

TC.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİMDALI

KUR'ÂN'A GÖRE EBEDÎLİK

Yüksek Lisans Tezi

ABDURRAHMAN AKBAŞ

İstanbul, 2007

TC.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİMDALI

KUR'ÂN'A GÖRE EBEDÎLİK

(Anlamı, Mahiyeti, İmkânı ve Müteallakı)

Yüksek Lisans Tezi

ABDURRAHMAN AKBAŞ

Danışmanı
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ

İstanbul, 2007

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi
ABDURRAHMAN AKBAŞ' ın KUR'AN'A GÖRE EBEDİLİK adlı tez çalışması
,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 14.06.2007 tarih ve 2007/07-34 sayılı kararıyla
oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul
edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 13.07.2007

1) Tez Danışmanı : PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ

2) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. ALİ COŞKUN

3) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. MUSTAFA ALTUNDAĞ



İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ	VI

GİRİŞ

I- KONU ve ÖNEMİ	2
II- AMAÇ	5
III- METOD	7
IV- KAPSAM	8
V- KAYNAKLAR	9

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

I- KUR'ÂN'DA, SÜRE ANLAMI İFADE EDEN KELİMELEER	12
A- Muayyen Süre Anlamı İfade Eden Kelimeler	14
1- Vakt	14
2- Ân	16
3- Sâ'at	18
B- Mübhem Süre Anlamı İfade Eden Kelimeler	21
1- Yevm	21
2- 'Asr	27
3- Dehr	29
4- Hukub	31
5- Hîn	32
II- KUR'AN'DA, SÜREKLİLİK ve SÜRESİZLİK ANLAMI İFADE EDEN KELİMELEER	33
A- Dâim	35

B- Huld	36
C- Müks	38
D- Sermed	39
E- Âhir	40
F- Bekâ	41
G- Ezel	43
H- Ebed	44
III- VARLIKSAL HÜKÜM İFADE EDEN KELİMELER	45
A- Vacip	46
B- Mümkün (Caiz)	47
C- Muhal (Mümteni')	48

İKİNCİ BÖLÜM

ZAMAN KURAMI

I- GENEL OLARAK ZAMAN	52
A- Anlam Çerçevesi	52
B- Zamanın Kavramsal İlişkileri	55
1- Zaman-Hareket İlişkisi	56
2- Zaman-Mekân İlişkisi	58
3- Zaman-Kader İlişkisi	61
II- KUR'AN'IN ZAMANA YAKLAŞIMI	66
A- Zamanın Yaratılmışlığı	66
1- Zamanın Sınırları	72
2- Zamanın Varlıksal Değeri	74
B- Allah'tan Başka Her Şeyin Yok Olacağı Meselesi	76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBEDÎLİK TELAKKİSİ

I- İNSAN PSİKOLOJİSİ BAKIMINDAN EBEDÎLİK	80
A- İnsan ve Zaman	80
1- İnsanın Zamana Bakışı ve Beklentileri	80
2- Zamanın Göreceliği	84

B- İnsanın Ölümsüzlük Arzusu	89
1- Sebepler	92
2- Tezahürler	93
C- Ebedîlik Hazzı	96
1- İkinci Bir Hayat İnancı	98
a- Ahiret İnancı	98
b- Reenkarnasyon	101
2-Ruhun Ölümsüzlüğü İnancı	106
II- NASLAR BAĞLAMINDA EBEDÎLİK	107
A- Ebedilik-Zaman İlişkisi	107
B- Mutlak Ebedîlik	110
1- Mutlak Ebedîliğin Zorunluluğu	111
a- Naklî Deliller	112
b- Aklî Deliller	115
2- Kadîm Varlık Telakkisi	119
3- Allah Taala'nın Ebedîliği	123
C- İzafî Ebedilik	129
1- İzafî Ebedîliğin İmkânı	130
a- Kur'ân'ın Yaklaşımı	131
b- Aklî Deliller	133
2- Ebedîliği İzafî Olanlar	135
a- Ahiretteki Ebedî İkâmet Yerleri	136
aa- Cennet ve Nimetlerinin Ebedîliği	139
ab- Cehennem ve Azâbının Ebedîliği	142
b- Diğer Bazı Varlıkların Ebedîliği	149
ba- İnsanın Ebedîliği	150
bb- Meleklerin Ebedîliği	153
bc- Cinlerin Ebedîliği	156
bd- Şeytanın Ebedîliği	158
SONUÇ	161
BİBLİYOGRAFYA	165

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
İFAV	: M.Ü. İlahiyat Fakóltesi Vakfı
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
Hız.	: Hazreti
md.	: Madde
nşr.	: Neşreden
Neşr.	: Neşriyat
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
(sav)	: Sallallahu aleyhi ve selem
SÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
ys.	: Yersiz (Basım yeri yok)
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı - ve diğerleri
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

Hakkıyla sakınan ve sorumluluk bilinci içerisinde O'nun azametinden korkanlar için bir hidayet kaynağı olarak Kur'ân-ı Kerim'i gönderen Allah Taala'ya sonsuz hamdolsun. O, bütün noksanlıklardan, arızî kayıtlamalardan ve zaman-mekân sınırlamalarından münezzehtir. Yerdekiler ve göktekilerce övülmüş olan elçisi Hz. Muhammed (sav)'e de, salât ve selam olsun ki, İlahî Mesaj, onun hayatında can bulmuştur...

“Bu Kitab, sorumluluk bilinci taşıyanlar için; göklerin, yerin ve ikisi arasındaki her şeyin, ezelî ve ebedî Rabbi olan Allah (cc) tarafından gönderilen, içinde hiçbir şüphe bulunmayan, apaçık bir hidayet rehberidir.” Kendisini böyle tanımlayan Kur'ân-ı Kerim, ilk yaratılıştan bu yana bütün elçilerin davet ve tebliğdeki temel rehberleri olan vahiy zincirinin son ve en mükemmel halkasını oluşturmaktadır.

Yaratılmışlar üzerinde, yaratılmışların tasavvur ve idrak edemeyeceği bir ilme ve otoriteye sahip olan Allah Taala, ilk insan Hz. Âdem ile başlayıp insanlık tarihi boyunca muhtelif zaman aralıklarında, elçileri aracılığıyla, beşerî hayata yön verecek müdahalelerde bulunmuştur. “*Biz bir Peygamber göndermedikçe, hiç kimseye azap edecek değiliz*” ifadesi bu gerçeğe işaret etmektedir.

Kur'ân-ı Kerim, söz konusu bu vahiy zincirinin son halkasını oluşturmaktadır. Bu itibarla, “*‘Tebareke’ ne yüce feyyazdır o ki, âlemleri uyarmak üzere kulu Muhammed’e, hakkı batıldan ayırt eden Kur’ân’ı indirdi*” “*Doğrusu ‘Kitab’ı Biz indirdik, onun koruyucusu elbette biziz*” ayetlerinin de işaret ettiği gibi Kur'ân, vahiy zincirinin en mükemmel ve kıyamete kadar geçerli olması bakımından da, en kapsamlı (evrensel) halkası durumundadır.

Hiç şüphesiz Kur'ân, insanların dünya-ahiret mutluluğu için indirilmiş ve hakikaten, ondaki esasları kendisine prensip edinmiş olanlar, ebedî mutluluğun sırrına

ermiş ve yine onunla, tarihin akışına yön vermişlerdir. Ancak, Kur'ân'ın, gerek Arapça inmesi gerekse ifade ve konu bağlamında nüzul dönemi -on dört asır önceki- sosyal, kültürel ve psikolojik yapıyı dikkate alması sebebiyledir ki, aradan geçen bu uzun zamanın her diliminde, yeniden yorumlanması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Nitekim ilk inananlardan itibaren, “Müslümanların şekillendirdiği bir tarih” boyunca Kur'ân'ı anlamak için büyük gayretler sarf edilmiştir. İlk önce sahabe, bizzat Kur'ân'ı tebliğ ve tebyîn ile mükellef olan Hz. Peygamber (sav)'den sorarak öğrenmiş, daha sonra gelenler sahabeden, onlardan sonrakiler de, sahabeden öğrenenlerden öğrenmişlerdir... Bir zincirin halkaları misali, bu ilk halkaları takip edenler ise, İlahî hitabın anlaşılmasına dair mevcut birikime ilave olarak kendi beşerî kabiliyet ve uğraşları yanında, modern bilimlerin inkişâfından da istifade ederek ebedî hakikatlerin müjdecisi olan Kur'ân-ı Hakim'deki İlahî muradı anlama gayreti içerisinde bulunmuşlardır.

Bu itibarla, bitmek tükenmek bilmeyen bir hazine misali Kur'ân'ı Kerim'e her bakışta, her geçen gün, gelişen her olguyla mutabık ve İlahî kudreti daha bir gözler önüne seren yeni anlamlar ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, ezeli ve ebedî ilim sahibindendir. Ve çünkü *O'nun ilmi; bütün denizler mürekkep, bütün ağaçlar kalem olsa yine de yazmakla bitirilemeyecektir.* İşte, ilminin sınırsızlığıyla bütün âlemleri kuşatan Allah'ın kalamı olarak Kur'ân, indiği dönemden günümüze dek, aslı olduğu gibi muhafaza edilen tek mukaddes kitap olma vasfı ile gençliğini ve tazeliğini her dem muhafaza etmektedir. Bu da, onun, canlılığını koruyarak kıyamete kadar gelecek olan bütün insanlığa hitap edeceğinin somut bir göstergesi olsa gerektir. Zira Kur'ân, O'nun muhafazası altındadır.

Hız. Peygamber ile başlayan ve günümüzde sistematik bir şekilde, yoğunlaşarak devam eden, Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlama çabaları da, bu sınırsız ilim sahibinin evrensel mesajındaki esrarı keşfetme ve tüm evrene ulaştırma arzu ve heyecanının ürününden başka bir şey değildir. İşte, bu masajın en gizemli ve hayreti mucib yönlerinden olan ebediyet telakkisinin tezimize konu teşkil etmesi de, böyle bir arzunun tezahürüdür. Nitekim bu araştırmada, böyle bir anlayışla ele alınan *ebedilik* meselesinin, Kur'ân bütünlüğü içerisinde incelenmesi ve hakikatinin bir nebze de olsa anlaşılıp ortaya konması amacı güdülmektedir.

Takdir edilir ki, sınırlı bir varlığın, sınırsız olanı anlamaya ve anlatmaya çalışması son derece çetin bir iştir. Hatta bazı noktalarda idrak edilmesi imkânsızlık derecesine ulaşan, tamamen soyut bir kavram olan ebediliğin, yine tamamıyla uhrevî alanla ilgili olması, çalışmanın zorluğunu katbekat artırmaktadır. Ayrıca, insanlığa sunulan bu *ebedilik* anlayışını, meselenin söz konusu müphemliğini asla göz ardı etmeden ele almak ve vahyî bütünsellik içerisinde değerlendirmek zorunluluğu vardır. İşte bu çalışmada; söz konusu meseleyi, Arapçanın ve beşer gücünün sağladığı imkân nispetinde, başta ayet-i kerimeler ve hadis-i şerifler olmak üzere; on dört asırlık köklü İslam düşüncesi ve çağdaş bilimsel keşifler yardımıyla anlama ve anlaşılana da, naklî ve akli delillerle temellendirme amacı vardır.

Çalışmamız, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte; araştırmamızın teşekkül ettiği “Kur’ân’a Göre Ebedîlik” konusunun önemi, böyle bir konuyu çalışmanın amacı, araştırmada takip edilen metot, konunun kapsamı ve araştırma esnasında yararlanılan başlıca kaynaklar, izah ve ifade edilmektedir.

Birinci bölümde; konunun daha çok kavramlarla ilgili olması sebebiyle, ebedilikle doğrudan veya dolaylı olarak alakalı olan kelime ve kavramlar, Arap dili ve Kur’ân semantiği çerçevesinde tahlil edilmektedir.

İkinci bölümde; ebedîliğin doğru bir şekilde anlaşılması imkânına zemin teşkil edeceği düşünülen “zaman” mefhumunun, önce genel manada kavramsal ilişkileri incelenmekte, daha sonra bu kavram, Kur’ân perspektifinden ele alınarak yaratılmışlık bağlamında tahlil edilmektedir. Bu itibarla çalışmamızın üçüncü bölümüne kadar olan kısmın, asıl konunun altyapısını oluşturduğu söylenebilir.

Üçüncü bölümde ise; ebedîlik telakkisi, ilk önce psikolojik boyutuyla ele alınarak insanoğlunun köklü ölümsüzlük arzusu çerçevesinde değerlendirilmekte ve bu arzu neticesinde ortaya çıkan beşerî temayüllere değinilmektedir. Ayrıca bu psikolojik realite bağlamında, uhrevî ebedîlik ön plana çıkarılmaktadır. Daha sonra ise; ebedîlik, Kur’ân’dan hareketle şekillenen İslam inancı çerçevesinde ele alınarak naslar bağlamında incelenmektedir. Burada ilk olarak ebedilik mefhumu için mutlak ve mukayyet ayrımı yapılmaktadır. Bu ayrıma konu olan her iki tür ebediliğin mahiyeti, imkânı ve delilleri ortaya konmakta ve ardından da, ahiret hayatının ve o hayatta ebedî olacakları ifade edilen varlıkların durumu tartışılmaktadır. Esasen çalışmamızın özü de, bu bölümde tezahür etmektedir.

Çalışmamız, ebediliğin Kur'ân bütünlüğü içerisinde araştırılmasından hâsıl olan neticenin, şekil ve muhteva bakımından ifade edilmesiyle son bulmaktadır.

Gerek tez konusunun seçiminde gerekse tezin hazırlanmasında tavsiyeleriyle bana yol gösteren, teşvikleriyle beni destekleyen ve bu tezi büyük bir titizlikle okuyup gerekli ikaz ve tavsiyelerde bulunan değerli danışman hocam Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ Bey'e saygı ve şükranlarımı arz ederim. Ayrıca göstermiş oldukları eşsiz fedakârlıktan ve gerek maddi gerekse manevî desteklerinden dolayı muhterem Annem'e ve Eşim'e teşekkürü bir borç bilirim...

Gayret bizden, inâyet ve tevîk ancak ezeli ve ebedi ikrâm sahibi Allah'tandır...

Abdurrahman AKBAŞ

İst. /Pendik

17.06.2007

GİRİŞ
KONU ve ÖNEMİ,
AMAÇ, METOD, KAPSAM ve KAYNAKLAR

I- KONU ve ÖNEMİ

Şüphesiz Kur'ân-ı Kerim, anlaşılması ve beşerî hayatın, onun ilkelerine göre şekillendirilmesi için indirilmiş bir hayat kitabıdır. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerim, insanlardan, hayatlarını Allah ve Resul'ünün istediği bir şekilde tanzim etmelerini istemektedir. Zira bu hususta, Hz. Peygamber (sav)'in muradı, Allah'ın muradı gibidir ve Allah'ın muradı ise, mahlûkatın Hakîm yaratıcısı olması hasebiyle en mükemmel olanıdır. Bu mükemmeliyet vasfı sebebiyledir ki, Kur'ân ahkâmı, beşerî hayatın her alanıyla doğrudan veya dolaylı olarak mutlaka ilgili bulunmaktadır.

Hayatla böylesine iç içe olan ve insanlık için yeni bir düşünce sistemi öngören bir kitabın; insanoğlunun düşüncesini en fazla meşgul eden ve Allah'tan başka her şeyin hayatîyetinin kendisinde meydana geldiği, *zaman* mefhumundan bahsetmemiş olması düşünülemez. Peki, Kur'ân-ı Kerim zamandan nasıl bahsediyor? Zamanın çerçevesi ve mahiyeti hakkında ne diyor? Zamana yönelik ifadelerle ve zamanı ifade eden kavramlara yapılan vurgularla neyi hedefliyor? Kur'ân'ın zaman mefhumuna yönelik ifadeleri, insana, zaman kavramının mahiyetini idrak etme imkânı sağlar mı? Mesela, Kur'ân'dan hareketle zamana bir sınır tayin etmek mümkün müdür? Bir sınırlılığı varsa, ötesi zamansızlık mıdır? Yahut ardı arkası kesilmeyen bir sürenin imkânı nedir? Böyle bir sürenin, mutlak varlığın sonsuzluğu ile ne tür bir ilişkisi vardır? İşte tam da bu çerçevede, bu ve benzeri sorulara cevap bulabilmek ve kişinin her “an”ını onda yaşadığı zamanın ve daha çok zaman mefhumuyla birlikte anlaşılmaya çalışılmış olan ebedîliğin mahiyet ve hakikatini kavramak için meselenin Kur'ân perspektifinden ele alınıp araştırılması son derece gereklidir.

Ahiret inancı, İslam'ın temel esaslarından biridir. Bu itibarla, ahiret hayatının varlığı asla inkâr ve ihmal edilemez. Nitekim dünya ve ahiret hayatları, insanoğlu için ihmal edilmemesi gereken ve aralarında bir denge oluşturulma zorunluluğu bulunan, bir

terazinin iki kefesi mesabesindedir. Bu iki hayatın, bir biri ile doğrudan ilişkisi söz konusudur. Dünya hayatının, ahiret hayatının niteliğini belirleyici özelliğiyle beraber; ahiret hayatına inanmanın da, dünya hayatını şekillendireceği inkâr edilemez bir gerçektir. Hal böyleyken, sınırlı dünya hayatını şekillendiren ahiret hayatında bu dünyada olmayan bir üstünlüğün olması aklen zaruri görünmektedir ki, bu da, ahiret hayatının ebedî oluşudur. İnsanoğlunun tarih boyunca her daim peşine düştüğü ebedî olma arzusunu da dikkate alan İslam dininde ve bu dinin mukaddes kitabı Kur’ân-ı Kerim’de görülen şudur: Zamanın dünya hayatı için önemi ne ise ebedîliğin de ahiret hayatı için önemi odur. Bunun için en az zaman kadar ebedîliğin de imkân, mahiyet ve çerçevesinin araştırılıp beşer gücü nispetinde anlaşılması gerekir. Gerçi, içinde yaşadığı hayatla ilgili olduğu halde, zaman mefhumunu tam olarak idrak edemeyen sınırlı bir varlığın, sınırsızlığı idrak edebilmesi pek mümkün görünmemektedir ancak, yine de insanın, Kur’ân’ın bildirdiği ölçüde meseleyi anlamaya çalışması son derece gereklidir.

Binaenaleyh, maddenin ön plana çıkarıldığı, beş duyu ile idrak edilemeyen şeylerin varlığını inkâr etme eğilimlerinin arttığı ve materyalist dünya görüşlerinin egemen olduğu günümüzde, Kur’ân’ın dikkat çektiği gerçekliklerin bilinmesine, insanın, her zamankinden daha fazla ihtiyacı bulunmaktadır. Çünkü “soyut” olana her daim ilgi duyan insan, egemen fakat batıl olan dünya görüşlerinin baskısı ve kısırcısından kurtulmak isterken, ölümsüzlük arzusunu da tatmin amacıyla başka bir takım batıl inanışlara meyledebilmektedir. İnsanın, asla sağlam bir düşünce zemini olmayan sözde metafizik ve ruhçu akımların kısırcısına düştüğü bu dönemde, kişinin dünya ve ahiretini imar etmeyi hedefleyen Kur’ân’ın sunduğu, dünya-ahiret ve ölümsüzlük anlayışının gerçekliğini gözler önüne sermenin gerekliliği ortadadır.

Bu doğrultuda yaklaştığımız ebedîlik/ölümsüzlük meselesi hakkında, ilgili ayetler bağlamında genel olarak birçok izah yapılmış olmasına rağmen, konuyla ilgili bütüncül ve kapsamlı bir çalışma mevcut değildir. Oysa bu konu, insanoğlu için son derece büyük bir önem arz etmektedir. Nitekim yukarıda kısmen işaret ettiğimiz ve tezimizin son bölümünde de muhtelif örnekleriyle izah edeceğimiz gibi, insanoğlu için fitrî bir haslet ve köklü bir arzu olan ebedîlik, araştırılıp hakikatinin beşer gücü nispetinde ortaya çıkarılması gereken bir husustur. Çünkü bir insanın tasavvurundaki ebedîlik telakkisi, onun bu dünyada nasıl yaşayacağına -dolaylı da olsa- büyük oranda etki eden önemli bir faktördür. Bu fitrî duyguya yahut tutkuya işaret eden Kur’ân ayetlerinin

doğru bir şekilde anlaşılması, kişinin bu dünyadaki bütün davranışlarının müsbet bir şekil almasında etkili olacaktır. İlk bakışta dünya hayatıyla (pratikte) doğrudan bir münasebet arz etmese veya fiilî icra sahası oluşturmaya bile; bu hayatın kaçınılmaz akıbeti olan, “*daha uzun, gerçek ve kesintisiz bir hayat*” diye nitelenen ahiret hayatında bu arzuya erişileceğinin idrakinde olmak, şüphesiz, kişinin bu dünyasına anlam katacaktır. Kaldı ki, o hayata nispetle dünya hayatının bir misafirhane olduğu, gerek Kur’ân’da gerekse Hz. Peygamber (sav)’in sünnetinde çokça vurgulanmaktadır.

Şu bir gerçektir ki, ebedî olma tutkusu insanoğlu için dünya hayatından daha kadimdir. Yani insanoğlunun, ilk yaratıldığı, nimetler içerisindeki cennette iskân edildiği ve dolayısıyla henüz dünya hayatının başlamadığı dönemde bile bu arzuyu taşıdığı, ilahî mesajlardan açıkça anlaşılmaktadır. Esasen, insanı dünya hayatına mahkûm eden ve sonrasında yaşama sıkı sıkıya bağlayan da, bu tutkudur.¹ Şöyle ki, Âdemoğlunun cennetten çıkarılması, bu tutkunun esiri olmasıyla doğrudan ilgilidir. Nitekim Allah Taala bunu, ... فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّآ يَبْلَى ... “*Nihayet şeytan ona vesvese verdi. Şöyle dedi: ‘Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacını ve çökmeyen (son bulmayan) bir saltanatı göstereyim mi?’*”² ayetiyle ifade etmektedir. İşte, ölüm gerçeği, ebedîliğin bu dünyada erişilemeyeceğini defalarca gözler önüne sermiş olmasına rağmen insanoğlu, ilk atasından beri taşıya geldiği bu tutku ile mahdud dünya hayatında ebedî kalmanın yollarını aramaktadır. Oysa bizzat İlahî haberi sağlıklı bir şekilde anlayabilse, o zaman gerçek ebedîliğin hazzına erecektir. Ezeli ve ebedî ilmiyle Allah Taala, insanın bu yönünü doğrudan veya dolaylı olarak dikkate alan çok sayıda ayet indirmiştir ki, bu ayetler, konumuzun da temel dayanaklarıdır.

Biliyoruz ki, insanı hep en iyiye ve en ideale ulaştırmak, Kur’ân’ın ana hedeflerindendir.³ Bu sebeple o, muhataplarını tayin edilen hedeflere ulaştırmak için dünya ve ahirete yönelik bir takım hükümler va’z etmektedir. Bunlardan dünya hayatıyla ilgili olanlar bile büyük oranda kişiyi ahiret hayatına hazırlamaya yöneliktir. Bir bakıma hasat dönemi diyebileceğimiz ahiret hayatında ise, kişinin dünyadaki fiillerinin hükmü gerçekleşecektir. Bunun da, iyilik (itaat) karşılığında mükâfat (va’d),

¹ A’raf, 7/20; Kitab-ı Mukaddes, Yaratılış, 3.

² Taha, 20/120.

³ Nisa, 26; Maide, 5/6.

kötülük (isyan) karşılığında da azap (vaîd) şeklinde olacağı ifade edilmektedir.¹ Her iki netice için de ebedîlikten bahsedilmesi, ebedîlik algısının, dünya hayatına ne ölçüde şekil vereceğini göstermesi bakımından kayda değerdir. İşte bu va'd ve void noktasında, insanın “ebedîlik” tutkusunun dikkate alınması ve bu denli ısrarla vurgulanması, konunun, insanın psikolojisi ve geleceğe dair beklentileri bakımından don derece önemli olduğunun bir başka kanıtıdır.² Haliyle ebediliğin, keyfiyet ve kemiyetiyle, takdir edilen ölçüde açıklığa kavuşturulması gereken bir konu olduğu ortaya çıkmaktadır.

II- AMAÇ

İnsanoğlu, yaratılışı itibarıyla ruh dünyasında nev-i şahsına münhasır bazı özellikler taşımaktadır. Sevgi, korku, sığınma ihtiyacı, ölümsüzlük arzusu, acelecilik ve zafiyet gibi özellikler³ bunlardan bazılarıdır. Belki de kişinin hayatının her alanında etkili olan en belirgin özelliği ölümsüzlük arzusudur. İnsan, hiçbir zaman yok olma gerçeğini kabullenemez. Onu dünyayı imara sevk eden ve devamlı burada kalacakmışçasına çalışmasına sebep olan da, bu özelliği olsa gerektir. Ancak ölümün soğuk yüzü her geçen gün kendini insanoğluna çeşitli şekillerde ve defalarca göstermektedir. Bu vesile ile dünya hayatının geçiciliğini gören insan, ya bu dünyanın cazibesinden soyutlanarak veya ruhunu tırmalayan apaçık gerçek olan ölümden kaçarak kendisine tamamen ötesinin perdelerini kapatma gayreti içerisine girmektedir.⁴ Özlemiyle yandığı şeyin bu dünyada var olamadığını gördükçe ümitsizliğe düşebilmektedir.

İnsanoğlunda var olan bu ebedileşme arzusu bir yana, hidayet kaynağı Kur'ân-ı Kerim, bulmak istedikleri ölümsüzlüğün, bu dünyada gerçekleşmeyeceğini insanoğluna bildirmektedir. Diğer taraftan bu arzunun, ancak ikinci (uhrevî) hayatta vaki olacağını müjdelemektedir. Kişinin dilediğini elde edeceği bir müebbed hayat veya dilemenin fayda vermediği bir müebbed hayat arasında nefes alıp vermede iken tercih hakkının

¹ Bakara, 2/85, 191; Yunus, 10/27; Zilzâl, 99/7-8.

² Nisa, 4/57, 122, 169; Maide, 5/119; Tevbe, 9/68, 72.

³ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara, 2001, s. 23.

⁴ Hökelekli, a.g.e., s. 97-101.

olduğu sıkça vurgulanmaktadır. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerim, müsbet ebedîliğe ulaşmak için kişiye, büsbütün hayatı kuşatacak sorumluluklar yüklemektedir.

Neticede insan, idrakine yerleştirilmeye çalışılan ve arzularının ancak orada gerçekleştirileceğinin bildirildiği böyle bir (uhrevî) hayatın varlığı karşısında tercih yapma durumundadır. Kişi, daha dünya hayatındayken yapacağı tercihle, ya arzuladığı şeyden mahrum olacak ya da onu elde edecek ve dolayısıyla söz konusu arzularına ulaşmanın sorumluluk gerektiren şartlarını ifa edecektir. Bu iki seçenek arasında doğru bir tercih yapabilmek için hiç şüphesiz, bilmek, bilmek için doğru anlamak, doğru anlamak için de, doğru duymak/bakmak gerekmektedir. İslamî ilimlerin hemen hepsi, doğrudan ya da bilvesile uhrevî hayata taalluk eden ebediyeti, bu bağlamda tanımlamaya ve insana sunmaya çalışmışlardır. Bu konuda ihtilafla sonuçlanan mülahazalar olduğu gibi, şer'i ve aklî delillerle ispat bulan hususlar da olmuştur.

İşte, bizim bu çalışmamızın temel hedefi, Kur'ân'ın anlattığı ölümsüzlük, ebedîlik âleminin anlamını, imkânını, mahiyetini ve müteallakını yine Kur'ân'ın, onun tefsiri mahiyetindeki Sünnet'in ve doğruluğu teyit edilmiş olan gerçeklikleriyle modern bilimin ışığı altında anlamak, anlaşılabilir delillendirmek ve meseleyi müdellel bir şekilde ortaya koymaktır. Bu bağlamda cevap aradığımız temel sorular şunlar olacaktır: Evvela, ebedîlik nedir ve Kur'ân-ı Kerim'deki, insana ebedî hayatı ima ve işaret eden kavramlar ve ifadeler nelerdir? Kur'ân'ın, ebedîliğe ilişkin olarak kullandığı kavramların, (semantik açıdan) ihtiva ettiği anlamlar nelerdir ve Kur'ân, bu kelimelere ne anlam yüklemiştir? Aklî olarak, süre ve süreç bağlamında varlık âleminin ve dolayısıyla bir varlık olan ve diğer varlıklardan ayrı düşünilemeyen zamanın hükmü nedir? Genel manada zamanın mahiyeti nedir ve ebediyet ile zaman arasında kurulan ilişki bir tezat (varlık/yokluk gibi) ilişkisi midir? (Ki, hiç şüphesiz, ebedîliğin mahiyetinin anlaşılabilmesi, zaman mefhumunun anlaşılması ile doğru orantılıdır.) Ebediyetin, mutlak varlığa nispetle hükmünün, yaratılmışlara nispetle imkânının delilleri nelerdir ve mahiyetinin idraki mümkün müdür? Ahiret hayatı, ihtiva ettiği her şeyle tamamen ebedî midir? İnsan, Cennet, Cehennem ve diğer varlıkların ebediliği ile "Mutlak Varlık"ın ebediliği arasında ne tür bir ilişki vardır? İlk bakışta tezat olarak görülen bu iki hususu telif etmek mümkün müdür? Ebedîlik telakkisinin psikolojik bir yönü var mıdır? Varsa, mahiyeti nasıldır? Ebedîliğin psikolojik boyutuyla vahyî boyutu arasında ne tür bir ilişki vardır?

İşte, çalışmamızda bu temel sorulara ve bu sorular çerçevesinde şekillenen kavrama (idrak) problemlerine; Kur'ân ve onun mübelliğ ve müfessiri Hz. Peygamberin ilgili hadisleri çerçevesinde, İslam tarihi boyunca tezahür eden fikrî mülâhazaları da dikkate alarak çözüm bulmaya çalışacağız. Binaenaleyh, Kur'ân'a yönelik yapılan diğer bütün insaflı çalışmalarda olduğu gibi bizim çalışmamızda da güdülen temel amaç, onun mesajına muhatap olmak ve onu, hiç olmazsa bir hidayet ışığı mesabesinde başkalarına ulaştırmaktan ibarettir.

III- METOD

Konumuzun niteliği gereği, araştırmamız için ilk önce bazı kütüphaneleri ve ardından internet ortamını tarayarak konuyla ilgili bilgi ve belgeler topladık. Dolayısıyla dokümantasyon metodunu kullanarak bir belgesel gözlem yaptık. Başlıca kaynaklarımız Arapça lügatler ve Kur'ân tefsirleri oldu. Bunun yanında konuyla ilgili olması bakımından felsefî eserler, sosyal araştırmalar ve bilimsel (özellikle Psikolojik) verilerden istifade ettik.

Araştırmamızda, ilk önce kavramların anlam ve mahiyetini ortaya koymaya çalıştık. Ardından konumuzla ilgisi nisbetinde varlık âlemine dair aklî hükümleri izah ederek genel manada Kur'ân'daki zaman ve ebedilik anlayışının tespitine giriştik. Bunun için de, tefsir alanının ilk örneklerini oluşturmaları ve özellikle konumuzun daha çok kavramlarla ilgili olması sebebiyle dilbilimsel tefsirlere müracaat etmeye çalıştık. Arapça'nın ve beşer gücünün sağladığı imkân nispetinde anlamaya çalıştığımız metafizik âlemle ilgili ayetleri, mümkün olduğu ölçüde Kur'ân bütünlüğü içerisinde ele alma gayreti içerisinde olduk.

Dilbilimsel tefsirler yanında rivayet ve dirayet tefsirlerinin en meşhurlarını ve bazı tasavvuf ve fennî tefsirleri temel referanslar edindik. Başta Kütüb-i sitte olmak üzere muhtelif muteber hadis kitaplarından istifade ederek konuyla ilgili hadislerin, ayetlerin tefsiri ve şerhi niteliğinde olduğunu belirttik. Konumuzla ilgisi oranında diğer ilim dallarından Kelam, Felsefe, Fizik ve Psikoloji ilimlerinden de istifade etmeye çalıştık. Bu bağlamda bilimsel sabitelere bağlı kalmakla beraber, mesele hakkında bir düşünce ufku açması ve mefhumun tasavvurunu kolaylaştırması bakımından bazı ilmî teorilere de yer vermeye çalıştık.

Tezin yazımında ise, konuyla doğrudan ilgili olan ayetlerin bir veya bir kaçını metniyle birlikte yazarak benzerlerine dipnotta işaret ettik. Konumuzla dolaylı olarak ilgisi bulunan ayetlerin ise, yalnızca meallerini vermeyi yeterli bulduk. Ayetlerin meallerinde, M. Hamdi Yazır'ın mealini esas aldık.

Konunun alt başlıkları altında, kaynaklardan iktibaslarımızı kronolojik tertip içerisinde sunmaya çalıştık. Dipnotta ilk gösterilen yerde eserin kimliğinin tamamını belirttik. Aynı bölüm içerisinde gösterilmesi gereken daha sonraki yerlerde ise müellifin ismini, (a.g.e.) şeklinde eserini ve sayfa numarasını vermekle yetindik. İnternet ortamından yapılan iktibaslarda ise, müellifin ismini, makalesini ve makalenin bulunduğu internet sitesinin adresini belirttik.

IV- KAPSAM

Esasen ebedîlik konusu, soyut ve uhrevî bir boyutu ihtiva etmesi sebebiyle beşerî idrak açısından son derece muğlâk ve bir o kadar da geniş bir konudur. Hatta planımızın her bir başlığı, müstakil bir çalışma konusu mesabesindedir. Ancak “*Kur’ân’a Göre Ebedîlik*” adı altında konuya bütüncül bir bakış elde etmenin, bu konunun cüz’lerine derinlemesine vakıf olmaktan daha öncelikli olması gerekir düşüncesindeyiz. Çünkü bir olayın veya olgunun cüz’lerini doğru anlamak için öncesinde onun bütününden haberdar olmak gerekir. Kur’ân’ın genel perspektifi içerisinde bir cüz’ olması hasebiyle, ebedîlik konusunu araştırırken Kur’ân’ın bütüncül bakışına mümkün olduğu ölçüde riayet etmeye çalışmamız da, bu sebeptendir.

Konumuzun oldukça geniş bir araştırma alanına sahip olması ve karşılaştığımız her bir referansın bizi daha geniş bir alana sevk etmesi de, konunun söz konusu bütüncül karakterinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Fakat biz, aynı karakteri gerekçe kabul ederek konuyu ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Bunun için, konuyu sağlam temellere oturtabilmek üzere, birinci bölümde ilgili kelimelerin tesbit ve tahliline ve konunun metafizik mahiyeti icabı varlık alanına dair felsefî izahlara yer verdik. Diğer taraftan konumuzla doğrudan ilgili olması sebebiyle zaman kavramının, genel manada ve en azından icmalî bir şekilde incelenmesi gerekti ki; bunu da, zamanın anlam çerçevesi, kavramsal ilişkileri, yaratılmışlığı ve varlıksal boyutları ile sınırladık. Yaratıcı Varlık boyutu ile mutlak, yaratılmışlar boyutu ile de izafî gerçekliği bulunan

ebedîliğin genel çerçevesini mutlak-izafî ayrımıyla belirledik. İlahî hitabın yegâne muhatabı olan insanın ve bazı varlıkların, ebediyet karşısındaki durumlarının izahı ve ilgisi oranında tasavvuf, felsefe, kelâm, fizik ve psikoloji verilerinden istifade ederek esasen metafizik bir olgu olan ebediyet mefhumunun insan psikolojisindeki izdüşümlerinin tesbiti ile de, izafî ebedîliğin çerçevesini tayin ettik.

Kelâmî ve Felsefî bir mahiyet arz etmesi ve insanoğlunun tarih boyunca en fazla dikkatini çeken bir mesele olması sebebiyle, genişletilmeye son derece müsait olan ebedilik konusunu, çalışma zaman ve imkânımızın sınırlarında tutmaya çalıştık. Bunun için, araştırmamızın, konunun Kur'ân'daki sunuluş çerçevesinden taşmamasına özen gösterdik. Aksi halde her bir başlık, müstakil çalışma süresi ve gayreti gerektirecektir.

V- KAYNAKLAR

Çalışmamızın temelini zaman ve ebedîlik ile ilgili kavramlar/kelimeler oluşturduğu için konuyla ilgili olması bakımından en başta İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab*, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğâ* ve Râgıb el-İsfehânî'nin *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* isimli eserlerinden istifade ettik. Kur'ân'ın ayetlerindeki mu'ciz ve mûciz ifade tarzı, araştırmamıza belâgat eserlerini de dâhil etmeyi gerektirdi. Çünkü Kur'ân'ın eşsiz söz-mana bütünlüğüne vakıf olmak, öncesinde dilbilimsel bir altyapı çalışması gerektirir. Zira Kur'ân'ın anlamı ile dilbilimsel cephesi ayrılmaz bir bütünlük arz etmektedir. Kaldı ki; ondaki her bir kelimenin konumu, deyimlerin ritmi, sözdizimsel yapısı, edebi sanatların kullanımı vb. unsurlar, söylenmeyen fakat açıkça kastedilen fikirleri ima etmenin bir aracı olarak kullanıldığı ve sese ilişkin her bir vurgunun bir anlamsal değer taşıdığı¹ bilinen bir gerçektir.

Kelimeler ve cümlelerdeki muhtelif anlamlara işaret etmeleri bakımından dilbilimsel tefsirlerden de öncelikli olarak faydalandık. Bunlarla birlikte bazı kavramların dilimizdeki ifade biçimi için Türkçe sözlüklere de müracaat ettik. Taberî, Begavî, İbn Kesîr, Suyûtî, gibi bir kısım rivayet tefsirlerinin yanı sıra birçok dirayet tefsirinden de ağırlıklı olarak faydalandık. Başta, Râzî'nin *Mefatihü'l-Ğayb*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, Kadı Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*, Neseffî'nin *Medârik* ve

¹ Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 2000, s. 24-25.

Ellmalılı'nın *Hak Dini Kur'ân Dili* isimli eserleri olmak üzere, Merağî, Seyyid Kutub, Mevdûdî, Muhammed Esed, Ömer Nasuhî Bilmen, İzzet Derveze, Süleyman Ateş gibi müfessirlerin tefsirleri ve bir takım konulu tefsir çalışmalarından da istifade ettik.

Ebedîlikle ilgili hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması hususunda ise, *Kütüb-i Sitte* ve *Sahih-i Buharî Muhtasarı* ve *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*'nin yanı sıra çeşitli hadis şerhlerinden yararlandık. Felsefî yaklaşım tarzını incelerken başta İbn Sinâ'nın *Metafizik* ve *Fizik* isimli eserleri olmak üzere bazı felsefe tarihi eserleri ve felsefî terim sözlüklerinden faydalandık. Konunun psikolojik yönünü incelerken ise, Hayati Hökelekli'nin *Din Psikolojisi* isimli eseri başta olmak üzere, güncel bir mesele olması hasebiyle konuyla ilgili çok sayıda makale ve araştırmanın bulunduğu internet ortamından ve diğer bazı Psikoloji eserlerinden yararlandık.

Ebedilik meselesinin önemli bir bölümünü oluşturan "*Cehennem'in ebediliği*" hakkında da, meseleyle ilgili ayet ve hadislerin anlaşılması bakımından İbn Kayyım'ın *Hâdî'l- Ervâh* ve Mustafa Sabri Efendi'nin *İlahî Adalet* isimli eserlerini temel referanslar edindik. Bu bağlamda kaleme alınmış birçok makaleden de istifade etme imkânı bulduk.

Ayrıca, Muhammed Fuad Abdulbaki'nin *el-Mu'cemu'l-Müfehres* isimli eseri ve *Diyanet İslam Ansiklopedisi* gibi konu bakımından geniş kapsamlı eserler de, istifade ettiğimiz eserler arasındadır. Bütün bunlara ilave olarak, araştırmamızın temel kaynağının Kur'ân olması sebebiyle, onu anlamaya yönelik -özellikle konumuzla ve alt başlıklarıyla ilgili- yazılmış kitap, makale vb. bir kısım telif türlerinden de imkân dâhilinde ve azamî ölçüde istifade etmeye çalıştık.

Bütün bunlara ilaveten, ebedîlikle doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi bulunan muhtelif akademik çalışmalardan da faydalandık. Mesela; bunlar arasında Hüseyin Bayrak'ın *Ehl-i Sünnet ve Mutezileye Göre Ebedîlik Anlayışı* ve Bilal Deliser'in *Kur'an-ı Kerim'de Zaman Kavramı* isimli (basılmamış) yüksek lisans tezlerini zikredebiliriz. ayrıca Faiz Kalın'ın, kısmen ebedîlik meselesine de değinilen ve zaman kavramının, felsefî ve bilimsel yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirildiği *Kur'an'da Zaman Kavramı* isimli (basılmış) doktora tezi de bunlar arasındadır. Ancak, bu çalışmalar da ebedîlik meselesi son derece dar bir çerçevede ele alındığından net bir bakış açısı vermemektedir. Bunun için biz, konuyu daha genel hatlarıyla ele alıp ebedîlik ve zaman kavramlarını Kur'an ve konu bütünlüğü içerisinde sunmaya çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM
KAVRAMSAL ÇERÇEVE

I- KUR'ÂN'DA SÜRE ANLAMI İFADE EDEN KELİMELELER

Kur'ân, Arap dili ile nazil olmuş bir kitaptır. Onun kullandığı kelimelerin hemen hepsi, Araplar tarafından bilvesile kullanılan kelimelerdir. Kur'ân, Arapların kullandığı bu kelimeleri alarak, onlarla, kendi sözdizimsel üslubu içerisinde erişilmez bir etkinlik ve ahenk oluşturmuştur. Bazı kelimelerin, anlamında herhangi bir değişim olmaksızın, aynen kullanım alanı bulmasına karşın bazıları, Kur'ân'ın ifade bütünlüğü içerisinde anlam genişlemesine uğramıştır. Hatta Kur'ân, bu kelimelerden bazılarını yeni manalar da yüklemiştir.¹ Yirmi üç yıllık oluşum süreci içerisinde bu şekilde bir anlam değişimine işaret eden çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Mesela, “*yapılan iyiliğe veya nimete karşı nankörlük etme*”² anlamındaki “*ke-fe-ra*” (كَفَر) kelimesi, aslen “*teşekkür ve yapılan iyiliği bilmek*”³ anlamındaki “*şe-ke-ra*” (شَكَر) kelimesinin karşıtı iken, Kur'ân semantiği içerisinde itikadî bir boyut kazanarak “*â-me-ne*” (اٰمَن) kelimesinin zıddı bir anlam ile ön plana çıkmaktadır.⁴

Şüphesiz, çevre, toplum, zaman ve mekândaki değişim, dildeki bazı kelimelerde anlam hareketliliğine sebep olmaktadır. Esasen böyle bir değişim veya gelişim sadece Arapça'ya mahsus bir hususiyet değildir. Bilakis, zamanla anlam genişlemesi, daralması veya değişmesi, beşerî iletişim aracı olan hiçbir dilin bundan müstağni olamayacağı bir olgudur. Arapça da, Kur'ân'ın nüzulüne kadar birçok değişim geçirmiş ve Kur'ân'ın gelmesiyle bu değişimin pozitif manada zirvesini yakalamıştır.⁵

Nitekim Arapların bir şekilde kullandığı ve kendilerince anlamı sabit bu kelimeler, Kur'ân'ın düşünce sistemi içerisinde ilk manalarını unutturacak derecede güçlü izafi

¹ İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (trc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul, ts., s. 15-32.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (I-XV) Beyrut, 1990, “*KFR*” md..

³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “*ŞKR*” md..

⁴ İzutsu, *a.g.e.*, s. 29-30.

⁵ Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'ân'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005, s. 123-125.

manalar kazanmışlardır. Bunun için, Kur'ân'ın mesajını iyi anlayabilmek, bu kelimeleri sadece Arapça grameri ile değerlendirmek suretiyle mümkün olmaz. Bilakis, Kur'ân kelimelerini, Kur'ân'ın düşünce sistemi ve muhtevası içerisinde değerlendirmek gerekir. Bağlamlarının onlara kazandırdığı manayı göz ardı etmemek de, bu kelimelerin semantik yapılarını ve bölgesel kullanımlarını bilmek kadar önemlidir.¹

Bu durum, Kur'ân'ın herhangi bir konuya nasıl baktığını anlamak için öncesinde konuyla ilgili kavramların Arap dili hususiyetleri ve Kur'ân'ın ifade sistemi bağlamında bir analizini gerektirmektedir. İşte ebedîliğin Kur'ân'ın düşünce sistemindeki anlam ve mahiyetini isabetli bir şekilde anlayabilmek için de, konunun anahtar kelimelerinin aslı manalarının ve farklı bağlamlarda, farklı kelime grupları içerisinde kazandıkları manaların iyice tahlil edilmesi gerekir. Ebedîliğin fikrî ve vahyî bağlamını zaman/süre/sürek² mefhumlarının teşkil etmesi de, öncelikle bu mefhumlarla alakalı kelimelerin izah edilmesini gerektirmektedir.

Kur'ân-ı Kerim, gerek kozmolojik, gerek biyolojik, gerekse metafizik alanlarda zaman mefhumuyla ilgili birçok kelime kullanmıştır. Bu kelimelerden bazılarının, Kur'ân'ın ifade sistemindeki hemen her kullanımlarında aynı manaya delalet ettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü bazı kelimelerin muhtelif kullanımları, birbirinden farklı ve mübhem manalara sebep olmaktadır. Hiç şüphesiz bu mübhemlik, kelimelerin anlam yapısıyla ilgili olduğu kadar, zaman kavramının soyutluğu, izaflılığı ve mahiyetinin mutlak bir şekilde bilinemeyişinden de kaynaklanmaktadır. Yine bu kelimelerden bazıları ise, müfret kullanımları itibarıyla mübhem bir zaman anlamı ortaya koysa da, Kur'ân'daki bağlamları çerçevesinde, varlığın somut yapısıyla ilişkisi bakımından muayyen bir anlam ifade etmektedir.³

Bu durumda, beşerî idrak için daha soyut olan ebedîliğin genel muhtevasının anlaşılmasına etkisi oranında, ilk önce zamanla ilgili başlıca kelimelerin açıklanması uygun olacaktır. Söz konusu kelimeleri tabi kılacağımız tasnif, bizi çalışmamızın amacına ulaştıracak anlam silsilesini oluşturmaya yöneliktir. Bu kelimelerin her biri, zaman/süre anlamı dışında daha başka anlamlar da ifade etmektedir. Fakat konuyu uzatmamak için, -bağlamlarında muhtelif anlamlar taşımasına rağmen- söz konusu

¹ Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İFAV, İstanbul, 1998, s. 198-201.

² Bkz: Ayverdi, İlhan ve Diğerleri, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (Kubbealtı Lügatı), "Sürek" md., Kubbealtı Neşr., İstanbul 2006.,

³ Bkz: Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 126 vd..

kelimeler, sadece ifade ettikleri zaman mefhumu çerçevesinde bir tahlile tabi kılınacaktır. Zira bu kelimelerin bağlamlarında kazandıkları anlamlara, gerektiğinde, ileriki bölümlerde dikkat çekilecektir.

A- Muayyen Süre Anlamı İfade Eden Kelimeler

Ebedilikle anlayışıyla doğrudan ilgisi bulunan ve ebedîliğin anlaşılması için bir bakıma kendisinin anlaşılması ön koşul sayılan zaman kavramı, muhtelif bağlamlarda sunulmaktadır. Kavramın soyutluğuna binaen, doğru anlaşılabilmesi için öncelikle Kur'ân'daki muayyen anlamı olan bazı kelimelerin izahına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu başlık altında muayyen zaman anlamı ifade eden üç kelimenin tahlilini yapacağız. Bu kelimelerden ilk ikisi sınırları belli ve mahiyeti itibariyle kozmolojik hadiselerden bağımsız bir zaman anlamı ifade etmektedir. Bunlar **vakt**, **ân** ve **sâ'at** kelimeleridir.

Kelimelerin tahlillerine başlamadan şunu da ifade etmek gerekir: Esasen, **Vakt** ve **ân** kelimeleri, müfred zaman zarfı olarak kullanıldığında mübhem zaman anlamı ifade etmesine rağmen,¹ Kur'ân'daki kullanımlarında hep muayyen anlam ifade ettiğinden tasnifte muayyen kelimeler grubunda incelemeyi uygun bulduk.

1- Vakt/وقت

Vakt/وقت kelimesi, sözlükte “*zamandan bir miktar, bir iş için ayrılan zaman*” ve “*bir iş için belirlenen zamanın sonu*” anlamına gelmektedir. Çoğulu evkât/اوقات tır. “*Vakkattü leke*” ifadesi, “*sana vakit/zaman ayırdım*” anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca, ism-i zaman ve ism-i mekan olarak “*yer*” anlamında da kullanılır ki, Mekke'ye dışardan gelenlerin “*ihram giymeleri gereken yerler*” demek olan ihram mîkatları bu manadadır. Buna göre mîkat müşterek bir lafızdır. Esasen ihram mîkatları, birer mekân olmakla beraber; ihram giymenin vâcib olduğu zamanı göstermesi itibariyle bunlara ulaşmanın, bir vakit alâmeti olduğu da söylenmiştir. Nitekim burada mîkât, vakti tayin eden ölçü mahiyetindedir.² Mîkat, vakit nişanesi diye tarif edilirse manevi müşterek

¹ İbn Hişâm, Cemâluddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Ensârî, *Sebîlü'l-Hüdâ Alâ Şerhi Kadru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*, Mektebetü Dâri'l-Fecr, Şam, 2001, s. 339-340.

² Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ts., c. II, s. 23, c. VII, s. 403.

olması da mümkündür. Mîkât ve tevkât zamanı sınırlamayı, mevkût ise sınırlanan zamanı ifade eder.¹

Zamanın bir parçası ve daha çok ölçüsü şeklinde ifade edilen bu kelimenin bütün türevlerinde, sürenin sınırını belirleyip ölçüsünü ortaya koyma manası vardır. Bu anlamda vakit kelimesi, hem geçmiş, hem de gelecek için kullanılır. Bu itibarla vakit, belirli bir süreyi ifade eder.² Dolayısıyla zamanın belirli bölümlerini ifade eden yevm, sabah, ems, duhâ, kable'l-fecr, ba'de'z-zuhr, vb. kelime ve terkipler, “vakit” kelimesiyle anlam ilişkisi içerisindedirler. Hatta bütün bunlar, sınırlanmış bir süreyi ifade etmeleri bakımından “mevkût” olanın isimleridir. Vakit kelimesiyle anlam ilişkisi olan bir başka kelime de “ecel” kelimesidir. Bu kelime de tıpkı vakit gibi “bir şey için belirlenen süre”³ ve terkip hali dışındaki mutlak kullanımıyla “ölüm”⁴ anlamına gelmektedir.

Kur'ân'da, türevleriyle birlikte on üç yerde geçen vakit kelimesi, bütün kullanımlarında, zamanın sınırlandırılması anlamını ifade eder. Bu kelimenin Kur'ân'da, dünyevî ve uhrevî her iki alan için de kullanıldığını görmekteyiz. Vakit kelimesinin dünyevî alanla ilgili olan kullanımları, Allah'ın insanları yükümlü tuttuğu hususların sürelerini göstermektedir.⁵ Ahiretle ilgili kullanımlarında ise, daha genel bir mana sezilmektedir.⁶

Netice olarak denebilir ki; vakit, zamandan bir parçadır ve zamanın sınırlandırılmasını ifade eder. Bu durumda “vakt” kelimesi, zamanı sınırlama anlamı ifade ettiğinden -ki, zaman geçmişe, hâle ve geleceğe ayrılan müddettir- ezel, ebed, evvel, ahir ve kıdem kavramları, onun kapsamı dışındadır. O halde “vakit”, her iki âlem için de söz konusu olmakla birlikte yaratılış öncesi için söz konusu değildir. Ayetlerden de anlaşıldığı üzere, ister dünyevî ister uhrevî olsun, vakt kelimesinin müsemması olan her şeyin yaratıcısı ve bütün sınırlamaların faili Allah'tır. Kelamcıların da ifade ettiği gibi;

¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “VKT” md..

² el- İsfahânî, Ragıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1992, “VKT” md.; İbn Manzûr, *a.g.e.*, “VKT” md..

³ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (trc. Suat Yıldırım ve Diğerleri), Akçağ Yay., Ankara, 1995, c. X, s.354; en-Neseî, Ebul Berekât Abdullah İbn Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku'-Te'vîl*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts., c. I, s. 109; el- İsfahânî, *a.g.e.*, “ECL” md..

⁴ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah İbn Müslim, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, (es-Seyyid Ahmed Sakar), Beyrut, 1978, s. 160.

⁵ Bakara, 2/189; Nisa, 4/103; A'raf , 7/142-143, 155; Mürselât, 77/11; Vaki'a, 56/50; Nebe', 78/17.

⁶ Nebe', 78/17; Duhân, 44/40.

geçmişten geleceğe uzanan zamanın bir cüz'ünü ifade eden vaktin ve vakitle muayyen olanın, hâdis olduğu böylece ortaya çıkmaktadır.¹

2- Ân/آن

Muayyen süre anlamında kullanılan kelimelerden biri de “ân” kelimesidir. Aslı “eyn” veya “evân”² olan bu kelime sözlük anlamıyla, geçmişten geleceğe uzayan sürenin “şimdiki hâlinin ismi”dir. Şimdiki hâl ise, içinde bulunulan zamandır. Ân kelimesi, geçmiş ile geleceği birbirinden ayıran süreye işaretle zaman zarfıdır.³ “Lâhza, dem” anlamlarında da kullanılan ân kelimesi, sınırladığı zaman itibariyle bölünemeyecek kadar küçük bir süreyi ifade ettiği söylenmiştir.⁴

Kur'ân'da sekiz yerde kullanılan bu kelime, “şimdi” anlamlarında, geçmiş ile gelecek arasındaki zamana delalet etmektedir. Hadislerde ise, “şimdi” ve “zamanın yaklaşması” anlamında muayyen süre ifade eder.⁵ Bu manada, ân'ın, vakit kelimesiyle yakın ilişkisi vardır. Ân, vakit bağlamında en kısa zaman dilimi anlamını ifade etmektedir. Aynı zamanda ân kelimesi, mezkur olayın vuku' bulacağı muayyen zamana da işaret etmektedir.

Ân'ın, zamanın bölünemez en küçük parçası olduğu düşünülürse, bir olayın gerçekleşmesi, ân'ın, ardışık tekrarını gerektirdiği söylenebilir.⁶ Çünkü ân bölünemezse ondaki hareket de bölünemez.⁷ Kur'ân'da, ân kelimesiyle ifade edilen olaylar⁸ bölünebilir olduğuna göre, söz konusu olayların vuku' bulması (hakikati), ardışık ân'ların vücûduna bağlıdır. Bir olayın gerçekleşmesi için gereken süre de, vakit kelimesinin ifade ettiği muayyen süreye tekabül eder. Bu sebeple ân'ın ifade ettiği zaman mefhumunun, vakt kelimesinin ifade ettiği gibi hâdis olduğu söylenmiştir.⁹

Bu kelimenin bir başka kullanımında ise, ân'ın farklı bir boyutuna temas edildiği görülmektedir. Bu hususta şu ayeti zikredebiliriz: *الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ* “Şimdi, Allah sizden

¹ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul, 1993, s. 68; el-Cabirî Muhammed, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (trc. Burhan Köroğlu ve Diğerleri), Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 252.

² Yavuz, Yusuf Şevki, “Ân”, DİA, İstanbul, 1990, c. III, s. 100-101.

³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “EYN” md..

⁴ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul, 1991, s. 547.

⁵ Bakara, 2/71; Nisa, 4/18; Yunus, 10/51; Yusuf Şevki Yavuz, “Ân”, DİA, c. III, s. 100-101.

⁶ Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 58; Yavuz, Yusuf Şevki, “Ân”, DİA, c. III, s. 100-101.

⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ân”, DİA, c. III, s. 100-101.

⁸ Bakara, 2/71; Nisa, 4/18; Yunus, 10/51

⁹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ân”, DİA, c. III, s. 100-101.

(yükünüzü) hafifletti...”¹ Bu ayette ân, “şimdi”² anlamında; yükün hafiflemesi ise “şimdiden itibaren”dir.³ Ân kelimesinin bu gibi kullanımlarında; ân’ın, geçmişle gelecekte ayıran, fakat geçmiş olmaya namzet olmakla birlikte, gelecek için bir “başlangıç” olma hususiyeti taşıdığı görülmektedir.⁴ Nitekim Bakara suresi 187. ayette geçen ân kelimesi, “devamlılığı olan bir başlangıca delalet eden zamansal dilim” mefhumu doğurmaktadır.⁵

Filozoflar ve kelimcilerin, soyut bir kavram olan ân’ın mahiyeti hakkında yaptıkları açıklamalarına bakılınca, bir çok kanaat hâsıl olduğu görülür. Bazı filozoflar, ân’ın, geçmişle gelecek arasında bir sınır olup, onda hareket ve sükunun olmadığını ve onun zamanın dışında olduğunu söylemişlerdir.⁶ Bu düşünceye sahip olanlardan bir kısmı, zaman kavramının oluşmasını fiziki olaylara bağlamaktadırlar. Bir kısmı da bu fikri, ân’ın, süresizlik anlamı ifade ettiğine isnad etmektedir.⁷ Ân’ın, zamanın parçası olup olmaması hususunda ortaya konan farklı kanaatlerin yanında, ağırlık kazanan görüş, ân’ın, zaman olduğu yönündedir. Daha doğrusu, ân, kopukluk kabul etmeyen küllî zamanın vehmedilen bir ayrımıdır.⁸ 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 gerçekleşmeyeceği kabul edilmektedir.⁹ Diğer taraftan zaman, yine ân’lardan teşekkülüne binaen ve ân’a nispetle öncelik-sonralık (geçmiş-gelecek) vasfı kazanır.¹⁰

Ân-ı Dâim: Dün, bugün ve yarın gibi zaman sınırlamalarının değişken varlıklara atfedileceğini söyleyen tasavvufçular ise; ezel, ebed ve şimdiki zamanın birleştiği ânı

¹ Enfal, 8/66.

² İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus, ts., c. I, s. 556.

³ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, (trc. M. Emin Saraç ve Diğerleri), Hikmet Yay., İstanbul, ts., c. VII, s. 81.

⁴ Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 58, (İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 18’den naklen); Diğer ayetler için bkz: Bakara, 2/187, Yusuf, 12/51 ve Cin, 72/9.

⁵ el-Mahallî, Celaleddin Muhammed b. Ahmed - es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr, *Tefsîru’l-Celâleyn li’l-Kur’ani’l-Azîm*; Medâbiu Dâri’l-Kalem, Kahire 1966, s. 32; Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 15.

⁶ Aristoteles, *Fizik*, (trc. Saffet Babür), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997, s. 183-185.

⁷ Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 59; Yavuz, Yusuf Şevki, “Ân”, *DİA*, c. III, s. 100-101.

⁸ İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifâ-Fizik*, (trc. Muhittin Mcit- Ferruh Özpilavcı), Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 205-213; Yusuf Şevki Yavuz, “Ân”, *DİA*, c. III, s. 100-101.

⁹ Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 58.

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitabü’ş-Şifâ-Metafizik*, (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 145-150.

“â-n-ı dâim”¹ kavramı altında vahdet fikriyle birleştirirler. Bu durumda, mutlak ve değişmeyen varlık hakkında zamanın sınırlamalarından söz edilemeyeceğini ve O’nun katında ezelden ebede bütünüyle zamanın, an gibi sınırsız, değişmez ve boyutsuz olduğunu söylemiş olmaktadırlar².

Düşünce tarihi boyunca, ân’ın mahiyeti konusunda bir çok muhtelif fikrî mülahaza olmuştur. Ancak konumuzun kapsamı gereği bu mülahazaların tamamına değil, sadece ilgisi oranında yer vererek, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacak diğer kelimelere de kısaca değinmek istiyoruz.

3- Sâ’at/ساعة

Ân’ların sıralanışıyla hâsıl olan muayyen bir zaman dilimini ifade eden diğer bir kelime ise, **sâ’at** kelimesidir. Bu kelimenin ifade ettiği zamanın da sınırları bellidir. Kur’ân’da, mahiyet itibarıyla saat kelimesiyle aynı olan ve muayyen zaman anlamı ifade eden (sene, nehâr, leyl, şehir, vb. kozmik alanla ilgili) birçok kelime zikredilmiştir.³ Ancak biz, muhtelif bağlamlarda kullanılmış olması ve bu tür kelimelere örneklik teşkil etmesi bakımından, sadece **sâ’at** kelimesinin izahına yer vereceğiz.

Saat kelimesi sözlükte, “*zamanın bölümlerinden bir bölüm, en asgari bir vakit ve kıyamet*”⁴ anlamlarına gelir. Bununla birlikte, “*vakit, zaman, ân*” gibi muayyen anlamlar da ifade etmektedir. Diğer taraftan, günün yirmi dörtte biri ölçüsündeki zaman dilimi de, saat kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu durumda saat, tesbit edilmiş bir başlangıca göre zamanın ölçümünü de ifade eder.⁵

Başlangıcından günümüze insanoğlu, zamanı ölçmek için birçok yöntem uygulamıştır. Büyük oranda, güneşin doğup batışı veya başka bir ifade ile dünyanın, kozmik sistemdeki hareketleri, zamanın ölçüsünü tayin hususunda belirleyici olmuştur.⁶ Zamanı ölçmekten maksat, hayatı tanzim etmektir. Eşsiz hayata götürecek nizamı va’z eden Kur’ân da, bu hayatın en değerli olgularından zamanın, ölçümü konusunda çok sayıda kelime kullanmıştır. Öyle ki, Kur’ân’ın, zamanın en küçük parçasından en

¹ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul, 1991, s. 534.

² Uludağ, Süleyman, “Ân-ı Dâim”, DİA, İstanbul, 1990, c. III, s. 101.

³ Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 140-190.

⁴ el- İsfehânî, Râgıb, *a.g.e.*, “S’AT” md..

⁵ Gökmen, T., “*Saat*”, MEB İA, İstanbul, 1971, c. X, s. 2-3.

⁶ Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 192-193.

büyüküne kadar, hiçbir ân'ın, ölçüm ve ifade dışı bırakmadığını görmekteyiz. Kozmik yaratılışı anlatan ayetlerde bile, zamanın ölçümüne delalet eden ifadelerin varlığı, söz konusu olgu ve onun ölçüsüne atfedilen değeri göstermektedir.

Saat kelimesi de, süre bağlamında, Kur'ân'ın çokça kullandığı bir kelimedir. Kur'ân'da kırk dokuz yerde geçen saat kelimesi, başta “kıyamet” olmak üzere muhtelif anlamlarda kullanılmıştır.¹ Bu kullanımları şöyle sıralamak mümkündür.

a- Kıyamet anlamında: Saat kelimesi, Kur'ân'da ekseriyetle kıyamet anlamında kullanılmıştır. Bu kelime, kıyamet anlamı ifade eden yerlerde, yine ekseriyetle ma'rife olarak (elif-lâm takısıyla) kullanılmıştır. Yaklaşık otuz beşin üzerinde kullanımı olan “es-sâ'at” kelimesine bütün müfessirler kıyamet anlamı vermişlerdir ki, zaten ayetlerin siyak/sibakından ve nüzul sebebinden de bu mana anlaşılmaktadır.²

Saat kelimesi, elif-lâm ile (es-sâ'atü) şeklinde kullanıldığında, hesap ve sorumluluk günü olan kıyamet günü anlamına gelmektedir. Örneğin, En'am suresi 31. ayette, “bir hesap saati” anlamındadır ve o günkü hesabın süratine işaret etmektedir. Bir başka görüşe göre de, kıyametin koptuğu zamanın ismidir ki, Allah'tan başka kimsenin bilmediği bir saatle ansızın bastıracağından veya uzun olmasına rağmen bir saat gibi algılanacağından dolayı böyle isim verilmiştir.³ Hatta “göz açıp kapamak gibi veya daha az bir zaman”⁴ şeklinde teşbihlerle kıyametin, süre bakımından kısıllığına işaret edilmektedir. Nitekim ansızın olması ve ahirete geçişin bir başlangıcı olması hasebiyle ölüm de, kıyamet cinsinden sayılıp o isimle anılmıştır.⁵ Saat kelimesinin ma'rife olarak kıyamet anlamında kullanıldığı diğer ayetlerde de, zamanının bilinmezliği, vuku'unun ani ve kesin oluşu üzerine dikkatler çekilmektedir.⁶ Binaenaleyh insanoğlu, kıyametin ne zaman kopacağını hep merak etmiş,⁷ ancak zamanı hakkında bir bilgi verilmemiştir.⁸

¹ Karagöz, İsmail, *Kur'ân'a Göre Zulüm Açısından Allah ve İnsan*, Çelik Yay., İstanbul, 1996, s. 84.

² A'raf, 7/187; Şûrâ, 42/18; En'am, 6/31; Elmalılı, *a.g.e.*, c. III, s. 412.

³ er-Râzî, Fahrüddîn, *a.g.e.*, c.XI, s. 185.

⁴ Nahl, 16/77.

⁵ Elmalılı, *a.g.e.*, c. III, s. 412.

⁶ En'am, 6/31,40; Hicr,15/85; Tâha, 20/15; Hac, 22/7,55; Ahzab, 33/63; Mü'min, 40/46,59; Şûrâ, 42/18; Casiye, 45/32; Kamer, 54/1; Naziat, 79/42; vd..

⁷ er-Râzî, Fahrüddîn, *a.g.e.*, c. XI, s. 188-189.

⁸ Fussilet, 41/47; el-Fendî, Muhammed Cemaleddin, *Allah ve Kainat*, (trc. A. Hamit Bingöl), Çağrı Yay., İstanbul, 1980, s. 136.

b- Günün yirmi dörtte biri anlamında: Kur’ân’da, saat kelimesinin nekre kullanıldığı yerler de vardır. Böyle (elif-lâm’sız) kullanılan ayetlerin bazılarında saat kelimesi, kozmolojik anlamıyla günün 1/24’ünü ifade etmektedir.¹ ... وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ *“Allah’ın onları haşredip toplayacağı günde, sanki onlar dünyada gündüzün bir saati kadar kalmışlar da aralarında tanışmışlar gibi olacak...”*² Bu ve benzeri ayetlerdeki *“gündüzün bir saati”*³ ifadesi, günün yirmi dörtte biri anlamına gelmektedir.⁴ Ancak bu ifade ile kastedilen, zamanın yanıltıcılığı ve dünya hayatının ahiret hayatına nispetle bir hiç mesabesinde olduğudur.⁵ Dolayısıyla buradaki saat kelimesi her ne kadar zaman ölçüm aletinin ölçtüğü, günün 1/24’ü anlamına gelse de, esasen bu kelimeyle, dünya hayatının bir an kadar kısa ve geçici olduğu vurgulanmaktadır.

c- Vakit anlamında: Saat kelimesinin diğer bir kullanımını ise, Tevbe Suresi 117. ayette görmekteyiz. Söz konusu ayette geçen; فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ ifadesine *“zor zamanda”*,⁶ *“zor günde”* ve *“zor vakitte”*⁷ gibi anlamlar verilmiştir. Nitekim bu ayetteki *“zorluk saati”* ifadesi, Hz. Peygamber (sav) ve ashabının son derece sıkıntı çektiği, hatta *“yüreklerin gırtlığa geldiği”*⁸ gün diye ifade edilen Tebük Seferini, özellikle bu seferin en sıkıntılı gününü anlatmaktadır.⁹ Dolayısıyla bu ayetteki saat kelimesinin, söz konusu savaşın cereyan ettiği süreye işaretle muayyen vakit anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz.¹⁰

d- Ân anlamında: Saat kelimesi, Kur’ân’da birçok yerde de ân anlamında kullanılmıştır.¹¹ Meselâ: وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ *“Her ümmetin bir eceli vardır. O ecel geldiğinde, ne bir ân erteleyebilirler, ne de öne*

¹ Yıldırım, Suat, *Kur’ân-ı Kerim Türkçe Meâli*, Yunus, 10/45. ayetin açıklamasında.

² Yunus, 10/45.

³ Diğer ayetler için bkz: Rûm, 30/55; Ahkâf, 46/35.

⁴ et-Taberî, Muhammed İbn Cerîr İbn Yezîd Ebu Cafer, *Câmiu’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü’r-Risale, Beyrut 2000, c. XX, s. 118-119; Esed, Muhammed, *Kur’ân Mesajı*, (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 2000, s. 403.

⁵ el-Mevdûdî, Ebu’l-Âlâ, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, (trc. Muhammed Han Kayanî ve Diğerleri), İnsan Yay., İstanbul 1997, c. II, s. 339; Esed, Muhammed, *a.g.e.*, s. 403-404, 1033.

⁶ Esed, Muhammed, *a.g.e.*, s. 383.

⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, c. IV, s. 418.

⁸ Ahzab, 33/10.

⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, c. VII, s. 430; Elmalılı, *a.g.e.*, c. IV, s. 418.

¹⁰ el-Mahallî, Celaleddin Muhammed b. Ahmed - es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr, *Tefsiru’l-Celâleyn li’l-Kur’ani’l-Azîm*, s. 191.

¹¹ Bkz: Yunus,10/49; Nahl, 16/61; Sebe,34/30.

alabilirler.”¹ Bu ayette, kozmolojik ve biyolojik hayat için takdir edilen sürenin bir an bile te’hir ve takdim edilemeyeceği ifade edilmektedir.² Kur’ân’da birkaç yerde geçen bu gibi ifadelerde saat, zamanın en küçük dilimini ifade etmek maksadıyla kullanılmıştır. Bu ve benzeri kullanımlarda, saat kelimesinin, ân kelimesinin müradifi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Netice olarak saat kelimesinin, Kur’ân’da dört farklı anlamda kullanıldığını söyleyebilmekteyiz. Gerek kıyamet için, gerek günün bir parçası için, gerekse her hangi bir zaman dilimi için olsun, hemen her kullanımında da muayyen süre anlamı ifade etmektedir. Dolayısıyla kıyamet, an, vakit, zamanı ölçen alet, ölçülen zaman gibi anlamlar saat kelimesinin semantik alanı içinde yer alır.

B- Mübhem Süre Anlamı İfade Eden Kelimeler

Kur’ân’da, süre anlamı ifade eden bir kısım kelimeler de var ki, bunlar daha çok mübhem bir süreye işaret etmektedir. Ebedîlik konusunun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için zemin oluşturacak olan bu kelimelerin tahlillerine de ihtiyaç duyulmaktadır. Mübhem süre anlamı ifade eden bu kelimeler ise, **yevm**, **asr**, **dehr** ve **hîn** kelimeleridir. Bunlar, süre anlamı ifade etmekle birlikte, kullanıldıkları bağlamda, delalet ettikleri zamanın sınırlarını belirlemek oldukça zor ve hatta imkânsızdır.

Buradaki **yevm** ve **asr** kelimeleri, esas anlamı itibariyle muayyen bir zamana işaret etmektedir ancak,³ bu kelimelerin de Kur’ân’daki kullanımları, dikkat çekecek bir biçimde mübhem zaman anlamı taşımaktadır. Bu itibarla **yevm** ve **asr** kelimelerini de mübhem anlamlı kelimeler grubunda incelemek uygun olacaktır.

1- Yevm/يوم

Yevm kelimesi, sözlükte, “*güneşin doğuşuyla batışı arasındaki süre*” anlamına gelmektedir. Ayrıca, “*zamandan bir süre*”yi de ifade eder. Çoğulu “*eyyâm*” şeklinde kullanılmaktadır.⁴ Yevm kelimesi, zikredilen bu temel anlamlara binaen, herhangi bir kelimeyle terkiib oluşturup da, bu terkipte muzafun ileyh zikredilmezse, bu durumda

¹ A’raf, 7/34.

² İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ’ İsmâîl, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, (thk. Sami b. Muhammed Selame), Dâru’t-Tayyibe li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1999, c. III, s. 259.

³ İbn Hişâm, *a.g.e.*, s. 339-340; İbn Manzûr, *a.g.e.*, “*ASR*” ve “*YVM*” md..

⁴ el-İsfahânî, *a.g.e.*, “*YVM*” md.; İbn Manzûr, *a.g.e.*, “*YVM*” md..

zikredilmeyen muzafun ileyhın vaktini de ifade eder.¹ Mesela; اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا “Kitabını oku! Bugün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yeter”² ayetindeki “yevm” kelimesi, kıyametten sonraki mahşer ve hesap vaktinin ifadesidir.

Bu kelime, Kur’ân’da yaratılış, dünya hayatı ve ahiret hayatı bağlamındaki kullanımları yanında, kozmik ve kozmik ötesi zaman ifadeleri için de kullanılarak; muhtelif manalara ve farklı sürelerle işaret etmektedir. Bu farklı kullanımların her biri, müstakil tahlil gerektirecek kadar geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.

Öncelikle yevm kelimesinin, Kur’ân’da, ân, vakt ve saat kelimelerinin ifade ettiği gibi muayyen bir süre anlamı ifade edecek bir biçimde kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu itibarla yevm kelimesi ebed, ezel ve ahir gibi süresizlik ifade eden kelimelerle anlam zıtlığı taşımaktadır. Bu kelime, vahyin ifade üslubu içerisinde sadece gündüz anlamına geldiği dibi, gece ve gündüzü kapsayacak “gün” anlamını da bünyesinde barındırmaktadır. Yevm kelimesi, zikredilen anlamlarla birlikte, Kur’ân’daki kullanımlarıyla, mutlak zaman ve devir-safha anlamlarını da ihtiva ettiği görülmektedir. Şimdi bu kelimenin, geçtiği ayetlerin bağlamından kaynaklanan anlamlarını kısaca tahlil edelim.

a- Gündüz anlamında: Bu, yevm kelimesinin, sözlükte ifade ettiği hakiki anlamıdır. Bu itibarla yevm kelimesi, fecrin veya güneşin doğuşu ile batışı arasındaki, “şer’î veya örflî gün” olarak değerlendirilen süreye işaretle gecenin zıddı anlamında kullanılmıştır. Yevm kelimesinin hakiki anlamıyla ifade ettiği süre, rölatiftir. Çünkü gündüzün süresi, başlangıcı ve sonu, yeryüzünün her yerinde aynı değildir. Mekâna bağlı olarak farklılık arz etmektedir.

Yevm kelimesinin gündüz anlamında kullanılmasının, dikkate değer bir örneği olarak Arapların kullanımlarını verebiliriz. Araplar, tarihteki harplerini anlatmak için, genelde harplerin gündüz olması sebebiyle geceleri zikretmezler ve sadece gündüzü ifade etmek için de “yevm” kelimesini kullanmaktadırlar. Mesela, savaşlarını ve benzeri olaylarını anlatmak için Araplar, “Eyyâmu’l-Arab” terkiibini kullanmaktadırlar. Bu ifadedeki “yevm”in çoğulu olan “eyyam” kelimesi, harpleri ve benzeri önemli olayları ifade etmektedir.³

¹ İbn Manzûr, a.g.e., “YVM” md..

² İsra, 17/14.

³ İbn Manzûr, a.g.e., “YVM” md..

Kur’ân’da yevm kelimesinin bu anlamda kullanımın en belirgin örneğini Âd kavminin helakinden bahseden şu ayette görmekteyiz: سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا “Allah o fırtınayı üzerlerine yedi gece sekiz gündüz musallat etmişti...”¹ Ayette “leyâl” kelimesinin gece için, “eyyâm” kelimesinin ise gündüz için kullanıldığı açıktır.² Yine aynı şekilde bir çok ayette yevm kelimesinin “şer’î gün” anlamında, gündüzün karşılığı olarak kullanıldığını da görmekteyiz. Nitekim hac, oruç, kefare, vb.³ ibadetlerin zamanlarıyla alakalı ifadelerde geçen “yevm” veya “eyyam” kelimeleri bu anlamdadır.⁴ Ayrıca Kur’ân’da, Uhûd savaşından bahsederken kullanılan “iki ordunun karşılaştığı gün”⁵ ifadesindeki yevm kelimesinin de, söz konusu savaşın gündüz olması itibarıyla hakiki anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz.

b- Gece-gündüz anlamında: Zamanın ölçüsünü belirleyen bu kelime, sadece gündüz için kullanılmış değildir. Zira geceleri, kozmik bağlamda ân’ın düne dönüşümüyle ayları ve yılları oluşturan bu zaman silsilesinden hariç tutmak imkansızdır. Nitekim Araplarca, geceyin meydana gelen bir olayı ifade etmek için de o olayın zamanına atfen bu kelime kullanılmıştır.⁶ Bu kullanımda da görüldüğü gibi yevm kelimesi, gece ve gündüzü kapsayacak bir anlam zenginliğine sahiptir. Zira Kur’ân, yevm kelimesini sadece gündüz anlamında kullanmış değildir. Bilakis, dilimizdeki “gün” anlamında, yani gece ve gündüzü kapsamına alacak şekilde de kullanmıştır.⁷

Kur’ân’da yevm kelimesinin kullanımıyla ilgili yaptığımız tahlilin buraya kadarki kısmında, kelimenin ifade ettiği anlamın muayyen süreye işaret ettiği açıkça görülmektedir. Dolayısıyla bu kelimenin bir önceki başlık altında zikredilmesi gerekliliğine hükmedilebilir. Ancak bu kelimenin Kur’ân’daki kullanımları, sadece bu iki anlamla sınırlı değildir. Aşağıdaki tahlillerde de göreceğimiz gibi yevm kelimesi, keyfiyet ve kemiyetini ancak İlahî ilmin ihata ettiği ve kapsam bakımından beşerî akıl için mübhem olan bir zamanı/süreyi işaret edecek şekilde de kullanılmıştır. Bu sebeple

¹ Hakka, 69/7.

² Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*; c. XV, s. 190.

³ Bakara, 2/184-185, 196, 203; Maide, 5/89; Mu’minûn, 23/113.

⁴ er-Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 324-327; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 73; Ayetler için bkz: Bakara, 2/184-185, 196; Maide, 5/89; Mu’minûn, 23/113;

⁵ Âl-i İmrân, 3/155, 166; Enfâl, 8/48.

⁶ Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 129-130.

⁷ Yavuz, Ömer Faruk, *Kur’ân ve Kıyamet*, İstanbul, 1997, s. 75; Ayrıca ayetler için bkz: Bakara, 2/80,259; Âl-i İmran, 3/24,41; Meryem, 19/26; Tâhâ, 20/104; Hac, 22/47.

söz konusu kelimeyi, mübhem süre anlamı ifade eden kelimeler grubunda tahlil etmekteyiz. Nitekim bu kelimesinin bundan sonra zikredeceğimiz anlamları, bu mahiyettedir.

c- Mutlak zaman anlamı: Kur’ân’da defalarca kullanılan yevm kelimesini sadece gündüz veya sadece gece, yahut da her ikisini de kapsayacak bir manaya hasredilmeyeceği ortadadır. Bu kelimenin Kur’ân’daki bazı kullanımlarında kozmik bağlamından uzak bir anlam taşıdığını söyleyebiliriz. Mesela, kıyametle ilgili ayetlerde geçen yevm kelimesi böyledir.¹ Kıyamet zamanını ifade eden yevm kelimesinin, ne gündüz anlamına, ne de gece-gündüz anlamına geldiğini söylemek mümkündür.² Çünkü kıyametle birlikte bildiğimiz anlamda bir “yevm”i meydana getirecek kozmik düzen bozulmuş olacaktır. Dolayısıyla bu ifadelerde geçen yevm kelimeleri, mutlak olarak zaman anlamındadır. Zaman bakımından, söz konusu olayların vuku’ bulduğu hâle delalet etmekle vuku’ sürelerini ifade eder.³ Dilimizde de, o zamanda meydana gelen olayların kötülüğüne nisbetle “*kütü bir günde yaşıyoruz*” denmesi de, aynı anlamdadır. Bu anlamda yevm kelimesi, vakit kelimesinin müradifi sayılabilir.

Kur’ân’da yevm kelimesinin “*kıyamet günü*”⁴, “*din günü*”⁵, “*ayırma günü*”⁶, “*göç günü, konaklama günü*”⁷, “*fetih günü*”⁸, “*çetin gün*”⁹, “*o gün*”¹⁰, “*her gün*”¹¹ vb. terkiplerle ifade ettiği gün, mutlak zaman anlamındadır. Bu kelime birçok yerde de, iz/ذ edatına ve kıyameti niteleyen bir isme muzaf olarak kıyamet manasına kullanılmıştır. Fiile muzaf olduğunda kısa süreli bir zamana, isme ve masdara muzaf olduğunda ise uzun süreli bir zaman işaret etmektedir.¹² Dolayısıyla terkinin ifade ettiği olayın süresi yevm kelimesinin süresini göstermektedir. Nitekim yevm kelimesinin, كل يوم “*her gün*”

¹ İbrahim, 14/48.

² Elmalılı, *a.g.e.*, c. V, s. 183.

³ et-Taberî, *a.g.e.*, c. XV, s. 407-410.

⁴ Bakara, 2/174.

⁵ Fatıha, 1/4; Saffat, 37/20; Mürselât, 77/14,38.

⁶ Saffat, 37/21.

⁷ Nahl, 16/80.

⁸ Secde, 32/28-29.

⁹ Hûd, 11/77.

¹⁰ Nisâ, 4/42; En’am, 6/16; Hac, 22/56.

¹¹ Rahman, 55/29.

¹² el- Kefevî, Ebu’l-Bekâ Eyyub Musa el- Hüseyin, *el-Külliyât Mu’cem fi’l-Maslahât*, (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 981.

terkibinde ifade ettiği anlamın, zamanın en küçük parçası olan ân¹ anlamına gelebileceği gibi, يوم الخلود “*ebedîlik günü*”² terkibindeki anlamın da, sınırsızlığa/sonsuzluğa³ işaret olması, bu kelimenin anlam sınırlarını göstermesi bakımından dikkate şayandır. O halde bu veriler çerçevesinde, yevm kelimesinin, mutlak olarak zaman anlamında kullanıldığında ifade ettiği süre bakımından son derece rölatif olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Nitekim Hz. Nuh’un, yaşadığı zamanın dehşetini anlatmak için kullandığı “*çetin gün*” ifadesi ile kıyametten bahsedilirken ifade edilen “*çetin gün*”⁴ arasında bile süre ve mahiyet bakımından büyük farklar vardır.

Müfessirler, Rahman Suresinde zikredilen كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ “*O, her gün yeni bir iştedir*”⁵ ifadesindeki yevm kelimesini mutlak zaman bağlamında iki şekilde açıklamışlardır. Birincisi, mutlak vakit/ân anlamında, “*her an, her saat*”; ikincisi ise, Allah Taâlâ’ya göre zamanın iki günden ibaret olduğu ve birisinin dünya birisinin de ahiret olduğu şeklindedir. Yani zaman (dehr) iki gündür: Biri dünya günü diğeri ise ahiret günüdür. Dolayısıyla her birine göre de Allah’ın bir şe’ni (iş) vardır. Dünyadaki işi, emir ve nehiy, ahiretteki işi de, hesap ve cezadır.⁶ Bu izahı yevm kelimesinin mutlak zaman anlamında kullanıldığı diğeri ifadelerle de teşmil etmek mümkün görünmektedir. Nitekim kıyametten sonrası için “*ebedîlik günü*”⁷ ifadesinin kullanılması bu açıklamayı doğrular mahiyettedir.

d- Devir-safha anlamında: Kur’ân’da yevm kelimesi, hakiki (gündüz) anlamının kapsamı genişletilerek gün anlamında kullanılmasının yanında, daha geniş bir süre anlamı ifade edecek şekilde de kullanılmaktadır. Kâinatın yaratılışını anlatan ayetlerdeki yevm kelimesi bu çerçevede ele alınabilir.⁸

Birçok ayette yevm kelimesi, göklerin ve yerin yaratılma devresini anlatmaktadır. Bunun için buradaki yevm (eyyâm) kelimesini ne gündüz, ne de gece-gündüz (gün) anlamında alabiliriz. Bilakis ifade ettiği sürenin sınırları tam olarak belirlenemese de, kozmolojik anlamdaki dünyanın güneş etrafında dönmesiyle doğrudan bir alakasının

¹ ez-Zeccâc, Ebu İshâk, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, (nşr. Abdulcelil Abduh Şelebî), Beyrut, 1988, c. II, s. 263; Elmalılı, *a.g.e.*, c. VII, s. 377.

² Kâf, 50/34.

³ et-Taberî, *a.g.e.*, c. XXII, s. 366; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c. VII, s. 406-407.

⁴ Müddessir, 74/9.

⁵ Rahman, 55/29.

⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, c. VII, s. 377.

⁷ Kâf, 50/34.

⁸ Yunus, 10/3; Hûd, 11/7; Furkan, 25/59; Secde, 32/4; Kâf, 50/38; Hadid, 57/4; Fussilet, 41/9.

olmadığı ortadadır. Zira Allah katında itibarî olan yevm kelimesinin bu ayetteki ifade ettiği anlam, esasen, bildiğimiz gün anlamından çok öte bir süre veya olguya işaret etmektedir.¹ Çünkü göklerin ve yerin yaratılmasından önce bugün algıladığımız biçimiyle bir “gün”den bahsetmek mümkün değildir. Özellikle kâinatın yaratılışını anlatan ayetlerdeki yevm kelimesinin mutlak zaman anlamında anlaşılması da pek isabetli görülmemektedir. O halde yevm kelimesi bu ayetlerde hangi anlama gelmektedir? Bu hususta muhtelif izahlar görmekteyiz.

Bazı tefsirciler bu terkiplerdeki “gün” (yevm) kelimesini, bilinen günler diye kabul etmişlerdir.² Gerçekte lügat bakımından “yevm” denilince önce güneşin yeryüzüne doğmasıyla batışı arasındaki zaman müddeti demek olan gün manası akla gelir. Fakat henüz yer ve güneşin bulunmadığı yaratma sırasında bu anlamda bir gün tasavvur olunamayacağı açıktır. Kur’ân’ın birçok ayetinde “yevm”, “vakit”³ manasına geldiğinden burada da “gün”ün, “vakit” manasıyla tefsir edilmesi gerekir. Bu vaktin ölçüsünün ise bilinen güne eşit veya ondan kısa veya uzun olması mümkündür. Nitekim Kur’ân’da yevm kelimesi, zamanın en küçük parçası olan an için kullanıldığı gibi, kozmolojik ölçekte bin yıla, hatta elli bin yıla denk olacak süreleri ifade etmek için de kullanılmıştır. “Sizin saydığınız (yıllar)’dan bin yıl kadar süren bir günde”⁴ âyetinde, bizim saydığımız günlerle bin sene; diğer فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ “Miktarı elli bin yıl süren bir günde”⁵ âyetinde ise, elli bin sene miktarı ile açıklanmıştır ki, bunlar da “ahiret günleri”⁶ adıyla bilinir. Buna göre, “altı günde” demek, miktarı binlerce seneye varan ve devir sayılabilen “altı vakitte” demektir.

Esasen bu terkipten maksadın, bunların uzama miktarı değil, bu miktarın ezele ve hâkimiyetin (istivânın) mutlaklığı ve ebedîliğine nispetinin belirtilmesidir.⁷ Dolayısıyla göklerin ve yerin yaratılışında zikredilen “altı gün” ifadesinin, yaratılanların her birini bir ölçü ile takdir ve bir zamana tahsis ederek hepsini, ezel ve ebede göre ancak altı gün

¹ Seyyid Kutub, *a.g.e.*, c. VI, s. 94.

² Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yay., İstanbul, 1990, c. 2, s. 1029-1030.

³ Enfâl, 8/16.

⁴ Secde, 32/5.

⁵ Meâric, 70/4.

⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, c. IV, s. 48-50.

⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, c. IV, s. 49-51.

sayılacak kadar sınırlı ve bildiğimiz altı güne eşit bir sürede meydana geldiğine işaret¹ olduğunu söylemek de mümkün görünmektedir. Bunun yanında, burada “gün” kelimesini, “an, devir, çağ ve müddet”² anlamında almak da mümkündür. Diğer taraftan yine bu tarz terkiplerdeki, “altı gün” “dört gün” ve “iki gün” gibi ifadelerin, yaratma süresine değil de, yaratılanın içinde bulunduğu hal, mertebe ve aşamaya işaret olduğu da yapılan yorumlar arasındadır. Örneğin; yerin “iki günde” yaratılması, yerkürenin, yılı ikiye bölen gün dönümüne sebep olacak şekilde yaratılmasını; ondaki rızıkların dört günde belli olması ise, muhtelif dört mevsimin varlığını göstermektedir.³

Netice olarak bu altı günün mahiyetinin tayini ve açıklaması hususları Allah’ın ilmine bırakılması gereken müteşabih bir anlam olmakla beraber,⁴ bundan kesin olarak âlemin ezelî ve ebedî olmayıp bir defada ve basit bir şekilde de yaratılmadığı sonucuna varmaktayız. Çünkü “zaman” kavramının, zamansız, sonsuz ve sınırsız olan Allah ile Yaratıcı-yaratılan ilişkisi dışında hiçbir alakası yoktur.⁵ Dolayısıyla yalnızca yaratılmışlar bağlamında bir gerçekliği bulunan bir gün, bir asır ve bin yıl gibi zaman dilimlerini anlatan ifadeler, Allah için aynıdır. O, zamandan ve mekândan münezzehtir.

Yevm kelimesinin bu tarz kullanımlarına, çalışmamızın üçüncü bölümündeki “zamanın göreceli oluşu” başlığı altında tekrar değinileceği için, burada daha fazla uzatmanın uygun olmayacağı düşünülmektedir. Dahası, söz konusu bölümde, yevm kelimesinin bu ve benzeri kullanımlarına, modern bilimin verilerinden de istifade ederek yeni açılımlar getirilecek ve ilgili ayetlerin işaret ettiği farklı olgulara da dikkat çekilecektir.

2- ‘Asr/ عصر

Bu kelime sözlükte türevleriyle birlikte; “dehr, hîn, gece, gündüz, gün, ikindi vakti, sabah, akşam, gündüzün zevalden önce ve sonraki iki tarafı, bir şeyin hususi vakti, zaman, insan ömrü, tecrübe ve insan fiillerini içeren zaman, insan toplumu” gibi oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahip olan müştak bir isimdir.⁶ Masdar olarak

¹ er-Râzî, Fahrüddîn, *a.g.e.*, c. X, s. 399; Elmalılı, *a.g.e.*, c. IV, s. 49-51.

² Esed, Muhammed, *a.g.e.*, s. 282-283; el-Mevdudî, *a.g.e.*, c. II, s. 42.

³ Elmalılı, *a.g.e.*, c. VI, s. 546-547.

⁴ Elmalılı, *a.g.e.*, c. IV, s. 49-51.

⁵ Esed, Muhammed, *a.g.e.*, s. 1186-1187.

⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “‘ASR” md.; el-İsfahânî, *a.g.e.*, “‘ASR” md.; el-Kurtûbî, Ebu Abdillâh Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye; Beyrut, 1988, c.

kullanıldığında “hapsetmek, sıkıp suyunu çıkarmak” anlamlarına da gelir. Kelimenin “asreyn”/عصرين şeklinde ikil kullanımıyla sabah ve ikindi namazları kastedilmektedir. Bazı şairler, kelimenin müfredini hem gece hem de gündüz karşılığında kullanmıştır.¹ Bir şeyin özel vaktine, ayının üç harekesi ile “asr, ısr, usr” veya “usur” denildiği de görülmektedir. Ayrıca “asr”, mutlak zaman ve özellikle içinde bulunulan zaman ve “karn” (yani seksen veya yüz senelik bir zaman) manalarında kullanılmıştır.² İslam edebiyatındaki (literatüründeki) kullanımıyla asr kelimesi, “Hz. Peygamberin çağı, ahir zaman, mutlak zaman, yüz senelik zaman, insan ömrünün son anları, tövbe zamanı ve sene” gibi manalara gelmektedir.³ Şüphesiz asr kelimesinin ve türevlerinin kullanımını sadece bu anlamlarla sınırlamak da mümkün değildir. Bu durumda, asr kelimesinin, muhtelif manalara gelen müşterek lafız olduğunu söylemek daha doğru olur.

Asr kelimesi Kur’ân’da beş yerde kullanılmış⁴ ve hemen her birinde de farklı anlamlar kastedilmiştir. Bunlardan, anlamı hususunda farklı görüşler bulunan ve büyük ölçüde zaman anlamı verilen sadece bir kullanım vardır. Bu da, Asr Suresi’ndeki, sureye de ismini veren kelimedir. Müfessirlerin çoğu, buradaki Asr kelimesine, her ne kadar birbirinden farklı anlamlar ifade etse de, diğer bütün anlamlarını kuşatıcı bir olguyu ifade eden dehr (mutlak zaman) manası vermişlerdir. Çünkü burada mutlak olarak zamana yemin edilmiştir.⁵ Dolayısıyla asr’a yemin edilmesini de, Allah Taala’nın dikkatleri zamana yöneltmesi ve her şeyin zaman içerisinde meydana gelmesi sebebiyle onda bulunan her şeye yemin etmesi şeklinde yorumlamışlardır.⁶ Asr Suresi’ndeki üzerine yemin edilen “asr”ın, “ikindi vakti, zaman, asr-ı saadet” vb.⁷ anlamlara geldiği de söylenmiştir.

XX, s. 122; el-Beydâvî, el- Kâfî Nâsıruddîn, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, Mısır; ts., c. II, s. 617; et-Taberî, *a.g.e.*, c. XXIV, s. 589; Ünal, Ali, *Kur’ân’da Temel Kavramlar*, İstanbul, 1990, s. 218.

¹ el-İsfahânî, *a.g.e.*, “’ASR” md..

² Elmalılı, *a.g.e.*, c. IX, s. 423.

³ et-Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, 1417, c. XX, s. 355-356; İbn Kesîr, *a.g.e.*, c. VIII, s. 480; el-Baydâvî, *a.g.e.*, c. II, s. 617; el-Kurtûbî, *a.g.e.*, c. XX, s. 122; Bintü’ş-Şâfî, Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-Beyânî li’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, Dâru’l-Meârif, Mısır, 1966, c. II, s. 77-81; Elmalılı, *a.g.e.*, c. IX, s. 423-424.

⁴ Bakara, 2/266; Yusuf, 12/36,39; Nebe, 78/14; Asr, 103/1.

⁵ el-Mevdudî, *a.g.e.*, c. VII, s. 224-225.

⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, c. IX, s. 423; et-Taberî, *a.g.e.*, c. XXIV, s. 589.

⁷ İbn Arabî, Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Beyrut, 1988, c. IV, s. 477; Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu’l-Beyân*, İstanbul, ts., c. X, s. 505-506; el-Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru’l-Merağî*, Beyrut, ts., c. XXX, s. 234.

Asr kelimesinin ifade ettiği zaman anlamı, ölçülebilir ve birbirini izleyen devrelerden oluşan zamanı göstermektedir. Dolayısıyla bu kelime, göreceli bir yapıda olup zamanın akıp gidişini, yeniden, bir daha yakalanamayacak oluşunu ve haliyle köklü bir değişimi ifade etmektedir.¹ “Asr”a yemin edilmesinin hikmeti de bu olsa gerektir. “Asr” kelimesi, ifade ettiği anlam bakımından “dehr” ile ne kadar özdeş ise, ezel ve ebed ile de o kadar tezat teşkil etmektedir. Bu durum, “asr”ın -nisbeten- anlamdaşlarından olan “dehr” kelimesinin tahliliyle daha da anlaşılır olacaktır.

3- Dehr/دهر

Asr kelimesinin ifade ettiği manayı da kuşatıcı bir süre anlamı taşıyan “dehr” kelimesi, sözlükte, “*zaman, uzun süre, çağ, devir, dünyanın ilk var oluşundan sonuna kadar geçecek müddet, bin yıllık süre*”² gibi anlamlara gelmektedir. İfade ettiği anlam itibariyle mübhem bir kelimedir. Masdar olarak kullanıldığında “*kahretmek, yenmek ve istilâ etmek*” anlamlarına gelen dehr kelimesi, isim olarak ise, kâinatın başından sonuna kadar devam eden bütün süreyi ifade eder. Araplar, bir kimsenin ömrünü anlatırken de uzun zaman anlamında “*falan adamın dehri*” ifadesini kullanırlar. İslam öncesi Arap toplumunda çokça kullanılan bu kelime büyük ölçüde “*tüm zaman*” anlamında kullanılmıştır.³

Zaman, geçmiş, şimdi ve gelecek kısımlarına ayrılır. Cüz’lerinin toplamına da parçalarına da zaman denilir. Mesela; bir saat, bir gün, bir ay gibi müddetlere zaman dendiği halde, dehr denmez. Dehr ise, kâinatın baştan sona kadar bir uzamasının ifadesi demek olduğundan zaman, dehrin derecelerinden (makamlarından) olarak düşünülür.⁴ Bu itibarla dehr, güneşin ve yıldızların hareketine veya gece ve gündüzün geçip gitmesine bağılı değildir, aksine gecenin ve gündüzün oluşumu dehr’e bağılıdır. Tabiri caizse dehr, göğün, yerin ve arasındaki her şeyin rahmidir. Dolayısıyla kâinatın yaratılışından kıyamete kadar devam eden süre için isim olarak kullanılan “dehr”in ifade ettiği sürede kopukluk söz konusu değildir. Nitekim Arap şiirlerinde de bu anlam ön plandadır:

¹ Esed, Muhammed, *a.g.e.*, s. 1304; Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 155.

² İbn Manzûr, *a.g.e.*, “DHR” md.; el-İsfahânî, *a.g.e.*, “DHR” md..

³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “DHR” md.; el-İsfahânî, *a.g.e.*, “DHR” md.; İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriya er-Râzî, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, Mısır 1969, “DHR” md.; İzutsu, *a.g.e.*, s. 156-160.

⁴ Elmalılı, *a.g.e.*, c. VII, s. 91-92; Miras, Kamil, *Sahih-i Buharî Tecrid-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, DİB Yay., Ankara, 1983, c. XI, s. 180.

“Dehr sürekli gece ve gündüzü üzerimize salar, sonuçta biz yok olur gideriz fakat dehr devam eder.”¹ Şair bu beytinde dehrin yıpratıcılığına vurgu yaparak, dehr içinde olanın, yok olup yenilenmesine rağmen dehrin devam etmesine işaret etmektedir. Dehr kelimesi Kur’ân’da da iki yerde bu manada kullanılmıştır: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ “Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak dehr (zaman) helâk eder...”² Bu ayetteki dehr kelimesi, zamanın geçmesi ve uzun zaman diye tefsir edilmiştir.³ Müşriklerin düşünce dünyalarını ve hayat anlayışlarını anlatan bu ayet, onların “dehr”e yükledikleri anlamı yansıtmaması bakımından da son derece dikkat çekicidir. Cahiliye devrinde, bütün hâdiseler, özellikle musibetler, gece ve gündüzden ibaret olan dehre nisbet edildiğinden bir kısım insanlar (dehriyyûn⁴), dehre söverdi.⁵ Dolayısıyla bu sövme, hadiselerin asıl faili olan Allah'a râcî oluyordu. Bunun için, “dehre sövmeyin, çünkü dehr ancak Allah'tır”⁶ şeklindeki Hz. Peygamber’in ifadesi ve “..dehr Ben'im. Her emir benim elimdedir”⁷ şeklindeki Kudsî hadis, “dehri ve onda olan her şeyi yaratanın Allah olduğunu”⁸ anlatmaktadır. Şu ayette de, “dehr”in, mutlak olarak zaman anlamında kullanıldığı açıktır: هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا “Gerçekten insan üzerine dehirden öyle bir müddet geldi ki o zaman o, anılmaya değer bir şey değildi.”⁹ Nitekim müfessirler, bu ayetteki dehr kelimesine “uzun zaman/süre” veya “bütün zaman (zaman-ı küll)”¹⁰ anlamı vermişlerdir.

¹ et-Tâî, Hâtim İbn Abdullah, *Divân*, (nşr. Abbâs İbrahim), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, 1995, s. 22.

² Câsiye, 45/24.

³ et-Taberî, *a.g.e.*, c. XXII, s. 77-80; Elmalılı, *a.g.e.*, c. VII, s. 91-92;

⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “DHR” md.; Dehriyyûn kelimesi, dehrin ifade ettiği zamanın kadîm olduğunu iddia edip kainattaki her şeyin oluş ve bozuluşunu dehre nisbet eden ve ahiret hayatını inkar eden mülhidleri ifade etmektedir.

⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “DHR” md..

⁶ Buhârî, Tefsiru Süre 45/1; Tevhid; 35; Edeb, 101; Müslim, Elfâz, 4; Muvatta', Kelâm, 3 Ebû Dâvûd, Edeb, 169.

⁷ Buhârî, Tefsiru Süre 45/1; Tevhid; 35; Edeb, 101; Müslim, Elfâz, 4; Muvatta', Kelâm, 3 Ebû Dâvûd, Edeb, 169.

⁸ Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul 1978, c. IX, s. 706-707; Deliser, Bilal, *Kur'ân-ı Kerim'de Zaman Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1996, s. 43.

⁹ İnsan, 76/1.

¹⁰ İbn Aşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, ts., c. XXIX, s. 372.

Esasen dehr kelimesine, ebediyet ve sınırsızlık anlamları verilmesi¹, kelimenin aslından olmayıp Hadis-i Şeriflerde ve Kudî hadislerde “*dehrin Allah olduğu*” hususunun vurgulanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bazı insanların dehre sövmesi, kâinatta oluş ve bozuluşun kaynağının dehr (felek) olduğu inancına dayanmaktaydı. Yani musibet ve felaketleri dehr yarattığı için ona sövmekteydiler. Dehr’den kasıtları da “*zaman-ı küll*”dür. Oysa her şeyi yaratan Allah’tır. Dolayısıyla bu durumda Allah’a sövmüş olmaktadırlar ki bu da, Allah’ın gazabını celbeder.² Binaenaleyh mezkûr hadislerde geçen “*dehr Allah’tır*” ifadesi, göklerin, yerin ve ikisi arasındaki her şeyin failinin Allah olduğu anlamına gelmektedir. Yoksa Allah bizzat dehr değildir. İşte, Allah ezeli ve ebedî olduğu için ona isnad edilen dehre de, ebedî ve sınırsız zaman anlamı verilmiş olması bu yüzdendir. Bu meyanda, söz konusu hadislerden yola çıkarak “*dehr*”in Allah’ın ismi olduğunu açıklayanların bu görüşü de pek kabul görmemiştir.³ Kaldı ki, yukarıda zikredilen kudî hadisteki, “*bütün işler benim elimdedir*” ifadesi, “*dehr Allah’tır*” ifadesini yeterince tefsir etmektedir.

4- Hukub/حُكْب

Hukub kelimesi, sözlükte “*dehr*” anlamında zamana isim olarak kullanılmaktadır. Çoğulu hıkâb/حَقَاب veya ahkâb/احقَاب şeklinde gelir. Arapların seksen yıllık bir zaman dilimini anlatmak için kullandıkları bu kelime (hıkbe), esasen mübhem olan uzun müddet anlamına gelmektedir.⁴ Hukub kelimesinin, “*ardı ardına olma*” anlamını da içerdiği için peş peşe gelen seneleri kapsayan “*seksen küsur yıl*”ı ifade edecek şekilde kullanımı yaygındır.⁵

Kur’ân’da iki yerde geçen bu kelime, birinde tekil, diğerinde ise çoğul olarak kullanılmıştır. “*Bir vakit Musa genç adamına demişti ki: İki denizin birleştiği yere ulaşincaya kadar gideceğim, yahut senelerce gideceğim.*”⁶ Bu ayetteki “*hukub*” kelimesine, genel anlamından farklı olarak

¹ Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 202-203.

² Buhârî, Tefsiru Süre 45/1; Tevhid; 35; Edeb, 101; Müslim, Elfâz, 4; Muvatta', Kelâm, 3; Ebû Dâvûd, Edeb, 169.

³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c. IV, s. 151; İzutsu, *a.g.e.*, s. 156-160; ; Miras, Kamil, *Sahih-i Buharî Tecrid-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, DİB Yay., Ankara, 1983, c. XI, s. 180.

⁴ el-İsfahânî, *a.g.e.*, “HKB” md.; İbn Manzûr, *a.g.e.*, “HKB” md..

⁵ Elmalılı, *a.g.e.*, c. VIII, s. 498-499; İbn Manzûr, *a.g.e.*, “HKB” md..

⁶ Kehf, 18/60.

seksen yıldan az bir müddet anlamı da verilmiştir.¹ Diğer ayette ise لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا “Orada çağlarca kalacaklardır” şeklindeki ifade ile cehennem hayatının süresine işaret edilmektedir. Bu ayette hukub kelimesi çoğulu ile kullanılmıştır.

Cehennem hayatının ebedîliği tartışmalarına da konu olan bu kelime, ister mübhem bir müddet, ister seksen yıllık bir zaman dilimi anlamına hamledilsin, her iki durumda da cehennemın ebedî olup olmaması hususunda açık ve kesin bir dayanak olmadığı ortadadır. Nitekim ahiret hayatının bir gününün dünya hayatındaki bin sene olduğuna daha önce değinmiştik. Dolayısıyla bu ayette seksen yıl olarak anlaşılabilir bile hukub kelimesi, her biri bin sene demek olan ahiret günleriyle, senesi üç yüz altmış gün olmak üzere dünya günleriyle yirmi dokuz bin sene kadar bir devir demek olur.² Kaldı ki, hukub kelimesi burada çoğul kullanılmıştır. Tekil bir kelime olan “*hukub*”un, sonu olan bir süreyi ifade etmesinden çoğul olan “*ahkâb*”ın da, sonlu bir zamanı ifade ettiği sonucu çıkarılamaz. Çünkü az bir müddetin de ardı ardına gelmesi halinde sonsuza kadar gidebilmesi mümkündür. Tıpkı sayılarda olduğu gibi sona erdirilip erdirilmemesi müsavidir. Bu durumda “*ahkâb*”, devirlerce, sonsuza kadar demek olur.³ Diğer taraftan birçok müfessir, “*hukub*” kelimesinin, bütün zamanları içine alan “*dehr*” manasında olduğunu da söylemiştir.⁴

Cehennem’in ebedî olmadığını ve nihayet bulacağını savunan bazı âlimlerin delil olarak öne sürdüğü bu kelime, çalışmamızın üçüncü bölümde yer alan, “*Cehennem’in ve azabının ebedîliği*” konusunda tekrar değerlendirilecektir.

5- Hîn/حين

Hîn kelimesi türevleriyle birlikte, “*zamandan bir vakit, uzun zaman, mübhem vakit*”⁵ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Genelde zaman zarfı olarak kullanılan “*hîn*”, bir şeyin elde edilmesi ve meydana gelmesi vakti demek olup manaca mübhem bir lafızdır. Ancak, terkiple kullanıldığında hususîlik kazanabilmektedir. Zamanın tamamı için de kullanılan bu kelime, anlam çerçevesi itibarıyla “*dehr*” kelimesiyle ilişki

¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “*HKB*” md..

² en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, İstanbul, 1984, c. IV, s. 326; Alusî, *Ruhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, Mısır, 1301, c. XXX, s. 15; Elmalılı, *a.g.e.*, c. VIII, s. 498-499.

³ el-Mahallî- es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 545.

⁴ et-Taberî, *a.g.e.*, c. XXIV, s. 159; Elmalılı, *a.g.e.*, c. VIII, s. 498-499.

⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “*HYN*” md..

içindedir.¹ Diğer taraftan “bir sene” ve daha fazla süre için de kullanılan bu kelimeyi, “kırk sene, dokuz sene, yedi veya altı sene, bir veya iki ay”² gibi sürelerle tahsis ile kullanan müfessirler de olmuştur.

Bu kelime, Kur’ân’da yaklaşık otuz dört yerde geçmektedir. Birçok müfessir, hîn kelimesinin zaman zarfı olduğuna ve onun yerine zaman anlamı taşıyan “yevm, saat, izâ” ve “lemmâ” gibi edatların kullanılabileceğine hükmetmiştir.³ Bu kelimenin de, Kur’ân’daki kullanımlarında ifade ettiği zamanın süresi, genellikle mübhemdir. Özellikle vakit anlamı ifade edilen yerlerde böyledir.⁴

Hîn kelimesi bazı kullanımlarında da mübhemlikle beraber uzun zaman anlamı ifade etmektedir. هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ “Gerçekten insan üzerine zamandan öyle bir müddet geldi ki...”⁵ ifadesindeki hîn kelimesi mübhem bir devir ve uzun bir süre anlamında açıklanmıştır.⁶ Nitekim Arapların, “seni uzun zamandır görmüyorum” cümlesini ifade ederken hîn kelimesini, مِنْ (münz) edatıyla kullanmaları da, hîn kelimesinin, uzun zaman anlamına geldiğini göstermektedir.⁷ Yukarıdaki ayetten de anlaşıldığı gibi, bu kelimenin ifade ettiği zaman, kozmolojik bir ölçümle kayıtlı olmamakla birlikte, kozmolojik ölçeklerle ölçülebilir bir mahiyet arz etmektedir.

Netice olarak hîn kelimesi, ister kısa, ister uzun olsun, süre anlamı taşımaktadır. İfade ettiği zaman anlamı, büyük ölçüde, yevm, asr ve dehr kelimeleri gibi süre bakımından kapalılık arz etmektedir. İşte, mübhem bir zamana işaret eden ve genel olarak süre anlamı taşıyan bu kelimelerin, dünyada, kozmolojik bir gerçeklik ve geçerliliği bulunan zamanı ifade ettikleri halde, uhrevî boyutlarının tam olarak bilinmezliği ile müteşâbihâtan sayıldığını görmekteyiz.

¹ el-İsfahânî, a.g.e., “HYN” md.; İbn Manzûr, a.g.e., “HYN” md..

² İbn Arabî, Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Beyrut, 1988, c. III, s. 91; İbn Manzûr, a.g.e., “HYN” md..

³ el-Ferâhidî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, (nşr. Mehdi el-Mahzûmî- İbrahim es-Semerrâî, Beyrut, 1988, c. II, s. 304; İbn Manzûr, a.g.e., “HYN” md..

⁴ Bakara, 2/36,177; İbrahim, 14/25; Yâsîn, 36/44.

⁵ İnsan, 76/1.

⁶ er-Râzî, Fahrüddîn, a.g.e., c. XXII, s. 322.

⁷ ez-Zeccâc, a.g.e., c. I, s. 116.

II- KUR'ÂN'DA SÜREKLİLİK ve SÜRESİZLİK ANLAMI İFADE EDEN KELİMELELER

Kabul edilen görüşe göre zaman, iki hareket arasındaki süredir ve bu süre an'ların sıralanışıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla, hareket ve maddenin nesnel hali, an'lardan müteşekkil olan zamanla ortaya çıkmaktadır. Zaman harekete değil, hareket zamana ihtiyaç duyar. Çünkü hareket bir cismin sürekli bir *anlar serisi* içinde sürekli bir noktalar serisinde bulunmasıyla gerçekleşir. Yani cisimler dursa bile zaman akmaya devam eder, hareket de durgunluk da zaman içinde yer alan şeylerdir. Zamanın olmadığı yerde, nesnellik de yoktur. Bu nedenle zaman cismin kesinlikle belirleyici faktörüdür.¹ İşte bu önermeler çerçevesinde, yukarıdaki süre anlamındaki kelimelerin tahlillerine baktığımızda o kelimelerin, an'lardan müteşekkil olan zamanın bir parçasına veya tamamına isim olarak kullanıldığını görüyoruz.

Kur'ân'da, varlık bağlamında zikredilen bir kısım kelimeler de var ki, bunlarla doğrudan zaman kastedilmemektedir. Bunlardan bazıları zamanla ilişkili, bazıları ise, zaman ötesi bir mahiyet arz etmektedir. Zamanla ilişkili olanlar, zamana isim olmamakla birlikte, ifade ettikleri anlamın gerçekleşmesi, zamanın akıp gitmesine bağlı olan kelimelerdir. Zaman ötesi anlam ifade edenler ise, ne zamanın ismidir ne de ifade ettikleri anlamın gerçekleşmesi zamana bağlıdır. Bir başka ifadeyle, bu kelimelerden bir kısmı, zamanla ilişkili olarak süreklilik ve kesintisizlik anlamı ifade ederken bazıları da, zamandan bağımsız olarak süresizlik veya tabiri caizse zamansızlık anlamı ifade etmektedir. Bu yapısal ayrımın yanında bir de, bu kelimelerin tamamı, fizik âlemde zamana bağlı olarak süreklilik anlamı ifade ettiği gibi, zaman ötesi (metafizik) bir durumda ise, süresizlik anlamında kullanılabilir. Bu itibarla söz konusu kelimelerin, zaman/süre ile ilişkileri açısından da bir tasnife tabi tutulma imkânı olmasına rağmen; bu ayrım için kesin bir çizgi çizmek mümkün olmadığından, süreklilik ve süresizlik ifade eden kelimeleri, tek başlık altında ele almanın daha uygun ve anlaşılır olacağı kanaatindeyiz. Çünkü söz konusu kelimelerin Kur'ân bütünlüğü içerisinde taşıdıkları anlamın, böyle kesin ifadelerle sınırlandırılmayacağı ortadadır.

¹ Bal, Çetin, “Zaman Nedir?”, <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/ZAMANNEDİR.HTM> Denizli, 2002, (15 Nisan 2007); İbn Sînâ, *Fizik*, s. 205-213;

Dolayısıyla burada, söz konusu kelimelerin esas ve izafî manalarına dikkat çekilerek kullanıldıkları bağlamdan kaynaklanan bu anlam farklılaşmasına da işaret edilecektir.

Burada şu hususa da dikkat çekmekte fayda mülâhaza edilmektedir: Her şeyden önce bu kelimelerin metafizik aleme dair ifade ettiği gerçekler, insanoğlu için gaybî nitelik taşıyan gerçeklerdir. Dolayısıyla muhatabı, şahadet âleminin arızî unsurlarıyla mücehhez bir beşer olan İlahî bir hitabın anlaşılması, ancak beşerin algı ve kabiliyet düzeyine indirgenmesi ile mümkündür. Nitekim Kur’ân’da, gayb âlemi (ulûhiyet, ahiret) ile ilgili hususlar, beşerin idrak kabiliyeti çerçevesinde olan kelimelerle ifade edilmiştir.¹ Bu da, gayb âlemini tavsif eden ifadelerdeki esas anlamın sınırlandırılmasını gerektirir. Esasen, gerek süre, gerekse süreklilik ve süresizlik ifade eden kelimelerden her birinin uhrevî boyutta zamandan soyut olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Hiç şüphesiz bunların, insanoğlunun algıladığı sınırlı anlamın ötesinde, uhrevî alanda, farklı bir gerçekliğe işaret ediyor olmaları da mümkündür.

Bu kelimeleri, süreklilikten süresizliğe doğru bir anlam silsilesi oluşturacak şekilde şöyle sıralamak mümkündür:

A- Dâim/دائم

İsm-i fail kalıbındaki bu kelime kök anlam itibarıyla sözlükte, “*sabit, sakin ve sürekli olmak, devam etmek ve bir şeyin üzerine zamanın uzayıp gitmesi*”² gibi anlamlara gelmektedir. Arab dilinde دام الماء (dâme’l-mâu) ifadesi سكن الماء (sekene’l-mâu) anlamında kullanılmaktadır.³ Yine aynı kökten türeyen الديمة (ed-dîmetü) ifadesi, şimşek ve gök gürültüsü olmaksızın sakin bir şekilde “*gün boyu yağan yağmur*”/ مطر (matârun tedûmu eyyâmen) anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla durgunluk ve devamlılık anlamı ifade etmektedir.⁴ Hz. Peygamberin, durgun suya bevl edilmesini yasakladığı hadisindeki “*durgun/sakin su*” anlamı yine bu kelime ile ifade edilmiştir.⁵

¹ Demirci, Muhsin, *a.g.e.*, s. 21-26; Hamidullah, Muhammed, *Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, (trc. Salih Tuğ), İFAV Yay., İstanbul, 2000, s. 11-15; Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yay., İstanbul, 1997, s. 105,206-210.

² İbn Manzûr, *a.g.e.*, “DVM” md.; el-İsfahânî, *a.g.e.*, “DVM” md..

³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “DVM” md..

⁴ İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriya er-Râzî, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğâ*, “DVM” md.; el-İsfahânî, *a.g.e.*, “DVM” md.; İbn Manzûr, *a.g.e.*, “DVM” md.; ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğâ*, “DVM” md..

⁵ Buhârî, Vudû 68; Müslim, Tahâret 95, (282); Ebû Dâvud, Tahâret 36, (69, 70); Tirmizî, Tahâret 51, (68); Nesâî, Tahâret 46, (1, 49), Gusl 1, (1, 197); İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriya er-Râzî, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğâ*, *a.g.e.*, “DVM” md..

Bu kelimenin, Kur’ân’daki kullanımlarına bakıldığında, sözlük anlamlarını ihtiva etmekle birlikte süreklilik anlamının ön plana çıktığını görmekteyiz.¹ Cennet’i tasvir eden ayetteki şu ifadede, söz konusu kelimenin devamlılık anlamı ifade ettiği son derece açıktır: اكلها دائم وظلها / “Yiyecekleri de, gölgesi de sürekli dir.”²

Esasen bu kelime, yukarıda da zikredildiği gibi, sözlük anlamı itibarıyla sabitlik, sakinlik ve süreklilik ifade eder. Ahiretle ilgili kullanımlarına ebedîlik anlamı verilmiş olması kelimenin aslî anlamı değildir. Bilakis kelime bu anlamı, Kur’ân’ın ortaya koyduğu ahiret inancı bağlamında kazanmıştır. Çünkü ahiret hayatının ebedîliği, Kur’ân ve Hz. Peygamber’in sünneti ile sabittir. Dolayısıyla bu anlam, ahiret hayatının ebedîliğine delalet eden diğer ayetlerden ve ayetlerin tefsiri sadedindeki hadislerden hareketle kelimeye yüklenmiş izafî anlamdır. Neticede, ahiret hayatının sonsuzluğunun, o hayatta meydana gelecek sürekliliğin de “sonsuzluk” olarak anlaşılmasına sebep olduğunu söyleyebiliriz.

B- Huld/خلد

Süreklilik anlamına gelen ve ebedîlik hususuyla da doğrudan ilgili olan en önemli kelimelerden birisi de “huld” kelimesidir. Bu kelime sözlükte “sabit olmak, sürekli kalmak,³ itimat etmek, yönelmek, bir yerden çıkmaksızın devamlı kalmak, bir şeyin, bozulmaya ait şeylerden uzak olup ilk hali üzere kalması, kalışının sürekliliği ve bir yerde kalışının uzaması”⁴ gibi anlamlara gelmektedir. Bu itibarla “huld” kelimesi, “uzun zaman ve süreklilik”⁵ anlamında isim olarak da kullanılır.

Değişmenin uzun zaman sonra gerçekleşmesini de, Araplar yine bu kelimeyle ifade etmişlerdir. Bunun için, (fizikî olarak) geç yaşanan ve ilk hali üzere sabit kalan kişiye mecazen *raculun muhalledun*/رجل مخلص demişlerdir.⁶

Huld kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de türevleriyle birlikte seksen yedi yerde geçmektedir. Bunlardan dördü fiil, yedisi masdar, ikisi mef’ûl, diğerleri ise ekseriyeti çoğul olmak üzere fâil kalıbında kullanılmaktadır. Dördü müfred, ikisi tensiye, diğerleri

¹ Al-i İmran, 3/75; Mâide, 5/117.

² Ra’d, 13/35.

³ İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriya er-Râzî, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, a.g.e., “HLD” md..

⁴ İbn Manzûr, a.g.e., “HLD” md.; ez-Zemahşerî, a.g.e., “HLD” md.; el-İsfahânî, a.g.e., “HLD” md.;

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriya er-Râzî, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, a.g.e., “HLD” md..

⁵ Topaloğlu, Bekir, “Huld”, DİA, c. XVIII, s. 324.

⁶ ez-Zemahşerî, a.g.e., “HLD” md.; el-İsfahânî, a.g.e., “HLD” md..

ise cemi kalıbında kullanılan خالد/hâlidün (uzun zaman veya ebediyen kalan) kelimesi otuz yedi ayette cennet ehli, kırk sekiz ayette cehennem ehli, iki ayette de dünyada ve mutlak manada ebediyeti ifade etmek için kullanılmıştır.¹ Fiil olarak kullanıldığı ayetlerde “dünyada uzun süre kalacağını sanmak” ve “ahiret azabına devamlı maruz kalmak” gibi anlamlara gelmektedir.² Mesela dünya sevgisiyle mal, servet biriktirenleri kötüleyen şu ayetteki، يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ “Malının, kendisini ebedî yaşatacağını sanır”³ huld kelimesinden türeyen fiil, sürekli kalmak anlamındadır.

Huld kelimesi masdar olarak sadece Enbiya Suresinde: وَمَا جَعَلْنَا لِإِنْسَانٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ “(Ey Muhammed!) Senden önce de hiçbir insanı ölümsüz kılmadık, sen ölürsün de onlar ölümsüz mü kalır? ifadesiyle, “ölümsüzlük/ebediyet” anlamında tek başına kullanılmıştır. Yine aynı anlamda diğer yerlerde ise, Cehennem azabı için عَذَابَ الْخُلْدِ/ebedî azap,⁴ ahiret hayatı için الْيَوْمَ الْخُلْدِ/ebedîlik günü,⁵ Cennet için الْخُلْدِ/ebediyet yurdu,⁶ Hz. Âdem ve Havva’ya yasaklanan ağaç için شَجَرَةَ الْخُلْدِ/ölümsüzlük ağacı,⁸ vb. şekillerde terkip halinde kullanılmıştır. İki ayette ise Cennet halkına hizmet edecek olan genç erkekler, ism-i mef’ul kalıbında “muhalled”/مُخْلَدٌ sıfatıyla anılmıştır.⁹

Müminlerin cennette, kâfirlerin ise cehennemde ne kadar/nasıl kalacaklarını açıklayan ve cennet-cehennem tasvir edilirken çokça kullanılan bu kelime, büyük ölçüde sözlükteki süreklilik/devamlılık anlamıyla kullanılmış olmasına rağmen hep ebedîlik/sonsuzluk olarak açıklanmıştır. Mesela hem cennet hem de cehennem ehli için kullanılan şu ifadedeki anlam böyledir: “orada ebedî kalacaklar.”¹⁰ Bu ve benzeri ayetlerde zikredilen “huld” kelimesinin taşıdığı ilk anlam, “çıkıksız ve bozulmaya uğramaksızın ilk hali üzere orada kalıcı olmak”¹¹ şeklindedir. Ancak, birçok müfessir bu kelimeye hemen her kullanımında “ebedîlik/sonsuzluk” anlamı vermiştir ki, bu anlamı “ebed” kelimesiyle kullanımından kazandığı da söylenebilir. Nitekim

¹ Abdulbaki, Muhammed Fuat, *Mu’cemü’l-Müfehres*, “HLD” md..

² Topaloğlu, Bekir, “Huld”, DİA, c. XVIII, s. 324.

³ Hümeze, 104/3.

⁴ Yunus, 10/52; Secde, 32/14.

⁵ Kâf, 50/34.

⁶ Fussilet, 41/28.

⁷ Furkan, 25/15.

⁸ Tâhâ, 20/120.

⁹ Vakıa, 56/17; İnsan, 76/19.

¹⁰ Nisa, 4/169; Maide, 5/119.

¹¹ el-İsfahânî, a.g.e., “HLD” md..

Kur’ân’da “*huld*” kelimesinin “*ebed*” kelimesiyle birlikte kullanılması, “*huld*” kelimesindeki “*uzun sürmek ve devamlı kalmak*” anlamını pekiştirmiştir.¹ Zira aynı ifade tarzını Hz. Peygamberin hadislerinde de görmekteyiz ki, orada da hem Cennet hem de Cehennem ehli için “*ölümsüzlük*” anlamında “*huld*” kelimesi kullanılmaktadır.² Bu durumda *huld* kelimesini ilk, yani “*sürekli kalmak*” anlamıyla alsak bile; *huld* kelimesiyle ifade edilen (uhrevî) hayatın bu sürekliliğinin, ebedî olan İlâhî iradenin tasarrufunda olması³ ve O’nun her an yaratmada olması hasebiyle,⁴ ebedî/sonsuz olarak anlaşılması önünde hiçbir engel bulunmamaktadır.

Nitekim Arap dil âlimleri ve müfessirler, bu kelimenin ilk anlamının “*ebedîlik/sonsuzluk*” değil, “*uzun zaman sürmek/devam etmek*” olduğunu kabul etmektedirler. Ahiret hayatının ebedîliğinin ise “*huld*” kelimesiyle değil, diğer bazı naslarla sabit olduğunu söylemektedirler.⁵ Dolayısıyla “*huld*” kelimesine ebedîlik anlamı verilmesinin en temel sebebinin, yukarıda da ifade edildiği üzere, Kur’ân ve sünnet bütünlüğü içerisinde ortaya çıkan ebedîlik anlayışı olduğunu söyleyebiliriz.

C- Müks/مكث

“*Müks*” kelimesi, sözlükte “*sabit ve sakin kalmak, sabit olarak beklemek, acele etmeyip teenni üzere olmak*” gibi anlamlara gelmektedir.⁶ Bir isim olarak “*müks*” kelimesi, “*bir yerde bekleyerek ve eğlenerek kalmayı*”; insan için sıfat olarak kullanıldığında ise, “*vakarlı, sekinet sahibi, ikameti sabit*” gibi anlamlar ifade etmektedir. Örneğin, “*racülün mekîsün*”/رجل مكيث ifadesi bu anlamdadır. Bu itibarla *müks* مكث kelimesi, *lebise/lübs* لبث kelimesiyle müradif sayılmaktadır.⁷ Bu yüzden, süreklilik anlamı taşımasına rağmen, Kur’an’da birkaç kullanımı bulunan “*lübs*”/لبث kelimesine ayrıca değinilmeyecektir.

¹ Topaloğlu, Bekir – Yavuz, Yusuf Şevki – Çelebi, İlyas, *İslam’da İnanç Esasları*, İFAV Yay., İstanbul, 1999, s. 312; Nisa, 4/57,122,169; Maide, 5/119; Tevbe, 9/22; Beyine, 98/8.

² Buhârî, Tefsîr, 19/1; Müslim, Cennet, 40.

³ Nahl, 16/52.

⁴ Rahman, 55/29.

⁵ Topaloğlu, Bekir, “*Huld*”, DİA, c. XVIII, s. 324; Topaloğlu, Bekir, “*Cehennem*”, DİA, c. VII, s. 231-232.

⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “*MKS*” md.; el-İsfahânî, *a.g.e.*, “*MKS*” md..

⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “*MKS-LBS*” md..

Müks kelimesi Kur’ân’da türevleriyle birlikte yedi yerde geçmektedir.¹ Bunlardan dört tanesi fiil şeklinde “*kalmaya devam etmek ve bekleyerek kalmak*”² anlamında; biri masdar olarak “*teennili olmak*”³ anlamında; ikisi de ism-i fail kalıbında “*sürekli kalmak*”⁴ anlamında kullanılmıştır. Bu kullanımların sadece ikisi konumuzla ilgili görülmektedir. Bunlardan birincisi, dünyada iyi işler yapan müminlerin Cennet’te nasıl kalacaklarını bildiren: مَّاكُثِينَ فِيهِ أَبَدًا “*Onlar orada sürekli kalacaklardır*”⁵ şeklindeki ayettir. Nitekim bu ayetteki mâkisîn/ماكثين kelimesine, “*ebed*” kelimesiyle desteklendiği için hâlidîn/خالدین (oradan taşınmayacaklar, ölmeyecekler ve sürekli kalacaklar) anlamı verilmiştir.⁶ Diğer ise, Cehennem ehlinin, Cehennem meleklerinin başkanı olan Malik’e, Allah’a dua et de bizi bu azaptan kurtarsın demeleri üzerine Malik’in: إِنَّكُمْ مَّاكُثُونَ “*Siz böylece kalacaksınız*”⁷ şeklindeki cevabında zikredilmektedir. Bu kullanımların her ikisinde de müks kelimesinin taşıdığı “*kalmak*” anlamının sürekliliği dikkat çekmektedir.

Netice olarak müks kelimesinin, Arapçadaki ilk anlamı itibariyle, süreklilik ifade ettiğini görmekteyiz. Esasen ebedîlik/sonsuzluk anlamı taşımamakla birlikte, “*müks*” kelimesinin bu anlamı, Kur’ân semantiği içerisinde, “*ebed*” kelimesiyle beraber kullanımı neticesinde kazandığı söylenebilir.

D- Sermed/سرمد

Sözlük anlamı itibariyle süreklilik ifade eden diğer bir kelime de “*sermed*” kelimesidir. Sermed kelimesi, sözlükte “*bitmemek, kesintisiz devam etmek, sürekli olmak, zail olmamak*” gibi anlamlara gelmektedir.⁸ Bu itibarla sermed kelimesi, bilinen anlamda zamana isim olmaktan ziyade, zamansal süreklilik mefhumunu çağrıştırmaktadır.

Bu kelime Kur’ân’da peş peşe gelen iki ayette zikredilmiştir. Her ikisinde de kozmolojik yapının, bir hal üzere devam etmesine işaret edilmektedir.⁹

¹ Abdalbaki, Muhammed Fuat, *a.g.e.*, “MKS” md..

² Ra’d, 13/17; Taha, 20/10; Neml, 28/22; Kasas, 28/29.

³ İsra, 17/106.

⁴ Kehf, 18/3; Zuhuf, 43/77; Bilmen, Ömer Nasuhi, *a.g.e.*, c. VII, s. 3300.

⁵ Kehf, 18/3.

⁶ et-Taberî, *a.g.e.*, c. XVII, s. 593.

⁷ Zuhuf, 43/77.

⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “SRMD” md.; el-İsfahânî, *a.g.e.*, “SRMD” md.; en-Nesefî, *a.g.e.*, c.III, s. 144.

⁹ Kasas, 28/71-72.

Sermed kelimesi, ebedîlik hususuyla doğrudan bir ilişki içerisinde olmasa da, süreklilik bağlamında kullanılmış olması hasebiyle kayda değer bir kelimedir. Bu yönüyle de, sonlu ve dinamik şeylerin, İlahî irade çerçevesinde sürekli olabileceğine işaret etmekle sonsuzluk fikrine bir kapı aralamış bulunmaktadır.

Ayrıca İslam düşüncesinde, Allah'ın ebedîliği hususunda çokça kullanılan “*sermediyyet*” kelimesi, kelimciler tarafından, varlığının öncesi olmamak anlamındaki “*kıdem*” ile varlığının sonu olmamak anlamındaki “*bekâ*” arasında kurulmuş olan kesintisiz bağlantıyı gösteren ve her iki kelimenin anlamını da ihtiva eden bir kavram olarak anlaşılmıştır.¹

E- Âhir/آخر

Sözlükte “son” manasına gelen “*âhir*” kelimesi, “ilk” anlamındaki “*evvel*” kelimesiyle² birlikte Allah'a nisbet edilerek Kur'an'da bir yerde kullanılmaktadır. Ancak bu kelimenin müennesi olan “*âhiret*” kelimesi evvelin mukabili olarak “son” anlamında Kur'an'da 110 yerde kullanılmaktadır. “*Âhir*” kelimesi, müennes kullanımıyla “*dâru'l-âhire*” (son ikamet yeri) ve “*neş'etü'l-âhire*” (ikinci, son yaratılış) şeklinde Kur'an'da elli yerde, ahiret hayatıyla dünya hayatı mukabele edilmiş olarak kullanılmaktadır.

Hiç şüphesiz, son olanın, sonrası olması muhal olduğundan, bu kelimenin geçtiği ayetlerde, ahiret hayatının devamlılığına işaret edildiği söylenebilir. Bu durumda söz konusu ifadelerle, ikinci ve son olarak yaratılacak olan dünyadan sonraki hayatın ebedîliği ve ölümsüzlüğü anlatılmış olmaktadır.³ Ayrıca, bu iki hayat arasında sıkı bir ilişki olduğuna vurgu yapıldığı da görülmektedir.

Kur'an'da, “O, *İlk'tir*, *Son'dur...*”⁴ şeklinde Allah'a nisbet edilen “*âhir*” kelimesi, Hz. Peygamberin bir münacatında da, “Allahım! Sen “*Evvel*”sin, senden önce hiçbir şey yoktur ve sen “*Âhir*”sin, senden sonra da hiçbir şey yoktur”⁵ şeklinde esmâ-i hüsnâdan biri olarak zikredilmiştir.

¹ Yurdağür, Metin, “*Bekâ*” DİA, İstanbul 1992, c. V, s. 359.

² el-İsfahânî, a.g.e., “*ÂHİR*” md.

³ Topaloğlu, Bekir, “*Âhiret*” DİA, İstanbul, 1988, c. I, s. 543.

⁴ Hadid, 57/3.

⁵ Müslim, Zikir, 61; Ebu Dâvud, Edeb, 109.

Bu kelime, müzekker kalıbında ve “İlk” kelimesinin zıddı olarak Allah için kullanıldığında daha çok zaman ötesi bir anlam taşımaktadır. Söz konusu “İlk” ve “Son” tabirleri hiç şüphesiz Allah için selbî (tenzîhî) bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla Allah, varlığının başlangıcı olmaması hasebiyle “İlk”tir (ezelîdir), varlığının sonu olmaması hasebiyle de “Son”dur (ebedîdir). Bu iki kelimenin karşılıklı bir anlam ihtiva etmeleri sebebiyledir ki, Allah’a nisbet edildiğinde ikisi birlikte kullanılmaktadır.

Görüldüğü gibi her şeyden sonra da varlığı devam eden anlamındaki “âhir” kelimesi, Allah’a nisbet edildiğinde tam manasıyla mutlak bir ebedîlik anlamı taşımaktadır. Zira canlı cansız bütün varlıklar yok olsa da, O’nun varlığı devam etmektedir. Bu anlamda “âhir” kelimesi, her daim var olması hakikatine işaretle Allah’a nisbet edilen “bekâ” kelimesiyle aynı mahiyette sayılmaktadır. Çünkü bu kelimenin, Allah’ın isimlerinden olan **Bâkî** kelimesiyle çok yakın bir anlam ilişkisi vardır. Bu yüzden Allah’ın “el-Âhir” olmasını, “bekâ” ve “ebed” kavramlarının ifade ettiği anlamlar bağlamında değerlendirmek gerekir.

F- Bekâ/بقي

Bekâ kelimesi sözlükte, fenâ/فنى (yok olma)’ın zıttı olarak “bir şeyin ilk hali üzere kalması, devam ve sebat içinde bulunma, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitme, yok olmaya maruz kalmama”¹ gibi anlamlara gelmektedir. Arapların, بقي الرجل “adam uzun süre kaldı”² şeklindeki ifadeleri de bu doğrultudadır.

Bekâ kelimesi ayrıca “uzun süre veya devamlı beklemek” anlamına da gelmektedir. Nitekim Muaz b. Cebel’den rivayet edilen bir hadiste yar alan bekâ kelimesi bu anlamdadır: بقينا رسول الله في صلاة العتمة “Biz Rasûlüllah (sav)’i yatsı namazında uzun süre bekledik...”³

¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “BKY” md.; el-İsfahânî, *a.g.e.*, “BKY” md.; Yurdagör, Metin, “Bekâ”, DİA, İstanbul, 1992, c. V, s. 359; Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler*, İFAV Yay., İstanbul, 2001, s. 196.

² İbn Manzûr, *a.g.e.*, “BKY” md..

³ Darimî, Salat, 7.

Bir kimseyi koruyup kollamak anlamında da yine bekâ kelimesinin müteaddisi kullanılmaktadır. Mesela, ابقيت على فلان ifadesi “sen falanı korudun” anlamında kullanılmaktadır.¹

Bekâ kelimesi, Kur’ân’da muhtelif bağlamlarda kullanılmaktadır. Bu kelime, esas anlamında kullanıldığı gibi, Kur’ân semantiği içerisinde yeni anlamlar da kazanarak Allah Taala’nın zâtî sıfatları arasında sayılmıştır. Özellikle ism-i tafdil ve fiil şeklindeki kullanımlarında Allah Taala’ya nisbet edilmektedir. Allah Taala’nın dışındakiler için kullanıldığında genellikle sözlük anlamını taşıyan bekâ kelimesi, Allah Taala’nın sıfatı olarak kullanıldığında ise ebediyet, yok olmama ve son bulmama gibi uluhiyet vasfına dair anlamlar ihtiva etmektedir.²

Bekâ kelimesinin Kur’ân’daki kullanımı itibariyle bu iki anlamı karşılaştırarak sunmak mümkündür. Mesela, şu ayetlerde geçen ism-i fail kalıbındaki beka kelimesiyle ifade edilen mananın, kelimenin sözlük anlamındaki “süreklilik” olduğu açıkça görülmektedir: وَمَا فَهَلْ تُرَى لَهُمْ مِّنْ بَاقِيَةٍ “Bak şimdi görebilir misin onlardan bir kalıntı?”³ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ “Allah’ın katındakiler ise tükenmez (kalıcıdır).⁴ “İbrahim, bu sözü, ardından gelecek olanlara devamlı kalacak bir miras olarak bıraktı ki...”⁵ Bununla birlikte, Rahman Suresindeki, her şeyin yok olmasından sonra وَيَبْقَى وَجْه رَّبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ “Yalnız celâl ve ikram sahibi Rabbinin yüzü (zâtı) baki kalacaktır”⁶ ifadesi ve benzeri ayetlerdeki, kalıcılığın Allah’a nisbet edildiği durumlarda, bekâ kelimesinin sözlük anlamıyla ifade ettiği süreklilik, ebediyete inkılap etmektedir.

O halde bekâ kelimesinin Kur’ân’daki kullanımları dikkate alındığında Yaratan ve yaratılana dair bir anlam ayrımı yapma zorunluluğu hâsıl olmaktadır. Çünkü Yaratan, zatı ile bâki olandır ki, bu Allah Taala’dır ve Allah Taala, yokluğu asla kabul etmeyendir.⁷ O, evveldir ve ahirdir.⁸ O’nun dışındakiler ise, bâkî kılınan veya bâkî kılınacak olanlardır. Mahlukât adına var olan her şey, bu kapsamda değerlendirilir. Zira

¹ el-Cevherî, İsmail b. Himad, *Sıhah Tâcü’l-Lüğat ve Sıhahu’l-Arabiyye*, Daru Kitabi’l-Arabî, Mısır, ts., c. VI, s. 2283.

² Yurdagür, Metin, “Bekâ”, DİA, İstanbul, 1992, c. V, s. 359.

³ Hakka, 69/8.

⁴ Nahl, 16/96.

⁵ Zuhurf, 43/28.

⁶ Rahman, 55/27.

⁷ Elmalılı, a.g.e., c. VII, s. 376.

⁸ Hadid, 57/3.

O'nun dışındaki her şeyin, varlığı ve yokluğu müsavidir ve var olması ve varlığının devam etmesi hususunda, var edene muhtaçtır.¹

Kur'an'da daha çok sözlük anlamı çerçevesinde kullanılan “*Bekâ*” kelimesi, burada süreklilik anlamı ihtiva etmesi bakımından ele alınmıştır. İleriki konularda söz konusu kelime, özellikle “*Allah Taala'nın ebediliği*” hususunda, Kur'an'ın düşünce sisteminde kazandığı yeni anlam ile tekrar incelenecektir.

Bütün bu süreklilik anlamı ifade eden kelimeler, zaman kavramıyla ilişkili olan fakat ifade ettikleri anlamın gerçekleşmesi için, bugün anlaşıldığı mahiyetiyle dünyevî zamana muhtaç olmayan kelimelerdir. O halde süreklilik anlamı ifade eden bu kelimelerin taşıdıkları anlamın gerçekleşmesi, sadece kozmolojik alanda zamanın hakikatine bağlıdır. Uhrevî alanda, bugün anlaşıldığı veçhiyle bir zamandan bahsedilemeyeceği için oradaki sürekliliğin mahiyeti de, dünyevî/kozmojik zaman mefhumundan bağımsız olarak değerlendirilmelidir. Zaten süreklilik ifade eden bu kavramların, ilahî bir vasıf olarak kullanıldığı durumlarda, her ne mahiyette olursa olsun zamandan bahsedilmesi muhaldir.

G- Ezel/زل

Ezel kelimesi, sözlükte “*kadîm olma*” anlamına gelmektedir. Nitekim bir şeyin ezelî olduğunu söylemenin, o şeyin kadîm olduğunu söylemek anlamına geldiği bildirilmiştir. “*Eski ve zamanca uzun geçmişi olan*”² anlamındaki kîdem, Allah'ın zâtî sıfatlarından biridir ve başlangıcı olmama ve sâbık bir illete dayanmama anlamlarını ifade etmektedir. Dolayısıyla ezel kelimesi, bu bağlamda, başlangıcı olmama anlamını haizdir. Esasen, “*yok olmadı, zeval bulmadı ve (zımnen) devam etti*” anlamındaki lem yezel/لم يزل filinden ihtisar edilmiş olabileceği de nakledilen bilgiler arasındadır.³

Bu kelime Kur'an'da ve hadislerde geçmemektedir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de zikredilen: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ “O, Evveldir ve Âhirdir”⁴ ifadesindeki “evvel” kelimesi, İslam âlimlerince, Allah'ın ezelî olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Zira varlığın geriye doğru uzaması “ilk”, ileriye doğru uzaması ise “son” olarak değerlendirilmektedir.⁵ Bu

¹ Yurdağür, Metin, “*Bekâ*”, DİA, İstanbul, 1992, c. V, s. 359-360.

² el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “KDM” md.

³ İbn Manzur, *a.g.e.*, “EZL” md..

⁴ Hadid, 57/3.

⁵ Topaloğlu, Bekir, “*Âhir*”, DİA, İstanbul, 1988, c. I, s. 542.

ifade, öncesi ve sonrası olan sınırlı varlıkların anlayabilmesi içindir. Zira Allah için ileri ve geri tanımlamaları muhaldir. Bu durumda Allah, kendisinin dışında kalan her şeyin evveli ve âhirdir. Hiçbir şey yokken Allah vardı ve her şey yok olduktan sonra da Allah yine var olacaktır. O, Evvel ve Âhirdir. O'nun dışında ne ilk ne de son sebep vardır. O, kâmil varlığı içinde, kendisine yeten, müstağni varlıktır.¹ Binaenaleyh ayetteki “evvel” ve “âhir” kelimeleriyle kastedilen mananın da bu olduğu söylenebilir.

Başlangıçsız zaman, başlangıcı düşünilemeyen süre ve varlığının geçmişten sonsuza kadar devam etmesi² şeklinde de açıklanan “ezel” kelimesi, aşkın varlık olan Allah Taala'nın varlığını ifade etmek için kullanılagelen bir felsefe ve kelâm terimi olmuştur.³ Bu anlamda Allah'tan başkası için kullanılması mümkün değildir. Çünkü bu anlamda ezel, beşeri idrak penceresinden bakıldığında beşeriyete göre mazi olana doğru takdir edilen sonsuzlukta varlığın devam etmesi ya da mevcut olması anlamı taşımaktadır. Kaldı ki, zamandan münezze olan bir varlık için kullanıldığında, durum daha bir farklılık arz etmektedir. Zira bu anlamdaki ezelîlik, -zamanın kendisi de dâhil olmak üzere- bütün varlığı kuşatan, zaman ve mekân üstü bir “İlk” ve “Tek” anlamıyla, süre mefhumundan mahiyetçe farklı bir durumun gerekliliğini ihsas ettirmektedir. Böyle bir şey, zamandan mücerred, mutlak süreklilik olarak, ancak metafizik gerçekliğin tadımıyla anlaşılabilen bir durumdur. Bu da, dünyadaki varlığı, fizik âlemin var olmasıyla anlam kazanan insan için imkânsızdır. İşte bu noktada gayba iman devreye girmektedir.

H- Ebed/ابد

Ebed kelimesi sözlükte “dehr” ile eş anlamlı olarak “mutlak zaman, daim, kadîm, bölünemeyen zaman” anlamlarında kullanılmıştır. Bu bağlamda ebedîlik, fikir ve düşüncede sonu hayal edilemeyen, zamandan öte, varlığın bulunduğu hal üzere sabit kalarak bozulmadan ve değişmeden mevcudiyetini sürdürmesini ifade etmektedir.⁴

Her ne kadar ebed kelimesine zaman anlamı verilmiş olsa da, Arap dili uzmanları, ebed ile zaman arasında bir kısım farklar olduğunu söylemişlerdir. Zamanın

¹ Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Uluhiyet*, Kayıhan Yay., İstanbul, 1997, s. 264.

² er-Râzî, Fahrüddîn, *a.g.e.*, c. XXI, s. 281-284.

³ Kılavuz, Ahmet Saim, “Ebed”, *DİA*, c. X, s. 72.

⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “EBD” md.; el-İsfahânî, *a.g.e.*, “EBD” md.; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen el-Huseynî, *Kitabu't-Ta'rifât*, ys., ts., s. 7; Sezen, Yümni, *Tarihi Maddeciliğin Tahlil ve Tenkidi*, Veli Yay., İstanbul, 1984, s. 68-78.

parçalanabilirliğine karşın ebedin bölünemeyen bir devamlılık anlamı taşıması bu farklardandır. Bu itibarla, ebed kelimesi, parçalara ayrılmadan bir bütün halinde devam eden ve son bulması tasavvur edilemeyen bir süreçtir denilmiştir. Çünkü bölünemeyen bir şeyin son bulması düşünülemez.¹ Nitekim dil âlimleri, “*şu kadar zaman*” denildiği halde “*şu kadar ebed*” denilemeyeceğini ifade etmişlerdir.²

İslamî edebiyatta (literatürde) sonsuz zaman anlamında “*ebedü’l-âbâd, ebedü’l-âbidîn, ebedü’l-ebed, ebedü’l-ebîd*” gibi sonsuzluğu pekiştirici terkipler de kullanılmıştır.³ Bakî, sermed, lâ yezâl, ezel, ebed gibi kavramlar hep süresizlik anlamsal örgüsü içerisinde birbirleriyle ilişkili kelimelerdir.

Kur’ân’da yirmi sekiz yerde geçen ebed kelimesi, on bir ayette hâlidîn/خَالِدِينَ kelimesiyle, bir ayette mâkisîn/مَآكِثِينَ kelimesiyle,⁴ on beş ayette olumsuzluk ifade eden cümleler içinde “*asla, hiçbir zaman*” anlamında, bir ayette ise, bir şarta bağlı olarak “*sürekli*”⁵ anlamında kullanılmaktadır.⁶ Ebed kelimesi, Allah’ın doksan dokuz isminin sıralandığı bir hadiste⁷ ve cennet ehlinin, orada yaşayacağı hayatının ve nimetlerin sürekliliğinin ifade edildiği hadislerde de geçmektedir.⁸ Ebed kelimesi, “*hâlidîn*” ve “*mâkisîn*” kelimeleriyle birlikte kullanıldığında sonsuzluk veya sonu gelmez bir süreklilik anlamı ifade etmektedir. Mesela: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا “*İman edip iyi işler yapanları da altlarından ırmaklar akan cennetlere sokacağız, orada ebedî olarak kalacaklardır.*”⁹ مَآكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا “*Onlar orada sürekli kalacaklardır.*”¹⁰

Netice olarak ezel ve ebed kelimeleri Allah için kullanıldığında aynı mahiyette bir anlam ifade ederler. Zira her iki kelime de esas itibarıyla varlığın zaman üstü oluşunu, sonsuzluğunu ve süresiz devamlılığını göstermektedir. Ancak zihnen bunu kavramak güç olduğu için şimdiki zaman ayırt edici bir nokta farz edilerek, geçmiş ve gelecek denilen iki itibarî boyut düşünülmüş ve bunlardan “*geçmişe ait olan sonsuzluğa ezel,*

¹ el-İsfahânî, *a.g.e.*, “*EBD*” md.; Kılavuz, Ahmet Saim, “*Ebed*”, DİA, c. X, s. 72.

² el-İsfahânî, *a.g.e.*, “*EBD*” md.

³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “*EBD*” md.

⁴ Kehf, 18/3.

⁵ Mümtahine, 60/4.

⁶ Abdülhakî, Muhammed Fuat, *a.g.e.*, “*EBD*” md..

⁷ İbn Mace, *Dua*, 10.

⁸ Müsned, III, 38.

⁹ Nisa, 4/122.

¹⁰ Kehf, 18/3.

geleceğe ait olan sonsuzluğa ise ebed” denmiştir.¹ Ancak, zamanın mahiyeti, hep akıp-gitmeyi, yenilenmeyi gerektirdiği için bu durum, başkalarının kendisinden önce olmasını gerektirir. Hâlbuki ezel, başkasının kendisinden önce bulunmasına terstir. O halde, ezel ile böyle bir zamanı birlikte düşünmek imkânsızdır.²

Ezel ve ebed kelimelerinin sözlük anlamları ve İslamî edebiyatta kazandıkları anlamlar çerçevesinde “*süresizlik*” anlamı ifade ettikleri görülmektedir. Bu kelimelere, Allah’ın ebedîliği hususunda tekrar temas edilecektir.

III- VARLIKSAL HÜKÜM İFADE EDEN KELİMELER

Ebedîlik soyut ve mahiyet itibariyle mübhem bir kavramdır. Bu yüzden beş duyu ile idrak edilmesi, en azından dünya hayatında mümkün görünmemektedir. Çünkü ebedîlik, dünya hayatının keskin sınırlarından çok öte bir varlık âlemini akla getirmektedir. Büyük ölçüde dünya hayatı dışında tahayyül edilen ebedîlik/sonsuzluk/sınırsızlık, Kur’ân’da, İlahî (Aşkın) varlığın vasıflarından sayılmaktadır. “*O evveldir ve ahirdir*” ifadesi, esasen bu sınırsızlığa işarettir. Diğer taraftan Kur’ân’da, yaratılmış olan varlıklar için “*onlar orada sonsuz kalacaklardır*” ifadesiyle, farklı bir ebedîlikten de bahsedilmektedir.

O halde varlıkların ebedî olabilirlik durumları nedir? Ezelî ve ebedî olan Hâlık ile birlikte mahlûkun ebedîliğinden söz edilmesi nasıl telif edilebilir? İlk bakışta tezat gibi görünen bu hususu kavrayabilmek için öncesinde varlığın, var oluşsal mahiyetini bilmek, bunun için de, aklın eşya hakkındaki hükümlerini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. İşte bu sebepten dolayı, esasen felsefe ve kelam ilminin konusu olan “*aklın varlıksal hükümleri*” hususunun dikkate alınmasında fayda mülahaza edilmektedir.

Mantık ve felsefede bir şeyin vücûb, imkân ve imtinâ olmak üzere üç halinden söz edildiği gibi, bir önermedeki hüküm de, kesinlikle bu üç nitelikten birini ifade eder. Vücûb, zorunlu olarak var olmayı; imtinâ’, zorunlu olarak yok olmayı belirtirken, imkân ise, bu iki zorunluluk arasında tam orta noktayı, yani bir şeyin olması ve olmamasının eşit düzeyde bulunduğunu ifade etmektedir.³

¹ Kılavuz, Ahmet Saim, “*Ebed*”, DİA, c. X, s. 72.

² er-Râzî, Fahrüddîn, *a.g.e.*, c. XXI, s. 281-284.

³ Kaya, Mahmut, “*İmkân*”, DİA, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 224.

Aklın eşya hakkındaki hükümlerinden maksad, bir mefhumun “varoluş” mefhumuyla münasebeti ile ilgili vereceği hükümdür. Ne zaman akla bir şey arz edilse şüphesiz akıl, o şeyle ilgili olarak şu üç hükümden birisiyle hükmeder: **a-** Varlığı zorunlu olan (vâcib), **b-** Var olması mümkün olan ve **c-** Varlığı imkânsız olan (mümteni’).¹ Metafizik bir gerçekliği olan ebedîliğin mahiyetinin idrak edilebilmesi için metafiziğin temel kavramları olan vâcib, mümkün ve mümteni’ kavramlarının ifade ettiği anlamların bilinmesi gerekli görülmektedir. Şimdi bunları sırasıyla inceleyelim:

A- Vâcib

Vâcib, varlığı zorunlu olandır. Yani zâtı, varlığını gerektiren, varlığında başkasına muhtaç olmayan ve yokluk kabul etmeyendir. Varlığı zorunlu olanın, bir konuda yokluğu düşünüldüğünde bu durum imkânsızlığa yol açar. Mesela $2 \times 2 = 4$ olması gibi. Bunun aksini düşünmek imkânsızdır. Dolayısıyla vâcib olana hiçbir eksiklik yüklenemez. Onun varlığı ile zatı aynıdır.²

Vâcib olanı da ikiye ayırmak gerekmektedir. Birincisi, varlığı özünden dolayı zorunlu olan (Vâcib li zatihi); ikincisi ise, bir başka şeye nisbetle zorunlu olandır (Vâcib li gayrihi). Şüphesiz varlığı özünden dolayı zorunlu olan, Allah Taala’dır. Varlığı nisbet ile zorunlu olana ise Allah’a nisbetle sıfatlarının varlığı örnek verilebilir. Zira Allah’ın sıfatları da, zâtı gibidir, yokluğu asla kabul etmez. Bu kabul etmeyiş kendiliğinden değil Zât-ı İlahî’dir.³ Vâcib, başkasına ihtiyaç duymadan, bizzat zâtı varlığını gerektirdiği için varlığına yokluk sebkât etmediği (öncesinde yokluk olmadığı) gibi ona yokluk da gelmez. Dolayısıyla vâcib olan varlık için bir başlangıç ve son tasavvur edilemez. Aksi halde o varlık, vâcib olmaz.⁴

Görüldüğü gibi vâcib olan varlığın, hem ezeli hem de ebedî olması zatının gereğidir. Çünkü vâcib olan varlık ezeli olmazsa varlığını yokluk geçmiş olur. Aynı şekilde vâcib varlık ebedî olmaz ve fani olursa bu durumda da zatına yokluk isabet etmiş olur ki, vâcib varlık, bu her iki durumu da asla kabul etmez. Zatı ile vâcib olan, atomlardan, cevher ve arazlardan veya madde ve suretlerden mürekkebe değildir. Çünkü

¹ Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İFAV Yay., İstanbul, 1992, s. 83-85; Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul, ts., s. 67-68; Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yay., İstanbul, 1997, s. 45,94-95,116-117,190.

² Turhan, Kasım, *a.g.e.*, s. 83-85.

³ Topaloğlu, Bekir, *a.g.e.*, s. 67-68; Kasım Turhan, *a.g.e.*, s. 83-85.

⁴ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, (nşr. Sabri Hizmetli), Umran Yay., Ankara, 1981, s. 162-163.

mürekkebi olan varlık kendisini oluşturan cüz'lere muhtaç olur ki, vâcib varlık için bunu düşünmek muhaldir.¹ Varlık âlemindeki, zorunlu varlığın dışında kalan bütün varlıklar, Vâcib olan varlığın (Allah'ın) yegâne sebep oluşuyla varlıklarını devam ettirirler. Çünkü O, zorunlu varlık olarak kendisinden başka bütün varlıkları takdir etmiştir.

B- Mümkün (Caiz)

“Bir işin kolayca yapılabilir olması, bir fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir engel bulunmaması, güç yetirilebilir türden olması”² anlamlarını yansıtan “*imkân*” kelimesi, bir oluşun mümkün kılınmasını ifade etmektedir. Bu itibarla mümkün, varlığı veya yokluğu zorunlu olmayandır. Zatına nisbetle varlığı da yokluğu da müsavi olandır. Mümkün olanı, “*varlığı da yokluğu da vâcib olmadığı gibi her iki hali de mümteni' olmayan*” şeklinde tanımlamak da mümkündür.³ Bir şeyin bulunduğu halin aksi düşünüldüğünde imkânsızlığa yol açmıyorsa o şey “*mümkün*”dir. Mesela bir adamın ayakta durması ve oturması gibi ki, o her iki halde de düşünülebilir. Kaldı ki, halde bulunmayan (henüz mevcut olmayan) bir şeyin varlığı varsayıldığında imkânsızlığa yol açmıyorsa o şey de mümkün'dir.⁴

Bizzat var olamayan ancak varlığı da imkânsız olmayan şeyin varlığı, bir sebebe bağlıdır. Bu sebep onun varlığını yokluğuna tercih eder. Ancak yokluğu için sebebe muhtaç değildir. Şayet mümkün olanın varlığını ve devamını sağlayacak bir müessir yoksa kendisi de yok demektir. Çünkü mümkün olan, ancak sebebinden sonra bulunur. Sebebinden önce ve beraber bulunamaz. Zira mümkün, hâdistir ve ancak kendisinden önce var olan bir sebebin tesiriyle var olmaktadır. Aksi takdirde eğer mümkün olanın sebebi de mümkün olursa onu da yokluktan varlığa çıkaran bir sebep olması gerekir ki, bu imkânsızdır. Dolayısıyla mümkün varlıklar silsilesinin, zorunlu bir varlıkta son bulması icap eder. O da (bi'z-zat) Vâcibu'l-Vucûd olan Allah'tır.⁵

¹ Topaloğlu, Bekir, *a.g.e.*, s. 67-68.

² Kaya, Mahmut, “*İmkân*”, *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 224.

³ Topaloğlu, Bekir, *a.g.e.*, s. 67-68.

⁴ Turhan, Kasım, *a.g.e.*, s. 83-85; et-Tahanevî, Muhammed A'la b. Ali, İbnu'l-Kadî, *Kitabu Keşşâf Istılâhâtı'l-Funûn*, Daru Kahraman, İstanbul, 1984, c. II, s. 1353-1359.

⁵ İzmirli, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 162-164; Topaloğlu, Bekir, *a.g.e.*, s. 67-68.

C- Muhal (Mümteni')

Mümteni', yokluğu zorunlu olandır ve bu kavram, bir şeyin yokluğunun, zatının gereği olmasını ifade eder. Mümteni' diye ifade edilen herhangi bir konuda varlığı düşünülürse, bu, imkânsızlığa yol açar. Mesela, $2 \times 2 = 5$ olması veya “dört sayısı tektir” önermesi muhaldir.¹

Mümteni' de mutlak ve mukayyet olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bir dairenin kare olması veya iki merkezinin bulunması, $2 \times 2 = 7$ olması gibi hususlar mutlak mümteni'dir. Bu tür mümteni' olanı, aklen var olan bir nesne gibi tasavvur etmek dahi mümkün değildir.² Mukayyet mümteni'nin imkânsızlığı, ya hikmet ya da kudret bakımındandır. Mesela, ateş, ateş olarak kaldığı sürece onda soğukun bulunması mukayyet mümteni'dir.³ Çünkü onun soğuk olmaması, ateş olarak kalması ile kayıtlanmıştır.

İşte aklın varlıklar (eşya) hakkında verebileceği hükümler bu üç hükümden ibarettir. Mümteni' ile vâcib, iki zıt mefhumdur. Dolayısıyla varlığı vâcib olanın yokluğu mümteni', varlığı mümteni' olanın da yokluğu vacibtir. Varlığı mümteni' olanın, yokluğu vâcib olduğuna göre “varlık sıfatı”nın mümteni'nin altında bulunamayacağı açıktır. O halde varlık, ya vâcib ya da mümkündür.⁴

Bu bağlamda Farâbî, İbn-i Sinâ, Fahreddin Râzî, Amidî, Teftazânî, Cürcânî gibi ünlü birçok müslüman düşünür, söz konusu hükümleri bir delil olarak (imkân delili) Allah'ın varlığının kanıtlanmasında kullanmışlardır.⁵ Bu delilde, mümkün olan varlıkların kendi kendine var olamayacaklarının, bunların zorunlu bir varlığa muhtaç olduğunun üzerinde durulur. Var olanlar “Mümkinü'l-vücûd”, Allah ise “Vacibu'l-Vücûd” olarak ifade edilir. Mümkün varlıkların varlığı, bir sebebe bağlıdır, bu varlıkların varlığı da, yokluğu da imkân dâhilindedir. Mümkün varlıkların yokluğunu düşünmek bir çelişki doğurmaz. Oysa Zorunlu Varlık için durum tamamen farklıdır.

¹ Topaloğlu, Bekir, *a.g.e.*, s. 67-68; Turhan, Kasım, *a.g.e.*, s. 83-85.

² et-Taftazânî, Mes'ud b. Ömer Sa'duddîn, *Şerhu'l-Mekâsıd*, İstanbul, 1277, c. I, s. 84-88.

³ Turhan, Kasım, *a.g.e.*, s. 83-85.

⁴ Topaloğlu, Bekir, “Allah”, DİA, İstanbul 1989, c. II, s. 476-477.

⁵ Topaloğlu, Bekir, “Allah”, DİA, İstanbul 1989, c. II, s. 476-477;

Varlığı zorunlu olan Allah'ın yokluğu düşünülemez, bu düşünüldüğünde, açık bir çelişki ortaya çıkar.¹

Sebeplerin sonsuza dek geriye gittiğini söylemek “*Sonsuz geçtikten sonra biz var olduk*” demektir. Oysa sonsuz, sonu olmadığı için geçemeyen demektir, eğer bir sebep zinciri geçmişse bu onun sonlu olması demektir. Bir sebep zinciri geçip de, biz bugün var isek, bu, bir “*İlk Sebeb*”in varlığının ispatıdır. İlk Sebeb’in varlığını kavranılmaz bulanlar olabilir. Fakat sonsuz sebep imkânsızdır, imkânsız olan ve kavranılmaz olan farklıdır. Örneğin bir uzay mekiğinin yapısı bizim için kavranılmaz olabilir. Fakat uzay mekiğinin varlığını inkâr edemeyiz. Oysa beş sayısının on sayısından büyük olması imkânsızdır. İmkânsız olan hiçbir zaman gerçekleşmez. Aksi imkânsız olduğuna göre (sonsuz sebebin geçip bu noktaya gelmemiz), ilk sebebin varlığı (kavranılmaz kabul edenler olsa da) zorunludur.²

Âlem, mümkünler topluluğudur. Her mümkün, var olabilmek için adem (yokluk) yerine onun vücûdunu (varlığını) tercih edecek bir müreccih muhtaçtır. Bu müreccih ise Vâcibu'l-vücûd olan Allah'tır.³ Bu yüzden Allah'ın ve insan, zaman, Cennet Cehennem vb. mahlûkatın ebedîlik karşısındaki durumlarını kavrayabilmek için bu hükümleri dikkate almak ve bunlardan yararlanmak son derece gereklidir. Özellikle ahiret hayatındaki ebedîliğin bu bağlamda değerlendirilmesi ve bu doğrultuda anlaşılması, zorunluluk arz etmektedir. Zira vâcib ve mümkün varlık ayrımı yapmaksızın bir ebedîlikten söz etmek muhaldir.

¹ İbn-i Sinâ, *Kitabü's-Şifâ- Metafizik*, (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2004, s. 34-40; Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Neş., İstanbul 2006, s. 91-92.

² İbn-i Sinâ, *Kitabü's-Şifâ- Metafizik*, (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2004, s. 34-40; Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Neş., İstanbul 2006, s. 91-92.

³ Kılavuz, Ahmet Saim, *a.g.e.*, s. 91-92; Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1998, s. 165.

İKİNCİ BÖLÜM
ZAMAN KURAMI

I- GENEL OLARAK ZAMAN

A- Anlam Çerçevesi

Zaman kelimesi Arapça kökenli bir kelimedir. “*Zaman*” veya “*zemen*” olarak vaktin azına veya çoğuna verilen ve dehr, asr anlamlarında kullanılan bir isimdir. Ancak zaman, dünya süresinin tamamına isim olarak verilen “*dehr*”den farklı olarak belli bir müddeti ifade etmektedir. “*Hasat zamanı*”, “*meyve zamanı*” vb. terkiplerin taşıdığı anlamlarda olduğu gibi, meydana gelen olayın adı ile de anılan zaman, olayın vuku bulma anını ifade etmektedir. Bu durumda olayın süresi zamanın ölçeği, olayın adı da zamanın adı olmaktadır.¹

Ancak burada, zamanın kavramsal anlamından ziyade, olgusal anlam ve değerinin önemine dikkat çekilecektir. Her dil, tarih boyunca kendine özgü kavramlarla aynı karmaşayı anlata gelmiştir. Dolayısıyla kavramsal “*zaman*”dan çok, bu kavramın işaret ettiği anlam önem taşımaktadır. Zira bu olgusal anlam Türkçede “*çağ, devir, mevsim, süre, vakit*” vb. kelimelerle ve İtalyancada “*tempo*”, İngilizcede “*time*” Farsçada “*hengâm*” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Nitekim bu kavramların işaret ettikleri ortak mana “*oluş, gelip geçiş, değişme ve süreklilik biçimi; dönüşü olmayan bir doğrultuda birbiri ardında gitme*” şeklinde açıklanabilmektedir.² İşte burada, bütün bu kavramların delalet ettiği ortak manaya işaretle “*zaman*” kelimesi kullanılacaktır.

Zamanın mahiyeti hususunda serdedilen şu ifadeler, son derece dikkat çekicidir: “*Dehr*” (zaman), yaratıcı Allah’ın kudretine delalet eden her türlü acayiplikleri, gariplikleri içerir. Bu yüzden ona “*Ebu’l-Aceb*” (Aceb’in babası) denilmiştir. Küllî (tümel) veya cüz’î (tikel), alışılmış veya alışılmamış, acı veya tatlı, kârlı veya zararlı her türlü hareket ve olay, değişim ve başkalaşımalar onda meydana gelir. Devletler, milletler,

¹ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, “ZMN” md.; Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur’ân’da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005, s. 18.

² Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1980, c. VII, s. 356.

nimetler, felaketler onda ortaya çıkar, onda büyür, onda kalır ve onda son bulur. Hatta dehr ve zaman denilen şeyin bizzat kendisi “*Acebü’l-acâibât*” (şaşılacak şeylerin en şaşılanı)dır. O, bir taraftan ardı arkası kesilmeyen bir hareket ve cereyan arz eden bir değişim ölçüsü, bir taraftan da o hareketlerin ötesinde bir sükûn (durgunluk) ve sabitlik ifade eden sade bir süreç (devamlılık ölçüsü) olarak görünür.¹

Bu itibarla zaman, tanımlanması en zor mefhumlardan biridir. Buna rağmen herkesin aklında zaman tanımı üzerine çok net olmasa da bir takım düşünceler vardır. Kâh hızlı, kâh yavaş akıp giden, geçen hiçbir “*an*”ı bir daha geri döndürülemeyen, varlığı hissedilen fakat tutulamayan muamma bir şeydir zaman. Bu itibarla, zamanı tanımlamak için insan algılarını esas almaktan başka yapılabilecek pek bir şey olmasa gerektir. İnsan algıları ise “*zaman akışı düzenli midir, düzensiz midir, hızlı mıdır, yavaş mıdır?*” gibi sorulara somut yanıtlar veremez. Dolayısıyla zaman kavramının nesnel olarak tarifi zor ve felsefi sorunlarla doludur. Zamanın nesnel olarak, emin olabildiğimiz tek niteliği, içinde bulunduğumuz “*an*”a göre belli bir yönde (veya dairesel olarak) ilerlemekte olduğudur. Bunu için zaman, “*meydana gelen olayları sıralamaya yarayan, başsız ve sonsuz² mücerret bir kavram*” veya “*tüm canlıların bir birinin yerini alarak sıralandığı sonsuz süredir*”³ şeklinde izah edilmeye çalışılmıştır.⁴ O halde, en basit deyimle zaman, “*iki hareket arasındaki süredir*” denebilir. Çünkü hareket ve maddenin nesnel hali zamanla belirir. Zamanın olmadığı yerde nesnellikte yoktur. Bu nedenle zaman, cismin kesinlikle belirleyici faktörüdür. Hareketin hızı zamanın da hızıdır.⁵ Zaman ile kâinat birbirleriyle doğrudan ilişkili ve bağlantılıdır. Zaten zaman ile kâinat birlikte anlamlıdır. Biri olmadan diğerrinin varlığından söz etmek mümkün değildir.⁶

¹ Elmalılı, *a.g.e.*, c. IX, s. 422-425.

² Bu konuda çalışmamızın ileriki bölümlerinde daha farklı yaklaşımlar ortaya konacaktır. Örneğin, zamanın başsız ve sonsuz olması kadim varlık açısından mümkün müdür? Kur’ân’daki her şeyin yaratılması ifadesi zamanı kapsamakta mıdır? Aynı şekilde her şeyin yok olacağı meselesi karşısında zamanın durumu ne olacaktır? Ve benzeri açılardan değerlendirilecektir. Özellikle zamanın başsız/sonsuz oluşu şeklindeki tanımlamanın, yaratılış meselesinde, vâcib-mümkün varlık çerçevesinde geçerliliği sorgulanacaktır.

³ Hançerlioğlu, Orhan, *a.g.e.*, c. VII, s. 356.

⁴ Can, Diadin, *Zaman Kavramı Üzerine*, <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/zamankavrami2.htm> (18 Şubat 2007).

⁵ Bal, Çetin, *Zaman Nedir?* Denizli, 2002, <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/ZAMANNEDİR.HTM> (15 Nisan 2007).

⁶ el-Mezkur, İbrahim, *el-Mu’cemü’l-Felsefe*, Kahire, 1979, s. 95.

Nitekim birçok düşünür, zamanı bu çerçevede değerlendirmiştir. İbn-i Sînâ, zamanı, öncelik sonralık bakımından sürekli olan hareketin miktarı olarak açıklamaktadır.¹ Gazalî de aynı perspektiften bakarak, öncelik ve sonralık olarak tezahür eden zamanın hareketle birlikte hâdis olduğuna dikkat çekmektedir.² Diğer taraftan Kant, Hegel, Spinoza ve bazı idealist düşünürler, zamanın gerçekte var olmadığını, sadece insan zihninin bir tasarımı olduğunu öne sürmektedir.³ Ancak bu, Kur’ân’ın yaklaşımına aykırı bir iddiadır. Çünkü Kur’ân, insanoğlunun yaratılmasından önceki zamanın hakikatinden de haber vermektedir. Zira kâinatın yaratılış serüveni zaman mefhumuyla ilişkilendirilmekte⁴ ve “*insan üzerine “dehr”den öyle bir zaman geçti ki; o vakit o, anılmaya değer bir şey değildi*”⁵ ifadesiyle zamanın insandan önceliğine işaret etmektedir.

Bilimsel sabitelere göre, varlıkta geriye dönüşler vardır. Evrenin bütünüyle eski haline (tekrar buhar haline) gelmesi gibi görüşler vardır. Oksijen azot devirleri ise açık gerçeklerdir. Bu olaylarda zamanın tek yönlü akıp giden bir süreç olmadığı anlaşılmaktadır. Denilecektir ki, geriye dönüş olsa bile geriye dönüş için geçen olaylardan ötürü de bir zaman doğar. Bu da, süreçtir. Ancak meseleyi bütünüyle ele almak gerekir. Örneğin deniz buharlaşır, buhar yoğunlaşır, yağmur olur, yağar ve dere nehir diyerek tekrar denize döner. Fakat deniz için bir zaman yoktur. Zira bu döngüde deniz, kaynaklık etmektedir. İslam’a göre de, Allah için zaman, yaratmadır.⁶

Burada, zamanla ilgili bütün tanımlara yer verecek değiliz. Zira zaman, gündelik hayatta da çokça kullanılan fakat mahiyeti hususunda asırlardır insan zihnini meşgul ettiği halde tam olarak kavranamayan ve bu yönüyle esasen, mübhem olan bir kavramdır. Doğrusu, düşünce tarihi içerisinde, zamanın ne olduğu sorusuna tatmin edici bir cevap bulunmuş değildir. Çünkü zamanın anlamını aklen tam olarak kavramak oldukça zordur. Bunun için de, zamanın “*efradını câmi, ağyârını mâni*” bir tanımını yapmak mümkün olmamıştır.⁷ Bir bütün olarak kavranamayan zaman, sadece maddi

¹ el-Mezkur, İbrahim, *a.g.e.*, s. 95.

² Bolay, Süleyman Hayrî, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1980, s.215.

³ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1982, s. 471; İbrahim Mezkur, *a.g.e.*, s. 95; İbrahim Atî, *ez-Zaman fî Fikri’l-İslamî*, Beyrut, 1993, s. 124.

⁴ A’raf, 7/54.

⁵ Dehr, 76/1.

⁶ Sezen, Yümni, *Maddecî Felsefenin Çıkmazları*, İFAV Yay., İstanbul, 1996, s. 64.

⁷ Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn-i Sînâ’ya Göre Yaratma*, AÜİF Yay., Ankara, 1974, s. 74.

âlemdeki bu doğrusal yahut dairesel akışının bölümlenmesi veya bu akışın olay ve hareketlerle ilişkilendirilmesi neticesinde, cüz'lerine verilen isimlerle anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Kur'ân, zaman mefhumuna ilişkin ne bir tanımlama ne de kesin çizgiler ortaya koyar. Ancak onda, zaman mefhumuna matuf ve bu soyut akışı hatırlatıcı çok sayıda kelime kullanılmıştır. Kur'ân, zaman kavramını ortaya koyarken varlığın yapısını, mahiyetini, olayın meydana gelişini ve süresini dikkate alarak bu kavramı ifade edecek kelimeleri seçmiştir.¹ Kur'ân, Allah'ın dışındaki varlık âlemini kuşatan ve duyuyüstü varlık olan mutlak zamandan bahsettiği gibi, kozmolojik hadiselerin ve yaratılış safhalarını ifade eden biyolojik zamandan da söz etmektedir. Özellikle kozmolojik ve biyolojik oluşumların süreçlerini anlatırken, zamanın, bu oluş ve yok oluş noktaları arasındaki etkisine dikkatleri çekmektedir.²

Kur'ân, olgusal zaman bağlamında, cahiliye toplumundaki yaygın ve batıl tanrısal zaman inancını³ reddederek, onların zamana yükledikleri tanrısal yetkinin ancak Allah'a ait olduğunu⁴ ve zamanın da tıpkı kâinat gibi yaratılmış⁵ olduğunu telkin etmektedir. Kur'ân'ın sunduğu düşünce sisteminde zaman, kendisi bizzat yaratılmışlar sınıfında ve “şimdi”yi “ebediyet”e taşıyan bir aracı durumundadır. Bu yüzden zamanın dünyaya bakan yüzünün faniliğine⁶ ve aldaticılığına⁷ sıkça vurgu yapılmaktadır.

B- Zamanın Kavramsal İlişkileri

Zaman kavramı son derece soyut bir mahiyet arz etmektedir. Bunun için zamanın, ilişkili bulunduğu diğer somut veya daha az soyut olan kavramlarla birlikte değerlendirilmesi, zaman kavramının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Kaldı ki, zaman gibi soyutluğun doruğunda olan bir kavramın izahı için bir takım somut kavramların devreye sokulması, işin tabiatı gereğidir. Bu nedenle burada, “zaman” kavramının,

¹ Geniş bilgi için bkz: Faiz Kalın, *a.g.e.*, s. 99-120.

² Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005, s.120-126..

³ Casiye, 45/24.

⁴ Casiye, 45/26.

⁵ En'am, 6/101.

⁶ Nisa, 4/77; Tevbe, 9/38.

⁷ Al-i İmran, 3/185; Hadid, 57/20.

taşıdığı söz konusu müphemiyet perdesini mümkün olduğu ölçüde aralama imkânı sağlayacak olan diğer temel kavramlarla ilişkisi incelenecektir.

1- Zaman-Hareket İlişkisi

Zamanın izahı için kullanılan temel kavramlardan birisi “*hareket*” kavramıdır. Hareket ve zamandan her biri, birbirini takip eden ve bölünemeyen parçalardan oluşan bir bileşiktir.¹ Bu açıklamadan zaman ve hareketin köken itibarıyla bir olduğu, parçalanamayan parçaların, bir açılım şeklinde belirli bir yönde ilerlediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla zaman ve hareketin, birbirlerine önceliği bulunmaksızın, çıkış ve çoğalış itibarıyla birlikte olduğu kabul görmüştür. Hareketten soyutlanamayan öncelik ve sonralık vasıflarını doğuran değişim, hareket sayesinde gerçekleşen bir keyfiyet olup daima o ilk hareketin özelliğini ortaya koymaktadır.²

Zaman, iki hareket arasındaki süredir. Hareket ve maddenin nesnel hali zamanla belirir. Zamanın olmadığı yerde, nesnellik de yoktur. Bu nedenle zaman cismin kesinlikle belirleyici faktörüdür. Hareketin hızı zamanın da hızıdır. Kâinattaki görünen/görünmeyen her şey hareket halindedir. Dolayısıyla mümkün varlık alanına dâhil olan hiçbir şey zamandan tecrit edilemez. Hareketi görülemeyenler bile.³ Çünkü hareketi görülemeyen varlıkların da, esasen içyapılarında hareketli olduğu bilimsel araştırmalarla ortaya konmuş bir gerçektir. Yahut etkileşim sonucu bir harekete kavuşmaktadırlar. O halde zaman ile uzay birbirleriyle doğrudan ilişkili ve bağlantılıdır. Zaten zaman ile uzay birlikte anlamlıdır. Biri olmadan diğerinin olması mümkün değildir.⁴

İnsan değişimi/hareketi fark ettiği sürece zamanı fark etmektedir. Değişimi fark edemeyen insan, zamanın geçmediğini sanır. Şu halde, hareket ve zamanın, algılama bakımından da birbirinden soyutlanamayacağı görülmektedir. Bu durumda hareket zamanın ölçüsü sayılabilir. Bunun en güzel örneği ise, Kur’ân’ın ifadesiyle üç yüz

¹ er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Huseyin, *İslam İnancının Ana Konuları*, (trc. Nadim Macit) İhtar Yay., Erzurum, 1996, s. 35.

² el-Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, *Rasâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, (nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebu Bureyde), Matbaatu Hassân, Kahire, 1978, s. 161; Faiz Kalın, *a.g.e.*, s. 71-72.

³ Cum’a, 62/1. Bu ayette Allah Taala, kainattaki her şeyin tesbih ettiğini haber vermektedir. Bu da, var olan her şeyin, kendine has şekilde eyleme sahip olduğu anlamına gelmektedir.

⁴ Surûş, Abdulkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (trc. Hüseyin Hatemi), İnsan Yay., İstanbul, 1995, s.29; Bal, Çetin, *Zaman Nedir?* Denizli, 2002, <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/ZAMANNEDİR.HTM> (15 Nisan 2007).

dokuz sene uyuduktan sonra, uyandıklarında, geçen bu süreyi çok kısa bir zaman olarak algılayan Ashâb-ı Kehf'tir.¹ Ashâb-ı Kehf olayında, tıpkı ölümler gibi, zamanın geçişini algılayamama durumu dikkatleri çekmektedir. Onların algılayamayışlarına rağmen zamanın ilerlemiş olması da, Kur'an'ın, zamanı sadece zihnî bir algı olarak kabul etmediğinin bir başka göstergesidir. Ölümlerin zamanı algılayamaması ise, dünyevî zamanın, hayatla kaim olduğunu göstermektedir.² Hatta şahsî hayatın, bizzat zamanın bir parçası olduğu da söylenebilir.³ Dolayısıyla burada, mümkün varlık hayatının en temel belirtisi olan hareketin zamandan soyutlanamayacağının bir başka delilini görmekteyiz. Ayrıca bu ifadede, “*mümkün varlık hayatı*” şeklinde kayıt konulması, hayatın, hareketin, değişimin ve zamanın, yaratılmışlar (mümkün varlıklar) kategorisinde oluşuyla ilgilidir. Bu husus ise, zamanın yaratılmışlığı meselesinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Öte yandan, hayatın görülebilir yüzünde üç boyut bulunmaktadır ki, bu boyutlar içerisinde gerçekleşen hareket zamanla birlikte var olmakta ve zamanın ölçüsü sayılmaktadır. Zamanın, hayatın görülebilir boyutları yanında, bu boyutların var olmasıyla doğru orantılı olarak var olan ve bunlardan ayrılmayan algılanabilir bir boyut olduğu da söylenebilir. Nitekim ileride göreceğimiz gibi Kur'an'ın on dört asır önce ortaya koyduğu “*zamanın izafileği*”ni, bir teori olarak ünlü fizikçi Albert Einstein'ın ortaya atmasından bu yana, fizikçiler de dünya üzerinde dört boyut bulunduğunu ve dördüncü boyutun zaman olduğunu kabul etmektedirler.⁴ Matematiksel olarak da kabul gören dördüncü boyutun, diğer üç boyuta eşit değer taşıdığı da ifade edilmektedir. Ancak dünya üzerinde ilk üç boyutta, yukarı ve aşağı, sola ve sağa, ileri ve geriye olmak üzere her yönde hareket edebilme imkânı gerçekleşmesine rağmen, zamanda sadece ileri doğru hareket edilebilmekte ve zamanda geriye doğru hareket asla gerçekleşmemektedir. Bu husus, tamamen imkânsızdır da denemez. Fakat fizik kanunlarında, zamanın geriye doğru hareket edemeyeceğini söyleyen bir kural mevcut

¹ Kehf, 18/18-19.

² Kam, Ferit, *Dinî Felsefî Sohbetler*, (sad. Süleyman Hayri Bolay), DİB Yay., Ankara, ts., s. 101-106.

³ el-Bûtî, Ramazan, *Kur'an'da İnsan ve Medeniyet*, (trc. Resul Tosun), Risale Yay., İstanbul, 1987, s. 62.

⁴ Bal, Çetin, *Zaman Kavramı Üzerine*,
<http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/zamankavrami2.htm> (25 Haziran 2006).

olmamasına karşın henüz hiç kimse zamanda geriye hareket etmeyi başarmış da değildir.¹

Netice olarak hareket ve zaman, var olanı amacına ulaştıracak ve bu sebeple varlığın tabiatına konulmuş iki eş değer unsur sayılabilir. Bu iki kavram, birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Kozmik zamanın hissedilmesini sağlayan, harekettir. Esasen, hareket, hareket alanı olan hayata dair bütün kavramlarla yakın ilişki içerisinde. Hemen hepsi harekete bağımlıdır. Zira hareketin olmadığı yerde başkalaşım ve değişim de olmayacaktır. Haliyle hayatın devamını sağlayacak zamanın varlığından söz etmek de mümkün olmayacaktır. Bunun için zaman, hayata dair tüm olup bitmelerin (hareketin) meydana gelmesine zemin teşkil eden bir süreç olarak algılanabilir.

Kur'ân'ın bakışıyla; zaman, hareket, değişim ve hayat gibi kavramlar, kevn ve fesat âlemi olan bu dünyaya nispetle, birbiriyle doğru orantılı olguları ifade etmektedir. Metafizik âlem için ise, dünyevî mahiyette bir hayat-hareket-zaman birlikteliğinin zorunluluğundan söz etmek pek isabetli görülmemektedir. Çünkü zaman, yaratılmışlığı hasebiyle sınırlı ve sınırlayıcıdır. Bu yüzden bunlardan her birinin sonlu oluşuna dikkat çeken Kur'ân,² insanı, metafizik hayat ve sonsuzluk âlemine hazırlamaya çalışmaktadır.

2- Zaman-Mekân İlişkisi

Zamanın, hareket gibi sıkı bir ilişki içerisinde olduğu en önemli kavramlardan birisi de “mekân” kavramıdır.³ Eşyanın, yer (mekân) kaplaması hasebiyle, maddenin (eşyanın) bir devinimi (hareketi) olarak tarif edile gelen zamanla sıkı bir ilişki içerisinde olması kaçınılmazdır. Hatta bütün evreni kuşatan zamanın bir anını mekândan soyutlamanın, beşerî idraki zorlayan bir husus olduğu ortadadır. Bu kadar sıkı bir ilişki içerisinde olan bu iki kavramın en önemli farkı, zamana nispetle mekânın boyutlarının olmasıdır. Boyut, bir yere uzanımdır. Tek boyut uzunluk, iki boyut alan, üç boyut ise, ilk ikisiyle beraber derinliği de ifade eden hacimdir. Bu her üç boyut da mekânsal boyutlar olarak, cetvel gibi ölçü birimleriyle ifade edilmektedir.⁴ İşte bu en, boy,

¹ Bal, Çetin, *Zaman Nedir?*, Denizli, 2002, <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/ZAMANNEDİR.HTM> (15 Nisan 2007).

² Kasas, 28/88.

³ İbn Sînâ, el-Hüseyin b. Ali, *en-Necât*, Matba'attu's-Sa'ade, Mısır, 1938, s. 119.

⁴ Einstein, Albert, *İzafiyet Teorisi*, (trc. Gülen Aktaş), İstanbul, 1994, s. 14-15; Nurbâkî, Haluk, *İnsan Bilinmezi*, İstanbul, 1991, s. 36-37; Deliser, Bilal, *Kur'ân-ı Kerim'de Zaman Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996, s. 76-77.

derinlik gibi üç boyuta sahip olan hacimsel ortama mekân denmektedir.¹ Kozmik anlamda zamanın ise, daha çok tek yönlü bir akışa sahip olduğu kabul edilmektedir.

Modern bilimin inkişafı ile teorik olarak zamanın da bir boyut olduğu ortaya atılmıştır. Mekânsal boyutlarda her iki yönde de hareket edilebilmesine rağmen, zamanın boyutsallığı çerçevesinde her iki yönde hareket etme teorisi, fizik âlemden henüz tescil edilebilmiş değildir. Diğer taraftan kozmik zaman değişkeninin başlangıcını, evrenin yaratılış anıyla, yani hareketle karşılaştırırsak² kozmik zamanın artış yönünü evrenin genişleme yönüyle özdeşleştirebilme imkânını elde etmiş oluruz.³ Bu da, bizi, zamanın tek boyutlu bir sürekliliği olduğu varsayımına ulaştırmaktadır.

“*Kuşatan cevherin iç sathı olup, kuşatılan cismin dış sathına temastır*” şeklinde tanımlanan ve üst-alt gibi nitelemelerin ancak kendisine nisbet edilebileceği mekânın, zamanın çağdaşı olduğu ve hareketin öncesinde zamanla birlikte var olduğu anlayışı dikkat çekmektedir.⁴ İlk patlamayı kabul eden bilimsel açıklamalara da uygun olan bu yaklaşıma göre, zamanı ölçecek ölçekler bulunmasa bile zaman ve mekân vardır.⁵ 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 nisbetle anlam kazanan nitelemelerdir. 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 ayırım da 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. Daha açık bir ifadeyle, şöyle söylemek mümkündür:

¹ Sarıkavak, Kazım, “İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Gazalî’de Zaman Anlayışı,” *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayını, sayı: 25, Yaz 1997, s. 52-71.

² İbn Hüseyin, Abdullah Nedim, *Kıssatü’l-İman beyne’l-Felsefeti ve’l-İlmi ve’l-Kur’ân*, Menşûrâtü’l-Mektebi’l-İslâmî, Beyrut, 1969, s. 91.

³ Bal, Çetin, *Zaman Kavramı Üzerine*, <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/zamankavrami2.htm> (11 Ağustos 2006).

⁴ Deliser, Bilal, *Kur’ân-ı Kerim’de Zaman Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1996, s. 76-77.

⁵ Bolay, Süleyman Hayri, *a.g.e.*, s. 216-217; Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 87.

Belirli bir yerde buluşacağımız bir kişiye zaman randevusu vermezsek, onu ömür boyu bekletmeye mahkûm etmiş oluruz.

Bir başka yaklaşımda ise, ilk oluşum açısından maddenin, kinetik/hareketli ve maddesiz bir ilk enerji tarafından meydana getirildiği varsayımıyla; maddedeki hareketle izafi konuma indirgenen zamanın da, mekânsız ve hareketsiz düşünülebileceği iddia edilmektedir. Maddenin aslını enerjiye dayandırmak suretiyle de, zamanın mekândan önce olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.¹ Bu da zamanın, mekânsız da düşünülebileceği anlamını doğurmaktadır ki, bu insan için kavranması oldukça güç bir meseledir. Çünkü bu varsayım, son derece müphemdir. Bütün bu tanımlamalar ve ilişkilendirmelere rağmen mekânın, özü itibarıyla ne olduğu, gerçekliğinin bulunup bulunmadığı, zamana ve harekete önceliğinin olup olmadığı, sınırları ve özneliliği ile düşünce tarihinin en fazla tartışılan sorunlarından biri olmasıyla beraber, kapalılığı devam etmektedir.²

Fizik ötesine geçemeyen bilimin, zaman- mekân çerçevesindeki bu müphemiyeti tümüyle açıklaması beklenemez. Ancak, bilimin günümüz itibarıyla geldiği noktada, zamanın da mekânın da, büyük patlamayla, yani ilk tekillikle başlamış olduğu kabul edilmektedir.³

Büyük patlama (*Big Bang*)’den önce madde diye bir şey yoktu. Maddenin, enerjinin, hatta zamanın dahi bulunmadığı, tamamen metafizik olarak tanımlanabilecek bir yokluk ortamında madde, enerji ve zaman var olmuştur.⁴ Zira “*büyük patlama*” teorisine temel teşkil eden “*evrenin sürekli genişlediği*”⁵ gerçeğinden hareketle, zaman içinde geriye doğru gidildiğinde evrenin tek bir noktadan başladığı, düşüncesi hasıl olmaktadır. Yapılan hesaplamalar, evrenin bütün maddesini içinde barındıran bu “*tek nokta*”nın, “*sıfır hacme*” ve “*sonsuz yoğunluğa*” sahip olması gerektiği ve evrenin, sıfır hacme sahip bu noktanın patlamasıyla ortaya çıktığı sonucunu doğurmaktadır. “*Hiçbir hacmi olmayan, yani hiçbir yer kaplamayan ve yoğunluğu sonsuz olan bir nokta*” esasen, yalnız teorik bir ifade biçimidir. Çünkü bilimsel olarak “*sıfır hacim*” şeklinde ifade edilen bir nokta, hacmi olmayan bir nokta demektir. Gerçekte ise hacmi

¹ Hawking, Stephen, *Zamanın Kısa Tarihi*, (trc. Sabit Say-Murat Uraz), Milliyet Yay., İstanbul, ts., s. 140; Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 85-86.

² Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1994, s. 186.

³ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 340-341.

⁴ Yahya, Harun, *Zamansızlık ve Kader Gerçeği*, Kültür Yay., İstanbul, 2001, s. 21.

⁵ Zariyat, 51/47.

olmayan bir nokta “yok” demektir. Dolayısıyla, evren “yok” iken “var” hale gelmiştir. Bu gerçek ise, materyalizmin “evren sonsuzdan beri vardır” varsayımını geçersiz kılmaktadır.¹ Dolayısıyla uygulanan ilk (yaratıcı)² etkiyle maddenin, mekânın ve zamanın, fark edilebilirlik alana birlikte çıktığı düşünülebilir.³

3- Zaman-Kader İlişkisi

Zaman bağlamında ele alınabilecek bir diğer önemli kavram ise “kader” kavramıdır. Oldukça karmaşık bir mahiyeti haiz olan bu kavram için dinî naslardan hareketle tam ve kesin bir sınır tayin edebilmek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü kader; ilahî irade, ilahî ilim ve cüz’î irade kavramlarıyla bütüncül bir şekilde ele alınması gereken bir konudur. Bu üç husustan biri dikkate alınmadığı takdirde meselenin anlaşılması güçleşecektir. Yine bu hususlardan herhangi birinin dikkate alınmaması durumunda, yapılan tanımlamalar çelişki arz edecektir. Ayrıca, bu üç unsurun yapılacak açıklamadaki etkenlik oranı da, yorumları farklılaştıracaktır. Bunun içindir ki, İslam tarihi boyunca kader meselesine muhtelif tanımlamalar getirilmiştir. Burada, genel kabul gören tanımıyla, mübhem bir kavram olan kaderin yine mübhem ve soyut bir kavram olan zaman ile ilişkisi incelenecektir.

Kader, sözlük anlamı itibarıyla, “gücü yetmek, planlamak, kıymetini bilmek, rızkını daraltmak, ölçü, miktar, bir şeyi belirli ölçüye göre yapmak ve belirlemek” anlamlarını ihtiva etmektedir. İtikadî bir terim olarak ise kader, “Allah’ın, ezelden ebede kadar olacak bütün şeylerin, nicelik ve niteliklerini ezeli ilmiyle bilip tayin etmesi” demektir.⁴ Bir başka ifadeyle de kader, Allah’ın ilim ve irade sıfatlarıyla ilgili olarak varlık âlemini ve ondaki bütün varlık ve olayları belli bir nizam ve ölçüye göre düzenleyen ilahi kanunu ifade etmektedir.⁵ Bu anlamda kader, “sünnetullah” kavramının muhtevasıyla da paralellik arz etmektedir. Genellikle kader, “Allah’ın nesne ve olaylarla ilgili ezeli planının gerçekleşmesi” anlamını ifade eden “kazâ” (yaratma-

¹ Yahya, Harun, *a.g.e.*, s. 16.

² En’am, 6/101.

³ el-Kindî, *Rasâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, s.161.

⁴ İbn-i Manzur, *Lisanü’l-Arab*, “KDR” md..

⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Kader”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2001, c. XXIV, s. 58; Deliser, Bilal, *Kur’ân-ı Kerim’de Zaman Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996, s. 76-77.

yapma)¹ kavramıyla birlikte kullanılmaktadır. Selef, Maturîdî ve Şîî âlimlerinin çoğu bu tanımı benimsemişlerdir. Eş'arî kelimcileri ve İslam filozofları ise tanımları tersine çevirerek kadere kazâ, kazâyâ ise kader anlamı yüklemişlerdir. Nitekim Eş'arîlere göre kazâ, hüküm manasına olup, “Allah’ın bu kâinatta meydana gelecek şeylerin hepsini nasıl, ne zaman, hangi şekil ve özelliklerde olacaklarsa, ezelde öylece bilmiş ve ezeli ilmine uygun olarak dilemiş olmasıdır.” Kader ise; “Yüce Yaratıcı’nın, her şeyi vakti gelince ezeli ilmine uygun olarak irade ettiği (dilediği) şekil ve vasıfta yaratmasıdır.”² Neticede her iki görüşün de, Yaratıcı ile yaratılan ilişkisi çerçevesinde ezeli bir plan ve her şeyin o plan doğrultusunda gerçekleşmesi noktasında birleşmesine rağmen; yaklaşımdaki bu farklılık, “kazâ” ve “kader” kelimelerinin geçtiği ayetlerden çıkarılabilecek bir takım (ilmî) çıkarımların farklılaşmasına da zemin teşkil edebilecektir. Bu konu ise, çalışmamızın sınırları dışında olmakla beraber, müstakil bir çalışmayı gerektirecek ehemmiyettedir.

Kur’ân’da 100’den fazla yerde isim ve fiil kalıplarında Allah’a nisbet edilen³ “kadr” (kudret) kavramının, Allah’ın, yarattıklarına güç vermesi ve ilâhî hikmetin gerektirdiği tarzda nihaî özellik ve şekillerine kavuşturması gibi iki temel anlamı ihtiva ettiği söylenmiştir.⁴ Ayrıca Kur’ân’da güç, ölçü, miktar ve plan anlamlarında da “kadr” kelimesi kullanılmaktadır.⁵ Allah’ın geceyi dinlenme vakti, güneşi ve ayı zaman ölçüsü olarak belirlemesinin⁶ ve aya, zamanın hesap edilmesi için evreler koymasının, “takdir-i ilâhî”⁷ olduğu beyan edilmektedir. Mahlûkatın yaratılış, yaşayış ve ölümüne ilişkin yasaların⁸ Allah tarafından düzenlendiği de “takdir” kelimesiyle ifade edilmiştir.

Hareket ve mekân ile bütünleşik yahut tek başına izafî bir kavram olan zamanın kaderle olan ilişkisi, parça bütün ilişkisi olarak ifade edilebilir. Çünkü zaman da kader gibi, başlangıcı olması ve tanzim edilebilirliği sebebiyle, “sünnetullah” olarak da ifade edilen, fizik ve metafizik yasalarının (sistemin) bir parçasını oluşturmaktadır. Hareketin zamanı doğuruyor olması veya zamanın hareketi meydana getiriyor olması bunu

¹ İbn-i Manzur, *Lisanü’l-Arab*, “KDY” md

² Yavuz, Yusuf Şevki, *a.g.e.*, c. XXIV, s. 58.

³ Yavuz, Yusuf Şevki, *a.g.e.*, c. XXIV, s. 58.

⁴ el-İsfahânî, *Müfredât*, “KDR” md.,

⁵ Ra’d, 13/8; Ahzâb, 33/38; Hicr, 15/21; Kamer, 54/49.

⁶ En’am, 6/96.

⁷ Yunus, 10/5.

⁸ Furkan, 25/2; Fussilet, 41/10-12; Müzzemmil, 73/20; Vâkıa, 56/60.

değiştirmez. Neticede hareket de, zaman da, mekân da, bu ilahî yasanın bir parçasıdır. Dolayısıyla kader, hareket ve mekânı kuşattığı gibi zamanı da içine alan bir kavramdır. Kapsamı zamandan daha geniştir. Zaman ve mekânla mukayyet değildir. Yani zamandan öncesi de sonrası da takdir-i İlahiyenin altındadır.

Kaderin ilahî ilimle münasebeti konusunda dikkati çeken ayetlerin bir kısmında, Allah'ın her şeyi önceden kayda geçirdiği bildirilmektedir. Bütün bunlar apaçık bir kitapta (kitab-ı mübîn) kaydedilmiştir.¹ Yine bu hususta bir kısım Hadis-i Şerifler de varittir. Örneğin Hz. Peygamber (sav) bir hadis-i şerifinde *“Allah, gökleri ve yeri yaratmadan elli bin sene evvel mahlûkatın kaderlerini tayin ve tesbit etmiştir”*² buyurmaktadır. Bir başka hadisinde ise, *“Allah'ın ilk yarattığı kalemdir. Allah, kalemi yaratır yaratmaz ona ‘Yaz’ emrini verdi. Kalem ‘Ey Rabbim neyi yazayım?’ dedi. Cenâb-ı Hakk ‘Kıyamete kadar olan her şeyin kaderlerini yaz!’ buyurdu”*³ ifadesi yer almaktadır. Bir diğer hadisi ise, kader konusunda daha kesin çizgiler ihtiva etmektedir: Hz. Peygamber, *“İçinizde hiçbir ferd yoktur ki Allah onun akıbetini Cennet veya Cehennem olarak tayin buyurmuş olmasın!”* demesi üzerine, bu sözü dinleyen bir sahabe hayretle: *“Ya Rasulallah! Mademki durum dediğiniz gibidir, niçin amel ediyor, niçin çalışıyoruz?”* diye sorunca, Rasûlullah'ın şöyle cevap verdiği rivayet edilmektedir: *“Amel edin, herkes için ne yaratılmışsa, kendisine o yönde bir kolaylık vardır. Yani kim saadet ehlinden ise, o yöne doğru yürür ve kim de şekâvet ehlinden ise yürüyüp gideceği yön o taraftır.”* Ve ardından da şu ayetleri okumuştur:⁴ *“Bundan böyle her kim malını hayır için verir ve korunursa ve en güzel olanı doğrularsa, biz onu en kolay yola muvaffak kılacağız. Kim de cimrilik eder ve kendini hiçbir şeye ihtiyacı kalmamış görür ve en güzeli de yalanlarsa, onu da en zor yola hazırlarız.”*⁵

Bütün bunların yanı sıra, İlahî ilim, kader, zaman çerçevesinde, Kur'ân'ın üslubundan çıkarılacak bazı hususlar da söz konusu olabilmektedir. Allah'ın, ilk insanın (Hz. Âdem) yaratılması meselesi gibi geçmiş⁶ ve müşriklerin ve Rumların hezimet meselesi gibi geleceğe⁷ ait hususları Kur'ân'da haber vermesi, bu ezelî ilmin tecellisidir.

¹ Hûd, 11/6; Sebe, 34/3; Hadid, 57/22.

² Müslim, Kader, 16.

³ Ebû Davûd, Sünnet, 16.

⁴ Buhârî, Tefsir (92) 7, Kader 6, Tevhid 54; Müslim, Kader, 6-8.

⁵ Leyl, 92/5-10.

⁶ Bakara, 2/30-40.

⁷ Kamer, 54/45. Rum 30/1-4.

Hatta kıyamet ve sonrasıyla ilgili olayların anlatımında (her şey vuku bulmuşçasına)¹ mazi fiil kullanılması da, kader-zaman bağlamında değerlendirilecek önemli bir meseledir. Örneğin; قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ (Sonra ona) ‘haydi gir cennete!’ **denildi**. O da dedi ki: ‘Ne olurdu kavmim bilseydi!’² وَبُرْزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى “Gören kimseler için cehennem hortlatılmıştır”³ bu ayetlerde geleceğe ait hususlar mazi kalıbıyla ifade edilmiştir. Özellikle Zümer Suresindeki ifade dikkat çekicidir: Ve sūra **üflenmiştir**. Göklerde kim var, yerde kim varsa **çarpılıp yıkılmıştır**. Ancak Allah’ın dilediği müstesnadır. Sonra ona bir daha **üflenmiştir**. Bu defa da hep onlar **kalkmışlar bakıyorlardır**. Yer, Rabbinin nuru ile **parlamıştır**. Kitap konmuş, peygamberler ve şahitler **getirilmiş** ve aralarında hak ile **hüküm verilmektedir**. Hem onlara hiç haksızlık yapılmaz. Herkese ne amel yaptıysa karşılığı tam olarak **ödenmiştir**. O (Allah), onların yaptıklarını en iyi şekilde bilmektedir. İnkâr edenler bölük bölük cehenneme **sevk edilmektedir**.⁴

Mahlûkata göre henüz vuku bulmamış olayların mazi kalıbıyla anlatılmasının, söz konusu olayların gerçekleşeceğine dair bir te’kit ifade ettiği İslam âlimlerinin ve Arap dili uzmanlarının⁵ genel kabulüdür. Ancak burada başka bir husus da dikkate şayan görülmektedir ki, o da; zamandan ve mekândan münezze olan, zamanın da mekânın da başı ile sonunu aynı anda görebilen aşkın kudretin şüphesiz bir varlığı olsa gerektir. Binaenaleyh bizim için gelecekte olacak olayların Kur’ân’da çoktan olup bitmiş bir olay gibi anlatılması, Allah için zamanın durumunu da göstermektedir. Bu durum, geçmiş, hal ve geleceğe ait bütün meseleler için böyledir. Yani geçmiş olaylar için mazi kalıbı kullanılmasıyla gelecek olaylar için mazi kalıbı kullanılması, zaman bakımından Allah Taala için birdir. Mesela; Hud süresinde Allah Taala, ... وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ ... “Andolsun ki, vaktiyle Nuh’u da kavmine gönderdik...”⁶ buyurmaktadır. Bu ayet-i kerime de geçmişte olan bir olay için mazi ifade kullanılmıştır. Aslında buradaki “gönderdik” şeklindeki mazi kalıbıyla yapılan ihbar, haber verenle değil haber verilenle ilgilidir. Çünkü Yüce Allah’ın haber verışı, mazi ve müstakbel çeşitlerine ayrılmaz. O halde söz konusu ayetteki meseleyi ve benzeri meseleleri şöyle anlayabiliriz: Hz.

¹ Yasin, 36/26-27; Hakka, 69/16; Kâf, 50/21; Naziat, 79/36; Muttaffin, 83/34; Zümer, 39/68-74.

² Yasin, 36/26.

³ Naziat, 79/36.

⁴ Zümer, 39/68-70.

⁵ Çörtü, M. Meral, *Arapça Dil Bilgisi-Sarf*, İFAV Yay., İstanbul 2004, s. 117.

⁶ Hud, 11/25.

Nuh'un gönderilişini haber verme ezelde Allah'ın zatı ile kaimdir ve zatı ile ezeli ve ebedi kuşatıcıdır. Buna göre, Nuh (a.s) gönderilmeden önce haber vermeye delalet eden fiil kalıbı (sîğa) “biz Nuh’u göndereceğiz” tarzında, gönderildikten sonra ise “biz Nuh’u gönderdik” şeklinde olur. Bu durumda değişiklik haber vermede değil haber verilendedir. Allah'ın ilmi hakkında söyleyeceğimiz şeyleri de böyle izah etmek mümkündür. Yani, Hz. Nuh'un mürsel olduğuna dair bir ilim, ezelde O'nun zatı ile kaimdir. Nuh var olmadan önce Allah onun var olacağını ve peygamber olacağını biliyordu, (zamanı gelip) var olduğunda ise, var olduğunu bildi. Dikkat edilirse buradaki değişiklik bilinen şeydedir, yoksa ilimde değil.¹

Bu bağlamda kimilerine göre zaman, kendi üstüne doğru bir sarmal² çizerek bu şekilde geleceğe ve geçmişe uzanan bir yapıdadır. Örneğin, yaşanan olaylar dizisi insan için bir yol boyunca doğrusal bir yer işgal etmiştir. Daha anlaşılır olması için şöyle bir benzetme yapılabilir: Eğer elinize bir sinema filminin rulosunu alırsanız, o, bakıldığında doğrusal zamanın bir kronolojisini temsil edecektir (ki, bu kronolojinin her bir “an”ı, kaderin husûlü olan “kazâ”ya tekabül etmektedir). Ancak o sizin elinizdeyken, potansiyel zamanın tümü aynı anda sizin elinizdedir; yani onun tümü “şimdi”dedir. Filmin yirmi beşinci dakikasında ne olabileceği hakkında konuştuğunuzda, onu görmek için yirmi beş dakika beklemeniz gerekmez. Bir başkasının geçmişinin olduğu gibi, geleceğinin o bölümü de şimdi sizin elinizdedir. Bu bakış açısında “zaman” kapalı dairesel bir realite olarak karşımıza çıkar.³ Bu durumda zamanın dün, bugün, yarın gibi izafî birimleri ve öncelik sonralık hususiyetleri, zaman içerisinde yer alan varlıklara göre olduğu açıklık kazanmış olur. Bu hususiyetlerin, zamanı ve mekânı yed-i kudretinde bulunduran Allah için geçerliliği söz konusu değildir. Dolayısıyla Allah, mazi, hal ve istikbali bir bütün halinde aynı oran ve ölçüde bilir.⁴ Zira zamansal ve mekânsal bu sınırlamalar insan içindir. İşte zaman, mekân, hareket sınırlamalarından münezze bir varlığın bu sınırlamaların sınırını ve nicelik/nitelik bakımından seyrini tayin ve tespit etmesi, kader kavramı içerisinde telakki edilmektedir.⁵ Bu sarmal yapı

¹ es-Sâbûnî, Nurettin, *Maturîdiyye Akaidi*, (trc.: Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ankara 2000, s. 83-84.

² Sarmal: Sarma şeklinde, helezonî, spiral.

³ Bal, Çetin, “Zaman Nedir?”, <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/ZAMANNEDİR.HTM> (17 Nisan 2006).

⁴ Gölcük, Şerafettin, *İslam Akaidi*, Konya 1989, s. 194; Ateş, Süleyman, *İnsan ve İnsan Üstü*, İstanbul 1985, s. 161.

⁵ Nurbâki, Haluk, *Kur’ân-ı Kerim’den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, Ankara 1986, s. 314.

içerisinde insana verilen cüz'î irade ve iyi kötü arasında tercih yapabilme melekesi de, yine ezelde ilm-i İlahî ile takdir edilmiş bir hususiyettir. Ancak bu iradenin ve tercih kapasitesinin ne yönde kullanılacağı da, Allah tarafından bilinmekte ve gerçekleşecek olan şey, zamanı geldiğinde kulun iradesi (talebi)¹ ve Yaratıcının var etmesi doğrultusunda vuku bulmaktadır.²

II- KUR'ÂN'IN ZAMANA YAKLAŞIMI

A- Zamanın Yaratılmışlığı

Evrenin başlangıcı kadar zamanın başlangıcı da üzerinde oldukça düşünülmüş konulardandır. Bu başlık altında Kur'ân'ın, zamanın yaratılması meselesine bakışı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızın birinci bölümünde işaret edildiği gibi, akıl, varlıklar hakkında üç hüküm vermektedir. Bunlar, varlığı zorunlu olup yokluğu düşünülemeyen **Vâcib** varlık, varlığı ile yokluğu eşit olan **mümkün** varlık ve varlığı düşünülemeyen (**muhal**)'dir. Varlığı imkânsız olan (mümteni', muhal), bir bakıma varlığı zorunlu olanın yokluğudur. Mümkün varlık ise, kendisini varlık âlemine çıkaracak bir zorunlu varlığa muhtaçtır ki o da, Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'tır. Zira ilk ve tek bir zorunlu (vâcib) varlığın olmaması, yani bir şeyin varlığını yokluğuna tercih eden varlığın da mümkün olması, sebepler zincirinin sonsuz devam etmesi anlamını gerektirir ki, böyle bir şey imkânsızdır. Varlık âlemindeki, zorunlu varlığın dışında kalan bütün varlıklar, Vâcib olan varlığın (Allah'ın) yegâne sebep oluşuyla varlıklarını devam ettirirler. Çünkü (bi'z-Zat) zorunlu varlık olarak kendisinden başka bütün varlıkları o takdir etmiştir. İmkân dâhilinde olan bütün varlıklar, varlıklarını yokluklarına tercih eden bir müreccih tarafından ibdâ (yoktan var etme) ile meydana gelmişlerdir.³ Yani bir başlangıca muhtaçtırlar. Bu bağlamda beşer idrakine göre ister somut ister soyut olsun Allah'ın dışındaki bütün eşya mümkün varlık kategorisinde bulunmaktadır.

Kur'ân'da yaratılışla ilgili olarak, onu tabîî, biyolojik, müşahhas, mücerred, maddî-manevî, vb. her yönden ve bütün safhalarıyla açıklayan “*halk, fatr, ber, inşa,*

¹ Yavuz, Yusuf Şevki, *a.g.e.*, c. XXIV, s. 61-63.

² Gölcük, Şerafettin, *a.g.e.*, s. 194; Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 161.

³ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, (nşr. Sabri Hizmetli), Umran Yay., Ankara, 1981, s. 162-163; Topaloğlu, Bekir, *a.g.e.*, s. 67-68.

tasvir, tesviye, istiva, ca'l, vaz', medd, inbat, ihrâc, ta'dîl, binâ, raf', bast, ferş, mehd"¹ gibi çeşitli kelimeler kullanılır. Kur'ân, zatı dışındaki her şeyin, Kadir-i Mutlak tarafından yaratıldığı çokça vurgulamaktadır. Bu ayetlerin bazılarında yaratılış gerçeği şöyle ifade edilmektedir: *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ* “Allah, her şeyin yaratıcısıdır. Her şey üzerine vekil de O’dur.”² *قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* “De ki: ‘Allah, her şeyi yaratandır.’”³ Sen onlara de ki Allah, “her şey”in yaratıcısıdır. “Şey” denebilen ne varsa hepsini yaratan O’dur. Hatta “Allah, sizi de sizin yaptıklarınızı da yaratandır”⁴ gereğince, sizin yaptığınız şeylerin de gerçekte yaratıcısı O’dur ve O, Bir’dir, O Kahhar’dır. Her şeyi yaratan Allah’tır ve hiçbir şey O’nun sonsuz İlim, İrade ve Kudret’inden hariç değildir. Kâinatta sebepler ve sonuçlar olarak görünen eşya, bütünüyle Allah’ın eseridir, zira sebeplerin kabiliyeti ile sebep oldukları sonuçtaki mükemmelliğin birbirinden sonsuz derece uzak oldukları görülmektedir.⁵ Dolayısıyla O, yaratıcılıkta, tanrılıkta ve rablikte eşi ve benzeri olmayan ve bütün yaratılmışları hükmü altına alan ve onların mukadderatını kudretiyle elinde tutan bir Rab’dır.⁶ O’nun izni olmadan hiçbir şey yokluktan varlığa çıkmaz, çıkarılamaz.⁷ *وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ* “Hem yaratmayı ilkin yapan O’dur. Sonra onu çevirip yeniden yapacak olan da O’dur ki, bu O’na çok kolaydır...”⁸ Ayetlerde zikredilen “şey” kelimesinin nekre olarak kullanılması umum ifade etmektedir. Mevcut veya mukadder olan her şeyi ihata etmektedir.⁹ Eğer bir “şey”den bahsediliyorsa bu şey, ya vâcibtir ya da mümkün. Vacip olan varlığın tek, eşsiz ve irade/ilim bakımından en üstün olması zorunluluğu sebebiyle bu ayetlerde zikredilen “şey”in mümkün olması kaçınılmazdır. Çünkü varlığı yokluğuna tercih edilmiştir. O halde bütün bu ayetlerden anlaşılıyor ki, istisnasız her “şey” Vâcibü’l-Vücûd olan Allah’ın tercihiyle varlık alanına çıkmış “mümkün” varlıktır. Nitekim zaman da, bu yaratılışın dışında tasavvur edilemeyecek bir “şey”dir.

¹ Ünal, Ali, “Bedi’”, Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İstanbul, 2000, c. I, s. 285-286.

² Zümer, 39/62.

³ Ra’d, 13/16.

⁴ Saffat, 37/96.

⁵ Öztürk, Yener, *Hurma Ağaçlarının Aşılınması ile İlgili Rivâyetlerin Tevhîd-i Rubûbiyet Açısından Değerlendirilmesi*, Yeni Ümit Dergisi, Ocak-Şubat-Mart 2005, Sayı: 67, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=365&yumit=bolum2 (03 Mayıs 2007).

⁶ Elmalılı, a.g.e., c. V, s. 137-138.

⁷ Öztürk, Yener, a.g.m. Yeni Ümit Dergisi, Ocak-Şubat-Mart 2005, Sayı: 67, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=365&yumit=bolum2 (03 Mayıs 2007).

⁸ Rûm, 30/27.

⁹ İbn-i Hişam, Sebîlü’l-Hüdâ Alâ Şerhi Kadru’n-Nedâ ve Bellü’s-Sadâ, Mektebetü Dâri’l-Fecr, Şam, 2001, s. 159.

Ayrıca kozmik anlamda zamanın yaratıldığını doğrudan veya alametlerine işaretle ifade etmesi bakımından şu ayeti de zikretmek mümkündür: “Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratan O’dur. Bunların her biri kendi dairesinde dolaşmaktadır.”¹

Diğer taraftan, gözlemlerin ve genel görelilik kuramının bir sonucu olarak; başlangıç ve sonlu olması itibariyle insanın kavrayabildiği her türlü enerjinin, bir başlangıcı olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu durum, madde, enerji ve zamanın yoktan var olduğunun açık bir ilanı olmaktadır.²

Esasen mümkün varlık kategorisinde mutlak olan yokluktur. Varlık ârızîdir. Fakat yokluk (ma’dum) asıldır.³ Mümkün varlık kategorisinde yokluğun (ma’dumun) ezeli olduğunu Hz. Peygamber’in şu hadis-i şerifi açıkça beyan etmektedir. Hz. Peygamber kızlarından bazılarına dinî konuları öğretirken şöyle derdi: “Her sabah şu tesbihi tekrarla: Allah’a tesbih eder O’na hamd ederim. Kuvvet ve kudret ancak Allah iledir. Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz.”⁴ Dikkat edilirse burada “Allah’ın olmayacağını dilediği şey olmaz” denmemiştir. Nitekim yokluk (ma’dum), Allah’ın iradesine konu teşkil etmez. Zira İlahî irade, fiille beraber bulunur. Yokluk (ma’dum) ise fiille konu teşkil etmez. Çünkü İlahî iradeye taalluk eden şey, hâdis olur. Vâcibu’l-Vücûd’un varlığı yanında (yani O’nun varlığı dışında) yokluk (ma’dum) ise, hâdis değil ezeldir.⁵ (Allah varken hiçbir şey yoktu...)

Görüldüğü gibi eşyanın varlığı ilk müreccihin tercihi neticesindedir. Söz konusu “şey” zaman olduğunda ise, mutlak olanın (yani ma’dumun), mahiyetini sınırlı aklın idrak edemeyeceği ebedîlik veya başka bir ifadeyle zamansızlık olduğu söylenebilir. Zaman dediğimiz soyut gerçekliğin varlığı, müsebbibin tercihine bağlıdır. Bu mesele, her şeyin yaratılması ile ilgili ayetlerden açıkça anlaşılmaktadır. Zira zaman mümkün ve muhdes bir varlıktır.⁶

Allah, bütün evrenin (dolayısıyla hareket, madde, mekân ve zamanın) “yok”luktan yaratıldığını Bakara suresinde şöyle ifade etmektedir: بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ “O (Allah), evreni (gökleri) ve yeryüzünü yoktan yaratandır. O, bir

¹ Enbiya, 21/33.

² Koyuncu, Gufran, *Evrin*, İz Yay., İstanbul 1992, s. 11.

³ es-Sâbûnî, Nurettin, *a.g.e.*, s. 147.

⁴ Ebû Davûd, 2/161, Edeb/101.

⁵ es-Sâbûnî, Nurettin, *Maturîdiyye Akaidi*, (trc.: Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ankara 2000, s. 147.

⁶ er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyin, *Mefâtihu’l-Ğayb*, (trc. Suat Yıldırım ve Diğerleri), Akçağ Yay., Ankara, 1995, c. XXI, s. 281-284.

işin olmasına karar verirse yalnızca “Ol” der, o da hemen oluverir.¹ Bu ayette geçen عَدَّ “bedea” kelimesinin özel bir anlamı vardır. Sözlükte bu kelimenin karşılığı söyle ifade edilmektedir: “Geçmişte bir örneği olmaksınız (yoktan) ihdas ve icad etmek”² özellikle Allah için kullanıldığında ise “aletsiz, zamansız ve mekânsız icat etmek” anlamı taşımaktadır.³ Ayrıca bu kelime “ilk” (öncesi olmayan) anlamı da vardır.⁴ Nitekim dinde olmayan bir şeyin ihdas edilmesini de Hz Peygamber, “bid’at” kelimesiyle ifade etmiştir.⁵ Dolayısıyla Allah, Kuran’da evrenin bir şeyden dönüştürülerek değil, örneği olmaksızın, ilk olarak, yoktan yaratıldığını ifade etmektedir. Binaenaleyh Allah bu güzel, bu örneksiz ve benzersiz gökler ile yerin yaratıcısıdır. Ve O, bir işi yapmayı isteyince, sadece ona “ol!” der, o da hemen oluverir. Herhangi bir iş için herhangi bir şeye muhtaç olmaz. İşte, mülkü olan bütün bu gökleri ve yeri ve bunlardaki her şeyi, bir düzen üzere hep böyle yalnız bir irade ile ve sadece “ol!” demekle yoktan var etmiştir.⁶ Şüphesiz zamanı bu yaratılıştan istisna etmek imkânsızdır. Vâcibu’l-Vucûd, zamandan ve mekândan münezzeh olduğuna ve zamanın gerçekliği de, mekân ve hareketle birlikte olduğuna göre, hareket ve mekânın yokluğunda, zamanın da yokluğu söz konusudur. Zira zamanın da öncesi “yok”luktur. O halde yokluğun kendi kendine var olması, zatı itibariyle yok olanın bizatihi var olması, yani bizzat olma (tekevvün bizatihi) mümkün değildir, açık bir çelişkidir. Bilfiil yok olanın, bir şeyin düşünce halinde bulunduğu bir asıl ve kaynaktan kendi kendine fiile çıkması mümkün değildir. Yalnız sûrî (gösterişten ibaret) bir sebep olarak da, yok olan bir şeyin, bir örnekten ve yine yapıcısız, kendi kendine bir şekil kazanması da mümkün değildir. İster düşüncede bulunsun, ister bulunmasın, bilfiil mevcut olmayan herhangi bir şeyin var olması, herhalde bir yapıcı sebebe, yani onu fiilen icad edecek bir mûcide muhtaçtır. Ve ancak o zamandır ki, bizatihi tekevvün (kendi kendine olma) çelişkisi kalkmış olur. O halde bir fâilin, maddî veya sûrî sebebe ancak bir şey ilave etmesiyle yeni bir varlık tasavvuru mümkün olabilir.⁷

¹ Bakara, 2/117; Ayrıca benzer ifade: En’am, 6/101.

² İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “BDA” md., el-İsfahânî, *Müfredât*, “BDA” md., Çanga, Mahmut, *Kur’ân-ı Kerim Lügatı*, Timaş Yayınları, 1999, sf. 78.

³ el-İsfahânî, *Müfredât*, “BD’A” md.; Ünal, Ali, “Bedi”, Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İstanbul, 2000, c. I, s. 285-286.

⁴ Hadid, 57/27; Ahkâf, 46/9; el-İsfahânî, *Müfredât*, “BD’A” md..

⁵ Müslim, *Kitâbü’l-Cum’a*, 43; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 5; İbn Mâce, *Mukaddime*, 7.

⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, c. I, s. 396.

⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, c. III, s. 484-485.

Bakara suresinde bildirilen bu yaratılış gerçeği, modern bilimin ulaştığı sonuçlarla tam bir paralellik göstermektedir. Daha önce de kısmen işaret edildiği gibi bilim, tüm evrenin büyük bir patlama ile yoktan yaratıldığını ortaya koymaktadır. Big Bang adı verilen bu teoriye göre evren günümüzden yaklaşık 15 milyar yıl önce tekil bir noktanın patlamasıyla “hiçlik”ten yaratılmıştır. İlk patlamadan, Planck zamanı denen ve saniyenin 10-43’ü kadar geçen süre fizik kanunlarının geçerli olmadığı fizik ötesi bir durumdur. Bu süreden sonra madde ve fizik kanunları oluşmuştur. Planck zamanından önce ve büyük patlamadan önce madde ve mekânın olmadığı, hatta zamanın da olmadığı bir hiçlik ortamından mekân, zaman ve madde yaratılmıştır.¹ Bir başka deyişle, hareketin yoktan yaratılması, mekân ve zamanı doğurmuştur. Nitekim Einstein’ın izah ettiği İzafiyet Teorisi, zamanın mutlak olmadığını ve onun hız ve çekim gücü gibi değişkenlerden etkilendiğini göstermiştir. Bu teori, uzayı, hareketi ve zamanı birbirine bağlayıp uzayla hareketin olmadığı bir ortamda zamanın da olamayacağını göstermiştir. 1970 yılında Stephan Hawking, Roger Penrouse ile birlikte Einstein’ın formüllerinin ortaya koyduğu evrenin zaman içinde bir başlangıcı olduğunu, bir kez daha ispatladılar.² Paul Davies, zamanın başlangıcı ile ilgili şöyle söylemektedir: Bu sonucun önemi göz ardı edilmemelidir. Birçok kişi şöyle bir soru sormaktadır: Büyük Patlama nerede gerçekleşti? Patlama, uzayın bir noktasında oluşmadı. Uzayın kendisi Büyük Patlama ile oluştu. Benzer bir soru üzerine de aynı güçlük gözükmemektedir: Büyük Patlama’dan önce ne oluyordu? Cevap, “öncesi yoktur” şeklindedir. Zamanın kendisi Büyük Patlama ile başladı.³

Zaman yoksa mekânın, mekân yoksa zamanın yok olması demek, hiçbir şeyin olmaması değil, bildiğimiz anlamda bir şeylerin olmaması demektir.⁴

Araştırmacıların bu konudaki şu kanaatleri kayda değer görülmektedir: Big Bang olayının ilk saniyelerinde neler olup bittiği de bilimsel olarak ispatlanmıştır. Parçacık Fiziği’nde son yıllarda görülen hızlı gelişmeler, sonucunda atomaltı parçacıkların nasıl ortaya çıktığı konusunda laboratuarlarda benzer şartlar düzenlenmesi suretiyle bazı

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: http://www.kurandaceliskiyoktur.com/?page_id=98 (16 Ocak 2007).

² Ayrıntılı bilgi için bkz: http://www.allahinvarligi.com/insanci_ilke_tasarim_kaniti_delili_3.asp (16 Ocak 2007).

³ Ayrıntılı bilgi için bkz: http://www.bilimarastirmavakfi.org/html2/yayinlar/evren_yoktan_yaratildi.html (16 Ocak 2007).
http://www.allahinvarligi.com/insanci_ilke_tasarim_kaniti_delili_3.asp (16 Ocak 2007).

⁴ Keskin, Kenan, *Rölativite teorisi*, <http://sufizmveinsan.com/fizik/rolativite3.html> (28 Ocak 2007).

açıklamalar getirmiştir. Buna göre çok yüksek sıcaklık değerleri altında; elektron, proton, nötron ve nötrinoların fotonlarla birlikte nasıl bir reaksiyona girdikleri ve reaksiyon sırasında nasıl davrandıkları görülmüştür. Atomların, daha sonra da moleküllerin ve nihayet moleküllerden de maddenin nasıl yaratıldığı, saniye dilimleri arasında aşama aşama anlaşılmıştır. Big Bang’ten önce hiçbir şey yoktu. Madde yoktu, enerji yoktu, uzay yoktu, zaman yoktu, mekân da yoktu. Bu “yok” ifadesini insan zihninin tam olarak kavraması çok zordur. Çünkü “yokluk”, ancak “varlık” a göre tanımlanan bir kavramdır. Yokluğu tarif edecek bir kelime, onu belirleyecek bir sıfat da yoktur. Yokluğu matematikteki sıfır kavramı ile de tanımlamak imkânsızdır. Sıfır, var olmayan bir kemiyetin (nitelik) adıdır. Yoklukta nitelik ve nicelik de olmadığından sıfır kavramı da kullanılmaz. Bu durumda, Big Bang’ten “önceki zamanda” neler olduğu sorusu, mantık dışıdır. Çünkü zaman da Big Bang ile yaratılmıştır. Maddenin yaratılmaya başladığı “an”, zamanın da yaratıldığı “an” dır. Evrenin yaşı 15 milyar yıl ise, “30 milyar yıl önce ne vardı?” sorusu hiç anlamı olmayan bir soruşturmadır. Çünkü 30 milyar yıl önce “zaman” yoktu ki, “ne vardı?” sorusuna bir cevap arayalım.¹ David Darling, *Derin Zaman* (Deep Time) isimli eserinin başlangıç bölümünde âdetâ bir şiir gibi, şu satırlara yer vermektedir: Zaman yoktu, uzay yoktu... Madde ve enerji de yoktu... Hiçbir şey yoktu... En küçük bir nokta, boşluk bile yoktu. Bu yokluktan küçücük, olağan üstü bir kıpırtı belirdi... Ufacık bir titreme... Hafif bir dalgalanma, belli belirsiz bir girdap... Bu kozmik kutunun kapağı açıldı ve altından yaratılış mucizesinin filizleri belirdi...²

Bu bağlamda Kur’ân’ın âleme, âlemin ve içindekilerin hareketine bağlı olan bir dünyevî zaman olgusuna dikkat çektiği görülmektedir. Âlem hadis olduğuna göre zaman da hâdistir.³ Bu durumda zaman, Allahın yaratmasına göredir. Yaratılan için zaman, ancak Mutlak Varlık dayanağı ile kavranabilen ve muhakkak soyut bir olaydır. Bu soyutluk ise zamanın seyrine alamet olan olgulara dikkat çekilmek suretiyle müşahhaslaştırılmaktadır. Dünyevî olan her şeyin Allah’ın yaratma kudretine işaret ettiğine dikkat çeken Kur’ân, zaman mefhumunu ifade eden kavramlarla da aynı hakikate işaret etmekle beraber; zamanın kendisi de dâhil olarak, her şeyin, başlangıç ve

¹ Tuna, Taşkın, *Uzayın Sırları*, Boğaziçi Yay., ts., s. 122-123.

² Tuna, Taşkın, *a.g.e*, s. 125.

³ er-Râzî, Fahrüddîn, *a.g.e*, c. XXI, s. 281-284.

sonu itibariyle Allah'ın emrine ram olduğuna vurgu yapmaktadır. Zira O'ndan gelen her şey, O'na dönecektir. Bunun için Kur'ân'da, zamanın bu aracı fonksiyonu değerlendirilirken daima “*ebedî zaman*” yahut “*ebedî hayat*” perspektifi hâkimdir. Bu döngüsel yolculuğun sebep olduğu, oluş, değişim, yok oluş gibi etkenlerin tesirinde kalmak, yalnızca insana özgü olmayıp bu döngü içerisindeki bütün mahlûkata teşmil edilmektedir. Ancak bu döngünün farkında olmak ise, dünya âleminde sadece insana mahsustur¹ ki, insanın sorumluluğu ve uhrevî ebediliğin müsbet ya da menfi olarak muhatabı olması da bu sebeple olsa gerektir.

1- Zamanın Sınırları

Zaman kavramının ifade ettiği olgunun dikkat çeken bir diğer vasfı da sınırlı olmasıdır. Meseleyi iki açıdan ele almak mümkündür. Birincisi, zamanla ilgili kelimelerin Kur'ân'daki kullanımlarının, Arab dili açısından ve genel manada dil biçimsel açıdan değerlendirilmesidir. İkincisi ise Kur'ân'da ifade edildiği veçhiyle zihinlerde tasavvur edilen ve kozmolojik gerçekliği bulunan zaman mefhumunun, mantıkî bağlamda ele alınmasıdır.

Konuya gramer açısından baktığımızda görmekteyiz ki, Kur'ân'da zaman anlamı ifade eden kelimeler, genel olarak zarf bağlamında kullanılmaktadır. Zarf, sözlükte “*kap, mahfaza*”² vb. anlamlara gelmektedir. Zarf, “*içine bir şey alan şeydir*” diye de tanımlanabilir. Zaman ve mekân zarfı olarak ikiye ayrılır. Örneğin “*kova*” içinde olan şeyin (mekân) zarfıdır. Yirmi dört saatlik zaman dilimi anlamını ifade eden “*yevm*”, bu sürenin (zaman) zarfıdır. Veya bir başka ifadeyle “*Cumartesi*”, Cuma'nın bitiminden Pazar'ın başlangıcına kadar geçen sürenin (zaman) zarfıdır. Burada görülmektedir ki, kap, içi olan yahut içine herhangi bir şey alan varlıktır. O halde böyle bir varlığa sahip zamansal veya mekânsal bir kabın içinden bahsetmek, dışının varlığını da gerektirmektedir. Bu meseleyi örnekler üzerinde ifade edecek olursak şöyle deriz: Mekânsal bir kap olan “*kova*”nın içi olduğu gibi dışı da mevcuttur ve dışında kalan şey(ler) kovadan değildir. Bunda şüphe yoktur... aynı şeyi zaman zarfı örneğinde de kullanabiliriz: Genel manada zamanın bir parçası ve zamansal bir kap olan “*Cumartesi*”nin içi olduğu gibi dışı da vardır. İçi, Cuma'nın bitimi ile başlayıp Pazar'ın

¹ Sezen, Yümni, *Maddecî Felsefenin Çıkmazları*, İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 64-65.

² İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “ZRF” md.; Firuzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhîd*, “ZRF” md..

başlangıcına kadar geçen süredir. Dışı ise, haftanın diğer günleridir. Veya daha genel bir ifadeyle diyebiliriz ki, muayyen zaman fasılalarının başı ve sonu olması hasebiyle bu iki uç arası, bu arada geçiş süre için bir zarf (kap)tır. Bu iki ucun ötesi ise bu kabın dışıdır ve bu “kap”tan değildir. Bunu zamanın parçalarına değil de tamamına uyguladığımızda zamanın bir başı ve sonu yahut dairesel bir sınırı olduğu sonucuna ulaşmaktayız.

Nitekim yaratılmışlar ve onlara ait fiiller, zaman ve mekân zarfının içinde gerçekleşmektedirler. Yani kâinata (mümkünü'l-vücûda) dair oluş-bozuluş (bütün kevnîyyet), zaman ve mekan zarfının mazruflarıdır. “Her şey zıddıyla bilinir” mantık ilkesinden hareketle herhangi bir şeyin içinden bahsedebildiğimize göre onun dışının da olması gereklidir. O halde zarf olarak zamanın içi olduğuna göre dışı da vardır diyebilmekteyiz. Dil bilimsel ifade açısından ele aldığımızda görmekteyiz ki, zaman da mekân gibi başlangıç ve son arasında veya kendi boyutsallığı çerçevesinde sınırlara sahiptir. Zaten bir bütün halinde yaratılmışlığından söz ettiğimiz zamanın sınırsız olduğunu düşünmek imkânsız görünmektedir. Yegâne sınırsız varlık olan Allah Taala’dır. Zira “O, ilk ve sondur; görünen ve görünmeyendir. Hem O her şeyi bilendir.”¹

Bu meselede ortaya konacak ikinci bir yaklaşım ise, mantıksal bir mahiyeti haizdir. Mesela biz, zamanın cüzlerinden bahsedebilmekteyiz ve zamanı, yıl, ay, gün, saat, an vb. parçalara ayırmaktayız. Bu parçaların hiçbirisi yaratılmış olmaktan arî değildir. Çünkü bütün bu parçaların belli sınırları vardır. O halde bir şeyin parçaları sınırlıysa onun bütünü de sınırlıdır. Sınırları belirli olan şey ise hâdistir, mahlûktur. Kaldı ki; cüz’ünden bahsedilebilen ve bu cüz’lere sınır tayin edilebilen bir mefhumun, aklen, tamamının da sınırlı olması zorunludur.²

Şu halde bütünüyle zaman sınırlıdır. Yani ondan olmayan bir dışı/ötesi vardır. Zira Allah’ın isimlerinden olan el-Evvel ve el-Âhir³ kavramları da bunu gerektirmektedir. el-Âhir ismi, zıt anlamıyla kullanılmaktadır. Dolayısıyla el-Âhir, “varlıkların geçmişinden sonra bâki olan” demektir. Allah (el-Evvel’dir) hiçbir şey yokken bile vardı, (el-

¹ Hadid, 57/3.

² er-Râzî, Fahrüddîn, a.g.e., c. XXI, s. 281-284; es-Sâbûnî, Nurettin, *Maturîdiyye Akaidi*, (trc.: Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ankara 2000, s. 82.

³ Hadid, 57/3.

Âhir'dir) her şey yok olduğunda da, O'nun varlığı baki kalacaktır.¹ Bir başka ifade ile bütün mahlûkatın (mümkün varlıkların) başlangıcı ve sonu vardır. Vâcibu'l-Vücûd olan ise, bu varlıkların başlangıcından önce de, onların son bulmasından sonra da vardır.

Netice de “zaman”, mümkün ve muhdes bir varlıktır. Mümkün oluşu, Vâcibu'l-vücûd'un birden fazla olamayacağına binaendir. Zaman'ın muhdes oluşuna gelince, onun mümkün ve muhdes oluşun alametleri, diğer mümkün ve muhdes varlıklarınkinden daha açıktır. Zira zamanın bütün parçaları, birbirini takip etmektedir. Hâlbuki yok olduktan sonra var olan, var olduktan sonra yok olan her “şey”, mahlûktur. Bu itibarla zamanın bütün dilimleri mümkün ve muhdestir. “Bütün” de, parçalardan elde edildiğine göre, hiç şüphesiz, mümkün ve muhdes muhtaç olanın kendisi de mümkün ve muhdestir. O halde zaman, Allah'ın, bütünü ve parçaları ile varlığını tercih etmesiyle var olan bir “şey”dir.²

Bu durumda zamanın, başı ve sonu veya boyutsallığı olan bir sınırlılık olduğunu söyleyebiliriz. Bu sınırlılığın sınırları ötesinde ise, yeni bir zaman mefhumunun yaratılmasıyla oluşacak bir hayat olmalıdır. Bu hayatın, yine Allah Taala'nın yaratmasına bağlı olarak, mahiyetini henüz idrak etme kabiliyetine sahip olamadığımız zamansal süreklilik/ebedilik/süresizlik, ya da zamansızlık vasfına sahip olması, düşünülemez değildir. Bilakis, beşerî idrak çerçevesinde devirlere, yıllara, aylara, günlere ve hatta dakika, saniye vb. daha küçük parçalara bölünmesi tahayyül edilebilen bir varlığın bizzat sınırsızlığı imkânsızdır.³

2- Zamanın Varlıksal Değeri

Yaratılmışlığı ve zarf bağlamındaki bütünsel sınırlılığıyla zamanı, sonrasındaki hayatta ihtiyaç duyulacak olan şeylerin biriktirilmesi için yaratılmış bir kap olarak düşünmek mümkündür. Şüphesiz İslam dininin temel hedeflerinden biri de insanı bu doğrultuda bir hazırlığa sevk etmek, bu amaca yönelik psikolojik destek sağlamak ve dönüşü olmayan bir hayatta insanın mahcup, mahzun ve pişman olarak yakınmasını ve öne süreceği bahaneleri bertaraf etmektir diyebiliriz.

¹ Âlusî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut (t.y.) c. XXIV, s. 100-101; et-Taberî, Muhammed İbn Cerîr İbn Yezîd Ebu Cafer, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2000, c. XXIII, s. 168.

² er-Râzî, Fahrüddîn, *a.g.e.*, c. XXI, s. 281-284.

³ er-Râzî, Fahrüddîn, *a.g.e.*, c. XXI, s. 281-284; es-Sâbûnî, Nurettin, *Maturîdiyye Akaidi*, (trc.: Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ankara 2000, s. 82.

İnsanın, yaşadığı hayatın her anından, kendisine verilen zamanı, hayat süresini nasıl harcadığından sorguya çekileceği, zamanını boşa harcayan ve değerlendirmeyen insanın da pişmanlık duyacağı ifade edilmektedir. Bu pişmanlığın ilki ölüm anında ortaya çıkacaktır. Bu husus Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir. وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ “Birinize ölüm gelip de: ‘Rabbim, beni yakın bir süreye kadar erteleyeseydin de sadaka verip iyilerden olsaydım!’ demesinden önce, size verdiğimiz rızktan (Allah) için harca. Allah süresi geldiği zaman hiç bir canı ertelemez. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”¹ İkincisi ise ahirette ortaya çıkacaktır. Bu da şöyle ifade edilmektedir: وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُحَقِّقُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَافِرٍ وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ “Küfredenlere gelince, onlara cehennem ateşi vardır. Hüküm verilmez ki ölsünler, kendilerinden biraz azabı da hafifletilmez, işte biz, her nankörü böyle cezalandırırız. Ve onlar orada şöyle feryat ederler: Ey Rabbimiz, bizleri çıkar da yaptıklarımızdan başka yararlı bir iş yapalım. (Onlara): Ya size orada düşünecek olanın düşüneceği kadar ömür vermedik mi ki? Hem size Peygamber de geldi. O halde tadın; çünkü zalimleri kurtaracak yoktur!”² Çünkü çalışma zamanı bitmiş ve artık ücret alma zamanı gelmiştir.

Bu durumda, Allah Taala'nın insanoğlu için bir lütuf ve ihsanı olarak zaman, insanın sahip olduğu ve asla paha biçilemeyen bir değerdir. Çok çabuk geçen, geri dönmesi imkânsız ve yeri hiçbir şeyle doldurulamayacak bir değer olan zaman, insanoğluna bahşedilen en kıymetli nimettir. Allah'ın zamana yemin etmesi de bu kıymetin bir tür ifadesi ola gerektir.³ Zamanın bu kadar kıymetli olmasının asıl sebebi, şüphesiz bizzat kendisinden değildir. Bilakis bu değer, zamanın, her amelin ve her hasadın kabı ve nihayetsiz hayatın tarlası olmasından kaynaklanmaktadır. Zira insan, ebedî hayatının mahiyetini, bu sınırlı zamanın kendisine bahşedilen çok küçük bir diliminde bizzat belirlemektedir. Kendisine verilen irade sayesinde, yine kendisi için olanı kazanma sorumluluğu da insan üzerindedir.

¹ Münafikûn, 63/10-11.

² Fâtır, 35/36-37.

³ ‘Asr, 103/1.

Nitekim Hz. Peygamber, kişinin zaman nimeti karşısındaki bu sorumluluğunun büyüklüğünü şöyle dile getirmiştir: “Kıyamet günü, dört şeyden sual edilmedikçe, kulun ayakları (Rabbinin huzurundan) ayrılamaz: ‘Ömrünü nerede harcadığından, ne amelde bulunduğundan, malını nerede kazandığından ve nereye harcadığından, vücudunu nerede çürüttüğünden.’”¹ Başka bir Hadis-i Şerifte de şöyle buyrulmuştur: “Beş şeyden evvel beş şeyin kıymetini bil: İhtiyarlık gelmeden önce gençliğin, hasta olmadan önce sıhhatin, fakirlik gelmeden önce zenginliğin, meşguliyetten önce boş vaktin ve ölmeden önce hayatın.”² Bu Hadis-i Şeriflerde, insanın zamanını iyi değerlendirmesine ve bu değerli nimeti boşa harcamaması gerektiğine dikkat çekilerek bu nimetin geçiciliğine ve asıl olana (uhrevî hayata) hazırlanmanın zorunluluğuna işaret edilmektedir. İnsan için önemli bir nasihat ve uyarıdır bu.

İçinde yaşanılan zamanın/an’ın değerini bu şekilde ifade eden Hz. Peygamber, “İnsanların çoğu, iki nimetin kıymetini takdirde yanılmışlardır: sıhhat ve boş vakit”³ sözüyle de insanların, zaman mefhumunu yeterince idrak edemeyişlerinden kaynaklanan bir boş vermişliğe, tembelliğe ve nankörlüğe düşmelerine dikkat çekmektedir. Esasen bu, insanın içinde bulunduğu bütün nimetler için sergilediği bir gaflet tavrıdır. Şayet zamanın ötesindeki hakikati yakinen idrak edecek olsa, içinde yaşadığı bu zamanın, söz konusu o öte için yaratılmış olduğunu anlayacak ve hayatını ona göre inşa ve tanzim edecektir. Çünkü bu hayatın inşası, zamanın son bulmasıyla başlayacak olan uhrevî/süresiz hayatın temeli olacaktır.

B- Allah’tan Başka Her Şeyin Yok Olacağı Meselesi

Zamanın yaratılmışlığıyla ilgili meseleyi ortaya koymaya çalıştıktan sonra, bu kavramı, bütün yaratılmışların yok olacağını ifade eden ilahî beyan bağlamında da ele almak yerinde olacaktır. Bütün kâinatın (mümkinâtın) Allah ile ilişkisi, yaratan ve yaratılan ilişkisinden başka bir şey değildir. Çünkü Allah Taala’nın Kur’ân-ı Kerim’deki, “هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ” “O, Evveldir, Âhirdir, Zâhirdir, Bâtındır”⁴ ifadesinden şunu anlamak mümkündür: Hiçbir şey yok iken Allah vardı ve her şey yok olduktan sonra Allah yine var olacaktır. O, Evveldir, Âhirdir ve aynı

¹ Tirmizî, Kıyamet, 1.

² Buharî, Rikâk, 3; Tirmizî, Zühd, 25.

³ Buharî, Rikak, 1; Tirmizî, Zühd, 1.

⁴ Hadid, 57/3.

zamanda zâhirdir. Çünkü her şey ondan zuhur eder, onun sıfatlarından, fiillerinden ve nûrundan meydana gelir. Demek ki her şeyin ilk yaratıcısı ve ilk bilinen zat olmasından dolayı Evvel; her şeyi yok eden ve sonu belirleyen zat olmasından dolayı da Âhirdir.¹

Bir başka ayette ise, *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ* “Allah’tan başka her şey yok olacaktır”² ifadesi yer almaktadır. Bu ifade İslam âlimlerince genelde şöyle anlaşılmıştır: O’nun zatından başka her şey yok olacaktır.³ Zaten O’nun dışında her mevcut aslı itibariyle yokluktur. Çünkü O’ndan başka hiçbir şeyin varlığı kendinden değildir. Bilakis, Allah Taâlâ’ya dayandığından her an yok olmayı kabul edici ve yok olmaya hazır olmakla aslında yok demektir veya yok olacaktır.⁴ Ancak O, zatında diri, ezeli ve ebedî, varlığı kendisiyle olandır.⁵ Bunun için, mal-makam, güç-iktidar, hayat-nimetler, yeryüzü ve üstündekiler, gökler ve içindeki canlı-cansız tüm varlıklar, bildiğimiz ve bilmediğimiz tüm yönleriyle bu evren ve daha genel anlamda mevcut olan her şey yok olacaktır. Sadece yüce Allah’ın zatı bâki kalacaktır. Tek başına O kalacak ve geride hiçbir şey kalmayacaktır.⁶ Dolayısıyla Vâcibu’l-Vücûd dışındaki bütün varlıklar gibi, mutlak olan yokluktan varlık alanına çıkması hususunda bir müreccihe muhtaç olan zamanın da, varlığı arızî olmakla beraber tekrar son bulması zorunludur.

Kur’ân’ın yukarıda zikri geçen ifadesiyle, Vâcibu’l-vücûd dışında her şeyin yok olacağı açıkça ortaya konmaktadır. O’nun dışındaki her şey *bi’l-kuvve* yok olmaya müstahaktır, çünkü tümüyle mümkün varlıktır. O ise Vâcibu’l- Vücûd’dur.⁷ Bu yok olmaya (arızî durumun son bulmasına), varlığı kâinatın varlığıyla anlam kazanan zaman da, diğer varlıklar gibi mecburdur. Zira bu ayetin nüzul sebebi olarak zikredilen mesele de, bu hususu teyit etmektedir. Esbâb-ı nüzul kaynaklarının zikrettiğine göre: “*Her nefis ölümü tadıcıdır*”⁸ âyet-i kerimesi nazil olunca Rasûlullah (sav)’e: “*Ey Allah’ın elçisi*

¹ Yaşar, Ahmet, “*el-Âhir*” md., Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İstanbul, 2000, c. I, s. 100.

² Kasas, 28/88.

³ İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ’ İsmâîl, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, (thk. Sami b. Muhammed Selame), Dâru’t-Tayyibe li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1999, c. VI, s. 261-262.

⁴ Ebu’s-Suud, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-Amedî, *İrşâdu Akli’s-Selîm*, Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut 1994, c. V, s. 247; Elmalılı, *a.g.e.*, c. VI, s. 205-206;

⁵ Elmalılı, *a.g.e.*, c. VI, s. 205-206.

⁶ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, c. XI, s. 310-311.

⁷ Rahman, 55/26-27.

⁸ Al-i İmrân, 3/185 veya Enbiyâ, 21/35 veya Ankebût, 29/57.

melekler ne olacak, onlar da ölümü tadacaklar mı?” diye soruldu da bunun üzerine: “O’nun zatından başka her şey yok olacaktır”¹ âyet-i kerimesi nazil oldu.²

Şüphesiz buradaki “şey” kelimesi, Allah’ın yarattıkları ve O’nun varlığı dışında olup O’nun varlığına işaret olacak her şeyi kapsamaktadır. Bununla mutlak manada O’nun dışındaki bütün mevcudât kastedilmektedir.³ Zira (soyut ve somut) bütün bu şeyleri ifade etmek için de, âlem kelimesi kullanılmaktadır. Çünkü bütün varlıklar, Allah’ın varlığının alâmetidir ve O’nun varlığını ihsas ve işaret etmektedir. Bu durumda âlem, Allah’ın dışındaki şeylerden (bütün mahlûkattan) ibarettir. Var olsun ya da olmasın varlığı mümkün olan her şey, tabiatı itibariyle Vâcibu’l-vucûd olan Allah Taala’yı bilmenin alametidir.

Zaten âlemin hakikati, kendi varlığının, yok olacak bir araz olduğunu göstermektedir.⁴ Nitekim yukarıdaki ayet ve Allah Resulü (sav)’in: *Bir şâirin söylediği en doğru söz Lebîd’in söylediği şu sözdür: “Haberiniz olsun, Allah’tan başka her şey bâtıldır”⁵* hadisi de, bütünüyle âlemin yok olacağı gerçeğini belirtmektedir. O halde bu öncüller, bizi, bir bakıma varlığı kâinatın varlığına bağlı olan veya ancak, hareket-mekân bağlamında anlam kazanan zamanın da âlemle birlikte yok olacağı sonucuna götürmektedir. Gerçi, Allah’ın varlığının alâmeti olması sebebiyle zaman da, âlem kavramının şümulündedir. Bunun için, Ehl-i sünnet inancında, Allah’ın zatı dışındaki her şeyin yok olması meselesi, ahirete imam kapsamında telakki edilmektedir.⁶

¹ Kasas28/88.

² Âlûsî, *Rûhu’l-Maânî*, c. XX, s. 131; Çetiner, Bedreddin, *Esbab-ı Nüzul*, Çağrı Yay., c. II, s. 684.

³ Elmalılı, *a.g.e.*, c. VI, s. 206.

⁴ İbn Arabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed, *el-Fütuhâtü’l-Mekkiyye*, Beyrut, ty. c. III, s. 443.

⁵ Buhârî, Edeb 90, Menâkıbu’l-Ensâr 20, Rikâk 29; Müslim, Şiir 3, (2256); Tirmizî, Edeb 70, (2853).

⁶ Karaman, Hayrettin, *Kıyametin İşaretleri ve Dabbetü’l arz*, <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat/0261.htm> (09 Mart 2007).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
EBEDÎLİK TELAKKİSİ

I- İNSAN PSİKOLOJİSİ BAKIMINDAN EBEDİLİK

A- İnsan ve Zaman

İnsan psikolojisi bakımından ebedilik mefhumu, araştırılması gereken son derece önemli bir konudur. Her şeyden önce, insanın psikolojik yapısından hareketle zamanın akışı içerisinde arzuladığı sonsuzluğun ne anlama geldiğini belirlemek gerekir. Bunu yapmak için de düşünen, araştıran ve korku, sevgi, hüzn, arzu gibi duygusal gerçeklikleri bünyesinde barındıran insanın, zaman denen mefhumla olan ilişkisini ortaya koyma önceliği söz konusudur. Bu ilişkinin açıklanabilmesinde de, insanın düşünce, algı ve ruhsal yapısı çerçevesinde; “*zaman, bütün insanlar için aynı nicel ve nitel¹ gerçekliğe sahip mi, değil mi?*” sorusuna verilecek cevap, büyük önem arz etmektedir. Dahası, bu sorunun cevabı, ebediliğin, insanın psikolojik yapısındaki izdüşümünü büyük oranda aydınlığa kavuşturacaktır.

Kur’ân’ın, zaman mefhumuna atıfla ifade ettiği gerçeklikler, gelişen fizikî imkânlar ve ilerleyen bilimsel araştırmalar göstermektedir ki, her bir varlık için aslında nicelik ve nitelik itibarıyla birbirinden farklı birer zaman boyutu söz konusudur. Hatta her bir varlık kategorisindeki bireylerin zamanı algılama biçimi de farklılaşmaktadır. İşte, her bir insan için bazen kısmen bazen de büsbütün farklılık gösteren (ki, bu “*zamanın göreceli oluşu*” başlığı altında örneklendirilecektir) bu öznel algı, kişinin kendi açısından, zaman mefhumuyla ilişkisini de ortaya koymaktadır.

1- İnsanın Zamana Bakışı ve Beklentileri

İnsanın zamana bakışını, çok genel olarak değil de, Kur’ân’ın, genelin bir ilk örneği olarak ortaya koyduğu yönüyle ele almak daha yerinde olacaktır. Zira Kur’ân’ın,

¹ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1994, s. 203.

üzerine ebedî hayat düşüncesini inşa ettiği bu ilk örnek, insanoğlunun genel psikolojik yapısını da en güzel şekilde yansıtan bir hususiyeti haizdir.

İnsanın zamana bakışını ve bu tavrın tarih boyunca tezahür eden biçimlerini en güzel şekilde ortaya koyan şüphesiz Kur’ân’dır. Kur’ân, özellikle cahiliye¹ insanının, mahiyetini idrak etmekten aciz olduğu zamana, ulûhiyet vasfı yüklediğini ifade etmektedir. Şöyle ki, Mekkeli müşriklere, ölümden sonraki hayat hatırlatıldığında yahut kıyamet ve ahiret sorumluluğundan söz edildiğinde, onlar, bu dünya hayatından sonra yeni bir hayat olmadığını savunurlardı. Onlara göre bütün hayat, bu dünya hayatından ibaretti.² Cahiliye Arap şirinde de birçok örneği bulunan bu anlayışa³ dair Kur’ân, onların, وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ onların, *“Hayat, ancak bu dünya hayatımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak geçen zaman yokluğa sürükler”*⁴ dediğini ifade ederek ayetin devamında, esasen onların bu hususta hiçbir bilgileri olmadığını ve gerçeğin bambaşka olduğunu ısrarla vurgulamaktadır: قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ *“De ki: “Allah sizi diriltir. Sonra sizi o öldürür, sonra da geleceğinde şüphe olmayan kıyamet gününde (diriltip) bir araya toplar. Fakat insanların çoğu bilmezler.”*⁵ Nitekim cahiliye insanında Allah inancı olmasına rağmen, o, kâinatta cereyan eden (oluş, başkalaşma ve yok oluş gibi) olayları, zamana izafe etmekteydi.⁶

Cahiliye insanların, bu tür meseleleri zamana izafe etmelerinde, hiç şüphesiz kader anlayışlarının büyük etkisi vardır. Çünkü onlar başlarına gelen belaları, gece ve gündüzden ibaret sandıkları “zaman”a (dehre) izafe ediyorlardı. Bu itibarla dönemin birçok şairi, şiirinde, zamanı çoğu kez acımasız ve sivri dişlerini insana merhametsizce batıran bir canavar olarak tasvir etmektedir. Bu anlayış sonraki dönemlerde “dehriyye” diye anılan ve her şeyin mutlak müessiri olarak zamanı kabul eden mülhîd bir inanç sistemine de kaynaklık etmiştir.⁷ Neticede bu anlayıştaki insan, bütün kâinatı, büyüme

¹ Taftazânî, “cehl” kelimesini, “Risaletü’l-Hudûd” isimli eserinde, “bir şeyi olduğunun aksine bilmek” diye tarif etmektedir. Yani cehalet, “hiçbir şey bilmemek” değildir.

² ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl*, Kâhire 1953, c. III, s. 512-513; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, c. VIII, s. 340.

³ İzutsu, Toshihiko, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, (trc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşr., Ankara, ts., s. 158-167; Kalın, Faiz, *a.g.e.*, s. 30-33.

⁴ Casiye, 45/24.

⁵ Casiye, 45/26.

⁶ İzutsu, Toshihiko, *a.g.e.*, s. 158-167.

⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “DHR” md.

ve çürüme kanunları ile yönetilen bir sürü felaketler yığını olarak görmektedir.¹ Hakikaten bu son derece karamsar bir hayat anlayışıdır.

Esasen bu denli İslam dışı bir mahiyet arz etmese de, zamana ve zamanla meydana gelen olaylara karşı ortaya konan böyle bir yaklaşımın, İslam tarihi ve hatta insanlık tarihi boyunca devam ede gelen bir anlayış olduğu söylenebilir. Yani insanlar daima zamanın kendileri lehine bir şeyler getireceği beklentisi içerisinde olmuşlardır. Ayrıca, zamanla bir kurtarıcının gelip o dinin mensuplarını yaşadıkları sıkıntılardan kurtaracağı inancı, bütün dinlerde var olan bir inançtır denmektedir.² Buhranlı dönemlerdeki yaygın ve etkin bir kanaat olarak, öteden beri böyle bir kurtarıcı, hidayet edici bir insan, bir Mesîh ve bir Mehdî hep beklene gelmiştir.³

Durum şu ki; ister yaratılışı gereği, sadece gününü değil geleceğini de merak eden insanın, zor ve sıkıntılı dönemlerinde “*bir kurtarıcı*” aramasına bağlansın; isterse dinlerle gelmiş bir gerçek olup insan buna binaen beklemiş olsun, birçok toplumda bunalım ve çaresizlik zamanlarında bir mesih/kurtarıcı beklentisi söz konusu olmuştur.⁴ Mesela, Hz. İsa’nın doğduğu yıllarda Filistin, Roma İmparatorluğunun hâkimiyetindeydi. Yahudiler çeşitli mezheplere bölünmüş, dinî konular çıkar meselesi haline gelmiş, şekilcilik samimiyeti boğmuştu. Tek tanrı inancına sahip Yahudiler, putperest Romalılarından kurtulma yolları arıyorlardı. Bunun için bir kurtarıcı, bir Mesih bekliyorlardı ki, Hz. İsa, bu sırada ortaya çıktı.⁵ Diğer taraftan ateist bir din olarak nitelenen Budizm’de de, insanlığı kurtarmak için Metteyya sülalesinden şimdi Cennet’te olan Ajita isminde bir kurtarıcı geleceğine dair beklenti olduğu dinler tarihi araştırmacılarınca ifade edilmektedir.⁶

¹ İzutsu, Toshihiko, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, (trc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşr., Ankara, ts., s. 158-159.

² Adam, Hüdaverdi, “Mehdilik Meselesi”, Yeni Ümit Dergisi, Nisan-Mayıs-Haziran 2002, Sayı: 56, http://www.yeniumit.com.tr/konular.php?konu_id=302&yumit=bolum2&sayi_id=56 (19 Mayıs 2007).

³ Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 1997, s. 295; Adam, Hüdaverdi, “Mehdilik Meselesi”, Yeni Ümit Dergisi, Nisan-Mayıs-Haziran 2002, Sayı: 56, http://www.yeniumit.com.tr/konular.php?konu_id=302&yumit=bolum2&sayi_id=56 (19 Mayıs 2007).

⁴ Adam, Hüdaverdi, “Mehdilik Meselesi”, Yeni Ümit Dergisi, Nisan-Mayıs-Haziran 2002, Sayı: 56, http://www.yeniumit.com.tr/konular.php?konu_id=302&yumit=bolum2&sayi_id=56 (19 Mayıs 2007).

⁵ Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 1997, s. 267-268.

⁶ Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 1997, s. 295.

Görüldüğü gibi, insanlar, ferdi veya toplumsal hayatta karşılaştıkları sıkıntı ve olumsuzluklara tahammül edememeleri neticesinde daima, akıp giden zamanın kendilerine bir kurtarıcı getireceğine inanmış ve bir kurtarıcı beklentisi içerisinde girmişlerdir. Dilimizde yaygın bir kullanımı olan “*zaman, her şeyin ilacıdır*” sözü de, bu gerçeğin bir yansıması olsa gerektir. Bu itibarla, zamanın akıp gitmesi, insan için bir teselli kaynağı olarak da telakki edilebilmektedir.

İşte, bir taraftan zamanın yıpratıcı etkisi karşısında kendisine teselli kapıları arayan insan, diğer taraftan da, zamanın bu amansız akışı içerisinde, duyularıyla müşahade ettiği ve büyük bir iştiahtan duyduğu nimet, ziynet ve zenginlikleri elde etme çabası içerisinde girmektedir. Kur’ân, bu psikolojik yapıyı şöyle anlatmaktadır: *رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبِئَةِ* “*İnsanlara kadınlar, oğullar, yüklerle altın ve gümüş yığınları, salma atlar, davarlar, ekinler kabilinden aşırı sevgiyle bağlanılan şeyler çok süslü gösterilmiştir. Hâlbuki bunlar dünya hayatının geçici faydalarını sağlayan şeylerdir. Oysa varılacak yerin bütün güzellikleri Allah katındadır.*”¹ İşte, insanda mevcut olan bu sahiplenme, biriktirme, mal-mülk edinme arzusu ve gayretine binaen Allah Taala, ebedî gerçeği şöyle ifade etmektedir. *قُلْ أُوْنِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ* “*De ki, size, o istediklerinizden daha hayırlısını haber vereyim mi? Korunan kullar için Rablerinin yanında cennetler var ki, altlarından ırmaklar akar, içlerinde ebedî kalmak üzere onlara, hem tertemiz eşler var, hem de Allah’tan bir rıza vardır. Allah, o kulları görür.*”²

Bu itibarla inanan insan, mahiyetini idrak edemese bile zamana asla ulûhiyet vasfı yüklemeyebilir. Nihayetinde zaman da, Allah’ın yarattığı bir mahlûktur ve O, her şeye bir vakit tayin etmiştir. Bir şeyin var olması veya yok olması ancak O’nun emriyledir. Zamanın akıp gitmesi veya hayatın Allah’ın tayin ettiği sona yaklaşması, mümin için bir nimettir. Çünkü zamanın çepeçevre kuşattığı bu âlem, mümin için bir zindandır. Zira İslam inancında ölüm, geçici arzu, istek ve zevklerin bitip ebedî hayatın başlangıcını

¹ Âl-i İmran, 3/14.

² Âl-i İmran, 3/15.

simgeler. Bu itibarla Hz. Peygamber (sav), “dünya, mü’mine hâpishane, kâfire cennettir”¹ demiştir.

Nitekim Kur’ân, dünya hayatını şu misalle açıklamaktadır: “Gökten indirdiğimiz su ile insanların ve hayvanların yediği bitkiler birbirine karışmıştır. Nihayet yeryüzü süslerini takınıp süslendiği ve sahipleri kendilerini ona gücü yeter sandıkları bir sırada, geceleyin veya gündüzün, ona emrimiz gelivermiştir, ansızın ona öyle bir tırpan atıvermişiz de sanki bir gün önce orada hiçbir şenlik yokmuş gibi oluvermiştir. Düşünen bir kavim için ayetlerimizi işte böyle açıklarız.”² Bunun için mümin, Allah’tan bir lütuf olan ve imtihan yeri olan dünya hayatının geçiciliğine inanır ve ilerleyen zamanın ve zamana dair alametlerin Allah’ın birer ayeti olduğunu kabul eder. Bu inanç ile mümin, geçici olan bu dünyada, ebedî hayat olan ahiretteki o sonsuz saadete ermek için azami gayret sarf eder.

Netice olarak denebilir ki, insanın zamana bakışı, düşünce ve inanç dünyasıyla yakinen bir ilişki içindedir. Kişinin düşünce yapısı veya inancında zaman ne anlam ifade ediyorsa, zamana atfettiği değer, zamanı algılayış biçimi ve zamandan beklentileri de, o doğrultuda olmaktadır. İşte bunun için Kur’ân’ın, zamanın mahiyetine dair ortaya koyduğu bir gerçeğe dikkat çekmek uygun olacaktır. O da, zamanın, varlık, mekân ve insan açısından göreceli bir kavram/olgu olmasıdır.

2- Zamanın Göreceliği

İnsanlık tarihi boyunca zamanın gerek evrende, gerekse mümkün olabilecek her ortamda her varlık için aynı şekilde işlediği tahmin edilmiştir. Öteden beri süregelen bu genel kanaati göz önünde bulundurduğumuzda Kur’ân’ın, insan için, aslında ne kadar köklü bir anlayış değişikliği getirdiği görülmektedir. Kuran, değişik durumlarda gün kavramının değişeceğini, bir günün bin yıla eşit olabileceğini söylemiştir: *يُذَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ* “O, gökten yere, (yukarıdan aşağıya) işleri düzenler, sonra da o işler, sizin saydıklarınızdan bin yıl kadar olan bir günde O’na yükselir.”³ *وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ* “Bununla beraber Rabbinin katında bir gün, sizin sayacaklarınızdan

¹ Müslim, Zühd 1, (2956); Tirmizi, Zühd 16, (2325).

² Yunus, 10/24.

³ Secde, 32/5.

bin sene gibidir.”¹ Bir başka ayette ise söz konusu farklılık, تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ “Melekler ve Ruh miktarı elli bin yıl süren bir gün içinde ona çıkar”² şeklinde ifade edilmiştir. Birçok müfessir, buradaki “bin” ve “elli bin” tabirlerinin, söz konusu eylemlerin zamanının ne kadar uzun olduğuna delalet ettiğini savunurken; bazı müfessirler de, bu tabirlerin kesretten kinaye olarak kıyamet gününün ifadesi olduğunu söylemişlerdir.³

Ayrıca birçok tefsir kitabında, bu ayetlerin tefsiriyle ilgili olarak şu izahlara rastlamaktayız: “Gök ile yeryüzü arasındaki mesafe, dünya yıllarıyla beş yüz yıl yürüyüş mesafesidir; yarım günde inilir, yarım günde de çıkar.” Ayetlerin arasını bağdaştırmak amacıyla birçok müfessir de şöyle demiştir: “Secde süresindeki ayet yeryüzü ile dünya seması arasındaki mesafe hakkındadır. Mearic süresindeki ayet ise yeryüzü ile yedi kat gök arasındaki mesafeyi belirtmektedir.” Diğer bir kısım müfessir ise: “Secde süresindeki ayet, dünya günlerine göredir; Meâric süresindeki ayet ise ahiret günlerine göredir” şeklinde indî yorumlar getirmiştir.⁴

Muhtemelen yüzlerce yıl “*acaba böyle bir şey nasıl olabilir?*” itirazlarıyla karşılaşmış olan bu ayetlerin, aslında ne kadar önemli gerçeklere işaret ettiği son yüzyılda kısmen de olsa anlaşılmıştır. Bu gerçeklerden izafiyetle ilgi olanı, şöyle izah edilebilir: Görüldüğü gibi bu ayetlerde, ruh ve meleklerin bizim kavramımızla elli bin yıllık bir mesafeyi bir günde aldıkları bildirilmektedir. Bu ayetlerdeki zaman ifadelerini hakiki anlamda aldığımızda (ki, kesin bir karine olmayan yerde asıl olan hakiki manadır) buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür: Farklı mekânlarda, farklı mahlûklar için zaman kavramı değişkenlik göstermektedir.⁵ Örneğin meleklerin hareketi esnasında geçen zaman ile yeryüzünde geçen zaman birbirinden farklı olmaktadır. Birisi için bir günlük süre geçerken zamanın izafiyetinden dolayı diğerinde, aynı ölçekle ölçüldüğünde, elli bin yıla tekabül edecek bir süre geçebilmektedir. Zaman mefhumunun, çeşitli varlıklar için farklı bir esneklik taşıdığını ifade eden bu ayetler, arz üzerinde zaman akışının çok yavaş olduğuna da işaret etmektedir. Diğer taraftan bu

¹ Hac, 22/47.

² Mearic, 70/4.

³ **er-Râzî**, Fahrüddîn Muhammed İbn Ömer İbn el-Huseyin İbn el-Hasen İbn Ali, *Mefâtihi'l-Ğayb*, (trc. Suat Yıldırım ve Diğerleri), Akçağ Yay., Ankara, 1995, c. XVIII, s. 198; Elmalılı, *a.g.e.*, c. VI, s. 285.

⁴ Derveze, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, Ekin Yay., İstanbul 1998, c. IV, s. 201-203.

⁵ Sezen, Yünni, *Maddecî Felsefenin Çıkmazları*, İFAV Yay., İstanbul, 1996, s. 62.

ayetler, everenin farklı mekânlarında, farklı zaman akışlarının bulunduğuna işaret ederken; melekler ve Ruh'un, görünmez varlık oluşunun, süratle ilgili bir mesele olduğunu da göstermektedir.

Nitekim son yıllarda yapılan bilimsel çalışmalar ve deneyler, eşyanın görünür hale gelmesinin, sürat kavramıyla sıkı bir ilişki içinde olduğunu ortaya koymuştur. Yani yoğun bir zaman içinde, belli bir sınırdaki sürate sahip varlıklar görünmektedir.¹ Saniyede 300.000 km olarak belirlenen bu maddesel hızı aşan birtakım görünmeyen ışınların, hızlarını kaybettiğinde kütle kazanıp maddeleşerek görünür hale geldiği de, bilimsel sabiteler arasındadır.² Bu durumda, konusunda uzman ünlü fizikçi Einstein'a göre, ışık hızına yakın bir hızla hareket eden bir araca binen kimse için zaman daha yavaş akmaktadır. Dünyadaki bir kişi için 100 gün geçtiği bir ortamda, ışık hızına yakın hareket eden kişi için 50 gün geçmektedir.³ Nitekim bu bulgu, "özel izafiyet teorisi"nin en ilginç sonucudur. Evrende hız arttıkça zaman daha yavaş geçmektedir. Demek ki Kur'an, yukarıda geçen ayetlerdeki ifadelerle, zamanın izafiyetine de işaret etmektedir. O halde, her ortamda, her yerde ve her hızda, saatler farklı işlemekte, günler farklı algılanmaktadır.⁴ Kur'an'da, zaman kavramına dair ifade edilen mübhem ifadeler, aslında son derece çarpıcı bir takım gerçeklere işaret etmektedir. İşte bunlardan biri de, zamanın izafî oluşudur.

Bu gerçekler ışığında bakıldığında zaman, dünyanın yaratılış süresine dair Kur'an'ın ifade ettiği *يَوْمٌ* / "gün"⁵ kavramının da, bizim bildiğimiz takvim günü olmadığı ve yaratılış zamanına ait bir mahiyete sahip "gün" olduğu anlaşılmaktadır. Zira bütün semavî kitaplarda arzın altı günde yaratıldığı ifade edilir⁶ ki, bu, söz konusu sayısal ifadenin, hakiki anlamda olduğunu destekleyen bir karinedir.

Artık şunu söylemek mümkündür: Zaman, eskiden beri sanıldığı gibi bir saat sorunu değildir. Çünkü yapılan bilimsel araştırmalar, yaratılmış bir varlık olarak zamanın da, esasen bir boyut olduğunu ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi biz, mekânı

¹ Bal, Çetin, "Zaman Kavramı Üzerine", <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/zamankavrami2.htm> (15 Nisan 2007).

² Nurbâkî, Hâluk, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, TDV Yay., Ankara, 1996, s. 133-134.

³ Nurbâkî, Hâluk, *a.g.e.*, s. 133-134; Bal, Çetin, "Zaman Kavramı Üzerine" <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/zamankavrami2.htm> (15 Nisan 2007).

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: Kırca, Celal, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, Marifet Yay., İstanbul, 1994, s. 175-179.

⁵ A'raf, 7/54; Yunus, 10/3; Secde, 32/4; Kaf, 50/38.

⁶ Kitab-ı Mukaddes, Yaratılış, 1-2.

üç boyut ile kavrarız. Yani bir maddenin varlığı ve işgal ettiği mevki, en, boy ve derinlik gibi boyutlara kıyasla tayin edilmektedir. Einstein teorilerine kadar, bilim adamları, evrenin tümünün böyle üç boyuttan oluştuğunu sanıyorlardı. Oysa ünlü fizikçi, matematik hesaplarla, bu üç boyuttan başka boyutların da var olduğunu tesbit etti. Farklı mekân kavramlarını gerektiren bu boyutlardan, tıpkı en, boy ve derinlik gibi bir boyut olan zaman mefhumunun dördüncü boyut olduğunu ve daima mekânla birlikte var olduğunu yine matematik hesaplarla ortaya koydu.¹ İnsanın göz idrakinin ancak üç boyutu görebilmesi, zamanın bir boyut olmadığını gerektirmez. Nitekim bazı canlıların sadece iki boyutu görebildiği ve derinlik boyutundan habersiz oldukları, bilimsel tespitler arasındadır.²

Bu tespit, evrende görülen mekânlardan başka mekânların varlığını da gerektirir. Bu mekânlarda zaman, eylem, hareket ve hız başkadır. Binaenaleyh Kur’ân’ın ifade ettiği العالمين/“âlemler”³ kavramını, bu gibi değişik mekânların ifadesi olarak anlamak mümkündür. Âlem-i Melekût, Cennet, Cehennem, Âlem-i Ervâh işte böyle mekanlardır denebilir. Nitekim insanın, bu mekânları kavramakta ki güçlüğü, bu üç boyutlu Dünya Âlemi’nden hareketle ortaya koyduğu eksik yargılarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu husus, ahiret (Cennet ve Cehennem) hayatındaki ebediliğin, farklı bir açıdan anlaşılmasına da imkân sağlamaktadır.

Zamanın bir boyut olduğuna ve bu boyutun gereği olarak da bilinenden farklı mekânların varlığına işaretlerle Kur’ân, (...) و رب المشارق (...)/“ve O, doğuların Rabb’idir”⁴ demektedir. Başka ayetlerde رب المشارق و رب المغارب “doğuların ve batıların Rabb’i”⁵ dendiği halde burada sadece doğular zikredilmiştir. Bu da, izafiyet hususunda son derece dikkat çekicidir. Bir istikamet ve boyut ifadesi olan “doğu”, Kur’ân’da çoğul olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla bu ifade, bilinen âlemin dışında, değişik boyutlardan kurulu âlemlerin, mekânların varlığına işaret sayılabilir.⁶

Bütün bu genel yaklaşımların yanı sıra, izafiyetin bir de psikolojik yönü vardır. İnsanın psikolojik yapısı bakımından zamanın mefhumunun algılanışı, nitelik ve

¹ Bal, Çetin, “Zaman Kavramı Üzerine”, <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/zamankavrami2.htm> (15 Nisan 2007).

² Nurbâkî, Hâluk, *Kur’ân-ı Kerim’den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, TDV Yay., Ankara, 1996, s. 54-55.

³ Fatiha, 1/2.

⁴ Saffat, 37/5.

⁵ Mearic, 70/40.

⁶ Nurbâkî, Hâluk, *a.g.e.*, s. 55.

niceliği, kişiye göre farklılık arz etmektedir. İnsanın, çok kısa olan bir süreyi, çok uzunmuş gibi algıladığını, Kur’ân, ahiret hayatındaki sorgu esnasında geçen şu diyalog ile ortaya koymaktadır: قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسْئَلُ الْعَادِينَ قَالَ إِنَّ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ “(Allah inkârcılara) “Yeryüzünde kaç yıl kaldınız?” diye sorar. “Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldık. İşte bilenlere sor.” derler. (Allah) buyurur ki: Sadece az bir süre kaldınız; keşke siz (bunu) bilmiş olsaydınız!”¹

Kur’ân, farklı mekânlarda, farklı zaman kavramının söz konusu olduğuna ve dolayısıyla, zamanın izafiyetine şu şekilde de işaret etmektedir. Kur’ân, insanın, çok uzun olarak algılanan dünya hayatının ve kıyamete kadar sürmesi hasebiyle yine çok uzun olarak algılanan kabir hayatının, ahiret âlemindeki mekânı ve oraya özgü zamanı görünce aslında çok kısa olduğunun farkına varacağını ifade etmektedir. Bu konuda şu ayetler son derece dikkat çekisidir: “Allah’ın onları haşredip toplayacağı günde, sanki onlar dünyada gündüz bir parça kalmışlar da aralarında tanışmışlar gibi olacak.”² “(Allah) sizi çağıracağı gün, tam bir hürmetle onun emrine koşacaksınız ve zannedeceksiniz ki, kabirlerinizde pek az bir müddet kaldınız.”³

Bu ve benzeri ayetlerde görüldüğü gibi Kur’ân, modern çağ araştırmalarından on dört asır önce zaman dediğimiz mefhumun, aslında mekâna, ortama, hareketin hızına ve hatta psikolojik birer varlık olarak insanlardan her birinin algılamalarına göre farklılık gösterdiğini, çok açık ve son derece çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir.

Kaldı ki, söz konusu bu izafiyetin, psikolojik tezahürlerini gözlemlemek de mümkündür. Mesela, bir rüyanın, korkunç bir kâbus olması veya güzel olması, o rüyanın süresini algılamada son derece önemli bir etkidir. Ayrıca günlük hayatta bile, yaşanan güzel anların kısa; kötü anların ise, sanki hiç geçmeyecekmişçesine uzun geçmesi şeklindeki algı ve Kuran’da zikredilen Ashab-ı kehf’in mağara hayatı ve sonrasındaki “zaman” algıları,⁴ zamanın insan psikolojisi açıdan da göreceli olduğuna önemli birer işaret sayılabilir.

Bütün bunlar gösteriyor ki, her varlık için geçerli olabilecek (genel geçer) bir zaman algısından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bütün mümkün varlıklar için, mekân ve harekete (hıza) bağlı olarak değişen ve her bir insana göre de psikolojik

¹ Müminun, 23/112-114.

² Yunus, 10/45.

³ İsra, 17/52.

⁴ Kehf, 18/11-12, 19.

olarak farklılaşan bir zaman mefhumu vardır. Böyle bir kavramın gerçekliği ise, yukarıdaki ayetler, bilimsel keşifler ve psikolojik gerçeklikler bağlamında açıklık kazanmaktadır.

B- İnsanın Ölümsüzlük Arzusu

Yeryüzündeki her canlı, doğumundan itibaren, belirli bir süre yaşar ve ölür. Kur'ân'a göre, bunun asla bir alternatifi yoktur.¹ Dünyada hayatın başlamasından beri bu kural sürekli işlemektedir. Her bir varlık türü için kendine özgü bir süresi olan bu hayat, yeryüzünün en değerli mahlûku olan insan için de, bir başlangıç, yine kendi aralarında farklılaşan sürede bir yaşam ve sonunda ölüme varan bir seyre sahiptir. Ölüm ve yok olmak ise, insanoğlunun tarih boyunca en fazla korktuğu ve tedirgin olduğu bir realite haline gelmiştir. Kişinin kendi hayatının son bulmasına dair endişe ve tedirginlik şöyle dursun, sahiplendiği, sevdiği ve değer verdiği herhangi bir varlığın yok olması veya ölmesi bile, kişinin üzülmeye için yeter bir neden olmaktadır. Esasen insan neslinin devamı için gerekli sayılabilecek bu duygu, sadece insana özgü de değildir.² Nitekim bütün canlılar, ölüme karşı azami ölçüde direnme arzusu veya güdüsüyle mücehhezdir ki, her insan bunu kendi çevresinde müşahade edebilme imkânına sahiptir.

Ölümden sonra yeniden dirilişe, bir başka âlemde ölümsüz olarak hayatın devam edeceğine inansın veya inanmasın bütün insanlar, bu dünyada biyolojik bir çerçevede de olsa ölümsüz olmayı arzu eder.³ Kuvvet derecesi her insanda aynı olmayabilir ancak, kutsal metinler ve tarihi kaynaklar, bu arzunun bütün insanlar için genel bir gerçekliğinin olduğunu göstermektedir.

Hiç şüphesiz bu ebedî olma arzusu insanlık tarihiyle yaşıt bir olgudur. Yaratılıştan ve ilk insan Hz. Âdem'in Cennet'teki durumundan bahsederken Kur'ân, onun da böyle bir duyguya sahip olduğunu dolaylı olarak ifade etmektedir. Şöyle ki, Kur'ân, Hz. Âdem'in ve eşinin, Cennet'te iskân edildiğinde Allah Taala'nın, orada ikisinin de yaklaşmalarını yasakladığı bir ağaçtan bahsetmektedir. Bu ağaç dışında her şeyin serbest edildiğini, şu ayet ifade etmektedir: *وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ* “Dedik ki: Ey Âdem, sen ve eşin Cennet'te

¹ Âl-i İmran, 3/185; Nisa, 4/78.

² Aydar, Hidayet, *Ölümsüzlük Arzusu veya Uzun Süre Yaşamak Meselesi*, Diyanet İlmi Dergi, c. XXXXI, sayı: 1, 2005, s. 82.

³ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, DEÜ Yay., İzmir, 1990, s. 190.

oturun, ikiniz de ondan dilediğiniz yerde bol bol yiyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.”¹ Ancak Hz. Âdem’i kendi felaketine sebep bilen şeytan, bir bakıma intikam duygusuyla hareket etmekteydi. Dolayısıyla onun, en zayıf anını kollayarak, onun ve eşinin bu İlahî yasağı çiğnemesine, belki de insanoğlunun en fazla isteyeceği bir şeyi elde etme yolunu göstererek² sebep olmuştur: فَوَسَّسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ: يَا آدَمُ هَلْ أَذُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمَلَكَ لَا يَبْلَى *“Nihayet şeytan ona vesvese verdi. Şöyle dedi: Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacını ve çökmesi olmayan bir saltanatı göstereyim mi?”*³ İnsanoğlu için apaçık düşman olan şeytan, içlerindeki söz konusu ebedîlik arzusunu fark etmiş olmalı ki, Hz. Âdem’e ve eşine bu noktadan yaklaşmış ve yasaklanan bu ağacın ebedîlik ağacı olduğunu, ondan yedikleri takdirde ebedileşeceklerini fısıldamıştır.⁴

Bir başka ayette ise, şeytanın söz konusu telkini, فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ هَلْ أَذُكَ عَلَى عَنُومِهِمَا مِنْ سَوَاءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ هَلْ أَذُكَ عَلَى *“Derken onların, kendilerinden gizli kalan çirkin yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı: ‘Rabbiniz, başka bir sebepten dolayı değil, sırf ikiniz de birer melek ya da ebedî kalıcılardan olursunuz diye sizi şu ağaçtan men etti’ dedi”*⁵ şeklinde ifade edilmektedir. Uzun süre yaşamak diye de tefsir edilen bu ayetteki “*hulûd*” kelimesi,⁶ ölümsüzlük arzusunun, insanlık tarihiyle ortaya çıkmış bir duygu olduğunun açık ve net ifadesidir.

Bu ayetler, ölümsüzlük arzusuyla insanların, dünyanın yanıltıcı/altatıcı menfaatlerine yönelme durumunda oldukları belirtilir. İnsandaki bu içsel ve sürekli yönelimi, Kur’ân, sadece bu bağlamda aktarmamakta bilakis, ölümden sonra yaşanacak hayatın sonsuzluğunu vurgulayarak, insanları o hayata hazırlık sadedinde, olumlu davranışlara çağırmaktadır.⁷ Olumlu davranışlar yapanların, ölüm sonrası gideceği mekân olarak belirtilen Cennet’in sonsuzluğu ve orada yaşayanların ölümsüz olacağı defalarca ifade edilmektedir.⁸

¹ Bakara, 2/35.

² el-Karadavî, Yusuf, *el-Vakt fî Hayati’l-Müslim*, Müessesetü’r-Risalet, Beyrut, 1985, s. 54.

³ Tâhâ; 20/120.

⁴ Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 85.

⁵ A’raf, 7/20.

⁶ İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriya er-Râzî, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, “HLD” md.; Topaloğlu, Bekir, “Hulûd”, DİA, c. XVIII, s. 324.

⁷ Aydın, Hayati, *Kur’ân’da İnsan Psikolojisi*, İstanbul 1999, s. 86; Necati, Osman, *Kur’ân ve Psikoloji*, (trc. Hayati Aydın), Ankara 1998, s. 94-95.

⁸ Teğabün, 64/9; Talak, 65/11.

Bir takım farklılıklar olsa da, insandaki ölümsüzlük arzusu meselesinin, Hz. Âdem kıssası çerçevesinde Tevrat ve İncil’de de vurgulandığı görülmektedir.¹ Yine Hristiyanlıkta, meyvesinden yiyen herkesin ebedileştiğine inanılan bir hayat ağacından söz edilmekte ve bu ağaçtan yiyenlerin, İsa gibi ölümsüz olacağına inanılmaktadır.²

İlk insanla başlayan söz konusu ebedileşmek veya uzun süre yaşamak arzusu, Hz. Âdem ve Havva’dan sonraki dönemlerde de insanların daima müptelası oldukları bir duygu olarak kalmaya devam etmiştir. Bu doğrultuda “âb-ı hayat”, “aynu’l-hayat”, “nehru’l-hayat” veya “hayat çeşmesi”³ diye bir su tahayyül edilmiş ve bundan içenlerin ebedileşeceğine inanılmıştır. Bu su için, içenleri ölümsüzleştireceği ve değdiği ölüyü dirilteceği şeklinde bir mahiyet tahayyül edilmektedir. Nitekim Hz. Musa ve hizmetçisi Yuşa, Hızır ile buluşmak üzere bir denizin kenarına varıp, orada istirahat ettikleri sırada, acıktıklarında yemek için yanlarına aldıkları balığın denizde süzülerek kaybolduğunun anlatıldığı Kehf suresinin⁴ tefsiri bağlamında birçok klasik kaynakta böyle bir sudan bahsedilmektedir.⁵ Buna göre, balığın üstüne burada bulunan hayat pınarından bir su damlamış, bunun üzerine balık dirilmiş ve denizde süzülerek gitmiştir. İşte, ebediliğine inanılan Hızır’ın da, neye değerse ebedileştiren bu sudan içtiği anlatılmaktadır.⁶ Benzeri anlayışların, Gılgamış Destanı’nda ve İskender, Yahudi, Grek vb. efsanelerde de geçtiği, bazı kaynaklarda ifade edilmektedir.⁷

O halde ölümsüzlük arzusunda olan insan için, yaşamın anlamına ilişkin sonsuz yaşamayı içermeyen her tür açıklama, onu tatmin etmekten uzak olacaktır. En azından insanın yok olmayı psikolojik olarak kabullenmesi neredeyse imkânsız gözükmektedir. İnsan, her şeye rağmen, ölümsüz olma arzusunun yön verdiği güçlü bir isteklenmeye sahip olacaktır. İşte Kur’ân da, bu güçlü istek nedeniyle şeytanın olumsuz telkinlerinin, insanlar üzerinde etkili olabileceğine vurgu yapmaktadır.⁸

¹ Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, 3/2-3; Kitab-ı Mukaddes, Pavlus’un Romalılara Mektubu, 5/12.

² Erdem, Mustafa, *Hz. Âdem (İlk İnsan)*, Ankara, 1993, s. 36; Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 86.

³ Ocak, Ahmet Yaşar, “Âb-ı Hayat”, DİA, İstanbul, 1988, c. I, s. 1.

⁴ Kehf, 18/60-82.

⁵ Buhârî, Tefsîru Sureti’l-Kehf, 4; Ayrıca Taberî, Kurtubî, Âlûsî, Begavî, Şevkânî, Suyutî ve Süleyman Ateş gibi müfessirlerin, Kehf, 18/60-82. ayetleriyle ilgili tefsirlerde bu mesele tafsilatlı olarak ele alınmaktadır.

⁶ Çelebi, İlyas, “Hızır”, DİA, İstanbul 1998, c. XVII, s. 406-407.

⁷ Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 87.

⁸ A’raf, 7/20; Taha, 20/120.

1- Sebepler

İnsanın ölümsüz olma yönündeki bu köklü arzusunun, diğer bir takım beşerî duygulardan, beklentilerden ve tarihi gerçekliklerden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu etkenlerin başında, hiç şüphesiz ölüm korkusu gelmektedir. Ölüm korkusunun, psikolojik açıdan bireyin tüm korkularının ya da ürküntülerinin birleşme noktasında yer aldığı söylenebilir. Araştırmacılar, ölüm korkusunun bütün bireylerde var olan bir korku olduğu konusunda hemen hemen görüş birliği içindedirler.¹

Ölüm olgusuyla ilgili yapılan psikolojik araştırmalar, ölüm korkusunun çok boyutlu bir korku olduğunu ortaya koymuştur. En çok üzerinde durulan boyutları ise, bilinmezlik ve yalnızlık korkusu, yakınları yitirme ve ölüm anında ıstırap çekme korkusu, kişisel kimliği kaybetme ve ölüm sonrası cezalandırılma korkusu,² geride kalanlar için endişelenme ve yok olma korkusu ile değer verilen insanları kaybetme korkusudur.³

Bütün korkulara rağmen ölüm, insanoğlunun, tarih boyunca en fazla korktuğu ve daima kurtulma yollarını aradığı, kaçınılmaz bir gerçektir. Bu kaçınılmazlığı Kur’ân çok veciz bir şekilde ifade eder: *“أَيُّمَّا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ”* *Nerede olursanız olun, sağlam kaleler içinde bulunsanız bile, ölüm size yetişecektir.”*⁴ Şüphe yok ki ölüm, bu yönüyle, bensever bir tabiata sahip olan insan için büyük bir tehdittir. Çünkü benseverlik, insanı şuur dışı olarak kendini ölümsüz tasavvur etmeye sürükler.⁵ Bu yüzden ölümsüzlüğün, insanın tabiatındaki köklü bir arzu olarak benseverliğin bir ifadesi olduğu söylenebilir.

İnsanda var olan bu duyguyu belirgin bir şekilde ortaya çıkaran, güçlendiren ve kişiyi bu duygunun gereğini yapmaya sevk eden bir takım dinî, kültürel ve tarihî gerçekliklerden de bahsetmek mümkündür. Başta semavî kitaplar olmak üzere bazı kaynaklarda, insanoğlunun, eskiden çok uzun yaşadığına dair rivayetler vardır.⁶ Mesela, Kur’ân, Hz. Nuh’un 950 sene yaşadığını ifade etmektedir. Kısmen bunların da etkisiyle insanoğlu, daima ebedîleşmenin veya daha uzun süre yaşamanın yollarını araştırmıştır.

¹ Koç, Mustafa, *Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açıdan Psikolojik Bir Değerlendirme*, SÜİFD, 6/2002, s. 7.

² Bakara, 2/94-95.

³ Karaca, Faruk, *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yay., İstanbul, 2000, sh.157.

⁴ Nisa, 4/78.

⁵ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara, 2001, s. 102.

⁶ Ankebut, 29/14.

Diğer taraftan, daha önce de işaret edildiği üzere, dünya hayatının cazibesi¹ ve ölüm ötesinin bilinmezliği, insanoğlunu daha uzun süre yaşama yollarını aramaya sevk etmiştir.² Özellikle son dönemlerde, genetik alanında elde edilen gelişmeler ve teknik bilimsel ilerlemeler, insanın bu köklü arzusunu yeniden canlandırmıştır.³ Nitekim maddi imkânların, bazen kişiyi ölümden müstağni görmesine sebep olduğu ve kişinin, bu imkânlardan güç alarak ölüm korkusunu bastırmaya çalıştığı da bir gerçektir. Birey, ölümsüzlük arzusu gereği yaşamı boyunca sahip olduğu sosyal çevreden ve maddî imkânlardan ayrılmak istemez. Dolayısıyla hayatın bir yerde ölümle noktalanacağı düşüncesi, bireyi duygusal ve bilişsel olarak huzursuz eder.⁴ Dolayısıyla kişi, kendisi için, bu rahatsızlığını bertaraf edecek sığıntılar bulmaya çalışır. Kur’ân da, dünyanın çekiciliğine kendini kaptırıp hiç ölmeyecekmişçesine bir istek ve arzuyla mal toplayan kimsenin, aynen böyle bir psikolojik yapıda olduğunu ifade etmektedir: *يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ* “Malının kendisini ölümsüz kılacağını sanır.”⁵ Sahip oldukları servet sebebiyle kendisini bu dünyada ebedî sanır ve bütün emellerini onun üzerine kurar.⁶ Nitekim bu ayet, insanın psikolojisinde bulunan ebedîlik eğiliminin ve fıtratındaki ölmeme arzusunun hakikatine açık bir delildir. Bütün bunlara rağmen, bu dünyada daha uzun yaşama veya ebedileşmeye dair, hali hazırda herhangi bir yöntem, çare bulunmuş değildir. Kaldı ki, Kur’ân, bunun imkânına ihtimal vermemektedir: *وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ* “Ey Muhammed! Senden önce de hiçbir insanı ölümsüz kılmadık, sen ölürsün de onlar baki kalır mı?”⁷

2- Tezahürler

Evrensel bir olgu olan ölümsüzlük arzusu, inanç, düşünce ve eylem seviyesinde farklı şekillerde tezahür etmektedir. Ölüm ve ölümsüzlük üzerine ilmi çalışma yapanların, ilk insandan beri var olan bu arzuyu farklı teorilerle açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Bunlar, “biyolojik ölümsüzlük”, “sosyal ölümsüzlük”, “maddi ölümsüzlük” vb. kavramsal ifadelerle tasnif edilmektedir.

¹ Âl-i İmran, 3/14.

² Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 82.

³ Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 93-95.

⁴ Koç, Mustafa, *a.g.m.*, s. 10.

⁵ Hümeze, 104/3.

⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, c. IX, s. 442-443.

⁷ Enbiya, 21/34.

Ölümden sonra yeniden dirilişe ve bir başka âlemde ölümsüz olarak hayatın devam edeceğine inansın veya inanmasın çoğu insan, bu dünyada biyolojik bir çerçevede de olsa ölümsüz olmayı arzu eder. Kişinin ölümünden sonra evlatlarının neslini sürdürmesi şeklinde de ifade edilen bu tür arzusunun,¹ analık ve babalık duygusunun arka plânındaki en önemli güçlerden biri olduğu söylenebilir. Oğlu hakkında konuşulurken “*tıpkı babası*” şeklindeki bir değerlendirmeyi içiten bir baba, belki de pek farkına varmadan, kendi faniliğini unutmakta ve hayatının belli ölçüde de olsa, bir başka canlıda devam ettiğini görerek teselli bulmaktadır.² Bu anlamda, Hz. Âdem ve Havva’nın, onların bir parçası olan soylarının devam etmesiyle, kıyamete kadar ölümsüzleştikleri söylenebilir.

Bazı insanlar ise, kendilerinin ölümünden sonra geride başkalarına faydalı olacak eserler ve çalışmalar bırakmakla ölümsüz olacaklarına inanırlar. Temelinde unutulmama isteği ve beklentisinin bulunduğu bu anlayışa göre, bizim ölümümüzden sonra hayat bizsiz, fakat belki biraz da bizimle sürüp gidecektir. Onlar, hayat kaynağı olan âlemi, ahlâkî faaliyetlerle ayakta tutmak için “*yoğun ve çeşitli bir hayat yaşamak*” gerektiğini düşünürler. Ateist, var oluşçu filozoflar da, benzer bir şekilde, “*sanat eseri vasıtasıyla ölüm ve sonluluktan kurtulma*”dan söz ederler.³

Ölümsüzlük arzusunun diğer bir önemli tezahürü ise, eski Mısır, uzak doğu ve daha birçok bölge toplumlarında görülen mumyalama geleneğidir.⁴ Bir diğer adı tahnit olan mumya, insan ruhunun ölümden sonra da hayatını sürdürdüğü inancına dayanmaktadır. Tahnit hemen bütün eski dinlerde, özellikle Mısır dinlerinde uygulanmıştır. Amerika yerlileriyle Afrika ilkel kabile topluluklarında da tahnit bilinmektedir. İlkel kabilelerde mumyalanmış cesedin dini ve sihri bir kudrete sahip olduğuna inanılmış, başarı sağlamak için savaş meydanlarına ve avlara mumyalar götürülmüştür.⁵

¹ Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 83.

² Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, DEÜ Yay., İzmir 1990, s. 190; Yazoğlu, Ruhattin, “*Ölümsüzlük İnancının Dayandığı Temeller*”, <http://www.subjektif.com/makale/olumsuzluk.htm> 16 Aralık 2006).

³ Hökelekli, Hayati, “*Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*”, UÜİFD, cilt: III, sayı: 3, Bursa, 1991, s. 163-164.

⁴ Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Bayrak Yay., İstanbul 1983, s. 40, 51, 63.

⁵ Cilacı, Osman, “*Tahnit*”, <http://yesilyol.net/modules.php?name=ians&op=ianscontent&tid=236> (23 Kasım 2006).

İnsanın ölümsüzlük arzusunun en yeni ve belirgin tezahürü ise, son dönemlerde yapılan bilimsel çalışmalarda görülmektedir. 21. yüzyılın en önemli bilimsel çalışmalarından sayılan genetik yapı araştırmalarının temelinde, hiç şüphesiz bu arzusunun etkisi vardır. Şu an birçok biyologun ve genetik mühendisinin, yaşlılığa çare bulmak ve sürekli genç kalmayı sağlamak üzere birbirleriyle yarıştıkları kaydediliyor.¹ Yine aynı şekilde bazı araştırmacıların, normal insan hücrelerini kültür ortamında sonsuza dek yaşatabilecek müdahaleler geliştirmeye çalıştıkları da basında yer almaktadır.² ABD’de Wisconsin Üniversitesinden James Thomson’un, insan embriolarından elde edilen yapay döl hücreleri üretmeyi başardığı yazılmıştır. Birçok araştırmacı, hiçbir eskime ve yaşlanma belirtisi göstermediği ifade edilen bu hücrelerin, insanlardaki yaşlanan ve ölen hücrelerin yerine yerleştirilerek bazı hastalıklara çözüm bulma amacı gütmektedir. Ve hatta ölüme sebep olan hücrelerin yerine yerleştirilerek ölümsüzlüğü elde etme gayreti ve arzusu içinde oldukları görülmektedir.³

Esasen, bu konuyla ilgili olarak basında çıkan haberlerle, bilim adamlarının açıklamalarının birbirinden farklı olduğu zaman zaman ifade edilmektedir.⁴ Dolayısıyla bu tür haberlere temkinli yaklaşmak daha doğru bir davranış olacaktır.

Zira ölüm, Kur’ân’ın da ifade ettiği gibi mukadderdir. نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ “Aranızda ölümü takdir eden biziz ve bizim önümüze geçilmez.”⁵ Bir başka ayette ise, ölümün kaçınılmazlığı, mealen şöyle ifade edilmektedir: “Her canlı ölümü tadacaktır. Kıyamet günü ecirleriniz size eksiksiz olarak verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılıp Cennet’e konursa o, gerçekten kurtuluşa ermiştir. Dünya hayatı, aldatıcı zevkten başka bir şey değildir.”⁶ İşte dünya hayatının bu aldatıcılığı yanında, insanın arzu ettiği ölümsüzlük ise ölüm ötesindedir ki, ölümden sonrasını Kur’ân, “*ebedî yaşamanın başladığı gün*” veya “*ebedîlik dönemi*” anlamında يوم الخلود / “ölümsüzlük günü”⁷ olarak takdim etmektedir.

¹ Kâbil, Târik Yahya, “Şebâbun dâimun fi’l-karni’l-hâdî ve’l-işrîn”, <http://www.islamonline.net/Arabic/Science/2001/01/Article8.shtml> 27 Eylül 2006).

² Duvarcı, Sevil, “Ölümsüzlük Mümkün mü?”, <http://garildi.cumhuriyet.com.tr/cgi-bin/sayfa.cgi?w+30+/cubilim.../b1204.htm> (19 Aralık 2006).

³ Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 91.

⁴ Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 92.

⁵ Vakıa, 56/60.

⁶ Âl-i İmran, 3/185.

⁷ Kaf, 50/34.

Şüphesiz, evrensel bir boyutta karşımıza çıkan ölümsüzlük arzusu, ölümsüzlük probleminin çözülmesinde yeterli olmaz. “*Mademki ölümsüzlük evrensel olarak arzu edilmektedir, o halde insan ölümsüzdür*” de diyemeyiz.¹ Nitekim ölümsüzlük arzusu, ilk insandan beri var olmasına rağmen, bu dünyada böyle bir arzuya erişmiş hiçbir örnekten söz edilememektedir. Arzu etmek başka şeydir; arzunun objesinin gerçekleşmesi ise daha başka bir şeydir. Dolayısıyla her ne kadar insanda bu dünyada ebedî kalma yönünde tabîî bir ölümsüzlük arzusu varsa da, bu, dinin açıklamalarından oldukça farklı, içi boş bir inanç biçimidir.² Ancak böyle bir arzunun objektif varlığı, ebedî bir hayatın varlığına işaret eden bir alamet sayılabilir, bu da, yukarıda da ifade edildiği üzere, ahiret hayatıdır.

Binaenaleyh ahiret hayatına inanan insanlar, ölüm gerçeği ile yüzleşmekten kaçınmayıp ölümü daima şuurlarında bulundururlar. Çünkü ölümsüzlüğün bu dünyada gerçekleşmeyeceği inancıyla, dünya hayatlarını, ahiretteki ölümsüzlüğün saadetine ermek için tanzim ederler. Çünkü inananlar, dünyadan nasiplerini unutmamakla beraber, sahip oldukları maddi ve manevi varlıklarla ahiret hayatını, ebedîlik yurdunu kazanma gayreti içerisinde olurlar.³

C- Ebedîlik Hazzı

Daha önce ifade edildiği gibi insanoğlu, ilk yaratılıştan itibaren ölümsüzlüğü veya ebedî yaşamayı arzulamaktadır. Ancak tarihte birçok yöntem denemiş olmasına ve hatta son dönemlerde bu arzusuna ulaşmak amacıyla birçok bilimsel çalışma ve araştırma yapmış olmasına rağmen, dünya hayatında, böyle bir şeyin imkânını elde etmiş değildir. Diğer taraftan Kur’ân, insanın, daha uzun yaşamanın sırrına muttali olamayacağına dair kesin bir ifade kullanmamış olması yanında, dünya hayatında ebedî kalmanın imkânsızlığını açıkça ortaya koymaktadır. Kaldı ki, semavî dinlerin hemen hepsinde ilk insanların daha uzun yaşadığı zikredilmektedir. Mesela, Hz. Âdem’in 930 yıl,⁴ Hz. Şit’in 912 yıl,⁵ Hz. Nuh’un, 950’si⁶ tufandan önce⁷ olmak üzere toplam 1050 yıl,¹ Hz.

¹ Aydın, Mehmet, *a.g.e.*, s. 191.

² Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, s. 102.

³ Kasas, 28/77.

⁴ Kitab-ı Mukaddes, Tekvîn, 5/5.

⁵ Kitab-ı Mukaddes, Tekvîn, 5/9-11.

⁶ Ankebut, 29/14.

⁷ Şimşek, M. Sait, *Yaratılış Olayı*, İstanbul, 1998, s. 34.

Lokman'ın 560, 1000, 3000 veya 3500 yıl yaşadığına dair rivayetler vardır.² Ancak, yaş ortalamasının, bu son dönemde 60-70 olduğu ve bunun en fazla iki katına çıkabileceği (ki, bu da, istisnâ bir durumdur) bir dünyada insanoğlunun, söz konusu arzusundan daha bir uzaklaştığı söylenebilir.³ Şayet semavî kaynaklarda ifade edilen rakamlar gerçek anlamda alınır, görülecektir ki, insanoğlunun tarihi seyir içerisinde ömrü daima kısalmaktadır. Yani ebedî yaşama imkânını keşfetmeye en yakın olduğunu hissettiği bu son dönemde, insanoğlunun, öncekilerden daha az bir yaşam süresine sahip olduğu görülmektedir. İşte bu gerçekliklerden hareketle insan, ölümsüzlük arzusu bağlamında, ölüme çare bulma çaresizliği içerisinde kendisini tatmin etmeye yönelik bazı eğilimler gösterebilmektedir. Zira artık, insanoğlunun düşüncesindeki “ölmeden önce maddi anlamda bir ölümsüz/ebedî hayat” arzusu yerini, hiç değilse bir çeşit ölümsüzlük hazzı elde edebilmek için, ölümden sonraki öyle ya da böyle bir ebedîlik beklentisine terk etmektedir. Çünkü insan, hiçbir zaman bu arzuyu terk etme eğilimi göstermemektedir.

Bu bağlamda ölümsüzlük kavramı; ruhun veya insan kişiliğinin, ölümden sonra belirli bir biçimde var olduğunu ve var olmaya devam ettiğini öne süren öğretî⁴ anlamına gelmektedir. Beden ve ruh gibi iki unsurdan meydana gelen insan varlığının özsel bileşeninin ruh olduğunu, ölüm geldiğinde ise, ölenin yalnızca beden olduğunu öne süren bir inanç veya anlayış çerçevesi içerisinde ifadesini bulan ölümsüzlük anlayışı, ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi, ruhun, beden ölümünden sonra zaman dışı veya mahiyeti mübhem bir zamanda, bir varlık statüsü kazanıp, daha yüksek bir düzeyde var olmasından oluşan “*ebediyete göçüş*”tür. Daima ikinci bir hayat olarak algılanan bu ölümsüzlük, semavî dinlerin inanç sistemlerinin temelini oluşturmaktadır. Ayrıca semavî dinlerin dışında, bu dünyada gerçekleşecek olan ikinci bir hayatı gerekli gören bazı inanışlardan söz etmek mümkündür. İkincisi ise, ruhun, beden öldükten sonra var olmaya devam etmesinden oluşan “*zamansal ölümsüzlük*”tür⁵ ki, bu da, ruhun ölümsüzlüğü şeklinde ifade edilmektedir.

¹ Elmalılı, *a.g.e.*, c. VI, s. 213-214; Ayrıca bkz: Mollaibrahimoğlu, Süleyman, 3 *Makale*, İstanbul, 2000, 185-188.

² Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 98.

³ Ayrıntılı istatistiksel bilgi için bkz: Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 98-106.

⁴ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1996, s. 402.

⁵ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Adhaviyye fî Emri'l-Me'âd*, (nşr. Hasan Âsî), Beyrut, 1987, s. 89; Dünyâ, Süleymân, *el-Hakika fî Nazari'l-Gazâlî*, Mısır, 1980, s. 325.

Neticede, bu dünyada, mevcut biyolojik yapısıyla ölümsüzlüğe ulaşamayan insanoğlu, (ister hak, ister batıl olsun) ikinci bir hayat inancıyla, kadim arzusunu tatmin ve teskin etmektedir. Şimdi, gerek “*ebediyete göçüş*” gerekse “*zamansal ölümsüzlük*” bağlamında teşekkül eden bu “*ikinci hayat*”a inanma eğilim ve gerçekliğinin temellerini inceleyelim.

1- İkinci Bir Hayat İnancı

Ölümün soğukluğundan olsa gerek, kişi hayatının hangi aşamasında olursa olsun ölmek istemez ve tüm gücüyle ölüme, yok olmaya direnir. Daha çok dünya hayatından başka bir hayata inanmayanlarda görülen bu korku, ikinci bir hayatın varlığına iman eden toplumlarda, nispeten daha hafiftir.¹ Çünkü bu anlayışta, ölümün sonsuz bir yokluk olmadığı, bilakis yeniden diriltileceği inancı vardır. Bu inancı iki başlık altında ele almak mümkündür. Birincisi, bütün semavî dinlerde bulunan ve ölümden sonra yeniden dirilişle başlayıp sonsuza kadar sürüp gidecek olan ahiret hayatına inanmak; ikincisi ise bazı doğu din ve felsefelerinde yer alan ve insanın öldükten sonra tekrar bu dünyada başka bir bedende dirilmesiyle devam eden ve tekamüle erişmek için bu dirilişin her ölümden sonra tekerrür ettiği anlamını ifade eden ruh göçü (reenkarnasyon) inancıdır.

a- Ahiret İnancı

Ahiret inancı, iptidaî kavimler dâhil olmak üzere, -mahiyeti ve tasviri hakkında birbirinden farklı görüşler benimsenmiş olmasına rağmen- bir ilahın varlığını kabul eden hemen hemen bütün din ve düşünce sistemlerinde mevcuttur.² Ahiret inancı, Hz. Âdem’den beri, (genel manada) İslam dininin en temel iman esasları arasında ifade bulmuştur. Allah, nübüvvet ve ahiret şeklinde formüle edilen bu esaslar, bütün peygamberlerin davetindeki ortak ilkelerdir.³

Dünya hayatından sonra ruhun ölmezliği ve dünyada yapılan amellerin karşılık bulacağı bir âlem tasavvuru, insanı bu dünyada hep en iyi olana sevk etmekte ve karşılaştığı olumsuzluklara dayanabilme gücü vermektedir.⁴ Yapılan ahlakî ve iyi olan

¹ Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 82-83.

² Topaloğlu, Bekir, “Ahiret”, DİA, İstanbul, 1988, c. I, s. 543-544.

³ Enbiya, 21/25; Ahkaf, 46/21.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: Demirci, Muhsin, *Kur’ân’ın Temel Konuları*, İFAV Yay., İstanbul, 2000, s. 353-355.

davranışlarla, bir bakıma fıtratında bulunan ölümsüzlük arzusuna erişeceği inancı, kişinin ölümüne kadar devam edecek olan uzun süreli ve büyük bir hazzla sebep olmaktadır. Mutlak Âdil¹ bir yaratıcının varlığının gereği olarak inanılan ahiret hayatı, Kur'ân'ın ortaya koyduğu inanç sisteminde, özetle şu şekilde ifade edilmektedir:

Allah Taala, içinde yaşadığımız bu dünyayı ve üzerindeki bütün varlıkları geçici bir zaman için yaratmıştır. Bir gün dünya ve dünyadaki bütün insanlar, canlı ve cansız bütün varlıklar yok olacaktır.² Dağlar, taşlar, yerler, gökler parçalanacak³, Allah'tan başka tüm âlem son bulacaktır.⁴ Bu hâdiselerin meydana geldiği günü Kur'ân, “*Zelzele Saati*”⁵ ve “*Kıyamet Günü*”⁶ diye adlandırır. Kıyamet Günü'nden sonra Allah'ın takdir ettiği bir zamanda insanlar yeniden hayat bularak kabirlerinden kaldırılacak ve “*Mahşer*” denilen düz bir sahada,⁷ hesabı süratle gören Allah'ın⁸ huzurunda, dünyada yaptıklarının hesabını⁹ vermek üzere toplanacaklardır.¹⁰ Hesapların görülmesinden sonra bir kısım insanlar iyilikleri nedeniyle Cennet'e, diğerleri ise, inkâr ve kötülükleri nedeniyle Cehennem'e gideceklerdir.¹¹ Kişi, dünyadaki hayatına karşılık olarak hak ettiği yerde (Cennet veya Cehennem'de) ölümsüz bir şekilde sonsuz bir hayatla var olacaktır. İşte bu yeni hayatın başlayacağı günden itibaren, bitmez tükenmez bir halde devam edecek olan âleme “*Ahiret Âlemi*” denir. Bütün semavî dinlerde olduğu gibi en son ve en mükemmel din¹² olan İslâm'a göre de, meydana geleceği ayetlerle,¹³ hadislerle¹⁴ ve bütün ümmetin fikir birliği ile kesin olan ahiret gününe inanmak, imanın bir şartı olarak farzdır.

Dünya hayatının geçici bir menfaat yeri oluşu¹⁵ ve asıl huzur ve sükûnun ölümsüzlük âleminde olacağı¹ inancı, insanı ölüm korkusundan da kurtarmaktadır.²

¹ Âl-i İmran, 3/182; Nisa, 4/40.

² Kasas, 28/88.

³ Karia, 101/4-5.

⁴ Rahman, 55/27.

⁵ Hac, 22/2.

⁶ Kıyâme, 75/1.

⁷ Hicr, 15/25.

⁸ Âli İmrân, 3/19.

⁹ Hakka, 69/19, 37.

¹⁰ Casiye, 45/26.

¹¹ Bakara, 2/25, 39, 161; Âl-i İmran, 3/56-57; Nisa, 4/57; Hud, 11/105-108; Ahzab, 33/64-65.

¹² Mâide, 5/3.

¹³ Bakara, 2/4.

¹⁴ Müslim, İman 1, (8); Nesâî, İman 6, (8, 101); Ebu Dâvud, Sünnet 17, (4695); Tirmizî, İman 4, (2613).

¹⁵ Ra'd, 13/26.

Çünkü bu inanca sahip olan insan, ölümün ebedî yokluk olmadığını kabul eder ve asıl hayatın ikinci âlemde başlayacağına inanır.³ Böyle bir kimsede, var olan ölümsüzlük arzusunun yerini, artık ölümden sonrasına duyulan özlem almaktadır. Nitekim bunu Hz. Peygamber şöyle ifade etmektedir: *“Hiçbirimiz ölümü hoş karşılamayız. Oysa durum sandığınız gibi değildir. Gerçek şu ki, mümin olan kimsenin son nefesleri yaklaşıncı Allah’ın hoşnutluğu ve lütuflarıyla müjdelendir. Artık ona göre Allah’a kavuşmaktan daha sevimli bir şey bulunamaz.”*⁴ Allah kendisine kavuşmayı arzu eden arzu eder.

Görüldüğü gibi ahiret hayatının daha rahat daha güzel olduğunu ifade eden İslam’a göre, ölüm bir yok oluş anlamına gelmediği için sanıldığı kadar da korkunç olmadığı ifade edilmektedir. Hatta korkunç olması bir yana, Kur’an’ın düşünce sisteminde tezahür eden ahiret hayatının cazibesi⁵ sebebiyle bilhassa tasavvuf edebiyatında ölümün, hoş ve güzel bir olgu ve *“sevgiliye kavuşma günü”* (Şeb-i ârûs)⁶ olduğu teması işlenmektedir.

İnsan, ebedî yaşama arzusunun, öldükten sonra gerçekleşecek olan bir hayatta karşılanacağına dair son derce kesin bir inanç ile ölümün soğukluğuna karşı teselli bulmakta ve köklü arzusunun gerçekleşeceği bilgisiyle inkâr edilemez derin bir haz duymaktadır. Bu, inkâr edilemez bir hazdır; çünkü insan, hiçbir şüpheye yer vermeden inandığı Mutlak Yaratıcı tarafından bildirilen ikinci ve sonsuz hayatın gerçekliğinden de asla şüphe duymamaktadır. Zaten ahiret inancı, aslî itibarıyla bütün İlahî dinlerin temel inanç esaslarından sayılmaktadır.

Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, ikinci bir hayatın varlığına inanmayanlar ebedîlik arzularından kurtulmuş kimseler de değildir. Bilakis onlar, ölümsüzlüğü herkesten fazla istemektedirler. Kur’ân, onların, dünyanın çekiciliği ve yapıp ettikleri sebebiyle ölümü asla temenni edemeyeceklerini dolayısıyla ahireti inkârla esasen bir kuruntu içinde oldukları ifade etmektedir. Kur’ân, ölümden en fazla korkanlar olarak onların, ölümsüzlük arzularını bu dünyada tatmin etme çabasında olduklarını da çokça

¹ Ankebut, 29/64; Mü’min, 40/39.

² Demirci, Muhsin, *Kur’ân’ın Temel Konuları*, s. 355.

³ Topaloğlu, Bekir, *“Ahiret”*, DİA, İstanbul, 1988, c. I, s. 544-545.

⁴ Buhârî, Rikâk, 41; Müslim, Zikir, 14, 16-18.

⁵ Nebe, 78/31-39. Allah Taala, Kur’an’ın birçok ayetinde Cennet ve nimetlerinin lezzet ve ihtişamından bahsetmek suretiyle, O’na teslim olan, inanan ve inancının gereğini yapan insanlara, ahiret hayatını, dünya hayatında sahip olunabilecek ölümsüzlüğe tercih ettirecek müjdelere vermektedir. İslam tarihi de bu tercihi yapmış olan milyonlarca örneklerle doludur.

⁶ Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul, 2001, s. 351.

vurgulamaktadır. Ancak, Kur'an, onların söz konusu batıl arzularının gerçekleşmesinin asla mümkün olmadığını, mealen şöyle ifade etmektedir:

*“And olsun ki, onların hayata diğer insanlardan ve hatta Allah'a eş koşanlardan da daha düşkün olduklarını görürsün. Her biri ömrünün bin yıl olmasını ister. Oysa uzun ömürlü olması onu azabdan uzaklaştırmaz. Allah onların yaptıklarını görür.”*¹

*“Dünya hayatını ve güzelliklerini isteyenlere, orada işlediklerinin karşılığını tastamam veririz; onlar orada bir eksikliğe de uğratılmazlar. İşte ahirette onlara ateşten başka bir şey yoktur. İşledikleri şeyler orada boşa gitmiştir. Zaten yapmakta oldukları da batıldır.”*²

b- Reenkarnasyon

İkinci hayat inancı bağlamında değerlendirecek bir başka husus da, daha çok Uzakdoğu kökenli ateist dinlerde var olan reenkarnasyon anlayışıdır. Aslen “samsara”³ kavramıyla ifade edilen bu anlayış, dünyaya daha çok Batı'dan yayıldığı için İngilizce olarak “reenkarnasyon” şeklinde ifade edilmektedir.⁴ Türkçede “ruh göçü”, Arapçada “tenasüh” kelimeleri, aynı anlayışı ifade etmektedir.⁵

Reenkarnasyon, şahsiyetin temelini oluşturan anlamda bir ruhun bedenden bedene geçmesi fikridir. Bu anlayışa göre ruh, bazen bir hayvan, bazen bir bitki gövdesinde yeniden doğar. Tekâmülünü tamamlayıp daha üst bir ruhanî varlık oluncaya kadar bu seyahat devam eder. Tenâsuh inancında manevî mükâfat veya ceza, yaptığı kötülük ya da iyiliklerin karşılığı olarak ruhunun bir hayvan veya bir insan cesedine girerek alçılması ya da yükselmesidir. Tenâsuh inancı, Hindistan'da Hinduizm'den doğmuş ve buradan Hint adaları, Tibet, Çin, Kore, Japonya ve eski Yunan'a yayılmıştır. Bu inanç, Asya'nın Hinduizm (Brahmanizm) ile beraber, Budizm, Taoizm, Caynizm, Maniheizm gibi eski dinlerinde de görülür.⁶

“İş, davranış” anlamına gelen ve işleri yöneten, şimdiki ve gelecek hayatta birçok maddi etkileri bulunan kanunu ifade eden Karma doktrinine⁷ bağlı olarak reenkarnasyon

¹ Bakara, 2/96.

² Hud, 11/15-16.

³ Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 1997, s. 192.

⁴ Bkz: <http://www.kubacami.org/konular/reenkarn/sacmaligi.htm> (15Ocak 2007).

⁵ Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 192.

⁶ Bağçeci, Muhiddin, “Tenasüh”, Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İstanbul, 2000, c. VIII, s. 49-50.

⁷ Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 192-193.

(tenasüh) doğmuştur. Kısaca bu, ruhun bir bedenden ötekine geçtiği inancıdır. Bu inanç, beraberinde, ölümden sonra devamlı var olma ve ruhun bedenden ayrı olduğu fikrini getirmiştir. Bu inana göre, “ruh kendi derecesi içinde yüksek veya alçak olarak doğar. Yani kişi, yaptıklarına göre hayvan, bitki veya insan şeklinde doğar. (Buna göre insan kendi kaderinin mimarıdır.) Bu doğuş, bir sebep sonuç ilişkisi içinde gerçekleşir. Manevî ve ahlakî karşılık, ruhun tenasühü ile mümkün olur. Sonraki hayatta mutlu olmak, şimdiki hayatta doğru harekete bağlıdır. Her şahıs, kendi işlerinden sorumludur. Ölümden korkmaya gerek yoktur. Çünkü devamlı yeniden doğuşlarla insan, arzularına ulaşır, devamlı bir tatmin elde eder.”¹ Bu inanın, müntesiplerini kuvvetli bir iyimserliğe ulaştırdığı ileri sürülmektedir.² Böylece insandaki köklü ölümsüzlük arzusu, kişiyi, her daim yeniden doğuşla gerçek anlamda ölümsüzleştirdiği inancına sevk etmektedir.

Reenkarnasyon anlayışındaki bu yeniden doğuş, “*istek, tutku ve arzuların, kin ve nefretin yok olması, yanılarak yolunu şaşırmaktan kurtulma*” şeklinde tarif edilen “Nirvana”ya ulaşmaya kadar devam etmektedir. Nihayet “Nirvana”ya ulaştığında ise insan; durgunluk, dinginlik, arınmışlık ve ölümsüzlükle nitelenmektedir. Çünkü bu anlayışa göre Nirvana, bir yok olma değil, kemale ulaşma ve sonsuz saadete erişmedir. Ancak nihâî kurtuluş anlamındaki Nirvana, insan varlığı safhasında ruhun bütün arzularını yenerek dünya ile alakasını kesince meydana gelir ve ruh ölümsüzleşir.³ Bununla beraber reenkarnasyon anlayışında, Nirvanaya ulaşan bir kimsenin ölümü sonrası için açık bir izah bulunmamaktadır.⁴

Reenkarnasyon, şekli itibariyle kendisinde, ölümün korkutuculuğundan kurtulmak ve ölümsüzlük arzusunu tatmin etmek amacının güdüldüğü açıkça beliren bir anlayıştır. Ve insan öldükten sonra ruhunun, bir başka bedende yeniden dünya hayatına dönmesi şeklinde ifade edilen reenkarnasyon anlayışı,⁵ esasen insanın ölümsüzlük arzusunun önemli bir yansımasıdır.

¹ Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 102.

² Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 102.

³ Bağçeci, Muhiddin, “*Tenasüh*”, Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İstanbul, 2000, c. VIII, s. 49-50.

⁴ Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 194-195.

⁵ Karaman, Hayrettin, “*Dinî ve İlmi olarak Reenkarnasyon Nedir?*” <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00018.htm> (24 Aralık 2006).

Bu inancın, Hindistan’da neşv-ü nema bulması ise oradaki hayat tarzıyla yakından ilgilidir. Kast sisteminin hâkim olduğu, dünyada iken kendi kastının, sınıf ve tabakasını değiştiremeyen bir Hindu’ya tekrar tekrar dünyaya gelmek suretiyle bir teselli olarak tenasüh inancı sunulmuştur denebilir. Böylelikle o, önceki hayatında faydalanamadığı dünya nimetlerinden, mükemmel bir hayat ve böyle bir ölümsüzlük ile faydalanma imkânı bulacaktır. Nitekim böyle bir anlayışın müntesibi olan Hintli, bu tekrar gelmeler, gitmeler sonucunda daha üst tabakalara yükselme imkânına sahip olabileceğine inanmaktadır. Aksi takdirde aşağılık hayvan ve bitki olarak tekrar dünyaya gelmesi söz konusudur.

Bu yönüyle reenkarnasyon inancı, “*mevcut düzene isyan etmeden itaat etmek gerekir*” şeklinde bir anlayışa sürüklenme vasfını haizdir denebilir. Şu bir gerçek ki, materyalist medeniyetin sunduğu hayat tarzından memnun olmayan günümüz insanı da mutluluğu (tabiri caizse, kendisine altın tepside sunulan) ruhçu akımlarda aramaktadır. Zira reenkarnasyon, oldukça eski bir tarihi geçmişe sahip olması ve aslen Hint düşünce sisteminde bulunmasıyla birlikte özellikle 19. asır Batı dünyasından dünyaya yayılması manidardır.

Bazı Müslüman araştırmacılar da, tenasüh anlayışını Kur’an’dan çıkarma çabasında olmuşlardır. Ancak bu bağlamda ele alınan ayette, insanlara “*cansız nesneler*” (lafzî anlamıyla “ölüler”)¹ iken hayat verildiği, sonra yine öldürülüp tekrar diriltilecekleri bildirilmiştir. “*Ölüler iken diriltilme*” ifadesi bazı kimselerin aklına, ilk ölü olma halinden önce de bir hayatın bulunması gerektiği düşüncesini getirmiştir. Buradan da insanların defalarca ölüp başka bir bedende yeniden dünyaya geldikleri (reenkarnasyon, tenâsüh) inancını kabule gittikleri görülmektedir. Oysa bu ayetlerden böyle bir sonuca gitmek imkânsızdır ve hatta Kur’ân bütünlüğüne de aykırıdır. Çünkü bir başka âyette *قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اِنتَنِيْنِ وَاٰحْيَيْتَنَا اِنتَنِيْنِ فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوْبِنَا فَهَلْ اِلٰى خُرُوْجٍ مِّنْ سَبِيْلٍ* “*Rabbimiz, bizi iki kere öldürdün ve iki kere dirilttin, biz de günahlarımız itiraf ettik, buradan çıkmanın bir yolu yok mu dediler*”² ifadesi geçmektedir. “*Kur’ân âyetleri birbirini açıklar*” kaidesinden hareket ederek Bakara suresinin 28. âyetini ele alırsak bunu, “*peş peşe defalarca ölüp her defasında bir başka bedende dünyaya gelme, dirilme*” şeklinde anlamamız tutarlı olmaz. Bu ikinci ayete göre “*ölmek de iki keredir, dirilmek de iki*

¹ Bakara, 2/28.

² Mümin, 40/11.

keredir.” İki ayeti, aynı olayın iki ayrı yönden açıklanması olarak aldığımızda şu mana ortaya çıkar: İnsanlar yaratılmadan, doğmadan önce yokturlar ve bu bakımdan ölü gibidirler, önce bu ölümlere (yoklara) varlık ve hayat verilmiştir; “*bu, birinci diriltmedir*”. Sonra dünya hayatını tamamlayanlar birinci ölümü tatmışlardır, bütün dünya insanlarının ve dünyanın ömrü sona erip kıyamet kopunca yeryüzünde canlı kalmamıştır. Ardından “*sur*”a üflenmiş ve bütün insanlar yeniden diriltilmişler ve âhiret hayatı başlamıştır; “*bu da ikinci diriltmedir*”.¹

Bu itibarla reenkarnasyon anlayışını Kur’ân açıkça reddetmektedir. İslam inancının iki temel esası olan Allah’a ve ahirete iman, Kur’ân’da defalarca vurgulanmaktadır. Bazı araştırmacıların eser ve konuşmalarında, ahiret inancına halel getirmemek kaydıyla Kur’ân’da reenkarnasyon olduğunu kabul ve ifade etmeleri,² ahiret inancını dolaylı olarak reddetmek anlamı taşır. Çünkü reenkarnasyon anlayışının, Allah’ın Kur’ân’da ortaya koyduğu hayat, ölüm ve ahiret gerçeklerine apaçık karşı olduğu ortadadır.³ Kaldı ki, bu anlayışın, bilimsel hiçbir dayanağı da yoktur.⁴ Mesela şu ayetler, insanın öldükten sonra tekrar başka bir bedende dünyaya gelmeyeceğinin açık ve net delilleridir: *وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ* “Yıkıma uğrattığımız bir ülkeye (tekrar dünya hayatı) imkansız (haram)dır; hiç şüphesiz onlar, (dünyaya) bir daha geri dönmeyecekler.”⁵ *وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ* “(...) Sonunda sizden birinize ölüm gelip çatdığı zaman, elçilerimiz onun hayatına son verirler. Onlar kusur etmezler. Sonra gerçek Mevlaları olan Allah'a döndürülürler. Haberinizi olsun; hüküm yalnızca O'nundur. Ve O, hesap görenlerin en süratli olanıdır.”⁶ *وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ فَضْلًا مِنْ رَبِّكَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ* “Orda, ilk ölümün dışında başka ölüm

¹ Karaman, Hayrettin, “Dinî ve İlmî olarak Reenkarnasyon Nedir?” <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00018.htm> (24 Aralık 2006).

² Karaman, Hayrettin, “Dinî ve İlmî olarak Reenkarnasyon Nedir?” <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00018.htm> (24 Aralık 2006).

³ Güllüce, Veysel, “Kur’ân Işığında Reenkarnasyonun Reddi”, Yeni Ümit Dergisi, Ekim-Kasım-Aralık 2005, Sayı: 70, http://www.yeniumit.com.tr/konular.php?sayi_id=70&konu_id=408&yumit=bolum2 (22 Nisan 2007).

⁴ Karaman, Hayrettin, “Dinî ve İlmî olarak Reenkarnasyon Nedir?” <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00018.htm> (24 Aralık 2006).

⁵ Enbiya, 21/95.

⁶ En’am, 6/61-62.

*tatmazlar. Ve (Allah da) onları Cehennem azabından korumuştur. Senin Rabbinden, bir fazl ve (lütuf) olarak. İşte büyük mutluluk ve kurtuluş budur.”*¹

Buna rağmen yukarıda zikrettiğimiz bazı ayetleri kelime, terim ve muhteva olarak tamamen Batı menşeli olan batıl, mesnetsiz, yanlış bir faraziye için delil olarak ileri sürmek akıl ve mantıkla asla bağdaşmamaktadır. Çünkü Kur’ân’da insanın ruh-beden bütünlüğü esas alınmaktadır.² Oradan ne ruh öne çıkarılarak beden ihmal edilir, ne de bedene bir imtiyaz tanınır, insan ruh ve beden olarak, hayatı bir bütün olarak yaşar ve ölümden sonraki dirilmeyle yine ruh ve beden olarak ebedî ahiret hayatını ölümsüz bir şekilde yaşamaya devam eder.³ Diğer taraftan Kur’ân, insanların ölümden sonra,⁴ mahşer gününde,⁵ Cehennem’i görme esnasında⁶ ve Cehennem’de iken⁷ dünyaya dönüş isteklerinin reddedileceğini son derece açık ve net bir şekilde ifade etmektedir.

İnsanlar her ne kadar ölüm ve ahiret korkularını yenmek ve kendilerini teselli etmek için reenkarnasyon gibi batıl inançları kabul etmek isteseler de, gerçek olan öldükten sonra bir daha dünyaya gelmeyecekleridir. Her insan sadece bir kez ölecektir ve bu ölümden sonra, Allah’ın takdiri olarak sonsuza kadar yaşayacağı ahiret hayatı başlayacaktır.

Allah, her insanı dünyada yaptığı iyilik veya kötülüklere göre, cennetle ödüllendirecek veya cehennemle cezalandıracaktır. Allah, sonsuz adalet sahibi, sonsuz merhametli ve şefkatli olandır ve herkese yaptığıının karşılığını eksiksiz olarak verecektir. Bunun için ölümden veya cehenneme gitme ihtimalinden korkarak, batıl inançlarda teselli aramak ise hiç şüphesiz insana çok büyük bir yıkım getirir. Akıl ve vicdan sahibi bir insan, bu yönde bir korkusu varsa, Cehennem azabından kurtulup Cennet’i umabilmek için samimi bir kalple Allah’a yönelmeli ve insanlar için tek hidayet rehberi olan Kuran’a uymalıdır.

¹ Duhan, 44/56-58.

² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 175.

³ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, s. 175; Güllüce, Veysel, “Kur’ân Işığında Reenkarnasyonun Reddi”, *Yeni Ümit Dergisi*, Ekim-Kasım-Aralık 2005, Sayı: 70, http://www.yeniumit.com.tr/konular.php?sayi_id=70&konu_id=408&yumit=bolum2 (22 Nisan 2007).

⁴ Müminûn, 23/99-100.

⁵ A’raf, 7/53.

⁶ Zümer, 39/58.

⁷ Müminûn, 23/107-108; Fâtır, 35/37.

2- Ruhun Ölümsüzlüğü İnancı

Rûh kavramı, insanın yaşam ve var oluşuyla ilişkilendirilerek tarih boyunca üzerinde durulmuş, mahiyeti hakkında çeşitli açıklamalar getirilmiş ve tezler ileri sürülmüştür. Ancak, rûhun madde dışı bir yapıya sahip olması onun tanımlanmasını zorlaştırmakta ve ileri sürülen görüşleri askıda bırakmaktadır.

Bazılarına göre rûhlar latif cisimlerdirler ve vücuttaki damarlar vasıtasıyla bedende dolaşan ve ona hayatıyet kazandıran havaî varlıklardır. Bununla birlikte çok eskilerden beri, maddî özelliklerden tamamen somutlanmış bir rûh kavramının varlığı değişik topluluk ve kültürlerce kabul görmüştür. İnsanlık tarihi boyunca, cismanî cesetten farklı, onun içine yerleşmiş maddesiz ve ölümsüz bir varlığın bulunduğu inanılmıştır.¹ Ölüm korkusunun ve neticesinde hâsıl olan ölümsüzlük arzusunun sebep olduğu ruhun ölümsüzlüğü inancı, bir yönüyle reenkarnasyona da benzemektedir.

Ölümsüzlük düşüncesi, ruhun ölmezliği bağlamında çok eski toplumlarda bile mevcuttur. Nitekim Mısır, Yunan gibi eski medeniyetler ve Tao, Tibet, Buda dini gibi bazı Uzakdoğu inanç sistemlerinde ruhun ölümsüzlüğü anlayışı bulunmaktadır.² Hatta Hintliler, inançlarına göre ölüm sonrası yaşamlarında silah kullanmaları engellemek için öldürdükleri düşman savaşçıların sağ ellerini kestikleri ifade edilmektedir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan aşağı topluluklar üzerinde yapılan etnografik ve sosyolojik araştırmalar, ilkel insanlarda ruhun, ölümden sonra varlığını sürdürdüğü inancını tespit etmişlerdir.³

Allah Taala, Hz. Âdem’le başlayan ve Hz. Muhammed (sav) ile son bulan vahiy süreci içerisinde insanoğlunu birçok metafizik mesele hakkında bilgilendirmiştir. Hiç şüphesiz metafizik âleme dair bilgilerden sağlıklı ve güvenilir olanı, ancak Allah’ın, peygamberleri aracılığı ile insanlara ulaştırmış olduğu bilgilerdir. Ruh kavramı da soyut olduğundan, hakkındaki en doğru bilgi şüphesiz vahiyle gelen bilgi olacaktır.

Ancak, Kur’ân’a baktığımızda ruh kelimesinin farklı bağlamlarda kullanıldığını görmekteyiz. Bunlardan bir kısmında, “*Ruh*”tan kastın Cebrail (as) olduğu açıkça anlaşılmaktadır fakat diğer bir kısmında neyin murad edildiği kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte, “*Ey Muhammed! Sana ruhtan soruyorlar. De ki:*

¹ Tellioğlu, Ömer, “*Ruh*”, Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İstanbul, 2000, c. VII, s. 51-56.

² Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *a.g.e.*, s. 72,

³ Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 90.

Ruh Rabbimin bildiği bir iştir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir”¹ şeklinde, ruhun asıl mahiyetinin bilinmezliğine işaret edilmektedir.

İnsanı canlı kılan ruhun mahiyeti² hakkında hemen hemen hiçbir bilgi verilmemiş olmasına rağmen İslam âlimlerinden birçoğunun bu konuda fikir beyan ettiklerini görmekteyiz.³ İslam âlimlerinin birçoğu, Allah’tan olan bu cevherin ebedîyen yok olmadığı ve ölümden sonra berzah âleminde bir süre bekledikten sonra ahiret hayatında yeniden bedene bürünüp dünyadayken yaptıklarına mukabil Cennet veya Cehennem’de ebedî kalacağı görüşünü benimsemektedirler.⁴

Netice olarak, ister ruhun ölümsüzlüğü inancından ölümsüzlük arzusu doğmuş olsun; isterse ölümsüzlük arzusu, ruhun ölmediği inancına sebep olmuş olsun, her halükarda insanoğlunun, ruhun ölümsüzlüğü anlayışı ile ölüm korkusunu bastırdığı ve şöyle veya böyle bir ebedî hayatın varlığı inancı ile haz duyduğu açık bir gerçektir.

II- NASLAR BAĞLAMINDA EBEDÎLİK

A- Ebedîlik-Zaman İlişkisi

Ebediliğin ne olduğu ya da ne olmadığı hususunda verilecek cevap, zaman kavramına yüklenecek anlamla sıkı bir ilişki içerisinde. Ebediliğin nasıl anlaşılması gerektiği de yine zamanın varlıksal tanımlamalarıyla doğrudan bağlantılıdır. Diğer taraftan, ebedîlik meselesinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesinin, zaman mefhumunun doğru anlaşılmasıyla doğru orantılı olduğunu önceki bölümlerde ifade etmiştik. Dolayısıyla bu hususta, zamanın varlığıyla ilgili şu iki yaklaşımı da ortaya koymak gerekir. Birincisi, zamanın, doğrusal bir akış içerisinde ve ilk hareketle birlikte başlayıp kıyametle son bulacak bir silsile olması şeklindeki yaklaşımdır.⁵ Bu durumda ebedîlik de, ahiret hayatının başlamasıyla başlayıp Allah’ın her daim yaratmasıyla devam edecek olan süreklilik veya sonsuzluk demek olur. Bu yaklaşımın, her şeyi zaman bağlamında düşünüp anlamlandıran zihnin, olabilecek bir sürekliliğin ya da sonsuzluğun ancak zamansal bir boyutta olacağının dışında bir ihtimali idrak edememesinden

¹ İsra, 17/85.

² *er-Râzî*, Fahrüddîn, *a.g.e.*, c. XV, s. 33.

³ Aydar, Hidayet, *a.g.m.*, s. 90.

⁴ Gökçe, Cüneyt, “Berzah” DİA, İstanbul, 1992, c. V, s. 525.

⁵ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1980, c. VII, s. 356; Can, Diadin, *Zaman Kavramı Üzerine*, <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/zamankavrami2.htm> (24 Ekim 2006).

kaynaklandığını söylemek mümkündür. Diğer taraftan böyle bir yaklaşım, başı olan bir şeyin sonu olmayabileceğinin ifadesidir de.

Zaman kavramını anlama ve ifade etmede ortaya konan ikinci bir yaklaşım ise, onun dairesel bir yapı içerisinde var olduğu¹ ve bir bütün olarak yaratıldığı şeklindedir. Bu yaklaşım, zamanın yokluğuyla, asıl olan ebedîliğin veya zamansızlığın zuhurunu gerektirmektedir. Yani arızî bir varlığa sahip olan zamanın yok olmasıyla meselenin aslına rücû etmesi ve aslî hali üzere kalması. Bunun mahiyetini ise insan zihninin idrak etmesi mümkün değildir. O halde bu yaklaşım, bir bakıma zamanın, başlangıcının öncesini de, yok olmasının sonrasını da, “*zamansızlık*” kavramı içerisinde mütalaa etmektedir. Bu çerçevede, zamansızlık kavramının, ezelîlik ve ebedîlik kavramlarının her ikisini de içine alan zaman dışı bir bütünselliği ifade ettiği söylenebilir.

Şimdi görünen o ki, ebedîlik ile zaman, esasen varlık (mevcut) ve yokluk (ma’dum) ilişkisiyle eş değer bir durum arz etmektedir. Zira zaman, Vacibü’l-Vücûd’un, varlığını yokluğuna tercih etmesiyle yokluktan varlık alanına çıkmış bir mahlûk ise, bir başka ifadeyle zaman, mümkün bir varlık ise, onun ma’dumiyeti de ebedîlik/zamansızlık olarak telakki edilebilir. Gerçi bu, mahiyetini idrak edemediğimiz bir başka süre, süreklilik veya sürecin yoktan var edilmesi² ve her daim yaratılmasıyla³ meydana gelecek olan bir ebedîlik/sonsuzluk da olabilir.

Söz konusu zaman olunca, onun için bir başlangıç ve sondan bahsedebildiğimiz halde ebedîlik için aynı tanımlamaları yapmak mümkün görünmemektedir. Çünkü ebedîliğin asıl olması kuvvetle muhtemeldir ki, bu durumda zamanın arızî bir varlığa sahip olduğu kabul edilmektedir. Öncelik ve sonralık, ancak ilk hareketinden itibaren ve son bulacağı ana kadarki devamında zaman için geçerli olabilecek önermelerdir. Zira ebedîlikten bahsedilen yerde bir “*ilkten*” veya “*sondan*” söz etmek mümkün değildir. Bunun yanında, ebedîlik için her hangi bir sınır tayin etmek de, aynı ölçüde imkânsızdır. Ebedîlik, ister zamanın doğrusal akışının son bulması bağlamında yeniden yaratılan bir süreklilik, isterse dairesel yapısının yok edilmesi bağlamında ortaya çıkacak bambaşka bir olgu olarak düşünülün; yaşadığımız ve duyularımızla algıladığımızın

¹ Bal, Çetin, “*Zaman Nedir?*” <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/ZAMANNEDIR.HTM> (24 Aralık 2006).

² En’am, 6/101.

³ Rahman, 55/29.

ötesi bizim için gaybdan başka bir şey değildir. Yani her halükarda ebedîlik, bütünüyle, insan için bir gaybdır.

Gayb'ın mutlaka gelecekle ilgili olduğunu sanmak da, pek doğru olmasa gerektir. Zira dairesel anlamda bir varlığın içinde olan kimse için o varlığın dışı, aynı anda var olsalar bile, gaybdır. Yahut kişinin algı sınırlarının ötesi de o kimse için gaybdır. Sözelimi önümüzdeki bir engelin ötesi bizim için gaybdır; çünkü engelin ötesinde ne olduğunu göremiyoruz, duyularımızla algılayamıyoruz.¹ Çünkü bütün algılamalar belli bir hız eşiğinde gerçekleşmektedir.² Tıpkı tabancadan çıkan bir kurşunu çıplak gözle görememek veya belli bir hacme ve yoğunluğa sahip olan maddesel varlıklardan başkasını görememek gibi.

Burada üçüncü bir yaklaşım olarak şunu da zikredebiliriz: Bilimsel gelişmelerin de desteğiyle varlık âlemine işaret eden ayetler bağlamında zaman mefhumuna daha farklı izahlar getirilmektedir. Bu yeni anlayışa göre, dünya günleriyle ölçüldüğünde bin veya elli bin seneye³ tekabül edecek olan bir günden bahseden ayetler gösteriyor ki, zaman yaşadığımız evrende farklı, ötesinde farklı bir mahiyete (hıza) sahiptir.⁴ Bu durumda ebediliğin, zaman mefhumunun mahiyetindeki değişikliklerle alakalı olduğu akla gelmektedir. Zira zamanın, her âlemde farklı bir hızda cereyan etmekte olduğu bilimsel deney ve gözlemlerle de ortaya konmuştur.⁵ Dolayısıyla ahiret hayatındaki (izafî) ebedîlik, zaman kavramıyla ifade ettiğimiz olgunun yoğunluğunda yahut ihtiva ve ihata ettiği varlıkların hızında gerçekleşecek bir değişim olarak da algılanabilmektedir. Zira meleklerle ilgili olarak zikredilen “bin” veya “elli bin senelik bir gün” ifadeleri, arzdaki zaman akışının çok yavaş olduğuna işaret etmektedir.⁶ Bu husus, daha önce “zamanın göreceliği” başlığı altında, ayetler ve ilmi gelişmeler çerçevesinde değerlendirilmişti.

Bütün bu tanımlamalar çerçevesinde, yaratıcı-yaratılan ve zamanla olan ilişkisi bağlamında ebedîlik mefhumunu iki ana başlık altında ele almak gerekir. Bunlardan birincisi, hiçbir sebebe bağlı olmaksızın, zamandan ve mekândan soyutlanmış, zatı ile

¹ Çelebi, İlyas, *Gayb md.*, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 13, s. 404-408.

² Nurbâkî, Haluk, *Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, TDV Yay., Ankara, 1996, s.132-133.

³ Hac, 22/47; Secde, 32/5; Mearic, 70/4.

⁴ Nurbâkî, Haluk, *a.g.e.*, s.132-133.

⁵ Bal, Çetin, “Zaman Kavramı Üzerine”, <http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/zamankavrami2.htm> (24 Aralık 2006).

⁶ Nurbâkî, Haluk, *a.g.e.*, s. 133.

ebedî olan; bir başka ifadeyle öncelik ve sonralık kavramlarından münezze, başlangıç ve sonu olmayan, hiçbir şeyle kayıtlanamayan mutlak bir ebediliktir. İkincisi ise, gerek zamansal süreklilik, gerekse zamansızlık “*eternite*”¹ bağlamında; ebediliği, mutlak ebedî olanın tercihinine bağlı olarak ortaya çıkan² mukayyet/izafî ebediliktir. Bu ikinci kısım ebedîlik, ancak mümkün varlıklar için söz konusudur.

Her iki tür ebediliğin de mahiyet bakımından son derece mübhem olduğu ve insan zihninin tasavvur imkânını aşan bir mahiyet arz ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Diğer taraftan, başlangıç ve son itibarıyla sınırlı olan beşer idrakinin, sınırları ötesinde ve bütün yönleriyle henüz gayb³ olan bu meselenin tam manasıyla kavrayamayacağı da açıktır. Dolayısıyla bu konuyu araştırmadaki asıl gaye, insanlık tarihi boyunca var olagelmiş bir duygu olması ve söz konusu ötelere işaret etmesi bakımından Kuran vahyindeki İlahî muradı anlamaya çalışmaktır. Zira meselenin kavranabilmesi de, her bir kimse için farklılık gösterecektir.

Şimdi bu iki meseleyi biraz daha açarak, naklî ve aklî delilleriyle birlikte değerlendirmeye çalışalım.

B- Mutlak Ebedîlik

“*Mutlak*”; lafzın delaletinin, vasıf, şart, zaman, mekân gibi kayıtlarla sınırlanmamış olduğunu ifade eden bir kavramdır.⁴ Değişim, Mutlak’a göre kavranabilir. Mutlak olan, tesir alması düşünülemeyen fakat tesir eden, değişmeyen fakat değiştiren, doğmayan fakat doğurtan, yaratılmayan fakat yaratandır.⁵ Bu çerçevede Mutlak’ın zıddı ise, “*izafî*” kavramıyla ifade edilir. Mutlak ebedîlik ise, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, zaman ve mekâna dair bütün arazlardan soyutlanmış olarak var olan, öncesi-sonrası olmayan ve bütün cihet/yön tanımlamalarından bağımsız, hiçbir şeyle kayıtlanamayan; bütün yaratılmışların veya daha genel anlamda, var olan her şeyin üzerinde, bizatihi bir ebediliktir.

¹ Yıldırım, Suat, *Kur’ân’da Uluhiyet*, Kayıhan Yay., İstanbul, 1997, s. 264.

² Ortaya çıkan diyoruz çünkü bu tür bir ebedîlik aslî değildir izafidir ve bir sebebe bağlı olarak tezahür etmektedir ki, bunun aksi ve dolayısıyla aslî hali yokluktur. Çünkü bu çeşit ebediliğin varlığı, mutlak ebedî olanın tercih ve yaratmasına bağlıdır.

³ Gayb için bkz: el-İsfehânî, el-Müfredât, “GYB” md..

⁴ Koca, Ferhat, “*Mutlak*”, DİA, İstanbul, 2006, c. XXI, s. 402; Sezen, Yümni, *Maddecî Felsefenin Çıkmazları*, İFAV Yay., İstanbul, 1996, s. 65.

⁵ Sezen, Yümni, *Maddecî Felsefenin Çıkmazları*, İFAV Yay., İstanbul, 1996, s. 65.

Gerçek anlamda sonsuzluk, bir cevherin sıfatlarının sonsuz olması demektir ve açıkça görülebileceği gibi, böyle bir şey de ancak ve yalnız “*Mutlak Yaratıcı*”ya özgüdür.¹ Böyle bir ebedîlik için zamansızlık ya da sınırsızlık kavramlarını kullanmak da mümkün olabilir. Ancak şu var ki, mutlak anlamdaki ebedîliği, zamansızlık veya sınırsızlık/sonsuzluk bağlamında değerlendirmek gerekir, ma’dumiyet (yokluk) anlamında değil. Zira yukarıda ifade edilen ma’dumiyet (yokluk), zamanın ma’dumiyetidir. Bir başka ifadeyle, Mutlak Olan için zaman söz konusu olmadığına göre, Mutlak Olan’ın ebedîliği de zaman bağlamında düşünülemez. İşte bu anlamdaki bir ebediliğin varlığı, zamanın yokluğunu (ma’dumiyetini) gerektirir. Mutlak ebediliğin gerekliliği ve böyle bir ebedîliği haiz olan varlık, dini nas ve beşerî akıl bağlamında şu şekilde anlaşılabilir.

1- Mutlak Ebedîliğin Zorunluluğu

İnsanlık tarihi bize göstermektedir ki, en ilkel devirlerden beri insanoğlu sınırsız bir varlık, aşkın/müteâl bir varlık arayışı içerisinde olmuş ve daima böyle bir varlığa inanmıştır. Hatta öyle ki, şirk toplumlarında bile genellikle bu aşkın/müteâl varlığın kabulü aşikârdır.² Zira bir kısım insanlar, varlığı tahayyül edilebilen bu Aşkın’a ulaşmak için daha ziyade duyusal âlemden araçlar edinmişlerdir.³ Kaldı ki, bütün kâinatı (varlık âlemini) müşahade ettiğimizde görmekteyiz ki, böyle bir aşkının/müteâlin varlığı zorunludur.

Yine aynı şekilde, insan zihnince ancak varlığı tahayyül edilip mahiyeti idrak edilemeyen söz konusu yüce varlığın, bütün yaratılmışlardan münezze olmaları ve zaman ve mekânla kayıtlanamayacağı gibi zatı bakımından mutlak bir sınırsızlığı (ezelîlik ve ebedîlik) haiz olmasını akıl zorunlu görmektedir. Bu durumda ezeliğin isbatı, ebedîliğin de isbatı olacaktır. Zira mutlak ebedîlik, mutlak ezeliğin zorunlu sonucudur. Şimdi mutlak ebedîliğin zorunluluğunu ortaya koyan dinî ve aklî delilleri kısaca ele alalım.

¹ Hocaoglu, Durmuş, ““Nursî ve Descartes Felsefelerinde Tabiat” Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, Köprü Dergisi, Bahar 2000, Sayı: 70, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=500> (24 Mart 2006).

² Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam’a Giriş*, Ensar Neşr., İstanbul, 2006, s. 79-80.

³ Yıldırım, Suat, *a.g.e.*, s. 281-284, 296-297.

a- Naklî Deliller

Kur'ân-ı Kerim, aşkın/müteâl varlığın zaman üstü bir özelliğe sahip olduğunu, terimlerden ziyade, bir takım sade kavramlar ve müşahhas ifadelerle ortaya koymaktadır. Metafizik düşüncede rastlanan tecrit terimlerine Kur'an'da rastlamak pek mümkün değildir. Mesela, Eflatun felsefesinde “*eternite*” (sermediyyet), zamanın zıddı olan mücerret bir kavramdır. Zaman, son bulma ile nitelenebildiği halde “*eternite*”, ne başlangıç, ne son, ne de hareket ile nitelenebilir. İşte metafizik düşüncedeki bu ve benzer terimlere Kur'ân'da pek rastlanmaz.¹ Ancak, buna rağmen Ulûhiyetin mahlûk alanını aştığı, daha canlı ve etkin ifadelerle, daha geniş kitlelerce anlaşılacak şekilde ortaya konmaktadır ki, mutlak ebedîlik dediğimiz de, ulûhiyet bağlamındaki ebediliktir.

Kur'ân, mutlak ebediliğin gerekliliğini doğrudan ortaya koymayıp, “*Mutlak Yaratıcı*” tavsifiyle dolaylı olarak ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle mutlak ebedîlik, Kur'ân'da açık bir şekilde ve kesin anlam çizgilerine sahip terimlerden değil, Allah'ın ezelîliği ve ebedîliği bağlamındaki nasların muktezasından ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'ın, Aşkın olanın mutlak anlamda bir ebedîliğe sahip olması gerektiği meselesine yaklaşımını inceleyince görmekteyiz ki; Kur'an, mutlak anlamda ebediliğin zorunluluğunu, bir bakıma yaratılış ve kâinatın varlığından hareketle delillendirmektedir. Bunlara birkaç örnek vermek gerekirse şöyle sıralayabiliriz:

1- Kur'ân, ulûhiyet bağlamında bütün eksikliklerden münezze olan bir varlıktan bahsederek bu varlığın mutlak sınırsızlığına ve dolayısıyla ebediliğine işaret etmektedir. Mesela İslam'ın tevhid esaslarının temelini oluşturan İhlâs suresinde zaman ve mekân üstü, bütün noksanlıklardan münezze olan varlık (Allah) şöyle tavsif edilmektedir: **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ** “De ki; O Allah bir tektir. Allah eksiksiz, sameddir (Bütün varlıklar O'na muhtaç, fakat O, hiç bir şeye muhtaç değildir.) Doğurmadı ve doğurulmadı. O'na bir denk de olmadı.”²

Bir tek olan ve hiçbir varlığa muhtaç olmayan bir varlığın ebedî bir varlık olması zorunludur. Zira sınırsızlık (ezelilik ve ebedîlik), bu ayetlerdeki vasıfların gerçekliği için zorunlu ön koşullardır. Bu, ayetlerin zımındaki anlamdır. Böyle bir varlığın ebedîliği de şüphesiz mutlak bir ebediliktir. Nitekim bu ayetlerin doğrudan doğruya zamirle başlamış olması, söz konusu mutlaklığın ifadesidir. Yani buradaki “*Hüve*” هُوَ

¹ Yıldırım, Suat, *a.g.e.*, s. 264.

² İhlâs, 112/1-4.

zamiri ile mutlak bir varlık ifade edilmiştir. Bu varlık, mümkünât cinsinden olan arızî varlıkların müreccihi olan, hakiki varlık olarak başka bir sebebe muhtaç olmayan, kendisi bizatihi varlığını gerektiren ve bir an için bile yokluğunu tasavvur etmek imkânsız olan Vâcibü'l-vücut'dur.¹ Ayetteki “es-Samed” الصَّمَدُ kelimesinin ise, “İlk Sebep”, (“öncesiz-sonrasız”, “Mutlak Varlık”) ve bütün var olmakta olanların “Sebepsiz Sebep”i anlamlarını ihtiva ettiği zikredilmiştir.²

Bir başka ayette ise, yine Aşkın varlığın hiçbir şeyle denkliğinin olmadığı şöyle ifade edilmektedir: رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا “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?”³ Bu ayetin son bölümündeki ifade, “O’nun bir benzerini bilir misin”⁴ şeklinde de anlaşılmıştır ki bu da, O’nun, mutlak olarak yegâne varlık olduğuna işaret eder. Nitekim لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ “O’nun benzeri olan hiçbir şey yoktur.”⁵ Zira أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ “Hiç yaratan, yaratmayan gibi olur mu? Artık siz düşünmez misiniz?”⁶ ayeti de aynı bağlamdadır.

2- Kur’ân, kâinatın veya insanın yaratılışına dikkat çekmek suretiyle, bu muazzam yaratılışı gerçekleştiren varlığın sınırsızlığına işaret etmektedir. Mesela: وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ “Hem yaratmayı ilkin yapan O’dur. Sonra onu çevirip yeniden yapacak olan da O’dur ki, bu O’na çok kolaydır. Göklerde ve yerde en yüksek şan ve şeref O’nundur. O çok güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁷ Hiç şüphesiz, her şeyi ilk yaratanın yalnızca O olması, her şeyden sonra da sadece O’nun olacağına/kalacağına işarettir ki, bu kalış da, tıpkı ezeliliği gibi, ebediliğinin de mutlak olduğunun bir ifadesidir.

Bir diğer ayette de yaratıcının, yaratışına ve eşsizliğine dikkat çekilmektedir: فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ “O göklerin ve yerin yaratıcısıdır. O sizin için kendi nefsinizden eşler ve

¹ er-Râzî, Fahrüddîn, a.g.e, c. XXIII, s. 561-562.

² Esed, Muhammed, Kur’ân Mesajı, İşaret Yay., (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk) İstanbul, 2000, s. 1322.

³ Meryem, 19/65.

⁴ Yıldırım, Suat, a.g.e., s. 23, 42.

⁵ Şûrâ, 42/11.

⁶ Nahl, 16/17.

⁷ Rum, 30/27.

hayvanlardan da çiftler yaratmıştır. O, sizi bu düzen içerisinde üretilip çoğaltıyor. O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur. O, her şeyi işitir ve görür.”¹ Şüphesiz Allah'ın ebedîliği mutlaklıdır. Söz konusu sınırsızlığa/sonsuzluğa işaret fonksiyonu icra eden bunun gibi daha birçok ayet zikretmek mümkündür. Bu ayetler, Allah'ın Zat'ında olduğu gibi, sıfat ve fiillerinde de mahlûklarınkine benzemeyi kesin bir ifadeyle engelleyen naslardır.

Binaenaleyh diyebiliriz ki, Kur'ân'da kâinata dair her şeyin yaratıldığı ifade edilmektedir. 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 da yaratılmış olduğundan hareketle, bütün bu mahlûkatı yaratanın, yarattıklarıyla veya yarattığı şeylerin vasfı olan “son bulma” ve “yok olma” ile mukayyet olması (hatta bunun düşünülmesi dahi) muhaldir. O halde ilk yaratıcının kesin varlığı, ezeli ve ebedi olmasını gerektirir. O'nun ebedi olması ise, mutlak ebedîliğin zorunluluğunu ispat etmektedir. Zira ancak, “İlk Sebep” olan varlığın ebedîliği mutlaklıdır.

3- Mutlak ebedîliğin zorunluluğu çerçevesinde dinî naslardan hareketle ortaya konacak bir başka delil ise Hz. Peygamberin, “Müteâl” varlığı izah etmesinde gizlidir. Şöyle ki; Yemen halkından bir grup Hz. Peygamber'e gelerek, “Ey Allah'ın elçisi! Dinin hükümlerini öğrenmeye ve âlemin ilk yaratılışının nasıl olduğunu sormaya geldik” demişler, Hz. Peygamber de, “Allah vardı ve O'ndan önce hiçbir şey yoktu...”² cevabını vermiştir.³ Bu da, varlığı dışındaki her şeyden münezze bir mutlak varlığı ve onun zımnında da mutlak sınırsızlığı/ebedîliği/sonsuzluğu göstermektedir.

Esasen bütün bu örnekler gösteriyor ki, Kur'ân ve onun açıklayıcısı olan Sünnet, gerek “Mutlak Varlık”ı gerekse O'nun bir vasfı olarak mutlak sınırsızlığı/ebedîliği beşerî akla hitap edecek şekilde ortaya koymaktadır. Yani meselenin naklî delilleri dahi, aklî öncüller ve sonuçları ihtiva etmekten hali değildir. Dolayısıyla Ku'ran, ortaya koyduğu delillerle hep akla hitap etmekte ve sanki “kişi, sağlam bir akılla,⁴ çevresini iyi müşahade ederek ve çevresinde cereyan eden apaçık, kozmolojik ve biyolojik hadiseleri

¹ Şûrâ, 42/11.

² Buhârî, Tevhîd, 22.

³ Kılavuz, Ahmet Saim, a.g.e., s. 85.

⁴ Âli İmran, 3/190.

doğru muhakeme ederek,¹ bu aşkın mutlaklığın zorunluluğunu kavrayacaktır” demektedir.

b- Aklî Deliller

Aklın, varlıklar hakkında, var oluş bakımından ortaya koyduğu veya diğer bir ifadeyle; bir mefhumun var oluş mefhumuyla ilişkilendirilmesi sonucunda ortaya çıkan üç hükümden bahsetmiştik. Bunlardan ilki Vâcibu'l-Vücûd dediğimiz zorunlu varlıktır. Vâcibu'l-Vücûd, zatının gereği var olan ve varlığı hiçbir şeyle kayıtlı olmayan, bilakis zata dışındaki bütün varlıkların, onun iradesiyle kayıtlı bulunduğu mürekkebe olmayan, yegâne, ezeli ve ebedî olan varlıktır.² Vâcibu'l-Vücûd için bir başlangıç ve son düşünmek, vâcib olma haliyle çelişir ki, bu da, muhaldır. O, her şeyin ilki ve her şeyden sonra da var olacak olandır. Her şeyi yaratıp yaşatan ve her şeyi çekip çevirendir. Her şeyin dönüşü de ancak O'nadır.

Hiç şüphesiz, sınırlı aklî kabiliyetimizle idrak edebildiğimiz veya müşahade ettiğimiz her şey, varlığıyla yokluğu eşit olan; ancak, varlığı yokluğuna tercih edilmiş olan mümkün varlıktır. Kevniyyet âlemindeki hareket eden veya bir hareket içinde bulunan her şeyin ve devam eden bu eşsiz-ahenkli nizamın bizde, bu sistemi yaratan, her şeye gücü yeten ve bütün bu kâinattan aşkın olarak yarattığı şeylerde her an mutasarrıf olan bir varlığın mevcudiyeti fikrini doğurmaktadır. Zerresinden küresine kadar böyle muazzam bir eseri ilk yaratanın, öncesi olmadığı gibi sonunun da olmaması aklî zorunluluktur. Daha doğrusu O, ancak yaratılmışlara nisbetle kullanılabilecek olan öncelik ve sonralık ifadelerinden münezzehtir. İşte böyle bir varlığın zorunluluğu ve mutlak bir ezeli ve ebedîliğin de ancak O'nun vasfı olduğu, şu aklî çıkarımlarla delillendirilebilir. Tabi bu delillendirme, aklın itminanı içindir ki; mutlak olan ebedîlik, beşerî idrak tatminsizliğinde de, gerçekliği ve geçerliliğinden ödün verecek değildir. Birçok örneğini Ku'an'da da gördüğümüz aklî ispat metotlarını, yine Kur'an ayetlerine istinaden izah etmek daha makul bir üslup olacaktır. Bu aklî çıkarımların bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

1- Âlemin hadis oluşundan hareketle mutlak ebedîliğin zorunluluğu ortaya konabilir. Nitekim kâinattaki her şey, boşlukta bizzat yer tutan atomlardan (cevher), iki

¹ Âli İmran, 3/191; Yâsîn, 36/37-40; Şûrâ, 42/29-35.

² İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, (nşr. Sabri Hizmetli), Umran Yay., Ankara, 1981, s. 162-163.

veya daha fazla olarak yer tutan cevherlerden (cisim) ve bizzat boşlukta yer tutamayıp, var olmak için bir cevher ya da cisme muhtaç olan renk, koku vb. (araz) özelliklerden meydana gelmiştir. Cevherlerin arazlardan soyut bir biçimde düşünülmesi mümkün değildir. Arazlar ise, daima yenilenmekte ve değişikliğe uğramaktadır. Dolayısıyla bunların ezeli ve ebedî olması düşünülemez. Bu durumda cevher, cisim ve arazlardan meydana gelen ve kendisinde hâdis şeyler cereyan eden bu kâinatın da hâdis ve süreksiz olması zorunludur.¹

Bu yaratılışın, Kur'ân'daki en açık ifadesi ise, “*O insan, daha önce hiçbir şey değilken kendisini yoktan var ettiğimizi hatırlamaz mı?*”² ayetidir. Bu ayet, insanın henüz bir “şey” (var-mevcut) değilken Allah tarafından yaratıldığını ve öncesinde bir yokluğun bulunduğunu ifade etmektedir. Küçük kâinat diye isimlenen insanın da büyük insan diye tanımlanan kâinatın da yoktan var edildiğini ve dolayısıyla bütünüyle âlemin hâdis oluşunu akıl ve ilmî keşifler zorunlu görmektedir ki, aksine delil olacak hiçbir ilmî veri bulunmamaktadır.³ Zira bu yaratılış hakkındaki bilgimiz, vahiyle beraber, duyu organlarımızın gözlem ve verilerine dayanmaktadır.⁴

Âlemin hâdis olması, onun varlığıyla yokluğunun eşit olduğunu göstermektedir. Varlığıyla yokluğu eşit olanın var olması ise, onu varlık alanında belli bir zamana tahsis edecek olan bir tahsis ediciye/belirleyiciye (muhdise) muhtaç olduğunu göstermektedir. Zira aklın ilkelerinden sebep-sonuç prensibine göre her meydana gelenin, bir meydana getiricisinin (muhdisinin) olması gerekir.⁵ Bu muhdisin ise, bir başka hâdis varlık olması düşünülemez. Bu husus Ku'an'da şöyle ifade edilmektedir: “*Yoksa onlar, hiçbir şey olmadan (yani yaratıcısız) mı yaratıldılar? Yoksa kendileri yaratıcı mıdırlar? Yoksa gökleri ve yeri onlar mı yarattılar? Hayır, onlar düşünüp hakikati anlamazlar.*”⁶ Görüldüğü gibi Kur'ân, inkârcıların İlk Sebeb'in varlığını kabul etmemelerinin geçersizliğini, olmayana ergi (abese ircâ) yoluyla isbat etmektedir.⁷ Dolayısıyla hâdis varlıklara ilk hareketi veren (İlk Muharrik)'in varlığı hiçbir şeyle mukayyet olamaz.

¹ Topaloğlu, Bekir, “Allah”, DİA, İstanbul, 1989, c. II, s. 475-476.

² Meryem, 19/67.

³ Aydın, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*, DİB Yay., Ankara, 1999, s. 101-102.

⁴ Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İFAV Yay., İstanbul, 1998, s. 83-86; Kılavuz, Ahmet Saim, *a.g.e.*, s. 87, 89.

⁵ Kılavuz, Ahmet Saim, *a.g.e.*, s. 86-87; Aydın, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 137-138.

⁶ Tûr, 52/35-36.

⁷ Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, s. 1078.

Çünkü mukayyet olan da, bir Mutlak'ın kendisine illet olmasını gerektirir. Kur'ân'ın ifade ettiği üzere: “Allah evlat edinmemiştir; O'nunla beraber hiçbir ilâh da yoktur. Aksi takdirde her ilâh kendi yarattığını sevk ve idare eder ve bir gün mutlaka onlardan biri diğerine galip gelirdi...”¹ Şayet İlk Sebeb'in ezelî ve ebedî oluşu mutlak olmasaydı ve başka bir sebeple mukayyet olsaydı, bu ve benzeri² ayetlerinin de ifade ettiği gibi, kâinatta asla bir ahenk/denge söz konusu olmazdı. Çünkü bu durum, müessirlerin/etkin varlıkların, sonsuza kadar gitmesini gerektirir ki, bunu da akıl caiz görmemektedir. O halde bu ilk müessirin/muharrik illetin/etkin varlığın, irade ve ihtiyar sahibi, ezelî (kendisini hiçbir şeyin öncelemediği) ve mutlak bir varlık olması gerekmektedir.³ Yine son bulmak/yok olmak veya sonsuzluğunu herhangi bir illete muhtaç olarak elde etmek de aynı muhal sonucu doğurduğu için, “İlk Müessir” olanın varlığının, ezelî olmasıyla birlikte, mutlak bir ebedîliğinin de zorunluluğu ortadadır.

2- Diğer taraftan insanda bulunan yetkinlik/aşkınlık/olgunluk fikri, mahlûkat üstü ve her şeyden soyut olan mutlak bir ebediliğin zorunlu varlığına delil sayılabilir. Şüphesiz insanoğlunda bir kemal ve olgunluk fikri vardır. Aciz, sınırlı bir varlık olan insandaki bu fikrin kendisinden gelmesi düşünülemez. Bu fikir insana yoktan (ma'dumdan) da gelemez.⁴ Zira yokluk varlığın sebebi olamaz.⁵ İnsanı çevreleyen âlemin de, hâdis olması hasebiyle sınırlı olduğu için bu mükemmellik fikrinin sebebi/var edicisi olması mümkün değildir. Bu durumda söz konusu kemal/olgunluk fikri insana, ancak en kâmil ve olgun bir varlıktan gelmektedir. Böyle bir varlığın olgunluğu/yetkinliği de ancak zatından kaynaklanmaktadır. Aksi halde yetkin olamaz. O halde hiçbir sebebe bağlı olmaksızın kuşatıcılığa ve sınırsızlığa sahip olan bir varlığın olması aklen zorunludur.

3- Aynı şekilde, insanda var olan sonsuzluk fikri de, mutlak anlamda ki ebediliğin/sonsuzluğun zorunluluğuna işaret sayılabilir. İnsanın kendisinin sonlu olmasına rağmen, sonu olmayan bir varlığın mevcudiyetini düşünmesi, ne kendisinden ne de kendisi dışındakilerden gelmektedir. Zira bütün bunlar, kendi varlıklarının ilk sebepleri olmamakla birlikte, son bulmak ve yok olmakla da malullerdir. Dolayısıyla

¹ Mü'minûn, 23/91.

² İsra, 17/42.

³ Kılavuz, Ahmet Saim, *a.g.e.*, s. 86-87.

⁴ Kılavuz, Ahmet Saim, *a.g.e.*, s. 96-97.

⁵ Aydın, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 50-51.

mutlak sonsuzun var edici bir sebebinin olması da, sonsuzluğun “mümkün” bir şey olmasını gerektirir. Böyle bir sonsuzluk, yaratılmışlar bağlamında “mümkün” olsa da, mutlak anlamdaki sonsuzluk, İlk Sebeb’in zatının muktezası ve sebepsiz olarak vardır.

4- Hâdis âlem dışında mutlak bir ebedîlik zorunlu olmasaydı (yani materyalistlerin iddia ettiği gibi, bütün bu âlem kendiliğinden var olmuş olsaydı)¹, kâinattaki bu eşsiz ahenk ve nizamın son bulmasıyla istisnasız her şeyin son bulması gerekirdi. Bu da, akıl için tasavvuru bile mümteni’dir. Çünkü kâinattaki her şeyin bir illiyet zinciri içerisinde hâsıl olduğunu inkâr edemeyen aklın,² büsbütün kâinatın mutlak bir illete mebni olmamasını ve bir tesadüfe bir muhale dayanmasını³ kabul etmesi büyük bir problemidir. İşte, daha önce de ifade edildiği üzere, bu illiyet zincirinin sonuza kadar gitmemesini gerektirecek bir “*Mutlak İlk Sebeb*”in varlığı zorunludur. Diğer taraftan bu ezeli Mutlak’ın, ebedîliğinin de mutlak olması aynı ölçüde zarurîdir. Aksi halde sonlu olan veya sonsuzluğu bir sebeple mukayyet olan “*Vâcib Varlık*” olamaz. Zira sonluluk bir acziyettir ve her aciz, kendisi öncelenemeyen ve sonralanamayan bir “*Sınırsız Vâcib*”e muhtaçtır.

Kısacası, mutlak ebedîlik, ancak mutlak yaratıcının bir vasfı olarak zorunludur. Dolayısıyla insan zihninin tasavvur edebildiği veya tasavvur bile edemediği bütün eksiklik, noksanlık, zaman ve mekânla sınırlılık gibi olumsuzluklardan münezzeh olan, hiçbir acziyet isabet etmeyen ve bi’z-Zât var olanın ebedîliği de, zatıyla birdir. Nitekim bu mutlak ebedîliğin her türlü kayıtlamalardan mücerret bir şekildeki vâcib varlığı, hem dinî naslarla hem de aklî çıkarımlarla sabittir. Çünkü akıl şuna hükmeder: Vâcib olanın vücûdu zâtının gereğidir. Zatının iktiza ve icab ettirdiği şey ise, o zattan hiçbir zaman ayrılmaz. Zira önce vücudunu (varlığını) gerektiren Zat, sonradan yokluğunu gerektirmez. Yani varlığı zatının gereği olanın kendisi, sonradan yokluğunu gerektirmez. Bilakis bir varlık zâtı gereği kadîm ise, yine zatı gereği bâkî ve ebedîdir ki, bu, aklen zorunludur.

Bu mesele, kadîm varlık telakkisinin ortaya konulmasından sonra daha iyi anlaşılacaktır kanaatindeyiz.

¹ Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kalam’a Giriş*, Ensar Neş., İstanbul, 2006, s. 99.

² Kılavuz, Ahmet Saim, *a.g.e.*, s. 99.

³ Aydın, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 135-136.

2- Kadîm Varlık Telakkisi

Kadim varlık konusunun, ilk bakışta ebedîlik konusuyla doğrudan alakalı olmadığı sanılabilir ancak durum hiç de öyle değildir. Çünkü mutlak ebedîlikten bahsedildiğinde zorunlu olarak ezeliyet de akla gelmektedir. Dolayısıyla mutlak anlamda ebedîlikten tek başına söz etmek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle Mutlak olan, zaman, mekân, yön vb. her türlü kayıtlamalar bakımından, ebedîlik ve ezeliyet kavramlarının birlikte ihtiva ettiği, sınırsızlığı (mutlak kuşatıcılığı) gerektirmektedir.

Sözlük anlamıyla, “varlığın üzerinden uzun zaman geçmesi”ni ifade eden kıdem kelimesi, bir Kelâm İlmi terimi olarak “Allah’ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına muhtaç olmaksızın mevcut olması” anlamına gelmektedir.¹

Bu kavram Kur’ân’da Allah’a nisbet edilmemekle birlikte, “üzerinden uzun zaman geçmiş eski inançlar ve nesneler”² anlamında kullanıldığı görülmektedir. Hadislerde ise, “bütün yaratıklardan önce var olan” anlamında “Mukaddim”³ ve esmâü’l-hüsna’nın zikredildiği listedeki “Kadîm”⁴ ismi Allah’a izafe edilmektedir. “Kadîm Varlık” ise, daha çok eşyanın (varlık âleminin) “İlk Sebeb”i⁵ bağlamında kullanılan bir terkip görünümündedir.

Kıdem kelimesi, İslâm Felsefesi ve Kelâm tarihinde genellikle üç anlamda kullanılmıştır:⁶

1- Kıdem-i zamanî (zamanla ezeli olmak). Bir şeyin varlığı ezeli olup, vücûdundan adem (yokluk) geçmemesini ifade eder.

2- Kıdem-i zâtî. Bir şeyin, varlığını başkasına muhtaç olmaması, muhtaç olmadığı ve li-zatihî var olduğu için de “başlangıçsız ve öncesiz”⁷ olması demektir.

3- Kıdem-i izâfi. Bir şeyin varlığının başlangıcının, başkasına nisbetle daha önce olması. Babanın zaman bakımından oğlundan daha önce olması gibi...

¹ el-İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât*, “KDM” md.; Yavuz, Yusuf Şevki, *Kıdem*, DİA, Ankara 2002, c. XXV, s. 394.

² Yusuf, 12/95; Yâsîn, 36/39; Ahkâf, 46/11.

³ Buhârî, D’avât, 60; Müslim, Zikir, 70.

⁴ İbn-i Mâce, Du’â, 10.

⁵ Aydın, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 50.

⁶ Bağçeci, Muhiddin, “Kıdem”, Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İstanbul, 2000, c. IV, s. 223-224; Yavuz, Yusuf Şevki, *Kıdem*, DİA, Ankara, 2002, c. XXV, s. 394-395.

⁷ et-Taftazânî, Mes’ud b. Ömer Sa’duddîn, *Risâletü’l-Hudûd*, (thk. Abdulfettah Ebu Ğudde), Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts. s. 14.

Kadîm varlık meselesi, düşünce tarihinin daima en çok tartışılan konularından biri olmuştur. Genelde yaratılış meselesi bağlamında gündeme gelen kadîm (ilk) varlık meselesinin, “*yoktan yaratmanın imkansızlığı*”¹ ön kabulü ve neticesinde de müşahade olunan bütün bu varlık âleminin ilk kaynağını kavrama amacıyla zorunluluk atfedilen bir olgu olduğunu söylemek mümkündür.

Batı düşüncesinde, her bir düşünürün farklı bir isim ve farklı bir görünümle ifade ettiği bir “*İlk Madde*” olduğunu görmekteyiz. Onlara göre bu ilk madde kadimdir, sonradan meydana gelmemiş ve yok da olmayacaktır. Her şeyin ondan çıktığı ana kaynak durumundadır. Bu “*İlk Madde*” anlayışının tesirini İslam düşüncesinde de görmekteyiz. İslam Felsefesine “*heyûlâ*” olarak geçen bu kavram, İslam düşünce sisteminde daha çok metafizik bir mahiyete bürünmüştür. İslam düşünürlerine göre ise, bu “*İlk Madde*”, herhangi bir niteliğe sahip değildir. Duyu organlarıyla idrak edemeyeceğimiz ve hakkında hüküm veremeyeceğimiz bir imkândır.²

Düşünce tarihinin çeşitli dönemlerinde söz konusu bu “*Kadîm Varlık*”, bir çok farklı görünümde tezahür etmiştir. Eski Yunan felsefesinde ve Sümerlerde, ilk varlığın su olduğu anlayışı hâkimdir. Bir takım efsanelerde suyun böylesine ezeli ve ebedi varlığa sahip olduğuna işaret eden çok sayıda örnek mevcuttur.³ Kur’ân’da da, kâinatın meydana gelişinde, ilk bakışta “su”yun, belirleyici bir ilk unsur olduğu şeklinde bir görünüm ortaya çıkmaktadır. Ancak Kur’ân, suyun daha ziyade, canlılığın kaynağı olduğunu vurgulamaktadır. Zira Kur’ân bütünlüğü çerçevesinde meseleye bakıldığında görülecektir ki, su, kadîm varlık olarak asla takdim edilmiş değildir. Suyun yaratılıştaki fonksiyonu, yaratılışın belli safhalarından sonra ortaya çıkmaktadır. Suyun yaratılıştaki nasıl bir unsur olduğunu şu ayet, en güzel şekilde ifade etmektedir: “*O kâfir olanlar, görmediler mi ki, göklerle yer bitişik bir halde iken biz onları ayırdık. Hayatı olan her şeyi sudan yarattık. Hâlâ inanmıyorlar mı?*”⁴ Yani gerek bitki, gerek hayvan ve gerek insan olsun, canlı olan her şeyin hayatına suyu sebep kıldık. Buradaki su, bilinen yönüyle asıl mânâsına olduğu takdirde ayetteki “*hayatı olan her şey*”in mânâsı genel olarak hayvanlardan başka bitkileri de içine alacaktır.⁵ Şüphesiz gerek hayvanların ve

¹ Aydın, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 50-51.

² Aydın, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 50-51.

³ Aydın, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 50-53.

⁴ Enbiya, 21/30.

⁵ Elmalılı, *a.g.e.*, c. V, s. 448-450.

gerek bitkilerin hayatlarının su ile bağlantısı bilinen bir gerçektir. Bu ayet de, böyle bir ilişkiye dikkat çekmektedir denebilir.

Kur’ân’da, “İlk Madde”nin su olduğu görünümünü veren, bütün canlıların sudan yaratıldığı¹ ifadesinden başka, suyun temel madde olduğu anlam ve görünümünü veren bir diğer ayette şudur: “O, öyle bir Allah’tır ki, hanginizin daha güzel amel işleyeceğini imtihan etmek için gökleri ve yeri altı günde yarattı. Arşı da su üstündeydi...”² Burada ayetin bütünlüğü içinde meseleye bakacak olursak durumun (suyun) hiç de öyle (ilk madde) olmadığı anlaşılabacaktır. Çünkü bütünüyle âlem kadîm olmadığı gibi, bir defada ve basit bir şekilde yaratılmış da değildir.³ Kaldı ki, her şeyin “su”dan (su cinsinden) yaratılmış olması, suyun kıdemini gerektirmez de.

Diğer taraftan Kur’ân yaratılışla ilgili olarak duhân (duman)’dan bahsetmektedir. “O, yerin üstünde sabit dağlar yarattı. Orada bereketler meydana getirdi. Orada araştırıp soranlar için rızıkları tam dört günde belli bir seviyede takdir edip, düzene koydu. **Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi.** Ona ve yerküreye: “İsteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin.” dedi. Her ikisi de: “İsteyerek geldik” dediler. Böylece Allah onları iki günde yedi gök olmak üzere yerine koydu. Her göğe kendi işini bildirdi. Biz en yakın göğü kandillerle süsledik ve koruduk. İşte bu çok güçlü ve her şeyi bilen Allah’ın takdiridir.”⁴ Bu ayet, bağlamında değerlendirilince yaratılışın bir safhasından bahsedildiği açıkça görülmektedir. Zira duhân (duman) unsuru, henüz ferdîliğini kazanmasa da yeryüzü ve semanın yaratıldığı bir merhalede dile getirilmektedir.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Kur’ân, varlık âleminin İlk Sebep unsuru (ne’den-hangi şey’den yaratıldığı) hakkında kesin bir şey söylememektedir. Bu mesele, Hz. Peygamberin hadislerinde de bir açıklık kazanmış değildir.⁵ Zira Allah, Kur’ân’da, zaman-mekân içinde olan ve zaman-mekân kanunlarına tabi olan varlık alanının bilgisini hazır olarak insana vermemiş ancak, bu bilgiye ulaştıracak yetenek, araştırma merakı ve taakkul melekesi vererek bazı kevnî hususlara işaret etmiştir.⁶ Ahiret âlemiyle ilgili bilgiler ise, (belki bu dünyada muttali olma imkânı bulunmaması

¹ Nûr, 24/45.

² Hûd, 11/7.

³ Elmalılı, a.g.e., c. IV, s. 519-521.

⁴ Fussilet, 41/11-13.

⁵ Aydın, Hüseyin, a.g.e., s. 66.

⁶ Bakara, 2/164; Kâf, 50/6; Mülk, 67/3; Gaşiye, 88/17.

sebebiyledir ki;) daha müşahhas bir şekilde sunulmuştur. Bununla beraber Kur’ân, bütün kâinatın yoktan yaratıldığını ifade etmektedir.¹ Bu da son derece anlamlı bir tutumdur. Çünkü kâinatın öncesinde bir model veya herhangi bir şey olmaksızın Allah tarafından yaratılması, ulûhiyetin mantıkî bir gereğidir. Bu bağlamda Kur’ân’ın ortaya koyduğu düşünce sisteminde kıdem, başlangıcı olmama ve sâbık bir illete dayanmama mânâlarıyla Allah’ın zâtî sıfatlarından biri olarak telakki edilmektedir. Bu yönüyle O, “Evvel”² ism-i şerifiyle birliktelik içerisinde, ezeliyetin diğer bir unvanı, “Mukaddim” isminin de esası sayılmaktadır.³ Çünkü O, hiçbir kaynağa ihtiyaç duymaksızın bizzat her şeyin “İlk” kaynağıdır.

Her ne kadar bazı İslam âlimleri, kadîm isminin, Kur’ân’da Allah’ın dışındaki varlıklar için kullanılmış olması ve “bir şeyin başka bir şeye nisbetle önceliği”ni ifade etmesi sebebiyle Allah için kullanılmasının uygun olmadığını söylemişlerse de; Zât-ı Ulûhiyet’in kıdemi konusunda Sünnî, Şîf ve Mutezile uleması arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.⁴ Bütün âlimler, kıdemi, Zât-ı İlâhî’nin vasıflarından biri saymış ve onu, Allah’ın illetlerden ve sebeplerden müstağni bulunması mânâsına yorumlamışlardır. Zât-ı İlâhî’yi nazara alıp “başlangıçsız Kadîm bir İlk’tir” (وَأَوَّلٌ قَدِيمٌ بِلَا (بِئْدَاءٍ) demişlerdir.⁵ Esasen kıdem sıfatı ve kadîm ismi Cenâb-ı Hakk’ın ulûhiyetini ifade etmektedir. Allah’ın varlığının başlangıcı olmadığını, varlığı üzerinden asla yokluk geçmediğini ve O’nsuzluk yaşanmadığını belirtmektedir. İşte bu, “Mutlak Zât”ın kıdemi demektir ki, bunun karşılığı hudûstur (sonradan olma) ve Allah hudûstan münezzeh ve müberradır.⁶

Neticede kadim varlığın ezeliyeti çerçevesinde zorunlu olarak şu iki sonuç ortaya çıkmaktadır:

1- Kendisini hiçbir şeyin öncelemediği bir varlığın ezeliyeti nasıl mutlak ise, ebedîyeti de o denli mutlak ve zorunludur. Zira varlığı Zât’ının gereği olanın Zât’ı, hiçbir şeyle kayıtlanmaksızın ebedî olmasını da gerektirmektedir.

¹ Bakara, 2/117; Yâsîn, 36/79.

² Hadid, 57/3.

³ Yavuz, Yusuf Şevki, *Kıdem*, DİA, Ankara 2002, c. XXV, s. 394.

⁴ Bayrak, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Mutezileye Göre Ebedîlik Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam ve İslam Felsefesi Anabilimdalı, Konya, 1988, s. 21.

⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, *a.g.e.*, c. XXV, s. 394-395.

⁶ ‘Araf, 9/31.

2- Kadîm olan Zât'ın, harici bir kuvvetle yok edilmesi de muhaldir. Çünkü harici her kuvvet, varlığını Mutlak Kudret'in müessir olmasına muhtaç olarak cüzî (mümkün) bir kuvvettir. Bir başka ifadeyle zatının gereği olarak enerji, hareket, varlık, mekân, süre, süreç, süreklilik veya süresizlik bağlamındaki her şeyi ihata eden bir sınırsızlığa tesir edecek harici bir kuvvetin bulunması muhaldir. Harici her şeyin yok olması, hiç şüphesiz onu etkilemez. Vacib olan, asla dış tesire maruz kalmaz. Çünkü İhlâs suresindeki “O, birdir/tektir” ifadesi, O'ndan başka hiçbir varlık olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla O'na tesir edecek bir “dış” yoktur.¹ Bu durum, O'nun, her an ebedî olduğunu göstermektedir. Yani Vâcib Varlık, hiçbir zaman hiçbir sınır ve tükeniş tanımaz ve hiçbir zaman hiçbir tesire maruz kalmaz ve her an yaratıcıdır.²

3- Allah Taala'nın Ebedîliği

Mutlak ebedîlik konusu kapsamında ele alınacak önemli bir konu da, Allah Taala'nın ebediliğidir. O, hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın ezeli ve ebedîdir. Ezel ve ebed kelimeleri, biri diğerinin varlığını gerektiren durumları ifade eden iki kelimedir. Bu iki kelime arasında sıkı bir anlam bağı vardır. Bu yüzden Allah Taala'nın ebedîliğini anlatırken ezelîliğinin de, göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Yani Mutlak Varlık için ezel ebedî, ebed de ezeli gerektirmektedir. Bu itibarla Allah'ın ebedîliği, ezel-ebed bağlamında anlaşılmalıdır.

Ezel ve ezeli kelimelerinin Kur'an'da geçmediğini birinci bölümde ifade etmiştik. Ebed kelimesi ise, her ne kadar Kur'an'da zikredilse de, genelde, yaratılmışlar bağlanımdadır. Ancak halk, ibdâ, inşâ, tekvîn, fâtır, samed kelimelerinin ortaya koyduğu manalara ait ayetlerle; Allah'ın doğmamış olduğunu, bir benzerinin bulunmadığını, başka bir şeye muhtaç olmadığını beyan eden ayetler, dolaylı olarak Allah'ın “Ezeli” ve “Ebedî” olmasını ve başka bir varlığın bu sıfatlarla muttasıf olamayacağını göstermektedir.³ Allah, ezeli yaratıcı ve ebedî kadirdir. O'nun ezeli varlığı gibi ebedî varlığı da zorunludur. Fiili bilgisine, bilgisi varlığına bağlı olup varlığı, bilgisi ve fiili ile her şeyi “Kuşatıcı”⁴dır. Yani O'nun iradesi ve kudreti bütün

¹ Sezen, Yümni, *a.g.e.*, s. 54-55.

² Rahman, 55/29.

³ Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005, s. 258.

⁴ İsra, 17/60; Fussilet, 41/54; Talak, 65/12; Cin, 72/28;

varlıklara nüfuz eder. O'nun rahmeti göklerdeki ve yerdekileri kucaklar. Üstünlüğü ile bütün mahlûkata galip ve egemendir. Her şey O'na boyun eğer.¹ O, bu sıfatlarından ayrı düşünülemez.²

Esasen yukarıda da ifade edildiği üzere ezelîlik ve ebedîlik, Allah'ın zatı için tenzihî ifadelerdir. O halde Allah Taala'nın zatı ile ezelî ve ebedî oluşu şeklindeki hükmün, ulûhiyetin muktezâsı olarak bazı Kur'ân ayetlerinden ve sahih hadislerden çıkarıldığı söylenebilir. Bunun Kur'ân'daki en güzel ifadesi şüphesiz şu veciz ayettir: ...هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ. "O Evvel'dir, Âhir'dir..."³ "İlk", varlığın ve dolayısıyla zamanın geriye doğru, "son" ise ileriye doğru uzamasıdır. Mutlak ve eliflâmlı olarak sadece bu ayette geçen "İlk" ve bir mevsufla kayıtlı olmaksızın zikredilen "Son" kavramları, izafî birer sıfat değil, selbî ve zatî olan sıfatlardır.⁴ Bu durumda söz konusu sıfatlar Allah'a nisbet edildiğinde **Evvel**, "varlığının başlangıcı olmayan" yani "ezelî olan", **Âhir** de, "varlığının sonu olmayan" yani "ebedî olan" manasına gelir.⁵ O, Evvel'dir, her şeyden öncedir, başlangıcı yoktur ve her şeyin ilkidir. Çünkü O, bütün varlıkların başlangıcı ve onların varlığını, yokluğuna tercih edendir. Ve O, Son'dur. Bütün varlıkların yok olmasından sonra da O, vardır, Bâkî'dir. O halde O'nun varlığının özü ve sonu yoktur. Zira ezelî olanın (yani varlığının evveli olmayanın), son bulması imkânsızdır.⁶

Söz konusu ayet, şöyle de tefsir edilmiştir: Evvellik sonluk, sonluk evveliktir. Keza ezelîlik ebedîlik, ebedîlik de ezelîliktir. Aralarında bir perde yoktur. Her iki kelimenin ifade ettiği anlam birbirini tazammun eder.⁷ O, her evvelden evvel, her âhirden âhirdir; O; ezel, ebed bütün vecihleri kuşatır, gâye ve müntehâ O'nadır. Dolayısıyla O, Evvel'dir, evveli yoktur; Âhir'dir, âhiri yoktur denilmelidir.⁸ Nitekim rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (sav)'in de şöyle dua ettiğini görmekteyiz: "Allah'ım, Sen Evvel'sin ki, senden önce bir şey yoktur. Âhir'sin ki, senden sonra da bir şey olamaz."⁹

¹ el-Kahtânî, Saîd, *Kur'ân ve Sünnette Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, Uysal Kitabevi, ts., s. 152-153.

² Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin, *Kitabu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., s. 9-11.

³ Hadid, 57/3.

⁴ Yıldırım, Suat, *a.g.e.*, s. 263.

⁵ Topaloğlu, Bekir, "Ahir", DİA, İstanbul, 1988, c. I, s. 542.

⁶ **er-Râzî**, Fahrüddîn, *a.g.e.*, c. XXI, s. 281-284.

⁷ Kılavuz, Ahmet Saim, "Ebed", DİA, İstanbul, 1995, c. X s. 72.

⁸ Elmalılı, *a.g.e.*, c. VII, s. 417-419.

⁹ Müslim, Zikir, 61; Tirmizî, D'avât, 19; Ebu Davûd, Edeb, 109.

Kur’ân’da, Allah’ın, varlığı bakımından bir başlangıcının olmadığı anlamında, doğrudan ve dolaylı ifadeler kullanılmıştır. Yine hadislerde, “ezelî” anlamına gelen “kadîm” kelimesi, Allah için zikredilmiş¹ ve “kendisiyle birlikte hiçbir şey yokken Allah vardı”² gibi ifadeler kullanılmıştır. Bununla beraber her şeyden sonra da O’nun kalacağını ifade eden ayet³ ve hadislerin varlığı sebebiyle, Allah’ın ezelî ve ebedî olduğu hususunda bütün Müslümanlar ittifak etmişlerdir.⁴ Her ne kadar mahiyetini tam olarak kavrayamasak da, Allah Taala’nın ezelî ve ebedî olduğu bilgisinin Kur’ân ve Sünnet’le sabit olduğu açıkça görülmektedir. O halde mutlak ezelî olanın ebedî olması, mutlak kadîm olanın bâkî olması ve Vacib-ül Vücud olanın sermedî olması, aksi düşünülemeyecek gerçeklerdir.

Esasen İlklik ve Sonluk kavramları, yaratılmışlara nisbetle kullanılan tarzda bir süreç, süre ve süreklilik anlamı taşımaz. Ezel ve ebed bakımından Allah, zaman mefhumunun içinde tahayyül edilemez. Zira zaman, yaratılmış ve her şeyin yok oluşuyla yok olacak bir varlığın ismidir.⁵ Zamanın mümkün ve muhdes bir varlık olması sebebiyle, bu önceliğin, zaman bakımından olması da muhaldir.⁶

Şüphesiz anlamak başka inanmak başkadır. Başlangıcı ve sonu olan bir varlığın, kendi başlangıcından öncesini ve son bulmasından sonrasını tam anlamıyla idrak etmesi düşünülemez. Kaldı ki, idrak etmesi de beklenmemektedir. Dolayısıyla bu ayetin, yaratılıştan önce de, sonra da, (yani yaratılmışlara nisbetle ifade edilecek olan her iki uçta da) ezelî ve ebedîliğiyle sadece ve sadece O’nun varlığının bulunduğu imanı celbetme gayesi taşıdığı söylenebilir. Bu sonuç, Hadid suresinin yukarıda zikredilen ayetinin bağlamından pekâlâ çıkarılabilir. Zira bu surede, Allah Taala’yı tenzih eden ilk altı ayetin hemen ardından “Allah’a ve Resulüne iman edin...”⁷ şeklinde bir emir takip etmektedir.

Allah Taala’nın ebedîliğini ifade eden en önemli kavramlardan biri de, bekâdır. Kavramsal içeriğini birinci bölümde açıkladığımız “bekâ” kelimesi, Allah’ın sıfatı olarak, varlığına herhangi bir yokluğun gelmeyeceği (fenânın selbi) anlamını ifade

¹ İbn Mâce, Du’a, 10.

² Buhârî, Bed’u’l-halk, 1; Tevhîd, 22.

³ Kasas, 28/88.

⁴ Kılavuz, Ahmet Saim, “Ezel”, DİA, İstanbul, 1995, c. XII, s. 49.

⁵ Yıldırım, Suat, a.g.e., s. 262.

⁶ er-Râzî, Fahrüddîn, a.g.e., c. XXI, s. 281-284.

⁷ Hadid, 57/7.

eder.¹ Kur’ân’da ism-i tafdl² ve fiil³ şeklinde Allaha izafe edilen bekâ kelimesiyle aynı mahiyeti taşıyan ve bütün sıfatlarıyla birlikte, “*zâtının varlığı ve bekası*”⁴ anlamını ifade eden **âhir**⁵ ve **samed**⁶ kelimeleri de Allah için kullanılmaktadır. Özellikle “*samed*” kelimesi, bekâ kelimesiyle olan mahiyet ilişkisi sebebiyle birçok müfessir tarafından, “*Allah’ın, bütün mahlûklardan sonra Bakî olması*” şeklinde yorumlanmıştır.⁷

Allah Taala’nın dışındakiler için kullanıldığında genellikle sözlük anlamını taşıyan bekâ kelimesi, Allah Taala’nın sıfatı olarak kullanıldığında ise ebedîyet, yok olmama ve son bulmama gibi uluhiyet vasıflarına işaret etmektedir.⁸ Mesela şu ayetlerde geçen ism-i fail kalıbındaki beka kelimesiyle ifade edilen mananın, kelimenin sözlük anlamındaki “süreklilik” olduğu açıkça görülmektedir: *فَهَلْ تُرَى لَهُمْ مِّنْ بَاقِيَةٍ* “*Bak şimdi görebilir misin onlardan bir kalıntı?*”⁹ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ “*Allah’ın katındakiler ise tükenmez (kalıcıdır).*”¹⁰ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ “*İbrahim, bu sözü, ardından gelecek olanlara devamlı kalacak bir miras olarak bıraktı ki...*”¹¹ Ancak Rahman Suresindeki, her şeyin yok olmasından sonra وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَدُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ “*Yalnız celâl ve ikram sahibi Rabbinin yüzü (zâtı) baki kalacaktır*”¹² ifadesinde olduğu gibi, kalıcılığın Allah’a nisbet edildiği durumlarda, bekâ kelimesinin sözlük anlamıyla ifade ettiği süreklilik, ebediyete inkılap etmektedir. Ayrıca Kur’ân’da Allah’ın Bâkî olduğunu, ölümsüzlük ve son bulmamak gibi kavramlarla ifade eden başka ayetler de vardır. Mesela: “*O’nun zâtından başka her şey helak olacaktır...*”¹³ ve “*Sen, ölümsüz ve daima diri olan Allah’a güvenip dayan*”¹⁴ âyetlerinin ifade ettiği mânâyâ göre varlıkların hepsi helak ve fenâyâ gider, ancak O’nun varlığı kalır. Binaenaleyh bütün yaratıkların, varlık sebepleri ortadan kalkınca helak edilirler ve yok olurlar. Sonra bütün işler ona

¹ Yurdagür, Metin, “*Bekâ*”, DİA, İstanbul, 1992, c. V, s. 359.

² Tâhâ, 20/73.

³ Rahman, 55/27.

⁴ Topaloğlu, Bekir, “*Allah*”, DİA, İstanbul, 1989, c. II, s. 476-477.

⁵ Hadid, 57/3.

⁶ İhlas, 112/2.

⁷ Yıldırım, Suat, a.g.e., s. 144.

⁸ Yurdagür, Metin, “*Bekâ*”, DİA, İstanbul, 1992, c. V, s. 359.

⁹ Hakka, 69/8.

¹⁰ Nahl, 16/96.

¹¹ Zuhurf, 43/28.

¹² Rahman, 55/27.

¹³ Kasas, 28/88.

¹⁴ Furkan, 25/58.

döndürülür. O'nun varlığı, her şeyden evvel olduğu gibi, aynı zamanda her şeyin gayesidir. Her varlık O'nda son bulur.¹

Allah'a nisbet edilen bekâ, değişmez ve kendisiyle özdeş anlamına gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamberin “Allah'ım, Sen Evvel'sin ki, senden önce bir şey yoktur. Âhir'sin ki, senden sonra da bir şey olamaz”² şeklindeki açıklaması, Allah'ın Bâkî oluşunun en veciz izahı olsa gerek. Bekâ, Allah'ın ezelden beri mevcudiyeti yani kıdem sıfatı ile de yakından ilgilidir. Zira Vâcibu'l-Vücud olan Cenâb-ı Hakk'ın, vücûddan ayrılması mümteni olduğuna; vücudun da, varlığının evveli olmamak manasına gelen “Kıdem”i gerektirdiğine göre, “kıdemi sabit olanın ademi muhaldır” hükmü gereğince ezeli mevcudiyeti olan Allah'ın sonsuz olarak var olacağını kabul etmek de aklen ve mantıken zorunludur. Bu meseleyle ilgili olarak sıkça kullanılan “sermediyyet” kelimesi, kıdem ile bekâ arasında kurulmuş olan bu bağlantıyı gösteren ve bu iki sıfatın taşıdığı anlamları ifade eden bir terimdir. Yine Allah Taala'nın beka sıfatını ifade etmek için “ölmez, zevâl bulmaz” anlamında لا يزال- لا يموت “lâ yezâl” ve “lâ yemût” kelimeleri kullanılmaktadır.³

Allah'a nisbet edilen Bekâ sıfatının, hangi sıfat grubu içerisinde sayılacağı konusunda kelim âlimlerinin ihtilaf ettiği görülmektedir. Burada beka sıfat-ı celilesini, Cenâb-ı Hakk'ın, hayat, ilim, kudret... gibi “sıfât-ı meanî”sinden addedip “Allah Kendi Zât'ına münasip bir bekâ ile sermedîdir.” diyenler olduğu gibi, onu “vücud” gibi Zât'tan ayrı düşünülemeyecek bir sıfat-ı nefsiye şeklinde mütalâa edenler de olmuştur. Bazı âlimler ise, onu tamamen selbî sıfatlar içinde saymış ve “beka” sıfatından “Allah fena bulmaktan münezzehtir” mânâsını çıkarmışlardır.⁴

Allah'ı yok olmaktan, son bulmaktan, sınırlılıktan tenzih ve ta'zim eden bu sıfat, hangi grupta ele alınırsa alınsın, ifade ettiği anlam ile Allah'ın mutlak ebediliğini ifade ettiği açıktır. Şüphesiz diğer sıfatları gibi bu sıfatı da Allah'ın zatından ayrı düşünülemez. Zira isim ve müsemma daima aynıdır. Bunu müşahhaş bir örnekle şöyle ifade edebiliriz: Mesela; Bir adam Zeynep ismindeki karısını kastederek “Zeynep boştur” derse, bu boşama kadının ismine değil kendisine vaki olur. Tesmiye ise,

¹ Yâsîn, 36/83; Elmalılı, a.g.e., c. VII, s. 417-419.

² Müslim, Zikir, 61; Tirmizî, D'avât, 19; Ebu Davûd, Edeb, 109.

³ Yurdağür, Metin, “Bekâ”, DİA, İstanbul, 1992, c. V, s. 359.

⁴ Yurdağür, Metin, “Bekâ”, DİA, İstanbul, 1992, c. V, s. 359.

müsemmadan ayrıdır. Çünkü tesmiye, ismi söyleyenle kaim olur.¹ O halde insanların, Allah'ı Bâkî ismi ile isimlendirmesiyle, Allah'ın bizzat Bâkî olması farklı şeylerdir.

Şu bir gerçektir ki, öncelik-sonralık, ezel-ebed, kıdem-beka vb. eşlemeler, mahlûkat içinde, zaman ve mekân faktörleriyle kuşatılmış bir varlığın, bütün bu etkenlerin ötesinde olan ve akla gelen ve gelmeyen her şeyden münezzehtir olan bir varlığı anlaması/tanımaları için kullanılan kavramlardır. Zira bütün bu eşlemeleri, insan zihninde ve varlık âleminde mevcut kılan da O'dur. O, “*Vacib Varlık*”tır. Dolayısıyla “*kıdem*” ve “*beka*”, bizim içinde bulunduğumuz an'a göre verilmiş kararlardır. O, zamandan önce de vardır, ondan sonra da. Daha doğrusu O'na, zamansal bir öncelik ve sonralık atfedilmesi itibaridir. Çünkü O, öncelik ve sonralıktan münezzehtir olarak her an vardır. Şüphesiz mümkün varlıkların yokluğu O'nu hiç etkilemez. Çünkü Vâcib olanın varlığı “*Mutlak*”tır. O halde ancak zaman ve mekân boyutsallığında düşünebilen varlıklar olarak bizler, Allah için, yaşadığımız an'dan maziye doğru seyreden zamanı nefyetmek için “*kıdem*”, istikbale doğru olanı nefyetmek için ise “*beka*” vasfını zikretmekteyiz. Bunlar ancak kâinat içindeki varlıklar açısından geçerli olacak önermelerdir. Oysa Allah'ın zatı açısından böyle bir durum söz konusu olamaz. Şüphesiz o, zamanla ilgili olacak bütün önermelerden münezzehtir. İster zamanın yaratılmasından önce, ister sonra ve ister zaman, mekân ve içindekiler var olduğu sürede, O'nun zatı hakkında bir eksilme, bir artma yahut herhangi bir arızî durum (değişim) tahayyül etmek imkânsızdır, muhaldir.

Netice olarak Allah'ın, mutlak, ebedî, sonsuz, değişmez, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak gerçek, her şeyin illeti, yani, kendi varlığı dışında olan bütün şeylerin yaratıcısı olduğu ortaya çıkmaktadır. Allah her şeyin küllî sebebi olduğu gibi tam sebebidir de. Böylece onun iradesi olmadan hiç bir şey meydana gelmez. Allah, araz, cisim cevher olmadığı gibi herhangi bir şekle bürünmüş veya sınırlandırılmış da değildir. O, kemiyet ve hacimden, basit veya bileşik parçalardan teşekkül etmemiştir, sonlu değildir. Allah, mahiyet ve keyfiyetle nitelenemez. O, mekân tutmaz ve O'nun üzerinden zaman geçmez. Hiçbir şey O'na benzemez ve hiçbir şey onun ilim ve kudretinin dışında kalamaz.² Zira O, Vâcibu'l-Vücût'tur. Bu itibarla O, mümkün değil, zorunlu ve gerçek anlamda “*sonsuz*” olan tek varlıktır ve O'nun dışındaki hiçbir şey

¹ es-Sâbûnî, Nurettin, *Maturîdiyye Akaidi*, (trc.: Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ankara, 2000, s. 76-77.

² en-Nesefî, Necmeddin, *Akâid*, (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire, 1988, s. 31-36.

zorunlu değil, bilakis her şey mümkündür. Nitekim insan da, mümkün varlık olması hasebiyle, O'nun mahiyetini idrak etmekten kesin bir acziyettir. Buna rağmen insan, O'nun tam olgun varlık olduğunu, eserlerinden açık bir şekilde bilebilir.

Sonuç olarak, daha önce de ifade edildiği gibi, gerek mutlak gerekse izafî ebediliğin imkânı hususunda, süre veya süresizlik bağlamında, varlık alanına dair şu üç önermeden bahsedilebilir:

1- Başlangıçsız ve sonsuz olmak. Bu, ancak Allah Taala için söz konusudur. Çünkü Allah Taala'nın, ne başlangıcı ne de sonu vardır.

2- Hem başlangıçlı hem de sonlu olmak. Hem başlangıcı hem de sonu olan dünya hayatı, bunun en açık örneğidir.

3- Bir başlangıcı olmakla birlikte sonsuz olmak. Buna da, ahiret hayatını örnek verebiliriz. Zira ahiret hayatı, bir başlangıcı olmasıyla beraber, Allah'ın her daim yaratması ile gerçekleşecek olan ilelebet bir devamlılığa sahiptir. Öte yandan; bir şeyin başlangıcı olmaması ve sonu olması şeklinde dördüncü bir imkân söz konusu değildir, böyle bir şeyi akıl muhal görmektedir.¹

C- İzafî Ebedîlik

Ebedîlikle alâkalı diğer bir husus da, ahiret âlemi ve bu âlemdeki mahlûkatın ebedîliği ve onların, ahirette “*bekâ*”ya mazhar olmalarıdır. Evet, Allah, zatı gereği yegâne Bâkî'dir. Cenâb-ı Hakk'a ait bekâ; kendinden, Zât'ının lâzımı ve Vücûd-u Sermedî'sinin ifadesidir. O'nun dışındakilerin uhrevî hayatta bâkî olması, hiç şüphesiz ancak O'nun ibkâ etmesiyle mümkün olacaktır. O halde Allah'ın dışındakiler için söz konusu olan bekânın mahiyeti nedir? İşte, ahiret âlemi, insan, cin, melek vs. varlıkların ebedîliği bu bağlamda ele alınacaktır. Bu varlıkların bekâsı için söz konusu olacak mahiyet, Cennet ve Cehennem için de aynıyla geçerlidir. Bütün bunlar, varlığı, Allah'ın ibkâ etmesiyle mukayyet olan “*izafî ebedîlik*” çerçevesinde ele alınıp incelenecektir.

İzafî ebedîlik, bir varlığın, zatı gereği olmayıp bir sebebe bağlı olarak varlığını sürdürmesi anlamını ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle, zaman ve mekâna dair bir arazla mukayyet olabilen, öncesi ve sonrasından söz edilebilen, yön tanımlamalarından

¹ De Boer, T.J., “*Ebed*”, İA, MEB Yay., Eskişehir, 1997, c. IV, s. 4.

ayrı düşünölemeyen ve her hangi bir vasıf, şart, zaman, mekân gibi kayıtlarla sınırlanmış olan -mahlûkat bağlamında- biğayrihi bir ebedîliktir.

Meseleye Kur'ân açısından baktığımızda şöyle söyleyebiliriz: Hiçbir mahlûk kendiliğinden bir ebedîliğe sahip değildir. Şayet herhangi bir varlık, hayatına devam ederse bu Allah'ın emriyle olur. Çünkü her mahlûk fânidir. Cennet, Cehennem, insan, melek, cin, şeytan ve ilgili diğer mahlûkların ebedî kalmalarına gelince, onların ebedîliği, zâtî sıfatları nedeniyle sahip oldukları bir ebedîlik değil, Allah'ın emri ile mukayyet bir ebedîliktir. Yani, uhrevî âlemde verilen süre oranında hayatîyetlerini devam ettirebileceklerdir.¹ Kâinatı yaratan ve idare eden Allah'tır. Bundan dolayı O, hem Evvel hem Âhir'dir.² Bunun için izafî ebedîliğin, “Mutlak Yaratıcı”nın kuşatıcılığından öteye geçmesi muhaldir.³

O halde Kur'ân, bu tür bir ebedîlikten ne ölçüde bahsetmekte ve hangi varlıkların böyle bir ebedîliğe mazhar olacaklarına hükmetmektedir. Burada, izafî ebedîliğin imkânı ve bu imkânı haiz olan mümkün varlıkların ebedîlik durumları, temelde Kur'ân ayetleri ve gerekli durumlarda da bu ayetler çerçevesinde ortaya konan tefsirî yaklaşımlar açısından incelenecektir.

1- İzafî Ebedîliğin İmkânı

Mutlak Yaratıcı'nın ebedîlikle muttasıf olması sebebiyledir ki, O'nunla birlikte her hangi bir varlığın ebedîliğinden söz etmenin imkânı, İslam (kelam-felsefe) âlimleri tarafından devamlı tartışıla gelmiştir. Bazıları, bunun “*Allahtan başka her şeyin yok olacağı*”⁴ anlamındaki ayetlere istinaden imkânsızlığından, muhal oluşundan söz etse de; İslam Âlimlerinin büyük çoğunluğu, yine Kur'ân ayetlerine istinaden, mahlûkattan da ebedîliği haiz varlıkların olabileceğinde ittifak etmişlerdir.⁵ Üstelik bu durumun, Allah'ın ebedîliğiyle ve yukarıdaki ayetin işaret ettiği gerçekte herhangi bir çelişki de arz etmeyeceği vurgulanmaktadır.

Bu farklı anlayışların temel sebebi, ebedîliğe atfedilen mahiyet olsa gerektir. Zira Kur'ân'da Allah'ın ebedîliğine delalet edecek kat'î nasların yanında (ki, önceki

¹ el-Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, c. VI, s. 118-119.

² Hadid, 57/3.

³ Bakara, 2/117; İsra, 17/60; Fussilet, 41/54; Talak, 65/12; Cin, 72/28.

⁴ Âl-i İmran, 3/185; İKasas, 28/88.

⁵ Yurdagür, Metin, “*Bekâ*”, DİA, İstanbul, 1992, c. V, s. 359; Kılavuz, Ahmet Saim, “*Ebed*”, DİA, İstanbul, 1995, c. X s. 72.

bölümde bunların bir kısmına işaret edildi); insan, Cennet, Cehennem vs. varlıkların ebedîliğine işaret eden açık naslar da bulunmaktadır. Ebedîliği, “mutlak” ve “izafî” şeklinde iki kısımda ele almamızın temel sebebi de, bu mahiyet müphemliğine bir açıklık getirme çabasından başka bir şey değildir. Binaenaleyh izafî ebedîliğin imkânını, Kur’ân’ın yaklaşımı ve aklî deliller şeklinde iki farklı çerçevede ele almak mümkündür.

a- Kur’ân’ın Yaklaşımı

Kur’ân’da, izafî ebedîlik de dediğimiz, mahlûkatın ebedîliği hakkında doğrudan ya da dolaylı olarak çok sayıda ayet bulunmaktadır. Kur’ân, gerek ahiret yurdunun, gerek oradaki nimet ve azabın ve gerekse bütün bunlara muhatap olacak olan insanın ebediyetinden defalarca bahsetmektedir. Ancak, söz konusu varlıkların ebedîliğiyle ilgili ayetler, çalışmamızın ileriki kısımlarında, o varlıklarla ilgili müstakil başlıklarda ele alınacağından, burada, sadece izafî ebedîliğin imkânına işaret eden ayetleri incelemekle yetinilecektir. Dolayısıyla bir sebebe bağlı olarak meydana gelecek ebedîliğin imkânıyla ilgili olan Kur’ân ayetlerinden bazıları, burada, meseleye delaleti yönüyle zikredilecektir.

Bir kere her şeyden önce Kur’ân, Yaratıcı Varlık dışındaki herhangi bir varlığın sahip olacağı ebedîliği, Allah’ın dilemesi ve bu ebedîliği yaratmasına bağlamaktadır: “(Allah), onların hepsini topladığı gün, cinlere: “Ey cin topluluğu! İnsanların çoğunu yoldan çıkardınız” der. İnsanlardan cinlerin dostu olanlar da şöyle derler: “Rabbimiz! Biz birbirimizden faydalandık. Nihayet bize tayin ettiğin vademize ulaştık”. Allah da: “Sizin durağınız cehennemdir. Orada, **Allah’ın dilemesi müstesna**, ebedî olarak kalacaksınız” der. Şüphesiz Rabbin hikmet sahibidir, her şeyi bilendir.”¹ Buradaki istisna ister zamandan isterse bazı şahıslardan olsun, neticede ebedîliğin ancak Allah’ın dilemesiyle olacak bir olgu olduğu açıkça ifade edilmektedir. Bir başka ayette ise böyle bir ebedîliğin, Allah’tan bir lütuf olarak mahlûk olana verilmesi, “Onlar orada ebedî kalırlar, çünkü en büyük mükâfat Allah katındadır”² şeklinde vurgulanmıştır. Bu da, yukarıdaki ayetle aynı bağlamda değerlendirilebilir. Zira sonu olan sınırlı amellere, sonsuz ve sınırsız mükâfatlar verebilme³ ve “Sonsuz Olan”ı inkâr edene de müstahak

¹ En’am, 6/128.

² Tevbe, 9/22.

³ Elmalılı, a.g.e., c. IV, s. 297.

olduğu karşılığı¹ verebilme şanına ve kudretine sahip olan Yüce Yaratıcı'nın meydana getirmesine bağlı olan bir ebedîlik de, izafî bir ebedîliktir. Nitekim böyle bir ebedîliğin varlığı, yaratılmayla mukayyettir.

Diğer taraftan mutlak ebedîliğe sahip olan Yaratıcı'nın, yarattığı varlıkları da mükâfat veya ceza bağlamında ebedî kılması, hiç şüphesiz zor ve imkânsız değildir. Bu, aşağıdaki ayette açık bir şekilde ifade edilmektedir: “Onları ancak Cehennem’in yoluna (iletecek ve) onlar orada ebedî olarak kalacaklardır. Bu ise Allah’a çok kolaydır.”² Çünkü O, yarattıklarına karşı sonsuz üstünlüğe sahiptir.³

Yine azap veya ihsan mahiyetiyle varlığına imkân tanınan “izafî ebedîlik”le ilgili olarak şu ayetleri de zikredebilmekteyiz: “Bilmiyorlar mı ki, kim Allah'a ve Resulüne karşı gelirse, ona muhakkak ki içinde ebedî kalınacak Cehennem ateşi vardır. İşte rüsvağın büyüğü de budur.”⁴ “Bedbaht olanlar ateştedirler. Onlar orada başka türlü soluyacak, başka türlü haykıracaklar. Onlar orada gökler ve yer durdukça duracaklar. Ancak Rabb'inin diledikleri başka. Çünkü Rabbin dilediğini yapandır. Mutlu olanlar ise cennettedirler. Orada gökler ve yer durdukça duracaklar, ancak Rabbinin diledikleri başka. (Bu) ardı arası kesilmeyen bir ihsan olacak.”⁵

Bu ayetlerde, söz konusu “ecel-i ma’dud”un (belli sonun) gelmesinden sonra gerçekleşecek olan kıyamet gününden ve bunu takip edecek olan ahiret hallerinden söz edilmektedir. Ayrıca, ayetteki غير مجزوء / “ğayra meczûz” tabiri, “ardı arkası kesilmeyen veya kesintisiz” anlamına gelmektedir. Nitekim Arapça’da, birisinin bir şeyi kesip parçalaması, bu fiil ile ifade edilir. Buna göre ayetteki غير مجزوء / “gayra meczûz” tabiri, “kesintiye uğramayan” demektir.⁶ Bunun bir benzeri de, Cenâb-ı Hakk’ın Naîm Cennet’ini anlatırken buyurduğu, لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ / “Kesilip tükenmeyen, yasak edilmeyen (...)”⁷ ifadesidir.

Bundan dolayı buradaki gökler ve yerin, bu dünya ve bu gökler olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat ayetlerdeki “Rabbin dilediğini yapandır” ve “Rabbinin diledikleri başka” şeklinde istisnanın, bu sonsuza dek sürecektir olan devam ve ebedîliğin,

¹ Nisa, 4/169.

² Nisa, 4/169.

³ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur’ân*, c. IV, s. 65-66.

⁴ Tevbe, 9/63.

⁵ Hûd, 11/106-108.

⁶ *er-Râzî*, Fahrüddîn, a.g.e., c. XIII, s. 130-131.

⁷ Vakıa, 56/33.

Allah'ın zatına mahsus olan ebediliğe benzer bir ebedîyet şeklinde düşünülmesine kesin bir engel teşkil etmektedir. Şayet O dilerse, devam etmeyenler veya daha başka şekilde azaplara çarptırılacak olanlar bulunabilir.¹ Bu meseleye ileride tekrar temas edileceğinden burada üzerinde fazla durmaya gerek yoktur.

b- Aklî Deliller

Mutlak ebedîliğin Kur'ân, Sünnet ve aklî delillerle sabit olduğunu daha önce ifade etmiştik. Tıpkı mutlak ebedîlik gibi izafî ebediliğin de, “*İlahî İrade*”yle mukayyet olan varlığının, aklî ve mantıkî hiçbir tutarsızlık arz etmediğini görmekteyiz. Dolayısıyla hiçbir ayetinde tutarsızlık bulunmayan Kur'ân'ın, izafî ebedîliğin varlığını açıkça ortaya koymasından sonra; meselenin, salt beşer aklı için de hiçbir çelişki arz etmediğini birkaç maddede şöyle ifade edebiliriz:

1- Kur'ân'ın, ebedîlik mefhumunu sunuşundan, meselenin şu iki şekilde de anlaşılabilir bir yapıya sahip olduğu görülmektedir:

Birincisi; bilindiği üzere bütün kâinat (hareket ve zaman) ve içindekiler, kıyametle birlikte yok olacaktır. Bu yokluktan sonra tekrar dirilmenin vuku bulması ise, kat'î bir iman esasıdır. İşte aklen, söz konusu bu ikinci yaratılıştaki murâd-ı İlahî gereği, yaratılması gerekenlerin ve beraberinde de henüz tam olarak idrak edilemeyen bu dünyadaki zamanın veya benzerinin tekrar yaratılması (ba's) pekâlâ mümkündür.² Bu durumda, uhrevî zamanın, anbean bir süreklilik içinde yaratılması şeklinde de izafî bir ebedîliğin imkânından söz edilebilmektedir. Sürekli bir yaratma ile meydana gelecek olan ebedîlik, Allah'ın mutlak ebedîliğiyle, hiçbir tezat teşkil etmemektedir. Çünkü mahlûkatın ebedîliği, bizatihi bir ebedîlik değil, bilakis Allah'ın yaratmasıyla mukayyettir. “*Orada devirlerce kalacaklar*”³ ayeti de bu mahiyette bir ebedîliğe işaret sayılabilir. Bu ayette “*devir, çağ*” ve “*ardı ardına olma*”⁴ anlamına gelen *هَکْب* / “*hukb*” kelimesinin, çoğul olarak kullanılmasının bir hikmeti de bu olsa gerektir. Yani, daima bir var etme neticesinde meydana gelecek bir ebedîlik. Zira yaratmak, Allah'ın işidir.

İkincisi ise; kıyametle birlikte zaman dâhil her şeyin yok olmasından sonra yaşanacak olan zamansızlık şeklinde ve farklı bir mahiyetteki ebedîliktir. Esasen bu

¹ Elmalılı, *a.g.e.*, c. IV, s. 403-405.

² Yâsîn, 36/79-83.

³ Nebe, 78/23.

⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “*HKB*” md.; el-Mahallî- es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 545; Elmalılı, *a.g.e.*, c. VIII, s. 499.

durum, “mümkün varlıklarda esas olan yokluktur ve varlıkları ise bir tercih sebebiyle hâsıl olur”¹ hükmüne binaen düşünülebilmektedir. Doğal olarak bu durumda, böyle bir hayatın/ebedîliğin mahiyetinin nicelik ve niteliğinin ne olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu hususta, naslarda açık bir ifade bulunmamaktadır. Ancak, unutulmamalıdır ki, içinde yaşadığı zamanı idrak edemeyen sınırlı bir varlığın, kendisine büsbütün gayb olan bir hususun mahiyeti hakkında fikir beyan etmesi, öznellikten ve zandan öte bir anlam ifade etmeyecektir. Mesela insanın, Allah’ın varlığını ve sıfatlarını aklî deliller ve mantikî önermelerle ifade etmesi mümkündür ancak mahiyeti hakkında bulabileceği en aklî ve mantikî yol susmaktır.

2- Allah’ın mutlak iradesi çerçevesinde ahiret hayatının en çarpıcı delillerinden biri de insanoğlunda var olan ebedîlik/ölümsüzlük arzusudur. Bilindiği gibi insanoğlunda bir ölümsüzlük arayışı ve sonsuzluk arzusu vardır. Böyle bir arzuya konu olan, gerçekleşebileceği tasavvur edilebilen bir şeyin, mümkün varlık kategorisinde olduğu söylenebilir. Kaldı ki, varlığı düşünülebilen bir şeyin bu dünyada gerçekleşme imkânı yoksa uhrevî âlemde hâsıl olması, var edilmesi, Allah Taala’nın “Adalet” sıfatının tecellisi olarak gereklidir. Nitekim böyle bir arzunun varlığı ve bunu, bu dünyada bulma arayışı karşısında Kur’ân, bu arzuyu asıl mecrası olan ahiret yurduna yönlendirecek ifadelerle doludur.²

3- Diğer taraftan Kasas Suresi 88. ayet ve Rahman Suresi 26-27. ayetlerde her şeyin yok olacağı ve sadece Allah’ın bâkî olacağı vurgulanmaktadır. Şüphesiz bu ayetler, dünya ile alakalı bir gerçeği (kıyamet) dile getiriyor. Bunun ahiretle ve halleriyle doğrudan bir ilgisi yoktur. Çünkü Kur’ân’ın bütünlüğünden anlamak pekâlâ mümkündür ki, bütün kâinat ve bu dünya hayatı fanidir ve burada olan her şey geçicidir. Özellikle dünya hayatıyla ilgili ayetlerde bu vurguya sıkça rastlanmaktadır.³ Buna mukabil Allah’ın katında olan şeylerin ve dolayısıyla ahiret hayatının ise bâkî olacağı ifade edilmektedir.⁴

Bu karşılaştırmadan doğal olarak şu sonuç çıkmaktadır: Şayet dünya ile ilgili olarak ifade edilen “fenâ” yok olmaksa (ki, öyledir), ahiretle ilgili olarak ifade edilen ve

¹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, (nşr. Sabri Hizmetli), Umran Yay., Ankara, 1981, s. 162-164; Ayrıca, mümkün varlık meselesi, çalışmamızın birinci bölümünde “Varlıksal Hüküm İfade Eden Kelimeler” başlığı altında tafsilatlı olarak ele alınmıştır.

² Bkz: Hud, 11/16-18; Tevbe, 9/38; Nahl, 16/96; Kehf, 18/46; Ankebut, 29/64;

³ Âl-i İmran, 3/185; En’am, 6/32; Tevbe, 9/38; Kehf, 18/46; Ankebut, 29/64;

⁴ Nahl, 16/96; Kehf, 18/46.

“*fenâ*”nın zıddı olan “*bekâ*” da, ebedî kalmak anlamını ifade eder.¹ Nitekim ahirette bütün fanilerin hesap için yeniden diriltilecekleri de nasla sabittir.²

4- İzafî ebedîliğin imkânı bağlamında şunu da ifade etmek gerekir ki, dünyayı ve içindekileri, belirli bir vakte kadar varlıklarını devam ettirmek üzere yaratan ve tamamının geçici olduğunu söyleyen Allah Taala, ahiret hayatına da devamlılık vasfı verdiğini ifade etmektedir. Şayet, bunun aksi olsaydı, Allah Taala, (bazı varlıkların ebedîliğini kabul etmeyenlerin delil saydıkları) bir takım mübhem karinelerle değil, Kur’ân’da açıkça beyan ederdi. Zira ahiret hayatının ebedî olduğunu defalarca ve açıkça bildirmiştir.³ Bu durum, asr-ı saadette de, söylenenin hilafına anlaşılmış değildir. Kaldı ki, öyle anlaşılsaydı, her halde bu dinin tebliğcisine, ahiret hayatının son bulmasının ötesi ile ilgili yüzlerce soru sorulurdu. Böyle bir soruya da, hadis edebiyatında (literatüründe) rastlamış değiliz.

2- Ebedîliği İzafî Olanlar

Kur’ân-ı Kerim, Allah’tan başka her şeyin ve dünya hayatının son bulmasının⁴ ardından yeniden diriliş, mahşer, hesap, mizan vb.⁵ aşamalardan sonra, mükâfat veya ukubet bağlamında yeni ve kesintisiz bir hayatın başlayacağını birçok ayette bildirmektedir. Bu çerçevede ahiret âlemi (Cennet, Cehennem), insanlar, melekler, cinler ve şeytan(lar)ın da aynı şekilde bir devamlılığından bahsedilmektedir.⁶

Şu bir gerçek ki; mutlak anlamda sonsuzluk, bir cevherin sıfatlarının sonsuz olması demektir ve açıkça görülebileceği gibi, böyle bir şey de ancak ve yalnız Allah’a özgüdür. O halde, Allah’ın haricindeki, sonsuzluk izafe edilen şeyler, gerçekte sonsuz değildirler; ancak, Allah’ın onları ibkâ etmesiyle sonsuz olarak varlıklarını devam ettireceklerdir. O halde, Allah Taala’nın dışındaki bütün varlıkların ebedîlikleri, Allah’ın yaratmasına/ebedîleştirmesine bağlı olarak izafî bir ebedîliktir. Burada, ahiret âleminin ebedîliğinin nasıllığı hususunda daha önce zikrettiğimiz şu iki yaklaşıma atıfta bulunmak yerinde olacaktır: Bunlardan birincisi, Allah’ın, bildiğimiz anlamda zamanı sürekli yaratmasıyla oluşacak ebedîlik/sürekliliktir. İkincisi ise, zamanın da diğer

¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “BKY” md.; Yurdağür, Metin, *a.g.e.*, c. V, s. 359.

² Yâsîn, 36/78-79.

³ Nisa, 4/57,122,169; Ahzab, 33/65; Beyyine, 98/8.

⁴ Kasas, 28/88.

⁵ En’am, 6/128; Lokman, 31/28.

⁶ Teğabun, 64/9-10.

varlıklar gibi yok edilmesinden sonra, zaman ötesi bir mahiyetle, yani zamansızlık veya süresizlik bağlamında bir ebedîliktir. Her ikisi de, vahyî ve aklî imkan dâhilinde görünmektedir.

Esasen bu mahiyette bir hayatın, duyu bilgisi ile bilinmesi mümkün değildir. Zira duyu bilgisi, mahiyeti gereği, sonsuz olanı kavrayamaz. O sebeptendir ki ebedî bir hayatın varlığı ve mahiyeti, ancak vahiy ile bilinebilir. Akıl ise, her ne kadar vasıflarını ve mahiyetini tam anlamıyla idrak edemese de, böyle bir hayatın varlığını pekâlâ kavrayabilir. Diğer taraftan, düşünen insanın zihninde, bu bağlamda yanıt bekleyen bir takım sorular olduğu da yadsınamaz. Örneğin; ahiret âlemi (Cennet, Cehennem) ve insan, melek, cin vs. gibi canlılar, mahiyet ve devamlılık bakımından müsavi midir? Bir başlangıcı bulunan ahiret hayatının tamamı için, belirli bir var olma süresi tayin edilmiş midir? Yoksa sonu var mıdır? Yahut devamlılık bakımından her varlık farklı bir vasma sahiptir? Ahiret hayatının sonu yoksa ve bazı varlıklar da (Cennet'te veya Cehennem'de) sonsuz bir hayatla var olacaksa, bunun mahiyet ve keyfiyetini Kur'an nasıl izah etmektedir? Ayrıca bu durumda, insanın, sınırlı bir dünyada yapıp ettiklerinden dolayı sınırsız bir karşılık (mükâfat veya azap) ile ebedîleşmesi nasıl izah edilebilir?

İşte, Kur'an'da kendilerine ebedîlik nisbet edilen varlıkların, bir başlangıcı bulunmasına karşın devamlı/ebedî olmaları hususundaki Kur'ân ayetleri ve ayetler bağlamında ortaya çıkan yorumlar, bu bölümde ele alınıp incelenecektir. Yukarıdaki sorulara ve benzerlerine vahyî perspektiften açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Bunun için ahiret âlemi ve mahiyetiyle, yaratılış itibarıyla birbirinden farklı olan diğer bazı canlıların ebedîliğini müstakil olarak mülâhaza etmek daha uygun olacaktır. Ancak, farklı başlıklarda ele alınmalarına rağmen bütün bu varlıkların, ebedîlik bakımından, Allah'ın, **İrade**, **İbda'** ve **İbkâ'**sı karşısındaki genel konumlarını da göz önünde bulundurmak gerekir. Zira bütün mahlûklar, bu hususta, birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisinde dirler.

a- Ahiretteki Ebedî İkamet Yerleri

Ahiretteki ebedî ikamet yerleri olan Cennet ve Cehennem'in ebedîliklerine geçmeden önce, bizzat ahiret hayatının mahiyetini ve Kur'an'ın ahirete izafe ettiği ebedîlikle ilgili ayetleri incelemek yerinde olacaktır.

Sözlükte, “son” ve “sonra olan” anlamında Arapça bir kelime olan آخره /“âhiret”, آخر /“âhir” kelimesinin müennes (dişi) şeklidir. Genellikle اول /“evvel” kelimesinin zıddı olarak kullanılır. İslam edebiyatında ise bu kelime “öteki dünya” manasında kullanılmaktadır. Kur’ân’da “dünya” ve “ahiret” kelimeleri bazen “dâr” kelimesiyle / دار الدنيا “dâru’-d-dünya” ve دار الآخرة /“dâru’l-âhire” şeklinde terkip halinde kullanılır.¹ Bu iki zıt anlamlı kelimenin tek başına kullanıldığı da vakidir.² Dünya, yakın ikamet yeri; ahiret ise, son ikamet yeridir.

Kur’ân-ı Kerim, kâinattaki bütün düzenin bozulması ve mutad işleyişin sona ermesiyle,³ yaratılmış olan bütün varlıkların ölmesinin (yok olmasının)⁴ ardından, dünyadayken kendilerine sorumluluk verilmiş olan bütün varlıkların,⁵ İlahî adalet önünde hesap vermek üzere⁶ tekrar diriltileceğini⁷ haber vermektedir. İşte bu tekrar dirilişle başlayan ahiret hayatı, her varlığın dünyadaki hayatının hesabı sorulduktan sonra, o hayatın niteliğine mutabık bir hayat içerisinde ilelebet devam etmesini ifade eden bir kavramdır.⁸ Bu itibarla, ahiret hayatı denince akla ilk gelen, Cennet, Cehennem’dir.

Ahiret hayatının sonsuzluğunu ifade sadedinde akla ilk planda الخلود /“el-hulûd” kelimesi gelse de, Kur’ân’da bu manayı ifade eden asıl kelimenin, bölünmez bir sonsuz zaman anlamını ihtiva eden ابد /“ebed”⁹ olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, hulûd, bir şeyin fesad ve tağyire maruz kalmadan olduğu hal üzere devamını ifade eder ki, bu da, Cennet’te olanların “herhangi bir bozulma ve tağyire maruz kalmadan bulunduğu hal üzere devam etmesi” manasına gelir. Bu anlamı teyid için Rağıb el-İsfahanî, “Onların etrafında muhalled (özellikleri ve güzellikleri değişmeyecek olan) çocuklar hizmet ederler”¹⁰ ayetindeki مuxalled /“muhalledûn” kelimesini delil olarak getirir.¹¹ Ahiret hayatının sonsuzluğuna dair Kur’ân’daki kesin deliller ise, birçok yerde sıkça

¹ Ankebut, 29/64.

² Bakara, 2/220.

³ Tekvir, 81/1-6; Nebe, 78/18-20.

⁴ Âl-i İmran, 3/185; Kasas, 28/88; Rahman, 55/26-27.

⁵ Yâsîn, 36/55.

⁶ Bakar, 2/281; Âl-i İmran, 3/25, 30, 161, 185; İbrahim, 14/51.

⁷ En’am, 6/36; Mücadele, 58/6.

⁸ Topaloğlu, Bekir, *Ahiret*, DİA, İstanbul, 1988, c. I, s. 545-547.

⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “EBD” md..

¹⁰ Vakıa, 56/17.

¹¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “HLD” md..

vurgulanan “Onlar orada ebedî/sonsuz olarak kalacaklardır”¹ mealindeki ayetlerdir. Ayrıca Cennet’teki kesintisiz ihsandan bahseden çeşitli ayetler,² bazı kesintili kişiler olsa bile, kesintisiz bir ihsanın gerçekleşebilmesi için dahi, ahiret âleminin sonsuz ve ebedî olmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Ahiret âleminin (dolayısıyla Cennet ve Cehennem’in) mevcudiyetiyle ilgili önemli bir husus da, bunların hâlihazırda yaratılmış olup olmadığıdır. Mu’tezilî bir kısım âlimler, “Allah’ın zatı dışında her şey yok olacaktır”³ hükmünü ifade eden ayete dayanarak ahiret âlemini oluşturan Cennet ve Cehennem’in yaratılmamış olduğunu öne sürmektedir. Aksi halde Cennet’i niteleyen *اكلها دائم وظلها* /“onun meyveleri ve gölgesi devamlıdır”⁴ ayeti ile tenakuz arz edeceği ifade edilmektedir. Bu iddiaya iki şekilde cevap verildiğini görmekteyiz. Birincisi; Allah’ın Cennet’e dair *اعدت للمتقين* /“o muttakiler için hazırlanmıştır”⁵ ve Cehennem’e dair de, *اعدت للكافرين* /“kâfirler için hazırlanmıştır”⁶ şeklinde ifade ettiği ayetlere istinaden, ahiret hayatının yaratılmış olduğu ve kısa bir yok olma ve tekrar yaratılmadan itibaren ebedîyen devamlılık vasfına sahip olacağı söylenebilir. Nitekim Cenâb-ı Hakk’ın, *كل شيء هالك (...)* /“herşey helak olucudur” ifadesi, tıpkı *واوتيت من كل شيء* /“ona her şeyden de verilmiştir”⁷ ayetinde olduğu gibi, ya genel manaya hamledilir; ya da *تؤتي اكلها كل حين* /“her zaman yemişini verir durur”⁸ ayetinde, Cennet ile Cehennem’in yok olma zamanları, devam etme zamanlarına nisbetle daha az olacağından, hiç şüphesiz devam lafzı kullanılmıştır denebilir.⁹ İkinci olarak ise; *هو الاول والاخر* /“O Evvel’dir, Âhir’dir...”¹⁰ ayetine istinaden yapılan çıkarımdır ki, buna göre dünya (daha genel anlamıyla bütün kâinat) ve ahiret bir bütün olarak yaratılmıştır. Zira Allah için geçmiş-hal ve gelecek tanımlamaları söz konusu olmadığına göre, Allah’ın, insanlar için henüz gelecek olan bir şeyi, olacağının kesinliğine binaen, geçmiş zaman kipiyle ifade etmiş olması ve dolayısıyla Cennet ve Cehennem henüz bilfiil yaratılmamış olup kıyametten sonra yaratılacağını düşünmek

¹ Bkz: Nisa, 4/57, 122, 169; Maide, 5/119; Tevbe, 9/22, 100; Kehf, 18/3; Ahzab, 33/65; Teğabun, 64/9; Talâk, 65/11; Cinn, 72/23; Beyyine, 98/8.

² R’ad, 13/35; Hud, 11/108.

³ Kasas, 28/88.

⁴ R’ad, 13/35.

⁵ Âl-i İmran, 3/133.

⁶ Bakara, 2/24.

⁷ Neml, 27/23.

⁸ İbrahim, 14/25.

⁹ *er-Râzî*, Fahrüddîn, a.g.e., c. XVII, s. 577.

¹⁰ Hadid, 57/3.

beşerî idrak için muhal değildir. Cennet ve Cehennem’le ilgili olarak mazi kipinde ifade edilen hususların ise, gerçekleşeceğinin kesinliğine binaen olduğu söylenebilir. Şimdi bu iki ikamet yerinin ebedîliğini ayrı ayrı ele alalım.

aa- Cennet ve Nimetlerinin Ebedîliği

Ahret hayatından bahsedilirken akla ilk gelen Cennet’tir. Cennet, “örtmek, gizlemek” anlamındaki حَنّ /“cenn” kökünden isim olup “bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe” manasına gelmektedir.¹ Ahret hayatında müminlerin ebedî saadet yurdu olan yerin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi, genel görünümüyle dünya bahçelerine benzemesi veya eşsiz nimetlerini insan idrakinden gizlemiş olması şeklinde açıklanmıştır.²

Müminler için ebedî saadet yurdu olan Cennet’in, ebedî olup olmamasından ziyade, hali hazırda mevcut olup olmadığı İslam âlimlerince tartışılmıştır. Cennet’in mevcut olduğunu öne sürenler, Hz. Âdem kıssasını delil getirmektedirler.³ Ki, bu kıssada zikredilen Cennet’in, ebedîyet Cennet’i olduğunu kabul etmişlerdir. Dahası, Cennet’in ve Cehennem’in mevcut olup asla yok olmayacağını öne süren selef âlimlerinin, aksini iddia etmeyi bid’at saydıkları ifade edilmektedir.⁴ Ancak Hz. Âdem’in iskân edildiği yerin, ebedîyet Cennet’i olup olmadığı da farklı bir tartışmayı beraberinde getirmiştir.

Diğer taraftan, Cennet’in mevcudiyeti kabul edildiği takdirde ise onun nerede bulunduğu meselesi gündeme gelmektedir. Cennet’in ebedî âlemdeki yeri hakkında ise mutlak manada gökte, dördüncü semada, yedinci semada veya onun üstünde ve arşın altında bulunduğu yönünde, doğruluğu tevsik edilmemiş çeşitli hadisler rivayet edilmiştir.⁵ İslam edebiyatında mevcudiyetini kabul edenler, Cennet için birçok farklı mekân tanımlamaları yapılmışlarsa da, Kur’ân-ı Kerim’de, genişliği göklerle yer kadar olduğu ifade edilen⁶ ebedîyet Cennet’inin mekânı için belirgin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Cennet için yapılan mekân tanımlamalarının, Müslüman müelliflerin şahsî anlayışlarına dayandığı açıktır.

¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “CNN” md..

² Şahin, M. Süreyya, *Cennet*, DİA, İstanbul, 1993, c. VII, s. 374.

³ Topaloğlu, Bekir, *Cennet*, DİA, İstanbul, 1993, c. VII, s. 385.

⁴ Salih, Subhî, *Ölümden Sonra Diriliş (Cennet ve Cehennem)*, (trc. Şerafettin Gölcük), Sırdaş Yay., İstanbul, ts., s. 86.

⁵ Topaloğlu, Bekir, *Cennet*, DİA, İstanbul, 1993, c. VII, s. 385.

⁶ Âl-i İmran, 3/133.

Kur’ân’da, Allah Taala’nın emirlerine riayet edip yasaklarından kaçınanlar için hazırlandığı ifade edilen Cennet’in, ebedîliği hususunda ashabtan itibaren bütün İslam âlimleri ittifak etmişlerdir. Zira ebedîyeti yetkinlik, fenâyı da eksiklik olarak kabul eden İslam âlimleri, yetkinliğin neticesi rahmet ve saadet, eksikliğin neticesi de felaket olacağından, Allah’ın seçkin kulları için vaad ettiği nihayetsiz saadetin gerçekleşmesi için Cennet’in ebedî/sonsuz olmasını gerekli görmüşlerdir.

Nitekim çeşitli ayetlerde Cennet’in ebedî oluşu, içindekilerin oradan çıkarılmayacakları, ölümü tatmayacakları ve Cennet nimetlerinin de tükenmeyip sürekli olacağı açıkça ifade edilmektedir. Hatta bir ayette bu devamlılık, *خلد* /“huld” kelimesiyle bizzat Cennet’e izafe edilmektedir: “*De ki: Bu mu daha iyi, yoksa takva sahiplerine vaad olunan ebedîlik (hulûd) Cennet’i mi?...*”¹ Bir başka ayette ise Cennet’in, kalınacak (durulacak) yer (yurt)² olarak vasıflandığını görmekteyiz. Ayrıca şu ayetler, Cennet’in, nimetleriyle ve içindekilerle birlikte ardı arkası gelmez bir süreklilikle var olacağının çok açık ifadeleridir: “*Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara, altlarından ırmaklar akan cennetler vaad buyurdu. Orada ebedî kalacaklardır. Hem de Adn cennetlerinde hoş meskenler vaad etmiştir. Allah’ın rızası ise hepsinden büyüktür. İşte asıl büyük kurtuluş da budur.*”³

“*Onlar orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar. Allah onları Cehennem azabından korumuştur.*”⁴

Hud suresinde kıyamet ve ahiret sahnelerinden bahsedilirken, o gün insanlardan kiminin bahtiyar kiminin ise bedbaht olacağı ifade edilmekte ve bedbaht olanların Cehennem azabını hak etmiş olmalarından dolayı kendilerini bürüyen o korkunç halleri tasvir edilmektedir. Hemen ardından ise müminler, Adl-i İlahî’nin tecellisi olarak; “*Bahtiyar olanlara gelince; onlar cennettedirler. Rabbin dilemesi dışında gökler ve yer durdukça ebedî olarak orada kalıcıdırlar. Bu, tükenip kesilmeyen bir lütuf ve ihsandır*”⁵ ifadesiyle, müstahak oldukları Cennet’in ebedîyetiyle müjdelenmektedir. Bu ayetteki “*ancak Rabb’inin dilediği başka*” ifadesi, Cennet’in devamı ve ebedîliğinin, “*Allah’ın,*

¹ Furkan, 25/15.

² Fatır, 35/35.

³ Tevbe, 9/72.

⁴ Duhan, 44/56.

⁵ Hud, 11/108.

Zat'ının gereği var olması” gibi kendinden olmadığını, bilakis O’nun dilemesine bağlı olarak ebedî olduğunu göstermektedir. Yani Allah dilemezse böyle olmayabilir.

Dolayısıyla bu gibi istisnalarla Cennet’in genel gidişinde bir son veya bir kesinti olacakmış vehmine düşülmesi doğru değildir. Öyle bir vergi ve ihsan olacak ki, kesilmesiz. Dünyadaki gibi belli bir süre ile sınırlı ve sonlu değil, kesintisiz sürüp giden bir nimet ve ihsan, sonsuz bir Allah vergisidir.¹ Bu ifade, ya cümleden hal, ya da temyiz olur. Cennet’in hâli olduğu takdirde, Cennet nimetlerinin kesintisiz olduğuna açık bir delil teşkil eder. Nitekim *إِنَّ هَذَا لِرِزْقِنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ* “İşte bu, bizim rızığımız; muhakkak ki ona hiç tükenmek yoktur”² ayeti ve yine Cennet nimetlerine işaretle ifade edilen *اَكْلِهَا / دَائِمٌ وَظِلُّهَا* “Yiyecekleri de, gölgesi de sürekli”³ ayeti de bunu destekler.⁴ Müfessirler bu ayetteki dâim kelimesinden hareketle Cennet meyvelerinin kesintisiz ve sürekli olduğu, dünya yemişleri gibi belli bir mevsime mahsus ve geçici olmadığı sonucunu çıkarmışlardır. Hatta bu kelime, “nihayetsiz sâbit/ebedî” anlamında anlaşılmıştır.⁵ Cennet’in gölgesi için de durum aynıdır. Çekilip uzamaz, zeval bulmaz ve karanlık da basmaz. Hep serin bir gölgelik ve aydınlık şeklindedir.⁶

Temyiz olduğu takdirde ise Cennet’in üstünde ve müstesna bir surette Allah’ın dilemesiyle ilgili olan Rıdvan nimetinin kesintisiz olduğunu açıklar ve aynı zamanda Cennet’in sonsuz olduğuna da işaret eder. Zira bundan anlaşılır ki, ahiret hayatında böyle sürekli ve kesintisiz bir ihsan vardır. Bu ise Cennet’i kaplayan ahiret göklerinin ve yerinin sonsuza dek devamlı olmasını gerektirir. Şu halde bu ayet, “kesintisiz ihsan” işaretiyle “gökler ve yer durdukça” ifadesindeki ebedîliği de açıklamış olur. Böylece ayetteki “gökler ve yer durdukça” kaydının da sonsuza dek demek olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır.⁷

Hz. Peygamber’den rivayet edilen birçok sahih hadisten de, Cennet’in ve nimetlerinin, Allah’tan bir lütuf olarak kesintisiz/ebedî bir şekilde, müminler için devamlı olarak kalacağı anlaşılmaktadır. Mesela; bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber

¹ Aşur, Abdullatif Ahmet, *Kur’ân ve Sünnete Göre Cennet Nimetleri*, (trc. İsmail Kaya), Uysal Kitabevi, Konya, 1993, s. 142-143.

² Sad, 38/54.

³ Ra’d, 13/35.

⁴ Salih, Subhî, *Ölümden Sonra Diriliş (Cennet ve Cehennem)*, (trc. Şerafettin Gölcük), Sırdas Yay., İstanbul, ts., s. 90.

⁵ et-Taberî, *a.g.e.*, c. XVI, s. 471-472; Esed, Muhammed, *a.g.e.*, s. 494.

⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, c. V, s. 154; et-Taberî, *a.g.e.*, c. XVI, s. 471-472.

⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, c. V, s. 12-15.

(sav), ahiret hallerini tasvir ederken şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Cennetlikler Cennet’e, Cehennemlikler Cehennem’e girdikten sonra, Melekler benekli bir koç getirirler ve onu Cennet ehli ile Cehennem ehli arasına koyarlar. Bir ses; “Bunu tanıyor musunuz?” der. Cennetlikler korkuyla, Cehennemlikler ise sevinçle bakarak hep birden şöyle cevap verirler: “Evet ölümdür.” Bu koç kesilir ve “Ey Cennet ehli orada ebedî olarak ölümsüz bir şekilde yaşayınız” denir.¹

Yine bir başka hadiste de Hz. Peygamber (sav)’in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Cennetlikler Cennet’e, Cehennemlikler Cehennem’e girer. Sonra bir münadi bunların arasında şöyle der: “Ey Cennet halkı, artık ölüm yok! Ey Cehennem halkı, artık ölüm yok! Herkes içinde bulunduğu hal üzere ebedî kalıcıdır.”² Bu hadis, uhrevî ebedîliğin çok açık ve net bir ifadesidir.

Gerek Kur’ân, gerekse sahih sünnete istinaden zikredilen bütün bu deliller açıkça göstermektedir ki, Cennet ve nimetleri, Rıza-i İlahiye mazhar olanlar için bitmez/tükenmez bir süreklilikle ebedî kılınmıştır.

ab- Cehennem ve Azabının Ebedîliği

Kur’ân ve sünnette, gerek Cennet’in gerekse Cehennem’in ebedî olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim süresizlik ve devamlılık ifade eden kelimeler her ikisi içinde kullanılmıştır. Cennet’in ebedîliği hususunda bütün İslam âlimleri Kur’ân ve sünnete istinaden ittifak etmişlerdir. Buna rağmen bazı âlimlerin, birkaç ayetteki, ilgili ifadeleri tevil etmek suretiyle Cehennem’in ebedîliği hususunda ihtilaf ettikleri dikkat çekmektedir.³ Ayrıca Cehennem’in sonsuz olmadığı görüşü, esas itibarıyla Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mesud, Ebu Hureyre, Abdullah b. Amr gibi sahabelerin görüşü olduğu ifade edilmektedir.⁴ Bu görüşün en etkin savunucusu olarak zikredilen İbn Kayyım el-Cevziyye’ye⁵ ait olan “*Hâdi’l-ervâh*” isimli kitapta, özellikle bu meselenin ayrıntılarıyla ele alınıp delillendirildiği görülmektedir.

Ancak, “*İbn Teymiyye ve İbn Kayyım’ın Cehennem’in ebedîliği hakkındaki görüşleri*” üzerine hazırladığı bir makalede Ebubekir Sifil; İbn Teymiyye ve İbn Kayyım’ın, Cehennem’in son bulmayacağına dair bir kanaate sahip olduklarını gösterir

¹ Buharî, 4, 93; Müslim, 8, Cennet, 153; Tirmizî, 2, Tefsir, 197; Dârimî, Rikak, 90.

² Buharî, Rikâk, 42, 50, 51; Müslim, Cennet, 42, 43.

³ Topaloğlu, Bekir -Yavuz, Yusuf Şevki - Çelebi, İlyas, *İslam’da İnanç Esasları*, İFAV Yay., İstanbul, 1999, s. 301.

⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, “Azap”, DİA, c. IV, s. 305.

⁵ Demirci, Muhsin, *Kur’ân’ın Temel Konuları*, s. 349.

nakillerin de olduğunu ifade etmektedir.¹ Söz konusu nakillere bir örnek olması bakımından İbn Teymiye'den nakledilen şu ifade son derece dikkat çekicidir:

[İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ'da*, “Yedi şey vardır ki bunlar ölmeyecek, fena bulmayacak ve yokluğu tatmayacaktır: Cehennem ve sakinleri, Levh, Kalem, Kürsi, Arş” şeklindeki rivayetin sahih olup olmadığı tarzındaki bir soruya verdiği cevapta şöyle der:

“Bu haber bu lafızla Hz. Peygamber (s.a.v)’in sözü değildir; o, âlimlerden birine ait bir sözdür. Bu Ümmet’in selefi, imamları ve sair Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat şu itikattadır: Mahlûkat arasında yok olmayacak ve tamamen fena bulmayacak varlıklar vardır. Cennet, Cehennem, Arş vd. varlıklar böyledir. Mahlûkatın tamamının fena bulacağını, Cehm b. Safvân ve Mu’tezile’den ve benzerlerinden kendisine muvafakat edenler gibi bid’atçı Kelamcılardan bir grup dışında söyleyen olmamıştır. Bu, Allah’ın Kitabı’na, Resulü’nün Sünneti’ne ve Ümmet’in selefinin ve imamlarının icmaına aykırı batıl bir sözdür. Nitekim bu hususta Cennet ve ehlinin ve daha başka varlıkların bekasına delalet (eden deliller) vardır ki, bu sayfa, bu noktanın zikri için yeterli değildir. Kelamcılardan ve Felsefecilerden çeşitli kesimler, bütün mahlûkatın fena bulmasının mümteni (muhal) olduğuna, aklî delillerle istidlal etmiştir. Vallâhu a’lem.”]² Söz konusu makalede benzeri görüşler İbn Kayyım’dan da nakledilmiştir.

Şu bir gerçek ki, bazı tevillerden uzak kalarak Cennet ve Cehennem ile ilgili ayetlere, bağlamında ve bütüncül olarak bakıldığında, Cennet gibi Cehennem’in de ebedî olup fena bulmalarının söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Mesela Allah (c.c.), her iki ikâmet yurdu ve ehlinin durumunu birlikte Hud suresinde şöyle anlatır: *إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَن خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ وَمَا تُوَخَّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّعَدُّودٍ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلُمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ ...O gün, bütün insanların bir arada toplanmış olacakları ve hazır bulunacakları bir gündür. Biz onu (kıyamet gününü) sayılı bir müddet için geciktiririz. Gelecek olan o günde Allah’ın izni olmadan hiçbir kimse konuşamaz. Onların kimi bahtiyar kimi ise bedbahttır. Bedbaht olanlar ateştedirler; orada onların*

¹ Sifil, Ebubekir, “İbn Teymiye ve İbn Kayyım’ın Cehennem’in Ebediliği Meselesindeki Görüşlerinin Tesbiti”, <http://www.sadabat.net/makale/ibnityeymiye.htm> (21 Nisan 2007).

² Sifil, Ebubekir, “İbn Teymiye ve İbn Kayyım’ın Cehennem’in Ebediliği Meselesindeki Görüşlerinin Tesbiti”, <http://www.sadabat.net/makale/ibnityeymiye.htm> (21 Nisan 2007).

(çok feci) bir nefes alıp vermeleri vardır. Rabbin dilediği hariç, onlar gökler ve yer durdukça orada ebedî kalıcıdırlar. Rabbin ne dilerse onu hakkıyla yapandır. Bahtiyar olanlara gelince; onlar cennettedirler. Rabbin dilemesi dışında gökler ve yer durdukça ebedî olarak orada kalıcıdırlar. Bu, tükenip kesilmeyen bir lütuf ve ihsandır.”¹

Ayetlerde gerek Cennet’in gerekse Cehennem’in ebedîliği açık bir şekilde ifade edilmesine rağmen, Cehennem hayatının bir müddet sonra son bulacağını iddia edenler olmuştur.² Bunlar, Cennet’in ve Cehennem’in devamlılığını, yukarıdaki ayette zikredilen ما دامت السماوات والأرض / “Gökler ve yer devam ettikçe” ifadesine istinaden göklerin ve yerin süresine bağlı görmektedirler. Cennetle ilgili kısımda yer alan عطاء غير مجذوذ / “Bu, tükenip kesilmeyen bir lütuf ve ihsandır” ifadesinin, Cennet’in sonsuz olması anlamına geleceğini söylemelerine rağmen, Cehennem için bir sürekliliğin olmadığı ve dolayısıyla göklerin ve yerin son bulmasının ardından Cehennem’in ve azabının da son bulacağı sonucuna varmaktadırlar. Oysa “Gökler ve yer devam ettikçe” ifadesi Cennet için de kullanılmaktadır. Bu durumda Cennet’in de sonlu olması gerekmez mi? Ancak görünen o ki, böyle bir anlam verildiği durumda, “Gökler ve yer devam ettikçe” ifadesi, ayetin sonundaki “kesintisiz ihsan” ifadesiyle çelişki arz eder. Yani hem kesintisiz bir ihsandan bahsedip hem de bu ihsanın, göklerin ve yerin son bulmasıyla biteceğini söylemek büyük çelişki olur. O halde buradaki “Gökler ve yer devam ettikçe” ifadesinin, ister Cennet isterse Cehennem için olsun, iddia edilenden başka bir anlamda alınması zorunludur. O da, bu ifadenin, ebedîyeti tekit eden bir deyim olduğu gerçeğidir. Yani oradan çıkışın imkânsızlığı, böyle ifade edilmiştir.

Nitekim Araplar’ın, devamlılığı ve sürekli (ebed) olmayı, “gökler ve yerler durdukça” ifadesiyle dile getirdikleri rivayet olunmaktadır. Bunun benzeri olan diğer ifadeler de, “gece ile gündüz birbirini izledikçe”, “deniz dalgalı oldukça” ve “dağ yerinde durdukça” şeklindeki deyimlerdir.³ Cenâb-ı Hak da Araplara, dillerinin alışmış olduğu örfe göre hitâb etmiştir. İşte onlar, onların ebedî olarak bakî olduklarına dair inançlarından dolayı bu şeyleri bu şekilde zikredip kullanınca, biz anlıyoruz ki, onların

¹ Hud, 11/103-108.

² el-Cevzî, Şemseddin b. Abdillâh b. Kayyım, *Hadi’l-Ervâh ilâ Bilâdi’l-Efrâh*, Daru Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 242-268.

³ Sabri, Mustafa, *İlahi Adalet*, (sad. Ömer H. Özalp), Pınar Yay., İstanbul, 1996, s. 57-58; **er-Râzî**, Fahrüddîn, *a.g.e.*, c. XIII, s. 125-129.

örfüne göre bu lafızlar ebedîliği ve inkıtâa uğramaktan uzak olan bir sürekliliği dile getirmektedir.

Bilindiği gibi bu ayetlerde kıyamet gününden ve onu takip edecek olan ahiret hallerinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla buradaki gökler ve yerlerden kastın, dünyanın değil ahiretin gökleri ve yeri olduğu açıktır.¹ Yani, “*o gün yeryüzü, başka yeryüzüne çevrilir, gökler de başkalaşır*”² ayetiyle haber verilen yer ve göklerdir. Ahiret hayatının da kendine göre gökleri ve yeri olacağı açıkça bellidir. Söz konusu gökler ve yerin, bu dünyadaki gibi sayılı bir eceli olmayıp, devamı da ahiret hayatının devamı gibi sonsuz olduğundan, bu kaydın örfi ve mecazi anlamda bir ebedîyet değil, gerçek anlamda bir ebedîyet ifade ettiğinde şüphe yoktur. Nitekim bundan sonraki “*kesintisiz ihsan*” ifadesiyle, gökler ve yerin bu sürekliliğinin kesintisiz olacağı da açıkça ortaya konmuştur.³ O halde burada şu iki hususu vurgulamak uygun olacaktır:

1- Bu ayetlerde geçen “*yer ve gök durdukça*” tabiri sonsuzluğun belirtilmesi için kullanılan bir deyimdir.

2- “*Allah’ın dilemesi müstesna*” ifadesi de şu anlamları ihtiva etmektedir: Her şeyin nihai kararını vermek Allah’a aittir. O dilediğini yapmaya muktedirdir, yaptıklarından dolayı kimseye hesap vermez, izin almaz. O, vaadinden de asla dönmez. Dolayısıyla yukarıdaki ifade, zikredilen vasıfların kısa ve kalıplaşmış ifadesidir.

İşte, sonsuza dek sürecek olan devamlılığın, Allah’ın zatına mahsus olan ebediliğe benzer bir ebedîyet şeklinde düşünülmemesi için buyruluyor ki: “*Ancak Rabbin dilediği vakit müstesnadır*” veya “*Rabbinin dilediğinden başka.*” Şayet dilerse devam etmeyenler, muhalled olmayanlar, ateşte kalmayanlar veya daha başka şekilde azaplara çarptırılacak olanlar bulunabilir. Muhakkak ki Allah, dilediğini yapandır. Ne dilerse onu yapar. Bu, birçok ayette benzeri tarzda tekrarlanan şu ifadeye benzemektedir: “*O dileseydi hepinizi doğru yola eriştirirdi.*”⁴ Peki diler mi, dilemez mi? Onu yalnızca kendisi bilir ve dilediği takdirde O’na engel olabilecek bir güç yoktur. Dolayısıyla bu gibi ifadeler, Allah’ın kudretinin azametini delalet etmektedir. Ancak genellikle bildiriyor ki, ahiret âleminin ebedî olarak devamını ve o devam süresince de azgınların

¹ en-Nesefî, Ebul Berekât Abdullah İbn Ahmed, *Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’-Te’vîl*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts., c. II, s. 294; Elmalılı, *a.g.e.*, c. V, s. 12-15.

² İbrahim, 14/48.

³ Elmalılı, *a.g.e.*, c. V, s. 12-15.

⁴ En’am, 6/149.

ateşte ebedî kalmalarını dilemiştir. Bu arada bazıları hakkında istisnai olarak birtakım dilemeleri ve özel muameleleri de olabilecektir ki, bu da kiminin lehine, kiminin aleyhine olabilir.¹

Neticede, Kur’ân’a dayandırılmak istenen bu iddianın pek isabetli olmadığı bilakis zorlama bir yorum olduğu söylenmektedir. Zira Kur’ân’ın muhtelif yerlerinde “*hâlidîne fihâ*” beyanından sonra “*ebeden*” kaydını düşmesi,² esasında böyle bir iddianın tutarsızlığına kesin bir cevap olarak telakki edilmektedir.³ O halde bu gibi istisnalarla Cennet’in genel gidişinde bir son veya bir kesinti olacağını söylemek pek doğru olmaz. Kaldı ki, her iki ikamet yerinin de ebedî olduğu hususu, hemen bütün İslam âlimlerinin genel kabulüdür.⁴ Bunu şöyle izah etmek mümkündür:

Ayette, “*Öyle bir vergi ve ihsan olacak ki, kesintisiz*” şeklinde ifade edilen; dünyadaki gibi belli bir süre ile sınırlı ve sonlu değil, kesintisiz sürüp giden bir atâ ve ihsan, sonsuz bir Allah vergisidir. Bu ifade, ahiret hayatında böyle sürekli ve kesintisiz bir ihsanın varlığını ortaya koymaktadır. İhsanın sürekliliği ise, Cennet’i kaplayan ahiret göklerinin ve yerinin sonsuza dek devamlı olmasını gerektirir. Bu durumda “*kesintisiz ihsan*” işaretiyle “*gökler ve yer durdukça*” ifadesindeki ebedîlik de açıklanmış olur. O halde âyetteki “*gökler ve yer durdukça*” kaydının da sonsuza dek demek olduğu kendiliğinden anlaşılır ki, genellikle âyetlerde “*ebeden*” kayıtları da bunu ifade eder. Şu halde “*kesintisiz ihsan*” anlamındaki “*atâen gayre meczûz*” kaydının cehennemle ilgili âyette değil de cennetle ilgili olan ikinci âyette vurgulanmasından dolayı, bazı kimselerin “*Cennet sevabı ebedidir, fakat Cehennem azabı genellikle bir yerden sonra bitecektir, kesilecektir*” iddiası pek güçlü bir iddia değildir. Kaldı ki, bir ayette Cehennem azabının, “*gelip geçici olmayan, kalıcı olan (mukîm) bir azap*” olduğu ifade edilmektedir: “*Onlara sürekli bir azap vardır.*”⁵

Cehennem’in ebediliğini kabul etmeyenler yine Nebe’ suresinde لاَبثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا / “Onlar orada çağlar boyu kalacaklardır”⁶ ayetindeki “*ahkâb*” (احقبا) kelimesinin,

¹ Elmalılı, *a.g.e.*, c. V, s. 12-15.

² Nisa, 4/169; Ahzab, 33/65; Cin, 72/23.

³ *er-Râzî*, Fahrüddîn, *a.g.e.*, c. VIII, s. 327-328.

⁴ Topaloğlu, Bekir, *Ahiret*, DİA, İstanbul 1988, c. I, s. 547; Sifil, Ebubekir, *İbn-i Teymiyye ve İbnu’l-Kayyım’ın Cehennem’in Ebediliği Görüşünün Tesbiti*, <http://www.sadabat.net/makale/ibniteymiye.htm> (21 Nisan 2007).

⁵ Tevbe, 9/68.

⁶ Nebe, 78/23.

azabın ancak sayılı çağlar boyunca devam edeceğine delalet ettiğini ileri sürerek, bu ayeti, iddialarını destekleyen bir ifade olarak görmüşlerdir. Aslında Kur’ân-ı Kerim, “*Onlar orada ebedî olarak kalacaklardır*” ifadesiyle bu hususta hiçbir şüphe ve yanlış anlamaya meydan vermeyecek şekilde meseleye açıklık kazandırmıştır. O halde ebedîyeti ifade etmemekle birlikte belirsiz bir müddet anlamı taşıyan¹ “*hukb*” kelimesiyle, Cehennem’in ebediliğini ifade eden ayetler nasıl telif edilir ve nasıl anlamak gerekir? Buna şöyle cevap verilebilir:

Hukb kelimesinin, sonlu bir müddeti ifade etmesi sebebiyle, bundan Cehennem azabının sona ereceğini iddia edenlere, birçok müfessirin de dikkat çektiği bir hususu hatırlatmak gerekmektedir. Müfred/tekil bir kelime olan “*hukb*”un sonlu bir süreyi ifade etmesi, çoğulu olan “*ahkâb*”ın da sonlu olmasını gerektirmez. Şöyle ki, bu kelimede “*ard arda gelme*” manası bulunduğu ve az bir müddetin de ard arda gelmesi halinde sonsuza kadar gidebileceği cihetle “*ahkâb*”, devirlerce sonsuza kadar demek olur.² Allah katında bir günün bizim saydıklarımızla bin yıla veya elli bin yıla denk olduğunu ifade eden ayetler³ de dikkate alındığında, “*ahkâb*” kelimesinin ifade edeceği anlam, daha bir hayret uyandırmaktadır. Şüphesiz bu ifade, ebediliğin insan zihninde ne kadar uzun bir süre olduğunu canlandırmak içindir. Zira insanoğlu sınırlı aklıyla ebedîyeti başka türlü tahayyül etmekten acizdir. “*Çağlar boyu*” gibi ifadeler, bu sonsuz süreyi hayalde canlandırmak açısından daha etkilidir. O halde sonsuzluk, belirli bir kapasitede zaman ve mekânla sınırlı olan insana, bir nevi parçalara bölünerek idrak ettirilmek istenmiş denebilir.

Esasen Cehennem hayatının ebedî olmayacağını iddia edenlerin şaşkınlıkları, “*İnsanın sınırlı ömründe, sınırlı sayıdaki inkâr ve isyanlarına mukabil, sonsuz azaba maruz kalmasını, Allah’ın adaletiyle telif edilemez*”⁴ görmelerinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki gerek Cennet ehlinin, Cennet’te; gerekse Cehennem ehlinin, cehennemde ebediyen kalmalarının sebebi, her iki tarafın daha önce bulundukları yol üzerinde ısrar etmeleri ve bunu sonuna kadar yaşama niyetlerinin karşılığıdır. Yani, her iki tarafın

¹ el-İsfahanî, *el-Müfredât*, “*HKB*” md..

² Bkz: Ebu’s-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu Akli’s-Selîm*, Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut, 1994, c. IX, s. 91; el-Beğavî, Ebu Muhammed el-Huseyn, *Meâlimu’t-Tenzîl*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1993, c. IV, s. 407; el-İclî, Süleyman b. Ömer, *el-Cemel Ale’l-Celâleyn*, Daru Kahraman, İst., ts., c. IV, s. 483.

³ Secde, 32/5; Meâric, 70/4.

⁴ Demirci, Muhsin, *Kur’ân’ın Temel Konuları*, s. 351.

aldığı karşılık, irade ve niyetlerine göre tecelli etmiştir. Merhum Hamdi Yazır'ın da meseleyle ilgili şu değerlendirmesi dikkate şayandır: Kâfirin her küfrü, -ebedî olan bir gerçeği inkâr demek olduğundan ötürü- ebedî bir yalan ve günahtır ki, yüce Allah'ın rahmetinden sonsuz bir şekilde mahrum kalmayı netice verir. Ebedî günahın cezası veya rahmetten ebediyen mahrum kalmanın manası ise, elbette ebedî bir azaptır. *“Bir kötülüğün cezası yine onun gibi bir kötülüktür...”*¹ Şu halde insanın sınırlı bir müddet zarfında ebedî bir nimet ve rahmete kavuşmak için kendisine bahşedilen bir fırsatı, bir vesileyi tamamen reddetmesinin, o rahmetten temelli mahrumiyet demek olduğu gayet açıktır.²

Bazıları da, *“Azap doğuştan temiz ve günahsız olan insanın sonradan ürettiği kötülükler yüzünden kirlenmesi üzerine öngörülen bir temizlenme sistemidir. Azabın kendisi bizzat amaç değildir. Böyle olunca, günah işlemiş ve bu yolla kirlenmiş olanlar bu kirliliklerinden arınınca azapları da son bulacaktır. Bunun aksini düşünmek Allah'ın azap etmekten zevk aldığını iddia etmek olur.”*³ Böyle bir zevk, ulûhiyetinin şanına yakışmaz, Kur'ân'ın verileriyle de bağdaşmaz.” diyerek Cehennem'in ve Cehennem azabının ebedî olmadığını ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki mesele hiç de böyle değildir. Zira bilindiği gibi, kirlenenler temizlenir, yoksa kendisi kir olanlar değil. Kur'ân'ın ifadesiyle müşrikler için Allah *“Müşrikler ancak neceştir”*⁴ buyuruyor. Neces olan şey, temizlenmek için, iman ve tövbe etmesi gerekir ki bunun yeri de ahiret değildir. Her insana bu fırsat dünyada verilmiş olmasına rağmen, iman ve tövbe etmeye tenezzül etmeyenlerin yerinin Cehennem olacağı, Allah'ın onlara dünyada iken yaptığı uyarıdır. Allah ise va'dinden dönmez.⁵ Azap konusuna gelince; Allah, intikam sahibi olduğunu şöyle bildiriyor: *“Muhakkak ki Allah'ın ayetlerini inkâr edenler için, gerçekten şiddetli azab vardır. Allah, Aziz'dir, intikam sahibidir.”*⁶

Netice olarak, Cehennem'in ve azabının ebedî olduğunu söyleyenlerin ve azabın son bulacağını savunanların delilleri⁷ karşılaştırıldığında; Cehennem ve azabının sonsuz

¹ Şura, 42/40.

² Elmalılı, a.g.e., c. V, s. 12-15.

³ Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, s. 351.

⁴ Tevbe, 9/28.

⁵ Âl-i İmran, 3/9.

⁶ Âl-i İmran, 3/4.

⁷ Her iki görüşün de ortaya koyduğu deliller için bkz: Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, DİA, c. IV, s. 305-306; Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, s. 348-352.

olacağını savunanların dayandığı delillerin daha güçlü olduğu ve Kur'ân'ın ahiret anlayışına daha uygun olduğu görülmektedir. Nitekim Kur'ân'da, Cehennemliklerin hali şöyle tasvir edilmektedir: *وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ* *أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ* *أَمْ أُبْرِمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ* *“Onlar Cehennem bekçisine: ‘Ey Mâlik! Rabbin artık bizi öldürsün.’ diye seslenirler. Mâlik de: ‘Siz böylece kalacaksınız.’ der. Andolsun ki biz size hakkı getirdik. Fakat sizin çoğunuz haktan hoşlanmayanlarsınız. Yoksa onlar hakka karşı gelmek için bir iş mi kararlaştırdılar! Biz de onları cezalandırmak için kararlıyız.”*¹ Bütün bu açıklamalara rağmen, mülkünde yegâne tasarruf sahibi olan Allah'ın, dilediğine dilediği gibi azap etme veya dilediğini affetme kudret ve iradesine sahip olduğuna inanmak, en isabetli yol olarak görülmektedir.² Şüphesiz her şey O'nun tasarrufundadır. Dolayısıyla kafirlere ahirette uygulanacak muamelenin mahiyet ve keyfiyetini de en iyi bilen O'dur.

b- Diğer Bazı Varlıkların Ebediliği

Kur'ân, kıyametten sonra dünya hayatında yapıp ettiklerinin hesabını vermek üzere bütün insanların yeniden diriltileceğini haber vermektedir.³ Bununla birlikte, varlıklarına inandığımız ancak, duyularla idrak edemediğimiz bazı soyut varlıkların da bu dirilişe tabi olacakları anlaşılmaktadır. Zira hayat sahibi yaratıklar, yalnız şu madde dünyasındaki insanlar ve henüz bütün çeşitlerini dahi bilemediğimiz hayvanlardan ibaret değildir. Bir de, beş duyu organıyla kavranamayan varlıklar vardır ki, bunlar melekler ve cinlerdir. Bunlar, çeşitli şekillere girecek vaziyette ve kabiliyette yaratılmış varlıklardır. Melekler Allah'a karşı tam bir teslimiyetle itaat ederken, cinler ise, tıpkı insanlar gibi, iman ve inkâr etme hususunda irade sahibi varlıklar olarak zikredilmektedir.⁴ Bu itibarla, insanların ve varlıkları, Kur'ân ve Sünnet'le sabit olan melekler⁵ ve cinlerin⁶ de, kıyametle birlikte yok edileceği ve ahirette tekrar diriltileceği ifade edilmektedir.⁷

¹ Zuhuruf, 43/77-79.

² Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, s. 352.

³ A'raf, 7/14; Neml, 27/65; Teğabün, 64/7.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kalam'a Giriş*, Ensar Neş., İstanbul 2006, s. 300-330.

⁵ Bakara, 2/30.

⁶ Rahman, 55/15.

⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî*, c. XX, s. 131; Çetiner, Bedreddin, *Esbab-ı Nüzul*, Çağrı Yayınları, c. II, s. 684.

İşte, ahiret âleminde tekrar diriltilecek olan insanların ve bir kısım soyut varlıkların, ebedî hayat karşısındaki durumları bu bölümde ele alınacaktır. Bu konuda akla şu sorular gelmektedir: Yeniden diriliş gününde insan, melek, cin ve yaratılış itibariyle cinlerden olduğu söylenen Şeytan'ın,¹ uhrevî âlemde, Cennet ve Cehennem karşısındaki durumları ne olacak? Kur'an'da, onlar için nasıl bir ebedîlikten söz edilmektedir? Ebedîlikleri, ahiret âleminin ebedîliğiyle de doğrudan ilişkili olan bu varlıkların müstakil olarak incelenmesi, meseleyi daha bir anlaşılır kılacaktır. Şimdi, insanın ebedîliğinden başlayarak meseleyi inceleyelim.

ba- İnsanın Ebedîliği

Kur'an-ı Kerim, bu dünyadaki bütün canlılar gibi insanın da, helak olacağını/öleceğini ifade etmektedir. Her nasıl bir hayat yaşarsa yaşasın bu dünya da ölümsüz değildir insan. Bunun, Kur'an'da, çok açık bir şekilde ifade edildiğini görmekteyiz. Nitekim Kur'an-ı Kerim, önceki peygamberlerin ölümlü oluşunu “*Biz onları yemek yemez birer cesed kılmadık ve onlar ölümsüz de değillerdi*”² şeklinde ifade ederken, bir başka ayette ise “*Ey Muhammed! Senden önce de hiçbir insanı ölümsüz kılmadık, sen ölürsün de onlar baki kalır mı?*”³ diyerek bütün insanların ve hatta “*her can ölümü tadacaktır*”⁴ ayetiyle de bütün canlıların öleceğini bildirmektedir. İnsanların bu dünyada yapıp ettiklerinin hesabını vermek üzere ahirette tekrar diriltileceği⁵ ve yaptıklarına karşılık⁶ mükâfat veya azab içinde ebedî bir hayatla varlıklarını devam ettireceği⁷ açıkça zikredilmektedir. İnsanın ölümünden sonra tekrar diriltileceği, ilk yaratılmasına kıyasla Kur'an'da defalarca ifade edilmektedir. Yani insan, yokluktan nasıl meydana getirildiyse, yok edilmesinden sonra da tekrar meydana getirilip ebedî kılınması mümkündür.⁸

Kur'an, insanın ahiret âleminde ki ebedîliğinden bahsederken mü'min-kâfir, itaatkâr-isyanî, günahsız-günahkâr ayrımı yapmamaktadır. Bir başka ifadeyle, insanlar için ahirette ebedî olmak ya da olmamak şeklinde açıkça bir ayrım

¹ Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatları ile İslam Akaidi ve Kalam'a Giriş*, s. 322-323.

² Enbiya, 21/8.

³ Enbiya, 21/34.

⁴ Âl-i İmran, 3/185.

⁵ Yâsîn, 36/78-79.

⁶ Necm, 53/39-40.

⁷ Beyyine, 98/6,8.

⁸ el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir, *Usulü'd-Din*, Dâru'l-Medine, Beyrut, 1345 h., s. 232-233.

yapılmamaktadır. Zira ebedî kalınacak ikamet yerinin Cennet veya Cehennem olmasının, insanların mümin, münkir vs. vasıfları bağlamında belirlendiği halde; bütün insanların ebedî olması ya da olmaması şeklinde her hangi bir ayırım yapıldığını söylemek son derece izafîdir. Nitekim bütün insanların, ahirette ebedî bir hayatla yeniden var edilecekleri ve bu ebedî hayatı, dünyadaki inanç ve amelleri sebebiyle müstahak oldukları ortamda geçirecekleri ifade edilmektedir.¹ Dolayısıyla dünyaya gelmiş hiçbir insanın, ahirette cezasını çektikten veya mükâfatını gördükten sonra yok edileceğinden bahsedilmemektedir.

O halde, insanlar için, niteliği faklı fakat varlığı kesin, genel bir ebedî hayat söz konusudur. Bu genel ebedî hayatın, nitelik farklarına da vurgu yapması bakımından, meselenin en açık delilleri olan şu ayetleri zikredebiliriz:

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ “Evet kim bir günah işlemiş de kendi günahı kendisini her
yandan kuşatmış ise, işte öyleleri ateş ehlidirler ve orada ebedî kalıcıdır. İman edip
salih ameller işleyenler, işte öyleleri de Cennet ehlidirler ve orada ebedî kalıcıdır.”²

وَمَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ النَّعَابِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكْفَرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ
الْمَصِيرُ “Toplanma günü için sizi topladığı zaman var ya, işte o gün, kimin aldandığının
açığa çıkacağı aldanma günüdür. Kim Allah'a inanır ve yararlı iş yaparsa, Allah onun
kötülüklerini örter ve onu, içinde ebedî kalacakları, altlarından ırmaklar akan
Cennet'lere sokar. İşte büyük kurtuluş budur. İnkâr eden ve ayetlerimizi yalanlayanlara
gelince, işte onlar Cehennem ehlidirler. Orada ebedî kalacaklardır. Ne kötü gidilecek
yerdur orası!”³

قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا
وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ (Onlara): “Ebedî olarak içinde
kalmak üzere girin Cehennem'in kapılarından” denir. Bak, büyüklük taslayanların yeri
ne kötüdür! Rablerinden korkanlar da bölük bölük Cennet'e sevk edilmektedir. Nihayet

¹ Bkz: Nisa, 4/123-124; Zilzal, 99/7-8.

² Bakara, 2/81-82.

³ Teğabun, 64/9-10.

oraya vardıkları zaman kapıları açılır ve bekçileri onlara: “Selâm sizlere, ne hoşsunuz! Ebedî olarak içinde kalmak üzere haydi girin oraya!” derler.¹

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ “İnkâr edip ayetlerimizi yalanlayanlara gelince, onlar da Cehennem ehlidirler. Orada ebedî olarak kalacaklardır.”²

Görüldüğü gibi bu ayetlerde Allah Taala, insanların dünya hayatında yapmış oldukları iyilik sebebiyle Cennet’te ve irtikâp etmiş oldukları kötülük sebebiyle de Cehennem’de ölümsüzlükle muttasıf, sonsuz bir hayat ile varlıklarını sürdüreceğini bildirmektedir. Müminlerden günahkâr olanlara gelince, İslam âlimleri, Hz. Peygamberin bir hadisine³ dayanarak, onların da günahlarının cezasını çekmelerinin ardından sevk edilecekleri Cennet’te ebedî hayatı haiz olacakları görüşünü benimsemektedirler.⁴ Zira kâfirlerle ilgili olarak “huld” kelimesi “ebed” kelimesiyle birlikte kullanıldığı halde, müminlerden günahkâr olanlar azapta kalmaları sadece “huld” kelimesiyle ifade edilmektedir. Bu da “huld” kelimesinin “uzun süre” anlamına istinaden, onlar için azabın sona ereceğine delil görülmüştür.⁵ Ancak Allah Taala dilerse günahkâr müminleri affeder ve onları Cehennem’e atmaz.⁶ Şüphesiz bu, O’nun her şeyden münezzeh “Mutlak Kadir” ve kullarına karşı son derece “Rahim” olmasının tecellisi olur.

Kur’ân’da, “A’raf ehli”⁷ diye nitelenen kimselerin varlığından da bahsedilmektedir. Bu kimselerin, günah ve sevaplarının eşit olmasından veya cehennemden kurtulup da Cennet’i henüz hak edemediklerinden dolayı Cennet’e giremeyen insanlar olacağı rivayet edilmektedir.⁸ Kim oldukları hususunda kesin bir şey söylenemese de, onların Cennet’e girmeyi arzuladıkları açıkça ifade edilmiştir.⁹ Henüz Cennet’e girmemiş fakat girmeye arzulu ve ümitvâr olan bu kimselerin bile, belirli bir süre Cennet ve Cehennem arasında “A’raf” denilen yerde kalmalarının ardından,

¹ Zümer, 39/72-73.

² Bakara, 2/39.

³ Bkz: Buhârî, Rikak 51; Sünnet 21; Tirmizi, Cehennem 9.

⁴ Topaloğlu, Bekir, *Ahiret*, DİA, İstanbul 1988, c. I, s. 547.

⁵ *er-Râzî*, Fahrüddîn, a.g.e., c. VIII, s. 327-328.

⁶ Bkz: A’raf, 7/156.

⁷ A’raf, 7/48.

⁸ A’raf ehli’nin kimler olduğu hakkında İslam alimleri arasında bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Kesin bir şey söyleme imkanı bulunmayan bu konu hakkındaki muhtelif rivayetler için bkz: Demirci, Muhsin, *Kur’ân’ın Temel Konuları*, İFAV Yay., İstanbul, 2000, s. 353.

⁹ A’raf, 7/46.

Allah'ın sonsuz lütuf ve ihsanı ile Cennet'e sevk edilip orada ebedî bir hayatla varlıklarını devam ettirecekleri beyan edilmektedir.¹ Şüphesiz bu sonsuzluk Allah'ın ibkâ etmesiyle mümkün olacaktır² ki, bu da, yukarıda zikredilen ayetlerden açıkça anlaşılmaktadır.

Görünen o ki, insanın ebedîliği, Cennet ve Cehennem'in ebedîliği ile doğrudan alakalıdır. Dolayısıyla yukarıda izahını verdiğimiz, "Cennet ve Cehennem'in ebedîliği" ile ilgili ayetler, bir bakıma insanın ebedîliğinin de delili sayılmaktadır. Bu yüzden burada, sadece doğrudan insana izafe edilen ebedîlikle ilgili ayetleri zikretmiş olmak yeterli görülmektedir.

bb- Meleklerin Ebedîliği

Arap dili uzmanlarına ve bazı İslâm âlimlerine göre ملك/"melek", arapça bir kelime olup, اللك/"elûk" veya الكة/"elûke" kökünden gelir. Elûk, "götüren", elûke ise "haber götüreren" manasınadır. Çoğulu "melâike" gelir. Ancak "melek" kelimesinin, Arapçada bazen, hem tekil, hem çoğul manasında cins ismi olarak kullanıldığı da görülür. Bu kelimenin kökü sayılan "elk", aslında, "risalet" yani "elçilik"; melek de, "elçi" demektir.³

Rağib el-İsfahânî, melek kelimesinin, "kuvvet ve iktidar sahibi" anlamına gelen "melk" veya "mülk" kökünden türetildiği görüşündedirler. Dolayısıyla melek kelimesi lügat bakımından; haberci, elçi, kuvvet ve iktidar sahibi, tedbir ve tasarruf manalarına gelmektedir. İslâm dininde ise; melek denince, akla önce, peygamberlere gönderilen ilâhî elçiler; sonra, insanlar ve kâinat üzerinde Allah (c.c.) namına tasarrufta bulunan ve O'nun emirlerini ve verdiği vazifeleri aynen yerine getiren kudret sahibi manevî varlıklar gelmektedir.⁴

Nuranî varlıklar olarak Kur'ân ve sünnetle sabit olan varlıklarına inanmanın, iman esaslarından sayıldığı melekler,⁵ insanlardan önce yaratılmıştır.⁶ Her şeyin yok olacağını ifade eden ayetin⁷ kapsamına meleklerin de gireceği genel kabuldür. Zira

¹ Elmalılı, *a.g.e.*, c. IV, s. 43.

² en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelam fî Akaidi Ehli'l-İslam*, Matbaa Meşrîkî'l-İrfan, Konya, 1329 h., s. 38.

³ İbni-Manzur, *Lisânül-Arab*, "MLK" md.; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "MLK" md.; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğ*, "MLK" md..

⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "MLK" md..

⁵ Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kalam'a Giriş*, s. 300-301.

⁶ Bakara, 2/30.

⁷ Kasas, 28/88.

melekler, hâdis olan عالم/“âlem” kavramının kapsamındadırlar.¹ Bu ilk yok oluştan sonraki dirilişin (بعث/ba’s) ardından, meleklerin ebedî bir hayata sahip olup olmamaları, Kur’ân’da doğrudan ifade edilmemekle beraber, onların, yüklenmiş oldukları görevler sebebiyle sonsuz bir hayatla var olacakları dolaylı olarak anlaşılmaktadır. Mesela; bir kısmı Cennet’in ve Cehennem’in görevlileri olan meleklerin, Cennet ve Cehennem var olduğu sürece varlıklarının devam edeceği anlaşılmaktadır. Ayrıca, Kur’an’ın son derece mübhem ve müteşâbih bir şekilde ifade ettiği “Allah’ın arşı”nı taşımakla görevli meleklerin de,² ebedî hayatla muttasıf olacakları kabul edilmektedir.³ Bunun da, yine bir başka şeyin ebedîyetine izâfetle hâsıl olacak bir durum olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, Allah’a isyan etmemelerine karşın bütün meleklerin, ebedî hayatla mükâfatlandırılmaları aklen, makul ve gerekli görülmektedir.

Kur’ân-ı Kerimde, Cehennem azabından bahsederken “sekar” diye ifade edilen o ebedî azabın, melekler tarafından korunduğu, عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ “Üzerinde on dokuz (muhafız melek) vardır”⁴ şeklinde beyan edilmektedir. Ayette bu “on dokuz”un ne olduğunu açıklayan kelime zikredilmiyor. Ancak, bunun böyle olduğunu açıklamak için devamında “Biz o ateşin muhafızlarını hep melekler yaptık. Sayılarını da ancak kâfirler için bir imtihan kıldık”⁵ şeklinde bir açıklama getiriliyor. İşte bu ayetten, söz konusu mübhem sayının, Cehennem’in korucuları olan melekler yani zebaniler olduğu anlaşılıyor. İnsanoğlunun ruhî ve ahlâkî kuvvetlerinin analizini yapıp sınıflandırarak bu sayının sır ve hikmetini açıklamaya çalışmak isteyenler olmuşsa da, doğrusu bunun akılla bilinebilecek bir ilim işi değil, mutlak bir iman işi olmak üzere bir sınama için olduğu ikinci ayette özellikle anlatılmıştır. Dolayısıyla bunun, kayıtsız şartsız bir iman ile inanılması istenen mutlak bir ilâhî haber olduğunu tasdik edip, tevilini veya hakiki manasını Allah’ın ilmine havale etmek daha uygun olur. Hemen şunu da ifade etmek gerekir ki; bu ayette meleklerin kastedildiği “ashab-ı nâr” ifadesi, sonsuza kadar o ateşin içinde kalıp yanacak olanlar manasına değil, o ateşe sahip olup koruyacak bekçiler, muhafızlar manasına anlaşılmalıdır. Bu muhafızlardan kastın da, kendilerine

¹ Kılavuz, Ahmet Saim, a.g.e., s. 314.

² Hakka, 69/16-17.

³ İslam kaynaklarında genelde, “Allah’ın Kudret ve Hükümrânlığı”na delalet ettiği söylenmiş olmasına rağmen “Arş”, mahiyeti asla kavranılamayacak olan müteşâbihattan sayılmaktadır. Bazı meleklerle, “Arş’ı taşıyanlar” anlamında “Hamele-i Arş” unvanı verilmektedir.

⁴ Müddessir, 74/30.

⁵ Müddessir, 74/31.

“Cehennem bekçileri” denilen ve Tahrim suresinde “Onun başında öyle melekler vardır ki iri mi iri, çetin mi çetin... Allah kendilerine ne emrettiyse isyan etmezler ve kendilerine ne emredilmişse onu yaparlar”¹ diye nitelenen ve başkanları “Malik” olan zebani meleklerdir.²

Kıyametin isbatı hususundaki sözlerin temel dayanağı, Allah'ın, her türlü mümkinata kadîr oluşudur. Cenâb-ı Hakk'ın, canlı bir varlığı, hiç ölmez bir biçimde bu denli şiddetli bir azabın içinde süresiz olarak bırakmasında imkânsız görülecek bir husus olmadığı gibi, aynen böylece, melekleri de cehennemde, onlara herhangi bir acı ve elem dokunmaksızın orada görevlendirmesinde imkânsız görülecek bir husus olmasa gerektir.³

Kur'ân'da, aynı şekilde, Cennet işleri ve ehliyle ilgilenen meleklerden de bahsedilmektedir. Meleklerin diğer bir görevi de; Cennet'i ve Cennet ehli mü'minleri idare etmek, onlara Cennet nimetlerini ikram etmektir. Kur'ân-ı Kerim'de Cennet meleklerine genellikle “Rıdvan”, idarecilerine de mutlak manada “Hazene-i Cennet” adı verilmiştir.⁴ Bu husus Kur'ân-ı Kerim'de şöyle ifade edilmektedir: وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ *“Rablerine (emirlerine) karşı gelmekten sakınan (ve azabından korunan)lar bölük bölük Cennet'e götürüldüler. Oraya varıp ta (Cennet'in) kapıları açıldığında, bekçileri onlara: “Selam (ve selamet) size, tertemiz (ne hoş) oldunuz! Artık ebedî kalmak üzere buraya girin“ dediler.”*⁵ Bu ayetten anlaşılan o ki, ebedî bir yurdun bekçileri de, şüphesiz ebedî olacaktır. Bir başka ayette ise, Cennet'e girenleri karşılayacak olan ve orada Cennetliklere: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ *“Sabretmenize karşılık, size selam olsun. Burada (ahiretteki yurdunuz) ne güzel oldu”*⁶ diyecek meleklerin varlığı beyan edilmektedir.

Bütün bu ayetler, Allah Taala'nın, dünya hayatında Cehennem'i hak etmiş olanlara Cehennem'deki azabı, Cennet'i hak etmiş olanlara ise Cennet'teki hüsn-ü muameleyi melekler vasıtasıyla gerçekleştireceğini açıklamaktadır. Dilediğini gerçekleştirmek için hiçbir şeye muhtaç olmadan gerçekleştiren Allah Taala, şüphesiz

¹ Tahrim, 66/6.

² Elmalılı, a.g.e., c. VIII, s. 423-424.

³ er-Râzî, Fahrüddîn, a.g.e., c. XXII, s. 263.

⁴ Kılavuz, Ahmet Saim, a.g.e., s. 306-312.

⁵ Zümer, 39/73.

⁶ Ra'd, 13/23-24.

mükâfat ve azab verme hususunda da böyledir. Allah Teâlâ'nın kâfirlere ve fasıklara azab etmesi için, bu Cehennem bekçilerine ve müminlere iltifat için Cennet görevlilerine hiçbir ihtiyacı yoktur. Çünkü gerçekte, Cehennem ehline azab edip onlarda o elemeleri ve Cennet ehlindeki saadeti yaratan, bizzat Allah Teâlâ'dır. Ancak, bunun için melekleri vesile kılması, beşer için idraki imkânsız bir İlahî hikmettir ki, bu Kur'ân ayetlerinden açıkça anlaşılmaktadır.¹

Bu durumda her iki ikamet yerinde de meleklerin varlığının ebedîyen devam edeceği sonucu çıkar. Zira o iki ikamet yurdunun ebedîyeti ve insanların süresiz/kesintisiz bir şekilde orada kalacak olmaları, görevleri itibarıyla meleklerin de orada ebedî kalmalarını gerektirmektedir.

bc- Cinlerin Ebedîliği

Arapçada “örttü, gizledi, gölgeledi” manasına gelen جَنّ “cenne” fiilinden türetilmiş olan “cinn” kelimesi, duyu organlarıyla algılamayan, çeşitli şekillere girebilen, gizli ve ruhanî varlıklar için kullanılan cins isimdir. Melekler ve şeytanı da kapsamına alacak genel bir kullanıma sahip olan cin kelimesi, özelde, manevi varlıkların bir kısmını belirtmek için kullanılır.²

Kur'ân-ı Kerim, cinlerin insanlardan önce, zehirli bir ateşten yaratıldığını bildirmektedir.³ Cinler de insanlar gibi Allah'ın emir ve yasaklarına uymakla mükellef tutulmuşlardır. Kur'ân'da, bu hususta genelde insanlarla birlikte zikredilen cinlere de peygamberler gönderilmesi sebebiyle onların da İlahî emir ve yasaklarla yükümlü olduklarının zikredildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla ahirette onlar da hesap verecektir.⁴

Cinler de, İslâm dini açısından mümin olanlar ve kâfir olanlar diye iki kısımda incelenirler.⁵ Kur'ân, insanlar gibi cinlerin de, Hz. Peygamber (sav)'e iman ile mükellef olduklarını zikreder.⁶ İslam âlimlerinin çoğu, Hz. Peygamber (sav)'in, onlar için de bir elçi olduğunu söylemiştir.⁷ Bu yüzden Kur'ân'da sürekli olarak cinler ve insanlar birlikte zikredilmektedirler. Kulluk bağlamındaki birlikteliği ifade eden en açık delil ise

¹ Müddessir, 74/31.

² el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “CNN” md..

³ Hicr, 15/27.

⁴ Saffat, 37/158.

⁵ Kılavuz, Ahmet Saim, *a.g.e.*, s. 317.

⁶ Ahkaf, 46/29-30.

⁷ Kılavuz, Ahmet Saim, *a.g.e.*, s. 317.

şu ayettir: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.”¹

Nitekim Hz. Peygamber (sav)’in de, cinlere İslâm’ı öğrettiği rivayet edilmiştir.² Tabi şurasını hemen hatırlatmak gerekir ki cinler, yaratılış ve yaşayış itibarıyla insanlardan son derece farklı vasıflardadır. Bunun için onların İslam ile mükellef olmalarının şeklini ancak Allah ve Resul’ü bilir. Bize sadece buna iman etmek düşer. Binaenaleyh mümin cinler, müminler grubuna dâhil olup müminlerle birlikte Cennet’e girecek, Ona iman etmeyenler ise, şeytanlarla beraber Cehennem’e atılacaklardır.³

Böyle bir sorumluluğa sahip olan cinlerin de, ahiret hayatında bu sorumluluğun hesabını vermekle yükümlü olmaları muhakkaktır. Nitekim cinlerin ve insanların uhrevi âlemdeki hallerini “(Allah) ‘Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bugününüze kavuşacağınız hususunda sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?’ deyince onlar: ‘Kendi aleyhimize şahidiz’ derler...”⁴ şeklinde ifade eden ayet, cinlerin de hesaba çekileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Merhum Muhammed Hamdi Yazır, bu ayette ifade edilen gerçeği şöyle tefsir etmektedir: Haşir gününde Allah “Ey cin toplumu, insanlardan çoğunu yoldan çıkardınız” diyerek cin topluluğunu insanlar adına azarladığı zaman cinler hiçbir cevap vermediği halde, onların insanlardan olan dostları, dostlukları gereğince ortaya atılarak sorumluluğu üzerlerine alacaklar. Cinleri mazur göstermeye çalışırken birbirlerinden istifade ederek müstereken günahkâr olduklarını itiraf edecekler. İşte bu şekilde, cinlerin ayrı insanların ayrı bir topluluk değil, hepsinin bir toplum olduğunu, aynı sorumluluğu taşıyan ve aynı cezayı hak etmiş bulunan sosyal varlıklar olduklarını ikrar ve isbat edeceklerdir. Hikmet sahibi ve her şeyi bilen âlemlerin Rabbi de “ateş duracak yerinizdir, orada ebedî olarak kalacaksınız, Allah’ın dilediği hariç” hükmünü verecektir.⁵ Buradaki istisna ise, Allah Taala’nın ebedîyet hususundaki mutlak ve yegâne hükümlerliğini göstermektedir.

Müslüman cinlerin, tıpkı Müslüman insanlar gibi, Cehennem’e girmeyecekleri şeklindeki görüşü kabul eden İslam âlimleri, kâfir cinlerin de tıpkı kâfir insanlar gibi ebedî azaba maruz kalacaklarını, şu ayetlere istinaden benimsemektedirler: وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا

¹ Zariyat, 51/56.

² Müslim, 1, 332; Ebu Davud, 1, 10.

³ Bkz: Şimşek, M. Sait, *Kur’ân’ın Ana Konuları*, Beyan Yay., İstanbul, 1999, s. 87-92.

⁴ En’am, 6/130.

⁵ Elmalılı, a.g.e., c. III, s. 517-518.

كُلَّ نَفْسٍ هَذَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ فذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِيْنَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ “Eğer biz dilemiş olsaydık her nefse hidayetini verirdik. Fakat benden: ‘Bütün insanlar ve cinlerden cehennem elbette dolduracağım’ sözü hak olmuştur. O halde bu gününüzle karşılaşmayı unuttuğunuzdan dolayı tadın azabı! İşte biz de sizi unuttuk. Yapmakta olduğunuz işler yüzünden tadın ebedî azabı!”¹ Burada muhatabın, cinlerden ve insanlardan şeytanlaşanlar ve şeytanlara tabi olan kâfirler olduğu açıkça görülmektedir. Bir başka ayette ise, her iki grup için de şöyle hitap edileceği ifade edilmektedir: قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ “Allah, ‘Sizden önce geçmiş cin ve insan ümmetleriyle beraber ateşe girin’ der.”²

Kâfir cinlerin Cehennem’e gireceği hususunda fikir birliği bulunduğu halde, inanan cinlerin Cennet’e girip giremeyeceği veya girerse oranın nimetlerinden faydalanıp faydalanamayacağı hususunun âlimler arasında ihtilafa sebep olduğu görülmektedir. Ama Kur’ân’ın, Cennet’teki eşlerle ilgili olarak “onlara ne bir insan ne de cin dokunmuştur”³ mealindeki tasvirine göre, cinlerin de Cennet’e girmesi mümkün demektir. Burada bu meselenin ayrıntılarına girmenin pek faydası olmayacağından dolayı meselenin en makul izahını şöyle ifade etmek yeterli olacaktır: Yaratılış ve yaşayış itibarıyla insanlardan farklı olan cinler de, Cennet’e girecek ve oranın nimetlerinden kendi tabiatlarına uygun bir şekilde faydalanacaklardır. Zira Allah, hiç kimsenin çalışmasını karşılıksız bırakmaz,⁴ cinlerin de.⁵

bd- Şeytanın Ebedîliği

Şeytan, Arapça “rahmetten uzaklaştı, Hak’dan uzak oldu” anlamındaki شَاطِن/“ŞTN” kökünden veya “öfkeden tutuştu, helak olacak hale geldi” anlamındaki شَيْط/“ŞYT” kökünden türetilmiş bir cins isim olup gözle görülmeyen ama varlığı kesin olan, azgınlık ve kötülükte çok ileri giden, kibirli, asi ve insanları saptırmaya çalışan cinlerin genel adıdır.⁶ Zamanla her türlü kötülüğün simgesi olarak kullanılan şeytan kelimesi Kur’ân’da ilk olarak “İblis” için kullanılmaktadır.⁷ İblis ise, Yüce Allah’ın Âdem’e secde emrine karşı gelip isyan ettiği için ilâhi rahmetten kovulan ve insanların

¹ Secde, 32/13-14.

² A’raf, 7/38.

³ Rahman, 55/74.

⁴ Zilzal, 99/7-8.

⁵ Cin, 72/13-14.

⁶ el-İsfahânî, el-Müfredât, “ŞTN” md..

⁷ Kılavuz, Ahmet Saim, a.g.e., s. 322-323.

amansız düşmanı olan, cin taifesinin inkârcı kesiminden¹ gizli bir varlıktır. İnsanlardan ve cinlerden, ruhunu öldürmüş, vicdanını bozmuş, fitratını tahrip etmiş olanları kendine yardımcı ve yandaş edinmiştir.² Âhirette ise, kendine yardım edenleri yarı yolda bırakarak, vefasızlığın en büyüğünü yapacaktır ki, bunun aksini yapmaya da, asla muktedir değildir.³

Şeytanın ebediliğine gelince, şüphesiz Allah'ın gazabını ilk hak eden varlık olarak, kendisine kıyamete kadar verilen mühletin ardından, onun ve onun grubuna uyanların hep birlikte ebedî azaba çarptırılacağı Kur'ân'da defalarca ifade edilmektedir. Çünkü Kur'ân, şeytan(lar)ın kâfir olduğunu açıkça beyan etmektedir.⁴ Allah, kıyamet günü, insanları doğru yoldan uzaklaştıran o kötü gruba hitaben şöyle der: وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَلْجَا الَّذِي أَجَلْتُمْ لَنَا قَالِ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ “Ey cin topluluğu! İnsanların çoğunu yoldan çıkardınız. İnsanlardan onlara uymuş olanlar, “Rabbimiz! Bir kısmımız bir kısmımızdan faydalandık ve bize tayin ettiğin sürenin sonuna ulaştık” derler. Allah, “Cehennem, Allah'ın dilemesine bağlı olarak, temelli kalacağınız durağınızdır” der.⁵ İnsanlara hitaben de: “Ey insanoğulları! Ben size, şeytana tapmayın, o sizin için apaçık bir düşmandır, Bana kulluk edin, bu doğru yoldur, diye bildirmedi mi? And olsun ki, o sizden nice nesilleri saptırmıştı, akletmez miydiniz? İşte bu, size söz verilen cehennemdir. Bugün, inkârcılığınıza karşılık oraya girin”⁶ buyurmuştur.

Kıyamet sahnesini anlatan bir başka ayette de şeytanın, kendisine uyanları kınayacağı ve şöyle diyeceği bildirilmektedir: “İş olup bitince şeytan: “Doğrusu Allah size gerçeği söz vermişti. Ben de size söz verdim ama sonra caydım; esasen sizi zorlayacak bir nüfuzum yoktu; sadece çağırdım, siz de geldiniz. O halde, beni değil kendinizi kınayın. Artık ben sizi kurtaramam, siz de beni kurtaramazsınız. Beni Allah'a ortak koşmanızı daha önce kabul etmemiştim; doğrusu zalimlere can yakan bir azâb vardır” der.”⁷

¹ Kehf, 18/50.

² Nur, 24/21; Sad, 38/82-83.

³ Nisa, 4/120; A'raf, 7/18, 27; İbrahim, 14/22; Nahl, 16/63.

⁴ Bakara, 2/102.

⁵ Enâm, 6/128.

⁶ Yâsîn, 36/59-64.

⁷ İbrahim, 14/22.

Kibirlenip büyüklük taslayan ve Allah'ın emrine isyan eden şeytan ve soyu için şu ayet kesin bir tehdittir: *“Allah, ‘Yerilmiş ve kovulmuşsun, oradan defol; and olsun ki insanlardan sana kim uyarırsa, hepinizi cehenneme dolduracağım’ dedi.*¹

Allah Taala Kur'ân-ı Kerimde, müminler hakkında Yahudileri kandıran münafıkları, şeytanın kandırıp da sonra terk ettiği kişiye benzeterek hem kandıranın hem de kananın ebedî azap ile ölümsüzleşeceğini şöyle ifade etmektedir. *“İkiyüzlülerin durumu insana, ‘İnkâr et!’ deyip, insan da inkâr edince: ‘Doğrusu ben senden uzağım; Âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım’ diyen şeytanın durumu gibidir. İkisnin sonucu da, içinde temelli kalacakları ateş olacaktır. Zalimlerin cezası budur.”*² İşte, cinlerden ve insanlardan olan dostlarına³ kötülüğü telkin eden şeytanlar,⁴ ahiret hayatında kesintisiz Cehennem azabına maruz kalacaklardır.

Allah Taala, şeytanın ve tâbi olanların, hep beraber varıp ikamet edecekleri yerin Cehennem olduğunu bu ve benzeri ayetlerde açıkça bildirmektedir. Bunların, oradan kurtulup kaçacak hiçbir yer bulamayacaklarını ifade eden Kur'ân, şeytanın mel'un olduğu için ebedî olarak affedilmekten hissesini kaybettiğine vurgu yapmaktadır. Şeytanın payına geçmiş, tuzağına düşmüş olan o müşrikler ve kâfirler de, o hal üzere ölmeleri halinde, artık affedilmekten mahrumdurlar.⁵ Dolayısıyla ebedîyeti kesin bir dille ifade edilen Cehennem'in, affedilmekten mahrum kalmış sakinlerinin, son ve sonsuz durağı olacağı açıklanmış olmaktadır.

Netice olarak, kıyametten sonra başlayıp kesintisiz bir şekilde devam edecek olan ahiret hayatında yer alacak bütün (uhrevî âlem (Cennet ve Cehennem), insan, melek, cin, şeytan vb.) varlıkların ebedîliğinin, birbiriyle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olduğu görülmektedir.

¹ A'raf, 7/18.

² Haşr, 59/16-17.

³ En'am, 6/112.

⁴ En'am, 6/121.

⁵ Elmalılı, a.g.e., c. III, s. 89.

SONUÇ

Kur'an, gerek zamandan, gerekse zamanın sürekliliği anlamındaki veya zaman ötesi bir mahiyetteki ebedîlikten, matematiksel bir kesinlik bildiren ifadelerle bahsetmez. Kur'an'na göre zaman, geçici ve kendisine takılıp kalınmaması gereken bir olgudur. Asıl olan, uhrevî âlemde, Allah'ın katında olmandır. Bu itibarla ebedî hayata yapılan bütün vurgular, insanı, bu dünyada kötü olandan sakındırmak ve en iyi ve ebedî olan ikinci hayata açılan bir kapı mesabesindeki ölüme hazırlamaya yöneliktir. Bu hazırlıktaki temel amaç da, kişiyi dünya hayatında hep en iyi ve ahlakî olana sevk etmektir. Bu çerçevede Kur'an, insanın psikolojisindeki ölümsüzlük arzusunu da dikkate alarak muhtelif vesilelerle ve farklı üsluplarla ölüm ötesindeki ardı arkası kesilmez bir hayata (ebedîliğe) dikkatleri çekmektedir. Bu da, çoğu zaman ya bir müjde, ya da bir tehdit şeklinde olmaktadır.

Kur'an, ebedîliğin imkânını, birçok defa da bir kısım aklî delillerle vurgulayarak muhataplarında muhakeme tesiri uyandırmaktadır. Bu minvalde, ebedîlik imkânının, Kur'an bütünlüğü içerisinde, iki farklı yapıda mülâhaza edileceği sonucu hâsıl olmaktadır. Bunlardan birincisi, mutlak anlamda, zorunlu olan bir ebedîliktir. Bu, ancak Allah Taala için söz konusudur. Kur'an'ın ortaya koyduğu düşünce sisteminin merkezinde “Allah” olduğundan, Allah'a isnad edilen mutlak anlamdaki ebedîliğin, esas olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Allah Taala'nın bir başlangıcı ve sonu olmaması, vâcib varlığın gereği olarak zaruridir. Şu halde Kur'an'a göre, Allah Taala'nın, hiçbir şeyle kayıtlanamayan mutlak bir ebedîliği vardır. O, Vacibu'l- vücûd olarak hiçbir şeye muhtaç olmaksızın bizatihi ebedî olmandır. Çünkü varlığı zatının gereği olan, hem ezeli, hem de ebedîdir. Kur'an'ın ifadesiyle O, zaman veya süre mefhumunun kendisi de dâhil olmak üzere varlık âleminde hiçbir “şey” yokken var olmandır ve yine varlık âleminde hiçbir şey kalmadığında da bizatihi kalacak olmandır.

Kur'an bütünlüğü içerisinde mülâhaza edilebilen diğer bir ebedîlik ise; bir başkasının tercih ve yaratmasıyla meydana gelecek olan (izafî) ebedîliktir. Bu, bir başlangıcı olmakla birlikte sonsuz olmak anlamına gelir. Buna da, ahiret hayatını örnek verebiliriz. Zira Kur'an, ahiret hayatının, bir başlangıcı olmasıyla beraber, Allah'ın her daim yaratmasıyla gerçekleşecek olan ilelebet bir devamlılığa sahip olduğunu ifade etmektedir. Allah Taala'nın ezelî ve ebedî varlığının ve sınırsız irade ve kudretinin müessir olduğu ve ancak O'nun ibkâ etmesiyle gerçekleşecek olan bir ebedîliğin, ahirette, Allah Taala'nın dışındaki bütün varlıklar için söz konusu olduğunu, Kur'an bütünlüğü içerisinde çıkarmak mümkündür. Zira hiçbir örneği olmaksızın, "yok"tan yaratılan varlıkların, ebedî/sonsuz/ölümsüz olmaları da, yine ancak O eşsiz yaratıcının yaratmasıyla mümkün olacaktır.

Bu dünyada bizzat zamanla kayıtlı olan insan, var olanı anlamak ve ifade edebilmek için geçmiş, hal ve gelecek zaman kalıplarına ihtiyaç duymaktadır. Fakat ilmi, iradesi ve kudretiyle her şeyi kuşatmış olan bir varlık için zaman, O'nun eşsiz bir yaratışla yarattığı bir mahlûk olmaktan öte bir şey değildir. Bu itibarla, O'nun ezelî ve ebedî oluşunu ifade ederken kullanılan fiillerdeki, mazi ve muzari kalıpları yaratılmışlara nispetlidir. Çünkü mutlak varlık olan Allah'ın, zamanla veya mekânla nitelenmesi muhaldir, böyle bir şeyin tasavvuru bile imkânsızdır. O halde Allah, hiçbir şey yokken de, âlemler varken de, her şey yok olduğunda da vardır.

Görünen o ki, hâdis varlık olan insan, melek, cin, şeytan gibi varlıkların ölümlerinden sonra tekrar dirilip bir daha ölmeksizin varlıklarının devam ettirmeleri, aklen mümkün olduğu gibi, naslarla da sabittir. Hatta bu, Allah'ın sınırsız merhametinin tecelli etmesi ve İlâhi adaletin tezahür etmesi için gereklidir. Söz konusu gereklilik de, ahiret âleminin (Cennet ve Cehennem'in) bütünüyle ebedî olmasını gerektirmektedir.

Nitekim Kur'an-ı Kerim, ahiret hayatının, ihtiva ettikleriyle birlikte böyle bir sonsuzluğa sahip olduğunu açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Herhangi bir varlığın, ahirette cezasını çektikten veya mükâfatını aldıktan sonra yok edileceğine dair Kur'an'da hiç bir ifade bulunmamaktadır. Aksine, ebedî olacaklarına ve asla oradan çıkamayacaklarına doğrudan yahut dolaylı olarak delalet eden çok sayıda ayet mevcuttur. (Her ne kadar, bazı âlimler bazı aklî karinelere istinaden azabın son bulacağını söylemiş olsalar da, İslam âlimlerinin kahir ekseriyeti, daha güçlü delillerle

aksini savunup hem Cennet'in hem de Cehennem'in, içindekilerle birlikte ebedî olacağını ifade etmişlerdir.)

Bu itibarla Kur'an'ın, büyük ölçüde insanları kötülüklerden caydırmak ve iyi olana sevk etmek için uhrevî ebedîliğe çokça vurgu yaptığı görülmektedir. Ayrıca Kur'an, birçok yerde dünya hayatının geçiciliğine atıfta bulunarak esas olan ve asla son bulmayacak olan hayatın, ahiret hayatı olduğunu ifade etmekte ve bu bağlamda, insanların genelde en fazla iftihar meselesi saydıkları ve fazlaca düşkün oldukları mal ve çoluk çocuğun, dünya hayatının süsü olduğuna dikkatleri çekmektedir. Dünyanın süsü olan her şey ise, fânidir, çabucak sona erer. Sahiplenilen şeyler, dünyadayken gerektiği gibi kullanılmamışsa, ebedî hayatta hiçbir fayda sağlamayacağı zikredilmektedir. Bunun için Kur'an, akıllı olan insanın, böylesi şeylerle övünmesi, sevinmesi ve onlara gereğinden fazla değer vermesinin çirkin bir iş olduğu ifade ederek kalıcı, eskimez ve son bulmaz olana hazırlamaya çalışmaktadır. Bununla beraber, kişinin, dünyadan da nasibini unutmamasını tavsiye etmektedir.

Kur'an, ebedîlikle ilgili vurgularında, cazip dünya hayatının geçiciliğine dikkatleri çekerek insanın uhrevî ebedîliği tasavvur etmesini ve ona inanmasını amaçlayan bir üsluba sahiptir. Böylelikle Kur'an, sınırlı olanın nitelendiği bütün olumsuzluk ve noksanlıklara dikkatleri yönlendirerek, bu noksanlıklardan öte bir hayatı, insan zihninde müşahhaslaştırmış olmaktadır. Çünkü sınırlı bir varlık olan insanın, sınırsız olanı anlayabilmesi, ancak sınırlı olanı idrak edilmesiyle mümkündür. Zira yaratılışı gereği her şeyi zıddıyla anlamlandıran insan, sonsuz/ebedî olanı da ancak sonlu/sınırlı olanla mukayese ederek kavrayabilmektedir.

Bu gerçekten hareketle Kur'an'ın ortaya koyduğu ebedîlik telakkisi, daha dünyadayken, her gün binlerce ölüme şahit olduğu halde yine de umudunu yitirmeyip, sanki elde edecekmişçesine, sahip olduğu bütün varlığını verecek derecede (dünyevî) ölümsüzlüğü arzu eden insanoğlu için uhrevî âleme yönelik en büyük ödül olarak görülmektedir. Dolayısıyla ebedilik, Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu ahiret anlayışının vazgeçilmez bir unsurudur. Bu, düşüncede sonu hayal edilemeyen ve gerek süreklilik gerekse süresizlik bağlamında, Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşecek olan bir sonsuzluktur. Kur'an'da, bu sonsuzluğun, bütün insanları ilgilendirdiği açıkça görülmektedir. Allah'ın muradına mutabık yaşayanlar, kesintisiz ihsan ve mükâfatların yer aldığı müreffeh cennetlerde; inkârcı, zalim, âsi olanlar ise, ebedî hakikati inkâr

etmeleri sebebiyle müstahak oldukları azap içerisinde sonsuz ve ölümsüz olarak kalacaklardır. O halde ebedî cennetler, Allah'ın rahmetinin tecellisi; ebedî cehennem ise, kişinin kendi yapıp ettiklerinin neticesi olmaktadır. Çünkü Allah Taala, uhrevî âlemde hiç kimseye haksızlık edilmeyeceğini vaad etmektedir. Buna mukabil, insanın kendisine zulmedici olduğu vurgulanmaktadır.

Netice olarak; Kur'an'da, sorumluluk sahibi bütün varlıkların, kıyamet öncesinde yaşadığı hayatın gerektirdiği karşılığı almak için ya Cennet'te ya da Cehennem'de gerek sürekli gerek süresiz bir şekilde, ölümsüz olarak kalacakları haber verilmektedir.

Her şeye rağmen, hiç şüphesiz Allah Taala, ezeli ilmiyle ve sınırsız kudretiyle kime, nasıl, ne kadar ve ne ceza vereceğini en iyi bilendir. O, bağışlamayı dilerse, buna engel olacak hiçbir şey olamaz. Çünkü hiçbir şey, O'nun hükümlanlığının dışında değildir. Böyle bir şeyin tasavvuru bile imkânsızdır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdulgâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an*, İstanbul, 1990.
- Adam, Hüdaverdi, “*Mehdilik Meselesi*”, *Yeni Ümit Dergisi*, Nisan-Mayıs-Haziran 2002, Sayı: 56,
http://www.yeniumit.com.tr/konular.php?konu_id=302&yumit=bolum2&sayi_id=56 (19 Mayıs 2007).
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh, *el-Müsned*, İstanbul, 1982.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1994.
- Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihabüddin Mahmud, *Ruhu'l-Meâni fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Mısır, 1301.
- Aristoteles, *Fizik*, (trc. Saffet Babür), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997.
- Aşur, Abdullatif Ahmet, *Kur'an ve Sünnete Göre Cennet Nimetleri*, (trc. İsmail Kaya), Uysal Kitabevi, Konya, 1993.
- Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn-i Sînâ'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yay., Ankara, 1974.
- Ateş, Süleyman, *İnsan ve İnsan Üstü*, İstanbul, 1985.
- _____, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1989.
- el-Atî, İbrahim, *ez-Zaman fî Fikri'l-İslamî*, Beyrut, 1993.
- Aydar, Hidayet, “*Ölümsüzlük Arzusu veya Uzun Süre Yaşamak Meselesi*”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. XXXXI, sayı: 1, 2005.
- Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, İstanbul, 1999.
- Aydın, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*, DİB Yay., Ankara, 1999.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, DEÜ Yay., İzmir, 1990.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (Kubbealtı Lügati), Kubbealtı Neşr., İstanbul, 2006.

- Bağçeci, Muhiddin, “*Tenasüh*”, Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İstanbul, 2000.
- _____ “*Kıdem*” Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İstanbul, 2000.
- el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir, *Usulü’l-Din*, Dâru’l-Medine, Beyrut, 1345 h.
- Bal, Çetin, “*Zaman Nedir?*”,
<http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/ZAMANNEDİR.HTM>
- Bayrak, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Mutezileye Göre Ebedilik Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Şerafettin Gölcük), S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam ve İslam Felsefesi Anabilimdalı, Konya, 1988.
- el-Begavî, Ebu Muhammed el-Huseyn, *Meâlimu’t-Tenzîl*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- el-Beydâvî, el- Kâdî Nâsiruddîn, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, Mısır, ts.
- el-Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin, *Kitabu’l-Esmâ ve’s-Sıfât*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yay., İstanbul, 1990.
- Bintü’ş-Şâtî, Âişe Abdurrahman, *et-Tefsîru’l-Beyânî li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Meârif, Mısır, 1966.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1980.
- el-Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed İbn İsmail İbn İbrahim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, İstanbul, 1315h..
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu’l-Beyân*, İstanbul, ts.
- el-Bûtî, Ramazan, *Kur’an’da İnsan ve Medeniyet*, (trc. Resul Tosun), Risale Yay., İstanbul, 1987.
- el-Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (trc. Burhan Köroğlu ve Diğerleri), Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Can, Diadin, “*Zaman Kavramı Üzerine*”,
<http://www.zamandayolculuk.com/cetinbal/zamankavrami2.htm>
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Sıhah Tâcü’l-Lüğâ ve Sıhahu’l-Arabiyye*, Daru Kitabi’l-Arabî, Mısır, ts.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1996.

- el-Cevzî, Şemseddin b. Abdillâh b. Kayyım, *Hadi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, Daru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Cilacı, Osman, “*Tahnit*”,
<http://yesilyol.net/modules.php?name=ians&op=ianscontent&tid=236>
- el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif, *Kitabu't-Ta'rifât*, ys., ts.
- Çanga, Mahmut, *Kur'an-ı Kerim Lügatı*, Timaş Yay., İstanbul, 1999.
- Çelebi, İlyas, “*Gayb*”, DİA, İstanbul, 1996.
- _____ “*Hızır*”, DİA, İstanbul, 1998.
- Çetiner, Bedreddin, *Esbab-ı Nüzul*, Çağrı Yay., İstanbul, ts.
- Çörtü, M. Meral, *Arapça Dil Bilgisi-Sarf*, İFAV Yay., İstanbul, 2004.
- ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah İbn Abdirrahman et-Temîmî, *Sünen*, Dımeşk, 1349 h.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul, 1978.
- De Boer, T.J., “*Ebed*”, İA, MEB Yay., Eskişehir, 1997.
- Deliser, Bilal, *Kur'an-ı Kerim'de Zaman Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Temel Konuları*, İFAV Yay., İstanbul, 2000.
- _____ *Tefsir Usulü ve Tarihi*, İFAV, İstanbul, 1998.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis (Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri)*, (trc. Ş. Karataş-A. Çelen- M. Çelen), Ekin Yay., İstanbul, 1998.
- Duvarcı, Sevil, “*Ölümsüzlük Mümkün mü?*”, <http://garildi.cumhuriyet.com.tr/cgi-bin/sayfa.cgi?w+30+/cubilim.../b1204.htm>
- Dünyâ, Süleymân, *el-Hakîka fî Nazari'l-Gazâlî*, Mısır, 1980.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî, *es-Sünen*, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ys., ts.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Einstein, Albert, *İzafiyet Teorisi*, (trc. Gülen Aktaş), İstanbul, 1994.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ts.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, Beyrut, 1940.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul, 2001.
- Erdem, Mustafa, *Hiz. Âdem (İlk İnsan)*, Ankara, 1993.

- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 2000.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.
- el-Fendî, Muhammed Cemaleddin, *Allah ve Kainat*, (trc. A. Hamit Bingöl), Çağrı Yay., İstanbul, 1980.
- el-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, (nşr. Mehdî el-Mahzûmî- İbrâhîm es-Semerrâî), Beyrut, 1988.
- Firuzâbâdî, Mecduddin eş-Şirazî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Beyrut, 1987.
- Gökçe, Cüneyt, “*Berzah*” DİA, İstanbul, 1992.
- Gökmen, T., “*Saat*”, İA, MEB Yay., İstanbul, 1971.
- Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 1998.
- Gölcük, Şerafettin, *İslam Akaidi*, Konya, 1989.
- Güllüce, Veysel, “*Kur'an Işığında Reenkarnasyonun Reddi*”, Yeni Ümit Dergisi, Ekim-Kasım-Aralık 2005, Sayı: 70,
http://www.yeniunit.com.tr/konular.php?sayi_id=70&konu_id=408&yunit=bolum2
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, (trc. Salih Tuğ), İFAV Yay., İstanbul, 2000.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1980.
- Hawking, Stephen, *Zamanın Kısa Tarihi*, (trc. Sabit Say-Murat Uraz), Milliyet Yay., İstanbul, ts.
- Hocaoğlu, Durmuş, ““*Nursî ve Descartes Felsefelerinde Tabiat*” Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, Köprü Dergisi, Bahar 2000, Sayı: 70,
<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=500>
- Hökelekli, Hayati, “*Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi*”, UÜİFD, cilt: III, sayı: 3, Bursa, 1991.
- _____ *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara, 2001.
- İbn Arabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, ts.
- İbn Arabî, Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut, 1988.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, ts.

- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriya er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, Mısır, 1969.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Ensârî, *Kadru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, Mektebetü Dâri'l-Fecr, Şam, 2001.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâîl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Sami b. Muhammed Selame), Dâru't-Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', ys., 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, (nşr. Seyyid Ahmed Sakar), Beyrut, 1978.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalü'd-Din Muhammed İbn Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, (I-XV) Beyrut, 1990.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Ali, *en-Necât*, Matba'attu's-Sa'ade, Mısır, 1938.
- _____ *Kitabu's-Şifâ-Metafizik*, (trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul, 2004.
- _____ *Kitabü's-Şifâ-Fizik*, (trc. Muhittin Mcit- Ferruh Özpilavcı), Litera Yay., İstanbul, 2004.
- _____ *Risâletü'l-Adhaviyye fî Emri'l-Me'âd*, (nşr. Hasan Âsî), Beyrut, 1987.
- İbn-i Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed İbn Yezid el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, (nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1952.
- el-'İclî, Süleyman b. Ömer, *el-Cemel Ale'l-Celâleyn*, Daru Kahraman, İstanbul, ts.
- el-İsfehânî, Ragıb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, Beyrut, 1992.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Nşr: Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (trc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşr., Ankara, ts.
- Kâbil, Târık Yahya, “Şebâbun dâimun fî'l-karni'l-hâdî ve'l-işrîn”,
<http://www.islamonline.net/Arabic/Science/2001/01/Article8.shtml>
- el-Kahtânî, Saîd, *Kur'an Ve Sünnette Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, Uysal Kitabevi, ys., ts.
- Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2005.
- Kam, Ferit, *Dinî Felsefî Sohbetler*, (sad. Süleyman Hayri Bolay), DİB Yay., Ankara, ts.
- Karaca, Faruk, *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yay., İstanbul, 2000.
- el-Karadavî, Yusuf, *el-Vakt fî Hayati'l-Müslim*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1985.
- Karagöz, İsmail, *Kur'an'a Göre Zulüm Açısından Allah ve İnsan*, Çelik Yay., İstanbul, 1996.

- Karaman, Hayrettin, “*Dinî ve İlmî olarak Reenkarnasyon Nedir?*”
<http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00018.htm>
- _____ “*Kıyametin İşaretleri ve Dabbetü’l arz*”,
<http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat/0261.htm>
- Kaya, Mahmut, “*İmkân*”, *DİA*, İstanbul, 2000.
- el-Kefevî, Ebu’l-Bekâ, Eyyub Musa el- Hüseyin, *el-Külliyât Mu’cem fi’l-Maslahât*, (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1993.
- Keskin, Kenan, “*Rölativite teorisi*”, <http://sufizmveinsan.com/fizik/rolativite3.html>
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam’a Giriş*, Ensar Neş., İstanbul, 2006.
- _____ “*Ebed*”, *DİA*, İstanbul, 1995.
- _____ “*Ezel*”, *DİA*, İstanbul, 1995.
- Kırca, Celal, *Kur’an-ı Kerim’de Fen Bilimleri*, Marifet Yay., İstanbul, 1994.
- el-Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, *Rasâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, (nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebu Bureyde), Matbaatu Hassân, Kahire, 1978.
- Kitab-ı Mukaddes, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2002.
- Koca, Ferhat, “*Mutlak*”, *DİA*, İstanbul, 2006.
- Koç, Mustafa, *Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açidan Psikolojik Bir Değerlendirme*, SÜİFD, 6/2002.
- Koyuncu Gufran, *Evrin*, İz Yay., İstanbul, 1992.
- el-Kurtûbî, Ebu Abdillâh Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye; Beyrut, 1988.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, (trc. M. Emin Saraç ve Diğerleri), Hikmet Yay., İstanbul, ts.
- el-Mahallî, Celaleddin Muhammed b. Ahmed - es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr, *Tefsiru’l-Celâleyn li’l-Kur’ani’l-Azîm*; Medâbiu Dâri’l-Kalem, Kahire, 1966.
- el-Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru’l-Merağî*, Beyrut, ts.
- el-Mevdûdî, Ebu’l-‘Alâ, *Tefhîmü’l-Kur’an*, (trc. Muhammed Han Kayanî ve Diğerleri), İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- el-Mezkûr, İbrahim, *el-Mu’cemü’l-Felsefe*, Kahire, 1979.
- Miras, Kamil, *Sahih-i Buhârî Tecrid-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, DİB Yay., Ankara, 1983.

- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, 3 *Makale*, İstanbul, 2000.
- Müslim, İbn Haccâc Ebu'l-Huseyin, *el-Câmiu's-Sahîh*, (nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1955.
- Necati, Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, (trc. Hayati Aydın), Ankara, 1998.
- Nedim, Abdullah İbn Hüseyin, *Kıssatu'l-İman beyne'l-Felsefeti ve'l-İlmi ve'l-Kur'an*, Menşûrâtü'l-Mektebi'l-İslâmî, Beyrut, 1969.
- en-Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed, *es-Sünen*, Mısır, 1930.
- en-Nesefî, Ebu Hafs Necmeddin Ömer, *Akâid*, (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire, 1988.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Bahru'l-Kelam fî Akaidi Ehli'l-İslam*, Matbaa Meşrîkî'l-İrfan, Konya, 1329 h.
- en-Nesefî, Ebul Berekât Abdullah İbn Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku'-Te'vîl*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ys., ts.
- Nurbaki, Hâluk, *İnsan Bilinmezi*, İstanbul, 1991.
- _____ *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, TDV Yay., Ankara, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Âb-ı Hayat”, DİA, İstanbul, 1988.
- Öztürk, Yener, *Hurma Ağaçlarının Aşılınması ile İlgili Rivâyetlerin Tevhîd-i Rubûbiyet Açısından Değerlendirilmesi*, Yeni Ümit Dergisi, Ocak-Şubat-Mart 2005, Sayı: 67, http://www.yeniunit.com.tr/konu.php?konu_id=365&yunit=bolum2
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyin, *Mefâtihi'l-Ğayb*, (trc. Suat Yıldırım ve Diğerleri), Akçağ Yay., Ankara, 1995.
- _____ *İslam İncasının Ana Konuları*, (trc. Nadim Macit) İhtar Yay., Erzurum, 1996.
- es-Sâbûnî, Nurettin, *Maturîdiyye Akaidi*, (trc.: Bekir Topaloğlu), DİB Yay., Ankara, 2000.
- Sabri, Mustafa, *İlâhî Adalet*, (sad. Ömer H. Özalp), Pınar Yay., İstanbul, 1996.
- es-Salih, Subhî, *Ölümden Sonra Diriliş (Cennet ve Cehennem)*, (trc. Şerafettin Gölcük), Sırdaş Yay., İstanbul, ts.
- Sarıkavak, Kazım, *İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Gazalî'de Zaman Anlayışı*, Felsefe Dünyası, Türk Felsefe Derneği Yayını, sayı: 25, Yaz, 1997.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Bayrak Yay., İstanbul, 1983.
- Sezen, Yünni, *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, İFAV Yay., İstanbul, 1996.
- _____ *Tarihi maddeciliğin Tahlil ve Tenkidi*, Veli Yay., İstanbul, 1984.

Sifil, Ebubekir, “İbn Teymiye ve İbn Kayyım’ın Cehennem’in Ebediliği Meselesindeki Görüşlerinin Tesbiti”, <http://www.sadabat.net/makale/ibniteymiye.htm>

Surûş, Abdulkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (trc. Hüseyin Hatemi), İnsan Yay., İstanbul, 1995.

Şahin, M. Süreyya, *Cennet*, DİA, İstanbul, 1993.

Şimşek, M. Sait, *Kur’an’ın Ana Konuları*, Beyan Yay., İstanbul, 1999.

_____ *Yaratılış Olayı*, İstanbul, 1998.

et-Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, 1417 h.

et-Taberî, Muhammed İbn Cerîr İbn Yezîd Ebu Cafer, *Câmiu’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’an* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 2000.

et-Taftazânî, Mes’ud b. Ömer Sa’duddîn, *Risâletü’l-Hudûd*, (thk. Abdulfettah Ebu Gudde), Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ys., ts.

_____ *Şerhu’l-Mekâsîd*, İstanbul, 1277.

et-Tahanevî, Muhammed A’la b. Ali, İbnu’l-Kadî, *Kitabu Keşşâf Istılâhâtı’l-Funûn*, Daru Kahraman, İstanbul, 1984.

et-Tâî, Hâtim İbn Abdullah, *Divân*, (nşr. Abbâs İbrahim), Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Beyrut, 1995.

Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yay., İstanbul, 1997.

Tellioglu, Ömer, “Ruh”, Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İstanbul, 2000.

et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed İbn İsa, el-Câmiu’s-Sahîh, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), İstanbul, 1981.

Topaloğlu, Bekir ve Diğerleri, *İslam’da İnanç Esasları*, İFAV Yay., İstanbul, 1999.

Topaloğlu, Bekir, “Âhir”, DİA, İstanbul, 1988.

_____ “Ahiret”, DİA, İstanbul, 1988.

_____ “Allah”, DİA, İstanbul, 1989.

_____ “Cehennem”, DİA, İstanbul, 1993.

_____ “Huld”, DİA, İstanbul, 1998.

_____ “Cennet”, DİA, İstanbul, 1993.

_____ *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul, 1993.

Tuna, Taşkın, *Uzayın Sırları*, Boğaziçi Yay., ys., ts.

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İFAV Yay., İstanbul, 1992;

- Tümer, Günay – Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 1997.
- Uludağ, Süleyman, “Ân-ı Dâim”, DİA, İstanbul, 1990.
- _____ *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul, 1991.
- Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İFAV Yay., İstanbul, 1998
- Ünal, Ali, “Bedi”, Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İstanbul, 2000.
- _____ *Kur’an’da Temel Kavramlar*, İstanbul, 1990.
- el-Vâhidî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâb-ı Nüzûl*, (trc. Necati Tetik-Necdet Çağıl), İhtar Yay., İstanbul, 1997.
- Yahya, Harun, *Zamansızlık ve Kader Gerçeği*, Kültür Yay., İstanbul, 2001.
- Yaşar, Ahmet, “el-Âhir”, Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil Yay., İstanbul, 2000.
- Yavuz, Ömer Faruk, *Kur’an ve Kıyamet*, İstanbul, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ân”, DİA, İstanbul, 1990.
- _____ “Azap”, DİA, İstanbul, 1991.
- _____ “Kader”, DİA, İstanbul, 2001.
- _____ “Kıdem”, DİA, Ankara, 2002.
- Yazoğlu, Ruhattin, “Ölümsüzlük İnancının Dayandığı Temeller”,
<http://www.subjektif.com/makale/olumsuzluk.htm>
- Yıldırım, Suat, *Kur’an’da Uluhiyet*, Kayıhan Yay., İstanbul, 1997.
- _____ *Kur’an-ı Kerim Türkçe Meâli*.
- Yurdagör, Metin, “Bekâ”, DİA, İstanbul, 1992.
- ez-Zeccâc, Ebu İshâk, *Meâni’l-Kur’an ve İ’râbuhu*, (nşr. Abdulcelil Abduh Şelebî), Beyrut, 1988.
- ez-Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Esâsu’l-Belâğa*, Dersaadet, Beyrut, 1965.
- _____ *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl*, Kâhire, 1953.