

**T.C.**  
**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**FAHREDDİN RAZİ'DE EZEL - EBED MESELESİ**

**Hüseyin MARAZ**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Osman KARADENİZ**

**İZMİR - 2013**

**YÜKSEK LİSANS**  
**TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI**

2006800604

**Üniversite** : Dokuz Eylül Üniversitesi  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Adı ve Soyadı** : Hüseyin MARAZ  
**Tez Başlığı** : Fahreddin Razi'de Ezel-Ebed Meselesi

**Savunma Tarihi** : 19.07.2013  
**Danışmanı** : Prof.Dr.Osman KARADENİZ

**JÜRİ ÜYELERİ**

<b><u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u></b>	<b><u>Üniversitesi</u></b>	<b><u>İmza</u></b>
Prof.Dr.Osman KARADENİZ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	.....
Doç.Dr.Murat MEMİŞ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	.....
Yrd.Doç.Dr.Mehmet AYDIN	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	.....

Oybirliği  (X)

Oy Çokluğu  ( )

Hüseyin MARAZ tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Fahreddin Razi'de Ezel-Ebed Meselesi" başlıklı Tezi ( ) / Projesi ( ) kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU  
Enstitü Müdürü

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Fahreddin Razi’de Ezel-Ebed Meselesi**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

19/07/2013

Hüseyin MARAZ

## ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Fahreddin Razi'de Ezel-Ebed Meselesi

Hüseyin MARAZ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Temel İslam Bilimleri Programı

Zaman insanlığın başlangıcından beri insan zihnini meşgul eden bir kavramdır. Zamanın var olup olmadığı, başlangıcının olup olmadığı, mekân ve hareketle olan ilişkisi ve izâfilîği, kıdemi ve hudüsü, gerçek bir varlık mı yoksa zihni bir kurgu mu olduğu hep merak konusu olmuştur. Zamanı hareketten bağımsız diğer varlıklarla ilişkisi olmayan bir cevher olarak tanımlayan Râzi, Eflatuncu görüşü tercih etmiştir. Ancak Râzi'ye göre diğer varlıklar gibi zaman da muhdestir. Allah'ın Kur'an'da zamana yemin etmesi ve zamanı tanrılaştıran fikirlerin yanlıgısını bildirmesi Müslüman filozof ve kelamcılarının bu kavramın mahiyetini araştırmaya yönelik çabalarına ivme kazandırmıştır. Kur'an'da kozmolojik, biyolojik zaman ve ezellilik-ebedîlik bildiren birçok kavramın bulunması ve içkin ile aşkın arasındaki zaman ilişkisini anlama çabası, başta Fahreddin Râzi olmak üzere ulemanın ilgi alanı olmuştur. Dolayısıyla, ezel, ebed, dehr, huld, hukb, sermed, dâim, müks, lübs, kıdem, beka evvel, ahir gibi kavramların ilahi hitabın muhataplarının muhayyilesinde ne anlam ifade ettiği ve Kur'an'ın bu kavramlara ne anlam yüklediği de son derece önemlidir. Bundan dolayı ezellilik ve ebedilik kavramı kelamcılarının kendi aralarında ve filozoflarla tartışmalarında önemli bir yer tutar.

İslam düşüncesinde mutlak manada ezeli ve ebedî varlığın yalnızca Allah olduğuna yönelik ittifak söz konusudur. Ezeli olmayan hâdis bir varlığın ebedilik yönünde konumunun ne olacağı ise tartışma konusu olmuştur. Bu da varlık zaman ilişkisinin önemini ortaya koymaktadır. Râzi'ye göre zâtıyla zorunlu bir varlığın ebediliği mutlak iken mümkün (olurlu) varlıkların ebediliği ise izâfidir.

**Bu noktada izâfi ebedîliğin imkânı üzerine İslam uleması arasında birçok görüş ortaya konmuştur. Cennet, cehennem ve insanın ebediliğinin imkânına Kur'an ve hâdisler olanak sağlamaktadır. Çünkü ölümsüzlük arzusu insanın fitratına yerleştirilmiş bir özdür.**

**Anahtar Kelimeler: Zaman, Râzi, Hareket, Madde, İzâfiyet, Hâdis, Ezel, Ebed, Varlık, Mutlak, İzâfi, Cennet, Cehennem.**

## **ABSTRACT**

**Master's Thesis**

**The Problem of Azal-Abad on Fakhr-al-din al-Razi**

**Hüseyin MARAZ**

**Dokuz Eylül University**

**Graduate School of Social Sciences**

**Department of Islamic Sciences**

**İslamic Sciences Program**

**Time is a conception that makes human mind busy since the beginning of mankind. It is always a point of interest if time is existed or not, and its relation and relativeness to place a default/void space, according to theologians, that is filled with extended substances like a thing and unextended substances like atom and motion in al-Râzi's system, transition from a place to another as well as its precedence and origination, and whether it is a real existence or a mental imagination/fiction. By describing time as an essence as being itself independent of motion and unrelated to other entities, Fakhr-al-din al-Râzi prefers Platonic thought. According to al-Râzi, however, time, too, is being created like the rest of all creatures/entities. (Allah's) God's swearing by time and His words about the inaccuracy of the thoughts that divinizing time have accelerated the effort of investigating the nature of the concept by Muslim philosophers and theologians. The presence of cosmological-biological time and of the concepts that refers to eternity-perpetuality in the Holy Quran, and also time correlation between intrinsic and transcendent constituted the subject of interest for Ulama, primarily for Fakhr-al-din al-Râzi. Thereby, it is crucially important what the concepts such as eternity, perpetuality, "dehr, huld, hukb, sermed, dâim, müks, lübs, kîdem, beka evvel, ahir" mean in the imagination of those who are addressed to the divine discourse and what kind of meanings the Holy Quran attributes to these concepts. The concepts of eternity and perpetuality, therefore, occupy an important place among the theologians themselves and in their debates with philosophers.**

**There is consensus in Islam on the fact that Allah by all means is the only eternal and perpetual essence. Yet, the position of a finite created entity in the way of perpetuity has been a contention. This too reveals the significance of essence-time correlation. For al-Râzi, while the perpetuity of an entity whose presence is necessary by itself is certain, the perpetuity of an entity whose presence entails the presence of another relative. At this point, diverse thought about the possibility/chance of relative perpetuity have been put forward by the Ulema of Islam. The Holy Quran and Hadith provides the opportunity to the possibility of heaven, hell, and of human's perpetuality. Just because, the desire for immortality is an essence that was placed into the nature of man.**

**Keywords: Time, Râzi, Motion, Matter, Relativity, Origination, Eternity, Perpetuality, Being, Absolute, Relative, Heaven, Hell.**

# FAHREDDİN RAZİ'DE EZEL - EBED MESELESİ

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### RAZİ'YE GÖRE ZAMAN KAVRAMI VE MAHİYETİ

I. ZAMANIN LÜGAT VE TERİM ANLAMI	10
1. Lügat Anlamı	10
2. Terim Anlamı	12
II. KURAN VE HADİSLERDE ZAMAN İFADE EDEN KAVRAMLAR	16
1. Kozmolojik Zaman İfade Eden Kavramlar	17
a. Vakit-Saat-Yevm-Asr	17
b. Müddet-Ân-Hîn	25
2. Süreklilik ve Süresizlik İfade Eden Kavramlar	32
a. Ezel-Ebed-Huld	32
b. Dehr	39
c. Sermed-Dâim-Hukb	44
d. Kıdem-Beka / Evvel-Âhir	49
3. Sürekliliğin Mekâna İzafe Edildiği Kavramlar	54
a. Müks	54
b. Lübs	55
c. Mesva	56



**İKİNCİ BÖLÜM**  
**RAZİ'YE GÖRE VARLIK - ZAMAN İLİŞKİSİ**

I. VARLIK MESELESİ	57
1. Ma'dum	62
2. Mevcud	67
a. Vâcibu'l-Vücûd	70
b. Mümkinu'l-Vücûd	72
c. Mümteni/Muhal	74
II. ZAMAN MESELESİ: EZEL - EBED	76
1. Zamanın Mahiyeti	76
2. Zaman-Mekân-Hareket ilişkisi	82
a. Mekân Kavramı - İzâfiyet ve Zamanın Oluşumu	82
b. Durağan-Hareketli Evren ve Zamanın Başlangıcı	96
3. Zamanın Hüdusu ve Kıdemi	109
III. EZELÎ - EBEDÎ VARLIK	114
1. Allah'ın Ezeliliği - Ebediliği	115
2. Mutlak Varlığın Nitelikleri	126
3. İzâfi Ebedî Varlık	131
a. İzâfi Ebediliğin İmkânı	131
b. Ebediliği İzâfi Olanlar	134
1) Cennet ve Cehennem'in Mevcudiyeti	135
2) Cennet - Cehennem'in Fena ve Bekası	140
SONUÇ	150
KAYNAKÇA	155

## KISALTMALAR

<b>AÜİF</b>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>bkz.</b>	Bakınız
<b>CUİF</b>	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>çev.</b>	Çeviren
<b>DİA</b>	Diyanet İslam Ansiklopedisi
<b>DÜİF</b>	Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>h.</b>	Hicri
<b>haz.</b>	Hazırlayan
<b>HÜİF</b>	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>İÜİF</b>	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>Krş.</b>	Karşılaştır
<b>MEB</b>	Milli Eğitim Bakanlığı
<b>MÜİF</b>	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>MÜİFV</b>	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
<b>nşr.</b>	Neşreden
<b>OMÜİF</b>	Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>s.</b>	Sayfa No
<b>ss.</b>	Sayfadan Sayfaya
<b>SÜİF</b>	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>TDK</b>	Türk Dil Kurumu
<b>TDV</b>	Türk Diyanet Vakfı
<b>thk.</b>	Tahkik Eden
<b>trc.</b>	Tercüme
<b>ts.</b>	Tarihsiz
<b>UÜİF</b>	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>ys.</b>	Yersiz

## GİRİŞ

### 1. Araştırmanın Amaç ve Önemi

Kelam ilminin tarihsel süreçte geçirdiği evrelerden belki de en önemlisi, felsefi ve teolojik düşüncenin bir arada ele alındığı dönemdir. Ancak burada, mütekaddimun döneminde tartışılan, sıfatlar, nübüvvet, mebde, mead gibi konulardan ziyade, varlık, bilgi, zaman gibi meseleler, felsefi-kelamî bir üslupla tartışılmıştır. Bu dönemin, şüphesiz ki mümtaz simalarından birisi de, Râzi'dir.<sup>1</sup> Onu ayrıcalıklı kılan da, felsefi bilgiyi kelama dâhil etmesi, aynı zamanda Kur'an tefsirinin bir parçası haline getirmesidir. O, sentezci-eklektik bir metodla, felsefe ile kelamın kavramlarını, uzlaştırma ve bağdaştırma yoluna gitmiştir. Örneğin onun, tezimizin konusu olan ezel-ebed meselesinde farklı bir teori ortaya koyarak bir alternatif sunduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı, ilim tarihimizde önemli bir yeri olan Râzi'nin, konumuzla ilgili fikirlerine dikkat çekmek ve kendisini görüşleriyle bugüne taşımak önem arz etmektedir.

Râzi'nin çağında tartışılan konuların, genellikle felsefi ağırlıklı olması dikkat çekicidir. Bu dönemin tartışılan en hararetli konulardan birisi de, şüphesiz ki, zaman ve varlığın mahiyeti meselesidir. Gazâli'nin filozofları tekfir ettiği üç meseleden biri de, âlemin ezeli olduğunu savunan Meşşâi filozoflarının zaman anlayışlarıdır. Razi, tutarsızlıkla nitelendirdiği filozofların görüşlerine katılmasa da, onların düşüncelerinden etkilenmediğini söyleyemeyiz. Eserleri incelendiğinde, görüşlerinin, başta İbni Sîna olmak üzere, birçok filozof ve kelamcının fikirleri üzerine şekillendiği farkedilecektir. Ancak Râzi'nin özgünlüğü, Kur'an eksenli bir zaman

---

<sup>1</sup> Fahreddin Râzi'nin tam adı Ebu Abdullah b. Ömer b. Hüseyin b. Hasen b. Ali'dir. "Fahreddin Râzi" lakabı olup, daha çok İbnü'l Hatib künyesi ile bilinmektedir. Râzi, 25 Ramazan 543'te (1149) Rey şehrinde doğmuş, 606/1209'da Herat'ta vefat etmiştir. Kelam ve felsefede çağının üstün şahsiyetlerinden biri olan Râzi, birçok ilim dalında eserler vermiştir. Kelam, fıkıh usulü, tefsir, felsefe, mantık, Arap dili, astronomi, tıp, matematik vb. birçok alanda eserler telif etmiştir. Râzi'nin muhakkak ki en önemli eseri Tefsiri 'dir. Fakat Râzi düşünce tarihinde kelamcılığı ve felsefeciliği ile meşhur olmuştur. Genel olarak Eş'ariyye'nin kelam düşüncesini savunan Râzi, metod olarak, felsefe ile kelam konularını birleştirip felsefi kelam dönemini başlatmıştır. Kelama ve felsefeye dair önemli eserlerinden bazıları şunlardır: Muhassal, Metâlibu'l-Âliye, Mebâhisu'l-Meşrikiyye, Kitabu'l-Erbâin fi-Usuli'd-Din, Esasü'd-Takdis, Nihaytü'l-Ukul, el-Mesâilu'l-Hamsun fi-Usuli'd-din, Meâlîm-u Usuli'd-din, Şerhu'l-İşarat, Şerhu Uyuni'l-Hikme, ve diğerleri. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed b. Ebi Bekr İbni Hallikan, **Vefâyâtü'l-Âyan**, thk. İhsan Abbas, nşr. Daru's Sadr, Beyrut, (ts), Cilt: 4, ss. 248-249.

felsefesi düşüncesiyle, bu meseleyi farklı bir boyuta taşımasıdır. Öyleki, onda, ezeli ve ebedi varlık sınıflaması, tamamen tevîdi bir duyarlılıkla kategorize edilecektir.

Şüphesiz ki zaman mefhumu, çağlar boyu, insanın mahiyetini anlamak istediği bir müşkil olmuştur. Bu nedenle, her dönemde, onun mahiyetine değişik anlamlar yüklenmiştir. Örneğin; Antik çağ Yunan filozoflarından Aristo'ya göre zaman ve onu ölçen hareket ezeldir. Yine zamanın, İslam öncesi dönemde tanrısallaştırıldığı, Kur'an bize haber vermektedir. Dehri, yok edici bir güç olarak telakki eden cahiliyye aklı, zamanı kutsallaştırmış, adeta emrine amade kılınan zamanın tutsağı olmuştur. Dolayısıyla zamana sahte bir yaratıcılık rölü biçen bu tür bir algıda varlık, mutlak bir hiçliğe indirgenmiştir.

Allah'ın, Kur'an'da, zamana ve onun belirleyicisi olan varlıklara yemin etmesi aynı zamanda onun yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu bildirmesi<sup>2</sup>, varlık-zaman münasebetine yeni bir boyut katmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in ifadesiyle, insanın aldanış içinde olduğu iki şeyden belki de en önemlisi, zaman ve insanın ona yüklediği anlamdır.<sup>3</sup> Bu sebeple birçok İslam filozofu ve kelamcı için zaman, merak edilen ve ilgi duyulan bir mefhum olmuştur. Çünkü zaman, insanın, hem dünyevi ve dini pratikleri hem de uhrevi âlemdaki konumu için temel unsurdur. Ayrıca o, varlığın devamının ölçüsü olarak bir mana ve gaye için yaratılmıştır.

Kur'an'ın en temel vurgularından biri de, şüphesiz ki zamandır. Bu da, öncelikli olarak onun ne olduğu, nasıl anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiğinin önemini ortaya koymaktadır. Şunu da ifade etmemiz gerekir ki, somutlaştırarak kavramsal dünyasını oluşturan insanın, madde ve hareketten bağımsız, soyut bir kavramı anlaması mümkün değildir. Bu noktada, Kur'an'ın, zaman ve anlamına dair zengin kavram çeşitliliği, araştırmamız için kâfi derecede epistemolojik veriyi oluşturmaktadır. Her ne kadar Kur'an, bizzat zaman kelimesini kullanmasa da, kozmolojik süre ve süreklilik-sonsuzluk anlamı ifade eden birçok kavrama yer vermiştir. Adeta soyut olan bu mefhum, vahiy sayesinde, insan idrakine yaklaştırılmış ve somutlaştırılmıştır.

Kur'an'ın vurgulamış olduğu zamana ait bu lafızların içerikleri de, son derece önem arz etmektedir. Çünkü insan, kendi varlığının sürecini ve var edicisini ancak bu sayede kavrayabilecektir. Kur'an'ın belirttiği insan, sonlu olan zaman ile sonsuzluğa

<sup>2</sup> 7, A'raf, 54; 10, Yunus, 5; 21, Enbiya, 33.

<sup>3</sup> Buhari, **Rikak**, 1; Darimi, **Rikak**, 2; İbni Mace, **Zühd**, 15.

yürüyüşünü sürdüren bir varlıktır. Kur'an'da temel vurgunun ebedi hayat olması ve başlangıcı olan bir varlığın, sonsuzluk için yaratıldığına dair birçok ayetin mevcudiyeti, zaman-varlık ilişkisinin boyutuna ilahi bir hüviyet kazandırmaktadır. Dolayısıyla bu kavramların, Râzi'de, nasıl bir kimliğe bürüneceği araştırmamızın içeriğine önemli bir katkı sağlayacaktır. Yani, dünyevi ve uhrevi alanda ne anlam ifade ettiği ve nasıl anlaşılması gerektiği oldukça önemlidir.

Tarihsel süreçte zamanın neliğine yönelik birçok teori ileri sürülmüştür. Antik çağ filozoflarından İslam filozof ve kelamcılarına kadar, zamanın soyut bir kavram olduğunu iddia edenler olduğu gibi, onu, somut bir varlık olarak kabul edenler de olmuştur. Bunun yanında zamanın, ontolojik bir varlığa sahip olduğunu söyleyenlerin yanında onun, tamamen zihinde bir kurgu olduğu da ileri sürülmüştür. Fakat zamanı, kurguya ve yokluğa hasretmek, başta Razi olmak üzere birçok İslam uleması için kabul edilemeyecek bir şeydir. Çünkü insan, Râzi'nin düşüncesinde, var oluşundan ebediyete, zamansal bir varlıktır. O halde onun zaman ve mahiyetine ilişkin fikirleri, ezel-ebed meselesinin incelediğimiz tezimizde, ne tarz bir ekseninde tartışılacağı ve üzerinde ne tür bir fikrî mücadele sergileneneceği merak edilen bir durumdur.

Zira zaman ve maddeye ezellik atfeden Aristo, Mutlak Yaratıcı'nın aktif varlığını sadece insan ve tarih alanıyla sınırlarken, İslamî teoloji, Allah'ın kozmolojik alanda da etkin olduğunun delillerini ortaya koymuştur. Bu nedenle başta Râzi olmak üzere birçok kelamcı ve İslam filozofu için o, başlangıcın öncesine konulması mümkün olmayan yaratılmış bir varlıktır. Şüphesiz Râzi'yi ayrıcalıklı kılan en önemli husus da, kendinden önceki zaman tasavvurlarından farklı bir teori ortaya koymasındır. Özellikle O'nun düşünce sistemi, Aristo'nun ezeli madde ve zaman görüşüne bir reaksiyondur. O halde Râzi'de, Yaratıcı ile yaratılmış evren diyalektiği araştırmamız açısından son derece önemlidir. O, nasıl bir zaman teorisi ortaya koymuştur? Şüphesiz bu soru cevaplandığında, Râzi'nin ezel-ebed düşüncesi, büyük oranda temellendirilmiş olacaktır.

Râzi, hareketle özdeşleştirilen zaman anlayışının tutarsızlığına dair fikirleriyle, birçok İslam müfessir ve müfekkirden ayrılmaktadır. O, hareket olmadan zamanın farkına varılmayacağı şeklinde Aristocu görüşün, ezeli madde ve hareket düşüncesine, birçok delille karşı koymaktadır. Zamanı, hareketle bağıntısı

olmayan başlı başına bir cevher olarak kabul etmektedir. İfade ettiğimiz gibi, O'nun bu düşüncede olmasının en önemli nedeni, uluhiyyette, Allah'ın sahip olduğu vasıflara benzer bir niteliğin, O'nun dışındakiler için (masiva) imkânsız oluşudur.

Râzi, Allah'a zât bakımından bir öncelik tanıyıp, onunla beraber âlemin zamanına da, zaman açısından bir ezililik atfeden, Meşşai filozoflarının görüşlerine karşı fikrî bir mücadele sergilemektedir. Dolayısıyla O'nun varlık düşüncesinde, zorunlu varlığa ait olan ezililik vasfı, diğer varlıklar için söz konusu değildir. Fakat mutlak varlığın ebediliği yanında, özellikle insan için bir sonsuzluğun imkânına olanak tanımayan fikirlere karşı, ezililik görüşünün aksine, varlık eksenli bir sürekliliği savunur. Çünkü onun muhayyilesinde, mutlak yokluk ve hiçlik yoktur. Böylece farklı bir ezeli-ebedi varlık düşüncesine sahip olduğu söylenebilir.

Ayrıca Râzi, Allah dışında, zaman-madde-hareket ve insan vs. varlığı, “âlem” özel ismi altında “mümkün varlık” (olurlu) kategorisinde değerlendirmiştir. O'nun varlık düşüncesinde, mümkünin varlığını, yokluğuna tercih eden Vâcib (zorunlu) varlık, aynı zamanda ebediliğini, yokluğuna tercih edecektir. Ebediliğin çağrıştırdığı en önemli vurgulardan birisi de şudur: Zamanlı varlıklar, kozmolojik zaman ölçümlerinin geçerli olduğu alandan, uhrevi bir boyuta, zamana aşkın varlığın zamansızlığına ilerlemektedirler. O halde mutlak ve izâfi ebedi kavramlarının ifade ettiği anlam Mutlak ve mukayyed varlıklar açısından nasıl değerlendirilecektir? Burada Râzi'nin, başta insan olmak üzere, ezeli olmayan melek, cin, cennet ve cehennem gibi varlıkların, ebediliği noktasında gösterdiği fikrî mücadele neticesinde ortaya koyduğu düşünce, problemin çözümü noktasında elde etmek istediğimiz diğer bir mevzuudur. Her ne kadar Râzi'nin çağının gerisinde bir tartışmaya giriştiği hissedilse de, 21. yüzyılda bu problemin modern müfekkirlere tarafından, birbirinden farklı yorumlar ile hala tartışılıyor olması, asırlardır güncelliğini koruduğunu göstermektedir.

İnsan, ayrıca ezeli ve ebedi olarak nitelendirdiği varlığı, zamansal içeriğe sahip kavramlarla anlamaya çalışmaktadır. O halde bu kavramlar, Allah için söz konusu olduğunda mutlak bir anlamı mı ifade etmektedir, yoksa tamamen itibari bir söylem midir? Bu soru, araştırmamızda da görüleceği gibi ezeli ve ebedi varlıklar için ne tür bir zamansal içeriğe sahip olduğu noktasında ve zamanın izâfiliği bağlamında değerlendirilecektir. Şüphesiz ki bu, evrenin kendisinin mutlak olmadığı

veya bağımsız bir mevcudiyetinin olamayacağı fikrine bizi ulaştıracak bir hakikattir. Dolayısıyla hâdis olan kâinatın varlığı için Vâcibu'l-vücut olan Allah'ın varlığının zorunlu olması son derece önemlidir. Buna göre Râzi'de varlık kategorileri ve bu varlıkların niteliklerinin belirlenmesi ile ezellilik-ebedilik açısından ne tür bir içerikle temellendirileceği araştırmamızın esas gayesini oluşturmaktadır.

## 2. Yöntem ve Kaynakları

Râzi, İslamî ilimlerden sadece biri ve birkaçı ile ilgilenmemiş, hemen her dalda eserler vermiş çok yönlü bir alimdir. Bu özelliği ile felsefi-kelam metodunu, aynı çatı altında birleştirmiş biridir. Bu nedenle yüzeysel tahlillerle meseleleri geçiştirmemiş, aksine kendinden önceki fikirlere hakim olan birikimiyle, iddialar üzerinde epeyce yoğunlaşmıştır. Bu da onun, kendine özgü bir düşüncesi ve felsefesi olduğunun en önemli kanıtlarındandır. Râzi, hakikate ulaşmak için genelde tutarlı ve külli bir bakış açısını yöntem olarak benimsemiş, düşüncelerini bu doğrultuda ortaya koymuştur. Aynı zamanda müfessir oluşu ile vahyin ekseninde bir söylemi, her zaman kendince ilke edinmiştir.

Bu açıdan Râzi çalışmalarında mutlaka bir metodun olması gerektiğinin önemle altını çizmek gerekir. Biz de, çalışmamızda ağırlıklı olarak, başta Râzi'nin Tefsiri olmak üzere, genelde ilahiyat konularına ayırdığı Metâlibu'l-Âliye, Mebâhisu'l-Meşrikiyye, Erbain ve Muhassal adlı eserlerinden faydalanmaya gayret ettik. Bunların dışında diğer eserlerine de gerektiği yerlerde değinmeye çalıştık. Biz, O'nun görüşlerini tartışırken, analiz yönteminden yararlandık.

Bununla birlikte onun fikirleri ile filozof ve kelamcıların, mesele hakkındaki görüşlerini, karşılaştırma metoduyla ele aldık. Bu şekilde, zaman kavram ve mahiyetine ilişkin istidlallerini incelerken, izlediği usul ve metodu ortaya koyduk. onun, mütekellim ve filozofları zaman zaman eleştirdiği, bazen de hemfikir olduğu noktalara değindik. Muhalif görüşleri çürütme ve bunlara karşı göstermiş olduğu fikrî mücadele yöntemini belirlemeye çalıştık. Bu bağlamda, ulaşabildiğimiz eserlerini dikkate alarak, diğer görüşlere olan eleştiri ve katkısını aynı zamanda özgün fikirlerini inceledik. Fakat bilimsellik adına, kendisine katılmadığımız ve onu eleştirdiğimiz yönlerine de değindik.

Râzi'nin, bir mesele hakkındaki görüşüne ulaşmanın, tam manasıyla, kendimizce imkânsız olduğunu fark ettiğimizde, diğer çalışmalar doğrultusunda, gerektiği yerde de, günümüz bilimsel verileriyle destekleyerek, konusal içeriğe katkı sağlamaya çalıştık. Yine tezin bazı konularını, O'nun eserlerinde mevcut olan diğer görüşleri ve kendi düşüncesini, direk çeviri yöntemini esas alarak ele almayı uygun bulduk.

Zaman ve zamanla ilişkili meseleleri, çalışmamızın ana kaynağını oluşturan Râzi'nin eserlerinde incelerken görülen zor üslubun, bizi epeyce zorladığını itiraf etmemiz gerekir. Aynı şekilde çalışmamızın genelinde, söz konusu mevzulara, kişilere bağlı olarak değişik anlamlar yüklenmesi, karşılaştığımız diğer bir güçlüktür. Bu da ister istemez, görüşleri tespit ve değerlendirme noktasında bizi zorlamıştır. Bunun için konumuzun içeriğine uygun, Türkçe kitap ve makalelerden yararlanarak bu güçlüğü aşmaya çalıştık.

Tezin hazırlanışı esnasında konunun, ne tür bir içerikle ve nasıl ele alınması gerektiği noktasında bir yöntem sorunu yaşamış olduğumu da itiraf etmeliyim. Bu doğrultuda, hem metodoloji yeterliliğine sahip olmak hem de Râzi gibi bir dâhiye vakıf olup, onun fikirlerini değerlendirmek, iki ağır mesele olmuştur. Bu nedenle biz, Râzi'nin, sadece ezel-ebed ile ilgili düşüncesini, “Râzi'ye Göre Zaman Kavramı ve Mahiyeti” ile “Râzi'ye Göre Varlık-Zaman İlişkisi” adlı üst başlığıyla, iki bölümde ele alarak, çalışmamızın metodunu belirledik.

Râzi araştırmalarında karşılaşılabilecek güçlükler ile ilgili, araştırmacılara bir ön bilgi olma noktasında da şunları söyleyebiliriz. Râzi, genelde metod olarak, kendi düşüncesi dışında birçok görüşe sayfalarca yer verir. Kendi fikrini ise, bazen birkaç cümle ile ifade ederek, konuyu kapalı bırakır. Bu da, çoğu defa, onun düşüncesine ulaşmaya engel bir durumdur.

Örneğin, Râzi'nin *Mebâhisu'l-Meşrikıyye'si*, tam bir İbni Sîna metafiziğini yansıtmaktadır. Bu sebeple çok dikkatli olarak incelenmesi gerekir. Çünkü Râzi'nin görüşü zannedilirken, İbni Sîna veya bir başkasının düşüncesiyle karşılaşmak her dâim mümkündür. Mesela, “biz deriz ki, (kulna), “bizim bu meseledeki görüşümüz” (kavlûna), “görüş belirttiler” (kalu) vs.” şeklinde başlayan cümleler, çoğu defa Râzi'nin, bir mesele hakkında diğerlerinin görüşlerini aynen aktarmada kullandığı bir üsluptur. Yoksa onun, bizzat kendi düşüncesi değildir.



Râzi'nin eserleri incelendiğinde yine görülecektir ki, görüşleri, genellikle tekrar mahiyetinde birçok eserinde mevcuttur. Bu da O'nun, aynı meselede farklı olan görüşleri ile araştırmacıları tercih noktasında zorlayacak bir problemdir. Ancak Râzi'nin bu özelliği, mevcut görüşlerin karşılaştırılarak, fikirlerine ulaşma noktasında bir alternatif sunduğu için, inkâr edilemez bir kolaylık da sağlamaktadır.

Araştırmamız için istifade edebileceğimiz kaynak taraması yaparken, zamana ve mahiyetine dair birçok çalışmanın varlığına şahit olduk. Onlardan birkaçına kısaca değinerek, tezimizin farklı olan tarafını ortaya koymanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Örneğin, Faiz Kalın tarafından, "*Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*" adı ile kapsamlı bir doktora çalışması yapılmış olsa da, araştırmamız, bu konuda belli bir şahsın fikirlerinin ele alınması noktasında bir ilki oluşturmaktadır. Yine Türkiye'de, Fahreddin Râzi ile ilgili yapılan yüksek lisans ve doktora çalışmalarda bu konuya, neredeyse hiç değinilmemiş olması, bizi bu mesele üzerinde araştırma yapmaya sevk etmiştir.

Râzi'nin özellikle zaman konusuna ayırdığı Metâlibu'l-Âliyesi'nin beşinci cildindeki görüşleri doğrultusunda genel bir değerlendirmeye sunan Metin Özdemir, "*Fahreddin Râzi'de Zaman Kavramı ve Allah'ın Ezeliliği ile İlişkisi*" adıyla bir makale yazmıştır. Fakat bu çalışmanın, Râzi'nin zaman ve varlık konusunda düşüncelerini ortaya koyma noktasında hacimli bir çalışma olmaması, bizi, daha detaylı bir araştırma yapmaya yöneltmiştir. Makale, kapsamı gereği sınırlı bir perspektiften onun düşüncelerine yer verdiği için, biz, bu sorunsala, daha kapsamlı bir bakış ile farklı bir boyut kazandırmak istiyoruz.

Bunların dışında, Arap dünyasında İbrahim Atı, "*İslam Düşüncesinde Zaman*" adıyla bir çalışma yapmıştır. Fakat burada yazarın, sadece İbni Sîna, Ebu Bekr er-Râzi ve Maarri'nin görüşleriyle konuyu sınırlı tutması, Râzi gibi bir şahsın fikirlerine ulaşılması noktasında yetersiz kalmıştır. Aynı şekilde Alusi Hisam'ın, "*Kadim Felsefe ve İslam Düşüncesinde Zaman*" adlı eseri, zamanın mahiyeti ile ilgili kronolojik, tarihsel bir analiz niteliği taşımaktadır. Eserin, ilahi dinlerin, kadim Yunan ve İslam filozofları ile kelamcılarının zaman mefhumuna dair geniş bir fikrî külliyatı kompleks bir şekilde sunması, meseleyi daha da karmaşık hale getirmektedir. Yine Râzi'nin, bu çalışmada, kendisine yaraşır bir yer edinmeyişi önemli bir eksiklik olarak kendini göstermektedir.

Sonuç olarak Râzi’yi anlamak ve onun fikirlerine sahip olmak için, çok uzun bir süreci içeren, yoğun bir çalışmanın gerekliliğine inanmaktayız. Râzi’de ezel-ebed meselesini incelediğimiz araştırmamız, isminden de anlaşılacağı gibi, konusu ve içeriği itibariyle ezel-ebedle sınırlıdır. Bu sebeple “Fahreddin Râzi’de Zaman Teorisi” adıyla daha detaylı bir doktora çalışmasının yapılabileceğini ifade edebiliriz.

*Fahreddin Râzi’de Ezel-Ebed Meselesi* adlı tezimiz, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Tezimizin giriş bölümünde, araştırmamızın amaç ve önemini ortaya koyarak, nasıl bir üslup ve metod belirlediğimize değindik.

Tezin birinci bölümünde zaman kavramını, lügat ve terim anlamı itibariyle analiz ettik. Sonra Kur’an ve hâdislerde kozmolojik süre ve süreklilik-süresizlik ifade eden kavramları, Arapça lügatleri inceleyerek, etimolojik olarak tahlil ettik. Ayrıca bazı lafızları incelerken, Türkçe lügat ve ansiklopedilerden de yararlandık. Bunların, Kur’an ve hâdislerdeki kullanımlarını dikkate alarak, Râzi’nin düşünce sisteminde nasıl ve ne tarz anlaşıldığını tespit etmeye çalıştık.

İkinci bölümde, Râzi’nin varlık ve zaman anlayışı ile mutlak ve izâfi ebedilikle ilgili görüşlerini ele aldık. Burada, genellikle karşılaştırma metoduyla, onun, tutarsızlıkla itham ettiği fikirlere karşı delillerini değerlendirdik. Ayrıca kendi görüşlerine benzer düşünceleri de sentezleyerek ifade ettik. Yine bilimin, özellikle fiziğin, âlemin ezeli olamayacağı ve zamanın izafiliği meselelerinde, bazı konularda Râzi ile aynı noktada birleştiklerini fark ettik. Böylece onun, nasıl bir varlık-zaman tasavvuruna sahip olduğunu gördük.

Sonuç bölümünde Râzi’nin zaman ve varlık meselesinde, genel kanaatini çalışmamızdan elde ettiğimiz verilerle ortaya koyduk. Görüşlerine katıldığımız ve katılmadığımız noktalara, kanaatimizi de belirterek gerekli açıklamalarla değindik. Nitekim akli ve nakli ilim dallarının hemen hemen tamamında fikir üretip eser yazan çok yönlü bir şahsın, yüksek lisans çalışması çerçevesinde, bütün yönleriyle ele alınıp incelenmesi oldukça zordur. Biz de konunun sınırları içerisinde objektif analizlerle değerlendirmemizi yapıp, çalışmamızı sonlandırdık.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### RAZİ'YE GÖRE ZAMAN KAVRAMI VE MAHİYETİ

İnsanoğlu, zamanın varlığını, yerkürenin kendi eksenini ve güneş etrafındaki hareketi sonucu, günlerin ve yılların oluşması ile algılayabilmektedir. Feleklerin hareketi günleri, günler ayları, aylar seneleri oluşturmaktadır. Bu kozmolojik gerçeğin yanında insan, doğum, büyüme, yaşlanma ve ölüm; sevinç, hüzn, yalnızlık, birliktelik vb. olgularla biyolojik, psikolojik, sosyolojik olarak da zamanın etkisine maruz kalmaktadır. Görüldüğü gibi insan, dâima bir somutluğa dayanma ihtiyacı hissettiğinden, soyut olan zamanı da, somut olgularla hissedip, anlamın ve bilginin konusuna dâhil etmektedir.

İnsan için en önemli bilgi kaynağı olan Kur'an, göklerin ve yerin altı günde yaratıldığını bildirerek, bunlardan önce mevcut bir zamanın varlığını çağrıştırmaktadır.<sup>4</sup> Başka bir yerde de zamanın oluşumunu, kozmolojik hareketlerle açıklamaktadır.<sup>5</sup> Bu ayetler, hem zamanın tabii olduğu kanunların dışında hem de tamamen kâinatın yasalarına bağlı iki farklı zamandan bahsetmektedir. O halde biz, göklerin ve yerin yaratılmasından önce bir gün veya zamanın varlığından bahsedebilir miyiz? Eğer ezelde bir hareket ve maddenin olmadığını kabul edersek, bunların varlığına bağlı olmayan bir zaman, nasıl mümkün olabilir? Yine ezelde bir hareketin olmadığı ve her şeyin sükûn/durağan halde olduğunu söylersek, bir muharrikin hareket ettirmesiyle harekete geçen maddenin, ezeli olduğu söylenebilir mi? Hareket-değişim ve mekân olmadan zaman mevcut ise onun, insanın idrak edebildiğinden farklı bir tür olma ihtimali var mıdır? Bütün bunları dikkate alarak ona, hareket ve mekândan bağımsız, ezeli-ebedî bir seyyal/akış denilebilir mi? Yoksa o, diğer mahlûkat gibi yaratılmış sonlu bir varlık mı?

Şayet zamanın yaratılmış olduğunu kabul edersek, ezeli olmayan bir varlığın ebedî olması mümkün müdür? Algımızın hareket ve mekânın varlığına bağladığı bu mefhum, acaba kıyamet denilen gerçek ile nasıl bir hüviyet kazanacaktır? Yoksa göklerin ve yerin yapısının başka bir şeye değiştirilmesi/dönüştürülmesi<sup>6</sup> ile varlık, farklı bir zamansal boyutta mı varlığını sürdürecektir? İster istemez bu sorular, varlık

---

<sup>4</sup> 32, Secde, 4; 50, Kaf, 38.

<sup>5</sup> 10, Yunus, 5; 17, İsrâ, 2; 21, Enbiya, 33.

<sup>6</sup> 14, İbrahim, 48.

düşüncesini de akla getirmektedir. Sonuçta zaman bilinmeden varlığın, varlık bilinmeden de zamanın anlaşılması mümkün olmamaktadır.

Râzi'nin, zamanı, hareket ve mekândan bağımsız ve diğer varlıklarla ilişkisi olmayan, başlı başına bir cevher olarak kabul etmesi, meseleyi elbette farklı bir boyuta taşıyacaktır. O, birçok filozof ve kelamcının, feleklerin hareketi ile ilişkilendirdiği zaman kavramını, niçin hareket ve mekândan tecrit etmiştir? Yoksa genel kabulün dışında farklı bir teori mi ortaya koymuştur? Bunun, Aristo ve onun düşüncelerini takip eden bazı filozofların, ezeli ve ebedî bir zaman ve hareket tasavvuruna karşı bir tepki olduğu söylenebilir mi? Sonuç olarak, konunun önemini ve aynı derecede zorluğunu itiraf edip, bu sorulara, Râzi'nin görüşleri doğrultusunda cevap aramak, tezimizin temel hedefini oluşturmaktadır. İlk önce, zaman kavramının lügat ve terim anlamı ile ilgili bir kavramsal analiz yapıp, bu müşkili anlama yolunda ilk adımı atmak istiyoruz.

## I. ZAMANIN LÜGAT VE TERİM ANLAMINI

### 1. Lügat Anlamı

“Asr” ve “dehr” anlamında kullanılan<sup>7</sup>, çoğulu; “*ezmun, ezman ve ezmine*” şeklinde gelen zaman lafzı, birçok dilciye göre; “vaktin azlığına veya çokluğuna” verilen isimdir. Örneğin; “tâle aleyhi'z-zaman” dendiğinde, “bir şeyin üzerinden, uzun bir zamanın geçtiği” kastedilir. Yine bir kimse, bir yerde bir süre kaldığında “ezmene bi'l-mekân” denir.<sup>8</sup> Bu anlamda, süreklilik ifade etmeyen zaman, belli bir zaman dilimini ifade etmektedir.

Bunun yanında dehrin, zaman olduğu ifade edilmişse de<sup>9</sup> bu, pek tutarlı bir görüş değildir. Çünkü dehr, kesintisizliği ifade ederken; zaman, sıcak veya meyve zamanı gibi mevsimsel ve dönemsel olayların, hem adını, hem de vuku anını ve aynı

<sup>7</sup> Cemaluddin Muhammed İbni Manzur, *Lisanu'l-Arab*, nşr. Daru's Sadr, Beyrut, h. 1414, Cilt: 13, s. 199; Muhammed Murteza ez-Zebîdi, *Ta'cu'l Arus min-Cevahiri'l-Kamus*, nşr. Daru'l-Hidaye, (ys ve ts), Cilt: 35, s. 151.

<sup>8</sup> İbni Manzur, Cilt: 13, s. 199; Zebîdi, Cilt: 35, ss. 152-153.

<sup>9</sup> İbni Manzur, Cilt: 13, s. 199.

zamanda bölünebilen bir süreyi ifade eder.<sup>10</sup> Dolayısıyla o, kesintisiz devam eden dehrin tamamını veya bir kısmını da içine almaktadır.<sup>11</sup>

Zamanın lugavî anlamı ile ilgili en veciz söylem, onun kıdemini kabul eden filozoflara göre, bir akış (seyyal) olduğudur.<sup>12</sup> Zaman kendisiyle olası bir yenilenmenin takdir edildiği bilinen bir yenilenmedir.<sup>13</sup> Örneğin, “şafakta sana gelirim” denildiğinde, güneşin doğuşu bilinen bir ân’dır ve doğruluğu kanıtlanabilir; fakat gelirim ifadesi (mevhum), olasılığı ifade etmektedir. Böylece mevhum ve ma’lumun aynı anda zikredilişi ile düşünülen bir şey, bilinen diğer bir şeyle tarihlenmiş ve kapalılık, bu şekilde izale edilmiştir.<sup>14</sup>

Görüldüğü gibi zamanın lügat anlamında ilk göze çarpan husus, kozmolojik ölçüklere bağlı, hareket-zaman ilişkisidir. Genel itibariyle onun, süre (mudde) olduğunu düşünenlere göre o, harekete bağlı olarak ölçülendir. Hiçbir hareketle ölçülemeyeceğini söyleyenlere göre ise, mutlak bir süredir.<sup>15</sup>

Zaman kavramı, Arapça dışında diğer dillerde de, benzer şekilde kozmolojik devininin bir ölçüsü olarak kavramlaşmıştır. Bunlardan birkaç örnek verecek olursak: Osmanlıca’da “dehr, devir, müddet, mevsim, Fransızca’da “temps”, Almanca’da “zeit”, İngilizce’de “time”, İtalyanca’da “tempo”, Farsça’da “hengâm” gibi kelimeler zaman anlamındadır.<sup>16</sup> Aynı şekilde Antik çağ Yunanlılarının, “khronos”, Latinlerin “tempus” diye adlandırdığı zaman; oluş, gelip geçiş, değişme ve süreklilik biçimi, dönüşü olmayan bir doğrultuda birbiri ardından gitme manalarını taşır.<sup>17</sup> Bunlardan başka zamanın, dünya, baht, talih, devran<sup>18</sup>, ölçülebilir süre, şimdinin geçmiş olmasına yol açan kesintisiz değişme, hareket, geçmiş, şimdi

<sup>10</sup> İbn Manzur, Cilt: 13, s. 199.

<sup>11</sup> İbn Manzur, Cilt: 13, s. 199; Zebîdi, Cilt: 35, s. 151.

<sup>12</sup> Eyyüb b. Musa el-Kefevi Ebu'l Beka, **Külliyat, Mucem fi-Mustalahât ve'l-Füruku'l-Lügaviyye**, haz. Adnan Derviş-Muhammed Mısri, nşr. Müessesetü'r Risale, Beyrut, 1997, s. 485.

<sup>13</sup> Seyyid Şerif Cürcâni, **Kitabü't-Ta'rifat**, nşr. Mektebet-ü Lübnan, Beyrut, 1985, s. 119; Zebîdi, Cilt: 35, s. 151.

<sup>14</sup> Cürcâni, s. 119; Zebîdi, Cilt: 35, s. 151.

<sup>15</sup> TJ DE, Boer, “**Zaman**”, İslam Âlemi Tarih Coğrafya Etnografya ve Biyografya Lügatı, çev. A. Adivar ve diğerleri, MEB Yayınları, İstanbul, 1986, Cilt: 13, s. 461.

<sup>16</sup> Hançerlioğlu'na göre zaman, tüm varlıkların, birbirinin yerini alarak sıralandığı sonsuz süredir. Bk. Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1980, Cilt: 7, s. 356; Ayrıca zaman ile süre arasında fark olduğu belirtilmiştir. Zamanın ve sürenin tüm vakitleri kapsadığı, buna karşılık; sürenin en kısasının zamanın en uzunundan daha uzun olduğu ifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ebu Hilâl el-Askerî, **el-Füruku'l-Lügaviyye**, thk. Muhammed İbrahim Selim, nşr. Daru'l İlm ve's Sekafe, Mısır, (ts), s. 270.

<sup>17</sup> Hançerlioğlu, Cilt: 7, s. 356.

<sup>18</sup> **Büyük Türk Sözlüğü**, haz. Komisyon, Hayat Yayınları, İstanbul, 1969-1970, s. 1266.

ve geleceği kapsayan sürekli bütün, olayların birbirini izlediği sonsuz bir ortam olarak tasavvur edilen, soyut bir kavram olduğu da belirtilmiştir.<sup>19</sup> Dolayısıyla zaman hakkında, tam ve kesin bir tanıma rastlamak zordur.

## 2. Terim Anlamı

Zaman mefhumu, kadîm ve modern düşünürler arasında, karışık ve ihtilafli bir konudur. Bu ihtilaf, zaman kavramının ne olduğu konusunda, ittifak edilen bir tanımın yapılamamasına neden olmuştur. Onlar, zaman denilen bu müşkili anlamak ve anlamlandırmak için, zaman ile şeylerin değişim ve hareketi arasında bir ilişki kurmuşlardır. Bu sebeple hareket ve değişim olmaksızın zamanın var olmasının söz konusu olmadığını söylemişlerdir.<sup>20</sup> Dolayısıyla bu iki kavram, karşılıklı olarak, dâima, biri diğerinin kolaylıkla anlaşılmasını sağlayan, iki hakikat olarak anlaşılmalıdır. Esasında avama, ilim sahiplerine (havas) veya bir bilim adamına göre, zamanın mahiyetine yönelik tanım değişse de,<sup>21</sup> “zaman nedir diye sorulacak olsa”, herkesin uzlaşa içinde olacağı tanım, yeryüzünün hareketi sonucu, günlerin ve yılların oluşması, şeklinde olacaktır. Yani, zaman, takvimlerin söylediği şeydir.<sup>22</sup>

Muhakkak ki âlemin var oluş süreci olan zamanı, kozmolojik ölçeklerden bağımsız düşünmek ve anlayabilmek, varlığı somutlaştırarak anlamlandırabilen insan için pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü insan için zamansız cisim yoktur ve zaman, hareketin sayıdır. Yani hareket varsa, zaman da vardır. Eğer hareket yoksa zaman da olmayacaktır. Hareket de ancak, cismin bir yerden başka bir yere devinimiyle vardır ve cisim yoksa hareket de yoktur. İşte bu düşünce, zaman, hareket ve madde ilişkisinin varoluşsal boyutunu oluşturmaktadır.<sup>23</sup>

Diğer bir ifadeyle zaman, öncelik ve sonralığın oluşturduğu sürekli bir akıştır. Önce olan yok olur, ardından sonra olan var olur. Bu sebeple zaman, sürekli bir yenilenme, sürekli bir oluşur. “Yenileşme ve oluş, var olduğu müddetçe zaman var

<sup>19</sup> Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 4. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 1031; **Büyük Larousse**, Interpress Basın ve Yayınları, A.Ş, İstanbul, 1992, Cilt: 24, s. 12703.

<sup>20</sup> İbrahim Sarioğlu, **İbni Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 71.

<sup>21</sup> Ebu'l-Berekat Bağdâdi, **Kitabu'l-Mu'teber fi'l-Hikme**, Haydarabad, h. 1357, Cilt: 3, s. 36.

<sup>22</sup> Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzi, **Metâlibu'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlâhiyye**, thk. Ahmed Hicazi es-Seka, Beyrut, 1987, (Metâlib), Cilt: 5, s. 25.

<sup>23</sup> Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005 (Felsefe Metinleri), s. 19.

olacak, bunlar sona erdiğinde ise o, olmayacaktır.” Bu görüşte de, zamanın, hareket ve değişimden bağımsız varlığının mümkün olmayacağı belirtilmektedir.<sup>24</sup> Bundan dolayı birçok düşünür, zamanı; “önce ve sonraya göre feleğin hareket miktarı/sayısı” olarak tarif etmiştir.<sup>25</sup> Bir benzetmeyle ifade edecek olursak; noktanın hareketi ile nasıl bir çizgi meydana geliyorsa, “ân” da, hareketiyle zamanı oluşturmaktadır.<sup>26</sup>

Ayrıca Taberî (310/923), Beydâvi (685/1286) gibi müfessirler ile, Havârizmî (326/850), Ma’şer el-Belhi (272/886) gibi bazı alimlerin, zaman tanımları da, kozmolojik ölçeklerin varlığından bağımsız değildir. Onlar da, zamanı, “feleklerin hareketinin ölçtüğü süre” olarak tanımlamışlardır.<sup>27</sup> Dolayısıyla zamanın yaratılmış olduğunu düşünenlere göre o, hareketin belirlediği, cüzleri değişken, başlangıcı ve sonu olan bir süreçtir.<sup>28</sup>

Râzi, zaman konusuna ayırdığı Metâlibu’l-Aliye’sinin beşinci cildinde, hareketle ilişkilendirilen zaman anlayışını, birçok delil ortaya koyarak çürütmeye çalışır. O, ilk önce zamanın ne olduğu ile ilgili, filozof ve kelamcılarının tanımlarına değinerek başlar. Buna göre; Aristoteles, Fârâbi (339/950) ve İbni Sîna’ya (428/1037) göre zaman; “feleki a’zaman hareket miktarı”dır. Ayrıca filozoflar, zaman, zâtı itibariyle varlığı zorunlu, ezeli bir cevherdir, demişlerdir.<sup>29</sup> Onlara göre, zamanın içinde hareket bulunursa, bu hareketler sebebiyle sürekliliğinin uzamı ölçülür ki, bu durumda o, “zaman” diye isimlendirilir. Eğer zamanda hareket söz konusu değilse ve herhangi bir değişiklik de bulunmazsa dehr, ezel ve sermed diye isimlendirilir.<sup>30</sup>

Râzi, zamanın kendisiyle kaim, başkasıyla vâcib (zorunlu) bir cevher olduğunu kabul eder. Bir illete bağlı olan bir şeyin ezeli olamayacağını savunur ve zamanın, yaratılmış olduğunu iddia eder.<sup>31</sup> Ayrıca Râzi, “zaman, hareketin ölçüsüdür” şeklindeki tanımlamayı da tutarsız bulur. O, bu görüşünü desteklemek için de birtakım istidlallerde bulunur. Ona göre hareketin, zamanın varlığında, hiçbir

<sup>24</sup> Hüseyin Atay, **Fârâbi ve İbni Sîna’ya Göre Yaratma**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 101.

<sup>25</sup> Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, 3. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 191; Ayrıca bakınız: Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 51; Cürcâni, s. 119.

<sup>26</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 51.

<sup>27</sup> Hisam Alüsi, **ez-Zaman fi-Fikri’d Din ve’l-Felsefi’l-Kadîm**, Beyrut, 1980, ss. 15-16.

<sup>28</sup> Kaya, Felsefe Metinleri, s. 18.

<sup>29</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 51.

<sup>30</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 52.

<sup>31</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 4, s. 31.



etkisi yoktur. Yani hareket olsa da olmasa da o, yine vardır. Çünkü hareket, niteliği itibariyle bir durumdan başka bir duruma yer değiştirmedir (intikal). Hareketin bu vasfından dolayı mahiyeti ve hakikati belirlenemez. Ancak öncelik ve sonralıkların ardışıklığı ile bilinebilir. Dolayısıyla bu ardışıklık, sadece zaman vasıtasıyla gerçekleşecek bir durumdur. Bu özelliği sebebiyle hareket, zamana muhtaçtır.<sup>32</sup>

Ayrıca hareket için yavaş veya hızlı denilebilirken, zaman için bu söylenemez. Örneğin, yer kürenin kutup noktalarında hareket yavaş iken; ekvator bölgesinde hızlıdır. Eğer zaman, harekete ve hıza bağlı olsaydı, bu durum, birçok zamanın varlığını gerektirirdi. Ancak bilindiği gibi o, tektir. Bu nedenle zaman ile hareket arasında bir ilişkinin varlığından söz edilemez.<sup>33</sup>

Râzi, kelamcılarının, oluşun birbiriyle ölçümü ve belirlenmesi şeklinde ifade ettikleri zaman tanımlarını da kabul etmez. Çünkü ona göre, zamanın cevherine veya mahiyetine nisbet edilen, bu oluş ve yenilenme olmaksızın da zaman, yine mevcuttur. Çünkü oluş ve değişim, zamanın bizzat kendisi değildir. Zira zaman, varlığı, bunlara bağlı olmaksızın başlı başına zâtıyla kaim bir cevherdir.<sup>34</sup>

Râzi'nin filozof ve kelamcılardan farklı düşünmesinin nedeni olarak, Aristo ve ona tabi olan Meşşai filozoflarının, maddenin, dolayısıyla zamanın ezelîliği fikrine reaksiyonel bir tavır olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü O'na göre zaman, yaratılmış olup; varoluşsal bir önceliğe sahip değildir.<sup>35</sup> O, bu düşüncesiyle, aynı zamanda, Aristo'nun hareket olmadan zamanın şuuruna varılamayacağı görüşüne de katılmamaktadır. Bilakis ona göre, herhangi bir değişim ve hareket olmaksızın, bir insanın, zamanın şuurunda olması, zaruri bir bilgidir.<sup>36</sup>

Hareket-zaman ilişkisini tamamen inkâr etmeyen Râzi'ye göre hareket; ancak zamanı ölçme (takdir etme) ve belirlemede ve yine günlerin ve yılların oluşmasında etkilidir.<sup>37</sup> Böylece o, zamanı hareketten soyutlayarak, onun ontolojik varlığını;

---

<sup>32</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 52.

<sup>33</sup> Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi zaman-hareket ilişkisi bahsinde verilecektir. Ayrıca bkz. Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 27-30.

<sup>34</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 82.

<sup>35</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 104.

<sup>36</sup> Râzi, Fahreddin, **Mebâhisu'l-Meşrikiyye**, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdi, nşr. Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, 1990, (Mebâhis), Cilt: 1, s. 769. Râzi sürenin/zamanın bilgisinin zaruri olduğuna dair görüşleri on maddede ifade eder. Kendisi de hareket-zaman bağıntısının zorunlu olmadığını on bir maddede belirtir. O'na göre bu bilginin zaruri olduğunu ifade eden en tutarlı görüş, insanın herhangi bir harekete veya hareketin sıfatına maruz kalmasa da, zaruri olarak, zamanın şuurunda olmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 21-32.

<sup>37</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 103.



kozmozolojik ölçeklerle olan bağıntısını tamamen reddetmeyerek de, epistemolojik varlığını kabul etmektedir. Çünkü ona göre zamanı oluşturan ölçekler (hareketi oluşturan sebepler) olmasa da, o yine vardır.<sup>38</sup>

Zamanı, hareket veya sükûna bağlı olmaksızın “varlığın uzamının ölçüsü”<sup>39</sup> olarak tanımlayan Bağdâdi (547/1152), Kitabu’l-Mu’teber’inde, mevcut olan zaman tanımlarını belirtir. Buna göre zaman, anlamı olmayan bir isimdir. Onun, hareketten ibaret olan algılanabilir bir anlamı vardır. O, duyu vasıtasıyla algılanamaz; ancak hareketin ölçüsüyle kavranılabilir. O, cevherdir veya arazdır; ya da ne cevher ne de arazdır. O, mevcuttur veya değildir; sabit bir varlığı vardır veya yoktur. Şunu söyleyebiliriz ki; bunların hepsi, düşünme (nazar) ve akıl yürütmeye bağlı olarak yapılan tanımlardır.<sup>40</sup>

Zaman ayrıca, mekân gibi öznel ve nesnel açıdan değerlendirilmiştir. Nesnel zaman, cisimlerin hareketi ile ölçülebilen zamandır. Öznel zaman ise, geleceğe doğru yönelmiş bir sürece ilişkin, aktif yaşantıyla belirlenip, doğrudan ve aracısız olarak hissedilen, dolaysız olarak yaşanıp nesnel olarak ölçülmeyen, niceliksel olarak belirlenmeyip, kısa veya uzun olabilen, zaman ya da süredir.<sup>41</sup>

Görüldüğü gibi, zamanın ne olduğu ile ilgili genel-geçer bir tanım yapılamamıştır. Mutlak manada tanımlanamayan bir şeyin de mahiyetini anlamak, elbette kolay olmayacaktır.<sup>42</sup> Bu nedenle Kur’an, soyut olan bu kavramı, kozmozolojik, biyolojik ve süreklilik zaman anlamı ifade eden terimlerle somutlaştırmıştır. Ayrıca zaman kelimesi, Arapça dışında diğer Sami dillerinde ve Kur’an’ı Kerim’de yer almamaktadır.<sup>43</sup> Ancak Arapça’da, bu kavramı nitelemek için kullanılan bazı terimler mevcuttur: “Dehr, vakt, hin, müddet, an, ezel, ebed, sermed, an, hin, yevm, bağıteten (birdenbire) ve def’aten (bir çırpıda)” vb. birçok lafız vardır. Bütün bunlar, zamanı

<sup>38</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 60-61.

<sup>39</sup> Bağdâdi, Cilt: 3, s. 36.

<sup>40</sup> Bağdâdi, Cilt: 3, s. 36; Alûsi, ss. 59-60.

<sup>41</sup> Cevizci, s. 1031.

<sup>42</sup> Örneğin, zamanın ne olduğu konusunda paradoksal bir durum sergileyen son dönem müfessirlerinden Elmalılı, zamana aklın yok veya var hükmünü veremeyeceğini ifade eder. O, zaman hakkında, “olmayana benzer bir varlık, varlığa benzer bir yokluk gibidir”, der. Çünkü günlerin, ayların, yılların, geçmiş ve geleceğin oluşturduğu bir şey için yok denilemeyeceği gibi, şu an’ın bölünemez oluşu ve geçmiş ve geleceğin mevcut olmaması nedeniyle ona, var da denilemez. O halde var olana yok, yok olana var denilemeyeceğini söyler. Ayrıntı için bakınız. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, Eser Kitabevi, İstanbul, 1970, Cilt: 9, s. 6070.

<sup>43</sup> Alûsi, s. 14.

bir şekilde nitelemekte ve ona işaret etmektedir. Biz de bunların, Kur'an ve hâdislerde ifade etmiş olduğu anlamları, bu bölümde ortaya koyacağız.

## II. KURAN VE HADİSLERDE ZAMAN İFADE EDEN KAVRAMLAR

Kur'an'da, kozmolojik süre ve süreklilik-süresizlik ifade eden kavramlar ile zaman-varlık ilişkisinin somutlaştırıldığını söyleyebiliriz. Zaman kavramının, Kur'an'da yer almamasının nedeni ise, onun ilgisinin soyutlamalar değil, somut gerçeklikler olduğudur. Dolayısıyla Kur'an'ın kullandığı zaman ifadeleri, evreni kapsayıp, varlığın kaynağına inen, oradan pratik işlevini gerçekleştirip, ebediyetle bağlantı kuran bir yapıdadır.<sup>44</sup> Bu sebeple, insan varlığının başlangıcı ve bekasında önemli bir yeri olan, “asr, dehr, karn, saat, an, hin, ebed, huld, sermed, leyl, nehâr” vs. birçok kavramı, dinamik yapısıyla, onda bulabiliriz.

Fakat Kur'an, zaman yerine, daha çok “vakit” kelimesini kullanır.<sup>45</sup> “Bir iş için belirlenen zamanın nihayeti demek olan vakit” kökünden on üç ayrı kelimeye yer vermektedir.<sup>46</sup> Dolayısıyla bu kavram, daha çok, pratiğe dönük eylemler için bir süre veya süreci ifade etmektedir.

Ayrıca Kur'an'da, mutlak manada veya mutlaka yakın, müphem, belirsiz bir müddeti ifade eden kelimelerin azlığına karşın, yıl, ay, gün, gece, gündüz gibi çeşitli uzunlukta ama sınırlı, bölümlü, başlangıç ve hudutları belli, insan hayatının çeşitli dilimlerini ifade eden tabirler de çokça kullanılmıştır.<sup>47</sup> Örneğin; “mutlak manaya yakın, belirsiz müddette zamanı ifade eden kelimeler, “asr” kelimesi 1 defa; “dehr” kelimesi 2 defa; “hukb/ahkâb” 2 defa; “karn/kurun” kelimeleri 2 defa geçer.”<sup>48</sup> “Ebed kavramının<sup>49</sup> 117 defa geçmesi ise, tabîî ve zaruridir. Zira Kur'an'ı Kerim'in ana esaslarından biri, ahiret ve ebedî hayattır. Yani ebedin çok kullanılması, ölüme doğru giden insanın varlığını anlaması ve olanaklarını gerçekleştirmesi

<sup>44</sup> Faiz Kalın, **Felsefe ve Bilim Işığında Kur'anda Zaman Kavramı**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005, (Zaman), s. 126.

<sup>45</sup> Cevher Şulul, **İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru**, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Cilt yok), Sayı: 3, Urfa, 2002, ss. 73-88.

<sup>46</sup> İbrahim Canan, **İslam'da Zaman Tanzimi**, 7. Baskı, Cihan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 18.

<sup>47</sup> Canan, s. 18.

<sup>48</sup> Canan, s. 19.

<sup>49</sup> Ebed kavramı, ebed kökünden 28 defa, huld kökünden 87 defa ve sermed kökünden 2 defa geçmektedir.

doğrultusunda<sup>50</sup> pratik fayda içindir.<sup>51</sup> Aynı şekilde Kur'an'da yevm,<sup>52</sup> nehâr,<sup>53</sup> asr,<sup>54</sup> gibi kozmolojik zamanı, umur,<sup>55</sup> ecel<sup>56</sup> gibi biyolojik zamanı, ebed<sup>57</sup> gibi süresiz zamanı ifade eden pek çok kavram bulunmaktadır.<sup>58</sup> Elbette tezimizin konusu ve kapsamı açısından bu kavramların hepsine değinmemiz mümkün olmayacaktır. Bu sebeple konumuz için önemli gördüklerimizi, lügavî bir tahlille, Kur'an ve hâdislerdeki kullanımlarını da dikkate alarak inceleyeceğiz.

## 1. Kozmolojik Zaman İfade Eden Kavramlar

### a. Vakit-Saat-Yevm-Asr

#### Vakit

Râzi'ye göre vakit, “şevval hilalinin doğum vakti sana gelirim” örneğinde olduğu gibi, vukuu bilinen bir belirleme ve sonradan meydana gelecek bir oluş sebebiyle, kendisinin başkasından ayrışması ile bilinen, müfred bir cüzdür. Yani, vakit, hareket ile ölçülen zamanın, belli bir olaya tekabül eden parçasından ibarettir.<sup>59</sup> Bu anlamda “vakitlendirme” de (tevkî) Râzi'ye göre, ma'lum bir yenilenen ile meçhul bir yenilenenin bir araya gelmesi ile kapalılığın izale edilmesidir.<sup>60</sup> Dolayısıyla kelamcıların zaman tanımları, vaktin ifade ettiği anlam ile belirtilmiştir. Ayrıca vakit, bir iş için farz kılınan (belirlenen) zamanın sonu,<sup>61</sup> zamandan bir parça veya zamana ayrılan her şey anlamında belirlenmiş süre

<sup>50</sup> A. Kadir Çüçen, **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, 3. Baskı, Asa Kitabevi, Bursa, 2003, s. 177.

<sup>51</sup> Canan, s. 19.

<sup>52</sup> 11, Hud, 84, 98, 99, 103, 105; 12, Yusuf, 54, 92, ; 14, İbrahim, 18, 31,41, 42, 44, 48 ve diğerleri.

<sup>53</sup> 2, Bakara, 164, 274; 3, Al-i İmran 27, 72; 6, En'âm 13, 60 ve diğerleri.

<sup>54</sup> 103, Asr,1.

<sup>55</sup> 21, Enbiya, 44; 28, Kasas, 245; 10, Yunus, 16 ve diğerleri.

<sup>56</sup> 7, A'râf,135; 10, Yunus,49; 11 Hûd, 3.

<sup>57</sup> 2, Bakara, 95; 4, Nisa, 57, 122, 169; 5, Maide, 24, 119 ve diğerleri.

<sup>58</sup> Muhammed Fuad Abdülbâki, **el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim**, İstanbul, 1982, ss. 1, 14-15, 482-483, 720-721, 777-781. Bu kavramların ayrıntılı açıklaması için bkz. Kalın, Zaman, ss. 126-272.

<sup>59</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 104-105.

<sup>60</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 48.

<sup>61</sup> Hüseyin b. Muhammed b. Râğıb İsfahâni, **Müfredat'ü fi-Garibi'l-Kuran**, thk. Muhammed Halil Aytani, nşr. Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001, s. 544; Zebîdi, Cilt: 5, s. 132.

(muvakkat)dir. Böylece o, hem geçmiş, hem şimdiki hem de gelecek zaman için kullanılan bir kavram olmaktadır.<sup>62</sup>

Vakit kavramının türevlerinden olan “mîkat” ve “tevit”, vakitleri sınırlama; “mevkut” ise sınırlanan vakitler demektir. Yani “mîkat”, herhangi bir şey için belirlenmiş zamandır. Bir şeyin yapıldığı yer için de yine bu kelime kullanılır.<sup>63</sup> Vakitletirmek ve vakit belirlemek (tevit) ise sürenin ölçüsünü açıklayıp, bir şey için kendine ait bir zaman belirlemektir. Örneğin; “Şüphesizki namaz, müminler üzerine belirlenmiş vakitlerde yazılmıştır” (4, Nisa, 103) ayetinde yer alan “mevkuta” ifadesi, bir sınır, ölçü ve tayin (belirleme) belirtir.<sup>64</sup> Görüldüğü gibi, vakit kelimesinin bütün türevlerinde, zamanı sınırlama manası vardır.

“Kur’an’da türevleri ile birlikte on üç yerde geçen “vakit”, kullanıldığı alan itibariyle, kozmik ve metafizik bir semantik yapıya sahiptir. Örneğin, “mîkat”<sup>65</sup>, “mevâkî”<sup>66</sup>, “mevkütâ”<sup>67</sup> şeklinde, dünyevi yükümlülükleri sınırlayan zamanı belirlemek gayesiyle kullanılmıştır. Ancak, bütün bunların yaratıcı ve tayin edicisi Allah’tır. Uhrevî sahnede ise, fiil olarak “ukkitet”<sup>68</sup>, “mîkat”<sup>69</sup> şeklindeki ifadeler, yine vaktin belirleyicisinin Allah olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle, uhrevî sahnede de vakitletirme ve zaman, devam etmektedir. Ancak, “vakit” kavramının her iki dünya içinde kullanımından anlaşıldığı gibi kapsamı oldukça geniştir. Bu bağlamda bu kavramın, mîkat<sup>70</sup> şeklinde Allah’a isnad edilişi, Allah’ın varlık ve zaman cihetinden her şeyi kapsamış olduğunun açık bir delilidir.”<sup>71</sup>

Râzi, mîkat ile vakit arasında fark olduğunu ifade eder. “Mîkat, içinde herhangi bir işin yapılmasının belirlenmiş olduğu muayyen vakittir.” “Vakit ise, bir kimsenin bir şey için, zaman tayin etmesidir.”<sup>72</sup> Örneğin; Şuâra 38’de, mîkat, belirli bir günün saatlerinden tayin edilen zamandır.<sup>73</sup> Vakıa, 49-50. ayetlerinde ise bir

<sup>62</sup> İbni Manzur, Cilt: 2, s. 107.

<sup>63</sup> İsfahâni, s. 544; İbni Manzur, Cilt: 2, s. 108.

<sup>64</sup> İbni Manzur, Cilt: 2, s. 108.

<sup>65</sup> 7, A’râf, 142, 143, 155.

<sup>66</sup> 2, Bakara, 189.

<sup>67</sup> 4, Nisa, 10.

<sup>68</sup> 77, Mürselât, 11.

<sup>69</sup> 56, Vakıa, 50; 78, Nebe, 18.

<sup>70</sup> 7, A’râf, 142, 143; 44, Duhân, 40.

<sup>71</sup> Kalın, Zaman, s. 166.

<sup>72</sup> Râzi, **Tefsiru’l-Kebir Mefâtihu’l-Gayb**, nşr. Daru’l-Fikr, Beyrut, 1981, (Tefsir), Cilt: 14, s. 236.

<sup>73</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 24, s. 133.

şeyin vaktini ve mekânını tayin eden ölçü olarak, kıyamet günü anlamındadır.<sup>74</sup> Görüldüğü üzere vakit kelimesi, bir sınırlama belirttiği için, ezililik ve ebedilik ile ilişkili kavramları mutlak manada kapsamaz. Bu durumda bu kavramın ifade ettiği mananın, varlığın öncesine konulamayacağı açıktır.”<sup>75</sup> Sonuç olarak “vakit”, zaman ifade eden kavramlar içinde, anlam bakımından en belirgin olanıdır.

## Saat

“Sa’v” kökünden, çoğulu “sa’un ve sa’atün” şeklinde gelen saat kavramı; gece ve gündüzün bir parçası veya ondan daha az bir vakit, zamanın bölümlerinden bazısı, şu andaki vakit,<sup>76</sup> kulun düşüp bayılacağı, dirilişin gerçekleşeceği kıyamet vb. anlamda kullanılmıştır.<sup>77</sup> “S-v-a” kökü ayrıca, “bir şeyin devam etmesini ve geçip gitmesini” anlatmak için de kullanılmaktadır. Hiç durmaksızın çalışmaya devam ettiği ve geçip giden vakti gösterdiği için, saate de, bu isim verilmiştir. Yine “bir şeyin bir yere ulaşmasını” ifade etmek için, bu kökün “if’âl” kalıbına sokulmasıyla elde edilen, “esve’a türevi kullanılır.”<sup>78</sup>

Türkçe’de ise saat: “Günün yirmi dördte biri ölçüsündeki zaman parçası, vakit, zaman, belirli, muayyen zaman, an, tayin edilmiş vakit, kıyamet günü, ecel, bir saatte gidilebilen yol, bir saatlik yol, zaman ölçme aleti, vakit gösteren alet”, anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>79</sup>

Kur’an’da kırk sekiz yerde geçen saat kelimesi, kırkında kıyamet saati; sekizinde müddet (sınırlı bir zaman) anlamında kullanılmıştır.<sup>80</sup> Zeccac, “saat kavramı, Kur’an’ın tamamında kıyametin kopacağı zaman anlamındadır,”<sup>81</sup> der. Nitekim ansızın olması ve ahirete geçişin bir başlangıcı olması hasebiyle ölüm de, kıyamet cinsinden sayılıp, o isimle anılmıştır. Ayrıca saat, kıyamet gününün ismi olabileceği gibi ansızın vuku bulacak olan, kıyamet anının ismi de olabilir.<sup>82</sup> Saat

<sup>74</sup> Yazır, Cilt: 7, s. 4713.

<sup>75</sup> Kalın, Zaman, s. 166.

<sup>76</sup> İbni Manzur, Cilt: 8, s. 169.

<sup>77</sup> İbni Manzur, Cilt: 8, s. 169.

<sup>78</sup> Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris, **Mu’cem’u Mekayisi’l-Lüga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut, 1979, Cilt: 3, s. 116.

<sup>79</sup> D. Mehmet Doğan, **Büyük Türkçe Sözlük**, Rehber Yayınları, Ankara, 1992, s. 946.

<sup>80</sup> Abdülbâki, ss. 455-456; Ayrıca bkz. Canan, s. 19.

<sup>81</sup> İbni Manzur, Cilt: 8, s. 169.

<sup>82</sup> Yazır, Cilt: 3, s. 1191.

kelimesinin ma'rife olarak kıyamet anlamında kullanıldığı diğer ayetlerde de, zamanının bilinmezliği, vukuunun ani ve kesin oluşu üzerine dikkatler çekilmektedir.<sup>83</sup> Ayrıca, Hz. Peygamber'e, kıyamet alametlerinin ne olduğu, yine "saat" lafzıyla sorulmuştur.<sup>84</sup>

Kur'an'daki saat kavramı, aynı zamanda, "ân" anlamında<sup>85</sup>, kozmolojik, sosyolojik, biyolojik zamanın, bir an dahi te'hir edilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>86</sup> İşte bu manada, kıyamet ile saat özdeştir ve Kur'an bütünlüğü içerisinde, ân'ın müradifidir.<sup>87</sup>

Râzi, ecelin takdim ve tehiri ile ilgili bölümü açıklarken (7, A'raf, 34), saat kelimesini, zamanın isimlerinin süre açısından en az olanı, bir an veya ondan daha da azı olduğunu ifade etmiştir.<sup>88</sup> Bundan başka örneğin: "*Allah'ın onları haşredip toplayacağı günde, sanki onlar dünyada gündüzün bir saati kadar kalmışlar da, aralarında tanışmışlar gibi olacak...*(10, Yunus, 45) bu ve benzer ayetlerde saat, "gündüzün bir saatini", "günün yirmi dörtte birini", yani bildikleri rölatif bir zamanı ifade etmektedir.<sup>89</sup> Dünyada geçen bir ömrün, gündüzün bir saati gibi algılanışı da bunun bir ispatıdır.

Sonuç olarak, kıyametin, saat lafzıyla ifade edilmesi, ya ansızın geleceği ya da bütün mahlûkatın muhasebesinin, tek bir saatte yapılacağı içindir. Ayrıca uzun bir zaman olmasına rağmen, canlılar nezdinde tek bir saat gibi algılanacağından, bu adla adlandırılmıştır. Aynı şekilde sa'at kelimesi, kıyamet manasındaki kullanımlarında, gelecek zaman ifade etmektedir.<sup>90</sup> Ancak o, kıyameti anlatmasına rağmen, kozmik sistemdeki zaman kavramıyla bağlantılıdır.<sup>91</sup> Çünkü gelecekte gerçekleşmesi muhakkak olan kıyamet, fiilen gerçekleşmiş değildir. Fakat dünyevi saat ölçülerinin farkı, aynı zamanda, geçmiş de ifade etmesidir. Örneğin; dün sabah dendiğinde,

---

<sup>83</sup> 6, En'am, 31,40; 15, Hicr, 85; 20, Taha, 15; 22, Hac, 7,55; 33, Ahzab, 63; 40, Mü'min, 46,59; 42 Şura,18; 45, Câsiye,32; 54, Kamer,1; 79, Naziat, 42 ve diğerleri.

<sup>84</sup> Buhari, **Kitabu'l-İlm**, 21; Müslim, **İman**, 9, 10, 248.

<sup>85</sup> 7, A'raf, 34; 34, Sebe, 30.

<sup>86</sup> Kalın, Zaman, s. 195.

<sup>87</sup> Kalın, Zaman, s. 196.

<sup>88</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 14, s. 72.

<sup>89</sup> Muhammed b. Cerir Taberî, **Camiu'l Beyan fi-Tefsiri'l-Kur'an**, nşr. Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1980, Cilt: 7, s. 84.

<sup>90</sup> Kalın, Zaman, s. 196.

<sup>91</sup> Kalın, Zaman, s. 82.

düneye dair bir olay ile şimdi arasında bir bağlantı kurulmuştur. Sonuç olarak kıyamet saati ile dünyevi saat arasında kozmolojik bir bağ olduğu söylenebilir.<sup>92</sup>

## Yevm

Çoğulu “eyyam” şeklinde gelen “yevm” kelimesi, lügatlerde, “güneşin doğuşu ile batışı arasında geçen süre veya fecri sadıktan güneşin batışına kadar olan zaman, olarak tarif edilmiştir.<sup>93</sup> “Gün” sözüyle bazen, gecesiyle birlikte olan gün, bazen de, sadece gündüz kastedilmiş olmasına rağmen, genel olarak yevm, gecesiyle beraber gündüzü de içine alan bir kavramdır.<sup>94</sup> Kur’an, Ad Kavmi’nin helakinden bahsederken,<sup>95</sup> “leyal” kelimesini gece için; “eyyam” kelimesini de gündüz için kullanmıştır. Fakat Araplar, yevm kelimesinin çoğulunu “Arab’ın hâdiseleri” (Eyyamu’l-Arab) diye “olaylar” manasına kullanırken, geceleri zikretmezler. “Eyyam” lafzını olaylara tahsis etmeleri ise, naiblerin gündüz olması sebebiyledir.<sup>96</sup>

Aynı şekilde birçok ayette, “yevm” kelimesinin şer’i gün anlamında hac, oruç, kefarete,<sup>97</sup> vb. ibadetlerin zamanlarıyla alakalı ifadelerde, gündüzün karşılığı anlamında kullanıldığını görmekteyiz.<sup>98</sup> Yine, Uhud Savaşı’nın konu edildiği<sup>99</sup> ayetlerde, “iki ordunun karşılaştığı gün” ifadesindeki gün kelimesi de gündüz anlamındadır. Râzi, Yunus suresinin üçüncü ayetinde yer alan, “sitteti eyyamin” ifadesindeki “eyyam’ın” gece ve gündüzü kapsadığını ifade etmiştir.<sup>100</sup> Kur’an, aynı şekilde “yevm” kelimesini<sup>101</sup> hakiki manada ve seri/art arda gelen gün (Örneğin, Ramazan ayının bütünü) anlamında “gündüzün karşılığı” olarak zikretmektedir.<sup>102</sup>

“Yevm”, “*Bugün sizin için din tamam oldu*”<sup>103</sup> ayetinde “mutlak zaman” ifade etmektedir.<sup>104</sup> Yine “bugün şu işi yapacağım” derken, şimdiki zaman

<sup>92</sup> Kalın, Zaman, s. 82.

<sup>93</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 17, s. 13; İsfahâni, s. 554; İbni Manzur, Cilt: 12, ss. 649-650; Zebîdi, Cilt: 34, s. 143;

<sup>94</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 17, s. 13.

<sup>95</sup> Ayetin meali; “*Allah o fırtınayı üzerlerine yedi gece sekiz gündüz musallat etmişti.*” (69, Hakka, 7).

<sup>96</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 19, s. 85; İbni Manzur, Cilt: 12, s. 651.

<sup>97</sup> 2, Bakara, 184-185, 196, 203; 5, Maide, 89; 23, Mü’minun, 113.

<sup>98</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 5, s. 77.

<sup>99</sup> 3, Âl-i İmran, 155-156.

<sup>100</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 17, ss. 13-14.

<sup>101</sup> 2, Bakara, 184, 185, 203; 5, Maide, 89; 23, Mü’minun, 113.

<sup>102</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 5, s. 77.

<sup>103</sup> 5, Maide, 3.

<sup>104</sup> İbni Manzur, Cilt: 11, s. 650; Zebîdi, Cilt: 34, ss. 143-144.



anlamında, “mutlak zaman” belirtir. Kıyametle ilgili ayetlerde de aynı anlama sahiptir.<sup>105</sup>

Kıyamet zamanını ifade eden yevm kelimesi, ne gündüz ne de gece-gündüz anlamına gelir. Çünkü kıyametle birlikte bildiğimiz anlamda “yevm’i” meydana getirecek kozmik düzen bozulmuş olacaktır. Dolayısıyla bu ifadelerde de, mutlak olarak zaman anlamındadır.<sup>106</sup> Aynı şekilde Kur’an’ın, “kıyamet günü<sup>107</sup>”, “din günü<sup>108</sup>”, “ayırma günü<sup>109</sup>”, “göç günü”, “konaklama günü<sup>110</sup>”, “fetih günü<sup>111</sup>”, “çetin gün<sup>112</sup>”, “o gün<sup>113</sup>”, “her gün<sup>114</sup>” vb. terkiplerle belirttiği gün, mutlak zaman anlamındadır. Bunların dışında, “Kitabını oku! Bugün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yeter” (17, İsrâ, 14) ve “ağızlara mühür vurulacağı gün” (36, Yâsin, 65) vb. ayetlerde “yevm” kelimesi, kıyametten sonra, mahşer ve hesap vaktini belirtir.

Kur’an’da yevm kelimesi, zamanın en küçük parçası olan “ân” anlamında kullanıldığı gibi, kozmolojik ölçekte bin yıla, hatta elli bin yıla denk olacak süreleri ifade etmek için de kullanılmıştır. “Sizin saydığımız yıllardan bin yıl kadar süren bir günde” (32, Secde, 5) ayeti ile “bizim saydığımız günlerle miktarı elli bin yıl süren bir günde” (70, Mearic, 4) ayetinde “yevm”, elli bin sene miktarı ile açıklanmıştır ki, bunlar, “ahiret günleri<sup>115</sup>” olarak bilinir.

Kur’an’ın ayrıca evrenin altı günde (yevm) yaratıldığını ifade etmesi<sup>116</sup>, yevm kelimesinin, sadece gün anlamında kullanılmadığını gösterir. Buna göre, “altı günde” demek, miktarı binlerce seneye varan ve devir sayılabilen “altı vakitte (dönem) demektir.<sup>117</sup> Buradan, evrenin farklı aşamalardan geçerek yaratıldığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Kur’an, en çok “gün” kelimesi (475 defa) üzerinde durmaktadır, Her ne kadar mahiyeti ve süresi farklı olsa da, Allah nezdinde bir ilahi günün

<sup>105</sup> 14, İbrahim, 48.

<sup>106</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 19, ss. 149-150.

<sup>107</sup> 2, Bakara, 174.

<sup>108</sup> 1, Fatıha, 4; 37, Saffat, 20; 77, Mürselat, 14,38.

<sup>109</sup> 37, Saffat, 21.

<sup>110</sup> 16, Nahl, 80.

<sup>111</sup> 32, Secde, 28-29.

<sup>112</sup> 11, Hud, 77.

<sup>113</sup> 4, Nisa, 42; 6, En’am, 16; 22, Hac, 56.

<sup>114</sup> 55, Rahman, 29.

<sup>115</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 30, s 123; Ayrıca bkz. “Miktarı binlerce seneye varan altı zaman” Bkz. Yazır, Cilt: 3, ss. 2172-2173.

<sup>116</sup> 7, Araf, 54; 11, Hud, 7; 10, Yunus, 3; 25, Furkan, 59; 32, Secde, 4; 57, Hadid, 4.

<sup>117</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 14, s. 102.



varlığından bahsedilmektedir.<sup>118</sup> Ayrıca, Allah katında bahsedilen gün veya zaman dilimleri, tarihsel ve nesnel zamandan farklı olan, bir zamanı ifade etmektedir. Fakat insanlar, artık dünyanın sonu olan kıyamet gerçekleşip de yeniden dirildikleri gün, ezeli ve ebedi varlıkla doğrudan bir ilişki kurdukları veya Kur'an'da belirtildiği gibi ebedi bir âleme adım attıkları için, zamanı, farklı algılamaya başlayacaklardır. Örneğin, şu ayetlerde bunu görmekteyiz: “Allah’ın onları günün ancak bir saati kadar kaldıklarını zanneder vaziyette yeniden diriltip toplanacağı gün aralarında birbirleriyle tanışırlar.”<sup>119</sup> “Kıyamet gününü gördüklerinde (dünyada) sadece bir akşam vakti ya da kuşluk zamanı kadar kaldıklarını sanırlar.”<sup>120</sup> Gün kavramı bu ayetlerde, yaratılmışlar ve Allah’ın katında, rölatif bir yapıdadır.

Ayrıca “yevm” kelimesinin, huld ve ebed kelimeleri ile anlam ilişkisi, kozmostan ebediyete uzanan bir süreci ifade eder. Öyle ki cennet ve cehennem sakinleri için huld ve ebed kelimeleri kullanılırken; yevm kavramı, rölatif yapısı gereği, günahkâr müminlerin, günahları miktarınca azap görecekleri bir süreyi belirtir. Ayrıca yevm, cehennem için, giriş öncesi ve sonrasına; cennet için ise, giriş öncesine işaret eder.<sup>121</sup> Dolayısıyla bu lafzın, kozmostan ebedi yurda uzanan rölatif bir yapısı olduğu söylenebilir.<sup>122</sup> Buna göre o, mazide ilk yaratılışı, şimdi de dünyayı, gelecekte de ahireti temsil eder.<sup>123</sup>

## Asr

Çoğulu “usur” olarak gelen bu lafız; lügatlerde, dehr, gece, gündüz, sabah, akşam, gün, ikinci vakti, gündüzün zevalden evvel ve sonraki iki tarafı, bir şeyin hususi vakti, zaman, insan ömrü ve insanın fiillerini içeren zaman vb. kullanımlara sahiptir.<sup>124</sup> Ayrıca hâdislerde, günün özel bir vaktini ifade eden, “ikinci namazı” anlamında kullanıldığı da görülmektedir.<sup>125</sup>

---

<sup>118</sup> 22, Hacc, 47.

<sup>119</sup> 10, Yunus, 45.

<sup>120</sup> 79, Nâziat, 46.

<sup>121</sup> Bkz. 4, Nisa, 56; 9, Tevbe, 35; 18, Kehf, 100; 50, Kaf, 30; 89, Fecr, 23.

<sup>122</sup> Kalın, Zaman, ss. 136-137.

<sup>123</sup> Kalın, Zaman, s. 135.

<sup>124</sup> Cevherî, Cilt: 2, s. 748; İsfahâni, ss. 339-340; Râzi, Tefsir, Cilt: 32, ss. 84-86; İbni Manzur, Cilt: 4, s. 576.

<sup>125</sup> Buhari, **Kitab’ü-Mevakiti-s-Salat**, 13.

Fakat Arapların, asrı, dehr anlamında kullanması, bu kavramın içeriğine ayrı bir önem katmaktadır.<sup>126</sup> Bunun nedeni, insanın başına gelen her şeyin, dehrin kapsamında olduğu inancıdır. Ayrıca zamanın, insana musahhar kılınmış en büyük nimet oluşu ile zamanı kutsallaştıran cahili akla bir cevap niteliği taşımasıdır.<sup>127</sup> Çünkü Cahiliye Arapları, zarar ve ziyanı, zamanın bela ve musibetlerine bağlar, sebebinin o olduğunu söylerlerdi. Böylece Allah, zamana ve asra yemin etmek suretiyle, bunların, kendisinde kusur bulunmadığını ve zamanın, mükemmel bir nimet olduğunu vurgulamıştır. Bu durumda, zarara uğrayan ve kusurlu olanın ise, insan olduğunu belirtmiştir.<sup>128</sup>

Kur'an'da "asr" kelimesi türevleri ile birlikte beş yerde kullanılmıştır. Bunlardan iki tanesi, fiil olarak "sıkmak"<sup>129</sup>; diğeri, isim-mastar olarak rüzgâr, bela, azap<sup>130</sup>; Asr suresinin 1. ayetinde zaman; bir ayette de, ism-i fail olarak, "üstüste yığılıp sıkışan bulutlar"<sup>131</sup> anlamında kullanılmıştır.

Şu halde, "asr" kelimesinin ifade ettiği zaman, rölatif bir yapıda olup, köklü bir değişimi ifade etmektedir.<sup>132</sup> Asr'ın, "yevm", "leyl", "fecd", "aşıyy", "ğuduvv" manalarına gelmesi, temelde, onlarla ortak yapıda oluşunun açık bir delilidir. Dolayısıyla asrın, kozmolojik bir terim olduğu söylenebilir. Ahiretle ilgili olarak böyle bir kelimenin zikredilmeyişi ise, ifade ettiği mananın, ahiret sahnesinde görülemeyecek olmasındandır. Çünkü asr kökü, ebediyet kelimesinin ifade ettiği manaya zıt bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla "asr'ın", asıl ve özel manalarında, bir başlangıç ve son vardır. Hâlbuki ebediyetin ortaya koyduğu oluşumda, başlangıç olsa bile sona eriş söz konusu değildir.<sup>133</sup>

---

<sup>126</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 32, s. 84; Ayrıca bakınız: Kalın, Zaman, s. 155.

<sup>127</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 32, s. 84.

<sup>128</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 32, s. 85.

<sup>129</sup> 12, Yusuf, 36 ve 49.

<sup>130</sup> 2, Bakara, 266.

<sup>131</sup> 78, Nebe, 14.

<sup>132</sup> Kalın, Zaman, s. 155.

<sup>133</sup> Kalın, Zaman, s. 155.

## b. Müddet-Ân-Hîn

### Müddet

Müddet, zamanla benzer anlamda, “başlangıcından sonuna kadar feleğin hareketi” olarak ifade edilmiştir.<sup>134</sup> Ayrıca o, “hîn” ile eşanlamlı olarak<sup>135</sup>, dehirden daha kısa bir zaman<sup>136</sup>, bütünlüğü içinde belli bir zaman parçası<sup>137</sup> ve bir olay ya da oluşumun iki noktası arasında geçen zaman<sup>138</sup>, olarak da tanımlanmıştır. Örneğin, Kur’an’da (9, Tevbe, 4), az veya çok, zamandan bir parça anlamındadır.<sup>139</sup> Ebu Hilâl el-Askerî’ye göre zaman ve müddet, her türlü süre için kullanılabilir. Fakat en kısa müddet, en kısa zamandan daha uzundur.<sup>140</sup>

Ayrıca “dehr ile “müddet” arasında, şöyle bir ayırım yapılmaktadır: Dehr, birbirinden değişik olsun veya olmasın, birbiri ardınca devam eden vakitlerin toplamıdır. Her bir mevsim için (yaz, kış vs.), diğerinden farklılığından dolayı, dehr değil, “müddet” ifadesi kullanılır. Bütün mevsimlerin oluşturduğu senelere ise, dehr denir. Bunun yanında, dehrden daha uzun olan müddetler vardır. Bu sebeple Araplar, “bu dünya dehrler boyudur” derler; fakat “müddetler boyudur” demezler.<sup>141</sup> Dolayısıyla “müddet”, bütünün içerisinde, belirli bir parçayı ifade etmektedir.

Müddet, ayrıca zât ve cevher olarak, kesintisiz devam eden bir varlıktır.<sup>142</sup> Ancak o, ânların, zaman ve saatlerin ardışıklığı ile bilinebilir.<sup>143</sup> Yine bu ardışıklık, varlık içerisinde, bazısı, bazısının süresiymiş gibi bir izlenim de vermektedir. Sanki

<sup>134</sup> Ebu’l Beka, s. 874.

<sup>135</sup> Cevherî, Cilt: 5, s. 2106.

<sup>136</sup> Zebîdî, Cilt: 9, s. 160.

<sup>137</sup> İbni Manzur, Cilt: 3, s. 400; Zebîdî, Cilt: 9, s. 160.

<sup>138</sup> M. Naci Bolay, **Fârâbi ve İbni Sîna’da Kavram Anlayışı**, MEB Yayınları, İstanbul, 1990, s. 424.

<sup>139</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 15, s. 227; İbrahim Âti, **ez-Zaman fi-Fikri’l-İslami**, nşr. Daru’l-Müntehabi’l-Arabi, Beyrut, 1993, s. 59.

<sup>140</sup> Ebu Hilâl el-Askerî’ye göre; zaman ile vakit arasında da fark vardır. Zaman birbirinden farklı olsun olmasın, birbiri ardınca gelen bütün süreleri kapsarken vakit tek bir süreyi ifade eder. Dahası vaktin ölçüsü feleğin tek bir hareketidir. Onun genel zaman mefhumu içerisinde işgal ettiği yer, herhangi bir cismin parçası mesabesindedir. Bunun delili ise dilde ‘uzun veya kısa zaman’ şeklinde bir kullanım olmasına rağmen ‘kısa vakit’ şeklinde bir niteleme bulunmamasıdır. Bkz. Askerî, s. 270.

<sup>141</sup> Askerî, s. 270; Krş. Muhammed Abid, el-Cabirî, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, 3. Baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 248-249.

<sup>142</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 100.

<sup>143</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 103; Râzi, Fahreddin, **el-Erbaîn fi-Usuli’d-Din**, thk. Ahmed Hicazi es-Seka, Beyrut, 2004, (Erbaîn), s. 92. Not: Elimizdeki eser iki cilt bir arada derlenmiştir. Sayfa numarası birden başlayıp sonuna kadar sıralı devam ettiğinden cilt numarası vermeden direkt sayfa numarasını vereceğiz.

zaman, onların birbirini takip etmesi sebebiyle uzayıp giden müddettir.<sup>144</sup> Ancak akıl, olayların sürekli olarak değişmesinden hareketle, müddetin de değiştiği yanılığısına düşer. Bu yanılığının gerçek sebebi ise olayların, müddet ile birlikte var olmasıdır. Aslında değişen, sadece müddet içerisinde yer alan olaylardır. Bu bakımdan sürenin zâtında ve cevherinde, hiçbir surette, herhangi bir değişiklik olmaz.<sup>145</sup>

Müddetin kıdemini kabul edenlere göre o, ya hareketin varlığına bağlı olmayan, kendisiyle kaim bir cevherdir; ya da hareketin ölçüsüdür.<sup>146</sup> Elbette hiçbir hareketin ve değişimin olmadığı yerde süreklilik vardır. Râzi'ye göre bu süreklilik, olayları içine alan zamandan farklıdır. Bu yüzden ona, zamandan farklı olarak dehr, sermed ve ezel adı verilir.<sup>147</sup> Ancak insanoğlu, devamlılığı, birbirini izleyen olaylara bağlı olarak, bir oluş veya vakitten sonra, diğerinin gelmesi ile kavrar. Akıl da, onu, sadece şimdiki anların sürekliliği ve birbirini izlemesi sayesinde fark eder. Zaman, bu süreklilik ve ardışıklık sebebiyle uzadığından, müddet olarak isimlendirilmiştir.<sup>148</sup>

Râzi, Aristo gibi müddetin ezeliğini, hareketin ve cisimlerin ezeliğine bağlayan filozofların görüşüne de, iki sebepten dolayı katılmaz. Bunlardan birincisi, müddetin harekete bağımlı olmadan kesintisiz olarak devam eden bir cevher olmasıdır. İkincisi ise, müddet hareketin ölçüsü olduğu kabul edilmiş olsa bile, bu durumun onun cismani ilintilerden bağımsız bir varlığa sahip olduğu gerçeğini, ortadan kaldırmaya yetmediğidir. Çünkü ona göre değişiklikler, müddetin zât ında değil, sıfatlarındadır.<sup>149</sup> Zaman da, bu ruhani sıfatlarda gerçekleşen hareketin ölçüsüdür. Dolayısıyla zamanın veya sürenin kıdemi hareketin ezeliğini gerektirmez.

Râzi'ye göre, Allah'tan başka, varlığı kendi za zât tı gereği zorunlu olan, herhangi bir varlık ya da nesne yoktur. Çünkü zât ı gereği zorunlu olanın, varlığı, her açıdan zorunludur. Bu yüzden O, hiçbir şekilde değişikliğe maruz kalmaz. Hâlbuki süre, devamlı olarak, öncelik-sonralık ve ardışıklık nitelikleri sebebiyle, sürekli değişikliklere maruz kalır.<sup>150</sup> “Onun varlığı uzadı” şeklinde bir ifade, hemen akla zamanla ilgili bir çağrışım getirir. Allah hakkında ise, zamanın uzaması söz konusu

---

<sup>144</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 103.

<sup>145</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 101.

<sup>146</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 100.

<sup>147</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 4, s. 200.

<sup>148</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 103.

<sup>149</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 101.

<sup>150</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 81.

olmadığından mecazi olarak kullanılır.<sup>151</sup> O halde ebedilik, her türlü değişimin mevzuu olan sürenin ifade ettiği anlamdan farklı bir yapıya sahiptir. Çünkü ebedilik her ne kadar bir süreyi çağrışırsa da bu, kesintisiz devam eden, idrak edilemeyecek bir sürekliliktir.

## Ân

“Ân”, geçmiş ile geleceği, birbirinden ayıran bir sınırdır.<sup>152</sup> Ayrıca o, şimdiki zamana ad olarak<sup>153</sup>, içinde bulunulan zamandır.<sup>154</sup> “Lâhza” ve “dem” anlamlarında da kullanılan “ân”, sınırladığı zaman itibarıyla, bölünemeyecek kadar küçük bir süreyi de ifade eder.<sup>155</sup> Yani, noktanın mekânsız bir mekân olması gibi, ân da zamansız bir zaman durumundadır.<sup>156</sup>

İbn Sîna, zamanı, geçmiş, gelecek ve şimdi (ân) olarak incelemektedir. Çünkü ona göre ân, zamanın arazlarından ve ona delalet eden durumlardan biridir. O, zamanın bitişik olma özelliği sebebiyle, farazi bir ayırımın varlığını gerektirdiğini ve bunun da ‘ân’ olduğunu söyler.<sup>157</sup> Fakat uzam olan zamanın bitişikliğine etkisi olmadığını düşünen İbni Sîna’ya göre bu “ân”, zamanın kendisine kıyasla bil-fiil mevcut değildir. Ân’ın, bitıştiren olması (vasıl) ise, onun, zaman uzamında bil-fiil değil, bil-kuvve mevcut olduğunu gösterir.<sup>158</sup> Bu da, zamanın bir “ân’lar” toplamı şeklindeki tanımına götürmektedir. Örneğin, “iki gün sonra şöyle bir olay vukua gelecektir” derken bir ân’ı işaret ederiz. Çünkü o, tasavvurdaki bir olayı, iyi bilinen bir olay aracılığı ile yani güneş iki kez doğduktan sonra, belirler. Öyleyse bu görüşe göre zaman, biri tasavvur halinde; diğeri iyi bilinen iki olay arasındaki münasebetle belirlenen “ân’ların” toplamıdır.<sup>159</sup>

<sup>151</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 135.

<sup>152</sup> İbni Manzur, Cilt: 13, s. 41; Zebîdî, Cilt: 34, s. 224.

<sup>153</sup> Vakîf, zaman anlamına gelen “ân” kavramının başına eliflam (ا) takısı getirilerek şimdiki zaman, şimdi anlamında olan (الآن) kelimesi türetilir. Bkz. Hasan Akdağ, **Arap Dilinde Edatlar**, Tekin Kitabevi, Konya, 1999, s. 26.

<sup>154</sup> İbni Manzur, Cilt: 13, s. 42.

<sup>155</sup> Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001, (Tasavvuf), s. 42.

<sup>156</sup> Hançerlioğlu, Cilt: 1, s. 56.

<sup>157</sup> Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah İbni Sîna, **Kitabü’ş-Şifa** (Fizik), çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayınları, İstanbul, 2004, s. 205.

<sup>158</sup> İbni Sîna, ss. 205-206.

<sup>159</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, ss. 783-784; Metâlib, Cilt: 5, ss. 104-105.

Râzi'ye göre “ân”, zamanın, bölünmesi mümkün olmayan en küçük parçasıdır. Zira ona göre, akıl, zorunlu olarak bölünmenin sadece iki şekilde mümkün olabileceğini düşünür: “Bölünme, ya bölünen şeyin, parçalarının bir arada bulunması ya da hareketin ve zamanın bölünmesinde olduğu gibi, bölünen parçalardan birisinin varlığı anında, diğerinin yok olması şeklinde mümkün olabilir. Ân'ın, bu her iki şekilde de bölünmesini kabul etmemiz imkânsızdır. Çünkü birinci şekildeki bölünme, sadece cisimlerde olabilir. Dolayısıyla bunun, ân için imkânsız oluşu, apaçık ortadır. Ân, ikinci şekilde de bölünemez. Bunun da en açık nedeni, ân için böyle bir bölünmeyi kabul ettiğimiz takdirde, onun, bir bütün olarak varlığından söz etmemizin imkânsız olacağıdır. Şöyle ki, ân, böyle bir bölünmeye maruz kaldığında, onun, birinci yarısının varlığında ikinci yarısı, ikinci yarısının varlığında ise birinci yarısı bulunmayacaktır. Öyleyse onun bir bütün olarak varlığından, yani “ân” dediğimiz şeyden söz edemeyiz.”<sup>160</sup>

Râzi, ân'ların birbirlerinden ayırt edilebilmelerinin, fiili bir durum değil, sadece zihinde var olan itibarî bir durum olduğu kanaatindedir. Çünkü ânlar, kesintisiz olarak devam ettikleri için, onlardan herhangi birini, diğerinden fiilî olarak ayırt etmek mümkün değildir. Bununla birlikte onların teorik olarak birbirlerinden ayırt edilebilirliğini gösterebiliriz: Eğer bir şimdiki “ân” varsa, onun geçmiş ile geleceğin arasını ayırt etmesi gerekir. Çünkü “ân” dediğimiz şey, geçmişin sonu, geleceğin ise başlangıcından ibarettir. Dolayısıyla bu ânın, ayırt edici bir özelliğe sahip olması gerekir. Ancak ayırt edici taraf, iki tarafı bitiştrici (el-vasıl) olabileceği gibi olmayabilir de. Fakat geçmişle geleceğin arasını ayırt eden ân'ın, bitiştrici olmaması imkânsızdır. Zira onun, bitiştrici olmaması, zamanın kesintiye uğraması ve ondan sonra başka herhangi bir şeyin bulunmaması anlamına gelir. Gerçekte bu, imkânsız bir şeydir. Râzi, bu imkânsızlığın gerekçelerini kısaca şöyle ifade eder: “Eğer biz, zamanın yokluğunu kabul edecek olursak, bu yokluğun yalnızca onun varlığından sonra gerçekleştiğini onaylamak durumunda kalırız. Sonralık ise, zaman içinde olan bir olgudur. Dolayısıyla zaman içinde meydana gelen yokluk, sadece zamanın var olmasıyla mümkün olabilir. O halde zamanın, her halükarda kesintiye uğraması ya da yok olması imkânsızdır. Durum böyle olunca, her var olan “ân'ın”,

<sup>160</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 84-85. Ayrıca bkz. Metin Özdemir, **Fahreddin er-Râzi'de Zaman Kavramı ve Allah'ın Ezeliliği ile İlişkisi**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, 2003, Cilt: 7, Sayı: 1, ss. 287-288.

teorik olarak, hem ayırt edici hem de bitişirici bir özelliğe sahip olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan ânın, hem geçmiş ile geleceğin arasını ayırt ettiğini hem de bu ikisini bitştirdiğini söyleyebiliriz.”<sup>161</sup>

Ân’ın, zamanın parçası olup olmaması hususunda ağırlık kazanan görüş, zaman olduğu yönündedir. Daha doğrusu, ân, kopukluk kabul etmeyen külli zamanın vehmedilen bir ayrımıdır.<sup>162</sup> Zamanın yahut sürenin, bir birimi olan ân’ın zamandaki durumu, bazı farklılıklarla beraber, “bir’in” sayılardaki durumu gibidir. Bu durumda, ardışık ân’ların zamanı oluşturduğu ve zamanın, ân’sız gerçekleşemeyeceği kabul edilmektedir.<sup>163</sup>

Ân’ın zaman olmadığını düşünenlere göre; “ân” geçmiş ve geleceğin kesiştiği nokta, zamanı geçmiş ve geleceğe ayıran kurgusal bir varlıktır. “Ân’ın” gerçek bir varlığı olsa idi, geçmiş ve geleceği ayırır; birleşik olmasına engel olurdu. O nedenle “ân” bölünen değil, vasıl/ulaştırıcıdır.<sup>164</sup> “Ân” bu özelliği sebebiyle zamanın bir bölümü değildir. Var olsa bile bu niteliği ile kendisi, “zaman” olmayacaktır.<sup>165</sup>

Kur’an’da sekiz yerde kullanılan bu kelime, “şimdi” anlamlarında, geçmiş ile gelecek arasındaki zamana delalet etmektedir.<sup>166</sup> Ân’ın, zamanın bölünemez en küçük parçası olduğu düşünülürse, bir olayın gerçekleşmesi, ân’ın, ardışık tekrarını gerektirdiği söylenebilir. Çünkü ân, bölünemezse, ondaki hareket de bölünemez.<sup>167</sup> Örneğin, “Şimdi, Allah sizden yükünüzü hafifletti...(8, Enfal, 66) ayetinde geçen ân kelimesi, “şimdi” anlamında; yükün hafiflemesi ise “şimdiden itibaren”dir.<sup>168</sup> Ân kelimesinin bu gibi kullanımlarında, geçmişle gelecekte ayıran, fakat geçmiş olmakla birlikte, gelecek için bir “başlangıç” olma hususiyeti taşıdığı görülmektedir.<sup>169</sup> Yine Bakara suresinin 187. ayetinde “ân, geçmişle kaldırıırken geleceği yürürlüğe sokmaktadır.”<sup>170</sup>

<sup>161</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 85-87; Özdemir, s. 287.

<sup>162</sup> İbni Sîna, ss. 205-213.

<sup>163</sup> Kalın, Zaman, s. 58.

<sup>164</sup> Atay, s. 104-105.

<sup>165</sup> Atay, s. 104.

<sup>166</sup> 2, Bakara, 71; 4, Nisa, 18; 10, Yunus, 51 ve diğerleri; Ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ân”, DİA, İstanbul, 1988, (Ân), Cilt: 3, ss. 100-101.

<sup>167</sup> Yavuz, Ân, Cilt: 3, ss. 100-101.

<sup>168</sup> Muhammed et-Tahir İbn Aşur, **Tefsîru’t-Tahrir ve’t-Tenvir**, nşr. Daru’t-Tunusiyye, Tunus, 1984, Cilt: 9, s. 69.

<sup>169</sup> Kalın, Zaman, s. 58.

<sup>170</sup> Yazır, Cilt: 1, s. 670.



Dün, bugün ve yarın gibi zaman sınırlamalarının değişken varlıklara atfedileceğini söyleyen tasavvufçular ise ezel, ebed ve şimdiki zamanın birleştiği ân'ı, “an-ı dâim” kavramı altında, vahdet fikriyle birleştirirler.<sup>171</sup> Bu durumda, mutlak ve değişmeyen varlık hakkında zamanın sınırlamalarından söz edilemeyeceğini ve O'nun katında ezelden ebede bütünüyle zamanın, ân gibi sınırsız, değişmez ve boyutsuz olduğunu söylemiş olmaktadır.<sup>172</sup> Böylece ân-ı dâim, ezel, ebed ve hali (şimdi) birleştirmiş olur. Bu şekilde o, Allah'ın, ezel ve ebedi içine alan, zaman üstü hüviyetini anlatır. Bundan dolayı, “an-ı dâime”, dolayısıyla Allah'a, “*aslu'z zaman, ezel, ebed, dehr, deyhur, sermed*” de denir.<sup>173</sup>

## Hîn

Çoğulu, “*ehyan*” ve “*ehâyin*” şeklinde gelen “hin”, zaman ile aynı anlamı ifade edecek şekilde, vaktin azına veya çoğuna verilen isimdir.<sup>174</sup> Ayrıca bu kelimenin ifade ettiği anlamlar arasında, dehr, dehri içine alan müphem bir vakit, kısa veya uzun zamanların tamamını da içine alan süre,<sup>175</sup> sene ve daha fazlasını içeren zaman, sadece dört sene veya iki sene, altı ay, iki ay, her sabah veya akşam ve kıyamet günü vb. yer alır.<sup>176</sup> Bu lafzın türevlerinden olan “hînetun” ve “heyne”, bir gün ve bir gecede, bir defa, manasını ifade etmektedir.<sup>177</sup>

Bu kelime, Kur'an'da, yaklaşık otuz dört yerde geçmektedir.<sup>178</sup> “Hîn”, bazı kullanımlarında da müphemlikle beraber, “uzun zaman” ifade etmektedir. *Gerçekten insan üzerine, zamandan öyle bir müddet geldi ki...*(76, İnsan, 1) ayetinde ki “hîn” müphem bir devir, ayrıca uzun bir süre veya kırk yıllık bir süre olarak anlaşılmıştır.<sup>179</sup> Bu kavram, aynı şekilde vakit ve süre anlamında, süreklilik ve dâimiliği de içermektedir.<sup>180</sup>

<sup>171</sup> Uludağ, Tasavvuf, ss. 42-43.

<sup>172</sup> Süleyman Uludağ, “**Ân-ı Dâim**”, DİA, İstanbul, 1990, (ÂN), Cilt: 3, s. 101.

<sup>173</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 80; Uludağ, ÂN, Cilt: 3, s. 101.

<sup>174</sup> İbni Manzur, Cilt: 13, s. 134; İbni Fâris, Cilt: 2, s. 125;

<sup>175</sup> İbni Manzur, Cilt: 13, s. 134; Ebu'l Beka, s. 445; Zebîdi, Cilt: 34, s. 70.

<sup>176</sup> İbni Manzur, Cilt: 13, ss. 133-134; Ebu'l Beka, s. 405.

<sup>177</sup> İbni Manzur, Cilt: 13, s. 136.

<sup>178</sup> Abdülbâki, s. 273.

<sup>179</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 30, s. 235; Alûsi, s. 13.

<sup>180</sup> 13, Ra'd, 35.



Ayrıca “hîn’i” (14, İbrahim, 25), her türlü zamanı içine alabilen, müphem bir vakit şeklinde anlayanlar olduğu gibi,<sup>181</sup> onun, bilinen bir vakit veya altı aylık bir süreyi ifade ettiğini de söylemişlerdir.<sup>182</sup> Yine o, (2, Bakara, 36; 36, Yasin, 44) ecel manasında, müphem bir süreyi de ifade eder.<sup>183</sup> Bunlardan başka “hin”, terkip halinde, muzaf olduğu kelimenin ifade ettiği süreyi kapsamaktadır. Örneğin, “*hîne’l-ba’s*” (2, Bakara, 177) terkinde, savaş zamanını belirtmektedir.<sup>184</sup> Ayrıca, bilinen bir süreyi, sabahın erken vaktiyle, akşamın geç vaktini ifade eder.<sup>185</sup>

Hîn’in geçtiği ayetler incelendiğinde; kelimenin, sadece kozmolojik bir sistem içinde geçmeyip, az da olsa uhrevi sahnede de yer aldığı görülecektir.<sup>186</sup> Kozmolojik sistem içerisinde yer alan dünya hayatıyla ilgili “hîn” kelimesinin ifade ettiği anlam, stratejik,<sup>187</sup> kozmolojik,<sup>188</sup> biyolojik,<sup>189</sup> ekonomik,<sup>190</sup> adâb-ı muaşeret,<sup>191</sup> psikolojik<sup>192</sup> zaman kavramlarının çeşitli vakit ve süreçlerini belirlemektedir.”<sup>193</sup> Ayrıca “hîn” lafzının ortaya koyduğu zaman, mutlak ve müphem bir zaman<sup>194</sup> olabildiği gibi, etimolojik olarak şimdi, geçmiş ve geleceği kuşatan bir zaman da olabilir. Yine bu kelime, geleceğe mesaj veren mazi<sup>195</sup> ve istikbal<sup>196</sup> gibi zamanları da ifade edebilir.

Sonuç olarak “hîn”, zaman kavramı içerisinde, asli ve özel bir anlama sahiptir. Bu açıdan onu, çözen anahtar kelimeler iki grupta düşünülebilir: Birinci grupta ecel, mevt, yevm, nehar, leyl, dünya, ömür, ümmet, sene, fasl, asr gibi eş anlamlı; ikinci grupta ise ezel, dehr, sermed, ahiret, ebed, huld, ahkâb, cennet,

---

<sup>181</sup> Alûsi, s. 13.

<sup>182</sup> İbrahim b. Sırrı Zeccac, **Meâni’l-Kur’an ve İ’rabuh-ü**, nşr. Abdulcelil Abduh Şelebi, Beyrut, 1988, Cilt: 3, s. 116.

<sup>183</sup> Muhammed b. Müslim İbni Kuteybe, **Tefsîr’u Garibi’l-Kur’an**, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut, 2007, s. 46.

<sup>184</sup> Ayrıntı için bkz. Yazır, Cilt: 1, s. 598.

<sup>185</sup> 30, Rum, 17.

<sup>186</sup> Bkz. 21, Enbiya, 39; 25, Furkan, 42; 39, Zümer, 58.

<sup>187</sup> 2, Bakara, 177; 28, Kasas, 15; 37, Saffat, 174.

<sup>188</sup> 14, İbrahim, 25; 16, Nahl, 6; 30, Rum, 17-18.

<sup>189</sup> 76, İnsan, 1.

<sup>190</sup> 2, Bakara, 36; 10, Yunus, 98; 14, İbrahim, 25.

<sup>191</sup> 11, Hud, 5.

<sup>192</sup> 23, Mü’minun, 54; 56, Vakıa, 84.

<sup>193</sup> Kalın, Zaman, s. 214.

<sup>194</sup> 2, Bakara, 177; 14, İbrahim, 25; 52, Tur, 48.

<sup>195</sup> 10, Yunus, 98; Sa’d, 3; Zariyat, 43.

<sup>196</sup> 26, Furkan, 42; 39, Zümer, 58.

cehennem, ruh gibi zıt anlamlı anahtar kelimeler zikredilebilir. Söz konusu taksimde hîn kelimesi, kısa ve uzun süreli zamanları ifade etmektedir.<sup>197</sup>

## 2. Süreklilik ve Süresizlik İfade Eden Kavramlar

### a. Ezel-Ebed-Huld

Ezel, Râzi'ye göre, başlangıcı olmayan, takdim olunmuş dehrdir.<sup>198</sup> Ayrıca kıdem ile eş anlamlı olarak<sup>199</sup>, hüdusun zıttı, başlangıcı olmayan önce/ilk ve öncesinde yokluk düşünülmemeyen şey<sup>200</sup>, anlamlarına da gelir. Bunlardan başka ezel, varlığın, ebed yönünden olduğu gibi geçmiş (mazi) yönünde de, sonsuz olan bütün zamanlarda devamlılığını ifade eder.<sup>201</sup>

Ezelî ise, kendisinin bir başlangıcı ve öncesinde yokluk olmayandır.<sup>202</sup> Kindî (260/873) ezelî kavramı için “o, öyle bir varlıktır ki, onun hakkında mutlak olarak, yokluk söz konusu değildir” demektedir.<sup>203</sup> Bu nedenle ezelînin varlığı için, bir başlangıç düşünülemez. Fena ve zevalden münezze, ölümsüz bir varlıktır.<sup>204</sup> İslam felsefesinde başlangıcı ve sonu olmayan ise, sadece Allah'tır.<sup>205</sup> Bu sebeple, bazı dil bilginleri, ezelin, “yok olmadı, zeval bulmadı” manasındaki “lem yezel” fiilinden ihtisar edilmiş olabileceğini<sup>206</sup> düşünmüşlerdir.<sup>207</sup> Fakat ezel ile ebed (la yezel) arasındaki bu ilişki, batıl olarak değerlendirilmiş,<sup>208</sup> hiçbiri bu iki kavramdan birinin,

<sup>197</sup> Kalın, Zaman, s. 214.

<sup>198</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 105.

<sup>199</sup> Ezel kelimesinin, kıdemden daha kapsamlı olduğu belirtilmiştir. Çünkü sonradan var olan hâdis varlıkların yokluğu kadîm ile değil, ezelî kavramıyla ifade edilir. Bkz. Ebu'l Beka, s. 81.

<sup>200</sup> Cevherî, Cilt: 5, s. 2008; Cürçânî, s. 179; Zebîdi, Cilt: 27, s. 443.

<sup>201</sup> Cürçânî, s. 5; Semih Dugaym, *Mevsuat-ü Mustalâhat-i İlmi'l-Kelami'l-İslamî*, nşr. Mektebet'ü Lübnan, Beyrut, 1998, Cilt: 1, s. 93.

<sup>202</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 105; Zebîdi, Cilt: 22, s. 442.

<sup>203</sup> Kindî, ezelî varlığın özelliklerini belirtir. Ezelî varlığın öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. O, sebepsiz varlıktır. Onun cinsi yoktur. Ezelî olan bozulmaz; çünkü bozulmuş, ilk sebebin değişmesidir. O, asla dönüşüme uğramaz. O'nun eksik varlık olması mümkün değildir; zira o, kendisini daha yetkin kılacak bir duruma doğru değişime uğramaz vs. Kindî çeşitli akli deliller göstererek hareket ve zamanın da ezelî olmadığını ispatlamakta ve sonuç olarak, sadece “gerçek bir'in” yani Allah'ın ezelîlikle nitelendirilebileceğini ortaya koymaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, Felsefe Metinleri, s. 16.

<sup>204</sup> Yazır, Cilt: 2, s. 1018.

<sup>205</sup> Haçerlioğlu, Cilt: 2, s. 5.

<sup>206</sup> “Lem yezel-yezeliyyün-ezeliyyün-ezel.”

<sup>207</sup> Cevherî, Cilt: 4, ss. 1622-1623; İbni Manzur, Cilt: 13, s. 11; Zebîdi, Cilt: 27, 441.

<sup>208</sup> Kalın, Zaman, s. 257.

diğerinden önce olduğunu düşünmemiştir. Çünkü her iki kavram, Allah için kullanıldığında varlığının zaman üstü oluşunu ve devamlılığını ifade eder.<sup>209</sup>

Aksi halde ezelin, ebedîden (la yezel) önce olduğunu düşünüp, ebede, bir başlangıç vermek gerekir ki, bu, söz konusu değildir. Ayrıca ezelin son bularak, ebedin, bunun peşinden meydana gelmesi de imkânsızdır. Dolayısıyla ezeli kelimesinin ifade ettiği manada, öncelik ve sonralık söz konusu değildir. Çünkü öncelik ve sonralık, yaratan için değil, yaratılana has bir niteliktir. Sonradan olanın ezeli olması ise muhaldir.<sup>210</sup>

Ezeli mefhumu, kendinden önce bir durumun bulunmasına engeldir. Bu yüzden ezelin, hareketle birlikte bulunması da mümkün değildir. Zaten hareket, Allah'ın dilemesiyle bir anda yaratılmıştır. Öncelik-sonralık, geçmiş ve gelecek de bir anlık yaratma ile oluşmuştur.<sup>211</sup> Dolayısıyla ezeli için bir son, ebed içinde bir ilk düşünülemez. Çünkü ezelin bitiş noktası ile ebedin başlangıç noktasını düşünmek tutarsızdır. O zaman, bir öncelik söz konusu olur ki; bu durumda sonlu bir süre eklenmesi sebebiyle ebed ezeli, ezeli de ebed olamaz. O halde Râzi'ye göre, bunlar birbirinden asla ayrılamayan ve birbirinin zıttı olmayan iki kavramdır.<sup>212</sup>

Ezeli kelimesinin nisbet ifade ettiğine bakılarak, Allah'ın zâtının, “ezeli” denilen bir şeyde hâsıl olduğunu düşünmek de uygun bulunmamıştır; zira bu durumda, Allah'ın zâtının bir şeye muhtaç olduğu izlenimi doğmaktadır. Ezeli, “hiç evveli olmayan (lem yezel) varlık” demektir.<sup>213</sup> Bazı bilginler, Allah hakkında zaman fikrini hatıra getirir ve tenzih akidesini zedeler düşüncesiyle, “Allah ezelde mevcuttu” denilmesini de, bu yüzden uygun bulmamışlardır.<sup>214</sup> Çünkü “vardı”, “vardır”, “var olacak” vb. lafızlar kendi içlerinde zamansalsallığı, değişmeyi ve yenilenmeyi barındırır. Allah için ise bunu düşünmek muhaldir.<sup>215</sup>

İslam filozoflarıyla kelamcılar arasında, Allah'ın zât bakımından ezeli olduğu konusunda görüş birliği vardır. Konuyla alakalı ihtilaf, Allah'tan başka ezeli varlık kabul etme hususundadır. Kelamcılar, Allah'ın zât ve sıfatlarından başkasının ezeli

<sup>209</sup> Ahmed Saim Kılavuz, “Ebed”, DİA, İstanbul, 1994, (Ebed), Cilt: 10, s. 72.

<sup>210</sup> Kalın, Zaman, s. 257.

<sup>211</sup> Kalın, Zaman, s. 71.

<sup>212</sup> Râzi, Erbaîn, ss. 92-93.

<sup>213</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 135; Ahmed Saim Kılavuz, “Ezeli”, DİA, İstanbul, 1995, (Ezeli), Cilt: 12, ss. 49-50.

<sup>214</sup> Râzi, Erbaîn, s. 93; Kılavuz, Ezeli, Cilt: 12, ss. 49-50.

<sup>215</sup> Râzi, Erbaîn, ss. 93-94.

olmayacağı görüşünü savunurlarken, İbn Sîna ve Fârâbi gibi filozoflar, Allah'ın zâtı yanında, âlemin de, zât bakımından Allah'a bağlı; fakat O'ndan sonra zaman bakımından ezeli olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla feyz ve südür sürecinde yer alan akıl, nefis ve felekler gibi kozmik varlıkları da; bu cümleden mütalaa etmişlerdir.<sup>216</sup> Fakat varlığın yaratılmış olduğu, sahih akıl ve sahih nasrlara göre kesin olduğu için, ezelde varlık ve zaman adına bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. Esasen ezeli, bir varlığa sahip olmayıp, Allah'a nisbet edilen selbi bir sıfattır. Eğer zamanın gerçekte bir varlığı olsaydı, Allah'ın zamandan tenzih edilmesi mümkün olmaz, zaman onu da sınırlardı.<sup>217</sup>

Ezel ve ezeli kelimesi, Kur'an'da ve hâdislerde geçmemektedir. Ancak, Kur'an'ın, "*O, Evvel ve Âhirdir*"<sup>218</sup> ayetindeki evvel kelimesi, İslam alimleri tarafından, Allah'ın ezeli olduğu şeklinde anlaşılmıştır. O, kendisi dışında kalan her şeyin evvelidir. Ayette başlangıçsızlığı ifade eden zamir, zihnen başlangıcı düşünülmemeyen süre, varlığının geçmişte, sonsuza kadar devam etmesi şeklinde açıklanmıştır. Ezelde, Allah ile birlikte hiçbir şey yoktur. O, ma'lul olan âlemden önce gelir. Âlem, zâtında mümkinu'l-vücûttur. Böyle olanın hâdis olduğu, hâdisin de yok olmaya mahkûm olduğu, yok olmaya mahkûm olanın ezeli olamayacağı açıktır. Dolayısıyla Allah'ın âlemden önce oluşu, müddet ve zaman önceliğini gerektirmez.<sup>219</sup>

İbni Rüşd (595/1198), âlemin suret itibari ile sonradan yaratılmış olduğunu; ancak, varlık ve zaman itibariyle, ezeli ve ebed arasında kesintisiz bir şekilde bulunduğunu söyler. O, bu düşüncesine delil olarak: *O, gökleri ve yeri altı günde yarattı ve O'nun arşı su üstünde idi*<sup>220</sup> ayetini gösterir. O'na göre, bu ayet, zahiri olarak, varlıktan önce başka bir varlığın bulunduğu, onun da, arş ve su olduğuna; yine feleklerin hareketlerinin sayımı olan ezeli bir zamanın bulunduğu işaret etmektedir. Benzer şekilde, "*Gök ve yer o gün başka bir gök ve yerle değiştirilir*"<sup>221</sup> ayetinin bu varlıktan sonraki başka bir varlığa, "*Sonra duman halindeki göğe*

<sup>216</sup> Kılavuz, Ezel, Cilt: 12, ss. 49-50.

<sup>217</sup> Cabirî, s. 469.

<sup>218</sup> 57, Hadid, 3.

<sup>219</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 4, ss. 29-31, 190, 198, 202.

<sup>220</sup> 11, Hud, 7.

<sup>221</sup> 14, İbrahim, 48.

*yöneldi*”<sup>222</sup> ayetinin ise, gök ve yerin yaratılmasına temel teşkil eden, başka bir “şey’e” işaret ettiğine dikkat çeker.<sup>223</sup> İbni Rüşd’ün ifadesi ile Tanrı’nın, mutlak bir yoklukla birlikte bulunduğunu ifade eden herhangi bir nass bulunmamaktadır. Şüphesiz Kur’an, yaratmadan bahsetmektedir. Fakat bunun yoktan mı veya kadîm bir maddeden mi olduğu konusunda bir bilgi vermediği gibi, yaratmanın mahiyetini de kesin bir şekilde ifade etmemektedir. Razi’nin bu konuda, İbni Rüşd’ün düşüncesine benzer bir fikre sahip olduğu da dile getirilmiştir.<sup>224</sup>

Ayrıca hâdislerde ezeli ile aynı manaya gelen kadîm kelimesi zikredilmektedir.<sup>225</sup> Yine hâdislerde, “*Kendisiyle birlikte hiç bir şey yokken Allah vardı*”<sup>226</sup> gibi ifadeler, İslam alimleri tarafından, Allah’ın ezeli olduğu manasında anlaşılmıştır. Kur’an ve sünnette yer alan, Allah’ın varlığının bir başlangıcı bulunmadığı anlamında doğrudan ve dolaylı ifadeler sebebiyle, Allah’ın ezeli olduğu hususunda bütün Müslümanlar ittifak etmişlerdir.<sup>227</sup> Sonuç olarak, ezellilik, zorunlu varlık için söz konusu iken; zaman ise, değişimin ve hareketin olduğu varlıklar âleminin bir özelliğidir.

## Ebed

Çoğulu, “*ebed*” ve “*ubûd*”<sup>228</sup> şeklinde gelen ebed kavramının, dehr ile aynı anlamı ifade ettiği söylenmiştir.<sup>229</sup> Ayrıca ebed; kadîm, ezeli<sup>230</sup>, zihnen son bulması düşünülmeyen süre<sup>231</sup>, varlığın istikbal yönünde bütün zamanlarda sürekliliği<sup>232</sup>,

<sup>222</sup> 41, Fussilet, 11.

<sup>223</sup> Ebu’l-Velid b. Rüşd, **Faslü’l-Makal**, thk. Muhammed Ammara, nşr. Daru’l-Ma’ârif, Kahire, 1983, (Fasl), ss. 42-43.

<sup>224</sup> İlk zamanlarda âlemin muhdes olduğunu savunan Râzi, son eserlerinde, ilahi kitaplarda âlemin yaratılmış ya da ezeli olduğunun zikredilmediğini ve Kur’an’da geçen “halık”, “fâtır”, “gani”, “kün” gibi ifadelerin yokluktan yaratma anlamına gelmediğini, insan aklının bu meseleyi kavramada da aciz kaldığını belirtir. Dolayısıyla Râzi, bu düşüncesiyle, çağdaşı olan İbni Rüşd’ün görüşüne yaklaşmıştır. Bkz. Süleyman Uludağ, **Fahreddin Râzi**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, (Razi), s. 85.

<sup>225</sup> İbn Mace, **Dua**, 10.

<sup>226</sup> Buhari, **Bed’u’l-halk**, 1; **Tevhid**, 22.

<sup>227</sup> Kılavuz, **Ezel**, Cilt: 12, s. 49.

<sup>228</sup> Ebedin çoğulunun, dehr anlamındaki kullanımlarında söz konusu olacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla ebedin, tesniye veya cemisinin olmayacağı ifade edilmiştir. Bkz. Ebu’l Beka, s. 32.

<sup>229</sup> Ferâhîdi, Cilt: 8, s. 85; Cevherî, Cilt: 2, s. 439; İbni Manzur, Cilt: 3, s. 68; Zebîdi, Cilt: 7, s. 371; Ebu Tahir Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdi, **Kamûsü’l-Muhit**, thk. Mektebet’ü Tahkiku’t-Turas, nşr. Müessesetü’r-Risale Beyrut, (ts), s. 264.

<sup>230</sup> Ebu’l Beka, s. 32.

<sup>231</sup> Cürcâni, s. 5.

olarak ifade edilmiştir. Arapların vahşi hayvanlara “el-evâbid” demeleri de, çok uzun süre yaşamaları ve biyolojik varlıklarının ancak tabii hallerle son bulması sebebiyledir.<sup>233</sup> Yine, “*ebede bi'l mekân*” dendiğinde “terk etmemek üzere bir yerde kalma” anlaşılır.<sup>234</sup> Araplar, bir şeyi asla yapmamaya yemin ettiklerinde de, “*la ef'ülühü ebeden*”, “o işi asla yapmayacağım” derler.<sup>235</sup> Razi'ye göre ebed, sonsuz zaman, sonu olmayan dehr,<sup>236</sup> dâimi, sonu olmayan gelecek (zaman)<sup>237</sup> demektir.

Râğıb el-İsfahâni'nin (h. 425) bildirdiğine göre, ebedle zaman arasında fark bulunmaktadır. Buna göre zamanın bölünmesine karşılık; ebed, bölünmeyen süreklilik anlamı taşır.<sup>238</sup> Nitekim dil alimleri, “şu kadar zaman” denildiği halde “şu kadar ebed” denilemeyeceğini ifade etmişlerdir.<sup>239</sup> Bölünemeyen ebedin, sonunun olması imkânsızdır.<sup>240</sup> İslamî literatürde, sonsuz zaman anlamında, “*ebedü'l-abad*”, “*ebedü'l-âbidin*”, “*ebedü'l-ebed*”, “*ebedü'l-ebîd*” gibi terkipler, sonsuzluğu pekiştirici kavram çiftleridir.<sup>241</sup>

Kur'an'da “*ebeden*” şeklinde yer alan bu kavram; biri hariç (18, Kehf, 3) “*hulûd*” kelimesiyle birlikte on bir ayette<sup>242</sup>, olumsuzluk ifade eden cümleler içinde, “asla”, “hiçbir zaman” anlamında on beş ayette<sup>243</sup> bir şarta bağlı olarak “süreklilik” anlamında bir ayette<sup>244</sup> geçmektedir.<sup>245</sup> Üç ayette ise “*hâlidîn*” lafzı ile beraber<sup>246</sup> kâfirlerin, cehennemdeki kalış süreleriyle ilgili olarak kullanılmıştır. Kozmik zaman anlamı ifade eden kelimeler, belli bir süreyi belirtmesine rağmen, ebed kavramı, müfessirlere göre, hem dünyada hem de ahirette zamansızlığı değil, sürekliliği ve kesintisizliği ortaya koymaktadır. Çünkü kozmik âlemde zaman, dünyevi alan için bir plan, bir hesap ve dini vecibelerin uygulama sahasıdır. Dünyevî hayatta ebed,

<sup>232</sup> Cürcâni, s. 7.

<sup>233</sup> İbn Manzûr, Cilt: 3, s. 68.

<sup>234</sup> İbn Manzûr, Cilt: 3, s. 68.

<sup>235</sup> Cevherî, Cilt: 2, s. 439.

<sup>236</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 103.

<sup>237</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 135.

<sup>238</sup> İsfahâni, s. 17.

<sup>239</sup> İsfahâni, s. 17.

<sup>240</sup> Kılavuz, Ebed, Cilt: 10, s. 72.

<sup>241</sup> İbn Manzûr, Cilt: 3, s. 68; Kılavuz, Ebed, Cilt: 10, s. 72.

<sup>242</sup> 4, Nisa, 57,122, 169; 5, Maide, 119; 9, Tevbe, 22, 100; 33, Ahzab, 65; 64, Teğâbun, 9; 65, Talak, 11;72, Cin, 23; 98, Beyyine, 8 ve diğerleri.

<sup>243</sup> 2, Bakara, 95; 5, Maide, 24; 9, Tevbe, 83, 84, 108; 18, Kehf, 20, 35, 57; 24, Nur, 4, 17, 21; 33, Ahzab,53; 48, Fetih, 12; 59, Haşr, 11; 62, Cuma, 7 ve diğerleri.

<sup>244</sup> 60, Mümtehine, 4.

<sup>245</sup> Abdalbâki, s. 782.

<sup>246</sup> 4, Nisa, 169; 33, Ahzab, 65; 72, Cin 23.

böyle bir planlamaya müsait değildir. Uhrevî hayatta ise zaten kozmik ölçekler söz konusu olmadığından, zaman, farklı bir mahiyete bürünecektir.<sup>247</sup> Sonuç olarak, ebed kelimesinin ortaya koyduğu zaman, sadece ahiret hayatının yapısıyla örtüşmektedir.

## Huld

Ebed kavramı ile birlikte kullanılan “huld”, kelime olarak, devam etmek, uzun süre kalmak, varlığını değiştirmeden uzun süre muhafaza etmek, bir şeyin tabii hali üzere devam edip, değişme ve bozulmaya maruz kalmaması veya değişmenin uzun zaman sonra gerçekleşmesi,<sup>248</sup> fenanın zıddı, kalıcılık, ölümsüzlük, bir yerde ikamet etmek...<sup>249</sup> vb. anlamlara gelmektedir. Ayrıca Râğıb el-İsfahâni, hulûd’un, “beka” ile eş anlamlı olduğunu ifade etmiştir.<sup>250</sup>

Bunlara paralel olarak, geç bozulan, uzun süre kalabilen dağ, taş vb. şeyler, “havâlid” sözcüğü ile ifade edilmiştir.<sup>251</sup> İnsanın yaşının ilerlemesiyle bazı organlarında meydana gelen değişimin aksine, hiç değişmeyen saç, diş vb. organları “huld” veya “muhalled” kelimesiyle açıklanmış ve yaşlı olduğu halde genç görünen kimse için de, bu sözcük kullanılmıştır.<sup>252</sup> Dolayısıyla “el-muhalled” dendiğinde, “uzun süre kalan kişi/şey” veya sonsuza dek kalıcı olan kastedilir.<sup>253</sup> Örneğin, “*el-hulûd fi'l-cenneti*” demek; “cennette eşyanın bulunduğu hal üzere devam etmesi, bozulmanın, fesadın onda herhangi bir etki meydana getirmemesi” demektir.<sup>254</sup> Hz. Peygamber’in: “*Cennet ve cehennem ehline sizin için ebedilik var, ölüm yok*”<sup>255</sup> anlamındaki hâdisinde de sürekliliği ve değişmemeyi ifade etmektedir.

Kozmik ve metafizik âlemde ebed kelimesine eşlik eden “huld” kelimesi, Kur’an’da 86 ayette yer almaktadır. Huld kökünün türevleri, hem cennet, hem de

<sup>247</sup> Kalın, Zaman, s. 263.

<sup>248</sup> Ferâhîdi, Cilt: 4, s. 231; İsfahâni, s. 160; İbni Manzur, Cilt: 3, s. 164.

<sup>249</sup> İsfahâni, s. 160; İbn Manzur, Cilt: 3, ss. 164-165; Zebîdi, Cilt: 2, ss. 344, 345.

<sup>250</sup> İsfahâni, s. 160.

<sup>251</sup> İbni Manzur, Cilt: 3, s. 164. Cevherî, Cilt: 2, s. 469.

<sup>252</sup> İbn Manzur, Cilt: 3, s. 164.

<sup>253</sup> İsfahâni, ss. 160-161.

<sup>254</sup> İsfahâni, s. 161.

<sup>255</sup> Buhari, **Tefsir**, 93; **Rikak**, 113; Müslim, **Cennet**, (40) 2849; Darimi, **Rikak**, 90; Tirmizi, **Sıfatü'l-Cenne**, 20; İbni Mace, **Zühd**, 37.



cehennemdeki nimet ve azabın devamlılığı için kullanılmaktadır.<sup>256</sup> Kur'an, dünya hayatının sonsuz olmadığını huld kökünün olumsuzluğu ile belirtmektedir.<sup>257</sup> Bazı ayetlerdeki örnek kullanımları belirtecek olursak şunları sıralayabiliriz: “*Ehlede*” (7, A'râf, 176; 104, Hümeze, 3), fiil olarak, mazi sigasında mümkün olmayan bir ebediliği ve dünyevi bir ebedilik anlayışının imkânsızlığını belirtir. Muzari sigası ile “*tehludu/yehtudu*” (25, Furkan 69; 26, Şu'âra, 129) ve mastar olarak kullanılan “*huld*” (10, Yunus, 52 ile 21, Enbiya, 34), hem dünyevi, hem de uhrevi bir ebedilik anlayışını ortaya koymaktadır. “*Yevmu'l-hulûd*” (50, Kaf, 34) şeklinde yevm kelimesi ile terkihi halinde, doğrudan uhrevi zamanın niteliğini, ahirette zamanın, kozmik gün gibi fena bulmayıp, kesintiye uğramadan devam edeceğini anlatmaktadır.<sup>258</sup> “*Muhalledun*” (56, Vakıa, 17; 76, İnsan, 19), ismi mef'ul olarak, bir şeyin ebedileşme niteliğini ifade etmektedir.<sup>259</sup> 73 yerde ise ismi fail olarak, “*hâlidîn*” ve “*hâlidûn*” şeklinde, cennet, cehennem ve sakinlerinin ebediliğini bildirmektedir.<sup>260</sup>

Bazı İslam alimleri, “*halidîne fihâ ebeden*” terkihiinde geçen “*ebeden*” kelimesinin, te'kid değil temyiz olduğunu söylemişlerdir. Zira onlara göre, “*hulûd*” kelimesi, iki manaya da muhtemel olduğu için, bu iki anlamdan hangisinin kendisinden kastedildiği belirtilmeye muhtaçtır. Bu nedenle “*ebeden*” kelimesi burada, “*hulûdun*” ebedilik anlamında olduğunu beyan için getirilmiştir.<sup>261</sup>

İbni Abbas'tan bir rivayette de hulûd, ebedilik değil, uzun zaman anlamındadır.<sup>262</sup> Fakat Râzi, “*hulûdun*” ebedilik ifade etmediği yönündeki görüşlere katılmaz. Bu görüştekilere göre, şayet “*hulûd*”, ebedilik ifade etse idi; ebed ile aynı ibarede yer almaması gerekirdi. Bu da hulûdun, ebedden tamamen farklı, sonlu veya sonsuz bir süre olduğunu belirtmeksizin, uzun bir müddet ifade ettiğini ortaya koymaktadır.<sup>263</sup> Buna karşın Râzi, “*hulûd*” kavramının, “*ebed*” lafzı ile te'kid edildiğini ifade eder. Aynı şekilde “*ebeden*” kelimesini, “*hulûd*” manasında te'kid

<sup>256</sup> Bkz. 2, Bakara, 25; 3, Ali İmran, 107; 5, Maide, 80; 9, Tevbe, 22; 10, Yunus, 26; 14, İbrahim, 23; 25, Furkan, 16; 40, Mü'min 76 ve diğerleri.

<sup>257</sup> “Senden önce hiçbir beşeri sonsuz (huld) kılmadık. Şayet sen ölürsen, onlar kalacaklar (hâliden) midir?” (21, Enbiya, 34)

<sup>258</sup> Kalın, Zaman, s. 263.

<sup>259</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, s. 150.

<sup>260</sup> Kalın, Zaman, ss. 263-264.

<sup>261</sup> Ebu'l Beka, s. 434.

<sup>262</sup> Dugaym, Cilt: 1, s. 566.

<sup>263</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 10, s. 141.



olduğunu belirtir. Eğer bu iki kavramdan biri olmasa idi, O'na göre, yine ebedilik ifade ederdi. Dolayısıyla bu lafız Râzi de, ebed ile aynı anlamı ifade eden sonsuzluk, devamlılık anlamındadır.<sup>264</sup>

## b. Dehr

Dehr, süreklilik-süresizlik ifade eden kavramlar arasında özel bir anlam içeriğine sahiptir. Onun bu özelliğini birkaç açıdan değerlendirebiliriz.

1- Bilindiği gibi Kur'an'ın muhatap aldığı ilk kitle, bir yaratıcıya inanan putperest bir kavim idi. Fakat bunların arasında, mutlak bir hiçliği benimsemiş, ateist, dehri bir grubun varlığından bahsedilmektedir. Bunların, yaratılışın başlangıcı ve yaratıcıyla ilgilenmeyen bu düşünce ve inançlarının tutarsızlığını ortaya koymada dehr, odak bir kavramdır.<sup>265</sup>

2- Dehrîlerin, reenkarnasyonu çağrıştıran bir düşünceye sahip olmaları. Ayrıca evlatlarının yerlerini alarak bir tür ebedileşeceklerine dair inançları.<sup>266</sup>

3- Hz. Peygamber, bir hâdisinde, zamanın yaratıcısının ve yöneticisinin Allah olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın dehr olduğu ve insanın hayat serüveninde gerçek failin, yine O olduğu, bu kavram ile belirtilmiştir.<sup>267</sup>

4- Dehrin, insanoğlunun varoluş sürecinden uhrevi aleme uzanan bir süreyi ifade etmesi. (76, İnsan, 1)

Kavramın önemine dair bu kısa açıklamadan sonra lügavi içeriğine dair şunlar söylenebilir. Çoğulu “edhur” ve “duhur” şeklinde gelen dehr kelimesi, Arapça “de-he-ra” kök harflerinden türetilmiş bir isimdir. Kelimenin sözlük anlamlarıyla ilgili olarak Arapça lügatlerde oldukça geniş açıklamalar bulunmaktadır. Buna göre dehr; “zaman, uzun zaman, asır, bin sene, dünya ömrünün tamamı...”<sup>268</sup> gibi pek çok anlamda kullanılmaktadır. Ayrıca dehrin, “ed-dehr” şeklinde ma'rife kullanımı, ebedin ifade ettiği zaman olarak anlaşılmıştır.<sup>269</sup> Kelamcılara göre, bir oluşun başka bir oluşa bitişmesinden ibaret olan dehrin, dış dünyada gerçekliği yoktur.

<sup>264</sup> Râzi, Erbaîn, s. 408.

<sup>265</sup> Âti, s. 53.

<sup>266</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 27, s. 270.

<sup>267</sup> Buhari, **Edeb**, 101; Müslim, **Elfaz mine'l-Edeb**, 2246.

<sup>268</sup> Ferâhidi, s. 278; Cevherî, Cilt: 2, s. 661; Ebu'l Beka, s. 444; İbn Manzur, Cilt: 1, ss. 1023-1024; Fîrûzabâdi, s. 505;

<sup>269</sup> Ebu'l Beka, s. 445.

Mutasavvıflar ise onu, Allah'ın isimlerinden kabul ederek; ezel ve ebedin birleştiği bir ân-ı dâim olduğunu söylemişlerdir.<sup>270</sup>

Ancak, sözlüklerde dehr kelimesi, genellikle zaman kavramıyla açıklanmakla beraber bu iki kelimeyi birbirinden ayıran bazı farklılıklar vardır.<sup>271</sup> Sürelerinin az veya çok olmasını dikkate almayan dilcilere göre dehr ve zaman kavramları, aynı anlama gelir.<sup>272</sup> Ancak dil bilginlerinin çoğunluğuna göre dehr ve zaman kavramlarını birbirinden ayıran bazı özellikler vardır. Şöyle ki zaman, az veya çok bölünebilen her türlü süreyi ifade eder.<sup>273</sup> Dehr ise, zamanın tamamını içeren bölünmemiş bir zaman (zaman-ı kül) bütünüdür.<sup>274</sup> Özellikle başlangıcından sonuna kadar dünya hayatıyla ilgili sürenin tamamına dehr dendiği gibi, yüz ya da bin senelik uzun bir zaman dilimine de denir.<sup>275</sup>

Görüldüğü gibi bölünmemiş bir süreyi ifade eden dehr, genellikle uzun bir zaman periyodunu gösterir.<sup>276</sup> Nitekim Araplar, bir insanın hayat süresini ifade etmek için “*dehrü fülân*” derler. Aynı şekilde, “falanca yerde bir süre (dehr) kaldık”, “bu şehir bizi uzun süre barındırmaz” cümlelerinde olduğu gibi uzun zaman dilimlerini ifade etmek için yine bu kelimeyi kullanırlar. Ayrıca mecaz yoluyla yaşlı bir adama “*racülün dehrıyyün*” denilirken, bir ömür boyu süren adetler için de dehr kelimesi kullanılır.<sup>277</sup> “Falan kişiye bir musibet (dehr) erişti” cümlesinde olduğu gibi dehr kelimesi felaket zamanı anlamında da kullanılmaktadır.<sup>278</sup> Bütün bunlar gösteriyor ki dehr kelimesi, her ne kadar bir süreyi ifade etse de, zaman kavramından farklı olarak, genellikle parçalara ayrılmamış uzun bir zaman periyodunu ya da mecazi anlamda bir kimsenin başına gelen felaket anını ifade etmektedir.<sup>279</sup>

Cürcani (816/1413), dehri: “Allah katında uzayıp giden bir ân-ı dâimîdir ki, ezel ve ebedin kendisiyle birleştiği zamanın batınıdır”<sup>280</sup> şeklinde tarif etmektedir.

<sup>270</sup> Ebu'l Beka, s. 444; Âti, s. 53.

<sup>271</sup> Dehr, sükûn halindeki şeylerin süresi iken, zaman; hareket halindeki şeylerin süresidir. Yine zaman somut şeylerin süresi iken; dehr, soyut şeylerin süresidir. Bkz. Askerî, s. 238.

<sup>272</sup> Cevherî, Cilt: 2, s. 661; Zebîdi, Cilt: 11, ss. 346-347.

<sup>273</sup> İbn Manzur, Cilt: 1, s. 1024; Firûzabâdi, s. 1553

<sup>274</sup> Yazır, Cilt: 9, s. 6069.

<sup>275</sup> İsfahâni, s. 179.

<sup>276</sup> Askerî, s. 270.

<sup>277</sup> İbn Manzur, Cilt: 4, s. 292.

<sup>278</sup> İsfahâni, ss. 319-320; İbn Manzur, Cilt: 1, s. 1024; Zebîdi, Cilt: 11, ss. 346-348.

<sup>279</sup> Hasan Kurt, **Semantik Açından Dehrî Kavramı ve Kelamcılarının Dehrîlere Bakışı**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Cilt yok), Sayı: 14, Sakarya, 2006, ss. 111-139.

<sup>280</sup> Cürcânî, s. 111.

Dehr ayrıca Allah katında iki gün olarak açıklanır. Biri, dünya ömrünün süresidir ki; onda emir, nehiy, ölüm, hayat, ihsan (i'ta') ve esirgeme (men') vardır. Diğeri ise, ceza ve hesabın görüldüğü kıyamet günüdür.<sup>281</sup>

Dehrin kâinatta olup biten bütün olayların yaratıcısı olduğu anlayışı maddenin ve dolayısıyla âlemin ezeli olduğu ve bir yaratıcısının bulunmadığı meteryalist inancın bir parçasıdır. Eğer âlem, kendi kendine oluşmuş ve âlemde olan biten şeyler bir yaratıcı marifetiyle meydana gelmiyorsa, o halde maddenin birleşip dağılması ve atomların tesadüfi bir şekilde buluşmaları gibi âlemin kendi kuralları, yani tabiat kanunları, dehr olarak ifade edilen feleklerin hareketleri neticesinde meydana gelmektedir.<sup>282</sup> Bu takdirde dehr, madde gibi ezeldir ve bir başlangıcı yoktur. Bu anlayışın bir diğer yönü de ahiret hayatının reddedilmesidir.<sup>283</sup>

Yani maddenin çeşitli hareketleri neticesinde oluşmuş bir varlık, (insan, zaman, madde, hareket vs.) zamanın akışı sebebiyle, sahip olduğu maddelerin süresi dolduğunda yok olur. Bu yok oluş, artık, o varlık için bir sondur. Ancak yok olan, şekiller değiştirerek yeni varlıklar olarak hayatiyetlerini sürdürürler. Dolayısıyla yok olan insanın yeniden dirilmesi ve ahiret denilen yeni bir hayat yaşaması söz konusu değildir.<sup>284</sup> Teolojik bir terim olarak da dehri, zaman ve evrenin sonsuz olduğunu ileri sürerek, ahireti inkâr eden ateist ya da materyalist kişilere verilen genel bir isimdir.<sup>285</sup> Esasında dehriliğin bütün inanç sistemi, zamanın başlangıcı olmadığı fikrine dayanmaktadır. Dehriler, zaman ve maddeyi ezeli kabul ederek yaratıcıyı reddederler. Çünkü onlara göre duyu ötesi bir varlıktan bahsedilemez.<sup>286</sup>

İslam'dan önceki Araplara göre ölüm, insanlığın kaderi idi. Onların çoğuna göre, bu dünya hayatından sonra hiç bir şey olamazdı. Vücut toprağa gömülünce çürür, toz toprak olur, ruh ise bir rüzgâr gibi uçup giderdi.<sup>287</sup> Cahiliye edebiyatında insan hayatının en önemli çağı son çağdır, insan hayatının başlangıcına ise fazla ilgi gösterilmemiştir. Cahiliye Araplarına göre insanı, Allah yaratmıştır. Fakat o, yaratılınca, Allah ile bağını koparır ve kendisini dehrin yıkıcı etkisine bırakır.

<sup>281</sup> Dugaym, Cilt: 1, s. 590.

<sup>282</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 27, s. 270-271.

<sup>283</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 27, s. 270.

<sup>284</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 7, s. 201.

<sup>285</sup> Kurt, ss. 115-116.

<sup>286</sup> Osman Karadeniz, “**Dehir**”, İslam'da İnanç ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul, 1997, (Dehir), Cilt: 1, ss. 398-399.

<sup>287</sup> Toshihiko Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, (ts), (Allah), s. 156.

Dolayısıyla dehrin hâkimiyeti, insanın ölümüne kadar sürer ve ölümden, bu zalimin son darbesidir. Bu zalimin adı, zaman (dehr)dır.<sup>288</sup>

Dehr, Kur'an'da sadece iki yerde geçmektedir.<sup>289</sup> Bu ayetlerde, zaman, hin, vakit ve müddet kelimelerinden farklı olarak, sınırı belli olmayan uzun bir zamanı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin, “*Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder*”<sup>290</sup>... mealindeki ayette, sonsuzluk düşüncesine sahip olmayan dehrîlerin batıl inanışları ve mutlak inkarları belirtilmektedir. Dehrî müşriklerin, “bizi sadece dehr helak eder” demeleri sebebiyle nazil olan bu ayette, insanları helak edenin, gerçekte dehr değil, Allah (c.c.) olduğu<sup>291</sup> vurgulanmaktadır.

Hiz. Peygamberin, “*zamana (dehre) sövmeyin, çünkü dehr, Allah'tır*”<sup>292</sup> ifadesinde ki dehr, kendisinden öncelik ve sonralığın anlaşıldığı, zaman; yani küll-i zamandır. İşte kendisi sayesinde, önceliğin ve sonralığın anlaşıldığı şey ise, Allah Teâlâ'dır. O halde, Allah'ın isbatı için, öncelik ve sonralık ifadeleri, hakiki manadadır. Zamanın anlamı da, öncelik ve sonralığın oluşturduğu şeydir. “O halde zamana sövmeyiniz. Zira sizin, o zamandan anladığınız şey, ancak Allah sayesinde tahakkuk eder. Eğer Allah olmasaydı, ne öncelik ne de sonralık olurdu” demektir.”<sup>293</sup>

Diğer bir ifadeyle, mutlak zaman mefhumu, Arapların muhayyilesine tamamen yabancı bir kavramdır. Çünkü Hiz. Peygamber'in bu hâdisi, mutlak manada Allah'ın dehr olduğunu ifade etmez. Sadece zaman içinde meydana gelen olayların faili Allah'tır. Araplar da başlarına gelen kötü ve üzüntü verici durumlarda dehre söver ve onu kötülerlerdi. Onlar, bir bakıma zamanı, sorumlu tutarlardı.<sup>294</sup> Oysa Mekke müşrikleri, hür irade sahibi ve fail bir ilâhı inkâr eden bu sözleriyle, sadece Allah'ı değil, hem öldükten sonra dirilmeyi hem de kıyameti red şeklinde mutlak bir inkâr ve hiçlik içinde, insanın zamanın mahkûmu olduğu fikrini içselleştirmişlerdir.<sup>295</sup>

---

<sup>288</sup> Izutsu, Allah, s. 158.

<sup>289</sup> 45, Câsiye, 24; 76, İnsan, 1.

<sup>290</sup> 45, Câsiye, 24.

<sup>291</sup> Taberî, Cilt: 25, s. 92.

<sup>292</sup> Buhari, **Edeb**, 101; Müslim, **Edeb**, (6), 2246, 2247.

<sup>293</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 28, s. 304.

<sup>294</sup> Cabirî, s. 249.

<sup>295</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 27, ss. 270-271.

Başka bir yoruma göre bu ayet (45, Câsiye, 24), biz ölürüz, geriye bıraktığımız eserler hayatta kalır, böylece anılmak suretiyle yaşarız, anlamına gelmektedir ki, bu tür sözler, tenasühe işaret etmektedir.<sup>296</sup> Buna göre kişi ölür, ruhu başka bedene girerek onunla hayat bulur. Böyle düşünceye sahip olanlar, her şeyin otuz altı bin seneden sonra, tekrar önceki haline döneceğine ve bu olayın sonsuza kadar tekrar edeceğine inanırlar.<sup>297</sup> Bu ayette, dehri ve reenkarnasyona inananların görüşlerinin benzerliği görülmektedir. Dehriilerin ve meteryalist düşüncenin, sadece dünya hayatını esas alıp, Allah’a dönüşü ve kıyameti inkâr ettikleri noktasında birleştikleri söylenebilir.<sup>298</sup>

Kur’an’da dehr kelimesinin geçtiği yerlerden ikincisi de, şu ayette yer almaktadır. “*İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?*”<sup>299</sup> Söz konusu ayette, insan üzerinden geçtiği bildirilen zamanın (dehr) ne kadar olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre bu süre, Hz. Adem’in, çamurdan, insan şeklinde yaratıldıktan sonra, kendisine ruh üfleninceye kadar geçen kırk yıllık süredir. Diğer bir kısım alimlere göre ise, insanın üzerinden geçtiği zikredilen bu sürenin, sınırları belli değildir. Bu sebeple insana, ruh üflenmeden ya da yaratılmadan önce “üzerinden şu kadar zaman geçti” demek doğru değildir.<sup>300</sup>

Râzi’ye göre bahsi geçen ayette, insanın sonradan yaratılan (muhtes) bir varlık olduğuna dikkat çekilmektedir. İnsan, mahlûk olduğuna göre mutlaka onun kudret sahibi bir yaratıcısı olması gerekmektedir. Burada zikredilen “*henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı*” ifadesi, insan kelimesine hal olarak düşünülürse, ayet; “henüz kendisinin anılmaya değer bir şey olmadığı haldeyken bu kadar süre geçmiştir” anlamına gelir. Aynı ifade, merfu bir sıfat olarak düşünüldüğünde ise; “muhakkak ki o insan üzerinden, kendisinde, henüz bir şey olmadığı bir süre geçmiştir,” şeklinde anlaşılır.<sup>301</sup>

Ayette geçen “hîn” kelimesinin, dehrin başlangıcı olan âlemin yaratılışı ile insanın yaratılışı arasında kalan süreyi ifade ettiği belirtilmiştir. Nekre, yani belirsiz

<sup>296</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 27, s. 270.

<sup>297</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, **Cami-ü Ahkami’l-Kur’an**, thk. Hişam Semir el-Buhari, Riyad, 2003, Cilt: 16, ss. 171-173.

<sup>298</sup> Kurt, s. 120.

<sup>299</sup> 76, İnsan, 1.

<sup>300</sup> Taberî, Cilt: 29, s. 126; Râzi, Tefsir, Cilt: 30, s. 235.

<sup>301</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 30, s. 236.

olarak kullanılması ise, sınırlı olmakla beraber, insan açısından miktarının bilinmediğine işaret eder. Yani, insan cinsi, âlemin yaratılışından bir hayli zaman sonra yaratılmıştır. Âlemin yaratılışı ile başlayan dehirden, insan cinsinin yaratılmasına kadar, sizin için bilinmeyen ve bu iki sınırla belirlenmiş bir süre geçmiştir. O halde bu süre içerisinde insan, anılır bir şey değildir.<sup>302</sup> Bu durum gösteriyor ki, maddeyi ve tabiat olaylarını esas alarak Allah'ı inkâr edenlere, yine kendi görüşleriyle cevap verilmektedir. Başboş ve sahipsiz olmayan bu kâinatın ve aynı zamanda insanın, Allah tarafından yaratıldığı vurgulanmaktadır.<sup>303</sup>

### c. Sermed-Dâim-Hukb

Arapça'da "sermed" kelimesi de dehre benzer şekilde; "uzun gece"<sup>304</sup>, gece ve gündüz zamanın devam etmesi, yaşamın devamı,<sup>305</sup> "dâimi/sürekli"<sup>306</sup>, "ezelî", "kesintisiz devam eden zaman",<sup>307</sup> anlamına gelmektedir. Sermedî de, başlangıcı ve sonu olmayandır.<sup>308</sup> Ancak sermed, mutlak olarak sabitliği, dehr ise değişikliğe göre sabitliği ifade eder. Bu nedenle dehr lafzı, uzun zaman ve dünya hayatının tümü anlamında zihinde canlanırken; sermed, uzun zaman anlamını, daha güçlü ve sanatlı bir şekilde ifade etmektedir.<sup>309</sup>

Râzi, sermedin, "serd" kelimesinden türediğini, süreklilik ve ardışıklık ifade ettiğini söyler.<sup>310</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber'in, haram aylar hakkında söylemiş olduğu: "*Haram ayların birisi tek başına gelir, üçü ise peşi peşine gelir*" (Vahidün ferdün ve selasetün serdün)<sup>311</sup> sözlerinde de serd, ardışıklık ve süreklilik bildirmektedir.

Ayrıca zaman, kendisini oluşturan parçaların birbirini takip etmesi ve cüzlerinin birbirine eklenmesi sebebiyle, birbiri ardınca gelen anlardan oluşur. Bu birbirine eklenmeler, Araplar tarafından "serd" kelimesiyle ifade edilmektedir.

<sup>302</sup> Yazır, Cilt: 8, ss. 5492-5493.

<sup>303</sup> Kurt, ss. 123-124.

<sup>304</sup> Fîrûzâbâdi, s. 505.

<sup>305</sup> Ferâhîdi, Cilt: 7, s. 341.

<sup>306</sup> İsfahâni, s. 237; Zeccac, Cilt: 4, s. 152.

<sup>307</sup> İbn Manzûr, Cilt: 3, s. 112.

<sup>308</sup> Cürcâni, s. 123.

<sup>309</sup> Louis Massignon, "Time in Islamic Thought" (İslam Düşüncesinde Zaman), çev. Muhsin Akbaş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 40, Sayı: 5, Ankara, 2003, s. 419.

<sup>310</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 135.

<sup>311</sup> Râzi'nin tefsirinde yer alan bu hadisin kaynağını bulamadık. Bkz. Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 135.

Böylece onlar, bu manada, mübalağayı ifade etsin diye, bu kelimeye fazladan bir “mim” harfi ilâve ederek, “sermed” şeklinde kullanmışlardır.<sup>312</sup> Ancak zamanın, ardışık anlardan oluşması ve bunun da, serd olarak ifade edilmesi sebebiyle sermedî isminin, Cenab-ı Hakk’a verilmesi de mecazi olmaktadır.<sup>313</sup>

Fakat sermedi, Araplar, bir gün veya bir gece boyunca devam eden zaman anlamında kullanmış olsalar da, göreceli bir uzunluğa işaret eden bu kavram, asla zamanın sonsuzluğunu göstermez.<sup>314</sup> Dolayısıyla gerek dehr gerekse sermed, Arap dilinde, kesinlikle sonsuz zaman anlamına gelmez. Çünkü sonsuzluk, insan varlığının, ölümle son bulduğunu düşünen İslam öncesi Arap toplumunun zihin dünyasında yeri olmayan bir mefhumdur.<sup>315</sup>

Râzi’ye göre dehr ve sermed, zaman kavramının çekirdeğini oluşturur. O, ezel kavramını, dehri merkeze alarak tanımlar. Bu yüzden değişen varlıkların zamanı ile her türlü değişiklikten münezzehe olan varlıkların zamanını birbirinden ayırır. Bu konuda o, İbn Sîna’yı izleyerek değişen varlıklar söz konusu olduğunda zaman kavramını, değişmeyen varlıklar (el-eşyau’s-sabite) için ise sermed kavramını kullanır.<sup>316</sup> Çünkü ona göre zaman, değişim ve değişkenlerin durumlarındaki izâfiliktir. Sermed ise, sabit eşyanın durumlarında söz konusu olan göreliliktir. “Dehr kendi zâtında sermeddir, zamana kıyaslandığında ise dehrdir. Çünkü dehr, zâtında değişmeyen sabit bir şeydir. Ancak özünde değişken bir varlık olan zamana nisbet edildiğinde dehr adını alır.”<sup>317</sup>

Sermed kelimesi, Kur’an’da sadece Kasas Suresinin 71 ve 72. ayetlerinde geçmektedir. “*De ki: Hiç düşündünüz mü: Allah geceyi üzerinizde Kıyamet Günü'ne kadar süreli kılacak olsa, söyleyin, Allah dışında size ışık getirebilecek başka bir tanrı var mı... Görüldüğü gibi bu ayetlerde sermed, süreklilik, kesintisizlik anlamı ifade etmektedir.*”<sup>318</sup> Ayrıca Araplar; kesintisiz, sürekli devam eden bolluk, nimet

<sup>312</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 135.

<sup>313</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 135.

<sup>314</sup> Cabirî, s. 248; Dehr, zaman ve sermed kelimeleri hakkında felsefî açıdan geniş bilgi için bkz. Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 89-91.

<sup>315</sup> Mustafa Öztürk, **Kuran’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Cilt yok), Sayı: 16, Samsun, 2013, s. 5.

<sup>316</sup> Özdemir, s. 289.

<sup>317</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 89-91.

<sup>318</sup> Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, **el-Keşşâf an-Hakaik-i Gavamizi'l-Tenzil**, nşr. Daru'l Kitabi'l-Arabi, Beyrut, h. 1407, Cilt: 3, s. 428.



veya bir sıkıntı durumlarına da aynı şekilde “sermed” derlerdi.<sup>319</sup> Sonuç olarak sermed, her ne kadar bir devamlılık bildirse de, ayette de görüldüğü gibi kozmolojik boyutta bir sonsuzluğu ifade etmemektedir.

## Dâim

İsm-i fail kalıbında olan “dâim”, kök anlamı itibariyle sözlükte; “sabit, sakin ve sürekli olmak, devam etmek ve bir şeyin üzerine zamanın uzayıp gitmesi”<sup>320</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Aynı kökten türeyen “ed-dimetü” ifadesi, şimşek ve gök gürültüsü olmaksızın, sakin bir şekilde “gün boyu yağan yağmur” (*Tedümü matarun eyyamen*) anlamına gelmektedir.<sup>321</sup> Dolayısıyla bu kavram, durgunluk ve devamlılık anlamı ifade etmektedir.<sup>322</sup> Hz. Peygamber’in durgun suya bevledilmesini yasakladığı hâdisindeki “durgun su”<sup>323</sup> (La yaktesilü ehadüküm fi’l mâ’id-dâim ve hüve cünübün...) ifadesi, yine bu kelime ile belirtilmiştir.

Ayrıca dâim ile huld arasında fark olduğu belirtilmiştir. Dâim, tüm zamanlarda sürekliliği ifade ederken; huld, başlangıcı olan bir kalıcılığı ifade eder. Bu sebeple Allah için, dâim dendiği halde halid denmez.<sup>324</sup> Bu kelime, ayetlerde de sözlük manalarını taşımakla birlikte, süreklilik anlamını ifade etmektedir. Örneğin, muttakilere vad edilen cennetin özelliğinin açıklandığı Ra’d 35’te, cennet hakkında: “*Onun yemişleri ve gölgesi sürekli*dir” ifadesi geçmektedir. Dolayısıyla sözlükte sakinlik, sabitlik, süreklilik anlamlarına gelen “dâim” kelimesi, ahiret hayatını anlatan ayetlerde, süreklilik/ebedîlik anlamında kullanılmıştır.<sup>325</sup>

## Hukb

Tekili, “hıkbetün” olan “el-hıkbü” kelimesi de “yıllarca”, “sınırsız zaman” demektir.<sup>326</sup> “Ahkab” kelimesinin çoğulu olan hukb lafzı, dilcilere göre seksen yıla<sup>327</sup>

<sup>319</sup> Taberî, Cilt: 20, s. 66.

<sup>320</sup> İbni Manzur, Cilt: 12, s. 213.

<sup>321</sup> İbni Manzur, Cilt: 12, s. 213.

<sup>322</sup> İsfahâni, s. 170; İbni Manzur, Cilt: 12, s. 214; Zebîdi, Cilt: 32, s. 180.

<sup>323</sup> Buhari, **Vudû**, 57; Müslim, **Taharet**, (95) 282.

<sup>324</sup> Askerî, s. 118.

<sup>325</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 19, s. 46.

<sup>326</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 31, s. 15.



veya daha fazlasına <sup>328</sup>, dünya senelerine kıyasla her senesi bin yıl sürecek olan bir zaman dilimine tekabül eder.<sup>329</sup> Buna göre hukb, her ne kadar belirsiz uzun bir süreyi bildirse de, sınırlı bir zamanı ifade eden bir kelimedir. Bu bağlamda Hasan Basri, hukb için; “kimsenin bilemeyeceği uzun bir zaman” derken; İbni Abbas, bunun, üç yüz yıllık süre olduğunu söylemiştir. Hukb lafzı, Kur’an’da iki ayette geçmekte (18, Kehf, 60 ve 78, Nebe, 23) ve sınırı belli olmayan zaman dilimleri için kullanılmaktadır.<sup>330</sup> İbn Cerir, “hukb”u, ahiret hesabına göre, çok uzun bir zaman dilimi olarak yorumlar ve ahkabin bilinemeyeceğini söyler.”<sup>331</sup>

Râzi, bu kelimenin ifade ettiği anlam ile ilgili farklı görüşleri Tefsiri’nde açıklamaktadır.

1. Ata, Kelbî ve Mukatil, İbn Abbas’ın bir “hukb”, seksen küsur yıl olduğuna dair rivayetini aktarır. Bir sene üç yüz altmış gündür. Gün ise, dünya günlerinden bir yıldır. Dolayısıyla dünya senesiyle 28800 yıla tekabül eder.

2. Hilâl el-Hacerî, Hz. Ali’ye bu ayetin manasını sormuş; Hz. Ali’de: “hukb”, yüzyıldır. Bu yüzyılda “bir yıl, on iki ay, bir ay otuz gün, ama bir gün ise, bin yıldır” demiştir. Bu da 36000 yıl eder.

3. Hasan el-Basrî’de, “ahkabin” ne demek olduğunu kimse bilemez. Ne var ki, tek bir “hukb”, “yetmiş bin yıl; bu yılın tek bir günü de, sizin saydığımız bin yıl gibidir” demiştir. Buna göre şayet “ahkab” kelimesi her ne kadar çok uzun bir süreyi ifade etse bile, nihayet yine de sonludur. Hâlbuki cehennemliklerin azabı sınırsız ve sonsuzdur.

4. Sınırı ve sonu olan bir hukb, uzun bir çağın geçtiğine delalet etmez. Çünkü tek bir hukb, sonludur. Buna göre ayetteki mana; *Onlar orada “ahkablarca/ ahkablara boyunca kalacaklardır.”* Yani bir hukb geçtikçe onu bir başka hukb izleyecektir.

5. Zeccac, ayetteki kelimenin manasının, “Onlar orada, içinde bir serinlik ve bir içeceğin tadılmayacağı ahkablara boyunca kalacaklardır” şeklinde olduğunu söylemiştir. Bu manaya göre, ayetteki “ahkab” kelimesi, bir çeşit azabın sınırını belirlemiş olmaktadır. Bu azap, cehennemliklerin o süre içinde, hamim (kaynar su)

---

<sup>327</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 31, s. 15.

<sup>328</sup> Cevherî, Cilt: 1, s. 114; İbni Manzur, Cilt: 1, s. 326.

<sup>329</sup> Zeccac, Cilt: 5, s. 273.

<sup>330</sup> İsfahâni, s. 133.

<sup>331</sup> Taberî, Cilt: 30, s. 8.

ve gassak (irinin) dışında bir soğukluk ve içeceği tadamayacakları azab çeşididir. Daha sonra, sürekli başka bir cins azabın içine sokulurlar. Dolayısıyla azabın türü değişirken, ebediliğinde herhangi bir değişim söz konusu değildir.

Ayrıca Râzi, bu kelime her ne kadar bir sonluluğu ifade etse de; cehennemliklerin, cehennemden çıkışlarına delaleti, “mefhumî”dir, der. Çünkü Allah Teâlâ: “*Onlar oradan çıkmak isterler. Oysa onlar oradan çıkıcı değildirler. Onlar için kalıcı bir azab vardır*” (5, Maide, 37) ayetiyle açıkça (mantuk) onların, oradan çıkarılmayacakları ifade etmektedir.<sup>332</sup> Râzi, onlara, inkârlarına uygun, tam ve yeterli bir azabın vaki olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla o, ebedî, dâimi ve sürekli bir azabın varlığına inanmaktadır.<sup>333</sup>

Ferra’ya göre bu ayet, bazılarının zannettiği gibi sınırlı bir zamana delalet etmediği gibi ayette bir “tevkî/zaman ta’yini de söz konusu değildir. Ayrıca O, şayet sınırlamaya gidilmiş olsaydı, o takdirde, “hamsetu ahkab” şeklinde bir belirlemenin olması gerektiğini ifade eder. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: “Onlar orada asırlar boyu kalacaklardır. Yani bir asır geçtiğinde diğer bir asır gelecek ve bu olay, devam edecektir. Ayet, kâfirlerin cehennemden asla çıkmayacakları sonsuz bir süreyi belirtmektedir.<sup>334</sup>

Çağdaş müfessir ve düşünürlere göre ise hukb, sonlu bir süreyi ifade eder. Örneğin, Muhammed İkbâl, Kur’an’da sonsuzluk ifade eden “ebeden” kavramını, “çağlar boyu” yani belli bir zaman şeklinde açıklamaktadır. O’na göre cehennemde ebedî bir azap söz konusu değildir.<sup>335</sup> Buna göre “hukb”, cehennemde kâfirlerin, normal bir insan ömründen -ortalama 40-80 yıl- kat kat daha fazla; ama sonlu bir azab çekeceğini bildirir.<sup>336</sup> Görüldüğü gibi hukb, ebed kavramıyla süreklilik ve sonsuzluk ifade etse de, bizzat kavramın kendisi sonsuz bir süreyi kapsamamaktadır. Genel kabul de hukbun sınırlı, uzun bir zamansal süreyi içerdiği yönündedir.

<sup>332</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 31, ss. 14-15.

<sup>333</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 31, s. 18.

<sup>334</sup> İbni Manzûr, Cilt: 1, s. 326.

<sup>335</sup> Mehmed Aydın, “İkbâl Muhammed”, DİA, İstanbul, 2000, Cilt: 23, s. 21.

<sup>336</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, Cilt: 10, s. 291.

#### d. Kıdem-Beka / Evvel-Âhir

##### Kıdem-Beka

Hudûsun zıddı,<sup>337</sup> varlığın, varoluştaki önceliği<sup>338</sup> gibi anlamlara gelen kıdem; zaman bakımından bir başlangıç ve öncesi olmama, bir şeyin kendisinden önce varlık adına herhangi bir mevcudun bulunmamasıdır.<sup>339</sup> Allah'ın bir sıfatı olarak kullanıldığında ise kendisine yokluğun takaddüm etmediği, ezeli, öncesiz ve başlangıçsız olmayı ifade eder.<sup>340</sup> Kadı Abdulcebbar (415/1024), kadîm kelimesinin, Allah için kullanıldığında: “Varlığının başlangıcı olmayandır” anlamını ifade etmekte ve “Allah, mevcut olup; varlığının başlangıcı yoktur”, diyerek O'nun kadîm olduğunu belirtmektedir. Fakat bunun dışında kıdem lafzı, “uzun bir süre” anlamını içerse de, bir şeyin öncesinin olmadığını göstermez, demektedir.<sup>341</sup> Kıdem ikinci anlamına göre zamansal bir nitelik atfedilerek kullanılmıştır.<sup>342</sup>

Kur'an, kadîm kelimesini, ezeli kelimesinin ifade ettiği manada kullanmayıp, eski, çok önceleri anlamında kullanmıştır. Mesela, bir binanın üzerinden çok zaman geçtiğinde, “kadîm ev” denilmesi gibi, zamansal bir önceliği belirtir.<sup>343</sup> Örneğin; “*Muhakkak ki, sen kadîm yanlılığında devam ediyorsun*”<sup>344</sup> ve “*Derken o, eski hurma salkımının eğri çöpü gibi olmuştur*”<sup>345</sup> ayetlerinde kadîm lafzı, eski, uzun bir süre anlamında kullanılmıştır.<sup>346</sup>

Kelamcılara göre “kıdem” sıfatı, yalnız Allah için kullanılırken, eşya için kullanılmaz. Ama filozoflar, eşya için de kullanıldığını söylerler. Zira onlara göre, Allah, âlemden zaman itibariyle önce değil, zât itibariyle öncedir. Bu manada,

<sup>337</sup> İbni Manzur, Cilt: 12, s. 465; İbni Fâris, Cilt: 5, s. 65.

<sup>338</sup> Askerî, s. 119; Zebîdi, Cilt: 33, s. 235.

<sup>339</sup> Cürcâni, s. 179.

<sup>340</sup> Cürcâni Ta'rifat'ında kıdem'in iki türlü tanımından bahsetmektedir: 1. Başkasına muhtaç olmayan, zâtı itibariyle kıdem. 2. Kendisine adem sebkat etmemekle birlikte zaman itibariyle kıdemi söz konusu olan kıdem. Bkz. Cürcâni, s. 180.

<sup>341</sup> Ahmed b. Abdullah el-Hemedani, Kadı Abdulcebbar, *Şerh'u Usul'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, nşr. Mektebetu'l-Vehbiyye, Kahire, 1996, s. 181.

<sup>342</sup> İsfahâni, s. 398.

<sup>343</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 134.

<sup>344</sup> 12, Yusuf, 95.

<sup>345</sup> 36, Yasin, 39.

<sup>346</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 134.

Allah'ın âlemden evvel olmasına, “kıdem-i zâti” demişlerdir. Dolayısıyla âlem, zaman itibariyle Allah'tan sonra değildir. Çünkü Allah, ezelden beri var olduğu gibi âlemin de, ezelden beri heyulası ve unsurları mevcuttur. Öyleyse âlem, sadece zât bakımından sonradır. Bu manadaki sonralığa da, “hüduş-i zâti” demişlerdir. Kelamcılar ise Allah'ın, zaman bakımından önce olduğunu kabul eder ve buna “kıdem-i zamani” der. Âlemin de, Allah'tan sonra olduğunu savunur, buna da, “hüduş-i zamani” der. Fakat felsefe, bu manadaki hüduşu kabul etmez.<sup>347</sup>

Ayrıca kelamcılar, Allah'ın kıdem sıfatıyla mı kadîm, yoksa kıdem olmaksızın zâtıyla mı kadîm olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Nitekim, Cürcani'ye göre kelam alimlerinin çoğu, Allah'ın zâtına zait, mastar sigasında bir sıfat olan kıdem ile kadîm değil de, zâtı ile kadîm olduğu görüşünü kabul etmemişlerdir. Mutezile kelamcıları ise, Allah'ın kadîm olduğunu söylemekle birlikte, mastar manasının ifade eden bir “kıdem ile kadîmdir” şeklinde bir fikri ileri sürmenin, kadîm varlıkların çoğaltacağını (*ta'addüdü kudema*) ve bunun da, tevhid düşüncesine zarar vereceğini ısrarla dile getirmişlerdir.<sup>348</sup>

Fena (kalıcı olmayan) kelimesinin zıddı olan beka lafzı sözlükte; “bir şeyin ilk hali üzere kalması, devam ve sebat içinde bulunma, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitme, yok olmaya maruz kalmama” gibi anlamlara gelir.<sup>349</sup> Arapların, “adam uzun müddet kaldı” (bakıye racülün zemenen tavilen)<sup>350</sup> şeklindeki ifadeleri de bu doğrultudadır.

Beka sıfatı, ayrıca ism-i tafdil ve fiil şeklindeki kullanımlarında Allah'a nispet edilmektedir. O'nun dışındakiler için kullanıldığında, genellikle sözlük anlamını taşıyan bu kelime, Allah'ın sıfatı olarak kullanıldığında ise ebedîyet, yok olmama ve son bulmama gibi anlamlar içermektedir. Zira bu kelime, Allah Teâlâ'nın varlığına, herhangi bir yokluğun gelemeyeceği manasını taşımaktadır.<sup>351</sup> Meselâ, doğru yoldan sapan ve Allah'ın ayetlerine inanmayanlara verilecek olan cezadan bahseden şu ayette: “*Ahîret azabı, elbette daha şiddetli ve daha süreklidir*” (20, Taha, 127), süreklilik anlamında kullanılmıştır. Yine, “*Şimdi onlardan kalan bir şey*

<sup>347</sup> Sa'duddin Mesud b. Ömer et-Taftazani, **Şerhu'l-Akaid** (Kelam İlimi ve İslam Akaidi), çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980, s. 123.

<sup>348</sup> Taftazani, ss. 144-145.

<sup>349</sup> İsfahâni, s. 67; İbni Manzur, Cilt: 14, s. 79.

<sup>350</sup> İbn Manzur, Cilt: 14, s. 80.

<sup>351</sup> Metin Yurdağur, “**Beka**”, DİA, İstanbul, 1990, Cilt: 5, s. 359.

görüyor musun?” “Allah katındakiler ise bâkidir.” (16, Nahl, 96) ve “(İbrahim) bu sözü, ardından gelecek olanlara devamlı kalacak bir miras olarak bıraktı ki...”(43, Zuhuf, 28) ayetlerinde “bâki” kelimesi, aynı şekilde süreklilik anlamında kullanılmıştır.

Bununla birlikte, Rahman suresinin 27. ayetinde, her şeyin yok olmasının ardından, sadece Allah’ın kalıcı olması, “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacak” ifadesi ile belirtilmiştir. Kalıcılığın Allah’a nispet edildiği bu ve benzeri yerlerde “beka” kelimesi, sözlük anlamında değil; O’nun ebediyeti, sonsuzluğu manasında kullanılmıştır.<sup>352</sup> Yine dünyaya nisbetle ahiret hayatının kalıcılığı, “ebka” lafzıyla ifade edilmiştir.<sup>353</sup>

Allah Teâlâ zâtıyla bâkidir. Çünkü zâtı ile vâcib olanın, başkası ile vâcib olması imkânsızdır. Dolayısıyla Allah’ın beka ile bâki olması da imkânsızdır. Şayet Allah, beka ile bâki olursa, sıfatının da bâki olması ve aynı şekilde sıfatının da, başka bekalara dayanması gerekir ki, bu, teselsülü gerektirir.<sup>354</sup> Dolayısıyla zorunlu olan varlığın, zâtıyla kadîm, ezeli, bâki ve ebedî olması zorunludur.<sup>355</sup>

### Evvel-Âhir

Bir işin, bir şeyin başlangıcı, her şeyden önce olan,<sup>356</sup> kendi türünden hiçbir varlığın kendinden önce olmadığı gibi, kendisine yakın veya bitişikte olmayan,<sup>357</sup> anlamlarına gelen evvel kavramı, Allah için kullanıldığında varlığının öncesi olmayan anlamındadır.<sup>358</sup> Razi, evveli, ezelde kendisiyle birlikte bir başkasının bulunmadığı tek önce (el-ferdü’s sabık) olarak tanımlar.<sup>359</sup>

Fakat bu lafzın, ancak ikinciye izâfeti yapılarak kullanılıyor olması ve kendisi ile beraber öncelikte başka bir varlığın mevcudiyetini çağrıştırmaması sebebiyle, Allah hakkında kullanılmasının doğru olmadığını söylemişlerdir.<sup>360</sup> Bazıları, evvel lafzının,

<sup>352</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, ss. 105-106.

<sup>353</sup> 87, A’la, 17. Ayrıntı için bkz. Râzi, Tefsir, Cilt: 31, s. 149.

<sup>354</sup> Râzi, Fahreddin, **Meâlim’u-Usulî’d-Din** (İslam İnancının Ana Konuları), çev. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum, 1996, (Meâlim), s. 64.

<sup>355</sup> Râzi, Erbaîn, s. 91.

<sup>356</sup> İbni Fâris, Cilt: 1, s. 158; Zeccac, Cilt: 5, s. 122.

<sup>357</sup> Cürcâni, s. 39.

<sup>358</sup> İsfahâni, s. 40.

<sup>359</sup> Razi, Metâlib, Cilt: 4, s. 31.

<sup>360</sup> Askerî, s. 120.

âhirle beraber kullanılması gerektiğini, ancak bu şekilde Allah hakkında diğer yaratılmışlarda olduğu gibi izâfet, öncelik ve sonralığın düşünülemediğini belirtmişlerdir.<sup>361</sup> Ayrıca Fîrûzâbâdi, bu kelimeye, “ikincisi olmayan tek” manası vererek, selbi sıfatlardan kabul etmektedir.<sup>362</sup>

Kelam ve felsefe literatüründe evvel ve âhir yerine, kadîm-bâki, ezeli-ebedî terimleri ile “lem yezel” ve “la “yezal” terkipleri de kullanılmıştır.<sup>363</sup> Ulema, kavramın içermiş olduğu anlam derinliği ve insan idrakini aşan içeriği ile kapsamı hakkında, epeyce zorlanmışlardır. Râzi de bu kelimenin anlam itibari ile müphem olduğunu itiraf etmiş,<sup>364</sup> bu sebeple bir şeyden önce olmayı birkaç açıdan değerlendirmiştir. Bu öncelikler:

- 1- Tesir bakımından öncelik
- 2- İhtiyaç bakımından öncelik
- 3- Şeref bakımından öncelik
- 4- Rütbe bakımından öncelik
- 5- Zaman bakımından önceliktir.<sup>365</sup>

Râzi, bu beş maddeye altıncı bir madde daha ekler. O da, zamanın, herhangi bir diliminin, diğer bir diliminden önce oluşudur. Bu nedenle zaman, kendisinden önce bir zamana muhtaçtır. Ancak vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın, kendisi dışında her şeyden önce olmasının, yukarıda ifade edilen maddelerin dışında bir öncelik olduğunu ifade eder. Fakat o, aklın bu önceliğin mahiyetini/özünü kavramada gücünün yetmeyeceğini söyleyerek, “evvel” lafzının mücmel olarak ma'lum olduğunu söyler. Çünkü akıl, her dâim, bir zaman içinde ve zamanla düşünmek zorundadır.<sup>366</sup>

Ayrıca Kur'an'da Allah'ın yaratmayı ilk defa başlatan, devam ettiren ve yineleyen olması O'nun evvel olduğunu vurgulamaktadır. Haşr suresi 24. ayetinde geçen “Hâlık” kelimesi de süreklilik içermektedir. İhlas suresinde geçen “Samed” ismi ve birçok ayette geçen “Gani” ismi, her şeyden müstağni olduğunu belirterek

<sup>361</sup> Bekir Topaloğlu, “Evvel”, DİA, İstanbul, 1995, (Evvel), Cilt: 11, s. 545.

<sup>362</sup> Topaloğlu, Evvel, Cilt: 11, s. 545.

<sup>363</sup> Topaloğlu, Evvel, Cilt: 11, s. 545.

<sup>364</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, s. 210.

<sup>365</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, s. 210; Esasında bu öncelik sınıflandırması, Razi'nin değil, filozofların taksimidir. Ayrıntı için bkz. Razi, Erbaîn, ss. 18-19.

<sup>366</sup> Bu konu ile ilgili ilerleyen sayfalarda daha detaylı bilgi verilecektir. Ayrıca bkz. Râzi, Tefsir, Cilt: 29, ss. 210-211.

evvel ismini pekiştirmektedir.<sup>367</sup> Kur'an'da bu lafız “âhir” ile birlikte Allah’a izafe edilmiştir.<sup>368</sup>

Sözlükte “son”<sup>369</sup> manasına gelen evvelin zıttı<sup>370</sup> “âhir”, her şeyden sonra olan,<sup>371</sup> anlamında esma-i hüsnadan biri olarak, Kur'an'da bir ayette geçer ve “ilk” manasındaki “evvel” ile birlikte Allah’a nispet edilir.<sup>372</sup>

Yine bu kelime, Hz. Peygamber'in: “*Allah'ım, sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur ve sen âhirsın, senden sonra da hiçbir şey yoktur*”<sup>373</sup> şeklindeki duasında, sonsuz, ebedî varlık anlamında kullanılmıştır.<sup>374</sup> Dolayısıyla Allah, her şeyin yaratıcısı ve ilk illeti olması itibariyle evvel, her şeyi yaşatan ve yok eden olması bakımından âhirdir. İşte evvel ve âhir, karşılıklı manaları sebebiyle tek başlarına değil, ikisi birlikte Allah’a nispet edilerek anlaşılabilen kavram çiftleridir.<sup>375</sup>

Aynı zamanda “ahir”, Allah’a nispet edildiğinde “varlığının sonu olmayan” yani “ebedî” manasında bâki vasfının belirttiği anlama yakın bir anlam taşır.<sup>376</sup> Görüldüğü gibi, her şeyden sonra da varlığı devam eden anlamındaki “âhir” kelimesi, Allah’a nispet edildiğinde tam manasıyla mutlak bir ebedîliği ifade etmektedir. Zira bütün varlıklar yok olduktan sonra da onun varlığı devam edecektir.<sup>377</sup> Bu bölümü Râzi'nin, Allah'ın esması üzerine yazdığı Levamiu'l Beyyinatı'nda evvel ve Âhir ismi ile ilgili niteliklere değinerek bitirelim.

- 1- Evvel, başlangıçsız; Âhir, sonsuzdur.
- 2- Evvel, kalpleri bilen; Âhir, ayıpları örtendir.
- 3- Evvel, her şeyden önce olan; Âhir, her şeyden sonra olandır.
- 4- Evvel, kıdem ve ezeliyet itibari ile her şeyden önce olan; Âhir, ebediyet ve sermediyet itibari ile her şeyden sonra olandır.
- 5- Evvel yaratmayı başlatan; Âhir, hidayete ve nihai saadete erdiredir.

<sup>367</sup> Topaloğlu, Evvel, Cilt: 11, s. 545.

<sup>368</sup> Bkz. 57, Hadid, 3; Bu kavramlar ile ilgili ayrıntılı açıklamalara, Allah'ın ezeliyet ve ebedîliği meselesi ile cennet ve cehennem fena ve bekası adlı bölümlerde yer verilecektir.

<sup>369</sup> İsfahâni, ss. 13-14.

<sup>370</sup> Ebu'l Beka, s. 62

<sup>371</sup> Zeccac, Cilt: 5, s. 122.

<sup>372</sup> 57, Hadid, 3.

<sup>373</sup> Müslim, **Zikir**, 61, 4/2084.

<sup>374</sup> Bekir Topaloğlu, “**Ahir**”, DİA, İstanbul, 1988, (Ahir), Cilt: 1, s. 542.

<sup>375</sup> Topaloğlu, Ahir, Cilt: 1, s. 542.

<sup>376</sup> Topaloğlu, Ahir, Cilt: 1, s. 542.

<sup>377</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, ss. 212-213.

- 6- Evvel, her öncenin başlangıcı; Âhir, her sonun sonuncusudur.
- 7- Evvel, ezeliyetini bilmek; Âhir, ebedîyetine hükmetmektir.
- 8- Evvel bi-zzât (zâtı itibari ile); Âhir, sıfatları itibariyledir.
- 9- Evvel, vücub (varlığının zorunlu olması) ve kıdemi (öncesiz olması); Âhir, fena ve ademden (yokluk) münezze olmayı ifade eder.
- 10- Evvel başlangıçtan sonsuza bir nüzul (iniş); Âhir, sonlardan ilklere (uruc) çıkıştır...<sup>378</sup>

### 3. Sürekliliğin Mekâna İzâfe Edildiği Kavramlar

#### a. Müks

Lügatte “müks” kelimesi, durma, bekleme, beklemekle beraber bir yerde kalma, ikamet etme<sup>379</sup> anlamlarına gelir. Bu lafız, isim olarak kullanıldığında, “bir yerde bekleyerek ve eğlenerek kalma”; insan için sıfat olarak kullanıldığında ise, “vakarlı, sakinet sahibi olma” anlamlarına gelir. Örneğin, “*raculun mekisun*” ifadesi, bu anlamdadır.<sup>380</sup>

“Müks”, aynı zamanda “lübs” kelimesi ile müradif sayılmaktadır.<sup>381</sup> Kur’an’da, türevleriyle birlikte, altı yerde geçen<sup>382</sup> bu kavramın yer aldığı ayetlerden dördü, dünyevi âlemi<sup>383</sup> ikisi ise uhrevî âlemi<sup>384</sup> konu edinmiştir. Uhrevî âleme yönelik bu iki ayetten biri, cehennem ehli (43, Zuhruf, 77) ile ilgilidir. Cehennem ehli için kullanılan müksün lügat anlamına bakıldığında, süreklilik ve ebedilik manası taşımadığı görülmektedir. Ancak müfessirlerin çoğunluğu, Kur’an’ın bütünlüğünü göz önüne alarak ve bazı karinelere de değerlendirerek bu kelimeye sonsuzluk anlamını vermişlerdir.<sup>385</sup>

<sup>378</sup> Râzi, *Levâmi’ul-Beyyinat*, Seyyid Muhammed Bedreddin Ebu Firas’il Ni’sani’l Halebi tashihiyle, thk. Şerif Musa, Mısır, h. 1323, (Levâmi’), s. 240.

<sup>379</sup> Ferâhîdî, Cilt: 5, s. 353; Cevherî, Cilt: 1, s. 293; İsfahâni, s. 472; İbni Manzur, Cilt: 2, s. 191; Zebîdî, Cilt: 5, s. 361.

<sup>380</sup> İbni Manzur, Cilt: 2, s. 191.

<sup>381</sup> İbn Manzur, Cilt: 2, ss. 182, 191.

<sup>382</sup> Abdülbâki, s. 768.

<sup>383</sup> 27, Neml, 22; 13, Ra’d, 17; 20, Taha, 10; 28, Kasas, 29.

<sup>384</sup> 43, Zuhruf, 77; 18, Kehf, 13.

<sup>385</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 27, s. 227.



Râzi; Zuhruf suresinin 74 ve 77. ayetlerinin tefsirinde; mücrimlerin dışarı olacağı cehennem azabını, üç sıfatla nitelemiştir: “Hulûd”, “bir yerde uzun süre kalma” anlamında kullanılmasına rağmen, ebedî, süresiz bir kalış; ikinci olarak azabın hafifletilmeyeceği; son olarak da içine düşülen bu durumun, günahkârlarda ümitsizliğe yol açacağı, şeklindedir. Yani Râzi, “makisun” kavramını, ebedîlik anlamında kullanmıştır.<sup>386</sup>

## b. Lübs

Müks ile eş anlamlı olarak,<sup>387</sup> bir yerde uzun süre ikamet etme, oradan ayrılmama anlamına gelmektedir.<sup>388</sup> Otuz bir ayette yer alan bu kelime, Kur’an’da da, “bir yerde kalma, oradan hiç ayrılmama” anlamında kullanılmıştır.<sup>389</sup> “Lübs” ve türevlerinin kullanıldığı ayetler incelendiğinde, bunlardan sadece ikisinde cehennemde<sup>390</sup> kalış söz konusu edilmektedir. Ancak “lübs” kelimesi, Nebe suresinde, “çağlar boyu/ahkab” kayıtlamasıyla birlikte, art arda kesintisiz devam eden bir süre anlamındadır.<sup>391</sup>

Râzi, “lübsün” ifade ettiği anlama dair, bir yerde uzun süre kalan, oradan hiç ayrılmayan manasında olduğunu söylemiştir. O halde ayet, cehennemde birbirini izleyen asırlar boyu kalacaklardır, manasındadır.<sup>392</sup> Diğer ayetlerde ise insanın kabirde<sup>393</sup> ve dünyada kalış süresi hakkında<sup>394</sup> kullanılmıştır. Sonuç olarak müks kavramı Kur’an’da cennet ve cehennemde kalınacak süreyi<sup>395</sup>, lübs ise, cehennemde bulunmayı ifade etmek üzere kullanılmıştır.<sup>396</sup>

<sup>386</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 27, s. 643.

<sup>387</sup> Cevherî, Cilt: 1, s. 291; İbni Manzur, Cilt: 2, s. 182.

<sup>388</sup> İsfahâni, s. 450. İbni Manzur, Cilt: 2, s. 182.

<sup>389</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 31, s. 14.

<sup>390</sup> 34, Sebe, 14; 78, Nebe, 23.

<sup>391</sup> 78, Nebe, 23.

<sup>392</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 31, s. 15.

<sup>393</sup> 17, İsrâ, 52.

<sup>394</sup> 10, Yunus, 16; 23, Mü’minun, 112; 30, Rum, 55; 46, Ahkaf, 35; 79, Nazi’at, 46.

<sup>395</sup> 18, Kehf, 3; 43, Zuhruf, 77.

<sup>396</sup> 78, Nebe, 23.

### c. Mesvâ

Kur'an'da türevleriyle birlikte on üç ayette geçmektedir. Bunlardan on tanesi, kâfirlerin gideceği yerin cehennem olduğunu anlatmak için zikredilmiştir.<sup>397</sup> Bu kelimenin lügat anlamı; kalınacak, durulacak, karar kılınacak ve varılacak yer demektir.<sup>398</sup>

“Mesvâ”, kimilerine göre “sevâ” fiilinin ismi mekânıdır. Araplar, “*mesva'r-raculi*” dediklerinde, kişinin karar kılıp varacağı, yerleşeceği meskeni, hanesi yani evi, sığınağı anlamını kastederler. Diğer bir anlamı ise “uzun süre bir yerde kalmayı sürdürmektir.”<sup>399</sup> Bu anlamda Al-i İmran suresinde: “*Gidecekleri yer de cehennemdir. Zalimlerin varacağı yer ne kötüdür*” buyurulmaktadır.<sup>400</sup> Ayetin sonunda yer alan “*me'vâ*” ve “*mesvâ*” kavramlarını, Alusi, ebedî kalış yeri olarak yorumlar. Zira ona göre “*me'vâ*”, sığınma yeri “*mesvâ*” ise ebedî varış yeridir.<sup>401</sup> Râzi, bu kavramın, insanın karar kılıp varacağı, yerleşeceği mekân olduğunu belirtmiştir. Yani “*mesvâ*”, O'na göre sürekli bir kalıcılığı ifade etmektedir.<sup>402</sup>

---

<sup>397</sup> Abdalbâki, s. 162.

<sup>398</sup> Ferâhîdi, s. 252; İbni Manzur, Cilt: 1, s. 51.

<sup>399</sup> İsfahâni, s. 90.

<sup>400</sup> 3, Ali-İmran, 151. Ayrıca bakınız. 29, Ankebut 68; 39, Zümer 32, 60, 72; 40, Gafir/Mü'min, 76; 41, Fussilet 24; 47, Muhammed 12, 19; 6, En'am 128; 12, Yusuf 21, 23 ve benzeri ayetlerde kalınacak yer, varış ve karar yeri anlamındadır.

<sup>401</sup> Ebu's Sena Şihabuddin Mahmud Alûsi, **Ruhu'l-Me'ani fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'il-Mesani**, nşr. Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 2000, Cilt: 4, s. 88.

<sup>402</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 9, s. 386.

## İKİNCİ BÖLÜM

### RAZİ'YE GÖRE VARLIK - ZAMAN İLİŞKİSİ

#### I. VARLIK MESELESİ

İnsanoğlu hem varlıktır (mevcud), hem de onu inceleme gibi bir özelliğe sahiptir. İnsanın, düşüncesini dış dünyayı anlamaya yoğunlaştırması, muhakkak ki onun, düşünen bir varlık olmasındandır. İşte insanın bu anlama ve anlamlandırma çabası, kendisini diğer canlılardan ayıran en bariz vasfı ve Yaratıcı tarafından kendisine bahşedilen ilahi bir lütuftur.

Bu açıdan düşünüldüğünde varlık kavramı, gerçek anlamını İslam düşünürleri ile kazanmıştır. Onlar, varlığın bilgisine, “el-ilmü'l vücûdiyye” diyerek ontolojiyi teorik olarak da sistemleştirmişlerdir. Böylece ilim ve ma'lum, bilmenin konusu olan şeylerin tamamına izâfe edilmiştir.<sup>403</sup>

İslam felsefesinde varlık öğretisini geliştiren ilk filozoflar da, Kindî<sup>404</sup> (260/873), Fârâbi<sup>405</sup> ve İbn Sîna'dır.<sup>406</sup> Bu sebeple İslam düşüncesinde Tanrı'nın varlığı ve genel olarak varlık (vücûd), İslam felsefenin önemli meselelerinden biri olarak sürekli filozofların ilgi alanı olmuştur. Bunun yanı sıra, cevher-araz, varlık-

<sup>403</sup> Bağdâdi, Cilt: 1, ss. 225-226.

<sup>404</sup> Kindî, varlık hakkında ilmi araştırmaların dört türlü olduğunu söyler. Bunlar: (var) “mıdır”, “nedir”, “hangisidir” ve “niçindir”. Birincisi, varlığın mahiyetini inceler; ikincisi, var olanın hangi cinsine ait olduğunu araştırır; üçüncüsü, o şeye ait ayrımları ortaya koyar; dördüncüsü de, amaç olan sebebi (gaye) araştırır. Bu şekilde bir şeyin, formel, maddi ve gai sebebine ait bilgi edinildiğinde tarifine ait bilgi de edinilmiş olur. Ayrıntı için bkz. Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak Kindî, **Kitab fi'l-Felsefi'l-Ûla** (İlk Felsefe Üzerine), Felsefi Risaleler içinde, trc. Mahmut Kaya, İz Yayınları, İstanbul, 1994, s. 140; Kaya, Felsefe Metinleri, s. 8.

<sup>405</sup> Fârâbi'ye göre, varlık, ikiye ayrılır: İlki, zâtî açısından var olmak için başkasına muhtaç olmayan Vâcibu'l-Vücûd'dur. Buna kendisinden var olan “İlk Mevcud” da denir. İkincisi ise, böyle bir zorunluluk bulundurmeyen mümkün varlık; yani dış dünyadır. Buna da “mevcut” denir. Fakat varlığının ilk sebebi, varlıkların en üstünü ve her türlü eksikliklerden münezze olan ise İlk Mevcud'dur. Bkz. Ebu Nasr Muhammed Fârâbi, “**Uyûnu'l-Mesâil**”(Felsefenin Temel Meseleleri), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, s. 118. Ayrıca Fârâbi'ye göre, varlık hakkındaki kesin bilgimiz üç türdür: 1- İlmü'l-Vücûd veya İlmü enne'-ş-Şey: Varlığın kendisinin bilgisi, 2- İlm'ü Sebebi Vücûdi'-ş-Şey: Varlığının sebebinin bilgisi, 3- İlmühuma: Her ikisinin bilgisi. Bkz. İlhan Kutluer, **İbn Sîna Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz yayıncılık, İstanbul, 2002, ss. 11-12.

<sup>406</sup> “İbn Sîna'ya göre varlık alanları: 1- Mutlak varlık, 2- Zihinde varlık, 3- Dış dünyada (ayan) varlık olarak üçe ayrılmaktadır. İbn Sîna'ya göre Mutlak varlığa, mücerred varlık/ soyut varlık da denir. O'na göre bir şey, ya zihindedir ya da zihin dışındadır. Zihinde var olanların zihin dışında varlığı gerekmez. Fakat dışarıda var olan, zihinde var olabilir. Mutlak varlık, zihinden ve dış dünyadan soyutlanmış, bu iki varlık sahasında bağlı olmayan varlıktır. Zihinde varlık ise, herhangi bir kavram, zihinde ele alındığı takdirde; cins, tür, fasıl, tümel, tikel, tek ve çok sıfatları ile sıfatlanan, zihnî varlıklar, kavramlar ve anlamlardır. Dış dünyada varlık ise, fertler, tek ve şahsiyet kazanmış, taayyün etmiş gerçek varlıklardır.” Bkz. Atay, ss. 8-9.

mahiyet, varlığın ve mahiyetin önceliği ve sonralığı problemleri, ilk varlık, varlığın ezeliği ve ebedliği, zorunluluğu veya zorunsuzluğu gibi, varlık problemini doğrudan ilgilendiren tartışmalar, İslam filozoflarının en çok meşgul oldukları alanlardır.

Varlık ile zamanı birbirinden ayrı düşünmek elbette mümkün değildir. Ancak İslam filozofları ile kelamcılar arasında en temel ayrışmanın da varlığın öncesinde bir zamanın var olup olmadığı meselesi oluşturmaktadır. Kelamcılar, zamana öncelik verip, varlığı, onun belli bir noktasında başlatmanın tutarsızlığını ispatlamaya çalışmışlar; filozoflar ise tam tersi bir düşünceyle zamana ezellik atfetmişlerdir. Bu nedenle onlar ilk önce, varlığın ne olduğunu belirlemeye yönelik tespitlerde bulunmuşlardır. Değişik isimlendirmelerle benzer anlamı ifade edecek şekilde varlık kavramı, İslam düşüncesinde gerçeklik (reel) yerine, vücûd (varlık),<sup>407</sup> mevcut (var olan),<sup>408</sup> kevn (oluş), kâin (olan) terimleriyle ifade edilmiştir. Ayrıca zorunlu/vacip varlık ile olurlu/mümkün varlık kavramı ilk defa İslam filozofları tarafından felsefi düşünceye kazandırılmıştır.<sup>409</sup>

Örneğin, “bir şeyi oluşturmak, onu sonradan yaratmak” demek olan “kâin’den” (var olan) eşyanın var edicisi, mükevvin olan zorunlu varlığın bilgisine ulaşılmaktadır.<sup>410</sup> O, eşyayı yokluktan varlığa çıkarır. Kevn/oluş ise sonradan olandır.<sup>411</sup> Bir hâdiste de “kevn”, benzer şekilde geçmektedir. “*Var olduktan sonra*

<sup>407</sup> “Varlık” kelimesi, Fransızca’da “etre”, İngilizce’de “being”, Arapça’da “v-c-d” “kane” fiillerinin karşılığı olarak kullanılır. Bu kelimeler hem fiil hem de isim olarak kullanılırken varlık kelimesi Türkçe’de yalnızca isim olarak kullanılmaktadır. Fransızcadaki “etre” ve Arapçadaki “kane” fiilleri yardımcı birer fiil olarak “dır” anlamında isim cümlelerinde kullanılır. Müslüman düşünürler, Yunancadaki “on” fiili yerine “asıl bulunmak” anlamına gelen “vücûd” kelimesini kullanmışlardır. Ayrıca “vecd” ve “vicdan” kelimelerini de bu kökten çıkarmışlardır. Arapça’da vücûd mevcut ayırımı yapılırken Türkçe’de “varlık” sadece isim olarak kullanıldığından bu ayırım yapılamamaktadır.” Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968, (Varlık), ss. 104-105.

<sup>408</sup> İsmail Fenni, Abdülğani Nablusi’nin Kitabı’l-Vücûd isimli eserine dayanarak vücûd ve mevcut kelimeleri arasında fark olduğunu belirtmektedir. Vücûd, zât-i ilahi demek olduğundan birdir. Onda, taaddüd ve değişme yoktur. Mevcud ise, medrûb; yani kendi üzerinde darb vaki olan şey demek olduğu gibi kendi üzerine vücûd vaki olan şey de demektir. Bu da masiva denilen şeyler, yani bütün mahlûkat ve mükevvenat hakkında kullanılır. Dolayısıyla bunlara, mevcudat denir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Ferid Kam, **Vahdet-i Vücûd**, sad: Ethem Cebecioglu, Ankara, 2003, s. 77; Atay, s. 8.

<sup>409</sup> Kelamcılar ile filozoflar arasındaki varlık sınıflandırması farklıdır. Kelam önce varlıkları ikiye ayırır: 1. Yaratıcı ve ezeli varlık: Allah, 2. Yaratılmış ve hâdis varlık: Allah’tan başka her şey. Filozoflara ait tasnifte ise: 1. Vâcib ve zaruri varlık: Allah, 2. Mümkün varlık: Allah’tan başka her şeydir. Dolayısıyla farklı terimlerle ifade edilse de mevcudun ne olduğu noktasında aynı şeyi kastedmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taftazani, ss. 127-128.

<sup>410</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 139.

<sup>411</sup> İbni Manzûr, Cilt: 13, ss. 364-365.

*yok olmaktan sana sığınırım.*” İbnü’l Esir: Kâne filinin masdarı olan “kevn” (kâne-yekûnu-kevn), “var oldu ve varlığı istikrar kazandı” demektir. O halde hâdisin ifade ettiği anlam, “var olup, sebat bulduktan sonra, eksiklikten Allah’a sığınırım” demektir.<sup>412</sup>

Bir diğer hususta “varlık” ve “var olan” kavramları, Arapça’da “vecede” kökünden gelmektedir. Bu kelime lügatte; olmak, var olmak, bulmak, elde etmek, başkasına muhtaç olmayacak şekilde varlıklı olmak, bir şeye sahip olmak... vb. anlamlara gelmektedir.<sup>413</sup>

Genel anlamıyla varlık, yokluğun zıddı, var olan, oluşa karşı değişmeden kalan, mekânda bir yer işgal eden kalıcı gerçeklik olarak tanımlanmaktadır. Felsefi literatürde, var olan şey, var olduğu söylenen şey, var olanın var oluşu, var bulunanı dile getirme olarak anlaşılan varlık; bilinçten bağımsız olarak, “var olan” diye tanımlanmaktadır.<sup>414</sup> Fakat somut anlamda, sadece elle tutulan gözle görülen şeylere var demek de yanlıştır. Çünkü başkası üzerinde etki yapan her şey, her kuvvet aynı derecede vardır.<sup>415</sup> Sadece düşüncede var olan varlık türü, uzay-zaman dışıdır, duyularla algılanamaz, elle tutulur gerçekliği yoktur.<sup>416</sup> Metafiziğin, değerlerin, matematik ve mantığın kavramları bu türdendir. Buna göre düşüncede var olan, fakat düşüncenin dışında gerçek varlığı olmayan her çeşit objeye varlık ismi verilebilir.<sup>417</sup> Bu anlamda varlık, bütün varlıkları içine alan en genel kavramdır.<sup>418</sup>

Varlığın tanımlanamayacağını vurgulayan Râzi, bunun üç açıdan imkânsız olduğunu söyler:

1. İnsan kendi varlığını bedîhi/apaçık olarak bilir. Kendi varlığını bildiğine göre, insan önce varlığın ne olduğunu bilmesi gerekir. Bu durumda “varlık”, insanın kendi varlığından bir parça/cüz olmuş olur. Parçayı bilmek, parçaların oluşturduğu bütün/kül’ü bilmekten daha önce olduğuna göre, varlığı bilmek, kendi varlığını bilmekten daha önce ve apaçık olmaktadır.

2. İki zıttın aynı anda bulunmasının muhal olduğu apaçık bir tasdiktir. Bir şeyin hem var hem de yok olarak yaratılmış olması imkânsızdır. Mutlaka bunlardan

<sup>412</sup> İbni Manzur, Cilt: 13, s. 366.

<sup>413</sup> İbn Manzur, Cilt: 3, s. 445.

<sup>414</sup> Hançerlioğlu, Cilt: 7, s. 437.

<sup>415</sup> Ülken, Varlık, s. 73.

<sup>416</sup> Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, TDK Yayınları, Ankara, 1978, s. 185.

<sup>417</sup> Murtaza Korlaelçi, “**Varlık ve Öz**” Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 37, Ankara, 2003, s. 20.

<sup>418</sup> Akarsu, s. 185.

birisi ile vasıflanmış olması gerekir. Bu kuralı bilebilmek için bir kimsenin varlık, yokluk, vücut, imtina gibi kavramları bilmesi gerekir. Ayrıca varlığın, yokluğun zıttı olduğunu önceden bilmesi gerekir. Bu da göstermektedir ki, bu kavramlar/tasavvurlar daha önceden bilinmektedir.

3. Varlığın kendisi ile tanımı muhal olduğu gibi onun cüzleri ile tanımı da muhaldir. Çünkü eğer cüzlerin tamamı zikredilirse bu, o varlığın kendisi demektir. Böylece bir şey yine kendisi ile tanımlanmış olur. Eğer cüzlerden birisi ile tanımlanacak olursa, bu cüzler o şeyi eksik ifade edeceğinden bir şeyin cüzü ile tanımlanması da muhaldir.<sup>419</sup>

Fakat Râzi; “varlığı” bilmek, “yokluğu” bilmeden daha öncedir” der ve her şeyin, varlıkla bilinebileceğini, bir şeyin niteliğini bilmenin, o şeyin varlığını bilmeye bağlı olduğunu söyler.<sup>420</sup> Râzi’ye göre “vücûd” kavramı mutlak, şartsız ve herhangi bir sebebe bağlı değildir.<sup>421</sup> Varlık ve yokluğun tasavvuru, ona göre apaçıktır.<sup>422</sup> Hatta varlık mefhumunun açık seçik olduğu bile açık-seçiktir.<sup>423</sup> Buradan hareketle Râzi, varlıkla ilgili üç önemli konunun olduğunu belirtir.

1. İlk tasavvur varlıktır.
2. Varlığın tanımı imkânsızdır.
3. Varlık tasavvur edilme açısından ilkin ilki/evvelü’l-evâildir.<sup>424</sup>

Râzi, ayrıca vücut (varlık) kavramının, iki anlamda müşterek olarak kullanıldığını söyler: “Bunlardan birisi; vücûd kavramıyla vicdan/bulma duyumu, idrak, algı, şuur ve hissetme anlamları kastedilmektedir. “Vücûd” lafzıyla hissetme ve algılama kastedildiğinde, mevcud lafzıyla da şüphesiz hissedilen ve algılanan kastedilir. Diğeri ise; vücûd kavramıyla, bir şeyin bizzat var olması, bulunması ve gerçekliğinin olması kastedilir. Bu iki kavram arasında fark olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bir şeyin dış dünyada var olduğunun bilinmesi, onun bizatihi var olmasına

<sup>419</sup> Râzi, Fahreddin, **Muhassal** (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, (ts), (Muhassal), ss. 49-50.

<sup>420</sup> Râzi, *Mebâhis*, Cilt: 1, ss. 97-98.

<sup>421</sup> Fahreddin Olguner, **Üç Türk İslam Mütefekkeri İbni Sîna-Fahreddin Râzi-Nasîreddin Tusî Düşüncesinde Varoluş**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2001, s. 19.

<sup>422</sup> Râzi, *Muhassal*, s. 49.

<sup>423</sup> Toshihiko Izutsu, **İslam’da Varlık Düşüncesi**, çev. İbrahim Kalın, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, (Varlık), s. 90.

<sup>424</sup> Râzi, *Mebâhis*, Cilt: 1, s. 98.

bağlıdır. Fakat bir şeyin bizatihi var olması, o şeyin dış dünyada mutlaka biliniyor olmasına bağlı değildir.”<sup>425</sup>

Dolayısıyla Râzi, “vücûd” kavramıyla mutlak anlamda varlığı kastederken, “mevcud” kavramıyla da bizzat var olanı kastetmektedir. Diğer bir ifadeyle, epistemolojik anlamdaki varlık, “zihnî varlık”; ontolojik anlamdaki varlık ise zihnin dışında bizzat varlığı bulunan “harici varlıktır.” Allah’a “mevcud” ismini vermek de iki şekilde olur. Birincisi, Cenâb-ı Hakk’ın bilinir ve hissedilir olması; ikincisi ise, bi- zâtihi kendi kendine sabit ve gerçek olmasıdır.<sup>426</sup>

Fakat Râzi, İbni Sîna’da olduğu gibi, “varlık şuurun ilk kavramıdır” demez; ancak O, kendi kanaatini de kesin bir şekilde ortaya koymaz. O’na göre, tamamıyla mücerred, başlı başına bir varlık yoktur. O, varlığı, var olanda görmektedir. Varlık, bir şeyin, bir nesnenin, bir mevzuun varlığıdır. Var olma veya olmama vasfını alan mücerred varlık değil, mahiyetin kendisidir.<sup>427</sup>

Bu doğrultuda Râzi’ye göre varlık ve mahiyet ayrı ayrı şeylerdir. Varlık bütün var olanlar arasında müşterekken, mahiyet müşterek değildir. Bir şeyin mahiyeti bilindiği halde onun varlığından şüphe edilebilir. Şayet varlık ve mahiyet aynı şey olsaydı, aynı anda bilinen ve bilinemeyen şey olurlardı. Öyleki, bir şeyin harici varlığından şüphe edilebildiği halde mahiyet ve hakikati bilinebilir. Bu da, mahiyet ve varlığın müşterek olmadığını gösterir.<sup>428</sup> Örneğin; O’na göre “Allah vardır (mevcud)” cümlesinde “Allah” lafzı, özne (mevzu) iken; “vardır” ifadesi de yüklem (mahmul)dir. Burada “mevcud lafzı (vardır), mahiyet üzerine isnad edilmiştir” denilenemez. Şayet varlık, mahiyet üzerine isnad edilmiş olsaydı; “Allah Allah’tır” demekle, “Allah vardır” demek arasında fark olmazdı. O halde “vardır ifadesi”, mahiyet üzerine artıktır ve Allah’ın mahiyeti varlığından ayrıdır.<sup>429</sup> Dolayısıyla Râzi, hariçte varlıksız bir mahiyet kabul ederek ona, ayrıca bir varlık ilave etmektedir.<sup>430</sup>

<sup>425</sup> Mustafa Bozkurt, **Fahreddin Râzi’nin Varlık Anlayışı**, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, Malatya, 2009, s. 110.

<sup>426</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 126.

<sup>427</sup> Olguner, s. 20.

<sup>428</sup> Olguner, ss. 47-49.

<sup>429</sup> Râzi, Erbaîn, s. 101.

<sup>430</sup> Olguner, ss. 47-49.



## 1. Ma'dum

Kelamcılara göre; ma'lum; bilinebilen ve kendisinden haber verilen şeydir. Bu şey, insanın idrak edebilme potansiyeline sahip olduğu mevcut ve ma'dumu kapsayan bir kavramdır. Mevcud, görünür alemde gerçekliği olan iken; ma'dum gerçekliği olmayandır.<sup>431</sup> Adem (yokluk) kelimesinden türemiş olan ma'dum, mevcudun zıddı "yok olan" anlamındadır. Ancak adem ile ma'dum (yok olan) arasında şöyle bir fark vardır. Her yok olan yoklukta iken, yokluk denen şey, yok olan değildir.<sup>432</sup>

Varlığın zıddı, yokluk, hiçlik, varlığın yaratılmasından önceki hal, anlamlarında kullanılan "adem", felsefî bir kelime olup, Kur'an'da yer almamaktadır.<sup>433</sup> Ayrıca "adem" için zamansal bir başlangıç düşünülemez. Bilakis varlığının zamansal başlangıcı için bir son vardır.<sup>434</sup> Ancak var olmayan, varlığın zıddı değildir. Çünkü var olmayan, hiçliğin eş anlamlısı kabul edilirse, o zaman hiçlik, bir şey olacak; dolayısıyla var olacaktır.<sup>435</sup>

Yokluk ile varlık arasında varoluşa ilişkin herhangi bir şey yoktur.<sup>436</sup> Ancak adem (yokluk) ile mümtenî (imkânsız) arasında mümkün varlık vardır. Mümkün, ne vâcib ne de mümtenîdir. Câizu'l vücûd ve câizu'l ademdir.<sup>437</sup> Yokluğu, zâtı gereği değil ise (muhal değilse) o, mümkündür.<sup>438</sup>

---

<sup>431</sup> Abdullâtif Harpûtî, **Tenkîhu'l-Kelam fi-Akaidi-Ehli'l-İslam**, çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, TDV Yayınları, Elazığ, 2000, ss. 38-39; Osman Karadeniz, **İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu**, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, (İnanç Esasları), s. 89; Ma'dumun sabit olup olmadığı ve ma'dum ile mevcut arasında varlığı mümkün olup varlık alanına çıkmamış, varlığı başkasına bağlı olan bir "hal"ın imkânı için dört temel argüman vardır. 1. Ma'dum ne sabittir ne de varlığı mümkün olup, varlık sahasına çıkmamış (vasıt)dir. Bu ehli hakkın görüşüdür ki; ma'lumun dış dünyada gerçekliği varsa mevcut yoksa ma'dumdur. 2. Ma'dum sabit değildir; fakat var olması haktır. Bu, Kadı Abdülcabbar ve Cüveynî'nin görüşüdür ki, ma'dum tahakkuk etmedi ise ma'dum, tahakkuk etmişse mevcuttur. 3. Mu'tezilenin çoğunluğunun görüşü: Ma'dum sabittir; fakat ara bir form (vasıt) değildir. 4. Ma'dum sabittir; hal (varlığı başkasına bağlı olma) haktır. Ayrıntı için bkz. Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-İci, **Mevakif fi-İlmi'l-Kelam**, nşr. Âlemü'l Kütub, Beyrut, (ts), ss. 41-42.

<sup>432</sup> Karadeniz, İnanç Esasları, s. 89.

<sup>433</sup> Yunus Şevki Yavuz, "Adem", DİA, İstanbul, 1988, (Adem), Cilt: 1, s. 356.

<sup>434</sup> Bağdâdî, Cilt: 3, s. 28.

<sup>435</sup> Şaban Ali Düzgün, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, (Nesefî), s. 43.

<sup>436</sup> Dugaym, Cilt: 1, s. 780.

<sup>437</sup> Dugaym, Cilt: 1, s. 780.

<sup>438</sup> Harpûtî, s. 41; Karadeniz, İnanç Esasları, s. 90.



Râzi'ye göre muhal, gerçekleşme ihtimali olmayan, halis/mahza olumsuzluktur. Ma'dum ise varlığı ve yokluğu mümkün olandır. Ancak var olmadan önce mahza/sırf olumsuzluktur.<sup>439</sup> Dolayısıyla yokluk, ezelden ebede dâimi/sürekli olandır.<sup>440</sup>

Bilgi, süje-obje yani bilen ile bilinen arasında karşılıklı bir ilişki olarak tanımlandığına ve bu karşılıklı ilişkide taraflardan biri olan bilen, mevcut olduğuna göre, bilmenin gerçekleşebilmesi için geriye bilinen bir objenin bulunması kalmaktadır. Ancak bu objenin, bilen ile karşılıklı bir ilişkisinden söz edebilmek için öncelikle var olması (mevcud) gerekmektedir. Hangi şey varlık cinsine dâhil ise, ancak o, bilinen (malum) olma özelliğini üzerinde taşıyacak ve bu özelliğinin doğal sonucu olarak da bilginin konusuna dâhil olacaktır.<sup>441</sup> O nedenle kelimada, ma'dumun bilinip bilinemeyeceğinden ziyade, ma'dumun, "bir şey mi" yoksa "hiçbir şey mi" olduğu çokça tartışılmıştır. Âlemin "hiçbir şeyden" (yoktan) mi yoksa ezeli bir maddeden mi (bir şey) yaratılmış olduğu konusu kelimacıları epeyce meşgul etmiştir.<sup>442</sup> Çünkü ma'dumun bir şey olduğu ispatlanırsa ontolojik anlamda "şey" olan varlık ispatlanmış olacak ve bu da konunun epistemolojik yönünü tamamlayacaktır.

Kelam tarihinde ise ma'dumun bir şey olup olmadığı ve varlığın mahiyetine ilişkin öncesinde Yunan filozofları tarafından tartışılan bu tür meseleler, özellikle felsefeye ilgisi bulunan Mu'tezile tarafından tercüme faaliyetleri ve filozofların iddialarına cevap verme şeklinde bir davranış ve tutumla kelama taşınmıştır. Daha sonraları, felsefe ile kelamı mezceden Gazâli (505/1111) ve Râzi ile bu tür felsefi münakaşalar, daha da fazla ivme kazanmıştır.<sup>443</sup>

Müslümanlar içerisinde bu meseleyi ilk ihdas eden kişi de, Mu'tezile'den Ebu Yakup eş-Şahham'dır. Ona göre; ma'dum, şeydir, zâttır ve ayndır. O, ma'duma, varlığa ait olan, arazın cevherle bulunması, araz olması, renk olması, siyah ve beyaz olması gibi, özellikler atfetmiştir. Bu hususta ona, Mu'tezile'nin büyük bir

<sup>439</sup> Râzi, Muhassal, s. 50; Erbaîn, s. 88.

<sup>440</sup> Râzi, Erbaîn, s. 76.

<sup>441</sup> Cevizci, s. 237.

<sup>442</sup> H. Austryn Wolfson, **Kelam Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 274-281.

<sup>443</sup> Fakat felsefe ile temas kurulmasaydı, kelimacıların varlık konusuna ilgi duymayacakları iddiasında bulunmak da yanlıştır. Çünkü burada asıl maksat, eşyanın bilgisinden Allah'ın varlığının bilgisine Ulaşmaktır. İlmü'l kadîm denen şey de esasında, varlığın bilgisinden Allah'ın varlığının bilgisine Ulaşmaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karadeniz, İnanç Esasları, s. 89.

çoğunluğu da tabii olmuştur. Ancak Mu'tezile'ye mensup bu kimseler, Şahham'ın aksine, arazın cevherle kaim olması, cevherin yer kaplaması (tehayyüz), arazları kabul etmesi gibi sıfatları, ona atfetmemişlerdir. Mu'tezile'den bazıları ise ona muhalefet ederek, ma'duma, şey isminden başka bir ismin verilemeyeceğini söylerken, Ebu'l Huzeyl (235/849) ve Ebu'l Huseyn Basrî (436/1044) gibileri ise, ma'duma, şey ismini vermekten de kaçınmışlardır.<sup>444</sup>

Eş'ariler, "vücûd", "sübut", "şey'iyye", "zât", "ayn" arasında her hangi bir fark gözetmeyip, bunların hepsinin varlığı ifade eden eş anlamlı sözcükler olduğunu söylemişlerdir.<sup>445</sup> Ehl-i Sünnet'e göre ma'dum, "şey" değildir. Ancak "şey", mevcudu/varlığı gösterdiğinden onu, "mevcud" ile aynı manada anlamışlardır.<sup>446</sup> Onlar, ma'dumu, "hiçbir şey" (leyse bi-şey) olarak tanımlamış ve yokluğa bir gerçeklik tanımaktan kaçınmıştır. Bu sebeple âlem, yokluktan (la şey) yaratılmıştır.<sup>447</sup> Yokluk ise varlığın olmaması halini ifade ettiğinden, varlığa referansta bulunmadan tanımlanamamaktadır. Örneğin, karanlık aydınlığın olmaması halidir. O nedenle, ışığın mahiyeti anlaşılmadan karanlığın anlaşılması, bir karşıtlığı ifade ettiğinden, gerçek varlığa referansta bulunmak zorunludur.<sup>448</sup>

Hasan Basrî (110/728) ve Ebu'l Huzeyl Allaf (235/849) dışında Mu'tezile, ayrıca "mümkün ma'dum" tabirini kullanmıştır. "Mümkün ma'dum şeydir" ifadesi oldukça dikkat çekicidir.<sup>449</sup> Bir bakıma Mu'tezile, yaratmaya temel olarak aldığı bu ta'bir sayesinde, sırf yoklukla ilişkilendirilmiş bir yaratma anlayışına karşı bir tez oluşturmuştur. Bu düşünce Râzi'nin, ma'dumun, varlığa ve yokluğa kabil mümkün varlık kategorisi ile benzerlik arz etmektedir. ona göre de mümkün olan yok (mümkün ma'dum), mümtenî olan yoktan ayırt edilebilmektedir.<sup>450</sup>

Mu'tezile'ye göre, ma'dumun hem yokluk hem de varlık halinde gerçekliği, zâtı ve mahiyeti sabittir.<sup>451</sup> Onlar, âlemin yoktan yaratıldığını kabul etmiş olsa da,

---

<sup>444</sup> Muhammed b. Abdulkerim el-Şehristani, **Nihayetü'l-İkdam**, nşr. Alfred Guillaume, London 1934, s. 151; Râzi, **Muhassal-u Efkârî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema-i ve'l-Hukema ve'l Mütekellimin** (Allame Nasiriddin Tusi'nin telhisi ve eleştirisiyle), thk. Taha Abdurrauf Sa'd, nşr. Mektebetü'l Külliyyetü'l-Ezher, Kahire, (ts), (Muhassal-u Efkâr), ss. 57-59.

<sup>445</sup> Şehristani, s. 151.

<sup>446</sup> Harpûtî, s. 41.

<sup>447</sup> Yavuz, "Adem", Cilt: 1, s. 356.

<sup>448</sup> Şaban Ali Düzgün, **Kelam El Kitabı, Varlık**, (Ed. Şaban Ali Düzgün), 2. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, (Varlık), s. 198.

<sup>449</sup> İci, s. 53; Râzi, Erbaîn, s. 68.

<sup>450</sup> Râzi, Muhassal, s. 51; Muhassal-u Efkâr, ss. 57-59.

<sup>451</sup> Râzi, Erbaîn, ss. 88-89.

varlıkla mahiyeti ayırarak, yokluğun bir zâtı bulunduğunu ve sabit bir “şey” olarak zihnin dışında varlığını kabul etmiştir. Ma’dum, onlara göre, yaratılmadan önce Allah’ın bilgisinde bir gerçekliğe sahiptir.<sup>452</sup> Buna göre ma’dum, mütemeyyizdir. Her ayırt edilen de (mütemeyyiz) sabittir. O halde ma’dum da sabittir.<sup>453</sup> Onlar bunu şu örneklerle açıklarlar. Örneğin yarın güneşin doğacağı ve batacağı şu an için ma’dum olmasına rağmen bilinmektedir. Akıl yok olan ile gerçekleştirecek olanı ayırt edebilmektedir. Yine insan, yürümek veya uçmaktan hangisine güç yetirebileceğini, gerçekleşmeden, yok iken ayırt edebilir.<sup>454</sup> Yani bunlar tamamen zihin de bulunan ve gerçeklikten ayrılabilen şeylerdir.

Razi’ye göre mahza olumsuzluk olan ma’dum, ne bir “şey” dir; ne de bir “zât” tır. O, aslında ma’dumu iki kategoride değerlendirir. Buna göre o, ya yokluğu zorunlu, varlığı imkansız olan “mümteni ma’dum” ya da yokluğu ve varlığı imkan dahilinde olan “mümkün ma’dum”dur.<sup>455</sup> O’nun mümteni ma’dum dediği aslında mümteni/muhaldir. Mümkün ma’dum dediği de, Mu’tezile’nin zât ve mahiyet olarak sabit kabul ettiği ma’dum, yani “şey”dir. Allah’ın şerikinin olmaması, iki zıddın birleşmesi, tek bir cismin, aynı anda iki mekânda bulunması gibi ifadeler ma’dum mümteni kategorisindedir. Gerçekleşme ihtimali olmayan bu tür şeyleri zihin ayırabilir, bu sebeple ma’dum mütemeyyizdir.<sup>456</sup> Bunlar, Razi de, mümteni ma’dumdur ve gerçekliği asla söz konusu değildir.

“O, her şeye hakkıyla kadirdir”<sup>457</sup> ayetini delil göstererek ma’dumun “şey” olduğunu kabul edenler, Allah’ın gücüyle yarattığı veya yaratabileceklerinin “şey” olması gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü Allah’ın kudreti ve iradesi ile yarattığı bir şey, ya ma’dumdur ya da mevcuttur. Allah, mevcut olanı yeniden yaratmaya veya yok etmeye kadir ise mevcudu, yeniden yaratmış veya onu yeniden yok etmiş olacak ki, bu tutarsızdır. Çünkü kudret, müessir bir sıfattır; yokluk ise mahza olumsuzluk olduğuna göre, yokluk, kudretin eseri kılınmaz. Bunun sonucunda Allah’ın

<sup>452</sup> Yavuz, “Adem”, Cilt: 1, s. 356.

<sup>453</sup> İci, ss. 55-56; Râzi, Muhassal, s. 56. Basra Mutezilesi’ne göre ma’dum, “makdur” olarak tanımlanmaktadır. Anlam itibarıyla, “bir kadirin kudretine bağlı olması dışında ma’dumun gerçekliğini kabul etmenin bir yolu yoktur.” Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân Aristoteles’ten İbni Sîna’ya İmkânın Tarihi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 140.

<sup>454</sup> Râzi, Erbaîn, s. 63.

<sup>455</sup> Râzi, Erbaîn, ss. 61, 68, 88-89.

<sup>456</sup> Râzi, Erbaîn, ss. 67-68.

<sup>457</sup> 67, Mülk 1.

kudretinin tesir edeceği şey mevcut değilse, bunun ma'dum olması gerekir ki, o da, şeydir.<sup>458</sup>

Râzi ayrıca alimlerin, “İnsan düşünmez mi ki, onu, daha evvel o, bir şey değilken, kendisini hakikaten biz yarattık”<sup>459</sup> ayeti ile “Allah vardı onunla beraber hiçbir şey yoktu”<sup>460</sup> hâdisini, ma'dumun “şey olmadığına delil olarak göstermelerini tutarsız bulur. Çünkü Kur'an'da yaratılışın hiçlikten/mutlak yokluktan başladığına dair bir karine mevcut değildir. Öyleki insanın yaratılış aşamaları anlatılırken o, birtakım arazlarla var olabilen cevherler topluluğudur. Razi'ye göre, insanı oluşturan bu toplam, “şeydir.”<sup>461</sup>

Ayrıca Râzi, Allah'a “şey” denilip denilemeyeceği ilgili tartışmanın mana ve lafız ihtilafı olduğunu söyler. O'na göre “şey” lafzı, Allah için kullanıldığında, mana itibariyle mevcut demektir. Lafzen de mutlak manada Allah'ın “şey” olarak nitelendirilebileceğine, En'am 19 ve Kasas 88. ayetlerinin delil olduğunu söyler.<sup>462</sup>

“Bilmek” anlamındaki “ilm” kökünden gelen “âlem” kelimesi de, bir şeyin bilinmesini sağlayan şeydir.<sup>463</sup> Bütün varlıklar, Allah'ın bilinmesini sağladığı ve O'nun varlığına işaret/âlem oldukları için “âlem” olarak ifade edilmiştir.<sup>464</sup> Dolayısıyla bu kavram, bütün varlıkları ifade eden genel bir kavramdır.<sup>465</sup> Râzi, “âlemden olmanın şartı, mevcut olmaktır; yokken bir şey mevcut olamaz, o halde yok olan bir şey, âlemden olmaz”, der ve ma'dumun “şey” olduğunu kabul etmez.

Mu'tezile'nin “Allah'ın bir şeye “ol” demezden önce o şey, ma'dum olsa bile “şey” diye isimlendirilir,” görüşünü kabul etmeyen Râzi, bu, “O'nun irade ve emriyle derhal olan bir varoluş durumudur. Allah'ın irade ettiği vakit, o şeyin var olma zamanıdır. Ancak o anda o, “şey” olmaktadır. Yoksa Allah'ın iradesinden önce “şey” olduğuna dair bir karine yoktur” der.<sup>466</sup> Çünkü “şey”, Hak Teâlâ'nın iradesi ona taalluk ettiği anda, bulunan, onu irade etmediği zaman bulunmayan (ma'dum

<sup>458</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 30, s. 52; Erbaîn, ss. 90-91.

<sup>459</sup> 19, Meryem, 67.

<sup>460</sup> Buhari, **Bed'ul-Hak**, 1.

<sup>461</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 21, s. 242.

<sup>462</sup> Râzi, **el-Mesâilu'l-Hamsun fi-Usuli'd-Din**, thk. Ahmed Hicazi es-Seka, Kahire, 1989, (Mesâil), s. 32.

<sup>463</sup> Cürcâni, s. 188; İsfahâni, s. 347.

<sup>464</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 186.

<sup>465</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 223.

<sup>466</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 26, s. 111.

olan) bir şey olmuş olur. O halde “şey”, “ma’dum” (yok olan) değil, Allah’ın iradesi ile varlık sahasına dâhil olma potansiyeline sahip ve O’nun bilgisinde mevcuttur. Yani Allah’ın iradesi taalluk ettiği anda ma’dum, “şey” olmaktadır.<sup>467</sup>

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki; adem, olumsuzluk (nefy) ile eşanlamlıdır, hariçte bir varlığı bulunmayan sırf zihnî bir kavram olup bilinmesi varlığa bağlıdır. Bundan dolayı ma’dum konusu vücûd/varlık konusu içinde ele alınabilecek bir mevzudur.<sup>468</sup>

## 2. Mevcud

Mevcud, “sabit olup, dış dünyada gerçekleşen şeydir.” Lügatçiler bu manadaki “şey” den kastın, mevcud olduğunu ifade etmişlerdir. “Şey”, ispat ve bir varlığa işaret iken; “leyse bi-şey” mevcudu olumsuzlama ile gerçekleşen nefydir. Şayet ma’dum “şey” olsa, “leyse bi-şey nefydir” ifadesi asla gerçekliği olmayan bir söz olacaktır.<sup>469</sup> Dolayısıyla her şeyin mevcud, her mevcudun da şey olduğu ma’luma ait bir ifadedir.

“Mevcud, ayrıca harici ve zihnî olmak üzere ikiye ayrılır. “Harici varlık, zaman ve mekân içinde, dış dünyada ve gerçekte varlığı olandır. Zihni varlık ise müşahhas ve mevcud olmayan varlıktır. O, sadece düşüncenin mevzuudur.”<sup>470</sup> Ayrıca mevcud-i harici, zâtıyla tahakkuk etmişse, vâcib; zâtı ile tahakkuk etmemişse, mümkün olarak isimlendirilir. Mümkün, bir mahal ve mevzuda kâin değilse cevher, bir mahal ve mevzuda kâin ise arazdır.”<sup>471</sup>

Ayrıca mevcud, yokluktan sonra var olmamışsa, “kadîm”, yokluk sonrası oluşmuşsa “hâdis” adını alır.<sup>472</sup> “Hâdis de, cevher ve araz olarak ikiye ayrılmaktadır. Cevher, zâtıyla yer kaplayan (mütehayyiz) iken, araz, zâtıyla yer kaplamayan ve yer kaplayanla var olabilir.”<sup>473</sup> Kadîm de, zâtı ve zamanî olarak ikiye ayrılır. Zâtı ile kadîm, öncesinde bir başkası olmayandır. Zamanî kadim, zaman itibariyle öncesi olmayandır. Zâtı olan, Allah’ın zâtı iken, zamanî olan O’nun zât ve sıfatlarıdır. Hâdis

<sup>467</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 26, s. 111.

<sup>468</sup> Râzi, Erbaîn, s. 82.

<sup>469</sup> Dugaym, Cilt: 2, s. 1351.

<sup>470</sup> Karadeniz, İnanç Esasları, s. 87.

<sup>471</sup> Harpûtî, s. 40; Karadeniz, İnanç Esasları, s. 90.

<sup>472</sup> İci, s. 42; Harpûtî, ss. 38-39; Karadeniz, İnanç Esasları, s. 89.

<sup>473</sup> İci, s. 42; Harpûtî, s. 39; Karadeniz, İnanç Esasları, s. 90.

de, zâti ve zamanî olmak üzere ikiye ayrılır. Öncesinde bir başkası bulunan ve kendisini mevcut kılacak bir başlangıç söz konusu ise zâti, zaman itibariyle bir başlangıcı var ise, zamanîdir.<sup>474</sup>

Eş'arî'ye (324/935) göre mevcut, "bir var edicinin var ettiği şeydir ve varlığı bir var edicinin varlığına bağlıdır. O, ayrıca Allah için mutlak mevcut ifadesini de kullanır. Mutlak mevcut, varlığı sabit olup, bir var edicinin var etmesine bağlı değildir. Dolayısıyla Allah için mevcut dendiğinde onun varlığının bilgisi mutlak olduğundan ma'lum manasındadır.<sup>475</sup>

Varlıklar da ezeli ve ebedî olma yönünden, yalnızca ezeli ve ebedî olan Allah, ne ezeli ne de ebedî olan dünya, ebedî olup ezeli olmayan ahiret şeklinde üçe ayrılır.<sup>476</sup> Dolayısıyla varlıklar arasında en keskin ayrımın kelimada ezeli varlık ve hâdis varlık şeklinde yapıldığını görmekteyiz. Modern felsefede de ontoloji, varlığı ikiye ayırmaktadır. İdeal varlık alanı, değişmeyen, her türlü bireysellikten uzak olan, oluş içinde bulunmayan bir varlık türü iken; reel varlık alanı, değişen, oluş içinde bulunan ve bireysellik bakımından da derece farkları gösteren varlık türüdür.<sup>477</sup>

Fârâbi ve İbni Sîna'da mevcudatı üçe ayırmaktadır.

- 1- Kendi özünden zorunlu varlık (Vâcib-bizâtihi)
- 2- Özüne göre mümkün, başkasıyla zorunlu (Vâcib-bigayrihi)
- 3- Kendi özüne göre sadece mümkün (Mümkün-bizâtihi)

Fârâbi ve İbni Sîna'ya göre vâcib-bizâtihi ve vâcib-bigayrihi ezeli; mümkün-bizâtihi, hâdis varlıktır.<sup>478</sup> Râzi'de, "mümkün ezeli varlık" (vâcib-bigayrihi) türü yoktur. Zorunlu varlığın dışında ezeli bir varlık imkânsızdır. Mevcudatın tamamının mümkün veya vâcib olması da imkânsızdır. Mevcudun tamamı mümkün olsa, sebebsiz var olacağından, bu bir çelişkidir. Vâcibin birden fazla olması da çelişkidir. Çünkü zorunlu varlıkta ortaklık imkânsızdır. O halde vâcib tek, geriye kalanlar ise mümkün olarak kesretir.<sup>479</sup> Kısaca Râzi, "mevcud" deyince var olanları kasteder ve mevcudu ikiye ayırır.

1. Yokluğu düşünilemeyen vâcibu'l-vücûd/zorunlu varlık.

<sup>474</sup> Karadeniz, İnanç Esasları, ss. 90-91.

<sup>475</sup> Dugaym, Cilt: 2, s. 1351.

<sup>476</sup> Cürcâni, s. 16; Zebîdi, Cilt: 22, s. 442.

<sup>477</sup> Düzgün, Nesefi, ss. 4-5.

<sup>478</sup> "İbni Sîna'ya göre zorunlu ile ezeli arasında fark vardır. Zorunlu, varlığı kendinden olan tektir, ezeli ise varlığını zorunludan alan, fakat varlığının öncesi olmayan şeydir." Bkz. Atay, ss. 59-60.

<sup>479</sup> Râzi, Levâmi', s. 226; Mesâil, s. 26.

2. Yokluğu da varlığı da düşünülebilen mümkün/olurlu varlık. Mümkün varlık da üç kısımda değerlendirilebilir.

a. Mütəhayyiz; Kendisine işaret edilebilen, duyular vasıtasıyla belirgin olan, mekânda yer tutan (mekânlı) varlık. Bu varlık:

a.1. Bölünebilen ise cisim.

a.2. Bölünemeyen ise cevher-i ferddir.

b. Mütəhayyizde hal: Bardaktaki suyun bardaktan farklı olması gibi mahiyetleri farklı iki şeyin ayrıştırılabilme özelliğine sahip olmasıdır.

c. Mütəhayyiz olmayan ve mütəhayyizle kaim olmayan, yer kaplamayan araz.<sup>480</sup>

Râzi, ayrıca Şerh'u Uyûni'l-Hikme'sinde, mevcudun özelliklerini maddeler halinde belirtir. Buna göre; mevcud ya mütəhayyizdir (yer kaplayan), ya mütəhayyizde bir haldir; ya da ne mütəhayyiz ne de onda bir haldir. O, vâcib veya mümkün ise bu üç kısımdan biriyle muttasıf olması muhtemeldir. Mevcud, sadece illet veya ma'lul olabilir. Bunun dışında farklı iki şeye bağıntılı olarak, illet veya ma'luldür; ya da ne illet ne de ma'lul olur. Yani mevcud, ya kendisine tesir edilmeyen müessirdir ki (tesir eden) bu vâcibu'l-vücûddur; ya da kendisine tesir olunan fakat tesir edemeyendir ki, bu da heyuladır. Bunun dışında, hem tesir eden hem de tesir olunan tinsel varlıklar vardır ki, bu da, üçüncü kısımdır. Dolayısıyla bunların varlığı, vâcibu'l-vücûd olanın var etmesine bağlıdır. Başka bir ifadeyle mevcud, ya faildir; ya meful veya hem fail hem de mefuldür. Mevcud, sıfat ve mevsuf olabilir veya olmayabilir. Mevcud, ya tüm cihetlerden bi'l-fiil olur ki, bu vâcibu'l vücûd ve ruhani mücerred cevherlerdir; ya da bi'l-kuvve olur ki, bu muhaldir.

Mevcud, kâmil, yeterli, noksan, tek (bir), kesret (çokluk), küllî ve cüzî olabilir. Ezeli ve ebedi olabildiği gibi başlangıcı ve sonu da olabilir. Öncesi olmayıp sonu olan bir varlık ise muhaldir. Ancak başlangıcı olup, sonu olmayan varlık mümkündür.

Mevcud, basit, mürekkebe, cevher, araz, vâcib veya mümkün olabilir. Ayrıca o, kadîm, muhdes, sonlu ve sonsuz, olabilir. O, ya zâtıyla ya da başkasıyla kaimdir. Yani var olmak için ya başkasına muhtaçtır, ya da zâtıyla varlığı zorunludur. Zaman ve mekândan münezzehe olduğu gibi, zaman ve mekânla kayıtlanabilir. Mevcud, duyu

---

<sup>480</sup> Râzi, Erbaîn, ss. 15-17.



ve algı vasıtasıyla müşahede edilebilendir; ya da duyularla idrak edilemeyendir. Yani onun mahiyeti ya bilginin ya da imanın konusudur. Ayrıca o, dış dünyada, zihinlerde; lafızda veya yazıda sabit olabilebilir.<sup>481</sup> Mevcudun bu şekilde özelliklerini ve mahiyetini ifade ettikten sonra, varlıkları, ezeliyet-ebediyet, zorunluluk ve olurluluk açısından inceleyebiliriz.

### a. Vâcibu'l-Vücûd

Vâcib (zorunlu), varlığı zâtı gereği olup, yokluğu imkânsız olan şeydir.<sup>482</sup> Vücub (zorunluluk) deyince, hemen akla birtakım özellikleri ile beraber Vâcib gelmektedir. Bunlar, başkasına muhtaç olmaması, zâtı, varlığını gerektirmesi ve zâtıyla başkasından ayrılmasıdır ki<sup>483</sup>, Vâcibin yokluğu, muhalin varlığı demektir.<sup>484</sup> O, varlığın en mükemmeli ve şeref/izzet sahibi olanıdır.<sup>485</sup> Ayrıca onun, kendisinden başka bir sebebi de yoktur.<sup>486</sup>

Râzi, varlığı iki kategoride değerlendirir. Birincisi: “Vâcib-lizâtihîdir ki, varlığı, yokluğa manidir. İkincisi: Mümkün-lizâtihîdir ki, varlığı veya yokluğu, imkan dâhilinde olmandır. Vücub, zâtıyla zorunluluğu sübuti bir durum iken; varlığı için bir başkasına muhtaç olmaması selbi bir durumdur. Yani zorunluluk, imkânsızlığa engel teşkil ettiği ve imkânsızlıkta yokluk olduğu için, sübuti bir durumdur.”<sup>487</sup>

Mevcudatın bir kısmı vâcib, bir kısmı mümkündür. Fakat mümkünin, varlığını muhtaç olduğu Vâcibu'l-vücûd tektir.<sup>488</sup> “Mümkün”<sup>489</sup>, varlık veya yokluğun, her iki tarafına da eşit olmandır. Onun için, iki durumdan birini tercih edecek bir başka varlığa

<sup>481</sup> Râzi, **Şerh'u Uyûni'l-Hikme**, nşr. Müessesetü's-Sadık, thk. Nasır Husrev, Tahran, 1415, (Şerh), Cilt: 3, ss. 3-7.

<sup>482</sup> Râzi, **Metâlib**, Cilt: 1, ss. 37-38, 72.İci, s. 68.

<sup>483</sup> İci, s. 68.

<sup>484</sup> Karadeniz, **İnanç Esasları**, s. 185.

<sup>485</sup> Râzi, **Metâlib**, Cilt: 1, s. 38.

<sup>486</sup> Karadeniz, **İnanç Esasları**, s. 186.

<sup>487</sup> Râzi, **Mebâhis**, Cilt: 1, s. 208; **Erbaîn**, ss. 15-18.

<sup>488</sup> Râzi, **Mesâil**, s. 26.

<sup>489</sup> “İmkân, sözlükte “mekne” veya “mükne” kökünden gelir. Kertenkele ve çekirge gibi hayvanların yumurtasına verilen isimdir. Kertenkele, karnımında yumurta topladığında buna “mekûn” veya “mümkün” denir. “Mekûn” esas olarak kertenkele yumurtası için söylene de mecazi olarak kuş yumurtası için de kullanılır. “Emkene”, fiil olarak tohumu ekip yetiştirmek veya fidanı dikmek anlamındadır. “Mekine” ve “mükne”, kudret ve güç anlamına gelirken; “İmkân”, kudretli kılmak, güç ve kuvvet vermek anlamını ifade eder.” Bkz. Atay, ss. 40-41.



ihtiyaç zorunludur. Bu da “Vacib varlıktır.”<sup>490</sup> O’nun dışındakilerin hepsi, zâtı gereği “mümkün” (olurlu) varlıklardır.

Râzi, Allah’ın bilinen ilk sıfatının, O’nun varlığına delil olması açısından “muhtdis” (yok iken var eden) ve “müreccih” (seçen) olduğunu söyler.<sup>491</sup> Ona göre bu müreccih, Allah değilse, mümkün bir varlık olsaydı, bu durum, sürekli olarak birbirinin varlık sebebi olacak başka varlıkları zorunlu kılardı. Bu ise teselsül ve devir gerektirdiğinden muhaldir. Dolayısıyla bu tercihi yapanın “Vâcibu’l-vücûd” olması, böyle bir ihtimali ortadan kaldırmaktadır.<sup>492</sup>

Râzi, zâtıyla zorunlu varlığa, birtakım öncüllerle ulaşır.

1. Mümkünün, varlığını veya yokluğunu tercih edecek bir müreccihin varlığı zorunludur. 2. Bu tercih, sonradan veya mümkünin varlığı esnasında olacaktır. 3. Bu müreccihin mevcut olması zorunludur. 4. Aynı şekilde müessirin esere tesiri esnasında mevcut olması gerekir. 5. Devir ve teselsül batıldır.<sup>493</sup> Razi, bu şekilde mümkün varlıktan, vacib varlığın ontolojik ve epistemolojik bilgisine ulaşır.<sup>494</sup>

Ayrıca Vâcip-lizâtihinin (varlığı zorunlu olan) varlığı, bir başka şeye bağlı değildir. Dolayısıyla vâcib varlık, mürekkeb (bileşik) olamaz. Aksi halde varlığı için kendisini oluşturan cüzlere (parçalara) muhtaç olurdu ki, bu, vacib için muhaldir. Zâtıyla zorunluluk, sabit bir mefhum olamaz. Aksi halde ya tamamıyla mahiyet ya da ondan bir cüz veya onun dışında başka bir şey olması gerekir. Razi’ye göre, bu öncüller tutarsızdır. Çünkü o, tamamıyla mahiyet olamaz. Allah’ın mahiyeti bilinemediği halde akıl, zâtıyla zorunlu olduğunun bilincindedir. O, mahiyetten bir parça da olamaz. Aksi halde mürekkeb varlık olması gerekirdi. Son olarak mahiyetten ayrı da olamaz. Çünkü mahiyetten ayrı her sıfat, ona bitişik ve muhtaçtır. Dolayısıyla başkasına muhtaç olan mümkün-lizâtihidir.<sup>495</sup>

Vâcibu’l-vücûd için süre ve zamana bağlılık da muhaldir. Çünkü zaman, ardışık cüzlerden oluşan ve varlığı için kendisini oluşturan parçalara muhtaç olan,

<sup>490</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 1, s. 72; Erbaîn, ss. 15-16; Mesâil, ss. 23-24; Levâmi’, s. 226.

<sup>491</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 15, s. 71.

<sup>492</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 1, s. 72.

<sup>493</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 1, ss. 72-73, 158.

<sup>494</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 1, ss. 74-75.

<sup>495</sup> Râzi, Meâlim, ss. 30-31.

muhtes bir varlıktır. Bu, mümkün varlığın bir niteliğidir. Bu nedenle O, zaman ve zamana ait parçalardan münezze, aşkın bir varlıktır.<sup>496</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Razi varlığı, vacib ve mümkün olarak ikiye ayırmaktadır. Vacib için yokluğun düşünülmesi mantık dışıdır ve ontolojik bir çelişkidir; oysa diğer varlıklar için böyle bir düşünce gayet makuldür.

## **b. Mümkünü'l-Vücûd**

Mümkün, varlığı ve yokluğu zâtının gereği olmayan ve bir başkasına muhtaç olandır.<sup>497</sup> Râzi'nin sisteminde “zorunlu varlık”, diğer bütün varlıkların, var olmak için kendisine bağlı olduğu şey; “mümkün varlık” ise zorunludan başka, zaman, mekân, hareket, insan vs. soyut, somut her şeydir ki, bu da âlemdir.<sup>498</sup> Bütün bunlar, O'nun varlığına delalet eden birer alamet olmaktadır. Dolayısıyla kesin bilgi vasıtası olarak ifade edebileceğimiz mümkünat ile Allah'ın varlığına ulaşılmaktadır.<sup>499</sup>

Zâtı gereği mümkün varlıklar, mahiyetleri, var oluşları ve bütün hakiki, izâfi, selbi sıfatları itibarıyla, zâtı gereği vâcib olan Allah'ın, onları var etmesine muhtaçtırlar. Eğer zâtı gereği vâcib varlık bulunmamış olsaydı, onlar sırf yokluk ve olumsuzluk (selbilik) üzere kalırlardı.<sup>500</sup> Dolayısıyla Allah'ın dışında tüm varlığın (âlem) bir müessire/müreccihe ihtiyacı vardır. Bir müessire muhtaç oluş ise, varlığın devamı için gerekli olan bir durum değildir. Aksi halde, zaten var olanın, var olması gerekirdi. Dolayısıyla bu muhtaç oluş, ancak meydana geliş zamanında, ya da yok iken olur. Her iki takdire görede, bunların parçalarının sonradan yaratılmış olması (muhtes) gerekir. Bunlar yaratıldığı zaman, onların meydana gelişleri/yaratılışları (hüfus), belli bir zamana tahsis edilmiş olur ki, bu bir takdir ve yaratmadır. Bu durum hür ve kadir bir yaratıcıya muhtaç olduklarını gösterir. Yani mümkünin varoluş zamanı da bir müreccihin tercihine bağlıdır.<sup>501</sup>

Akıl, bir varlığın sonradan var olduğuna dair bir niteliği fark ettiğinde, zorunlu olarak bir sebebin varlığına hükmeder. Bu öyle bir bilgidir ki; bir binanın

<sup>496</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 1, ss. 167-168.

<sup>497</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, s. 207.

<sup>498</sup> Râzi, Erbaîn, s. 19, 37.

<sup>499</sup> Râzi, Erbaîn, s. 37.

<sup>500</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 15, s. 72.

<sup>501</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 14, s. 103; Erbaîn, s. 38.

varlığından, mimarının bilgisinin zorunlu olması gibi tüm canlılar da yaratılıştan itibaren zorunlu olarak bulunan fitri bir bilgidir. Bu, eserden müessire ulaştırarak mutlak/kesin, zaruri bir bilgidir.<sup>502</sup>

Her mümkün varlık, mürekkebe olması itibari ile kendisini oluşturan ve yine kendisi gibi mümkün olan cüzlere/parçalara muhtaçtır. Dolayısıyla her bir cüzün varlığı, bir müreccihin tercihi ile yokluğa öncelenmiştir.<sup>503</sup> O halde zorunlu varlık, zâtı itibari ile kaim olduğu gibi, kendi dışında her şeyin de varlık ve mahiyet itibari ile kaim olmasının sebebidir. Başkası ile kaim olan ise bi-zâtihî kaim olamaz.<sup>504</sup> Buna göre “mümkün varlık ya kendi özüyle ya da başkasıyla kaimdir. Kendi özüyle var olan ya boşlukta yer kaplar ya da kaplamaz. Boşlukta yer kaplayan ise ya bölünmeyen cevheri ferd ya da bölünebilen cisimdir. Boşlukta yer kaplamayıp, başka bir şeye de bitişmemiş olan özüyle kaim olup bu, tinsel bir özdür.”<sup>505</sup>

Zâtıyla mümkün varlığın zâtı itibariyle bazı nitelikleri vardır.

1- Mümkünün, var veya yok olması eşit düzeydedir. Müreccih, varlık (vücut) veya yokluktan (adem) hangisine öncelik verirse diğerini engellemiş olur.

2- Varlık veya yokluğun birinin diğerine tercihi, ancak bir müreccih sayesinde. Bu, Allah dışındaki varlıklar için fitri bir olgudur.

3- Mümkünün müessire olan ihtiyacı, mümkün olmak içindir; yoksa sonradan oluş için değildir. Sonradan oluş, varoluşla alakalı bir niteliktir ki, hiyerarşik olarak yaratmadan sonra gelir.<sup>506</sup>

Ayrıca mümkün, ancak bir sebep ile mevcud veya ma'dum olur. Var olduktan sonra da hâdis olur. O, sebepsiz var olamayacağına göre varlığı, sebepten önce de olamaz. Mümkün, ayrıca yokluk halinde bir sebebin varlığına ihtiyaç duymaz. Çünkü yokluk (adem) mahza olumsuzluk (selb)tur. Yokluk iken, kendisine tesir edecek (müessir) bir sebep olmadığında, var olmaya (icad) muhtaç değildir. Dolayısıyla mümkün, hem vâcib-ligayrihi, hem de müstahil-ligayrihi olur. Vâcib veya müstahil olunca da zâtından dolayı değil, başkası sebebiyle olur.<sup>507</sup>

<sup>502</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 1, ss. 74-75; Erbaîn, s. 37.

<sup>503</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 7, s. 3.

<sup>504</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 7, s. 4.

<sup>505</sup> Râzi, Meâlim, s. 32.

<sup>506</sup> Râzi, Meâlim, ss. 32-33; Erbaîn, s. 37.

<sup>507</sup> İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlmî Kelam**, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981, (Kelam), ss. 162-164.

Muhdes de, öncesinde yokluk olan veya bir başkasının olduğu şey olmak üzere iki farklı şekilde tanımlanmıştır.<sup>508</sup> Filozoflar yokluk, varlığın illeti (sebebi) olamaz deyip, varlığa zaman itibariyle ezeliyet atfederlerken; kelamcılar hâdis varlık, yoktan yaratılan şeydir, demişlerdir.<sup>509</sup> Onların bu konudaki istidlalleri şunlardır.

1- Muhdes, bir şeyden, maddeden meydana gelmez.

2- Muhdesin yokluğu, onu zamanda öncelemez.

3- Muhdes, bir mekânda var olamaz. Çünkü daha önce bir mekânda var olma, cisimlerin varlığını gerektirir.

4- Zaman, muhdes olacak şeyi, onun varlık şartı olacak şekilde öncelemez. Çünkü onunla birlikte yaratılmıştır.

5- Hâdis, sadece fâil-i muhtar aracılığı ile var olur.<sup>510</sup>

Sonuç olarak “mümkün varlık,” var olması veya olmaması, imkân dâhilinde olan varlık demektir. O, varlığı, bir başkası tarafından tercih edilmesi zorunlu olandır. Bu tercihi yapan (müreccih), zorunlu varlıktır.<sup>511</sup>

### c. Mümteni/Muhal

Mümteni, “yokluğu, zâtının gereği olup, varlığını aklen tasavvur etmek imkânsız olan şey”<sup>512</sup> diye tarif edilir. O, bu özelliğiyle asla gerçekleşmeyendir. Mümteni, ikiye ayrılmaktadır. Bunlar, “Allah’ın şerîki vardır” örneğinde olduğu gibi li-zâtihi mümteni (kendiliğinden imkânsız) ya da “ateşin soğuk; buzun sıcak olmasının imkânsız olması” gibi li-gayrihi mümteni (başkası sebebiyle imkânsız)dir.<sup>513</sup> Dolayısıyla yokluk, onun mahiyetinin gereğidir.<sup>514</sup> Mümteni hakkında genel kabul, onun sırf yokluk olduğu, aynı zamanda ne zât ne de şey olduğu yönündedir.<sup>515</sup>

<sup>508</sup> Râzi, Erbaîn, s. 18.

<sup>509</sup> Râzi, Erbaîn, s. 19.

<sup>510</sup> Düzgün, Neseî, ss. 73-74.

<sup>511</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 1, s. 72.

<sup>512</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, s. 208.

<sup>513</sup> Süleyman Uludağ, **İslam’da İnanç Konuları ve İ’tikadi Mezhepler**, 4. Baskı, Marifet Yayınları, İstanbul, 1998, (İnanç Konuları), s. 99; Razi buna, “ma’dum mümteni” der. Ayrıntı için bkz. Râzi, Erbaîn, s. 68.

<sup>514</sup> İzmirli, Kelam, ss. 162-164; Harpûtî, s. 41.

<sup>515</sup> Râzi, Erbaîn, s. 61.

“Râzi de varlık kavramı, bizim duyularla idrak ettiğimiz, görülebilir varlıklarla sınırlı olmamasına rağmen, bil-fiil (gerçekte) var olan varlıkla sınırlıdır. Bu nedenle İbn Sîna'nın varlık türlerinden kabul ettiği imkânsız (mümtenî) varlık, Râzi'nin anlayışında farklıdır. Zira mümtenî varlık, O'nda yokluktur (adem).”<sup>516</sup>

O, mümtenîyi şöyle izah etmektedir: “Mümtenî olan varlığın, diğer varlıklardan ayırt edilebilir olması gerekir. Eğer diğer varlıklardan ayırt edilemiyorsa buna, imkânsızlık hükmü verilemez. Diğerlerinden ayırt edilebilen her şey, var demektir. Aksi halde imkânsız olan varlığın var olması gerekir. Oysa varlığı imkânsız olan şeyin var olması, akıl ve mantığa aykırıdır. Râzi, böyle bir çelişkiye düşmemek için zihnî varlık kategorisini gündeme getirmek suretiyle problemi aşmaya çalışmaktadır.”<sup>517</sup> Zihnînin farzettiği, hariçte gerçekliği var ise imkânsızlıkla (mümtenî) nitelendirilemez. Eğer hariçte gerçekliği yoksa zihinde olması ile mümtenî var olamaz.<sup>518</sup>

Böylece Râzi, “diğer varlıklardan ayrılan imkânsız varlığı, görünür âlemde olmayıp, zihnî tarzda olan bir varlıktır” demek suretiyle imkânsız olan varlığın, zihnî bir varlık türü olduğunu belirtmektedir. Çünkü zihin, o varlıklara, dış âlemde var olmalarının imkânsız olduğu hükmünü verir. Böylece Râzi, hariçte varlığı olmayan varlıkların ancak zihinde varlıklarından bahsedilebileceğini belirtmektedir.”<sup>519</sup>

“Râzi varlık alanı olarak, zihin ve dış dünya ayrımı yapar ve zihinde varlık alanını daha geniş tutarak, dış dünyada bulunan varlıkların, her ne kadar dış dünyadaki varlıklarından farklı da olsa, zihinde birer varlığının olabileceğini belirtmektedir. Fakat zihinde kendisine varlık verdiğimiz her varlığın ise hariçte mutlaka olmasının gerekmediğini belirtir. O, imkânsız olan varlıkların makul yani bilinen olduğunu, bilinen şeylerin ise bir varlığının olduğunu ifade eder. Ayrıca bu varlıkların, hariçte bir varlıklarının olmasının imkânsız olduğunu söyler. Bunların,

---

<sup>516</sup> Shalahuddin Kafrawi, **Fahreddin Râzi'nin Felsefi Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı**, çev. Mustafa Bozkurt, Kelam Araştırmaları Dergisi, Cilt: 9, Sayı: 2, Malatya, 2011, s. 245. İbn Sîna, imkânsızın farklı tanımlarını aktarır: İmkânsız, “yokluğu zorunlu olandır” veya “var olması mümkün olmayandır” ya da “olmaması zorunlu olandır. Varlık açısından düşünüldüğünde imkânsızın, varlıksal bir içerimi yoktur; dolayısıyla imkânsız, sadece zorunlunun ve olurlunun anlaşılmasına olanak sağlayan bir zihinsel kategoridir. Bkz. Engin Erdem, **İbni Sîna'nın Metafizik Delili**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 52, Sayı: 1, Ankara, 2011, s. 100.

<sup>517</sup> Bozkurt, s. 116.

<sup>518</sup> Râzi, Muhassal, s. 27.

<sup>519</sup> Bozkurt, s. 116.

zihinde bir varlık olduğunu da ısrarla vurgular.”<sup>520</sup> Ancak O’na göre, “mümkün veya imkânsız varlık” şeklinde bir yargıya varabilmesi için zihnî varlığın olması yeterli olmayıp, mahiyetin de olması gerekir.<sup>521</sup> Dolayısıyla mahiyetin gerçekleşmesi için zihnî varlığın bulunması gerekir.

## II. ZAMAN MESELESİ: EZEL - EBED

### 1. Zamanın Mahiyeti

Zaman, gündelik yaşamda çok sık kullanılıp anlaşıldığı zannedilen, mahiyeti bakımından asırlardır insan zihnini meşgul eden, fakat insanın bir türlü anlayıp anlatamadığı; varlığını, varlığında bulabildiği; yok oluşunu da varlığında hissettiği bir kavramdır. Akıl için zamanın anlamını kavramak oldukça zordur. Asli metafizik görüş açısından zamanı tarif etmek çok müşkildir.<sup>522</sup> Bu nedenle zamanın genel geçer tek bir tanımının yapılması imkânsızdır.<sup>523</sup> Bu imkânsızlık sebebiyle zaman kavramının tam ve kesin bir tarifi bulunmamaktadır. Yine de her çağda, insanların mahiyetini anlamak ve kavramak istediği önemli bir hakikat olmuştur. Zaman var mıdır? Şayet varsa gerçek mi yoksa vehmî midir? O cevher midir yoksa araz mıdır? Kadîm midir yoksa hâdis mi? vs. birçok soru sorulmuş ve İslam filozofları ile kelamcılar zamanın mahiyeti ile ilgili farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Zamanın varlığını kabul edenler olduğu gibi onun varlığını reddedenler de olmuştur.

Zaman, genellikle bir akış, sürekli olarak kendisini yenileyen, hiçbir zaman aynı kalmayan bir şey sayılmıştır. Öyleyse tek başlarına uzamsız ve dolayısıyla hiçbir fiili varlığı olmayan, birbiri ardınca geçip giden “ânlardan” oluşan bir şey, nasıl var olabilir?

---

<sup>520</sup> Bozkurt, s. 117.

<sup>521</sup> Bozkurt, s. 117.

<sup>522</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, **Bilgi ve Kutsal**, çev. Yusuf Yazar, 4. Baskı, İz Yayınları, İstanbul, 2012, s. 235. Muhammed İktal’e (1877-1938) göre “zaman problemi, her dönemde iki sebepten dolayı İslam düşünür ve mutasavvıflarının dikkatini çekmiştir. Birincisi, Kur’an’ı Kerim’e göre, gece ve gündüzün nöbetleşerek değişmesi, Allah’ın en büyük işaretlerindendir. İkincisi ise bir hâdis-i şerifte buyurulduğu gibi Hz. Peygamber’in, Zât-ı İlahî’yi ‘dehr’ (yani zaman) ile aynı tutmasıdır. Ayrıntı için bkz. Muhammed İktal, **İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, çev. N. Hamit Asrar, Birleşik Yayınları, İstanbul, (ts), s. 108.

<sup>523</sup> Atay, s. 95.

İslam düşüncesinde, Allah'ın emir ve iradesini bize bildiren bir zaman düşüncesi mevcuttur. Bu nedenle Müslüman bir kelamcı için zaman, devamlı bir süre değil; ancak an'lardan oluşan bir grup galaksidir ve benzer biçimde uzam değil sadece noktalar vardır.<sup>524</sup> Birçoğu zamanın gerçekliği olmadığını kanıtlamak için bu nokta üzerinde durmuştur. Zamanın gerçeklikten yoksun olduğu hakkındaki bu ve başka güçlükler, İbn Sîna ve daha sonraları Râzi tarafından tartışma konusu yapılmıştır.<sup>525</sup>

İbni Sîna, zaman hakkında görüş belirtenleri üç grupta değerlendirmiştir.

a- Zamanın varlığını kabul etmeyenler.

b- Onun sadece zihnî bir varlık olduğunu ileri sürenler.

c- Son olarak ezeli ve zorunlu olduğunu söyleyenler.<sup>526</sup>

İbni Sîna'yı Gazâli ve diğer İslam kelamcılarından ayıran fark, zamanın ezeli olduğunu kabul etmesidir.<sup>527</sup> Ona göre zamanın ezeli olmasının manası, Tanrı'nın varlığına eşit, O'nun varlığı yanında bir de zamanın var olduğu anlamında değildir. Zamana, zaman bakımından bir başlangıç düşünülmemesi, onun hiçbir başlangıcı olmaması anlamında da değildir. Onun varlığının bir başlangıcı vardır ve bu başlangıç da Tanrı'dır. Tanrı'nın varlığının ezeliği ise, ona zaman bakımından bir başlangıç düşünülmemesinden doğmaktadır.<sup>528</sup>

Öncelik ve sonralığın oluşturduğu zaman, İbni Sîna'ya göre ezeli olmayıp, bir başlangıç noktasından başlamış olsaydı, bu noktadan önce ve sonra da bir önce ve sonranın olması gerekirdi. Böylece öncelik ve sonralık denen şey, zamana ait bir nitelik olduğundan başlangıç noktasının her iki ucunda da önce ve sonra var olacaktır. Dolayısıyla ona göre zaman, bölünmeyen bir uzam olarak ezeldir.<sup>529</sup>

---

<sup>524</sup> Massignon, ss. 415-421.

<sup>525</sup> Mehmet Dağ, **İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1973, Cilt:19, (Sayı yok), s. 2.

<sup>526</sup> İbni Sîna bu üç fikri de kabul etmez. Dördüncü bir fikir olarak kendi düşüncesini belirtir. Ayrıntı için bkz. Atay, ss. 96-98.

<sup>527</sup> Gazâli, "zaman, muhdes ve yaratılmıştır" der. Dolayısıyla ondan önce kesinlikle bir zaman yoktur. Ayrıca o, mekân ve hareketin sonsuzluğunu kabul etmez. Ona göre âlem yaratılmadan önce de Tanrı vardı. Aynı zamanda Yaratıcı'nın varlığı, zaman içinde gerçekleşen bir varoluş da değildir. Ona göre zaman, ne kadar uzun olursa olsun ezeli olamaz. Ezeli olan ise zamanla ilişkisizdir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ebu Hamid Muhammed el-Gazâli, **Tehâfütü'l-Felasife** (Filozofların Tutarsızlığı), çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 32-33.

<sup>528</sup> Atay, ss. 124-125.

<sup>529</sup> Atay, s. 123.



Zaman kavramı, İbn Rüşd'ün yaratılış düşüncesinde önemli bir yer tutar. O, hareketle zaman arasında zorunlu bir bağın bulunduğunu kabul ettiğinden zamanı da, hareketle açıklamaktadır. Onun düşünce sisteminde zaman ve hareket, birbirinden ayrılmaz bir bütün gibidir. O, zamanı, zihnin bir ürünü olarak görmekte ve “zihnin harekete oranla meydana getirdiği bir şey” olarak tarif etmektedir. Ona göre, gerek hareket gerekse zaman ortadan kaldırılamaz. Üstelik zamanın varlığı, hareketi kabul etmeyen varlıklarda imkânsızdır.<sup>530</sup>

Âlemden önce bir zamanın varlığına inanan İbni Rüşd'e göre zaman, ezeldir.<sup>531</sup> Ona göre, başlangıcı, bir başka zamanın sonu olan bir zamanı düşünmek mümkün değildir. Çünkü geçmiş ve gelecek arasında, geçmişin sonu, geleceğin başlangıcı olan “ân” bulunmaktadır. Dolayısıyla zamanın, geçmiş” ve gelecek” olarak iki parçasından söz edilebilir. Yine onun, “şimdiki an” veya “şu an” şeklinde bir parçasının varlığı, sadece bir kabule dayanmaktadır. Buna göre zamanın, fiil halinde böyle bir parçası olmadığı için o da, hareket gibi kesintisizdir.<sup>532</sup>

Râzi'ye göre, zaman ve hareket, mümkün ve muhdes varlıktır. Çünkü zamanın bütün parçaları, birbirini takip etmektedir. Dolayısıyla yok olduktan sonra var olan, var olduktan sonra yok olan her şeyin, mümkün ve muhdes olduğunda aklen şüphe yoktur. Ayrıca zaman, bütün parçaları ile yaratılmıştır. Bütün, varlığı için kendisi gibi yaratılmış olan parçalara muhtaç olunca, bir muhdese (yaratılmış) muhtaç olan, kaçınılmaz olarak muhdestir.<sup>533</sup>

Öyleyse zamanı yaratanın, zamandan önce oluşu, zaman itibariyle olamaz. Çünkü bütün zamanlardan önce olan şey, zamansal olamaz (zaman dışıdır). Aksi halde zamansal olduğu için, zamanların toplamına dâhil olması, zamanın zarfı (kuşatanı/yaratanı) olduğu için de, onun dışında bir şey olması gerekirdi. Hâlbuki zarf, mazruftan (kuşatılan/yaratılan) başkadır. Çünkü bir şeyin hem içinde hem de dışında olmak imkânsızdır.<sup>534</sup> Yani hem zamanlı olup hem de zamanın yaratanı olarak onun dışında bir varlığa sahip olmak muhaldir. O halde zaman, hâdistir.

<sup>530</sup> İbni Rüşd, **Tehâfüt et-Tehâfüt**, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998, (Tehafüt), Cilt: 1, ss. 91-92.

<sup>531</sup> İbni Rüşd, Tehâfüt, Cilt: 1, s. 104.

<sup>532</sup> İbni Rüşd, Tehâfüt, Cilt: 1, ss. 94-95.

<sup>533</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 14-15.

<sup>534</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, ss. 211.



Ayrıca zamanın, yaratılmış olması da zorunludur; zira o, sonsuz (bâki) olsaydı, onunla hiçbir şeyi belirlemek (zamanlama-vakitleme) mümkün olmazdı.<sup>535</sup>

Ayrıca zamanın mahiyeti, hep akıp-gitmeyi, yenilenmeyi gerektirir. Bu da, başkalarının, kendisinden önce olmasını zorunlu kılar. Hâlbuki ezel, başkasının, kendisinden önce bulunmasına engeldir. O halde, ezel ile zamanı birlikte düşünmek imkânsızdır. Böylece, Allah'ın, kendisi dışında kalan her şeye olan önceliğinin, zaman açısından olmadığı mutlak surette sabit olur.<sup>536</sup>

Râzi, zaman konusunda temelde iki görüşün olduğunu söyler: Zamanın varlığını kabul edenler ve inkâr edenler.<sup>537</sup> Zamanın cevher olduğunu iddia edenler onu, varlığı zorunlu olan vâcibu'l vücûd kavramıyla izah ederken; bazılarına göre ise zaman, cisim/felektir.<sup>538</sup> Zamanı araz olarak kabul edenlere göre o, hareket iken, diğer bir görüşe göre ise; hareketten bağımsız bir arazdır.<sup>539</sup>

Râzi, zamanın varlığını kabul edenler ile reddedenlerin delillerini Metâlibu'l-Âliye ve Mebâhisu'l-Meşrikıyyesi'nde belirtir. Buna göre zamanı reddedenlerin delilleri şunlardır.

1- Şayet zaman var olsaydı; o, ya bölünebilen ya da bölünemeyen bir şey olurdu. Bölünemeyen bir şeyden de senelerin, ayların, saatlerin, mazi ve müstakbelin oluşması imkânsızdır. Fakat bölünebilen bir şey olsaydı, ya bütün olarak mevcut ya da bütünü oluşturan cüzlerle mevcut olurdu. Zira tüm parçaları ile bütün halinde mevcut olsaydı, mazi ve müstakbelin birlikteliği zorunlu olurdu. Oysa bu bir çelişkidir. Diğer yönden, bir kısım parçaları ile mevcut, diğer kısmıyla ma'dum olması halinde iki durum söz konudur.

a- Ya bu parçalanma mazi, hal ve müstakbel yoluyla olurdu.

b- Ya da saatler, aylar vb. şeyler yoluyla olurdu. Fakat mazi ve müstakbelin her biri zamanın varlığını kabul edenlerin ittifakıyla ma'dumdur. Dolayısıyla şu anın dışında bir şey, kalıcı değildir. Şimdi (hâzır), şayet bölünen ise onun parçalarından bir kısmı geçmiş (mazi), bir kısmı da gelecek (müstakbel)dir. O halde mazi ve müstakbele ayrılan ân, şimdi (hâzır) olamaz, dolayısıyla bu da bir çelişkidir. Şayet bu

<sup>535</sup> Kadı Abdülcebbar, s. 781.

<sup>536</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 4, ss. 200-201.

<sup>537</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 9; Mebâhis, Cilt: 1, s. 757.

<sup>538</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, ss. 765-766.

<sup>539</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, s. 766.

“ân”, bölünemeyen ise bu durumda o, “zaman” olarak nitelendirilemez. Aksine bu “ân’ın” varlığı muhaldir. Bu görüş bir kaç açıdan değerlendirilebilir.<sup>540</sup>

b.1- Çünkü “ân” denilen şey, zamanın uçlar/noktalarıdır (taraf). Bir şey bizzat mevcut değil ise, onun için mevcut bir uç/nokta olması imkânsızdır.

b.2- Zamanın varlığını kabul edenlere göre bu nokta, mazi ile müstakbel arasında müşterektir. Dolayısı ile “ân”, ma’dumun (mazi ve müstakbel) varlığa bitişmesine sebeptir ki, bu çelişkidir.

b.3- Bu ân ya bâki (devamlı)dir ya da değildir. Bâki olması muhaldir. Çünkü akış (seyyal) halinde, bölünen tek bir şey bâki olamaz. Şayet seyyal değilse, o ucun sonunda ve başında olan, tek bir seferde olurdu ki, bu muhaldir. Eğer bâki değilse, yok olan ise, ânın yokluğu da aşamalı (tedrîci) olursa, bu da muhaldir. Bu yok oluş, tek bir seferde olsa idi, yokluğu varlığına bitişik olmaz, bilakis ânın sonunda olurdu. Bu durumda ikisi arasında zamanın oluşması ise muhaldir. Şayet zaman oluşmamışsa, ânların ardışıklığından zamanın oluştuğu da bir gerçektir.

2- Zaman “hareketin miktarıdır” şeklinde tanımından yola çıkarak demişlerdir ki, şayet zaman mevcut, sabit bir şey olsa idi; hareketin taayyünü ile zaruri olurdu. Hareket, zamana muhtaç olmasına rağmen niteliği itibariyle, başka bir hareketin varlığına muhtaç değildir. Aksi halde bu, teselsülü gerektirir. Zira bu, “her hareket zamana, her zaman da harekete sebep olur”, sonucuna götürür. Hareketler birlikte bulunduğu zaman, zamanlar da birlikte bulunur ki; bu durum önce ve sonranın sabit olmasına engeldir. İşte bu zamansal birliktelik, her zamanın, kendisini sonsuza kadar kuşatacak bir zamanın varlığının sebebidir Aynı zamanda birbirini kuşatan sonsuz sayıda muhtelif hareketler, sonsuz cisimlerin varlığını zorunlu kılar ki, bu muhaldir.<sup>541</sup>

3- Şayet zaman, mevcut olsa idi, bölünen bir seyyal olurdu. Bu durumda, kesinlikle bazı parçaları bazısından önce olması gerekirdi. Bu öncelik ise, zât ve illiyet itibariyle değildir. Çünkü illetin (önce/sebep), ma’lulle (sonra/sonucun) aynı anda var olması zorunludur. Ancak burada, önceki cüzün, sonraki ile birlikte var olması imkânsızdır. Bu durumda illet olduğu varsayılan cüzün illiyeti (öncelik sebebi), ya mahiyetinden ya mahiyetinin gerektirdiğinden ya da onun arazlarından olması gerekir. İlk iki varsayım, illet ma’lul çelişkisini doğurur. Aksi halde bizzat

<sup>540</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, s. 757; Metâlib, Cilt: 5, ss. 9-10.

<sup>541</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, ss. 757-758.

kendisinin illeti olurdu ki; bu durumda her bir cüzün, zamanın bütünü içinde olduğu kabul edilir.<sup>542</sup> Öyleyse zaman mevcut değildir.

Zamanın varlığını kabul edenlerden bazısı, onun, cevher olduğunu iddia ederken; bazısı da araz olduğunu söylemişlerdir. Cevher olduğunu kabul edenler, o, ya mücerred cevherdir, ya da cisimdir demişlerdir. Zamanın araz olduğunu kabul edenler, onun seyyal (akış) halinde bir araz olduğunu, bunun da ya bir hareketle ya da hareketsiz başka bir arazla olduğunu ifade ederek, onun sabit olmadığını belirtmişlerdir.<sup>543</sup>

Zamanın mücerred cevher olduğunu iddia edenler, zazâtı gereği, varlığının zorunlu olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre zamanın başkasıyla değil de, zâtı itibari ile yokluğunun kabul edilmesi muhaldir. Bu şekilde olan şeylerin tamamı, vâcibu'l vücûddur. Şayet biz varlığından sonra zamanın yokluğunu farzetsek, bu sonralık, zamansal bir sonralıktır; dolayısıyla o, mevcuttur. Ma'dum olduğunu kabul edersek, yokluğunun varsayılması, zâtı sebebiyle varlığını zorunlu kılar. Bu ise muhaldir. O halde başkası sebebiyle değil, zâtından dolayı yokluğunun kabul edilmesi muhaldir; öyleyse zaman, zâtıyla vâcibu'l-vücûddur.<sup>544</sup> Zamanın ve yokluğun hakiki manada tasavvuru, yokluğuna engel teşkil etmede delil olarak yeterlidir. Çünkü zamanın yokluğu, ancak varlığından sonra gerçekleşecek bir yoklukla mümkündür. Bu sonralıkta ancak zaman vasıtası ile gerçekleşecek bir durumdur. Sonuç olarak zamanın vâcibu'l-vücûd olduğu kanıtlandığına göre kendisiyle kaim cevher olduğu sabit olmuştur.<sup>545</sup> Eğer zamanın içinde bir hareket var ise ve zamanın cüzlerinde bulunursa “zaman”; hareket bulunmazsa “dehr” adını alır.

Râzi cevap olarak, “zaman biten, geçen, akış halinde bir şeydir. Aksi halde şimdi hâdis olan bir şey Nuh Tûfanı zamanında da hâdis olur ve herhangi bir şeyin öncesi olmazdı”, der. O halde geçen/bitene bir şeyin zâtıyla vâcibu'l-vücûd olması imkânsızdır. Çünkü geçip giden, akış halinde olan bir şeyin vâcib olması bir tarafa, zâtıyla zorunlu olan için yokluk söz konusu değildir.<sup>546</sup>

Zamanın cisim olduğunu dolayısıyla “felek” olduğunu iddia edenlere Râzi, zamanın ve feleğin içinde olan her şey, zamanın felek olmasını gerektirmeyeceğini;

<sup>542</sup> Ayrıntı için bkz. Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, s. 758.

<sup>543</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, ss. 765-766.

<sup>544</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, s. 766.

<sup>545</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, s. 767.

<sup>546</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, s. 767; Metâlib, Cilt: 5, s. 10.

aksine zamanda mevcut olan şeylerin bazısının felekte olması gerektiğini söyler. Ancak zamanı, hareketin bizzat kendisi olduğunu kabul edenler buna iki durumu delil olarak şöyle ifade etmişlerdir.

1- Zaman gibi hareket de mazi, hal ve istikbali kapsamaktadır.

2- Ashab-ı Kehf örneğinde olduğu gibi, hareket olmayınca zamanın da farkına varılmaz.<sup>547</sup>

Râzi, zamanı; kendisine has zâtı ile diğer bütün varlıklardan ayrılan ve kendi başına bulunabilen bir cevher olarak tanımlamaktadır.<sup>548</sup> O, zamanı, aşkın, kendi kendine var olan bir cevher olarak kabul eden Eflatun’u desteklemektedir. Bu cevher, ezeli varlıklarla ilişkilendirildiği zaman, “sermed”; değişim ve hareket dünyasıyla ilişkilendirildiğinde “dehr”; dünya ve içindekilerle ilişkilendirilmesiyle, “zaman” adını alır.<sup>549</sup>

## 2. Zaman-Mekân-Hareket ilişkisi

### a. Mekân Kavramı - İzâfiyet ve Zamanın Oluşumu

Sözlük anlamı itibariyle “olmak” manasına gelen ve Arapça’daki “kevn” (oluş, oluşum) mastarından türetilen “mekân” kavramı, ism-i mekân olup, bir şeyin meydana geldiği yer anlamında kullanılmaktadır.<sup>550</sup>

İslam felsefesi literatüründe, sıklıkla birbiri yerine kullanılan yer anlamında, “mekân” ve “hayyiz” olmak üzere iki farklı terim bulunmaktadır. Cürcâni’nin Ta’rifat’ında eşanlamlı kelimeler olarak alınan mekân ve hayyiz, “kelamcılara göre; cisim gibi uzamlı, atom gibi uzamsız şeylerin doldurduğu mevhum bir boşluktur.” Filozoflara göre ise; mekân, “cismin yer aldığı ve cismin boyutlarının nüfuz ettiği var sayılan bir boşluktur.” Yani mekân kuşatan cismin dış yüzeyi ile kuşatılan cismin iç yüzeyinin temas etmesidir.<sup>551</sup>

Râzi, mekân hakkında üç değişik görüş olduğunu belirtir.

<sup>547</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, s. 767.

<sup>548</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 91.

<sup>549</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 91; Mebâhis, Cilt: 1, s. 767.

<sup>550</sup> Cevherî, Cilt: 6, ss. 2190-2191; İbn Manzur, Cilt: 13, ss. 363-365.

<sup>551</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 109-111; Cürcâni, ss. 244-245.

1- Eflatun ve birçok filozofa göre mekân, bazen heyula bazen de suret olarak isimlendirilen boyut (bu'd) ve uzay (feza)dır.

2- Aristoteles, Fârâbi ve İbni Sîna gibi filozoflara göre o, kuşatıcı bir yüzeydir.

3- Son olarak bu iki görüş dışında “hayyız” (yer kaplayan)dır.<sup>552</sup>

Râzi, kelamcıların, boşluk ve feza sırf olumsuzluktur ve varlığı yoktur” şeklindeki sözlerini kabul etmez. O, “duyular vasıtasıyla hissedilen, belirtilebilen bir şey, nasıl (feza/boşluk) mahza olumsuzluk olur” der ve mevcut olduğunu söyler.<sup>553</sup> Mekânın heyula olarak isimlendirilmesinin nedeni ise, zâtı ile kaim olması ve zâtına ardışık, peş peşe gelen durumların ve bitişik niteliklerin gerçekleşmesi itibariyledir.<sup>554</sup> Uzay ise kesinlikle değişmeyen, yer değiştirmeyen sabit bir durumdur. Mekânın varlığını kabul edenler, onun cevher veya araz olabileceğini, cevher olur ise cisim olabileceğini veya olamayacağını, cisim olmasının ise tutarsız olduğunu söylemişlerdir.<sup>555</sup>

Râzi, mekânı, hayz olarak kabul eder<sup>556</sup> ve dört özelliğinden bahseder. Bunlar, cismin kendisinde olması, onunla beraber başkasının yer almaması/kuşatamaması, hareket sebebiyle ayrılabilmesi ve yer değiştirebilmesidir.<sup>557</sup> Çünkü hareket ve sükûn, mekânda meydana gelmektedir. O, bu düşüncesiyle, cismin mekândaki varlığını, öncesinde hareket ve sükûnun varlığına bağlamakta ve yaratılmış bir mekân fikrine ulaşmaktadır.<sup>558</sup> Râzi'nin bu görüşü, Aristo'nun mekânın boşluk kabul etmediği ve yer değiştirme hareketinin zorunluluğu fikrine benzemektedir.<sup>559</sup> Çünkü Aristo'nun mekânı, kuşatıcı olarak tarif etmesiyle sonlu bir mekân fikrine sahip olduğunu; boşluğu kabul etmemesiyle de soyut bir mekân anlayışında olmadığını söyleyebiliriz.<sup>560</sup>

<sup>552</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 111.

<sup>553</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 119; Erbaîn, s. 37.

<sup>554</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 112.

<sup>555</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, ss. 326-327.

<sup>556</sup> Râzi, Erbaîn, s. 30.

<sup>557</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, s. 360.

<sup>558</sup> Râzi, Erbaîn, s. 30.

<sup>559</sup> Süleyman Hayri Bolay, **Aristo Metafiziği ile Gazâli Metafiziğinin Karşılaştırılması**, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, s. 78.

<sup>560</sup> S. H. Bolay, s. 79.

Boşluğu, “kendisinde yer tutan şeyin bulunmadığı mekân” (mekânün la-mütemekkiye fihi)<sup>561</sup> olarak tanımlayan Kindî, yer kaplayan (hayz) ile mekânı, birbirini gerektiren iki unsur olarak kabul etmektedir. Ona göre yer kaplayan var ise mekân; mekân varsa mutlaka yer kaplayan vardır. Kindî, âlemin ötesinde boşluğun var olamayacağını, “boşluk olsaydı onun da esasında bir mekân olması icap ederdi” şeklinde açıklayan Aristo’dan farklı olarak, âlemin ötesinde yer kaplayan bir şeyin var olamayacağını kabul etmektedir.<sup>562</sup> Âlemin ötesinde doluluğun yani mekânın olamayacağını ise Kindî, bunu, hareketsiz cisimlerin mekâna ihtiyaç duymamasıyla ispatlayan Aristo’dan yine farklı olarak niceliklerin, bil-fiil olarak hiçbir şekilde sonsuz olamayacağını ispatlandığı muhale irca yöntemiyle açıklamaktadır.<sup>563</sup> Gerek Aristo’dan gerekse Kindî’den sonra yaşamış olan İbn Sîna’da mekân, bütün cisimler için değil de, sadece hareketli cisimler için bir gereklilik iken; Kindî’de mekânla yer kaplayan birlikte ele alınmaktadır. Buna göre cisim, hareket ve zaman birlikte var olabilen ve ezeli olmayan gerçekliklerdir.<sup>564</sup>

Gazâli de mekânın cisim, boşluk ve doluluk olarak kabul edilmesine karşıdır. O, somut bir mekân anlayışını kabul eder. O’na göre mekân itibari ile öncelik, tabiatla başlar. Dolayısıyla mekân, tabiatın hareket vermesiyle veya cisimdeki hareketiyle başlar. O, böylece mekânı harekete bağlamakta ve hareketin olmadığı yerde mekânın ve zamanın olmayacağını ve bunların izâfi olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla harekete bağlı olan zamanın, sonsuz olmadığını, hareketin varlığı ortadan kalkınca vehmimize nisbetle var olan geçmiş ve geleceğin de yok olacağını söyler.<sup>565</sup>

---

<sup>561</sup> Kindî, s. 145.

<sup>562</sup> Aristo, mekânın varlığını, bir mekândan diğerine geçmek, oluş-bozulmuş, artma-eksilme ve dönüşüm şeklindeki dört hareket türünden birincisi olan mekânsal harekete dayandırırken Kindî, bir nicelik olan mekânın, hareket türlerinin hepsiyle de ilişkili olduğunu belirterek kendisi de nicelik olan hareketlerin, bölünmesine göre buldukları mekânların da bölünebileceğini ileri sürmektedir. Buna göre bir yerden başka bir yere geçmek için mekâna ihtiyaç bulunduğu gibi, oluş-bozulmuş, artma-eksilme ve dönüşüm için de aynı şekilde mekâna ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü oluş gibi artma-eksilme ve dönüşüm, ancak mekânda olabilecek hareketlerdir. Bkz. Kindî, Ebu Yusuf Ya’kub b. İshak, **Felsefî Risaleleri**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 35.

<sup>563</sup> Muhale irca yöntemi, Kindî tarafından zaman, mekân, hareket ve cismani varlık gibi niceliklerin, bil-fiil sonsuz olamayacağını ispatında kullanılmıştır. Bkz. Kindî, ss. 145-154.

<sup>564</sup> Kindî, ss. 35 ve 282.

<sup>565</sup> S. H. Bolay, ss. 165-167.

Uyûnü'l-Mesâil'de ise Fârâbi, mekânı, “kuşatan cismin yüzeyi ile kuşatılan cismin yüzeyi” olarak tarif ettikten sonra mutlak boşluğun bulunmadığını, âlemdeki basit cisimlerin sadece bir tek mekânı olduğunu, basit cisimlerden oluşan küre biçimindeki âlemin ötesinde boşluk ve doluluk bulunmadığını ileri sürmektedir.<sup>566</sup> Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki; mutlak boşluk olmadığına, âlemi kuşatan bir cisim de bulunmadığına göre, âlem hem sınırlıdır hem de ötesinde boşluk ve doluluk bulunmamaktadır.

Madde, hareket ve zaman arasındaki bağıntı zorunlu olarak mekân kavramının da varlığını kaçınılmaz olarak beraberinde getirmektedir. Varlığı ortaya çıkararak, onu aydınlatan hep zaman olmuştur. Yani var olan her şey zamansal olmaktadır.<sup>567</sup> Buradan şunu çıkarabiliriz ki; zaman üzerinde düşünce üreten filozof ve teologlar, her zaman bir somutluğa dayanma ihtiyacı hissettiklerinden mekânı da, hesaba katmak zorunda kalmışlar ve o olmadan zamanı anlamının ve algılamının imkânsız olduğunu düşündüklerinden, zamanı, “hareketin ölçüsü ve sayısı” olarak tanımlamışlardır.<sup>568</sup>

Aristo gibi kadim filozoflara göre zaman, araz değil; ezeli ve ebedi varlığı zorunlu bir cevherdir. Bu bakımdan hiçbir cisimsel olana mukarin değildir. Cisme mukarin olmamasından dolayı, zâtı gereği adedi kabul etmez. Bu vasıfları kendisinde barındırmasından ve zâtı ve özü gereği hem mustakil hem de kaim-binefsihi olduğundan o, vâcib varlık niteliğine bürünmektedir. Bu sebeple zaman, maddenin sahip olduğu eksik ve noksanlıklardan uzaktır.<sup>569</sup> Fârâbi, İbn Sîna ve İbn Rüşd gibi diğer Meşşâî filozofları, sistemlerinin bir parçası olan sudur teorisinin etkisiyle mekân, hareket ve zamanı birbirinden ayrı düşünemeyen üç temel varlık olarak ele almışlardır. Madde, hareket ve mekân olmaksızın zamanın varlığından söz etmeyi anlamsız bulmaktadırlar.<sup>570</sup>

Mu'tezile'ye göre, cisimlerde sürekli birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn olmaktadır. Bunlar ise, cisimlerin zamanlarının ve mekânlarının değişmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla zaman ve mekân cisimlerdeki her çeşit oluşun

<sup>566</sup> Kaya, Felsefe Metinleri, ss. 122-123.

<sup>567</sup> Çüçen, s. 109.

<sup>568</sup> Mehmet Evkuran, **Zaman Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine Teolojik Açından Bir İnceleme**, el-Milel ve'n Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 3, Eylül, 2007, ss. 35-36.

<sup>569</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 51-52.

<sup>570</sup> Mahmut Kaya, “**Fârâbi**”, DİA, İstanbul, 1995, (Fârâbi), Cilt: 13, s. 150.



göstergeleridir.<sup>571</sup> Çünkü mekân, her türlü birleşme ve ayrılmanın yani oluşun kendisinde olduğu mahaldir. Her oluş ve bozuluş için de hem mekân hem de zaman gereklidir.<sup>572</sup>

Gazâli'ye göre, zaman için olduğu gibi mekân içinde bir başlangıç ve son vardır. O, zamanın sonsuzluğunu kabul edenlerin mekânında sonsuz olduğunu kabul etmelerinin zorunlu olduğunu söyler. Ayrıca zamanın buudunun harekete tabi olduğu gibi mekânın da buudunun cisme tabi olduğunu kabul eder. Zira zaman, nasıl ki önceler ve sonralar birliği ise mekânın da alt ve üstlerin toplamı olması gerektiğine inanır.<sup>573</sup> Zamanı, âlemin hareketinin bir sonucu olarak gören Gazâli, onun, âlemle birlikte yaratılmış olduğunu kabul eder. Yani hareket var olmaya başladığı anda zaman da var olmaya başlamıştır. Ona göre, değişme ve yenileşme olmadan zaman da olmaz. Öyleyse önceler ve sonralar birliği olan zaman, hareketin dışında mevcut olamaz. Gazâli bu anlayışı ile reel ve müşahhas bir zaman anlayışına sahiptir. O, zamanın varlığını ruha değil harekete bağlayarak Aristo'nun sübjektif zaman anlayışından ayrılmaktadır.<sup>574</sup>

Zamanın sürekli bir akış/yenilenme olduğu şeklindeki düşüncede de zaman, sürekli var olmakta ve yok olmaktadır. O nedenle kendine özgü bir zâtı yoktur. İbni Sîna'nın, "hâdis fasit" dediği bu şey sebebiyle zaman, maddeye bağlıdır. Zaman, hareket ve değişim vasıtasıyla madde de vardır. Hareketin, değişimin ve oluşun olmadığı yerde dolayısıyla zaman da yoktur. Çünkü değişme ve hareketin olmaması ile öncelik ve sonralık bulunmayacağından hareket de zaman da meydana gelmeyecektir. Öncelik ve sonralığın olmadığı yerde, geçmiş ve gelecek de var olmayacaktır. O nedenle zaman, hareket ve mekân içerisinde her oluş ve değişim, aynı zamanda sürekli bir yenilenme, zamanın varlık sebebidir.<sup>575</sup> Çünkü zamanın bir münasebet ilişkisi olduğunu söylersek, bir olay, oluş bildiren bir söz ve nesneyi düşündüğümüzde hemen zaman kavramı da yerini alacaktır.<sup>576</sup>

Hareket de daha çok mekâna ait bir olgudur. Sakin ve ritminde seyreden olaylarda zaman yavaş ilerleyen bir şey olarak algılanırken, büyük değişim ve

---

<sup>571</sup> Kadı Abdülcabbar, s. 111.

<sup>572</sup> Kadı Abdülcabbar, s. 112.

<sup>573</sup> S. H. Bolay, s. 166.

<sup>574</sup> S. H. Bolay, ss. 166-167.

<sup>575</sup> Atay, ss. 101-102.

<sup>576</sup> Atay, s. 94.



sarsıntılarının yaşandığı dönemlerde zamanın hızla aktığı düşünülür. Zaman sabit ve normal seyirinde devam ederken olayların doğuşu, biçimi ve oluşturduğu etki zamanın hızına dair algımızı değiştirmektedir. Dolayısıyla mekâna ait bilgiler değiştikçe zaman algısı da değişmektedir.<sup>577</sup>

Mekânın zamandan farklılığı ise onun boyutlarının oluşudur. Çünkü varlığın boyutları mekânda çok belirgindir. Boyutu mekân içinde ortaya çıkan varlığın, varlık ve nitelikleri zaman ve mekândan tecrid edilemez. O halde zaman ve mekân, birbirlerinin olmazsa olmazlarıdır. Zamanın olmadığı yerde mekândan bahsedilemeyeceği gibi mekânın olmadığı yerde de artık süper uzaya çıkılmış olur. Ancak zaman, mekân, hareket, soyut, somut her şeyin yaratılmış olduğunu kabul ettiğimize göre, her boyutun kendine ait bir zamanı olacaktır.<sup>578</sup>

Her ne kadar zamanın, mekânsız anlaşılamayacağı söylenmişse de, zamanın ezeli ve ebedî bir akış olduğunu düşünen Newton için, madde ve hareket olmasa da zaman yine akışını ebediyete kadar sürdürür.<sup>579</sup> Zamanın bir cüz'ü soyut veya somut idrak edilebilecek her şeyi kuşatabilmesine rağmen mekân için bu söylenemez.<sup>580</sup> Ancak maddi varlıklar, zamanın oluşmasına sebep olurlar. Çünkü maddedeki öncelik ve sonralık zâti iken, zamanda bunlar arazdandır. Mekânlı varlıklar, öz yapılarından dolayı zamancıldır. Zaman kavramı da bu maddi varlıkların zâti, kendiliğinden sıralı oluşundan, öncelikli ve sonralıklı oluşundan elde edilir; yoksa olaylar zamana göre sıralanmazlar. Zaman denen kavram da, olayların öncelik ve sonralığından soyutlanmış bağımlı bir kavramdır.<sup>581</sup>

Bu bağlamda “zaman, her şeyden önce yaratılmıştır” şeklindeki düşüncede zamana, yaratılış itibari ile bir öncelik verilmekte ve mekândan soyutlanmaktadır. Varoluşun temelini ve sürekliliğine işaret eden “hareket cevheri” teorisi, zaman ve mekânın ayrılmaz bir bütün olduğunu ve ayrı düşünmenin imkânsızlığını ortaya koymaktadır. “Zamanın hariçte bir varlığı yoktur” düşüncesinde ise, faal olan

---

<sup>577</sup> Evkuran, s. 36.

<sup>578</sup> Kalın, Zaman, s. 84.

<sup>579</sup> Abdülkerim Suruş, **Evrenin Yatışmaz Yapısı**, çev. Hüseyin Hatemi, 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 74.

<sup>580</sup> Kalın, Zaman, s. 85.

<sup>581</sup> Suruş, ss. 69-70.

zamanın, doğada var olabileceğini ve o varsa, var denilebileceği tarzında bir anlayışta da, zaman ve mekân ilişkisi yapılandırılmıştır.<sup>582</sup>

Bilimsel açıdan değerlendirecek olursak, Durağan Evren Teorisi ile Big-Bang Teorisi, pozitif bilimlerin ileri sürdüğü yaratılış teorileridir. Durağan Evren Teorisi'ne göre âlem, ezelden beri mevcuttur ve genişlemektedir; ayrıca o, zamanın her anında vardır. Genişleme sebebiyle galaksi kümeleri arasındaki boşluk arttıkça bu boşlukları doldurmak için yeni galaksiler oluşmaktadır. Buna göre uzak geçmişte de bugünde de, âlemde yeni galaksilerin oluşması söz konusudur. Bu teori oldukça taraftar bulmasına rağmen Big-Bang teorisiyle cazibesini kaybetmiştir. Bu teoriye göre âlem yaratılmıştır. Ondaki önceki zamanda ne olduğu da bilinemez; çünkü zaman büyük patlama ile yaratılmıştır. Maddenin yaratılmaya başladığı “ân”, zamanın da yaratılmaya başladığı andır. Bu yokluk, zamansızlık, mekânsızlık ve uzaysızlık âleminde nasıl olduğu bilinmeyen bir şekilde birdenbire çok büyük bir patlama ile olmuş ve çok büyük bir hızla her tarafa dağılan taşkın maddeden de yıldızlar, güneşler, dünyalar yaratılmıştır. Madde de, zamanla birlikte dört boyutlu mekânda uzay-zaman ağını oluşturarak hızla genişlemiş ve büyümüştür. Zaman içerisinde soğuyarak da şimdiki durumunu almıştır. Yani âlem, zaman ve mekân sonradan yaratılmışlardır.<sup>583</sup>

Ayrıca “Einstein’ın genişleyen evren teorisi, âlem-zaman ilişkisinde köklü değişiklikler yapmıştır. Onun formüllerinin sonucu olan uzayın genişlemesi, zamanın başlangıcına doğru götürüldüğünde, uzayın yok olduğunu gösteriyordu. İzafiyet teorisinin formüllerine göre uzaya bağlı olan zaman, böylece uzay ve madde ile aynı anda yaratılmış oluyordu.<sup>584</sup> “Einstein’ın formüllerinden mutlaklığı sarsılan zaman kavramı -ki ona göre zaman ve mekân tamamen birbirinden ayrı varlıklardır- sonsuzdan beri var olma özelliğini de bu formüllerin götürdüğü sonuçlardan dolayı kaybediyordu. Artık zaman, başlangıcı olan izâfi bir kavramdı. Fakat bu, zamanın, zihin tarafından üretilen bir kavram olduğu ve dış dünyada varlığının olmadığı anlamına gelmiyordu. Tam tersine bu yaklaşım uzayı, zamanı ve maddeyi birbirine

---

<sup>582</sup> Kalın, Zaman, s. 86.

<sup>583</sup> Taşkın Tuna, **Uzayın Sırları**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 121-122.

<sup>584</sup> Râzi'ye göre de zaman ve mekân, birbirine yaratılış itibarıyla önceliği olmayan varlıklardır.

bağladığı ve bunları matematiksel olarak açıkladığı için dış dünyada, maddenin varlığı kadar zamana da bir gerçeklik yüklüyordu.”<sup>585</sup>

Bu gerçek, Kur’an’ı Kerim’de de belirtilmektedir. *Biz, göğü büyük bir kudretle bina ettik ve şüphesiz Biz, (onu) genişleticiyiz.*<sup>586</sup> Enbiya Suresi’nin 30. ayetinde, “*her şeyin bitişik iken ayrıldığı*” ifadesi, Big-Bang teorisiyle ortaya konan evren modelini çağrıştırmaktadır. Bu ayetin işaret ettiği evren modeli, ateistlerin; “evren/madde ezelidir ve her şeyin tek kaynağıdır” iddiasına, bilimsel ve felsefi temellendirmeye cevap verilmesine olanak sunmaktadır. Dolayısıyla evren, “yok” iken “var” hale gelmiştir. Aynı zamanda materyalizmin, “evren sonsuzdan beri vardır” varsayımını da geçersiz kılmaktadır.<sup>587</sup> Nitekim mutlak zaman açısından düşünülürse, Allah’ın, evreni ve zamanı yaratacağı bir ezeli zamanın varlığı söz konusu iken; izâfî zaman anlayışında O, evreni ve zamanı beraber yaratmıştır.<sup>588</sup>

O halde madde, hareket ve zamanın uygulanabilirlik alanına, Allah tarafından çıkarıldığı artık bilinmektedir. Öyleyse zaman, en, boy ve derinlik gibi boyutlardan oluşan mekâna, öncelik-sonralık şeklinde yeni bir boyut katmaktadır. Çünkü mekânda algılanan öncelik ve sonralık, zamanın mekâna kattığı ve zaman-mekân bütünlüğü çerçevesinde, zamana nispetle anlam kazanan nitelermelerdir. Zaman, mekândaki hareketin ölçütüdür ve mekâna kendi boyutlarının sağladığı mesafeden ayrı olarak yeni bir mesafe unsuru katmaktadır. Bu itibarla zaman ile mekân birbirinden ayrı düşünülemez. Kaldı ki, gündelik yaşamda böyle bir ayırmda imkânsızdır. Zira bir iş, bir oluş veya bir cisim için sadece zaman yahut sadece mekân belirlenmesi hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Örneğin, bir kişiyle belirli bir vakitte buluşmak üzere anlaşmanın, mekân tayini yapılmadığı için gerçekleşme imkânı olmadığı gibi, sadece mekânın belirlenmesi de, yine bu buluşmanın imkânını ortadan kaldırmaktadır.<sup>589</sup>

Yasin suresinin 38. ayetinde, yine zaman ve mekân birlikteliği zikredilmektedir. “*Güneş de (bir delildir ki) kendisine mahsus bir karargâh içinde akıp gidiyor, işte bu, güçlü ve her şeyi bilen (Allah)ın takdiridir.*” Dolayısıyla

<sup>585</sup> Caner Taslaman, **Big-Bang ve Tanrı**, 5. Baskı, İstanbul Yayınları, İstanbul, 2010, (Big-Bang), s. 23.

<sup>586</sup> 51, Zariyat, 47.

<sup>587</sup> Taslaman, **İzâfiyet Teorisi Değerler ve Tanrı Evren İlişkisi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 33, Sayı: 2, İstanbul, 2007, (İzâfiyet), s. 13.

<sup>588</sup> Taslaman, Big-Bang, s. 104.

<sup>589</sup> Kalın, Zaman, s. 88.

zamanın zikredildiği yerde mekânında zikredildiğini görmekteyiz. Yine her mekân, kendi zamanını ölçmektedir. Jeoloji, bundan iki yüz yıl önce dünyanın tarihinin yeryüzünün kabuğunda jeolojik bir dille yazılı olduğunu ifade etmektedir. Bu zamana, sürekli yaratılış ile değişimi ve mekânı beraberinde getiren bir zaman denilebilir.<sup>590</sup>

Râzi'de mekânın, “âlemlerden” olduğunu, âlem var olmadan önce, ne “anın” ne de “zamanın” var olduğunu ifade etmektedir.<sup>591</sup> Ona göre zaman, mekândan üstündür. Allah'ın tüm melekût ve mülkünden en değerlisi zamandır.<sup>592</sup> Râzi, zaman ile mekân arasındaki farka da değinir. Mekânın tek bir cüzünde asla iki hareketli var olmazken; zamanın tek bir cüzünde sonsuz sayıda havadis/oluş meydana gelebilir.<sup>593</sup> Ayrıca hareketin, hem zaman hem de mekânla bağıntısı vardır. Ancak hareketin bütün türleri zamana bağlı olduğu için hareketin, mekân ve zamanla olan ilişkisinde zaman daha önceliklidir.<sup>594</sup> Fakat bu zamansal önceliğin ancak zihinde bir gerçekliği vardır.<sup>595</sup>

Râzi, Kur'an'ın âlemin altı günde yaratılmış olduğuna dair beyanına dayanarak âlemin ezeli olduğunu savunanlar için, ayette geçen sürenin/zaman kurgusal/farazi olduğunu söyler. Çünkü süre denen şey, varlığı için bir başka süreye muhtaç olmayan bir oluşturdur. Şayet var olmak için başka sürelerle ihtiyaç duymuş olsaydı; o halde sonsuza kadar mevcut sürelerin var olması zorunlu olurdu ki, bu durum çelişkidir.<sup>596</sup> Dolayısıyla sonranın varlığı, öncenin varlığına bitişik olduğundan bu zihni bir önceliktir.<sup>597</sup> Üstelik Kur'an'ın hiçbir yerinde varlıktan önce bir yokluğa işaret yoktur. Kur'an'ın vermiş olduğu varlık bilgisinin mahiyetinden, varlıkla birlikte zamanın da var olduğu gerçeği çıkmaktadır.<sup>598</sup>

Kelamcıların zamanın ve mekânın izâfi olduğunu söylemeleri zamanın ve mekânın, mutlak ve sonsuz olmadığı anlamına gelmektedir. Zamanın, hareket olmadan kavranılamayacağına Ashâb-ı Kehf'in durumunun örnek olduğunu belirten

---

<sup>590</sup> Kalın, Zaman, ss. 86-87.

<sup>591</sup> Râzi'ye göre âlem, Allah dışında soyut somut tüm varlıkları içine alan bir kavramdır. Râzi, Tefsir, Cilt: 26, s. 71.

<sup>592</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 95; Râzi, Tefsir, Cilt: 32, s. 84.

<sup>593</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 95.

<sup>594</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 96.

<sup>595</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 97.

<sup>596</sup> Âti, s. 63.

<sup>597</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 97.

<sup>598</sup> Kalın, Zaman, s. 285.

İbni Sîna'da bu düşüncesiyle zamanın izâfi olduğunu ortaya koymaktadır. Ashâb-ı Kehf, öncelik ve sonralığı fark etmişler ancak süreyi hesap edememişlerdir. Zamanın şuurunda olup süreyi hesaplayamamaları zamanın izâfi olduğunun delillerinden birisidir.<sup>599</sup>

Fizik biliminin verileriyle de izâfiyet, dinamik yapısıyla kendisini hissettirmektedir. Örneğin, Einstein'ın izâfiyet kuramına göre<sup>600</sup>, yerçekiminin etkisiyle zaman daha yavaş akmaktadır. Buna göre yerçekiminin daha az olduğu bir yere doğru uçmakta olan bir uçağın yolcuları her uçuşta birkaç nano saniye daha fazla yaşlanırlar. Ünlü fizikçi Stephen Hawking'e göre örneğin; ikiz kardeşlerden biri, ışık hızına yakın bir hızla uzay yolculuğuna çıkar ve kardeşi dünyada kalırsa geri döndüğünde ikizini, kendisinden daha yaşlanmış bulur.<sup>601</sup>

İzâfiyet teorisi, hem yeryüzündeki insanlar sayısınca farklı zaman türü olduğunu, hem de mekânın izâfiliğini ortaya koymaktadır. Bu teoriyle madde ve enerji birleştirildiği gibi artık uzay ve zaman da birleştirilmiştir. Ayrıca Aristo ve Newton'un "bağımsız zaman kavramı", hız ve değişkenlikten etkilenen "elastiki zaman" kavramına evrilmiştir. Artık evrenin saatini gösteren evrensel bir saat olamayacağı, bu teoriyle ortaya konmuştur.<sup>602</sup>

---

<sup>599</sup> İbni Sina, s. 194.

<sup>600</sup> "İzâfiyet teorisi evren ve zaman anlayışında yaptığı önemli değişikliklerle 'Tanrı-evren ilişkisini anlayış tarzımıza yeni açılımlar getirmemiz için olanaklar sunar. Bu teorinin formülleri sayesinde Big-Bang teorisi ortaya konmuş ve tektanrıci dinlerin olduğunu savundukları başlangıcın gösterilmesi bu teoriyle mümkün olmuştur. Ayrıca bu 'başlangıç'ın sadece evrenin değil, 'zamanın başlangıcı' da olduğu görüşü, bu teorinin zaman anlayışı sayesinde savunulmaya başlanmıştır. Böylece Tanrı'nın, daha önceden birçok kişinin zannettiği gibi bizim algıladığımız şekilde bir zaman kavramına tâbi olmaması gerektiği iyice anlaşılmış ve bu, Tanrı-evren ilişkisinin kurulmasında da yeni açılımları mümkün kılmıştır." Ayrıntılı bilgi için bkz: Caner Taslaman, **Din Felsefesi Açısından İzâfiyet Teorisi**, www.canertaslaman.com, (Teori), ss. 1-17.

<sup>601</sup> W. Stephen Hawking, **Zamanın Daha Kısa Tarihi**, çev. Selma Öğünç, 10. Baskı, Doğan Kitap, İstanbul, 2102, s. 43.

<sup>602</sup> Taslaman, İzâfiyet, s. 8. Newton'a göre süre, saat, ay gibi kelimelerle ifade edilen, hem gerçek ve matematiksel hem de soyut ve dış şeylerle ilgililiği bulunmayan bir zaman dilimidir. Buna göre, somut, mekânlaşmış ve ruhsal iki tür süreden bahsedilebilir. Böylece iki zaman fikri ileri sürülmektedir. Buradaki mekânlaşmış zaman, hareketin sayısı olup, ancak insanla var olan zamandır. Atay, ss. 116-117. O'na göre, mutlak, gerçek ve matematiksel zaman, kendiliğinden, kendi tabiatı gereği, dışarıdaki hiçbir şeyle ilişkisi olmaksızın eşit oranda akar ve başka bir isimle, "süre" olarak adlandırılır. İzâfi, görünürde ve genel olan zaman ise; ister tam ister farklı seviyede olsun sürenin hareket vasıtasıyla duyuşal ve dışsal ölçüsüdür ki bu, genelde bir saat, bir gün, bir ay, bir yıl biçiminde gerçek zamanın yerine kullanılır. Mutlak zamanın en önemli özelliği, izâfi ölçülerden bağımsız bir gerçekliğe sahip olmasıdır. Yine, mutlak zaman, âlemin varlığıyla veya yokluğuyla ilişkisi olmayan bir varoluş tarzına sahiptir." Engin Erdem, **İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006, s. 19.

Ayrıca aynı olay, değişik gözlemciler tarafından farklı zamanlarda algılanabilmektedir. Güneş tutulması gibi tek bir olay dünya ölçeğinde her sekiz dakikada bir yaşanırken, komşu galakside dört yüz yılı aşkın bir süre de gözlemlenmektedir. Bu veriler, mekânın da izâfiliğini ortaya koymaktadır.<sup>603</sup> Bir yerde sabahı müjdeleyen güneş, bir başka yerde akşamı getirmektedir. Kur'an'da bahsedilen, 'iki dogu ve iki batı',<sup>604</sup> 'dogular ve batılar',<sup>605</sup> kozmik sistemde, rölativitenin faal olan delili sayılabilir.<sup>606</sup>

Kur'an'da, kendisine ilim verilen bir kişinin göz açıp kapayıncaya kadar bir mesafe süresince Belkıs'ın tahtını getirecek olması<sup>607</sup>, Hz. Peygamber'in aylarca sürecek bir mesafeyi bir gece vakti katetmesi (miraç<sup>608</sup> vs. örnekler zaman ve mekânın izâfi olduğunu ve varlığın dinamik yapısını haber vermektedir.

Hareket ve değişimin, zaman ve mekânın varlığındaki etkisi, bunların da rölatif olmasını gerektirir. Yani evrendeki her hareketin bir diğerine göre, rölatif olmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Göreli olan hareket ve değişim sebebiyle meydana gelen mekân ve zaman farklılığı da, doğada işleyen bütün yasalara etki eder ve onlara görelilik kazandırır ki, bu durum, kozmik sistemi oluşturan temel bir ilke olan kozmik ya da evrensel görelilik kuramını karşımıza çıkarmaktadır.<sup>609</sup> Zira kozmik sistemin kendi yapısı rölativiteyi yaşatmaktadır.

Dünyanın güneş çevresinde ve kendi eksenini etrafında dönüşünün ortaya çıkardığı gece, gündüz ve mevsim şartlarının, insanın biyolojik, psikolojik, sosyolojik vb. yapısına olan etkisi, varlığı bir bakıma, göreli yapmaktadır.<sup>610</sup> Yine insanın sıkıntı içinde geçirdiği bir an bile insana çok uzun bir süreymiş gibi gelmektedir. Çok uzun süre sıkıntılar içinde kalan bir insanın, içinde bulunduğu durum gereği zamanın nasıl uzadığını tahayyül etmek bile zordur.<sup>611</sup>

Buraya kadar kısaca özetlediğimiz bulgulardan ortaya çıkan sonuç, zamanın algı olduğu gerçeğini bir kez daha ispatlamıştır. Bu gerçek, asırlar önce Kur'an'da

<sup>603</sup> Faiz Kalın, **Kuran ve Evrende Rölative**, Ekev Akdemi Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 2, 2001, (Rölative), s. 142.

<sup>604</sup> 55, Rahman, 17.

<sup>605</sup> 7, A'raf, 137.

<sup>606</sup> Faiz Kalın, **Kur'an ve Bilim Işığında Rölativeye Etki Eden Faktörler**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Cilt yok), Sayı: 17, Ankara, 2003, (Kur'an-Bilim Rölative), s. 185.

<sup>607</sup> 27, Neml, 40.

<sup>608</sup> 17, İsrâ, 1.

<sup>609</sup> Kalın, Kur'an-Bilim Rölative, s. 186.

<sup>610</sup> Kalın, Kur'an-Bilim Rölative, s. 186.

<sup>611</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 23, s. 47.

haber verilmiş bir bilgidir. Bu konuyla ilgili bazı ayetler şöyledir: “...Gerçekten, senin Rabbinin Katında bir gün, sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir.” (22, Hac, 47) “Gökten yere her işi O evirip düzene koyar. Sonra (işler,) sizin saymakta olduğumuz bin yıl süreli bir günde yine O’na yükselir.” (32, Secde, 5) “Melekler ve Ruh (Cebrail), O’na, süresi elli bin yıl olan bir günde çıkabilmektedir.” (70, Mearic, 4) Bu ayetlerde yer alan gün kavramı, süresi kesin olarak bilinmeyen değişik zaman dilimlerini ifade etmek için, rölatif bir anlamda kullanılmıştır.<sup>612</sup>

Dolayısıyla “yevm”, kâinatın sistemine ve insanlara göre, hatta ilahi boyutta değişkendir. Yeryüzünün kendi eksenini etrafındaki hareketi bir yevmken; güneşin çevresindeki hareketi ile bir yıl, yevm olmaktadır. Yukarıdaki ayetlerden yine Allah katında yevmin değişken olduğunu da görmekteyiz. Bu da zamanın izâfi olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>613</sup> Yani insanoğluna çok uzun gelen bir zaman dilimi, Allah’a göre çok kısadır. Milyonlarca yıl, Allah’a göre bir an sayılır.

“Bu durum, günümüz bilimsel tespitleri ile de desteklenmektedir. Işığın hızını, üç yüz bin km/sn olarak kabul eden bilim, ses için çok daha az bir hız belirlemiştir. Yakın uzayda ışık hızında bir değişim söz konusu olmadığından, makro planda birçok olay ve hareketin ölçümünde ışık hızı değişmez ölçek olarak ele alınmıştır. Fakat ses, kozmik sistemden etkilenme bakımından görelidir. Mekâna ve diğer şartlara göre sesin hızı değişmektedir. Bu noktada, somut varlığın yapısı ile hareket ve algılayışındaki görelilikten yola çıkarak, soyut kavramların da etkin ya da edilgenlik bakımından göreliliği olduğu söylenebilmektedir.”<sup>614</sup>

Bilimin kabul ettiği ışık hızının cismin doğasıyla ilgili olduğu bir gerçektir. Çünkü uzayın yukarı tabakalarında, ışık hızını aşan hızlardan bahsedilmektedir. Evren’de hız arttıkça, zaman daha yavaş geçmektedir. Değişik ortamlarda, değişik yerlerde, değişik hızlarda saatler farklı işlemektedir. Cisimle münasebeti olmayan mukaddes ruhların kendi yapılarına uygun bir zaman ve mekâna sahip olmaları gerçeği ise, görelilikteki sınırları, insan hafızasını zorlayan bir noktaya taşımaktadır.<sup>615</sup> Örneğin; Kur’an’da “*Sen gözünü yummadan ben onu sana getirebilirim dedi. Süleyman tahtı yanına yerleşmiş görünce: "Bu Rabbinin*

<sup>612</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: Râzi, Tefsir, Cilt: 23, ss. 47; Cilt: 25, s. 243; Cilt: 30, s. 122.

<sup>613</sup> Ali Ünal, **Kuran’da Temel Kavramlar**, Işık Akademi Yayınları, İzmir, 2012, s. 185.

<sup>614</sup> Kalın, Kur’an-Bilim Rölative, ss. 181-182.

<sup>615</sup> Kalın, Kur’an-Bilim Rölative, s. 184.



*lütfundandır" dedi..." (27, Neml, 38-40) ayeti ile ifade edilen durumun bilimsel veriler ışığında imkânsız olmadığını söyleyebiliriz.*

“İzâfiyet teorisinin özellikle zamanın ve uzayın izâfiliğini göstermesinin, tektanrıci dinlerin diğer bazı inançlarının anlaşılma tarzına da önemli katkılar sağlamıştır. Bunlardan biri, Dünya’nın ve insanların evrendeki ve zaman sürecindeki yeri ile ilgilidir. Önce Kopernik ile Dünya’nın, evrende merkezi bir konumda olmadığı anlaşılmış, sonra evrende yüz milyarlarca yıldızın var olduğu öğrenilmiş ve bu gelişmeler birçok kişide, Dünya’nın ve içinde yaşayan insanların özel bir konumda olmadıklarına dair bir izlenimin oluşmasına sebep olmuştur.<sup>616</sup>

Ayrıca evrenin başlangıç zamanı olarak tespit edilen 15 milyar yıl öncesine nazaran, insanların Dünya’da gözükme süresi çok kısadır. Bu olgu da bazılarınca, insanların Tanrı’nın katında özel bir yeri olduğuna dair tektanrıci dinlerin düşüncelerine aykırı olarak algılanmıştır. Artık “Tanrı, insanları yaratmak için neden 15 milyar yıl bekledi” veya “bu kadar büyük uzayda Dünya’nın önemi ne olabilir” vb. sorulara izâfiyet teorisi, cevap verilmesi için olanaklar sunmaktadır. Eğer zaman izâfi olmasa idi ve bu evrenin zamanı, Tanrı için de geçerli olsaydı, ‘Tanrı’nın 15 milyar yıl beklemesi’ söz konusu olabilirdi. Uzayın ve zamanın birbirinden bağımsız olduğunu kabul eden Newton’un fiziğine göre “Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu”? sorusu da gayet mantıklıdır. Ancak izâfiyet teorisi, uzay ve zamanın ayrılmaz bir bütün olduğunu ortaya koydu.<sup>617</sup>

“Zamanın izâfiliği ile bu evrene aşkın bir varlıktan, bu evrenin zamanına bağımlıymış gibi konuşmanın hatalı olduğu anlaşılmış ve bu tarzdaki sorular da anlamını yitirmiştir.”<sup>618</sup> Evrenin başlangıcından önceki zamanlar tanımsız olduğu için bu tür sorular anlamsız olmaktadır.

Çünkü zamandaki rölatiflik ile uzayın içinden belirlenen iki farklı noktadan fiziki zaman, aynı anda mazi ve hal olmaktadır. Uzayda farklı uzaklıklardaki gezegenlerden yeryüzünün görüldüğünü varsayarsak, bize göre mazi olan bir olay, yeryüzüne milyarlarca yıl sonra ulaşabilecek bir yıldızdaki varlık için gelecek olabilmektedir. Dolayısıyla bize göre mazi olan zamanların tamamı, sonsuzda haldir. Geçmiş ve gelecek ise aynı noktada yer alır. Böylece izâfiyette sonsuzdan da söz

<sup>616</sup> Taslaman, İzâfiyet, s. 14.

<sup>617</sup> Taslaman, İzâfiyet, s. 14.

<sup>618</sup> Taslaman, İzâfiyet, s. 15.



edilemez. Zira geçmiş, gelecek bütün zamanlar haldir.<sup>619</sup> Bizim için on beş milyar olan bu yıl, Tanrı için artık bir “ân”dır.<sup>620</sup> Böylece izâfiyet, Tanrı’yı sonsuz zamandan beri var olan bir varlık olarak tarif eden yaklaşımların yerine, Tanrı’yı zaman üstü veya zamana aşkın veya zamansız olarak tarif eden yaklaşımların savunulmasına güç vermiştir.<sup>621</sup>

Ayrıca izâfiyet, “Tanrı’nın, insanların yapacakları her şeyi bilmesine rağmen niçin onları sorumlu tutmaktadır” şeklinde determinist kader anlayışını da geçersiz kılmaktadır. Çünkü Tanrı’yı olayların belirleyicisi şeklinde başlangıca koyan bir kader anlayışı yerine, “zaman üstü” ve “zamana aşkın” bir Tanrı anlayışı ile bilme olayı, milyarlarca yıldan beri gerçekleşen bir olay değil, zaman üstü bir boyutta gerçekleşmektedir. Ayrıca Tanrı’nın zaman üstü varlığı, geleceği bilme ile belirleme arasındaki paradoksuda çözmektedir. Çünkü artık bilme olayı, milyarlarca yıl öncesinde gerçekleşen bir hâdise değildir.<sup>622</sup>

Diğer yönden kıyametin kopacağı ana kadar ölümlerin ne yapacağı sorusunun cevabı da izâfiyet teorisiyle anlaşılabilir. Kur’an, ölümlerin, kıyametten önceki zamanı nasıl algıladıklarını şu ayetlerde haber vermektedir. “*Onları toplayacağı gün sanki sadece birbirleriyle tanışacakları gündüzün bir saati kalmışlar gibi gelir*”...(10, Yunus, 45) *Dedi ki “Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?”* (23, Mü’minun, 112) *Dediler ki “Bir gün veya bir günün birazı kadar kaldık, sayanlara sor.”*( 23, Mü’minun,113). Bu ayetlerin ifade ettiğine göre ölenler, kozmolojik zaman ölçeklerine tabi olmadıkları için onlar için geçen binlerce yıl, bir gün gibi algılanacaktır.<sup>623</sup>

Çünkü izâfiyet teorisine göre zaman izâfidir, mutlak bir kavram değildir. Buna göre evrenin başlangıcı ile evrenin herhangi bir aşamasındaki milyarlarca sene arasındaki fark önemsizdir. Örneğin, Dünyamız’ın yaratılışını sağlayacak şekilde Tanrı’nın Big- Bang’i baştan ayarladığını söylemekle, Big-Bang’den on milyar yıl sonra Tanrı’nın müdahale ederek Dünya’yı yarattığını söylemek arasında ciddi bir fark kalmamıştır. İzâfiyet teorisi, bambaşka bir boyutta, on milyar yılın önemsiz

<sup>619</sup> İsmail Yakıt, **Rölatif Zaman ve Zamansızlık**, Bilim ve Tasavvuf Dergisi Cilt: 4, Sayı: 38, İstanbul, 1987, ss. 7-8.

<sup>620</sup> Taslaman, İzâfiyet, s. 15.

<sup>621</sup> Taslaman, İzâfiyet, s. 15.

<sup>622</sup> Taslaman, İzâfiyet, s. 16.

<sup>623</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 15, s. 109.

olabileceğini göstermiştir. Aradaki milyarlarca yıl önemsizleştiğinde artık ortada sorun kalmamaktadır.<sup>624</sup> Zira Allah, bu evrenin zamanına tabi olmayan evrene aşkın bir varlıktır.<sup>625</sup> Dolayısıyla izâfiyet, Allah'ın bir kanunu olarak kendisini ortaya koymaktadır.

## b. Durağan-Hareketli Evren ve Zamanın Başlangıcı

Aristo, zamanı, “feleğin hareket miktarı/sayısı” olarak tarif etmiştir.<sup>626</sup> Ona göre oluş, bozuluş, başkalaşma, büyüme, yer değiştirme vs. hep hareketi ifade eden niteliklerdir. Dolayısıyla psikolojik, biyolojik, kozmolojik her hareket, zaman için bir ölçektir. Ayrıca Aristo, mutlak anlamda hareketi ölçen sayının, belli bir devinime (hareket) değil, sürekli devinime ait olduğunu söyler.<sup>627</sup> Bunun yanında her ne kadar zamanı, doğrudan harekete bağlı bir şey olarak tanımlıyorsa da, onun zaman anlayışında, dolaylı olarak sükûnun çok önemli bir yeri vardır. Çünkü o, zamanı, hareket ile özdeş bir şey değil, önce ve sonraya göre hareketin sayısını ifade eden ölçü olarak tasavvur eder ve hareketi saymak için sükûnun da var olması gerektiğini düşünür. Başka bir ifadeyle, zaman, doğrudan hareketi ölçtüğü gibi dolaylı yoldan da sükûnu ölçer.<sup>628</sup>

Zaman, ona göre, ne tam olarak değişimdir ne de değişimden ve hareketten bağımsız bir şeydir. Hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi fark etmediğimizde

---

<sup>624</sup> Taslaman, Big-Bang, s. 131.

<sup>625</sup> Taslaman, İzâfiyet, ss. 16-17.

<sup>626</sup> Aristoteles, ss. 187-191. Hareketin iki anlamından söz edebiliriz. Birincisi, “kat etmek”, mesafe almak anlamında; diğeri ise aralık anlamında harekettir. Kat anlamında hareket, felsefecilere göre başlangıç ve son arasında bulunan hareketli için ma’kul, bitişik bir mevhumdur. Başlangıçtan sona varmadıkça bitişik şey var olmaz. Sona varınca makul bitişik şey, batıl olur. Kelamcılara göre hareket, birbirini ardınca gelen zamanlarda art arda gelen oluşumlardır. Kat anlamındaki hareket dışta var değildir. Aralık anlamında hareket kelamcılara göre evrendir. Özünde tek evren ve tek bitişik olduğu halde hayali evrenlere bölünür. Bu hareket, dışta vardır. Zamanın da iki anlamı vardır. Biri varsayımsal, dışta gerçekliği yoktur. Bu anlamdaki zaman, kat anlamına gelen harekete bağlıdır. Zamanın ikinci anlamı ise, dışta var olup, bölünemeyen bir şeydir. Geçmiş, şimdi ve gelecek (dışta var olan) bu zamanın kısımlarıdır. Şimdi, akan ana (seyyal) zamana ferd denilmiştir. Zaman dışta var ise ve tek zaman dışta var değilse vehmedilmiş bir şey olur. Kelamcılara göre de dışta var olan zaman tek zamandır. Aralık anlamında zaman dışta vardır. Tek zaman aralık anlamındaki zamana bağlıdır. Aralık anlamındaki hareket de zaman gibi üç bölümdür. Bunlar geçmiş, şimdiki ve gelecek harekettir. Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, **İslam Felsefesi Tarihi**, haz. Refik Ergin, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008, (Felsefe), s. 146.

<sup>627</sup> Aristoteles, s. 213.

<sup>628</sup> Aristoteles, s. 203.

zamanın da geçmediği zannedilir.<sup>629</sup> O, bu düşüncesini desteklemek için Sardanya'da uyanırken uyudukları anlatılan kahramanların durumunu örnek gösterir. Bu insanlar, uykuda geçirdikleri zamanı duyumsamadıkları için, uyanık oldukları an ile uykudan uyandıkları ân'ı, bitişik olarak düşündüklerinden, zamanın geçmediğini zannetmişlerdir. Öyleyse devinme ve değişmeden bağımsız zaman yoktur.<sup>630</sup> Yani Ona göre hareket olmadığında zaman, zaman olmadığında da hareket olmayacaktır.

Râzi, Aristo'nun hareket olmadığında zamanın fark edilemeyeceği görüşüne katılmaz. O, bu durumu bir örnekle açıklar. Kör, sağır veya sürekli karanlık bir mekânda bulunan insan (Ashâbı-ı KeHF örneğinde olduğu gibi), feleklerin hareketinden, güneşin doğuş ve batışından habersiz olsa dahi, zamanın geçtiğinin/akışının farkındadır. Dolayısıyla hareket ve sükûn olmadığında, zamanın varlığının bilgisi, zaruri bir bilgidir.<sup>631</sup> Zamanın bilgisi, herhangi bir açıklama ve delil gerekmeksizin hareket ve değişimden bağımsız apaçıktır.<sup>632</sup> Hareket, sükûn, felekler, güneş, ay vs. bütün bunların yokluğu farzedilse, insanoğlu zamanın geçtiğini kesin olarak zihninde hazır olarak bulur.<sup>633</sup>

Allah kıyametle birlikte felekleri, dolayısıyla hareketi ve hareketi oluşturan sebepleri tekrar var edeceği güne kadar yok etse, yok etme ile tekrar var etme arasında yine zaman mevcuttur.<sup>634</sup> O halde feleklerin hareketinin, zamanın varlığında hiçbir tesiri yoktur. Sadece saatlerin, günlerin, ayların ve yılların oluşmasında etkisi vardır.<sup>635</sup> O, bu düşüncesiyle, kozmolojik ve ontolojik bir zaman anlayışına sahiptir. Ona göre dünyevi ölçeklere zaman yok olurken, uhrevi kanunlara tabi zaman ebedi olarak varlığını devam ettirmektedir. Yani zamanın özü/cevheri, ilahi boyutta varlığını sürdürmektedir.<sup>636</sup>

Ayrıca Aristo'ya göre, zamanın varlığından söz edebilmek için, tek başına hareket yeterli değildir; hareketin, öncesi ve sonrası tespit edilmiş bir hareket olması gerekir. Çünkü önce ve sonrayı algılayamadığımızda zamanın geçtiğini de

---

<sup>629</sup> Aristoteles, ss. 187-189.

<sup>630</sup> Aristoteles, s. 189.

<sup>631</sup> Râzi, Şerh, Cilt: 2, s. 139; Metâlib, Cilt: 5, s. 21.

<sup>632</sup> Râzi'nin, zamanın varlığının bilgisinin apaçık bir bilgi olduğuna dair ortaya koyduğu deliller için bkz. Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 22-26.

<sup>633</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 26-27.

<sup>634</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 29.

<sup>635</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 32.

<sup>636</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 19, s. 149; Erbaîn, ss. 292-293.

farkedemeyiz.<sup>637</sup> Bu sebeple Aristo, zamanı, önce ve sonraya göre hareketin ölçüsü/sayısı olarak tanımlamıştır. Hareketin azlığı ve çokluğu sayı aracılığı ile bilinmektedir. O halde zaman, bir sayı olduğuna göre, bu, saydığımız şey değil, sayılan şeydir. Hareket dâimi ve sürekli olduğuna göre, zaman dâimi ve sürekli olan bir şeyin sıfatıdır.<sup>638</sup> Eğer hareket için, önce ve sonra şeklinde bir başlangıç ve son durumu söz konusu olmazsa, onun ölçüsünü tespit etmek mümkün olmaz. Hareketin ölçüsünü tespit edebilmek için, hareketin başlangıç ve bitiş anlarının belirli olması gerekir. Çünkü ölçü, bu iki ân arasındaki aralığı ifade eder. “Ân” ise, kendi başına gerçekliği olan bir şey olmayıp, geçmiş zamanın sonu ile gelecek zamanın başlangıcını ifade eden bir sınırdır.<sup>639</sup>

Bu durumda zaman, “ân” ile belirlenen bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki biz, ‘ân’ı, devinimdeki önce ve sonra olarak ya da öncenin sonu, sonranın başı olan şey olarak değil de, “tek şey” olarak algıladığımızda, hiçbir zaman devinim olmadığından geçmemiş gibi algılarız.<sup>640</sup> Aristo’nun görüşünü özetlersek; “ân”, zamanın hem başlangıcı hem de sonudur. Ân, başlangıcı ve sonu birleştiren bir nokta olarak sürekli zamandır. O’na göre zaman, “ân” denilen zaman atomlarından meydana gelmiştir. Bu “ân”, sonsuz ve değişmezdir. Buradan da zamanın sonsuz ve değişmez olduğu sonucuna varmıştır.<sup>641</sup> Fakat ân’ın bir ölçüsü, uzunluğu veya boyutu yoktur. Oysa bir şeyin, parça olabilmesi için bunlara sahip olması gerekir ki, bunlar bir araya geldiğinde bütünü oluşturabilsin. Dolayısıyla zaman, ân denilen parçaların bir toplamı da değildir.<sup>642</sup> O halde ân denilen şey, zamandır.

Râzi, Aristo’nun ân’ın, bitişik bir nicelik olduğu görüşüne katılmaz. Çünkü her bitişik olan, parçalanabilme potansiyeline sahiptir.<sup>643</sup> Râzi, birinci bölümde, “an” kavramında bahsedildiği gibi ân’ın, hem vasıl hem de fasıl olduğunu belirtir. Ân, geçmiş ile geleceği birleştiren ortak bir nokta olduğu için vasıl, aynı zamanda geçmiş ile geleceği ayırdığı için de fasıldır. Bu sebeple mevhumî olan bu nokta zamanın bi-

---

<sup>637</sup> Aristoteles, s. 191.

<sup>638</sup> Aristoteles, s. 191.

<sup>639</sup> Aristoteles, s. 193.

<sup>640</sup> Aristoteles, ss. 193-195.

<sup>641</sup> Aristoteles, s. 193.

<sup>642</sup> Aristoteles, s. 193.

<sup>643</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 85.

zâtihi kendisi değildir. Dolayısıyla zaman, ân diye isimlendirilemez ve ezeliyle de nitelendirilemez.<sup>644</sup>

Ayrıca Aristo'ya göre hareketin bir başlangıcı yoktur. Hareket de madde gibi ezeldir. Hareket, kendi kendini gerçekleştiren özdür. Hareket gibi zaman da sürekli ardışıklıktan ibarettir ve ezeli-ebedidir. Madde olmayan ve kendisi de hareket etmeyen bütün hareketlerin ilk sebebi, salt form olan bir ilk muharrikin hareket ettirmesi ile varlık şekillenmiştir. O'na göre Tanrı, evrenin yaratıcısı değil, biçimlendiricisi ve mimarıdır. Aristo, Deist olduğu için Tanrı âlemi şekillendirip, düzen ve nizamını kurduktan sonra işi bitmiş, emekliye ayrılmıştır.<sup>645</sup> Tanrı tarafından kurulan mekanizma, artık kendi kendini devam ettirmektedir.<sup>646</sup> Aristo'nun bu savı, pek de tutarlı görünmemektedir. Çünkü hem hareketlinin hem de hareket ettirenin ezeli olması mümkün değildir.<sup>647</sup>

Zamanın ve zamanı oluşturan ölçeklerin ezeli olması da mümkün değildir. Kur'an, geceyi ve gündüzü, ayı ve güneşi yaratanın Allah olduğunu<sup>648</sup> ve kâinatta her şeyin yok olmaya mahkûm olduğunu belirtir.<sup>649</sup> Zira var etme/varlık kazandırma ezeliğin ispatıdır. Âlemin zaman itibari ile de önceliğini kabul etmeyen Râzi, "Allah, âlemden sonsuz bir kıdemle öncedir" der. Nasıl ki akıl, zorunlu olarak geçmişin gelecekte önce olduğuna hükmediyorsa, Allah'ın da tüm mevcudattan ezeli olarak önce olduğuna kesin olarak hükmeder.<sup>650</sup> Dolayısıyla zamanın ve zamanı oluşturan cüzlerin ezeliğini ve ebediliğini Kur'an, reddetmektedir. Ayrıca zamanın yaratılmamış olması, zamanın da yaratıcı olmasını zorunlu kılar ki, mantıken de iki yaratıcının varlığı, kâinat sistemini altüst eder.<sup>651</sup> Hem, bölünebilen ve ardışık anlardan oluşan bir şeyin ezeli ve sonsuz olması da imkânsızdır.<sup>652</sup>

Buna ilaveten Aristo'nun emekliye ayrılmış Tanrı fikri de tutarsız bir görüştür. Çünkü Kur'an, Allah'ın, her an bir şe'n (iş ve aktivite) içinde olduğunu

<sup>644</sup> Birinci bölüm "ân" bahsine bakınız. Ayrıca bkz. Râzi, Mebâhis, Cilt: 2, s. 787.

<sup>645</sup> Aristoteles, ss. 379-383; Hüsameddin Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, 4.Baskı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2000, ss. 262-263.

<sup>646</sup> Yener Öztürk, **Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi**, Avrasya Yayınları, Ankara, 2004, s. 155.

<sup>647</sup> Râzi, Erbaîn, ss. 24-25, 31.

<sup>648</sup> 21, Enbiya, 33.

<sup>649</sup> 55, Rahman, 26.

<sup>650</sup> Râzi, Mesâil, s. 22.

<sup>651</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 22, s. 161.

<sup>652</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 11-12; Mesâil, s. 22.

belirtilir.<sup>653</sup> Kâinata her an milyarlarca var oluş ve yok oluşa şahit olunmaktadır. Allah Teâlâ, aynı anda, pek çok nesnelere yaratmaktadır. Bu yaratma fiili ancak fail ile mefulün birlikteliğinden meydana gelmektedir.<sup>654</sup> Dolayısıyla Aristo, Allah'ın aktif olduğu alanı sadece insan ve tarihle sınırlarken, İslami teoloji bu alana kozmik düzeni de katmaktadır. Şu ayeti kerimede bunu görmekteyiz. “(Musa:) “Eğer gerçekten (doğruyu) öğrenmek ve (onu) yürekte benimsemek istiyorsanız (söyleyeyim;) göklerin, yerin ve bu ikisi arasında var olan her şeyin Rabbi(dir O)!” diye cevap verdi.”<sup>655</sup> Allah, zaman ve mekândan münezze olmasına karşın göklerin, yerin ve ikisi arasındaki her şeyin var edicisi ve düzenleyicisi olarak zaman ve mekânda yasalarıyla dâima aktiftir.<sup>656</sup> Yani O, zaman ve mekândan münezze olmasıyla zamana aşkın, zaman ve mekânlıların evrenindeki aktif varlığıyla zamana içkin bir varlıktır.

Aristo'nun ezellik teorisine göre “sonsuzun geçilmesi de imkânsızdır. “O’na göre sonsuz dizide bir başlangıç yoktur; başlangıcı olmayan bir şeyde de sona ulaşamaz.”<sup>657</sup> Peki, sonsuz geçilebilir mi; yani sonsuz +1 şeklinde bir formülün varlığından bahsedebilir miyiz? “Sonsuz” kavramını kurgusal olarak kullananlar bunu gözden kaçırmışlardır. Oysa:

1- Sonsuz sürekli olarak ilerleyen ve ilerlemeyle tamamlanmayan demektir.

2- Evrendeki geçmiş zamanın sonsuz olduğu söylenmektedir.

3- O zaman bizim bu noktada var olabilmemiz için sonsuzun geçilmiş olması lazımdır. (2. maddeye göre.)

4- Sonsuz geçilemeyeceğine (1. maddeye göre) ve bizim var olmamız inkâr edilemeyeceğine göre, evrendeki geçmiş zaman sonsuz olamaz. Öyleyse evrendeki zamanın başlangıcı vardır.<sup>658</sup> Şayet sonsuz kavramının yanlış kullanımı düzeltilirse, evrenin ve zamanın başlangıcı olduğu ortaya çıkacaktır. Ayrıca evrenin sonsuz zamandan beri var olamayacağı şu unsurlarla özetlenmektedir.

1- “Gerçek sonsuz” var olamaz.

2- Zamanda sonsuza dek geri gitmek “gerçek sonsuzu” oluşturur.

---

<sup>653</sup> 55, Rahman, 29.

<sup>654</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, s. 105.

<sup>655</sup> 26, Şuara, 24.

<sup>656</sup> Şaban Ali Düzgün, **Allah Tabiat ve Tanrı**, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, (Allah), ss. 139-140.

<sup>657</sup> Wolfson, s. 318.

<sup>658</sup> Taslaman, Big-Bang, s. 56.

3- Öyleyse zamanda sonsuza dek geri gitmek mümkün değildir.<sup>659</sup>

Râzi'ye göre madde ve hareket gibi zaman da muhdes olduğundan hareket olsa da olmasa da hareketin varlığından bağımsız vardır ve hareket sadece zamanın ölçülmesi ve belirlenmesinde etkilidir.<sup>660</sup> Dolayısıyla zaman, mekân ve hareketin birbirine önceliğinden bahsedilemez. Ancak zaman, mekân ve hareketle varlık sahasına çıkan bir şeydir. Yani geçmiş zamanda, zamanla beraber var olan bu varlıklar, Aristo'nun aksine ezeli değil, sonradan ve sonludurlar.

Râzi'ye göre, feleklerinde hareketinin bir başlangıcı bulunmaktadır ve bir muharrike ve müdebbire muhtaçtır. Hareket bir halden bir hale değişimi ifade ettiğinden, kendisinden intikalin gerçekleştiği bir halin bulunmasını zorunlu kılar. Fakat ezel kavramı, kendinden önce bir şeyin bulunmasına manidir. O nedenle ezelle hareketi bağdaştırmak imkânsızdır. Dolayısıyla feleklerinde bir başlangıcı vardır ve sonsuz değildir.<sup>661</sup>

Öyleyse felekler ve yıldızlar, ya “onların zâtları ezelde yok idi, sonradan var oldu” ya da, “onlar, her ne kadar ezelde mevcut idiyse de, durağan ve hareketsiz haldeydiler ve daha sonra hareket etmeye başladılar.” Her iki takdire göre bu hareketler, bir zamandan önce veya sonra meydana gelmeleri mümkün ise de, muayyen bir zamanda meydana gelerek ve vücûd bularak başlamıştır. Bu sebeple, bu hareketlerin, belli zamanda başlatılması, bir takdir ve bir yaratma ile olmuştur. Bu tahsis etme, ancak kadir ve irade sahibi bir tahsis edicinin tahsisiyle meydana gelmiştir.<sup>662</sup>

Cisimler de, ya hareket halindedirler ya da hareketsizdirler. Hareket ve hareketsizlik ise, muhdestir. Muhdes olmaktan ayrı düşünülemeyen her şey de muhdestir. Her muhdes, belli bir zamanda var olmuştur. İşte bu bir yaratma ve bir takdir olup, mutlaka bunun için de bir kâdir-i muhtar yaratıcının olması gerekir.<sup>663</sup>

Özetleyecek olursak; Râzi'ye göre hareket, bir durumdan başka bir duruma intikal, yer değiştirmedir. Bu nedenle her hareket, öncesinde bir hareketin varlığını zorunlu kılar. Kendi varlığı için öncesinde başka bir şeyin varlığına muhtaç olan ise ezeli olamaz. Dolayısıyla ezel ve hareketin birlikteliği muhaldir. Aynı şekilde sükûn

<sup>659</sup> Taslaman, Big-Bang, s. 57.

<sup>660</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 104-105.

<sup>661</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 11, s. 11; Erbaîn, s. 24.

<sup>662</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 14, ss. 102-103; Erbaîn, ss. 24-25, 31.

<sup>663</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 14, s. 103 Erbaîn, ss. 24-25.



halinde olması da imkânsızdır. Çünkü bir şey, ezelde sükûn halinde iken, hareket ettikten sonra ezeldeki durağan yapısı yok olacağından ezeli olması imkânsızdır. Dolayısıyla sükûn, sabit bir durum ise ezeli bir sabitin yokluğu da imkânsızdır.<sup>664</sup> Bundan dolayı hareket başlayınca sükûn yok olacak, cisim durduğunda da hareket yok olacaktır. Sürekli değişim, oluş ve başkalaşımın olması ile de var olan yok olmakta; yok olanda var olmaktadır. Sonuçta; her iki duruma göre de madde, hareket ve zamanın ezeliğinden bahsedilemez.<sup>665</sup> Yokluğu düşünülen şeyin ezeli olması da imkânsızdır.

Râzi'ye göre, sürekli bir hareketin ölçüsünden de bahsedilemez. Çünkü dış dünyada hareketin sürekliliğinin olmadığı bilinmektedir. Şayet zaman denilen şeyin hareketin sürekliliğinden ibaret olduğu iddia edilirse, bu süreklilik ya zâtının aynısıdır, ya da zâtına artık (ilave)dir. Şayet bu süreklilik zâtına zait veya zâtının aynı ise başkasında bulunması imkânsızdır. O halde zaman, hareketin miktarı olsa idi; her hareketin ölçüsünün diğer hareketin ölçüsünden farklı olması gerekirdi. Dolayısıyla tek bir saat (zaman) içinde olan hareketlerin, birden çok saatlerde (zamanlarda) olması gerekirdi ki, bu aklın kabul etmeyeceği bir durumdur.<sup>666</sup>

Râzi'ye göre zaman ile hareket arasında birtakım farklar vardır.

1- Hareket için yavaş ve hızlı denilebilirken, zaman için denilemez. Aksine uzun ve kısa zaman denilir.

2- İki hareket beraber olabilmekte iken; iki zaman beraber olamaz.

3- En kısa zamanda en uzun mesafeyi kat eden hız denilebilirken; en kısa harekette en uzun zamanın geçmesi denilemez.

4- İki farklı hareket tek bir zamanda birleşebilir. Ancak iki hareketin de zamanları farklıdır.<sup>667</sup>

İşte Yunan filozofları ile İslam filozoflarının zaman konusundaki farklılıklarının temelinde; Yunan filozoflarında madde yaratılmadığı için cisme ait olan hareket ve zaman da yaratılmamıştır; oysa yaratmayı kabul eden İslam filozoflarında zaman ezeli olamaz.

<sup>664</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 31; Erbaîn, ss. 24-25, 31-32; Mesâil, ss. 18-21.

<sup>665</sup> Y. Öztürk, ss. 150-151.

<sup>666</sup> Râzi, Şerh, Cilt: 2, ss. 127-128; Metâlib, Cilt: 5, s. 53.

<sup>667</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, ss. 767-768.



İlk İslam filozofu Kindî'ye göre de zaman, harekete ve maddeye bağlıdır ve bir "sıfır" anından sonra başlamıştır. Bu da zamanın yaratıldığını kabul etmek demektir.<sup>668</sup> O, cismin sonluluğundan hareketle, zamanın başlangıcı ve sonu olan bir şey olduğunu ispat etmektedir. Sonlu olan bir cismin varlığına bağlı olan nicelik, mekân ve hareket gibi sonludur. Bil-kuvve sonsuz olan âleme bağlı olan her şeyde bil-kuvve sonsuzdur. Hareket ve zaman da bil-kuvve sonsuzdurlar; ancak bil-fiil sonsuz olması söz konusu değildir.<sup>669</sup>

Kindî'ye göre zaman; hareket sayesinde belirlenebilen, ölçülebilen, cüzleri sabit olmayan bir süreçtir. Bu özelliğiyle zaman, zâtı ile kaim bağımsız bir unsur değildir.<sup>670</sup> Kindî'nin zaman anlayışı bu bakımdan Aristo'dan farklıdır. Stephen W. Hawking'in belirttiği gibi, Aristoteles mutlak zamanı kabul etmiştir. Yani iki olay arasındaki zaman aralığının kesin olarak ölçülebileceğini ve iyi saatler kullanıldıkça her kim ölçerse ölçsün bu zamanın aynı bulunacağına inanıyordu. Buna göre zaman, uzaydan tümüyle ayrı ve bağımsızdır.<sup>671</sup>

Kindî, zaman ve hareketin hâdis olmasından âlemin sonradan yaratıldığını ispatlamıştır. Ona göre geçmiş hareket veya geçmiş zaman sonsuz olsaydı, sonsuz olanın, kuvveden fiile çıkmış olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Diğer yandan geçmiş hareket ve geçmiş zamandan her biri sonsuz olsaydı, şimdiki zamana ulaşmak imkânsız olurdu. Çünkü şimdiki zamana ulaşmak, sonsuz farz edilen hareket veya zamanın bil-fiil gerçekleşmesiyle mümkündür. Sonsuz olan ise bil-fiil gerçekleşmez. O halde hareket ve zaman sonsuz değil, sonludur.<sup>672</sup>

Ebu'l Berekat Bağdâdi'nin (547/1152), ilahiyat konularına ayırdığı Kitabu'l-Mu'teberi'nde ileri sürdüğü fikirler, Râzi için önemli bir kaynak oluşturmuştur. Biz de bu sebeple, Râzi'nin görüşlerine referans oluşturması açısından O'nun görüşlerine değinmek istiyoruz.<sup>673</sup>

Bağdâdi'ye göre -Râzi'nin de kabul ettiği- hareket yok olsa da hareketin imkânı hep var olacağından, bil-fiil hareketin bulunmaması, zamanın da yok olduğunu göstermez. Çünkü zaman, hareketle birlikte bulunan bir araz değildir.

---

<sup>668</sup> Kindî, s. 85.

<sup>669</sup> Kindî, s. 15.

<sup>670</sup> Kindî, s. 85.

<sup>671</sup> Hawking, s. 26.

<sup>672</sup> İbrahim Ağâh Çubukçu, **İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967, s. 16.

<sup>673</sup> Necip Taylan, **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi**, 4. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000, s. 290.

Zihin, hareketin yok olmasıyla zamanın da yok olacağını düşünmez; yani hareketlinin hareketinin ortadan kalkmasıyla hareketin imkânının da yok olacağını tasavvur etmez. Bütün hareketler yok olsa da hareketin veya hareketlerin varlığının imkânı hep bâki kalır.<sup>674</sup> Eğer zaman zihinlerde başka bir şeyi karşılamak üzere değil de, kendi başına bulunan asli bir nitelik olarak düşünülürse bu, imkânsızdır. Çünkü dış dünyada gerçekliği bulunmayan bir şeyin zihinlerde bulunması mantıken doğru değildir.<sup>675</sup> Ona göre, zamanı, harekete bağlı olarak tasavvur etmedeki en büyük yanlışlık, sükûn halinde de zamanın geçtiğinin göz önünde bulundurulmamasıdır. Bu sebeple varlık, hareketi olduğu gibi sükûnu da ihtiva ettiğinden O, zamanı varlığın ölçüsü olarak düşünmeyi, hareketin ölçüsü olarak tasavvur etmekten daha doğru bulmaktadır.<sup>676</sup>

Bağdâdi, Aristo ve onun düşüncesine tabi olanların, hareket olmaksızın zamanın anlaşılamayacağına dair Ashâb-ı Kehf'in durumunu örnek göstermesini de doğru bulmaz. Ona göre, bu topluluğun uyurken zamanın geçtiğini fark edememesi, onların uyku halinde hareketsiz oldukları için zamanı yaşamadıklarını değil, zamanın şuurunda olmadıklarını gösterir; şuur açık olan bir insan, hiçbir hareket meydana gelmeseyse bile, zamanın varlığından ve onun geçmekte olduğundan şüphe etmez.<sup>677</sup>

Ona göre her ne kadar zamanın şuur hareketin varlığından önce geliyorsa da, zihinden kaldırıldığında kendisi ile birlikte zamanın da yok olacağı bir şey bilinemez. Çünkü zaman, arazlardan farklı olarak, gerçek bir varlığa sahiptir; varlığın yokluğu gibi zamanın yokluğu da tasavvur edilemez.<sup>678</sup> Bağdâdi'nin, zamanı, varlığın ölçüsü olarak tanımlaması ve âlemin yaratılmasından önce de zamanın var olduğunu söylemesi, zamanı, temelde zorunlu varlığa dayalı olarak açıkladığını göstermektedir. Çünkü bir süre düşünmeksizin, ne yaratıcının ne de yaratılmışların varlığını tasavvur etmek mümkündür.<sup>679</sup>

Bağdâdi'ye göre zamanın bilinmesi duyu verileriyle değil, akıl ile zihnen bilebilir; ancak hareket zamanın varlık şartıdır. Örneğin, nasıl ki göz ile bakıldığında güneş çok küçük görünmesine rağmen zihnen ve gerçekte çok büyüktür;

---

<sup>674</sup> Bağdâdi, Cilt: 2, s. 76.

<sup>675</sup> Bağdâdi, Cilt: 2, s. 76.

<sup>676</sup> Bağdâdi, Cilt: 3, s. 39.

<sup>677</sup> Bağdâdi, Cilt: 2, s. 73; Krş. Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 21-26.

<sup>678</sup> Bağdâdi, Cilt: 3, s. 40.

<sup>679</sup> Bağdâdi, Cilt: 3, s. 40.

işte insan bir nesneyi eksik algılayıp sonra gerçek bilgisine ulaşabilir.<sup>680</sup> Hareketler yok olsa da, zihnin hareketin varlığının imkânını düşünebiliyor olması, insanda zaman şuurunun hareket şuurundan önce geldiğini göstermektedir. Ona göre zamanı, hareketin ölçüsü yerine, varlığın ölçüsü kabul etmek gerekir. Çünkü zaman, varlığın ölçüsüdür ve sadece hareket ile değil, hareketsizlik ile de ölçülmektedir.<sup>681</sup> Örneğin, birine ‘uzun ömürler’ temennisinde bulunulduğunda arzu edilenin muhatabın ömrünün veya zamanının uzun olması değil, aksine varlığının uzamasını ve dâim olmasını dilemiştir. Çünkü zaman, varlığın ölçüsüne bağlı olarak onunla düşünülebilir.<sup>682</sup> Fakat Râzi, Bağdadi’nin bu zaman tanımını kabul etmemektedir. Ona göre zamanı, varlığın uzamı olarak kabul etmek, onun bekası ve sürekliliğini gerektirir. Bu da tek bir zaman içinde birçok zamanın varlığı demektir ki, bu imkânsızdır.<sup>683</sup>

Gazâli’ye göre zaman, hareketin miktarı olup öncelik ve sonralık bakımından kendini belli eder. O, önceliği, uzanım ve bölünmeyi zamanın şartlarından sayar ve zamanın varlığını harekete bağlayarak, hareketin olmamasıyla, zamanın olmayacağını düşünür. Çünkü her hareket, zaman içerisinde var olmaktadır.<sup>684</sup>

İbni Rüşd’e göre zaman, hareketi ölçen uzantının zihinde kavranmasından başka bir şey değildir.<sup>685</sup> O, zihnin harekete oranla oluşturmuş olduğu bir şeydir ve bu yönüyle hareketle ilişkilidir. Çünkü ona göre zaman, ancak hareketli varlıklarla ya da onların varlığının düşünülmesi ile kendisinden bahsedilebilecek bir kavramdır.<sup>686</sup>

İbni Rüşd, zamanın ancak benzetme (teşbih, analogi) yoluyla, yer değiştirme hareketine benzetilerek bilinebileceğini belirtmektedir. Çünkü zaman, fiili ve somut varlığı olmayan geçmiş ve gelecek kavramlarından yola çıkarak kavranamaz. O nedenle hareket düşünmeksizin zamanı tasavvur etmek imkânsızdır. Çünkü zaman, tabiatında hareket ve değişimin bulunduğu varlıklar hakkında söz konusudur.<sup>687</sup>

---

<sup>680</sup> Bağdâdi, Cilt: 3, s. 36.

<sup>681</sup> Bağdâdi, Cilt: 3, s. 39.

<sup>682</sup> Bağdâdi, Cilt: 3, s. 40.

<sup>683</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 75.

<sup>684</sup> S. H. Bolay, s. 165.

<sup>685</sup> İbni Rüşd, Tehâfüt, Cilt: 1, s. 49.

<sup>686</sup> İbni Rüşd, Tehâfüt, Cilt: 1, s. 37.

<sup>687</sup> Sarıoğlu, s. 71.

Böylece zaman-hareket ilişkisinin epistemolojik boyutunu belirleyen İbni Rüşd'e göre idrak ve bilgi açısından hareket, zamana nisbetle öncedir.<sup>688</sup> “Ancak zaman bilincinin oluşması için hareketin varlığının mutlak bir zorunluluk taşımadığını bir örnekle açıklar: Örneğin, küçük yaşlarından itibaren bir mağaraya kapatılmış insanların, dış dünyada olup bitenleri algılamamalarına rağmen zamanın farkında olduklarını söyleyebiliriz. Bu nedenle zaman-hareket ilişkisi ontolojik ve bilinç açısından zorunlu bir ilişki değildir. Birbirinin kolaylıkla kavranılmasını sağlayan iki kavram durumundadırlar. Fakat hareket ve zaman farkında olunsun veya olunmasın, insan idrak ve bilincinden bağımsız bir varlığa sahiptir.”<sup>689</sup>

“İbni Rüşd, hareketin sayısını belirlemede zamanın bir ölçü işlevi gördüğünü, hareketin sayılan, zamanın ise sayı konumunda olduğunu, ölçülen olmasa da sayının var olması gibi hareket olmadığında zamanın var olabileceği fikrine ulaşır. “O’na göre hareketin epistemolojik önceliğine karşılık zaman da, harekete nisbetle ontolojik bir öncelik taşımaktadır.”<sup>690</sup> Hareketin parçaları arasındaki öncelik ve sonralık, zamana geçmiş ve gelecek olarak yansır. Bu durumda zamanın ve hareketin parçalarını birbirinden ayıran “ân’dır.” Sınırlı bir zaman varsayıldığında bu farazi zaman diliminin başlangıç ve bitiş noktasında birer “ân” olduğu var sayılır.

“Ân’ında”, analogi ile karşılaştırılması gerektiğini belirten İbni Rüşd, onu da, noktaya benzetir. Nokta, nasıl bir çizginin başlangıç ve bitişinde yer alıyorsa; zaman diliminin başlangıç ve bitişinde de “ân” bulunmaktadır. Ancak “ânın”, noktanın aksine bir başlangıç ve bitişinin bulunması zorunluluğu vardır. Çünkü geçmiş ve gelecek zaman düşünüldüğünde ancak “ân” ile tasavvuru mümkündür. Dolayısıyla “ân’ı”, düz bir çizgiyi oluşturan noktadan çok çemberde yer alan noktaya benzetmek daha doğru olacaktır.<sup>691</sup> Buradan hareketle zamanın ezeli, kesintisiz ve sonsuz olduğu sonucunu çıkaran İbni Rüşd, Aristoteles gibi, zamanın aslında kesintisiz, devri ve ezeli kabul edilen semâvi hareketin sayısı olduğunun kanaatindedir.<sup>692</sup>

Fârâbi’ye göre zaman, bir şeyin, sınırlı bir zamana nispetidir.<sup>693</sup> Zamanı, hareketle bağlantılı olarak inceleyen Fârâbi’ye göre o, harekete tabi ve ona arız olan

---

<sup>688</sup> Sarioğlu, s. 71.

<sup>689</sup> Sarioğlu, ss. 71-72.

<sup>690</sup> Sarioğlu, s. 72.

<sup>691</sup> Sarioğlu, ss. 72-73.

<sup>692</sup> Sarioğlu, s. 73.

<sup>693</sup> M. N. Bolay, s. 51.

bir şeydir.<sup>694</sup> Fârâbi, ayrıca iki farklı zaman ve hareket türü kabul etmektedir. Yani gök cisimlerinin hareketi; yer değiştirmeyen/vaz'î/doğrusal ve sürekli/dairevi olmak üzere iki şekildedir. Oluşan ve bozulan varlıkların hareketi mekâna bağlı ve sonlu iken; zamanın bağlı olduğu hareket ise sözü edilen dairevi/dâimi harekettir.<sup>695</sup>

İbni Sîna'ya göre antik çağda dört türlü zaman anlayışından bahsedilebilir.

- a- Zaman hareketle özdeştir
- b- Zaman gök küresinin hareketidir
- c- Gök küresinin tam bir devridir.
- d- Gök küresinin kendisidir.

Dikkat edilirse ilk üç tanımda zamanın hareketle birlikte ve özdeş olduğu görülmektedir.<sup>696</sup> İbn Sîna'ya göre, “değişenin değişene oranıdır”<sup>697</sup> şeklinde ifade edilen zamanı incelemenin yolu, mekânı anlamaktan geçer. Çünkü zaman, her hareket için gerekli olan bir durumdur. Ancak hareket, zaman değildir. Zaman cisimlerin sahip olduğu niteliklerden dolayı hareketin ölçüsüdür.<sup>698</sup> Zaman, hareket değildir; fakat hareketsiz de tasavvur edilemez.<sup>699</sup> Dolayısıyla zamana, zaman içerisinde bir başlangıç tayin edilemez.<sup>700</sup> “Zamanla hareket arasında bir fark vardır. Hareket çabuk ya da yavaş olabilirken; zaman yeknesak olup sadece kısa ya da uzun olabilir. Yine iki hareket aynı zamanda vuku bulabildiği halde iki zaman eş zamanlı olamaz. Öte yandan “*huvaza*” (hemen), “*bagtaten*” (birdenbire), “şimdi” ve “biraz önce” gibi ifadeler harekete bağlanamaz.”<sup>701</sup>

Sonuç olarak Râzi'ye göre zaman, zâtında ve varoluşunda hareketle hiçbir ilintisi bulunmayan bir varlıktır. O, hareket var olsa da olmasa da vardır. Bu bakımdan şöyle söylemek mümkündür: Hareketin süre ve zamanın varlığında hiçbir etkisi yoktur. Çünkü hareketin bizzat kendisi, zaman içerisinde oluşmaktadır. Yani hareket zamanı değil, zaman hareketi kuşatmaktadır. Râzi'ye göre bunun en açık kanıtı, hareketin mahiyeti ve gerçekliğinin yalnızca önceliklerin ve sonralıkların

<sup>694</sup> Kemal Sözen, “Ebu'l-Berekat el-Bağdâdi'nin Zaman Teorisi”, Dini Araştırmalar Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 10, Ankara, 2001, s. 169.

<sup>695</sup> Kaya, Felsefe Metinleri, ss. 121-123.

<sup>696</sup> Dağ, s. 5.

<sup>697</sup> Atay, s. 121.

<sup>698</sup> Atay, s. 121.

<sup>699</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, (Tefekkür), s. 133.

<sup>700</sup> Ömer Özden, *İbn Sîna-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s. 95.

<sup>701</sup> Dağ, s. 6.

bulunması durumunda ortaya çıkabilmesidir. Öncelik ve sonralık ise sadece zaman vasıtasıyla meydana gelir. O halde zaman, harekete değil, hareket zamana muhtaçtır.<sup>702</sup>

Biz de zamanın ancak hareket vasıtasıyla anlaşılabilceği kanaatini taşıyoruz. Râzi'nin hareketten bağımsız zaman teorisi her ne kadar Aristo ve bazı filozofların ezeli zaman düşüncelerine tepki olsa da, zamanla hareketi özdeşleştirmenin ezeli bir zaman ve hareketin varlığını kabul etmek olmadığı kanaatindeyiz. Çoğu kelamcı, filozof ve müfessirin hareketle zamanı bir arada düşünmeleri, sonlu zaman, mekân ve hareket tasavvurunu beraberinde getirmiş, zamanın, ezeli ve sonsuz olduğunu asla söylememişlerdir.

Biz, bu konuda Kindî'nin görüşlerini daha isabetli buluyoruz. Öyleyse bu bahsi, O'nun düşünceleri ile özetlemiş ve sonlandırmış olalım. O'na göre âlemde bulunan her şey hareketlidir. "Hareket hallerin değişmesidir. Her değişme, değişenin yani cismin süresinin sayısıdır. O halde her değişme, zaman sahibidir. Bundan, zamanın, hareketin sayısı olduğu sonucu çıkar. Hareket var olursa, zamanda var olur, o, olmazsa, zamanda olmaz. Hareket ise cismin hareketidir. Cisim var olursa, hareket var olur, olmazsa, o da olmaz. O halde cisim, hareket ve zaman var olma bakımından birbirlerinden daha önce bulunamazlar. Zaman ise sonludur. Sonsuz derecede bil-fiil zamanın mevcudiyeti düşünülemez. Çünkü şimdiki zamana ulaşılmış hareketli cisim sonludur. O halde cismin hareketi de, zaman da sonludur. Âlemin hâdis olması demek, sonradan olması demektir. Sonradan olma ise yokluktan varlığa geçmektir. Bu ise bir harekettir. Hareket sonradan olunca, zaman da sonradan olur. Demek ki zamanın bir başlangıcı vardır. Biz bil-kuvve sonsuz zamanlar düşünelim, her zamanı var eden ve önce gelen diğer bir hareketin varlığına inanmamız gerekir. Bu ise bizi, sonsuz sebepler dizgisine götürür. Teselsül adı verilen sonsuz sebepler dizgisi ise muhaldir. O halde cismi, hareketi ve zamanı var eden bir ilk yaratıcı veya muharrik sebep vardır. Bu da Allah'tır."<sup>703</sup>

<sup>702</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 103.

<sup>703</sup> Kindî, ss. 33-34; Çubukçu, s. 17.

### 3. Zamanın Hüdusu ve Kıdemi

Filozoflara göre zamanın bir başlangıç ve sonunun olması imkânsızdır. Çünkü onlara göre, zaman için bir ilk farzedilse, yokluğu zaman itibariyle varlığından önce olması gerekirdi. Dolayısıyla zaman itibari ile öncelik, ancak zamanın varlığı ile meydana gelir. O halde zaman, var olmadan önce de mevcuttur. Şayet zamanın bir sonu olduğu farzedilse, bu durumda yokluğu varlığından sonra olurdu. Zaman itibariyle sonradan olma da ancak zamanın varlığı ile gerçekleşecek bir durumdur. Çünkü öncelik ve sonralıkta zamansaldır. Bundan ötürü zaman, mevcut (varlık) yok olduktan sonra da vardır.<sup>704</sup>

Râzi'ye göre zaman, ya zâtı gereği vâcib ya da mümkündür. Zâtıyla vâcib olması muhaldir. Çünkü o, geçip giden/sona eren anlardan mürekkebi/bileşiktir. O halde zaman, zâtıyla mümkündür. Mümkün olan zaman, ya başkası sebebiyle ya da zâtı gereği var olur. Ya da ne zâtı ne de zâtının dışında bir başkasıyla var olur. Başkası ile kaim olması sabit olunca bir müessire muhtaçtır. Zâtı gereği sabit ise onun, sona eren olmaması sürekli ve bâki olması zorunludur ki, bu muhaldir. Ne zâtıyla ne de başkasıyla kaim olmamasının ise aklen imkânsız olmamasına rağmen; bu düşüncenin tutarsızlığını belirten Râzi, zaman, zâtıyla mümkündür, der. Fakat sebebi ve müessiriyle vacibu'l vücud olduğunu düşünür.<sup>705</sup>

İbni Sîna ise zamanı, kıdemi zâtı ve kıdemi zamani olarak ikiye ayırmıştır. Zâtıyla kadîm, zâtı itibariyle kendisinin bir başlangıcı olmayandır. Zâtı sebebiyle kendisine bağlanan veya kendisinin bağlı olduğu bir başlangıç yoktur. O da, tek olan Allah'tır. Zaman itibariyle kadîm ise, sonsuz geçmiş zamanda var olan bir şeydir ki, zamanının başlangıcı yoktur.<sup>706</sup>

İbn Sîna, zamanın ezeli olmasının, Tanrı'nın, yani İlk Var'ın varlığı yanında, ona eşit olarak bir de zamanın bulunduğu anlamına gelmediğine vurgu yapmakta, bunu da vâcib-bizâtihi ve vacip-biğayrihi kavramlarıyla izah etmektedir. Zamanın, zaman bakımından bir başlangıcı olmaması, onun hiçbir başlangıcı olmadığı

<sup>704</sup> Râzi, Erbaîn, s. 73.

<sup>705</sup> Râzi, Erbaîn, s. 73.

<sup>706</sup> Âti, s. 235.

anlamına gelmemektedir. Onun varlığının başlangıcı vardır; ama bu başlangıç, onu var eden ilk, yani Tanrı'dır. Zamandan önce bir varlık bulunmaktadır ki o, ilk ve zorunlu olan varlıktır. Zamanın varlığı, onun varlığında başlamaktadır.<sup>707</sup> Zâtı sebebiyle kadîm, zaman itibariyle kadimden daha özeldir. Çünkü her kadîm-bizzât aynı zamanda kadîm bi'z-zamandır. Fakat her kadîm bi'z-zaman, kadîm-bizzât değildir.<sup>708</sup>

Zâtı sebebiyle kadîm olanın birtakım özellikleri vardır. Zâtından dolayı kendisinin bağlı olduğu bir başlangıç yoktur. O, zâtıyla zorunlu olan varlıktır. Zaman itibariyle kadîm için ise kendisinin bağlı olduğu bir zaman söz konusudur. Fakat o, sonsuz bir zaman içinde bir sebebe bağlı olarak veya kendisini bir başlangıca bağlayan bir varlık ile bâki/kalıcı olur. O varlıkta Allah'tır. Zaman itibari ile birkaç kadîmin bulunma imkânı varken, zât itibari ile tek bir kadîmin dışında bir kadîm yoktur.<sup>709</sup>

İbni Sîna, hüdusu da, zaman ve zât itibariyle olmak üzere ikiye ayırır. Zât itibari ile hüdus bir şeyin varlığını ifade eder. Onun zâtında bu var olma yoktur. Bu, herhangi bir zaman itibariyle değil, tüm zamanlarda olan bir durumdur. Mutlaka kendisini var kılacak bir başlangıç olması zorunludur. Zaman itibariyle hüdus ise, yokken sonradan var olan şeylerdir. Zât itibariyle hüdus var olmak için başka bir şeye muhtaçtır. Zaman itibari ile hüdus ise, öncesinde yokluk olan şeyin var olmasıdır. Zât itibari ile olan hüdus, zaman itibari ile olandan mutlak olarak daha kapsamlıdır.<sup>710</sup>

İbni Sîna, zamanın, zaman itibariyle muhdes olmadığı görüşündedir. Zaman, zât itibariyle öncesi olmayan bir muhdis tarafından yaratılmış bir hâdistir. Şayet onun, zamani bir başlangıcı olsa idi; o, yokken var olmuş olurdu. Yani önce olan bir zamandan sonra onunla beraber mevcut olmayan bir önceden sonra var olurdu. Hüdusu zamani ise, yokken, sonradan var olandır. Dolayısıyla zaman, ona göre, zaman itibariyle sonradan var olmuştur. Çünkü her şey (önce ve sonra) zamansal olarak mevcuttur. Şayet zamanın yokken yaratılmış olduğunu kabul etsek, zamanın

---

<sup>707</sup> Atay, ss. 124-125.

<sup>708</sup> Cürcâni, s. 150.

<sup>709</sup> Âti, ss. 235-236.

<sup>710</sup> Razi, Mebâhis, Cilt: 1, ss. 227-231; Âti, ss. 236-237.



varlığı ma'dum olurdu ki, bu muhaldir. Zaman yaratılmıştır; ancak onu yaratan zaman itibariyle değil, zât itibariyle zamandan öncedir.<sup>711</sup>

Râzi de dâhil olmak üzere kelamcılarının varlık konusunda ittifak ettiği görüş; mevcut, kadîm ve muhdes olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>712</sup> Zamanın kıdemini kabul eden İslam filozoflarına göre, zaruri bilgi, birkaç açıdan zamanın sonradan yaratılmasının imkânsız olduğunu ortaya koymaktadır.

1- Şayet biz zamanın yokken sonradan var olduğuna inanıyorsak, o halde zamanın ezelden, var olduğu ana kadar devamlı bir yokluk halinde olduğunu kabul etmemiz gerekir. Süreklilik ve kesintisizlik ancak sürekli bir sürenin varlığıyla mümkün olabilir. Çünkü hareket eden bir akışın devamı ile sürenin zâtının bir anlamı vardır. O halde onun varlığının zorunlu olması dışında, yokluğunun tasavvur edilmesinin imkânı yoktur.

2- Zamanın ma'dum olduğunu tasavvur etsek, onun yokluğunun varlığından önce olduğunu tasarlamış oluruz. Bu önceliğin ise müddet ve zaman dışında olmasının bir anlamı yoktur. O halde akıl, yokluğunu tasavvur etmeye imkân tanımaz.

3- Şayet biz zaman ma'dum idi ve ma'dum olacak dersek, söylemiş olduğumuz “idi” ve “olacak” lafzının geçmiş ve gelecek bir süreye işaret etmesi gerekir. Çünkü akıl onun yokluğunun zorunlu olmasına güç yetiremediği gibi idrak/algı da onun yokluğunu takdir ve ta'birde (ifade etmede) yetersiz kalmaktadır.<sup>713</sup>

Sürenin kadim olduğunu kabul eden bir gruba göre o, kendisi ile kaim bir cevherdir ve onun varlığı hareketin varlığına dayanmaz. Diğer bir görüşte ise süre, hareketin miktarından (ölçüsünden) ibarettir. Birinci görüşe göre, sürenin kıdemi, hareketin kıdemini gerektirmez; çünkü süre zâtı ile sabit bir cevherdir. Bu sebeple ona, hareketler, değişiklikler, havadis (sonradan var olan ) vs. bitişmez. Burada tek bir süreklilik ve kesintisizlik dışında bir şey oluşmaz. İnsan aklı da, bu sürekliliğin keyfiyetini idrak etmede yetersizdir.

O zaman biz, idrak ve akledebilme noktasında iki durumun varlığını bilmekteyiz. İlk olarak, süreklilik, havadis (oluşların) ard arada olmasına göredir.

<sup>711</sup> Âti, ss. 236-237.

<sup>712</sup> Râzi, Muhassal, s. 77.

<sup>713</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 99-100.

Yani bir hâdisden (oluş) sonra başka bir hâdisin bir vakitten sonra başka bir vaktin gelmesi şeklindedir ki; bu, öncelik ve sonralıkların değişmesi sebebiyle gerçekleşir. Dolayısıyla değişim şüphesi olmadan devam eden bir süreklilik, aklın güç yetiremediği şeylerdendir. İkinci olarak; her sürekliliği, belirli bir vakit tayin ederek akledebiliriz. Bu şekilde olan her şey sonlu ve sınırlıdır. Sonu olmayan bir şeyi ise akıl, kesinlikle tasavvur edemez.<sup>714</sup>

Süre içerisinde bitişik durumların ve ardışık değişimlerin meydana gelmesine gelince; bu durumda, süre, onların ilk, sonra ikinci, sonra da üçüncü kısmına birleşmiş olur. Bundan dolayı süre ve zamanın cevheri (özü) kendinde seyyal (akış halinde) bir şey iken, zâtında değişken bir şeydir. Ancak durum bu şekilde değildir. Değişim ancak mahiyetinin dışındaki durumlarda gerçekleşir. Yani bu, havadise arız olan izâfetlerde meydana gelmektedir. Müddet ve zamanın hareketin levazımından olduğunu kabul eden ikinci düşünce de, sürenin kıdeminin hareketin kıdeminde ve hareketin kıdeminin de cisimlerin kıdeminde delil olduğunu söylemişlerdir. Bu, Aristo ve Onun görüşünü kabul edenlerin tercih ettiği görüştür. Ancak bu iki açıdan zayıf bir görüştür.

1- Zamanın hareketin miktarı ve onun levazımından bir şey olması imkânsızdır.

2- Diyelim ki biz, zamanın hareketin miktarı olduğunu kabul ettik. Fakat hareket bir nitelikten diğerine değişimden ibarettir. Bu değişiklik, “nerede, nereden, nasıl, neyle” vs. yer-yön bildiren durumlarla oluşacaktır. O halde zamanın, cismani bağıntıdan mücerred bir varlığının olmasını kabul etmek mümkün değildir. Hem zâtında, değişik nitelikler, ebedî olarak bir durumdan diğerine intikal eden idrakler meydana gelmiştir. Öyleyse zamanın bu tinsel niteliklerde gerçekleşen hareketin ölçüsünden ibaret olduğunu kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla zamanın ve sürenin kıdeminden cismin ve hareketin kıdemi sonucu çıkmaz.<sup>715</sup>

Râzi'ye göre kadîm denen şey, ezel ve ebed yönünde sürekliliği ifade eder. Hâdis ise ard arda iki zamanın varlığını çağrıştırır. İlki ile bir şeyin yokluğu, ikinci ile de varlığı ortaya konmuştur. O halde kadîm denen şey, ezelden ebede devamlı bir zamanın varlığını vehmettirir. Şayet zamanın kadîm olduğunu ifade edersek, bu durumda bir zamanın başka bir zaman içinde gerçekleştiği şüphesi doğar. Bu

<sup>714</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 100.

<sup>715</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 99-101.

şüphe/zan ise yanlıştır. Hüdus yönünde de bu zan yalandır.<sup>716</sup> Dolayısıyla Râzi'ye göre bölünebilen, mazi ve geçmişin oluşturduğu zamanın kıdemi düşüncesiyle, geçmiş, an ve geleceğin ayrışması imkânsızdır. Bu da zaman içinde birçok zamanların varlığı demektir ki, bu muhaldir.

Ayrıca zaruri bir bilgi ile bilmekteyiz ki, dün meydana gelen, bugün meydana gelenden öncedir. Yine dünün, bugünden önce olduğunu da biliyoruz. Öncenin sonra ile beraber bulunmasının da imkânı yoktur. Bu tür bir öncelik de, öncelik ve sonralık için zarfın ve mazrufun varlığına gereksinim vardır. Dolayısıyla bu zarf için sonsuza kadar başka bir zarfa, kap içinde başka bir kaba (mazruf) ihtiyaç vardır. Sonsuz bir zamanın varlığının zorunlu olduğunu farzetsek, onun bir kısmı diğer bir kısmını kuşatır. Bu açıdan düşünersek, şu andaki gün tek bir gün olmaz; aksine bazısı bazısını kuşatan ve tamamı bu günde olan, mevcut ve sonsuz günler olur. Dün de tek bir dün olmaz. Bazısı bazısını kuşatan tamamının dününde hazır olduğu sonsuz günler olur. Bu konuda diyebiliriz ki; düne ait bu sonsuz günlerin toplamı, bugüne ait sonsuz günlerin toplamından öncedir. Bu da, onun için zarf ve mazruf olacak başka bir zamanın olmasını zorunlu kılar. Bu ise tutarsızdır.<sup>717</sup> Dolayısıyla bu öncelik ve sonralık zamanın kıdemine engeldir.

Kadîm, kendisinin var olacağı ezelden ebede sürekli bir zamanın varlığını gerektirir. Bu da bir zamanın başka bir zamana muhtaç olmasıdır ki, bu imkânsızdır.<sup>718</sup> Dolayısıyla zaman, hâdis değil de ezeli olsaydı; geçmişte gerçekleşen bir olay için “ezelde” denilmesi gerekirdi. Çünkü tek bir uzam olan ezelin bölünmesi söz konusu değildir. O halde bölünebilen ve ardışık anlardan oluşan zamanın ezeliğinden bahsedilemez. Bu nedenle Râzi'ye göre zaman, tüm cüzleri ile muhdestir.

---

<sup>716</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 12.

<sup>717</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, ss. 12-13.

<sup>718</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 12.

### III. EZELÎ - EBEDÎ VARLIK

Râzi'ye göre ezeli, başlangıcı olmayan ve kendisi dışında tüm varlığın başlangıç sebebi olandır.<sup>719</sup> Ezel ve kıdem kelimeleri, Kur'an'ı Kerim'de geçmemektedir. Onun yerine Hadid suresinin 3. ayetinde: “*O Evveldir ve Âhirdir*” ifadesindeki “evvel” kelimesi ezeli olarak anlaşılmıştır.<sup>720</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in; “*Kendisiyle birlikte hiçbir şey yokken Allah vardı*”<sup>721</sup> anlamındaki hâdisine dayanarak, Allah'ın ezeli olduğu söylenmiştir.

Ayrıca halk, ibda, inşa, tekvin, fatır, samed kelimelerinin ortaya koyduğu anlamlarla, Allah'ın doğmamış olduğu, bir benzerinin bulunmadığı, başka bir şeye muhtaç olmadığını ifade eden ayetlerle de Allah'ın ezeli olduğu (zâtıyla kadîm) anlaşılmıştır.<sup>722</sup> “Kıdem-i zâti” de, bir şeyin, varlığını başkasına muhtaç olmaması, muhtaç olmadığı ve li-zâtihi var olduğu için de “başlangıçsız ve öncesiz” olmasıdır.

İslam filozofları ile kelamcılar arasındaki ihtilafın, Allah'tan başka ezeli kabul edip etmeme noktasında olduğunu ifade etmiştik. Filozoflara göre hüdus, bir şeyin diğer bir şeye muhtaç olması manasına gelmektedir. Onlara göre âlem, Allah'a muhtaçtır. Yani Allah olmasaydı, âlem olmazdı. Bu manada âlem hâdistir. Fakat Allah, âleme muhtaç değildir. Yani âlem olmasaydı, Allah yine vardır. Bu manada Allah, kadîmdir. Allah, âlemden zaman itibariyle önce değildir; zât itibariyle öncedir. Allah'ın âlemden evvel olmasına “kıdem-i zâti” denilir. Âlem, zaman itibariyle Allah'tan sonra değildir. Allah, ezelden beri var olduğu gibi âlemin heyulası ve unsurları da ezelden beri mevcuttur. Âlem, sadece zât bakımından sonradır. Bu manadaki sonralığa, “hüdus-i zâti” denir. Bu ma'lulun illetten, neticenin sebepten, eserin müessirinden gelmesi gibi bir sonralıktır.”<sup>723</sup>

Kelamcılar ise hüdus kavramının Allah ile ilişkisini şöyle açıklarlar: “Allah, zaman bakımından âlemden öncedir. Buna “kıdem-i zamani” denir. Âlem ise zaman bakımından Allah'tan sonradır. Buna “hüdus-i zamani” denir.”<sup>724</sup>

<sup>719</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 5, s. 105.

<sup>720</sup> Kılavuz, Ezel, Cilt: 12, s. 49.

<sup>721</sup> Buhari, **Bed'ul-Hak**, 1; Tirmizi, **Menâkıb**, 24.

<sup>722</sup> Kalın, Zaman, s. 258.

<sup>723</sup> Râzi, Muhassal, ss. 77-78.

<sup>724</sup> Râzi, Muhassal, ss. 77-80.

Kadîm ve hâdis varlık alanı ve sınırı ile ilgili Râzi, başlangıcının ve sonunun olup olmaması bakımından bir varlık ayırımı yapar. Buna göre:

1. Başlangıcı ve sonu olmayan varlık: Allah.
2. Başlangıcı ve sonu olan varlık: Dünya.
3. Başlangıcı olan fakat sonu olmayan varlık: İnsan ve ahiret.
4. Başlangıcı olmayıp sonu olan varlık: Muhal varlık.<sup>725</sup>

Ezelî, varlığı başkasına bağlı olmayandır. Bu nedenle onun varlığının bir illeti yoktur. Ezelî varlık için değişme, söz konusu değildir; eksilme veya artma şeklinde bir başkalaşmadan da söz edilemez. O, zorunlu olarak tam ve ilk varlıktır; ayrıca bütün diğer var olanların sebebidir. O, bil-fiil vardır ve O'nun için yokluk düşünülemez.<sup>726</sup> İlk kelimesi de zaman açısından değil, hiçbir varlık yokken; “O vardı” demektir. Yoksa “ilk”, varoluşsal bir öncelik ifade etmemektedir.<sup>727</sup> Bu sebeple ezelî için bir başlangıç veya bir yokluk düşünülemez. Çünkü yokluğa kabil olan her şey mümkündür ve her mümkün, varlığını yokluğa tercih edecek bir müreccih/müessire muhtaçtır. Dolayısıyla Allah için asla yokluk, söz konusu değildir.<sup>728</sup>

### 1. Allah'ın Ezeliliği - Ebediliği

Allah, kendisi dışında her şeyin evvelidir.<sup>729</sup> Aklen de Vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın dışında kalan her şey, mümkünü'l-vücûd'dur. Her mümkün varlık da, muhdestir. O halde vâcibü'l-vücûdun dışında kalan her şeyin muhdes olması, O'nun, kendisi dışında kalan her şeyin evveli olmasını zorunlu kılar.<sup>730</sup>

Allah'ın ezeliliği, zaman bakımından bir öncelik değildir. Çünkü zaman da, muhdes ve mümkün bir varlıktır. Bu, zamanın bütün parçalarının birbirini takip etmesi sebebiyle çok açık fark edilebilmektedir. Zamanın bütün parçaları yaratılmış olup, bütünü oluşturmaktadır ki; bütün de yaratılmıştır. Dolayısıyla zamanı yaratanın önceliği, zaman itibariyle olamaz. Ayrıca zaman, mahiyet itibari ile hep bir seyyal

<sup>725</sup> Bozkurt, s. 118.

<sup>726</sup> Kılavuz, Ezel, Cilt: 12, s. 49.

<sup>727</sup> Kılavuz, Ezel, Cilt: 12, s. 50.

<sup>728</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 3, ss. 200-201; Mebâhis, Cilt: 1, ss. 218-219; Mesâil, s. 27.

<sup>729</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, s. 211.

<sup>730</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, s. 211.

(akış) ve yinelenmeyi gerektirdiği için kendisinden önce başkasının varlığını zorunlu kılmaktadır. Ezel ise başkasının kendisinden önce bulunmasına manidir. Bu nedenle ezelle zamanı birlikte düşünmek imkânsızdır.<sup>731</sup> O halde Allah'ın evvel ve ezeli oluşu, aklın tafsilatını kavrayamadığı, mücmel olarak malum olan bir durumdur. Çünkü akıl her dâim bir zaman içinde, zamana bağlı ve öncelik-sonralık ifade eden kavramlar yoluyla varlığı anlamaya çalışmaktadır.<sup>732</sup>

Râzi, ezel kavramının içerdiği anlamın, zihin tarafından açıkça kavranamayacağını belirtmektedir. Çünkü akıl, bir şeyi, onu ancak çepeçevre kuşattığında bilip anlayabilir. Aklın bulup bilebileceği ve düşünebileceği her şey, çepeçevre kuşatılabilen şey demektir. İdrakin kuşatabildiği ise, sonludur. Hâlbuki ezeliyet, bunun ötesindedir.<sup>733</sup> Çünkü Allah'ın ezeli ve ebedî oluşu, başlangıcı ve sonu olmayan bir ömür değildir. Zaman dışı ve zamanın kayıtlamadığı bir varlık olmak demektir. Zaman dışı olan bir varlık için de geçmiş ve geleceğin, zamansal bir başlangıç ve sonun, hiçbir anlamı yoktur.<sup>734</sup>

İslami literatürde ezel anlamında kullanılan “lem yezel'in”, beka anlamında kullanılan “la yezel'den” önce olması aralarında bir farklılığın da olduğunu göstermez. Böyle bir farklılığın düşünülebilmesi için “lem yezel (ezeli)” olanın bir ucu ve başlangıcının olması gerekir. Çünkü “lem yezel”, farz edilebilecek her türlü başlangıçtan öncedir. “Lem yezel” ile “la yezel'in” birbirinden ayrışması imkânsız olunca zaman itibari ile bir öncelik ve sonralığın bulunması imkânsız olmaktadır.<sup>735</sup>

Kelamcılar, varlıkları tasnif ederken ezeli kısmında yalnızca yüce Allah'ı zikrederek<sup>736</sup>, Vâcibu'l-vücûd olanın ezeli olması zorunludur ve hakkında yokluk söz konusu değildir, demişlerdir.<sup>737</sup> Ezeli kelimesinin nispet ifade etmesinden, ezeli olanın ezeliyetini, bir başka şeyde kazandığını düşünmek de yanlıştır.<sup>738</sup> Çünkü bu durumda, Allah, ezeli olmak için bir başka şeye muhtaç olmuş olur ki, bu bir çelişkidir.

<sup>731</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, s. 211; Metâlib, Cilt: 4, ss. 15-18.

<sup>732</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, ss. 211-212.

<sup>733</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, ss. 212.

<sup>734</sup> Suruş, s. 94.

<sup>735</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, s. 212.

<sup>736</sup> Cürcâni, s. 17.

<sup>737</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 1, s. 318.

<sup>738</sup> Kılavuz, Ezel, Cilt: 12, s. 50.

Ezel kelimesi, açıklanmaya başlanırken, Allah'ın gerek zâtı gerekse sıfatlarının, başka bir şeye muhtaç olmadan, ezelde var olduğuyla ilgili açıklamalar yapılmıştır. Buna göre ezeli, hiç evveli olmayan, varlığı bulunmaksızın herhangi bir zamanın geçmemiş olduğu anlamını ifade etmektedir. “Bilimin günümüz itibarı ile varlığa ve zamana bakışı, ezel ile birlikte hiçbir şeyin bulunmadığı yönünde sağlam zemine oturmuştur. İnsanı tatmin eden yaklaşım da budur. Farklı yaklaşımların getirdiği sıkıntıların telafi ve tamiri mümkün değildir.”<sup>739</sup>

İbn Sîna'nın, 'İlk' veya 'Bir' olarak adlandırdığı Vâcibu'l-vücûd olan Tanrı'yı diğer varlıklardan ayıran şey, herhangi bir yokluğun (mantıksal açıdan bile), O'nun varlığına öncelik etmemiş olması ve varlığının mutlak anlamda nedensiz/kendinden olmasıdır. Bir veya tek olması hasebiyle zorunlu varlık olmanın ontolojik statüsüne, “İlk'den başka hiçbir varlık sahip değildir. Kendinden başka bütün varlıkların ilkesi olan Tanrı'nın zorunlu, ezeli-ebedî varlık olma niteliğini başka bir varlıkla paylaşması da söz konusu olamaz. Bu nitelik sadece ve sadece O'na mahsustur. Ancak bu ifadeler, O'nda herhangi bir çokluk/ bileşiklik olduğu düşüncesine götürmemelidir. Öyle ki, Tanrı'ya 'İlk' dediğimizde bile bu, O'nun zorunlu varlığına eklenmiş, yani zâtında çokluğa neden olacak bir nitelik değil, diğer varlıklara izâfetle anlaşılması gereken, ilişkisel bir niteliktir.”<sup>740</sup> Dolayısıyla ilk varlığın, mahiyetinden başka varlığı yoktur. Bunun da en önemli nedeni ontolojik bir bileşikliğe sahip olmamasıdır. Sonuçta varlığından başka bir mahiyeti olan her varlığın mümkün varlık olduğu kabul edildiğinden, varlığı zorunlu olan Tanrı'nın varlığından başka bir mahiyeti düşünülemez.<sup>741</sup>

Râzi, aynı zamanda; “Allah ezelde vardı, elbette var olacaktır” sözünü problemlili bulur. Çünkü mazi ifadesi, geçmişte var olan bir durumun şu anda bittiğini ve devamlılığının sona erdiğini ifade eder. İstikbal ifadesi ise şu anda var olmayan ilerde var olacak bir şeye işaret eder. Çünkü mazi ve istikbal ma'dumdur. O halde “oldu” ve “olacak” ifadelerini kullanmamız, değişen ve yenilenen hallerin varlığından söz etmemize imkân tanımaktadır. Fakat Allah'ın zâtının devamlılığı

<sup>739</sup> Kalın, Zaman, ss. 257-262.

<sup>740</sup> Mehmet Sait Reçber, **Vâcibu'l-Vücûd'un Mahiyeti Meselesi**, Uluslararası İbni Sîna Sempozyumu Bildiriler, Ed. M. Nazak-M. Özkaya, İstanbul B.B. Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 308-309.

<sup>741</sup> Reçber, ss. 309-310. Razi'nin varlık mahiyet ilişkisi daha önce geçmişti. Razi'ye göre varlık meselesine bakınız.

zorunlu ve değişmesi imkânsızdır. O halde Allah için ezelde vardı, şu anda vardır ve ebedî olarak var olacaktır söylemlerini kullanamayız. Ancak bu üç ifadeyi kullanmadan bir şeyin varlığından da söz edemeyiz. O halde Allah'ın geçmişte var olmasını ve gelecekte de var olacak olmasını değişen bu zamanlarla birlikte hiçbir değişikliğe uğramadan bulunması şeklinde anlamak, aklın kavrayabileceği bir durumdur.<sup>742</sup>

Râzi, Metâlibu'l-Âliye'sinde, ezeliğın Allah'ın zâtının aynısı olduğunu kabul edenlerle etmeyenlerin delillerini aktarır. Allah'ın ezeliğini zâtının aynısı olduğunu kabul etmeyenlerin delilleri şunlardır:

1- Biz bir şeyin kadîm olmasını anlayabiliriz. Ancak Allah'ın ne ise o olması bakımından kendisine özgü zâtını bilemeyiz. O halde bu iki hususu zorunlu olarak birbirinden ayırmak durumundayız. Elbette kadîm (ezelî), varlığının bir başlangıcı olmayandır. Ebedî de, varlığı sürekli olandır. Bunlar anlaşılabilen kavramlardır. Fakat Allah'ın kendisine özgü zâtı kavranılamaz. O halde zâtı ayrı, ezel ve ebedî ayrı birer kavram olarak düşünmek durumundayız.

2- Ezelî olan, ya cisim, ya cevher, ya araz ya da bunların her üçünden farklı bir şey olabilir. Biz bu bölümlemeyi ezeli ve ebedî olana dayanarak yapabilmekteyiz. Bu bölümlemenin dayanağı, elbette söz konusu bölümler arasında müşterektir. Dolayısıyla ezeli ve ebedî olandan anlaşılan husus, bu bölümler arasında müşterektir. Öyleyse ezel ve ebedî, bu bölümlerin hepsinden farklı olması gerekir.

3- Biz, "Allah ezeli ve ebedîdir", diyoruz. Bu kavranılabilen bir önermedir. Fakat biz, "Allah'ın zâtı, zâttır", dediğimiz zaman, bu söz hiçbir şey ifade etmez. Bu nedenle eğer Allah'ın zâtı ile zâtının ebedî olması arasında bir fark olmasaydı, bu iki önermeden her birinin diğerinin yerine geçmesi mümkün olurdu. İşte bunlar, ezeliğın ve ebediliğın Allah'ın zâtının aynısı olmadığını, bunların, O'nun birer sıfatı olduklarının delilleridir.<sup>743</sup>

Ezeliliğın, Allah'ın zâtının aynısı olduğunu kabul edenlerin delilleri ise şunlardır.

1- Eğer ebedilik Allah'ın zâtında bulunan bir sıfat olsaydı, zât bu sıfata muhtaç olurdu. Dolayısıyla zâtı gereği vâcibü'l-vücûd olan, bir başkasına bağlı olarak vâcibü'l-vücûd olmuş olurdu. Hâlbuki bu imkânsızdır. Fakat Râzi, bu görüşe

<sup>742</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 1, s. 331; Erbaîn, s. 93; Krş. Özdemir, ss. 293-294.

<sup>743</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 3, ss. 211-212; Özdemir, ss. 294-295.



şöyle bir itirazda bulunulabileceğini ileri sürer: Özel zât, bu özel zât oluşu sebebiyle devamlılığı ve sürekliliği gerektirir. Bu bakımdan burada imkânsız olan husus, bu zâtın devamlılığını, onun dışında bir varlığın gerektirdiğini kabul etmemizdir. Ancak biz, bizzat özel zâtın kendisi bu devamlılığı gerektirir dediğimizde, bu tür bir imkânsızlığa meydan vermemiş oluruz. Dolayısıyla devamlılık, sadece zâtın sıfatlarından bir sıfat olarak kalır.

2- Eğer devamlılık ve süreklilik bir sıfat olsaydı, bu sıfat da aynı şekilde devamlı ve sürekli olurdu. Dolayısıyla onun devamlılığının da kendisi üzerine ilave bir sıfat olması gerekirdi. Bu durum bizi, sonsuza uzanan teselsüle götürür. Burada ayrıca şunu da söylememiz mümkündür: Bu sıfatın devamlılığı ya kendi özü gereği ya da bir başkasına bağlı olarak gerçekleşir. Eğer bu sıfatın devamlılığı kendi özü gereği ve bu zâtın devamlılığı da ondan dolayı ise; bu durumda, bu sıfat, kendi özü gereği, zât ise bu sıfattan dolayı zorunludur. Hâlbuki kendi özü gereği sürekli olan, zât olmaya bir başkasından dolayı sürekli olandan daha layıktır. Diğer taraftan bu sıfatın devamlılığı bir başka şeye bağlı ve bu şey de, o zât ise, kısır döngü başlar. Yani devamlılık için, hem zât sıfata hem de sıfat zâta muhtaç olmuş olur. Yok, eğer bu zât değil de bir başkası ise, o zaman da sonsuz zincirleme gerekir. Çünkü bu durumda, her bir sıfatın devamlılığı için başka bir sıfat gerekecektir. Ancak bunların hepsi imkânsızdır.<sup>744</sup>

Râzi'ye göre her zâtı gereği vâcibu'l-vücûd olanın ezeli olması zorunludur. Çünkü O, yokluğu imkânsız olan bir hakikattir. Bu durumda olan her şeyin ezeli ve ebedi olarak var olması gerekir. Çünkü o, ezelde yok (madum) olsaydı ya da ebede yok olacak olsaydı, bu durumda, onun gerçekliği yokluğa müsait olurdu. İşte sırf bu yüzden her zâtı gereği vâcibu'l-vücûd olanın kadim, ezeli ve ebedi olması zorunludur. Ancak her kadim ve ezeli olanın vâcibu'l-vücûd olması zorunlu değildir. Biz, apriori olarak bir şeyin zâtı gereği vâcibu'l-vücûd olan başka bir şeyin sonucu (malul) olabileceğini ve sonucun devamlılığının sebebin (illet) devamına bağlı olduğunu biliriz. Bu bakımdan sonuç, sebebiyle birlikte ezeli ve ebedi olabildiği halde, zâtı gereği vâcibu'l-vücûd olmayabilir.<sup>745</sup> Dolayısıyla Allah, zâtı gereği ezeli ve ebedidir. Yani O'nun, varlığının ne bir başlangıcı ne de sonu vardır. Râzi, varlıklar içerisinde ezeli ve ebedi zorunlu varlık yok ise, bütün varlığın mümkün

<sup>744</sup> Özdemir, s. 295.

<sup>745</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 1, s. 318.

olması ve sonuç itibariyle var olmamasının zorunlu olduğunu söyler. Mümkün varlık var olduğuna göre varlığını muhtaç olduğu zorunlu varlıkta vardır.<sup>746</sup>

Râzi'nin "her ezeli olanın vâcibu'l-vücûd olması gerekmediği" sözünü anlamak da güçtür. Çünkü ezeliyet, başlangıçsızlığı ifade ediyorsa, bu, açıkça ezeli olanın varlığının kendisinin dışında başka hiçbir varlığa dayanmadığı anlamına gelir. Aksi takdirde onun, varlığı başka bir varlığa dayanan, yani sonradan meydana gelen (muhtes) bir varlık olduğunu kabul etmemiz gerekir.<sup>747</sup> Çünkü muhteslik, muayyen bir vakit ile kayıtlanmayı ve öncelik sonralığı gerektirdiğinden ezeli kavramının ifade ettiği anlam ile çelişkilidir.<sup>748</sup> Eğer bu tür bir yaklaşımla ilahi sıfatların Allah'ın zâtına ilave olarak ezeliyeti kastediliyorsa<sup>749</sup> şüphesiz bu da sıfatlara zâttan ayrı bir varlık atfedildiği anlamına gelir. Çünkü ezeliyet, zâttan ayrı bir varlığı değil, bizzat zâttın kendisine işaret eder. Zira sıfatların, zâttan ayrı olarak mevcut varlıkları yoktur ki, zâttan başka ezeliyetler olarak düşünülebilirler.

Zât, varlık olarak bir ve tekdir. Allah'ın zâtında, zâtından önce ya da sonra oluşan başka hiçbir varlık yoktur. O halde Allah'ın zâtından ayrı ezeliyetler kabul etmemizi gerektirecek herhangi bir durum mümkün görünmemektedir. Bu açıdan bakıldığında, Allah'ın zâtından başka hiçbir ezelinin bulunmadığı şeklindeki Mu'tezili iddia, sanıldığı kadar zayıf bir iddia olarak görünmemektedir. Dolayısıyla Râzi'nin bu iddiası, Mu'tezile'nin sıfatların Allah'ın zâtının aynısı olduğu tezine karşı ileri sürülmüş bir antitez olarak gözükmektedir. Bu yüzden ezeliyet ve ebedîlik ile sıfatların zâttın aynısı olup olmadığı birbirinden ayrı ele alınmalıdır.<sup>750</sup>

Bu durumda hem Mu'tezile'nin sıfatların zâttın aynısı olduğu şeklindeki yaklaşımları hem de sıfatların zâttan ayrı ezeliyetler olduğu iddiası problemlidir. Bununla birlikte hiçbir zaman, Allah'ın ezeli olarak işiten olması, O'nun zâtına ilave ya da zâtının dışında başka ezeliyetlerin de bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü gerçekte, burada zâttın ezeliyetinden ayrı bir ezeliyeti olan işitme sıfatı değil, yalnızca ezeli olarak işiten bir zât vardır.<sup>751</sup> Onlar, Allah'ın işitmesi ezeliyet demek yerine,

---

<sup>746</sup> Uludağ, Râzi, s. 79.

<sup>747</sup> Râzi, Erbaîn, s. 91.

<sup>748</sup> Râzi, Mesâil, s. 27.

<sup>749</sup> Râzi, Muhassal, s. 78.

<sup>750</sup> Özdemir, s. 296.

<sup>751</sup> Özdemir, ss. 296-297.

Allah, ezeli olarak gören ve işiten bir zâttır demektedirler.<sup>752</sup> Bu bakımdan ezeliği sadece zâta atfetmiş olmaktadır. Esasında sıfatların “zâtın ne aynısı ne de gayrısı” olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnetin bu meşhur yaklaşımı da yalnızca zâtın ezeli olduğunu göstermektedir. Zira sıfatların, zâttan ayrı olarak bir varlıkları yoktur. Bu nedenle Allah’ın zâtından başka ezeli kabul edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki bu tartışmanın sadece bir üslup sorunu olduğu söylenebilir.<sup>753</sup>

Allah’ın ebediliği ile ilgili Kur’an’ı Kerim’de mutlak ebedilik anlamını veren açık bir ifadeye rastlanmazken nassların muktezasından Allah’ın mutlak manada ezeli ve ebedî olduğu anlaşılmaktadır. Kur’an, mutlak ebedî varlığın zorunluluğunu, kâinatın ve mahlûkatın yaratılmış ve hâdis varlıklar olduğunun delillerini ortaya koyarak ispatlamaktadır. Çünkü mutlak varlığı, mutlak olması itibari ile nesnel dünyasından ayrı düşünmek imkânsızdır.<sup>754</sup> Bütün bu istidlaller; onun hakikatini ortaya koymanın yanı sıra tek Tanrılı dinlerin dört tane temel iddiasını da vurgulamaktadır.

1- Evren yoktan yaratılmıştır. Dolayısıyla madde ezeli değildir ve başlangıcı vardır.

2- Evrenin yaratılışı belli aşamaların gerçekleşmesiyle, aşamalı ve gelişmeci bir süreç takip edilerek gerçekleşmiştir.

3- Evrenin yaratılışının bir amacı vardır. Anlam ve amaçsallıktan yoksun değildir

---

<sup>752</sup> Kadı Abdülcebbar, s. 183.

<sup>753</sup> Özdemir, ss. 296-297; Ehl-i Sünnet kelim alimlerinin hepsine göre Allah’ın zâtı da sıfatları da ezeli; fakat sıfatlar, O’nun zâtı ile kaimdir. O’na sonradan bir özelliğin ilişmesi olanaksızdır. Çünkü Allah’ın zâtına sonradan var olan bir şeyin ilintileşmesi, O’na bir eksiklik yüklemek anlamına gelir. Bu nedenle Allah’ın zâtı gibi sıfatları da ezeli. Aynı zamanda O’nun zâtı ve sıfatları birbirinin ne tıpa tıp aynısı ve ne de gayrısıdır. Bu kabulüyle Ehl-i Sünnet, Allah’ın sıfatlarının zâtının aynı olmaması ile Allah’ın sıfatlardan mürekkep bir varlık olmadığını, gayrı olmaması ifadesiyle de Allah’ın sıfatlarının zâtı gibi ezeli olması vurgulanmıştır. Bkz. Mustafa Öz, **İmam-ı Azam’ın Beş Eseri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 55. Mu’tezile’nin Basra ekolü Allah’ın sıfatlarının zâtından ayrı olduğunu kabul eder. Onlara göre Allah’ın işitmesi ve görmesi hayat sıfatından ayrı ve onun üzerine ilave bir sıfattır. Mu’tezile’nin Bağdat ekolüne göre ise Allah’ın zâtından ayrı bir sıfatı yoktur. O, zâtıyla bilir, işitir ve yaratır. Mu’tezile’nin Bağdat ekolü Allah’ın zâtının aynısı kabul etmekle ezeli varlıkların sayısının artması sorunundan kurtuldu. Ancak bu sıfatların hâdis etkilerinin izahı sorunuyla karşı karşıya kaldı. Bu sorunu gidermek için de Allah’ın fiili sıfatlarını teke indirgedi. Onlara göre Allah’ın tek bir fiili sıfatı vardır. O da yaratmadır. Allah diğer sıfatların işlevlerini bu sıfatıyla yaratır. Bkz. Ebu Yusr Muhammed Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1988, s. 52.

<sup>754</sup> Izutsu, Varlık, s. 35.

4- Son olarak evrenin başlangıcı olduğu gibi sonu da vardır.<sup>755</sup>

İşte bu iddiaların bizi ulaştıracağı nokta, hiç şüphesiz mutlak bir varlığın zorunluluğu, ezeliyet ve ebediliği olacaktır. Şüphesiz ki evrenin kıdemi düşüncesi ile varlığı zorunlu olan, zâtı zorunlu varlığa (mücbib-bizzât) dönüşecektir.<sup>756</sup> Günümüz bilimsel verileri ile de bu gerçek ispatlanmıştır. Big-Bang teorisi, sadece maddenin değil, zamanın da bir başlangıcı olduğunu ve evrenin sabit/durağan değil genişleyen bir yapısı olduğunu ortaya koymuştur. Big-Bang teorisinin ortaya konduğu zaman dilimi, Marksist ateizmin yükselişte olduğu, pozitivistimin birçok bilim adamınca tek geçerli felsefi sistem olarak kabul edildiği yıllardı. Böyle bir zaman diliminde, ateizmin temel görüş olarak kabul ettiği ve Tanrı'yı devre dışı bıraktığı için pozitivistimin de çok memnun olduğu “sonsuzdan beri var olan evren” fikri yıkılıyordu.<sup>757</sup>

Kur'an ise mutlak ebediliğin gerekliliğini doğrudan ortaya koymayıp, “*Mutlak Yaratıcı*” tavsifiyle dolaylı olarak ortaya koymaktadır. Kâinattaki her bir varlık, bu yaratılışı açıklayan ve ispat eden birer ayettir. Yaratılan bütün varlıklar, birer mahlûk olan zaman ve mekân içerisinde var olmaktadır. Zamanın ve mekânın yaratılmış olduğundan hareketle, bütün bu mahlûkatı yaratanın, yarattıklarıyla veya onların vasfı olan “*son bulma*” ve “*yok olma*” ile mukayyet olması muhaldir. O halde ilk yaratıcının kesin varlığı, ezeli ve ebedi olmasını gerektirir. Hz Peygamber'in, “*Allah vardı ve O'ndan önce hiçbir şey yoktu*”<sup>758</sup> anlamındaki hâdisi de Allah'ın mutlak ezeli ve ebedi ilk sebep olduğunu ifade etmektedir. Örneğin; Allah Teâlâ'nın mutlak manada zaman ve mekân üstü, bütün eksikliklerden münezze tek Allah olduğu İhlas suresinde vurgulanmaktadır. “*De ki; O Allah bir tekdir. Allah eksiksiz, sameddir (Bütün varlıklar O'na muhtaç, fakat O, hiç bir şeye muhtaç değildir.) Doğurmadı ve doğurulmadı. O'na bir denk de olmadı.*” (İhlas 112/1-4) Bir tek olan ve hiçbir varlığa muhtaç olmayan bir varlığın ebedi bir varlık olması zorunludur. Buradaki “hüve” zamiri ile mutlak bir varlık ifade edilmiştir. Bu varlık, mümkünatın var olma sebebi ve müreccihi olan, varlığı hiçbir

<sup>755</sup> Taslaman, Big-Bang, s. 9.

<sup>756</sup> İzmirli, Felsefe, s. 159.

<sup>757</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Taslaman, Big-Bang, ss. 10-35.

<sup>758</sup> Buhari, **Tevhid**, 13.

sebebe bağılı olmayan ve kendisi bi- zâtihi varlığını gerektiren, varlığının bir sonu olmayan, afâk ve enfüste sanatını her an icra eden, hakiki varlıktır.<sup>759</sup>

Allah'ın vahdaniyeti de, cismaniyet, mekân ve cihetin nefyini gerektirmektedir. Çünkü cisim, mürekkebe ve cüzlerden oluşur. Bu bileşiklik, tekliğe aykırıdır. Allah “bir” olmakla vasıflandığına göre O, mekândan ve her türlü cihetten ve cevher olmaktan münezzehtir. Çünkü O, cevher olsaydı bütün cevher ve fertler, O'nun ortağı olurdu. Oysa O'nun dengi ve misli yoktur ve ehaddir.<sup>760</sup> Allah'ın tekliği, şirkin özelliği olan ulûhiyete dayalı vahdaniyetin parçalanması şeklinde değil, tamamıyla metafiziksel bir tekliktir. Yani Allah, varoluşsal olarak kendi dışında mahlûkatın sahip olduğu vasıflardan münezzehtir.<sup>761</sup>

Râzi, Allah'ın samed olması ile ilgili olarak da, samedî lûgat manası gereği, “içerisine hiçbir şeyin girmediği bir şey” (musmed) olarak kabul etse de, Allah hakkında bu mananın mecaz ifade ettiğini belirtir. Bu şekilde bir cisim her türlü ayrışma, değişme ve farklılaşmadan uzaktır. Dolayısıyla Vâcibu'l-vücûd olan Allah Teâlâ'da infisal ve tebayün yoktur; çünkü O, sameddir.<sup>762</sup>

Allah “doğurmamış ve doğurulmamıştır.” Öyleki birinci vasıf, kendinden bir parçanın ayrılarak zât ve özde kendisine eşit düzeyde oluşunu gerektirir ki, bu muhaldir. Mürekkebe olan ise samed ve ehad olamaz. O, başkası tarafından da doğurulmamıştır. Çünkü böyle bir varlık, muhdestir ve varlığı için bir mucide muhtaçtır. Şayet Allah'ın başkası tarafından doğurulduğunu düşünsek bu başkası, mürekkebe; dolayısıyla mümkün bir varlık olurdu. Allah'ın samed olması ise buna engeldir. O halde Allah, eşi, benzeri, zıddı olmayan tek varlıktır.<sup>763</sup> Artık Allah'ın bu niteliklere sahip olduğunu bildikten sonra ateizmin, “Allah'ı kim yarattı” sorusu da mutlak bir çelişkiyi ifade etmektedir. O, eşi ve benzeri olmaması ile yaratılmış diğer varlıklara benzememektedir. O halde hâdis olan eşyanın varlığı için Allah'ın varlığı zorunludur. Bu nedenle O'na, Vâcibu'l vücud denmiştir.<sup>764</sup>

<sup>759</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 32, ss. 561-563; Ayrıca bkz. Mesâil, ss. 15-16.

<sup>760</sup> Râzi, Fahreddin, **Esasü't-Takdis fi-İlmi'l-Kelam** (Allah'ın Aşkınılığı), çev. İbrahim Coşkun, İz, Yayınları, İstanbul, 2006, (Esasü't Takdis), ss. 40-44; Râzi, **Esrarü'l-Mevzuat'î fi-Ba'di-Süveri'l Kur'ani'l-Azim**, thk. Bahaeddin Dartma, Ürdün, 2004, (Esrarü'l-Süver), ss. 14-16.

<sup>761</sup> Râzi, Levâmi', ss. 227, 229.

<sup>762</sup> Râzi, Esasü't Takdis, s. 118.

<sup>763</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 32, ss. 182-183; Esrarü'l Süver, ss. 23-24.

<sup>764</sup> Henry M. Morris, **Yaratılış Modeli**, çev. Adem Tatlı ve diğerleri, Milli Eğitim ve Sağlık Bakanlığı Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi, Ankara, 1985, s. 29.

Aşkın varlığın hiçbir şeyle denkliğinin olmadığı da şöyle ifade edilmektedir: “O, göklerin, yerin ve aralarındakilerin Rabbidir. O halde, O’na ibadet et ve O’na ibadet etmekte sabırlı ol. Hiç sen Allah’ın ismini taşıyan başka birini bilir misin?”<sup>765</sup> Bu ayetin son cümlesi, Allah’ın mutlak varlık olduğunu belirtir. Keza müşrikler, putlarına “ilah” ismini yakıştırırken, asla Allah ismini bir başka varlığa layık görmemişlerdir.<sup>766</sup> “Göklerde ve yerde ne varsa O’nundur...”<sup>767</sup> ayeti de Allah’ın vahdaniyetine, ortağı olmadığına ve mutlak ebediliğine işaret eder. O’nun ezeliyeti ve ebediliği, zamanın da ezeli olması yönünde bir kabulü gerektirmez. Çünkü zamanın ezeli olması diğer bir zamanında sübutuyla gerçekleşir ki, bu da teselsüldür. O halde Allah, zamandan önce de ezeli bir varlıktır.<sup>768</sup>

Bir şey ezeli olunca aynı zamanda bâki/ebedî de olur. Ancak bir şeyin bekasından ezeli olduğu sonucu çıkmaz. Kur’an’ı Kerim’de; *Rabbimizin zâtı bâki kalacaktır.* (55, Rahman, 27) ve “*Allah’ın zâtı müstesna her şey yok olucudur*” (28, Kasas, 88) buyurulmaktadır. Dolayısıyla yok olmayan şey bâki olur. Allah’ın ayrıca kendisini evvel ve âhir olarak isimlendirmesiyle, kendisini, diğer tüm şeylerden başkalarının evveli kabul eder.<sup>769</sup> Buna göre mutlak manada kendi dışındakilerin evveli olanın, kendisinin evveli olması imkânsızlaşır. Kendi dışındakilerin evveli ve âhiri olunca da Allah’ın evvelinin ve âhirin olması söz konusu olamaz. Dolayısıyla O, sonu olmayan bir ebedîdir.<sup>770</sup>

Hız. Peygamber’in yapmış olduğu duada da bu anlamı görmekteyiz. “*Allah’ım, Sen Evvelsin ki, senden önce bir şey yoktur. Âhirsin ki, senden sonra da bir şey olamaz.*”<sup>771</sup> O, evveldir, başlangıcı yoktur; âhir’dir, sonu yoktur. Mutlak manada ezeli ve kadim olan için mutlak manada bâki ve ebedîdir diyebiliriz. “İlk”, varlığın, dolayısıyla zamanın geriye doğru; “son” ise ileriye doğru uzamasıdır. Bu kavramlar Allah’a nisbet edildiğinde ise “evvel”, varlığının başlangıcı olmayan (ezeli); “âhir”, varlığının sonu olmayan (ebedî) anlamlarına gelir.<sup>772</sup>

<sup>765</sup> 19, Meryem, 65.

<sup>766</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 21, s. 240.

<sup>767</sup> 30, Rum, 26.

<sup>768</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 134.

<sup>769</sup> 57, Hadid, 3.

<sup>770</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 134.

<sup>771</sup> Müslim, **Zikir**, 61; Ebu Davut, **Edep**, 312/5051; İbni Mace, **Dua**, 2; Tirmizi, **Da’vat**, 19.

<sup>772</sup> Topaloğlu, Ahir, Cilt: 1, s. 542.

Allah kadîm değil de hâdis bir varlık olmuş olsaydı, başka bir yaratıcıya muhtaç olurdu ki; bu da teselsülü gerektireceğinden muhal olurdu. Dolayısıyla Allah kadîmdir ve kıdemi sabit olanın ademi imkânsızlaşır.<sup>773</sup> Fakat ezeli olan her şey bâki iken her bâki olan ezeli değildir. Cisim ve arazlardan bazıları bâki iken, ezeli olamaz. Örneğin, insan bâki olabilirken ezeli olması söz konusu değildir. Tabi insan, Râzi'ye göre bâki ve kaim olan Vâcibu'l-vücûddan ebedilik vasfını almaktadır. Yoksa O'na göre cisim ve şeylere bâkilik vasfını vermek doğru değildir.<sup>774</sup>

O halde zâtı gereği zorunlu varlık ifadesi, Allah'ın mahiyeti ve hakikatinin zaman anlamı dışında var olmasının gerektirdiği bir hakikattir. Böyle bir varlığın yokluğu imkânsızlaşırken, kadîm ve ezeli bir varlık olması vâcib olur.<sup>775</sup> Allah'ın zâtından başka her şeyin helak olacak olması ise<sup>776</sup> Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'ın cennet ve cehennemi sakinleri ile beraber belirli bir müddet sonra yok edeceği tarzında mutlak bir hiçliği değil, Allah'ın zâtından başka her şeyin mümkün varlık olmasından dolayı yokluğunun söz konusu olabileceği şeklinde anlamak daha tutarlı olmaktadır. Yani yokluk, mümkün olan varlığın ayrılmaz bir vasfıdır.<sup>777</sup>

Bununla beraber Allah'ın sonsuz ve ebediliğini ifade eden en önemli kavramlardan biri de bekadır. Beka, Allah'ın varlığına herhangi bir yokluğun (fenanın) düşüncede bile imkânsız olduğunu ifade eder.<sup>778</sup> Kuran'da ismi tafdil<sup>779</sup> ve fiil<sup>780</sup> şeklinde kullanılan beka kavramının yanında, “zâtının varlığı ve bekası” anlamında kullanılan âhir<sup>781</sup> ve samed<sup>782</sup> kelimeleri de Allah için kullanılmaktadır. Samed vasfı ile ilgili Râzi; “Katade'nin, “O, mahlûkatın fani oluşundan sonrada bâki kalacaktır” görüşü ile Hasan Basrî'nin; “O, ezeli ve ebedi, yok olması imkânsız olandır” görüşünü nakleder.<sup>783</sup> Dolayısıyla Allah'a nisbet edilen beka, değişmeyen ve kendisiyle özdeş olan bir niteliktir. Fakat cennet ve cehennemin nimetleri ve azabı ile sakinlerinin bekası ise kendiliğinden veya değişmeyen olmayıp tamamıyla Allah'ın yaratmasına bağlıdır. Çünkü Allah dışında değişmeyen ve aynıyla varlığını sürdüren

<sup>773</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 134.

<sup>774</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 136.

<sup>775</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 1, s. 136.

<sup>776</sup> 28, Kasas, 88

<sup>777</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 25, s. 23.

<sup>778</sup> Yurdagür, Cilt: 5, s. 359.

<sup>779</sup> 20, Taha, 73.

<sup>780</sup> 55, Rahman, 27.

<sup>781</sup> 57, Hadid, 3.

<sup>782</sup> 112, İhlas, 2.

<sup>783</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 32, s. 182.



bir varlık yoktur.<sup>784</sup> “Sermediyyet” kelimesi de, kıdem ile beka arasında kurulmuş olan bu bağlantıyı gösteren ve bu iki sıfatın taşıdığı anlamları ifade eden bir terimdir.<sup>785</sup>

Sonuç olarak ezel ve ebed kelimeleri Allah hakkında kullanıldığında aynı anlamı içermektedirler. Her iki kavram da varlığının zaman üstü oluşunu, süreklilik ve sonsuzluğunu ifade eder.<sup>786</sup> Vâcibu’l-vücûd olan Allah, zâtıyla zorunlu ve tek sonsuz varlıktır. O’nun için yokluk düşünülemez.<sup>787</sup> O, zamandan önce de vardır, sonra da. Daha doğrusu O’na, zamansal bir öncelik ve sonralık atfedilmesi itibaridir. Çünkü zorunlu varlık, öncelik ve sonralıktan münezze olarak zaman üstü ve zamana aşkın her an vardır.

## 2. Mutlak Varlığın Nitelikleri

Mutlak kelimesi, “ta-le-ka” kökünden gelir. Salıvermek, serbest bırakmak, maddi ve manevi hiçbir şarta ve kayda bağlamamak anlamında kullanılır. Mutlak varlığa mücerred varlık da denir.<sup>788</sup>

Mücerred, “ce-ra-de” kökünden gelir. Araplar çöle “cerda” derler. Mücerred, soyulmuş, çıplaklaştırılmış, üzerinde hiçbir örtü bırakılmamış, şey ne ise o olarak bütün çıplaklığı ile ortaya konmuş demektir. Türkçe’de soymaktan soyut, mücerredin karşılığı olarak kullanılmaktadır.<sup>789</sup> Buna göre mutlak varlık, zihinden ve zihin dışı sahadan ve özelliklerinden sıyrılmış hiçbir şart ve kayda bağlı olmayan soyut varlıktır. O, ne ise odur ve varlığın ta kendisidir.<sup>790</sup>

Allah dışında kalan her şey sonradandır ve yaratılmıştır. Evren hâdis olduğundan, Allah kadîmdir. Kelamcıların bu konuda dayandıkları nasslar şunlardır: Allah’ın tek yaratıcı olduğu,<sup>791</sup> O’ndan başka Tanrılar olsaydı yerin ve göğün

---

<sup>784</sup> Yurdağür, Cilt: 5, s. 360.

<sup>785</sup> Yurdağür, Cilt: 5, s. 349.

<sup>786</sup> Kılavuz, Ebed, Cilt: 11, s. 72.

<sup>787</sup> Râzi, Metâlib, Cilt: 1, s. 318; Erbaîn, s. 91; Mesâil, ss. 27-29.

<sup>788</sup> Atay, s. 8.

<sup>789</sup> Atay, s. 8.

<sup>790</sup> Atay, s. 8.

<sup>791</sup> 13, Ra’d, 16.



düzeninin bozulacağı<sup>792</sup>, bütün yaratılmışların, Allah'ın "ol" emriyle yaratıldığına<sup>793</sup> dair ayetlerdir. Bu nedenle çekme ve itme, hareket ve sükûn, sıcak ve soğuk, yaş ve kuru, hayat ve ölüm, gam ve sevinç... gibi tabiat olayları muhdestir. Fakat bunların hepsi, zorunlu varlığı ispat etmektedir. Dolayısıyla zorunlu varlık olmadan mümkün varlık düşünülemez.<sup>794</sup>

Filozoflara göre de vâcib varlık, mümkün varlığın illetidir. Aynı zamanda O, ilk illettir (İllet-i ûlâ).<sup>795</sup> O, vahid, ehad, samed ve ferd olarak kendisinde hiçbir cihetten çokluk bulunmayan, zıttı olmayan, basit olup, mürekkebe olmayan mebd-i evvel'dir.<sup>796</sup>

Râzi, Tefsir'inde zorunlu varlıkla ilgili olarak, "varlığı kendiliğinden olan (vâcibü'l-vücûd-lizâtihi), mahiyeti ve hakikati, varlığını gerektirendir", tanımlamasını yapmaktadır. Bu nedenle kendiliğinden var olan zorunlu varlık, yokluğu ve fenası imkânsız olan vâcibü'l-vücûd (zâtından dolayı var olan) ile tanımlanmıştır.<sup>797</sup> Benzer şekilde, onun mahiyeti açısından zorunlu varlık, adem (yok) olamayacağından zorunlu, var olanla aynıdır. Râzi, aynı zamanda varlığının zorunlu oluşunu, onun diğer bağlı bulunduğu özelliklerden daha üst bir şey olduğunu iddia eder.<sup>798</sup> Başka bir yerde, zorunlu varlığı hakikatle özdeşleştirir. Çünkü hakikat, "zorunlu olarak kendi kendine var olan bir değerdir."<sup>799</sup>

Râzi'ye göre zorunlu varlığın kendi dışındaki her şeyden müstağni olması, aynı zamanda, diğer tüm varlıkların kendisine muhtaç olmasını zorunlu kılar.<sup>800</sup> Çünkü bi-zâtihi (kendinden zorunlu) vâcib olan için zâtı, varlığı için yeterli iken, li-gayrihi vâcib (başkası ile zorunlu) için var olması, ancak başka bir şeye bağlıdır.<sup>801</sup> Zorunlu varlık, varlığını, zâtından dolayı hak eder. Râzi'nin ayırımı, "varlığı zâtından dolayı hak eden, varlığı başkasına dayalı olmayan" şeklindedir. Birincisi olumlu, ikincisi olumsuz bir durumdur.<sup>802</sup>

---

<sup>792</sup> 2, Bakara, 22.

<sup>793</sup> 2, Bakara, 118.

<sup>794</sup> Karadeniz, İnanç Esasları, s. 185.

<sup>795</sup> Karadeniz, İnanç Esasları, s. 171.

<sup>796</sup> Bağdâdi, Cilt: 3, ss. 58-59.

<sup>797</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 3, s. 233.

<sup>798</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 32, s. 180.

<sup>799</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 32, s. 179.

<sup>800</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 32, s. 180.

<sup>801</sup> Râzi, Şerh, Cilt: 3, s. 88.

<sup>802</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, s. 208.

O'na göre bir şey, ilk önce vâcib olur, sonra var olur. Vücub, var olmadan daha öncedir. Zorunlu varlıkta, varlığı hak etme, zâtından olmasıdır. Bir şeyin var olması da olumsuz vasıflarından öncedir. Zira olumsuz vasıfların kendi zâtlarında taayyünleri yoktur. Bu verilere göre Râzi'nin zâtı merkeze aldığı, yani "zât, zorunluluk ve varlık" sıralamasını yaptığını söyleyebiliriz. Vâcib, mümkün, mümtenî varlık sınıflarından insan idrakinin ilk kavradığı, şüphesiz ki zorunluluktur. Çünkü zorunluluk, varlığın anlamını daha da pekiştirmekte ve varlığın yokluktan önce bilinmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla varlık, şey ve zorunlu kavramları kazanılmış değil, insan zihninde a-priori olarak mevcuttur.<sup>803</sup>

Bir varlığın mümkün oluşu, onun ontolojik gerçekliğine değil, zihni gerçekliğine/mahiyetine karşılık gelen bir modalitedir. Zihinde hakikatinin bulunuşu, dış dünyada mevcut olduğu anlamına gelmez. Mümtenî için ontolojik veya zihni gerçekliğinden söz edemeyiz. O halde bir şeyin mevcut oluşu, ontolojik anlamda zorunlu oluşunu ifade etmektedir.<sup>804</sup>

Zâtından dolayı zorunlu olanın varlığı, mahiyeti üzerine artık (zait) değildir. Çünkü zorunlu varlık, mahiyetten bağımsız ise onun sıfatı değildir. Bağımsız değilse, özüyle mümkün olup, bir etki edene (müessir) muhtaçtır. Eğer o etken, bu mahiyet ise iki durum söz konusudur. Ya bu mahiyet varlığı zorunlu kılarken vardı ya da yoktu. Birincisi muhaldir; çünkü mahiyet bu varlıkla var olsaydı, bir tek varlık yine kendi varlığının şartı olurdu. Eğer başkası sayesinde mevcut olsaydı, mahiyet iki defa mevcut olmuş olurdu. İkinci durum da muhaldir. Yani mahiyet, varlığı zorunlu kılarken yok idiyse bu da muhaldir. Çünkü yok olanın varlığa etken olmasını caiz görürsek, Allah'ın, varlığın faili olduğuna delil getiremeyiz. Çünkü yok olan bir şeyin varlığa etki etmesi açıkça muhaldir.<sup>805</sup>

Tek bir şey, hem zâtından dolayı zorunlu (Vâcib-lizâtihi) hem de başkasından dolayı zorunlu (Vâcib-ligayrihi) olamaz. Çünkü bir şey başkasından dolayı zorunlu ise, o başkası yok olunca kendisi de yok olur. Ancak özünden dolayı varlığı zorunlu olan, başkasının yokluğuyla kendisi yok olmaz. Öyle ise bir şey aynı anda hem özünden hem de başkasından dolayı zorunlu olamaz.<sup>806</sup> Allah, zorunlu

<sup>803</sup> Râzi, Mebâhis, Cilt: 1, ss. 98-99; Kutluer, ss. 87-89.

<sup>804</sup> Kutluer, s. 90.

<sup>805</sup> Râzi, Muhassal, ss. 178-179.

<sup>806</sup> Râzi, Muhassal, s. 177.

varlık olduğu için, bir nedene sahip olamaz, var olmamaya da sahip olamaz. O'nun özü ve varlığı özdeştirler. Çünkü zorunlu varlıkta varoluş kavramı özdür. O, var olmamaya muktedir değildir. Yaratıklarda ise varoluş kavramı ârızidir. Onlar var olabilirler veya var olmayabilirler.<sup>807</sup> Fakat zorunlu olmayan varlıklar, sonsuza giderek, zorunlu bir varlıkta son bulmak zorundadırlar.<sup>808</sup>

Râzi, Allah'ın, varlığı zorunlu tek yaratıcı olduğuna dair kelimcilerin cevher ve arazlardan müteşekkil, âlemin hüdusu delili ile filozofların zorunlu bir varlığın varlığına muhtaç olma anlamında hüdus kavramı yerine kullandıkları, imkân/mümkün delilini mezc eder. Ona göre imkân, varlığı ve yokluğu imkânsız olmayan var olma potansiyeline sahip olandır. Hüdus ise öncesinde yokluk olan şeydir. Varlığın öncesinde yokluk olması onun bir sıfatıdır.<sup>809</sup>

Tabiatın her değişikliği bir değiştiriciye bağlı olduğu için, her olayın meydana gelişi, bir yaratanın olduğuna işaret eder. Âlemin ezeli olmadığına en önemli göstergesi, onu oluşturan varlıkların bir başlangıcının bulunmasıdır. Başlangıcı olan her şeyin mutlaka bir sonu vardır. Bu nedenle âlemde yer alan her obje, parçalanmayı kabul eder ve bir noktada biter.<sup>810</sup> Hiç biri varlık ve fiilini bizzat yaratan değildir. Kelamcılara göre tabiatın muhdesliğinin diğer bir göstergesi de, sürekli değişime maruz kalması ve yenilenmesidir. Tabiatıta devamlı iyi, kötü, küçük ve büyük güzellik ve çirkinlik, aydınlık ve karanlık mevcuttur. Bunlar, değişim ve zeval bulma belirtileridir.<sup>811</sup> Yenilenme olayı ise kelâmda “araz” adı altında ifade edilmiştir.

Pek çok kelamcı, Tanrı'dan başka evrendeki her şeyin iki ayrı unsurdan, atom ve arazlardan (nitelikler) meydana gelmiş olduğunu iddia etmişlerdir. Sözlük anlamı olarak araz, “sonradan ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan, durum, kaza, hastalık, felaket” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, “var oluşu, ancak kendisini taşıyan, başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutamayan şey, cevher ve cismin gelip geçici niteliği

<sup>807</sup> Korlaelçi, ss. 22-23.

<sup>808</sup> Karadeniz, İnanç Esasları, s. 185.

<sup>809</sup> Râzi, Erbaîn, s. 70.

<sup>810</sup> Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nahl**, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, nşr. Daru'l Ceyl, Beyrut, (ts.), 1, 22; Ebu Mansur Maturidi, **Kitabu't-Tevhid**, trc. Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara, 2003, s. 22.

<sup>811</sup> Maturidi, s. 22.

anlamlarında kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimidir.<sup>812</sup> Buna göre âlem, her bir cüzüyle zorunlu varlığa işaret etmektedir. Râzi'ye göre Allah'ın âleme önceliği, mevcut bir süre veya gerçekliği olan bir zaman ile değil, farzedilen, mevhumu, zihnin dışında gerçekliği olmayan bir zaman itibariyledir.<sup>813</sup>

Râzi, Muhassal'ında, mutlak varlığın özelliklerine dair on madde halinde bir sınıflama yapar. Biz de bu sınıflandırmayı maddeler halinde belirtip, bu bahsi özetlemiş ve sonlandırmış olalım. İlk olarak; zorunlu varlık, kendi kendinden (zâtından) dolayı zorunludur; O, aynı zamanda hem kendi zâtından dolayı hem de başkası nedeniyle zorunlu olamaz. İkincisi; zorunlu varlık, cüzlerden oluşmuş (mürekkebe) değildir. Eğer O, mürekkebe bir varlık olsaydı, ya bütün olmuş olurdu veya parçalarından biri veya bazısı olmuş olurdu ki bu da O'nun, mümkün varlık olması anlamına gelirdi. Üçüncüsü; zâtından dolayı zorunlu olması, kendisinin dışında hiçbir varlığın bir parçası olmaması demektir. Eğer oluşumunda, kendisinin dışında başka varlıklardan tereküp etmiş olsaydı, zorunlu varlık hiçbir şeye ihtiyaç duymayan olduğu halde, O'nun kendisinin dışındaki şeylerle ilişkisi olmuş olurdu. Dördüncüsü; varlık (vücûd), zorunlu varlığın mahiyetine zaid bir şey değildir. Eğer Onun varlığı, mahiyetinden bağımsız olsaydı, varlığı, mahiyetinin bir sıfatı olamazdı ve eğer bağımsız olmasaydı, o zaman, zorunlu varlık zâtından dolayı, mümkün varlık olmak zorunda olurdu. Beşincisi; zorunlu varlığın zorunluluğu, O'na ek (zait) bir şey değildir. Eğer ek bir şey olsaydı, o zaman zâtı gereği mümkün olan varlık, kendisinin değil, diğer şeyler nedeniyle zorunlu varlık olmak zorunda kalırdı; bu durumda sonu gelmeyen bir sürekliliğe sevk edecek şekilde zorunluluktan önce başka bir zorunluluk olurdu. Altıncısı; zâtından dolayı zorunlu olan varlık, iki şeyin iştirakiyle olamaz. Yedincisi; zâtından dolayı zorunlu (vâcib) terimi ile başka bir şeyden dolayı zorunlu terimi, ortak bir terimdir (müşterek lafızdır). Sekizincisi; "kendi kendine zorunlu olan", bütün yönleriyle zorunlu olandır. Dokuzuncusu; O, varlığın dışında bir şey olamaz (yani varlıktır). Onuncusu; yine O, mahiyeti gerektiren sıfatlar sergileyemez.<sup>814</sup>

Dolayısıyla Allah, sadece var olan değil aynı zamanda varlığı kendinden olan ve diğer tüm varlık tarzlarından farklı olandır. Yani, O, O olandır. Varlık olması

---

<sup>812</sup> Cürcâni, ss. 149-150.

<sup>813</sup> Râzi, Erbaîn, s. 92.

<sup>814</sup> Râzi, Muhassal, ss. 63-66.

itibariyle diğerk tüm varlıklardan farklı olan Allah, diğerk varlıkların var olmalarının ve varlığa devamlarının da mutlak kaynağıdır.<sup>815</sup> Bu sebeple zorunluluk, O'nu, diğerk varlıklardan ayıran en temel özelliğektir.<sup>816</sup>

### 3. İzafi Ebedî Varlık

Allah'ın, zâtı gereğı zorunlu, zaman ve mekândan münezzeğ, ezelî ve ebedî mutlak varlık olduğunu belirttikten sonra, varlığı, zâtı itibariyle zorunlu olanın tercihine muhtaç olan ve ancak O'nun yaratması ile varlık kazanabilen olurlu (mümkünü'l-vücûd) varlıkların bekası ve fenası meselesi konumuz açısından önem arz etmektedir. Çünkü varlığı zorunlu olmayan varlıkların ebediliğı, dâima bâki olan ve kendisi için yokluk düşünölemeyen bir varlığa bağılıdır.

Biz de bu bölümde cennet ve cehennem mevcudiyeti ile beka ve fenası etrafında ortaya konmuş görüşleri dikkate alarak, başta insan olmak üzere diğerk mahlûkatın sonsuzluk yönündeki konumunu inceleyeceğiz. Fakat mahlûkatın bekası, Allah'ın ebedileştirmesine bağılı olduğundan bu mevzuyu izâfi ebedîlik çerçevesinde değerlendireceğiz.

#### a. İzâfi Ebediliğın İmkânı

İzafi kelimesi, “bir şeyde, başka bir şeyden dolayı oluşın arızı bir nisbet veya isnad” anlamını taşımaktadır.<sup>817</sup> Buna göre bu ifadenin belirttiğı anlam, zâtı gereğı olmayıp, bir sebebe bağılı olarak varlığını devam ettirmektir. Şüphesiz bu tanım, zaman ve mekânın kanunlarına tabi olan, öncesi ve sonrasından söz edilebilen, yer-yön tanımlamalarından ayrı düşünölemeyen ve her hangi bir vasıf, şart, zaman, mekân gibi kayıtlarla sınırlanmış olan, bi-gayrihi ebediyetini sürdürebilecek olan varlıkları içermektedir. Dolayısıyla cennet, cehennem, insan, melek, cin, şeytan ve ilgili diğerk mahlûkların ebediliğı, zâtı sıfatları nedeniyle sahip oldukları bir ebedîlik değıl, Allah'ın irade ve emri ile gerçekleşecek mukayyet bir ebedîliktir.

<sup>815</sup> Düzgün, Allah, ss. 129-130.

<sup>816</sup> Atay, s. 12.

<sup>817</sup> Cürcânî, s. 28.

“Allahtan başka her şeyin yok olacağını”<sup>818</sup> ifade eden ayeti kerimelere dayanarak bazıları, mutlak manada Allah’ın dışında mahlukata bir varlık alanı tanımazken; İslam alimlerinin çoğu, insanın da ebedilik vasfına sahip olabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>819</sup> Bu görüşlerine, “Allah’ın dilemesi müstesna, ebedî olarak orada kalacaksınız”<sup>820</sup> ayetinde yer alan istisnanın, Allah’ın dilemesine bağlı ebediliğin gerçekleşeceğine delil olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>821</sup>

Allah Teâlâ, ebediliğin bir nimet ve lütuf olduğunu şu ayette açıkça bildirmiştir: “Onlar orada ebedî kalırlar, çünkü en büyük mükâfat, Allah katındadır.”<sup>822</sup> Burada Allah, dâimiliği ve mükâfatı; tükenmezlik ve ebedî olarak kalıcılık olarak ifade etmiştir.<sup>823</sup> “Onları, ancak Cehennem’in yoluna (iletecek ve) onlar, orada ebedî olarak kalacaklardır. Bu ise Allah’a çok kolaydır”<sup>824</sup> ayeti de ebedî kılmanın, Allah için imkânsız olmadığını bildirmektedir. Nebe suresinde yer alan “ahkab”<sup>825</sup> kelimesinin anlamlarından biri de; kalıcılığın ardı ardına olması, yani bir hukb (devir, çağ, zaman) bittikten sonra başka bir hukb’un gerçekleşecek olmasıdır. Bu kelimenin “ahkab” şeklinde çoğul kullanılması, dâima var edilecek bir ebediliğin imkân dâhilinde olduğunu bildirmektedir.<sup>826</sup>

İnkârcıların yok olma taleplerinin reddedildiğini bildiren ayeti kerimeler ile<sup>827</sup> ölümün olmadığını, ebediliğin (hulûd) olduğunu bildiren hâdisler<sup>828</sup> de izâfi ebediliğin imkânına olanak sağlamaktadır.

Ahiret hayatının en çarpıcı delillerinden biri de, insanoğlunda var olan ebedilik/ölümsüzlük arzudur. İnsanın ölümlü olması, ebedî hayat için yaratıldığının ve ölümsüzlüğünün kanıtıdır. Ebediliğin ayrıca insan için doğal bir cazibesi vardır. Adeta ebedî, ruhun asıl ikametgâhı gibidir.<sup>829</sup> Böyle bir arzuya konu olan ve gerçekleşebileceği tasavvur edilebilen bir şeyin, mümkün varlık kategorisinde olduğu söylenebilir. Kur’an ise böyle bir arzunun gerçekleşmesinin imkânını ve bu

<sup>818</sup> 3, Al-i İmran, 185; 28, Kasas, 88.

<sup>819</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 19, s. 61.

<sup>820</sup> 6, En’am, 128.

<sup>821</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 18, ss. 64-65.

<sup>822</sup> 9, Tevbe, 22.

<sup>823</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 16, s. 16.

<sup>824</sup> 4, Nisa, 169.

<sup>825</sup> 78, Nebe, 23.

<sup>826</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 31, s. 14.

<sup>827</sup> 25, Furkan, 12-13.

<sup>828</sup> Buhari, **Rikak**, 113; Müslim, **Cennet**, 2188; Darimi, **Rikak**, 1853.

<sup>829</sup> Nasr, s. 234.

arzunun dünyada aranması yerine asıl elde edilebileceği yer olan ahirete insanı yönlendirir. Ahiret hayatını her ne kadar bilimsel verilerle somutlaştırma imkânı yoksa da, teorik akıl, onun varlığını reddetmez. Çünkü ebedî hayat düşüncesi olmadan, bu dünya hayatının bir anlamı olmadığını insan, aklen de kabul etmektedir.<sup>830</sup>

Bu gerçek, şu ayetlerde bildirilmiştir: “*Mal ve evlatlar dünya hayatının süsüdürler. Kalıcı iyilikler ise Rabb’in katında sevap kazandırma bakımından daha yararlı ve umut kaynağı olmaya daha lâyıktırlar.*”<sup>831</sup> *Bu dünya hayatı oyundan ve eğlenceden başka bir şey değildir. Asıl hayat ahiret yurdundaki hayattır. Kâfirler keşki bunun bilincine varsalardı.*<sup>832</sup> Bu ve benzeri ayetlerde asıl kalıcılığın ve gerçek yurdun, ahiret gerçeği olduğu bildirilmektedir. Ayrıca Kur’an, ahiret hayatının ebedî olduğunu sayısız ayette vurgulamıştır.<sup>833</sup>

Allah’ın dışında her şeyin yok olacağı ve sadece O’nun ebedi olarak kalacağına dair Kur’ani vurgu<sup>834</sup>, dünya ile alakalı bir gerçeği (kıyamet) dile getirmektedir.<sup>835</sup> Bunun ahiretle ve halleriyle doğrudan bir ilgisi yoktur. Çünkü bunu, Kur’an’ın bütünlüğünden anlamak pekâlâ mümkündür. Çünkü genelde bütün kâinat özelde de bu dünya hayatı fanidir ve burada olan her şey geçicidir. Özellikle dünya hayatıyla ilgili ayetlerde bu vurguya sıkça rastlanmaktadır.<sup>836</sup> Buna mukabil, Allah’ın katında olan şeylerin, dolayısıyla ahiret hayatının ise bâki olacağı ifade edilmektedir.<sup>837</sup>

Kıyametin kopması ile yeryüzünde her şeyin, (zaman, mekân ve hareket soyut-somut her şey) dâhil yeniden diriliş için yok olacağı iman esasıdır. Bu dünyanın zamanından bambaşka bir zaman türünün yaratılması elbette mümkündür. Göklerin ve yerin başka yer ve göklere dönüştürüleceği,<sup>838</sup> çürümüş kemiklerden

<sup>830</sup> Karadeniz, İnanç Esasları, s. 152.

<sup>831</sup> 18, Kehf, 46.

<sup>832</sup> 29, Ankebut, 64.

<sup>833</sup> 4, Nisa, 57, 122, 169; 33, Ahzab, 65; 98, Beyyine, 8 ve diğerleri.

<sup>834</sup> 28, Kasas, 88; 55, Rahman, 26 ve 27.

<sup>835</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 25, s. 25 ve Cilt: 29, s. 105.

<sup>836</sup> 3, Âl-i İmran, 185; 6, En’am, 32; 9, Tevbe, 38; 18, Kehf, 46; 29, Ankebut, 64.

<sup>837</sup> 16, Nahl, 96; 18, Kehf, 46.

<sup>838</sup> 14, İbrahim, 48; Tebdili (dönüşüm), “birşeyin vasfının değişip, aslının/özünün aynen kalması” olarak tarif eden Razi, bunun iki şekilde olacağını belirtir. 1. Cevherinin aynen kalıp, niteliklerinin değişmesi 2. İlk Cevherinin yok edilip, yerine yeni bir cevher yaratılması. Râzi, Tefsir, Cilt: 19, s. 149.



insanın yeniden yaratılacağı, gökleri ve yeri yaratanın benzerlerini de yaratabileceği, bunun için sadece “ol” emrinin yeterli olacağı, Kur’an’da bildirilmektedir.<sup>839</sup>

Sonuç olarak Allah’ın dışında sonsuzluk izafe edilen şeyler, gerçekte sonsuz değildirler. Fakat Allah’ın ebedileştirmesiyle varlıklarını devam ettirebilirler. Dolayısıyla insanın ebediliği ile ilgili ilk akla gelen, şüphesiz ahiret hayatı; yani cennet ve cehennem mevcudiyeti ile bekası ve fenası meselesidir. Burada, başlangıcı olan fakat kendilerine ebedîlik nisbet edilen varlıkları, ilgili ayetler ve birtakım hâdisler çerçevesinde değerlendireceğiz. Bu konuda ortaya konmuş görüşleri inceleyip, Râzi’nin fikirlerine başvuracağız.

### **b. Ebediliği İzâfi Olanlar**

İzâfi ebedîlik, cennet ve cehennem dolayısıyla insanın fena ve bekası meselesine dair kullandığımız bir ta’birdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu, tamamen ezeli-ebedi bir varlığın iradesiyle gerçekleşecek bir hakikattir. Ancak cennet ve cehennem varlığı meselesi gaybi bir konu ve eskatolojik bir olgu olduğu için, duyu organlarıyla idrak edilebilecek, araştırma ve deneyler sonucu ortaya konulabilecek bir mesele değildir. Dolayısıyla bu, ancak vahyin verileriyle değerlendirilebilecek bir konudur. Bundan dolayı bu mevzuda tek başvurulacak kaynak, Kur’an’dır. Biz de, ahireti inkâr söz konusu olmadığı sürece, bu meselenin, inanılması gereken temel inanç esasları içerisinde bir sabite olmadığı bilinci içinde hareket edip, Ehl-i Sünnet akidesi dışında görüşlerini belirten ulemanın tekfir edilmesi gibi bir yanlışın içinde yer almadan, araştırmamızın asıl temasını oluşturan Râzi’nin görüşlerini bu bölümde ortaya koyacağız.

Kur’an, pek çok ayette, cennet ve cehennemden söz etmektedir. Varlığı olmayan bir şeyden ısrarla bu derece söz edilemeyeceğine göre, bunların mevcudiyeti hususunda hiçbir tereddüt yoktur. Ancak bunların, şu an var olup olmadığı veya başka bir ifadeyle kıyamet öncesi varlığı hususu tartışmalıdır. Her şeyden önce bu, gaybi bir konu olduğu için inanç sahasına girmektedir. Dolayısıyla şu an varlığına inananlar için cennet ve cehennem vardır. Bazılarına göre de, bunlar haklıdır; fakat kıyamet öncesi mevcud değildirler. Çünkü kıyametten sonra,

---

<sup>839</sup> 36, Yasin, 69-83.



hesaplaşma neticesinde yaratılacaklardır. Her iki düşüncenin müntesipleri kendi görüşünü desteklemek adına birçok ayet ve hâdisten deliller ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla her fikrin i'tikadi ön kabulleri, mevzua yüklenilen inanç ve yorumları şekillendirmektedir.

### 1) Cennet ve Cehennemin Mevcudiyeti

Cehmiyye, Mu'tezile ve Hariciler'den bir grup, cennet ve cehennemin kıyamet koştuktan sonra yaratılacağını iddia ederlerken; Ehl-i Sünnet uleması arasında ise onların şu anda mevcut olduğu noktasında ittifak vardır.<sup>840</sup> Genel anlamda Razi başta olmak üzere İslam alimlerinin çoğu, “O, *muttakiler için hazırlanmıştır*”<sup>841</sup> ayetinin cennetin yaratılmış olduğuna; “O, *Kâfirler için hazırlanmıştır*”<sup>842</sup> ayetinin de cehennemin yaratılmış olduğuna delil olduğunu söylemişlerdir.<sup>843</sup> Râzi, Ali İmran 133. ayetinde ki “*uiddet*” şeklinde gelen mazi sigasının geçmişten haber verdiğine ve cehennemin varlık âleminde ki mevcudiyetine,<sup>844</sup> delalet ettiğini belirtir. Fakat O'nun bu düşüncesinde pek de tutarlı olduğu söylenemez. Çünkü gelecekte gerçekleşecek bir vakia olan kıyametin, Kur'an'da, mazi sigası ile bildirildiği görülmektedir.<sup>845</sup>

Mu'tezile ise, mazi sigası ile cennet ve cehennemin şu anda mevcudiyetinin mecazi bir anlam ifade ettiğini ve gelecekte gerçekleşecek bir azaba hamledilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>846</sup> Ayrıca onlar, “ceza gününden önce cennetin yaratılmasının, sakinleri olmadan uzun süre atıl bırakılmış bir yer olacağından, abes

<sup>840</sup> Ebu'l Hasen Ali b. İsmail el-Eşari, **Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilaf'ü-Müsallin**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 2000, Cilt: 2, s. 147; Abdülkahir b. Tahir el-Bağdâdi, **Usulü'd-Din**, nşr. Darü'l Fününi't Türki, (Usul), İstanbul, 1968, (Usul), s. 238; İbni Hazm, Cilt: 4, s. 145; İbni Kayyim el-Cevzi, **Hadil'l-Ervah ila-Bilâdi'l-Ervah**, nşr. Mektebetü'l Mütenebbi, Kahire, (ts), s. 15; Ebu'l Huseyn Muhammed b. Ahmed el-Malati, **et-Tenbih ve'r-Red ala-Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'**, nşr. Mektebetü'l Ezher, thk. Muhammed Zahid Hasen el-Kevseri, Kahire, 2007, s. 119.

<sup>841</sup> 3, Al-i İmran, 133.

<sup>842</sup> 2, Bakara, 24.

<sup>843</sup> Eşari, Cilt: 2, s. 147; Râzi, Tefsir, Cilt: 2, s. 136-137 ve Cilt: 9, s. 4; Abdülkahir Bağdâdi, s. 239.

<sup>844</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 9, s. 4.

<sup>845</sup> Örneğin; “Sura üflendi; işte bu o tehdidin gerçekleşmesi günüdür.” (50, Kaf, 20) “Sura üflendi; göklerde ve yerde olanlar düşüp bayıldılar.” (39, Zümer, 68) ayeti kerimelerinde de görüldüğü gibi bu olayların geçmişte gerçekleştiğini söyleyemeyiz. Bu kullanımlar, Kur'an'ın üslup özelliğidir. Bu kullanımlara bakarak cennetin kıyamet öncesi var olduğu tezini meçhul mâzi sigası kullanımına dayandırmak pek de tutarlı gözükmemektedir.

<sup>846</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 2, s. 140.

olduğunu söylemişlerdir.<sup>847</sup> Mu'tezile âlimlerinden Kabi'ye göre, cennet ve cehennem yaratılmış olması mümkün olduğu gibi yaratılmamış olması da mümkündür. Şayet yaratılmış iseler, yok olmaları ve kıyamet gününde yeniden yaratılmaları veya ehilleri girdikten sonra yok olmaları mümkündür.<sup>848</sup>

Râzi, Allah Teâlâ'nın; "*İman eden, bir de güzel amellerde bulunan kimselere, altlarından ırmaklar akan cennetlerin onların olacağını müjdele*" (2/25) ayeti ile ilgili Mutezile'nin, "müminlerin cennetle müjdelendiği sırada müjdelenmiş oldukları bu cennet fiilen mevcut değildi" görüşüne cevaben,<sup>849</sup> müminlere vaad edilen nimetlerin mülkiyet ifade ettiğini, şu anda kendisine malik olunan şeyin de mevcut olması gerektiğini, dolayısıyla cennet ile cehennem, şu anda yaratılmış olduklarına delalet ettiğini söyler.<sup>850</sup>

Ehl-i Sünnet alimlerinin cennetin mevcudiyetine dair delil olarak gösterdikleri bir diğer ayeti kerimede, Hz. Adem'in cennetten çıkarılma sürecinin anlatıldığı, Bakara suresinin 35. ayetinde O'nun iskan edildiği cennetin varlığıdır. Kur'an'ın, kıssada, cennet ile ilgili bir konu açıp bahsetmesi, cennetin mevcudiyetine delil olarak sunulmuşsa da<sup>851</sup> sözü edilen cennetin yeryüzünde bir yer mi; yoksa semada bulunan ebedîlik yurdu mu olduğu günümüze kadar tartışılmalıdır. Râzi bu ayetin tefsirinde birbirinden farklı görüşleri ve delilleri aktarmaktadır.

1- Burada belirtilen cennetin yeryüzünde bir yer olduğunu ve yeryüzüne indirmenin bir bölgeden başka bir bölgeye iletme olarak anlaşılması gerektiğini söyleyenlerin delillerini 6 madde de sıralar. Özetle bu maddeler şunlardır.

a. Şayet bu cennet, ebedîlik cenneti olsa idi, İblis'in ebedîlik vaadine Hz. Adem (20, Taha, 120) aldırış etmezdi.

b. Cennete giren birinin oradan çıkarılmayacağına dair Kur'an'ın kesin beyanının olması. (15, Hicr, 48)

c. Secde etmeyip isyan eden ve lanetlenen İblis'in ebedîlik yurduna ulaşmasının imkânsız olması.

---

<sup>847</sup> İbni Kayyim, s. 15; Ali b.Muhammed Ebu'l İzzi'l Hanefi, **Şerhu'l Akideti't-Tahavi**, thk Ahmed Mahmud Şakir, Riyad, h.1417, s. 420.

<sup>848</sup> Abdülkahir Bağdâdi, Usul, ss. 237-238; Hüseyin Tunçbilek, **Cennet ve Cehennem Mevcut mu**, Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 2, Diyarbakır, 2005, s. 58.

<sup>849</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 2, ss. 136-137.

<sup>850</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 2, ss. 136-137.

<sup>851</sup> İci, s. 375.

d. “Onun yemişleri ve gölgesi devamlıdır” (13, Ra’d, 35) ve “Orada onlara (bu esenlik, bahtiyarlık içinde) yorgunluk, bitkinlik ilişmeyecek ve oradan asla çıkarılmayacaklar” (15, Hicr, 48) ayetlerinde belirtildiği gibi orada nimetlerin ve mükâfatın bir şekilde tükenmesi söz konusu değildir. Ayrıca oradaki güzelliklerden istifade etme noktasında herhangi bir yasak mümkün olmadığı gibi oradan çıkarılma ile rahatın kesilmesi de düşünülemez.

e. İnsanoğlunun mükellef tutulmayacağı ebedilik yurdunda yaratılması Allah’ın hikmetine uymaz.

f. Son olarak bu konuda herhangi bir hâdisin olmaması ve Kur’an’da, Hz. Adem’in gökyüzüne çıkarıldığına dair bir ifadenin yer almaması.

2- Râzi, ikinci bir görüş olarak, “İnin oradan...”(2, Bakara, 38) emrinin yedinci semadan birinci semaya, oradan da yeryüzüne bir iniş olduğunu savunan Cübbai’nin görüşünü nakleder.

3- Elif lam takısı ile gelen cennet lafzının umum ifade etmediğini, dolayısıyla birden çok cennete yerleşmenin imkânsız olduğu ve bu cennetin daha önce bilinen bir yer olan sevap yurdu olduğu yönünde ulemanın görüşü.

4- Son olarak Râzi, bu konuda tevafuk edip hiçbir şekilde görüş beyan etmeyen ve belirtilen görüşlerin her birinin doğru olabileceğini ifade eden dördüncü bir grubu da zikreder.<sup>852</sup>

Cennetin şu an bütün nimetleriyle hazırlanmış biçimde mevcut olduğunu savunanların diğer bir delili de, Necm suresinde: “*Sidretü’l Müntehada ki Cennetü’l Me’va onun yanındadır.*” (53, Necm, 14-15) ayetidir. Miraç hâdisesi ile de bağlantılı olduğu söylenen bu surede Allah, İsrâ suresinde de belirttiği (17, İsrâ, 1) gibi elçisi Muhammed’e, birtakım ayetler göstermeyi murat etmiştir. Cennetin de Necm suresinde ifade edildiği gibi gösterilen bu ayetler arasında olduğu belirtilmiştir. Bu görüşü dile getirenlere göre Hz. Peygamber’in, “sidretü’l-münteha” ve onun yanındaki cenneti gördüğü ifade edilmektedir. “Eğer cennet, kıyametten önceki bir zamanda var olmamış olsaydı, O’nun cenneti gördüğü, ayette belirtilmezdi” yorumu yapılmaktadır.<sup>853</sup>

Râzi, cennetin mevcudiyetine delil olarak kabul ettiği Ra’d suresinin 35. ayetinde cennetin yemişlerinin sürekli olması ile ilgili üç görüş nakleder. İlk olarak,

<sup>852</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 3, ss. 3-4.

<sup>853</sup> İbni Kayyım, s. 18

cennet yemişlerinin yok olmayacağına ve tükeneceğine; ikinci olarak, cennetliklerin hareketlerinin Ebu Huzeyl'in iddia ettiği gibi devamlı bir hareketsizlik ve sükûn halinde olmayacağına; son olarak da, Kadi'nin görüşünü nakleder. O'na göre cennet henüz yaratılmamıştır. Çünkü yaratılmış olsaydı, “(Yeryüzünde) her canlı fanidir” (55, Rahman, 26) ve “O'nun zâtından başka her şey helak olacaktır.”(28, Kasas, 88) ayetlerinin ifade ettiği anlam gereği sonlu olması ve yemişlerinin tükeneceği gerekirdi. Öyleyse “huld” cenneti, bütün canlıların yeniden diriltilmesinden sonra yaratılacaktır.<sup>854</sup>

Râzi, Mu'tezile'nin, cennetin yaratılmamış olduğuna delil olarak ortaya koyduğu umum ifade eden bu ayetlerin, Ali İmran 133. ayeti ile tahsis edilmesi gerektiğini söyleyerek, cennetin mahlûk olduğu ve cennetliklerin cennete girdikten sonra sürekliliğın söz konusu olduğu sonucuna varmıştır.<sup>855</sup> Ayeti kerimede (28, Kasas, 88) “her şeyden” kastın Allah'ın yok olmasını takdir ettiği her şeyin yok olacağı anlamında olduğu da söylenmiştir. Çünkü cennet ve cehennem yok olmak için değil, bâki kalmak için yaratılmışlardır.<sup>856</sup>

Rum suresinin 27. ayetinde ayrıca Allah Teâlâ'nın, yaratılışı başlatan ve onu tekrar eden olduğu belirtilmiştir. Ayette yer alan “halk” lafzı, mahlûkatın tamamını içeren bir kavramdır. Dolayısıyla Allah, mahlûkatı yok ettikten sonra tekrar yaratacaktır.<sup>857</sup>

Bu durumda ahiretin iki safhasından bahsedebiliriz: İlk olarak dirilişten itibaren cennetliklerin cennete, cehennemliklerin de cehenneme girinceye kadar ki zaman dilimi. İkinci olarak da bu sınırlı zaman diliminden sonra başlayan sınırsız zaman dilimidir.<sup>858</sup>

Hız. Adem'in çıkarıldığı cennetle ilgili, ahiretteki cennetde bulunan özelliklerin bahsedilmesi konumuz açısından oldukça önemlidir.<sup>859</sup> Bu iki ayette Allah Teâlâ; “Doğrusu senin acıkmaman ve çıplak kalmaman (ancak) cennettedir.

---

<sup>854</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 19, s. 61.

<sup>855</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 19, s. 61.

<sup>856</sup> İbni Kayyım, ss. 246-247; Ebu'l İzzi'l Hanefi, s. 424; Razi, Tefsir, Cilt: 25, ss. 24-25. Ayeti kerimede geçen “helak” lafzının ne anlam ifade ettiği ihtilaf konusudur. “Helak” lafzı, kimilerine göre bütünü kapsayan bir lafızdır. Helak dolayısıyla “adem” ve “fenadan” ibarettir. Diğer bir gruba göre, “helak”, bir şeyin varlığının yararlanılabilir olma vasfını kaybetmesidir. Dolayısıyla mutlak manada yok olma değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Râzi, Erbaîn, s. 278.

<sup>857</sup> Râzi, Erbaîn, s. 279.

<sup>858</sup> Zemahşeri, Cilt: 1, ss. 55-56.

<sup>859</sup> 20, Taha, 118-119.

“*Ve sen orada ne susarsın, ne de güneşin sıcağında kalırsın*” buyurmuştur. Burada Hz Adem’e nisbet edilen sıfatlar, cennet hayatının sıfatları olup, kozmik âlemdeki sıfatlar değildir.<sup>860</sup>

Ayrıca cennet ve cehennemine mevcudiyetine delil olarak gösterilen Hz. Peygamberin “bana gösterildi” şeklinde birçok hâdisini görmekteyiz. Örneğin, cehennemine çoğunluğunu kadınların oluşturduğu,<sup>861</sup> cennete girip kendisini incilerin çevrelediği bir nehrin kenarında bulduğu<sup>862</sup> vs. ifadeler mevcuttur. Ancak bu ifadeleri, hakiki manasında anlayanlar olduğu gibi peygamberin rüyasında gerçekleşen bir vakıa olduğu veya tergib ve terhib ifade eden temsili bir anlatım olduğunu savunanlar da olmuştur.<sup>863</sup>

Son olarak, cennet ve cehennemine mevcut olmadığını savunanların delillerini ortaya koyup bu bahsi bitirelim.

1. Allah, cennet ve cehennemi dilediği zaman yaratmaktan aciz değildir. Henüz sakinleri yokken, amacına hizmet etmeyen ödül ve cezanın gerçekleşmeyeceği bir yerin yaratılması abes bir şey olup hikmetle de bağdaşmaz.

2. Eğer bunlar halen mevcut ise, yerlerin ve göklerin yok edilmesinden sonra onlarında yok edilmesi gerekirdi.

3. Cennet ve cehennem mevcut ise kıyametten önce yok edilecek; sonra kıyamet günü tekrar yaratılacaktır ki bu, hikmet ve maslahata uygun değildir.

4. Hz. Peygamber’in bazı hâdislerinde iyi amellerde bulunanlar için cennette bir ağaç dikileceğinden bahsedilmektedir. Kur’an’da ise Firavun’un hanımının: “*Rabbim! Sen katında benim için bir konak yaptır*” dediği ifade edilmektedir. Eğer cennet mevcut olsa idi, bir ağaç dikilmesinin ve bir konak yaptırma isteğinin bir anlamı olmazdı.

5. Cennet ve cehennemine mevcut olduğunu söyleyenler nerede bulunduğunu ispat edememektedirler.<sup>864</sup>

---

<sup>860</sup> Tunçbilek, s. 56.

<sup>861</sup> Buhari, **İman**, 15; Müslim, **Zikir ve Dua**, 2736.

<sup>862</sup> Buhari, **Tefsir**, 178; Tirmizi, **Tefsiru’l-Kur’an**, 306.

<sup>863</sup> Mehmet Görmez, **Gazâli Felsefesinde Varlık Mertebeleri Bakımından Hâdislerin Anlaşılması ve Yorumlanması**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 39, (Sayı yok), Ankara, 1999, ss. 360-363.

<sup>864</sup> Tunçbilek, s. 58.

## 2) Cennet - Cehennem Fena ve Bekası

Cehm bin Safvan, Ebu Huzeyl ve Rafiziler'den bir grubun dışında cennet ve nimetleri ile cehennem azabının sürekli, ebedî olması konusunda İslam ümmeti arasında ittifak vardır. İbn Kayyım el-Cevziyye, cennetin sonsuzluğunda herhangi bir problemin bulunmadığını belirtmekte, ancak işin cehenneme gelince farklılaştığını ifade etmektedir. Ahiret hayatının son bulacağına dair fitneyi müslümanlar arasında ilk yayan kişinin de Cehm b. Safvan olduğu iddia edilmiştir.<sup>865</sup>

Cehm'in bu görüşte olmasındaki temel neden, Allah dışındaki her şeyin sonlu olması gerektiğine olan inancıdır.<sup>866</sup> O'na göre, cennet ve cehennem ile sakinleri fanidir. Cennet ehli belli bir süre nimetlerinden faydalanıp, cehennem ehli de azabı tattıktan sonra bunların her ikisi de, sakinleri ile beraber yok olacaktır. Çünkü Allah'tan başka ezelî ve ebedî hiçbir şey yoktur. O'ndan sonra da hiçbir şey olmayacaktır. O, bu görüşünü Hadid suresinin; “*O Evvel ve Âhirdir*” mealindeki 3. ayetine dayandırır. Çünkü ezele doğru gidince sonlu olan bir varlığın ebed istikametinde de sonlu olması gerekir. Yani evvel ve âhir olan Allah'tan önce bir varlık olmadığı gibi sonra da bir varlık olmayacaktır.<sup>867</sup>

Ayrıca cennet ve cehennemliklerin hareketlerinin sayısı vardır ve buradaki hareketlerinin ne kadar olacağını da Allah bilmektedir. O halde belirli bir sayıya konu olan her şey sonludur.<sup>868</sup> Ayrıca gelecekte gerçekleşecek bir duruma konu olan bir şeyin artması ve noksanlaşması mümkündür ve bu nitelikte olan her şey de sonludur. Bu durumda hâdis olan, sonsuz olamaz; dolayısıyla Allah dışında her şey, yok olmak zorundadır.<sup>869</sup> O, ayrıca “*Rabbinin dilemesi müstesna onlar yer ve gök durdukça orada ebedî olarak kalacaklar*” (11, Hud, 107-108) ayetinde geçen şart ve istisnanın bunu gösterdiğini, şart ve istisnanın zikredilmediği ebedîlik ile ilgili ayetlerde de<sup>870</sup> uzun süre kalmanın kastedildiğini ifade etmiştir.<sup>871</sup>

<sup>865</sup> İbni Kayyım, s. 243; Ebi'l İzzi'l Hanefi, s. 424.

<sup>866</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 19, ss. 212-213; Ebu'l İzzi'l Hanefi, s. 424.

<sup>867</sup> Eşari, Cilt: 2, s. 147; Râzi, Tefsir, Cilt: 29, ss. 212-213. Abdülkahir Bağdâdi, Usul, ss. 238-239; İbni Kayyım, s. 242; Malati, s. 122.

<sup>868</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, s. 213.

<sup>869</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, s. 213

<sup>870</sup> 2, Bakara 25 ve 39.

<sup>871</sup> Şerafettin Gölcük, “*Cehmiyye*” DİA, İstanbul, 1990, Cilt: 7, s. 235.

Bu konuda daha farklı bir görüş belirten Ebu'l Huzeyl'e göre, ne cennet ne cehennem ne de sakinleri yok olacaktır; yok olacak olan sadece orada onların hareketleridir. Orada insan, hareket kabiliyeti olmayan camid/hareketsiz varlıklara dönüşeceklerdir. Allah'ın gücünü taalluk ettiremeyeceği varlıklara dönüşmelerinden dolayı nimet ve azabın, onlar için bir etkisi olmayacaktır.<sup>872</sup> Cehm, yalnızca Allah'ın bâki kalacağı prensibinden hareketle böyle bir sonuca varırken, Ebu'l-Huzeyl ise hâdis varlıklar ve arazlar hakkındaki düşüncelerinin bir sonucu olarak böyle bir kaniya ulaşmaktadır.<sup>873</sup> Rafıziler'den bir grup ise cennet ehlinin cennetten, cehennem ehlinin de cehennemden, Allah'ın dilediği bir yere çıkartılacağını iddia etmişlerdir.<sup>874</sup>

Bunların yanısıra Allah'ın, cehennemi fani kıldığı ve onu, belli bir müddet için var ettiği de iddia edilmiştir. Buna göre bu müddet son bulunca, cehennem yok olacaktır. Dolayısıyla ateşin azabı da kalmayacaktır. Bu görüş, Hazret-i Ömer, İbn-i Mes'ud, Ebu Hüreyre, Ebu Said'den nakledilmiştir. Ebu Hüreyre, İbn-i Mes'ud ve Abdullah b. Amr b. el-As'ın: "*Cehennem üzerine öyle bir zaman gelecek ki içinde kimse kalmayacak*" sözlerine istinaden, cehennemin ebedî olmadığını anlayanlar olduğu gibi günahkâr müslümanları kasteden bir söz olduğunu anlayanlar da olmuştur. Bu rivayetin ravisi olan Ubeydullah b. Mu'az: "bununla günahkâr müslümanlar kastediliyor" demiştir. Hz. Ömer'in, "*Şayet cehennem ehli kumlar sayısında cehennemde bekleyecek olsalardı bile, günün birinde çıkarlardı*"<sup>875</sup> sözüne dayanarak cehennemin ebedî olmadığına dair görüşün, kendisine atfedildiği iddia edilmiştir.<sup>876</sup>

İlerleyen asırlarda cehennemin ebedîliği tartışması, Muhyiddin İbnu'l Arabi ile farklı bir boyut kazanmıştır. O, cehennemliklerin belli bir süre azap gördükten

<sup>872</sup> İbni Hazm, Cilt: 4, s. 145; Abdülkahir Bağdâdi, **Usul**, ss. 237-238; **el-Fark Beyne'l-Firak**, thk. Muhammed Osman el-Huşti, Kahire, 1988, s. 111.

<sup>873</sup> Veysel Kaya, **İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem Sonluluğu Hakkındaki Risalesi**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 18, Sayı: 1, Bursa, 2009, ss. 531-532.

<sup>874</sup> İbni Hazm, Cilt: 4, s. 145.

<sup>875</sup> Taberâni'nin Mu'cemu'l Kebiri'nde benzer anlamı ifade eden bir hâdiste, Hz. Ömer'in bu sözünden sonsuzluk anlamı da anlaşılabilir. Sözü edilen hâdis; "Cehennem ehline: 'Bütün dünyada bulunan çakıl taşlarının sayısı kadar uzun müddet orada kalacaksınız' denilse elbette sevinirlerdi. Cennet ehline de: 'bütün dünyada bulunan çakıl taşlarının sayısı kadar uzun müddet kalacaksınız' denilse kuşkusuz hüzünlenirlerdi. Fakat onlar için sonsuzluk kesinleşmiştir" şeklindedir. Bkz. Taberâni, **el-Mu'cemu'l-Kebir**, h. no: 10384.

<sup>876</sup> İbni Kayyim, ss. 246-247; Ebu'l İzzi'l Hanefi, s. 428.



sonra bağışıklık kazanacaklarını, azabın artık elem değil, tat vereceğini, bir nevi nimet olacağını söylemiştir.<sup>877</sup>

Râzi bu konuda, ahiretteki azabın, kişinin dünya elem ve sıkıntılarından ölerek kurtulması veya dünyada çektiği acı ve ızdıraba bedeninin alışması gibi yönlerden dünya azabına benzemeyeceğini ifade eder. O'na göre orada, herhangi bir değişme ve dönüşme olmadan ebedî olarak azap olacaktır. Cehennemliklerin ebedî kalış yeri olan “daru'l-mukame”den çıkma talepleri de bu yüzden hep karşılıksız bırakılacaktır.<sup>878</sup>

Kuran-ı Kerim, Yahudilerin azabın sayılı günler devam ettikten sonra, sona ereceğine inandıklarını haber vermiştir. Onların bu iddiaları, Ali İmran 24. ayetinde şöyle zikredilmektedir. *“Bunun sebebi, onların, bize ateş, sadece sayılı günlerde dokunacaktır” demeleridir. Uydura geldikleri şeyler, dinleri konusunda kendilerini aldatmıştır.* Râzi, Mücahid'den nakille, Yahudilerin, dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğu ve her bin yıla karşılık bir gün ve toplamda da yedi gün azap görecekları şeklinde inançlarının batıl olduğunu belirtir. O, ayrıca Mu'tezile'nin, “fasık fiskı ile tevbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalacaktır” sözü ile Yahudilerin belli gün sayısınca azabın dokunacağı yönündeki istidlallerinin batıl olduğunu; her iki grubunda ifrat ve tefritte olduğunu ifade etmektedir.<sup>879</sup>

Râzi, Kuran ayetleri ve birtakım akli deliller sunarak kâfirlerin azabının sonlu olup, bir gün sona ereceğini iddia edenlerin delillerini de maddeler halinde sıralar:

a. Allah Teâlâ, Hud suresi 107. ayetinde: *“Gökler ve yer durdukça...”* buyurmuştur. Bu tabir, onların cezalarının, göklerin ve yerin bâki kalma müddetine eşit olduğunu gösterir. Dolayısıyla göklerin ve yerin sonlu olduğu gibi kâfirlerin cezası da sonlu olacaktır. Şüphesiz En'am 128. ayeti ile Hud suresinin 106 ve 107. ayetlerinde cehennem ehli için: *“Rabbin dilemesi müstesna”* şeklinde istisnanın yer almasına karşılık cennet ehli için böyle bir istisnanın bulunmayışı azabın sonlu olduğu kanaatine sevk etmiştir.

b. Ayetteki, *“Rabbinin dilediği müddet müstesna”* istisnası, onların cezalarının süresinden yapılan bir müstesnadır. Bu, azabın, istisna edilen o vakitte

<sup>877</sup> Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn Arabi, **Füsusu'l-Hikem**, çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul, 2003, ss. 105, 235.

<sup>878</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 26, ss. 27-29.

<sup>879</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 3, s. 567.



son bulacağına delâlet eder. Bu görüşte olanların, delil getirdikleri ayetlerden birisi de: “*Onlar devirler boyunca cehennemde içinde kalacaklar*” (78, Nebe, 23) ayetidir. Allah Teâlâ, cehennemliklerin bu azapta beklemelerinin ancak belli sayıda devirler boyunca olacağını beyan etmektedir.<sup>880</sup>

Cehennemde sonlu olduğunu düşünenler, ayrıca bir takım aklî istidlallerde bulunmuşlardır. Buna göre kâfirlerin isyanları sonlu ve sınırlıdır. Sonlu olan bir suçta, sonsuz bir ceza vermek zulümdür. Bu ise caiz değildir. Bu ceza, faydası olmayan mahza zarardır ve çirkin bir şeydir. Bu cezanın, Allah’a yönelik bir faydası da olamaz. Zira Allah Teâlâ, fayda ve zarar verilmekten münezzehtir. Bu azabın, ne ceza görene ne de bir başkasına faydası vardır. Çünkü cennetlikler kendi lezzetleri ile meşguldürler ve başkalarına verilen devamlı azaptan lezzet duymalarının kendilerine bir faydası da yoktur. Bu nedenle bu azap, sırf zarar olup caiz değildir.<sup>881</sup>

Râzi, ilk olarak; ayetteki gökler ve yerden kastın, ahiretteki gökler ve yer olduğunu belirtir. Bu iddiasına da şu ayetlerin delil olduğunu söyler: “*O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülecektir*” (14, İbrahim, 48) ayeti ile “*Bizi, cennetten neresini dilersek, konmak üzere bu yere mirasa yapan Allah’a hamdolsun*” (39, Zümer, 74) mealindeki ayetlerdir. İkinci olarak: Araplar, devamlılığı ve sürekli (ebed) olmayı, “gökler ve yerler durdukça” ifadesiyle dile getirmektedirler. Bunun benzeri olan diğer ifadelerde, “gece ile gündüz birbirini izledikçe”, “deniz dalgalı oldukça” ve “dağ yerinde durdukça” şeklindeki deyimlerdir. Cenâb-ı Hak da Araplara, dillerindeki alışmış oldukları örfü göre hitap etmiştir. Onlar, sürekliliği, bu şekilde izah ettiklerinden, Allah’ta onların örfüne göre, aynı lafızlarla ebedîliği ve inkıtaa uğramaktan uzak olan bir sürekliliği dile getirmiştir.<sup>882</sup>

Râzi, ayetten ilk anlaşılan şeyin, gökler ile yerin devamlı ve bâki olmaları halinde, cehennemliklerin de devamlı olarak cehennemde kalacak olmalarıdır. O, şart mevcut ise, meşrutun (şart koşulan) bulunmasının gerekeceğini buna karşın; şartın olmamasının, meşrutun yokluğunu gerektirmeyeceğini belirtir. Dolayısıyla göklerin ve yerin bâki olmaması, onların azabının ebedi olmadığı anlamına gelmez.<sup>883</sup> Böyle

<sup>880</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 18, s. 64.

<sup>881</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 18, ss. 64-65.

<sup>882</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 18, s. 65.

<sup>883</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 18, s. 66.

bir teşbihin ne faydası olabilir diye bir soru yönelten Râzi, “azabın uzunluğuna ve süresini insan aklının anlayamayacağı miktarda, çağlar boyunca (dehr) infaz edileceğine, delâlet etmektedir” der.<sup>884</sup> O, bu şekilde, ayeti kerimede yer alan istisnanın işleviyle ilgili açıklamasında, Allah, Araplar’ın bildiği uzun zaman anlamında, ayeti, onların akıllarına yaklaştırmış, sonra da “*Rabbinin dilemiş olduğu müddet müstesna*” diyerek sonu olmayan bir devamlılığa bağlamıştır.<sup>885</sup> O, ayrıca istisna ile ilgili, “dünyada, kabirde veya berzah âleminde geçirdikleri süre” kadar kalıp sonra ebedî olan cehenneme atılacaklardır, şeklinde yapılan yorumlarında uzak ihtimaller olduğunu söyler.<sup>886</sup>

Râzi, her ne kadar azap ile ilgili ayeti kerimelerde bir sınırlandırma söz konusu olsa da, dâima yenilenecek bir ebedileştirmenin imkânını da savunur.<sup>887</sup> Aynı şekilde “*halidine fihâ ebede*” terkinde, huld ve ebed kelimelerinin aynı anlamı ifade ettiğini ve tekid bildirdiğini; dolayısıyla ebediliğin pekiştirildiğini söyler.<sup>888</sup>

Cehennemin ebediliği tartışmasında ortak kabul, hiç şüphesiz ki cehennemin ebedî olduğudur. Ehl-i Sünnet, Şia, Mu’tezile ve Hariciler’in büyük bir bölümü bu görüşü tercih etmiştir.<sup>889</sup> Cehennemin ebediliği noktasında görüş birliğine varan bu mezheplerin, mürtekib’i-kebirenin (büyük günah işleyen), cehennemde ebedî kalıp kalmayacağı hususunda görüş ayrılığı içinde olduğu görülmektedir. Mu’tezile ve Hariciler, cehenneme giren hiç kimsenin cehennemden çıkamayacağını savunurken, Ehl-i Sünnet ve Şia, bu görüşe katılmamaktadır.<sup>890</sup> Kalbinde zerre miktarı iman olan kimsenin cehennemden çıkarılıp, cennete sokulacağı ile ilgili hâdis, Ehli Sünnet’in görüşünün daha makul olduğunu göstermektedir.<sup>891</sup>

Özetle cennet ve cehennemin fanilik ve ebediliği konusundaki görüşleri temelde üç başlık altında toplayabiliriz.

- 1- Cennet ve cehennem ebedî değil fani/sonludur ve hâdistir.
- 2- O ikisi dâimi, sonsuzdur ve son bulmayacaktır.

<sup>884</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 18, s. 66.

<sup>885</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 18, s. 65.

<sup>886</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 18, s. 65.

<sup>887</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 30, s. 122.

<sup>888</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 10, s. 141; Erbaîn, s. 408.

<sup>889</sup> Eş’ari, Cilt: 2, ss. 294, 474, 54-55; Kadı Abdulcebar, s. 674; İbnu’l- Kayyim, ss. 248-249; Ebu’l İzzî’l Hanefî, ss. 650-651.

<sup>890</sup> Eş’ari, Cilt: 2, s. 474; Kadı Abdulcebar, s. 674.

<sup>891</sup> Buhari, **Rikak**, 13; Müslim, **İman**, (304), 184; Ebu Davud, **Libas**, 59; İbni Mace, **İman ve Fedailu’s-Sahabe**, 1; Tirmizi, **Birr**, 61.

3- Cennet bâki ve ebedî iken; cehennem fani/sonludur.<sup>892</sup>

Özellikle bu konuda görüş beyan eden ulema, mezhep, meşreb, fırka, ekol vs. düşüncelerinin arka planında kelâmî ön kabullerinin olduğunu söyleyebiliriz. Onlar, kendi itî'kadi ön kabullerine göre ayetleri yorumlamışlar ve fikrî altyapılarını oluşturmuşlardır. Bunun sonucunda kim, hangi kelami ekole mensupsa onun görüşlerini savunmuş; muarızının da bazen tekfire varacak derecede karşısında olmuştur. Râzi'de bu konuda, ulemanın kendi görüşünü destekleyen ayetleri muhkem, kendi görüşlerine delil teşkil etmeyen ayetleri de müteşabih kategorisinde değerlendirdiklerini belirtir.<sup>893</sup> Bu sebeple bu konudaki ihtilafın kaynağına ilişkin ilahi kelamın ne dediğinden çok, i'tikadi/kelami ön kabuller neticesinde oluşan yorum farkı olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bağlamda cennetin ebedî olduğu noktasında genel itibariyle İslam uleması arasında ittifak söz konusudur. Herhangi bir istisna, şart ve kayıt yer almadan ebedîlik, süreklilik ve tükenip yok olmayış bildirilmiştir. Şu ayetlerin cennetin ebediliğine delil olduğu söylenebilir.

*“Muttakilere vaad olunan cennetin misali şöyledir: Altından ırmaklar akar durur, yemişleri sürekli, gölgeleri de...<sup>894</sup> Orada kendilerine hiçbir yorgunluk gelmeyecek. Oradan çıkarılacak da değillerdir.<sup>895</sup> İşte bu, bizim rızığımız; muhakkak ki ona hiç tükenmek yoktur.<sup>896</sup> Onlar orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar. Allah onları cehennem azabından korumuştur.<sup>897</sup> Ancak iman edip Salih ameller yapanlar başka onlara tükenmez bir ecir var.<sup>898</sup> İnanıp iyi işler yapanlara gelince; onlar için kesintisiz mükâfat vardır.<sup>899</sup> Sizin yanınızdaki tükenir, fakat Allah'ın katındaki kalıcıdır, sürekli. Biz sabredenleri, yaptıkları iyiliklerin en güzel karşılıkları ile ödüllendireceğiz.<sup>900</sup> Oraya esenlikle girin; işte sonsuzluk günü budur*

---

<sup>892</sup> İbni Kayyım, s. 242.

<sup>893</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 7, s. 189.

<sup>894</sup> 13, Ra'd, 35.

<sup>895</sup> 15, Hicr, 48.

<sup>896</sup> 38, Sa'd, 54.

<sup>897</sup> 44, Duhan, 56.

<sup>898</sup> 84, İnşikak, 25.

<sup>899</sup> 41, Fussilet, 8.

<sup>900</sup> 16, Nahl, 96.

denir.”<sup>901</sup> *Rableri katında onların mükâfâtı, altlarından ırmaklar akan Adn cennetleridir. Orada ebedî olarak kalacaklardır”...*<sup>902</sup>

Bu konuda, hâdislerden de birkaç örnek belirtecek olursak: “Kim cennete girerse orada nimetlere gark olur, orada sıkıntı çekmez, ebedî kalır ve asla ölmez.”<sup>903</sup> “Bir münadi şöyle seslenecek: Ey cennetlikler! Burada sizin için ebedî olarak sağlıklı olmak ve hastalanmamak vardır. Yaşlanmayacaksınız ve ebedîyen kocamayacaksınız. Sonsuza kadar hayat bulacak ve asla ölmeyeceksiniz.”<sup>904</sup> Ölümün cennet ile cehennem arasında boğazlanacağına ve: “Ey cennet ehli! Artık ebedîyen hayattasınız, ölüm olmayacaktır. Ey cehennem ehli! Artık ebedîsiniz ölüm olmayacaktır.”<sup>905</sup>

Cehennemin ebediliğini savunanların delil olarak sundukları ayeti kerimeler; *“Cehennem ateşinden çıkmak isterler. Ama oradan çıkacak değillerdir. Onlar için devamlı bir azap vardır.”*<sup>906</sup> *“Onların azabı hafifletilmez ve onlar azap içerisinde ümitsizdirler.”*<sup>907</sup> (Onlara): *“Şimdi tadın (cezanızı). Artık size azabınızı artırmaktan başka bir şey yapmayacağız”*(denir).<sup>908</sup> *“Orada kendilerine hiçbir yorgunluk gelmeyecek. Oradan çıkarılacak da değillerdir.”*<sup>909</sup> ... *Onlar bu ateşten çıkacak değillerdir.”*<sup>910</sup> *“Bizim ayetlerimizi yalanlayan ve onlara inanmaya tenezzül etmeyenler var ya, işte onlara göğün kapıları açılmayacak ve deve (veya halat) iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremeyeceklerdir. İşte suçluları böyle cezalandırırız.”*<sup>911</sup> *“İnkâr edenlere gelince, onlara cehennem ateşi vardır. Hüküm verilmez ki ölsünler, kendilerinden biraz azab da hafifletilmez. İşte biz her nankörü böyle cezalandırırız.”*<sup>912</sup> *“Onlar ki, şöyle derler: Cehennem azabını üzerimizden sav! Doğrusu onun azabı geçici bir şey değildir.”*<sup>913</sup>

Ayrıca cennet ve cehennemin ebediliğini kabul eden müslüman çoğunluk, Allah’ın el-Âhir oluşu ile ilgili şu açıklamaları yapmışlardır.

---

<sup>901</sup> 50, Kaf, 34.

<sup>902</sup> 98, Beyyine, 8.

<sup>903</sup> Darimi, **Rikak**, 1861.

<sup>904</sup> Müslim, **Cennet**, (22), 2837; Tirmizi, **Tefsir**, 227.

<sup>905</sup> Buhari, **Rikak**, 113; Müslim, **Cennet**, (40), 2849; Tirmizi, **Cennet**, 20.

<sup>906</sup> 5, Maide, 37.

<sup>907</sup> 43, Zuhruf, 75.

<sup>908</sup> 78, Nebe, 30.

<sup>909</sup> 15, Hicr, 48.

<sup>910</sup> 2, Bakara, 167.

<sup>911</sup> 7, A’raf, 8.

<sup>912</sup> 35, Fatır, 65.

<sup>913</sup> 25, Furkan, 65.

1. Allah Teâlâ, mümkinat âleminin tümünü yok eder. Böylece kendisinin âhir oluşu gerçekleşir. Fakat daha sonra, o mümkinat âlemini yeniden var eder ve ebedî olarak bırakır.

2. İnsanın zihninde, her şeyin sonu olabilecek varlık, sadece O'dur. O'nun her şeyin sonu olması, O'na has bir vasıf olunca, pek yerinde olarak, âhir diye tavsif edilmiştir.

3. Mutlak manada var olma, Allah'tan başlar ve derece derece aşağıya doğru iner. Bu itibarla o, varlığın kendisinden mümkinat âlemine inmesi hususunda evvel; varlığın mümkinat âleminden O'na tırmanırken de âhirdir.

4. O, bütün mahlûkatı öldürür ve sadece kendisi kalır. İşte bu itibarla O, âhir'dir.

5. O, varlık olma bakımından ilk, istidlal (delille varıp gitme) hususunda da âhirdir. Çünkü bütün istidlallerin maksadı, Yaratıcıyı tanımaktır.<sup>914</sup>

Cehennem azabının fani, bir gün son bulacağını; fakat cennetin ebedî olduğunu savunanların delil olarak ortaya koyduğu ayeti kerimeler şunlardır:

...*"Ey Rabbimiz! Rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır"*<sup>915</sup>, ...*O, rahmet etmeyi Kendisine ilke edinmiştir.*<sup>916</sup> ...*azabım var, onu dilediğime isabet ettiririm, rahmetim de vardır, o ise her şeyi kaplamış ve kuşatmıştır...*<sup>917</sup>

Bu ayetlere dayanarak, O'nun rahmetinin azap görenleri kuşatmasının kaçınılmaz bir şey olduğu ifade edilmiştir. Eğer sonu gelmeyecek bir vakte kadar azapta kalacak olurlarsa, rahmeti onları kuşatmış olmaz. Dolayısıyla azapları, günahlarına göre olacaktır. Çünkü Allah'ın, ebedî, sonu gelmeyecek bir şekilde azap edeceği birtakım yaratıkları yaratmak, O'nun hikmet ve rahmetine sığmaz. O'nun kendilerine ebedî olarak nimetler ihsan edeceği ve sonu gelmez lütuflarda bulunacağı varlıklar yaratması ise hikmetin bir gereğidir. İhsan, bizatihi istenen bir şeydir. İntikam ise arizî bir sebepten dolayı istenir.<sup>918</sup>

Bu konuyu cennet ve cehennem ebedîliği noktasındaki temel farklara değinerek özetlemiş ve sonlandırmış olalım:

<sup>914</sup> Râzi, Tefsir, Cilt: 29, ss. 212-213.

<sup>915</sup> 40, Mü'min, 7.

<sup>916</sup> 6, En'am, 12.

<sup>917</sup> 7, A'raf, 156.

<sup>918</sup> Ebi'i İzzî'l Hanefî, s. 430.

1- Allah, cennet nimetlerinin kalıcılığını ve sürekliliğini ve herhangi bir tükenme ve kesinti olmayacağını bildirmiştir. Cehennem için ise sakinlerinin uzun süre kalacaklarından ve oradan çıkamayacaklarından, çıkmak istediklerinde tekrar iade edileceklerinden ve orada ne ölümün ne de geri dönme isteğinin bir yararı olacağından, azabın gerekli ve kalıcılığından haber verilmiştir.

2- Cehennemin ebedî olmadığına delalet eden üç ayetten bahsedilebilir. Enam 128, Hud, 107 ve Nebe 23. ayetleridir.

3- Cehennemin sürekli olduğuna dair bir bilgi verilmemiştir.

4- Cehennem, Nebe 23, Enam 128, Hud 107 ayetleri ile takyid edilmiştir. Bu üç ayette belli bir süre veya şarta bağlılık (ta'lik) anlaşıldığı gibi, geçici bir süre veya şart anlamı dışında mutlak bir dâimilik de anlaşılmıştır.

5- Allah, ahirette cennet için başka varlıklar yaratırken cehennem için böyle bir şey söz konusu değildir.

6- Allah'ın cehennemden çıkarmış olduğu ve hiçbir zaman hayır/iyilik yapmamış insanın cennete giremeyeceği sabitken; asla kötülük yapmamış bir insanın cehenneme girmeyeceği de sabittir.

7- Cennet Allah'ın rahmet ve mağfiretinin, cehennem ise azabının gereğidir. Allah kullarına ne kadar merhametli,<sup>919</sup> Gafur ve Rahim olduğunu bildirdiği gibi, hesapları çabucak gören ve cezalandırmasının pek şiddetli olduğunu da bildirmiştir.<sup>920</sup> Dolayısıyla nimetlendirme O'nun zâtının gereği ve esmasının zorunlu bir sonucudur. İsim ve sıfatlarının içermiş olduğu anlamın sonsuzluğu ile doğru orantılı olarak bu nimetinin devamı da zorunludur. Azabı ise O'nun mahlûkatındandır. Mahlûk olan bir şey de dünya vs. gibi sonludur.

8- O, rahmetinin her şeyi kuşattığını<sup>921</sup> ve rahmeti kendisine yazdığını haber vermiştir.<sup>922</sup> Bir hâdisi kutside de rahmetinin gazabını geçtiğini bildirmiştir.<sup>923</sup> Tüm bu ifadeler umum belirtir ve mutlaktır. Şayet sonsuz bir azap takdir edilirse o zaman, kesinlikle bir rahmetten söz edilemez.<sup>924</sup>

---

<sup>919</sup> 22, Hicr, 50.

<sup>920</sup> 5, Maide 98; 6, En'am, 165.

<sup>921</sup> 7, A'raf, 156.

<sup>922</sup> 6, En'am, 12.

<sup>923</sup> Müslim, **Kitabü't-Tevbe** (Bab'ü fi-sıfati rahmeti'llah), 4/2104, 2751.

<sup>924</sup> İbni Kayyım, ss. 255-257.

Sonuç olarak Kur'an'a göre insan, yaratılan ve sonlu olan zaman vasıtasıyla ebediyet yurdunda pozitif ya da negatif tarafta yerini alacak, sonsuz ve ölümsüz bir varlıktır. Yani insan, sonlu ve bölünebilen zaman ile sonsuzluğa ulaşmaktadır. İşte sonlu araçlarla sonsuzluğu bahşedecek olan muhakkak ki Allah Teâlâ'dır. Sonsuzluğa bağlı olarak sonluluğun yaşanması da, Allah'a bağlı sonsuzluğun imkânının en müthiş akli delillerindendir.<sup>925</sup> Çünkü insan ebediyet için yaratılmıştır. Ancak varlığımızın sonsuzluğunun, O'nun ebediliği gibi olmayacağını bilmemiz gerekmektedir. Zira bizim sonsuzluğumuzun da varlığımız gibi "mümkün", O'nun sonsuzluğunun ise varlığı gibi "zorunlu" olduğunu unutmamak gerekir.

---

<sup>925</sup> Kalın, Zaman, s. 265.



## SONUÇ

Varlıklar içerisinde zamanı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan muhakkak ki sadece insandır. Çünkü insan, var oluşundan ebediyete kadar zamansal bir varlıktır. Dolayısıyla zaman anlaşılmadan evrenin ve insanın geleceğinin anlaşılması da mümkün değildir. Fakat zamanı anlamada çaresiz kalan bazı filozoflar, onun varlığını reddederken; bazıları da onu hareketin sayısı, gök cisimlerinin hareketi veya bir algı olduğunu söyleyerek anlamaya çalışmışlardır. Aristo, zaman ve maddenin ezeli olduğunu iddia etmiş; ayrıca muharrik-i evvel teorisiyle Yaratıcı'nın kozmolojik alandaki aktif varlığını sınırlandırmıştır. Bazı İslam filozofları da, Allah'ın zât bakımından ezeli ve her şeyin illeti olduğunu kabul etmiş; bununla beraber zamana da zaman bakımından kıdemiyet atfederek, ezeli bir zaman anlayışını savunmuşlardır.

Başta Râzi olmak üzere birçok filozof ve kelamcı ise, zamanın yaratılmış olduğunu ifade ederek ayrıca ona bir ezellik atfetmemişlerdir. Çünkü zaman hareket ve mekân, onlara göre birbirine önceliği olmayan ve bir yaratıcı tarafından varlık sahasına dâhil olan sonlu varlıklardır. Kur'an'ın ortaya koyduğu varlık ve zaman bilgisinden, ezellik ile zamanı asla özdeşleştirmemişlerdir.

Kur'an, vurguladığı zaman anlayışı ile varlığı ve olayları ölçmektedir. Bu nedenle onda, varlıktan tamamen soyutlanmış bir zaman anlayışı söz konusu değildir. Zaman, Allah tarafından yaratılmış ve insanın emrine sunulmuş bir varlıktır. Bu nedenle Râzi'ye göre yaratıklar içerisinde en değerli olan zamandır. Çünkü bu âlemdaki zaman, insanın ebediyet yurdundaki konumunu belirleyecek olan yegâne unsurlardan bir tanesidir. Dolayısıyla Kur'an'da zaman, kâinat ve insan merkezli bir üslupla sonlu olandan, sonsuzluğa doğru uzanan bir bütünselliği içermektedir.

Böylece Kur'an, zaman-varlık ilişkisini somutlaştırılmış, zaman kavramını karşılamak üzere de vakt, an, saat, leyl, yevm, ebed, huld, dehr, sermed vs. birçok lafiz kullanılmıştır. Şunu açıkça söyleyebiliriz ki: Kur'an, asla mutlak ve mübhem bir zaman tanımlaması da yapmamıştır. Varlık ve zaman ilişkisinde zaman, insanın doğumundan ölümüne kadar dünyevi alanda pratik eylemleri için sınırlı ve sonlu araçlara dayalı bir ölçü, uhrevi sahnede de ebedi bir yaşam idealiyle süresizliği ifade

etmektedir. Öyleyse varlıktan önce bir gaye ve amaca matuf olmayan zamanın, varlığın öncesine konulamayacağı aşikârdır.

Çalışmamızda belirttiğimiz gibi Râzi, zamanın hareket ve mekândan bağımsız muhdes bir varlık olduğunu söyleyerek, hem zamanın hem de hareketin ezeliği fikrini reddetmektedir. Zamanın sürekliliği de, parçalarının birbirini takip etmesiyle gerçekleşmektedir. Çünkü parçalarından biri var olurken diğeri yok olmaktadır. Öncelik ve sonralıktan oluşan ve bölünebilen zaman, zorunlu değil, mümkün bir varlıktır. O, zamanı, başlıbaşına bir cevher olarak kabul eden Eflatun’u desteklemektedir. Bu cevher, ezeli varlıklarla ilişkilendirildiği zaman, “sermed”; değişim ve hareket dünyasıyla ilişkilendirildiğinde “dehr”; dünya ve içindekilerle olan ilişkisiyle, “zaman” adını almaktadır. Sermed ve ezel, O’na göre bizzat, zamanın özü ve kendisidir. Zamanın bilgisi, Râzi’ye göre herhangi bir hareket ve yenilenme olmaksızın zorunlu/fitri bir bilgidir. O, böylece Aristo’nun hareketin varlığına bağladığı zamanı (Sardenya’da uyuyanlar), aynı örnekle (Ashab- Kehf) hareketten soyutlayarak “ontolojik bir bilgi”ye dönüştürmüştür.

Râzi’nin ayrıca salt hareketten ve mekândan soyutlanmış bir zaman anlayışına sahip olduğunu da söyleyemeyiz. O’na göre hareket ve mekân, zamanın belirlenmesinde ve ölçülmesinde temel faktördür. Çünkü bu varlıklardan soyutlanmış bir zamanı insanın anlaması, elbette kolay olmayacaktır. Ayrıca insan, somut verilerle soyut kavramsal dünyayı oluşturan bir varlıktır. Bundan dolayı Râzi’nin, zamanın ve hareketin ezeliği fikrine karşı, hareket ve mekândan soyutlanmış başlı başına bir cevher olan zaman anlayışını anlamak ve kabul etmek de güçtür.

Öyleki zamanın ve hareketin ezeli olmadığı noktasında tutarlı olsa da; hareketten bağımsız bir zaman tasavvuru bir çıkmazı doğurmaktadır. Çünkü hareket ve mekânın dolayısıyla varlığın, zamanın sebebi olduğunu düşünüyor; Râzi’nin bu düşüncesinin, Aristo ve taraftarlarının zamanın, dolayısıyla maddenin ezeliği fikrine tepkisel davranışının sonucu olduğuna inanıyoruz. Çünkü hareket ile zamanı özdeşleştirmenin, sonlu ve muhdes bir zaman-hareket ilişkisinin varlığına engel teşkil etmediğini düşünüyoruz.

Araştırmamızda ulaştığımız önemli sonuçlardan biri de, Râzi’nin, hareket ve sükûn ile ezeliğin bağdaştırılmasının imkânsızlığına dair tezidir. Bizce de her iki kavram, değişim ve dönüşüm niteliğine sahiptir. Böyle özelliklere sahip olan bir

varlığın hâdis olması ise kaçınılmazdır. Dolayısıyla hareketin varlığıyla sükun, sükunun varlığıyla da hareket yok olacağından bunların, ezellilikle bağdaştırılması imkansızdır. Çünkü ezellilik, değişim, dönüşüm ve yenilenmenin söz konusu olmadığı bir anlam içeriğine sahiptir.

Bilime göre de zaman, teorinin bir takım çıkmazlara şamil olduğu söylene de big-bang ile başlamış; Einstein'ın izâfiyet teorisinin ortaya koyduğu zamanın izafi olduğu gerçeği, Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Böylece mutlak ve zorunlu olan bir varlıktan bağımsız, bir mevcudiyetin imkânsızlığı ortaya konmuştur. Buna göre birbirinden tamamen ayrı ve ezeli olduğu iddia edilen uzay ve zaman birleştirilmiş, birbirine zaman bakımından bir önceliği olmayan muhdes varlıklar olduğu ispatlanmıştır. İslam filozof ve kelamcıları da, bu hakikati, vahyin ve fiziğin/kâinatın verileriyle temellendirmeye çalışmışlardır.

Esasında bilimin ortaya koymuş olduğu bu bulgular, kâinatın yapısında mevcuttur. Kâinat, ezeli-ebedî mutlak bir yaratıcının varlığını, yaratılmış evren teorisini ve rölativeyi aksettirmeye devam ettirmektedir. Bundan dolayı zamanı anlamaya yönelik, zamanla hareket, mekân, ardışıklık, süre, sayı, şuur, cevher, rölative ve en önemlisi varlık arasında bağıntı kurulmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda genel bir varlık alanını ifade eden mümkünattan (alem), vacibu'l-vücudun varlığına ulaşılmıştır. Öyleyse zâtıyla zorunlu varlık, ateizm ve benzeri fikirlerin, yaratılışı teselsüle sevkeden aforizmalarının, ontolojik bir çelişki ifade ettiğini ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın zaman teorisi ile Vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın zamansallığı ile mümkünü'l-vüvud olan varlığın zamansallığı birbirinden ayrı düşünülmemiştir. Bu sebeple Râzi'nin Allah'ın dışında kalan her şey dediği âlem, ezeli-ebedî zorunlu varlığa işaret etmektedir. O'na göre soyut-somut tüm varlık, zamansaldır. Fakat Allah'ın zamansallığını tasavvur etmek, dâima zaman içinde ve zamana ait kavramlarla düşünen ve ifade eden insan için aklın güç yetiremeyeceği bir şeydir. Zamana aşkın bir varlığın, zamana içkin bir varlık tarafından tasavvuru aklın verdiği imkân ölçüsünde olacaktır. Bu sebeple Allah'a ezellilik ve ebedilik atfedilmesi itibaridir. Öyleki ezel ve ebed kavramlarının zâtıyla zorunlu mutlak varlık için kullanılması da zamansal bir içerik taşımaktadır. Bundan dolayı zamanın, ondan bağımsız, ezeli bir gerçekliği yoktur. Ezel ve ebed, başlangıç ve sonu olmayan

varlığa, asla yokluk ilişmediğini gösteren kavramlardır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Başlangıçsız ve kesintisiz bir zaman yoktur. Başlangıçsız ve sonsuz olan sadece Vâcibu'l-vücûd olan Allah'tır.

Râzi, varlık deyince var olanları kasteder ve varlığı, Vâcib (zorunlu) ve mümkün (olurlu) olmak üzere ikiye ayırır. Fakat onun varlık kategorisinde Vacib-bigayrihi varlık türü olmamasına rağmen o, zamana, “başkasıyla zorunlu varlık” diyerek onu, bir illete bağlamış ve ezeli olamayacağını iddia etmiştir. Dolayısıyla burada kategorik bir çelişki sergilediğini söyleyebiliriz. Râzi'nin ezeli-ebed düşüncesini çalışırken birbiriyle tutarlılığı olmayan bu çelişkili görüşler kesin bir kanaate ulaşma noktasında karşılaştığımız en ciddi güçlüklerden birisidir. Bu bağlamda Râzi'nin tek bir görüşüne bağlı kalarak bir düşünce ortaya koymak her zaman mümkün olamamaktadır. Biz, çalışmamızda bu zorluğu farkettiğimizden Râzi'nin birçok eserinde ki mevcut benzer fikirlerine başvurarak genel kanaatini ifade etmeye çalıştık. Bunun için tek bir eserine bağlı kalınarak Râzi'yi çalışmak, her zaman bu tür riskleri barındıracağından, araştırmacıların daha detaylı bir tarama yöntemini esas almaları gerekmektedir.

Râzi'ye göre zorunlu varlığın kendi dışındaki her şeyden müstağni olması, onun, aynı zamanda, diğer tüm varlıkların kendisine muhtaç olmasını zorunlu kılar. O halde varlığı zorunlu olanın, ezellilik ve ebediliği mutlak iken; var olup olmaması bir müreccihin terciine bırakılmış olurlu bir varlığın ebedîliği izâfi olacaktır. Bu doğrultuda kozmolojik zaman ölçeklerinin kanunlarına tabi olan insanın ebedileşmesi de, Allah'ın bir lütfu olarak uhrevi âlemde farklı bir şekilde kendini gösterecektir. Bu noktada Râzi'nin, ontolojik ve kozmolojik iki farklı zaman anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Razi'nin düşüncesinde, insan ve zamanın bir bütün olarak anlaşılması gerektiği son derece önemlidir. Buna göre o, dünyevi ve uhrevi bir zaman ayrımı yapmaktadır. Sanki kozmolojik ölçeklere tabi olan zamanı, insanın dünyevi tarafına, uhrevi kanunların geçerli olduğu zamanı da insanın uhrevi tarafına benzetmektedir. İnsanın ve zamanın dünyevi tarafı yok olurken, zamanın özü/cevheri ile insanın ruhu varlığını sürdürmektedir. O, böylece ruh-zaman ilişkisi kurmuş, yoktan yaratılan bu varlıkların ebedilikleri, metafizik boyutta bir gerçekliğe dönüşmüştür. Artık hem mutlak hiççi dehri inanış hem de insanın varlığına sonsuzluk imkânı tanımayan

düşünceler, tamamen geçersiz olmaktadır. Zamanı inkar etmeyen benzer fikirlerin, insanı, yok oluşun bir parçası olarak görmeleri de artık kabul edilebilecek bir şey değildir. Çünkü Allah'ın insanı var etmesi, onun ebedî oluşunun bir sebebidir.

Kur'an'ın temel vurgusu ve ideali de sonsuz ve kesintisiz bir hayattır. Bu nedenle ahirete yönelik ifadelerde ebedîlik vurgusu önemli bir rol oynar. Râzi'nin diğer varlıkların ebedîleştirilmesini dâima tekerrür edecek bir bağış olarak görmesi tevhid akidesi gereği ezelî ve ebedî mutlak varlığın dışında bir varlık kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Râzi'nin bu görüşünü biz de tutarlı görüyoruz; ebediliğin, Allah'ın iradesine bağlı izâfi bir durum olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Kur'an'a göre insan, kendisi gibi yaratılan ve sonlu olan zaman vasıtasıyla ebediyet yurdunda pozitif ya da negatif tarafta yerini alacak, sonsuz ve ölümsüz varlıktır. Yani o, sonlu ve bölünebilen zaman ile sonsuzluğa ulaşmaktadır. Ancak unutmamak gerekir ki, bizim sonsuzluğumuz, varlığımız gibi mümkün, Vâcibu'l-vücut olanın sonsuzluğu ise varlığı gibi zorunludur.

Sonuç olarak Râzi, kendine özgü düşünce sistemine sahip biridir. O, zamanı ve varlığı, akıl-nakil ilişkisiyle ele alıp incelemiştir. Ayrıca ezel ve ebedi, Allah-insan diyalektiğinin bir esası olarak temellendirmiştir. O, farklı yaklaşımı ve felsefi-dini düşünce sistemiyle, alternatif fikirler sunan, çağının teorisyenidir.

## KAYNAKÇA

Abdülbâki, Muhammed Fuad. **el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim**, Kahire, 2001.

Akarsu, Bedia. **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, TDK Yayınları, Ankara, 1978.

Akdağ, Hasan. **Arap Dilinde Edatlar**, Tekin Kitabevi, Konya, 1999.

Alusi, Ebu Fadl Şihabuddin Mahmud. **Rûhu'l-Me'ani fi-Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani**, nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, (1-30), Beyrut, 2000.

Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür. 3. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

Askeri, Ebu Hilal, Hasan b. Abdillah. **el-Füruku'l-Lugaviyye**, thk. Muhammed İbrahim Selim, nşr. Daru'l-İlm ve's Sekafe, Mısır, (ts).

Atay, Hüseyin. **Fârâbi ve İbni Sîna'ya Göre Yaratma**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 2001.

Ateş, Süleyman. **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, (1-12), İstanbul, 1989.

Âti, İbrahim. **ez-Zaman fi-Fikri'l-İslami**, Beyrut, 1993.

Aydın, Mehmed. **İkbal Muhammed**, DİA, İstanbul, 2000.

Bağdadi, Ebu'l-Berekat. **Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme**, (1-3), Haydarabad, h. 1357.

Bağdâdi, Abdülkahir b. Tahir et-Temimi. **Usulü'd-Din**, nşr. Darü'l Fününi't-Türki, İstanbul, 1968.

Bağdâdi, Abdülkahir b. Tahir et-Temimi. **el-Fark Beyne'l-Firak**, thk. Muhammed Osman el-Huşti, Kahire, 1988.

Bolay, M. Naci. **Fârâbi ve İbni Sîna'da Kavram Anlayışı**, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.

Bolay, Süleyman Hayri. **Aristo Metafiziği ile Gazâli Metafiziğinin Karşılaştırılması**, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.

Bozkurt, Mustafa. "Fahreddin Râzi'nin Varlık Anlayışı", **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:14, Sayı: 2, Malatya, 2009, ss. 109-121.

Buhari, Muhammed b. İsmail. **Sahih-i-Buhari**, thk. Muhammed Züheyr bin Nasır en-Nasır, (1-9), (ys), h.1402.

**Büyük Türk Sözlüğü**. haz. Komisyon, Hayat Yayınları, İstanbul, 1969-1970.

**Büyük Larousse**. Interpress Basın ve Yay. A.Ş. (1-24), İstanbul, 1992.

Cabiri, Muhammed Abid. **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2001.

Canan, İbrahim. **İslâm'da Zaman Tanzimi**, 7. Baskı, Cihan Yayınları, İstanbul, 1997.

Cevherî, İsmail b. Hammad. **es-Sıhah**, thk. Ahmed Abdu'l Gafur Attar, nşr. Daru'l-İlmi'l-Melayin, (1-6), Beyrut, 1987.

Cevizci, Ahmet. **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 4. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Cürcani, Ali b. Muhammed eş-Şerif. **Kitabü't-Ta'rifat**, nşr. Mektebet'ü-Lübnan, Beyrut, 1985.

Çubukçu, İbrahim Agâh. **Allah'ın İslam Felsefesinde Varlığının Delilleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967.

Çüçen, A. Kadir. **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, 3. Baskı, Asa Kitabevi, Bursa, 2003.

Dağ, Mehmet. "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 19, (Sayı yok), Ankara, 1973, ss. 97-116.

Darimi, Ebu Muhammed Abdillâh b. Abdîrrahman. **Sünen**, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darani, nşr. Daru'l-Mugni, (1-4), (ys), 2000.

Doğan, D. Mehmet. **Büyük Türkçe Sözlük**, Rehber Yayınları, Ankara, 1992.

Dugaym, Semih. **Mevsuat'ü Mustalahat'i İlmi'l-Kelami'l-İslami**, nşr. Mektebet'ü-Lübnan, Beyrut, 1998.

Düzgün, Şaban Ali. **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.

Düzgün, Şaban Ali. **Kelam El Kitabı, Varlık**, (Ed. Şaban Ali Düzgün), 2. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, ss. 197-217.

Düzgün, Şaban Ali. **Allah Tabiat ve Tanrı**, Lotus Yayınları, Ankara, 2005.

Ebu'l Beka, Eyyüb b. Musa el-Kefevi. **Külliyat'ü-Mucemi fi'l-Mustalahat ve'l-Füruku'l-Lugaviyye**, haz. Adnan Derviş - Muhammed Mısri, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1997.



Ebu Davut, Süleyman b. Eş'as. **Sünen**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, nşr. Mektebetü'l-Asriyye, (1-4), Beyrut, (ts).

Ebu'l İzzi'l Hanefî, Ali b. Muhammed. **Şerhu'l Akideti't-Tahavi**, thk. Ahmed Mahmud Şakir, Riyad, h.1417.

Eşarî, Ebu'l Hasen Ali b. İsmail. **Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilaf'ü-Müsallin**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (1-2), Kahire, 2000.

Erdem, Engin. **İlahi Ezelîlik ve Yaratma Sorunu**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.

Erdem, Engin. "İbni Sîna'nın Metafizik Delili", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 52, Sayı: 1, Ankara, 2011, ss. 97-119.

Erdem, Hüsameddin. **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, 4. Baskı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2000.

Evkuran, Mehmet. **Zaman Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine Teolojik Açından Bir İnceleme**, el-Milel ve'n Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 3, Eylül, 2007, ss. 31-68.

Fârâbi, Ebu Nasr Muhammed. **"Uyûnu'l-Mesâil"** (Felsefenin Temel Meseleleri), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, çev. Mahmut Kaya, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005.

Ferâhidi, Halil b. Ahmed, Ömer b. Temim. **Kitabü'l-Ayn**, thk. Mehdi Mahsumi-İbrahim Sammarai, nşr. Mektebetü'l-Hilal, (1-8), (ys ve ts).

Fîrûzâbâdi, Ebu Tahir Muhammed b. Yakub. **Kamûsü'l-Muhit**, thk. Mektebet'ü-Tahkiku't-Turas, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2005.

Gazâli, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. **Tehâfütü'l-Felasife** (Filozofların Tutarsızlığı) çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

Gölcük, Şerafettin. **Cehmiyye**, DİA, İstanbul, 1990.

Görmez, Mehmet. “Gazâli Felsefesinde Varlık Mertebeleri Bakımından Hâdislerin Anlaşılması ve Yorumlanması”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 39, (Sayı yok), Ankara, 1999, ss. 358-368.

Hançerlioğlu, Orhan. **Felsefe Ansiklopedisi**, Remzi Kitabevi, (1-7), İstanbul, 1980.

Harputi, Abdullatif. **Tenkîhu'l-Kelam fi-Akaidi Ehli'l-İslam**, çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, TDV Yayınları, Elazığ, 2000.

Hawking, W. Stephen. **Zamanın Daha Kısa Tarihi**, çev. Selma Ögünç, 10. Baskı, Doğan Kitap, İstanbul, 2102.

Hisam, Alusi. **ez-Zaman fi-Fikri'd Din ve'l Felsefeti'l-Kadîm**, Beyrut, 1980.

Izutsu, Toshihiko. **Kur'an'da Allah ve İnsan**, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, (ts).

Izutsu, Toshihiko. **İslam'da Varlık Düşüncesi**, çev. İbrahim Kalın, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

İbn Arabi, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali. **Fususü'l-Hikem**, çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul, 2003.

İbn Aşur, Muhammed et-Tâhir. **Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvir**, nşr. Daru't-Tunusiyye, (1-30), Tunus, 1984.

İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris. **Mu'cem'u-Mekayisi'l-Luĝa**, thk. Abdusselam Muhammed Harun, nşr. Daru'l-Fikr, (1-6), Beyrut, 1979.

İbni Hallikan, Muhammed b. Ebi Bekr. **Vefâyatü'l-Âyan**, thk. İhsan Abbas, nşr. Daru's-Sadr, (1-8), Beyrut, (ts).

İbni Hazm, Ali b. Ahmed b. Said. **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nahl**, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, nşr. Daru'l-Ceyl, (1-4), Beyrut, ts.

İbni Kayyim, el-Cevzi, Şemsüddin Muhammed İbni Ebi Bekr ed-Dimeşki. **Hadil'l-Ervah ila-Bilâdi'l-Ervah**, nşr. Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire, (ts).

İbni Kuteybe, Ebu Muhammed Abdillan b. Müslim. **Tefsîr'u Garibi'l-Kuran**, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut, 2007.

İbni Mace, **Sünen**, Ebu Abdillan Muhammed. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, (1-2), (ys ve ts).

İbni Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. **Lisanu'l-Arab**, nşr. Daru's-Sadr, (1-15), Beyrut, 1414.

İbn Rüşd, Ebu'l Velid. **Faslü'l-makal**, thk. Muhammed Ammara, nşr. Daru'l-Ma'ârif, Kahire, 1983.

İbn Rüşd, Ebu'l Velid. **Tehafüt et-Tehafüt**, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, (1-2), İstanbul, 1998.

İbni Sîna, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullan. **Kitabü's-Şifa** (Fizik), çev: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayınları, İstanbul, 2004.

İci, Adududdin, Abdurrahman b. Ahmed. **Mevakif fi-İlmi'l-Kelam**, nşr. Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, (ts).

İkbal, Muhammed. **İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, çev. N. Hamit Asrar, Birleşik Yayınları, İstanbul, ts.

İsfahani, Hüseyin b. Muhammed er-Ragıp. **Müfredat'ü fi-Garibi'l-Kuran**, thk. Muhammed Halil Aytani, nşr. Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001.

İzmirli, İsmail Hakkı. **Yeni İlmi Kelam**, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981.

İzmirli, İsmail Hakkı. **İslam Felsefesi Tarihi**, haz. Refik Ergin, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008.

Kadı Abdulcebbar, Ahmed b. Abdullah el-Hemedani. **Şerh'u Usuli'l-hamse**, thk. Abdulkerim Osman, nşr. Mektebetu'l-Vehbiyye, Kahire, 1416/1996.

Kafrawi, Shalahuddin. "Fahreddin Râzinin Felsefi Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı", çev. Mustafa Bozkurt, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 9, Sayı: 2, Malatya, 2011, ss. 239-252.

Kalın, Faiz. **Felsefe ve Bilim Işığında Kur'anda Zaman Kavramı**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005.

Kalın, Faiz. "Kur'an ve Bilim Işığında Rölativeye Etki Eden Faktörler", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (Cilt yok), Sayı: 17, Ankara, 2003, ss. 173-186.

Kalın, Faiz. "Kuran ve Evrende Rölative", **Ekev Akademi Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 2, 2001, ss. 139-147.

Kam, Ömer Ferid. **Vahdet-i Vücûd**, sad: Ethem Cebecioğlu, Ankara, 2003.

Karadeniz, Osman. **İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu**, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013.

Karadeniz, Osman. **Dehir**, İslam'da İnanç ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, (1-4), İstanbul, 1997.

Kaya, Mahmut. **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005.

Kaya, Mahmut. **Fârâbi**, DİA, İstanbul, 1995.

Kaya. M. Cüneyt. **Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbni Sîna'ya İmkânın Tarihi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.

Kaya, Veysel. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem'in Sonluluğu Hakkındaki Risalesi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 18, Sayı: 1, Bursa, 2009, ss. 529-557.

Kılavuz, Ahmed Saim. **Ezel**, DİA, İstanbul, 1994.

Kılavuz, Ahmed Saim. **Ebed**, DİA, İstanbul, 1995.

Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak. **Kitab fi'l-Felsefeti'l-Ûla** (İlk Felsefe Üzerine), Felsefî Risaleler içinde, trc. Mahmut Kaya, İz Yayınları, İstanbul, 1994.

Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak. **Felsefî Risaleleri**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

Korlaelçi, Murtaza. "Varlık ve Öz", **Felsefe Dünyası Dergisi**, (Cilt yok), Sayı: 37, Ankara, 2003, ss. 19-28.

Kurt Hasan. “Semantik Açıdan Dehrî Kavramı ve Kelamcıların Dehrîlere Bakışı”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Faakültesi Dergisi**, (Cilt yok), Sayı: 14, Sakarya, 2006, ss. 111-139.

Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. **el-Cami-li-Ahkami'l-Kur'an**, thk. Hişam Semir el-Buhari, (1-20), Riyad, 2003.

Kutluer, İlhan. **İbn Sîna Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayınları, İstanbul, 2002.

Malâti, Ebu'l Huseyn Muhammed, eş-Şafi'. **et-Tenbih ve'r-Red ala-Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'**, nşr. Mektebetü'l-Ezher, thk. Muhammed Zahid Hasen el-Kevseri, Kahire, 2007.

MASSIGNON, Louis. “Time in İslamic Thought” (İslam Düşüncesinde Zaman) çev. Muhsin Akbaş. **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 15, Sayı: 5, Ankara, 2003, ss. 415-421.

Maturidi, Ebu Mansur. **Kitabu't-Tevhid**, trc. Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara, 2003.

Morris, M. Henry. **Yaratılış Modeli**, trc. Adem Tatlı ve diğerleri, MEB ve Sağlık Bakanlığı Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi, Ankara, 1985.

Müslim, Ebu'l Hasen el-Kuşeyri en-Nisaburi. **Sahih-i-Müslim**, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, (1-5), Beyrut, (ts).

Nasr, Seyyid Hüseyin. **Bilgi ve Kutsal**, çev. Yusuf Yazar, 4. Baskı, İz Yayınları, İstanbul, 2012.

Olguner, Fahreddin. **Üç Türk İslam Mütefekkeri İbni Sîna-Fahreddin Râzi-Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2001.

Özdemir Metin. “Fahreddin er-Razî’de Zaman Kavramı ve Allah’ın Ezeliliği ile İlişkisi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 1, Sivas, 2003, ss. 281-298.

Özden, Ömer. **İbn Sîna-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.

Öztürk, Mustafa. “Kuran’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (Cilt yok), Sayı: 16, Samsun, 2013, ss. 252-270.

Öztürk, Yener. **Kur’an Perspektifinde Kozalite Problemi veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi**, Avrasya Yayınları, Ankara, 2004.

Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed. **Ehl-i Sünnet Akaidi**, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988.

Râzi, Fahreddin, Muhammed b. Ömer. **el-Metâlibu’l-Âliyye mine’l-İlmi’l-İlahiyye**, thk. Ahmed Hicazi es-Seka, (1-9), Beyrut, 1987.

Râzi, Fahreddin. **Tefsiru’l-Kebir Mefatihü’l-Gayb**, nşr. Daru’l-Fikr, (1-32), Beyrut, 1981.

Râzi, Fahreddin. **Meâlim’u-Usulid’din**, (İslam İnancının Ana Konuları), çev. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum, 1996.

Râzi, Fahreddin. **el-Erbain fi-Usuli’d-Din**, thk. Ahmed Hicazi Es-Seka, Beyrut, 2004.

Râzi, Fahreddin. **Levami’ul-Beyyinat**, Seyyid Muhammed Bedreddin Ebu Firas’ıl Ni’sani’l Halebi tashihiyle, thk. Şerif Musa, Mısır, h.1323.

Râzi, Fahreddin. **Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî, nşr. Daru'l Kütübi'l-Arabî, (1-2), Beyrut, 1990.

Râzi, Fahreddin. **Muhassal** (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara, (ts).

Râzi, Fahreddin. **Muhassal'u Efkarî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema-i ve'l Hukema ve'l-Mütekellimin**, (Allame Nasîriddin Tusi'nin telhisiyle), thk. Taha Abdurrauf Sa'd, nşr. Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezher, Kahire, (ts).

Râzi, Fahreddin. **el-Mesâilu'l-Hamsun fi-Usuli'd-Din**, thk. Ahmed Hicazi es-Seka, Kahire, 1989.

Râzi, Fahreddin. **Şerh'u Uyuni'l-Hikme**, nşr. Müessetü's-Sadık, thk. Nasır Husrev, (1-3), Tahran, 1415.

Râzi, Fahreddin. **Esasü's-Takdis fi-İlmi'l-Kelam** (Allah'ın Aşkınlığı), çev. İbrahim Coşkun, İz Yayınları, İstanbul, 2006.

Râzi, Fahreddin. **Esrarü'l-Mevzuat'i fi-Ba'di Süveri'l-Kurani'l Azim**, thk. Bahaeddin Dartma, Ürdün, 2004.

Reçber, Mehmet Sait. **Vâcibu'l-Vücûd'un Mahiyeti Meselesi**, Uluslararası İbni Sîna Sempozyumu Bildiriler, Ed. M. Nazak-M. Özkaya, İstanbul B.B. Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2008, İstanbul, 2008, ss. 308-315.

Sarioğlu İbrahim. **İbni Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

Sözen, Kemal. "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Zaman Teorisi", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 10, Ankara, 2001, ss. 161-186.



Suruş, Abdülkerim. **Evrenin Yatışmaz Yapısı**, çev. Hüseyin Hatemi, 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.

Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim. **Nihayetü'l-İkdam**, nşr. Alfred Guillaume, London, 1934.

Şulul, Cevher. "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru", Cilt: 9, Sayı: 3, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Urfa, 2002, ss. 73-88.

Taberani, Ebu'l Kasım Süleyman. **el-Mu'cemu'l-Kebir**, nşr. Mektebet'ü-İbni Teymiyye, (1-25), Kahire, 1994.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. **Câmiu'l-Beyan**, nşr. Daru'l-Ma'rife, (1-30), Beyrut, 2000.

Taftazani, Sa'duddin Mesud b. Ömer b Abdullah. **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi** (Şerhu'l-Akâid), çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980.

Taslaman, Caner. **Big-Bang ve Tanrı**, 5. Baskı, İstanbul Yayınları, İstanbul, 2010.

Taslaman, Caner. **Din Felsefesi Açısından İzafiyet Teorisi**, [www.canertaslaman.com](http://www.canertaslaman.com). (ss. 1-17)

Taslaman, Caner. "İzâfiyet Teorisi Değerler ve Tanrı Evren İlişkisi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 33, Sayı: 2, İstanbul, 2007, ss. 5-20.

Taylan, Necip. **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi**, 4. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000.

Tirmizi, Muhammed bin İsa bin Sevr bin Musa bin ed-Dahhak. **Sünen**, thk. Ahmed Muhammed Şakir- Muhammed Fuad Abdülbâki, (1-5), Mısır, 1975.

TJ DE, Boer. **Zaman** İslam Âlemi Tarih Coğrafya Etnografya ve Biyografya Lügatı, çev. A. Adıvar ve diğerleri, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.

Topaloğlu, Bekir. **Evvel**, DİA, İstanbul, 1994.

Topaloğlu, Bekir. **Âhir**, DİA, İstanbul, 1988.

Tuna, Taşkın. **Uzayın Sırları**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1994.

Tunçbilek, Hüseyin. “Cennet ve Cehennem Mevcut mu”, **Diyarbakır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 2, Diyarbakır, 2005, ss. 53-62.

Uludağ, Süleyman. **Ân-ı Dâim**, DİA, İstanbul, 1990.

Uludağ, Süleyman. **İslam’da İnanç Konuları ve İ’tikadi Mezhepler**, 4. Baskı, Marifet Yayınları, İstanbul, 1998.

Uludağ, Süleyman. **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, KabalcıYayınları, İstanbul, 2001.

Uludağ, Süleyman. **Fahreddin Râzi**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

Ülken, Hilmi Ziya. **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.

Ülken, Hilmi Ziya. **Türk Tefekkür Tarihi**, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

Ünal, Ali. **Kuran’da Temel Kavramlar**, Işık Akademi Yayınları, İzmir, 2012.

Wolfson, H. Austryn. **Kelam Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

Yakıt, İsmail. “Rölatif Zaman ve Zamansızlık”, **Bilim ve Tasavvuf Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 38, İstanbul, 1987.

Yavuz, Yunus Şevki. **Adem**, DİA, İstanbul, 1990.

Yavuz, Yunus Şevki. **Ân**, DİA, İstanbul, 1988

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. **Hak Dini Kuran Dili**, Eser Kitabevi, (1-10), İstanbul, 1970.

Yurdagür, Metin. **Beka**, DİA, İstanbul, 1990.

Zebidi, Muhammed Murtaza. **Ta’cu’l-Arus min-Cevahiri’l-Kamus**, nşr. Daru’l-Hidaye, (1-40), (ys ve ts).

Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Sirri. **Meani’l-Kur’an ve İ’rabuh-ü**, nşr. Abdulcelil Abduh eş-Şelebi, (1-5), Beyrut, 1988.

Zemahşeri, Mahmud b. Ömer. **el-Keşşâf an-Hakâik-i Gavâmizi’t-Tenzil ve Uyuni’l-Ekâvîl fi-Vucûhi’t-Te’vil**, nşr. Daru’l-Kitabi’l-Arabi, (1-4), Beyrut, h. 1407.