ın nuruna gark olmuştur. Artık kimsenin oğlu değildir o... vakitlerden de kurtulmuştur, hallerden de! Doğurmayan nura batmıştır. Doğmayan, doğurmayan zatsa ancak Allah'tır. Eğer diriysen yürü, böyle bir aşk ara... Yoksa birbirine aykırı vakitlere kul olarak kalırsın."<sup>62</sup>

Sûfiler "Vakit keskin bir kılıçtır" sözünü de vaktin şu özelliklerine vurgu için söylerler. Vakit, aynen kılıç gibi mazi ve istikbalin kökünü keser, dünün ve yarının derdini gönülden siler süpürür. Vakitle olan bu

<sup>53</sup> Böwering, a.g.m., s.223.

<sup>54</sup> Serrâc, *Lum'a* (İslâm Tasavvufu), çev.: H. Kamil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996, s.335; Daha sonra yazılan tasavvuf klasiklerinde vaktin ayrı bir başlık altında incelendiği görülecektir. bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.51; Hucvirî, *Keşfu'l- Mahcup* (Hakikat Bilgisi), s.518 Sühreverdî, *Avarifü'l-Maarif* (Tasavvufun Esasları), Hallere Dair Bazı Tasavvufi İstilahlar s.657-658; Kelabâzî, *et-Taarruf*, s.151 vd.; Kuşeyrî'nin tasavvufi istilahları izaha vakt kavramından başlaması da kevrâmın diğer tasavvufi kavramlara teşkil ettiği zemini göstermesi açısından manidardır.

<sup>55</sup> Serrâc, a.g.e., s.328; Hal bahsini krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.57; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcup* (Hakikat Bilgisi), s.518; Kelabâzî, *et-Taarruf* (Doğuş Devrinde Tasavvuf), haz.: Süleyman Uludağ, s.129 vd.; Sühreverdî, *Avarifü'l-Meârif* (Tasavvufun Esasları), s.585 vd.

<sup>56</sup> Hucvirî, a.g.e., s.519.

<sup>57</sup> Kelabâzî, *et-Taarruf*, 3. baskı, Kahire 1992, s.151.

<sup>58</sup> Kelabâzî, a.g.e., s.163.

<sup>59</sup> Kelabâzî, a.g.e., a.y.

<sup>60</sup> Rabbânî, *Mektûbât*, çev. Abdülkadir Akçipek, I,381; Serrâc ise muhabbet, havf, recâ, şevk ve benzeri hallerden herhangi birisi kişinin üzerinde diğer hallere nispetle daha yoğun bir biçimde bulunursa o kişiye "rabb-i hal" denileceğini belirtir. (bkz. Serrâc, *Lum'a* (İslâm Tasavvufu), s.352).

<sup>61</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s.714.

<sup>62</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c.III, b.1420-1437.



birliktelik ehli olmayan için tehlikelidir. Çünkü kılıçla oynamak, riskli bir piyango gibidir. Kılıç çeken ya sonunda padişah olur ya da boynu vurulur. Ayrıca nasıl ki kılıca bin yıl hizmet edip sırtında taşımış olsan da kesmeye gelince, senin başın ile bir başkasının arasında fark gözetmezse vaktin sıfatını da sahibinin iradesi değiştiremez.<sup>63</sup> Kılıçla mücadeleye girenin zararlı çıkacağı gibi vaktin hükmüne teslim olmayan da zararlı çıkar.<sup>64</sup> Kula en fazla hakim olan şey de vakti olduğundan hükmü ile onu bir kılıç gibi etkisine alıp keser ve onda istediği gibi tasarrufta bulunur.<sup>65</sup> Mevlânâ da: “Aç olan özünü doyurmak için elini çabuk tut, çünkü vakit keskin bir kılıçtır”<sup>66</sup> “İşret, zevk, safa vesileleri düzeldi, gönlüm ne istiyorsa oldu; fakat bil ki vakit, keskin bir kılıçtır bu yüzden geçen günleri düşünme” derken buna işaret etmektedir.<sup>67</sup>

Vakt ve hâl arasındaki bu yakın ilişkiye rağmen sûfi literatüründe bu iki kavram arasında fark gözetilmiştir. Hucviri bu farklılıkları şöyle sıralar: Hâl, vakit üzerine gelen ve onu süsleyen bir variddir. Beden için ruh ne ise vakit için de hal onu ifade eder. Vakit mutlaka hâle muhtaçtır. Çünkü vaktin kıyımı hâl ile olup, duruluğu ve saflığı da onunladır. Vakt sahibi hâl sahibi olunca vakitlerindeki değişme kesilir ve vaktinde istikamet üzere olur. Ancak halsiz olan vaktin kesilmesi caizdir. Hâl vakte birleştiğinde ise bütün zamanları vakit olur ve artık onun için zeval olmaz. Vakti üzerine hâl gelen kişide artık söz yok olur. Hâl sahibinin dili, halini beyan konusunda susar, onun muamelesi halinin hakikatini anlatır. Örneğin; Yakup (a.s) vakt sahibi olduğundan bazen ağlamaktan kıl gibi inceler, bazen neşeyle servi gibi olurdu. İbrahim (a.s.) ise hâl sahibi olduğundan ne hicranından dolayı kederli, ne de vuslatından dolayı mesrur olurdu. Bu açıdan hâl istenilenin sıfatı iken vakt, isteyenin derecesidir. Biri nefsi ile birlikte vaktin rahatında olur, öbürü, Hakk ile beraber olmanın rahatlığında olur. Hucviri bu açılardan hâl ve vakt arasında çok fark olduğunu söyler.<sup>68</sup>

### Vaktin muhafazası

Sûfiler vaktin değerlendirilmesi ve muhafazası konusunda da titiz ve ısrarlı davranmışlardır. Tasavvufu “vakitleri muhafaza etme” şeklinde tanımlayan Ebu Süleyman Darânî bunun ise recâ ve havf hallerinin dengeli olmasıyla sağlanabileceğini bu hallerden biri diğerine baskın gelince vakti muhafazanın bozulacağını belirtir. Şöyle ki recânız olmazsa kafir işi yapmış olursunuz<sup>69</sup> der. Sadece recânın olması ise vakti muhafazada kişiyi tembelleğe iter. Havf sayesinde vakit korunarak itaatkar olunur. Böylece hem tevhid hem de vakit muhafaza edilmiş olur.<sup>70</sup> Darânî'nin vakti muhafaza sözünden genel olarak sâlikin duygularını kontrol ve dengede tutması kastedilmektedir.

Sühreverdî, müridlerin dervişlere vakitlerini tamamen dolduran kamil manada bir meşgale vermeleri gerektiğini belirterek bunu şöyle açıklar: Burada müridlerin tüm vaktini işgal eden iş derken organları meşgul eden işleri değil, manen vaktin hukukuna riayete devam etmeyi ve daimi bir muhasebe duygusunu kazandıran işleri kastediyoruz. Bu anlamda dervişlerin gafletten kurtulup vuslata nail olmak ve vaktin manen hakkını vermek için yaptıkları her iş tam bir meşgale demektir. Böylece boş vakit nimetinin de farkına vararak artık vakitlerini boşa geçirmeyip sürekli vaktin hakkını verme yollarını artırmaya çalışırlar.<sup>71</sup> Çünkü vakt üzerinde kontrolün kaybı, ihmalkar davranma ve hakkını gerektiği şekilde verememe sûfiler arasında ayıplanan davranışlardan sayılır.<sup>72</sup>

Amr b. Osman el-Mekki tasavvufu: “Her zaman o vakitte yapılması en iyi şeyle meşgul olmak” şeklinde tanımlarken<sup>73</sup> Ebu Bekir Vasıtî de vefatı esnasında kendisinden tavsiye isteyenlere “Vaktin edebine ve nefeslerine dikkat edin” demiştir.<sup>74</sup> Ebu Said Harrâz ise şöyle der: “Aziz ve kıymetli olan vaktini en aziz ve değerli olan şeyden başkası ile meşgul etme.”<sup>75</sup> Bu açıdan sûfi, içinde bulunduğu ânı ganimet bilerek değerlendirmeye çalışmalı, vaktini geçmiş ve gelecek düşüncesiyle boşa harcamamalıdır. Mevlânâ bu hususla ilgili şöyle der: “İşi yarına bırakıp savsaklamada afetler ve tehlikeler vardır. Sûfi ise vaktin oğlu olduğundan, oğul babasının eteğinden kol çekmez. Sûfinin esirgeyici babası olan vakit de onu, yarına bakmaya muhtaç etmez. Bu yüzden o, işleri savsaklayan halka benzemez. O, gelecek zamanı beklemez.

<sup>63</sup> Hucvirî, a.g.e., s.519-520.

<sup>64</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.55

<sup>65</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif* (Tasavvufun Esasları), ss.657-658.

<sup>66</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, c.I, b.132.

<sup>67</sup> Mevlânâ, *Divan-ı Kebîr*, haz.: Abdülkâki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2000, c. I,b.483.

<sup>68</sup> Hucvirî, a.g.e., ss. 520-521.

<sup>69</sup> Yusuf 12/87 ayetine işaretle bulunmaktadır.

<sup>70</sup> Hucvirî, a.g.e., s. 211

<sup>71</sup> Sühreverdî, *Avârif* (Tasavvufun Esasları), s.154.

<sup>72</sup> Sühreverdî, a.g.e., s. 148.

<sup>73</sup> Sühreverdî, a.g.e., s. 69.

<sup>74</sup> Attâr, *Tezkiretül-Evliyâ*, s.778.

<sup>75</sup> Hucvirî, a.g.e., s.518.

Nehre mensuptur ve daima oluş halindedir, dehre mensup değildir, zamana mukayyet olmaz.”<sup>76</sup> Ayrıca Mevlânâ, şimdiki vaktin peşin ve var hükmünde geçmiş ve geleceğin ise veresiye hükmünde olduğunu belirterek peşini bırakıp veresiye ile meşgul olanların sonunda zarar edeceklerini belirtir: “Ey yoldaş, ey arkadaş! Sûfi , vaktin oğludur. Ve “Yarın” demek süluk şartlarından değildir. Çünkü var olan, veresiyeden zarar görür.”<sup>77</sup>

Sûfiler tekrar ele geçmeyecek vaktin zayi edilmesini ise büyük bir kayıp sayarlar. Cüneyd el-Bağdâdî şöyle der: “Vakit değerli bir şeydir ve bir geçti mi bir daha geri gelmez. Şayet vakti Allah’ın zikrinden gafletle geçirecek olursan bir daha onu ebediyen yakalayamazsın.”<sup>78</sup> Vakt dışında her şey de bir müsamaha vardır. Ancak vakt hususunda bin senede bir nefes dahi kaçırarak olsan müsamaha yoktur.<sup>79</sup>

Nakşibendiye yolunun onbir temel esaslarından vukuf-u zamanî ve hûş der dem prensipleri de sâlikin zamanı nasıl geçirdiğinin derin bir farkındalığında oluşunu ve aldığı her nefeste gafletten uyanık oluşunu ifade etmektedir.<sup>80</sup>

### **Psikolojik Zaman Yanılsaması ve Vaktin değeri:**

İnsanın çektiği acıların büyük bölümü sûfilere göre zamanla kurduğu gerçekte gereksiz ve yanılsamadan ibaret olan bir nesnelleştirilmeden kaynaklanır. Çünkü insanın sıkıntılarının çoğu geçmişteki bir şeyin hatırlanmasından veya gelecekteki bir endişenin zihni meşgul etmesinden oluşur ve sonuçta reel olarak var olmayan geçmiş ve gelecek, insan yaşamının pratik aşaması olan içinde olduğu ânî hüzn ve endişelerle ıstıraplı hale getirir. Böylece geçmişte deneyimlenen her duygusal acı, diğer geçmiş acılarla birleşerek insanın zihinsel dünyasını ve eylemlerini olumsuz etkileyecek şekilde onu etkiler.<sup>81</sup> Bu açıdan sûfinin “İbnü’l-vakt” olması önem arz eder. Geçmiş ve gelecek, içinde bulunduğu âna göre onun için bir vehim olur. İbn Arabî eylem için vakti esas aldığından fıkıhtan verdiği bir örnekle de bunu bağdaştırır. Şöyle ki; fıkıhta da kişinin amel edeceği andaki bilgisine itibar edildiğinden andaki bilgi onun için gerçek bilgidir. Kişi şayet içinde bulunduğu an sıhhatliyse ve geçmişte hasta iken teyemmüm alıyorsa artık teyemmüme gereksinimi kalmaz. Ben geçmişte teyemmüm alıyordum, şimdi de teyemmüm alsam olmaz mı? diyemez. Çünkü artık o, vaktin hükmü altına girmiştir. Vakti sıhhatse artık ona sağlam denir.<sup>82</sup>

Vakit pratik olarak var olmayan iki yokluk (adem) arasında var olan gerçekliği ifade eder. Bu açıdan geçmiş ve gelecek de varlıklarını vakte borçludurlar.<sup>83</sup> Geçmiş eski bir şimdinin zihinde depolanmış anıdır. Geçmiş hatırlandığında bir anı yeniden canlandırılır ancak bu şimdide yapılır. Gelecek ise hayal edilen bir şimdidir. Gelecek zihnin bir projeksiyonudur ve geldiğinde ancak şimdi olarak gelir. Gelecek hakkında düşündüğümüz her şeyi de ancak şimdide düşünebiliriz. Ay kendi başına bir ışığa sahip olmayıp sadece güneşin ışığını yansıtılabildiği gibi, geçmiş ve gelecek de sadece ebedi şimdinin ışığının, gücünün ve realitesinin solgun yansımalarına sahiptirler. Onların realitesi “şimdi”den alınmıştır. Kendi başlarına bir realiteye sahip değildirler.<sup>84</sup> Böyle yorumlanmayan zaman, hem gerçeklik duygumuzu saptırır hem de suçluluk duygusu, içerleme, yakınma, acı, üzüntü, burukluk ve kin tutma gibi bir çok halle şimdideki benliğimizi kaplayarak duygularımıza bazı acayip oyunlar oynar.<sup>85</sup>

Bir düzen unsuru olan zaman, takvim ve randevunun ötesinde zihinle özdeşleştirildiğinde zihin bellek ve beklentiyle yaşamaya zorlanarak zamanın daha doğrusu geçmiş ve geleceğin esiri yapılır. Bu ise zihnin geçmiş ve gelecekle bitmez tükenmez bir biçimde meşgul olmasına ve şimdiki ânî onurlandırma ve onun olmasına izin verme konusunda isteksizliğe neden olur. Bu zorlanma, geçmişin bir kimlik, geleceğin de bir doyum vaat etmesinden ortaya çıkar ancak zamanın en değerli kısmı vakittir. Geçmiş ve gelecek üzerinde ne kadar çok odaklanırsanız var olan şimdii de o kadar çok kaçırsınız. Hiçbir şey geçmişte veya gelecekte meydana gelmez, şimdide meydana gelir.<sup>86</sup>

<sup>76</sup> Mevlânâ, Mesnevî, c.VI, s.214-215.

<sup>77</sup> Mevlânâ, Mesnevî, c.I, b.132-134.

<sup>78</sup> Serrâc, Lum’a (İslâm Tasavvufu), s.335.

<sup>79</sup> Serrâc, a.g.e., s.394.

<sup>80</sup> Bu ilkeler hakkında geniş bilgi için bkz. Mevlânâ Ali b. Hüseyin, Reşahat, sad. Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul 1978, s.24, 29.

<sup>81</sup> Tolle, Eckhart, *The Power of Now* (Şimdinin Gücü), çev.: Semra Ayanbaşı, Akaşa yay., İstanbul 2001, s.53.

<sup>82</sup> İbn Arabî, a.g.e., II, 539.

<sup>83</sup> Suad Hakîm, *Mu’cemu’s-Sûfi*, Daru’l- Dendele, Lübnan 1981, s.1226.

<sup>84</sup> Tolle, E., a.g.e., s.70.

<sup>85</sup> Hope, Murry, *Time: The Ultimate Energy* (Dinlerde, Bilimde ve Metafizikte Zaman Enerjisi), çev.: Mehmet İsmail, Ruh ve Madde yay., İstanbul 1997, s.179 vd.

<sup>86</sup> Tolle, E., *The Power of Now* (Şimdinin Gücü), s.68-69.

Kişinin dünle meşgul olması veya yarınla ilgili bir fikri kalbinden geçirmesi sūflerce kişinin Hakk'tan perdelenmesi şeklindeki bir dağınıklık şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>87</sup> Mevlânâ “geçmiş ve gelecek Tanrı'ya bizim gözümüzden saklar. Her ikisini de ateşe atıp yakın... Düşünüş, geçmişe ve geleceğe dairdir, bu ikisinden de kurtulunca müşkül hallolur.” der.<sup>88</sup> İbn Arabî insanın elde edeceği ilahi tecellinin de geçmişte veya gelecekte değil, içinde bulunulan anda olacağını belirterek şöyle der: “O halde sana şu an hakim olan şeye dikkat et. Çünkü ilahi tecellinin geçmiş ve gelecek zamanlarla ilişkisi geçmiş ve gelecek yönünden değildir. İlahi tecelliye göre tüm zamanlar şimdiki zaman hükmünde olduğundan sen de ilahi tecellinin vakti olan şimdiki zamanda ancak onunla irtibata geçebilirsin.”<sup>89</sup> Bu açıdan aydınlanmış kişi, hala çevresel olarak zamanın farkında olmasına rağmen esas dikkat odağını şimdide yoğunlaştırır. Bir başka deyişle o saat zamanını kullanmayı sürdürür, ancak psikolojik zamandan özgürdür.<sup>90</sup>

Sonuç olarak sūflerin zaman düşüncesine ilişkin şunu söylemek mümkündür. İbn Arabî gibi entelektüel sūfler genelde filozoflarca yapılan zamanın güneş sisteminin hareketlerinden oluşan ve kainat için bir düzen ifade eden tanımına değinmenin yanında, sūflerce paylaşılan ortak kanaat; bu ölçünün farklı varlık türleri için mahiyetçe ve zihinsel olarak bir rölativiteye sahip olduğudur. Sūflerce bu rölativitenin insana bakan ve onu ilgilendiren yönü “vakt” olarak adlandırılmış ve değerli sayılmıştır. Çünkü bu anlamıyla vakit sūflerin o anki baskın psikolojik karakterinin ismidir ve manevi gelişimi için vaktini muhafaza edip, değerlendirmelidir. Bu açıdan sūfi, telvînât ve temkinine göre İbnü'l- vakit, Ebu'l-vakit, Rabb-i hâl veya Ayn-ı zamandır. Sūfi, ancak vakitle zamansız ve mutlak varlıkla irtibata geçerek, dünyevî ve geçici hüviyetinden sıyrılıp, benliğinde zamansal açıdan ezeliyeti hissedebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

- ALİ b. Hüseyin, Reşahat, sad.: Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul 1978.
- ASIM Efendi, *Kâmûs Tercümesi I-IV*, İstanbul, 1305.
- AŞKAR, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2001.
- ATEŞ, Süleyman, “Kur'an'ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi”, *AÜİFD*, c.XX, ss.
- ATTAR, Feridüddin, *Tezkiretü'l- Evliyâ*, çev.: Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür yay., İstanbul 1985.
- AUGUSTINE, Saint, *Confessions*, Translated by R. S. Pine Coffin, Penguin Books, New York 1961.
- BAĞDÂDÎ, Ebu'l-Berekât, *Kitâbü'l- Mu'teber*, Haydarabad, 1357/1938.
- BÖWERİNG, Gerhard, “Ideas of Time in Persian Sūfism” *Classical Persian Sūfism: From its Origins to Rumi*, Edited by Leonard Lewisohn, Publications London, New York 1993.
- \_\_\_\_\_, “İbn Arabî's Concept of Time”, *God is Beautiful and He loves Beauty: Dedicated for A. Schimmel*, Edited by J.C. Bürgel and Alma Giese, Leiden 1994.
- CHROUST, A.H., *The Meaning of Time in The Ancient World*, The New Scholasticism, Cambridge, 1947
- DAĞ, Mehmet, “İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, *AÜİFD*, c. XIX, ss..
- ELMALILI Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad.: Komisyon, İstanbul trs.
- GAZZÂLÎ, Tehâfütü'l- Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı, çev.: Bekir Karlığa, Çağrı yay., İstanbul 1981.
- HASKER, William, *God, Time and Knowledge*, Cornell University Pres, Ithaca and London 1989.
- HAWKING, Stephen, *A Brief History of Time*, Bantam Press, Londra 1988.
- HOPE, Murry, *Time: The Ultimate Energy* (Dinlerde, Bilimde ve Metafizikte Zaman Enerjisi), çev.: Mehmet İsmail, Ruh ve Madde yay., İstanbul 1997, s.179 vd.
- HUCVİRÎ, *Kesfu'l-Mahcub* (Hakikat Bilgisi), çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh yay., İstanbul 1982.
- İbn ARABÎ, Muhammed Ebu Abdullah Muhammed b. Ali, *Futûhât-ı Mekkiye I-IV*, Matbaatu'l- Âmire, Mısır 1293.
- İbn RÜŞD, *Felsefe-Din İlişkileri*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh yay., İstanbul 1985

<sup>87</sup> Hucvirî, a.g.e., s.518

<sup>88</sup> Mevlânâ, *Mesnevi* c.II, b.177 vd.

<sup>89</sup> İbn Arabî, a.g.e., II, 486.

<sup>90</sup> Tolle, E., a.g.e., s.76.

- İbn SİNA, eş-Şifâ, Tahran, 1886.
- İmam-ı RABBÂNÎ, *Mektubât-ı Rabbânî* I-II, çev.: Abdülkadir Akçiçek, Çile yay., İstanbul 1979, I, 381).
- KEKLİK, Nihat, İbn Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât-ı Mekkiye I-II, Edebiyat Fak. Matbaası, İstanbul 1980.
- KELABÂZÎ, *et-Ta'arruf*, Kahire 1992.
- KUŞEYRÎ, *er-Risâletü'l-Kuşeyriye*, Daru'l-Cil, Beyrut 1993.
- \_\_\_\_\_, *Kuşeyri Risâlesi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh yay., İstanbul 1978.
- MEVLÂNÂ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, MEB yay., İstanbul 1991, c.VI, s.214-215.
- \_\_\_\_\_, *Divan-ı Kebîr*, haz.: Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 2000, c.
- \_\_\_\_\_, *Fihî Mâ Fih*, çev.: A. Avni Konuk, yay. haz.: Selçuk Eraydın, İz yay., İstanbul 1994.
- P. COVENEY and R. Highfield, *The Arrow of Time*, W.H. Allen, Londra 1990.
- RESÂİL-Ü İhvân-ı Safâ, Beyrut, 1376/1957.
- SCHIMMEL, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergün Kabakçı, Kabalıcı yay., İstanbul 2001.
- SERRÂC, *el-Lum'a fi't-Tasavvuf* (İslam Tasavvufu), çev.: H. Kamil Yılmaz, Altınoluk yay., İstanbul 1996.
- SUAD Hakîm, *Mu'cemu's-Sûfi*, Daru'l- Dendele, Lübnan 1981.
- SÜHREVERDÎ, Şihabuddin, *Avarifü'l- Maarif* (Tasavvufun Esasları), çev.: H. Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz, Erkam yay., İstanbul 1989.
- TALBOT, Michael, *Mysticism and The New Physics* (Mistik Düşünce ve Yeni Fizik), çev.: Sabahattin Kurtay, İnsan yay., İstanbul 1995.
- TOLLE, Eckhart, *The Power of Now* (Şimdinin Gücü), çev.: Semra Ayanbaşı, Akaşa yay., İstanbul 2001.
- TURETZKY, Philip, *Time*, Routledge, London and New York 1998.
- TDK, *Türkçe Sözlük I-II*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- UYSAL, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*, Yediveren, Konya 2001.
- WENSICK, A. J., *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzı'l-Hadisi'n-Nebevî*, Çağrı yay., İstanbul 1986.
- WOLF, Alan, *Parallel Universes*, Bodley Head Ltd., Londra 1988.