

**T. C.  
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI**

**İSLAM KELAMINDA ZAMAN KAVRAMI**

**İlknur DEMİR**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ADANA- 2006**

**T. C.  
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI**

**İSLAM KELAMINDA ZAMAN KAVRAMI**

**İlknur DEMİR**

**Danışman : Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ADANA- 2006**

**Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne**

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

**Başkan:** Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK  
(Danışman)

**Üye:** Prof. Dr. Halife KESKİN

**Üye:** Doç. Dr. Kadir ALBAYRAK

**ONAY:**

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../ 2006

Prof. Dr. Nihat KÜÇÜKSAVAŞ  
Enstitü Müdürü

**Not:** Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

## ÖZET

### İSLAM KELAMINDA ZAMAN KAVRAMI

İlknur DEMİR

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

Aralık 2006, 213 Sayfa

İslâm düşüncesinde zaman kavramı onu bir varlık olarak algılayan ve sadece zihnin bir kurgusundan ibaret olarak düşünen iki farklı ekolün görüşleri çerçevesinde tartışılmıştır. Birincisi felsefenin zaman yorumu, ikincisi ise kelâmın zaman anlayışını ortaya koymaktadır. Bunun için her şeyden önce kavramın sözlük ve terim anlamları üzerinde durup ardından İslâm ilahiyatının temelini teşkil eden Kur’ân’ın içerdiği, zamana dair bilgileri, bunların tefsirlerine de yer vererek açıklamaya çalıştık.

Zaman kavramının felsefede ele alınış ve algılanış tarzını ortaya koyabilmek amacıyla belli başlı filozofların konu ile ilgili değerlendirmelerine yer verdik. Kelâm ilminin zaman hakkındaki çeşitli fikirlerini de önder nitelikteki kelâm âlimlerinin eserlerinde yer alan şekliyle aktararak değerlendirmeye çalıştık. Kelâmcıların genel olarak zamanın ve hareketin hakikatini kabul etmediklerini gördük.

Kelâm bilginlerinin izlediği ve Kur’ân’ın da metodu olan, fizikten metafiziğe delil getirme çabalarının pozitif bilimin verilerinden faydalanabilmeyi olanaklı kılması dolayısıyla konunun anlaşılmasında çok daha aydınlatıcı olduğu kanaatine vardık.

Kelâmcıların genel olarak zamanın ve hareketin hakikatini kabul etmediği, buna gerekçe olarak da filozoflar tarafından varlığı kabul edilen zamanın cüzleri olan geçmiş ve geleceğin içinde yaşanılan anda var olmadığı ve şimdinin ise hemen kaybolup gitmiş olduğu, bu nedenle de zamanı anlamanın imkânının ancak varlıkla birlikte bulunduğunu iddia ettikleri ve bu kanaatin birçok kelâmî ve felsefî çıkmaza çözüm teşkil etmekte olduğu fark edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Zaman, varlık, hareket, hakikat, akış, izafiyet, ezel, âlem, yaratılış, büyük patlama, felsefî yorum, kelâmî yorum.

## ABSTRACT

### CONSEPT OF TIME IN ISLAMIC THEOLOGY

**İlknur DEMİR**

**Master Thesis, the Department of the Basic Islamic Sciences**

**Supervisor: Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK**

**December 2006, 213 Pages**

Consept of time in Islamic thought has been argued in the frame of opinions of two different schools which one of them perceived concept of time as a creature, and the other considered it speculation of mind. The first one shows the interpretation of time of philosophy and the second manifests the perception of time of theology. This is why, first, we dwelt on literal and terminological meanings of the concept, then, we explained the information related to time in Qoran constituting the mainstay of Islamic theology, including their exegsis.

To show the way of study and perception of concept of time in philosophy, we dealt with eminent philosophers' opinions related to the topic. We also tried to interprate the varioss opinions about time in theology by qoting them from the Works of prominent theologs. Meanwhile, we discerned that the theologs, generally, did not accept the truth of time and movement.

We reached the opinion that the method of theologs, of Qoran as well, the efforts for giving prof, from physical word for metaphysical things are more much to understand the topic, because it makes use of the exact sciences' datum possible.

In this study, it is discerned that theology, did not accept the truth of time and movement, because they had some problems with the pieces of time, past, future and present which their existence is accepted by philosophers. According to he ologs the past and future did not exist in the actual moment and present faded away immediately. They claimed that understanding time is possible only together with existence. This claim also gives solutions for many theological and philosophical blinds.

**Keywords:** Time, existence, movement, the truth, flow, relativity, pasteternity, cosmos, creation, big bang, philasophical comment, Islamic theological comment.

## ÖNSÖZ

Zaman, insanlığın merak edip cevap bulmaya çalıştığı sorulardan biri olarak tarih boyunca ele alınarak anlaşılmaya çalışılmış bir kavram olmuştur. Bu bağlamda zamanın var olup olmadığı, varsa nasıl oluştuğu, bir başlangıcının olup olmadığı, mutlak mı izafî mi olduğu, zamanın mekânla ve hareketle ya da süre ile ilişkisi, zamanın evrenin yaratılışıyla ilgisi gibi sorular daima gündemde kalmıştır. Hem düşünce hem bilim tarihinde zamanın varlığı, oluşumu, metafizik âleme, fizikî evrene ve insanlığa etkisi merak konusu olmuş ve cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle konunun özünün yaratıcısı olan Yüce Allah'ın insanlığı aydınlatmak üzere gönderdiği mesajlarını içeren Kur'an-ı Kerim ve onu rehber edinen İslâm düşünürleri ve özellikle kelâm âlimlerinin görüşlerinin bilimin verileri de dikkate alınarak değerlendirilmesinin aydınlatıcı olacağı kanaatini taşımaktayız.

Girişle birlikte dört bölümden meydana gelen çalışmanın giriş bölümünde zaman kavramının tanımları, düşünürlerin ve bilim adamlarının zaman tanımları gibi konular kısaca ele alınmıştır.

İkinci bölümde Kur'an'da yer alan zaman mefhumu ile ilişkili ayetler bazı müfessirlerin yorumları doğrultusunda açıklanmaya ve değerlendirmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde felsefî düşüncede zaman problemi, yalnızca İslâm filozoflarının yanında onları etkileyen İlk Çağ filozoflarının zaman, mekân ve hareketle ilgili görüşleri ele alınmış, diğer taraftan çağdaş ve ileri gelen filozof ve bilim adamlarının düşüncelerine de yer verilmiştir.

Son bölümde ise kelâm dünyasında konunun ele alınışı yine belirli ekoller ve bunların temsilcileri olan kelâm âlimlerine öncelik verilerek incelenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada yardımlarını esirgemeyen muhterem hocam Yrd. Doç. Dr. İsmail Yürük'e teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca bana yardımda bulunan tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma da teşekkürlerimi sunarım.

Faydalı ilim elde etmek amacıyla yaptığımız bu çalışmada ilim mirasımızın temelini atan ve bunu bizlere ulaştıran bilginlerimizin birikimlerini değerlendirmek yoluyla bundan sonra yapılacak çalışmalarda katkımızın bulunmasını ümit etmekteyiz.

Ayrıca İF2004 YL13 No'lu projemizi destekleyen Çukurova Üniversitesi'ne teşekkür ederim.

İlknur DEMİR  
Adana 2006

## İÇİNDEKİLER

|                                  |            |
|----------------------------------|------------|
| <b>ÖZET .....</b>                | <b>i</b>   |
| <b>ABSTRACT.....</b>             | <b>ii</b>  |
| <b>ÖNSÖZ .....</b>               | <b>iii</b> |
| <b>KISALTMALAR .....</b>         | <b>vii</b> |
| <b>GİRİŞ .....</b>               | <b>1</b>   |
| 1. Konunun Amacı .....           | 1          |
| 2. Konunun Kapsamı .....         | 1          |
| 3. Araştırmanın Metotları .....  | 2          |
| 4. Zaman Kavramı .....           | 2          |
| 4.1. Zamanın Sözlük Anlamı ..... | 3          |
| 4.2. Zamanın Terim Anlamı.....   | 4          |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### KUR'AN'DA ZAMAN

|                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------|----|
| 1.1. Kur'an'da Zamanın Yaratılışı .....                             | 7  |
| 1.2. Âlemin Yaratılışı ve Zaman.....                                | 7  |
| 1.3. Kur'an'da Zamanın Taksimi.....                                 | 18 |
| 1.4. Zamanın İzafiyeti .....                                        | 22 |
| 1.5. Ezelîlik ve Ebedîlik.....                                      | 28 |
| 1.6. Zamanın Kutsiyeti.....                                         | 30 |
| 1.7. Zaman Üzerine Yemin.....                                       | 31 |
| 1.8. Gayb Kavramı ve Zamanla İlişkisi .....                         | 33 |
| 1.9. Âhiret Kavramı ve Zamanla İlişkisi.....                        | 38 |
| 1.10. Kur'an'da İsmi Zaman Mefhumuyla Bağlantılı Olan Sureler ..... | 46 |
| 1.10.1. Fecr Suresi.....                                            | 46 |
| 1.10.2. Leyl Suresi .....                                           | 48 |
| 1.10.3. Duhâ Suresi .....                                           | 48 |
| 1.10.4. Kadir Suresi.....                                           | 49 |
| 1.10.5. Asr Suresi .....                                            | 49 |

### İKİNCİ BÖLÜM

#### III. FELSEFÎ DÜŞÜNCEDE ZAMAN PROBLEMİ

|                                          |    |
|------------------------------------------|----|
| 2.1. Varlık Olması Açısından Zaman ..... | 55 |
| 2.1.1. Zamanın Varlığının İnkârı.....    | 55 |

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| 2.1.2. Zamanın Zihnî Bir Varlıktan İbaret Olduğu İddiası.....   | 56  |
| 2.1.3. Zamanın Haricî Bir Varlık Olduğu İddiası .....           | 57  |
| 2.1.4. Zamanın Ezelî ve Zorunlu Bir Varlık Olduğu İddiası.....  | 58  |
| 2.2. Zamanın Mahiyeti.....                                      | 60  |
| 2.3. Zamanın Oluşumu.....                                       | 62  |
| 2.3.1. Zamanın Önceliği ve Sonralığı .....                      | 62  |
| 2.3.2. Zamanın Cüzleri .....                                    | 65  |
| 2.3.3. Zaman ve Hareket .....                                   | 69  |
| 2.3.4. Zamanın Göreceliliği .....                               | 75  |
| 2.4. Zamanın Soyutluluğu.....                                   | 77  |
| 2.5. Zamanın Kıdemi .....                                       | 79  |
| 2.6. Zamanın Süresi/ Devamlılığı .....                          | 89  |
| 2.7. Zamana Göre Varlıklar/ Varlık Açısından Zaman .....        | 90  |
| 2.7.1. Zamanda Yer Alan Varlıklar.....                          | 90  |
| 2.7.2. Zamanın Ne İçinde Ne De Dışında Yer Alan Varlıklar ..... | 92  |
| 2.7.3. Zaman Dışı Varlık.....                                   | 92  |
| 2.8. Tanrı Ve Kâinat Münasebetinde Zaman .....                  | 94  |
| 2.9. Ölüm Ötesinde Zaman Ya da Zamansızlık.....                 | 107 |
| 2.9.1. Sonsuz Zaman Kavramı .....                               | 107 |
| 2.9.2. Ölümsüzlük Kavramı .....                                 | 107 |
| 2.9.3. Ruh ve Zaman .....                                       | 110 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KELÂMDA ZAMAN KAVRAMI

|                                                  |     |
|--------------------------------------------------|-----|
| 3.1. Zamanın Varlığı.....                        | 116 |
| 3.2. Zamanın Mahiyeti.....                       | 121 |
| 3.3. Zamanın Oluşumu.....                        | 127 |
| 3.3.1. Zamanın Taksimi .....                     | 127 |
| 3.3.2. Zaman ve Hareket .....                    | 129 |
| 3.3.3. Zamanın Ezelîliği ve Ebediliği.....       | 133 |
| 3.3.4. Zamanın Hudûsu .....                      | 134 |
| 3.3.5. Devir ve Teselsülün Zamanla İlişkisi..... | 147 |
| 3.4. Zamanın Soyutluluğu.....                    | 149 |
| 3.5. Allah-Zaman İlişkisi .....                  | 154 |
| 3.6. Kelam Sıfatı Ve Zaman .....                 | 167 |

|                                                 |            |
|-------------------------------------------------|------------|
| 3.6.1. Kelam'ın Zaman Dışı Olduğu İddiası ..... | 167        |
| 3.6.2. Kelamın Zamana Bağlı Olduğu İddiası..... | 175        |
| 3.7. Ezelî Bilgi, Kader Ve Zaman.....           | 180        |
| 3.8. Ahir Zaman .....                           | 189        |
| 3.8.1. Kıyametin Zamanı.....                    | 193        |
| 3.8.2 Kıyametin Oluşu .....                     | 194        |
| 3.8.3. Kıyametin Ardından Zaman.....            | 195        |
| <b>SONUÇ .....</b>                              | <b>200</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>                            | <b>204</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>                           | <b>211</b> |

## KISALTMALAR

|         |                                             |
|---------|---------------------------------------------|
| A.g.e.  | : Adı geçen eser                            |
| A.g.m.  | : Adı geçen makale                          |
| AÜİF    | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi    |
| A.Ş.    | : Anonim Şirketi                            |
| Bkz.    | : Bakınız                                   |
| C.      | : Cilt                                      |
| Çev.    | : Çeviren                                   |
| Fak.    | : Fakültesi                                 |
| h.      | : Hicrî                                     |
| Haz.    | : Hazırlayan                                |
| Hz.     | : Hazreti                                   |
| krş.    | : Karşılaştır                               |
| Matb.   | : Matbaası                                  |
| M. E. B | : Milli Eğitim Bakanlığı                    |
| MÜİF    | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi   |
| Nşr.    | : Neşriyat                                  |
| Ofs.    | : Ofset                                     |
| s.      | : Sayfa                                     |
| S.      | : Sayı                                      |
| Tah.    | : Tahkik eden                               |
| Ünv.    | : Üniversitesi                              |
| DİA     | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi |
| DİB     | : Diyanet İşleri Başkanlığı                 |
| İSAM    | : İslami Araştırmalar Merkezi               |
| OMÜ     | : Ondokuz Mayıs Üniversitesi                |
| TDV     | : Türkiye Diyanet Vakfı                     |
| ts.     | : Tarihsiz                                  |
| Yay.    | : Yayınları                                 |

## GİRİŞ

### 1. Konunun Amacı

İslâm'ın kelâm ve felsefe sisteminde zaman kavramı hakkında birçok tesbit bulunmaktadır. Kavram olarak “zaman” üzerinde durulmuş olduğu halde bu terimin Kur'an-ı Kerim'de “zaman” ismiyle değil de farklı isimlerde kullanıldığı müşahade edilmektedir. İslam düşünce dünyasının fizik ve metafizik konularda Kur'an'a bağlı yorumlamalarda bulunmayı hedeflediği dikkate alındığında, zamanın Kur'an'da aldığı konumla felsefe ve kelâmda aldığı konum arasında bir bağlantı olup olmadığı, filozofların konu ile ilgili sistemlerini hangi temel üzerine yapılandırdıkları gibi sorular merak uyandırmaktadır. Ayrıca zaman mefhumu aydınlatılmaksızın kâinatın, dolayısıyla insanın kaynağının anlaşılması ve bu temelde sağlam bir tarih anlayışı inşa edilmesi imkânsız görünmektedir. Bu nedenlerden ötürü biz bu çalışmamızda zaman kavramının Kur'an'da ve kelâm ile felsefe tarihinde aldığı farklı anlamları belirlemek ve bu konuda ortaya konmuş fikirleri olabildiğince ayrıntılı bir biçimde naklederek bunlar üzerinde değerlendirmelerde bulunmak suretiyle meseleye açıklık getirmeyi amaçlamış bulunmaktayız.

### 2. Konunun Kapsamı

Bu çalışma, İslam kelâmında zaman anlayışlarını, bu anlayışların Kur'an'daki zaman mefhumu ve İslam düşüncesiyle olan ilgisini ve paralellik arz edip etmediğini incelemekten ibarettir. Hemen her düşünce ekolünün zaman tasavvuru farklıdır. Bu, insanın varlık hakkındaki algı ve yorumunun farklılığından kaynaklanan bir durumdur. Bu nedenle çalışmamızda İslam'daki düşünce ekollerinin zaman kavramı ile ilgili fikirlerini ele alırken bu ekollerin liderleri çerçevesinde hareket etmek istedik. Ancak aynı ekole bağlı olmakla birlikte farklı bir görüş geliştiren düşünürlerin eserlerini de göz ardı etmek istemedik.

Zaman karşısında insanın durumu konusunda ortaya konulan fikirlerde, gerektiğinde ayrıntılı tartışmaları da konu edindik. Zira bunun, bizi, çalışmamızın temel hedefine yaklaştıracaklarını düşündük. Burada gayemiz, zaman mefhumunun anlaşılması amacıyla ortaya konan fikrî çabaları açığa çıkarmaktan ibaret olmuştur.

Bütün bu çalışmaları yaparken Kur'an-ı Kerim'in yanında, ilk dönem ve son dönem kelâmcılarının eserlerinden istifade etmekle birlikte, felsefe alanında yazılmış eserlerden de konuya açıklık getireceği düşüncesiyle yararlandığımızı belirtmek isteriz. Bunun yanı sıra diğer din bilimlerinde yapılan araştırmalar ve özellikle başta fizik olmak üzere konumuzu ilgilendiren farklı alanlardaki çalışmalar da başvurduğumuz kaynaklar arasında yer almaktadır.

### 3. Araştırmanın Metotları

Çalışmamızda kelâm ve felsefeyle ilgili kitap ve makale türündeki kaynaklara yer verilmiştir. Ekollerin temel görüşlerine, mümkün olduğunca asıl kaynaklardan ulaşılmış, bu görüşlerin değerlendirilmesi sırasında diğer kaynaklara da başvurulmuştur. Bunun için, ekollerin fikrî yapılanmasında büyük etkileri olan, çoğu zaman isimleri ekollerle birlikte anılan düşünürlerin eserleri de başvuru kaynaklarımız arasında yer almıştır. Bu amaçla kütüphane çalışması yapılmış, görüşler değerlendirilirken semantik, linguistik ve hermönetik tahlillerden de yararlanılmıştır. Zira kavramların zaman içerisinde uğrayabilecekleri anlam kaymalarını tesbit etmek, bu yolla mümkün olmaktadır.

Bunun yanında Kur'ân'ın metodolojisi de göz önünde bulundurularak zaman mefhumunu tesbit etme açısından bazı ayetlerin tefsirlerine de kısaca yer verilmiştir. Kur'an ayetlerinin tercümesinde genellikle Süleyman Ateş'in Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali isimli eserine başvurulmuş, ara sıra da Muhammed Hamdi Yazır'ın tercümesinden istifade edilmiştir.

### 4. Zaman Kavramı

Zamanın gerçek doğası bir bilmecedir. Pek çok kültürde düşünürler “zaman, üzerinde olayların gerçekleştiği, arka plânda değişmeyen ve aşkın bir sahne olarak mı düşünülmelidir; yoksa yalnızca olayların kendisi olarak mı? Bu durumda ise olay olmadığında zaman olmayacaktır” gibi bir bilmece ile karşı karşıya kalmışlardır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Barrow, John, *Evrenin Kökeni* (Çev: Sinem Gül), Varlık Yay., İstanbul 1996, s. 97.

Yaşlı bir bilge olan S.t. Augustine'nin “Bana zamanın ne olduğu sorulmadığı sürece zamanın ne olduğunu biliyorum; ama sorulduğunda bilmiyorum.” dediği anlatılmaktadır.<sup>1</sup>

Zamanın genel geçer tek bir tanımının yapılması imkânsızdır.<sup>2</sup> Dolayısıyla zaman kavramının tam ve kesin bir tarifi bulunmamaktadır. Ancak her felsefî anlayışın kendi sistemine uygun zaman tarifleri bulunmaktadır.

Zaman; batı felsefesinde daha çok, yaşamın kendisinin üzerinde iki nokta aralığı halinde yer aldığı düz bir çizgi olarak hayal edilmiştir. Doğuda ise dairemsi olarak tasavvur edilen zaman; kuyruğunu ısırın bir yılanla sembolize edilmiştir.<sup>3</sup>

#### 4.1. Zamanın Sözlük Anlamı

Zaman, Arapça bir kelime olup “zemen” ve “zaman” vaktin azlığını ve çokluğunu belirtmek için kullanılan bir isimdir.<sup>4</sup> Çoğulu “ezmân”, “ezmine” ve “ezmün” şeklindedir. Aynı şekilde zaman, “asır” manasına da gelmektedir.<sup>5</sup> Yine zaman, “dehir” manasına da kullanılmaktadır.<sup>6</sup>

Zaman kelimesinin çeşitli anlamlarını burada aktarmanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

- a. Olayların birbirini izlediği sonsuz bir ortam olarak düşünülen soyut, temel kavram.
- b. Şimdinin geçmiş olmasını sağlayan ve çoğunlukla dünyayı, varlıkları etkileyen bir güç olarak düşünülen kesintisiz hareket.
- c. Ölçülebilir bir nicelik olarak düşünülen süre, vakit.
- d. İçinde belli bir olayın gerçekleştiği an, sınırlı süre.
- e. Bir etkinlikle, bir üretim türü ile bir özellik ile vs. belirlenen dönem, mevsim, vakit.
- f. Bir iş için tanınan süre, vakit.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Elias, Nobert, *Zaman Üzerine* (Çev: Veysel Atayman), Ayrıntı Yay., İstanbul 2000, s. 12.

<sup>2</sup> Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yay., Ankara 1974, s. 74.

<sup>3</sup> Merdin, Saadettin., *Tanrıya Koşan Fizik*, Timaş Yay., İstanbul 1998, s. 185.

<sup>4</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, Beyrut 1407h./1987m., s. 1553; et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitâbu Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn*, Dâru Kahraman, İstanbul 1984, C. 1, s. 619, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414h./1994m., C. 13, s.199.

<sup>5</sup> Fîrûzâbâdî, *age*, s. 1553; İbn Manzûr, *age*, C. 13, s.199.

<sup>6</sup> İbn Manzûr, *age*, C. 13, s.199.

<sup>7</sup> *Büyük Larousse*, Interpress Basın ve Yay. A.Ş., C. 24, s. 12703.

## 4.2. Zamanın Terim Anlamı

Kavram olarak zamanın gerçekte ne olduğu ile ilgili felsefî tartışmaların merkezinde hep birbirine zıt iki görüş var olagelmıştır. Birinci görüş zamanın doğal fiziksel dünyanın nesnel bir ögesi olduğudur. Buna göre zaman, ontolojik bakımdan, algılanamaz olma özelliği dışında doğanın diğer nesnelerinden farksızdır. Bu nesnelci görüşün son zamanlardaki en önemli temsilcisinin Newton olduğu söylenebilir. İkinci görüş, zamanı, olayları birlikte görme biçimi olarak ele almaktadır. Buna göre zaman, insan bilincinin kendine özgü bir durumu, her türlü deneyimin ön koşulu olarak deneyimlerden de önce gelen bir şeydir. 17. yüzyılda Descartes bu anlayışa yönelmişse de zaman kavramını bu anlamda tam olarak ifade eden Kant olmuştur. <sup>1</sup>

Felsefe sözlüklerinde zamanın çeşitli tarifleri bulunmaktadır.

Objektif Zaman; oluş, gelip geçiş, değişme ve süreklilik biçimi, dönüşü olmayan bir doğrultuda birbiri ardından gitme gibi anlamlara gelmektedir. <sup>2</sup>

Objektif Zaman; mevcudatta bulunan varlıkların birbirinin yerini alarak zincirlendikleri sonsuz bir süredir. <sup>3</sup> Fizikte tarif edilen zaman budur.

Subjektif Zaman; zaman bilincine dayanan, yaşantılara bağlı olan, içinde bulunulan durumun psikolojisine göre uzun ya da kısa görünen ve dolayısıyla nesnel olarak ölçülemeyen zamandır. <sup>4</sup>

Yunan filozoflarından bir bölümü “zaman, evren bütünüünün devinimidir” derken, bazıları ise “zaman gökçemberin kendisidir” ya da “Zaman bütün evrenin dış çemberidir” tanımını yapmışlardır. <sup>5</sup>

Yunan ontolojisi, zamanı ölçme ve saymayı pratikleştiren, zamanın nesnelliğini yalnızca gökcisimlerinin hareketine bağlamayı yeterli bulmamıştır. Platon zamanın yaratılışı mitinden hareketle, evrenin görünüşünün ardındaki gerçek yapısıyla ilgili kuramsal problemi ortaya koymuş ve Timaios adlı eserinde, zamanın yaratılışının, ruhun yaratılışından sonra geldiğini iddia etmiştir. Aristoteles ise zamanı, hareketin ölçüsü; zaman duygusunu da insanın ayırt edici bir özelliği olarak tanımlamış, ancak uyku hali gibi ruhun değişmediği durumlarda zamanın insan için bilinmez oluşundan

<sup>1</sup> Elias, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>2</sup> Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1984, s. 203.

<sup>3</sup> Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 471.

<sup>4</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s.203.

<sup>5</sup> Aristoteles, *Fizik* (Çev: Saffet Babür), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001, s. 187.

ötürü, zamansal boyutu zamanın mekâna indirgenmesine dayandırmıştır.<sup>1</sup> Einstein (1879-1955)'den önce filozofların çoğunluğu mutlak bir zaman ve mekânın varlığını kabul etmişlerdir.<sup>2</sup>

Kant (1724-1804)'a göre uzay ve zamanın öznel bir kaynağı bulunmaktadır. Görüngüde yani fenomenler veya algılayan bir özne için var olan nesnelerde duyumu karşılayan görüngünün maddesi, görüngülere düzen veren şey ise görüngünün biçimidir. Duyumların belli bir form içine kondukları şey yine duyum olamayacağı için görüngülerin biçimleri ruhta a priori olarak bulunmalıdır. O halde deneyle duyulur görülerin salt formu ruhta a priori olarak bulunmaktadır. Duyulur görüngünün a priori bilgi ilkeleri olarak iki salt formu vardır: Uzay ve zaman.<sup>3</sup>

Görüngüler ancak zaman içinde gerçeklik kazanır. Tüm görüntüler ortadan kalkabilse de zamanın kendisi görüngülerin genel olanak koşulu olmak bakımından ortadan kaldırılamaz. Kant'ın felsefesinde zaman ve mekân, deneyin iki ayrı türüne aittirler, ancak mekân yalnızca dış duyuyu etkileyen şeyi verdiği için zamanın bir ayrıcalığı bulunmaktadır. Çünkü “zaman genel olarak bütün görüngülerin a priori biçimsel şartıdır.” Bu durumda zaman katıksız sezgi olarak iç duyu verilerine özgü hale gelmektedir.<sup>4</sup> Uzay ve zamandan bahs edebilmek yalnız insan bakımından mümkündür. Bu ikisi, biz insanların öznel koşullarından başka bir şey değildirler, öznenin dışında kendi başlarına bir varlıkları yoktur. Uzay, nesnelerin kendisine ilişkin bir form değildir. Bizim dışarıdaki nesneler dediğimiz şeyler sadece duyarlılığımızın tasarımlarıdır, bunların formu uzaydır, iç duyularımızın formu ise zamandır.<sup>5</sup> Denilebilir ki Kantçı geleneğe göre zaman, bir tür doğuştan gelen deneyimden başka bir şey değildir; yani insan doğasının değişmez bir ögesidir.<sup>6</sup> Kant'ın bu görüşleriyle mutlak zaman ve mutlak mekân fikrine karşı çıktığı açıktır.

Isac Newton (1642-1727) gibi bazı fizikçi filozoflar mekân ve zamanın ayrı ayrı mutlak yapılar olduğunu savunmaya devam etmişlerdir.<sup>7</sup>

Hegel (1770-1831) zamanın fiilen var olan kavramın kendisi olduğunu, dolayısıyla onun her türlü hakikatin onaylanma yeri olup, ancak bu onaylanmanın tasarıma ait bir onaylanma olduğunu, yoksa birebir uygunluk arz etmediğini

<sup>1</sup> *Büyük Larousse*, C. 24, s. 12704.

<sup>2</sup> Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul ts., s. 103, 104.

<sup>3</sup> Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp Yay., İstanbul 1998, s. 33.

<sup>4</sup> *Büyük Larousse*, C. 24, s. 12704.

<sup>5</sup> Akarsu, a.g.e., s. 33, 34.

<sup>6</sup> Elias, a.g.e., s.17.

<sup>7</sup> Yeprem, a.g.e., s. 106.

belirtmektedir. Ona göre “Zaman, salt dış Nefis’tir; Nefis tarafından sezgilenir ama kavranamaz.”<sup>1</sup>

Bugün bilimin kullandığı ve felsefenin tarif ettiği zaman kavramı, duyulardan gelme ve bunlarla zihin bünyesinde doğan birtakım “strüktürler” sayesinde zekâda oluşmuştur. Fakat aynı zamanda düşüncenin de bir ürünü, zekânın bir özelliğidir. Çünkü bölünebilir, mütecanis, âlem şümul olmak gibi aklî niteliklere sahiptir. Zamanın ölçülmesi ve harekete uygulanması matematik ve mekaniğin duyulup idrak edilen olaylar esnasında meydana gelen mekân-hareket ilişkilerini incelemesi ile gerçekleşmiştir.<sup>2</sup>

Bergson (1859-1941) zamanı, bilimin tüm kavramlarıyla gözden kaçırdığı bir şey olarak ifade etmektedir. Bilim zamanı hep uzay kavramı ile açıklayıp bir çizgi halinde vererek, kendi başına zamanı tanımadığı için, “değişme”yi de tanımamaktadır. Gelişme ancak süre olarak düşünüldüğünde açıklığa kavuşabilecektir. Süre en iyi biçimde tam olarak bir melodiyi yaşarken anlaşılabilir. Bergson şöyle devam eder: “Gözlerimizi kapayalım ve kendimizi musiki yaşantısına bırakalım. Dakika ve saniyelerle birlikte her uzay parçası yok olmuştur artık. Bir nota sonraki notanın içinde kaybolur ve bu devinim sürekli bir akış halini alır. Bu yaşantıda maddeyi yenerek uzayın sınırlarının üzerine çıkar ve içimizde salt bir süreyi yaşarız. Bütün benliğimizle kendimizi bir işe verdiğimizde de yaşadığımız aynı şeydir. Geçmiş, sürekli bugüne ve geleceğe doğru akmaktadır. Tam kendini verişte zaman ortadan kalkmaktadır. Süreyi yaşatarak bunu başaran bellektir. Çünkü bellek zaman aralıklarını yener; geçmiş, şimdi olarak yeniden yaşanır. Bellekte uzay ve zaman terk edilir.”<sup>3</sup>

İslâm filozoflarına göre zaman, evrendeki gök cisimlerinin hareketinin ölçüsüdür. Kelâmcılara göre ise zaman, kesin olarak bilinen bir yenilenenin yalnızca tahmin edilen bir başka yenileneni ölçmesine denilmektedir. Mesela “güneşin doğuşu esnasında sana gelirim” sözünde, “güneşin doğuşu” ifadesi bilinen, o ifadeden sonra geçen “geliş” ise tahminî ya da hayalî bir olgudur. Ne zaman ki, bu hayalî olgu kesin olarak bilinen şey ile ilişkilendirilirse işte o zaman zanna dayalı kanı ortadan kalkmış olacaktır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Büyük Larousse*, C. 24, s. 12704.

<sup>2</sup> Yeprem, *a.g.e.*, s. 103, 104.

<sup>3</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 142, 143.

<sup>4</sup> el-Cürcânî, ‘Ali b. Muhammed b. ‘Ali es-Seyyid Şerîf, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Matbaa-i Vehbiyye, İstanbul 1300h., s. 77, 78.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KUR'AN'DA ZAMAN

Kur'an'da zaman kavramını ifade eden birçok kelime yer almaktadır. Kur'an, zaman için tek bir ölçek kullanmamakta, olayların mahiyetine göre bazen kozmolojik, bazen biyolojik, kimi zaman da psikolojik veya sosyolojik ölçekler koymaktadır. Her ölçek kendine mahsus âlemi temsil ettiğinden ötürü mutlak değildir. Bu yüzden, Kur'an'da sabahı ifade eden bir terimin aynı anda kâinatın her yerinde sabahı müjdelediğini, gündüz ve gecenin her yerde aynı olduğunu söylemek imkânı yoktur. Zaman, varlığın hayat plânıdır. Kur'an'daki zaman kavramı, kâinat ve insan merkezlidir. Varlık verilen kâinat katmanlarının her biri kendi yapısına göre zamansaldır. Kur'an'ın öne çıkardığı zaman anlayışı, bu varlık ve olayları ölçen pratik zaman anlayışı olarak<sup>1</sup> izafidir.

#### 1.1. Kur'an'da Zamanın Yaratılışı

Kur'an'da zamanın yaratılışına dair ipuçları veren ayetler genel olarak, âlemin yaratılışından bahseden ayetlerdir. Bu sebeple zamanın yaratılışı, âlemin yaratılışı ile gerçekleşen olayların, değişimlerin bir ölçeği olarak evrenin var oluşuna ve halen devam eden oluşumuna bağlı bir soyut kavram niteliğinde görünmektedir.

#### 1.2. Âlemin Yaratılışı ve Zaman

Göklerin ve yerin yaratılışını başından sonuna kadar aralıksız olarak tüm ayrıntılarıyla vermeyen Kur'an'da, yaratılış; bilimsel konuların çoğunda olduğu gibi sadece art arda meydana gelmiş belirgin bazı olayların parça parça anlatıldığı bir kıssa halinde sunulmaktadır.<sup>2</sup>

Maurice Bucaille'e göre, yaratılıştan bahseden ayetlerde geçen "gün" kelimesi, başka bazı yorumlarda olduğu gibi Yeryüzü'nde oturan bir kimse için yerin kendi eksenini etrafında dönüşünün bir sonucu olarak güneşin art arda iki kez doğuşu veya art arda iki kez batışı arasında geçen zaman aralığı anlamında kullanılmamaktadır. Çünkü

<sup>1</sup> Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 382, 383.

<sup>2</sup> Bucaille, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an* (Ter: Mehmet Ali Sönmez), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, s.216.

bu manadaki günün oluşumunu sağlayan iki temel unsur olan Yer ve onun Güneş etrafındaki dolaşımı henüz yaratılışın ilk evrelerinde gerçekleşmiş değildir. Ancak Kur'an tercüme ve tefsirlerinin çoğu "yevm" kelimesini en yaygın anlamıyla "gün" olarak aktarmışlardır. Buna gerekçe olarak da "Rabbimiz gökleri ve yeryüzünü altı günde yaratmış olan Allah'tır."<sup>1</sup> gibi ayetlerde yaratılışın "günler" halinde mertebelere ayrılmasının İslam'ın doğuşu sırasında Museviler ve Hristiyanlar arasında yaygın olan, yaratılışın altı günde gerçekleşmiş olduğuna dair inanca karşı açıkça çıkmamak olduğu yorumunu yapmışlardır. "Yevm" kelimesinin en yaygın anlamı "gün"dür, ancak bu, "güneşin bir batışı ile ertesi gün yeniden batışı arasında geçen zaman süresi" anlamından daha çok, gün ışığı (gündüz) anlamına gelmektedir. Çoğulu olan "eyyam" ise, "günler" anlamının yanında ne kadar olduğu belli olmayan ancak hep uzun zaman devresi anlamına da gelebilmektedir.<sup>2</sup>

Kur'an'ın şu ayeti söz ettiğimiz anlamda "yevm" kelimesinin kullanıldığı ayetler arasındadır ve öncesinde geçen ayet de yaratılışın altı evresine işaret etmektedir:<sup>3</sup> "... bir zaman devresinde ki miktarı sizin sayınızla bin yıl eder."<sup>4</sup>

"Yevm" kelimesinin insanlar açısından elli bin seneye denk geldiğinin belirtildiği bir Kur'an ayeti şöyledir: "... bir zaman devresinde ki miktarı elli bin sene tutar."<sup>5</sup>

Yaratılışın bizim anladığımız gün anlamından çok farklı olarak uzun süreli devirler anlamına gelebileceği ihtimali, çok eski müfessirleri hayrete düşürmüştü de Ms. 16. yy. müfessirlerinden Ebu's-Suûd bugün Astronominin yaptığı Dünya'nın dönmesi ile bağlantılı olan gün tanımından haberdar değildir ve yaratılışın "dönemler" (nevbet) halinde gerçekleşmiş olduğu yorumunu yapmaktadır. Bazı çağdaş müfessirler de bu yorumu benimsemektedirler. Mesela Yusuf Ali (1934) "eyyam" kelimesini yaratılışın safhalarını ele alan ayetlerin tefsirini yaparken "uzun devirler, merhaleler, çağlar" manasında ele almak gerektiği üzerinde ısrarla durmuştur. Evren altı farklı karmaşık devirden geçerek oluşmuştur şeklinde kesin karar vermenin yanlış olduğunu söylese de

<sup>1</sup> A'raf, 7/54.

<sup>2</sup> Bucaille, *a.g.e.*, s.218, 219.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s.219.

<sup>4</sup> Secde, 32/5.

<sup>5</sup> Mearic, 70/4.

pozitif bilimin de ispatladığı gerçek şudur ki evrenin oluşum aşamaları bizim gün anlayışımızla çok uzak anlamda olan uzun zaman devreleri olmuştur.<sup>1</sup>

Yeryüzünün ve göklerin yaratılışı sırasında meydana gelen olayların art arda anlatıldığı şu ayetler Kur’ân’ın, yaratılışı konu edindiği en uzun bölümlerinden biridir<sup>2</sup>: “De ki: Gerçek siz mi o Yer’i iki devrede Yaratana iman etmiyor, O’na ortaklar katıyorsunuz? O, Âlemlerin Rabbi’dır. Yer’in üstünde sabit dağlar yerleştirdi. Yer’de bereket yarattı. Onda dört merhalede uygun miktarda gıdalar takdir etti; bu (o gıdalar ya da bilgi?) peşinde olanlar için eşittir. Bir de (sümme), bir duman halinde olan göğe doğruldu da ona ve yeryüzüne: ‘İkiniz de ister istemez gelin’, demiştir. İkisi de ‘isteye isteye geldik’, demişlerdir. Yedi göğü iki merhalede yaratmış ve her göğe yapacağı işi vahyetmiştir. En yakın göğü kandillerle bezedik ve koruduk. İşte bu, O üstün olan ve her şeyi bilen takdiridir.”<sup>3</sup>

Yukarıdaki ayetler yaratılışın altı devrede gerçekleştiğini bildiren ayetlerle ters düşmüş gibi görünseler de aslında “sümme” ifadesi göklerle yerin aynı süreç içinde, aynı anda birlikte oluştuğuna işaret etmektedir. Kur’ân göklerle yerin hangisinin daha önce yaratıldığını bildirmemektedir. “Sümme” kelimesi “bir de”, “daha sonra”, “sonradan”, “öte yandan” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Buna göre yerin yaratılışını göklerin yaratılışının takip etmesi veya her ikisinin de aynı anda meydana gelmiş olması muhtemeldir. Ancak 79. sure dışında hiçbir ayet göklerin ve yerin yaratılışı konusunda öncelik ve sonralıktan söz etmemektedir:<sup>4</sup> “Sizi yaratmak mı daha güç sizce, yoksa göğü yaratmak mı ki onu Allah kurdu. Kubbesini yüceltti, kubbeyi nizamına koydu. Gecesini kararttı ve gündüzünü çıkardı. Ve yeryüzünü de bundan sonra (ba’de zâlike) yaydı, döşedi. Oradan suyunu ve otlagını çıkarıp meydana getirdi. Ve dağlarını oturttuğu bütün bunlar sizin ve hayvanlarınızın faydası için.”<sup>5</sup>

Ayette, yeryüzünden önce, gece ile gündüzün oluşturulması ve yeryüzünün döşenmesinden yani kullanıma elverişli hale getirilmesinden söz edilmesi; gece ile gündüzün, Yeryüzü yayılıp döşenmeden önce mevcut olduğunu ve dolayısıyla Allah gök kubbesini kurarken de mevcut bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bütün bunlar göstermektedir ki gök ile yeryüzünün yaratılış evresi aynı vakitte ve olayların birbirine

<sup>1</sup> Bkz. Bucaille, *a.g.e.*, s.219, 220.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s.220.

<sup>3</sup> Fussilet , 41/9-12.

<sup>4</sup> Bucaille, *a.g.e.*, s.222, 223.

<sup>5</sup> Naziat, 79/27-33.

karışması ile gerçekleşmiştir. Yoksa Kur'an ayetlerinde yaratılıştan bahsedilirken yer veya gökyüzünün önce ya da sonra zikredilmiş olması, bunların yaratılış zamanlarının belirlenmesinde yeterli ipucu sayılamaz.<sup>1</sup> Aslında yaratılışın süresi hakkında Kur'an'da bildirilen rakamlar da, insanlar tarafından kesin bir tahdid ve tarifle belirlenemeyecek niteliktedir. Bu durum, birer gayb haberi olan bu bilgiler verilirken güdülen asıl amacın, yaratılmışlardaki gayenin ve bu gayeye ulaşma hazırlığının gerekleri olan takdir, tedbir ve düzenin hikmetindeki inceliğin beyan edilmesi olmasından kaynaklanıyor olmalıdır.<sup>2</sup> Zira Yüce Allah, bütün âlemi göz açıp kapamaktan daha az bir zamanda yaratmaya kadir olmasına rağmen, yaratılmışlarına işlerinde azimli, sabırlı ve kararlı olmayı öğretmek için yeryüzü ve gökyüzünü altı günde yaratmış olmalıdır.<sup>3</sup>

“Doğrusu sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratıp sonra arşa hükmetti. İşte, düzenleyen Allah'tır. İzni olmadan kimse şefaet edemez. İşte Rabbiniz olan Allah budur. O'na kulluk edin. Nasihat dinlemez misiniz?”<sup>4</sup>

Arş kelimesinin, yaratılmışların idare edildiği merkez, bütün yaratılmışların en büyüğü ve tavanı, gerçek durumunu yalnızca kendisinin bilebileceği Allah'ın kürsüsü olduğu yorumuna göre; yalnızca Allah'a layık bir sıfat olan “Arş'a istiva etmek”, “kudretiyle Arş'ı kuşatan” anlamını taşımaktadır. Müslümanlar, bütün semaların üzerinde “Arş” denilen büyük bir cismin olduğuna dair ittifak halinde iseler de; Arş'ı ve onun üzerine istivanın şeklini en iyi bilen Allah olduğu kanaatindedirler. Bir yoruma göre Yüce Allah, Arş'a istiva etmesiyle, yaratılmışların ve melekût âleminin bütün işlerini ilmi ve hikmetine uygun olarak düzenlemekte, hikmetinin gerektirdiği ve önceden takdir ettiği şekliyle evrenin işlerini belirlemektedir.<sup>5</sup>

Allah'ın her şeye hâkim oluşunu temsil eden Yüce Saltanat makamından şüphe edilmemesi gibi bir anlamı da ihtiva eden “Arş'a istiva etmesi”nin, “sonra” kelimesinin ardından zikredilmiş olmasının zaman sırası bildirmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü Allah, zaman ve mekânla bağlantılı olan değişimlerden münezze olan varlıktır. Dolayısıyla, Allah için önceden var olmayan bir durumun sonradan var olması diye bir şey söz konusu değildir. Buradaki “sonra”lık yalnızca yaratılışın insan aklının

<sup>1</sup> Bucaille, *a.g.e.*, s.224, 225.

<sup>2</sup> Kutub, Seyyid, *Fîzılâli'l-Kur'ân* (Ter: İ. Hakkı Şengüleç, M. Emin Saraç, Bekir Karlığa), Hikmet Yay., İstanbul ts., C. 7, s. 516.

<sup>3</sup> ez-Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr* (Ter: Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. İbrahim Kutluay, Nurettin Yıldız), İstanbul 2005, C. 6, s. 97.

<sup>4</sup> Yunus, 10/ 3.

<sup>5</sup> ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, C. 6, s. 95-97.

anlayacağı bir mantıkla izah edilmesi amacından kaynaklanan manevî bir sonralığı ifade ediyor olsa gerektir.<sup>1</sup>

“Oysa O, sizi çeşitli merhaleler halinde yarattı? Görmediniz mi Allah nasıl yedi göğü, birbiri üstünde tabaka tabaka yarattı? Ve Ay’ı bunların içinde bir nur yaptı. Güneşi de bir lamba yaptı. Allah sizi yerden bir bitki olarak bitirdi. Sonra yine oraya geri çevirecek ve tekrar çıkaracaktır. Allah, size yeri bir sergi yaptı. Ki onda açılan geniş yollardan gidesiniz.”<sup>2</sup>; “O ki yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı; sonra göğe yöneldi, onları yedi gök olarak düzenledi. O, her şeyi bilir.”<sup>3</sup> Bu ayetlerde evrenin yaratılışı ile insanın yaratılışı dikkate alındığında, Allah’ın yaratma plânında, insan yaratılmadan önce yeryüzünün yaratılıp onun yaşamasına elverişli hale getirilmesinin yer aldığı görülmektedir. Yeryüzü yaratıldıktan sonra insanın emrine verilmiştir ki o, zaman ve mekân bakımından insanın hayatını kurması ve devam ettirmesi için en uygun mekândır.<sup>4</sup>

Kur’an’da insan ve kâinat merkezli bir zaman kavramı mevcuttur. Buna göre yaratılan her varlık katmanı kendi yapısına göre zamansal olmaktadır. Yani kâinatın her katmanının kendine göre bir zamanı bulunmaktadır. Örneğin “Allah gökleri ve yeryüzünü ve ne varsa ikisinin arasında, hepsini altı devirde yaratmış olandır.”<sup>5</sup>; “Gökleri ve yeryüzünü ve ikisi arasında ne varsa hepsini altı devirde yaratan Allah’tır.”<sup>6</sup>; “And olsun ki biz, gökleri ve yeryüzünü ve ikisinin arasında ne varsa altı devirde yarattık ve bir yorgunluk gelmedi bize”<sup>7</sup> gibi ayetlerde kâinatın yaratılışında da insanın dünya hayatını sürdürdüğü zamandan farklı olan bir zamandan, devirlerden söz edilmektedir.

İnsan Suresi’nin ilk ayeti, yeryüzünün insan hayatına uygun hale getirilmesinin üzerinden uzun bir zaman geçtiğini göstermekte, ancak bu zaman hakkında kesin bir rakam vermemektedir. Bilim ise, evrenin bu kıvama 15 milyar yılda getirilmiş olduğunu

<sup>1</sup> Kutub, *a.g.e.*, s. 516, 517.

<sup>2</sup> Nûh, 71/12-20.

<sup>3</sup> Bakara, 2/29.

<sup>4</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 382, 383.

<sup>5</sup> Furkan, 25/59

<sup>6</sup> Secde, 32/4

<sup>7</sup> Kaf, 50/38

söylemektedir.<sup>1</sup> Bahsi geçen ayet şöyledir: “İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?”<sup>2</sup>

Varlığın yeryüzüne suyun indirilişi ile her canlının yaratılmaya başlandığı ana kadar geçen bu aşamasına inorganik/cansız dünya demek mümkündür. Yeryüzüne suyun indirilmesi ile gerekli şartlar hazırlandıktan sonra sıra ile bitki, hayvan ve insan yaratılmıştır. İlk canlıların organik madde imal edebilmek için radyasyonun öldürücü derecede yüksek olduğu güneş ışınlarını kullanmadığı, güneş ışınlarından ancak su altına saklanarak kurtuldukları tahmin edilmektedir. Kur’an’da da bu şartların oluşacağı temel unsurun su olduğu, “İnkâr edenler görmediler mi ki göklerle yer bitişik idi, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık”<sup>3</sup> ayeti ve buna benzer birçok ayette tam vurgulanmaktadır. Su, hem yeryüzündeki ilk canlılığın oluşumu hem de bu canlılığın oluşumunun devam etmesi için en önemli kaynak olmuştur. Bütün bu oluşumlar zamanı gerektirmekte olduğuna göre, âlemin yaratılması ile başlayan ve her an yaratılması ile devam eden hayat zamansal olmaktadır. Eş’ârî atomculuğu ile ortaya atılan düşünceye göre de hem hayat, hem yaratma, hem de zaman ve değişim devam etmektedir.<sup>4</sup> Nitekim yaratma sürekli olarak devam etmektedir: “O, her gün (her an) yeni bir iştedir.”<sup>5</sup> İbn Arabî bunu, halk-ı cedîd olarak adlandırmaktadır. Ona göre yaratma, başlangıcı ve sonu olmayan daimî bir ilahî tecellidir.<sup>6</sup>

Haşr suresi 24. ayette geçen Allah’ın isimlerinden biri olan Hâlık kelimesi de, ism-i fail sigasında süreklilik ifade eden bir yapı arz etmektedir. Kozmik zamanın birbirini takibi, kıyamet ve sonrası da yaratmanın sürekliliğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Allah’ın fiilini şimdi, geçmiş ve gelecekle sınırlandırmak yanlıştır. Kozmik sistem, yaratılan her şeyin zamansal bir stratejiye göre var edildiğini göstermektedir.<sup>7</sup>

Yaratılıştaki altı devirde gök cisimleri, yer oluşmuş ve yer insanların yaşamalarına elverişli hale getirilmiştir. Yerin kullanıma elverişli hale gelmesi için dört zaman geçmiştir. Kur’an’ın bu bahsettiği dört devirle jeolojik çağlar olarak bahsedilen dört devir arasındaki paralellik Kur’an verilerinin bilimsel verilerle ters düşmediğini göstermektedir. Ayrıca bilimin söylediği bir yıldızın oluşumu ile onun uydusu veya

<sup>1</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 320.

<sup>2</sup> İnsan, 76/1.

<sup>3</sup> Enbiya, 21/30.

<sup>4</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 320-322.

<sup>5</sup> Rahman, 55/29.

<sup>6</sup> İbn ‘Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu’l-Hikem*, ( Nşr: Ebu’l-‘Alâ ‘Afîfî), Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, Beyrut. (ts.), C. 1, s. 28.

<sup>7</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 291.

uydularından birinin (örneğin Yer'in) oluşumunun birlikte meydana geldiği fikri de Kur'an'ın yaratılış ayetlerine uygundur.<sup>1</sup> Çünkü Allah Teâlâ: “Allah yoktan yaratır, sonra çevirip yine yaratır.”<sup>2</sup>; “Yoktan var eden de, tekrar diriltlen de Allah'tır”<sup>3</sup> buyurmaktadır.

Bugün bilim çevrelerince kabul gören genişlemeci kozmoloji kuramına göre<sup>4</sup>, evren Büyük Patlama ile doğmuştur. Bu patlama, bir boşluğun ortasında meydana gelen bir patlama değildir.<sup>5</sup> Yani maddenin varlığa çıkması uzayın içindeki bir boşlukta olmamıştır.<sup>6</sup> Hem uzay hem de zaman aslında bu Büyük Patlama ile ortaya çıkmıştır. Evren başlangıçta, günümüzdeki evreni dolduran enerjinin tümünü içeren küçük, sıcak ve yoğun bir ateş topu şeklinde var olmuştur. Evrenin hayat bulduğu tohum, çapı bir Planck (atomun maddesinin en alt kesiti) uzunluğunda olan ve bir Planck zamanı “yaşında” doğmuş bir uzay-zaman kabarcığı; patlamanın ilk saniyesinde hızla genişleyerek bir greyfurt büyüklüğüne erişmiştir ki bu süreç “şişme” adını almaktadır. Evreni oluşturan ateş topu, tamamen saf bir enerji yumağı olarak var olmuştur. Evren, 0,0001 saniye yaşına ulaştığı zaman sıcaklığı, mutlak sıcaklık ölçeğine göre bir trilyon Kelvin kadardır. Bu ateş topu genişleyip soğudukça enerji, Einstein'ın enerji formülüne uygun olarak maddeye dönüşmüştür. Enerji hidrojen ve helyuma dönüştükçe genişleme de yavaşlamıştır. Aradan 15 milyar yıl geçtikten sonra gittikçe yavaşlamış olan evren, günümüzde de genişlemesine devam etmektedir. Bu kurama göre, evren genişlemesini durdurup içine doğru çökmeye başlayıncaya kadar, kütle çekimi evrenin genişlemesini yavaşlatmaya devam edecektir. Bu genişleme süreci, bir zaman sonra tersine dönecek ve uzay büzüldükçe maddenin tekrar enerjiye dönüştüğü ve varlık alanından silindiği Büyük Ezilme yaşanacaktır.<sup>7</sup>

Allah, başlangıçta kâinatı yoktan var etmişse de ilk yaratmadan sonra insana kadar, onu tedrici bir plânla aşamalı olarak yaratmaya devam etmiştir ve devam etmektedir. O, varlıkları bütün ihtimallerin en iyisi olan bir plân dahilinde yaratmıştır. Ancak mümkünler için olabilir her ihtimali barındıran ezelî bilgisi arasından yaptığı en iyi seçim için verdiği emir, göz açıp kapamaya benzeyen çok kısa bir zamanda

<sup>1</sup> Bucaille, s.237, 238.

<sup>2</sup> Yunus, 10/34.

<sup>3</sup> Burûc, 85/13.

<sup>4</sup> Bozdağ, Muhammed, *Sonsuzluk Yolculuğu*, Nesil Yay., İstanbul 2005, s. 41.

<sup>5</sup> Gribbin, Mary-John, *Zaman ve Uzay* (Çev: Gürsel Tanrıöver), Tübitak Yay., Ankara 2005, s. 60.

<sup>6</sup> Bozdağ, a.g.e., s. 41.

<sup>7</sup> Gribbin, Mary-John, a.g.e., s. 60.

gerçekleşmektedir: “Biz her şeyi bir kadere, bir plâna göre yarattık. Bizim buyruğumuz yalnız bir tektir, göz açıp yumma gibidir.”<sup>1</sup>

Plânlamada vazgeçilmez araçlardan birinin zaman ölçümü olduğu bilinen bir gerçektir. Kur'an, plânlamadaki ölçeği olayın mahiyetine göre seçmektedir. Kozmolojik ölçeklerden başka rölatif ölçekler devreye sokarak onlara da işlerlik kazandırmaktadır. Allah, teknik ölçeklerin dışındaki tüm ölçekleri devreye sokarak gelecek hakkında çok hassas plânlar yapmış olduğunu ifade etmekte ve hatta bunların sonuçlarını dahi göstermektedir.<sup>2</sup>

Yaratıcı bir yönden yaratmakta yani yokluktan varlığa çıkarmakta; diğer yönden de var ettiği her bedeni uygun bir biçimde tasarlayarak biçimlendirmektedir.<sup>3</sup> “O (Rabb) ki (her şeyi) yarattı, düzene koydu.”<sup>4</sup>

Bu biçimlendirme O'nun her bir isim dairesinde gerçekleşmekte olan bir tasarımıdır. Örneklendirilecek olursa, Kayyum dairesinde vücudun zerrelere toparlanıp birbirine bağlanırken; Müzeyyin'de maddenin vücudu tasarlanmakta ve Hayy dairesinde ise hayatlar verilmektedir.<sup>5</sup>

Varlık, göklerin ve yerin nuru olan Allah'ın bir nur tecellisidir. Bütün varlıklarda Allah'ın nuru tecelli etmektedir. Negatif elektrik yüklü elektronlarla pozitif elektrik yüklü protondan ve nötr durumdaki nötrondan ibaret olan atom, maddenin elektrikten ve dolayısıyla da Allah'ın nurundan oluştuğunu göstermektedir. Ancak nur, Allah'ın bir ismidir, zatı değildir. Bununla ilgili “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde lamba bulunan penceresiz bir oyuga benzer. Lamba cam içerisindedir. Cam, sanki inciden bir yıldız. Ne doğuya ve ne batıya mensup olmayan bir zeytin ağacı(nın yağı)ndan yakılır. (Öyle mübarek bir ağaç) ki, nerdeyse ateş değmese de yağı ışık verir. (Bu ışık da) nur üzerine nurdur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlara misaller verir. Allah her şeyi bilir.”<sup>6</sup> Mealindeki ayet üzerinde çok durulmuş bir ayettir. Hatta Gazali bu ayetle ilgili bir risale yazmıştır.<sup>7</sup>

Âlemin Nur isminin bir tecellisi olduğu ayetten anlaşılabilir manalardan biridir. Bu ayet ve âlemin yoktan var edildiğine dair ayeti, bir arada ele alacak

<sup>1</sup> Kamer, 54/ 49,50.

<sup>2</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 368-369.

<sup>3</sup> Bozdağ, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>4</sup> A'lâ, 87/2.

<sup>5</sup> Bozdağ, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>6</sup> Nur, 24/35.

<sup>7</sup> Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâlî*, Kılıç Yay., Ankara ts., s. 353.

değerlendirme, evrenin yaratıldığı yoğun maddesiz enerjinin kaynağının Nur ismi olduğu yönünde bir yoruma müsait görünmektedir. Hatta kuantum fiziğinin evrenin oluşumunu açıklamak üzere ortaya attığı paralel evrenler görüşüne de uygun düşmektedir. Buna göre, evren temel düzeyde bir “tercih” yapmak zorunda kaldığında bütün tercihleri gerçekleştirmektedir. Bu, bir elektronun hangi yarıktan geçtiğini görmek için yapılan çift yarıklı deneyi ile gösterilebilmektedir. Elektronun deliklerden birinden geçmeyi tercih etmesi yerine evren ikiye bölünmekte ve elektron, bir evrende bir delikten geçerken diğer evrende öbür delikten geçmektedir. Her iki evren de gerçektir ama biz bu evrenlerden sadece birini yaşamaktayız. Bu “birden çok dünya kuramı” adı verilen, her kuantum seçeneğinin gerçekleşme şansı bulunduğu düşüncesi için farklı seçeneklerin sürekli olarak dallanması benzetmesini yapmak mümkündür. Örneğin birisi çay veya kahveden birini içmeye karar verecekse, evrenin birinde çay ve diğerinde ise kahve seçilmiştir. Bundan sonra, kahvenin sütlü veya kremalı ya da çayın şekerli veya şekersiz olması şeklinde başka tercihler de yapılacaktır. Her tercihte evren bölünmekte ve her evren gerçek olmakta, yani her tercih başka başka evrenlerde gerçekleşmektedir. Ancak bu evrenler arasında zaman içinde bir bağlantı kurmak imkânsızdır.<sup>1</sup> Kur’an’da Allah, gördüğümüz evrenden başka evrenlerin varlığından haber vermektedir: “Üstünüzde de yedi yol (birbirine yol veren, birinden diğerine geçilen yedi gök) yarattık. Ve biz yaratmadan gafil değiliz.”<sup>2</sup>; “Allah O’dur ki, yedi göğü ve yerden de sayıca onlar kadarını yarattı. Allah’ın yaratma işi, bunlar arasında yukarıdan aşağı, Allah’tan yaratıklara doğru iner ki Allah’ın her şeye kadir olduğunu ve Allah’ın bilgisinin, her şeyi kuşattığını bilirsiniz.”<sup>3</sup>

İkbal, Allah’ın göklerin ve yerin nuru olduğunun bildirildiği ve bu nurun benzetme yoluyla anlatıldığı yukarıda geçmiş olan ayeti yorumlarken, yapılan benzetmelerin Zât-ı İlâhî’nin şekilsiz bir şeyle kıyas edilebileceği yolundaki görüşü çürütmüş olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu istiarede ışık bir kandil içinde fertleştirilmiş, son olarak da iyice sınırlandırılmış bir yıldız şekline sokulmuştur. Bugünkü fizik bilimi, hareket sistemleri ne olursa olsun her gözlemci için ışık hızını geçecek bir şeyin var olmadığını söylemektedir. Buna göre, içinde yaşadığımız değişiklikler dünyasında, ancak nur veya ışık nitelik ve nicelik bakımından Mutlak Zat’a en yakın olarak, O’na en çok benzeyen varlık sayılabilecektir. Bu istiare, modern

<sup>1</sup> Gribbin, Mary-John, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>2</sup> Mü’minûn, 23/17.

<sup>3</sup> Talâk, 65/12.

bilim açısından, panteizme (vahdet-i vücuda) götüren, Allah'ın her yerde hazır olma vasfından çok O'nun mutlakîyetini, gerçekliğini ifade eden bir nitelik taşımaktadır.<sup>1</sup>

Muhyiddin İbn Arabî, Yaratıcı ile yaratıklar arasında önce nuranî ve sonra cisimsel perdeler bulunduğunu; evrenin, latif (nuranî) ve kesif (katı) yapılar arasındaki katmanlaşmadan ibaret olduğunu ifade etmektedir. O'nun gördüğü Kaf Dağı ve arkasındaki dünyaların, Nurun farklı dalgalarından yaratılan öteki evrenlerden olmaları mümkündür.<sup>2</sup>

Kur'an'da, ruhların uyku halinde bedeni terk ettiği ve tekrar bedene dönünceye kadar Allah'ın onların hayatlarını ruhsuz devam ettirdiğini bildirmek suretiyle, İbn Arabî'nin sözünü ettiği öteki dünyaların mevcudiyetinin imkânına işaret eden bir ayet yer almaktadır: “Allah, öldükleri sırada canları alır, ölmeyenleri de uykularında bedenlerinden alıp kendilerinden geçirir; sonra ölümüne hükmettiğini yanında tutar, ötekilerini de belli bir süreye kadar bedenlerine gönderir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır.”<sup>3</sup>

Fizikî âlemin etkilerinden kurtulan ruh, gerçek işlevini görebilmektedir. Rüya çok kısa bir anda meydana gelmekte ancak gelecekte haber vermektedir. Yusuf suresi'nde anlatılan, Hz. Yusuf'un kardeşleri ile ilgili olarak gördüğü rüyanın, 40 veya 80 sene sonra gerçekleşmiş olduğu anlatılmaktadır.<sup>4</sup> Bu, “geçmiş, şimdi ve geleceğin” aslının zaman değil, mekân olduğuna işaret etmektedir. Çünkü zaman, sıralanmış olay kesitleridir. Geçmiş, şimdi ve gelecek bedenle ilgili iken, ruh vücutsuz ve bağımsız bir ilâhî emir olarak izin verildiğinde, tüm zamanları birden görebilmekte ve tüm tarihe aynı anda bakabilmektedir. Buna göre evrende zaman, somut bir gerçeklik değil fakat bilinçte oluşan bir algı olmaktadır. Olaylar birbirini izlemese, bilinç zamanı algılayamayacaktır. Ruh, olay sıralamasına mahkûmiyetten kurtulduğu zaman, dilediği sıradaki olaya giderek arzuladığı zamanı yaşayabilecektir. Evrendeki olay akış hızları farklı olduğu için zaman da göreceli olmaktadır. Tanımlanabilen en küçük zaman, en küçük evren kesitinde geçen en küçük olaydır. Bu, on üzeri eksi otuz üç cm çapındaki Planck kesitinde on üzeri eksi kırk üç saniyede yaşanan foton geçişi, parlayıp sönüşüdür. Bilimsel olarak bundan daha küçük bir olay ölçülemediği için, bundan daha

<sup>1</sup> İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (Çev: Ahmet Asrar), Bir Yay., İstanbul 1984, s. 93, 94.

<sup>2</sup> Bozdağ, a.g.e., s. 26.

<sup>3</sup> Zümer, 39/42.

<sup>4</sup> Kalın, a.g.e., s. 378.

kısa bir zaman aralığından da söz edilememektedir. Zamanı nesnelerin çokluğu ve olayların hızı belirlemektedir. Periyotlara sığan olay sayısı arttıkça olaylar hızlanmaktadır. Birkaç saniyelik rüyaya iki saatlik hikâyenin sığabilmesinin sebebi de bu olmalıdır.<sup>1</sup> Uyku halinde başka bir evrene çekilen ruh, faaliyetini çok hızlı hareketlerle gerçekleştirebildiği için gelecek zamanda gerçekleştirebilecek tercihleri görme imkânın sahip olmaktadır.

Başka bir ayette yaratılışın ister başlangıçta, ister onu takiben olsun ıstıfâ/seçme yöntemi ile gerçekleştirildiği ifade edilmektedir. Seçme, yaratma içinde yaratma demektir. Allah, Rubûbiyet sıfatının gereği olarak, evrende bir tekâmül ve ıstıfa kanunu vaz etmiştir. Buna göre O; her şeyi safi olanı saf olmayandan seçip ayırarak, diğer bir ifade ile yakışıksız sıfat ve niteliklerden ayıklayıp güzel özelliklerle donatarak yaratmaktadır.<sup>2</sup> : “Allah Âdem’i, Nuh’u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini seçip âlemlere üstün kıldı.”<sup>3</sup>

Kuantum kuramı, ışığı meydana getiren, varlığı birçok farklı olayla doğrulanmış; sıfır kütle, sıfır elektrik yüküne sahip, daima ışık hızıyla giden<sup>4</sup> foton adındaki parçacığın şu veya bu yoldan gitmesinin mümkün oluşundan söz etmekte ve bu şekilde evren ve içindeki mahlukat için hür iradenin varlığının da olanaklı olduğunu göstermektedir.<sup>5</sup> Atomların çekirdeğinde bulunan elektronlara eşit miktardaki protonların ve bundan ayrı olarak da nötronların oluştuğu kuarkları araştıran bilim adamları, gitar telinin titreşiminin doğasının anlaşılması ile<sup>6</sup>; maddesiz, vücutsuz bir enerji denizinde yaşanan manyetik titreşimler melodisinden, en küçüğünden en büyüğüne doğru üretilen parçacıkların doğmasından biraz yukarıda en küçük dalga parçası olan foton ve diğer parçacıkları oluşturmakta olduğunu anlamışlardır.<sup>7</sup> Buna göre, gezegenleri, yıldızları ve galaksileri oluşturan madde, enerji dalgalarından üretilen taneciklerdir. Durağan gibi görünen bedenlerin temelinde ışık hızında gerçekleşen bir dalga akışı oluşmaktadır. Işık hızındaki fotondan örülen tanecik yavaşlamakta; onlardan örülen atom daha da yavaşlayarak elementlere, kayalara, kıtalara, gezegenlere ve

<sup>1</sup> Bozdağ, *a.g.e.*, s. 35-37.

<sup>2</sup> Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul ts, C. 2, s.347.

<sup>3</sup> Âl-i İmrân, 3/33.

<sup>4</sup> Weinberg, Steven, *Atomaltı Parçacıkları* (Çev: Zekeriya Aydın), Tübitak Yay., Ankara 2005, s. 181, 182.

<sup>5</sup> Gribbin, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>6</sup> *a.g.e.*, s. 58.

<sup>7</sup> Bozdağ, *a.g.e.*, s. 20.

galaksilere ulaşmaktadır. Yani yeryüzünde duruyor gibi görünen her maddede, baş döndürücü titreşimler gerçekleşmektedir.<sup>1</sup> Zira bilim, evrenin temel yasalarını elde etmenin en iyi ve belki de en doğru yolunun, bu atomlarda keşfedilen temel parçacıkların incelenmesi olduğunu söylemektedir.<sup>2</sup> Yüce Allah, yarattığı her şeyin görünen kısmı yanında bir de gölgesi olduğunu ve bu gölgenin sürekli olarak Allah'a secde halinde olduğunu vurgusunu yapmakta ve bu secdelerin dönerek gerçekleştiğini belirtmektedir: “Göklerde ve yerde ne varsa, ister istemez kendileri de, gölgeleri de sabah akşam Allah'a secde ederler.”<sup>3</sup>; “Onlar Allah'ın yarattığı herhangi bir şeyi görmüyorlar mı? Bir baksalar ya, gölgeleri sağlarından, sollarından sürüklenerek, Allah'a secdeler ederek dönüp dolaşmaktadır.”<sup>4</sup>

Bütün bu oluşumlar kendi kendilerini ya da evrendeki hassas işleyişi tesadüfen meydana getiremezler. Çünkü evrenin işleyişinde hâkim olan hassas ölçülerin bozulmadan devamı, ancak alim, mürîd ve kadîr bir yaratıcının emri altında gerçekleşen bir faaliyetle mümkün olabilmektedir: “İşte Rabbiniz Allah budur, her şeyin yaratıcısıdır.”<sup>5</sup>

### 1.3. Kur'an'da Zamanın Taksimi

Kur'ân-ı Kerim'de bir olay ya da hikâye anlatıldığı zaman, amaç tarihî bir olayı dile getirmek olmadığı için, ne kişi ne de yer isimleri titizlikle belirtilmektedir. Bilinen bir gerçektir ki, bir olayla ilgili şahıs ve yer isimlerini taşıyan olaylar tarihî bir hüviyette olmakta ve buna bağlı olarak da anlamları sınırlandırılmaktadır. Hz. Âdem'in dünyaya indirilişi hikâyesinde şahıs ve mekânın net bir şekilde bildirilmemesi de aynı şekilde, olayın ağırlıklı olarak evrensel bir gerçeği vurgulaması ve birtakım ahlâkî kazanımların elde edilmesi amacıyla anlatıldığını göstermektedir.<sup>6</sup>

Bununla birlikte, Kur'ân, hayatın tanzimi ve muhatabı olan insanları belli bir programa alıştırabilmek ve ebedî hayata hazırlayabilmek açısından; evrenin yaratılışından itibaren kıyamete kadar olan süreyi geçmiş, an ve gelecek olarak; ayrıca insanların ömrünü içine alan çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık dönemlerini ifade ederek ve onların akıllarına hitap etmek suretiyle, zamanı belli dilimlere ayırmaktadır.

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s. 20-21.

<sup>2</sup> Weienberg, *a.g.e.*, s. 194.

<sup>3</sup> R'ad, 13/15.

<sup>4</sup> Nahl, 15/48.

<sup>5</sup> Mü'min, 40/62.

<sup>6</sup> İkbâl, *a.g.e.*, s. 115.

Kur'ân'da insan hayatını tanzimde kullanılan en büyük zaman dilimlerinden biri olan yüzyıl şöyle ifade edilmektedir: “Asra yemin olsun ki, insan mutlaka ziyandadır. Ancak iman edenler, salih amel işleyenler, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır.”<sup>1</sup>

Kur'an'da gelecek zamana, “yarına bir şeyler gönderme”ye devamlı bir teşvik vardır. Çünkü insanın gelecekte başına gelecek olan her şey, geçmişte yapmış olduğu amellerinin neticesi olacaktır: “Ey inananlar, Allah’tan korkun ve kişi, yarın için ne (yapıp) gönderdiğine baksın. Allah’tan korkun. Çünkü Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”<sup>2</sup>; “‘Bu kendi ellerinizin yapıp öne sürdüğünün karşılığıdır.’ Allah kullarına asla zulmetmez.”<sup>3</sup>

Kur'ân'da Güneş ve Ay, miat ve vakitlerin yani takvimin kendisine göre belirlendiği varlıklar olarak bahsedilmektedir:<sup>4</sup> “Güneş’i ışıklık ve Ay’ı nurlu yapan; yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için Ay’a menziller (konak yeri) düzenleyen O’dur. Allah, bunları ancak gerçeğe göre yaratmıştır. O, bilen insanlar için ayetlerini birer birer açıklar.”<sup>5</sup>

Bu ayetin; vakitlerin tayini, hesap, tarih ve Ay’ın menzilleri ilimlerinde temel esas teşkil ettiğine dair bir yorum mevcuttur.<sup>6</sup>

Ay’ın nur olarak isimlendirilmesinde amaç mübalağadır. Çünkü nur, ışıktan daha umumî bir anlamı ihtiva etmektedir. Bir yoruma göre, bir şeyin kendisinde olan ışığa ziya denilirken; başkasından elde edilen ışığa ise nur adı verilmektedir. Böyle ise; ayette Güneş’in ışığının kendinden ve Ay’ın ışığının ise bir başka varlıktan kaynaklandığına bir işaret bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Bu ayette söz edilen alevler ve lavlar içindeki Güneş, aydınlatma gücüne sahip ve her gece bir merhaleye yeni bir şekilde inmekte olan Ay’ın düzenli işleyişi; insanın bunların ardında gizlenmiş olan tedbiri idrak ederek Allah’ın kudreti ve hikmetini anlamasını sağlamaya yöneliktir. Bunlardaki incelikleri idrak edebilmek, ilim sahibi olmayı gerektireceğinden<sup>8</sup> ötürü; aynı zamanda, ilgili ilimleri öğrenmeye bir teşvik de

<sup>1</sup> Asr, 103/1-3.

<sup>2</sup> Haşr, 59/18.

<sup>3</sup> Âl-i İmrân, 3/182.

<sup>4</sup> Kutub, a.g.e., C. 7, s. 521.

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

<sup>6</sup> ez-Zuhaylî, a.g.e., C. 7, s. 104.

<sup>7</sup> a.g.e., C. 7, s. 102.

<sup>8</sup> Kutub, a.g.e., C. 7, s. 520, 521.

bulunmaktadır. İnsan bu sayede, kâinatta devam ede gelen yaratılışı sürekli temaşa etmenin verdiği ülfetten kurtularak ruh dünyasını bunların ardındaki Yaratıcı'ya yöneltecektir. Yukarıdaki ayetlerin anlamını sürdüren ayette de; gece ile gündüzün “ihtilafında”, birbiri ardından gelmesinde ve Allah'ın gökte ve yerde yarattıklarında O'nun varlığına dair birçok ayetin bulunduğu ifade edilerek<sup>1</sup> buna işaret edilmektedir: “Gece ile gündüzün birbiri ardından gelmesinde, Allah'ın göklerde ve yerde yarattıklarında, karşı gelmekten sakınan kimseler için ayetler vardır.”<sup>2</sup>

Söz edilen iki ayetten önceki 4. ayetin, öldükten sonra dirilmeye işaret etmekte oluşunun değerlendirilmesi; yılların, sayısı ve hesabını bilme yönünden her zaman mutlaka bir son olduğu ve o zaman içinde yaşayanların öleceği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.<sup>3</sup>

Zaman ölçüsünü gösteren ve Allah'ın yarattığı evrenin tabiatına göre zamanın deveranını sınırlandıran ayette, yerin ve göğün yaratılmasına göre evrende on iki aya bölünen bir zaman devrinin bulunduğu işaret edilmektedir. Ayların sayısının ispatı ile zaman deveranının ispatına delil getirilmekte, zamanın deveranında artma ya da eksilmenin olmayacağına dair Allah'ın kitabında, O'nun evreni yarattığı gün kevnî bir kanun yazması suretiyle bir belirleme yapıldığı ifade edilmektedir. Bu sabit kanundan bahsedildikten sonra bir başka sabit kanun olan hürmetli ayların tahrîm ve tahdîd edilmiş olmasından söz edilmekte; arzu ve heveslere uyarak onların öncelik ve sonralıklarının değiştirilemeyeceği kanununun zamanın deveranında olduğu gibi değişmeyeceği ifade edilmektedir:<sup>4</sup> “Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında Allah'a göre ayların sayısı on ikidir. Bunların dördü hürmetli aydır. Bu dosdoğru bir nizamdır. Öyleyse o aylar içinde kendinize yazık etmeyin. Toplu olarak sizinle savaşan müşriklerle siz de toplu olarak savaşın. Allah'ın sakınanlarla beraber olduğunu bilin.”<sup>5</sup>

Allah Teâlâ yılın aylarından haber vermek suretiyle, kameri ayların Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günden, yani göklerle yerin yaratılışının tamamlandığı vakit, yaratma ve var etmenin bahsedildiği altı günden bu yana; bugünkü bilinen tarzda on iki olduğunu bildirmektedir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *a.g.e.*, C. 7, s. 521.

<sup>2</sup> Yunus, 10/ 6.

<sup>3</sup> *ez-Zuhaylî, a.g.e.*, C. 7, s. 103.

<sup>4</sup> Kutub, *a.g.e.*, C. 7, s. 281, 282.

<sup>5</sup> Tevbe, 9/36.

<sup>6</sup> *ez-Zuhaylî, a.g.e.*, C. 5, s. 387.

Bu aylardan haram olan dört ay; Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Recep'tir. Onların haramlığı ifade edilirken, saygı göstermek anlamındaki hürmet kökünden olan haram kelimesinin çoğulu olan hurum kelimesi kullanılmaktadır.<sup>1</sup>

On iki ay içinde kutsal kılınmış olan bu dört ay, Allah'ın insanlar için bir barış alanı ve bir güvenlik zamanı tesis etmek için irade ettiği bir kanun olmaktadır. Bu yüzden Allah'ın iradesine aykırı hareket ederek onları değiştirmeye kalkmak, aslında insanın kendisine zarar vermesinden başka bir şey değildir.<sup>2</sup> Üstelik bu şekilde, ilahî kanunlarla oynanmaktadır ki bu, ibadet vakitlerini dahi değiştirmektedir. Çünkü din, kameri yılı kullanmayı vacip kılmaktadır.<sup>3</sup>

Allah, ayları ve hesabı bilmek için Ay'a menziller tayin etmiş olduğunu şöyle ifade eder: "Güneş'i ı ışık, Ay'ı nur yapan, yılların sayısını ve hesabını bilmeniz için ona menziller tayin eden O'dur."<sup>4</sup>; "Sana yeni doğan ayları soruyorlar: De ki onlar, insanlar için vakit ölçüleridir."<sup>5</sup>

Bir Kur'an ayetinde Allah'ın günlerinden şöyle bahsedilmektedir: "And olsun ki Musa'yı ayetlerimizle gönderdik. Ona şöyle dedik: Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar, onlara Allah'ın (felaket) günlerini hatırlat. Şüphe yok ki bunda her sabredip şükreden için nice ibretler vardır."<sup>6</sup>

Ayette, Hz. Musa'nın, Firavun ailesinin zulüm ve işkencelerine maruz kalan İsrail oğulları'na öğüt verirken; onlara tarih içinden Allah'ın kudretini gösteren, Allah'ı hatırlatan acı ve tatlı olayları anlatmasının, sabreden ve şükreden kullara ümit ve ferahlık vereceği ifade edilmektedir.<sup>7</sup>

Rahman suresi'nde Yüce Allah'ın yaratmasının sürekli olduğu ifade edilirken şöyle buyrulmaktadır: "Göklerde ve yerde bulunanlar, O'ndan isterler. O, her gün yeni bir iştedir."<sup>8</sup>

Allah Teâlâ, uygun gördüğü her an nicelerini yok eder ve nicelerini var eder, nicelerini de zengin kılar, dualara icabet eder ve bir kısmını da kabul eder. Sıkıntıları giderir, günahları affeder, aynı zamanda bazı insanları yükseltirken bazılarını alçaltır.

<sup>1</sup> ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, C. 5, s. 386.

<sup>2</sup> Kutub, *a.g.e.*, C. 7, s. 282.

<sup>3</sup> ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, s. 392, 393.

<sup>4</sup> Yunus, 10/5.

<sup>5</sup> Bakara, 2/189.

<sup>6</sup> İbrahim, 14/5.

<sup>7</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 5., s.170, 171.

<sup>8</sup> Rahman, 55/29

Bunları her gün yani her saat veya her an yapar. İbni Uyeyne ve Hasan Basri'nin aktardıklarına göre Allah'a göre zaman; biri dünya ve diğeri ahiret olmak üzere iki günden ibarettir. O'nun dünyadaki işi emir ve nehiy, ahiretteki işi ise hesâb ve cezadır.<sup>1</sup>

Namaz vakitleri ve Allah'ı tesbih vakitlerinin bahsedildiği bir ayet şöyledir: “Onların dediklerine sabret, güneşin doğmasından ve batmasından önce Rabb’ini överek tesbih et; gece saatlerinden bir kısmında ve gündüzün taraflarında O’nu tesbih et ki memnun olasın.”<sup>2</sup>

İkinci namazının vaktinden Kur’ân’da iki yerde bahsedilmektedir. Bunlardan ilki şudur: “Namazlara ve orta namaza devam edin ve Allah için boyun eğerek kalkıp namaza durun.”<sup>3</sup> İkinci yer ise, Asr suresi’dir. Bu sure bir yeminle başlamaktadır: “Asra yemin olsun ki; zeval bulan günün hakkı için.” Bazı tefsirciler bu ayette geçen asr kelimesinin ikinci namazının vakti olduğu görüşündedirler.<sup>4</sup>

#### 1.4. Zamanın İzafiyeti

Evrende zaman, mekânlara göre farklılık arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle, evrenin her yerinde, her an farklı bir güzellik yaşanmaktadır. Varlığa ait olan hareketin farklılığından kaynaklanan bu izafiyet, hayatın gereklerinden biri kılınmıştır. Kur’an’da belirtildiği gibi, hep gündüz veya hep gece yaşanması tarzında tek ve değişmez bir zamanın söz konusu olması durumunda, hayatın yaşanamayacak hale gelmesi olasıdır.<sup>5</sup> “Resulüm de ki düşündünüz mü hiç, eğer Allah üzerinizde geceyi ta kıyamet gününe kadar aralıksız devam ettirse, Allah’tan başka, size ışık getirecek tanrı kimdir? Hâlâ işitmeyecek misiniz? De ki haber verin bakayım, eğer Allah üzerinizde gündüzü ta kıyamet gününe kadar aralıksız devam ettirse, Allah’tan başka, istirahat edeceğiniz geceyi size getirecek tanrı kimdir? Hâlâ görmeyecek misiniz? Rahmetinden dolayı Allah, geceyi ve gündüzü yarattı ki geceleyin dinlenesiniz gündüzün ise O’nun lütuf ve kereminden rızınızı arayasınız. Umulur ki şükredersiniz.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 5, s. 377, 378.

<sup>2</sup> Taha, 20/130.

<sup>3</sup> Bakara, 2/238.

<sup>4</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 9, s. 421, 422.

<sup>5</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 42.

<sup>6</sup> Kasas, 28/71-73.

Oysa zaman, varlığın tabiatında, değişim kanununu takip ederek kendini hissettirmektedir.<sup>1</sup>

Meâric suresi'nde geçen şu ayet, ahiretteki günler konusunda Allah'ın hesabı ile insanların hesabı arasındaki farkı göstermektedir:<sup>2</sup> “Melekler ve ruh da miktarı elli bin yıl olan o derecelere bir günde yükselip çıkarlar. Şimdilik sen güzel güzel sabret. Doğrusu onla bunu uzak görüyorlar. Biz ise onu yakın görmekteyiz.”<sup>3</sup>

Ayetin geçtiği surenin ana fikrinin ahiret gerçeği olması ve ayetin akışı, burada belirtilen günlerin kıyamet gününe işaret etmekte olduğunu göstermektedir. Kıyamet günü melekler ve ruh, yani Cebrail Allah'a çıkarlar. “Miktarı elli bin yıl olan” ifadesinin, kıyamet gününün uzunluğundan söz ediyor olması mümkündür. Bu takdirde, kıyamet günündeki bir günün uzunluğu dünyanın elli bin yılına denk olmaktadır. Zaten Dünya'daki gün kavramı, yeryüzünün kendi eksenini etrafındaki yirmi dört saatte bir dönüşü ölçü alınarak düzenlenmiştir. Oysaki evrende kendi eksenini etrafındaki dönüşünü yirmi dört saatin bin katı ölçüde tamamlayan yıldızlar bulunmaktadır. Bu, kastedilen zaman ölçüsü hakkında bir fikir vererek, Allah'ın günlerinden bir günün süresinin, Dünya'nın elli bin yılına denk olduğunu göstermekte ve buna bağlı olarak da insanların çok uzak gördükleri kıyamet gününün aslında Allah katında çok yakın olduğunu ifade etmektedir.<sup>4</sup> Maddî olmayan cisimlerin zamanı günlerin her biri, maddî cisimlerin birer yılına eşit olan bir zamandır. Maddî olmayan cisimlerin zamanından kademeli olarak gidilmesi durumunda en son ulaşılabilecek zaman, ilahî zamandır ki o; kendisinde sürenin, bölünme, sıra takip etme ve değişiminin olmadığı mutlak zamandır.<sup>5</sup> Kindi insana bağımlı olmayan bu mutlak zamanı “ezel”<sup>6</sup>, İbn Arabî ise “zamanların zamanı”, “dehr-i evvel” olarak nitelendirmektedir.<sup>7</sup> Zira mutasavvıfların görüşünde zaman, “an” denilen şeydir.<sup>8</sup> Mutlak zaman insana bağımlı olmasa da, kalbî keşfe ulaşan insanın aynel-yakin türünden bilgisi sayesinde, onu yakalayarak yaşaması mümkündür. Hatta zaman; sahib-i zaman olan bir kimsenin hal, fiil ve sıfatlarına zarf olmasından ötürü o, zamanda tasarruf edebilmektedir:<sup>9</sup> “Kulu Muhammed'i bir gece Mescid-i Haram'dan, kendisine

<sup>1</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 42.

<sup>2</sup> Kutub, *a.g.e.*, C. 25, s. 225.

<sup>3</sup> Meâric, 70/4-7.

<sup>4</sup> Kutub, *a.g.e.*, C. 25, s. 230.

<sup>5</sup> İktisadî, *a.g.e.*, s. 109.

<sup>6</sup> Kindi, *Felsefî Risâleler* (Çev: Mahmut Kaya), İz Yay., İstanbul 1994, s. ?

<sup>7</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>8</sup> İbn Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, C. 2, s. 239.

<sup>9</sup> Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2002, s. 301, 302.

bir kısım ayetlerimizi göstermek için, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah, her türlü noksanlardan münezzehtir. Şüphesiz ki O, Semi'dir, Basîr'dir."<sup>1</sup>

İsrâ ve Miraç hâdisesi bir gecede gerçekleşmiş, insanların bilgi sınırlarını aşan bir gayb hâdisesidir. İsrâ, Mekke'deki Mescid-i Haram'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya; Miraç ise Mescid-i Aksâ'dan semanın yüceliklerine ve Sidret-i Münteha'nın ötesine yapılan bir yolculuktur.<sup>2</sup> Ayette bu yolculuğun, çok kısa bir zaman diliminde binlerce kilometrelik mesafeyi alma şeklinde gerçekleştiğine işaret edilmek suretiyle, zamanın uzamasının imkân dahilinde olduğu mesajı verilmiştir.<sup>3</sup>

Hz. Peygamber, Mirâc'a, Allah Teâlâ'nın şaşırtıcı ve büyük delillerini görmesi ve kendisi de bu yolculuğa çıkabilmesi ile bütün kâinata bir delil olarak gösterilmesi için çıkarılmış<sup>4</sup> ve orada, "gerçekten Rabbi'nin varlığının en büyük ayetlerini görmüştür."<sup>5</sup>

Bu hâdisenin mahiyeti yani ruhla mı bedenle mi gerçekleştiği gibi hususlar hakkında birçok tartışma gerçekleşmiştir. Ancak isrâ ve miracın ruhen veya bedenlen; uykuda veya uyanık halde iken gerçekleşmiş olmasının Allah'ın peygamberini tecellisine mahzar kılarak kısa bir zamanda uzak yerleri ve uzak âlemleri göstermiş olduğu gerçeğini değiştirmeyeceği kesindir. Bu, insanın sınırlı kudreti karşısında Allah'ın kudretinin her türlü imkânsız görünen şeyi en kolay yapılabilecek bir şey gibi yaratacağını göstermektedir. İnsanlık âlemindeki ölçü ve teoriler; Allah'ın kudretine talluk eden meselelerde ölçü olamamaktadır.<sup>6</sup> Üstelik yalnızca ruhun bedenden tamamen sıyrılması şeklinde gerçekleşen bilgi yolculukları, birçok Müslüman ferdin yaşadığı bir durumken; şaşırtıcı büyüklükte bir mucize olarak verilen İsrâ ve Mirâc'ın bundan farklı olarak hem ruh hem bedenle gerçekleşmiş olması ihtimali daha yüksek görünmektedir.<sup>7</sup> Bâyezîd Bistâmî'den itibaren sûfiler de miraç yaşadıklarını söylemişlerdir. Attâr, Tezkîretü'l- Evliya'da Bâyezîd-i Bistâmî'nin miracını anlatmakta ve İbn Arabî de benzeri bir miraçtan bahsetmektedir. Bundan sonra büyük sûfilerin çoğuna dair miraç olayı anlatılmıştır. Miraç, genellikle ruhun yükselişi ve manevî yolculuk şeklinde tasvir edilerek, buna urûç-hubût, suûd-nüzul, iniş-çıkış denilmektedir.

<sup>1</sup> İsrâ, 17/1.

<sup>2</sup> Kutub, *a.g.e.*, C. 9, s. 278.

<sup>3</sup> Merdin, *a.g.e.*, s. 194.

<sup>4</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 5, s. 276, 283.

<sup>5</sup> Necm, 53/ 18.

<sup>6</sup> Kutub, *a.g.e.*, C. 9, s. 280, 281.

<sup>7</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 5, s. 282.

Hız. Âdem yeryüzüne indirilmesine hubût-ı Âdem, Hız. Peygamber'in göklere çıkarılmasına ise miraç denilmektedir. Bütün müminler namaz kılarken seviyelerine göre bu ruhanî ve manevî miraçtan nasip almaktadırlar. Zira kulun Allah'a en yakın olduğu an, secdede bulunduğu zamandır. Çünkü Hız. Peygamber'in miracında hediye edilmiş olan "namaz müminin miracıdır."<sup>1</sup>

"Muhakkak ki, o, semi'dir ve basîrdir" cümlesindeki "o" zamiri ile Yüce Allah'ın mı, Hız. Peygamber'in mi kastedilmekte olduğu konusunda da farklı yorumlar mevcuttur. Bazıları, Allah'ın her kulunun gizli ve açık bütün hallerinden gerçek anlamda haberdar olarak, bu yüksek mucizeyi yaşamaya en layık kulun peygamberimiz olduğunu bilmiş ve O'na bu makamı tahsis etmiş olduğu kanaatinde iken; diğer bazı müfessirler ise, buradaki "o" zamiri ile Hız. Peygamber'in kastedilmekte olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Bu takdirde ayetin anlamı "gerçekten sözümüzü işiten ve zatımızı gören yalnızca o kuldur" şeklinde değişmektedir. Her iki yorumu da birleştirerek farklı bir anlam yükleyen bir görüşe göre Allah, peygamberinin görmesi ve işitmesinin kendinden kaynaklanmadığını, tam aksine ancak Allah'ın yardımı ile işitip görebileceğini ifade etmektedir.<sup>2</sup> Aslında, Hız. Peygamber'e çeşitli zaman ve mekânların gezdirilmiş olması, günümüzde akla aykırı bir durum arz etmekten çıkmıştır. Zira artık zamana yolculuğun keşfedilmesi, iki binli yıllarda gerçekleşmesi beklenen hadiselerden biri olarak kabul edilmektedir.<sup>3</sup>

Bazı müfessirler, gök cisimlerinin hareketlerinin hızları ile ilgili bilimsel bilgileri destek alarak, İsrâ ve Mirâç'ta gerçekleşen hızlı hareketi insan aklının anlayabileceği bir üslupla anlatmaya çalışmaktadırlar. Bu hâdise, doğrudan doğruya ilâhî bir ayet olarak gördüğümüz ve yaşadığımız dünyaya ait olan fizik kanunları ile açıklanabilecek bir nitelikte değildir. Daha önce hiçbir benzeri görülmemiş olan bir olayı benzetme yoluyla düşünmenin yeterli bilgi sağlayamayacağı açıksa da, İsrâ'daki hız bir dereceye kadar anlaşılabilir. Çünkü peygamberimiz, bu yolculukta kendisi ile seyahat etmiş olduğu Burak adlı aracından söz ederken, onun ayağını gözünün gördüğü yerin son noktasına basarak hareket eden bir varlık olduğunu ifade etmekte ve bu şekilde, akıllara şimşek ve elektrik hızını hatırlatan bir mesaj vermektedir. Buna göre O, bir araç üzerinde, elektrikten hiç etkilenmeyerek ve hiç sarsılmayarak, tam sükûnet ve huzur içinde mesafeleri katlamak suretiyle seyahatini gerçekleştirmiş olmaktadır. Kudreti ile

<sup>1</sup> Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 247.

<sup>2</sup> Yazır, a.g.e., C. V., s. 283.

<sup>3</sup> Tambini, Michael, *21. Yüzyıl* (Çev: Zeynep Gürsoy), Tübitak Yay., Ankara 2003, s. 57.

her şeye gücü yeten Allah, kendi nurundan yaratmış olduğu dostunu ziyaretine davet etmiş ve birçok meleği de bunun için görevlendirmiştir. Peygamberin yaşamış olduğu bu insan aklını çok fazla aşan Miraç hâdisesinin; ancak yer, zaman, hareket ve ruh niteliklerinin tam olarak anlaşılması halinde idrak edilebilecek bir gerçek olarak değerlendirilmesi mümkün görünmektedir.<sup>1</sup>

Allah katındaki zaman, dünyaya ait olan zaman ölçülerinden farklıdır. Kur’ân ayetlerinde geçen “bir gün” azlıktan, “bin yıl” ise çokluktan kinayedir. Bunlar kesin bir değer ifade etmekten ziyade, aradaki farkın büyüklüğünü anlatmaya yönelik olarak seçilmiş olmalıdır. Zira Hacc Suresi’ndeki ayette, Arapça’da “gibi” anlamına gelen “ke” ifadesi kullanılarak “ke elfi senetin” buyrulmaktadır.<sup>2</sup>: “Bir de senden acele azab istiyorlar. Elbette Allah sözünden caymaz. Bununla beraber Rabbin’in katında bir gün, sizin sayacaklarınızdan bin sene gibidir.”<sup>3</sup>; “O, gökten yere (yukarıdan aşağıya) işleri düzenler, sonra da o işler, sizin saydıklarınızdan bin yıl kadar olan bir günde O’na yükselir.”<sup>4</sup>

Kanada-Toronto Üniversitesi’nde fiziko-matematik araştırma şefi olan Prof. Dr. Yusuf Mürüvve, Meâric Suresi’nde geçen, zaman akışının gayb âleminde çok farklı olduğunu beyan sadedindeki “elli bin yıl” ifadesi üzerinde hesaplamalar yaparak ilginç sonuçlara varmıştır.<sup>5</sup>

Meâric Suresi’ndeki “Allah indindeki bir gün, sizin saydıklarınızdan elli bin yıl gibidir.” ayeti nazara alındığı takdirde; bir ilahî saniye=545.701.325 km olmaktadır. Bu ise; ilahî âlemin hareketi, maddî âlemdeki ışığın hızının en az 37 ile 1850 katı olduğu anlamına gelmektedir.”

Kur’ân’ın “Allah’ın onları haşr edip toplayacağı günde, sanki onlar dünyada gündüz bir parça kalmışlar da aralarında tanışmışlar gibi olacak. Allah’ın huzuruna çıkacaklarına inanmamış ve doğru yolu tutmamış olanlar hiç şüphesiz en büyük ziyana uğramış olacaklar.”<sup>6</sup>; “Allah inkârcılara ‘yeryüzünde kaç yıl kaldınız?’ diye sorar. ‘Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldık. İşte bilenlere sor’, derler. Allah buyurur ki:

<sup>1</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 5, s. 280, 281.

<sup>2</sup> Merdin, *a.g.e.*, s. 193.

<sup>3</sup> Hac, 22/47.

<sup>4</sup> Secde, 32/5.

<sup>5</sup> Merdin, *a.g.e.*, s. 194.

<sup>6</sup> Yunus, 10/45.

‘Sadece az bir süre kaldınız; keşke siz bunu bilmiş olsaydınız’”<sup>1</sup> ayetlerinde zamanın izafiyetine açık bir şekilde işaret edilmektedir.

Bu ayette, ortalama olarak yetmiş yıllık bir ömrün, bir günün bir saati kadar kısa bir zaman gibi algılanması; ahiretin dünya hayatına kıyasla çok daha uzun olduğunu, dolayısıyla zamanın farklı yerlerde farklı hızda aktığını bildirmektedir.<sup>2</sup>

Kahire’de yapılan “Milletlerarası İslâm Konferansı”nda Dr. Zübeyr Kerami’nin sunmuş olduğu tıbbî bir araştırma tebliğinde ortaya attığı iddia, Kur’an’ın, zamanın izafî olduğu yönündeki yaklaşımını açıklamaktadır. Buna göre, Kur’ân’da ikindi namazı üzerinde özellikle durulmasının en önemli sebebi, beyinde bir merkez olan vücudun biyolojik saati ile ikindi namazı arasındaki senkronizm yani eşzamanlılıktır. Çünkü biyolojik saate dahil olan kortizon ve adrenalin adlı iki hormon sisteminin en aktif olduğu dönem ikindi namazı vaktidir. Sinir sisteminin, adrenalin gibi hormonlar aracılığı ile iş gören bir sistem olan sempatik sistemi, özellikle tehlike ve stres durumlarında vücuda hâkim olmaktadır. Bu vakitte ifa edilen ikindi namazı; beynin bir merkezi olan hipokampusu uyatarak bir gevşeme, rahatlama durumu sağlamakta ve bu şekilde, kandaki en yüksek seviyesine öğleden sonra saat 3.00 ila 4.00 civarında yani ikindi vaktinde ulaşmış olan adrenalin isimli hormonun düşürülmesine yardım etmektedir. Bu durumda, insan vücudunda ortaya çıkması muhtemel olan hipertansiyon gibi psikosomatik hastalıklar da önlenmiş olmaktadır.<sup>3</sup> Bu ayetlerde ikindi zamanı olarak taksim edilmiş olan gün bölümünün, insanın biyolojik saati ile de bağlantılı olarak yer almış olması; Allah’ın zamanı, her yarattığı varlığa göre farklı bir ölçekle ortaya koyduğunu göstermektedir.

Zamanın izafiliğine dair bu ayetler, Kur’ân’ın zaman anlayışının, felsefenin mutlak zaman anlayışına karşı olduğunu göstermektedir. Bugün, birçok deney ile sınanarak hep aynı sonucu almak suretiyle zamanın izafî oluşunu ortaya koymuş olan izafiyet teorisinin söylediği de budur. Yani evrenin yaratılışı ile başlatılmış olan zaman; hıza, harekete ve mekâna bağlı olmasından ötürü herkese ve her farklı yaşam alanına göre farklılık arz etmektedir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah’ın kelâmında da, bu bilgileri doğrulayan ayetlerin yer almış olması; onun hak olmasından ileri gelmektedir.

<sup>1</sup> Müminûn, 112-114.

<sup>2</sup> Merdin, *a.g.e.*, s. 194.

<sup>3</sup> Tathî, Âdem -Dikmen, Mehmet, *Merak Ettiklerimiz*, Cihan Yay., İstanbul 2004, s. 264-266.

### 1.5. Ezelîlik ve Ebedîlik

Ezel; başlangıçsız zaman, zihnen başlangıcı düşünilemeyen süre, varlığın geçmişte sonsuzca devam etmesi anlamında bir felsefe ve kelam terimidir. Sözlükte kîdem ile eş anlamlı olarak “başlangıcı olmama” anlamına gelir. Ezelî kelimesi Kur’an ve hadislerde geçmemektedir. Ancak Hadid suresi’nde yer alan “o evveldir, ahirdir”<sup>1</sup> ifadesindeki evvel kelimesi, İslam âlimleri tarafından Allah’ın ezelî olduğu anlamında alınmıştır. Ayrıca Allah’ın doğmuş olmadığını, benzerinin bulunmadığını, hiçbirşeye muhtaç olmadığını, her kusurdan münezzeh olduğunu ifade eden ayetler de, dolaylı olarak O’nun ezelî ve kadim olduğunu, O’ndan başka hiçbir varlığın bu vasıfla nitelendirilemeyeceğini göstermektedir.<sup>2</sup>

Bu kelime ile doğrudan bağlantılı olan ebed ise; sonsuz zaman, zihnen son bulması düşünilemeyen süre, varlığın gelecekte sonsuzca devam etmesi anlamında felsefe ve kelam terimidir. Sözlükte dehr ile eş zamanlı olarak “mutlak zaman” anlamında kullanılmaktadır.<sup>3</sup>

Razi’ye göre Cenâb-ı Hakk’ın ezelî olması zamanın ezelî olmasını yani sonu olmayan bir zamanın olmasına hükmetmeyi gerektirmez. Bir şeyin zatında var olmasının sürekliliği o şeyin bir zamanda meydana geldiğine dayanır ya da dayanmaz. Sorun, o şeyin zamanda meydana gelmesine dayanmama ihtimalinde değildir. Sorun, onun bir zamana dayalı olarak var olduğu ihtimalindedir. Çünkü eğer bir zamana dayanırsa o zaman ya ezelî olur ya da olmaz. Zaman ezelî olursa ancak diğer bir zaman sebebiyle subût bulmuştur. Bundan teselsül ortaya çıkacağı açıktır. Ancak zaman ezelî olmazsa Allah zamandan önce ezelî bir varlık olur. Bu durum, devam etmenin başka bir zamanın varlığına muhtaç olmadığını gösterir ki Allah’ın ezelî olmasının zamanın ezelî olmasını kabul etmeyi gerektirmediği ortaya çıkar.<sup>4</sup>

Ebedîlik anlamına gelen Baki lafzı Kur’an’da yer almıştır: “Ve Rabb’inin zâtı bakidir.”<sup>5</sup>; “Allah’ın zâtı müstesna her şey yok olucudur.”<sup>6</sup>; “O evveldir, ahirdir.”<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Hadîd, 57/ 2.

<sup>2</sup> Kılavuz, Ahmet Saim, “ezel”, *DİA*, İstanbul 1995, C. 12, s. 49.

<sup>3</sup> Kılavuz, Ahmet Saim, “ebed”, *DİA*, İstanbul 1995, C. 10, s. 72.

<sup>4</sup> er-Râzî, Fahrüddîn, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu’l-Gayb* (Ter: Suat Yıldırım , Sadık Doğru, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç), Akçağ Yay., Ankara 1988, C.1, s.178

<sup>5</sup> Rahman, 55/27.

<sup>6</sup> Kasas, 28/88.

<sup>7</sup> Hadîd, 57/3.

Kendi dışındakilerin evveli olanın kendisinin evveli olması imkânsızdır. Eğer Allah'ın sonu olsaydı kendisinin ahir olması imkânsız olurdu. Allah kendi zatını kendi dışındakilerin evveli ve kendi dışındakilerin ahiri olarak ifade ettiğine göre, Allah'ın evvelinin ve ahirinin olması imkânsızlaşmıştır. Buna göre baki lafzı ile Allah'ın başlangıcı olmayan bir ezeli, sonu olmayan bir ebedî olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>1</sup>

Her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın sonradan olmuş olması ihtimali de yoktur. Çünkü yaratıcı sonradan olsa kendini de yaratmış başka bir yaratıcının varlığı gerekir ki bu düşünce yaratıcılık tanımı ile ters düşen, muhal bir durum arz etmektedir. Allah kadîmdir ve kıdemi sâbit olan bir şeyin ademi imkansız olacağından ötürü kadîm olanın son bulması da muhal olacaktır.<sup>2</sup>

Yazır, İhlâs Suresi'nin ilk ayeti olan “De ki, O Allah birdir”<sup>3</sup> ifadesinin tefsirini yaparken Yüce Allah'a Evvel veya Ahir denilip denilemeyeceğini tartışmaktadır. Allah için Ahir isminin, öncesi var anlamında değil fakat sonrası yok anlamında olduğunu, bu yüzden O'nun için Evvel ve Ahir isimlerinin birlikte söylenmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak O'na başlangıç demek sayıca başlangıç anlamına gelemez çünkü kendisine benzeyen bir ikincinin atası değildir. Allah hep vardır ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu. O şimdi de her zaman olduğu gibidir. Keşşaf da Allah tektir, ikincisi yoktur şeklinde tefsir etmiştir. Bunun gibi bütün tefsirlerde Allah için sayı bakımından tek değil fakat şeriki, benzeri ve ortağı olmaması yönünden tek denilmekte olduğu ifade edilmiştir.<sup>4</sup>: “Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapıp yalvarma! O'ndan başka tanrı yoktur. O'nun zatından başka her şey helâk olacaktır. Hüküm O'nundur ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz.”<sup>5</sup>

Allah'tan başka her şey yok olacaktır. O'nun zatından başka her şey yokluk demektir. Çünkü O, her mevcudun yaratıcısıdır, her mevcud varlığını O'na dayanarak devam ettirebilir. Sadece O, ezeli ve ebedîdir çünkü zatında diridir.<sup>6</sup>

Yüce Allah'ı ego ve dolayısıyla da bir fert olarak nitelendiren İkbâl'e göre, Allah'ın ebediyeti veya sonsuzluğu, mekâna ait bir sonsuzlukla kıyas edilemez. Genişlik ve derinlik denilen şeyler, ruhanî ve manevî derecelerin belirlenmesinde

<sup>1</sup> er-Râzî, *Tefsir*, C.1, s. 178, 179

<sup>2</sup> a.g.e., C. 1, s. 179

<sup>3</sup> İhlâs, 112/1.

<sup>4</sup> Yazır, a.g.e., C. 10, s. 500.

<sup>5</sup> Kasas, 28/88.

<sup>6</sup> Yazır, a.g.e., C.6, s. 206.

anlamalarını kaybetmektedirler. Sonsuzluk, zamana ya da mekâna ait olsun, mutlak ve kesin olarak tanımlanamayan bir kavramdır. Çağdaş bilim, tabiat dünyasının sabit, sakin veya sonsuz boşlukta duran bir şey olduğu fikrini reddederek, tam tersine onun birbirine bağlı olayların oluşumu olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla, bu olayların aralarındaki bağlantılara göre zaman ve mekân kavramları ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, Mutlak Zat'ın yaratıcı faaliyeti ancak zaman ve mekân açısından yorumlandığı takdirde anlaşılabilir. Çünkü zaman ve mekân, Mutlak Ego'nun çeşitli imkânlarıdır. İnsanların bunları kendi matematiksel uzay ve zaman kavramlarıyla kıyaslayarak kafalarında canlandırmaları mümkündür. Ego'dan öte ve O'nun yaratıcı faaliyetinden ayrı, O'nu diğer bütün zatlara nispetle sınırlandıran bir zaman veya mekândan söz edilemeyeceğinden ötürü Mutlak Zat, ne mekânî sonsuzluk anlamında sonsuzdur, ne de mekân bakımından sınırlı ve vücut bakımından bitimli, geçicidir. Mutlak Zat'ın yaratıcı faaliyetinin sonsuzluğu, O'nun iç imkânlarına dayanmaktadır ki evren bunun sadece cüz'î bir ifadesidir. Özetle, Yüce Allah'ın ebedîliği ve sonsuzluğu kapsamlı değil yoğun bir sonsuzluktur. Yani O'nun sonsuzluğu nitelik bakımından değil nicelik bakımından bir sonsuzluktur. O, sonsuz bir seriyi ihtiva etmekte olsa da kendisi seri değildir.<sup>1</sup>

### 1.6. Zamanın Kutsiyeti

Kur'ân'ın zaman anlayışında bütün vakitler eş değerde değildir. Yıl içinde Ramazan Ayı, Ramazan içinde Kadir Gecesi, hafta içinde Cuma günü, Cuma gününde dualara icâbet saati, bir gün içinde seher zamanı ve namaz vakitleri, namaz vakitlerinin ilk anları diğer zamanlara göre daha kıymetli vakitlerdir. Bu kıymetlerinden ötürü, dualara o anlarda cevap verilmekte ve tevbeler kabul edilmektedir.<sup>2</sup>

“Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında Allah'a göre ayların sayısı on ikidir. Bunların dördü hürmetli aydır. Bu dosdoğru bir nizamdır. Öyleyse o aylar içinde kendinize yazık etmeyin. Toplu olarak sizinle savaşan müşriklerle siz de toplu olarak savaşın. Allah'ın sakınanlarla beraber olduğunu bilin.”<sup>3</sup>

Bu ayetin nüzul sebebi olarak, Cahiliye devrinde Arapların, hac dönemi ile ticaret dönemini aynı zamana denk getirmek ve üç ay üst üste savaşmama durumunu ortadan kaldırmak amacıyla, yani sırf kendi menfaatleri uğruna kameri aylara her üç yılda bir ay ilave ederek tamamlamaları gösterilmektedir. Oysaki ayı ertelemek, bir ayın

<sup>1</sup> İkbâl, a.g.e., s. 94, 95.

<sup>2</sup> Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, Akçağ Yay., İstanbul ts., C. 7, s. 427.

<sup>3</sup> Tevbe, 9/36.

mukaddesliğini, mukaddeslik bulunmayan başka bir aya ertelemek demektir.<sup>1</sup> Zamanın tabiatının değiştirilmesi arızî bir durumdur ve arızî olan şey zararlıdır. Bu, ilaçlarla işçileri uyutmayan işverenlerin, ilk altıncı saatte dikkatsizlikle karşılaşmalarından dolayı iş ve üretimde verim alamamalarına benzetilmektedir. Zamanın tabiatı ise, varlığın menfaati ve insanlığın mutluluğuna uygun olarak yaratılmıştır.<sup>2</sup>

On iki aydan haram olan dört ay; Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Recep'tir. Onların haramlığı ifade edilirken, saygı göstermek anlamındaki hürmet kökünden olan haram kelimesinin çoğulu olan hurum kelimesi kullanılmaktadır.<sup>3</sup> On iki ay içinde kutsal kılınmış olan bu dört ay, Allah'ın insanlar için bir barış alanı ve bir güvenlik zamanı tesis etmek için irade ettiği bir kanun olmaktadır. Bu yüzden Allah'ın iradesine aykırı hareket ederek onları değiştirmeye kalkmak, aslında insanın kendisine zarar vermesinden başka bir şey değildir.<sup>4</sup> “Hürmetli ayların yerlerini değiştirip geciktirmek küfürde gerçekten ileri gitmektir. Kâfirler böylece sapıtıyorlar. Allah'ın haram kıldığı ayların sayısına uydurmak için, onu bir yıl haram, bir yıl helal sayıyorlar, böylece Allah'ın haram kıldığını helal kılıyorlar. Kötü işleri kendilerine güzel göründü. Allah o kâfirler güruhunu hidayete erdirmez.”<sup>5</sup>

Kendilerine hürmet edilip saygı gösterilecek olan bu aylarda işlenen günahlara daha şiddetli ceza, iyiliklere ise daha büyük sevap vardır ki bu, Allah'ın dilediği bazı zamanları ve yerleri üstün kılmış olduğunu göstermektedir. Allah, aynı şekilde Cuma, arefe ve zilhiccenin onuncu gününü diğer günlerden; Ramazan ayını ve hac aylarını ise diğer aylardan üstün kılmıştır.<sup>6</sup> “Her kim o aylarında haccı (kendine) farz ederse, artık kadına yaklaşmak, kötü söz söylemek, günah işlemek, kavga etmek yoktur.”<sup>7</sup> Ayette sıralanan yasaklar, bu ayların şerefini arttırmak için pekiştirilerek ifade edilmektedir.<sup>8</sup>

### 1.7. Zaman Üzerine Yemin

Bilimin fiziğin en temel yapıtaşı olarak kabul etmeye başladığı<sup>9</sup> zaman, Kur'an'da yemine konu olacak kadar önemli bir yeri haizdir. Allah Teâlâ, yarattıkları

<sup>1</sup> ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, C. 5, s. 390.

<sup>2</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 38, 39.

<sup>3</sup> ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, C. 5., s. 386.

<sup>4</sup> Kutub, *a.g.e.*, C. 7, s. 282.

<sup>5</sup> Tevbe, 9/37.

<sup>6</sup> ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, C. 5., s. 387.

<sup>7</sup> Bakara, 2/197.

<sup>8</sup> ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, C.5, s. 389.

<sup>9</sup> Merdin, *a.g.e.*, s. 186.

varlıklardan Kendisinin varlığına büyük delil teşkil edenler üzerine yemin etmekte olmasından ötürü, zaman da Allah'ın varlığının büyük ayetlerinden biri olmaktadır. Zira yeminde temel prensip, üzerine yemin edilen şeyin gerçekleşmesini ve güç kazanmasını sağlayarak, hakikatler ile gaip olanı ispatlamaktır. Kur'an'da, insanların müşahade etmekte oldukları Güneş, Ay, gece, gündüz gibi zamansal ve hâdis olan varlıklar da kendilerinin bir muhdisi olduğuna işaret ederek Allah'ın varlığının bilgisini sağlamaktadır.<sup>1</sup> “İbret almak veya şükretmek isteyen kimseler için gece ile gündüzü birbirini ardınca getiren O'dur.”<sup>2</sup> ayetinde yine aynı anlam yer almaktadır.

Kur'an'da yeminler kutsallık arz eden varlıklar üzerine yapılmaktadır.<sup>3</sup> Böylece, o varlıkların değeri korunmaktadır. İleride, Asr ve Duhâ Sureleri'nin tefsirinde görüleceği üzere; Allah “asr” ve “duhâ” gibi insanlar için öneme haiz vakitlere gerek onları uyarmak, gerekse o vakitlerin şerefini yükseltmek amacıyla yemin etmektedir. Cahiliye devrinde yaşayan Arap toplumunun zarar, bela ve musibetleri zamana bağlayan anlayışına karşı Allah, zamana ve asra yemin ederek zamanın kendisinde kusur bulunmadığını, tersine onun mükemmel bir nimet olduğunu belirtmektedir.<sup>4</sup>

Şems Suresi'nin ilk ayetlerinde Allah, insanların kullandığı zaman birimleri ile bunları hareketlerini ölçerek belirledikleri Güneş ve Ay'a yemin ederek sureye başlamaktadır: “Güneş'e ve onun aydınlığına and olsun. Onu takip ettiği zaman Ay'a and olsun. Güneşi ortaya çıkardığı zaman gündüze and olsun. Onu örttüğü zaman geceye and olsun. Göğe ve onu yapana and olsun. Yere ve onu yuvarlayıp döşeyene and olsun.”<sup>5</sup>

Burûc Suresi'nin ilk ayetleri ile Tarık Suresi'nin ilk ayetlerinde de buna benzer bir anlam yer almaktadır: “Burçlara sahip (olan) göğe and olsun. Va'd edilen güne and olsun.”<sup>6</sup>; “Göğe ve Tarık'a and olsun. Tarık'ın ne olduğunu sen nereden bileceksin? (O, karanlığı) delen yıldızdır.”<sup>7</sup>; “Dönüşü olan göğe and olsun.”<sup>8</sup>

Tan yerinin ağarmasına yemin ile başlayan Fecr suresi'nde Allah, yemin ettikleri varlıklar hakkındaki yeminin önemine de dikkat çekmektedir: “And olsun fecre (tan yeri

<sup>1</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 40, 41.

<sup>2</sup> Furkan, 25/62.

<sup>3</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 40, 41.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, s. 42.

<sup>5</sup> Şems, 91/1-6.

<sup>6</sup> Burûc, 85/1-2.

<sup>7</sup> Tarık, 86/1-3.

<sup>8</sup> Tarık, 86/11.

ağarmasına), on geceye, çifte ve teke, yürüyüp gitmeye yüz tutan geceye. Bunda (bu anılan şeylerde) akıl sahibi için bir yemin var, değil mi?”<sup>1</sup>

Geceye yeminle başladığı için “Leyl” ismini alan surenin ilk ayetleri şöyledir: “Örttüğü zaman geceye and olsun. Ortaya çıkıp görüldüğü zaman gündüze and olsun.”<sup>2</sup>

Kuşluk vaktine yeminle başlayan Duhâ Suresi’nin “Kuşluk vaktine andolsun. Durgunlaştığı zaman geceye andolsun ki”<sup>3</sup> şeklindeki ilk ayetlerinde Allah Teâlâ, kuşluk vaktine karşılık olarak bütün geceyi zikrederken; gündüzün bir tek saatinin dahi bütün geceye denk bir değeri olduğu kanaatini uyandırmaktadır.<sup>4</sup>

Kıyamet suresi’nde Yüce Allah, kıyamet gününe and içerek sureye başlamakta ve devamındaki ilk on beş ayette kıyamet ve sonrasında olacaklardan bir bölümü geniş zaman kipi kullanılmak suretiyle haber verilmektedir: “Yoo, kıyamet gününe and içerim.”<sup>5</sup>

Allah, Kur’ân’da, önemli olayların meydana gelme zamanı olmaları yönüyle de bazı kavramlar üzerine yemin etmektedir. Tur Suresi’nde geçen “tur” kelimesi, Hz. Musa ve onun vahiy aldığı döneme; Kitab, Tevrat, Kur’ân, Levh-i Mahfuz gibi önemli anlara ve dönemlere işaret etmektedir.<sup>6</sup>

### 1.8. Gayb Kavramı ve Zamanla İlişkisi

Kuranda zaman açısından geçmiş, gelecek ve hal olmak üzere üç kategoriye ayrılabilen birçok gaybî habere yer verilmektedir. Uzak maziye örnek: Âdem, Nuh, Yusuf ve Meryem’e dair bilgilerle Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn, Hızır kıssaları örnek verilebilir<sup>7</sup>. Bizanslıların Mecusi İranlılar karşısında yakın bir gelecekte galibiyet elde edecekleri<sup>8</sup>, Mekke’nin fethi<sup>9</sup> gibi ayetler ise Kur’ân’ın geleceğe dair gayb haberlerini teşkil eder. Mekke’nin fethi hazırlıklarının müşriklere bildirilmek istendiğini açıklayan ayet<sup>10</sup> de hali hazırla alakalı gaybi haberlere örnektir. Kur’ân’da gizlilik anlamı taşıyan gayb kelimesi, geçmiş tarihi olaylar, gizli ve sır olan şeyler, bir şeyin veya olayın iç yüzü, fizik dünyada başkalarınca görülemeyen nesneler, görülmeyen ve bilinmeyen her

<sup>1</sup> Fecr, 89/1-5.

<sup>2</sup> Leyl, 92/1-2.

<sup>3</sup> Duha, 93/1-2.

<sup>4</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 39.

<sup>5</sup> Kıyamet, 75/1.

<sup>6</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>7</sup> Al-i İmran, 3/44; Hud, 11/49; Yusuf, 12/102; Kehf, 18/13-26, 83, 98.

<sup>8</sup> Rum, 30/4-5.

<sup>9</sup> Fetih, 48/11, 15, 16, 27.

<sup>10</sup> Mümtetine, 60/1.

şey, ayrıca Allah, melek, ahiret, cin gibi varlıkları kapsar. Kur'ân'daki gayb kavramı sadece fizik ötesi değil, aynı zamanda, fizik dünyaya bağlı olduğu halde çeşitli sebeplerle duyularla algılanamayan olaylar için de gaybî haber anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân'da Allah'ın dilediği kullarına gayb hakkında bilgi vereceği, Hz. İbrahim'e göklerin melekûtunun gösterildiği<sup>1</sup> Hz. Yusuf'a rüya tabir etme ilminin ve kavminin yiyeceği yemekleri önceden bilme yeteneğinin verildiği<sup>2</sup> bildirilmektedir.

Gayb, akıl ve duyular yönüyle hakkında bilgi elde edilemeyen varlık alanıdır. Arapçada “gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak” anlamında masdar ve “gizlenen, hazırda bulunmayan şey” anlamında isim veya sıfat olarak kullanılır.<sup>3</sup> “Gayb”ın anlamı, başlangıçta duyguyu anlamada veya ilk düşüncede hazır olmayan, ilk nazarda anlaşılmayan ancak bir kısmı delil desteği ile idrak olunabilen şey demektir. Kapı çalındığında sesin duyulmasının, kapıyı çalan görülmediği halde; onun orada olduğunun anlaşılmasını sağlaması böyle, delil ile anlaşılan şuurlu bir bilgi, iman olmaktadır. “Gayb” kelimesi ile “gâib” kelimesi farklıdır. Gâib, hem görünmez hem de görmez olan anlamında iken; gayb, görülmez fakat görür olan anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> Kur'an'da varlık sahası, gayb ve şehadet olarak iki tür olarak ele alınmaktadır. Görünmez olan varlık alanının, Allah ve melekler olarak iki temel kategoriye bölünmesi mümkündür. Allah, kendisinden başka hiç kimse tarafından görülmeyen tek varlık olarak anlatılmaktadır. Melekler ve diğer gayb unsurlarının ise, peygamberler gibi belli bazı müstesna insanlar tarafından görülmeleri mümkündür. Varlığın görünen kısmına gelince, onun, yine iki temel kategoriye bölünmesi mümkündür. Çünkü görünür dünya, dış dünya gibi herkes tarafından görülebilir varlıklar yanında, rüyalar gibi herkesin görmeye erişemeyeceği şeyleri de ihtiva etmektedir.<sup>5</sup>

Kur'ân'da anlaşılması en güç olan bilgiler, gaybe ait olanlardır. Ancak bunlarda bütün varlığın sırrı yatmaktadır.<sup>6</sup> Bu yönü, gaybı, Allah'ın varlığı ve sıfatlarının delili yapmakta olmasından ötürü; Hz. Peygamber'i görüp iman eden sahabilerin en önemli meziyetlerinin O'nu, gaybe verdiği haberlerde tasdik etmeleri olduğu Kur'ân'da ifade

<sup>1</sup> En'am, 6/75.

<sup>2</sup> Yusuf, 12/ 21,37.

<sup>3</sup> Çelebi, İlyas, “Gayb”, *DİA*, İstanbul 1996, C. 13, s. 404.

<sup>4</sup> Yazır, a.g.e., C. 1, s. 167.

<sup>5</sup> Chittik-Murata, William-Sachiko, *İslam'ın Vizyonu* (Çev: Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 147.

<sup>6</sup> Mahmûd, Mustafa, *Kur'ân'a Yeni Yaklaşımlar* (Ter: Muhittin Akgül), Işık Yay., İstanbul 2004, s. 201.

edilmektedir.<sup>1</sup> “Onlar ki gaybe inanıp namazlarını kılarlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah rızası için harcarlar.”<sup>2</sup>

Gaybe iman, dindarla dinsizi ve münafıkla mümini birbirinden ayıran en önemli özelliktir. Bütün ilahî dinler, en temel inanç prensibini gaybe iman odağında ele almaktadırlar. Çünkü gaybe inanmayan bir kimsenin Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere ve ahiret gününe inanması beklenemez. Gaybe inanmayan insanların iddialarından biri Kur’ân’da şöyle beyan edilmektedir<sup>3</sup>: “Bizim ancak dünya hayatımızdır; ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman aşındırıp yok eder. Onların bu hususta bir bilgisi yoktur; onlar sadece öyle sanırlar.”<sup>4</sup>

Kur’ân’da zaman açısından geçmiş, gelecek ve hal olmak üzere üç kategoriye ayrılabilen birçok gaybî habere yer verilmektedir. Âdem, Nuh, Yusuf ve Meryem’e dair bilgilerle; Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn, Hızır kıssaları uzak geçmişe örnek olarak verilebilir.<sup>5</sup> Bizanslıların Mecusi İranlılar karşısında yakın bir gelecekte galibiyet elde edecekleri<sup>6</sup>, Mekke’nin fethi<sup>7</sup> gibi ayetler ise Kur’ân’ın geleceğe dair gayb haberlerini teşkil etmektedir. Mekke’nin fethi hazırlıklarının müşriklere bildirilmek istendiğini açıklayan ayet<sup>8</sup> de şimdiki zaman ile alakalı gaybi haberlere örnektir. Kur’ân’da gizlilik anlamı taşıyan gayb kelimesi, geçmiş tarihi olaylar, gizli ve sır olan şeyler, bir şeyin veya olayın iç yüzü, fizik dünyada başkalarınca görülemeyen nesneler, görülmeyen ve bilinmeyen her şey, ayrıca Allah, melek, ahiret, cin gibi varlıkları kapsamaktadır. Kur’ân’daki gayb kavramı sadece fizik ötesi değil, aynı zamanda, fizik dünyaya bağlı olduğu halde çeşitli sebeplerle duyularla algılanamayan olaylar için de gaybî haber anlamında kullanılmaktadır. Kur’ân’da Allah’ın dilediği kullarına gayb hakkında bilgi vereceği, Hz. İbrahim’e göklerin melekûtunun gösterildiği<sup>9</sup>, Hz. Yusuf’a rüya tabir etme ilminin ve kavminin yiyeceği yemekleri önceden bilme yeteneğinin verildiği<sup>10</sup> ve Hz. İsa’nın insanların evlerinde ne yemekte olduklarını bildiği<sup>11</sup> haber verilmektedir.<sup>12</sup>

<sup>1</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 1, s. 168.

<sup>2</sup> Bakara, 1/3.

<sup>3</sup> Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri*, Anadolu Yay., İzmir ts., C. 1, s. 52.

<sup>4</sup> Câsiye, 45/24.

<sup>5</sup> Âl-i İmran, 3/ 44; Hud, 11/ 49; Yusuf, 12/ 102; Kehf, 18/13-26, 83, 98.

<sup>6</sup> Rum, 30/4-5.

<sup>7</sup> Fetih 48/11, 15, 16, 27

<sup>8</sup> Mümtetine, 60/1.

<sup>9</sup> En’âm, 6/75.

<sup>10</sup> Yusuf, 12/21, 37.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân, 3/49.

<sup>12</sup> Çelebi, *a.g.m.*, s. 406.

Gayb, duyuların ve bilginin ötesinde, evrenin fizikî kanunlarından bağımsız bir tarzda var olduğu için, insanın onu idrak etme imkânı bulunmamaktadır. Bu yüzden, ona görünür dünyanın ayetlerinden kıyas yapmak sureti ile inanmak zorundadır.<sup>1</sup> Çünkü Allah, Kur'an-ı Kerim'de, "Kur'an'ı(n anlamını) düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri üzerinde kilitleri mi var?" buyururken hiçbir ayırım yapmaksızın, Kur'an üzerinde düşünülmesini istemektedir.<sup>2</sup>

Gaybe ait gerçeklerin şifreli bir biçimde anlatıldığı Kur'ân-ı Kerim'in "Onlar, görmedikleri halde Rabbleri'nden korkarlar..."<sup>3</sup>; "Onlar ki gaybe inanırlar"<sup>4</sup> ayetlerine göre Allah, bunları sebepsiz yere değil; insanların faydasına yönelik bir lütuf olması ve onların her şeyi bilemeyeceklerini anlayıp Yaratıcı'ya imanlarını pekiştirmeleri için birer imtihan unsuru olarak vermiştir.<sup>5</sup>

Kur'ân'da geçen gayb kelimesi mutlak gayb ve izafi gayb olmak üzere iki anlamda kılınılmaktadır. Mutlak gayb, hiçbir yaratılmışın duyularının ve bilgisinin ulaşamadığı gaybdır. İzafi gayb ise, yalnızca bazı yaratıklar için bilinmesi imkânsız olan gaybdır.<sup>6</sup> Ayetlerde; görünmeyen varlıklar (melek, cin, şeytan gibi), ecel, ölüm, insanların ilk yaratılışı, düşünceleri, sihir, arş, kürsi, sırât, ruh, mîzan, levh, kalem, berzah, kıyâmet saati ve kıyâmet sahneleri, âhiret, geçmiş ve gelecek zaman hadiseleri gibi konular gaybe dâhil edilmiştir: "Allah dedi ki ey Âdem, bunlara onların isimlerini haber ver. (Âdem), bunlara onların isimlerini haber verince Allah Ben size, ben göklerin ve yerin gaybılarını bilirim, sizin açıkladığınızı ve içinde gizlediğinizi bilirim, dememiş miydim, dedi."<sup>7</sup>; "(Ey Muhammed) bunlar sana vahyettiğimiz, görünmez âlemin haberlerindendir. Meryem'e hangisi kefil olacak diye kalemlerini atarlarken sen onların yanında değildin; çekiştikleri zaman da sen yanlarında değildin."<sup>8</sup>; "...Ve Allah sizi (gaybe) vakıf kılacak değildir. Fakat Allah, elçilerinden dilediğini seçer (onu gaybe vâkıf kılar)..."<sup>9</sup>; "De ki ben size, Allah'ın hazineleri yanımdadır, demiyorum. Gaybı da bilmek; size, ben meleğim de demiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyuyorum..."<sup>10</sup>; "Gaybın anahtarları, O'nun yanındadır, onları O'ndan başkası

<sup>1</sup> Yıldırım, *a.g.e.*, C. 1, s. 52.

<sup>2</sup> Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya ts., s. 410.

<sup>3</sup> Enbiya, 21/49.

<sup>4</sup> Bakara, 2/3.

<sup>5</sup> Mahmûd, *Kur'ân'a Yeni Yaklaşımlar*, s. 187.

<sup>6</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 7, s. 522.

<sup>7</sup> Bakara, 1/33.

<sup>8</sup> Âl-i İmrân, 3/44.

<sup>9</sup> Âl-i İmrân, 3/179.

<sup>10</sup> En'âm, 6/50.

bilmez...”<sup>1</sup> “Gökleri ve yeri hak ve hikmetle yaratan odur. “Ol!” dediği gün, oluverir. Sözü haktır. Sura üflendiği gün de, mülk O’nundur. Gaybı ve şehâdeti bilendir. O, hikmet sahibidir, her şeyi haber alandır.”<sup>2</sup>; “De ki ben kendime, Allah’ın dilediğinden başka ne bir fayda ne bir zarar verme gücüne sahibim. Eğer gaybı bilseydim, elbette çok hayır elde ederdim ve bana kötülük dokunmazdı. Ben sadece inanan bir kavim için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim.”<sup>3</sup>; “Göklerin ve yerin gaybı Allah’a aittir. Bütün işler hep Allah’a döndürülüp götürülür. O’na kulluk et ve O’na dayan. Rabb’in sizin yaptıklarınızdan gafil değildir.”<sup>4</sup>; “Gaybe mi çıkıp baktı, yoksa Rahman’ın huzurunda bir ahit mi aldı?”<sup>5</sup>; “De ki göklerde ve yerde Allah’tan başka kimse gaybı bilmez. Ne zaman dirileceklerini de bilmezler.”<sup>6</sup>

Allah’ın zatı için zaman söz konusu değildir. Daima bir anda olan Allah için milyonlarca yıl, göz açıp kapama süresi kadar veya ondan daha az bir süre yani an olmaktadır.<sup>7</sup> “Göklerin ve yerin gaybı Allah’a aittir. O (kıyamet) saatinin işi, bir göz açıp yumma gibi yahut daha yakıdır. Şüphesiz Allah, her şeye gücü yetendir.”<sup>8</sup>

Evrende atom, elektron gibi gözle görülmeyecek kadar küçük varlıklar da dâhil olmak üzere, gaybe ait olan her şeyin bilgisi Allah’ın apaçık kitabında, yani ilâhî ilmindedir. Her şey, O’nun ilminde apaçık bir kitap gibi bellidir.<sup>9</sup> Kıyametin vakti ise, gaybın zirve noktasında yer almaktadır. Çünkü onun bilgisi, Allah’tan başka herkese kapalıdır.<sup>10</sup> “İnkâr edenler kıyamet, saati bize gelmez” dediler. De ki: “Hayır, gaybı bilen Rabb’im hakkı için o, mutlaka size gelecektir. Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey O’ndan gizli kalmaz. Ne bundan küçük ne bundan büyük hiçbir şey yoktur ki apaçık bir Kitapta olmasın.”<sup>11</sup>

Gayb âlemi, görünen âlemin asıllarını ihtiva etmektedir. Eğer dünyada var olan her şeyin, gaybde bir aslı bulunmamış olsa idi; dünya meyvatsız bir ağaç, delilsiz bir medlul gibi olurdu.<sup>12</sup>

<sup>1</sup> En’âm, 6/59.

<sup>2</sup> En’âm, 6/73.

<sup>3</sup> A’râf, 7/188.

<sup>4</sup> Hûd, 11/123.

<sup>5</sup> Meryem, 19/78.

<sup>6</sup> Neml, 27/65.

<sup>7</sup> Ateş, a.g.e., s. 274.

<sup>8</sup> Nahl, 16/77.

<sup>9</sup> Yazır, a.g.e., C. 7., s. 350.

<sup>10</sup> Mahmûd, a.g.e., s. 207.

<sup>11</sup> Sebe’, 33/3.

<sup>12</sup> Yıldırım, a.g.e., C. 1, s. 54.

Kur'an, "gayb"den söz ederken, gözlerimizin pratikte erişemeyeceği değil, fakat ilke olarak erişemeyeceği bir varlık sahasından söz etmektedir. Çünkü insanların müşahadesi, yalnızca maddî varlıkları kapsayabilmektedir. Oysa evren, sadece maddî nesnelerden ibaret olan bir yapı değildir. O, bununlar birlikte maddî olmayan varlıkları da ihtiva eden bir yapıya sahiptir.<sup>1</sup> "Allah göklerin ve yerin gaybını bilendir. O, göğüslerin özünü bilir."<sup>2</sup>; "De ki 'Allah'ım, ey gökleri ve yeri yoktan var eden, görülmeyeni ve görüleni bilen! Ancak sen, ayrılığa düştükleri şeylerde kullarının arasında hükmedersin."<sup>3</sup>; "Şüphesiz Allah, göklerin ve yerin görülmeyenini bilir. Allah, yaptıklarınızı görmektedir."<sup>4</sup>

Allah, ecel diye adlandırılan, insanın ölüm vaktini de gaybî bir haber olarak bildirmektedir: "Sizi çamurdan yaratan, sonra da bir ecel tayin (takdir) eden O'dur; ecel-i müsemma, O'nun katındadır." Bu ayette ecelin iki farklı şekilde yer almış olması tartışmalı olsa da sözlük anlamı dikkate alınarak, birincisinde ömür, ikincisinde ise ömrün sonu olan ölüm vaktinin kastedildiğini söylemek mümkündür.<sup>5</sup>

Ruhların ölümden sonra ne olacakları ve nereye varacakları da gaybe ait konulardır.<sup>6</sup> Ölümden söz eden bir başka ayette Allah, insanların ölümleri ile birlikte; ömürlerinde yapıp ettiklerinin karşılıklarına çıkarılarak hesaba çekilecekleri bir hayata devam edeceklerine işaret etmektedir: "De ki sizin, kendisinden kaçtığınız ölüm, muhakkak ki sizi bulacaktır. Sonra görünmeyeni ve görüneni bilen Allah'a döndürüleceksiniz. O (size) bütün yaptıklarınızı haber verecektir."<sup>7</sup>

### 1.9. Âhiret Kavramı ve Zamanla İlişkisi

Allah her varlığı yaratmıştır ve bu varlıkların her birinin, gerek onları yaratmadan önce, gerek yarattıktan sonraki tüm durumlarını bilmektedir ve bilmeye de devam etmektedir. Bu O'nun maddeye, harekete ve dolayısıyla zamana bağımlı olmadığı, her şeyi tek bir anda yarattığının ve canlı tuttuğunun bir göstergesidir. Hikmet dolu kitap Kur'an'a göre, toprağın çürüyen insan bedenlerinden neleri aldığı ve neleri bıraktığı, göklerde ve yerdeki gizlilikler, insanların açıkladıkları fiiller, eserler

<sup>1</sup> Chittick-Murata, *a.g.e.*, s. 147.

<sup>2</sup> Fâtır, 35/38.

<sup>3</sup> Zümer, 39/46.

<sup>4</sup> Hucurât, 49/18.

<sup>5</sup> Karadeniz, Osman, *Ecel Üzerine*, Anadolu Mat., İzmir 1992, s.14.

<sup>6</sup> Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Sebat Ofset, Konya 1989, s.233.

<sup>7</sup> Cum'a, 62/8.

Allah'ın tek bir anda yarattığı varlıklardır. Ancak bizleri de onlar gibi tek bir an içinde yani zamana dâhil bir tarzda yarattığı için ayetlerin muhatapları olarak bizler, bunları ancak geçmiş veya gelecek şeklindeki bölümlerle algılayabilmekteyiz.

Allah, varlık âleminde mikro ölçüler üzerinde muazzam bir düzen kurmuştur. Bu düzende her varlık, bazı belirli geçişler arz ederek kendine has yerini almaktadır. Rus fizikçisi Mendeleyev'in tespit ettiği, atom ağırlıklarına göre tasnif ettiği kimyasal elementlerin periyodik sıralamasını içeren tabloda, birbirini izleyen sıradaki elementlerin özelliklerinin bir ölçü ve denge içinde farklılık ortaya koyduğu görülmektedir. Mendeleyev, dikkatini bu boşluklara yönelterek “varlık âleminde çok ölçülü bir düzen vardır. Her varlık bir takım belirli geçişler arz etmekte ve kendine has yerini almaktadır” yorumunu yapmıştır. Allah, bunun gibi, insan ruhlarını da geçiş kanununa tabi kılmasından dolayı, onları ölümle bedenlerinden almak suretiyle ahiret âlemine geçirmektedir. Ruhların düzenli geçişleri, haşre kadar devam etmekte ve ahirette son durakta noktalanmaktadır. Bedenini henüz terk etmemiş olan bazı ruhların, kabir, berzah, haşr âlemlerindeki yerleri boş olarak beklemektedir. Beden, vakti geldiğinde yokluktan varlığa geçiş yapacak ve ona ait olan ruh da elementlerde olduğu gibi gelip, yerini ve sırasını alacaktır.<sup>1</sup>

Allah ruhların kesin dönüşünü sağlayarak, onların yolculuklarını noktalandıracak bir sebep yaratacaktır ki o, kıyametin kopması hadisesidir.

Kıyametin kopma zamanı hakkında ipuçları verilirken; onun gece veya gündüz kopacağı ifade edilmiştir ki, her zaman için dünya nüfusunun yarısı gece, yarısı da gündüzde olmasından ötürü en gerçekçi olan bu ifade<sup>2</sup> tercih edilmiştir: “De ki bakın, eğer O’nun azabı size geceleyin ya da gündüzün gelirse... Suçlular bunlardan hangisini acele istiyorlar?”<sup>3</sup>; “...Yeryüzü renk renk, çeşit çeşit meyve ve mahsullerle süslenir, bahçe sahipleri de tam, bütün o ürünleri devşirmeye giriştikleri sırada geceleyin veya gündüzün birden emir çıkarırız, bir afet gelir, söküp biçer...”<sup>4</sup>

Gayb haberlerinin zirve noktası olan kıyametin vakti, “Sana ne zaman kopacak diye kıyâmet vaktini soruyorlar. De ki onun bilgisi yalnızca Rabbim'in katındadır. Onu tam vaktinde koparacak olan, O'ndan başkası değildir. Onun ağırlığına göklerde ve yerde dayanacak kimse yoktur. O size ansızın gelecektir. Sanki sen onu çok iyi

<sup>1</sup> Yıldırım, *a.g.e.*, C. 1, s. 555, 556.

<sup>2</sup> Mahmûd, *a.g.e.*, s. 213.

<sup>3</sup> Yunus, 10/ 50.

<sup>4</sup> Nahl, 16/ 77.

biliyormuşsun gibi sana soruyorlar. De ki onun bilgisi Allah katındadır. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler.”<sup>1</sup>; “İnkâr edenler bize o kıyamet saati gelmez, dediler. De ki hayır, öyle değil, gaybı bilen Rabbim hakkı için kıyamet size mutlaka gelecektir. O'nun ilminden göklerde ve yerde zerre kadar bir şey kaçmaz. Bundan daha küçük ve daha büyük ne varsa, hepsi muhakkak açık bir kitaptadır”<sup>2</sup> ayetlerinde olduğu gibi Yüce Allah'ın ne peygamberlerine ne de başka kimselere bildirmeyip yalnızca kendine sakladığı bir sırdır.<sup>3</sup>

Geleceği haber verilen “saat” yani kıyamet günü de dâhil, yaratılmış ya da hiç yaratılmamış olan, insanların henüz bilmedikleri olabilecek şeyler Allah'ın bilgisi dâhilindedir, hiçbir şey O'nun ilminden gâib olmaz. Hepsi O'nun huzurunda apaçık bir kitap misali açıktır ve besbellidir. “Kitâb-ı Mübin” terimi müfessirlerin çoğunluğu tarafından “Levh-i Mahfuz” diye tefsir edilmişse de ifadenin burada doğrudan doğruya Allah'ın ilmini anlattığı daha açıktır.<sup>4</sup> Benzer bir anlam şu ayette de vardır: “Gaybın anahtarları O'nun katındadır, onları O'ndan başkası bilmez, karada ve denizde olanları O bilir ve bir yaprak düşmez ki, onu O bilmesin; ne toprağın karanlıklarında bir tane, ne de kuru ve yaş hiçbir şey yoktur ki, o her şeyi açıklayan Kitap'ta bulunmasın.”<sup>5</sup>; “Bir Levh-i Mahfuzdur, Allah'ın koruması sayesinde bozulmaktan, yanlışlıktan korunmuş bir Levh'te sabit olup koruma altındadır.”<sup>6</sup>

Levh, Yasin suresi'nde “Biz her şeyi apaçık bir kütükte saymışızdır”<sup>7</sup> buyrulduğu üzere, her şeyin yazıldığı varlık sahifesi olan Levh-i Mahfuzdur. Bunun aslı ise, Ümmü'l-kitap (kitabın anası) olan Allah'ın ilmidir.<sup>8</sup>

Kur'an'da Levh-i Mahfuz ve ahiretle alakalı ayetlerde her şeyin Allah'ın bilgisinde, O'nun hafızasında olduğu bildirilmektedir: “Gerçekten o bizim nezdimizde bulunan ana kitapta mevcut yüce ve hikmet dolu bir kitaptır.”<sup>9</sup>

“Ana Kitap”tan kasıt Levh-i mahfuz ya da onun da aslı olan Allah'ın ilmidir ki bu ilim kitabın aslıdır.<sup>10</sup> Şu ayet buna delalet eder: “Fakat biz toprağın onlardan neyi

<sup>1</sup> A'râf, 7/ 187.

<sup>2</sup> Sebe', 34/3

<sup>3</sup> Mahmûd, a.g.e., s. 203.

<sup>4</sup> Yazır, a.g.e., C. s. 349, 350.

<sup>5</sup> En'am, 6/59

<sup>6</sup> Buruc, 85/22

<sup>7</sup> Yasin, 36/12.

<sup>8</sup> Yazır, a.g.e., C. 9, s. 102.

<sup>9</sup> Zuhurf, 43/4

<sup>10</sup> Yazır, a.g.e, C. 7, s.45

eksilttiğini elbette biliyoruz. Yanımızda her şeyi kaydedip muhafaza eden bir kitap vardır.”<sup>1</sup>

Ölümden sonra yeniden diriltilme gibi bir dönüşü uzak bir ihtimal olarak gören kâfirlere cevap niteliğindeki bu ayette Allah Teala, toprakta çürüyüp yok olduğu sanılan insan bedenine ait her oluşumun ve özelliğın Allah’ın ilminde mevcut olduğunu ve O’nun ilminin, Levh-i Mahfuz’da yazı ile sağlamlaştırılmış olarak tecelli ettiğini ifade etmektedir. Böylece insanı oluşturan özellikleri bilen ve koruyan varlığın onları yeniden iade etmesinin hiç de uzak bir ihtimal olmadığı ispatlanmaktadır.<sup>2</sup>

“Gökte ve yerde gizli hiçbir şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Levh-i mahfuzda) bulunmasın.”<sup>3</sup>

Yukarıdaki ayette “kitab” kelimesinin sıfatı olarak yer alan “mübin” ifadesi kelime olarak açık veya açıklayıcı anlamına gelmektedir. Burada ise “Yüce Allah’a göre açık olan” anlamındadır ki seçilen kelimenin maksadı ya doğrudan doğruya Allah’ın ilmi ya da Levh-i Mahfuz olmalıdır.<sup>4</sup>

“Ümmü’l-Kitâb” veya “Levh-i Mahfûz”un ilahî zaman olduğunu düşünmekte olan İkbâl’e göre, Allah’ın görülebilen her şeyi bir çırpıda, bölünmez bir idrâk fiili ile görmesi; bu, başlangıcı ve sonu olmayan, geçmiş veya gelecek gibi bölümlere ayrılmayan, seri halinde olmayan ilahî zamandan dolayı olmaktadır. Bu öyle bir zamandır ki, içinde bütün tarih, sebep-netice sırasından bağımsız bir şekilde, bir tek bölünmez, ebediyet üstü “şimdi”de toplanmıştır.<sup>5</sup> Bu yüzden Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın anlattığı âhiret sahneleri; O’nun kendi faaliyetini ölçmekte olduğu, başka mekân-zaman var oluşlarına ait farklı zamanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, Allah için zamana bağlı olmadan bilinen çeşitli hâdiseler; kendi var oluşlarının gerçekleştiği uzay-zaman bölümlerindeki ölçülerinin ipuçları verilmek suretiyle, insanların yaşadığı fizik dünyanın kuralları ile kolay kıyas edilebilerek anlayabileceği tarzda ifade edilmektedir: “Gerçekten biz ölüleri diriltiriz, onların önceden yapıp gönderdiklerini ve bıraktıkları eserlerini yazarız. Zaten biz her şeyi açık bir kütükte, bir ‘İmam-ı Mübin’de (Ana Kitap’ta, yani Levh-i Mahfuz’da) sayıp tespit etmişizdir.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Kâf, 50/ 4.

<sup>2</sup> Yazır, *a.g.e* , C. 7, s.227.

<sup>3</sup> Neml, 27/75

<sup>4</sup> Yazır, *a.g.e* , C. 6, s.159.

<sup>5</sup> İkbâl, *a.g.e.*, s. 107., 108.

<sup>6</sup> Yasin, 36/12.

Ayetin manasında açıklıkla yer alan anlam, her şeyin, oluşundan önce Allah'ın ilminde belli olduğu ve Levh-i Mahfuz'da bütün sayısıyla zapt edilmiş olduğudur. Yine insanın yapıp ettiği iyi ya da kötü her şey, olduktan sonra da bütün izleri ve gölgeleriyle yazılmakta ve insan bu şekilde, âhirette karşılığını görmek üzere, yaptıklarından sorumlu tutulmaktadır.<sup>1</sup> Bu ayet, insanın her yeni faaliyetinde Allah'ın bilgisinin artarak değiştiği görüntüsünü vermekte ise de; aslında tam tersine O'nun her şeyi bildiği, insanın, oluşun devam ettiği kendi fizik âleminin kuralları ile kuşatılmış aklının idrak edebileceği biçimde özel ifadelerle anlatmaktadır. Yoksa Allah'ın her şeyin bilgisini çoktan yazmış olduğu gibi bir ifade insanı, yapıp etmelerinde hiçbir fonksiyonu olmadığına dair ümitsiz bir düşünceye sevk eden bir etki oluşturarak yanlış bir ilim-kader münasebeti kurması tehlikesini ortaya çıkaracaktır. Aşağıdaki kıyamet haberlerinde, yine bu şekilde farklı zaman kalıpları kullanılarak insan aklına indirgenmek suretiyle bilgi verilmektedir: “Her şeyi bastıran o büyük felâket geldiği zaman...”<sup>2</sup>; “(Şiddet ve dehşetiyle her şeyi) sarıp kaplayacak olan (o felâket)in haberi sana geldi mi?”<sup>3</sup>

Âhiret hayatının sonsuzluğunu ifade eden kelime; bölünmez ve inkıtaya uğramaz bir sonsuz zaman müddeti olarak tanımlanan “ebed” kelimesidir. Kur’ân’a göre Cennet ve Cehennem ebedîdir<sup>4</sup>, yani yok olmayacaktır: “Yüzleri ağaranlar ise Allah'ın rahmeti içindedirler. Orada ebedî kalacaklardır.”<sup>5</sup>; “Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve fazlası var... İşte onlar cennet halkıdır, orada ebedî kalacaklardır.”<sup>6</sup>; “O gün inanan erkekleri ve inanan kadınları görürsün ki nurları, önlerinde ve sağlarında koşuyor. (Kendilerine): ‘Bugün müjdeniz, altlarından ırmaklar akan, içlerinde ebedî kalacağınız cennetlerdir.’ (denilir). İşte büyük kurtuluş budur!”<sup>7</sup>; “Bu, Allah düşmanlarının cezası: Ateştir. Ayetlerimizi inkâr etmelerinin cezası olarak orada onlara ebedî kalma yurdu vardır.”<sup>8</sup>; “...Sizden kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse, işte onların bütün yaptıkları dünyada da âhirette de boşa çıkmıştır ve onlar ateş halkıdır, orada ebedî kalacaklardır.”<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Yazır, *a.g.e* , C. 6, s. 403.

<sup>2</sup> Nâzi’at, 79/34.

<sup>3</sup> Gâşiye, 88/1.

<sup>4</sup> Öztürk, Yener, *İmkânı ve Lüzumu Açısından Kur’ân’da Âhiret*, Işık Yay., İzmir 2004, s. 34, 35.

<sup>5</sup> Âl-i İmrân, 3/107.

<sup>6</sup> Yûnus, 10/26.

<sup>7</sup> Hadîd, 57/12.

<sup>8</sup> Fussilet, 41/28.

<sup>9</sup> Bakara, 2/217.

Hulûd kelimesi, ilk bakışta âhiret hayatının sonsuzluğunu ifade ediyor gibi görünse de; aslında o, bir şeyin feshat ve tağyire maruz kalmadan olduğu üzere devamını belirtmektedir. Bu durumda hulûd, Cennette olanların herhangi bir bozulma ve tağyîre maruz kalmadan bulunduğu hal üzere devam etmesidir. Rağîb el-İsfahanî, bu anlamı destekleyen bir bilgi olarak şu ayeti<sup>1</sup> göstermektedir: “Onların etrafında muhalled (özellikleri ve güzellikleri değişmeyecek olan) çocuklar hizmet ederler.”<sup>2</sup>

Allah Teala, ebedî olan Cennet ve Cehennem ehlinin durumunu birlikte olarak da ifade etmektedir: “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 (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.”<sup>3</sup>

Bu ayetteki “gökler ve yer durdukça” ifadesine dayanan, cehennemdekilerin cezalarının bir süre sonra son bulacağına dair bir görüş mevcuttur. Buna göre, cehennemdekilerin cezaları için “gökler ve yer devam ettikçe” gibi bir süre belirtilmiştir. Gökler ve yerin devamlılığı bir gün son bulacağına göre kâfirlerin cezası da son bulacaktır.

Oysaki Kur’ân’da, çeşitli ayetlerde bu ayette de geçen, “hâlidîne fihâ” ifadesinin hemen ardından “ebeden” kaydı kullanılmaktadır. Ayetlerdeki gökler ve yerin dünya hayatının son bulmasından sonra gelecek olan âhiretin tasvir edildiği bölümlerde yer alması, bu gökler ve yerin âhirete ait olduğunu göstermektedir. Zira bir başka ayette bunu teyid eden bir ifade<sup>4</sup> de bulunmaktadır: “O gün yeryüzü başka yeryüzüne çevrilir, gökler de başkalaşır.”<sup>5</sup>; “O gün gök, erimiş bakır gibi olur. Dağlar, (atılmış) renkli yün gibi olur.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Öztürk, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>2</sup> Vâkıa, 56/ 17.

<sup>3</sup> Hûd, 11/103-108.

<sup>4</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 5, s. 12.

<sup>5</sup> İbrahim, 14/48.

<sup>6</sup> Meâric, 70/8-9.

Söz etmekte olduğumuz Hûd suresi ayetlerinin son kısmında, “öyle bir ihsan ki kesilmez” buyrulması, yine Cennet ve Cehennemi ihtiva eden âhiret hayatının sürekliliğinin kesintisiz olacağını şüphe götürmez bir biçimde ifade etmektedir. Ancak bu sonsuz sürekliliğin ve hulûdun, Allah’ın ebedî oluşu ile benzerliği bulunmamaktadır. Çünkü O, “Ancak Rabbin’in dilediği vakit müstesnadır.”<sup>1</sup> Ayetinin ifadesine göre dilerse hulûdun sürekliliğini engelleyebilecek olandır.<sup>2</sup>

Cehennemın süresinin ebedî olduğunu kabul etmeyenler, Nebe’ Suresi’nin bir ayetinde yer almakta olan “ahkâb” kelimesini delil getirmektedirler. Onlara göre bu kelime, azabın ancak sayılı çağlar boyunca devam edeceğini göstermektedir.<sup>3</sup> Ayet şöyledir: “Orada çağlarca (ahkâben) kalacaklardır.”<sup>4</sup>

Ahkâb, müfred (tekil) bir kelime olan “hukb”un çoğuludur. Hukb kelimesinin sonlu olması, bu kelimenin çoğulu olan ahkâb kelimesinin anlamının da sonlu olmasını gerektirmez. Çünkü bu kelime, “art arda gelme” anlamı vardır ve az bir müddetin ard arda gelmesi hâdisesinin sonsuza kadar uzayabilmesi dolayısıyla, onun sonsuza kadar sürmesi mümkündür. Nitekim hukb kelimesinin bütün zamanları içine alan dehr anlamına geldiğine dair bir görüş de mevcuttur.<sup>5</sup> Ebedîliğin ne kadar uzun bir süre olduğunun insan zihninde canlandırılması amacını taşıyan bu ifade ile sonsuzluk, bir nevi parçalara bölünmek (çağlar boyu) suretiyle idrak ettirilmek istenmiştir.<sup>6</sup> Demek ki Cehennem hayatı da Cennet hayatı gibi ebedî süreye sahiptir. Kâfir olan insanların her küfrünün, ebedî olan bir gerçeği inkâr etmek anlamına gelmesinden ötürü onlar; ebedî olan rahmetten sonsuz bir şekilde mahrum kalmakta, diğer bir deyişle; ebedi bir azaba müstehak olmaktadır.<sup>7</sup>

Âhiret hallerinden bahseden Vakıa Suresi’nde “yıldızların yerleri ve mevkileri” üzerine yemin edilen bir ayet bulunmaktadır: “Yoo, yıldızların yerlerine yemin ederim. Bilirseniz, bu, büyük bir yemindir.”<sup>8</sup>

Bu ayette yıldızın kendisine değil de yerine yemin edilmiş olması ve hemen arkasından da “bunun ne büyük bir yemin olduğu”na dikkat çekilmesi düşündürücüdür.

<sup>1</sup> Hûd, 11/107.

<sup>2</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 5, s. 12.

<sup>3</sup> Öztürk, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>4</sup> Nebe’, 78/23.

<sup>5</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 8, s. 499.

<sup>6</sup> Öztürk, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>7</sup> *a.g.e.*, s. 38.

<sup>8</sup> Vakıa, 56/75-76.

Yıldızların ömrü onların büyüklükleri ile doğru orantılı olarak değişen bir durum arz etmektedir. Güneşin kütlelerinin yaklaşık 1,5 katından küçük ölçekteki yıldızların yakıtı olan hidrojen önce helyuma, helyum ise oksijen ve karbona dönüşmekte ve bu füzyon değişimleri ile enerjisi biten yıldız, bünyesindeki atomların sıkışmasından ötürü büzülerek artık bir beyaz cüce haline gelmektedir. Merkezi Güneş kütlelerinin 1,5 katından büyük olan yıldızların sonu ise biraz daha farklı olmaktadır. Bu tür yıldızlar büzilmeye başladıktan sonra beyaz cüce olarak kalamamakta, daha fazla küçülmektedir. Çünkü bu yıldızların büyük kütleleri nedeniyle oluşan basınç, 700 milyon dereceye çıkabildiği için, beyaz cücelerin elektron basıncı sonucu yakamadığı karbon-oksijen zengini tabakayı da tepkimeye sokabilmektedir. Ard arda başka tepkimeler de meydana gelerek bu yıldızdan, silisyum ve demir zengini bir yıldız oluşmakta; bu kütlelerin yoğunluğundan dolayı bir süpernova patlaması gerçekleşerek geriye nötronca zengin bir “nötron yıldızı” kalmaktadır. Nötron yıldızının kütlelerinin Güneş’in kütlelerinden 2,5 kat fazla olduğu farz edildiğinde, hiçbir kuvvetin bu yıldızın basıncını dengeleyemeyeceğinden ötürü onun saniyeler içinde; elektronları, nötronları ve protonlarının birbirine karışması sonucu daha da fazla küçülüp, uzayı diğer gök cisimlerinden daha çok eğip bükeceği ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucunda küçülme o kadar anlamsızlaşmaktadır ki, artık ne nötron, ne elektron, ne kuark ne de madde kalmaktadır. Geriye kalan sadece, boyutsuz bir noktadır ki bu, “tekillik” ve karadeliklerden başka bir şey değildir. Yani yıldız oluşturan madde, karadeliklerin merkezindeki tekillik noktasında kaybolmuş olmaktadır. Bu çökme sonucu uzay-zamanda oluşan eğrilikte artık yıldızla ilişkin hiçbir şeyin algılanamadığı an, yıldız “olay ufku”nun altında kalmıştır. Bu “olay ufku” insanların hiçbir şekilde incelemede bulunamayacağı bir uzay parçası olmaktadır. Bu olay fizik âlemin yasaları ile açıklanamamakta ve adeta başka bir evren olmaktadır. Einstein ve Rosen, 1930’larda, uzay-zaman eğilmesinin karadeliklerde zirvede olması ve yine sözü geçen bu “uzay eğriliği”nin, başka bir evrene açılması gerektiğini iddia etmişlerdir. Karadeliklerin, başka bir evrene açılan bu özelliğine “Einstein-Rosen Köprüsü” denilmektedir. Bir düşünceye göre karadeliklerin, başka evrenleri-uzayları birbirine bağlayan ve bir elmanın içindeki yolu andıran “kurt delikleri” olması mümkündür. Evrenimizde çok sayıda karadelik bulunduğuna göre uzay, birbirine geçmiş sayısız tünellerle birbirine bağlanmış olmalıdır. Albert Einstein ile Nathan Rosen, karadelik tünellerini matematiksel olarak inceledikten sonra, tünelin sonsuza kadar gidemeyeceğini ve bir

noktadan sonra yeniden genişleyerek başka bir evrenin parçası haline geleceğini iddia etmişlerdir.<sup>1</sup>

Bazı bilim adamlarına göre karadeliğin içi, kendine karşı gelen bir ak delikle birleşik durumdadır. Bu tür bir karadeliğin içine girildiği farz edilecek olursa, insanın atomlara parçalanmadan, kuanta dönüşmeden ve hatta burnu bile kanamadan kurt deliğinden başka bir evrene geçmesi mümkün olacaktır. Sözü geçen ak delikler, evrenin bir başka yerinde veya başka bir evrende ya da zaman içinde geçmişte veya gelecekte olabilmektedirler. Bu takdirde ak delikler vasıtasıyla zaman içinde yolculuk yapmak, ışık hızıyla milyonlarca veya milyarlarca yılda gidilebilecek bir yere, göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir sürede gidilebilecek bir durum olmaktadır. Kara deliklerle ilgili bilgi, Miraç Hadisesi’ni açıklayabilecek bir niteliğe sahip olmasının yanı sıra, yukarıda bahsi geçen ayette “yıldızların yeri” üzerine yemin edilmesinin öneminin anlaşılmasına da yardımcı olabilecek özelliktedir. Çünkü yıldızın kendi uzayını (mekânını) yutması ve bu şekilde kendini paralel evrenlerden birine atması; fizik ötesi farklı boyutlar ve uzayların Kur’an’da haber verilen âhiret âlemleri olabileceğinin ve bütün bunların yani fizik ötesi farklı boyut ve uzayların artık bilimin gündemine girmiş olduğunun göstergesi olmaktadır. Karadeliklerdeki tekilliğin en şaşırtıcı ve belirgin özelliklerinden biri olan, “zamanın donarak durması” ya da farklı bir keyfiyete bürünmesi; ebediyet kavramını, sonsuz uzayları ve âhiret âlemlerini de gündeme taşımış olmaktadır. Buna göre karadeliklerin, öteki dünyalara açılan gök kapıları olabileceği imkân dâhilinde görünmektedir.<sup>2</sup>

Bugün bilim dünyasında tartışılan bir konu olan karadeliklerin, yıldızlarla birlikte bütün gök cisimlerinin sonlu olduğunun keşfedilmiş olması, bu ayetin manasının da karadeliklere ve bunların adeta kıyamet makinaları gibi çalıştığına işaret ediyor olması mümkün görünmektedir.<sup>3</sup>

## **1.10. Kur’an’da İsmi Zaman Mefhumuyla Bağlantılı Olan Sureler**

### **1.10.1. Fecr Suresi**

- a. Andolsun fecre (tan yeri ağarmasına),
- b. On geceye,

<sup>1</sup> Çakmak, Osman, “Kara Delikler”, *Zafer dergisi*, Kasım 2005, s.347.

<sup>2</sup> a.g.m., s.347.

<sup>3</sup> a.g.m., s.347

- c. Çifte ve teke,
- d. Yürüyüp gitmeye yüz tutan geceye.
- e. Bunda akıl sahibi için yemin var, değil mi?
- f. Görmedin mi Rabb'in ne yaptı Âd(kavmin)e?

Surenin başında yemin edilmek suretiyle âlemdeki değişimleri gösteren, insanı karanlıktan aydınlığa götüren ve böylece kendilerinden önce onları var eden Yüce Yaratıcı'nın Rabliğini hissettiren zaman olaylarına dikkat çekilmektedir. Fecr konusunda müfessirlerin çeşitli yorumları bulunmaktadır. Fecr, gece karanlığının çatladığı sabahın ilk beyazıdır ve dilimizde “şafak atması, tan sökmesi” şeklinde ifade edilmektedir. O, dünyanın karanlıktan aydınlığa geçmek üzere gülümsediği en neşeli anı olmalıdır. Fecr kelimesinin başında bulunan lâm, ahd anlamına alındığı takdirde Cuma ve bayram gibi mübarek günlerden birinin fecrinin kastedilmiş olduğu mümkün olmaktadır. Bu anlamın da özellik ve kapsamlık bakımından neşe ve sevinç işaret ettiği açıktır.<sup>1</sup>

Görüldüğü gibi sabah kelimesi ile eş anlamlı olan fecr kelimesi, sabahın ifade ettiği anlamdan farklı olarak karanlıktan kurtuluş mücadelesi manasını da ihtiva etmektedir. Sabah ile eş anlamlı olarak Kur'an'da kullanılan felak ve fecr ortak bir anlamla bir akın anı, ölümden hayata, yokluktan varlığa çıkışı ifade etmektedir. Sabah vaktini bildiren bütün müfred kelime ve terkipler gibi fecr de kozmolojik değişimi anlatmaktadır. Ğadâ, bukra, duhâ, ebkâr, fecr ve felak gibi kelimeler ve bunların iştikakının her biri, kozmoloji içerisinde mekâna uygun olarak rölatif bir yapı ortaya koymaktadır. Sabah kelimesi merkeze alındığında felak, fecr, bukra, taraf, vechu'n-nehâr, kable tulûi's-şems, ğadâ gibi kelimeler anlamdaşlık; duhâ, zuhr, asr, mesâ, 'ışâ, anâe'l-leyl gibi kelimeler ise karşıt anlam ilişkisi ortaya koyarak zaman kavramının hem fizikî yönüne hem de fizikî işleyişin ardındaki manevî plân ve kudrete işaret etmektedir.<sup>2</sup>

Fecre yemin edilen ayetin anlamı, neşe ve sevinç olarak alındığı takdirde; hemen ardından gelen “On geceye” ayetinde hangi on geceye işaret edildiğinin cevabı, “Zilhicce'nin on günü” olmaktadır. Böylece Yüce Allah'ın bu gecelerin özelliğine ve

<sup>1</sup> Yazır, *a.g.e*, C. 9, s. 183, 184.

<sup>2</sup> Kalın, *a.g.e*, s. 146-150.

şerefine dikkat çektiği anlamı ortaya çıkmaktadır. Zilhicce'nin on gününün fazileti hakkında hadisler de mevcut bulunmaktadır.<sup>1</sup>

### 1.10.2. Leyl Suresi

- a. Örttüğü zaman geceye andolsun,
- b. Ortaya çıkıp görüldüğü zaman gündüze andolsun,
- c. Erkeği ve dişiye yaratana andolsun ki,
- d. Sizin çalışmanız çeşit çeşittir.

Bu ayetlerde karanlığı ile gün ışığını ve dünyayı örterek canlılara uyuma, dinlenme imkânı sağlayan geceyeİ ortalığı aydınlatarak herkesin işini gücünü görme, rızkını kazanma imkânı sağlayan gündüze; erkeği ve dişiye yaratan kudret sahibine yemin edilerek insanların işlerinin çeşit çeşit olduğu vurgulanmaktadır.<sup>2</sup>

Allah Teala, geldiği zaman her canlının evine barkına sığındığı; mahlûkatın hareketlerinin durduğu ve Allah'ın canlıların bedenlerinin istirahatı ve ruhların gıdası kıldığı uykunun herkesi bürüdüğü geceye yemin etmiştir. Çünkü gündüz geldiği zaman, aydınlığı sebebiyle, dünyadaki karanlıklar açılır, insanların geçimlerini temin etmek için gayret edecekleri zaman gelmiş olur; kuşlar yuvalarından, haşerat da bulundukları yerden çıkmaya başlar. Şimdi hep gece devam edip dursaydı, geçimi sağlamak güçleşirdi. Hep gündüz devam edip dursaydı, bedenlerin istirahatı temin edilemezdi. Dolayısıyla canlıların faydasına olan şey, Hak Teala'nın da belirttiği gibi, gece ile gündüzün birbirini takip edişindedir.<sup>3</sup>

### 1.10.3. Duhâ Suresi

- a. Kuşluk vaktine andolsun,
- b. Durgunlaştığı zaman geceye andolsun ki,
- c. Rabb'in seni bırakmadı ve sana darılmadı.
- d. Elbette senin sonun, ilkinden iyidir.
- e. Rabb'in sana verecek ve sen razı olacaksın.

Duhâ kavramı Kur'an'da yedi yerde fiil ya da isim olarak kullanılmakta ve her seferinde de ısı anlamını ifade etmektedir.<sup>4</sup> Bu kelime, Güneş'in hareketlerinin

<sup>1</sup> Yazır, *a.g.e* , C. 9, s. 184, 185.

<sup>2</sup> Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., C. 10, s. 500.

<sup>3</sup> er-Râzî, Fahrüddîn, *a.g.e.*, C. 23, s. 181, 182.

<sup>4</sup> A'râf, 7/98; Taha, 20/59; Nâzi'ât, 79/29; Şems, 91/1; Duhâ, 93/1.

ölçüldüğü diğer müfred kelimelerdendir. A'râf suresinin 98. ayetindeki “duha” kelimesi dahvetü'n-nehâr ile açıklanmakta ve bu kelimenin güneş ışığının yükselişini ifade ettiği yönde açıklamalarda bulunmaktadır. Bu bilgiler, zamanı belirleyen Güneş ile insan hayatının ne derece bütünleştiğinin bir göstergesi olmakta ve aynı zamanda Kur'ân'ın da bu kelimeyi asıl anlamından koparmadan dinîleştirerek ona kutsallık kazandırmış olduğuna işaret etmektedir.<sup>1</sup>

#### 1.10.4. Kadir Suresi

- a. Biz onu Kadir Gecesi'nde indirdik.
- b. Kadir gecesinin ne olduğunu sen nereden bileceksin?
- c. Kadir gecesi bin aydan hayırlıdır.
- d. Melekler ve Ruh, o gece Rabb'lerinin izniyle her iş için iner de iner.
- e. Esenliktir o, tâ tan yeri ağarıncaya kadar.

İlk ayette kendisine kutsallık atfedilen bir gecede indirildiğinden bahsedilen şeyin Kur'an olduğu ve bu ayetin Kur'an'ın büyüklüğüne işaret ettiği üzerinde müfessirler o rtak görüştedirler. Onlar ayette Kur'an'ın açıkça zikredilmemesini onun çok yüce ve şerefli bir kitap oluşundan ötürü isminin açıkça belirtilmesine gerek duyulmamasına bağlamaktadırlar. Ayet, aynı zamanda Kur'an'ın indirildiği vakti tazim eden bir mana da taşımaktadır. Bu anlam, Cenab-ı Hakk'ın kullandığı “Biz...” ifadesi ile sağlanmıştır.<sup>2</sup>

İlk iki ayette gecenin önemi vurgulandıktan sonra, Kadir Gecesi'nin faziletinin nedenleri; onun bin aydan hayırlı olduğu, meleklerin ve Ruhun o gece Allah'ın izni ile Allah'ın takdir ettiği her iş için inerek o gecenin sabahına kadar kullara yalnızca hayır içeren bir selam vermelerinden ibaret olduğu ifadeleri ile açıklanmaktadır.<sup>3</sup> Çoğu âlim bu gecenin Ramazanın içerisinde olduğu kanaatindedir. Yalnızca tahminden ibaret olan birçok görüş ileri sürülmüşse de onun Ramazanın hangi gecesinde olduğu hakkında bir kesinlik bulunmamaktadır.<sup>4</sup>

#### 1.10.5. Asr Suresi

- a. Asra yemin olsun ki,

<sup>1</sup> Kalın, *a.g.e.*, s.151-152.

<sup>2</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, C. 23, s. 279.

<sup>3</sup> Ateş, *a.g.e.*, C. 11, s. 22.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, C. 11, s. 25.

b. İnsan mutlaka ziyandadır.

c. Ancak iman edenler, salih amel işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye eden ve sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır.

Sözlüklerde geçtiği şekliyle "asr" kelimesi, isim olarak gece ve gündüz anlamında dehr, tan yeri ağırmasından, güneş doğuncaya kadar olan zaman ve zeval ile akşam veya akşam ile yatsı arası anlamında aşıyy ve özellikle öğleden sonra güneşin kızarmasına kadar olan ikinci vakti, insan toplumu ve yağmur; masdar olarak ise hapsedmek, yasaklamak, vergi vermek, sıkıp suyunu çıkarmak gibi anlamları ihtiva etmektedir.. Bir şeyin özel vakti anlamında asr, gündüzle geceye ve sabah ile akşama da asrân ifadesi kullanılmaktadır. Cins lamı ile yerine göre bunların her birinin cinsine ve mutlak olarak hepsini kapsayabileceği gibi, ahd lamı ile de içlerinden belli birine ve mesela bir ikinci vaktine veya herhangi bir şeyin belirli bir zamanına özel kılınmaktadır. Bu yüzden dilimizde "asr" mutlak zaman ve özellikle içinde bulunulan zaman ve yani seksen veya yüz senelik bir zaman anlamında "karn" manalarında yaygın olarak kullanılmıştır.<sup>1</sup>

Tefsirciler asr kelimesi üzerinde başlıca; ikinci namazı, ikinci vakti, dehr ve zaman, özellikle son peygamberin gönderildiği zaman, ahir zaman manaları üzerinde yoğunlaşmışlardır. Buna göre "asr", çeşitli manalara gelen bir müşterek lafızdır ve bir anlamı kesin olarak belirleyebilmek için herhangi bir ipucu olmadığı takdirde hepsine de yüklenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla "asr denilen her şey" manasıyla tüm anlamları düşünmek en doğrusudur.<sup>2</sup> Tefsircilerin asr kelimesinin anlamları üzerindeki çeşitli fikirleri şu şekilde arz edilebilir:

a. Asr, ikinci namazı anlamındadır. Bu yüzden Allah Teâlâ asra yemin ederek aslında ikinci namazına yemin etmektedir. "Namazları ve orta namazı koruyun"<sup>3</sup> ayetinde "salât-ı vusta" çoğunluğa göre ikinci namazı olduğu için onun bir özel fazileti vardır. İkinci vakti, gündüzün sonuna doğru insanların en çok kazanç ve ticaret için dünya işlerine daldıkları bir zamanı olmasından dolayı, ikinci namazının o sırada, zorluğuyla beraber yüksek bir uyarıcı özelliği olmasıyla ve ona yemin ile onun faziletine dikkat çekilmektedir.<sup>4</sup>

b. Asr, ikinci vakti anlamındadır. İkinci namazının vakti olması ve kuşluk vaktine karşılık birtakım kudret delillerini içermiş olması bakımından Allah Teâlâ

<sup>1</sup> Yazır, a.g.e., C. 9, s. 421.

<sup>2</sup> a.g.e.. C. 9 , s. 421, 422.

<sup>3</sup> Bakara, 2/238

<sup>4</sup> Yazır, a.g.e., C. 9, s. 422.

"duhâ"ya yemin ettiği gibi ikinci vaktine yemin etmiştir. Aslında gündüzün sonu olan ikinci vaktinin, dünyada diğer yaratık ve hayvanlardan sonra yaratılan ve bundan dolayı bir anlamda yaratılış gününün ikindisinde var edilen insan türünün yaratılış zamanı veya dünyada bir gün değerine denk gösterilen insan ömrünün de son demleri olabilir. Bununla beraber bir önceki Tekâsür Suresi'nde çokla övünmenin aldatmasını açıkladıktan sonra bu surede insanların zararı anlatılırken, ikinci vakti geçtiği halde bir şey kazanamadan evlerine döneceklerin kayıpları ima edilerek ikinci vaktine yeminle dikkat çekmenin de ikinci namazına yemin olunmak gibi önemli bir anlamı bulunmaktadır.<sup>1</sup>

c. Asr, "Dehr" anlamındadır. İnsan suresi'nde açıklandığı üzere "dehr"ın asıl manası, âlemin varlığının başlangıcından sona ermesine kadar olan müddet, yani zaman-ı küldür. Bu manaca tüm zamana ve bir kısmına söylenilen zamandan daha özeldir. Zaman dehre de, bölümlerine de söylenirken "dehr"ın, uzun zamana ve âlemin yaşama müddetine, yani ömrüne ve mutlak zaman anlamına da gelen daha kapsamlı bir kullanımı vardır. Bundan dolayı çoğunlukla "asr"ı, "dehr" ile tefsir ederken tefsirciler "dehr" ve "zaman" demişler ve dehr ve zamana yeminin hikmeti konusunda çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır.<sup>2</sup> Bu yorumlar şöyledir:

Bir yoruma göre, Hz. Ali'nin "Asra ve dehrin belalarına, nöbet nöbet gelen musibetlerine yemin olsun ki, doğrusu insan bir hüsrân içindedir ve zamanın sonuna kadar onun, o hüsrânın içindedir" dediği rivayet edilerek bu, bir tefsir sayılmıştır. Buna göre "asr", dehr manasınadır ve zamana yeminin hikmeti de onun insana devamlı musibetler yağdıran acı veren ve büyük olaylarına ve değişmelerine karşı bir uyarıdır. Ayrıca bu tefsirde hüsranda kalanların durumlarının ebedî olacağı da belirtilmektedir. Bu noktada asrın zaman anlamı yanında sıkılamak ve hapsetme anlamına da işaret ettiğini söylemek mümkündür. Ancak bu anlam, yeminin müstesna tarafına değil, müstesna minh (kendisinden istisna olunan) tarafına vurgu yapmaktadır.<sup>3</sup>

Bir başka yoruma göre "Dehr", yaratıcı Allah'ın kudretine delalet eden her türlü hayrete düşüren durum ve gariplikleri içerir. Ona "Ebu'l-Aceb" (Aceb'in babası) denilmesinin sebebi de budur. Tümel veya tikel, acı veya tatlı, kârlı veya zararlı her türlü hareket ve olay, değişim ve başkalaşımın onda gerçekleşmektedir. Devletler, milletler, nimetler, felaketler onda ortaya çıkmakta, onda büyümekte, onda son

<sup>1</sup> a.g.e., C. 9, s. 422, 423.

<sup>2</sup> Yazır, a.g.e., C. 9, s. 423.

<sup>3</sup> a.g.e., aynı yer.

bulmaktadır. O, bir taraftan ardı arkası kesilmeyen bir hareketle akıp giden bir değişim ölçüsü, bir taraftan da o hareketlerin ötesinde bir sükûn ve sabitlik ifade eden sade bir süreç olarak görüldüğü için dehr ve zaman denilen şeyin kendisi başlı başına “Acebü’l-acaibat”tır. Diğer bir deyişle dehr şaşılacak şeylerin en şaşılanıdır.<sup>1</sup>

Yokluğa benzer bir varlık, varlığa benzer bir yokluk gibidir. Râzî’ye göre “Akıl ona yok diye hükmedemez. Çünkü devirler, seneler, aylar, günler, saatlerle kısımlara bölünür. Fazla, eksik ve uyuşmakla, geçmiş ve gelecek olmakla hükmedilirken nasıl yok olur? Bununla beraber mevcut diye de kesin karar verilemez. Çünkü şimdiki hal, bölünmeyen bir andır. Geçmiş ve gelecek ise yoktur. Yokluğa ise varlıkla nasıl hükmedilir?”<sup>2</sup> Onun için felsefeciler ve kelamcılar, zamanın var veya yok olup olmadığı, vehmin ürünü olabileceği, zihnin onu bilişinin açık mı yoksa soyutlama mı olduğu gibi sorunlar üzerinde durmuşlardır.<sup>3</sup>

Zaman, varlıkla yokluk arasında iyi ve kötü, nimet ve bela, genişlik ve darlık, sıhhat ve hastalık, zenginlik ve fakirlik, kâr ve zarar gibi zıtları toplayan, türlü şaşılacak şeyleri içermesinden ötürü önemine binaen kendisine yemin edilerek onu yaşayan insanın zarar veya kazanç açısından durumlarına dikkat çekilmek istenen bir konuma çekilmektedir.<sup>4</sup>

“Asr” ile insanın ömrünün kastedilmiş olabileceğini iddia eden bir yoruma göre, dehirden bir parça olan ömür en kıymetli sermayedir. İnsan ne kazanacaksa onunla kazanacaktır. Hatta insan için zaman ömründen, hatta ömrünün içinde bulunduğu anından ibaret sayılamaz. Kârsız geçen her an, o güzel sermayeden heder edilen bir ziyan, bir hüsrandır. Bununla beraber senelerce kaybedilen bir ömür, içinde bulunduğu son bir lahzada kendisine ebedî cenneti kazandıracak güzel bir iş yapabildiği takdirde, geçen bütün kayıpları telafi ederek o zarardan kurtulmuş ve o insan için en şerefli şey ve bütün zaman ve lahzadan ibaret olmuş olur. Bu sayede insan, ömrünün içinde bulunduğu her saniyesini fırsat bilerek, onunla geçirmiş olduğu fırsatları kaza ile telafi etmeye bir dereceye kadar imkân bulur. Allah “ve o, öğüt almak veya şükretmek isteyenler için gece ile gündüzü birbirlerini izler yaptı”<sup>5</sup> buyurarak ona işaret etmektedir. Böyle vaktinin kıymetini bilmek anlamında mutasavvıflar, bir sûfinin, ibnü'l-vakt (vaktin oğlu), yani ömrünün ve özellikle fiilen içinde bulunduğu vaktin

<sup>1</sup> *a.g.e.*, C. 9, s. 423, 424.

<sup>2</sup> *er-Râzî, a.g.e.*, C. 23, s. 387, 388.

<sup>3</sup> *Yazır, a.g.e.*, C. 9, s. 424.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, C. 9, s. 424.

<sup>5</sup> Furkan, 25/62

kıymetini bilmesi ve onunla yarın ahireti için ne kâr, ne hayır edebilmek mümkün ise onu kazanmaya çalışması gerektiğini söylemişlerdir. Bugünün yarını yoktur, diye âhirete inanmayanlar da tersine dünya zevkini sürebilmek için "Gün bugündür, saat bu saattir, ne yapacaksak şimdi yapmalıyız" gibi düşüncelerle ne olursa olsun vaktine uyup, çıkarını gözetme manasına "İbnü'z-zaman" (zamanın oğlu) olmak, zaman geçince onunla beraber geçip gitmek istemektedirler.<sup>1</sup>

Bu konuda asrın insan, ömrünün semeresi anlamına geldiğini ileri süren bir yorum da mevcuttur. Zaman geçtikçe insanın ömrü eksilerek kendisinden bir cüz gitmiş olmaktadır. Bu bağlamda "asr"a yeminde, "O şaşılacak olan asra, zamana iyi dikkat ediniz. Çünkü o geçtikçe insan büyüyorum, çoğalıyorum, yaşıyorum zannederek sevinir, halbuki o asır devamlı onun ömrünü yemekte, o geçen gece ve güdüz vücudunu kemirmekte ve bu şekilde o, her an zarar içinde kalmaktadır. Ancak iman edip de güzel ameller yapanlar bundan hariç olarak zarar etmez, kâr ederler" anlamında bir uyarı yapılmaktadır.<sup>2</sup>

Aslında asra yemin edilerek zamandan bu bölümün önemini hatırlatmanın yanı sıra zamanın bozulduğuna dair iddiayı red anlamı da bulunmaktadır. Çünkü kasem, yemin edilen şeyin üstünlüğüne işaret eder. Buna göre, gerçekte asrın, zamanın ayıbı, kabahati, zararı yoktur. Tam aksine o değerli bir nimettir. İnsanlar zamanın kadrini bilip de hepsi iyiliğe çalışmadıkları için sadece iyiliğe çalışmayanlar zarardadır. Allah onların cezalarını verir. Bu anlam, "Bizi zamandan başkası helak etmiyor"<sup>3</sup> diyen Dehriler'in zanlarına karşıt, asrın anılan özel manalarının da önemlerini hatırlatmaktan uzak olmaz. Zira mutlak asrın, dehrin önemini yemin ile ihtar etmek, onun en mühim olan kısımlarını düşünmeye ve araştırmaya sevkeder. Bu, özellikle "lâm-ı tarîf" ile belirli olmasından ötürü de en çok muhataplara yakından ilgisi olan asrı düşündürmesi gerekir. Kelime, herkese ilk önce kendi bulunduğu zamanın sınırlarını ve kısımlarını hatırlatır. Burada ilk muhatap Resulullah olduğu için "lâm", "ahd"e hamledilerek ve bu asırdan maksadın nübüvvet asrı, yani Hz. Peygamberin asrı olduğu akla getirilmektedir. Bunda mutlak asrın her manası bulunmakla beraber hepsinden seçkin olan bir fazilet ve özellikle büyük bir topluma da işaret vardır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 9, s. 425.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, C. 9, s. 425, 426.

<sup>3</sup> Câsiye, 45/24.

<sup>4</sup> Yazır, *a.g.e.*, C. 9, 422-427.

## İKİNCİ BÖLÜM

### III. FELSEFÎ DÜŞÜNCEDE ZAMAN PROBLEMİ

İlk Çağ felsefesinde zaman üzerinde ilk olarak akıl yürüten filozof Zenon olmuştur. Ona göre hareket, değişme ve çokluk gibi kavramlar, insanı daima çelişkiye düşürmektedir. Hareket, zaman, mekân, yer kaplama, büyüklük ve miktar üzerinde tezahür eden düşüncelerin duyulur algılarla çatışarak çelişmesi kaçınılmazdır.<sup>1</sup>

O, hareketin var olmadığına dair iki delil getirmektedir. Bunlardan biri, hareket halindeki ok örneğidir. Diğerisi ise bir kaplumbağa ile çok hızlı koşan Achileus adındaki atlet arasında süren yarışta Aşil'in kaplumbağaya hiçbir zaman yetişemeyeceğinin anlatıldığı örnek olaydır.

Zenon, hareketi süresiz olarak düşünmesinden ötürü, doğru gibi görünen bu delilleri ortaya koymuştur. Zenon paradoksları, dış görünüş itibarı ile saçma görünseler de tarih boyunca Aristo, Eflâtun, Hegel, Herbart, Bayle, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürleri uğraştırmıştır. Bu paradokslar sonsuzluk, zaman, durağanlık, sıçrama gibi kavramların tartışılmaya başlamasını sağlamıştır.<sup>2</sup>

Eflâtun, zamanın âlem-i emirde yer alan ezelî bir cevher olduğunu ve dış dünyadaki gerçekliğe göre değil, değişim halinde olanlara izafet ve nispet ile sürekli olarak değişip yenilenmekte olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, zatı umur-i sabiteye bağlı olan cevher “sermedi”, değişimlerin önceliğine bağlı olan cevher “dehr”, değişimlere bitişenlere bağlı olan cevher ise “zaman” olarak isimlendirilmektedir.<sup>3</sup>

İslâm felsefesinde zaman, bazı istisnalar dışında Aristo'nun görüşlerinin bir devamı niteliğinde ele alınmış ve bu nedenle hareket konusunun bir parçası olarak anlaşılmıştır. İslâm filozoflarının zaman hakkındaki genel görüşü zamanın, feleğin hareketinin ölçüsü olduğudur. Ancak zaman, Aristo'nun kendi ifadesinde “sanki kaygan, ele avuca gelmez” bir şey olduğu için olsa gerek onun hakkında birbirine zıt birçok görüş ortaya konulmuştur. Zamanın var olup olmadığı meselesi, varlık doktriniyle; zamanın harekete bağlı olup olmadığı meselesi, hareket görüşüyle; zamanın an'lardan oluşup oluşmadığı meselesi, atomculukla; onun ezelî olup olmadığı ise,

<sup>1</sup> Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Sebat Mat., Konya 1998, s. 99, 100.

<sup>2</sup> a.g.e., s. 101.

<sup>3</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn*, C. 1, s. 622, 623.

yaratma doktrini ve kozmoloji ile çok sıkı bir bağlantıya sahiptir. Zamanın bağlı olduğu bu konular üzerinde birçok tartışmanın bulunması, zaman meselesinin çok geniş bir fikir yelpazesinde kapsamlı bir inceleme ile araştırılmasını gerektirmektedir. İslâm filozofları da bu meseleyi hal yolunda öncelikle daha önce serd edilen görüşleri incelemiş ve daha sonra kendi sistemlerini bu görüşlerin eleştirisi üzerinde kurmuşlardır.<sup>1</sup>

## 2.1. Varlık Olması Açısından Zaman

Aristo, Fizik adlı eserinde zaman hakkında konuşabilmek için her şeyden önce onun var olanlardan mı yoksa var olmayanlardan mı olduğunun ortaya konması gerektiğini ifade etmektedir. O, öncelikle var olmadığına ya da kaygan, ele avuca gelmez bir şey olduğuna dair iddiaları ortaya koyduktan sonra kendi fikirlerini izah etmeye başlamaktadır.<sup>2</sup>

### 2.1.1. Zamanın Varlığının İnkârı

Bazı ilkçağ filozofları gibi İslam düşüncesinde de zamanın varlığını inkâr edenler olmuştur.

Zamanın varlığını kabul etmeyenlerin iddialarını şöyle özetlemek mümkündür: Onlara göre zaman varsa ya bölünlenir veya bölünlenmez. Bölünlenemediğinde günler, aylar, yılların oluşmaması gerekir. Oysa bunlar mevcuttur. O halde zaman bölünlenir. Bölünleniyorsa ya bölümlerinin bütünü bir arada mevcuttur ya da bölümlerinin bir kısmı mevcut diğer kısmı ise mevcut değildir. Bölümlerinin bir arada olması muhaldir. Çünkü zamanın bölümleri geçmiş ve gelecektir. Bölümlerinin bir kısmının var, kısmının var olması meselesinde ortaya zamanın hiçbir kısmının var olmadığı sonucu çıkmaktadır. Çünkü şimdiki zaman anlamına gelen “an” zaman değildir; o, geçmişe gelince yok olmuştur. Şimdiki an mevcut değildir. Gelecek henüz var değildir. O halde zamanın hiçbir kısmı mevcut değildir. “An”ın var olduğu farz edilse, o ya yok olur ya da sürer. Sürecek olsa bir kısmı önce, bir kısmı sonra olur. Bu, geçmiş ve geleceği “an”ın içine aldığı yani geçmiş ve geleceğin tek bir anda var olacağı anlamına gelir ki bir çelişkidir. O halde zaman yoktur.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Akkanat, Hasan, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâlu'l-Envâr*, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi S.B.E.), Ankara 2006, C. 3, s. 202, 203.

<sup>2</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 183.

<sup>3</sup> Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, s.64; Aristoteles, *a.g.e.*, s. 185, 186.

Zamanın varlığını inkâr edenlerin kullandıkları ikinci delil zamanın hareketle olan ilgisi konusundadır. Her harekette zaman gerekli ise, aralığı farz edilen her harekette zaman gerekeceği halde her harekete başka bir hareket gerekmez. Hareketler beraber oluyorsa zaman da beraber olacaktır. Zamanda beraberlik olması demek, bir çok şeyin tek zamanda ve zamanın tek tarafı olan tek anında olması, birçok zamanın tek bir zamanının olması ve böylece sonsuz zamanların bir arada olması, zamanlar hareketlere bağlı olduğu için de sonsuz hareket edenlerin bir arada olması ve sonunda sonsuz cisimlerin bir arada bulunmuş olması demek olmaktadır. Bütün bunlar imkânsız olduğuna göre zaman mevcut değildir.<sup>1</sup> İbn Sina, geçmiş hareketlerin son bulmamasının, sonsuzlukla vasıflanmış bir var olma durumu olmamasından ötürü teselsülü gerektirmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>2</sup>

### 2.1.2. Zamanın Zihnî Bir Varlıktan İbaret Olduğu İddiası

Ruh/şuur-zaman münasebetini açıklarken ortaya attığı fikirlerden hareketle Aristo'nun psikolojik ve subjektif bir zaman anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Ona göre ruh ve zihin denilen bir sayıcı olmadıkça sayılan varlık ya da sayı da olamaz. Dolayısıyla ruh ve zihin denilen idrak edici olmadan zaman idrak edilemez, zaman var olamaz. İslâm düşüncesinde örneğin Molla Sadr zamanın izafi ve itibarî olduğu kanaatini taşımaktadır.<sup>3</sup>

İbn Sina, zaman hakkında fikir ileri sürenleri dört grupta ele alırken zamanın yalnızca zihnî bir varlık olduğunu ileri sürenler hakkında şu bilgileri aktarmaktadır: Zaman, hareket eden varlığın kestiği mesafenin iki ucundan birine yaklaşması veya uzaklaşması oranında zihinde meydana gelen bir tasavvurdur. Dışarıda iki ucu birbirine ulaştıran bir aracı bulunmadığından dolayı o, zihin dışında mevcut değildir. Cismin bir uçta bulunuşu ile diğer uçta bulunuşunu bir araya getirip algılayan ve bu hareketi değerlendiren zihindir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> el-Cürcânî, 'Ali İbn Muhammed İbn 'Ali es-Seyyid Şerif ez-Zeyn Ebu'l-Hasen el-Huseynî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Matbaati'l-Âmire, İstanbul 1239h., s. 212-215 ; Atay, *a.g.e.*, s.64, 65.

<sup>2</sup> et-Taftâzânî, Sa'düddin mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsıd*, İstanbul 1277 h., C. 1, s. 219.

<sup>3</sup> Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Yay., İstanbul 1980, s. 101.

<sup>4</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 65.

### 2.1.3. Zamanın Haricî Bir Varlık Olduğu İddiası

Aristo'nun reailst anlayışına paralel olarak reel bir zaman anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre zaman dış âlemde vardır ve o bu kanaate reel olarak eşyanın değişme ve hareketinden ulaşılmaktadır. Değişme hızlı veya yavaştır ki, hızlılık ve yavaşlık zamanla tarif edilir. Ancak zamanın kendisi ne zamanla ne de nicelik ve nitelik olarak tarif edilebilir. O halde zaman, hareket veya değişme değildir fakat değişme ve hareket olmadan da zaman var olamaz. Zaman hareketten bir şeydir çünkü hareketi idrak eden kimse zamanı idrak etmiş olur. Mesela ruhta bir hareket meydana geldiği aynı anda bir zaman geçmiş olur; aksine bir zaman geçmiş görüldüğünde ise aynı zamanda bir hareket de meydana gelmiş olur.<sup>1</sup>

Zaman, idrak edilen önce ve sonraya göre hareketin sayısıdır. Zaman hareketi, hareket de zamanı tayin ettiği için hem zamanla hareket ölçülebilmekte hem de hareketle zaman tayin edilebilmektedir. Yalnız zaman, saymanın vasıtası olarak sayı değil, sayılmış ve sayılabilir olarak sayıdır. Ayrıca Aristo'ya göre zaman sürekli olduğundan dolayı onun kısa ve uzun olarak nitelendirilmektedir. Zamanı bir miktar ve ölçü olarak kabul eden Aristo reel bir zaman anlayışını da kabul etmiş olmaktadır.<sup>2</sup>

Gazali'nin zamanı hareketin miktarı olarak kabul eden bir zaman anlayışı bulunmaktadır. Ona göre her hareketin başlangıcı ile bitimi arasında, bir başka hareketin takdiri oranı vardır. Bu hareketin başlangıcı ile yarısı ve bitimi arasında, söz konusu olasılığın yarısı olan bir olasılık vardır. Bu oran için 1/4, 1/6 gibi bir ölçüden söz etmek mümkündür. Bu ölçü hareketin aynısı değil, gayrisidir ancak; hareketin içindedir ve onun sıfatıdır. Sonuç olarak her hareket için iki yönden mesafe ve söz konusu olan oran yönünden bir ölçü bulunmaktadır. İşte zaman, bu miktardır. Zaman hareketin süresinden yani onun uzanımından ibarettir.<sup>3</sup>

Hareket, âlemin oluşumuyla başladığı için onun uzanımı olan zaman da tıpkı âlem gibi hâdis yani yaratılmış olmaktadır. Değişme ve hareket zamanı meydana getirmekte, hareket öz'ünde geçmiş ve geleceğe ayrılmasından ötürü; zaman geçmiş, gelecek ve hal'in birleşiminden ibaret görünmektedir. Değişme ve yenileşme olmadan

<sup>1</sup> Bolay, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 100.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 218.

zaman imkânsızdır. Zatında bir değişme olmayan Allah zamandan öncedir ve zamanı yaratmış olması da O'nu etkilemez.<sup>1</sup>

Gazali, zamanın varlığını ruha değil, harekete ya da diğer bir deyişle varlığa bağlamakla subjektif ve idealist bir zaman anlayışından uzak reel ve müşahhas bir zaman anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.<sup>2</sup> Ancak Gazali, filozoflardan farklı olarak geçmiş zamanın sonsuzluğunu reddetmektedir. Çünkü zamandaki sonsuzlukla mekândaki sonsuzluk arasında mantıken hiçbir fark yoktur. Zaman âlemle birlikte yaratılmıştır. Ona göre zaman ve mekân dışı ait bir hakikat olmaktan çok mütehayyile kuvvetinin ve idrak hissinin mümarese şartları gibi olmaktadır. Çünkü her ikisinin de mahalli diyebileceğimiz mümkün varlık olan âlem, ilâhî irade ile sonradan meydana gelmiştir. Meydana gelişinden önceki durumları ise aklın varlığını takdir ettiği, hüküm verdiği bir şeyden fazlası değillerdi.<sup>3</sup>

#### 2.1.4. Zamanın Ezeli ve Zorunlu Bir Varlık Olduğu İddiası

Filozoflar; âlemin, zamanın ve hareketin sonsuzluğunu savunmaktadırlar.<sup>4</sup> Onlara göre kendisine herhangi bir cismin dahi bitişmediği ve maddeden tamamen soyutlanmış bir cevherdir. Bu cevher, zatı bakımından yokluğu kabul etmez. Çünkü onun mesela yok olacağı farz edilse bile; yokluğu var olmasından hemen sonra olacağı için, yine bir öncelik ve sonralık gerçekleşecektir ki bu, zamandan başka bir şey değildir. Dolayısıyla onun zatı bakımından zamanın yokluğu muhal, varlığı ise zorunlu olmaktadır.<sup>5</sup>

Aristo'ya göre sonsuzca bölünebilme imkânına sahip olanlar sonsuzdur. Zaman, miktar olduğu için sonsuzca bölünebilir yani sonsuzdur. Üstelik zaman harekete bağlı olduğundan ötürü de sonsuzdur. Çünkü hareket sonsuzdur.<sup>6</sup>

Aslında Aristo'da çözüm bekleyen bazı zaman problemleri bulunmaktadır. Zamanın varlığını, sonsuzluğunu kabul etmediği bir ruhun sonsuz olan zamanı saymasına bağlaması bunun bir örneğidir. Onun zaman içinde olmanın ne demek olduğunu açıklarken kullandığı “zaman meydana geldiği vakit” ifadesi de sonsuz zaman

<sup>1</sup> a.g.e. , s. 221.

<sup>2</sup> a.g.e. , s. 221, 222.

<sup>3</sup> Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1967, s. 127.

<sup>4</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (Çev: Kemal Işık-Mehmet Dağ), OMÜ Yay., Samsun 1986, s. 65.

<sup>5</sup> et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makasid*, s. 219.

<sup>6</sup> Bolay, a.g.e. , s. 103.

anlayışı ile ters düşen hususlardan biridir. Denilebilir ki Aristo reel ve subjektif zaman anlayışı arasında tereddüt yaşamaktadır.<sup>1</sup>

Ezelî mutlak zaman anlayışındaki İslâm filozoflarına göre, binefsihi mümkün varlık yoktur. Çünkü her mümkün varlık kendisine izafe olunacak bir mahalle muhtaçtır. Hâdis olan şey maddeden müstağni olamayacağı için, mümkün varlığın kendisine izafe olunacağı şey de bir madde olacaktır. Maddenin kendisi ise hâdis değildir. Yalnızca maddenin suretleri, arazları ve keyfiyetleri hâdistir. Âlemin yaratılmasına geçen süre sonsuzdur ancak şimdiki hayyiz, onun illetleri ve illetlenmiş olanların silsileleri sonsuz değildir. Âlemin dışında bir hayyiz yoktur.<sup>2</sup>

İbn Sinâ, zamanın bir başlangıcı olmadığını ancak yaratıcısı olan Allah'tan zaman bakımından değil de zat ve mahiyet bakımından sonra olduğunu savunmaktadır. Ona göre zaman, büyük feleğin devrî hareketinin keyfiyetidir ve devranî hareket sürekli olduğu için zaman da sürekli. Zaman bir süreklilik ve istikrar içinde cereyan etmektedir.<sup>3</sup>

İbn Sina, zamanın ezelî ve zorunlu olduğunu ileri sürenlerin iddialarını aktarmaktadır. Buna göre zaman inkâr edildiğinde, ya bir şeyden önce ya da sonra kaldırılır. Her iki ihtimal de onun varlığını ispatlamaktadır. Çünkü öncelik ve sonralık zamandan başka bir şey değildir. O halde zamanın varlığı zorunludur. O, vâcibu'l-vücûddur. Araz değildir çünkü varlığı kaldırılamaz. O halde zaman cevherdir özdür. Ezelî varlığın hareketle bir ilgisi yoktur. Çünkü hareket olmasa da o vardır. Buna dehr süre denilmelidir. Zamana ise, hareketle bulunmakta ve hareketle ölçülebilmektedir.<sup>4</sup>

İbn Rüşd'e göre; geçmişte var olan şey, bir bütün olarak gerçekte var olduğu; gelecekte var olacaklar ise bir bütün olarak gerçekte var olmayıp ancak bir şeyin ötekini izlemesi biçiminde var olacakları için, geçmişle gelecek arasında bir ayırım yapmak yanıltıcıdır. Çünkü gerçekte geçmiş olan, zamanda bulunmaktadır; zamanda bulunan şeyin ise, her iki ucu bakımından da ötesinde bulunan bir zamanı ve zorunlu olarak sonlu olan bir bütünü bulunmaktadır. Sonradan var olan şeyin geçmişte bulunması gibi geçmişte bulunmayan şey, geçmişle birlikte bulunup sonsuza dek uzanmakta ve onun bir bütünü bulunmamakta; yalnızca onun parçaları bütün olmaktadır. İşte zaman, geçmişte var olup bir ilk başlangıcı bulunmayan şey olmaktadır. Çünkü sonradan var

<sup>1</sup> Bolay, *a.g.e.* , 102, 103, 104.

<sup>2</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 127.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 90.

<sup>4</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 65.

olmuş her başlangıç “şu an”dır ve her “şu an”dan önce de bir geçmiş bulunmaktadır. Bu yüzden, zamana eşit ve zamanın da kendisine eşit olduğu şeyin sonsuz olması gereklidir.<sup>1</sup>

## 2.2. Zamanın Mahiyeti

Râzî, çeşitli zaman görüşlerini incelediği *Mebâhis* adlı eserinde, zamanın varlığını kabul edenlerin, onun mahiyeti hakkında “zaman cevherdir”, “zaman cisimdir” veya “zaman arazdır” gibi fikirleri ileri sürdüklerini bildirmektedir.

Zamanın cevher olduğunu söyleyenler, onun zatı bakımından vacibul vücud olduğunu sanmışlardır. Bunun nedeni onların, zamanın yokluğunun zatı bakımından muhal olduğu yönündeki kanaatleridir. Onlara göre zamanın yokluğu, onun, varlığından sonra yok olduğu anlamındadır. Oysa “varlığından sonra yokluk” mefhumu da zamansaldır. Çünkü böyle bir durumda sonralık söz konusu olmakta ve bu zamansal olanı ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, zamanın zatının yokluğu iddiası, aslında onun varlığını vacip kılan bir delil olmaktadır. Demek ki zaman, kendi kendisi ile kâim olan bir cevherdir. Bu cevher, kendisinde bir hareket olduğunda zaman; olmadığında ise dehr olarak adlandırılmaktadır. Filozofların genel görüşünü bu şekilde aktaran Razi; zamanın akış halinde olduğunun görüldüğünü ve tufan zamanında vuku bulmuş olan bir olayın artık bulunmamasının bunun delili olduğunu söyleyerek felsefî görüşü reddetmektedir.<sup>2</sup>

Zamanın mahiyeti ile ilgili ikinci görüşe göre, zaman bir cisimdir. Her şey zamanda ve felekte var olmaktadır. Onlar, zamanın bir kısmının felekte mevcut bulunduğunu söylemektedirler.<sup>3</sup>

Zamanın mahiyeti harekettir diyenlere göre; hareket olmadan zamanı fark etmek, dolayısıyla ölçmek mümkün değildir. Ashab-ı kehf gerçeği de bunu destekleyen bir örnektir. Zaman mazi ve müstakbele ayrıldığı gibi, hareket de mazi ve müstakbel olarak taksim edilir.<sup>4</sup>

Râzî bu görüşün dört yönden tenkid alacağını ifade etmektedir. Birincisine göre, bir hareket bir başka hareketten hızlıdır. Oysaki zaman zamandan hızlı değildir. Daha

<sup>1</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>2</sup> er-Râzî, Fahrüddîn, *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât* (Tah: Muhammed el-Muktasım Billâh el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Azî, Beyrut 1990, C. 1, s. 766.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, C. 1, s. 767.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, aynı yer.

uzun ve daha kısa bir zamandan söz edilemez. İkinci tenkide göre, iki hareket aynı anda olabilse de iki zamanın aynı anda olması mümkün değildir. Üçüncü olarak denilecektir ki, muhtelif iki hareket aynı zamanda birleşebilir. Dördüncü eleştiri, zaman içinde hızlı olan bir hareketin cüzlerinden bir cüzün bulunduğu söylenerek yapılabilir. Buna göre söz konusu olan şey, hareket için söylenirse yanlış olur. Hızlı varlık için, onun kısa bir zaman içinde mesafe kat eden bir varlık olduğu söylenir. Tam tersi bir şekilde, kısa bir harekette mesafe kat etmiş denilmesi ise yanlış olacaktır. Felek hareketinin durumu da bunun gibidir.<sup>1</sup>

Zamanın mahiyeti hakkında İslâm filozoflarının söyledikleri ayrıntılı bilgiler incelenirken; Farabî'nin bütün eserleri günümüze kadar ulaşmadığı için onun zamana dair fikirleri sadece birkaç cümlede sıkıştırılmış bir şekilde mevcut olduğu, İbn Sinâ'nın zaman hakkındaki fikirlerini, onun eserlerinde oldukça ayrıntılı olarak görme imkânının bulunduğu tespit edilmiş bulunmaktadır.<sup>2</sup>

İbn Sina zamanın mahiyetini aynı yönde hareket eden, iki cisim örneği üzerinde izah etmektedir. Ona göre hızı aynı olan iki cisim harekete beraber başlamış iseler aynı mesafeyi beraber bitireceklerdir. Cisimlerden biri harekete önce başlamış ve birlikte durmuş iseler önce başlayan, mesafeyi bitirmiş; sonraki ise mesafeyi bitirememiş olacaktır. Hızları değişik olan iki cisim beraber başlamış iseler ve beraber dursalar, hızlı olan daha çok mesafe almış olacağı için yavaş olandan önce mesafeyi bitirmiş olacaktır. Hızları değişik olan iki cisim aynı mesafeyi almak için birlikte harekete başlamış iseler bu cisimlerden biri mesafeyi bitirecek, diğeri ise bitiremeyecektir. Bu durumlar göstermektedir ki aynı mesafeyi baştan sona kadar aynı hızla veya aynı yavaşlıkla alma oranı bulunmaktadır. Daha büyük mesafeyi daha çok ya da az hızla almak oranı değişmeyecektir. Bu, hareket ve hıza göre başlangıç ve bitim noktası arasında belli bir oran olduğunu ispatlamaktadır. Buna göre aynı mesafenin yarısı aynı hızla oranlanacak olursa; aynı mesafenin başı ile yarısında bir oran elde edilmiş olur ki önceki oran yarıya düşerek yarıda eşitlenmiş olduğu gibi, farz edilen oran bölünlenmiş ve her bir oran farz edilen oranın yarısı olmuştur. Bölünlenen her şey bir tür miktardır ya da miktar sahibidir, fikrinden hareketle denilecektir ki sözü geçen oran da miktar sahibi olacaktır. Bu miktar mesafenin ölçüsü değildir. Mesafenin miktarı olsa hareket eden cisimler, mesafenin ölçüsünde birleştikleri halde, bu oranın ölçüsünde değişmiş olmazlardı. Oysa

<sup>1</sup> *a.g.e.*, aynı yer.

<sup>2</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 64.

hızlı olan cisim mesafeyi yarım saatte alıyorken yavaş olan bir saatte almaktadır. Buradaki ölçü hareket eden cismin de ölçüsü değildir. Çünkü eğer hareket eden cismin ölçüsü olsa; ölçünün artması ile cismin de büyümesi gerekmektedir. Böylece hızlı olan cisim daha da büyümelidir. Razî bu noktaya sözü geçen miktarın yani ölçünün yavaş giden cisimde hızlıya oranla daha fazla olduğunu, bundan dolayı da büyümesi ihtimali olan cismin hızlı olan değil fakat yavaş olan cisim olduğunu ifade ederek itiraz etmektedir. Bu ölçü ne hareketin ne de hızlılık ve yavaşlığın ölçüsüdür. Çünkü mesafenin baştan sona kadar hareket, hızlılık ve yavaşlık açısından mesafenin yarısına kadar olan harekete eşit oldukları halde, ölçüde eşit değildirler. Hareket eden cisimler mesafenin ölçüsünde değiştikleri halde sözü geçen oranın ölçüsünde birleşebilmektedir.<sup>1</sup> Buna örnek olarak bir saatte hızlı bir cisim on kilometre alırken yavaş olan cismin bir kilometre yol alması gösterilebilir. Hareketin bu ölçüsü hızlılık ve yavaşlıktan başka bir şeydir.<sup>2</sup> Önceki ve sonraki cisim arasında hareketlerin gerçekleşme oranının ölçüsünün varlığı bu şekilde ortaya konulmuş olmaktadır. Bu hareketin gerçekleşebilmesi için cismin, mesafenin ve bilhassa hareketin ölçüsü olmayan belli mesafeler gerekmektedir. Bu ölçü kendi kendine durabilen bir şey değildir, yok olup gitmektedir. Yok olup giden bir şey ancak bir yer de var olabilir. Bu ölçünün, söz edilen yerin kendisi olması mümkün değildir. Çünkü yerin kendisi olsa ölçünün artmasıyla yerin de büyümesi gereklidir. Bu ölçü, yerde bulunan bir durumluluktur. Bu durumluluk beyazlılık gibi bir yer de sabit değildir, akıp giden bir durumdur, değişmez değildir, yeniden var olan bir orandır. Bu ise arada mesafe olan bir yerden diğerine geçen harekete aittir. İşte ikisi bir anda bulunmayan, öncesi ile sonrası olan hareketin ölçüsü olan zaman bu olmaktadır. Bahsi geçen ölçü ise zamanın mahiyetidir.<sup>3</sup>

## 2.3. Zamanın Oluşumu

### 2.3.1. Zamanın Önceliği ve Sonralığı

Öncelik ve sonralık olayları birbirinden ayıran, olayın başı ve sonu ile ilgili bir husustur. Öncelik daha çok geçmişle, sonralık ise gelecekle ilişkili olsa da geçmiş birçok öncelik ve sonralığı içerdiği için her öncelik geçmiş; her sonralık da gelecektir denilemez. Zamanın varlığa önceliği ve sonralığı konusunda farklı görüşler ileri

<sup>1</sup> a.g.e., s. 65-67.

<sup>2</sup> er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye*, C. 1, s. 768.

<sup>3</sup> Atay, a.g.e., s.65-67.

sürülmüştür. Öncelik ve sonralığın değerlendirilmesi sağlam bir evrenin başlangıcı kuramına bağlı olsa da yaratılıştan öncesine dair söz söylemek, veriler ışığında yeni bir kuram ortaya atmaktan öteye gidememektedir.<sup>1</sup>

Penrose ile Hawking, 1970’te bir makale yayınlarak genel görelilik kanununun doğruluğu ve evrenin müşahade edildiği kadar madde içermesi koşuluyla bir büyük patlama tekilliğinin olmuş olması gerektiğini kanıtlamışlardır. Hawking’e göre zaman kavramının evrenin başlangıcından önce hiçbir anlamı yoktur. Aziz Augustine, “Tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu” diye soranlara “Böyle sorular soranlara cehennemi hazırlıyordu” şeklinde cevap vermeyip zamanın, Tanrı’nın yarattığı evrenin bir özelliği olduğunu, ondan önce bir zamanın olmadığını söyleyerek aynı noktaya işaret etmekteydi.<sup>2</sup>

Aristo, harekette hızın ve yavaşlığın var olması gibi hareketin ölçüsü olan zamanda da uzunluk, kısalık, öncelik ve sonralığın var olabileceğini söylemektedir. Buna göre zaman bölünebilir bir şey olmaktadır. Bu durumda “an” zamanın parçalarından biri olabilir mi diye düşünüldüğünde cevaben hayır demektedir. Çünkü “an” denilen şey geçmişle gelecek arasında bir sınırdır ve var olduğu zaman hemen yok olur. “An”lar periyodik olarak birbirini takip etmektedirler ancak birbirine bitişik değildirler. Hareketleri aynıdır ancak bir önceki “an” bir sonraki “an”a hiç benzemez. Zaten benzeseydi Homeros ile Sokrates aynı çağda yaşamış olurlardı ve zaman için bir öncelik ve sonralıktan bahsetmek de imkânsız olurdu.<sup>3</sup>

İbn Sina’ya göre zaman “Hâdis Fasîd”dır yani zamanın bağımsız, kendi kendini tutabilecek bir zatı bulunmamaktadır. Bu nedenle bağımlı olan zaman, hareketin aracılığı ile maddede bulunmaktadır. Dolayısıyla hareket, değişme ve değişiklik bulunmazsa zaman da yoktur. Zamanın mahiyeti; onun hareketin ölçüsü, miktarı ve niceliği olmasıdır. Böyle bir mahiyet ister istemez öncelik ve sonralığı içermektedir. O halde öncelik ve sonralık olmayan yerde zaman kavramı da bulunmamaktadır. Zira oluşma olmadığı takdirde bir öncelik ve sonralık var olmadığından hareket ve dolayısıyla zaman da meydana gelememektedir. Demek oluyor ki zaman, kendiliğinden öncelik ve sonralığa ayrılmakta ve onun özü gereği öncelik ve sonralıkla bir ilgisi bulunmaktadır. Ancak bu ilgi birlikte bulunmaz. Önce olma bakımından öncelik, yok

<sup>1</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 63, 64.

<sup>2</sup> Hawking, Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi* (Çev: Sabit Say-Murat Uraz), Doğan Kitap, İstanbul ts., s. 63.

<sup>3</sup> Kaya, Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul 1983 s.139, 140.

olur ve onun ardından sonra olma bakımından sonralık var olur. İşte zaman bu şekilde oluşmaktadır. Bu yüzden zaman hakkında onun her an yeniden olan şeyle beraber var olduğu, yenileşme devam ettiği sürece var olduğu, yenileşmenin olmadığı yerde zamanın da bulunmayacağı söylenmektedir.<sup>1</sup>

İbn Rüşd, âlemin zamansal olup olmadığı konusunda, filozofların Aristo'nun geçmişte var olan zaman ile gelecekte var olacak olan zamanın sonsuzluğu görüşüne uyararak; âlemin de, kadim yani öncesiz olduğunu beyan ettiklerini ifade etmektedir. Oysaki âlem, gerçek anlamda ne öncesizdir ne de sonradan değildir. Çünkü gerçek anlamda sonradan olmanın zorunlu olarak bozulma özelliği bulunmaktadır. Gerçek anlamda öncesiz ise, illeti olmayan anlamına gelmektedir. Eflâtun ve ona uyan kelâm âlimleri, âleme ezeli muhdes adını vererek onun kendi kendi ile kaim olmadığını vurgulamaktadırlar. İbn Rüşd'e göre, âlemin sureti gerçekten sonradan değildir. Var oluşun kendisi de geçmiş ve gelecek olmak üzere iki taraftan süreklidir, yani kesintisizdir. Allah Teala'nın "Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Ve O'nun arşı suyun üzerinde idi."<sup>2</sup> ayetinin zahiri; bu evrenin var oluşundan önce bir var oluşun olduğuna işaret etmektedir. Bu, Arşın ve suyun varoluşudur. Dolayısıyla ayet, bu zamandan önce, feleğin hareketinin sayısından ibaret olan bu varoluşun sürelerine bitişik olan bir zamanın var oluşunu gerektirmektedir.<sup>3</sup>

Zamanın hareket olmadan kavranılamayacağını belirtmekte olan İbn Sina, Ashâb-ı Kehf'i buna örnek göstermektedir. Ashâb-ı Kehf öncelik ve sonralığı fark etmişler ancak süreyi hesap edememişlerdir ki bu, zamanın izafiyetinin delillerinden biridir. İbn Sina zaman tanımında, "öncesi ve sonrası olan hareketin miktarı" derken öncesi ve sonrası olmayan hareketin, zamanın miktarını ölçemeyeceğine işaret etmektedir. Bu problemin giderilmesi için büyük patlamanın evrenin dolayısıyla da hareketin başlangıcı kabul edilmesi önem arz etmektedir.<sup>4</sup>

Öncelik ve sonralığı içeren bir kavram da nedenselliktir. Çünkü öncelik ve sonralık nedensellik sıralamasını oluşturmaktadır. Nedensellik zaman söz konusu olduğunda işlevsel hale gelmektedir. İnsanın önce doğup sonra ölmesi zamanın ileriye, yarına doğru aktığını göstermektedir. Ancak bu bir fizik kanunu değil, bir ilkedir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>2</sup> Hûd, 7.

<sup>3</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe Din İlişkisi* (Çev: Bekir Karlığa), İşaret Yay., Ankara 1986, s. 86-88.

<sup>4</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 65, 67.

<sup>5</sup> *a.g.e.*, s. 70.

Hawking, zamanın başlangıcı ve dolayısıyla da öncelik-sonralığın büyük patlama ile başlamış olduğunu düşünmenin doğru olacağını ifade etmektedir. Ona göre evrenin büyük patlamadan önce yaratıldığını var saymak anlamsızdır. Genişleyen bir evren bir yaratıcının varlığını dışlamamakta ancak onun bu işi yaptığı zamana ilişkin sınırlamalar getirmektedir. Büyük patlamadan önceki olayların evrenin bilimsel modeline etki etmiş olması söz konusu değildir. Bu sebeple önceki olaylar modelin dışında bırakılarak zamanın büyük patlama ile başladığı söylenmelidir.<sup>1</sup>

Öncelik ve sonralığın büyük patlamadan önce başlamış olabileceği, büyük patlamayı destekleyen kozmik arka planda ısı ışınımı, enerji bulduklarında gerçek parçacığa dönüşebilen sanal parçacıklar, evrensel arka planın var olduğu gibi verilerden ötürü bazı çevrelerde ihtimal dâhilinde görülmektedir.<sup>2</sup>

### 2.3.2. Zamanın Cüzleri

Aristo'da zaman olmazsa “an” da olamaz, “an” olmazsa zaman da olamaz. Yer değiştiren nesne ile yer değiştirmenin zamandaş olması gibi yer değiştiren nesnenin ölçüm sayısı ile yer değiştirmenin ölçüm sayısı da zamandıştır. O halde zaman hem “an” aracılığıyla bilinmekte hem de “an” aracılığıyla sürekli olmaktadır. Zaman, başı ile sonu olduğu için daha çok bir çizginin uç noktaları gibi bir ölçme sayısı olmaktadır. Ayrıca “an” zamanın hiçbir parçası olmadığı gibi noktanın çizginin bir parçası olmamasına benzer olarak devinimin kesintisi de değildir. O halde “an” bir sınır olduğu için zaman değildir fakat zamanın bir ilineğidir ancak sayı oluşturduğu için de bir sayıdır. Zaman ise önce ile sonraya göre bir devinim sayısıdır ve sürekli olan devinime ait olduğu için de sürekli. Devinim nasılsa zaman da öyledir. Aynı ve tek devinim oluştuğunda zaman da bir ve aynı olacaktır; aksi durumda zaman da öyle olmayacaktır. Nasıl ki çember içbükey ve dışbükeyse zaman da hep başta ve sonda olduğu için hep değişik görünmektedir. “An” hiçbir şeyin sonu ve başlangıcı değildir, aksi takdirde nesnede karşıt şeyler zamandaş olarak bulunurdu. O halde zaman hep başlangıç içinde olduğu için bitmeyecektir.<sup>3</sup>

Aristo madde atomculuğunu reddetmekte ancak zaman atomculuğunu kabul etmektedir. Teorisini, Zenon paradokslarından çıkarmıştır. Ona göre zaman “an” denilen atomlardan meydana gelmekte ve bu “an” bölünemez, sonsuz, devamlı ve

<sup>1</sup> Hawking, *a.g.e.*, s. 21, 59.

<sup>2</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 66.

<sup>3</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 198, 209.

hareketle sükûnun dışında olduğu için değişmez özellikte bulunmaktadır. Anlardan oluşan zaman ise, bölünebilir, parçaları olan, sonlu bir özelliktedir.<sup>1</sup> Büyüklük ile zamana, genelde sürekli olan her şeye iki anlamda sonsuz denilmektedir: Bölme açısından sonsuz ya da uçları açısından sonsuz. Zamanın kendisi bölme açısından sonsuzdur. Hiçbir sürekli nesne parçasız değildir. Mesela, “daha hızlı”, aynı zaman içinde bir buçuk misli yol almış olsun. “Daha hızlı”nın geçtiği uzunluk üç bölünmeyene, AB-BC-CD’ye bölünsün; “daha yavaş”ın geçtiği uzunluk da ikiye, EF-FG’ye bölünsün. Eşit zaman içinde eşit yol alınacağı için zaman da üç bölünmeyene bölünecektir, zaman da KL-LM ve MN’’ye bölünmüş olsun. “Daha yavaş”, bu zaman içinde EFG yolunu geçeceği için zaman da ikiye bölünmüş olacaktır. Yani “bölünmez şey” bölünmüş olacak ve nesne, yolu bölünmez bir zaman içinde değil, birden çok parçası olan bir zaman içinde geçmiş olacaktır. O halde hiçbir sürekli nesne parçasız olamaz.<sup>2</sup>

“An” kendi başına alındığında bölünemez olmalı ve her “zaman”ın içinde bulunmalıdır. O, orada gelecekle ilgili hiçbir şey bulunmayan geçmişin bir sınırı ve orada geçmişle ilgili hiçbir şey bulunmayan geleceğin bir sınırıdır. “Şimdiki an”, bu her iki zamanın da sınırı olarak aynı şey olmak zorundadır. Çünkü birbirinden farklı iki “an” olsa, bu her iki “an” arasında bir zaman olacağından ötürü biri diğerinin ardılı olamayacaktır. Yani “an” bölündüğü zaman, gelecekte geçmişten bir parça, geçmişte de gelecekte bir parça bulunacaktır. Çünkü “an” nerede bölündüyse orası geçmiş zamanı ve gelecek zamanı belirlemektedir. Oysa bütün bunların olması imkânsızdır ve her iki zamanda bulunan “an” aynı şey olmak zorundadır (işte bu yüzden bölünemez olmalıdır). O halde zaman içinde bölünemez olan bir şey vardır: “An”.<sup>3</sup> “An” bölünemediği için onun içinde hiçbir devinme de olamaz. Mesela, N “an”ında daha hızlı olan nesne AB’yi geçsin; daha yavaş olan nesne aynı zaman içinde AB’den daha az olan AC uzunluğunu geçecektir. Daha yavaş olan nesne “an”ın bütününde AC’yi geçtiğine göre, daha hızlı olan nesne “an”dan daha kısa bir süre içinde devinmiş olacaktır. Ancak “an” bölünmemek zorundadır. O halde “an” içinde devinme yoktur. “An” içinde hiçbir doğal devinme olmadığından ötürü (nesnenin hem şimdi hem de daha önce, hem kendini hem de parçalarını taşıması anlamına gelen) durgunluk da yoktur. Çünkü “an”da daha önce veya sonra diye bir şey olamaz.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yay., Ankara 2003, s. 166.

<sup>2</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 263, 265.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 265, 267.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, 267, 269.

Kindi, Aristo'nun ezelî atomik an'ını kabul etmez. Ona göre cisim gibi, cisimle özdeş olan zaman, mekân ve hareket de sonludur, sınırlıdır ve sonsuza kadar da bölünebilir. Çünkü bunların hiçbirisi özce diğerinden önce değildir. Cisim ve onu meydana getiren atomlar, sonsuza gitmez ama sonsuza kadar bölünebilir. Bunun gibi zaman ve onu meydana getiren anlar da sonsuza gitmez ama sonsuza bölünebilir. Hareket de zaman gibi bilfiil sonludur. Sonsuz, bilfiil, bilkuvve düşünülse dahi gerçeklik alanında ne cisimde, ne harekette, ne mekânda, ne de zamanda var olamaz çünkü cisim sonsuza bölünebilir. Bu yüzden de cisim hem ezelî değildir hem de yok olucudur.<sup>1</sup>

İbn Sina “İşârât ve Tenbîhât” adlı eserinde hareket ve zamanın sonsuza kadar bölünebileceğini ifade etmektedir. Ona göre devamlılık bölünmez parçalardan ve ilgisiz atomlardan meydana gelmez. Sonsuzluğu bilfiil düşünmek ve onun müşahhas varlığını kabul etmek mümkün değildir. Fakat sonsuzluk bilkuvve sayı ve hacimlikte düşünülebilir. Sonsuz, “gerçek sonsuz” ve “mecâzî sonsuz” olarak ikiye ayrılır. Gerçek sonsuzun, gerçekte asla olamayacağını ispatlar. Mecâzî sonsuz ise sadece ifadede olan bir sonsuzluktur. Sonsuz olanın miktarı, cismi, zamanı, mekânı, hareketi, uzaklığı, müşahhas sayısı yoktur. Var olmak ve yok olmak da sonsuza kadar gidemez.<sup>2</sup>

Ona göre zamanın önce ve sonraya bölünmesi ile geçmiş ve gelecek zaman meydana gelecektir. Bu durumda zamanın önceki bölümü geçmiş ve sonraki bölümü ise gelecek olmaktadır. Dil bilgisi kurallarında zaman geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman olmak üzere üç kısım olarak yer almakta iken metafizik ve varlıkçılık bakımından şimdiki zaman diye bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. Şimdiki zaman yerine gerçekte var kabul edilmeyen, var olsa bile zaman olmayan bir kavram, “an” kullanılmaktadır. İbn Sina, geçmiş ile geleceğin beraber bulunamayacağını, “an”ın da vehmin algıladığı bir doğrultuda uzantıyı bölen bir nesne olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ne geçmiş ne gelecek dış dünyada var değildir, sadece zihnin ürünleridir. Zaman kendini tutan bir öz olmadığından dolayı başkasına bağlıdır, sabit, kararlı bir niteliği yoktur, yuvarlanıp durarak sürekli bir akış misali yok olup gitmektedir. Bu akış içinde zamanın önceki varlığı yok olmakta ve onun yerine hemen sonraki varlığı geçmekte, varlığı yokluğu kovalamaktadır. Varlığı ile yokluğu arasında başka bir zaman bulunmadığı için bitişiktir. Yine de geçmiş ve gelecek bölümlerini zihnin ayırmasına

<sup>1</sup> Bayrakdar, *a.g.e.*, s.169, 170.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s.206, 207.

yardımcı olan “an” bilkuvve olarak bulunmaktadır. An, geçmişle geleceğin kesiştiği geometrik nokta gibi bir şeydir. Gerçekte olmayan, vehmî bir varlık olan an, bilkuvve değil de bilfiil var olmuş olsa sonsuz fasılların bulunması gerekir ki zamanın bitişikliğini kesmek imkânsızdır. Bu yüzden an bölmen değil vasıl olarak kabul edilmelidir. Zaman, sürekli olarak an’da bulunmaya elverişli farz edildiği takdirde an da bilkuvve mevcut kabul edilebilmektedir.<sup>1</sup>

İnsanın zihnine hâkim olan ve bütün hareketleri kendisine göre ölçtüğü zaman kavramı olan yıldız zamanı, İbn Sina’nın zamanın cüzleri ile ilgili fikirlerinin kendisine uyarlanabileceği bir nitelik taşımaktadır. Çünkü yer küresi hareket ederken onun her bir noktası, kendisinden sonra hemen peşinden başka bir noktasının gelmesi ile yörüngeye değmektedir. Hareket eden yer kürenin değiş noktası geçmiş, degecek noktası ise gelecek zaman olmaktadır. Birinci noktadan ikinciye geçerken arada boşluk ya da başka bir nokta olsa buna, “an” denilebilmekte fakat bunun üzerinde bir duraklama olması demek zamanın bu noktada durması ve Zenon’un sonsuzluğa giden noktasını kabul etmek demek olur ki bu zamanda hareketin olmaması demekle aynı anlama gelmektedir. Oysa hareketin değdiği noktaların her biri yer kürenin bıçak gibi kesip geçtiği noktalar. Bıçağın ayırdığı önceki bölümün son tarafındaki kesiti ile sonraki bölümün ön tarafındaki kesiti an’dır. Bu kesitlerin müstakıl bir varlığı yoktur. Önceki bölümün soldaki kesiti parçanın kendisine ait olduğu gibi, sonraki bölümün sağdaki kesiti de yine parçanın kendine ait olmaktadır. Zaman, bu şekilde kesintiye uğramadan, peş peşe ve sıra ile birbirini kovalar gibi sürekli oluşma, var olup yok olma halinde bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Zamanı inkâr edenlerin “geçmiş var değil, gelecek de var değil, ikisi arasında bulunan an da zaman olmayınca zaman yok demektir” iddialarına paralel gibi görünse de İbn Sina’nın “geçmişle gelecek beraber bulunmaz” iddiası her ikisinin de aynı anda yok olduğu anlamına gelmemektedir. Buradaki anlam, sıra ile peş peşe biri yok olurken diğerrinin var olmakta olduğudur. Biri yok iken öteki vardır. Üstelik İbn Sina’nın “yakın geçmiş” diye söz ettiği bir kavram bulunmaktadır. Buna verdiği misalde susamış olan bir adam bir bardak soğuk suyu içerken su ağızdan içeri girince yakın gelecekte artık gerçekleşecek olan olayın ne olacağını hissetmiş ve ona hazırlanmıştır. Su midesine inince midesinde onun bütün soğukluğunu duymasıyla birlikte suyun mideye yerleşmesi ve tüm ağırlığının orada bulunması gerçekleşmiştir. İşte bu, “geçmiş” olmuştur. Ruh,

<sup>1</sup> Atay, *a.g.e.*, s.68, 69.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s.70, 71.

şuur halinde iken ikinci noktanın ne olacağını algılar gibi olmaktadır çünkü o daha algılamadan oluş halindedir; onu tamamen algıladığı zaman ise o artık gerçekleşmiştir, olmuştur ki bu olmuşluk artık “mazi”dir yani geçmiş olmuştur. Kısaca, algılamakta olduğu şey henüz gelecektir, onu algıladığında ise geçmiş olmuştur. İbn Sina yakın geçmişi “andan daha yakın” olarak ifade etmektedir. Bir başka örnekte, yuvarlanan taş düzlüğe varıp durmuş ve yerleşmiştir. Yuvarlanırken gelecek, düzlükte durmasıdır. Düzlükte durunca yuvarlanması geçmiş olmuştur. Şuura girdikleri anda durmuş ve orada yerleşmiş olmaktadır. Şuurda yerleşmeleri geçmişe intikal etmiş olsa da insan, bunları yaşamakta ve bizzat kendilerini duymaktadır. Çünkü onlar yakın geçmişte bulunmaktadırlar. Araya başka algıların girmesi ile onlar silinip ardından ikinci defa yaşantı haline getirilerek duyulunca bu, uzak geçmişi yaşama ve anma olacaktır. Geçmiş durgun ve hareketsiz olduğu için ölçülememektedir. Bütün bunların gösterdiği şudur ki geçmiş ve gelecekte ibaret olan zaman ruhun hareketi saymasından ibaret bir varlık olarak zihnin bir algısı veya duyunun bir verisi olmaktadır. Yer kürenin yörüngeye değen noktalarından bir, iki diye sayılanlar geçmiş, henüz değmeden önce olan noktalar ise gelecek olmakta; zaman arasında şimdiki zaman diye bir şeyin bulunması metafizikçe zor görülmektedir.<sup>1</sup>

### 2.3.3. Zaman ve Hareket

Cisimler form, heyulâ, hareket ve mekân olmak üzere dört husustan ayrı değildir. Hareket, yalnızca bir mekândan başka bir mekâna geçiş anlamına gelen intikal için kullanılmaktadır. Konuşma dilindeki genel anlamıyla ise hareket, bir nitelikten başka bir niteliğe geçiş ve tamamlanıncaya kadar tedricî olarak tutulan yoldur.<sup>2</sup>

Aristo zamanın bir devinim olup olmadığı üzerinde tartışmıştır. Devinim ile değişim arasında fark görmeyen Aristo’ya göre her bir nesnenin değişmesi veya devinimi ya salt o nesnenin içindedir ya da devinen nesnenin bulunduğu yerdedir. Zaman ise hem her yerde hem de her nesnede aynı biçimde bulunmaktadır. Devinme daha hızlı, daha yavaş olurken zaman daha hızlı veya yavaştır denilemez çünkü zaten hızlı ile yavaş zamanla belirlenmektedir; kısa zamanda daha çok devinen nesne hızlıyken, uzun zamanda daha az devinen nesne ise yavaştır. Buradan şu sonuç çıkar: Zaman bir devinim değildir. Yine bu akıl yürütmeden çıkarabileceğimiz bir diğer sonuç

<sup>1</sup> Atay, *a.g.e.*, s.71-73.

<sup>2</sup> Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri Makasıdu'l-Felâsife* (Ter: Cemaleddin Erdemci), (Tah: Süleyman Dünya), Vadi Yay., Ankara 1997, s. 238.

da zamanın devinimden bağımsız da olmadığıdır. Çünkü insan, düşüncesinde hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi fark etmediğinde, fark etmediği aradaki anı atarak önceki an ile sonraki anı birleştirip tek yaptığından ötürü zamanın da geçmediğini zanneder. Yineleyecek olursak zaman hem bir devinim değildir hem de devinimden tamamen bağımsız değildir.<sup>1</sup>

Zaman devinimin kendisi olamayacağına göre devinime ait bir şeydir. O halde zaman devinimin nesidir?

Büyüklik sürekli olduğu için devinim büyüklüğü izlemekte çünkü büyüklük sürekli olduğundan ötürü devinim de sürekli olmakta ve devinim sürekli olduğundan ötürü de zaman sürekli olmaktadır. Mesela devinim ne kadarsa o kadar zaman geçtiği düşünülmektedir. Büyüklükte önce ile sonra var olduğu için devinimde de büyüklükle orantılı bir önce ile sonra var olmalıdır. Devinim, önce ile sonra açısından belirlenerek saptandığında zaman da anlaşılmakta, yani devinimdeki önce ile sonra algılandığında zaman geçti diye düşünülmektedir. O halde zaman: Önce ile sonraya göre devinimin sayısıdır. Devinimin çokluğu veya azlığı zaman aracılığıyla ölçülebilmekte olduğuna göre zaman bir tür sayıdır. Ancak zaman, onunla saydığımız şey anlamındaki sayı değil, sayılan şey anlamındaki sayıdır. Nitekim hem sayılan ile sayılabilir olana sayı hem de onunla saydığımız şeye denir. Her yer değiştiren nesne ile devinimdeki önce ve sonra anlaşılmaktadır. Önce ile sonra sayılabilir olduğundan ötürü de “an”ın varlığı anlaşılabilir. Dolayısıyla denilebilir ki, “an” bir zaman var olan şey olarak aynıdır (devinimdeki önce ile sonra) fakat varlığı farklıdır (çünkü önce ile sonra sayılabilir olduğundan ötürü “an” vardır).”An” hep başka bir şey içinde olduğundan değişik ama hep “an” olduğundan ötürü ise aynıdır. Yer değiştiren nesne bir zaman var olan şey olarak bir anlamıyla aynı ama başka yerlerde olmakla bir anlamıyla da aynı olmadığından ötürü yer değiştiren nesneyi izleyen “an” da böyle olmaktadır.<sup>2</sup>

Aristo, evrenin yapıcı ve özce birbirinden farklı olan “Ay-altı” ve “Ay-üstü” âlemlerinden meydana geldiğini, Ay-üstü âlemin Ay-altı âlemin tersine tek bir yalın öğeden (eterden) oluştuğunu ve sonsuza dek sürecek bir düzenliliğe sahip olması

---

<sup>1</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 189.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 195.

dolayısıyla, yeryüzünde geçerli olan hareketle ilgili formül ve görüşlerin bu Göksel âlemde geçersiz olacağını iddia etmektedir.<sup>1</sup>

Aristo, evrende varlıkların olgunluklarına göre sıralandıklarını, her varlığın doğal bir yeri olduğunu ve bunun merkezden başlayarak toprak, su, hava ve ateş küre şeklinde bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre evrende statik bir denge vardır. Doğal yerinden ayrılmış olan bir cisme dengesini yitirmiştir ve kendisini doğal yerinden ayrılmaya zorlayan sebep ortadan kalkar kalkmaz en hızlı bir biçimde doğal yerine dönecektir. Çünkü hareket cisimler için geçici bir durumdur, durağanlık ve hareket etmeme ise aslî bir durumdur. Bu yüzden cisimler ya doğal ya da doğal olmayan bir kuvvet etkisiyle hareket etmektedirler. Elimizden bırakılan bir taşın aşağıya doğru düşmesi doğal hareket, bir taşın elle fırlatılması ise kasrî harekettir. Sürekli kuvvet etkisi olmadan bir cismin hareket etmesi, hareketini sürdürmesi imkânsızdır. Kasrî harekete sebep olan kuvvet, hareket ettirdiği cisimle sürekli bir temas halinde olmalıdır ki hareketini sürdürebilsin. Aksi durum saçmadır. Hareketi imkânsız kılan durumlardan biri de evrende bir boşluğun var olduğunu kabul etmektir. Boşluk var olsaydı burada hiçbir yönün diğer bir yöne üstünlüğü olmayacağından dolayı doğal hareket yapan bir cisim gideceği yönü bulamaz ve hareketini sürdüremezdi. Kasrî hareket yapacak olan bir cisimse boşlukta hiçbir dirençle karşılaşmayacağından ötürü hızı sonsuz olacak, bu da onun aynı anda hem burada hem de sonsuzda olması gibi saçma bir sonucun kabulünü gerektirecekti.<sup>2</sup>

Aristo'nun hem doğal hem de kasrî hareket için kurduğu matematiksel bağıntı şöyledir:  $V = F/D$

Doğal harekette; V cismin hızını, F cismin ağırlığını, D ortamın direncini ifade etmektedir.

Kasrî harekette; V cismin hızını, F cisme uygulanan kuvveti, D ortamın direnci, sürtünme vb. ile birlikte cismin ağırlığını (statik eylemsizliğini) ifade etmektedir.<sup>3</sup>

Aristo'nun kuramı birkaç yönden aksamaktadır. Bunlardan birincisi, serbest düşmede cisimlerin gittikçe hızlandıklarının gözlenmesidir. İkincisi, bir cisme uygulanan kuvvet ve harekete karşı koyan direnç eşit olduğunda formülde hızın

<sup>1</sup> Demirel, Şahap, "İbni Sina ve Kasrî Meyil Kuramı", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler)*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, s. 353.

<sup>2</sup> Demirel, *a.g.m.*, s. 354, 355.

<sup>3</sup> *a.g.m.*, s. 355.

değerinin sıfıra eşit çıkmaması; üçüncüsü, cisimlerin düşüş sürelerinde ağırlıklarıyla ters orantılı bir fark gözlenmemesi; dördüncüsü, kuvvet etkisi kesildiği halde, fırlatılan bir taşta olduğu gibi bir cismin hareketini sürdürmesidir. Bütün bunlar formülde öngörülenin tam tersi sonuçlar olmaktadır. Aristo, fırlatılan cisimlerin hareketine açıklık getirmek için cisim fırlatılırken, ilk hareketi sağlayan etmenin fırlatma anında kuvvet etkisinin bir kısmını havaya geçirdiğini ve bu etkinin havada bulunan cisimle sürekli temas halinde bulunmasından ötürü cismin hareketini sağladığını ifade etmişse de bu açıklaması yeterli bulunmayarak Yahya en-Nahvî ile doruk noktasına ulaşan eleştirilere hedef olmuştur. Ona göre cismin hareketinde devam etmesini sağlayan kuvvet, cisme fırlatan tarafından verilmiş “maddesel olmayan” bir kuvvettir. Fırlatılan cismin hareketinde havanın katkısı olsa bile çok küçüktür.<sup>1</sup>

Aristo fiziğindeki bu ve bunun gibi bazı aksaklıkları giderme çabasındaki İbn Sina zaman ve hareketle ilgili olarak kasrî meyil kuramını oluşturmuştur. Onun hareketle ilgili görüşlerinde Yahya en-Nahvî’nin görüşlerinden etkilenmiş olsa da, Şifâ adlı eserinde orijinal bir kasrî meyil anlayışına sahip olduğu görülmektedir. O, fırlatılan cisimlerin hareketlerini hareket vericiden aldıkları kasrî meyil aracılığıyla sürdürdükleri fikrini kabul etmekte, boşlukta kasrî meyil yapan cisminse sonsuza dek hareketini sürdürebilmesinin mümkün olduğu görüşüne de katılmaktadır. Kasrî meyil ile hareket ettirici kuvvet (Kuvvet-i Muharrikat) farklıdır. Kasrî meyil hareket ettirici kuvvetin bir parçası olsaydı cisme aktardığı kuvvet, etkisini en çok hareketin başlangıç anında göstermeliydi. Oysa bu etki en çok, hareketin orta noktasında görülmektedir. Bu müşahede, kasrî meyilin kuvvetten farklı olduğunu göstermektedir. Ancak kasrî meyil, kuvvetin etkisini göstermesini sağlayan aracıdır. Bu yüzden kuvvet ortadan kalktıktan sonra kasrî meyil var olmaya devam etmektedir. Kasrî meyilin etkisi cisimlerin ağırlıklarıyla orantılıdır. Ağır cisimlerin daha fazla kasrî meyil alma yatkınlıkları bulunmaktadır.<sup>2</sup> İbn Sina bu kuramından farklı olarak zaman ve hareket kavramlarında tamamen Aristo’yu takip etmektedir. Ona göre zaman hareketin ölçüsüdür ve ancak hareketle tasavvur edilebilir. Hareket, cismanî bir keyfiyetin kuvveden fiile yavaş yavaş geçişi demektir. Hareket halinde olan maddî cisimler bu hareket halinden dolayı zamanda yer alırlarsa da doğrudan doğruya zamanda değildirler. Zamanın bir başlangıcı yoktur. Allah, zaman bakımından değil fakat zamanı yaratan olarak mahiyet ve zat bakımından zamandan öncedir. Gök küresinin (feleğin) devrî hareketi hareketi temel

<sup>1</sup> a.g.m., s. 355, 356, 357.

<sup>2</sup> a.g.m., s. 357, 358.

alınmak kaydıyla zaman hakkında söylenilen her şey hareket için de söylenebilir. Devranî hareketin keyfiyeti olan zaman, devranî hareket sürekli olduğu için süreklidir. Zamada mevcut olan cisimlerin bir kısmı geçmişte, bir kısmı ise gelecektedir ve şimdiki hareket bölünmez andır. Anlar zamanın içindedir. Geçmiş, gelecek ve anlardan mürekkep olmayanlar zamanın dayanağı olan bir süreklilik ve istikrar (dehr) içindedirler. Zaman da bu dehr içinde cereyan etmektedir. İbn Sina'ya göre sonsuz hareket ve sonsuz sayı kuvve halinde vardır fakat kuvveden fiile geçemez. Cisimler de sonsuzca bölünebilirler. O, sonsuzun imkânsız oluşunu geometrik bir formülle göstermeye çalışmıştır. Sonsuz geçmiş hakkında sonsuz serilerin cereyanının mümkün olduğunu söylemiş ancak Kant bunu aklın antinomileri dolayısıyla tetkik ederek halledilemez olduğunu göstermiştir.<sup>1</sup>

Kindi, eserlerinde Aristo'nun fikirlerine ilk yer veren filozoftur. Aristo'nun tabiatla ilgili kitaplarında yer alan âlemin bilfiil değil de bilkuvve olarak sonsuzluğu ve hareketin devamlılığı fikri ona etki etmiştir.<sup>2</sup>

Hareket ve zamanın âlemin bütün cevherlerde bulunan beş elemanından ikisi olduğunu ve zamanın ise, feleğin hareketinin sayısından ibaret<sup>3</sup> bulunduğunu söyleyen Kindî'ye göre hareket, yer değiştirme, artma, eksilme, dönüşüm, oluş ve bozuluştan ibarettir. Diğer bir deyişle, altı türlü hareket bulunmaktadır:

a. Tevellüt

b. Bir cevherden diğerine inkılâp: Besinlerin kana dönüşmesinde olduğu gibi bir şeyin özünün değişerek bir başka öze dönüşmesidir. Kindî'ye göre her oluş ve bozuluşun maddî bir sebebi bulunmaktadır. Yani her oluşanın oluş sebebi ve her bozulanın da bozuluş sebebi olan bir maddî sebep mevcuttur.

c. Nicelikte çoğalma ve azalma: Artma, cismin niceliğinin artarak varabileceği en son artma sınırına ulaşması iken; azalma ise, cismin niceliğinin eksilerek varabileceği en son eksilme sınırına ulaşması olmaktadır.

d. Nitelikte değişiklik: Beyaz tenli bir adamın renginin hastalık sebebiyle değişmesinde olduğu gibi, bir şeyin kendisi ile özdeş kalıp, bazı niteliklerinin değişmesidir.

<sup>1</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s.57.

<sup>3</sup> Kindi, *a.g.e.*, s. 98.

e. Mekânda devrî hareket

f. Mekânda doğru hareket:<sup>1</sup> Kindî'ye göre her hareket ya zatî ya da arazî olmaktadır.

Ay feleğinin altında ateş, hava, su ve topraktan ibaret olarak mevcut bulunan dört unsurun her biri zaman ve mekân kategorisine dâhildir ve hareketleri ise, ye değiştirme şeklinde olmaktadır.<sup>2</sup>

Kindî'ye göre zaman, başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir; onun bilfiil sonsuz olması mümkün değildir. Varlıkları sonlu olan diğer bir deyişle sonlunun yüklemi durumunda bulunan varlıklar da zorunlu olarak sonlu bulunacağından dolayı, varlıkları cismin varlığına bağlı olan her şey de sonlu olmak zorundadır. Nicelik, mekân, hareket ve zaman böyledir. Dolayısıyla âlem ve onu oluşturan yüklem durumundaki her şey sonlu olmaktadır. Ancak bilkuvve sonsuzluk mümkündür. Çünkü imkân olarak büyüklüğün sonu yoktur. Âlem sürekli olarak artıp genişlemekte, ulaştığı her büyüklük sınırından sonra daha büyük olacağını tasavvur etmek mümkün olmaktadır. Bu, âlemin de bilkuvve sonsuz olduğunu ve âlemin yüklemeleri olan her şey ona bağlı olarak bilkuvve sonsuz olduğunun kabul edilmesi demektir. Hareket ve zamanın sonsuzluğu, bu türden bilfiil bir sonsuzluktur. Ancak zamanın, bilfiil anlamda sonsuz olması zorunlu olarak imkânsız görünmektedir.<sup>3</sup>

Aristo'nun önemli takipçilerinden olan İbn Rüşd, zamanın ancak hareketle var olduğunu, insanların onu ancak kendilerindeki hallerin değişiklikleriyle ölçebildiğini iddia etmektedir. Her hareketin illeti ondan önceki harekette olduğundan dolayı âlemin hareketi ezeldir ve daimîdir. Hareket hareketsizlikten, hareketsizlik hareketten önce değildir. Âlemin hareketinin durduğu farz edildiğinde zamanı ölçmek de mümkün olmaz ve duyulara hitap eden hayat kaybolur. Sadece hareket, müddet içinde bir önce ve sonra oluşturabilir. Hareketsiz hiçbir şey meydana gelemez.<sup>4</sup>

Aristo, âlemin dayandığı maddenin ezeli olduğunu ve yaratılışı Allah'ın gerçekleştirdiğini söyleyerek deizme girmekte iken; İbn Rüşd ondan daha da ileri

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s. 95, 96; Sunar, *a.g.e.*, s.54, 55.

<sup>2</sup> Kindi, *a.g.e.*, s. 97, 98.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 15.

<sup>4</sup> Sunar, *a.g.e.*, s.147, 148.

giderek yoktan hiçbir şeyin var olamayacağını ve suretin bilkuvve olarak maddenin içinde yer alabileceğini ifade etmektedir.<sup>1</sup>

#### 2.3.4. Zamanın Göreceliliği

Aristo, “Organon” adlı kitabının “Kategoriler” bölümünde, kategorilerden biri olarak “bağlılık”tan bahsetmekte ancak bu kategori yalnızca varlıklar arasındaki basit bağları göstermektedir. Bunun Kindi ve Einstein’ın ortaya koyduğu felsefî ve fiziksel bir bağlılık teorisiyle bir ilgisi bulunmamaktadır. Ancak Kindi’den sonra, Einstein’dan önce bazı düşünürler, bir fiziksel bağlılıktan bahsetmişlerdir. Descartes mekânın göreceli, Leibniz ise zamanın göreceliliğinden ve sonrasında ise Henri Poincare mekânın göreceliliğinden söz etmişlerdir.<sup>2</sup>

Görecelilik anlamındaki İzafiyet Teorisi Einstein (Ö. 18 Nisan 1955)’e izâfe edilse de ondan bin yıl önce Kindi bu teoriyi ortaya koymuştur. Ona göre her varlık ve varlığın fiziksel olayları izafidir. Zaman, mekân ve hareket birbirine bağlı ve izafidir. Zaman, cisim, mekân, hareket birbirinden bağımsız, mutlak şeyler değildir, bunların hepsi birbiriyle var olmaktadır. Zaman-mekân aynı anda mütalâa edilmelidir. Aynı zamanda her şey birbirine göre izafi olduğu gibi, her şey insana göre de izafidir. İnsan, yükseldikçe bir ağacı küçük, alçaldıkça ise büyük görmeye başlar. Einstein, bunu yürüyen vagonlara benzeterek örneklendirir. Görülmektedir ki Einstein’ın rölativite teorisi adeta Kindî’nin izafiyet teorisinin bir kopyasıdır.<sup>3</sup>

Kindi bağlılığı yani izafiyeti “Birinin varlığı ötekine bağlı bulunan iki şey arasındaki ilinti” olarak tarif etmektedir. Kindi, bu bağlılık tanımında ve şu sözlerinde varlıkların, zaman ve mekânın mutlak varlığa sahip olmadıklarını şöyle savunmaktadır: “Zaman ancak hareketle, cisim hareketle, hareket cisimle vardır.” “Zorunlu olarak; hareket varsa cisim de vardır, cisim varsa hareket de vardır.” Ona göre cisim, zaman, hareket ve mekân özde aynı şeylerdir, biri diğerinden özde önce değildir. Cisim, zaman, hareket ve mekân, gerçek varlığa sahip olmadığından ötürü sonludur fakat sınırsızdır. Cisim kendi içinde görelidir. Yani bir cisim bir başka cisme göre büyüktür veya küçüktür denilir. Yoksa mutlak olarak büyük ya da küçük değildir. “Bir şeyin büyük olması ancak kendisinden küçük olana göredir.” Ayrıca varlıklar yalnızca fiziksel olarak değil, mantıksal ve zihinsel olarak da görelidir. Kindî’ye göre cisim, zaman, hareket ve

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s.148.

<sup>2</sup> Bayraktar, *a.g.e.*, s. 170, 171.

<sup>3</sup> *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din* (Haz: Komisyon), Feza Yay., İstanbul 1998, C. 1, s. 406.

mekân, onları izleyen gözlemciye göre de görelidir. <sup>1</sup> Yeryüzüne dikey olarak yerleştirilen insan, yeryüzü ve gökyüzüne uzaklığı ölçüsünde olayları farklı algılayacaktır.

Einstein, genel fiziğin zamanın mutlak var olduğu görüşünün zamanın tam bir tarifi ile uygun olmadığını, zamanın cismin hareketiyle bağlı ve onunla görel olduğunu ve çekim de dâhil olmak üzere fiziksel olgu ve olayların hepsinin görel olduğunu, tüm bunların onları gözleyene göre de görel olacağını savunmuş, varlıkları dünyasının sonlu fakat sınırsız olduğunu belirtmiştir. <sup>2</sup>

Einstein'ın izafiyet teorisi meşhur tren örneği ile şu şekilde açıklık kazanmaktadır: Aynı mekânda bulunana ancak hızları farklı olan iki gözlemci iki ayrı zaman yaşayacaklardır. Farz-ı misal, A noktasından B noktasına doğru hızla giden bir ve bu trenin üstünde bulunan gözlemcinin elinde de A noktası ile B noktasına bakan bir dürbün var. Aynı biçimde trenin dışındaki bir M noktasında da elinde dürbün bulunan bir başka gözlemci bulunuyor ve bu gözlemci de dürbünüyle aynı iki noktaya birden bakıyor. Acaba her iki gözlemci de aynı olayları görebilir mi? Einstein buna “hayır” diyerek cevap vermektedir. Çünkü bu tren A noktasından B noktasına doğru hızla giderken saat tam 12’de M noktasında olsa ve bu sırada hem A hem de B noktalarına birer yıldırım düşse, M noktasında bulunan gözlemci “saat tam 12’de hem A hem de B noktasında yıldırım düştü” derken, trenin üzerinde bulunan gözlemci ise A noktasından B noktasına doğru gittiği için A noktasına düşen yıldırımın ışığı trene biraz sonra yetişecektir. Eğer tren A noktasından saniyede 300.000 km. hızla uzaklaşmakta ise, yıldırımın ışığı hiçbir zaman trene, dolayısıyla trenin üzerindeki gözlemcinin dürbünlerine yetişemeyecektir. Bu takdirde ise, trendeki gözlemci “saat tam 12’de B noktasına bir yıldırım düştü fakat A noktasına yıldırım düşmedi” diyecektir. Böylece iki gözlemci de aynı mekânda oldukları halde farklı hızlarından dolayı olayları bile farklı görüp zamanı farklı yaşamış olmaktadırlar. <sup>3</sup>

Bağılılık teorisini ilk olarak fiziksel manada ele alan Kindî’dir denilebilir. Ancak onun teorisi Einstein’ın teorisi kadar matematiksel ve pratik fiziksel olarak formüle edilmemiştir. Bağlılığı evrenin genel kanunu olarak gören bu iki düşünür aynı düşünceleri ortaya atmış olsalar da amaçları farklı olmuştur. Kindi, iddialarını Allah’ın

<sup>1</sup> Kindi, *a.g.e.*, s. 15, 16.

<sup>2</sup> Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 172, 173.

<sup>3</sup> Yeprem, *a.g.e.*, s. 107, 108.

varlığı için delil olarak kullanmış, Einstein ise fizik sahasında yeni keşiflere yol açabilmek için çabalamıştır. Ancak her iki düşünürün felsefesinde de bağlı ve görelî olan, kendisine bağlanılan bir şeyin varlığını gerekli kılmakta, Einstein de dinî düşüncelerin fiziksel düşünceler kadar doğru olduğunu söyleyerek metafizik alanda Kindi ile aynı paralelde bulunmuş olmaktadır.<sup>1</sup> Ayrıca hareketin hızına göre farklılaşan zamanın insanın dışında mutlak bir zaman değil, ruhi varlık anlamında bir keyfiyet olarak süren bir olay olduğu ve bunun psikolojik süre anlamındaki zaman ile paralelliği de ortadadır.<sup>2</sup>

#### 2.4. Zamanın Soyutluluğu

İbn Sina zamanı soyut bir kavram olarak ele alırken zaman, dehr ve sermed kelimelerinden bahsetmekte ve bunları karşılaştırarak aralarındaki farkları net bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>3</sup>

Filozofların eserlerinde açıkça ifade edilmeyen ancak ima edilen iki türlü sürenin bulunduğu söylenebilir. Bunlardan biri ruhsal ya da psikolojik süre, diğeri ise soyut süredir. Ruhsal bir olayın süresi, hareketin sayımı farz edilen ve birimi an olan zamana göre işlem yapılarak; ruhsal olayın geçmiş, şimdiki ve gelecek zamandaki anlara göre süresi belirtilerek ölçülmektedir. Sözü geçen bu süre, olayın insan üzerindeki etkisine göre değişen bir süredir. Çünkü olayların ruh üzerindeki yansımalarının devamıdır. Ruha bir olayın yansıması sona erdiğinde süresi de sona ermekte ve onun yerine başka bir olay geçmektedir. Soyut zamanın süresinin dışsal nesnelerle bir ilgisi bulunmadığı ve hareketle de herhangi bir münasebeti bulunmadığı için o, ölçülememektedir. Bergson, insanın şuuruna aldığı şeyleri, böyle sürüp duran bir zamana göre değerlendirdiğini ifade etmekteyken F. Kümmel de onun ezeli ve ezeliye eşit olduğunu söylemektedir. Bu, biri soyut zaman, diğeri mekânlaşmış zaman olmak üzere iki zaman fikri ileri sürüldüğünü göstermektedir. Mekânlaşmış zaman, hareketin sayısı olan ve ancak insanla var olan zamandır. Bergson'a göre süre, bulunmayacak olanın var olanda zorunlu olarak devamıdır. O, sürenin Newton'un soyut zamanının aynı olduğunu söylemektedir. Newton'a göre soyut, gerçek, matematiksel, kendi ne ise o olan, dış şeylerle ilgililiği bulunmayan zamana süre denilebilmektedir. F.H. Bradley, sürenin zamansızların aralarındaki münasebetin sayısı olduğunu ifade etmektedir.

<sup>1</sup> Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 171, 173.

<sup>2</sup> Yeprem, *a.g.e.*, s. 109.

<sup>3</sup> Atay, *a.g.e.*, s.77.

Birûnî “Kit’âbu’t-Tahkîk mâ li’l-Hind” adlı eserinde, Muhammed Zekeriya Razi’nin soyut zamanın ezelî olduğu fikrine sahip olduğunu ve bunu Yunandan aldığını, zaman ile sürenin arasını ayırdığını; filozofların başlangıcı ve sonu olan süreye zaman ve başlangıcı ile sonu olmayan süreye dehr dediklerini, bazı düşünürlerin dehr ile zamanı aynı ve sonlu kabul ettiklerini, diğer bir kısım düşünürlerin ise sermed’in dairesel harekete dâhil olduğunu ileri sürdüklerini anlatmaktadır.<sup>1</sup>

İbn Sina zaman, dehr ve sermed kelimelerini yine hareketle varlık arasındaki münasebete dayalı bir mantıkla farklı anlamlarda ele almaktadır. Ona göre bir varlığın zatı ve cevheri olması ile hareket etmesi yani duruşunun değişmesi olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Varlığın hareket edip duruşunu değiştirmesi onda öncelik ve sonralık meydana getirmektedir. Öncelik ve sonralığı meydana getiren hareket zamanı da meydana getirmektedir. Dolayısıyla hareket etmekte olan bir varlığın hareketi zaman içinde olmaktadır. Tam tersi, hareket etmeyen varlığın duruşunda bir değişme, öncelik ve sonralık olmayacağı için onda zaman da bulunmamaktadır. Yani hareket etmeyen varlık zaman içinde değildir. Hareket eden varlık da her ne kadar hareket edip duruşunu değiştirmesi yönünden zaman içinde olsa da özü ve tözü değişmediği için ve bu bakımdan bir öncelik ve sonralığı bulunmadığı için zaman içinde olmamakta, zaman dışında olmaktadır. Demek oluyor ki bir varlık hem zaman içinde hem de zaman dışında olmaktadır. Varlığın tözünün değişmemesi bakımından zaman dışında olması durumu süreyi oluşturmuş olmaktadır. Yani süre tözün ifadesinden doğmuş olmaktadır. Özet olarak, süre (dehr) değişmeyen tözün değişen zamanla ilgililiğini ifade eden bir kavram olmaktadır. İbn Sina, dehrin devamlının devamsıza mukayesesi olduğunu söylemektedir. Bir başka tanımında ise, süre; zamanla beraber bulunanın -zaman olmadan- zamanda olmayana, zamanla beraber bulunma yönünden, izafesi olmaktadır. İbn Sina süreyi tanımlarken açık ve objektif davranmaktadır.<sup>2</sup>

İbn Sina müddet kavramı ile bir zaman anlamı daha ortaya koymaktadır. O, önü ve sonu olan fakat an gibi pek kısa değil; saat, gün, yıl gibi bir miktar zamanın tümüne birden müddet demektedir. Sözü geçmiş olan ruhsal sürenin müddet kavramı ile karşılanması uygun olabilmektedir. Çünkü ruhsal süre, insanın uyanık olduğu, şuur halinde bulunduğu anlar için kullanılmaktadır. İnsanın algıladığı olayların etkisinde

<sup>1</sup> Atay, *a.g.e.*, s.76, 77.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s.77, 78.

oluşan bu süre başka bir olay ortaya çıktığında yerini o olaya vererek önceki olayın süresini sona erdirecektir.<sup>1</sup>

Süreyi aşkın bir anlama sahip olan sermed (ezel, soyut zaman), zaman içinde olmayan ve zamandan zamana değişmeyen, öncelik ve sonralığa maruz kalmayan tözlerin birbirine karşı durumlarından ve birbirleri ile münasebetlerinden meydana gelen bir zaman kavramıdır. Uyûnu'l-Hikme'de tanımlandığı şekliyle sermed şudur: “Zamanda bulunmayan –zamanda olmama yönünden- zamanda bulunmayana nisbeti sermed demektir.”<sup>2</sup>

## 2.5. Zamanın Kıdemi

Kıdem, mücerred ve metafizik zaman anlamına gelmektedir.<sup>3</sup>

Filozoflar kadim ve hâdis terimlerinin beş ayrı anlama geldiklerini düşünmektedirler:

a. Zaman bakımından kadîm ve hâdis: Zaman içerisinde belli bir başlangıç noktasına göre önce olan kadim, sonra olan ise hâdistir. Babanın oğla göre kadim olması, oğlun da babaya göre hâdis olması gibi.

b. Rütbe bakımından kadim ve hâdis: Yaşı küçük olmasına rağmen âmirin kendinden yaşça büyük olan memura göre kadîm olması gibi.

c. Kıymet bakımından kadîm ve hâdis: Altının gümüşe göre kadîm olması gibi.

d. Fazilet bakımından kadîm ve hâdis: Âlimin cahile göre kadîm olması gibi.

e. Zat bakımından kadîm ve hâdis: Öncelik ve sonralığın zaman bakımından değil de zât bakımından olmasıdır. Buna göre sebep neticeye göre, illet ma'lule göre, fail fiile göre kadimdir. Netice, ma'lul ve fiil ise hâdis olmaktadır. Filozoflara göre Allah da zat bakımından kadim, âlem ise hâdistir. Ancak hem Allah hem âlem zaman bakımından kadimdir. Zaman da âleme ait, onun bir parçası olan kadim bir varlıktır.<sup>4</sup>

Aristo zamanla ilgili fikirler beyan ederken zamanın ezelîliğini ispat etmeyi amaç edinmiştir. Ona göre Eflâtun dışındaki bütün İlkçağ filozofları zamanın ezelî

<sup>1</sup> a.g.e., s.78.

<sup>2</sup> a.g.e., s.79.

<sup>3</sup> Konevî Sadrettin, *Allah-Kâinat ve İnsan* (Haz: Nihat Keklik), Çığır Yay., İstanbul 1977, s. 112.

<sup>4</sup> Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul 1992, s. 122, 123.

olduğu görüşünde birleşmektedirler. Eflâtun ise zamanın yaratılmış olan Gök ile birlikte bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>1</sup>

Zamanın ezeli-ebedî olduğunu ilk olarak iddia eden İslam düşünce ekolleri Tabiyyun ve Dehriyyun olmuştur. Bu fırkaların görüşlerini İbn Ravendi ve Zekeriyya er-Râzî nakletmişlerdir.<sup>2</sup>

Gazali, en eski filozoflardan olduğunu söylediği Dehrîler hakkında bilgi verirken onların kâinatın kudretli, bilgili, önceden planlayıcı bir yaratıcısı olmadığını, kendiliğinden öteden beri var olduğunu ve yine canlıların birbirlerinden türeyerek ezelden beri var olduğunu ve bu şekilde ebedî olarak var olmaya devam edeceğini iddia ettiklerini belirtmektedir.<sup>3</sup> İslâm düşüncesinde özellikle tercüme hareketleriyle Heraklit, Demokrit, Epikürcülük ve Stoacılık gibi düşünürler ve felsefe akımlarından etkilenmiş bir tarzda görünen dehrîlik aslında İslâm'ın yayılışı sırasında Ortadoğu'da mevcut bulunan, hatta Kur'an'da da kendisine işaret edilmiş olan bir öğretiydi. Bu öğretinin en belirgin özelliği dehr dedikleri, tek yüce gerçeğe inanmalarıdır ki bu zamandır. Zaman, sahip olduğu her şeyi içinde eskitir fakat kendi eskimez ve yok olmaz. Dehr'den sonra en önemli gerçek maddedir. Âlem dehr ve madde olarak iki buuttan oluşmaktadır. Bu iki buut da ezeli olduğu için âlem de ezeldir, tanrı tarafından yaratılmamıştır, kendiliğinden vardır ve sonsuza kadar da var olmaya devam edecektir.<sup>4</sup> Dehrîler yalnızca dış duyularla elde edilen bilgiler doğrultusunda her şeyin maddeden gelerek birbirinden bir çeşit evrim usulüyle oluştuğunu ve maddenin yok olmayacağını öne sürerken günümüze kadar gelmiş olan maddeci anlayışın bir parçası olduklarını göstermektedirler.

İbn Ravendi dehrî filozofların en tanınmışlarından ve Kitâbu't-Tâc ile Kitâbu'l-Lü'lü adlı eserlerinde âlemin ezeli olduğundan bahsederek sonlu varlık diye bir şey olmadığını savunmakta ve yaratılışı reddetmektedir.<sup>5</sup>

Tabiat bilimine dayalı bir felsefe anlayışına sahip olan, dolayısıyla felsefe ve metafiziğin konularını da tabiat biliminin metodları olan empirik ve tümevarım

<sup>1</sup> Kaya, *a.g.e.*, s.140.

<sup>2</sup> Erdoğan, İsmail, "Bazı İslâm Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi", *FÜİFD*, sayı: 2, Elazığ 1997, s.53,54.

<sup>3</sup> Gazali, *el-Munkizü Mine'd-Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler* (Haz: Abdulhalim Mahmud), Kayhan Yay., İstanbul 1997, s.138.

<sup>4</sup> Bayrakdar, *a.g.e.*, s.77, 78.

<sup>5</sup> *a.g.e.*, s. 78.

metodlarıyla ele alan<sup>1</sup> Râzî, âlemde Tanrı, mutlak boşluk (mekân) , süre (zaman), ruh (nefs), ve madde olarak beş ezeli prensip olduğunu ve bunların yaratılmamış olduklarını iddia etmektedir.<sup>2</sup>

Kâinat, Allah'ın ruhunun maddeye olan meyli ve meftunluğu sonucunda zorunlu olarak ruhun maddî formlar alması yani Allah'ın zorunlu olarak yaratmasıyla sonradan oluşmuştur, gelip geçicidir. Aristo'nun zaman, mekân, hareket kuramlarının tersine zamanın hareketle bir ilgisi yoktur, zaman hareketin sayısı değildir. Zaman hareketten meydana gelmez ancak hareketin varlığını gösterir. Mekân ise salt maddenin kaim olduğu yerdir, küllî ve cüz'î olarak iki çeşittir. Cüz'î mekân cisim ve maddeye bağlıken, küllî mekân bu ikisinden tamamen bağımsız ve sonsuzdur, ezelîdir. Zaman da küllî (mutlak) ve cüz'î (izafi) olmak üzere iki çeşittir. Küllî zaman sınırsız ve ezelîdir, ölçülemez, bu dehrdir. Cüzî zaman ise hareketle meydana çıkar, sınırlıdır ve ölçülebilir.<sup>3</sup>

Râzî'ye göre zaman akan bir cevherdir, varlığını sonradan yaratılmış zamanlarla sürdürmekte ve ezelî olarak işlemektedir. Râzî zamana mutlak süre anlamına gelen dehr ismini vermektedir.<sup>4</sup>

Kindi dışında kalan Meşşâî filozoflar, zamanın kadim olduğunu ve zaman içinde bir başlangıcının da bulunmadığını öne sürmektedirler. Kindi zamanın hâdis ve izafi olduğu kanaatindedir.<sup>5</sup> Ona göre âlem de yaratılmıştır, hâdistir. Zaman, âlemin bütün cevherlerde bulunan beş elemanından biridir. Diğer elemanlar ise madde, şekil, hareket ve mekândır.<sup>6</sup>

Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi diğer meşşâî filozofları sistemlerinin bir parçası olan sudur teorisinin etkisiyle mekân, hareket ve zamanı birbirinden ayrı düşünilemeyen üç temel varlık olarak ele almışlardır. Madde, hareket ve mekân olmaksızın zamanın varlığından söz etmeyi anlamsız bulmaktadırlar.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s. 82.

<sup>2</sup> Altuntaş, Hayrani, "Dehr" , *DİA.*, İstanbul 1994, IX, s. 108.

<sup>3</sup> Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 82, 83.

<sup>4</sup> Erdoğan, *a.g.m.*, s. 54.

<sup>5</sup> *a.g.m.*, s. 52.

<sup>6</sup> Sunar, *a.g.e.*, s.54.

<sup>7</sup> Kaya, Mahmut, "Farabî" , *DİA.*, İstanbul 1995, XIII, s. 150.

İbn Sina zamanın ezelî olduğunu ifade ederken süre (dehr) değil, hareketin sayımı olan; hareket ve bunu sayan ruh bulunduğu zaman var olan zamandan söz etmekte ve zamanın ezelî oluşunun sebebini şöyle açıklamaktadır:<sup>1</sup>

Zaman zamanî bir hudûs anlamında hâdis değildir. Tam tersine o, zamanı ve müddeti ibda eden varlığın önüne geçemeyecek bir tarzda ibda bakımından, diğer bir deyişle zatı bakımından hadistir.<sup>2</sup> Zaman bir noktada başlamış olsa idi, o öncelik ile sonralığı içine alan bir kavram olduğu için onun başladığı noktanın bir öncesi ve sonrası bulunması gerekmektedir. Bahsi geçen öncelik ve sonralık zamanı meydana getirmektedir. Bu yüzden zamanın kendisinde başladığı farz edilen noktadan önce bir öncelik bulunmaktadır ki bu öncelik, zaman kavramının dışında bırakıldığı için zamanın başladığı noktadan önce de zaman var olacaktır. Yani zamanın başladığı noktadan önceki öncelik noktasını da zaman kabul etmek gerekecektir.<sup>3</sup>

İbn Sina'ya göre hudûs ile ilgili başlıca iki ihtimal mümkün görünmektedir: İlki zatın kendisiyle var olduğu bir başlangıcın varlığıdır. Diğerisi ise kendisinin var olmadığı bir vakit geçtiği anlamında zamanının başlangıcı olduğudur ki bu, onun var olmaması ihtimalini mümkün kılmaktadır. Bu durumda hâdis olan varlık yok iken de bir zaman mevcut olmaktadır. Zaman bir başlangıç noktasından sonra var ise ondan önce olmamalıdır. Bunda iki durum söz konusu olabilir: Birincisi; yokluğu varlığından öncedir. İkincisi; yokluğu varlığı ile beraberdir. İkinci ihtimal imkânsızdır. Birinci ihtimal izah edilecek olursa; zamanın varlığının bir önceliği bulunur ya da bulunmaz; varlığının bir önceliği yoksa var olmadan önce yok değildir. Ancak varlığından önce bir öncelik var idiyse yine iki ihtimal vardır:

a. Varlığından önceki bu öncelik denen şey yoksa bu, zamanın varlığından önce kendisinin bulunmadığı bir öncelik bulunmadığı fakat aynı zamanda yok olan önceliğin onun varlığı ile beraber var olmuş olacağı anlamına gelmektedir.

b. Varlığından önce kendisinin bulunmadığı bir öncelik varsa -ki şimdi öncelik kalkarak yok olmuştur- bu ya zatının mahiyetidir, işte zaman budur; veya bu öncelik başkasının mahiyetidir. Bu durumda mahiyeti olduğu şeyin zamanı olacaktır. Her iki durumda da zamanın var olduğu sabit olmuş olmaktadır.<sup>4</sup> Özetlenecek olursa İbn Sinâ

<sup>1</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 80.

<sup>2</sup> İbn Sina, *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât* (Tah: Abdurrahman Umeyre), Dâru'l-Ciyûl, Beyrut 1992 C.1, s.145, 146.

<sup>3</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 218; İbn Rüşd, *Kitab Mabaddettabia*, Mısır ts, s. 63.

<sup>4</sup> İbn Sinâ, *a.g.e.*, C. 2, s.69, 70.

buradaki açıklamalarına göre, zamana bir başlangıç tayin edildiğinde ondan önce bir sürenin geçtiği ve süre bittikten sonra bu zaman noktasına gelindiği varlıkçılık görüşüne göre kabul edilmek zorundadır. Zaten zaman harekete bağlı ve hareket de bir olay olduğundan ve zaman kavramının bir başka zamanla izafe halinde olmasından ötürü zaman denildiğinde zihin zaman kavramını bir başka zamanla kıyaslayarak düşünmektedir. Bu noktadan zamana bir başlangıç düşünülememekte ve zaman ezeli olmaktadır. Ancak İbn Sinâ zamanın ezeli olmasının Tanrının yani ilk varın varlığı yanında ona eşit olarak bir de zamanın bulunduğu anlamına gelmediği üzerinde vurgu yapmakta, bunu da vâcip bizâtihi ve vâcip bigayrihi kavramlarıyla izah etmektedir. Zamanın zaman bakımından bir başlangıcı olmaması onun hiçbir başlangıcı olmadığı anlamına gelmemektedir. Onun varlığının başlangıcı vardır ama bu başlangıç onu var eden ilk vardır yani Tanrı'dır. Varlık olarak zamandan önce bir varlık bulunmaktadır ki o, ilk ve zorunlu olan varlıktır. Zamanın varlığı onun varlığında başlamaktadır.<sup>1</sup> İbn Sina'nın bu görüşünü ispatlamak üzere ortaya koyduğu deliller şöyledir:

a. Var oluş dayanağı bakımından zamandan önce bulunan vardır: Zamanın zamanî bir başlangıcı bulursa idi, var olduğu andan önce bulunmadığı bir an geçmiş olacaktır. Bu, zamanın kendisi ile beraber bulunmadığı bir öncelikten sonra olduğu anlamına gelmektedir ki, bir öncelikten sonra ve bir sonralıktan önce meydana gelmiş bulunması, var olduğu anda varlığının zatından başka bir önceliği bulunması sabit olmaktadır. Dolayısıyla zaman, önceliğin ilki, başı olmamaktadır. Önceliğin ilki olmayan bütün zamanın ilkesi olamayacaktır. Zaman var edilmiştir ve ondan önce onun yaratıcı gelmektedir.<sup>2</sup>

b. Nedenlik prensiplerine göre zamandan önce bulunan vardır: Hareketin sayısı olan zaman, hareketin meydana getirdiği bir şeydir. Hareket, hareket eden cisimde bulunan bir şeydir. Cisim ise kendiliğinden hareket edememekte, kendinden başka bir şeyin hareket ettirmesine muhtaç bulunmaktadır. Hareket bir olay olması hasebiyle her olayın bir nedeni olduğu gibi hareket de bir nedenle meydana gelmektedir. Neden sonuçtan önce olduğuna göre her hareketin nedeni hareketin kendisinden önce gelecektir. Dolayısıyla hareketin sayısı olan zamandan da önce gelecektir. Bütün bunlar zamandan önce bir varlığın bulunduğunu ispat etmektedir. Tabi, bu önce gelen varlık herhangi bir varlık değildir, ilk ve zorunlu varlıktır. Zamanın her başlangıç ucundan

<sup>1</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 80, 81.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 81, 82.

önce bir öncelik varken Tanrı her şeyden önce olmaktadır. Başlangıcı olan her hareketin öncesinde bir başka hareket olmalıdır. Ancak bu hareketler son noktada mutlak hareket olan, başlangıç ilkesi olmayan, var olmak üzere var edilmiş, yaratılmış, ibda edilmiş harekete varmaktadır. Bundan önce gelen varlık ise zaman olamamakta, zat bakımından onu var eden olmaktadır. İbn Sina'nın açıklamaları onun ilk neden olarak gösterdiği Tanrı ile hareket arasındaki münasebeti nedenlik görüşüne dayandırmadığını fakat bu münasebeti yaratmanın bir türü olan ibda ile açıklamaktadır.<sup>1</sup>

c. Zorunluluk ve olurluluk yoluyla zamandan önce bir varlık ispat edilebilir: İbn Sina zorunlu varlığın zatından mutlaka zorunlu olan varlık ve şarta bağlı zorunlu olan varlık olmak üzere iki kısım olduğunu söylemektedir. İç açılardan iki dik açıya eşit oluşunun zorunluluğu şartlıdır çünkü bu, şekil üçgen olduğu zaman geçerlidir. Gündüzün varlığının zorunluluğu da güneşin doğma şartına bağlıdır. Harekete ibda suretiyle değil de doğrudan bir başlangıç, ilke farz etmek hareketin kadimliğini iddia etmek anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Oysa zaman, zatından dolayı zorunluluk taşımaz.<sup>2</sup>

d. İlk varın fiilen zamanla olan münasebetine göre zamandan önce başka bir şey vardır: Bu konuda iki meselenin ele alınması gerekmektedir. Birincisi, zamandan önce ilk var bulunmaktadır. İkincisi, ilk varın zatı ile fiilî sıfatını kullanması arasında zaman bakımından bir süre bulunmamaktadır. Zamandan önce ilk varın bulunduğu çünkü hareketi meydana getirenin o olduğu daha önce anlatılmıştır. İkinci meselede yer alan, ilk varın fiilî sıfatını kullanma bakımından önce geleceği ise iş yapanın daima yaptığı işten önce bulunması gerekliliği ile ortaya çıkmaktadır. Ancak ilk varın varlığı ile kâinatı meydana getirmesi arasında bir süre var mıdır? Diğer bir ifadeyle zorunlu varlık ile mümkün varlık arasında bulunan münasebetin üzerinde bir süre (müddet) geçmiş midir? İbn Sina, kapalı bir iddia ile hareket edenin hareketle aynı anda bulunmasına benzer olarak işi yapanın da işi ile beraber bulunabileceğini, işin sonradan oluşmuş olmasının onu yapanı da hâdis yapacağını ifade etmektedir. Çünkü oluşma fiili, fiili yapan zatın sıfatıdır ve oluşma ile nitelenen varlık oluşmanın içinde olacağından ezeli değil sonradan olmuş olur. İlk var için hem zat hem de zaman bakımından önce demek, “ilk varlık kâinat da hareket de yokken vardı” demekle aynıdır. Oysa “vardı” fiili şimdiki değil de geçmiş zamanda olan bir işi ifade etmektedir. Yani artık olup bitmiş,

<sup>1</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 83.

son bulmuş bir işi göstermektedir. Bu ise hareket ve zamandan önce bir zamanın mevcut olduğunu göstermektedir. Buna göre zaman kâinattan önce gelmektedir ve zamandan önce ise yalnızca Tanrı gelmektedir. İbn Sina, zamanın ezelî fakat yaratılmış olduğunu söylerken düştüğü çelişkide Eflâtun'un etkisi altında kalmış gibi görünmektedir. Çünkü o da zamanın ezele benzeyen bir yaratılmış olduğu fikrini taşımaktadır. Ona göre akıl, zamanı ezelî modele uygun olarak algılamakta ancak hareket etmesi bakımından, hareket eden bir hayal olması bakımından ezele benzememektedir. Zamanın ezelîliği modele benzemekten; yaratılmışlığı ise yaratılmış kâinatla bulunmasından dolayıdır. Eflâtun, yaratmadan şekil vermeyi anlamakta olduğu için yaratılmamış olanlarda zamanı dikkate almamakta, onları zamanın dışında saymakta ve yaratılmış düzen içinde aklın faaliyeti kabul etmektedir. İbn Sina'nın ondan ayrıldığı nokta, zamana zamansal bir önceliği olmaması anlamında ezelî demekte ise de, zat bakımından ezelî olmadığını ifade etmesidir.<sup>1</sup>

İbn Rüşd, Yüce Allah'ın genel olarak insanlara âlemin yaratılmış ve hâdis olduğunu açıkça göstermek için Kur'an'da dış dünyada örneği bulunan deliller kullandığını bildirmektedir. Bu yüzden Allah Teâlâ, âlemi bir zaman zarfında yarattığını ve onu bir "şey"den yarattığını haber vermektedir. Çünkü dış dünyadaki her mükevven varlık tekvin edilişinin nasıllığını bu şekilde ortaya koyabilmiştir. Bu sebeptendir ki Allah, âlemin kevninden önce kendisinin ne halde bulunduğunu bildirirken "O'nun arşı su üzerinde iken"<sup>2</sup> buyurmuştur. Yine aynı konuda, "Sizin Rabbiniz göklerle yeri altı günde yaratan Allah'tır" buyurmaktadır. Dinin insanların geneli için ortaya koyduğu metoda aykırı hareket etmemek, onun dışında bir açıklamada bulunmamak gerekir. Mesela cumhura karşı söylenen "dinin âlem hakkındaki akidesi; onun muhdes olmasından, şeysiz yani maddesiz ve zamansız halk edilmiş bulunmasından ibarettir" ifadesi âlimlerin dahi tasavvur edemeyeceği bir şeydir. Âlemin yaratılmasına dair olan gerek Kur'an'da gerekse Tevrat gibi diğer semavî kitaplarda yer alan temsillerin dışına çıkmamak, farklı yorumlamalarda bulunmamak en doğrusudur. Kur'an'da âlemin yaratılması bahsinde seçilmiş olan "halk" ve "fütûr" lafızları hem dış dünyadaki hudûs hem de gâibdeki hudûsun tasavvuru için elverişlidir. Bu yüzden de hudûs veya kıdem lafızlarının kullanılması dinde bir bid'attir. Eş'ârîlerin yanılğıya düşmelerine sebep de bu olmuştur.<sup>3</sup> Anlaşılmaktadır ki İbn Rüşd âlemin ve dolayısıyla âlemin içinde

<sup>1</sup> a.g.e., s.83, 84, 86.

<sup>2</sup> Hûd, 11/7.

<sup>3</sup> Ayasbeyoğlu, Nevzat, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, AÜİF Yay., Ankara 1955, s. 106, 107.

yaratıldığı zamanın hudûsunu sırf naklî delillere dayanarak kabul etmekte ancak bu hudûsun bizim anladığımız manada bir hudûs olamayacağını ifade etmektedir.

İbn Rüşd'ü kendinden önceki filozoflardan ve özellikle İbn Sina'dan, ayrıca kelâmcılardan ayıran görüşü “âlem mahlûktur, daima hudûs içindedir fakat neş’eti ezelîdir” sözünde ifadesini bulmaktadır. Ona göre âlemin hudûsu, yaratılışı bir defada olan ve yoktan meydana gelen bir yaratılış değildir. Her an yenilenen bir hudûs, bir yaratılış vardır ki Yaratıcı âlemi bu şekilde harekete geçirmektedir. Âlem daima hudûs etmektedir ve bu hudûsun başı ve sonu yoktur. Bu anlamda âleme kadimdir denilmekten çok hâdistir demek daha doğru olacaktır. Filozofların âleme kadim demelerinin sebebi onun zamanî hudûs ile hâdis olmamasından kaynaklanmaktadır. Bundan asla âlemin yaratıcı ve hareket ettiriciden uzak kalması anlaşılmamalıdır.<sup>1</sup>

İbn Rüşd'e göre âlem ilk heyulâ olan ezelî maddeden meydana gelmiştir. “Yaratmak, bir harekettir. Her hareketin bir konusu olmalıdır. Bu yaratma hareketinin konusu da küllî imkân olan bir heyulâdır. İlk heyulâ sırf imkândır, onun adı ve sanı yoktur. O, her vasfı kabule müsaittir. Her cevher, maddesi ile aynı olmak kuvvesiyle ezelîdir. Bir şey, şey olmayan mutlakten vücuda geçer demek, asla malik olmadığı bir duruma maliktir demektir. Madde, yaratılmamıştır, tekevvün etmiştir. Bu yüzden yok olmayı da kabul etmez. Tekevvün eden şeyler silsilesi geçmişte ve gelecekte sonsuzdur. Varlığa müsait olan her şey kuvveden fiile geçer. Böyle olmasaydı kâinatta bir durma ortaya çıkardı. Ezeliyet çevresinde mümkün ile vaki arasında bir fark yoktur.”<sup>2</sup>

Filozofların âlemin kıdemi ile ilgili en kuvvetli delillerine göre, âlemin yaratılması için gereken her şey eğer ezelde hâsıl olmuşsa onların varlığa çıkarılması da ezelde hasıl olmuş demektir. Dolayısıyla âlemin varlığı ezelde hâsıl olmuştur. Âlemin yaratılış olayı ezelde hâsıl olmamışsa bu, onun daha sonra hâsıl olduğunu göstermektedir. Bu durumda iki ihtimal mümkündür: Âlemin yaratılış olayı ya hâdis olma şartına yani zamanda varlığa gelmiş olan bir şarta bağlıdır ki böyle olması demek, âlemin yaratılışı ile ilgili gerekli olan her şeyin ezelde hâsıl olmadığı anlamına gelmektedir. Oysa bu, az önce farz edilen şeye aykırıdır. Âlemin yaratılış olayı, böyle bir hâdis olma şartına bağlı olmayabilir. Bu durumda ise herhangi bir müreccih olmadan âlemin kendi başına tercih edilmesi gerekecektir. Çünkü âlemi yaratma işi için gerekli olan her şeyi kendinde toplayan müessir, varlığın meydana geldiği vakit ile daha önceki

<sup>1</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 148.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 147.

vakitlerde müşterektir, aynı varlıktır. Âlemin daha önceki vakitte değil de bu hâsıl olduğu vakitte meydana gelmesi, birbirine eşit olan iki durumdan birini diğerine tercih etmek anlamına gelmektedir. Âlemin yaratılması konusunda Yaratılış ile ilgili gereken her şey ezelde hâsıl olmamış ise onların en azından bir kısmı hâdis olmuş olacaktır ki bir kısmının hâdis olması teselsülü gerektirecektir. Allah'ın iradesinin muayyen bir vakitte taalluk etmesini belirleyen bir muhassıs olması mümkündür. Bu muhassıs, O'nun âlemi yaratacağı vakitte, yaratmaya dair olan ezelî ilmidir. Allah'ın ilminin meydana gelmesi ise zorunlu olduğuna göre O'nun iradesinin de âlemi meydana getirdiği vakitte taalluk etmesi kaçınılmaz bir sonuç olmaktadır. Bu görüşe, Allah'ın ilminin zorunlu olmasından ötürü iradesinin varlığı ortadan kalkmaktadır, şeklinde itiraz edilebilir. Oysa bu görüş, Allah için cahilliğin mümteni olmasından kaynaklanan bir görüştür. Zorunluluğa neden olan ise fail-i muhtarın kudretinin var olacak şeye taalluk etmesi ile ortaya çıkabilir. Allah hakkında yalancılığın mümteni olmasından ötürü var olması mümkün olan şeyin gelecekte meydana gelmesi zorunlu olmaktadır. Yoksa buradaki zorunluluk zatî bir zorunluluk anlamında değildir.<sup>1</sup>

Nasıruddîn Tûsî, âlemin ezelî olmama ihtimalinde âlemin herhangi bir müreccih olmadan tercih edilmesi gerektiği fikrine karşı çıkmaktadır. Çünkü âlem yaratılmadan önce, kendisinde âlemin yaratılmasını tercih edecek bir müreccihin olacağı bir zaman var değildir. Âlemin var edilmesinden önceki durumda tahayyül edilen zaman, sadece vehmin bir kurgusudur, gerçek bir varlığa sahip değildir. Çünkü zaman, büyük feleğin hareketinin ölçüsü olduğu için onun varlığı ancak âlemin varlığı ile başlamaktadır. Nasıl ki âlemin meydana geldiği mekânda değil de başka bir mekânda var olup olamayacağı tartışılmaz ise, âlemin meydana geldiği vakitte değil de daha önceki bir vakitte var olup olamayacağı da tartışılmaz bir meseledir. Ancak yine de âlemin sonradan yaratılmış olması ihtimalinde bir müreccihin âlemi tercih etmemiş olması şart koşulacaksa, bu sadece âlemin meydana gelmesinden önceki vakitler arasında bir tercih yönünün talep olunmamasına işaret edebilecektir. Bu da, az önce geçtiği gibi, âlemin var olmasından önce zaman olmaması, zamanın ancak onun varoluşundan sonraki vakitlerde bulunmasından doğmaktadır. Zaman eğer büyük feleğin hareketinin bir ölçüsü olarak tanımlanacaksa, zamanın bir bölümünün âlemin meydana gelmesinden önce olması, diğer bir ifade ile âleme takaddüm etmesi düşünülemeyecek bir husustur.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Güzel, Abdurrahim, *Karabağî ve Tehâfüt'ü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991, s. 72-74.

<sup>2</sup> a.g.e., s. 77, 78.

Filozofların âlemin kıdemine dair delillerinden ikincisi, zamanın hariçte bir yer işgal edecek şekilde var olmasının gerekli olmadığı, onun bir hareket olduğudur.<sup>1</sup>

Âlemin kıdemine dair bir başka delile göre âlem, ezelde varlığı mümkün olandır. Öyle olmasaydı imkânsızlığın zatî imkâna dönüşmesi gerekirdi ki bu, muhaldir. Buna benzer olarak, Allah'ın kudreti ve O'nun âlem üzerindeki tesirinin imkânı da ezeli olmalıdır. Çünkü tersi bir durumda, yine imkânsızlığın zatî imkâna dönüşmesi gerekir ki bu, muhal olmaktadır. Âlemin hâdis olması durumunda Mutlak Cömert olan Allah hakkında yanılığa düşülerek âlemin O'ndan sudur etmesi anlamında O'nun cömertliğinin terki gerekecektir.<sup>2</sup>

Filozofların âlemin kıdemini ispat hususunda öne sürdükleri delillerden birine göre; her hâdisten önce mutlaka madde gelmekte olduğuna göre, maddenin kadim olmaması durumunda her maddenin varlığı bir önceki maddeye bağlı olacağından ötürü, var olma hususunda birbirini takip ederek birbirini gerektiren maddeler topluluğu ortaya çıkacaktır ki bu, teselsülü gerektirecektir. Oysa teselsül, ittifakla batıl kabul edilmektedir. Bu şekilde kıdemliği ispat edilen âlemin sudûru sırasında ortaya çıkmış olan ilk kadim madde yani heyulâ, cisme ve türe sahip bir maddedir. Bir şeyin suret ve maddesine ait olan parçalarının bütününe kadim olması, o şeyin de kadim olacağı anlamına gelmesi göstermektedir ki, cisim de zorunlu olarak kadim bir varlık olmaktadır.<sup>3</sup>

Gazali, geçmiş zamanda sonsuzluk anlamına gelen ezeliği kabul etmemektedir. Zamandan önce bir zaman var olmuş olamaz. Aksi durum bir illetler silsilesini gerektirir ki bu saçmadır. Zamana takaddüm eden varlık, âlemin yaratıcısı olan ve dolayısıyla âleme de takaddüm eden Allah'tır. O'nun takaddümünden bir mazi anlamı çıkarılmamalıdır. Yaratıcının âleme takaddümünden anlaşılması gereken şey; O'nun tek başına var olduğu, O'nun zatının varlığı ve âlemin zatının yokluğudur. Yoksa âlemin öncesinde bir öncelik ve sonralık tasavvur etmek ya da onun öncesinde bir boşluk ve doluluk tasavvur etmek vehmin işidir ki boşluk sonsuz buuttur ve anlamsızdır.<sup>4</sup>

Gazali, hareketin dışında zamanın mevcut olmadığı kanaatindedir. Zaman hâdis olan âlemin hareketinin sonucudur yani âlemle birlikte yaratılmıştır. Ona göre zaman, önceler ve sonralar toplamıdır. Nasıl ki vehmin bir tasavvuru olan üstü olmayan bir üst

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s. 79.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 79-80.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 83.

<sup>4</sup> Bolay, *a.g.e.*, s.219, 220.

düşüncesi isbat edilemezse, öncesi olmayan bir önce de isbat edilemeyecektir. Dolayısıyla zaman geçmişte sonsuz değildir.<sup>1</sup>

## 2.6. Zamanın Süresi/ Devamlılığı

Zamanın anlaşılması konusunda ortaya çıkan problemlerden biri, zamanla sürenin aynı şey olup olmadığıdır. Bazı düşünürler zamanla süreyi aynı saymakta, bazıları ise bu ikisinin farklı olduğunu savunmaktadırlar.<sup>2</sup>

Zamanın uzaması veya süresi meselesini ilk olarak ele alan Bergson'a göre insanda vuku bulan iç duygu hareketinin sayısı ancak zaman olarak değerlendirilebilir ki bu, süredir.<sup>3</sup>

Hareketin ölçüsü ve sayısı olan zaman, kendini sayacak bir ruha muhtaçtır. Bu yüzden zaman bir ruh halidir.<sup>4</sup> Ruh yoksa yani sayan varlık yoksa zaman da yoktur. Zaman ruhun algısına bağlıdır. Ancak zaman duyulmaz, şuurla hissedilmez. Sadece akılla kavranılabilir. İnsanın duyduğu zaman değildir, zamanın içinde olandır. Kısa süren neşeli anlar ya da uzun süren üzüntülü anlar duyumsanır, algılanır ki bunlar zamanın içinde olan olaylardır, zamanın kendisi değildirler. Zamanın, sayısı olduğu hareket sırasında oluşan başka bir olay insanı etkileyerek neşeli ya da üzüntülü olmasına sebep olur. Yani oluşan bir fizikî hareket sırasında olan bir başka olayı duyan insan, zihninde bu olayı diğer olayın fizikî hareketinin hangi sayısında olduğunu belirlemek suretiyle o sayı ile bu olay arasında bir ilgi kurmaktadır. Buna göre zamanın süresi denildiğinde zamanın niteliği değil, insanın duyduğu bir nesnenin ne kadar hareket sayısı müddetince devam edeceği anlaşılmaktadır. Neşeli anların hızlı, üzüntülü anların yavaş geçmesinde söz ettiğimiz kısa veya uzun süre zamanın niteliği olsa, aynı anda hem neşeli hem de üzüntülü insan bulunacak, zaman aynı anda hem kısa hem uzun süreli olacak ya da tüm insanlar aynı anda neşeli veya üzüntülü olacaklar demektir. Oysa süre zamanın değil, insanın duygusunun sıfatıdır. Sürenin ölçülmesi dışında zamanla bir ilgisi yoktur. İnsanın duygusunun sıfatı olan süre, neşeli ya da üzüntülü anlara göre değişmekte, ancak hareketin sayımı anlamındaki zaman bunların ikisinin hareketini de ölçmekte ve kendisi onlara göre değişmemektedir. Zamanı sayan nefis olmasa dahi zaman mevcut olmaktadır. Ancak sayan nefis olmayınca zamanın olması da

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s. 220, 221.

<sup>2</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>3</sup> Atay, *a.g.e.*, s.73, 74.

<sup>4</sup> Kaya, *a.g.e.*, s. 138.

imkânsızdır. Yahya b. Adiy'in açıklamasına göre düşünen akıl anlamında nefis mevcut olmayınca hareket olmaz çünkü kendi hareket eden ve başkasını hareket ettiren varlık nefistir. Hareket olmayınca hareketin ölçüsü olarak onun eseri olan zaman da olmaz. Buradaki neftsen insanın ruhu değil fakat kâinatı hareket ettiren nefis anlaşılmaktadır.<sup>1</sup>

Zamanın süresinin zamanın niteliği olduğunu düşünenler geçmiş zaman, şimdiki ve gelecek zamanın beraber bulunabileceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre aynı anda var olmamışlarsa da geçmiş zaman, şimdiki ve gelecek zaman bir arada bulunmaktadır. Sürenin onların söylediği gibi üç zamanı içerdiği doğrudur ancak bu, üç şeyin bir arada kavranması anlamındadır. Yoksa üç farklı şeyin bir arada duyulması fikri anlaşılması zor bir fikirdir. İnsan neşeli, duygularına uygun bir olayı duyumsadığında ona bütün duygu kapılarını açmakta ve ondan aldığı haz ölçüsünde şuursuz hale geldiği için zamanın akışının farkına varmamaktadır. Üzüntülü bir olayı duyumsadığında ise o olaya karşı direnebilmek için tüm duygularından yardım almak üzere şuurlu ve uyanık olduğu için her anı duyarak zamanın uzadığını sanmaktadır. Sözü geçen direnmenin süresi şimdiki zamanda olmuş, geçmişe ve geleceğe intikal edecek ölçüde genişlemiş değildir. Şimdi olan, şuurlu olarak geçmişe intikal etmiş ve şu anda da devam etmektedir; onun şiddetinden dolayı yakın bir gelecekte kesileceğine dair bir işaret olmadığı için onu duyumsayan insan ayrıca yakın gelecekte ona nasıl dayanacağını da düşünmektedir. Sürenin üç zamanı içermesi bu şekilde olsa gerektir.<sup>2</sup>

## **2.7. Zamana Göre Varlıklar/ Varlık Açısından Zaman**

### **2.7.1. Zamanda Yer Alan Varlıklar**

Zamanda olmak demek, zamanın bir parçası, sıfatı olmak veya zamanla ölçülebilir olmak demektir. Zarurî olmayan varlıklar yani nesneler zaman içinde var olmaktadırlar. Oluş ve yok oluş tabiî varlıkların değişmelerini zaman içinde gerçekleştirmektedir. Nesneler için zamanda var olmak demek, zaman meydana geldiği vakit var olmak demektir.<sup>3</sup>

Aristo'ya göre zaman içinde olan her şeyin zaman tarafından sarılması zorunludur. Zaman içinde olmak, zaman olduğu sürece olmak demek değildir. Bu devinim içinde olmanın sadece devinim olduğu sürece var olmak anlamına gelmemesi

<sup>1</sup> Atay, *a.g.e.*, s.74-76.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s.75.

<sup>3</sup> Bolay, *a.g.e.*, s.101, 102.

gibidir. Zaman içinde olan her nesne için o nesne var olduğu sürece zaman vardır, devinim içinde olan bir nesne için de o nesne devinim içinde olduğu sürece devinim vardır. Zaman kendi başına düşünüldüğünde daha çok bozulma ve yok olma nedenidir. Çünkü o, olan durumu ortadan kaldıran devinimin sayısızdır. Bir nesne hiç devinmiyorsa zamanla ortadan kalkmaktadır. Aslında onu ortadan kaldıran zaman değildir ancak değişimin oluşması zaman içindedir. Dolayısıyla her değişme ve her devinim, her devinen nesne zaman içindedir.<sup>1</sup>

Aristo, sadece mürekkep realitelerin yani nesnelerin yaratılmış olduğunu söylemektedir. Buna göre başka bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiş olan nesne ezelî olamayacağı için fani olmakta ve dolayısıyla zamanın içinde yer almaktadır.<sup>2</sup>

Tabiatçı filozoflardan olan Râzî, Küllî ruhun maddeyle birleşmesi sonucu oluşan cüz'î ruhların ezelî ve sonsuz olmadıklarını belirterek onların zamanda var oldukları mesajını verirken, cüz'î ruhların bedenden sonra küllî ruhla birleşeceklerinden bahsederek tenasüh teorisini kabul etmektedir.<sup>3</sup>

Kindi, ay-altı varlıkların oluş ve bozuluş hareketine maruz kalmakta olduklarını söylemektedir.<sup>4</sup> Buna göre o, ay-altı varlıkların zamana dâhil olduklarını kabul etmektedir.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, mümkün varlıkların bir zaman dilimi içinde var olduklarını ifade etmektedir. Ona göre Zorunlu Varlık, zamanla kaimdir. Bu yüzden zamanın dışında yer alan herhangi bir varlıktan söz etmek mümkün değildir.<sup>5</sup>

İbn Sina, değişen varlıkların, değişmelerinden ve değişimin de bir hareket olmasından ötürü zaman içinde yer aldıklarını ifade etmektedir. Hareket var olduğu için zaman değişmektedir. Hareket ettikçe gücü azalmakta, güçsüz düşmekte ve diğer kuvvetlere karşı koyamayan varlığı dağılmaktadır. Aslında bunun nedeni çoğu insanın zannettiği gibi zaman değildir. Zaman hiçbir şeyin nedeni değildir. Sözü geçen varlıklar değişkendirler ve dolayısıyla zaman içinde yer almaktadırlar.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 201, 203, 205, 209.

<sup>2</sup> Konevî, *a.g.e.*, s. 110.

<sup>3</sup> Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>4</sup> Kindi, *a.g.e.*, s. 97.

<sup>5</sup> Sözen, Kemal, "Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Zaman Teorisi", *Dinî Araştırmalar*, Se-Ba Ofset, Ankara 2001, C. 4, s.172.

<sup>6</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 79.

Gazali'nin söz ettiği akıl ve nefis gibi varlıkların dışındaki varlıklar, yaratılmasından dolayı zamana tabi olan varlıklardır, zamana dâhildir.<sup>1</sup>

### 2.7.2. Zamanın Ne İçinde Ne De Dışında Yer Alan Varlıklar

İbn Sina, hareketleri olmayan, durum ve duruşları, tözleri ve özleri bakımından aynı olan varlıkların zamanla ilgisi bulunmadığını ve dolayısıyla onların zamanı aşkın varlıkları olduğunu ifade etmektedir. Eflâtun ve Aristo ebedî varlıkların zamanın içinde olmadığını<sup>2</sup> söylemektedirler. Onlar ebedî varlıkları çoğul olarak nitelendirirken İbn Sina ise ebedî varlığın ilk var olması gerektiğini düşünmektedir. Bu varlıkla ilgili olan zaman derecesi sermed (ezel) olmaktadır.<sup>3</sup>

Mahiyetleri metafizik zaman yani kıdem bakımından ele alan Tûsî onları zaman bakımından üç ayrı durumda tasavvur etmektedir:

- a. Zihnî olmak bakımından mahiyetler, nesnelerden “daha önce” bir varlığa sahiptir.
- b. Nesnelerde fiilen bulunmak bakımından mahiyetler, onlarla “aynı zamanda” bir var oluşa sahiptir.
- c. “Bilgi”mizin unsurunu teşkil etmeleri bakımından mahiyetler, “nesneler”den “daha sonra” bir varlığa sahiptir.<sup>4</sup>

Bu tasavvurdan dolayı mahiyetler, filozoflara göre ne var ne de yok olarak anlaşılmışlardır.<sup>5</sup>

### 2.7.3. Zaman Dışı Varlık

Filozoflar, kürenin hareketinin bir başlangıcı bulunmamasından ötürü sonsuz olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre, bedenlerden ayrılmış olan insanî nefslerin de bir sonu bulunmamaktadır. Bu nedenlerden dolayı, zaman ve kürenin hareketi sonsuz olmalıdır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Bolay, *a.g.e.*, s. 222.

<sup>2</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s.231.

<sup>3</sup> Atay, *a.g.e.*, s.79, 80.

<sup>4</sup> Konevî, *a.g.e.*, s. 112.

<sup>5</sup> *a.g.e.*, s. 112.

<sup>6</sup> Gazalî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 151.

Eflâtun, yaratılmamış olan varlıklarda zamanın hesaba alınamayacağını, onların zaman dışında olduklarını ifade etmektedir.<sup>1</sup>

Aristo ezeli varlıkların ezeli olmalarından ötürü zamanda olmadıklarını düşünmektedir. Devinimin sayısı olan zaman, bizatihi tahribin, bozulmanın sebebidir. Çünkü devinim, olan durumu ortadan kaldırarak var olan bir şeyi değiştirip bozar. Bu yüzden “her şey zamanla yaşıyor”, “zaman yüzünden unutuluyor” denilmektedir. Oysa ezeli varlıklar değişmezler, zamanın onlar üzerinde bir tesiri yoktur. Çünkü onlar zaman tarafından kuşatılmamışlardır. Zaman onların varlıklarını da ölçmez. Yani ezeli varlıklar zaman içinde yer almazlar. Var olmayan her nesne de zaman içinde değildir. Zamanın hiçbir yerde sarmadığı, ne var olan ne de yok olacak nesneler zaman dışıdır. “Köşegenin kenarla eşit ölçüde olmaması” hep geçerlidir ve ölçülmesi zaman içinde olmayacaktır. O, hep yoktur çünkü var olana karşıttır.<sup>2</sup> “Suret” ve “mahiyet” bölünmez ve parçalanma kabul etmez. Parçanın bütüne olan önceliği gibi mahiyetin de “tarifler”e önceliği vardır. Çünkü mahiyet bir tarifin cüz’üdür. Bu yüzden “suret” ve “mahiyet” yaratılmamıştır, dolayısıyla ezeli ve ebedîdir.<sup>3</sup>

Mahiyetlerin ezeli olduğu konusunda Aristo ile ortak fikir izhar eden Sadreddin Konevî’ye göre mahiyetler Tanrı’nın tasavvurlarıdır ve Tanrı’nın nesneleri “taakkul” etmesi tek bir vetire halindedir, ezeli ve ebedîdir. Tanrı’nın tasavvurları da Tanrı gibi ezeli olmalıdır. Bu bakımdan mahiyetler yaratılmış değildir, ebedîdir.<sup>4</sup>

Kindi, Allah zamanı yarattığı andan itibaren, aydan feleğin son sınırına kadar olan alanda yer alan her gök cisminin oluş ve bozuluştan uzak kaldığını iddia etmektedir.<sup>5</sup>

İbn Sina, kendileri değil fakat davranışları değişen, bu şekilde hareket ettiği halde özleri değişmeyen varlıkların hareketlerinin zamanın içinde, cevherlerinin ise özleri değişmediğinden ötürü zamanı aşkın yani zamanın dışında olarak var olduklarını söylemektedir. Feleklerin varlıkları zamanla beraberdir, yani sürededir. Hareketleri ve duruş değiştirmeleri zamanla ölçülmektedir. Ancak varlıkları sürede (dehr) oldukları için öncesiz, ezeli varlıklardır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>2</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 203, 205.

<sup>3</sup> Konevî, *a.g.e.*, s.110, 111.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, s. 114.

<sup>5</sup> Kindi, *a.g.e.*, s. 97.

<sup>6</sup> Atay, *a.g.e.*, s. 79.

Filozoflara göre, heyulâ ilk kadim maddedir ve o, cisim ve türe sahip bir varlık olduğu için cisim ve tür de kadim olmaktadır. Yani cisim, zorunlu olarak kadim bir varlıktır. Çünkü cisim üç şeyin yani madde, suret ve biçimin birleşmesinden meydana gelmiştir. Bir şeyin sureti ve maddesine ait parçalarının bütününe kadim olması demek, o şeyin de kadim olması ile aynı anlama gelmektedir.<sup>1</sup>

Gazali, zamanı nefsin yaratılmasıyla başlatmış olduğu halde nefs'i zamana dâhil etmeyerek onu zaman-üstü olduğunu söyler. İlk yaratılan varlık ise akıldır. Akıllı Allah emirle yarattığı için akıldan önce sadece emir vardır. Akılın yaratılmasında zaman ve madde geçmemiştir. Dolayısıyla akıl zaman, mekân ve madde itibarıyla değil fakat zat itibarıyla nefs'ten önce gelmiş olmaktadır.<sup>2</sup>

## 2.8. Tanrı Ve Kâinat Münasebetinde Zaman

İnsanlık tarihindeki çeşitli düşünce sistemlerine ait farklı tanrı anlayışlarını şu şekilde gruplamak mümkündür:

a. Ezelî, şuurlu Varlık: Arsitotales'in tanrı anlayışıdır. Tanrı yalnızca kendi varlığının farkındadır. Âlemi ne bilir ne de ihtiva eder.

b. Ezelî, şuurlu ve âlemi bilen Varlık: Klâsik teizmin Tanrı anlayışı bu özelliklere sahiptir.

c. Ezelî, şuurlu, bilen ve âlemi ihtivâ eden Varlık: Klâsik panteizmin temel görüşü budur.

d. Ezelî Varlık: Plotinus'un Sudûr nazariyesinde böyle bir Tanrı anlayışı öne sürülmektedir. Tanrı, şuurun ve bilginin ötesinde Ezelî olarak mutlak Varlık olmaktadır.

e. Ezelî, şuurlu, bilen, zamanla ilgili, âlemi ihtivâ etmeyen Varlık: Socinus ve Lequer gibi düşünürlerin savundukları "Temporalsit Teizim"dir.

f. Ezelî, şuurlu, bilen, zamanla ilgili ve kısmen âlemi ihtivâ eden Varlık: James, Brightman gibi modern Amerikan düşünürlerinin savundukları "Sınırlı Panteizm"dir.

g. Tamamen zaman içinde olan ve tedricen ortaya çıkan Varlık: S. Alexandre'nin Tanrı anlayışıdır.

<sup>1</sup> Güzel, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>2</sup> Bolay, *a.g.e.*, s. 222.

h. Ezelî, şuurulu, bilen, alemi ihata eden, değişebilen Varlık: Hartshorne “Panenteizm” olarak isimlendirdiği bu anlayışın Tanrı anlayışında felsefî açıdan lâyük olduğu önemi veren yagâne doktrin olduğunu söylemektedir.<sup>1</sup>

Filozoflar, Tanrı’nın varlığı ve mahiyeti aynı olan zorunlu varlık; kâinatın ise varlığı ile mahiyeti birbirinden ayrı olan mümkün olurlu varlık olduğu fikrine sahiptirler. Buna göre Tanrı, varlığında kimseye ihtiyaç göstermeyen, aksine varlık veren bir var; kâinat ise varlığında başkasına muhtaç olan bir var olarak nitelendirilmektedir. Prensip olarak kâinatın tanrı tarafından var edildiğini kabul edenlerin ortak görüşüne göre başkası tarafından var edilen kâinatın, var edicisiyle arasında kesin bir ilgi bulunmak zorundadır. Zaman kavramı bu, iki varın yan yana düşünülmesi ve aralarında bir ilgi bulunduğunun bilinmesi sonucunda insanın zihninde ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan zihni, olay veya oluş bildiren bir söz ya da nesneyi düşündüğünde zaman kavramı düşüncenin bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Dilbilgisi kurallarında fiillerin zaman eklerine sahip olması ve bu şekilde zamanın fiilin anlamından bir cüz sayılması insanoğlunun bir olayı düşündüğünde zamanı düşünmemezlik edemeyeceğinin açık bir delili olmaktadır. Dilbilgisi kurallarında zamanla ilgisi olmayan bir kavramın isim olarak nitelendirilmesi ise zaman olmadan bir varlığın düşünülebileceğini gösterse bile yine de isimlerin yan yana konulup aralarındaki ilginin düşünülmesi durumunda zaman yeniden zihinde var olmakta ve onu zorlamaktadır. Ahmet ile Mehmet yan yana konulup aralarındaki ilgi sorgulandığında ikisinin ya kardeş ya ikiz ya da baba-oğul olduğu ihtimallerinin hepsinde de zaman anlamı muhakkak ortaya çıkmaktadır. Çünkü mesela eğer kardeş iseler hangisinin önce hangisinin sonra olduğu sorusu zihni işgal etmektedir. Tanrı ile Kâinat arasında da nasıl bir ilgi düşünülecek olursa olsun zaman mutlaka zihnimizdeki yerini almaktadır.<sup>2</sup> Kâinatın Tanrı tarafından var edilmesi bir fiil teşkil ettiğine ve zaman da fiilin anlamından bir cüz olduğuna göre Tanrı ile Kâinat arasındaki münasebette ortaya çıkan zaman fikri zihni zorlayacak bir problem olarak karşımıza çıkacaktır. Kâinat’ın yaratılışı üzerinde düşünmek, bu problemin çözümü için atılacak en önemli adım olmalıdır.

Âlemin, yaratılmış olduğu bugünkü halinden daha iyi bir halin imkânsız olduğu fikri, filozoflara ait genel bir kabuldür. Onlar, Allah’ın ilmi ve gücünün yetkinliğinden

<sup>1</sup> Aydın, Mehmet S., *Âlemden Allah’a*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2001, s. 57.

<sup>2</sup> Atay, a.g.e., s.61, 62, 63.

doğan bir düzen, terkip ve salahtan dolayı daha güzel ve daha kâmil bir âlem olamayacağı, olsa idi zaten onun sudur etmiş olacağını savunmaktadırlar.<sup>1</sup>

Kindi, âlemin Allah tarafından, birçok vasıtalar aracı olarak kullanılmak suretiyle yaratıldığını iddia etmektedir. Ona göre bütün üst varlıklar alttakilere etki yapmakta ve her şey bir diğerine sebep sonuç zinciriyle bağlı olduğu için önceden tayin yapılabilmektedir. Gerçek akıl her faaliyeti gerçekleştirirken nefis ve ondan sudur eden felekler âlemi vasıtasıyla maddeyi kullanmaktadır. Madde, kendinden başka şeyler kaldırılınca kendisi yok edilmiş olmayan ama kendisi kaldırılınca kendisinden başka şeyler de kaldırılmış olan, her şeyin kendisinden yapılmış olduğu bir elemandır. Eşyayı maddedeki kudret meydana getirmektedir.<sup>2</sup>

Farabî, âlemin aslının imkân ve mahiyet olduğunu söyleyerek onun zihindeki tasarımının kendinden öncesinde imkân bulunmayan zorunlunun tasarımıyla iletişim halinde olacağına işaret etmektedir. Âlemin varlığı zaman bakımından zorunlunun varlığından sonra değilse de yani zaman bakımından kadim olsa da zaman haricinde zorunlu varlıktan mahiyetlerinin mümkün olmaları itibarıyla önce olamayacağı için muhdestir. Olmak zamanı bakımından değil fakat olmasının başkasından meydana gelmesinden ötürü muhdestir, sonradan olmuş bir varlıktır.<sup>3</sup>

Farabî'ye göre nedenli mahiyetler, kendinden başkası yoluyla var olurlar. Kendinden olma durumu kendinden olmama durumundan öncedir. Başkası sebebiyle var olan (ma'lul) mahiyetler, daha önce olmayışlarından ötürü şu an var oluşlarıyla mukayese edilmesinden önce var değillerdir. Yani bu mahiyetler sonradan var olmuştur ancak zaman yönüyle değil, mahiyetlerinin hep var olana nazaran mümkün oluşları yönüyle böyle olmuştur.<sup>4</sup>

Âlemin esası akıl ve ruhtur. Âlem, mevcudiyeti ve zatı birbirinin aynı olan zorunlu varlık tarafından, O'nun kendisini bilmesi ile O'ndan sudur ederek yaratılmıştır. O, akli ve felekleri, son olarak da ay altı âlemi bu suretle yaratmıştır. Hepsî, zorunluluğunu O'ndan yani Allah'tan almaktadır. Madde ve suretin birleşmesiyle

<sup>1</sup> eş-Şehristânî, Muhammed Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal İslam Mezhepleri* (Ter: Musafa Öz), Ensar Yay., İstanbul 2005, s. 66.

<sup>2</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>3</sup> el-Behiyy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlâhî Yönü* (Çev: Sabri Hizmetli), Fecr Yay., Ankara 1992, s. 333, 334.

<sup>4</sup> el-Behiyy, *a.g.e.*, s. 334.

cevher meydana gelmiştir. Madde değişim geçirse de sürekli olarak kalmaktadır. O, üç boyutludur. Madde sonlu olduğundan ötürü âlem de sonlu olmaktadır.<sup>1</sup>

Salt madde ve salt formdan oluşmuş olan âlemin oluşu zaman olmaksızın bir kerede olmuş bozuk bir oluşumdur. Yokoluşu da zaman olmaksızın bir kerede olan doğal bir yok oluştur. Âlemin bireylerinin oluş ve yok oluşları da böyledir. Her şeyin var edicisi olan Allah'ın ise ne var oluşu ne de yok oluşu söz konusudur. Âlem de tasavvurla kadimdir. Çünkü onun zihnindeki varlığının tasavvuru zorunlunun tasarımıyla mümkündür.<sup>2</sup>

Âlemin zamanla ilgili bir başlangıcı yoktur, iddiasını Farabî şöyle açıklamaktadır:

Âlem, bir evin parçalarıyla oluşması gibi parçalarıyla oluşmamıştır. Çünkü parçalar zaman bakımından birbirinden önce olur. Zaman ise feleğin hareketinden sonra olmuştur. O halde onun sonradan oluşunun bir zaman başlangıcı olması imkânsızdır. Buna göre en doğru düşünce, âlemin yüce Allah tarafından belli bir zaman olmaksızın bir kerede var edilmediği ve onun hareketinden zamanın oluştuğu (hads) görüşü olmaktadır.<sup>3</sup>

Farabî bu açıklamalarıyla din ile felsefeyi uzlaştırma yoluna gitmiştir. Çünkü âlemin Allah'ın yarattığı olarak sonradan olduğu fikri dine uygun olmaktadır. Âlemin tasarımı sonsuz olduğu fikri ise felsefeye uygun olmaktadır.<sup>4</sup> Aristo'ya göre ilk madde ezelîdir, vâcibu'l-vücûddur. Başlangıcı ve yaratıcısı yoktur. İslam inancında Allah, âlemi hür iradesiyle yaratmış olduğu için âlemin bir başlangıcı vardır ve ezelî ya da vâcibu'l-vücûd değildir. Farabî, Vâcibu'l-Vücûd ve âlem hakkındaki bu görüşleri ile Aristo'nun tezi ve İslâm'ın antitezi arasında bir sentez meydana getirerek din ile felsefeyi uzlaştırma yoluna girmiştir.<sup>5</sup>

Farabî, Aristo gibi maddenin ezelî oluşunu kabul etse dahi onun ezelîliğini Allah'tan sudur etmiş olmasına bağlamaktadır. Allah kendi cevherini ve bu cevherin birçok olayın kaynağı olacağını ezelî bilgisiyle bilmektedir. Her aklî varlıkta olduğu gibi Allah için de bilmek ve düşünmek yaratmakla aynı anlamdadır ve daimî faaliyette bulunan bu ezelî bilgi ve düşüncenin sonucu olarak da sudur meydana gelmiş

<sup>1</sup> Sunar, *a.g.e.*, s.64, 65.

<sup>2</sup> el-Behiyy, *a.g.e.*, s. 334.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 335.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, s. 334.

<sup>5</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 67.

olmaktadır. Allah'tan önce akıl doğmakta, ardından bu akıldan ikinci bir akıl, bu ikinci akıldan ise ilk feleğin maddesi doğmakta, bunun sonrasında da feleğin kendini tanımasından bu feleğin şekli ve ruhu doğmaktadır. İkinci aklın ikinci feleği, onun üçüncü aklı doğurması ile kevn ü fesada kadar inilmekte yani dünya meydana gelmektedir. İlk madde faal akıldan çıkar. Çünkü ayın feleğine tekabül eden ve ayın altında âlemi idare eden o olmaktadır. Onun dışındaki akılların maddeyle münasebeti yoktur, onlar doğrudan Allah'tan sudur ettiklerinden dolayı ilâhî mahiyete sahiptirler. Âlem, zorunluluğunu Allah'tan aldığı için Allah kadar zorunlu olmaktadır. Dolayısıyla fizik âlem ilâhî âlemin zorunlu kanunlarına dayalı olarak işlemektedir. Fizik determinizmin temelinde metafizik determinizm bulunmaktadır.<sup>1</sup>

Farabî'nin *es-Siyasetü'l-Medeniyesi*'nde birinci olarak isimlendirdiği ilk sebep, zorunlu bir varlığa sahip olduğu için O'ndan sudur eden varlıklar da zorunlu olarak varlık kazanmalıdırlar. Varlıkların ondan feyz yoluyla taşması O'na herhangi bir yetkinlik kazandırmaz. Çünkü bunlar, O'nun varlığının gayesi değildir, O'nun için sebep de değildir. Varlıklar ise birçok şeyin kendilerinden sudur etmesine yatkındırlar ve bunlar varlıkların kendileri için var oldukları gayeler olmaktadır ve varlıklara daha önce olmayan bir yetkinlik kazandırmaktadır. İnsan, kendisinden bir şey sudur ettiğinde, meselâ mal veya başka bir şey harcamakla, iyilik ve yetkinliklerden zevk, şeref ve başkanlık gibi bir şey kazanmaktadır. Yani başkasının varlığı, insan için, kendisinde daha önce bulunmayan bir iyiliğin ve varlığın sebebi olmaktadır. Ancak durum, Allah için tam tersidir. O'ndan sudur edenlerin O'nun yetkinliğini sağlamak üzere gaye teşkil etmesi muhaldir. Çünkü O, ilk varlıktır. Kendinden önce O'na varlık kazandıran başka bir şey yoktur. O kendi başına vardır, cevheri kendi özüyledir ve başkaları O'ndan varlık kazanmak için O'ndan sonra gelmektedir. Bu yüzden O'nun başkasına varlık veren Varlığı, O'nun kendi cevherinde olmaktadır. O, birisi kendi özünün gerçekleşmesi, diğeri de başka varlıkların O'ndan çıkmış olması gibi iki şey olarak düşünülemez. O'ndan kendi varlığından başka bir varlığın çıkması, kendi özünün ve cevherinin dışında bir şeye ihtiyaç göstermemektedir. İnsanlar gibi yapıp etmekte olan varlıkların çoğu ise fiilleri için başkasına muhtaç konumdadır.<sup>2</sup> Birincinin varlık veren varlığı, O'nun cevherini oluşturan varlığı ile aynı olduğu için birinci, varlık vermek ile

<sup>1</sup> Sunar, *a.g.e.*, s.68, 69.

<sup>2</sup> Farabî, Ebû Nasr, *Siyasetü'l-Medeniye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât* (Çev: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s.15, 16.

daha yetkin bir konuma gelmemekte, değişme ve ardı ardına gerçekleşen surette bir faaliyet göstermemektedir.

Farabî'nin ilk sebebi varlık vererek yetkinliğinde bir değişme meydana getirmediğine göre zamansal açıdan kendi değişmez ve ezelî oluşu, O'ndan sudur eden varlıklara da geçmekte; böylece O'ndan varlık bulanların varlığı asla zaman bakımından O'ndan sonra gelmemektedir. Ancak mahiyetlerinin mümkün oluşlarının hep var olan mahiyete nazaran sonradan oluşları gibi başka bakımlardan O'ndan sonra gelmektedir.<sup>1</sup>

Farabî'nin yolundan giden İbn Miskeveyh, âlemde Allah, ilk akıl, nefis, felek, tabiat olmak üzere beş mertebe kabul etmekte ve küçük âlem olarak nitelendirdiği insanı büyük âlemin bir özeti saymaktadır. Allah, zuhurunun şiddetinden dolayı gizli kalan; Cûd, kudret ve hikmet sıfatlarına sahip ve ilmen idrak edilemeyecek bir varlıktır. O'nu ispat hareket delili ile mümkündür. Her hareket edenin bir hareket ettiricisi olmalıdır. İlk hareket ettiren de hareket etmez olmalıdır ki bu, Allah'tır. O, cisim değildir. Çünkü cisimde çokluk, terkip ve hareket vardır. Allah ise vâcibu'l-vücûddur, tektir, ezelîdir, benzeri yoktur. Her şeyi yaratandır ve her şeyi bir şeyden olmaksızın yaratmıştır. Bütün meşşâî filozoflar gibi İbn Miskeveyh de atom ile halayı kabul etmezken bu ikisinin yerine heyulâ ile sureti getirmektedir.<sup>2</sup>

İbn Sina Yüce Allah'ın "özünde zorunlu varlık" olduğunu söyleyerek sonradan olma gibi beklenen durumların Allah için söz konusu olamayacağına, O'na ait her şeyin ilk andan beri var olduğuna işaret etmektedir. Mademki O, "İlk"tir, özünde zorunlu, mûcid ve fail oluşu tasavvurumuzdan ötürü âlemin hareketi yaratıcının onu yaratması ile olacaktır, yoksa zamanda bir başlangıcı olmayacaktır.<sup>3</sup>

Bunu aklımızın tasavvuru bize söylemektedir. Yani aklımız Yüce Allah'la ilgili her şeyin hep var olduğuna inandığı için Allah'ın âlemi yaratma tasavvurunu da hep var olmuş olarak görecektir ve âleme bu yüzden kadîm diyecektir. İbn Sina en-Necât adlı eserinde bunu şöyle ifade etmektedir: "Özünde mümkün olan varlık"ın varlığının ondan daha kadîm bir nedeni vardır. Zamanda olmasa bile her neden, nedenli özün varlığında daha önceden vardır. Aynı şekilde, "başkası sebebiyle zorunlu" olanın varlığı da özü itibarıyla bu başkasının varlığından dolayıdır ve ona dayanmaktadır."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Farabî, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>2</sup> Sunar, *a.g.e.*, s.79, 80.

<sup>3</sup> el-Behiyy, *a.g.e.*, s. 370.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, s. 370.

İbn Sina âlemin oluşum yönünden özünden “zorunlu varlık” ile aynı anda meydana gelmiş olduğunu kabul etmenin âlemin her zaman Allah’a ihtiyacı olduğunu vurguladığını ifade etmektedir. Allah ve âlem zaman yönüyle mucidi olan Allah’tan sonra olmaktadır. Çünkü özünde mümkün olan yani varlığında başkasına muhtaç olan varlık, muhtaç olduğu varlıktan sonradır. İbn Sina bu görüşüne el-İşârâd adlı eserinde yer vermektedir: “Sonra sen biliyorsun ki, zatı itibarıyla başka şeye muhtaç olmadan kendinden var olan şeyin durumu zâtî önceliktir. Başkasından olan her varlık, tikel olarak yokluğu hak eder veya onun bir varlığı olmaz. Tersine onun varlığı başkasından olur. Öyleyse böyle bir tikel varlığın var olmadan önce bir varlığı olmaz. Bu durum ise zati hudûstur, öz itibarıyla sonradan olmaktır.” Yani âlem zaman yönünden kadim, özde hâdistir. Bu fikir İbn Sina’nın da dinle felsefeyi uzlaştırma çabasında olduğunu göstermektedir.<sup>1</sup> İbn Rüşd ise, İbn Sina’nın bu, sonsuz olsa da mümkün varlığın, Vâcibü’l-Vücûd olmadığı için sonsuzluğa kadar “sonradan meydana getirilmiş” olduğu görüşü ile kelâmcıların fikrini kabul etmiş olduğunu söyleyerek onu eleştirmektedir.<sup>2</sup>

İbn Rüşd, fiillerin kendisinden sonra ertelenmeyen ve bu nitelikle her var olanın varlığı yetkinliğe kavuşan öncesiz bir varlık düşünmekte ve bu varlığın fiilleri hakkında şöyle bir akıl yürütmede bulunmaktadır:

Bu varlık öncesiz ve geçmiş zamanda bulunmuyorsa, onun fiillerinin de zorunlu olarak geçmiş zamanda bulunmaması gerekmektedir. Eğer bu fiiller, geçmiş zamanda bulunsaydı, onların sonlu olmaları ve dolayısıyla bu öncesiz varlığın da ezelden beri fiilden yoksun olması gerekecekti ki ezelden beri fiilden yoksun olan varlığın bulunması, zorunlu olarak imkânsızdır. Varlığı zamanda bulunmayan ve zamanla sınırlanmayan varlığın fiillerinin de zamanda bulunmaması ve zamanla sınırlanmamış olması en doğru düşüncedir. Çünkü bir şeyin varlığı ile fiilleri arasında bir ayrılık bulunmamaktadır. Buna göre Allah’ın özünün geçmişte sürekli olması, gerçekte belli bir zamanda var olmasını gerektirmediği gibi; O’nun fiillerinin var olması da, bu fiillerin belli bir zamanda var olmasını hiçbir şekilde gerektirmemektedir. İlk varlıktan kaynaklanan, başlangıcı ve sonu olmayan fiillerin var olması mümkündür. Bunun fiil bakımından imkânsız olduğunun iddia edilmesi, varlık bakımından da onların sonsuzluğunun imkânsız olduğunun iddia edilmesi ile aynı şeydir. Çünkü her var olan şeyin fiili varlık bakımından o şeye ilişik bulunmaktadır. Dolayısıyla, kelâmcıların

<sup>1</sup> el-Behiyy, a.g.e., s. 371.

<sup>2</sup> Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, AÜİF Yay., Ankara 1985, s. 100, 102.

Allah'ın varlığının öncesiz olduğunu kabul etmelerine rağmen, O'nun fiilinin öncesiz olmasını imkânsız görmeleri yanlıştır. Âleme “sonradan var olma” niteliğini vermek, sadece onun fiil olmasından dolayı fiili yapandan sonra olmuş olmasından ötürü şeriata uygun olmaktadır. Çünkü Müslümanlar öncesizden yalnızca nedeni bulunmayan şeyi anlamışlardır.<sup>1</sup>

Filozofların geneli âlemin kadim olduğu kanaatindedirler. Onlara göre güneş ışığı güneşle beraber bulunduğu gibi âlem de daima Allah'la beraberdir. Allah âleme zaman yönünden değil ancak zat ver rütbe yönünden öncedir. Bu konuda öne sürdükleri delillerden birincisi âlemin sırf imkânla mümkün oluşudur. İkinci delile göre Allah'ın zaman bakımından âlemden önce gelemeyeceğinin sebebi, bu durumda mantıken kendisinde yokluğun varlıktan önce geldiği, sonu olan ve başı bulunmayan uzun bir sürenin zamandan önce gelmesi zorunluluğudur. Oysa zamandan önce bir zamanın gelmesi imkânsızdır.<sup>2</sup>

Zamanın kıdemi konusunda filozofların ikinci sorusu şöyledir:

Âlem yaratıldığından bu yana feleklerin bin devir yapmış olduğu ihtimali esas alınıp denilse ki “Allah yüz veya bin iki yüz devirli âlemler yaratabilir mi?” Bu soruya “Hayır” cevabı verildiği takdirde Allah'a kudretsizlik atfedilmiş olacağı için bu imkânsızdır. “Evet” cevabı verildiği takdirde ise hareket hızları eşit ancak devir sayıları farklı olan iki hareketin aynı anda sona erebilmeleri için devir sayısının daha büyük olanın daha önce hareketine başlamış olması gerekeceğinden âlemden önce bir zamanın olması lüzum etmektedir. Çünkü sözü geçen miktar farklılıkları ne Allah'ın sıfatı ne de âlemin yokluğunun sıfatı olabilir. Miktar kemiyet, kemiyet ise sıfat olduğu için onun bir mevsufu olmalıdır ki bu zamandır.<sup>3</sup>

Âlemin Allah'tan zorunlu olarak sâdır olduğunu kabul eden filozoflar, Allah'ın sıfatlarının çokluğundan kaçınmışlar; her şeyin Güneş'ten ışığın çıkması gibi zorunlu olarak Allah'tan çıktığını ancak bunlara Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesinin taalluk ettiğini söylemektedirler. Tehâfüt'te bu iddiaya karşı çıkan Gazali ise şahsî vahdetin adet bakımından değil hayat bakımından olduğunu ve bu yüzden sıfatların çeşitli oluşunun vahdete bir zarar vermeyeceğini ifade etmekte, âlemin Güneş'ten ziyanın

<sup>1</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 67, 68.

<sup>2</sup> Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 210, 212.

<sup>3</sup> Türker, *a.g.e.*, s. 213.

çıkacağı gibi Allah'tan şüursuz olarak çıkmasının mümkün olduğunu belirtmektedir.<sup>1</sup> İbn Teymiyye ise, Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasındaki bu ilişkinin yaratıcıya ait olarak yani madde ile sûret arasındaki bağ gibi görülmesini eleştirmektedir.<sup>2</sup>

Elde edilen bilgiler ışığında görünen o ki, klâsik İslâm filozofları Tanrı'nın yetkinliğini tıpkı Platon ve Aristo'da olduğu gibi değişmezlik fikrinde bulmuşlardır. Platon'un ideaları, Aristo'nun İlk Muharrik'i ve Farabî'nin İlk Sebeb'i değişmezliğin sembolleridir. Farabî ve İbn Sina geleneğini sürdüren İslâm filozofları, dinin gerektirdiği düşünce sistemi ile Yunan felsefesinden aldıkları fikir sistemini birleştirmişler, ancak bu yeni sistemde felsefî unsurlar ağır bastığı için "statik" denilebilecek bir tanrı anlayışı ortaya çıkmıştır.<sup>3</sup>

İslâm dünyasında Muhammed İkbal ile temsil edilen ve kaynağını Bergson ve Whitehead gibi düşünürlerde bulan süreç felsefesi; değişen ile değişmeyen arasında tutarlı bir münasebet kurarak hem değişmeye hem de istikrara hakkını vermeye çalışan bir felsefî düşünme biçimini ihtiva etmekte olması dolayısıyla konumuz içinde yer vermeye değer bir önem arz etmektedir.<sup>4</sup>

Çalışmamızın zaman kavramının İslâm düşüncesinin bir parçası olan felsefede nasıl anlaşıldığını ortaya koyma amacına yönelik olmasından ötürü burada, özellikle Muhammed İkbal'in Tanrı anlayışı üzerinde durmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

İkbal, süreç felsefesi ile tam anlamda örtüşen bir sistem kurmadan önce zaman ve değişme kavramlarına ağırlık verdiği bir düşünce tarzına sahip olmuştur. İslâm dünyasının son asırdaki durumu ile kendisinin İslâmî fikirlerin tarih içindeki gelişimi üzerinde yaptığı araştırmaların, onun dinamik bir felsefe anlayışına götürmüş olduğu söylenebilir. O, Kur'an'ın tamamen dinamik olan bir âlem ve tanrı anlayışı getirdiğini, ancak Müslüman düşünürlerin klâsik Yunan felsefesi etkisinde bu dinamik görüşün canlılığını kaybetmesine neden olduklarını iddia etmektedir. Ona göre Aristocu statik felsefe anlayışına özellikle tanrı âlem münasebeti bakımından bir başkaldırış, Tanrı'nın âlem üzerindeki tasarrufunu güvence altına almayı amaç edinen Eş'ârî atomculuğu ile gerçekleşmiştir. Bu görüş, dünyanın sayılamayacak kadar çok atomdan meydana geldiğini; cevherin özünün varlığından ayrı, Tanrı'nın cevhere varlık vermeden önce

<sup>1</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 128.

<sup>2</sup> Corbin, Henry, *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi* (Çev: Abdullah Haksöz), İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 37.

<sup>3</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 37, 38.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, s. 38, 39.

uyuyan hareketsiz bir imkân gibi ve var olmasının ilâhî kudretin bir tezahürü olduğunu; cevherlerin birleşmesi ile mekânın oluştuğunu savunmaktadır. Ayrıca onlar Tanrı'nın Kur'an'da "O her gün ayrı bir iştedir" ayetinde ifadesini bulduğu gibi sürekli yaratmakta olduğunu ve sürekli arazları yarattığı için cevherlerin varlık alanında kalma imkânına sahip olduklarını da iddia etmektedir. İkbâl, biri hiçbir şeyin değişmez bir mahiyetinin olmadığı, diğeri ise âlemde sadece atomlar düzeninin bulunduğu fikri olmak üzere bu görüşün ortaya çıkardığı iki önemli sonuç olduğunu düşünmektedir. Bunlardan ikinci görüş, insanı maddeciliğe götürebilecek bir yanılgı olsa da birincisi büyük bir gerçeklik payına sahiptir. Çünkü dünya gelişi güzel değil fakat bir sistem içinde gerçekleşen sürekli bir akış, değişme içindedir. Ona göre Whitehead'ın da ifade ettiği gibi, tabiat dinamik olmayan bir boşluğa yerleşmiş statik bir varlık değildir. O, ilişkiler düzeni oluşturan bir olaylar topluluğudur. Tabiat, sürekli bir yaratıcı akış içinde var olan bir mahiyete sahipse de düşünce onu birbirinden ayrı ve hareket etmeyen şeyler olarak bölmektedir. Zaman ve mekân denilen şey ise bu, düşüncenin böldüğü şeylerin karşılıklı ilişkilerinden doğmaktadır. İkbâl, cevher olarak düşünülen madde kavramı yerine olay kavramının geçtiğini ifade etmektedir. Kur'an, tabiatın karşılıklı ilişkiler içinde bulunan güçlerin meydana getirdiği bir kozmos olduğunu bildirerek âlemin olmuş bitmiş değil fakat tamamlanma süreci içinde bulunan bir varlık olduğunu göstermektedir. Bu, "şey" kavramından ziyade "olay" kavramı ile doğru bir şekilde ifade edilebilmektedir. Ayrıca "olay" kavramı, âlemi Tanrı'nın karşısına bir muhalefet unsuru gibi çıkarıp Tanrı-âlem münasebetinin kurulmasındaki zorlukların giderilmesinde ve yaratma kavramının açıklanmasında kolaylık sağlamaktadır. Bütün varlık mertebelerinde hatta en alt varlık mertebesindeki atomda bile yer alan "ben"ler birbirine açık, birbiriyle sürekli ilişkiler içinde bulunmaktadır. Benlik şuuru, Mutlak Ben olan Tanrı'ya en yakın varlık olan insanda en yüksek noktasına ulaşmaktadır. Varlığın reel olması bu benlik şuuruna bağlıdır. Yani bir varlık ne kadar kendisinin farkında ise o kadar gerçek olmaktadır.<sup>1</sup>

İkbâl, başta Kur'an olmak üzere temel İslâmî kaynaklara atıfta bulunarak Tanrı kavramını panenteist bir yorumla açıklamaktadır. O'nun Tanrı anlayışında zat ve mahiyet ayrımı yoktur. Tanrı, "her şeyi ihtiva eden Ben"dir. Âlem ise "Tanrı'nın davranışı, etkileri" olmaktadır. Âlemin Tanrı karşısındaki durumu, karakterin insan karşısındaki durumu ile benzerlik göstermektedir. Kur'an'daki sünnetullah ifadesi de

---

<sup>1</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 46-50.

buna işaret eder. O, açıkça olup bitenlerin Tanrı'nın hayatına bir zenginlik kattığını ifade etmemekte, bununla birlikte söylediklerinden böyle bir sonuç çıkabilmektedir.<sup>1</sup>

İkbal'in Tanrı'nın kudreti ve yaratmasına dair fikirleri bu duruma biraz daha açıklık getirmektedir. O, Mutlak Ben'in, kendi şahsî inisiyatif gücüne sahip, önceden görülemeyen bir faaliyet gücü ile donatılmış sonlu benlerin ortaya çıkmasına müsaade ederek kendi hürriyetini yine kendi hür iradesi ile sınırlandırmış olduğunu düşünmektedir. Bu sınırlama, Tanrı'nın kendi yaratıcı gücünden doğan bir sınırlamadır ve Tanrı bu yolla sonlu benleri kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçmektedir. Bu hürriyetten dolayı varlıkların ortaya çıkması ve âlemin yaratılmasının ezeli bir gaye istikametinde olduğunu söylemek, mekanizm anlamına geleceğinden ötürü yanlıştır. Yani teleolojik bir dünya görüşünü savunmak için mutlaka nihaî bir gaye düşünme zarureti olmamalıdır. İnsan hayatında, hayat süreci değişikçe değiştirilen, yeni şekiller kazandırılan, kendisi tarafından yönlendirilen gayelerle birlikte ve bununla beraber şuur hayatında da ileriye doğru kestirilemeyen bir hamle bulunmaktadır. Yaratıcının hamlesi ancak ilginin ve dikkatin ileri bir noktaya çevrildiğini hesaba alarak düşünülebilmekte ve gayeye atıfta bulunmadan da dikkat izah edilememektedir. Tanrı her şeyi bazı imkânlarla yaratarak onlara kendi kendilerini belirleme gücü ve iradesi vermekte olduğu için hayatın her safhası baştan sona gayeli olmaktadır. Çünkü her olay –öteki bütün olaylarla ilgisini kaybetmeden- kendi mazisine bağlı bir gaye güderek gelişme göstermektedir. “Yaratma” kavramı, oluşum sürecindeki âlemde varlıkları bütün yönleri ile belirleme şeklinde anlaşılacağı için onun yerine “ortaya çıkmasına müsaade etme” ifadesini kullanan İkbal, bu şekilde “sonlu” ve “sonsuz”un faaliyetini birlikte dile getirmek istemektedir. Âlemle Tanrı arasında organik bir bağ bulunduğu için yaratma anlayışı Tanrı'nın sonsuz hayatı içinde olup bitmektedir. Âlem Tanrı'nın karşısında bir muhalefet unsuru olmadığı için âlemde olup bitenler Tanrı'ya dışarıdan bir sınır koymamaktadır. Çünkü âlemde yer alan benler izafî bir hürriyete sahiptirler. Aslında her türlü ferdiyet bir sınırlama olduğu için yaratmada da bir sınırlama düşünülmesinin sakıncası yoktur. Soyut anlamda “kudret” sınır tanımayan kör ve keyfî bir güç olmaktadır. Kur'an ise böyle bir kudret fikrini reddederek ilahî kudreti ilahî bilgi ve hikmete bağlamaktadır. Âlem, Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti olduğu için bütün var olanlar nihaî noktada ilâhî hayatta yer almaktadırlar. Bu yüzden sınır koyma yalnızca Tanrı'ya ait olmaktadır. Mutlak Ben anlamında Tanrı,

---

<sup>1</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 79.

sınırsızdır ve kendisine kapalı olan ya da kendisinin ulaşamayacağı hiçbir şeyin olamayacağı varlık demektir.<sup>1</sup>

İkbal'in, Tanrı'nın kendi hürriyetini yine kendi iradesi ile sınırladığına dair ifadelerinin yanında son ifadede geçtiği gibi "Mutlak" kavramını izah ederken Tanrı'nın sınırsız olduğunu söylemesi, onun Tanrı anlayışının düşünürlerce zıt fikirlerle yorumlanmasına neden olmuştur. Bazı düşünürler onun sınırlı Tanrı anlayışını savunduğu yorumunu yaparlarken, bazıları da sınırlı Tanrı anlayışını şiddetle reddettiğini iddia etmişlerdir. Hakikaten ifadelerinde yoruma açık noktalar bulunmakla birlikte İkbal, Kur'an'ın "Hiçbir şey O'na benzemez"<sup>2</sup> ifadesiyle verdiği bilgi ışığında Tanrı'nın Ben'i hakkında yeterli bir fikir oluşturmanın imkânsızlığına değinmekte ve ortaya attığı "ruhanî pluralizm" adlı âlem görüşünün, geleceğin Müslüman düşünürlerince geliştirileceğini ifade ederek bu âlem sisteminin kapalı yanları olduğunu kabullenir gibi görünmektedir.

İkbal, Tanrı'nın sınırlılığı ile bağlantılı olan bir kavramı, "ferdiyeti" ele alarak onun sonluluğu içermediğini iddia etmektedir. Tanrı'nın yaratıcı kudreti her şeye nüfuz ettiği, hiçbir şey O'nun karşısında kapalı ya da ulaşılmaz olmadığı ve O'nun yaratıcı kudretinin dışında zaman ya da mekân bulunmadığı içindir ki Mutlak Ben sonsuzdur, sonsuz silsileleri ihtiva etmektedir. Deizmi reddeden bu cümlesine "ancak O, bu silsilelerin kendisi değildir" diyerek devam eden İkbal, vahdet-i vücudu da kendi Tanrı anlayışının dışında tutmaktadır. Âlemi, Tanrı'nın benli olan varlıkların vücud kazanabilmeleri için bizzat kendi kudretini sınırlamayı seçerek yaratması şeklindeki davranışı olarak nitelendirmesi ve âlemi bu şekilde sınırlı olarak kabul etmesi, görünüşte Tanrı'nın da bir anlamda sınırlı olması gerektiği sonucuna götürmekte ise de, İkbal'e göre âlem ilâhî kudretin ve hikmetin yalnızca kısmî bir tezahürü olmasından ötürü, oradaki sınırlılığı Tanrı'ya mâl etmek anlamsız olmaktadır. Zaten Mutlak Ben, varlıklar dizisini kuşatsa da bu dizilerin kendisi değildir.<sup>3</sup>

Tanrı'nın kendini sınırlamış olması ve sürekli yaratma halinde bulunmasının O'nda bir değişme meydana getirip getirmeyeceği konusunda İkbal'in orijinal tespitleri bulunmaktadır. Bir halden nispeten daha iyi bir hale geçiş ve seri halinde değişme Tanrı'ya atfedilemez. Ancak değişme yalnızca seri halde değişme şeklinde olmayabilir.

<sup>1</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.73-74, 91-98.

<sup>2</sup> İhlâs, 112/4.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s.98-100.

Şuurlu tecrübesi insana seri halindeki sürenin derinliklerinde hakikî bir sürenin daha olduğuna işaret etmektedir. İlâhî hayattaki değişme, sırayla ardı ardına gelen bir değişme değil, mahiyeti devamlı yaratma olan hakiki süre içinde gerçekleşen bir değişme olmaktadır. Başka bir ifadeyle Yaratıcı Ben'in değişmesi yetkinliğe doğru olan bir değişme değil, Yetkinlik içinde olan bir değişmedir. Aksi takdirde Tanrı'nın tam bir faaliyetsizlik, gayesizlik ve donmuşluk içinde olduğu tasavvur edilecektir ki bu, Tanrı hakkında yanlış bir ifade olmaktadır. Oysa Tanrı, ulaşmak istediği bir gayenin peşinden gitmez. O'nun hayatı, sonsuz imkânların, kendisi sayesinde gerçekleştiği bir tecelli ve tezahürdür ve Tanrı, böyle bir süreç boyunca daima bütünlüğünü korumaktadır.<sup>1</sup>

İnsanın, şuur hallerindeki değişme ve hareket de seri halinde bir değişme değildir. Bergson'un söz ettiği süre, arka arkaya gelen “an”lardan meydana gelmemekte, organik bir bütün halinde hem geçmişi geride bırakmayan, hem de geleceği yaratan bir durum arz etmektedir. Hayatın yaratıcı ve yeniliklerle dolu hareketini açıklayabilmek ve değişme sürecindeki istikrarı anlayabilmek için zaman kavramını doğru bir bakış açısıyla ele almak gerekmektedir. Yani zamanı yalnızca objektif açıdan değil, bir de subjektif açıdan, diğer bir ifade ile insanın şuurlu tecrübesinin sunduğu veriler açısından değerlendirmek gerekir. Zaten “ben”, kendisini iki şekilde, zihnî seviyede ve sezgisel olarak algılamaktadır. Zihnî seviyede kendini bir halden öteki hale geçerken algıladığı için yaşananlar sanki zaman ipliğine dizilmiş boncuk taneleri olarak görünmektedir. Oysa sezgisel algılayışta şuur halleri bir bütünlük arz etmekte ve mazi ile geleceği bir arada algılayabilmekte, değişme ve hareketlerden birini diğerinden ayırmak mümkün olmamaktadır. Özetle, değişme seri halinde bir değişme değildir.<sup>2</sup>

İkbal, Müslüman düşünürlerin zaman ile teizm arasındaki yakın ilişkiyi çoktan fark etmiş olduklarını söylemektedir. O, bu düşünürlerin başında Celâleddin ed-Devvânî ile el-İrakî'yi göstermektedir. Irakî, seri halindeki zamanın daha çok maddî varlıklarla ilgili olduğunu ve ilâhî zamanın, seri halinde olmadığını, geçmiş veya gelecek gibi bölümlere ayrılmadığını, başlangıcı ve sonu olmadığını, akıp gitmediğini ifade etmiştir. Tanrı'nın görülebilen her şeyi bir çırpıda, bölünmez bir idrak fiili ile görmesi bundan dolayıdır. İlâhî zaman, Kur'an'ın Ümmü'l-Kitâb veya Levh-i Mahfuz dediği şey olmakta ve orada bütün tarih bir tek ezelî “şimdi” içinde toplanmaktadır. İkbal,

<sup>1</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.98-101.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 51.

Eş'ârîliğin “atomcu zaman” kavramından daha ileri bir mertebede saydığı yukarıdaki zaman anlayışının kapalı kâinat görüşüne yol açabileceği düşüncesindedir. Değişmeyi izah edebilirliği yönünden Eş'ârîliğin ardı ardına gelen “şimdi”lerden oluşan ve her iki “şimdi” arasında da işgâl edilmemiş bir “an” ya da boşluk bulunan zaman anlayışını değerlendirirken, bu anlayışın sürekliliği açıklamakta yetersiz kalacağını ve Tanrı'nın hayatını zaman içinde bir oluşum olarak göstereceği için onu İlahî varlığa tatbik etmenin imkânsız olduğunu ifade etmektedir.<sup>1</sup>

İkbal'e göre zaman, mekân ve madde, düşüncenin kendine göre boyadığı, Yüce Allah'ı idrak edebilmek için aklın kullandığı yollardır ve bunların bağımsız ve sürekli bir varlığı bulunmamaktadır. Zaman, mekân ve madde Allah'ın bağımsız yaratıcı faaliyetinin bir sonucudur. Bunlar hakkındaki yanlışlıkların sebebi, Cenâb-ı Hakk'la dünyayı sonsuz bir mekânın boş kabı içinde karşı karşıya duran iki varlık gibi algılamaktır. Oysaki kâinat, kendiliğinden ayakta duran bir şey olmamasından ötürü, Yüce Allah karşısında bir “diğer” olarak var olamaz. İlahî zat için evrenin gerçekten O'nun karşısında duran ve mekân olarak farklı bir yerde olan bir varlık olup olmadığının çözümlenmesi ile sözü geçen yanlışlıkların ortadan kaldırılması da muhtemeldir.<sup>2</sup>

## 2.9. Ölüm Ötesinde Zaman Ya da Zamansızlık

### 2.9.1. Sonsuz Zaman Kavramı

Filozoflar, zaman kavramına dayanarak onun ezelîliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Onların kastettiği ezelîlik fikri Newton'un ortaya attığı iddia edilen mutlak zaman fikrine paraleldir.<sup>3</sup>

### 2.9.2. Ölümsüzlük Kavramı

İnsanların tabiatı, hayatın bütün zevkleri ve tatminleri içerisinde, dünyada hiçbir şeyin dolduramadığı bir eksiklik şuuruna sahiptir. Ancak insan genel olarak, genel olarak bu dünyada mümkün olabilecek bir nihai mutluluğa ulaşma hedefine yönlendirmektedir.<sup>4</sup> Bu yüzden ölüm korkusu ve ölümsüzlük arzusu bütün insanlar için

<sup>1</sup> Aydın, *a.g.e.*, s.50, 51.

<sup>2</sup> İkbal, *a.g.e.*, s. 95, 96.

<sup>3</sup> Atay, *a.g.e.*, s.76.

<sup>4</sup> Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 2001, s. 174.

değişmez bir psikolojik gerçektir. Fakat ölüm karşısındaki tepki, herkesin hayat anlayışına göre farklılık arz etmektedir.<sup>1</sup>

Eflâtun, ruhun çözümlü dağılmaz bir yapıda olmasından ötürü ölümsüz olduğunu iddia etmektedir. Ona göre özü hayat olan ruh, kendi kendine hareket etme ve kendi hareketinin kaynağı olma imkânına sahiptir. Dolayısıyla bedende var olan her şeyin yeterli sebebi de ruh olmaktadır. İnsan, esas itibarıyla ruh olsa da, bedeni bir araç olarak kullanmakta, bedenden soyutlanabilmek için büyük bir çaba sarf etmektedir. Ruh bedenden sonra ölümsüz olduğu gibi, bedenden önce vardı.<sup>2</sup>

Aristo'nun ölümsüzlük hakkındaki fikirleri tartışmalı olsa da onun ölümsüzlüğe inandığı görüşü yaygındır.<sup>3</sup>

Kindi, insanın bu dünyada kalışının sadece bir an olduğunu, sonra gerçek âleme intikal ederek orada sonsuzca kalacağını düşünmektedir.<sup>4</sup>

Farabî'ye göre ölümsüzlük, verilen bir şey değildir. Tam tersine ölümsüzlük, uzun nazarî ve amelî çabalar sonucunda kazanılan bir şey olmaktadır. Ölümsüzlük açısından nefisler üç gruba ayrılmaktadır. Bunlar; akılları potansiyel seviyede kalan "cahillere", akılları bilfiil hale gelen ancak amelî kemale ulaşamayanlar, akılları müstefâd seviyesine ulaşan ve amelî kemale sahip olanlardır. Ölümsüzlük ancak son iki grupta yer alan akılların kazanabileceği bir durumdur. Bunlardan da ikinci gruptakiler yani sadece nazarî kemale sahip olanlar şekavet içinde; hem nazarî hem de amelî kemale sahip olanlar ise saadet içinde bulunmaktadır.<sup>5</sup>

İbn Sina'ya göre nefis, basit ve kendi başına var olan bir cevher olmasından ötürü beden ölmesi ile ölmemektedir. Nefis, bizzatı ölümsüzdür. Dolayısıyla bedenin ölümünden sonra da yaşamaya devam edecektir.<sup>6</sup>

Eflâtun, Farabî, İbn Sina ve birçok filozof; ruhun ölümsüzlüğünün kişinin ölümsüzlüğü ile aynı anlama geldiğini söylemekte ancak bu, birçok tartışmayı da beraberinde getirmektedir.<sup>7</sup> Çünkü filozoflar, insan bedeninin öldükten sonra tamamen yok olup devam etmeyeceğini iddia etmektedirler. Oysa Kur'an'da azab veya mükâfatın

<sup>1</sup> a.g.e., s. 97, 98.

<sup>2</sup> Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1990, s. 198.

<sup>3</sup> a.g.e., s. 198.

<sup>4</sup> Kindi, *Felsefî Risaleler*, s. 136.

<sup>5</sup> Aydın, a.g.e., s. 199.

<sup>6</sup> a.g.e., s. 202.

<sup>7</sup> a.g.e., s. 203.

bedenlere uygulanacağına dair ayetler ve insan bedeninin daha dünya hayatındayken sürekli olarak yenileniyor olması gibi aklî deliller bedenın tamamen yok olacağı fikrini çürütmektedir.<sup>1</sup>

Aslında ölümsüzlük hakkında yapılan tartışmaların çeşitliliğinin sebebi, Kur'an'ın ruh hakkında fazla bilgi vermemesi ve âhiretteki “neş’et-i uhrâ”nın mahiyetini anlatmamasıdır. Kur'an’da bildirilen ölümsüzlük, Allah’ın kudret ve yaratmasıyla gerçekleşecek olan bir ölümsüzlüktür. Ancak Kur’ân’da, Allah’ın yaratma fiilinin ölümden sonra âhirette nasıl tecelli edeceğine dair bilgi verilmemektedir. Kur’ân’da nefsin öleceğinden, yaşayacağından, cennete veya cehenneme gideceğinden bahsedilirken bütünü ile kişi, yani hem beden hem de ruhu ile kişi kastedilmektedir.<sup>2</sup> Yasin Suresi’ndeki şu ayetler bunun delillerindendir: “İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmez mi ki, hemen apaçık bir hasım kesilir ve kendi yaratılışını unutup ‘çürümüş kemikleri kim yaratacak’ diye sorarak Biz’e misal vermeye kalkar? De ki: ‘Onları ilk defa yaratan diriltecektir. O yaratmayı bilendir... Gökleri ve yeri yaratan, kendilerinin benzerini yaratmaya kadir değil midir?’”<sup>3</sup>

Gazali, filozofların Cennet ve Cehennem ile ilgili ayetleri te’vil edişlerini eleştirerek, te’vile uygun olan ayetlerin Arap dilinin kuralları gereği, sadece Allah ile ilgili bazı tasvirleri ihtiva edebileceğini söylemektedir. Ayrıca ona göre insanı insan kılan şey ruh olsa da, Allah her şeye kadir olduğuna göre ruhların bedene iadesine de kadir demektir.<sup>4</sup>

İbn Rüşd, ölümün nefsin varlığına değil, yalnızca faaliyetine son vereceğini ifade etmekte; vahyin, haşrin ikinci bir yaratma olduğunu bildirdiğini ve bu yüzden âhiretteki hayatın cismanî olduğunu ancak o cismanîliğin buradaki cismanîlikten farklı olacağını iddia etmektedir. Ona göre, Kur'an’da dirilişin insanlara cismanî ifadelerle anlatılması, insanları erdemli fiillere yöneltmesi bakımından ruhanî ifadelerle anlatılmasından çok daha iyidir. Gerek ayetlerde gerekse hadislerde ahirete yönelik olarak verilen bilgiler, öteki dünyadaki varlığın bu dünyadaki varlıktan daha üstün başka bir yaratılışın gerçekleşeceğine işaret etmektedir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s. 203, 204.

<sup>2</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 204, 205.

<sup>3</sup> Yâsîn, 36/78-81.

<sup>4</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 206.

<sup>5</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 331.

### 2.9.3. Ruh ve Zaman

Nefs; canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabîî bir cismin tamamlanmış halidir. Bilkuvve canlılığa sahip olan tabîî bir cismin ilk yetkinliği olan nefis, kendiliğinden hareket eden aklî bir cevher olarak birçok güce sahiptir.<sup>1</sup> Filozoflara göre nefis, Küllî nefsin ister bir cüz'ü, iste bir ferdi sayılsın ölümsüzdür. Cesed ise tamamen fanidir.<sup>2</sup>

İslâm filozoflarına göre basit, şerefli ve yetkin olan nefsin cevheri de şanı da, Güneş ışığının Güneş'ten gelmesine benzer bir tarzda Allah'tan gelmektedir. Nefsin bedene ait olan öfke benzeri güçlere karşı gelmesi durumu; onun cisimden bağımsız, ona aykırı ve cevherinin ise ilâhî ve ruhanî olduğunu ispatlamaktadır.<sup>3</sup>

Aristo ruh olmadan zamanın da olamayacağını söylemektedir. Zaman hareketin ölçüsü ve önce- sonra bakımından hareketin bir sayısı olduğuna göre sayacak kimsenin bulunmaması durumunda sayılacak şey veya sayı da olamayacaktır. Dolayısıyla ruh-şuur olmayınca zaman da olamayacaktır.<sup>4</sup> Ona göre nefis; en, boy ve derinliği olmayan basit bir cevherdir. O, ancak feleğin vasıtasıyla oluşan varlıklar üzerinde fonksiyonunu gerçekleştirebilmektedir. Bu, fonksiyonlarını cisimde ve cisimle gerçekleştiren nefsin bu durumu, cismin cirimle ittisalinden farklı olduğunu göstermektedir. Yoksa nefis, cisme benzeyerek onunla cirime girer ve çıkar anlamına gelmemektedir. Nefis; toprak, su, ateş ya da bunlardan oluşmuş bileşik anlamına gelen cirimden tamamen farklı bir şeydir. Cisim ise birleşik olmasından ötürü cirimden başka bir şey değildir.<sup>5</sup>

Nefis ve cisim konusunda Aristo ile aynı düşünceye sahip olan Eflâtun'a göre; aklî nefisler bedenden ayrılarak soyutlandıkları zaman, onların yeri feleğin ötesinde, Yaratıcı'nın nurunun bulunduğu tanrılık âleminde olacaktır. Ancak her nefis bedenden ayrıldığı anda oraya doğrudan intikal edemez. Çünkü bazı nefislerde bedenden ayrılmış olsalar da hâlâ kir bulunmaktadır. Bunlardan bazıları ay feleğine ulaşp arınıncaya dek orada kalacak, bunun ardından Merkür (Utarid) feleğine yükselip arınıncaya dek bir müddet de orada kalacak; sonra da daha yüksek bir yıldızın feleğine çıkıp arınıncaya dek orada kalacaktır. Böylece her felekte bir süre kalıp arındıktan sonra en yüksek feleğe çıkınca artık tamamen temizlenecektir. Bundan sonra tüm felekleri aşarak akıl

<sup>1</sup> Kindi, *Felsefî Risaleler*, s. 58.

<sup>2</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 116.

<sup>3</sup> Kindi, *a.g.e.*, s. 131.

<sup>4</sup> Bolay, *a.g.e.*, s. 101

<sup>5</sup> Kindi, *a.g.e.*, s. 137, 138.

âlemine yükselip en yüce ve şerefli yere ulaşacak olan nefis; Yaratıcı'nın nuru ile uyuşarak varlığa ait her şeyin bilgisine sahip olacağı için de Yaratıcı, âlemin idaresine ait işleri bu nefse havale edecek ve nefis de bu görevi ifa etmekten zevk duyacaktır.<sup>1</sup>

Fârâbî ve İbn Sina gibi ilâhiyatçı filozoflar, İslâm felsefesinin görüşlerine en yakın ilâhiyat mezhebinin Aristo'nun ekolü olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>2</sup> Eflâtun ve filozofların çoğuna göre nefis; onun cevheri şanı Yüce Yaratıcı'nın cevheri gibi olması dolayısıyla ölümden sonra baki bir yapıdadır.<sup>3</sup> Ancak Eflâtun'un ruhun ezeli olduğu iddiasını İslâm filozofları kabul etmemektedirler.<sup>4</sup> Farabî ve İbn Sina, ruhun âhirete yönelik ceza ya da mükâfatla karşılaşacak varlık olduğunu savunmuşlar ve bedenlerin tekrar dirilmeyeceğini iddia etmişlerdir. Gazali'ye göre bu görüşleri onların kâfir sayılma sebeplerindendir.<sup>5</sup> Çünkü cismanî haşr dinle bildirilmektedir. Filozoflar ve Gazali, “madde ma'kullerin mahalli olamaz” prensibinden hareketle, insan nefslerinin kendisiyle kaim manevî birer cevher olarak ebedî olduğunu kabul etme ve ruhanî haşrın gerçekleşeceği noktasında hemfikir oldukları halde cismanî haşr noktasında ayrılmaktadırlar.<sup>6</sup> Hem filozoflara hem de Gazali'ye göre, nefsin alacağı yeni beden önceki bedeninden daha mükemmel olmayacaktır. Her nefis, yeniden dirilme gününde yeni bir bedene girecektir. Gazali, o gün ruhun gireceği bedenin cesed olduğunu savunmakta ancak insanın gerçek varlığının nefis olmasından ötürü, yeni cesedi meydana getirecek maddenin ne olabileceği konusu üzerinde durmamaktadır.<sup>7</sup> Filozofların cesetlerin haşrini inkâr eden fikirlerinin temelinde aslında âlemin kadim olduğunu ispatları bulunmaktadır. Çünkü kıdemi ispat edilen şeyin yok olması imkânsızdır. Bu, haşrın tahakkukunu imkânsız kılmaktadır.<sup>8</sup>

Farabî, “insanî nefis”in en üstün kuvveti saydığı “natika”nın gayri maddî, başka bir kuvvet için madde vazifesi görmeyen ve kendinin dununda bulunan bütün formların formu bir varlık olduğunu söylemektedir. Ona göre nefis, cismin kemale ermiş şeklidir. Nefse bu kemali veren Akl'dır. Bu yüzden insan, aslında Akl'dan başka bir şey değildir.

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s. 134-135.

<sup>2</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 147.

<sup>3</sup> Kindi, *a.g.e.*, s. 133.

<sup>4</sup> Aydın, *a.g.e.*, s. 198.

<sup>5</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 147, 148.

<sup>6</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 134.

<sup>7</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 116.

<sup>8</sup> Güzel, *a.g.e.*, s. 102, 195.

İnsan aklının gayesi en alt derecedeki akıl (aklu'l-müstefâd veya aklu'l-faal) ile birleşerek Allah'a yakınlaşmaktır.<sup>1</sup>

İnsan aklı ile faal aklın birleşmesinin ölümden önce mümkün olup olmayacağı konusuna Farabî bazen tamamen menfi bazen de şüpheli yaklaşmıştır. Ona göre nefsin bedenden ayrılması, ona akla özel bir özgürlük vermektedir. Bu özgürlük elde edildikten sonra insan nefsinin müstakil bir nefis olarak varlığını sürdürüp sürdürmeyeceği konusunda Farabî'nin görüşü kapalıdır. İnsanlar ölünce ortadan kalkmakta, nefsleri kurtulup saadete kavuşmakta; bir nesil birbirini takip etmekte ve bunlar her zaman birbirlerinin benzerleri olmaktadır. Nâtık nefisler cisim olmayıp bir mekân işgal etmediklerine göre, sonsuz olarak çoğalmakta ve birbirlerine ittisal etmektedirler. Cisim olmaktan tamamen çıkmış olan bu nefisler bir araya geldikleri zaman ne kadar çok olurlarsa olsunlar bir yer darlığı çekmemektedirler. Meydana gelen bu ittisal, her nefsin kendi zatını ve diğer nefisleri kavraması şeklinde gerçekleşmektedir ki kavrayış arttıkça nefsin bundan aldığı zevk de artmaktadır. Birbirine benzeyen nefislerin artıp çoğalması, bir mâkulun diğer makule katılması anlamında olduğu için her birinin zevklenme oranı o nispette artacak; yani yenilerin eskilere karışmasından hem yeniler hem de eskiler haz duyacaklardır. Arkadan gelenlerin artması ile zevk, namütenahi nispette artmaktadır.<sup>2</sup> Bütün bu ifadeler Farabî'nin ruhun ölümsüzlüğüne inandığını göstermektedir.

İbn Sina, ruhun bedenden ne önce ne de ayrı olduğunu ve ölümsüz olduğunu ifade etmektedir. Basit, yok edilemeyen, manevî bir cevher olan ruh, bedenle kendine has kemalleri elde etmek amacıyla bedeni vasıta olarak kullanmak için ve bedene duyduğu şevkten dolayı birleşmekte, araştırma ve kazanma ile de kemale erişebilmektedir. Ruh cismanî değildir çünkü kendini doğrudan doğruya kavrar. O, form cinsindendir, içinde bulunduğu bedenle uyumlu olan içe ait bir hareket prensibidir. Ruh, içinde bulunduğu bedene ahenk veren bir kemeldir. Bedenin zatını geliştirebilmesi için ona ihtiyacı vardır. Daha önce faal akılda mevcut bulunan ruhlar bedenle fiilen mevcut hale gelirler. Ruhun sahip olduğu kendine özel melekeler ruhla beraber devam eder. Zaten ruhun bütün işi melekeler kazanmasıdır. Beden ihtiyarladığında ruh bütün kuvvetini kazanmaktadır. Ruh fa'al akılla ittisal edince beden âletinin kaybı ona herhangi bir zarar vermemektedir. Çünkü o, artık âlemi doğrudan doğruya

<sup>1</sup> De Boer, *a.g.e.*, s.84, 85.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 85, 86.

kavramaktadır. Ruhun ölümden sonra şahsî bir bekası bulunmaktadır. Ruh bedenden ayrıldığında ulvî âlemle birleşerek onun güzelliğine bürünmekte ve ölümden sonra tekrar bedene dönmemektedir. İbn Sina haşrin bedenle mi ruhla mı yoksa her ikisi ile mi gerçekleşeceği konusunda belirsiz ifadelerle sahiptir. O, bazı risalelerinde maddî haşrı neredeyse inkâr ederken halk için yazdığı risalelerinde ise Kur'an'dan deliller göstererek maddî haşrı kabul etmektedir.<sup>1</sup>

Kindi; Allah'ın nefis sahibi olan cevherleri ya akıllı veya akılsız olarak var etmiş olduğunu, bunlardan gezegenlerle insanların akıllı, diğer canlıların ise akılsız olduklarını ifade etmektedir. Bu akıllı olanlar da bozuluşa uğrayanlar ve bütünü veya her biri için takdir edilen zaman zarfında bozulmayan varlıklar olarak ikiye ayrılmaktadırlar. Gezegenler bozulmayan varlıklar iken öncelikle insan, tek tek bozulup dönüşüme uğrayan varlıklardandır.<sup>2</sup> O, insan nefsinin yok olmayan basit bir cevher, onun akıl âleminden his âlemine inmiş olsa da ilk durumundaki hatıraları daima yaşattığını ve bu yüzden ezelfî akıl âlemine ve onun ilim nimetlerine yönelip süflî âlemde kalıcı olmak istemediğini belirtmektedir. Bedenden bağımsız bir ruhsal cevher olan insan nefsi ilâhî âlemle maddî âlem arasında orta mertebede bulunan tümel nefisten doğmaktadır. Bu sebeple yıldızlar ona değil, içinde bulunduğu bedene etki edebilmektedir.<sup>3</sup> Şöyle ki, âlemdeki bütün faaliyetin sahibi ve maddenin tasarrufu da kendisinin iradesine bağlı olan ilahî akıl ile maddî âlem arasında orta mertebede Nefis bulunmakta ve felekler de ondan sudur etmektedir. İnsan nefsi, bu küllî nefisten neş'et etmektedir. O, kendinden meydana gelen fiiller konusunda ait olduğu bedenin mizacına bağlı iken, ruhî bir cevher olmasından ötürü ise bedenden müstakil bir varlık olmaktadır. Tabiat olaylarına etki eden yıldızlar, bu sebeple insan nefisine etki edememektedirler. Akıl âleminden his âlemine inmiş olan insan nefsi, fani olmayan basit bir cevher olmakla beraber; süflî âlemde muhtaç olduğu şeyleri elde etmesine engel olan birçok şey olmasından ötürü elem duymakta ve bu âlemde karar kılmayarak devamlılığın sadece kendisinde olduğu akıl âlemine geçmeyi arzulamaktadır. Bu arzusunu gerçekleştirmesi için maddiyattan sıyrılıp kendini Allah korkusuna, ilme ve salih amele vermelidir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 94, 95, 101, 102.

<sup>2</sup> Kindi, *a.g.e.*, s. 122.

<sup>3</sup> Sunar, *a.g.e.*, s.54.

<sup>4</sup> De Boer, T. J., *İslamda Felsefe Tarihi* (Çev: Yaşar Kutluay), Balkanoğlu Matb., Ankara 1960, s.71, 72.

Farabî ile İbn Sina arasında yaşamış bir filozof Ebû Süleyman Sicistanî'nin en meşhur öğrencisi Ebû Hayyan Tevhidî, ruhun bâkî bir varlık olduğunu ve yalnız ruhanî bir meadın var olacağını söylemektedir. İkinci ahlâkçı filozof olan İbn Miskeveyh de meadın ruhanî olacağını kabul etmektedir. Ona göre nefis diridir, canlıdır, bakidir. Hayat nefsin cevheri olduğundan ötürü nefsin hareketi zatî olmaktadır.<sup>1</sup>

İbn Rüşt ruhun bekası meselesinde, “Dinde, ruhun bekası hakkında bir delil var mıdır veya bunun üzerine dikkat çekilmiş midir?” gibi sorulara cevap vermiştir. Buna göre, bu konu Kur’an-ı Kerim’de vardır. Kur’an’da şöyle buyrulmaktadır: “Nefisleri kendileri öldükleri (bedenle tasarrufları ve taallukları kesildiği zaman), ancak Allah alır; O, ölmeyenleri de uyku halinde iken alır da sonra ölmelerine hüküm verilmiş bulunanları alıkoyar (ba’s’e kadar tutar). Ötekileri (henüz haklarında ölüm hükmü verilmemiş olup da uykuda bulunanları) da müsemma bir ecele kadar salıverir. (Böylece hem ölüm hem uyku halinde o nefisler, Allah’ın hükmü altında tutulmuş olur.)”<sup>2</sup>

İbn Rüşt, ayeti yorumlarken Allah Teala’nın, uyku ile ölümü, nefisle bağlantılı olan fiilin ortadan kaldırılması bakımından eşit tuttuğunu söylemektedir. Nefis, uyku halinde iken herhangi bir fesada uğramadığı için uyandığı zaman aynen önceki haliyle geri dönebildiğine göre durgunluk ve işlemezlilik nefse cevheri itibarıyla eklenen bir emir, ârız olmuş bir hal değildir. O, sırf aleti olan bedeninin işlemezliği yüzünden ortaya çıkmış bir şeydir. Buna göre nefsin aleti olan bedenin, ölümden de uykudaki hale benzer bir halde bulunması gerekir ki bu hal, nefsin kendisinin bozulmasından değil, fakat nefse alet olan şeyin değişiminden ileri gelmiş olmaktadır. Ölüm, işlemezlikten ibarettir. “İhtiyar, gencin gözü gibi bir göz bulsaydı genç gibi görürdü.” sözünde anlatılmak istenen durum da buna benzemektedir.<sup>3</sup> İhtiyarın görmesine alet olan şey göz olduğuna göre ondaki değişim onun görmesini etkilemekte ama ihtiyarın kendisinde aslî bir değişiklik meydana getirmemektedir.

Allah Teala, insanları vahiy ile uyarırken her dinde ruhun bekasını ileri sürmüştür. Ruhların, bedenin ölümünden sonra cismanî arzulardan uzak kalması onun tabiatındandır. Temiz olan ruhların cismanî arzulardan uzak kalması onların temizliğini iki kat daha arttırırken, habis ruhların ise cismanî arzulardan uzak kaldıkları oranda kötülükleri artar. Çünkü daha önce yaptıkları kötü fiiller nedeniyle ceza çekerler, kendilerini temizleme fırsatlarını kaçırdıkları için de büyük bir üzüntü içinde kalırlar.

<sup>1</sup> Sunar, *a.g.e.*, s.77, 81.

<sup>2</sup> Zümer, 39/42.

<sup>3</sup> Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşt’ün Felsefesi*, s. 145, 146.

Ruhlar ancak bedene bağılı olarak iş görebilmekte olduğu için bedenlerine yeniden kavuşmayı ve temiz işler yaparak kazançlı çıkmayı arzu ederlerse de bu imkân artık ortadan kalktığı için pişmanlık içinde kıvranırlar.<sup>1</sup>

Tabiatçı filozoflar ise, ruhun öldükten sonra artık bir daha dirilmeyeceğini iddia ederek ahireti, cenneti, cehennemi, yeniden dirilişi, kıyameti ve hesap gününü inkâr etmişlerdir. Bu yüzden onlara göre ibadete karşılık sevap ya da günaha karşılık cezadan söz edilememektedir.<sup>2</sup>

İhvan-ı Safa, insanî nefsin küllî neftsen ya da âlemin nefsinden sâdır olmuş bir feyz olduğunu iddia etmektedir. Fertlerin nefsleri bir araya gelerek Mutlak İnsan veya İnsanî Nefs denilebilecek bir cevher meydana getirmektedirler. Ruha ait iki duygu olan görme ve işitme hislerinin çalışmasına zaman faktörünün dâhil olmadığını iddia etmektedirler. Onlara göre insan bu haricî duygulara sahip olma konusunda hayvanlarla aynı konumdadır.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s. 142.

<sup>2</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 139.

<sup>3</sup> De Boer, *a.g.e.*, s. 65, 66.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KELÂMDA ZAMAN KAVRAMI

Kur’ân’da gece ve gündüzün nöbetleşerek değişmesinin Allah’ın varlığının en büyük alametlerinden biri olarak anlatılması<sup>1</sup>; hadis-i şerifte<sup>2</sup> ise, Hz. Muhammed’in İlâhî Zat’ı “Dehr” yani zaman ile aynı tutmasından dolayıdır ki zaman, her dönemde İslam düşünürlerinin dikkatini çekmiştir. Ancak zaman gerçeğine felsefî açıdan bakmaya yönelen ilk görüş, Eş’ârî görüşü olmuştur.<sup>3</sup> Eş’ârîlere göre, “zaman, kendisiyle ezelden beri yenilenen başka bir mübhemin ölçüldüğü malum olan bir yenilenendir.”<sup>4</sup>

Kelâm âlimleri, hareket ve zamanın gerçekte var olmayıp varlığa bağlı olduklarını iddia ederek, filozofların mutlak zaman anlayışlarını reddetmektedirler. Onların bir kısmına göre, bir şey ne şimdi, ne gelecekte ve ne de geçmişte var değilse; yok demektir. Dolayısıyla mutlak zamanın var olduğu iddiası, zamanların hiçbirinde var olmayacak bir şeyin asla var olmayacağı düşüncesi ile çelişmektedir.<sup>5</sup>

#### 3.1. Zamanın Varlığı

Kelâmcılar, harekete bağlı olan zamanın gerçekte başlı başına bir varlığı olmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre hareket de gerçekte var değildir. Hareket ve zamanın var olduğunu zihin vehmetmektedir. Dolayısıyla kelâmcılar, filozofların savunduğu mutlak zaman anlayışına zıt bir yaklaşım olarak izafi zaman anlayışını ortaya koymaktadırlar.

Kelâmcılar, zamanın varlıktan bağımsız olarak var olmasına imkân vermemektedirler. Zamanın izafiliğini kabul eden kelâm âlimleri, başı ve sonu belli olan bir mesafede hareket diye bir şeyin görülmediğini sadece hareket edenin ve mesafenin görüldüğünü buna gerekçe olarak göstermektedirler. Onlara göre süreden de bahsedilemez. Kelâmcıların bir bölümü, öncelik-sonralığın zihin dışında varlığı olmayan şeyler olduğunu, yalnızca vehimden ibaret bulunduğunu ifade etmektedirler.

<sup>1</sup> Bakara, 2/164; Âl-i İmran, 3/190; Yunus, 10/6; İsra, 17/12.

<sup>2</sup> Buharî, Edeb, 101; Müslim, Elfaz, 4.

<sup>3</sup> İkbâl, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>4</sup> Güzel, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>5</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s.211, 212.

Aksi durumda zamanın varlıktan önceki yokluğunda var olması gerekmekte, bu ise muhal olmaktadır.<sup>1</sup>

Kelâmcılar, sabit, kalıcı muttasıl bir nicelik olan adet ve miktarı inkâr ettikleri gibi; kararsız muttasıl bir nicelik olan zamanı da inkâr etmektedirler. Mütetekelliminin zamanı inkâr etmelerinin iki nedeni bulunmaktadır:<sup>2</sup>

a. Zaman varlık olarak kabul edilirse akşam günün önüne geçer. Çünkü zamanın zatî bir kalıcılığının olması imkânsızdır. Zatı kararlı olsaydı, zamanın da hâdis olması gerekirdi. Halbuki, Tufan zamanında gerçekleşen olay hâdisdir. Bilakis zamanın zatî bir kararlılığı olması iddiası, zarurî olarak, yanlıştır. Tersine, onun parçalarının tek bir yerde toplanması mümteni olmalıdır. İleti ve zat itibarıyla yani rütbe, şeref ve tabiat itibarıyla; onun dünü, bugününden önce gelmiş değildir. Çünkü bu bakımlardan öne geçme olduğu takdirde, varlıkta daha sonra gelmeyi de çağrıştıracaktır. Bu şekilde öne geçme, varlık bakımından sonradan meydana gelmeyi de beraberinde getirmektedir. Dün, bugün ile birleşmesi mümkün olan bir şey değildir. Yine zamanın cüzleri gerçekte birbirine eşittir ve onun cüzlerinin bir kısmı diğerine ihtiyaç duymaz. Bunun aksinden daha doğru olan düşünce; nedensellik ve zat bakımından onların kendi aralarında bir öne geçiş tasavvur edilemeyeceğidir. Onlar kendi zatı bakımından birbirlerinden üstün olma noktasında da eşittirler. Diğer bir deyişle, kendisinde üstün olma bakımından eşitlik söz konusu olan zat ve illet bakımından zamanın her bir cüzünün bir diğerinin önüne geçmesi tasavvur olunamamaktadır. Bu bağlamda ve rütbe bağlamında öne geçiş olmaz. Çünkü rütbe bakımından öne geçme, itibarî bakımdan yani izafiyet yönünden değişen bir durumdur. Çünkü o, öne geçse de yine sonra olacaktır. Asla değişmeyen dünün, bugünün önüne geçmesi gerekir.<sup>3</sup>

Filozofların iddiasına göre zaman, zamanla var olmaktadır. Çünkü zaman bakımından önde olmanın manası, önce geçen şeyin geçmiş bir zaman içinde ve sonra gelecek olan şeyin ise gelecek zaman içinde olduğudur. Buna göre dün, önce gelen bir zaman içinde ve bugün ise ondan sonra gelen bir zaman içinde bulunur.<sup>4</sup>

Bu, zaman hakkındaki tartışma, zamanın bazı cüzlerinin, yani bazı anlarının diğer bazı cüzlerinden önce gelmesi üzerinde cereyan etmektedir. Bu da var olan zamanda teselsülü gerektiren, varlık sürelerinin hepsinde birden teselsülün gerekli

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s. 214.

<sup>2</sup> *el-Cürcanî, a.g.e.*, s. 210.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 210, 211.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, s. 211.

olduğu anlamına gelen bir sorundur. Kısacası bu durumda birbiriyle bağlantılı olan sonsuz bir zamanın olması gerekmektedir ki, bu zarurî olarak muhaldır. Bu muhal kendisiyle birlikte, anlarla birbirine bağlı sonsuz zamanların bir arada bulunması gibi bir muhali zorunlu kılmaktadır. Akşamın, bulunduğu güne zaman itibariyle tekaddüm etmesinden ötürü onun önüne geçmesi bakımından ve ayrıca anların bir arada bulunmasının imkânsızlığı dolayısıyla önce gelmesi gerekmektedir. Bu muhal durumda ise akşam, zamanın tek ana toplanmış hali olmakta ve onun bulunduğu günün de başka bir zamanda meydana gelmiş olması gerekmektedir. Birleşmiş olan zaman kendisi içerisinde vuku bulan bir zarf olup, bu durumda zaman, bu mecmuun içerisine dâhil olmaktadır. Çünkü mecmu, birbirine uygun zamanlardan bir zamandır. Böyle zaman mecmua dâhil olmasaydı, bu takdirde o durumda bazı ünitelerini çıkarmak için toplu olarak var sayılan bir zamanın icmasından söz etmek imkânsız olacaktır. Diğer bir deyişle zaman, anların bir araya gelmesi olarak tasavvur edilmez ve dolayısıyla her bir an o toplu zamana dâhil edilmezse; icma, yani yukarıda var sayılan zaman diye bir şey olmayacaktır ve zaman bu takdirde o mecmuun dışında kalmış olacaktır. Çünkü bir şey, mecmua kıyasla hem o mecmuun içinde hem de onun dışında olamayacağından ötürü, bir şeyin zarfı onun bir cüz'ü olmamakta, yani onun içinde yer almamaktadır.<sup>1</sup>

Bu iddiaya şu yönden de cevap vermek mümkündür: Zamanın cüzlerinin bir kısmının diğer kısmından önce gelmesi, zaman bakımından tekaddüm olsa bile ancak bu, başka zamanın önüne geçme manası taşımamaktadır. Çünkü zaman bakımından öne geçme, zamansal öne geçme, birbirinden başka bir zaman içinde öne geçme ve sonradan gelmeyi gerektirmemektedir. Tam tersine, önce gelen, önce ile sonranın kendisinde toplanmadığı bir öncelik ile önce olmalıdır. Bu öncelik zamansız olamaz. Öncelik ve sonralığın zamanın cüzlerinden bir öncelik içinde olmaması halinde, bunların biri diğerini geçecek şekilde iki zamanda gerçekleşen iki olay olması gerekmektedir. Bunlardan birincisi; Öncelik ve sonralığın, zamanın cüzleri olduğu farz edildiği takdirde; buradaki öncelik, önce gelen zaman üzerin zâid olmamaktadır. Bilakis, önce gelenin kendisi olan bir zamanla bulunmaktadır. Çünkü söz edilen öncelik, zatı bakımından zamanın cüzlerinin ve aracı sayılması bakımından da diğerlerinin arazıdır. Aslında, filozoflar şuna işaret etmektedir: Öncelik, zat itibarıyla zamanın cüzlerinin arazıdır; vasıtası olması itibarıyla da başka şeylerin arazıdır. Çünkü her öncelik tek bir şeyin arazı olmaz. Sonuncu öncelik, sonuncu olan şeyin arazıdır. Aksi takdirde teselsül

---

<sup>1</sup> el-Cürcanî, *a.g.e.*, s. 211.

gerekir. Örneğin babanın oğuldan önce gelmesi arızî bir önceliktir. Bunun ezelîliğe örnek olarak verilmesi yanlıştır. Zaman olarak isimlendirdiğimiz zatî bir önceliğin son bulması gerekmektedir. Onun mahiyeti, zamanın akması ve yenilenmesi demektir. Kelâmcıların bundan kastettikleri şey, zamanda istikrarın yokluğudur. Zamanın mahiyetinde mahiyetinin arazı olan cüzler var sayıldığında; zikredilen öncelik ve sonralık, zamanın mahiyetinin zatına ait olmaktadır ve mahiyete ait olan öncelik ve sonralığın arazılarının mahiyetten başka bir duruma ihtiyacı bulunmamaktadır. Burada bahsedilen şey; öncelik ve sonralığın, zatı itibarıyla onun arazıları konusunda zamanın cüzlerine muhtaç olduğudur. Çünkü o, kendisinin arızî durumları konusunda zamanın cüzlerine muhtaçtır.<sup>1</sup>

Bu iddiaya ayrıca şu şekilde cevap vermek mümkündür: Akşamın günün önüne geçmesi, bir düzenlemedir. Böyle olmazsa; zaman, maziden başladığı takdirde akşam öne geçecek, gelecekte başladıysa ise akşam, sonra olacaktır.

b. Zamanın var olduğunun iddia edilmesi durumunda, şimdiki zamanın da var kabul edilmesi gerekecektir. Aksi takdirde şimdiki zamanın asla mevcut olmadığı söylenecektir. Çünkü şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek zamanla sınırlıdır. Mazi, geçmişte şimdi iken sona ermiştir. Gelecek zaman ise “şimdi” olacak olandır. Şu anda o, beklenilendir. Eğer “şimdi” var değilse, “mazi ve müstakbel” de var değilse, var sayılanın tam tersine zamanın asla bir varlığı yok demektir. Bununla birlikte şimdiki mevcut zaman, bölünemezdir. Aksi takdirde onun cüzleri ya birliktedir veya müterettibdir. Birlikte olduğu takdirde, zamanın parçalarının birleşmesi gerekir ve zarurî bilgi bunun geçersizliğine hükmeder. Zamanın cüzlerinin birliğinin mümkün olması durumunda, geçmiş zamanda hâdis olan bir şeyin bugün de hâdis olması mümkün olacaktır. Müterettib olduğu takdirde de şimdiki zamanın cüzlerinden bazıları diğer bazısından önce gelecektir. Sonuçta şimdiki zamanın hepsi, şimdiki zaman olmamaktadır. Bilakis onun bir kısmı hızla geçmiştir. Şimdiki zaman olan o bir kısımdan söz edilecek olursa; bu takdirde, bölünemeyen şimdiki zamanda son bulması gerekir. Çünkü sonsuza kadar bölünmesi imkânsızdır. Şimdiki zaman bölünmez ise; aynı husus, ikinci cüzde yani, şimdikinın hemen peşinden olacak olan cüzde ve yine ikincisinin hemen peşinden olacak olan üçüncü cüzde de geçerlidir. Çünkü ister mazi, isterse gelecek olsun, zamanın her bir cüzü mutlaka bir vakitte “şimdiki zaman” olmuştur. Böylece şimdiki zamanın ve dolayısıyla da zamanın cüzlerinin bölünmez

<sup>1</sup> el-Cürcanî, *a.g.e.*, s. 211.

olduğu anlaşılmaktadır. Bu bölünmeyen cüzler, “an” diye isimlendirilmektedir. Sonuçta zaman, ard arda gelen anların birleşiminden oluşmaktadır. Oysa zamanın var olduğu farz edilmiştir.<sup>1</sup>

Sonuç itibarıyla hareketin de bölünemeyen cüzlerin birleşiminden ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü zaman, hareketin arazlarındandır ve onun üzerine intibak etmektedir. Mesafe anlamındaki cisim de bölünmeyen cüzlerden mürekkeptir. Çünkü hareket, onun da arazlarındandır ve onun üzerine intibak etmektedir. Kısacası, zaman, hareket ve mesafe, birbirine bağlı olaylardır. Bunlardan herhangi birinde bir cüz var sayıldığında bunun karşılığında diğer ikisinden her birinde de bir cüz varsayılmaktadır. Bunlardan birisi bölünmeyen cüzlerden mürekkepse diğer ikisi de böyle olmaktadır.<sup>2</sup>

Buradan anlaşılmaktadır ki zaman, mevcut olursa şimdiki zaman da mevcut olmaktadır. Şimdiki zaman mevcut olursa cisim bölünmeyen parçalardan mürekkep demektir. Halbuki filozoflar bu görüşe yani cismin bölünmeyen cüzlerden mürekkep olduğu fikrine karşıdır. Böylece, mütakellimin, ilzam yoluyla onlara karşı bir delil getirmiş olmaktadır. Kelamcılar, onu yani cismin o cüzlerden mürekkep olduğunu, cismin o cüzlerin birleşiminin imkânsızlığını gösteren bir delille iptal etmiş olmaktadır. Böylece delil, kesin delil halini almaktadır. İkinci görüşün sonucuna göre, “zaman var olsa idi ya şimdi ya geçmişte yahut da gelecekte var olurdu” yönünde bir varsayım tamamen geçersiz olmaktadır.<sup>3</sup>

Einstein’in yüzlerce deneyle doğrulanmış olan zamanın izafiyeti teorisi, filozoflarla kelâm âlimleri arasında yüzyıllar süren bu ezeli ve mutlak zaman-hâdis ve vehmi zaman tartışmalarını kelâm âlimlerini haklı çıkarmaktadır. Bu teoriye göre zaman; artık hıza, harekete ve mekâna dolayısıyla uzaya bağlı kabul edilmektedir. Özel izafiyet teorisi; eskiden inanılan, zamanın her yerde aynı olduğu ve aynı hızla geçtiği zannına karşı; herkesin hızına göre bir zamanı olduğunu ortaya koymuştur. Zaman, hareket halinde olan iki kişi için değişik hızlarda akmakta olduğu gibi; hareket etmeyen, fakat farklı mekânlarda yaşayan iki kişi için de aynı değildir. Güneş’in kütlesi, Dünya’nın kütlesinden çok daha fazla olmasından ötürü, Güneş’te de zaman daha yavaş akmaktadır. Einstein, zamanın hareketle gerilip bükülebileceğini de göstermektedir. Buna göre nesneler zamanda uzayın içinde hareket etmekte ve buna bağlı olarak da

<sup>1</sup> a.g.e., s. 211, 212.

<sup>2</sup> a.g.e., s. 212.

<sup>3</sup> a.g.e., s. 212.

kendi kişisel zaman cetvelini oluşturmaktadır. Yoksa evrensel bir “şimdi” anı yoktur; dış dünyada geçmiş, şimdi ve gelecek diye bir şey de bulunmamaktadır.<sup>1</sup>

### 3.2. Zamanın Mahiyeti

Zamanın mahiyeti, zamanın akması ve yenilenmesi demektir. Bundan kastedilen şey, istikrarın yokluğudur.<sup>2</sup>

Kelâm âlimleri vakit konusunda iki temel görüşe ayrılmaktadırlar. Bazı âlimler, vaktin ameller arasındaki fark olduğunu yani bir amel ile diğer amel arasındaki müddet olduğunu ifade etmekte, her vakitle bir fiilin meydana geldiğini söylemektedirler. Ebu'l-Huzeyl bu görüşü paylaşanlardan biridir. Bazı âlimler ise zamanın bir şey için süre tayin etmek olduğunu düşünmektedirler. Buna göre örneğin “Zeyd geldiği zaman sana geleceğim” denildiğinde, Zeyd’in gelişi, gelecek olan kişiye vakit tayin edilmiş olmaktadır. Allah feleği varlıklar için vakit tayin ettiği için vakitler feleğin hareketleri olmaktadır. Cübbâî, bu görüştedir. Bazı âlimler ise vaktin bir araz olduğunu söyleyerek onun mahiyeti ve hakikati üzerinde durmanın doğru bir tavır olmayacağını iddia etmektedirler.<sup>3</sup>

Eş’ârilere göre zaman, münferit “şimdi”ler dizisidir. Onlar, haricî bir zaman görüşünü savunan Yunan felsefesi tarihinden herhangi bir ders almış olmadıkları halde, zaman gerçeğini dıştan incelemeye çalışmaktadırlar.<sup>4</sup>

Eş’ârîler ve çağımızın bilim adamları, zamanla ilgili teorilerini geliştirirken bunun psikolojik yönünü araştırmadıklarından ötürü; zamanın sübjektif varlık yönünü bir yana bırakmış, hatta unutmışlardır. Bundan dolayıdır ki teorilerinde biri maddî cevherler, diğeri zamanî cevherler olmak üzere iki ayrı nizam yer almaktadır. Bu iki nizam birbirinden öylesine uzak ve ayrıdır ki, aralarında herhangi bir organik bağ kurulmasının imkânı yoktur.<sup>5</sup>

Zamana tamamen objektif açıdan bakılması; cevheri zamanın, Zat-ı İlahî’ye nasıl tatbik edilebileceği ve O’nun oluşmakta olan bir hayat olarak nasıl kabul edilebileceği gibi büyük sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Sonraki İslam ulemasının, bu

<sup>1</sup> Merdin, *a.g.e.*, s. 185, 191, 193.

<sup>2</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 311.

<sup>3</sup> el-Eş’ârî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Ve İhtilâfu'l-Musallîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), Kabalcı Yay., İstanbul: 2005, s. 320.

<sup>4</sup> İkbâl, *a.g.e.*, s. 104, 105. ?

<sup>5</sup> *a.g.e.*, s. 106.

güçlüğüne farkına varmış olduğu görülmektedir. Mesela Molla Devvânî “zamanı, olayların hareketli bir yürüyüşü gibi görünmesini mümkün kılan bir süre olarak alırsak ve bu süre veya arayı bir birlik diye kabul edersek, o zaman bunu Zat-ı İlâhî’nin bir faaliyeti ve bu faaliyetin sonraki hallerini kapsayan bir orijinal durum olarak tarif etmemek elimizden gelmez” demektedir. Bu ifadelerine ek olarak, konunun daha derinliğine incelenmesinde tevatür (sıra ile birbirini takip etme) nitelik bakımından tamamıyla izafidir. Onun için İlâhî Zatı girince varlığı birdenbire ortadan kalkmış olmaktadır. Bunun sebebi, Allah için bütün olayların “idrâk”ın sadece bir tek fiil olmasıdır.<sup>1</sup> Ona göre ezelin, zamanın üstüne bir şey olduğu söylenebilir. Bir şeyin ezeli olmasının anlamı, onun zamanın varlığında önce bulunmasıdır. Dolayısıyla Allah Teala zaman boyutunu aşkın bir varlıktır. Böylece O, kesinlikle zamanla vasıflandırılmaz. Ezelî iradenin tealluku sebebiyle ezelde varlık ve vakit bakımından mümkün tahsis edilmemiş olan hiçbir şey yoktur. Zaman, mümkünat cümlesindendir. Ezelî irade onun sonlu varlığına tealluk etmiştir. Dolayısıyla Allah Teala, zamana tekaddüm etmiş değildir. Çünkü O, zamanî bir varlık değildir. Ancak Allah, başka varlıklara zaman bakımından tekaddüm etmiştir.<sup>2</sup>

Meseleyi aynı şekilde gören şair Irakî’ye göre, zaman dereceleri sonsuzdurlar. O, bir yaratığın öz maddecilik ve öz maneviyatçılık arasında işgal ettiği bir yer ve derecesi gibi zamanın da dereceleri olduğu kanaatindedir. Meselâ, maddî cisimlerin zamanı böyledir. Bu, dünya ve gezegenlerin dönüşünden ileri gelir ve geçmiş, şimdiki ve gelecek zamana bölünebilmesi mümkündür. Ama bu zamanın niteliği öyledir ki ilk günü geçmeden ikincisi gelmemektedir. Ayrıca, maddî olmayan cisimlerin zamanı, sıra takip etmesine rağmen, günlerin her biri maddî cisimlerin birer yılına eşit olmaktadır. Maddî olmayan cisimlerin zamanından kademeli olarak ilerlendiğinde en son olarak ilah zamana varılmaktadır ki bunda süre diye bir şey hiç yoktur. Bu sebeple bunun ne bölünmesi ne de sıra takip etmesi veya değişmesi söz konusudur. Bu zaman ebediyetten de üstün olup ne başı ne de sonu vardır. Allah Teala’nın görülebilen her şeyi görmesi, işitilebilen her şeyi işitmesi bölünmez bir idrak fiili içinde gerçekleşmektedir. Böylece Zat-ı İlâhî’nin önceliği, zamanın önceliğinin bir sonucu olmayıp, zamanın önceliği ile ilâhî zatın önceliğinin bir sonucu olmaktadır. Bu bakış açısına göre İlâhî zaman, Kur’ân’da “Ümmü’l-Kitap” olarak tanımlanan zaman olmaktadır. Bu öyle bir zamandır

<sup>1</sup> İkbâl, a.g.e., s. 107.

<sup>2</sup> ed-Devvânî, Celâluddîn, *el-Akâid* (Halhalî Haşiyesi ile birlikte), İstanbul ts., s. 36, 37.

ki, içinde bütün tarih, sebep-netice sırasından bağımsız olarak, bir tek bölünmez ebediyet üstü “şimdi”de toplanmıştır.<sup>1</sup>

İslâm uleması arasında zaman meselesini en titizlikle ele alan Fahreddîn Râzî olmuştur. O, eserinde bütün teori ve görüşleri ayrı ayrı incelemiştir. Ama araştırma şekli tamamen afakî olduğu için, bu konuda kesin ve inandırıcı bir görüş ileri sürememiştir. O, “şimdiye dek yaptığım bütün araştırmalardan sonra zamanın gerçek niteliğinin ne olduğunu gösteren herhangi bir şey bulamadım. Bu sebeple, bu eserde herhangi bir teorinin lehinde veya aleyhinde söylenebilecek bütün delilleri tam bir tarafsızlıkla toplamışımdır. Zaten taraf tutma genellikle çekindiğim şeylerdir. Hele zaman konusunda buna hiç de ihtiyacım yoktur”<sup>2</sup> demektedir.

Bütün bu tartışmalar göstermektedir ki, cevher olması bakımından zaman konusuna haricî veya objektif bir görüşle bakılması halinde, onun gerçek niteliği ancak kısmen anlaşılabilir. Oysa o ele alınırken, gerçek zamanı ortaya koyacak yegâne vasıta yani zamanı algılayan ruh bakımından da bir tahlil yapılması gereklidir. Zamanı bu şekilde ele alırken İkbâl, basiretli insan nefsinin yalnızlıktan topluma girerek sezgiden zekâyâ hareket etmesi sonucunda, varlığını kanıtladığını ve bu hareketiyle de cevheri zamanı meydana getirdiğini ifade etmektedir. Bilinçli tecrübe ölçü alınarak, her şeye egemen olan “Ego”nun hayatı ile bitimli veya geçici nefis kıyas edildiğinde; “Mutlak Benlik” veya “Ego”nun zamanının, sıra izlemeyen bir değişme olduğu gerçeği öğrenilecektir. Yani Ego’nun oluşturduğu organik birlikte görünen cevheri bir belirti olarak zaman var ise de; bu, yaratıcı hareketten ileri gelen, yaratıcı hareketin oluşturduğu bir zaman olmaktadır. Ego, kendi kişiliğinin sonsuz ve belirsiz imkânlarını gerçekleştirerek bu şekilde ölçmektedir. Buna göre Ego, bir yandan sıra izlemeyen değişme anlamındaki ebedî hayatı; diğer yandan da sıra izleyen zamanı yaşamaktadır. Kısacası Ego, sıra izlemeyen değişmenin bir ölçüsü olmak anlamında, sonsuzluğa organik bir bağ ile bağlı olarak yaşamaktadır.<sup>3</sup>

Zorunlu olarak baba, oğuldan öncedir. Çünkü baba, oğlun yokluğuna rağmen mevcuttur. Sonra oğul var olmuştur. Eğer onun, peşinden varlık söz konusu olan yokluğa yakın olması açısından babalığı göz önüne alınırsa, ondan önce demektir. Yine, onun varlığı, oğlun varlığına yakın olması açısından göz önüne alındığında oğulla

<sup>1</sup> İkbâl, *a.g.e.*, s. 107, 108.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 108.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 108, 109.

beraberdır. Bu öncelik, babanın cevherinin kendisi değildir. Öncelik, izafî bir iştir. Ancak iki şey arasında düşünülebilmektedir. Fakat babanın cevheri bunun dışındadır. Bu cevherde izafet yoktur. Çünkü babanın cevherinin oğlunki ile beraber olması mümkündür. Nitekim babanın cevheri, oğlun birlikteliği ile beraber var olmuştur. Hiç şüphe yok ki onun, oğuldan önce gelmesi, onunla birlikteliğiyle var olamaz. İbn Sina buna şu sözüyle işaret etmektedir: “Denilmektedir ki, öncelik ve önce gelme ile vasıflanan şey, bu durumda, birliktelikle nitelendirilmez. Yani aynen, babanın cevherinin bir araya getirmediği gibi; öncelik, birliktelikle bir araya gelmez. Kısacası öncelik, onun zâtı üzerine ek bir durumdur. O, oğlun onunla birlikte olmayışı açısından da değildir. Yani bu öncelik, oğlun babayla birlikteliğinin yokluğu göz önüne alınarak değildir. Çünkü baba, gelecek olanın yokluğuna rağmen babadır. Bu açıdan, babanın ona önceliği söz konusu değildir, hatta ondan sonradır. Kısacası, öncelik ve sonralık, göreceli yokluğun eşlik ettiği farklılıklardandır. Böylece, önceliğin, yokluğun bizzat kendisi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde, baba ile birlikte yokluğun göreceliliği, daima onun önceliğini zorunlu kılacaktır. Yine aynı şekilde sonralık da, yokluğun bizzat kendisi olmaz. Bazen, bahsettiğimiz bu yokluğun, öncelik ve sonralığa göre değişkenliği, şöyle ifade edilmektedir; yokluk, öncedir. Yani, oğlun varlığından öncedir. Bu, yokluğun oğlun varlığından sonra olması gibidir. Fakat önce, sonra gibi değildir. Yani, öncenin önceliği, sonranın sonralığı gibi değildir. Sonuçta, nasıl ki öncelik sadece bizzat babanın kendisi değilse; o ikisinden herhangi bir şeyin, yokluğun kendisi olması mümkün değildir. Bu, oğlun yokluğu durumunda söylenirse bile değişmez. Sonralık da yine, tek başına oğlun bizzat kendisi veya babanın varlığıyla birlikte söylenebilen bir şey değildir. Bilakis öncelik ve sonralık, söz konusu durumlar üzerine zaid iki durumdur. Yani bu ikisi, izafidirler ve bir mahal gerektirirler. Öncelik ve sonralığın, babaya ve oğula araz olması, o ikisinin zatından dolayı değildir. Öyle olmasaydı, o ikisinden ayrılması imkânsız olurdu ki bu, batıldır. Öyleyse, zatından dolayı bu ikisiyle vasfolunan başka bir şeyin olması kaçınılmazdır.”<sup>1</sup>

Özetle ikinci yönün açıklaması şudur: Burada öyle bir şey vardır ki, zatından dolayı ona, öncelik ve sonralık izafe edilir. Fakat burada kastedilen şey, örfte “o öncedir veya sonradır, baba ve oğul gibi” diye söylenilen şeyden farklıdır. O öyle bir şeydir ki, ondan önce, “sonra” ve ondan sonra da “önce” olmaz. Çünkü bir şeyin zatının gerektirdiği şeyin ondan ayrılması düşünülemez. Fakat genel anlamıyla, öncelik ve

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 215.

sonralık diye nitelendirilen bu şeylerde bunlar, mümkündür. Yani, o şeyin öncesi sonra, sonrası da önce olabilir. Mesela biz, sırf cevher olması açısından babanın cevherini farz etsek; oğuldan önce ve oğuldan sonra var olması imkânsız değildir. Daha doğrusu, onun cevherinin öncelik ve sonraya nispet edilmesi eşittir. Aynı durum oğul için de geçerlidir. Cevher olması açısından ele alındığında babadan önce ve sonra var olması imkânsız değildir. Bu tür şeylerde öncelik ve sonralığın nispet edilmesi, zatından dolayı kendisine öncelik ve sonralık ilişen o durumdan dolayıdır. Buna göre, önceki zamanda olması açısından, baba öncedir. Sonraki zamanda olması açısından oğul sonradır. Eğer bunun düşünülmesi söz konusu olmasaydı; yani, babanın ve oğulun cevherliği ve bu açıdan kavranılabilirliği, başka bir durum göz önüne alınmaksızın birlikteliği söz konusu olmasaydı, orada ne öncelik ne sonralık olmazdı. İşte zatından dolayı kendisine öncelik ve sonralık ilişen o şey, filozofların zaman diye isimlendirdiği şeydir. Çünkü onların zaman derken kast ettikleri şey; zatından dolayı, bir diğerinden önce ondan bir cüz olduğu şeydir. Şu anlamda ki; zamanın, öncelikle nitelendirilen cüzünün sonralıkla nitelendirilmesi ve onun sonralıkla nitelendirilen cüzünün öncelikle nitelendirilmesi imkânsız olmaktadır. Kelâmcılara göre, onların bahsettiği bu öncelik ve sonralık aklî bir itibardır, hariçte varlığı yoktur. Sonradan var olanın yokluğu, onun varlığından önce gelir. Baba ve oğul konusunda filozofların zikretmiş olduğu bu öncelik ise, yokluğa ilişen ve onun vasfı olan bir önceliktir. Yokluğa ilişen ve ona sıfat olan şey ise, hariçte varlığı bulunan bir şey olmaz. Bilakis, göreceli ve vehimsel bir şey olur. Bu yüzden var olan bir mahal gerektirmez. Sonuçta bizzat öncelik ve sonralık ilintisi, filozofların iddia ettiği üzere hariçte mevcut olmaz.<sup>1</sup>

Newton, zamanın kendi vücudu ve niteliği bakımından her zaman aynı şekilde yürüyen ve ilerleyen bir şey olduğuna inanmış; zamanın ilerleyişini, hareketini ve akımını bir nehre benzeterek pasif ve haricî bir zaman anlayışı ortaya koymuştur. Bu nedenle onun bu tezine çeşitli itirazlar gelmiş, bazıları, bu nehre düşen bir şeyin ne gibi bir değişikliğe uğrayacağını, bu belirli şey ile nehre düşmeyen şeyler arasında ne gibi bir fark olduğunun nasıl izah edileceğini sormuşlardır. Zaman bir akarsu olarak kabul edildiği takdirde, bunun başlangıcıyla sonu ve sınırları hakkında kesin bir fikir elde edilememektedir. Ayrıca, zamanın mahiyeti son noktada eğer cereyan, hareket ve geçiş ise, o halde; birinci zamanın hareketini ayarlayacak diğer bir zaman, ikinci bir zamanı ayarlayacak başka bir zaman olmalı ve sonsuzluk içinde böyle devam etmelidir. Bu

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 215, 216.

bakımdan, zamanı “haricî” veya nesnel kabul eden bir tez, birçok güçlük ortaya çıkarmaktadır. Pratiğe alışık olan Arap düşünme biçiminin de, zamanı, Yunanlılar gibi gerçek dışı bir şey olarak kabul etmemiş olması normaldir. Zamanı anlamak için bir duygu organı bulunmamakla birlikte, zamanın bir çeşit akış ve yine onun gerçek bir dış varlığının bulunmadığı inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim modern bilimin zaman teorisi de Eş’ârilerin teorisi ile aynıdır. Ayrıca son zamanlarda zamanın niteliği konusunda elde edilen buluşlara dayanarak modern fizik de, maddenin varlığının süreklilikten yoksun olduğu tezini ortaya koymuştur.<sup>1</sup>

Modern fizik, kâinatın hissedilmez derecelerle değil, ani atlamalarla değişikliklere uğradığını ortaya koymaktadır. Aslında herhangi bir fizik düzeninde, kendi yerlerinde belirgin ve muayyen olan durumların sayısı daima sonsuz olacaktır. Ancak iki ayrı ve birbiri ardından meydana gelen durumların arasında evren sabit ve sakin olduğu için zaman da devre dışı kalmış olmaktadır. Bu göstermektedir ki zamanın varlığı sürekli değildir. Yani bunun da bir cevheri vardır.<sup>2</sup>

Bir felsefe ve kelâm terimi olan cevher, kendi başına bulunan ve değişmeyen öz varlık anlamındadır. “el-cevherü’l-ferd, el-cevherü’l-vahid” gibi terimler atom kelimesine eş manada kullanılmaktadır. Filozoflar ve kelâmcıların ortak görüşüne göre cevherler, yaratılmıştır, bir niteliğe sahip değildir ve sayıları bellidir. Cevherler birbiriyle birleşerek cisimleri meydana getirirler ve daha sonra da arazları kabul ederler. A’raz, “cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey”, “bizzat var olan varlıkta ortaya çıkan durum” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>3</sup>

Filozofların birçok kitabını inceleyerek onların fikirleri ile Mu’tezile’nin fikirlerini mezc etmeye çalışmış bir âlim olan Nazzam, filozofların atomların bölünemeyecek cüzler olduğunu reddetmelerine paralel bir görüşle uzay ve zamanın cisim olduğunu ve cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceğini söylemiştir. Ancak sonlu bir şeyin sonsuz mekânları birer birer geçmesi veya sonsuz şeylere temas etmesi imkânsız olduğundan Nazzam, böyle bir problemin halli için tafra teorisini ortaya koymuştur. Buna göre bir cismin bir yerde, sonra da ikinci bir yere uğramadan üçüncü bir yerde olması sıçrama (tafra) yoluyla gerçekleşebilmektedir. Meselâ kayanın üzerinde bir noktadan diğerine doğru yürümekte olan bir karınca, iki nokta arasındaki

<sup>1</sup> İkbâl, *a.g.e.*, s. 104, 105.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 106.

<sup>3</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA*, “Araz”, C. 3, s. 337, 338; Bulut, Halil İbrahim, “Mutezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları”, *Marife*, Yıl 3, S. 3, s. 282.

sonsuz mesafeyi kısmen yürüyerek kısmen de sıçrayarak geçebilmektedir. Nazzam'ın bunu izah etmek amacıyla yaptığı benzetmeye göre, bir kuyunun ortasına uzatılmış bir ağaca bağlı, elli zira uzunluğunda ve ucuna bir kova asılı olan bir ipe paralel olarak ucunda elli zira uzunluğunda ve onun da ucunda çengel bulunan bir ipin kovaya takılması ile kuyunun başına kadar çekilmesi durumunda ip aynı anda elli ziralık bir uzunlukla yüz zira yol almış olacaktır. İşte bu, ancak bazı mesafelerin sıçrama ile alınabildiği fikri ile açıklanabilir bir durum olmaktadır. Şehristânî, Nazzam'ın tafranın paralel bir mesafe kat'ı olduğunu bilmemekle suçlayarak onun bu noktada, ilmî yönden eleştiri alacağını ifade etmektedir. Ona göre, yürümekle sıçrama arasında zamanın hızına ve yavaşlığına bağlı bir fark bulunmaktadır.<sup>1</sup>

Newton fiziği bir parçacığın A noktasından B noktasına giderken basit bir yol takip edeceğini savunmakta iken, standart kuantum fiziği ise parçacığın A'dan B'ye giderken herhangi bir yol izlemeden yalnızca bir noktadan diğerine sıçradığını iddia etmektedir.<sup>2</sup> Bu ikinci görüş ile Nazzâm'ın tafra görüşü arasında, mesafelerin sıçrama ile alınabileceğinin imkân dâhilinde görülmesi noktasında bir benzerlik bulunmaktadır.

Kelâm ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan ve bu yüzden İbn Sina'ya dayanan Âmidî, Curcanî gibi Gazali sonrası kelâmcılar arasında yer alan Râzî'ye göre zaman a'raz ve hâdis bir tabiata sahiptir.<sup>3</sup>

### 3.3. Zamanın Oluşumu

#### 3.3.1. Zamanın Taksimi

Mütakellimine göre akşamın günün önüne geçmesi gibi bir zaman taksimi, sadece bir düzenlemedir. Böyle olmasaydı, zamanın maziden başlamış olarak farz edildiği bir durumda akşam öne geçer; zamanın gelecekte başlamış olarak farz edildiği bir durumda ise akşam, sonra olurdu.<sup>4</sup>

Zamanın mahiyetinde mahiyetinin arazı olan cüzler farz edilse; öncelik ve sonralık, zamanın mahiyetinin zatına ait olacak ve mahiyete ait olan öncelik ve sonralığın arazlarının mahiyetten başka bir duruma ihtiyacı olmayacaktır. Burada sözü geçen şey, öncelik ve sonralığın zâtı itibarıyla onun arazları konusunda zamanın

<sup>1</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>2</sup> Gribbin, Mary-John, *a.g.e.*, s. 51.

<sup>3</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 80.

<sup>4</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 211.

cüzlerine muhtaç olduğudur. Diğer bir ifade ile o, kendisinin arızî durumları konusunda zamanın cüzlerine muhtaçtır. İşte bu yüzden zamanın dün ve bugün şeklinde bir taksime tâbi tutulması sadece düzenleme amaçlı olan bir yapılanma olmaktadır. Yoksa zamanın zatına veya mahiyetine ait bir durum değildir. Daha önce de bahsi geçtiği gibi zaman, “ğayru’l-kârr” yani kararsız bir mahiyete sahip vehmi bir varlık olarak sürekli bir değişme ve akış içindedir. Zatının dahi bir kalıcılığı yoktur.<sup>1</sup>

Zamanın mevcut kabul edilmesi halinde, o ya mazi, ya an, ya da geleceğin bizzat kendisi olarak kabul edilmek zorundadır. Ancak zamanın gerçekte var olmaması, bir vehimden ibaret olması bu ihtimali iptal etmektedir. Mademki, zamanın zatının bir kalıcılığı yoktur; geçmiş, an ve gelecek diye bir şey de gerçekte var değildir. Kelâm âlimlerinin kabul etmiş olduğu bir mantık kuralına göre; daha özel olan bir şeyin var olmadığının söylenmesi, ona bağlı bulunan daha genel bir yapının da yok olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle, belirli sayıdaki işler, daha genel olan belirli sayıdaki işlerle sınırlandırıldığı takdirde; onların her biri daha özel demektir ve bu, o işlerden herhangi birinin mevcut olmaması durumunda, daha genel olanın da kesinlikle mevcut bulunmayacağını göstermektedir. Çünkü genel olanın varlığı, ancak özel olanın mevcut olması ile mümkündür.<sup>2</sup>

Cürcânî’nin filozoflara karşı öne sürdüğü bir delilde bu konu şöyle izah edilmektedir: Şimdiki zaman mevcuttur, yani zamanın var olduğu iddia edilirse şayet, bu durumda şimdiki zamanın da var kabul edilmesi gerekecektir. Aksi takdirde şimdiki zaman asla mevcut değil demek olur. Çünkü zaman; “şu an, geçmiş ve gelecek”le sınırlıdır. Mazi, geçmişte şimdi iken sona ermiştir. Gelecek zaman ise “şimdi” olacak olandır. Şu anda o, beklenilendir. Eğer “şimdi” var değilse, “mazi ve müstakbel” de var değilse, var sayılanın tam tersine zamanın asla bir varlığı yoktur. O, yani şimdiki mevcut zaman, bölünemezdir. Aksi takdirde onun cüzleri birlikte ise, zamanın parçalarının birleşmesi gerekir ve zaruri bilgi bunun geçersizliğine hükmeder. Zamanın cüzlerinin birliği mümkün olsa idi, geçmiş zamanda hâdis olan bir şeyin bugün de hâdis olması mümkün olurdu. Zamanın cüzleri müterattib ise, şimdiki zamanın cüzlerinden bazıları diğer bazısından önce gelir. Sonuçta şimdiki zamanın hepsi şimdiki zaman olmaz, bilakis onun bir kısmı hızla geçmiştir. Sözü şimdiki zaman olan o bir kısma getirecek olursak; bu takdirde, bölünemeyen şimdiki zamanda son bulması gerekecektir. Çünkü

<sup>1</sup> a.g.e., aynı yer.

<sup>2</sup> a.g.e., s. 212.

onun sonsuza kadar bölünmesi imkânsızdır. Şimdiki zaman bölünmez ise; aynı husus, ikinci cüzde, yani şimdikinın hemen peşinden olacak olan cüzde ve yine ikincisinin hemen peşinden olacak olan üçüncü cüzde de geçerlidir. Çünkü ister mazi, isterse gelecek olsun, zamanın her bir cüzü mutlaka bir vakitte “şimdiki zaman” idi. Böylece anlaşılmış olmaktadır ki, şimdiki zaman ve dolayısıyla da zamanın cüzleri de bölünmezdir. Bu bölünmeyen cüzler, “an” diye isimlendirilir. Sonuçta zaman, ard arda gelen anların birleşiminden oluşur. Filozoflar tarafından farz olunan şey, zamanın var olduğudur. Böylece hareket de bölünemeyen cüzlerin birleşiminden ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü zaman, hareketin arazlarındandır ve onun üzerine intibak eder. Mesafe anlamındaki cisim de bölünmeyen cüzlerden mürekkeptir. Çünkü hareket, onun arazlarındandır ve onun üzerine intibak eder. Kısacası zaman, hareket ve mesafe birbirine bağlı olaylardır. Bunlardan herhangi birinde bir cüz var sayıldığında, bunun karşılığında diğer ikisinden her birinde de bir cüz varsayılır. Bunlardan birisi bölünmeyen cüzlerden mürekkepe diğer ikisi de böyledir. Dolayısıyla zaman mevcut olursa şimdiki zaman da mevcut olur. Şimdiki zaman mevcut olursa cisim bölünmeyen parçalardan mürekkep olur. Halbuki filozoflar bu görüşte değildirlir. Yani, cismin bölünemeyen cüzlerden mürekkep olduğunu kabul etmemektedirler. Bu şekilde, filozoflar ilzam edilmektedir. Kelamcılar cismin o cüzlerden mürekkep olduğunu, cismin o cüzlerin birleşiminin imkânsızlığını gösteren bir delille iptal etmekte ve böylece delilleri, kesin delil halini almaktadır. “Zaman var olsa idi ya şimdi ya geçmişte yahut da gelecekte var olurdu” şeklindeki her üç ihtimal de geçersiz olmaktadır.<sup>1</sup>

Mazinin şu anda, gelecekte ve bir şeyin kendisine zarf olmasının imkânsızlığından dolayı da mazide mevcut bulunmamasına rağmen, insan zihninde mevcut bulunduğu iddia edilecek olursa; buna, mekânın mekânlardan birinde bulunmasa bile bizatihi mevcut olduğu, fakat mekânlı olanın bunun tam aksine bir mekânda bulunmadan mevcut olamayacağı gerçeği ifade edilerek cevap verilmektedir.<sup>2</sup>

### 3.3.2. Zaman ve Hareket

Kelâmcıların büyük çoğunluğu, hareketin değil fakat hareket edenin varlığını kabul edip, hareket eden varlığın dışında, hareket diye bir şeyin olmadığını; insan

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 211, 212.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 212.

vehminin, hareketi varmış gibi sandığını beyanda ısrar etmektedirler. Buna göre zaman, hareket ve idrakin toplamı olmaktadır.<sup>1</sup>

Kelâmcılar, hareket ve sükûnun anlamı ve bunların cisimdeki yerinin birinci mekân mı, ikinci mekân mı olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bazı âlimler, hareket ile oluşun aynı anlama geldiğini ifade etmektedirler. Onlara göre, hareketlerin hepsi birbirinin uzantıdır. Bunların bir kısmı intikaldır, bir kısmı ise intikal değildir. Bu görüşü ileri süren Nazzam, cisim bir mekândan bir mekâna hareket ettiğinde, birinci mekânda meydana gelenin hareket olduğunu, ikinci mekândakininse oluşu gerektiren dayanmalar olduğunu ifade etmektedir.<sup>2</sup>

Muhammed b. Şebîb, hareket ve sükûnun gerçekte var olduklarını ispat etmekte ve onların oluşlar olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, oluşlardan bazıları hareket, bazıları sükûndur. İnsan, ikinci mekâna hareket ettiğinde, ikincide oluşu gerektiren birinci mekândaki yaslanması, cisim ikinci mekâna geçtiğinde intikal ve zeval olmaktadır. Çünkü dâimîlerin söylediğine göre, cisim ikinci mekâna geçmedikçe o, birinciden yok olan, intikal eden ve hareket eden ismini almaz. İkinci mekânda meydana gelen sıfat birinci mekândadır. İkinci mekânda oluşu halinde mecazen ona yok oluş ismi verilir. Hareket, üçüncü mekânda oluşu ve ikinci mekânda sükûnu gerektiriyorsa, bazen ikinci mekânda oluş, hareket ve sükûn olabilmektedir.<sup>3</sup>

Muammer'e göre, sükûnun anlamı oluşturmaz. Oluş olmayan bir sükûn olmadığı gibi, sükûn olmayan bir oluş da yoktur.<sup>4</sup>

Ebu'l-Huzeyl, hareketler ve sükûnun oluşlar ve temaslardan başka olduğunu ifade etmektedir. Cismin ilk mekândan ikinciye hareketinin ikincide meydana geldiğini söyleyen Ebu'l-Huzeyl, onun oluş halinde ikinci mekânda olmasının, birinciden intikal etmesi ve çıkması anlamına geldiğini belirtmektedir. Cismin mekânda sükûnu ise orada iki vakit eğleşmesidir. Bir mekândan hareket etmek için iki mekân ve iki zaman gerekmektedir. Sükûn için de iki zaman gerekli olmaktadır. Abbâd, hareketler ve sükûnun temaslar olduğunu, hareketin zeval olduğunu iddia etmektedir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s. 212, 213.

<sup>2</sup> *el-Eş'ârî, a.g.e.*, s. 271.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 272.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, aynı yer.

<sup>5</sup> *a.g.e.*, aynı yer.

Bişr b. El-Mu'temir, hareketin birinci ve ikinci mekânda meydana gelmediğini fakat cismin hareket yoluyla birinciden ikinciye hareket ettiğini söylemektedir.<sup>1</sup>

Cübbâî'ye göre, hareket ve sükûn oluşlardır. Hareketin anlamı intikal değil, yok oluşturmaktır, zira yok olmayan bir hareket yoktur. Buna bağlı olarak madum hareket, hareket olmadan önce intikal olarak değil de zeval olarak isimlendirilmektedir.<sup>2</sup>

Eş'ârî bir yerde ona her hareketi zeval olarak ispat yerine niçin intikal olarak ispat etmediğini sormakta ve o buna, tavana asılı bir ip *hareket* ettirildiğinde “intikal etti” demek yerine “yok oldu, dalgalandı ve hareket etti” ifadelerinin kullanıldığını söyleyerek cevap vermektedir. Eş'ârî bu kez de neden “havada intikal etti” ifadesini kullanmadığını sorunca o, farkı ortaya koyacak bir cevap bulamamakta ve susmaktadır. Cübbâî, cismin hareketin ne zat ne de bir mana olmasından dolayı bir hareket değildir, şeklinde bir iddiaya da sahiptir.<sup>3</sup>

Hareket lafzî ortaklık için kullanılmakta olan bir kavramdır. Bazen kat etme anlamında ki bununla, başlangıç ve son arasında hareket edenin akledilmesi kastedilir. Dolayısıyla bu anlamda, onun bir varlığı yoktur. Çünkü hareket eden sona varmadığı sürece; bu, başlangıçtan sona doğru uzanan kesintisiz iş mevcut olmaz. Sona ulaştığında ise, kavranabilen bu kesintisizlik geçersiz olur ve ayandaki varlığı tasavvur olunamaz. Aslında, kat etme anlamındaki hareket, ancak hayalde resmolunmaktadır. Hareketin bir diğer anlamı ortada olmaktır ki bu, sabitliği kaldıran durumdur. Bunun sayesinde cisim, sürekli olarak başlangıç ve son arasında ortadadır. Sonuçta, hareket iki farklı anda tek mekânda olmaz. Bu anlamıyla hareket, mesafenin başından sonuna kadar sürekli değildir. Mesafeye tatbik edilmiş değildir. Bilakis hareket, mesafe üzerinde var sayılan her bir sınırdan mevcuttur. Fakat sürekliliği ve sabit olmayışı nedeniyle mesafenin bütün sınırlarına nispet edilmiştir. Bu da hayalde, hareketin bütün mesafe üzerine tatbik edilen bir iş olduğu resmini vermektedir. Bütün bu gerçekler, filozoflar tarafından ilk anlamıyla hareketin kullanılması ile zamanın var olmadığı delilinin çürütülemeyeceğini göstermektedir. Çünkü hareketin ayanda zaman gibi bir varlığı yoktur. İkinci anlamla da bu mümkün değildir. Çünkü hareket her ne kadar mevcut olsa da, mesafenin tamamına yayılmış değildir. Onun bölünemez olması, mesafenin bölünemezliğini gerektirmediği gibi; onun cüzlerinden herhangi bir cüzün bölünemez olmasını da gerektirmemektedir.

<sup>1</sup> a.g.e., aynı yer.

<sup>2</sup> a.g.e., aynı yer.

<sup>3</sup> a.g.e., s. 271, 272, 282.

Ancak, mesafe içerisinde, hareketin uzandığı yöne doğru bölünemez ve var sayılan sınırların olmasını gerektirmektedir. Zamanla ilgili böyle bir cevapla, delilin temelinin iptal edilmesi mümkün değildir. Yani zamanın da hareket gibi sürekli bir iş olduğu şeklindeki bir cevapla delilin temeli çürütülemeyecektir. Çünkü mesela Tufan zamanı, zorunlu olarak şu anda var değildir. Eğer zaman, sürekli bir iş olsaydı, bütün zamanların gerçekte tek olması gerekirdi. Bu da apaçık batıldır. Tartışmalı olan bu konu el-Mebâhis el-Meşrikiyye’de şöyle geçmektedir: “Zaman, aynen hareket gibi iki anlam taşımaktadır: Birincisi, dış dünyada mevcut ve bölünemez bir olgu anlamındadır ki bu, ortada olma anlamındaki hareketle uygunluk arz eder. İkincisi ise, hariçte varlığı olmayan ama vehmedilen bir iş anlamındadır. Nasıl ki ortada bulunma anlamındaki hareket, kat etme anlamındaki hareket olarak algılanıyorsa; ona uygun olan bu iş de -ki bu da onun gibi bölünmezdir- seyelanı (hareketliliği) nedeniyle, vehimde sürekli bir iş olarak algılanmaktadır. Bu takdirde o, vehimsel hareketin ölçüsüdür. Razî’ye göre, zamanın hariçte var olduğu söylenen türü ise seyyal an diye adlandırılmaktadır.”<sup>1</sup>

Hareket ve sükûnun araz mı, sıfat mı olduğu konusunda kelâm âlimleri iki görüşte farklılaşmışlardır. Bunlardan birine göre, hareket ve sükûn sıfat değil arazdır, cisimdir ve manadır. Çünkü bunların hepsi değişime uğrayan şeylerdir. Diğer bir kısım âlimler de hareket ve sükûnun sıfat değil de araz olduğunu iddia ederken sıfatların “Zeyd âlimdir, kadirdir, canlıdır” ifadesindeki gibi söz ve kelâmdan ibaret olan vasıflar olduğunu; ilim, kudret ve hayatın sıfat olmadığı gibi hareket ve sükûnun da sıfat olmadığını söylemektedirler.<sup>2</sup>

Razî’nin görüşlerinin ortaya çıkardığı sonuca göre, var olduğu söylenen hareket ve zaman arasında hiçbir fark yoktur. Bölünmez ve mesafeye muntabik olmaz. Dolayısıyla, bölünmez cüzlerden mürekkep olması gerekir. Bölünmez seyyal hareketin sürekliliğinden nasıl ki, sürekli harekette var sayılan cüzlerin bazısının bazısıyla bir araya gelmezse gerekmezse; bölünemez hareketin miktarı anlamındaki bölünmeyen zamanın sürekliliğinden de, bölünebilir hareketin miktarı olan bölünebilir zamanda var sayılan cüzlerin bir araya gelmesi gerekmez. Öyleyse, Tufan zamanının şu anda var

<sup>1</sup> a.g.e., s. 213.

<sup>2</sup> a.g.e., s. 279.

olması, neden gereksin? Eğer bu zorunlu olsaydı, mesafenin başında, hareketin zamanının mesafenin sonundaki hareketle birlikte olması gerekecektir.<sup>1</sup>

### 3.3.3. Zamanın Ezelîliği ve Ebedîliği

Ezel, varlığın geçmişe doğru devam etmesi, geçmiş bakımından sonsuza doğru takdir edilmiş zaman için varlığın zamanî yönden devam etmesi, önceliği nefyetmek; ebed ise, varlığın gelecek bakımından sonsuza doğru devam etmesi, alken son bulması tasavvur edilemeyen zaman anlamlarını içermektedir.<sup>2</sup>

Ezelî, varlığın yoklukla geçilmemiş olması durumudur. Ezelî kelimesinin bir diğer anlamı ise, varlığında bir illete muhtaç olmayan, yani var olma ile yok olma imkânı eşit olmayandır. Kadim olan bir varlığın yokluğu muhaldir. Ebedî ise, asla yok olmayan, zaman bakımından yokluğun kendisine arız olmadığı şey demektir.<sup>3</sup> Bu anlamda varlık üç kısma ayrılmaktadır:

- a. Ezelî ve ebedî olan varlıktır ki bu Allah'tır.
- b. Ezelî ve ebedî olmayan varlıktır ki bu dünyadır.
- c. Ebedî olup ezelî olmayan varlıktır ki bu ahirettir.<sup>4</sup>

Filozoflar ve mutasavvıflar, sabit ayanlar ve mücerred ruhların ezelî olduklarını söylemişlerdir. Onlara göre Allah'ın ezelîliği ile diğer varlıkların ezelîliği arasında fark vardır. Allah'ın ezelîliği selbi sıfatı olarak O'nun ilkliliğini ortadan kaldırır. Yoklukta varlığın başlangıcı şeklinde değildir. Çünkü O'nun ezelîliği, varlığı ile aynıdır. Diğer varlıkların ezelîliği ise varlığının, Yaratıcı'nın varlığının devam etmesi ile birlikte olması demektir. Onların varlığı yokluktan sonra olduğu için her birinin varlığının bir başlangıcı bulunmaktadır.<sup>5</sup>

Kelâmcılara göre zaman, varlığın dışında bir varlığa sahip değildir. Çünkü zaman ve hareket birbirinden bağımsız düşünülemez ve gerçekte hareket diye bir şey de yoktur. Ancak insan zihni vehimle onu eşyadan ve olaylardan soyutlamaktadır. Hareket eden ve hareket ettirilen vardır. Buna göre hareketi varlıkla birlikte düşünen akıl, zamanı da beraber düşünmektedir. Bir cismin ezelde hareketli olması imkânsızdır.

<sup>1</sup> el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebi'l-Meâlî Abdi'l-Melik, *Kitâbu'l İrşâd* (Tah. Esad Temîm), Müessesesi-i Kütüb-i Sekafiyye, Beyrut 1980, s. 213.

<sup>2</sup> el-Cürcânî, a.g.e., s. 10; et-Tehânevî, a.g.e., s. 84.

<sup>3</sup> el-Cürcânî, a.g.e., s. 3, 10; et-Tehânevî, a.g.e., s. 84.

<sup>4</sup> el-Cürcânî, a.g.e., s. 10.

<sup>5</sup> et-Tehânevî, a.g.e., s. 84.

Çünkü hareket bir halden başka bir hale geçiş olduğu için kendinden önce başka bir hareketi gerektirmektedir. Ezel mefhumu ise kendinden önce bir durumun bulunmasına engel bir olgudur. Bu yüzden ezelin hareketle birlikte bulunması mümkün değildir. Zaten hareket Allah'ın dilemesiyle bir anda yaratılmıştır. Öncelik-sonralık, geçmiş ve gelecek de bir anlık yaratma ile oluşmuştur.<sup>1</sup>

Basra Mu'tezilesi'ne mensup bir âlim olan Nazzâm, kelâmcıların bu konudaki genel kanaatinden farklı olarak; yüce Allah'ın varlıkları bugün bulundukları hal üzere madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak bir defada yaratmış olduğunu, bundan dolayı Âdem'in yaratılmasının evlatlarının yaratılmasından önce olmadığını ancak Allah'ın kendi yarattıklarının bir kısmını gizlemiş olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda daha çok tabiatçı filozofların düşüncelerini benimseyen Nazzâm'a göre, zaman bakımından öncelik ve sonralık, varlık ve hudusta değil ancak gizlenen yerden zuhur etme konusunda olmaktadır.<sup>2</sup>

İbn Teymiyye'ye göre ise mutlak zaman, mutlak hareketin ölçüsüdür. Allah yerleri ve gökleri, güneşi ve ayı yaratmadan evvel hareket ve zamanlar bulunmaktaydı ki bu hareket ve zamanlar kıyamet sonrasında cennette olacaktır. İbn Teymiyye'nin bu açıklamalarının soyut varlıklarla ilgili harekete dair olduğu anlaşılmaktadır.<sup>3</sup>

### 3.3.4. Zamanın Hudûsu

Kelâm âlimlerinin çoğunluğu yaratılışın bir başlangıcı olduğu noktasından hareketle, zamanın evrenin yaratılması ile birlikte başladığını dolayısıyla zamanın da Allah tarafından evrenle birlikte sonradan yaratıldığını yani hâdis olduğunu savunmaktadırlar.

Mu'tezile âlimlerinden Ebu'l-Hüzeyl, âlemin hudûsu meselesinde “evveli nihayetsiz olan hareketleri kabul etmediğim gibi, sonunda nihayete ermeyen hareketleri de kabul etmem” şeklinde bir ifade kullanmaktadır.<sup>4</sup>

Âlem değişmeye ve oluşa varan bir dinamizmi içinde barındıran öz enerjiye sahiptir. Zaman ise bu değişimin sonucu olmaktadır. Mazi, hal ve istikbal, yok oluş ve bunun ardından benzer veya farklı varlıkların yeniden ortaya çıkması hep değişim ile

<sup>1</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 71, 72.

<sup>2</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>3</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 71, 72.

<sup>4</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 63.

olmaktadır. Bu yüzden zaman, değişimin ölçütüdür. Zaman araz ve hâdis tabiatı gereği değişim içindedir. Eş'ârîler de yenilenmeden bahsederek evrenin değişkenliğine işaret etmektedirler ki bu değişim zamanın fark edilip ölçülmesini sağlamaktadır.<sup>1</sup>

Filozofların, âlemin kıdemini ispat etmek için ortaya koydukları deliller tehâfütlerde birkaç maddede toplanmaktadır:

a. Malul tam illetten geri kalmaz. Âlemin yaratılmasında gerekli olan her şey ezelde mevcuttur, bu yüzden âlem ezelde yaratılmış olmaktadır.

b. Zamanın ezelî olması zorunludur çünkü onun varlığı âlemin varlığı ile başlamaktadır.

c. Âlem, ezelde varlığı mümkün olandır. Dolayısıyla varlığı kadim olmalıdır. Âlemin var olma imkânı ezelîdir.

d. Her hâdisten önce bir madde gelmelidir. Madde kadim olmazsa, her maddeden önce başka bir madde geleceği için teselsül gerekecektir.<sup>2</sup>

Tehâfüt adlı eserinde yirmi meselede filozofları reddederken kelâm âlimlerinin yolu olan cedel metodunu kullanan Gazali, âlemin yaratılışı meselesini oldukça açık olarak ele almıştır. Ona göre imkân, aklın varlığını takdir ettiği bir şey olarak sadece aklın bir hükmüdür. Bu yüzden onun dışta bir varlığı yoktur. Kendisinin sıfatı olacak hiçbir maddî varlığa muhtaç değildir. Dolayısıyla mümkün varlığın mahalli dışta bir madde olamaz. Mümkünün yaratılması birçok mümkün varlık arasında bir ta'yin ve tahsisle gerçekleştiği için âlem de ilâhî irade ile meydana gelmiştir, yani zaruretle meydana gelmiş değildir. Âlemin yaratıldığı, geçmişte kalan zaman sonsuz olmadığı gibi âlem de sonsuz değildir. Zamandaki sonsuzluk ile mekândaki sonsuzluk arasında mantiken hiçbir farklılık olamaz. Zaman, âlemle birlikte yaratılmıştır ve âlemin dışında başka bir zaman, ilk veya son yoktur. Zaten zamanda, mekânda ve nedensellikte silsileler sonludur. Sayı bakımından adet bile sonsuz olamaz. Kâinat illetlidir ve sonludur. Ezelî, ebedî, mutlak irade ve kudret sahibi ise yalnızca Allah'tır. Gazali'nin âlemin beka veya fesadı konusundaki bu görüşlerinde vahye tâbi olduğu görülmektedir.

3

<sup>1</sup> Kalın, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>2</sup> Güzel, *a.g.e.*, s. 154.

<sup>3</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 127, 128.

Filozofların kadim iradeden ancak kadim varlığın meydana gelebileceği, asla hâdis varlığın meydana gelemeyeceği şeklindeki iddialarına Gazali, yine kendilerinin iddia ettikleri kadim olan felek devirlerinin hadislerin sebebi olduğu görüşleri ile karşı çıkmaktadır. Felek devirleri kadim veya hadis olmak zorundadır. Kadim iseler hâdis olan nasıl onlardan meydana gelmektedir? Hâdis iseler, onları da meydana getiren hâdis sebepler de düşünölmek zorunda olacak ve bu da teselsüle neden olacaktır.<sup>1</sup>

Gazali, filozofların geçmiş zamanın sonsuzluğunu kabul etmelerinin, illetlerin sonsuzluğunu da zorunlu olarak kabul etmelerine yol açacağını ve bunun da âlemin Allah'ın bir sun'u olduğunu ispat edemeyeceğini belirterek onun kıdemini kabul edip yaratıcısını inkâr eden maddiyyûnun bile İlâhiyyûndan daha mantıklı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre filozofların imkân delili yetersizdir. Çünkü her bir haddi için doğru olan bir hâl bütün için doğru olmayabilir. Silsilenin her bir haddi mümkün, bir illete muhtaç olabilirse de bütünü vacip olabilir. Bu, âlemin kıdemini kabul ettikten sonra gece ile gündüzün birbiri ardına gelmesine karşı her birinin birer başlangıcı olduğunu ama bütünün başlangıcı olmadığını kabul etmek gibi olmaktadır.<sup>2</sup>

Filozoflar âlemin ezelî olmasının zorunlu olduğunu ileri sürmekte iken, kelâm âlimlerine göre âlemin ezelî olması imkânsızdır.

Daha önce bahsi geçtiği gibi filozoflar âlemin yaratılması ile ilgili gereken her şeyin ezelde hâsıl olması durumunda, onların yaratılmasının da ezelde hâsıl olacağı anlamına geleceğini ifade ederek bunun, âlemin ezelde var edildiğine delâlet ettiğini iddia etmektedirler. Kelâm âlimleri ise bu iddiayı çeşitli yönlerden reddederek çürütmektedirler.

Filozoflara göre, âlemin ezelde hâsıl olmadığı farz edilecek olursa iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri, âlem hâdis ise onun meydana gelişi hâdis olma şartına bağlanmış olmaktadır. Buna göre âlemin yaratılışı ezelde hâsıl olmamıştır. Demek ki âlemin yaratılışı için gereken şeyler ezelde hâsıl olmuş değildir. İkinci ihtimal şudur ki, âlemin yaratılışı hâdis olması gibi bir şarta yani zamanda varlığa gelmiş bir şarta bağlı değildir. Bu durumda âlemin herhangi bir müreccih olmadan kendi başına tercih edilmiş olması gerekecektir. Hem âlemin yaratılışı ile ilgili gereken şeyler ezelde hâsıl olmamış ise, onlardan en azından bazıları hâdis olmuş olacaktır. Hâdis olan şey, bir müessirin tesirine ihtiyaç duymaz denilirse bu, hâdis olanın müessire ihtiyacı

<sup>1</sup> Güzel, *a.g.e.*, s. 162, 163.

<sup>2</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 128.

olmadığı anlamına gelir ki imkânsızdır. Bu hâdisin bir müessire ihtiyacı olduğu kabul edilirse ya onun meydana gelmesi için gereken şeyler ezelde hâsıl olmuş olur –bu takdirde hâdis olan şey için kadimdir denilmesi gerekir- ya da gereken şeyler ezelde hâsıl olmamış olur. Onlardan bir kısmının zorunlu olarak hâdis olması gerekli olacağından söz diğerlerinin de hâdis olmasına nakledilir ki bundan teselsül ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, malulun tam illetten geri kalamayacağı ispat edilmiş olmaktadır.<sup>1</sup>

Kelâmcıların filozofların birinci delillerine verdikleri cevapları dört maddede sıralamak mümkündür.

a. Âlemin yaratıcısının, onun yaratılmasıyla ilgili şartları ezelde toplamış olması âlemin kadim olmasını zorunlu kılmaz. Buna karşın, âlemin yaratıcısının âlemi iradesi ile muayyen bir vakitte meydana getirmesi mümkündür.

b. Âlemin yaratılması için gereken her şeyin ezelde hâsıl olduğu doğrudur. Ancak âlemin ezelî olmamasının onun bir tercih edici olmadan kendi kendine tercih edilmiş olduğunu göstereceği iddiası yanlıştır. Çünkü âlem yaratılmadan önce gerçekleşmiş bir zaman yoktur.

c. Filozofların iddiaları doğru olsaydı günlük olaylar ezelî olmalıydı. Oysa günlük olaylar hâdistir.

d. Âlemin yaratılışı için gerekli her şeyin ezelde hâsıl olması, âlemin ezelde yaratılmış olmasını zorunlu kılmaz. Bu ancak âlemin ezelde mümkün olması durumunda olabilecek bir ihtimaldir. Oysa bu, mümkün değildir. İmkânın ezelîliği, ezelîliğin imkânını gerektirmez.<sup>2</sup>

Kelâm âlimlerinin birinci cevabına, filozofların iradenin istenen şeyin meydana gelmesinde yeterli olmadığı, mutlaka taalluk etmesi gerektiği, bu taallukun ezelî olması durumunda meydana gelen şeyin de ezelî olacağı; taallukun ezelî olmaması durumunda ise hadis olacağı ve bunun devam ederek teselsüle neden olacağı yönündeki itirazlarına<sup>3</sup>, mütekellimler yine onların bir başka iddialarını kendilerine destek alarak karşılık vermektedirler. Onlar, Allah'ın iradesinin muayyen bir vakitte taalluk etmesini belirleyen bir muhassısın olmasının mümkün olduğunu ve bu muhassısın, Allah'ın âlemi yaratacağı vakitte, yaratmaya dair olan ezelî ilmi olduğunu, ezelî ilmin meydana

<sup>1</sup> Güzel, *a.g.e.*, 154-156.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s.156, 157.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 158.

gelmesinin zorunlu ve aksinin de mümteni olduğunu ifade ederek Allah'ın iradesinin taallukunun da buna bağlı olarak kaçınılmaz olacağını iddia etmektedirler. Aslında bu karşı iddia, kelâmcıların kendi fail-i muhtar anlayışlarını yıkmakta, fakat sırf karşı delili çürütmek amacıyla ortaya konulmuş ihtimallerden ibaret olduğu için filozofların bunu reddedişi sadece bir kısır döngü ile aynı tartışmanın yenilenmesine neden olmaktadır. Yine de metod yönünden itiraz edilen bir görüştür. Çünkü muarızın iddiasını destekleyen bütün ihtimalleri ortadan kaldıran bir yapıda değildir. Tam tersine karşı tarafı destekleyen bir nitelik arz etmektedir. Muhteva yönünden ise Allah'ın, Mûcib bi'z-Zat olduğu kanaatine yol açtığı için yine âlemin kıdemini destekleyen bir nitelik göstermektedir.<sup>1</sup>

Kelâm âlimleri, âlemin yaratılması ile ilgili gereken şeylerin ezelde toplanmış olmasının âlemin kadim olmasını gerektirmeyeceğini söylemektedirler. Çünkü yaratıcı mucib bi'z-Zat değil de Fail bi'l-ihhtiyar ise malul olan âlem ile ona illet olan yaratıcı arasına bir fasıla girmesi mümkündür ki, halen devam eden âlemin yaratılışına dair ezeldaki iradenin taalluku da bu şekilde olmaktadır. Çünkü Fail-i Muhtar olan yaratıcı ancak iradesine uygun olarak bir eser yaratmaktadır. Böylece ezelde bütün şartları toplayan kadimden istikbaldeki hâdis sudur etmiş olmaktadır. Bu delile karşı filozoflar yeni bir delil ortaya çıkarmak zorundadır. Onların, “müessir sebep yaratmayı mutlaka gerçekleştirmelidir” şeklinde bir cevap vermeleri de yine aynı tartışmanın fâsid bir döngü içinde devam etmesine neden olacaktır. Bunun aksinin imkânsız olduğu gibi bir iddia da geçersizdir. Çünkü bu konu birçok ihtilafı kendinde barındıran bir yapıda iken zorunlu bir bilgi olarak kabul edilmesi mantık dışıdır. Kelâm âlimlerine göre, muhassıs olan bu iradenin taalluku için vakit, esas şartlardan değildir, yani onun taalluku zamana bağlı olmamaktadır. Vaktin, hâdisin var olması için kendisine bağlı olan esas şartlardan biri olduğu kabul edilirse, bu kez denilecektir ki âlemin yaratılışı ile ilgili gereken her şey ezelde hâsıl olmamıştır. Zaten kelâmcılara göre, zaman mevcud değildir, varlığı yoktur. Kendisi ile yenilenme ve değişmelerin takdir olunduğu vehmi bir şeydir. Hâdis ise varlığı bulunanların kısımlarındandır. Muhal olan teselsülün gerekmesi için zamanın hâdis bir varlık olması gerekir ki bu, reddedildiğine göre teselsül gerçekleşmemiş olmaktadır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s. 72-74, 159, 160.

<sup>2</sup> Güzel, *a.g.e.*, s.75-77.

Ali Tûsî, filozofların “âlem ezeli olmazsa, âlemin herhangi bir müreccih olmadan tercih edilmesi gerekir” iddiasın, âlem yaratılmadan önce gerçekleşmiş bir zamanın var olmayışından ötürü, onu var olduğu muayyen vakitte tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç olmaması sebebiyle kabul edilemez olduğunu söylemektedir. Zaman büyük feleğin hareketinin ölçüsü olduğu için ancak âlemin varlığı ile başlamaktadır. Onun varlığından önceki durumda zaman, sadece vehmi yani tahayyül edilen bir şey olmaktadır. Âlemin varlığından önceki vehmi zamanın cüzlerinin birbirinden ayrılması durumu ise onun dışındaki bir mekân tahayyülünde olduğu gibi tamamen vehmi olmaktadır. Bu yüzden, “âlem niçin meydana geldiği mekânda meydana geldi?” denemezse, aynı şekilde “âlem niçin meydana geldiği vakitten önce mevcut değildi?” de denemez. Aslında bu âlemin var oluşundan sonraki zamanlar dikkate alınınca, âlemin var olmasının onun hudûsundan sonraki başka vakitlerde değil de, yaratıldığı vakte tahsis edilmiş olması, müreccih olmadan tercih edilme demektir denilemez. Çünkü büyük feleğin hareketi olan zamanın yaratılması ancak âlemin yaratılması ile beraberdir. Oysa âlemin zamanın ikinci veya üçüncü bölümünde meydana gelmediğinin sorgulanabilmesi için öncelikle zamanın âleme tekaddüm etmesi gereklidir ki böyle bir şey mümkün değildir.<sup>1</sup>

Âlemin yaratılması için gereken şeylerin ezelde hâsıl edilmiş olduğu iddiasında geçen ezel kelimesi, yaratma konusunda gereken her şeye bitişik bir taraf olarak anlaşılmalıdır. Ezel zamanın bir cüz’üdür ve ezel için, yaratma için gereken her şey ile beraber bir de hususiyet söz konusudur. Bu âlemin varlığında zamanla beraber bulunan bir hususiyettir ve vehmi bir iş değildir. Zaman ise, haddizatında vehmi olan cüzlerin birbirinden ayırt edilmesinden ibaret olmaktadır. Eş’ârîler zamanın vehmi bir iş olduğunu söylemekte ancak zamanı tarif ederken, “kendisiyle ezelden beri yenilenen başka bir mübhemin ölçüldüğü malum olan bir yenilenen” ifadesini kullanmaktadırlar. Oysa açık seçik belli olmayan, tanımlanamayan bir şeyin başka bir şeyin tanınmasını sağlaması düşünülemez bir durumdur. Bu yüzden aslında zamanın tam tanımlanabilen bir şey olması gerekmektedir. Zamanın büyük feleğin hareketinin ölçüsü olduğu görüşü filozoflara ait olup, onun hâdisliğini ortadan kaldıran bir iddiadır. Feleğin devir sayısının tespitin nasıl yapılacağı meçhuldür. Halbuki kelâm âlimleri genel olarak, zamanın âlemin hareketinin ölçüsü olduğunu kabul etmektedirler.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Güzel, *a.g.e.*, s. 77-78.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 78-79, 165.

Filozoflar, âlemin ezelde mümkün olduğunu, aksi takdirde, zatî imkânsızlığın zatî imkâna dönüşmesi gerekeceğini ve bunun da muhal olacağını iddia etmektedirler. Onlara göre Allah'ın kudreti ve âlem üzerindeki tesirinin geçerliliği de aynen bu şekilde ezeli olmaktadır. Dolayısıyla âlem hâdis değil ezeli olmalıdır. Üstelik âlemin hâdis olması durumunda Allah'tan sonsuz olarak âlemin sudur etmesi anlamında O'nun cömertliğinin de kesilmesi lâzım gelecektir ki bu, mutlak cömert olan Allah'a yakışmaz. Kelâmî görüşe göre, bu yanlış bir tespittir. Çünkü Mebde-i Evvel, yaratması için bir illet olmayan ve yaptığı fiil için de bir gaye olmayan Fail-i Muhtardır. Dolayısıyla O, dilediği şeyi dilediği zamanda yapabilmektedir. Eş'arîlerden, Allah'ın fiilini bir gayeye göre yaratmış olması ihtimalini mümkün görmeyen âlimlerin tercih etme ve kıdemde tek başına olma hakkında, bunun Allah'ın fiillerinde bulunan maslahatlardan olduğu yönünde bir fikir beyan etmeleri beklenen bir cevap olacaktır. Bu takdirde yani Allah'ın fiilini bir amaca göre yaratmış olabileceğini caiz görmeme yönündeki görüşe bağlı kalınarak da denilebilir ki, Allah'ın bu maslahatlarından ötürü cömertliğini bir müddet terk etmesi sırf hikmettir.<sup>1</sup>

Mutezile, Allah'ın bir işi belli bir amaca ve gayeye göre yarattığını kabul etmektedir. Bu takdirde ise denilebilir ki, Allah'ın hiçbir ortağı olmadan ezeli ve ebedî olarak baki olması anlamındaki vahdaniyetinin ortaya çıkması için, ezelde âlemin yaratılmamasını tercih etmesi ve böylece de kıdemlikte tek başına kalması mümkün görünmektedir.<sup>2</sup>

Filozoflar, âlemin hâdis olduğunun kabul edilmesinin Allah'ın sonsuz cömert olmadığını kabul edilmesi ile aynı anlama geleceğini iddia etmektedirler. Oysa cömertliğin sonsuz bir müddetle terk edilmesinin imkânsız olmasının kabul edilmesi “imkânın ezeliyeti” gibi bir görüş ortaya çıkarmaktadır. Bu, ezeliyyetin imkânından farklı bir şeydir ve “ezeliğin imkânı”nı gerektiren bir durum değildir. Çünkü “âlemin var olabilme imkânı ezeldir, ezelde sabittir” sözündeki ezeli, bu imkân için zarftır, yani imkânın gerçekleştiği alandır. Dolayısıyla zarf durumundaki ezeli, öncesinde yokluk bulunmayan daimi bir sıfatla nitelendirilmiş bir imkânla nitelenmiş olur. Yani, imkânın gerçekleştiği alan olan ezeli, öncesinde yokluk bulunmayan bir sıfatla vasıflanmış imkân ile vasıflanması gerekli olmaktadır. Bu durum hem âlem hem de Allah'ın âlemdeki tesiri için söz konusudur. “Âlemin ezeli olması mümkündür” denildiğinde

<sup>1</sup> a.g.e., s. 79, 80.

<sup>2</sup> Aynı yer.

ezel, âlemin imkânının varlığı için zarf durumunda olacaktır. Burada âlem, öncesinde herhangi bir yokluğun geçmediği daimi olarak mümkün olan bir varlık anlamına gelmektedir. Bir şeyin varlığının genel olarak sürekli devam eden imkânlar cümlesinden olmasının cevazından ötürü birinci ikinciye gerektirmez. Ancak âlemin varlığının süreklilik oluşturacak şekilde mümkün olması caiz değildir. Fakat bu temel alınarak, bu şeyin mümkün olan şeyler cinsinden değil, imkânsız olan şeyler cinsinden olması gerekmez. Çünkü imkânsız olan şey, hiçbir yönden varlık kabul etmeyen demektir. Özetle denilebilir ki, bir şeyin var olabilme imkânı ezelî olarak mümkün olabilir. Ancak bu durum, var olan o şeyin de ezelî olmasını gerektirmemektedir. Çünkü burada herhangi bir ezelî varlık söz konusu değildir, imkân halindeki bir ezelîliktir.<sup>1</sup>

Seyyid Şerif Cürcânî, “imkânın ezelîliği”nin “ezelîliğin imkânını” gerektirebileceğini iddia etmektedir. Ona göre bir şeyin imkânı ezelî olarak devam ediyorsa, o şeyin zatında, ezelin cüzlerinden olan herhangi bir şeyde, varlığını kabul etmesine mani olan bir husus yoktur. Yani bir şeyin imkânı, kendi zatından kaynaklanan bir şeyle o şeye mani değildir. Ezelin cüzlerinin tamamında mevcut ve sürekli olarak, varlığı kabul etmesine engel olan bir husus bulunmamaktadır. O şeyin zatına, o olması itibarıyla dikkatle bakılıp incelenirse görülecektir ki, o şey kendisinin ezelin cüzlerinden herhangi birisinde, varlıkla vasıflanmaya mani değildir; tam tersine, bu cüzlerin her birisinde birer birer değil de, onların tamamında bir bütün olarak varlık ile vasıflanması caiz olmaktadır. Ezelin cüzlerinin bütününde varlık ile vasıflanmasının caiz olması, onun zatı gereği ezelin bütün cüzlerinde sürekli devam eden varlıkla vasıflanması imkânı anlamına gelmektedir. Bu şekilde imkânın ezelîliği, ezelîliğin imkânını gerektirmiş olmaktadır.<sup>2</sup>

Cürcânî’nin bu iddiasına şöyle cevap verilmektedir: Cürcânî’nin ifade ettiği “bir şeyin zatının kendisi olması itibarıyla, o şey kendisinin o cüzlerden herhangi birisinde varlıkla vasıflanmasına mani değildir” cümlesinde geçen “o cüzlerden herhangi birisinde” kısmı, “men etmenin imkânsızlığı” anlamında kullanılmakta ise onun, varlığı kabul etme yönünden ezelin cüzlerinden bir şeyde imkânsız olmadığı anlamı çıkmaktadır. Bu, imkânın anlamını ortaya çıkaran bir ifadedir. Buna bağlı olarak üzerinde konuşulan ve ezelîliğin imkânı sayılan ezelî varlığın da men edilmemesi gerekmektedir. Yani, Allah’tan başka ezelî varlık menedilebilecektir. İmkânın ezelîliği,

<sup>1</sup> Güzel, *a.g.e.*, 80-83.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 81, 82.

ezelin bütün cüzlerinden her birinde varlıkla ilgili vasıflanmanın cevazını gerektirmiş kabul edilse dahi, “ezelîliğin imkânı”na bir beraberlik ve yakınlığın caiz olabileceğini göstermemektedir. Mümkün varlıklardan bir kısmının varlığı zamandan sonra gelmekte iken; imkânın ezelîliğinin, ezelîliğin imkânını ortaya çıkardığı tasavvur edilemez.<sup>1</sup>

Filozofların her hâdisin öncesinde bir madde olduğu, maddenin kadim olmaması ihtimalinde her maddenin varlığının bir öncekine bağlı olması gerekeceği ve bunun sonsuza kadar devam edeceği yani birbirini gerektiren maddeler topluluğunun teselsül meydana getirerek yine Allah’tan başka O’nun dışında kadim bir varlığın olduğunu ispatlayacağına dair bir iddiası bulunmaktadır. Onlar, heyula isimli ilk kadim maddenin cismî ve nev’î sûretten hâli olmadığı, bu ikisinin kadîm olmasından ötürü cismin de kadîm olması gerektiği kanaatindedirler. Çünkü bir şeyin suret ve maddesine ait parçalarının bütünü kadim olursa o şey de kadim olmuş olacaktır. Bu görüşe cevap olarak denilebilir ki, bu istidlâlin geçerli olabilmesi için her şeyden önce heyulâ ve suret, heyulanın suretten hâli olmayacağı ve her hâdisten önce bir madde geldiği ayrı ayrı ispat edilmek zorundadır. Onlar Heyulâ’nın varlığı hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Eflâtun, âlemin esasını oluşturan cisimlerin basit ve muttasıl olduklarını ve bunun duyu organlarınca da algılanmakta olduğunu savunmakta iken; Demokrit, cisimlerin bölünemeyen küçük cisimlerden mürekkep olduğunu ifade ederek iki temel görüş ortaya koymuşlardır. Filozofların bir şeyin diğer bir şey olmadan meydana gelmesi yani yoktan var edilmesinin makul olmadığı ve muhal olduğu görüşleri delil ile ispat edilemeyecek bir husustur. Yaratılmışlar açısından doğru olan bu iddia, bütün mümkünâtın faili olan Allah’ın kudreti söz konusu olduğunda geçersiz kalmaktadır. Çünkü “Allah bir şeyi dilediği zaman ona ‘ol!’ der, o da hemen olur.”<sup>2</sup>

Filozoflara göre, her hâdisin geçmişi maddeye dayanmaktadır, madde ile ilgili bir geçmişi vardır ve bu geçmişte her hâdisin hudûsu, bir önceki birbirini takip eden istidatlara dayanmaktadır. Bu da sonsuza kadar devam etmektedir. Onlar, istidatlardan her birinin öne geçeni ondan sonra geleni, hadis olan da malulü, yokluktan uzaklaştırarak varlığa yanaştıran, sonra gelecek olan hâdisin bir şartı olarak imkân-ı istidâdîyi görmektedirler. Bu mevcut olan istidat için de bir varlık mahalli gerekmektedir ki o da maddedir. Müteahhirîn imkân-ı istidâdîyi, zat itibarıyla zatî imkândan farklı olan, hariçte mevcut bulunan keyfiyetin dördüncü kısmı olarak kabul

<sup>1</sup> Güzel, *a.g.e.*, s. 80-83, 167.

<sup>2</sup> Yâsîn, 36/82.

etmekte yani onu hallerden saymaktadırlar. Ancak onun bir keyfiyet olması onun hariçte bir varlığı bulunmasını zorunlu kılan bir durum değildir. Ayrıca bahsi geçen istidat, mizacî keyfiyetlerdendir ki bu da delil getirilemeyen şeylerden olmaktadır. İstidadın ispat edilebilmesi, Kadir-i Muhtar'ın nefyedilmesine yani Allah'ın Kadir-i Muhtar olmasının ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Allah'ın Mûcib bi'z-Zat olmasının kabul edilmesi durumunda, sudur fikri ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, Allah'ın birisini bırakıp diğerini tercih ederek yaratması ancak maddenin kabul ettiği istidatların çeşitliliğine göre olacaktır. Filozofların cismin hakikati ve mahiyeti konusundaki ayrılıkları, müşahade edilen bir cismin halinin hakikatine şüphe edilmeyecek şekilde hâkim olmanın hiç kimse için mümkün ya da kolay görünmediğini göstermektedir. Curcânî'ye göre, cisimlerde, haddizatında bitişik cisimlerin bulunduğunu ispat etmek, parçalanamayan cüzlerin nefyedilmesi ile mümkündür. Bunu ispat etmek belki mümkün olabilir. Ancak kendisinde miktarların birbiri ardına geldiği cismin, bu ayrı ayrı tek başına olan cisimlerden olmaması gerekir ki bunun ispatlanması mümkün değildir. Dolayısıyla âlemin kıdemine dair delillerde zayıflık ve geçersizlik ortaya çıkmış olmaktadır. Kur'an ve onun uygulayıcısı olan peygamber de âlemin hâdis olduğunu ifade etmektedir. Cesedlerin haşrı ile ilgili "Bu toz haline gelmiş kemikleri kim yeniden diriltecek diyene de ki; onu ilk önce kim yarattı ise o diriltecek"<sup>1</sup> ayeti de cesedlerin haşrinin gerçekleşeceğini beyan ederken aynı zamanda âlemin de kadim olmayışına işaret etmektedir. Bu sebeple aklın vehmi yetersizliklere sahip olmasından ötürü naklî deliller aklî delillerden daha kuvvetli deliller olarak istidlâlin temelini teşkil etmek zorundadır.<sup>2</sup>

Filozoflarla kelâm âlimleri arasında âlemin ebedî olup olmadığı yönünde de bir anlaşmazlık bulunmaktadır. Her iki tarafın bu konu ile ilgili görüşleri çelişiktir. Filozoflara göre âlemin ebedî oluşu zorunlu iken, mütekellimlere göre ise âlemin ebedî olması gerekli değildir. Hatta bazı mütekellimler, âlemin ebedî olması veya yok olmasını caiz görmekte; bazıları ise âlemin son bulacağını temel alarak âlemin fenasına delil teşkil eden ayetleri te'vil etmektedirler.<sup>3</sup>

Filozoflar, âlemin ebedîliğini ispat etmek üzere dört delil ileri sürmektedir:

<sup>1</sup> Yâsîn, 36/ 78-79.

<sup>2</sup> Güzel, *a.g.e.*, s. 83-88, 173.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 89, 90.

a. Âlem ebedî olmaz da fani olursa, eserin illetten sonra gelmesi durumu ortaya çıkar ki bu, imkânsızdır. Varlık şartları devam ettiği halde âlemin fena bulması yani yok olması muhaldir.

b. Zamanın ebedî değil de yok olmuş olması durumunda, onun yokluğu varlığından sonraya tekabül edecektir ki bu “sonra” tabiri içinde zamanın gizli olarak mevcut olduğu hissedilmektedir. Çünkü sonra denilen şeyin bir öncesi bulunmaktadır.

c. Âlemin varlığının ebedîliğinin kabul edilmemesi, âlemin imkândan imkânsızlığa geçeceğini söylemekle aynı anlamdadır.

d. Âlem, varlığından sonra yok olacaksa mümkündür. İmkân, kendi kendisiyle kaim olamayacağı için bir mahalle muhtaçtır ki bu mahal maddeden başka bir şey olamayacağına göre cisim de ebedî olmaktadır.<sup>1</sup>

Kelâm âlimlerinin âlemin ebedîliği hakkındaki görüşleri, “âlemin ebedî olması zorunlu değildir” yani “âlemin ebedî olması caizdir” şeklindedir. Bu görüş esasen Allah’a herhangi bir zorunluluk atfetmemek amacıyla yani Allah’ın iradesini nefyedileceği kaygısından kaynaklanmaktadır. İcî, âlemin ezeli olmasının ebedî olacağını da gerekli kıldığını söylemiştir. Ancak Tûsî, İbn Kemal, Karabağı gibi kelâmcılar bunu reddederek âlemin hâdis olduğunu ispatlayan delillerin onun ebedî olmadığını ispatlayacak olan delillerin yerini tutamayacağını ifade etmektedirler. Kemalpaşazade’ye göre, âlemin ezeliği ve ebedîliği bir tek kökten çıkmaktadır. Bu kök, âlemin mahiyetinin, mahiyet olarak yokluğu kabul etmesidir. Varlıktan önceki yoklukla, varlıktan sonraki yokluk benzer bir durumdur. Âlemin varlığından sonra yokluğuna geçmesi olan fena, âlemin varlığından önce yokluğun gelmesi (hudûs) meselesinin bir dalı olarak değerlendirilemez. Âlemin ezeli olduğunu söyleyen herkesin onun ebedîliğini de savunduğuna dair bir genelleme yoktur. Hem cisimleri hâdis kabul eden hem de onların ebedî olduklarını savunan Kerrâmiye buna bir örnek teşkil etmektedir. Karabağı ise, âlemin hâdis olması ile ilgili olarak ortaya konulan delilin âlemin son bulacağını da ispatlayan bir delil olduğunu söylemektedir.<sup>2</sup>

Aslında filozofların kâinatın kıdemini ileri sürüyor olmaları; onların, Yüce Allah’ın Fail-i Muhtar değil de Mûcib bi’z-Zat olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Kelâm âlimleri ise, Yüce Allah’ı Fail-i Muhtar bir yaratıcı olarak

<sup>1</sup> Güzel, *a.g.e.*, s. 176, 177.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 177-179.

kabul etmekle âlemin O'nun tarafından bir tercihle yaratılmış olduğunu ve dolayısıyla hâdis olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre yaratma, bir emir değil; bir ihtiyardır.<sup>1</sup>

Aristoculuğu ve bilhassa Aristo'nun maddî dünyanın ve hareketin ebediyeti tezini reddeden mütekaddimîn İslâm kelmâcılarının, kâinatın ezelîliğini ileri süren filozoflara karşı evrenin bir başlangıcı olduğu ve bu sebeple zaman içerisinde yaratıldığını ispat yönünde ortaya koydukları çeşitli cevaplardan biri; Allah'ın varlığının bir ispat yolu olarak da kullanılan işte bu hudûs delilidir.<sup>2</sup>

Bu delil, genel olarak şöyle ortaya konulmaktadır:

- Âlem hâdistir.
- Her hâdisin bir muhdisi vardır.
- Âlemin de bir muhdisi vardır ki O, Yüce Allah'tır.

Âlemin hudûsu, cevahir, araz, cevahir ve araz metotları ile ispatlanmaktadır. Cevahir metodunda, âlemin hudûsunu ispat yönünde cisimlerin bir an için sonsuz farz edilmesinden hareket eden bir akıl yürütme bulunmaktadır. Buna göre, sonsuz cisim üzerinde biri sonlu ve diğeri sonsuz paralel iki doğru hayal edildiği ve sonlu olan doğrunun paralel durumunun bozulup diğeri ile kesişmesinin sağlandığı takdirde; sonsuz olan doğru üzerindeki kesişme noktası bir başlangıç veya son bildireceği için, sonsuz cismin aslında sonlu olduğu ortaya çıkacaktır. Sonlu olan bir cisim ise hâdistir.<sup>3</sup>

Cevahir metodunun kullanıldığı bir başka örneğe göre, bir cismin hacminin daha küçük veya daha büyük olmasının mümkün olmasından ötürü; onun hacmine dair üç ihtimal yer almaktadır. Bu üç ihtimalden birini tahsis eden, cismin kendisi olamayacağına göre; bunu yapan bir muhassis var olmalıdır. Bu muhassısın, yani muhtar failin eseri olan her şey hâdistir.<sup>4</sup> Kadim olan bir varlık ise bir müessire ve illete ihtiyaç duymaz.<sup>5</sup>

Araz metodu; insanın tabiatından ve dış âlemden deliller kullanılarak yapılan bir akıl yürütme ile âlemin hudûsunu ortaya koymaktadır. Meselâ, dış dünyada görülen hayvanlar, bitkiler, madenler, gezegenlerin a'râzlarında yani durum ve sıfatlarında

<sup>1</sup> el-Cürcânî, a.g.e., s. 144.

<sup>2</sup> Koons, Robert C, "Teizm ve Big Bang Kozmolojisi" (Çev: Hüseyin Aydın), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, C. 2, s.2, s. 252.

<sup>3</sup> Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yay., Ankara 2001, s. 83.

<sup>4</sup> Topaloğlu, a.g.e., s. 83.

<sup>5</sup> el-Cürcânî, a.g.e., s. 144.

gözlenen değişiklikler onların kadir, hakîm bir yaratıcının ihdas etmesi ile meydana getirildiğini açıkça göstermektedir. Bu, Kur’ân-ı Kerim’in de kullandığı metoddur.<sup>1</sup>

Cevahir ve araz metodunda; arazların, arazların hâdis oluşunun, cevherlerin arazlardan hali olamayacağının ve hâdislerin geriye doğru nihayetsiz devam edemeyeceğinin isbat yolları ile âlemin hudûsu ortaya konmaktadır.<sup>2</sup>

Gazali’ye göre, cevher ve arazların varlığı müşahade ile sabittir. Arazların var oluşuna itiraz edenlerin itirazları, bağırıp çağırmaları bizzat arazların var oluşlarının delilidir. Çünkü itirazlar ya vardır ya yoktur. Yoksa itiraz eden de yok demektir. Var ise; bu itirazlar olmadan önce de cisim mevcut olduğu için, itirazlar itiraz edenin cisminden ayrı şeylerdir. İşte itirazlar araza bu şekilde örnek teşkil etmiş olmaktadır. Bunlar ve cisimler hâdistirler. Çünkü akıl sahibi bir insanın yaşadığı hastalık, açlık gibi hallerin hâdis olduğundan şüphe etmemesi gerekmektedir.<sup>3</sup> Hareket halindeki cisim durunca “hareket” diye adlandırılan araz yok olmaktadır. Duran cisimde hareket arazının var olmaya devam ettiği iddia edilememektedir. Çünkü böyle bir iddia, cismin aynı anda hem hareketli hem de durağan olduğu anlamına gelen saçma bir fikir olacaktır. Araz yok olduğuna göre kadim değil, hâdis olmaktadır.<sup>4</sup> Cisimler veya cevherlerin arazsız mevcut olmaları mümkün değildir. Arazsız cismin var olduğu farz edildiğinde, cismin parçaları ya birbirleriyle temas halinde ya da birbirinden farklı olarak yer alacağından ötürü; ictimâ’ ve iftirak olarak iki a’râzın cisimle beraber mevcut bulunduğu görülecektir. Bu ictimâ veya iftirakın ezelde gerçekleşmiş olduğu farz edildiği takdirde ise; akıl ezeldaki bir ictimanın kendisinden önceki bir iftiraktan veya ezeldaki bir iftirakın kendisinden önceki bir ictimadan kaynaklanmış olduğuna zarureten hükmedecektir. Böylece arazlardan önce var olmayan şeyin ya arazlarla ya da arazlardan sonra var olduğu ortaya çıkmaktadır. Her iki durumda da cisim hâdis olmaktadır.<sup>5</sup>

Kelâmcıların hudûsu ispata yönelik bir başka delili de, Allah’tan başka her varlığın mümkün oluşunu temel almaktadır. Mürekkep olan her varlık, kendine has mahiyetinin oluşabilmesi için cüzlerine muhtaçtır ve bu cüzlerin her biri de kendi mahiyetleri bakımından ona muğâyir bulunmaktadır. Bu durum, her mürekkep cismin

<sup>1</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 84.

<sup>3</sup> Gazali, *İtikadda İktisad* (Ter: O. Zeki Soyyiğit), Sönmez Yay., İstanbul 1971, s. 98, 104.

<sup>4</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 105; et-Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 131.

<sup>5</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 86.

var olabilmek için başkasına muhtaç, yani zatı bakımından mümkün olduğunu göstermektedir. Zatı bakımından mümkün olan her şey ise muhdestir. Çünkü her mümkünün var olmasını yokluğuna tercih eden bir varlığa ihtiyacı vardır. Var olabilmek için bir müessire ihtiyaç duyan her şey muhdes olduğuna göre âlem de içindekilerle beraber muhdes olmaktadır.<sup>1</sup> Hâdislerin geriye doğru sonsuz olarak devamı mümkün değildir.<sup>2</sup> Her hâdisin bir muhdisi olduğuna göre, âlemin de bir muhdisi vardır ki O, ancak Allah'tır.

Bilimsel buluşlar, âlemin hudûsuna dair kelâmî görüşü destekler mahiyettedir. Kelâm âlimlerinin savunduğu sonlu geçmişe dair mevcut fizik delillerinden Big Bang teorisi; evrenin sürekli genişlemekte olduğu, bu genişlemenin hayalen geriye doğru çevrilmesi durumunda onun git gide daralarak sıfır hacim ve sonsuz yoğunlukta bir noktada toplandığı ve dolayısıyla, onun bir başlangıcı olduğunu göstermektedir. Teoriye göre Big Bang ile evren olağan üstü bir şekilde meydana gelmiştir. Uzay ve zamanın yaklaşık 16 milyar yıl önce kesin bir başlangıcı bulunmaktadır.<sup>3</sup>

Termodinamik ise, evrenin zaman üzerinde artış gösteren düzensizliğini teyid etmektedir. Buna göre evren halen bir sonsuz zaman süresine sahip olmuş olsaydı, bütün enerjinin içerisinde ikinci bir sürekli hararet formundaki düzensiz bir biçimde dağıtıldığı duruma yani ölüm ıssısına ulaşılmış olacaktı.<sup>4</sup> Çünkü sıcak cisimlerden soğuk cisimlere ısı geçmektedir. Ancak bunun tam tersi durum, yani ısının soğuk cisimlerden tekrar sıcak cisimlere dönmesi dikkate alındığında; kâinat bütün cisimlerin ısısının dengelenerek enerjinin yok olacağı bir dereceye yönelmiş olacak, bunun gerçekleştiği gün kâinatta hiçbir kimyevî fonksiyon meydana gelemeyecek ve dolayısıyla hayat mevcut olamayacaktır. Termodinamiğin ikinci kanunu âlemin ezelî olamayacağını bu şekilde izah etmektedir.<sup>5</sup>

### 3.3.5. Devir ve Teselsülün Zamanla İlişkisi

Ezelî bir zaman düşünülemez. Çünkü zamanın kendisine bağlı olduğu hareket bir değişmedir. Ezel ise değişmenin olmaması durumudur. Zaman ezelî olamayacağına

<sup>1</sup> *a.g.e.*, s. 89.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 88.

<sup>3</sup> Koons, *a.g.m.*, s. 254, 255.

<sup>4</sup> *a.g.m.*, s. 254.

<sup>5</sup> *a.g.e.*, s. 90.

göre başlangıcı olmayan bir olayın varlığı da imkânsız olacaktır. Dolayısıyla devir ve teselsül bir çelişkidir ve muhaldir.

Kelâmcılara göre, zaman mevcut değildir, varlığı yoktur. Kendisi ile yenilenme ve değişmelerin takdir olunduğu vehmi bir şeydir. Hâdis ise varlığı bulunanların kısımlarındandır. Muhal olan teselsülün gerekmesi için zamanın hâdis bir varlık olması gerekir ki bu reddedildiğine göre teselsül diye bir şey de var olamaz.<sup>1</sup> Ancak zaman, filozofların iddia ettiği gibi var olarak kabul edilirse; zamanın bazı cüzlerinin yani anlarının diğer bazı cüzlerinden önce gelmesi gerekeceğinden, bu durum zamanda teselsülü gerektirecektir. Diğer bir deyişle bu durum, varlığın zamanlarında teselsülün gerekli olduğu anlamına gelmektedir. Özetle, bu durumda birbiriyle bağlantılı olan sonsuz bir zamanın olması gerekmektedir ki bu zarurî olarak muhaldir.<sup>2</sup>

Filozoflar, zamanı âlem gibi ezeli kabul etmelerinden dolayı oluşacak teselsülün sonsuzluğu kanaatinin yaratıcının inkârına yol açmasını engellemek için cismin Vâcûbu'l-Vücud olmadığını, çünkü mürekkep bir varlık olduğunu ispat etme yoluna gitmişlerdir. Gazali, bu tarz delillerin sadece teselsülü ortadan kaldıracığını söylemekte ve Dehriyyûn'un cisimlerin illetleri yoktur diyerek silsilenin kesilmiş olduğunu iddia etmelerini daha mantıklı bulmaktadır.<sup>3</sup>

İbn Sina, teselsülü burhan-ı vasat ile iptal etmektedir. Ona göre fail illetler sonludur yani tüm fail illetlerin kendisine dayandığı bir ilk vardır. Vacibin ispatı ancak sonsuz illetler silsilesinin muhal olması prensip edinilerek yapılabilecektir.<sup>4</sup>

Kelâm âlimlerine göre, filozofların âlemin kıdemini savunan görüşü kabul edildiği takdirde; sonsuz olan bir sayının dğerinden küçük olması gerekecektir. Oysaki sonsuzun sonsuzdan küçük olması muhaldir. Filozoflar, Güneş'in yılda bir devir, Zühal'in ise otuz yılda bir devir tamamladığını iddia ederken; iki yıldızın devirleri arasındaki farkı kabul etmiş olmaktadırlar. Ancak her ikisi de sonsuz olan sayıların birine eşit olması gerekmektedir.<sup>5</sup> Demek ki hâdis varlıkların sonsuzluğu anlamındaki teselsül, aklın kabul edemeyeceği bir mantıksızlık olmaktadır.

<sup>1</sup> Güzel, *a.g.e.*, s.75, 76.

<sup>2</sup> el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 311.

<sup>3</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 130.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, s. 98.

<sup>5</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 87.

### 3.4. Zamanın Soyutluluğu

Zaman, soyutluluğun doruğunda olan bir kavramdır. Çünkü kendisiyle bağlantılı olan olgulardan bağımsız olarak ele alınamamaktadır. Hareket ve zamanın hareketle ilişkisi, varlık, mekân gibi konular olmaksızın zamanı anlayabilmek mümkün değildir.

Zamanın gerçekte var olmadığını düşünen kelâmcılara göre o, zihnin bir vehminden ibaret olan soyut bir kavram olmaktadır. Bu yüzden zaman ile ilgili tartışmalar da tamamen soyut fikirler üzerinde cereyan etmektedir.

Zamanın soyutluluğu, onun üzerindeki tartışmaların da soyut bir zeminde cereyan etmesine neden olmuştur. Kelamcılar, filozofların zamanın varlığını ispatlamak üzere ortaya koydukları delillere, onun tamamen zihnin düşünme yapısından kaynaklanan soyut bir kavram olduğunu ispat eden delillerle karşı koymuşlardır.

Filozoflar zamanın varlığına iki yönden delil getirmiştir: İlk delile göre; belirli bir mesafe üzerinde belirli bir hızda bir hareket var sayılmaktadır. Hızda buna benzeyen bir diğer hareket daha farz edilmektedir. Bunların ikisi de birlikte başlayıp birlikte son bulursa; o belirli mesafeyi birlikte kat etmiş olurlar. İlk hızlı hareketin başlangıcı ile sonu arasında potansiyel vardır. Burada potansiyel belirli süratle belirli mesafeyi kat edebilecek sürekli bir durum demektir. İkinci hız, söz konusu bu potansiyel bakımından, ortak olduğu ve o sürat de yine o mesafeyi kat ettiği için, bu konumda bin hareket var sayılsa bile, mesafenin miktarı konusunda eşit olmaları gerekir. Bu konuda bunların kesinlikle farklı olmaları düşünülemez. Eğer ikisinden biri daha önce başlar, fakat birlikte bitirirlerse veya birisi diğerinden önce bitirir, fakat beraber başlarsa; başlangıçta geri kalan hareket birinci potansiyel bakımından, bitirme açısından önce gelen hareket ise ikinci potansiyel bakımından; diğerinin mesafesinden daha az bir mesafe kat etmiş kabul edilir. Buna göre, sonraki hareketin başlangıcı ile sonu arasında öyle bir potansiyel vardır ki, o belirli süratle, daha az mesafeyi kat edebilir. İşte bu potansiyel, ilk potansiyelden daha azdır. Daha doğrusu, onun bir cüzü, diğerinin cüzünden sonra gelir. Önce biten hareketin başlangıcı ile sonu arasında da aynı potansiyel söz konusudur. Bu potansiyel sayesinde belirli süratle daha az mesafeyi kat edebilir. Sürat ve yavaşlık konusunda farklı ama başlangıç ve bitiş konusunda aynı iseler; süratli hareket, yavaş olanın mesafesinden daha çok mesafe kat eder. Bu iki hareketin başlangıcı ve sonu arasında yine bir potansiyel vardır ve bu potansiyel sayesinde, belirli yavaşlamayla daha az mesafeyi kat edebilir ve yine belirli hızla daha

çok mesafeyi kat edebilir. Bu takdirde, o mesafeleri kat edebilen sürekli işler, potansiyellere yani sürekliliklere sahiptir. Bu potansiyeller, açıklandığı üzere, farklılık kabul eder. Şöyle ki, bir cüzün potansiyeli diğer bir cüzün potansiyeli olur. Fazlalık ve eksikliği ve bölünmeyi kabul edebilen şey, mevcut demektir. Çünkü sırf yokluk, zorunlu olarak bunları kabul etmez.<sup>1</sup>

Özetle fazlalık ve eksiklik açısından hareket, farklılık kabul eder. Fakat bu farklılık, her ne kadar mesafe tek olsa da mesafe ile değildir. Bu şuna benzer: Aynı mesafeyi hızlı ve yavaş kat edecek olsa, o ikisinin hareketi, kesinlikle sürekli iş olması açısından farklı, fakat mesafe konusunda eşittirler. Bu farklılığa rağmen mesafenin eşit olması daha önce söz konusu olan farazi şekillerde bahsedilmemiştir. O farklılığın, mesafenin farklılığıyla son bulması da sürat ve yavaşlılığa ait değildir. Bu ise tıpkı hızlı ve yavaş olanda cüzlerin varlığına benzer. Fakat süreklilik arz eden bu işte aynılık gösterirler. Halbuki aynen birbirine hız olarak eşit kabul edilen ama başlangıç ve sonda farklı olan iki harekette olduğu gibi; varsayılan hızlı ve yavaş, süratte ve yavaşlıkta farklıdırlar. Demek ki harekette fazlalık ve eksiklik anlamında farklılığı kabul eden bir şey vardır. Onu kabul eden en sonunda niceliktir. Daha önce geçtiği üzere, eşit olma veya farklı olmayı kabul etmek, bizzat niceliğin özelliklerindendir. Ve niceliğin dışında kalan şeyler bu ikisini ancak ona bağlı olarak kabul eder. Gerçekte bu, muttasıl niceliktir ve hareketlerin en hızlısı olan süreksiz konumun ölçüsüdür.<sup>2</sup>

Bu yöne karşı şöyle cevap verilmektedir: Kat etme anlamındaki hareket diye nitelediğimiz mesafenin başından sonuna dek hareket; kesinlikle var olmaz. Ancak vehim açısından böyle düşünülebilir. Zaruri bilgi de hariçte böyle bir hareketin var olamayacağına hükmeder. İşte bu, vehimsel hareketin ölçüsü olan potansiyellerin vehim olduğunda da şüphe yoktur. Çünkü gerçek olanın vehimde mevcut olması imkânsızdır ve yine fazlalık ve eksiklik kabul eden bu potansiyeller, sırf yokluklar içerisinde düşünülebilir. Bilindiği gibi, Tufan zamanıyla Hz. Peygamber zamanı arasında, Musa'nın peygamberliği ile Hz. peygamberin peygamberliği arasındakinden daha çok zaman vardır. Hiç şüphe yok ki, olmayan işlere ilintisel kılınabilecek şeyler, dış dünyada mevcut olmazlar. Böylece anlaşılmaktadır ki, kat etme anlamındaki hareket ve o hareketin ölçüsü anlamındaki zamanın hariçte varlığı yoktur. Bu ikisi ancak hayalde resm olunurlar. Fakat hayalde resmolunmaları, tabi ki, olmayan işten dolayı değildir.

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 213, 214.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 214.

Bilakis dış dünyada mevcuttur. Mesela tufan şu an mevhumdur ama bu, geçmişte olan bir gerçeğin vehmedilmesi şeklindedir. Çünkü hayalde resmolunan bu sürekliliğin özelliği şudur: Onun hariçteki varlığı ve ondaki cüzlerin varlığı farz olursa, bu kez bunların bir araya gelmesi imkânsız olacaktır. Mutlaka onların bir kısmı diğerlerinden önce gelir. Aklî süreklilik ise böyle değildir. Sadece dış dünyada kararsız olan ve sürekli olan bir şey varsa, onun kararsızlığı ve sürekliliği oranında akılda var olur. Hayalî olan bu iki süreklilik, yani hayaldeki sürekliliğin bir bütün olarak kendi varlığı ve bu sürekliliğe konu olan cüzlerin varlığı; ilk bakışta açık ve aslında bir tür kapalılık içeren o iki işe, delalet ettiği için o ikisinin yerini alır. Buna dayanarak da akıl, o ikisinin sonuçlarını ortaya koyan durumları araştırır. Bu açıdan bakıldığında o iki vehimsel olan şey, durumları araştırılan a'yân hükmünde olur.<sup>1</sup>

Filozofların bu yöndeki delillerine İmam Razi şöyle itiraz etmektedir: Bu delil, birlikte başlayıp birlikte sona eren iki hareketin var olabileceğine dayanır. Halbuki bu birliktelik sadece zamansal birlikteliktir. Dolayısıyla bu birlikteliğin ispatı ancak zamanın ispatından sonra mümkündür ki bu, kısır döngüyü gerektirir. Yine bu delil, biri daha hızlı diğeri daha yavaş iki hareketin var olduğu gerçeğine dayanır. Sürat ve yavaşlığın ispatı ve akledilebilirliği, ancak zamanın ispatı ve akledilebilirliğinden sonra mümkündür. Burada da bir başka kısır döngü ortaya çıkar. Ayrıca, filozofların söylediğine göre; geçmiş zaman, fazlalık ve eksiklik kabul eder. Dolayısıyla onun bir başlangıcı vardır. Razî kelamcılarının onlara cevabı olan şu cevabı hatırlatarak eleştirmektedir: “Mazinin toplamı herhangi bir vakitte var olmuş değildir. Bu yüzden, onun hakkında fazlalık ve eksiklik kabul eder denilemez. Öyleyse, herhangi bir vakitte mevcut olmamasına rağmen sizin ispatına gayret ettiğiniz bu potansiyelin, fazlalık ve eksiklik kabul edebileceğine nasıl hükmedersiniz? Bu olsa olsa bir çelişkidir.”<sup>2</sup> Razî'nin ilk ikisine verdiği yanıtı göre, zamanın var olduğu açıktır. Ona yönelik bilgi de gerçekleşmiştir. Bütün milletler zamanı günler, saatler, aylar ve yıllar olarak belirlemişlerdir. Burada maksat, onun özel gerçekliğini yani, zamanın nicelik bakımından hareketin bir ölçüsü olduğunu açıklamaktır. Hiç şüphesiz, zamanın var olduğunu bilmek birlikteliğin, süratin ve yavaşlığın var olduğu hususunda yeterlidir. Kısır döngü söz konusu değildir. Üçüncüsüne verdiği cevaba göre; fazlalık ve eksiklik kabul eden şeyin cüzlerinin toplamının, hep birlikte var olması gerekmez. Çünkü mesafenin başından sonuna kadar olan hareket, onun ortasına kadar olan hareketten

<sup>1</sup> el-Cürcani, *a.g.e.*, s. 214.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, aynı yer.

daha fazladır. Halbuki hareketin cüzlerinin toplamının birlikteliği mevcut değildir. Sonra Razi şöyle bir yorum getirmektedir: “Fakat burada bir şey daha kalıyor ki onun üzerinde düşünmek gerekmektedir. Hakkında hüküm verilen varlık konusunda fazlalık ve eksiklik hükmünün geçerli olması söz konusu olmayınca, onların temel dayanaklarının birçoğunda tenkit söz konusu olabilir.”<sup>1</sup>

Filozofların ikinci yönden delillerine göre; zorunlu olarak baba oğuldan öncedir. Çünkü baba oğlun yokluğuna rağmen mevcuttur; sonra oğul var olmuştur. Eğer onun, peşinden varlık söz konusu olan yokluğa yakın olması açısından babalığı göz önüne alınırsa, ondan önce demektir. Yine onun varlığı, oğlun varlığına yakın olması açısından göz önüne alındığında oğulla beraberdir. Bu öncelik, babanın cevherinin kendisi değildir. Çünkü öncelik izafî bir iştir. Ancak iki şey arasında düşünülebilir. Fakat babanın cevheri bunun dışındadır ve burada hiçbir izafet yoktur. Çünkü babanın cevheri oğulunki ile beraber olabilir. Nitekim babanın cevheri, oğlun birlikteliği ile beraber var olmuştur. Onun, oğuldan önce gelmesi, onun birlikteliğiyle var olamaz. İşte buna işaret eden iddiaya göre; öncelik ve önce gelme ile vasıflanan şey, bu durumda birliktelikle nitelendirilmez. Yani, öncelik, birliktelikle bir araya gelmez. Babanın cevherinin bir araya getirmediği şey bunun gibidir. Kısacası öncelik, onun zatı üzerine zaid bir durumdur. O, oğlun onunla birlikte olmayışı açısından da değildir. Diğer bir ifade ile bu öncelik, oğlun babayla birlikteliğinin yokluğu göz önüne alınarak değildir. Çünkü baba, gelecek olanın yokluğuna rağmen babadır. Bu açıdan babanın ona önceliği söz konusu değildir. Hatta ondan sonradır. Kısacası öncelik ve sonralık, göreceli yokluğun eşlik ettiği farklılıklardandır. Böylece öncelik, yokluğun bizzat kendisi olmaz. Aksi takdirde baba ile birlikte yokluğun göreceliliği, daima onun önceliğini zorunlu kılar. Yine aynı şekilde sonralık da, yokluğun bizzat kendisi olmaz. Bazen, sözü geçem bu yokluğun, öncelik ve sonralığa göre değişkenliği şöyle ifade edilmektedir: Yokluk, onun oğlun varlığından sonra olması gibi, oğlun varlığından öncedir. Fakat öncenin önceliği, sonranın sonralığı gibi değildir. Sonuçta nasıl ki öncelik sadece babanın bizzat kendisi değil idiye ve oğlun yokluğu durumunda söylenmesi mümkün ise de, o ikisinden herhangi bir şey de yokluğun kendisi olmamaktadır. Sonralık da yine tek başına oğlun bizzat kendisi veya babanın varlığıyla birlikte söylenebilen bir şey değildir. Bilakis öncelik ve sonralık, söz konusu durumlar üzerine zaid iki iştir. Dolayısıyla bu ikisi, izafidirler ve bir mahal gerektirirler. Öncelik ve sonralığın babaya ve oğula araz olması

---

<sup>1</sup> a.g.e., aynı yer.

o ikisinin zatından dolayı değildir. Öyle olmasaydı, onlardan ayrılması imkânsız olurdu. Bu batıldır. Öyleyse, zatından dolayı bu ikisiyle vasfolunan başka bir şeyin olması kaçınılmazdır.

Özet olarak burada öyle bir şey vardır ki, zatından dolayı ona öncelik ve sonralık izafe edilir. Fakat burada kastedilen şey, örfte “o öncedir veya sonradır, baba ve oğul gibi” diye söylenilen şeyden farklıdır. O öyle bir şeydir ki ondan önce, “sonra” ve ondan sonra da “önce” olmaz. Çünkü bir şeyin zatının gerektirdiği şeyin ondan ayrılması düşünülemez. Fakat genel anlamıyla, öncelik ve sonralık diye nitelendirilen bu şeylerde, bunlar mümkündür. Diğer bir deyişle o şeyin öncesi sonra, sonrası da önce olabilir. Mesela sırf cevher olması açısından babanın cevheri farz edilse; onun oğuldan önce ve oğuldan sonra var olması imkânsız değildir. Daha doğrusu onun cevherinin öncelik ve sonraya nispet edilmesi eşittir. Aynı durum, oğul için de geçerlidir. Cevher olması açısından ele alındığında babadan önce ve sonra var olması imkânsız değildir. Bu tür şeylerde öncelik ve sonralığın nispet edilmesi, zatından dolayı kendisine öncelik ve sonralık ilişkin o durumdan dolayıdır. Buna göre önceki zamanda olması açısından, baba öncedir. Sonraki zamanda olması açısından oğul sonradır. Eğer babanın ve oğulun cevherliği ve bu açıdan kavranılabilirliği, başka bir durum göz önüne alınmaksızın birlikteliği söz konusu olmasaydı, orada ne öncelik ne sonralık olabilirdi. İşte zatından dolayı kendisine öncelik ve sonralık ilişkin o şey, zaman diye isimlendirdiğimiz şeydir. Çünkü bizim zaman derken kast ettiğimiz, zatından dolayı bir diğerinden önce ondan bir cüz olan şeydir. Bu, zamanın, öncelikle nitelendirilen cüzünün sonralıkla nitelendirilmesi ve onun sonralıkla nitelendirilen cüzünün öncelikle nitelendirilmesinin imkânsız olduğu anlamındadır.<sup>1</sup>

Filozofların ikinci yönden ortaya koymuş oldukları delillerin hatası şundan kaynaklanmaktadır: Bu öncelik ve sonralık aklî bir itibardır. Hariçte varlığı yoktur. Sonradan var olanın yokluğu, onun varlığından önce gelir. Baba ve oğul konusunda zikrettikleri öncelik ise yokluğa ilişkin ve onun vasfı olan bir önceliktir. Yokluğa ilişkin ve ona sıfat olan şey ise, hariçte varlığı bulunan bir şey olmaz. Bilakis, göreceli ve vehimsel bir şey olur. Bu yüzden var olan bir mahâl gerektirmez. Sonuçta bizzat öncelik ve sonralık ilintisi, onların iddia ettiği üzere hariçte mevcut değildir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 215, 216.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, aynı yer.

### 3.5. Allah-Zaman İlişkisi

Zaman, bir yenilenenin takdir ve ölçülmesine yarayan diğer bir yenilenendir. Yenilenen gece ve gündüzle ayın, ayla senenin, sene ile ömrün ve asrın ölçülmesi bunun gibidir. Taftâzânî Allah Teala'nın hem bu anlamda hem de filozofların söylediği, hareketin miktarı oluşu anlamında zamandan ve zamanlı olmaktan münezzehe olduğunu ifade etmekte, "Allah'ın üzerinden zaman geçmez" demektedir.<sup>1</sup>

Kelâm âlimleri Allah'ın zamandan münezzehe olduğunu belirtmek amacıyla O'nun sıfatlarının da zatı gibi ezeli olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu, başka bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Allah'ın sıfatlarının hâdis bir âleme taalluk etmesinin zatta bir değişme meydana getirip getirmeyeceği, zatta meydana gelecek bir değişikliğin Allah'ın da zamana bağlı olduğu gibi yanlış bir bilgiye neden olacağı endişeleri sıfatlar konusunda farklı fikirlerin tartışılmasına neden olmuştur.

Allah'ın zatı ile ilgili sıfatlarının yaratılmış varlıklarda tezahür ediyor olması, zat-sıfat ilişkisinin tartışılmasına neden olmuştur. Çünkü bilhassa sıfatla onun taalluk ettiği şeyin bir kabul edilmesi durumunda sıfatların hâdis mi kadim mi olduğu meselesi ortaya çıkmaktadır. Allah'ın sıfatlarının kadim olduğunun kabul edilmesi, kadim olanların artmasına yani Allah'tan başka ezeli varlıkların var olduğunu kabul anlamında şirke neden olmaktadır. Allah'ın sıfatlarının hâdis kabul edilmesi ise; O'nun kadim yani zamana bağımlı olmaması yönünün inkârına götürmektedir. Aslında bu problemin kaynağında, Allah'ın sıfatlarının O'nun aynı ya da gayrı kabul edilmesi ve sıfatların tecellilerinin sıfatlarla özdeşleştirilmesi tavırları bulunmaktadır. Allah'ın zatı ve sıfatı aynı kabul edilince, O'nun zatının mürekkep bir varlık olduğu sonucu ortaya çıkmakta; zatı sıfattan ayrı kabul edildiği takdirde, kadimlerin sayısı artmış olmaktadır. Sıfatlarla tecellilerinin aynı kabul edilmesi durumu, sıfatların ezeli olmasından ötürü tecellilerinin de ezeli olmasına götürmektedir. Bunun en çarpıcı örneği kelâm sıfatıdır. Allah'ın kelâm sıfatının tecellisi olan Kur'ân, bu sıfatla aynı kabul edildiğinde Kur'ân'ın da ezeli olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir.<sup>2</sup>

Anlaşılması çok zor ve çetin olan bu sıfatlar konusunda, Mu'tezile ve felsefenin tavrı onların varlığını reddetme, Kerramiyye'nin tavrı onların kadimliğini kabul

<sup>1</sup> et-Taftâzânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid* (Haz: Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1999, s. 151.

<sup>2</sup> Baktır, Mehmed, Allah'ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu, *Kelâm Araştırmaları*, Yıl 1, s. 2, 2003, s. 93.

etmeme, Eş'ârîlerin tavrı ise sıfatların, zatın aynı ya da gayrı olduğunu da kabul etmeme yönünde olmaktadır.<sup>1</sup>

Subûtî sıfatlar, Allah'ı noksanlıklardan tenzih eden nitelikler olmayıp, O'nun zatının gereği olan, ezelde muttasıf bulunduğu, kendisiyle kaim, zatı üzerine zaid, ezeli ve ebedî vasıflardır.<sup>2</sup>

Bu konudaki tartışma, subûtî sıfatlar hakkında vuku bulmaktadır. İslam filozofları, Mu'tezile, Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi mezhepler, Allah'ın kendisine nispet ettiği bu sıfatlarla muttasıf olduğunda ittifak etmektedirler.<sup>3</sup> Ancak Ehl-i Sünnet, Allah'ın zatı üzerine zâid subûtî sıfatlarını mevcut kabul etmekte iken; filozoflar ve Şia bunların zatın aynı olduğunu, Mu'tezile ise kök ve mastar kelimeleri eklenmemek şartı ile Allah'ın bunlarla muttasıf olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre sıfatlar kadim değildir, çünkü kadim olan yalnızca Allah'tır.<sup>4</sup>

Allah'ın zamandan münezzeh olduğunu ifade eden sıfat "kıdem"dir. Kelâmcılar, bu kelimenin anlamı hakkında ihtilaf etmektedirler. Bazılarına göre "Allah kadimdir" sözü, O'nun ezelde var olması, başlangıcı olmaması, bütün yaratıklardan önce olması ve bir sonunun bulunmaması anlamına gelmektedir. Abbâd b. Süleyman, bunun anlamının Allah'ın ezeli olması manasına geldiğini, yoksa O'nun bütün yaratıklardan önce olduğu gibi bir anlam vermenin imkânsızlığını ifade etmektedir. Bağdat Mu'tezilesine mensup bir görüşe göre kıdem, O'nun ilah olması anlamına gelmektedir. Ebu'l-Huzeyl ise "Allah kadimdir" in anlamının Allah için Allah olan bir kıdemin ispatı olacağını düşünmektedir.<sup>5</sup>

Bu anlamda kadim; varlığının bir başlangıcı olmayandır. Mu'tezile, Allah'ın varlığına bir başlangıç noktası, zaman düşünmeyi imkânsız kıldığı için bu sıfatı Allah'ın en özel sıfatı olarak kabul etmektedir.<sup>6</sup> Mu'tezile'ye göre kıdem, Allah'tan başka hiçbir zata verilemeyecek olan bir sıfattır. Bunun dışındaki sıfatların başka varlıklarda bulunması mümkündür. Allah gibi kadim olan varlıklar olarak sıfatların var olduğu düşünülecek olursa; Allah bu varlık olan manalara benzemiş olmaktadır. Yani Allah'ın ilim, irade gibi sıfatlarının kabul edilmesi; bu manalara ait ilim, irade gibi sıfatların da

<sup>1</sup> et-Taftazânî, *a.g.e.*, s. 160.

<sup>2</sup> Yürük, İsmail, "Subûtî Sıfatlarda Zât-Sıfat Münasebeti", *Kamer*, Yıl 1996, S. 7, s. 19.

<sup>3</sup> Yürük, *a.g.m.*, s. 19; krş. Abdulhamid, İrfan, *İslamda İtikadî Mezhepler ve Aka'id Esasları* (Ter: M. Saim Yeprem), Marifet Yay., İstanbul 1981, s. 235.

<sup>4</sup> Yüksel, Emrullah, *Sistematiik Kelam*, İz Yay., İstanbul 2005, s. 40, 45.

<sup>5</sup> el-Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 169.

<sup>6</sup> Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1996, s. 259.

var olduğunun kabul edilmesini gerektirecek ve ilâh ismini hak eden birden fazla ezeli varlık mevcut olacaktır. Teaddüd-i kudemâ denilen bu durum apaçık şirk olmaktadır.<sup>1</sup>

Allah'ın en özel sıfatı olarak "Vahdaniyet" ve "Kıdem" sıfatını kabul edip, O'nun kadim olduğunu ifade ederek; bu sıfattan başka sıfatların kıdemde müşterek olmaları iddiasının ilâhlıkta müştereklik iddiası ile aynı anlama geleceği gerekçesi ile kıdemden başka kadim sıfatları reddeden Mu'tezile'ye göre; örneğin, Allah kelâmı muhdes ve bir mahalde yaratılmış olmaktadır. Onlara göre bir mahalde bulunan şey ise araz olduğu için derhal ortadan kalkmaktadır.<sup>2</sup> İki özel sıfat dışındaki ilim, kudret, irade gibi master şekliyle sıfatların varlığı düşünülemez. Çünkü sıfat kesinlikle mevsuftan başka bir şeydir. Eğer Allah için herhangi bir sıfat ispat edilirse bu sıfat ya hadis veya kadim olacaktır. Hadis ve Allah'ın zatıyla kaim farz edilirse kadimin hâdisle kaim olması gerekecektir. Kadim ve Allah'ın zatıyla kaim kabul edilirse sıfatların çok olmasıyla zat üzerine zaid birçok kadimlerin bulunması gerekecektir. Halbuki bu, "Allah üç ilahtan üçüncüsüdür diyenler elbette kâfir olmuşlardır"<sup>3</sup> mealindeki ayet gereğince küfrü gerektiren bir durumdur.<sup>4</sup>

İslâm ilâhiyatında Allah'ın sıfatlarını inkâr tezini ilk olarak ortaya koyan Ca'd b. Dirhem olmuş, ancak Cehmiyye adı onun bu konudaki fikirlerini geliştiren Cehm b. Safvan'ın ismine bağlanarak ilâhî sıfatları inkâr edenlerin özel ismi haline getirilmiştir.<sup>5</sup> Daha sonra bu tezi Mu'tezile'nin kurucusu olan Vasıl b. Ata'nın hararetle savunduğu görülmektedir. Ona göre Allah'a sıfat isnad etmek kişiyi şirke götüren bir davranış olmaktadır.<sup>6</sup> Ancak o, sıfatların nefyi konusundaki görüşlerini net bir şekilde ortaya koymadığı için diğer Mu'tezile âlimleri ondan mübhem bir tevhid fikrini miras almışlar, daha sonra Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm ve Ebû Ali Cubbâî gibi bazı Mu'tezile âlimleri eski felsefe kitaplarını araştırarak konu ile ilgili çeşitli çözüm yolları bulmaya çalışmışlardır.<sup>7</sup>

Mu'tezile'nin Vasiliyye fırkasının kurucusu sayılan Vasıl b. Ata, Allah'ın ilim, kudret, hayat, irade gibi sıfatlarını birden fazla ezeli ve kadim ilâhın var olduğu gibi bir düşünce ortaya çıkaracağı gerekçesiyle nefyetmektedir. Hüzeyliyye fırkasının kurucusu

<sup>1</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 261, 262.

<sup>2</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 57; Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yay., Ankara 1967, s. 67.

<sup>3</sup> Mâide, 5/73.

<sup>4</sup> Yürük, *a.g.m.*, s. 21.

<sup>5</sup> Yürük, *a.g.m.*, s. 20; krş. İrfan, *a.g.e.*, s. 245.

<sup>6</sup> Yürük, *a.g.m.*, s. 20; krş. İrfan, *a.g.e.*, s. 247.

<sup>7</sup> Yürük, *a.g.m.*, s. 20.

sayılan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, filozofların Allah'ın zatının bir olduğu ve onda hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı şeklindeki iddialarından etkilenmiş bir yorumla “Yüce Allah, bir ilimle âlimdir, ilmi ise O'nun zatıdır; bir kudretle kadirdir, kudreti ise O'nun zatıdır; bir hayatla diridir, hayatı ise O'nun zatıdır” görüşünü savunmaktadır. Böyle bir yorum, sıfatları tamamen reddeden bir tutum sergilememekte ancak bizatihi sıfat olan bir zatı ortaya koymaktadır. Allah'ın kelâmı hakkında ise, onun bir kısmının –“ol” sözü gibi- bir mahalde olmadığını, bir kısmının ise –emir, nehiy, haber ve istihbar gibi- bir mahalde olduğunu iddia etmekte ve tekvini emirle teklifi emrin farklı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın iradesi irade ettiğinin gayridir. O'nun yaratacağı konusundaki iradesi ise o şeyi yaratmasıdır. Yine bir şeyi yaratması da irade etmesinde olduğu gibi o şeyden başka olmaktadır. Yaratma Allah'ın bir mahalde bulunmayan sözüdür. İbrahim en-Nazzâm, filozoflarla aynı fikri paylaşarak Allah'ın âlemi bugün bulundukları hal üzere bir defada yarattığını, ancak yarattıklarının bir kısmını gizlemesinden ötürü onların gizlenen yerden zuhur etmelerine kadar varlık sahasında görünmemekte olduklarını söylemektedir. Ona göre, gizlenen varlıklarla zuhur eden varlıklar arasında bulunan zaman bakımından öncelik ve sonralık, varlık ve hudusta değil, gizlenen yerden zuhur etme konusunda olmaktadır. Bîşr b. el-Mu'temir, Allah'ın iradesinin O'nun, biri sıfat-ı zat ve diğeri sıfat-ı fiil olmak üzere iki kısma sahip bir fiili olduğu kanaatini taşımaktadır. Allah'ın iradesi ile kulların bütün tatlarını ezeli olarak irade eden Allah'ın, salah ve hayır olarak bildiği bir şeyi irade etmemesi imkânsızdır. Sıfat-ı fiil olan irade ise, bir şeyi ihdas etme halinde, o şeyin kendisinin fiili olan ve yaratma anlamındaki iradedir ve bir şeyin ortaya çıkış sebebi kendisiyle beraber bulunamayacağına göre de bu irade yaratmadan önce olmalıdır. Nakledilen bilgilere göre Muammer b. Abbâd es-Sülemî, Allah kadimdir hükmünü, kadim isminin “kadüme yakdümü” fiilinden alınmış olmasından ötürü inkâr etmektedir. Ona göre bu fiil, “ondan kadim (mâ kadüme) ve hâdis olanı (mâ hadese) aldı” cümlesindeki gibi, zaman bakımından bir öncelik hissettirmekte olduğu için Allah'ın zamanla ilgili olmayışına zıt bir anlama gelmektedir. Yaratma yaratılandan başka olduğu gibi ihdas etme de muhdesten başka olmalıdır. Buna paralel olarak Allah kendisini bilir, denemez. Çünkü bu, bilenle bilinen arasında bir fark anlamına gelmektedir. Onun bu görüşünde filozoflardan etkilenmiş olduğu açıktır. Sümâme b. Eşres en-Nemîrî, âlemin tabiatı gereği Allah'ın fiili olduğunu ifade ederken muhtemelen filozofların, irade ili ilgili olan bizzat gereklilik fikirlerini benimsemiş görünmektedir. Hişâm b. Amr el-Fuvatî, varlıkların madûm olmadan önce varlık olmadığını, ancak mevcut olduktan sonra

madûm olanların varlık olarak isimlendirilebileceğini ifade ederek Allah'ın ezelde eşyayı mevcut olarak bildiği iddiasını bu gerekçe ile reddetmektedir. Câhız, Allah'ın sıfatlarını tıpkı filozoflar gibi reddetmiştir. Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, Allah'ın bütün sıfatlarını O'nun ilmine bağlayarak nefyetmiştir. Ona göre Allah'ın iradesi Allah ile kaim olan bir sıfat değildir, bir mahalde olan ya da mahalde olmayan hâdis bir irade de değildir. Allah “mürîddir” demek, O'nun âlim ve kadir olduğu ve fiilinde zorlama altında ve isteksiz olmadığı anlamına gelmektedir. “Allah fiillerinde mürîddir” demek ise, O'nun fiillerini ilmi gereğince yaratması ile aynı anlama gelmektedir. “Allah semidir” ya da “Allah basîrdir” demek de “O, duyulacakları ve görülebilecekleri bilir” anlamında olmaktadır. Kısaca O'nun bütün sıfatları ile O'nun bilgisi kastedilmiş olmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Haşim'e göre, bir mahalde bulunmayan hâdis iradeler mevcuttur ki Allah, bunlarla mürîd olarak nitelendirilmektedir. Buna bağlı olarak Allah, mesela, zatını yüceltmek istediğinde bir mahalde bulunmayan tazim ile yüceltmekte iken; âlemi yok etmek istediğinde de yine bir mahalde bulunmayan fena ile yok etmektedir. Bu sıfatlardaki en hususî vasıflar, bir mahalde bulunmadıklarından ötürü Allah'a raci olmaktadır. Cübbâî, Allah'ın bizatihi âlim ve diri olduğunu söyleyerek lizâtihi sözünün O'nun âlim olmasının bir sıfat olan ilmi veya âlim olmasını icap ettiren bir hali gerektirmediği anlamına geldiğini ifade etmektedir. O, oğlu Ebû Haşim'in ortaya attığı ahval nazariyesini reddetmektedir. Ebû Haşim'e göre, Allah'ın lizâtihi âlim olmasının, kendisinin mevcut zat olmasının ötesinde, ne bilinen ne de bilinmeyen durum olan bir hale sahip olduğu anlamına gelmektedir. O, sıfatlar demek olan, ancak zat ile bilinebilen mevcut, madûm, malum ve meçhul olmayan hallerin var olduklarını iddia etmektedir. Ona göre akıl, bir şeyi mutlak olarak bilmek ile bir sıfattan dolayı bilmek arasındaki farkı zarurî olarak idrak etmektedir. Zatı bilmek zatın ilmini bilmekle aynı anlama gelmediği gibi, cevheri bilmek de cevherin yer tuttuğu ile onun arazları bulunduğunu bilmekle aynı anlama gelmemektedir. İnsan zihni, varlıkların müşterek oldukları şeyin ayrıldıkları şeyden farklı olduğunu zarurî olarak bilme kapasitesindedir. Bu haller zata raci olmadığı gibi, araz arazla kaim olamayacağından ötürü arazlara da raci değildir. O halde zarurî olarak bunların ahval olduğu ortaya çıkacaktır. Misal ile açıklanacak olursa, âlimin âlim olması zatın ötesinde sıfat olan bir hal olmaktadır ve bundan anlaşılan zattan anlaşılandan başkadır. Ebû Haşim, Allah hakkında bu ahvali gerekli kılan bir başka varlığı ispat etmeye çalıştığı için babası Cübbâî ve ahval görüşünü diğer reddedenler ona karşı çıkararak şöyle söylemişlerdir: “Ahval, ahval olma konusunda müşterek, bazı özelliklerde farklı değil midir? Bunu sıfat

konusunda da söylüyoruz, aksi durumda halin hal ile ispatı gerekir ki bu, teselsüle vardır. Bu ise, ya mücerred olarak lafızlara racidir ki asıl manaya vazedilirken, bir kısım eşyaya şamil ve birçok mana o lafızda müşterek olarak bulunur. Çünkü onların mefhumu, bir manaya yahut eşyaya şamil ve birçok şey müşterek olacak tarzda zatta mevcut bir sıfattır ki bu, imkânsızdır. Yahut da bunlar iştirak ve ayrılma hükümlerinden anlaşılan aklî yön ve itibarlara racidir. Bu yönler, nispetler, izafetler, yakınlık, uzaklık ve ittifakla diğer sayılamayacak kadar çok sıfatlardır.” Cübbâî, Allah’ın en hususî vasfının kıdem olduğunu, en hususîde iştirakin en umumîde iştiraki gerektireceğini söylemektedir. Ancak bunu ispat etme yolu hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>1</sup>

Sıfatları selbî yolla açıklayan Mu’tezile alimi Dırrar b. Amr’a göre “Allah âlimdir, kâdirdir” denildiği zaman aslında “Allah cahil değildir, aciz değildir” anlamı kastedilmiş olmaktadır. Bu durum diğer sıfatlar için de böyledir.<sup>2</sup>

Cehm b. Safvan, Allah hakkında bir mahalde bulunmayan hâdis ilimlerin varlığını ortaya koyarak, Allah’ın önce bilip sonra yaratması halinde ilminde bir değişme olup olmadığı yönünde bir problem ortaya çıkaracağından dolayı, O’nun bir şeyi yaratmadan önce bilmediğinin söylenmesinin doğru olacağını iddia etmektedir. Ona göre ilmi olduğu gibi kalıyorsa bu cehalet olacaktır çünkü mevcut olacak şeyi bilmek mevcut bulunan şeyi bilmekten başkadır. İlmi olduğu gibi kalmıyorsa değişmektedir ve değişen şey ise mahlûktur, kadim olamayacaktır. Allah’ın ilmi hâdis ise, ya Allah ilmi kendi zatında ihdas etmektedir ki bu, zatta değişme meydana getirecektir ve zat hâdislere mahal olacaktır; ya da ilmi zatında değil de kendisiyle vasıflanan bir mahalde yaratacaktır. Cehm, Allah’ın bir mahalli bulunmadığı kesinleşince Allah’ın bilinen varlıklar sayısınca hâdis ilme sahip olduğunu iddia etmiştir. Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, Allah’ın lizâtihi âlim ve mürîd olduğunu ifade etmektedir. Dırrar b. Amr ve Hafs el-Ferd sıfatları nefyetmişler, ancak kendisinin bilebileceği bir mahiyete sahip olan Allah’ın kendisini delile ve habere dayanmadan doğrudan bilebileceğini söylemişlerdir.<sup>3</sup>

Ehl-i Sünnet, Allah’ın zatında değişim fikrini reddetmek ve Kur’ân’da İlâh’ın tasvirinde kullanılmak suretiyle yer almakta olan isimlerin gerçekte ilahî sıfatlar olduğunu ispat etmek için Allah’ın kadim sıfatlarının varlığını kabul etmektedirler.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 59,62-65, 67, 73, 75, 76, 78, 80, 82, 83, 85, 86.

<sup>2</sup> Yürük, *a.g.m.*, s. 21.

<sup>3</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 89,90, 92, 93.

<sup>4</sup> Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 260.

Sıfâtiyye'den İbn Küllâb el-Basrî, Ebu'l-Abbas el-Kalânîsî gibi ilk Sünnî kelâm âlimleri, Allah'ın sıfatlarının ezeli ve ebedî sıfatlar olduğunu kabul etmektedirler.<sup>1</sup>

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının tamamı, Allah'ın sıfatlarının zatı ile kaim ezeli sıfatlar olduğunu kabul etmektedirler. Allah'ın zatının sonradan var olan bir şeyle ilintili halde tasavvur edilmesi, O'na bir eksiklik yüklemek anlamına geleceği için, O'nun zatı da sıfatları gibi ezeli kabul edilmektedir. O'nun sıfatları zatın ne aynısı ne de gayrisidir.<sup>2</sup> Böylece Ehl-i Sünnet, aynılaştırmanın ortaya çıkaracağı terkip ve başkalaştırmanın ortaya çıkaracağı teaddüd-i kudemâ fikirlerini reddettiğini vurgulamaktadır.<sup>3</sup> Ancak bu da “birbirinden farklı iki şeyin birbirinin gayrı olduğu” gerçeği ile birlikte yeni bir problemi de ortaya çıkarmaktadır. Pezdevî, bu problemin halli için, on sayısının birçok sayıyı ihtiva ettiği halde bu sayılardan her birinin on sayısının aynı olmadığı, fakat ondan gayrı da olmadığı gerçeğini hatırlatmaktadır.<sup>4</sup> Mu'tezile'nin söylediği gibi sıfatların zatın aynı olduğu kabul edildiği takdirde; herhangi bir sıfatın zata yüklenmesi, bir şeyin kendi kendine yüklenmesi ile aynı anlama gelecek ve bu, anlamsız olacaktır. Ancak zatın aynı olmayan bu sıfatların, dış âlemde müstakil olarak var olup ayrı bulunması diye bir şey de söz konusu değildir. Sadece zihinde tasavvur edilmeleri bakımından zatın gayrı olmasından ötürü, bu durum dış dünyada çokluk meydana getirmemekte ve şirk oluşturmamaktadır.<sup>5</sup> Allah'ın sıfatları ile ilgili zaman problemi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan diğer tartışmalar, görüldüğü gibi, aslında Allah'ın sıfatlarının bu sıfatların etkileri ile aynileştirilmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>6</sup>

Selef âlimlerinin geneli Allah'ın ilim, kudret, hayat, irade, sem', basar, kelâm, cûd gibi ezeli sıfatlarının olduğunu kabul etmişler ve zatî sıfatlarla fiilî sıfatları ayırmayıp hepsini aynı şekilde sıfat olarak nitelendirmişlerdir. Selefin akaidini kelâmî delillerle destekleyenlerden Ebû Musa el-Eş'ârî, yaratıcının fiillerinin delâlet ettiği, inkârı imkânsız sıfatları olduğunu söyleyerek bunların O'nun âlim, kadir, mürîd olduğunu ve dolayısıyla bunların da onun ilim, kudret ve irade sahibi olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre zatın bu sıfatlarla nitelendirilebilmesi de O'nun hayat sahibi olmasına bağlı olmaktadır. Sıfatları inkâr ederek hepsini Allah'ın bilmesine bağlayanlar yine zatla kaim ezeli bir sıfatı, yani ilmi ortaya çıkarmışlardır. Üstelik

<sup>1</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 55, 56.

<sup>2</sup> Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (Ter: Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yay., İstanbul 1980, s. 52.

<sup>3</sup> Yürük, *a.g.m.*, s. 26.

<sup>4</sup> Pezdevî, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>5</sup> Yüksel, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>6</sup> Baktır, Mehmed, *a.g.m.*, s. 93.

“Allah kadirdir, âlimdir” derken bahsi geçen lafızlar için mücerret denilmesi yanlış olacaktır. Çünkü akıl, idrak ettiği iki makul mefhumun farklı oluşuna hükmedecektir. Lafızların var olmadığı kabul edilse, yine akıl onu tasavvur etmeye devam edecektir. Lafızların hal olduğunu söylemek de yanlıştır. Çünkü varlıkla ya da yoklukla nitelenemeyen bir sıfatın varlığını iddia etmek, varlıkla yokluk arasında, ispatla nefiy arasında bir vasıta ortaya koymak olacaktır ki bu muhaldir. O halde zat ile kaim bir sığata rücu edilmesi en doğru yol olacaktır. Eş’ârî’ye göre Allah’ın zatı ile kaim kadim sıfatlarının var olduğu şu şekilde ispat edilebilir: Allah meliktir, emredici ve nehyedicidir. Ya kadim bir emirle emreder ya da muhdes bir emirle emreder. Muhdes bir emirle emrederse, bu emri ya kendi zatında ihdas eder ki bu, ilâhî zatın hâdislere mahal olması anlamına gelir ve muhaldir. Yahut bir mahalde ihdas eder ki bu, o mahallin kendi özellikleriyle ihdas olmasını gerektirir. Ya da mahalsiz olarak ihdas eder ki bu da makul değildir. O halde Allah kadimdir ve bütün sıfatları da kendisiyle kaimdir. Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm’ın fikirlerini takip eden grubun oluşturduğu Kerrâmiyye fırkası genel olarak, Allah’ın zatı ile kaim ezeli sıfatlarını kabul etmişler ancak bazen yedeyn (iki el) ve vechi (yüz) de bu sıfatlara dâhil ederek aşırı bir görüşe kaymışlardır. Ayrıca onlara göre, muhdeslerin sayısının çok üzerinde olan hâdis şeyler Allah’ın zatında bulunmaktadır. Allah’ın zatında ihdas ettiği hadislerin bekası vaciptir, yani yok olması imkânsızdır. Yokolursa Allah’ın zatında diğer hadisler onların yerini alacak ve bu takdirde Allah’ın cevherle ortak olması gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır. Hadislerin yokluğu farz edildiğinde; bunların ya kudretle yok edilmesi ya da Allah’ın zatında yarattığı bir yok edişle yok etmesi gereklidir. Kudret vasıtasıyla yok edilmesi ihtimali, Allah’ın zatında madûmun sübutunu gerektireceğinden caiz değildir. Mevcud ve madumun şartı bizatihi mübayin olmaları yani birbirinden tamamen farklı olmalarıdır. Allah’ın zatında yok etme vasıtası bulunmaksızın, kudret sebebiyle madumun var olması mümkün olsaydı, diğer madumların da kudret sebebiyle husulü mümkün olacak ve bunun mucid varlık için de düşünülmesi durumunda, zatında varlıklar ihdas eden bir mucid ortaya çıkacaktı ki bu muhaldir. Madumların yok etmek suretiyle yok edildiği ihtimali, bu yok etmenin yokluğunun takdirinin mümkün olduğu sonucunu ortaya çıkarmakta ve teselsül edecek bir muhal hükümle, Allah’ın zatında adem hâdis bir şey sayılmaktadır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s.96-99, 115, 116.

Haricî ve Mürcie gruplarının, fikirlerini iman ve amel hususlarında ortaya koymuş olduklarından dolayı Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların ezeli olup olmadığına dair bir görüşü bulunmamaktadır. Keza Şia da imamet dışındaki meselelere Mu'tezile ile aynı yorumları getirmesinden ötürü ayrıntılı olarak yer verilmemiştir.

Allah'ın ilim sıfatı hakkındaki bu tartışmaların belki de tek nedeni, Allah'ın bu sıfatının ve ilmin işlevi olan bilginin ezeli olmasıdır. Yani, Allah'ın bilgisinin ezeli olması, bildiklerinin de O'nun bilgisi ile aynı şekilde ezeli olması gerektiği sonucuna götürmektedir. Kelâm âlimlerinin genel olarak Allah'ın ilim sıfatını ezeli kabul etmelerine karşın, Farabî ve İbn Sina gibi filozoflar Tanrı'nın sadece tümelleri bileceğini iddia etmektedirler. Onlar Allah'ın her şeyi önceden bilmesinin ve yokluk da dâhil olmak üzere, her şeyi kapsadığı iddiasının kader konusunda insanın hürriyetini elinden alan bir determinizme götürmesinden dolayı problem teşkil edeceğini ileri sürmektedirler. Çünkü bir şeyin önceden kesinlik kazanması artık tercihin olmaması anlamına gelmektedir.<sup>1</sup>

Kelâm âlimleri, Allah'ın bilgisinin bir şeyin var olması için tek sebep olmadığını söyleyerek bu problemin halline çalışmışlardır. Onlara göre, bir şeyin olması ve olmaması, olacaksa ne zaman, nerede ve ne şekilde olacağını belirleme anlamındaki sıfat iradedir. İrade, filozofların düşündükleri gibi ilimden ibaret değildir. İrade ile tercih edilip kudretin taalluku ile var edilen şey ilim sıfatı ile bilinmektedir.<sup>2</sup> Allah'ın ilminin kadim ve hâdis olan her şeyi kuşatmasının inkârı, bir hattatın kaleminden düzgün ve muntazam çizgilerin çıktığını gördüğü halde onun hattatlık sanatı hakkında bir bilgisi olmadığını iddia etmek gibi bir hatadır. İstikbale dair yani gelecekte yaratılıp yaratılmaması eşit olasılıkta olan mümkünât, sonsuzdur. Sadece iki sayısının katları sıra ile alınmaya başlansa, insanın bu sayı katlarını bulmaya çalışmakla ömrünü geçirip bitirmesi ve buna rağmen sayı katlarının devam etmesi mümkündür. Diğer her varlık için böyle durumların tasavvuru, sayılamayacak kadar çok imkânın, yani sonsuz imkânın var olduğunu göstermektedir. Allah'ın bilgisinin benzersiz bir tarzda ezeli olması da bu her mümkünü bilmesi ile izah edilebilmektedir.<sup>3</sup>

İlim sıfatının malumatına taalluk ederek var olup olmamasının tercihini sağlayan irade konusundaki tartışmalar da benzerdir. Ancak farklı olarak, Allah'ın irade sıfatının

<sup>1</sup> Baktır, a.g.m., s. 98.

<sup>2</sup> et-Taftazânî, *Şerhü'l-Aka'id*, s. 165.

<sup>3</sup> Gazali, *İtikadda İktisad*, s. 159.

ne zaman var olduğu ve işlevinin ne zaman gerçekleştiği gibi problemler mevcuttur. Mesela, Mu'tezile'den Cübbâî ve oğlu gibi, Allah'ın bir zihin tasavvuru bile olsa gayrı olan bir iradeyi reddeden kelâmcılara göre; Allah hâdis bir irade ile dileyicidir. Ehl-i Sünnete göre ise irade ezelîdir. Çünkü Allah'ın zatı ile kaimdir.<sup>1</sup> Aksine, yapılan bir işten irade ve maksat kaldırıldığı takdirde, fiil sahibinin bütün işlerinin boş olduğu ima edilmiş olmaktadır ki bu, Allah için söz konusu bile olmayacak bir durumdur.<sup>2</sup>

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, iradenin işlevinin ezelî veya hâdis olup olmadığı sorununa bir açıklık getirmemektedirler. Onların bu tavrının, eski veya yeni iradenin varlığı etkilemeyeceği düşüncesinden kaynaklanmış olması mümkün görünmektedir. Zira irade edilen şey, zamanı geldiğinde zaten var olacaktır. İrade varlıktan zaman bakımından ayrı olma gibi bir imkâna sahiptir. Diğer bir ifade ile bir şeyin ilerde olması irade edilmesi durumunda; bu şeyin irade edilen zamandan sonra, olması istendiği herhangi bir zamanda olması mümkündür.<sup>3</sup> Allah'ın her şeyi ezelde irade etmiş olmasından ötürü, yeniden irade etmesine gerek yoktur. Çünkü yeniden irade etmesi, bir başka iradeyi gerektirecek ve bu, batıl olan teselsüle neden olacaktır.<sup>4</sup>

Kulların iradelerinin iptal edilmediği bir irade anlayışı ortaya koyabilmek için, Allah'ın ilmine dâhil olan sonsuz mümkünlerin hepsini birden her ihtimal için irade etmiş olduğu ve Allah'ın her insanın irade sahibi olacağını irade etmesi ile kendi iradesinin dışında iradeler ortaya koymak suretiyle; her kulun Allah'ın ezelde irade etmiş olduğu sonsuz sayıdaki olasılık arasından kendi tercihini yaparak kendi fiilini dilemesine izin vermiş olduğu ve Allah'ın da bu dileğe göre onun fiilini yaratması tarzında kula ait bir kesb gerçekleştirdiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Yaratma, yok olanı yokluktan varlığa çıkarma şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>5</sup> Kelâmcıların çoğu bu anlamı kabul etmektedirler.

Mütekellimlere göre, Allah'ın âlemi yaratması ile ilgili fiilleri, âlemin hâdis olması ile hâdis olmak zorunda değildir. Âlem ezelî farz edildiği takdirde, Allah'tan başka kendisi ile kaim ezelî bir varlık kabul edilmiş olacak ve bu, inkâra neden olacaktır. Fiilin sonradan var olması ve bir öncesinin bulunması zorunludur. Âlemin

<sup>1</sup> Pezdevî, *a.g.e.*, s. 62.

<sup>2</sup> Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebi'l-Meâlî Abdi'l-Melik, *Kitâbu'l-İrşâd*, Tahk. Esad Temîm, Müessesesi-i Kütüb-i Sekâfiyye, Beyrut, Lübnan, 1980, s. 95.

<sup>3</sup> Baktır, *a.g.m.*, s. 101.

<sup>4</sup> Baktır, *a.g.m.*, s. 101, 102.

<sup>5</sup> et-Taftazânî, *a.g.e.*, s. 174.

öncesiz olması imkânsızdır ancak Allah onun varlığını sonsuza dek sürdürmeyi dilemişse, sonrasız olması imkânsız sayılamayacaktır. Âlemin kesinlikle bir sonunun bulunması gerektiğini kelâmcılardan sadece Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ileri sürmüştür. Ona göre, geçmişte sonsuz sayıda dönüşler imkânsız olduğu gibi, gelecekte de imkânsızdır.<sup>1</sup>

Kelâm âlimleri, Tanrı'dan başka her şeyden önce zaman bakımından bir öncelikle yokluğun geldiğini iddia ederek Allah'ın her yönden tek olduğunun ispatlanması yönünde bu fikirlerini kullanmaktadırlar. Onlara göre, Tanrı önce bir şeyi yaratmaksızın devam ede gelmiş ve daha sonra kendi zatî iradesiyle âlemi yaratmıştır. Ancak onlar, âlemin neden meydana geldiği vakitten önce veya sonra gelen mümkün ve sonsuz zamanların birinde değil de meydana geldiği vakitte yaratıldığı problemi karşısında ihtilâf etmektedirler. Bu farklı görüşler üç ayrı temele oturtulabilir:

a. Varlığa geliş için belirlenmiş olan bu vaktin ve bu belirlemenin Tanrı'nın kendisinden başka bir nedeni olduğu görüşüdür. Buna göre, âlemin varlığa geliş vakti “zorunluluk” üzerine değil, “evleviyyet” üzere belirlenmiştir. Bu belirlenmenin nedeni ise âlemin kendisine mahsus olan “maslahatlar”dır. Kelâmcılardan ilk Mu'tezilî âlimler ve onların izinden gidenler bu görüştedirler.

b. Âlemin varlığa geliş vaktinin “zorunluluk” üzere belirlenmiş olduğu ve bu vakitten önce bir vakit olmadığı için onun bu vakitten başka vakitlerde gelmesinin imkânsız olduğu görüşüdür. Ka'bî ve onun takipçileri bu görüştedirler.

c. Belirlemenin sebebini verememekten çekindiği için bu belirlemeyi tamamen reddeden görüştür. Buna göre âlemin varlığının Tanrı'dan başka ne bir vakit ne de başka bir şeyle bağlantısı yoktur. Tanrı, fiili hakkında sorguya çekilemez. Böyle bir belirleme olsa bile onun zorunluluğu Tanrı'dan başka bir şeye dayandırılmaz. İki makdûrundan birini diğerine bir belirleyici olmaksızın tercih edip seçen yalnızca tanrıdır. Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî ve onu takip eden müteahhirîn kelâmcıları bu görüştedirler.<sup>2</sup>

Eş'ârî mezhebi dünyanın “cevher” denilen, daha da bölünmesi imkânsız olan en küçük zerreciklerden yani atomlardan müteşekkil olduğu görüşündedirler. Allah, her an yeni atomlar yaratarak evreni giderek genişletmektedir. Kur'an'da da “Cenâb-ı Hakk, yaratıklarına istediğini ilave eder”<sup>3</sup> buyrulmaktadır. Yaratıcı kudret aralıksız olsa da

<sup>1</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>2</sup> Güzel, *a.g.e.*, s. 149.

<sup>3</sup> Fâtır, 35/1.

atomlar sonsuz değildir. Varlık, Allah'ın atoma verdiği bir özelliktir. Atomlar, bu özellik verilmezse Allah'ın kudret perdesinin altında saklı kalmış gibi olmaktadır. Onların varlık bulması, ilahî kudretin görünür ve elle tutulur hale gelmesidir. Atomların temel bakımdan hacimleri yoktur. Her atom adeta yer kaplamayan yani mekân ihtiva etmeyen bir mevki işgal etmektedir. Atomlar ancak toplu halde belli bir yer işgal ederek bir mekân oluşturmaktadırlar. Bu durumda “şey”, asıl mahiyeti itibarıyla atomik fiillerin toplamı olmaktadır.<sup>1</sup>

Eş'ârîler, atomun mekândan geçişi anlamına gelen hareketin niteliğini açıklamamaktadırlar. Hareketi, bir cismin mekândaki çıkış noktasıyla yönü arasındaki bütün mekân noktalarından geçişi diye izah edememektedirler. Bu yoldaki açıklama, boşluk veya uzayın kendi başına ayakta durduğu fikrini kabul ettirmektedir. Boş mekân fikrinin ortaya attığı güçlükten kurtulmak amacıyla Nazzâm, “tafra” (sıçrama) teorisini ileri sürmüştür. Buna göre, hareket halindeki cisim, mekândaki birbirinden ayrı bütün yerlerden geçmemekte, fakat bir yerle diğeri arasındaki boşluğun üstünden atlamaktadır. Dolayısıyla acele bir hareket ile ağır bir hareket arasında hız bakımından hiçbir fark olmamaktadır. Çağdaş fizik de atomizm görüşünden kaynaklanan aynı güçlüğü giderilmesinde aynı çözümü önermiştir. Planck'ın Miktarlar Teorisi'ne göre de, hareketli atomun mekânda sürekli yol aldığı söylenememektedir. Süreç felsefesi mensuplarından Whitehead, bu konuyu izah ederken; atomun mekânda, zaman süreleri içinde birbiri ardından işgal ettiği ayrı yerler dizisinde görüldüğünü ve bunun, bir yolda saatte 30 mil hızla hareket eden bir otomobilin, yolu sürekli kat etmiyor da sıra ile her mil başındaki taşlarla iki üç dakika kalmak üzere görünüyör gibi olduğunu ifade etmektedir.<sup>2</sup>

Eş'ârî görüşünün yaratılış konusunda ileri sürdüğü bir başka iddia, “araz doktrini”dir. Buna göre varlık olarak atomun sürekliliği, onun sürekli yaratılışına bağlı olmaktadır. Allah, arazi yaratmayı bıraktığında atomun atom olarak varlığı da ortadan kalkacaktır.<sup>3</sup>

Atomda hayat ve ölüm, hareket ve hareketsizlik gibi birbirine zıt çiftler halinde ve hemen hemen hiçbir süreklilik taşımayan, birbirinden ayrılmaz olumlu ve olumsuz özellikler bulunmaktadır. Bundan ortaya çıkan iki sonuç vardır: Birincisi, hiçbir şeyin

<sup>1</sup> İkbâl, *a.g.e.*, s. 98, 99.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 100.

<sup>3</sup> İkbâl, *a.g.e.*, s. 100.

sürekli bir niteliğinin olmadığı; ikincisi ise, bir tek atom düzeninin var olduğu, yani ruh denilen şeyin ya latif bir madde ya da yalnızca bir araz olduğudur. Bu ikinci sonuç, salt materyalizm görüntüsü vermektedir. Eş'ârîlerin “nefs”i bir araz olarak tanımlamaları, atomun sürekli varlığı ve ondaki arazı sürekli hilkate bağlı kılan asıl teorilerindeki gerçek eğilimle bağdaşmamaktadır. Zamansız tasavvur edilemeyen hareketten daha önemli olan, ruhî hayattır. Çünkü zaman, ruhî hayattan kaynaklanan bir olgudur. Diğer bir deyişle, ruhî hayat olmazsa zaman; zaman olmazsa da hareket olmamaktadır. Atomun sürekliliğinden sorumlu olan şey ise arazdır. Eş'ârîlerin bunu sağlayan şeye araz demelerinin sebebi de bu olsa gerektir. Atom varlık özelliğini aldığı zaman mekânın kapsamına girmekte ya da öyle görünmektedir. Yoksa ilahî kudretin bir safhası olarak telakki edilirse o, ruhanî bir mahiyet arz etmektedir. “Nefs” mutlak ve saf amel iken; cisim ise yalnızca görünür hale gelen amel olmaktadır. Çağdaş nokta teorisi de bundan söz etmektedir. Ancak Eş'ârî görüş bu teoriyi sezmiş olsa da nokta ile an arasındaki ilişkiyi tam manasıyla görmekten aciz kalmıştır. Nokta, an'ın tezahürünün bir şekli olarak onun ayrılmaz bir parçasıdır. Nokta bir cisim değildir; o sadece an'a bir bakış şeklidir. Bu bakımdan hakikat denilen şeyin ruhtan ibaret olduğu söylenilebilmektedir ki Mevlana da bir şiirinde “Beden bizden var oldu, biz ondan değil” derken bunu kastetmektedir. Çağımızda bu görüşü Hegel'de görmek mümkündür. Birinci sonuç, yani hiçbir şeyin sürekli bir niteliği olmadığı hükmü, Eş'ârîlerin sürekli yaratılış görüşü bakımından tutarlıdır ve Klâsik Yunan felsefesinin sabit ve sakin bir kâinat fikrine karşı olan Kur'ân'ın da ruhuna uygundur. Bu teori modern bilimin verileri ile bir bağ kurulmak suretiyle geliştirilebilir niteliktedir.<sup>1</sup>

Allah'ın sıfatları ve bunların yarattığı problemlerin giderilebilmesi, Allah'ı ezelde programlanmış bir robot gibi ebediyete kadar sınırlı belli şeyleri yapacak olan mutlak bir varlık olarak görme şeklinden; Kur'ân'ın “O her gün bir iştedir”<sup>2</sup> mesajının anlamı dâhilinde orijinal bir bakış açısına çevirmek gerekmektedir. Çünkü Allah, her şeyi ezelde yapıp bitiren, sonra da durağanlık içinde bekleyen bir varlık değildir. Kelâm âlimlerinin, sıfatlar ile bunların işlevlerini ayırmaları halinde ortaya çıkan tartışmaların çoğunun sonlanması muhtemeldir. Allah'ın sıfatlarının ezelî olmasının, bunların işlevlerinin de ezelî olmasını gerektirmeyeceği, yukarıdaki ayetten anlaşılmaktadır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> İkbâl, *a.g.e.*, s. 100, 101, 102.

<sup>2</sup> Rahman, 55/ 29.

<sup>3</sup> Baktır, *a.g.m.*, s. 107.

### 3.6. Kelam Sıfatı Ve Zaman

Kelâm, Allah Teala'nın kendisiyle muttasıf olduğunu "Allah Musa'ya hitap ederek konuştu"<sup>1</sup> ayetiyle bizzat Kur'an'da bildirdiği, O'nun konuşması anlamına gelen, Kur'an lafızlarının aklî delaletlerinden ibaret olan, Allah'ın zatı ile kaim ezelî bir sıfattır.<sup>2</sup> Bu sıfat, ilim ve irade sıfatlarından farklı olarak, ilim sıfatı gibi vacibe, caize, müstahile, mevcuda ve ma'duma tealluk etmektedir. Onun tealluk alanı dışında kalan hiçbir şey yoktur.<sup>3</sup>

Hemen tüm ilahî dinlerin mensupları Allah'ın kelâm sıfatı ile muttasıf olduğunu kabul etmişlerdir. İslâm teolojisinde mezhepler arasında temelde Allah'ın kelâmından neyin anlaşılması gerektiği hususunda bazı görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Biz farklılıkların kaynakları arasında yer alan, kelâmın tealluku ile onun zamansal ya da zaman dışı olması arasındaki ilişki yönünden konuya yaklaşımları ortaya koymaya çalışacağız.

#### 3.6.1. Kelam'ın Zaman Dışı Olduğu İddiası

Ehl-i Sünnet vahyin kaynağı olan kelâm sıfatının Allah'ın ezelî ve ebedî olan zatı ile kaim olup ondan ne aynı ne de farklı olduğunu, bu sıfatın harfler ve seslerden müteşekkil olmadığını ve bölünemeyeceğini savunmaktadır. Aksi ihtimali de ele alan Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın kelâm sıfatıyla mevsuf olmaması durumunda dilsizlik, sükût veya çocukluk gibi vasıflardan biriyle vasıflandırılmasına mahal verilmiş olacağından, bunun Allah Teâlâ'ya eksiklik ve acz yakıştırma ile aynı anlama geldiğine dikkat çekmişlerdir. Allah'ın ezelde kelâm sıfatı bulunmayıp da sonradan kelâmı vasıflanması olasılığının ise O'nun zatının durumunda bir değişme meydana gelmesi ile aynı şey olup, bunun ancak yaratılmış, hâdis varlıklar için söz konusu olabileceğine de işaret etmişlerdir. Zaten Allah kelâmının hâdis olması, ya kelâmın O'nun zatında sonradan meydana gelmiş olması demektir. Bu durum O'nun zatının hâdislere mahal olacağını neticelendirir. Veya hiçbir mahalde olmayarak sonradan olması demektir ki bu durum söz konusu sıfatın hangi zatın vasfı olduğu sorusunu cevapsız bırakır. Veyahut

<sup>1</sup> Nisâ, 4-164.

<sup>2</sup> Yürük, İsmail, *Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1987, s. 121; krş. Giridî, Sırrı, *Nakdî'l-Kelâm fî Akâ'idî'l-İslâm*, Trabzon 1300h., s.118.

<sup>3</sup> Yürük, a.g.e., s. 121; krş. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1340-1343, C.2, s. 112.

da Allah'ın zatından başka bir mahalde meydana gelmiştir ki bu durum Kelâm sıfatının meydana geldiği mahal ne ise onu mevsuf yapar.<sup>1</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre Allah mütekellimdir ve kelâmı da diğer sıfatlarından farksız olarak kadimdir, yaratılmamıştır.<sup>2</sup> Allah bu sıfatla emreden, nehyeden, haber verendir.<sup>3</sup> Ehl-i Sünnet mezhebinde genel görüş, Allah kelâmının ezelde emir, nehiy ve haber olduğu yönündedir. Ancak bazı âlimler, mevcut olmayan şeyin var olacağı takdirine binaen, kendilerine görevin emredilmiş olduğunu ve bunun, yok olduğu halde emredilmiş olmak manasına gelmediğini, doalyısıyla da herhangi bir mahzur söz konusu olmadığını iddia etmektedirler.<sup>4</sup> Bazı Ehl-i Sünnet âlimleri ise Allah'ın ezelde me'mur varlıklar olmadan da emredici olduğunu ve bu emrinin devam ettiğini, mükellef varlıklar arasında tezahür ettikten sonra onların o ezelî emirlerle mükellef ve me'mur duruma geldiklerini ileri sürerek bunu şöyle bir örnekle açıklamaktadırlar: Bir insanın, çocuğu doğmadan ölümünün yaklaşmış olduğunu görüp arkadaşlarına, “doğacak oğlum yetiştiği zaman ona, baban sana ilim tahsil etmeni emretmiştir, diye söyleyin”, şeklinde bir söz söyleyebilir. İşte burada emrolunan kişi bulunmadığı halde, emir mevcuttur. Emri dinleyenler onu çocuğa ulaştırdıkları zaman o çocuk babasının çok önceden vermiş olduğu emirle me'mur duruma gelecektir.<sup>5</sup>

Maturidîyye'ye göre Kelâm'ın mahiyeti Zat ile kaim olan ve harfler ve seslerle ifade edilebilen bir manadır. Bu mana Kur'an'da da açıkça ifade edilmiş olan kelâm-ı nefsidir. Mücadele Suresi'nde<sup>6</sup> şöyle buyrulmaktadır: “...kendi nefislerinde derler...” Kalpteki kelâma rehberlik eden her söze, harfe ve sese kelâm denildiği gibi okunan Kur'an'a da “Kelâmullah” denilmesi bu yüzdendir. Tüm bu yorumlar selefın konu hakkındaki görüşüne de paralellik arz eder. Çünkü selef Allah'ın Kelâmı'nın mushaflarda yazılmış, dillerde okunmuş ve zihinlerde (kalplerde) ezberlenmiş olduğu halde bunların hiçbirine hulûl etmediğini söylemiştir. Bu, ateşin dil ile söylendiği, kâğıt üzerinde yazıldığı halde bunların hiçbirine hulûl edip yakmamasına benzemektedir. Kur'an da bazen okunur, “okunan” vasfının ismi olur; bazen de yazılır ve “yazılan” vasfının ismi olur. Birincideki haliyle Kur'an kadimdir ve yaratılmamıştır. “ Kur'an

<sup>1</sup> es-Sâbûnî, Nureddin, *Mâturidiyye Akâidi el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* (Ter: Bekir Topaloğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2000, s. 80, 81.

<sup>2</sup> Yürük, *a.g.e.*, s. 123; krş. Pezdevî, *a.g.e.*, s. 78, el-Cüveynî, *a.g.e.*, s. 128, Ebu'l-Müntehâ, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Haydarâbad-Dakkan 1365h., s. 35.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 123; krş. el-Cüveynî, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, s. 123, 124; krş. er-Râzî, *el-Muhassal* (Ter: Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 133.

<sup>5</sup> *a.g.e.*, s. 124; krş. er-Râzî, *a.g.e.*, s. 133-134.

<sup>6</sup> el-Mücâdele, 58/8.

Yüce Allah'ın kelâmı olup gayr-ı mahlûktur.” sözündeki Kur'an lafzı okunana delâlet edecek bir karine ile kullanılmış olduğu için, yani okunan Kur'an'dan bahsettiği için ezelî olan Allah kelâmıdır. Yoksa okunana değil de okumaya ya da yazmaya delâlet eden bir karine ile kullanılırsa, bundan maksat Allah'ın Kelâmı olmamakta, yalnızca o Kelâm'a delâlet edilmektedir. Bu durumdaki Kur'an lafzı ise hâdis ve yaratılmış olmaktadır. Şu cümlelerde olduğu gibi: “Kur'an'ın yarısını okudum.”; “Abdestsiz olan kimseye Kur'an'a dokunmak haramdır.”<sup>1</sup>

Emir ihtiva eden Allah kelâmının ezelî olması durumunda muhatabın henüz var değilken ezelde nasıl emir almış olabileceğine, o muhatabın var olacağı zamana bağlı olarak emir vermenin doğru olacağı, Hz. Peygamber döneminde söylenmiş bir ayet veya hadis ile hitabın da makul ve mümkün oluşu ileri sürülerek cevap verilmiştir.<sup>2</sup>

Allah Teala'nın, mazi kalıbıyla “Biz Nuh'u kavmine gönderdik”<sup>3</sup> ayetinde olduğu gibi geçmişte olmuş bir hadisenin haberini ezelde vermesinin mantığı hakkında tartışmalar olmuştur. Maturîdî mektebi Allah Kelâmının ezelî oluşu noktasından hareketle Hz. Nuh'un gönderilişi haberini de ezelî ve ebedî kabul etmektedir. Onlar onun gönderilmeden önce “biz Nuh'u göndereceğiz”, gönderildikten sonra “biz Nuh'u gönderdik” şeklinde bir sîga söz konusu olduğunu ve değişikliğin “haber verme”de değil, haber verilende meydana geldiğini ifade ederek tartışmaya katılmış ve şu örnekle de görüşünü desteklemiştir. Allah'ın ilmi de kelâmı gibi ezelîdir, ezelde O'nun zatı ile kaimdir. Mesela Nuh gönderilmeden hatta var olmadan önce de onun var olacağını ve kavmine gönderileceğini bilmekteydi, zamanı gelip var olduğunda da bilmiştir. Bütün bunlar O'nun ilminde bir değişme meydana getirmemiş, değişen sadece ma'lum olmuştur.<sup>4</sup>

Ehl-i Sünnet'ten Abdullah b. Sa'îd kaynaklı bir görüş, Allah kelâmının bir olduğunu, emir, nehiy, haber sorma ve nida şeklinde kısımlara ayırlamayacağını ifade ederken; ancak onun eşyaya teallukun ve vakitlerin değişmesiyle bunlardan biri durumuna geleceğini ileri sürmektedir. İlâhî kelâma delalet eden lafızların farklılık arz etmesinin sebebi de budur.<sup>5</sup> el-Cüveynî, Râzî ve Taftâzânî gibi kelimacılar, Allah'ın bir

<sup>1</sup> es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 81, 82.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 83

<sup>3</sup> Nuh, 71/1.

<sup>4</sup> es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 83, 84

<sup>5</sup> Yürük, *a.g.e.*, s. 124; krş. et- Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, C. 2, s. 78; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 498.

olan kelâmının haber olduğunu, bunun dışındaki emir, nehiy gibi kısımların haberden kaynaklanmakta olduğunu iddia etmektedirler.<sup>1</sup>

Kerrâmiyye Allah'ın kelâmı ile kavlinin birbirinden ayrı olduğunu söyleyerek, ezelî olanın Allah'ın kelâmı olduğunu, kavlinin ise O'nun zatı ile kaim bir hâdis olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre Allah, ezelî olarak söz ile değil, söz söyleme melekesi ile söyleyendir. Söz söyleme melekesi, O'nun söz olan kudretidir. Allah'ın kendi zatında söz meydana getirmeye kadir olması ise Allah'ın kelâm sıfatını tanımlar.<sup>2</sup>

Kur'an'ın hâdis olmadığı şeklindeki görüşüne ilk kez 635'de Suriye'nin fethinden yaklaşık elli yıl sonra 687'de vefat eden İbn Abbas'a dayandırılan bir hadiste rastlanmaktadır. Aslında Kur'an'ın kadim olduğu inancı Allah'ın "Hayy", "Kadir", "Âlim" gibi Kur'an'da Allah'ın tavsif edildiği terimlerin Allah'ta O'nun zatıyla kaim sıfatları olduğu inancıyla birlikte ortaya çıkmıştır ki bu, sekizinci yüzyıla hatta bir ihtimal ondan da öncesine tekabül etmektedir. Hristiyan bilginlerle Müslüman bilginlerin sıfat tartışmalarında ortaya atılan bir iddiaya göre "Kelâm" (logos) Kur'an'da Hz. İsa'nın doğumuyla ilgili birkaç ayette yer almakta<sup>3</sup> ve Hristiyan teslis akidesinin ikinci şahsı olan "Oğul"u tavsif etmektedir. Yahya ed-Dımeşkî de sıfatların ezelîliği tartışmasının tarihte ilk olarak Suriye'nin fethinden sonra, Suriye'de Müslüman ve Hristiyan kesimden tahsil görmüş kimselerin birbirleriyle temasa geçmeleri ile görülmeye başlandığını iddia etmektedir.<sup>4</sup>

Eş'ârî'nin el-İbâne adlı eserinde bahsettiği ve kendisinden önceki kelimcilerin iddia ettiği "Kur'ân yaratıcı değildir, yaratılmış da değildir." cümlesi, Müslümanların önceden var olan Kur'an inancı ile Hristiyanların önceden var olan Mesih inancından farkını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Burada "O, doğmamıştır ve doğrulmamıştır"<sup>5</sup> ayetinin ortaya koyduğu Müslümanların tanrı anlayışı ile Hristiyanların tanrı anlayışı arasındaki farka benzemektedir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> a.g.e., s. 124; krş. el-Cüveynî, *İrşâd*, s. 102, er-Râzî, *Muhassal*, s. 134, *Usûlü'd-Dîn*, Kahire ts., s. 65, et-Taftâzânî, a.g.e., aynı yer.

<sup>2</sup> Yürük, a.g.e., s. 123; krş. Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*(Ter: Ethem Ruhi Fırlalı), İstanbul 1979, s. 195; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 101; Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, (Tah: Hasan Mahmud Abdullatif), Kahire 1971, s. 89, et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, C. 2, s. 74.

<sup>3</sup> Nisa, 4/169, Âl-i İmrân, 3/34, 40.

<sup>4</sup> Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri* (Ter: Kasım Turhan), Kitabevi Yay. , İstanbul 2001, s. 179, 180, 181.

<sup>5</sup> İhlâs, 112/3.

<sup>6</sup> a.g.e., s.186.

Kur'an'ın önceden var olduğuna inanmanın hareket noktası aslında yine Kur'an'ın kendi bünyesinden kaynaklanmaktadır: “O, elbette şerefli bir Kur'an'dır. Korunmuş bir kitaptadır” ayetlerindeki “Gizli bir kitapta şerefli bir Kur'an”<sup>1</sup>, “Hayır (Kur'an onların dedikleri gibi bir söz değil), o, şerefli bir Kur'an'dır. (Onun aslı ) Levh-i Mahfuzdadır.” ayetlerindeki “Korunmuş bir levha üzerindeki şerefli bir Kur'an”<sup>2</sup>, “Biz, düşünüp anlamanız için onu Arapça bir Kur'an yaptık. O, katımızda bulunan Ana Kitap'tadır.” ayetlerindeki “Kitâb'ın anasındaki Arapça bir Kur'an”<sup>3</sup> ifadelerinde geçen vasıflara göre Kur'an değişmez bir semada önceden var olan bir Kelâm olmaktadır.<sup>4</sup>

Kur'an'da yer alan birçok ayette Allah, Kur'an'ı “kelâm-kelime”, “hikmet” ve “ilim” terimleriyle tavsif etmektedir: “Ve eğer ortak koşanlardan biri eman dileyip yanına gelmek isterse, onu yanına al ki Kelâmullah'ı işitsin; sonra onu güven içinde bulunacağı yere ulaştır.”<sup>5</sup>, “Rabb'inin sözü hem doğrulukça hem de adaletçe tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirebilecek hiç kimse yoktur. O, işitendir, bilendir.”<sup>6</sup>, “De ki : “Ey insanlar, ... Gelin Allah'a ve O'nun ümmî peygamberi olan elçisine inanın –ki o da Allah'a ve O'nun sözlerine inanmaktadır-, O'na uyun ki doğru yolu bulasınız.”<sup>7</sup>, “Dünya hayatında da âhirette de müjde onlara! Allah'ın kelimeleri değişmez. İşte bu, büyük kurtuluştur.”<sup>8</sup>, “Rabb'inin Kitabı'ndan sana vahyedileni oku; O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O'ndan başka sığınılacak bir kimse de bulamazsın.”<sup>9</sup>, “De ki: Rabbimin sözlerini yazmak için deniz mürekkep olsa, Rabb'imın sözleri tükenmeden önce deniz tükenir.”<sup>10</sup>, “Yeryüzünde bulunan ağaçlar kalem olsa, deniz(ler) de (mürekkep olup), arkasından yedi deniz (daha gelip mürekkep olsa) ona yardım etse de (Allah'ın kelimeleri yazılsa), yine (bunlar tükenir), Allah'ın kelimeleri tükenmez. Allah öyle üstündür, öyle hikmet sahibidir.”<sup>11</sup>, “...Allah'ın ayetlerini eğlence yerine koymayın; Allah'ın size olan nimetini ve size öğüt vermek için indirdiği Kitâb ve hikmeti düşünün, Allah'tan korkun ve bilin ki, Allah her şeyi bilir.”<sup>12</sup> “...Allah sana Kitâb'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir. Allah'ın sana lütfu

<sup>1</sup> Vakıa, 56/ 77, 78.

<sup>2</sup> Bürûc, 85/21, 22.

<sup>3</sup> Zuhurf, 43/ 3,4.

<sup>4</sup> Wolfson, *a.g.e.*, s.181.

<sup>5</sup> Tevbe, 9/ 6.

<sup>6</sup> En'âm, 6/ 115.

<sup>7</sup> A'râf, 7/ 158.

<sup>8</sup> Yunus, 10/ 64.

<sup>9</sup> Kehf, 18/ 27.

<sup>10</sup> Kehf, 18/ 109.

<sup>11</sup> Lokman, 31/ 27.

<sup>12</sup> Bakara, 2/ 231.

cidden büyük olmuştur.”<sup>1</sup>, “Sizin evlerinizde okunan Allah ayetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah latiftir, haber alandır.”<sup>2</sup>, “Çok merhametli (Allah) , Kur’an’ı öğretti.”<sup>3</sup>, “Ve işte biz onu, Arapça bir hüküm (hikmet gereğince hükmeden bir kitap) olarak indirdik. Eğer sana gelen bu ilimden sonra onların arzularına uyarsan, artık senin için Allah (ın azabından) (koruyan) ne bir veli ne de bir koruyucu olamaz.”<sup>4</sup>

Kur’an’ın bu ayetleri yaratılmamış ezeli sıfatlar ve dolayısıyla da ezeli kelimanın inancına zemin hazırlayan etkenlerden olmuştur.<sup>5</sup>

Eş’ârîyye’ye göre mütekellim, kelâmın kaim olduğu zattır. Mütekellimin - Mutezile’nin iddia ettiği gibi- kelâmın faili olduğu söylenirse Allah Teala’nın zâtı havadise mahal olacağından kelâm, diğer sıfatlar gibi O’nun kadim bir sıfatıdır, denilmelidir.<sup>6</sup>

Eş’ârîler Allah kelâmının tek bir kısımdan ibaret olduğunu, bu kısmın da haber olduğunu söylemişlerdir. Çünkü emir, şu işi yapanın medhe, şu işi terk edenin zemme müstehak olacağını, nehyin de bunun aksine olduğunu haber vermektir. İstihbar ise, haber talep etme, nida da birinin beriye doğru gelmesini isteme manasınadır. Bunların her ikisinde de haber manası vardır.<sup>7</sup>

Kelâm emir, nehy, haber, istihbar, va’d ve va’id olarak birdir, bu sayılanlar kelâmın kendisinin sayısını değil de onun itibarî özelliklerini ifade etmektedir. Meleklerin lisanı kullanılarak peygamberlere indirilen ibare ve lâfızlar ezeli kelâma delalet etmektedir. Burada delaletler mahlûk ve muhdes, medlul ise kadim ve ezeli olmaktadır. Kıraatle okunan, tilavetle tilavet olunan arasındaki fark, zikir ve mezkûr arasındaki fark gibidir. Burada zikir muhdes, zikredilen ise kadim olmaktadır.<sup>8</sup>

Abdullah b. Sa’id el-Küllâb ve onun tâbileri, Allah kelâmının beş çeşitten ibaret olduğunu söyleyenler yanında onun bu kısımlardan hiçbirini olmadığını, ancak bu kısımların dışında tek bir kelâm olup vakitler ve durumlara göre, bu kısımlardan herhangi biri durumuna geldiğini söylemektedirler. Ancak Semerkandî bunun gerçekten çok uzak olduğunu iddia eder. Çünkü bu kısımlar belli özel manalar için konulmuş

<sup>1</sup> Nisa, 4/ 113

<sup>2</sup> Ahzâb, 33/ 34.

<sup>3</sup> Rahman, 55/ 1,2.

<sup>4</sup> Ra’d , 13/ 37.

<sup>5</sup> Wolfson, *a.g.e.*, s.182, 183.

<sup>6</sup> Ayasbeyoğlu, *a.g.e.*, s.67.

<sup>7</sup> es-Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref, *Kitâbu’l-Meârif fî Şerhi’s-Sahâif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü No: 827, v. 101a.

<sup>8</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 99.

birtakım lafızlardır ki, herhangi bir şeyin herhangi bir şekilde bu lafızlara dönüşmesi tasavvur dahi olunamaz. Çünkü bir işin yapılmasını istemekten ibaret olan emrin, nasıl olur da başka bir mana iken, bu duruma dönüştüğü tasavvur olunabilir? Bu beş kısım, kelâm olma hususunda müşterektirler. Zira bunlardan her birine kelâm demek doğrudur. Şu halde kelâm bu beş şey arasında müşterek bir durumdur. Bu müşterek durum, bazen şu bazen de bu duruma dönüşebilir. O, tek şey olup ezeli ve Allah'ın zatı ile kaimdir. Fakat nihaî olarak söylenmesi mümkün olan bu söz de tartışmaya açıktır. Çünkü kelâmın bu beş şey arasında müşterek olduğu teslim edilse bile, onlardan herhangi birinden mücerred olarak düşünülebileceği kabul edilemez. Zira müşterek olan bir lafzın kısımlarından herhangi biri olmaksızın bulunması imkânsızdır.<sup>1</sup>

Haşeviyye müşebbihesi adı verilen kelâm fırkası teşbihteki aşırı fikirlerini Kur'an görüşlerine de fazlasıyla yansıtarak; yazılmış bulunan harfler, sesler ve rakamların dahi kadim ve ezeli olduğunu ve Selefin Kur'an'ın mahlûk olmadığı konusunda icmâ ve ittifak ettiğinden dolayı Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen kimsenin Allah'ı inkâr etmiş olacağını iddia etmektedirler. Onlar, “eğer müşriklerden biri eman dilerse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona eman ver”<sup>2</sup> ayetinde eman verilen kişinin ancak okunanı duyup işiteceğinin malum olduğunu ifade ederek bunu delil olarak göstermişlerdir. Ayrıca “şüphesiz o korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur'an'dır, O'na ancak temizlenmiş olanlar dokunabilir, O âlemlerin Rabbi'nden indirilmiştir”<sup>3</sup>, “hayır, bu ayetler, değerli ve güvenilir kâtiplerin elleriyle yazılmış, tertemiz kılınmış, yüce makamlara kaldırılmış mukaddes sahifelerde yazılmış bir öğüttür”<sup>4</sup>, “biz onu kadir gecesinde indirdik”<sup>5</sup> ve “Kur'an'ın indirildiği Ramazan ayı”<sup>6</sup> gibi ayetlerden de kendi düşüncelerine deliller çıkartmışlardır.<sup>7</sup>

Yaratılmamış sıfatlar ve bunun doğrultusunda yaratılmamış Kur'an inancının kesin olarak hangi tarihte ortaya çıktığı hakkında net bir şey söylemek mümkün görünmemektedir.<sup>8</sup>

Ehl-i Sünnet cumhuru, Allah kelâmının ezelde emir, nehiy ve haber olduğuna zâhib olmuşlar, daha sonra Ehl-i Sünnet'ten bazıları, mevcut olmayan şeyin var olacağı

<sup>1</sup> es-Semerkandî, *a.g.e.*, v. 101a.

<sup>2</sup> Tevbe, 9/ 6.

<sup>3</sup> Vâkıa, 57/ 77-79.

<sup>4</sup> Abese, 80/ 11-15.

<sup>5</sup> Kadr, 97/1.

<sup>6</sup> Bakara, 2/ 184.

<sup>7</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 109,110.

<sup>8</sup> Wolfson, *a.g.e.*, s.184.

takdirine binaen me'mur olduğuna ve bunun yok olduğu halde emredilmiş olmak manasına gelmediğine, binaenaleyh mahzurun lâzım gelmeyeceğine kail olmuşlardır. Ancak bunda da şüphe götürür bir yön vardır. Bu durumda mevcut olmayan varlık, mevcut olduğu zaman yapmak veya bırakmakla muhatab olmuş olur. Kelâmın birliğini, malumat ve vakitlerin değişmesine göre değişen, fakat kendisi tek olan ilim sıfatına kıyas etmek de zayıf bir görüş olacaktır.<sup>1</sup>

Ehl-i Sünnet'ten bazılarına göre Allah ezelde me'mur varlık mevcut olmaksızın emredici idi. Dah sonra Allah'ın emri devam etmiş, nihayet mükellefler varlık sahasına girdikten sonra, o ezeli emirler mükellef ve me'mur duruma gelmişlerdir. Bunu açıklarken verdikleri babanın ölmeden önce oğluna vasiyet ettiği emir de tartışmaya açıktır. Çünkü bu konu, ne emrolunan kişinin ne de emri me'mura ulaştıracak kişinin bulunması ile ilgilidir. Halbuki verilen örnekte memur yoksa da verilen emri ona ulaştıracak bir kişi bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Filozoflardan İbn Rüşd, kelâmullah olan Kur'an'ın kadim ve ona delâlet eden lâfzın Allah tarafından yaratılmış olduğunu söylemektedir. Kur'an'ın lafızları doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılmıştır, ancak Kur'an'ın dışında söylenen lafızlarsa Allah'ın izniyle insanların fiillerinin eseridir. Mushafta yer alan harfler Allah'ın izniyle insanların eser-i sun'udur. Bunlara sadece Allah'ın mahlûku olan lafza ve gayr-ı mahlûk olan manaya delalet etmesinden dolayı saygı gösterilir. Yalnız lafza bakıp manayı gözetmeyenler Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemişlerdir. Lafzın delalet ettiği manayı dikkate alanlar ise Kur'an'ın gayr-ı mahlûk olduğunu söylemişlerdir. En doğrusu ise bu iki fikri birleştirmektedir.<sup>3</sup>

Semerkindî'ye göre, akılla idrâk olunan manalardan ibaret olan kelâm-ı nefsi ile, zarûrî olarak yine akılla düşünülebilen muhataplarla hitap yapılabilir. O halde kelâm-ı nefsi ile, daha önce veya daha sonra bulunan makul bir muhataba hitap edilebilir. Bu suretle o hitap, aklın düşündüğü muhataba ve onun durumuna göre yapılmış olur. Burada akla gelen uygunsuzluk, kelâm-ı nefsi için değil, kelâm-ı hissi içindir. Çünkü hissi kelâmda, hissi muhatabın hazır bulunması gerekir. Muhatap hissi duruma gelince, söz de hissi olarak iner.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> es-Semerkindî, *a.g.e.*, v. 100b; *es-Sahâifü'l-İlahiyye*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa No: 1688, 37b.

<sup>2</sup> es-Semerkindî, *es-Sahâif*, 37b-38a.

<sup>3</sup> Ayasbeyoğlu, *a.g.e.*, s.67.

<sup>4</sup> es-Semerkindî, *es-Sahâif*, 38a, *el-Meârif*, 100b.

İnsaflı düşünülduğünde her durumda ve bilhassa ebede kadar, milyonları aşan muhtelif hitapların; muhatapları, vakitleri ve maslahatları geçip gittikten sonra, mesela Musa ve Harun’a hitaben “Fir’avn’a gidiniz” ve Hz. Peygambere hitaben “Onların mallarından vergi al” ayetlerindeki hitapların, ebede kadar yapılmış olması ihtimali son derece uzaktır. Esasen belli bir muhataba hitap ederken, aynı durumda, bu muhataba veya başkasına, başka bir hitapta bulunmaya aykırıdır. Ayrıca kelâmda söz parçalarının birbirini takip etmesi gerekir. Aksi halde bu cüzler kelâm olmaz. O halde bu cüzlerin bir durumda olması mümtenâ oldurdu. Dolayısıyla kelâm, muhatapla ilgili bir mana olmasından ötürü de izafetin değişmesi zatın değişmesini gerektirmeyecektir.<sup>1</sup>

### 3.6.2. Kelâmın Zamana Bağlı Olduğu İddiası

Mu’tezile genel olarak Allah’ın Kelâm sıfatının hâdis olduğunu ve zatiyla kaim olmadığını, O’nun kendisi için kelâm yaratarak konuştuğunu savunmakta fakat bu görüşlerinde kendi aralarında ihtilaf bulunmaktadır. Meselâ bir kısım Mu’tezile Allah’ın kelâmının harfler ve sesler cinsinden olup, O’nun bu harf ve sesleri bir mahalde yaratarak konuştuğunu savunurken; O’nun kelâmının harf ve seslerden meydana geldiğini iddia eden diğer bir kısım Mu’tezile ise Allah’ın bu harfleri Levh-i Mahfuz’da yaratarak mütekellim olduğunu savunmaktadır. Bazıları da Allah’ın kelâm sıfatına inanıp ikrar ettikleri halde onun hâdis veya kadim olduğu konusunda görüş bildirmemeyi tercih etmektedirler.<sup>2</sup>

Allah’ın zat ve sıfatları bakımından bir ve tek kabul edilmesi anlamına gelen ve bütün İslâmî mezheplerce kabul edilen tevhid anlayışını Allah’ın sıfatları mevzuunda kendine has bir anlayışla yorumlayan Mutezile, İrade ve Kelâm sıfatı dışındaki sıfatların Allah’ın zatından ayrı düşünölemeyeceğini, bunun aksinin şirk olacağını ifade etmektedir.<sup>3</sup>

Mu’tezile yalnızca sıfat-ı maânî olarak kabul ettiği Hayy, Âlim gibi müştak kelimelerin Allah’a sıfat olarak izafe edilmesini doğru bulur. Çünkü mesela “Allah âlimdir” derken Allah’ın zat ve sıfatı aynı anda tasavvur edilmekte, âlim ifadesi yani sıfatı zattan ayrı düşünölmemektedir. Oysa sıfat-ı maânî denilen ve bunların kökleri olan hayat, ilim gibi kelimelerin Allah’a izafe edilmesi sakıncalıdır. Örneğin “Allah ilim sahibidir” denildiği zaman ilim ifadesi Allah’ın zatından ayrı bir mana olarak

<sup>1</sup> es-Semerkandî, *el-Meârîf*, 100b-101a.

<sup>2</sup> es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s.80.

<sup>3</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul 2000, s. 174.

düşünülmektedir. Bu mana Allah'ın sıfatı olacağına göre doğrudan zatı gibi kadim olacağı için Allah'tan başka kadim sıfatların var olduğu ispatlanmış olur ki bu, “teaddüd-i kudemâ” olmaktadır. Kelâm ve irade ise hâdis oldukları için Allah'ın zatıyla Kaim olmamakta ve bu kelimelerin mastar haliyle sıfat olarak kabul edilmelerinde bir mahzur görülmemektedir. Nûreddîn es-Sâbûnî el-Kifâye adlı eserinde Mu'tezile'nin hem müsbet hem de menfi olarak kullanılabilen sıfatlara fiilî sıfatlar dediğini, örnek olarak “Allah filan için evlad yaratmıştır da filan için yaratmamıştır” ifadesini verdiğini belirtir. Zatî sıfatlarda ise “Allah şunu bilmedi” diye bir söz söylenilememesinde olduğu gibi nefiy kullanılamadığını anlatır. İrade ve kelâm sıfatlarında ise “ Allah Musa'ya apaçık söyledi”<sup>1</sup> ve “Allah kıyamet gününde onlarla konuşmaz”<sup>2</sup> ayetlerinde olduğu gibi hem müsbet hem menfi mana kullanmak mümkün olduğu için bu ikisinin de fiilî ve hâdis sıfatlardan sayılmış olduğunu ifade eder.<sup>3</sup> Mu'tezile'den Ebû Musa el-Murdar, Kur'an'ın kadim olduğuna inananların kâfir olduklarını söylemektedir. Ona göre Kur'an Levh-i Mahfuz'da yaratılmıştır ve bir şeyin aynı anda iki yerde olması imkânsız olduğundan ötürü onun nakli caiz değildir. İnsanların okuduğu Kur'an, Levh-i Mahfuz'a ilk yazılanın tekrarıdır ve bu, insanın kendi fiili ve yaratması olmaktadır. İnsanlar fesahat, belagat ve nazım yönünden Kur'an gibi bir kitabı ortaya koymaya kadirdirler.<sup>4</sup>

Câhız ise Kur'an'ın bir cesede sahip, bazen erkek, bazen de hayvan kalıbına girmesi mümkün olan mahlûk bir cisim olduğunu iddia etmiştir. Benzer bir görüş Ebû Bekir el-Asam'dan da nakledilmektedir.<sup>5</sup>

Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Haşim, Allah'ın bir mahalde yarattığı kelâm ile mütekellim olduğunu söylemektedirler. Onlar kelâmın parça parça sesler ve bir arada düzenlenmiş harflerden ibaret bir hakikati olduğunu; mütekellimin ise, kelâmın kendisi ile kaim olduğu kimse değil, kelâmı yapan kişi olduğunu iddia etmektedirler. Cübbâî, Mutezile'den farklı olarak, özellikle okuyucunun Kur'an okuması sırasında, Allah'ın kendisi için kıraat mahallinde bir kelâm yarattığını söylemektedir.<sup>6</sup>

Mutezile mezhebi, belli manalara delalet eden bazı harf ve lafızlardan ibaret olan Allah kelâmının, Allah'tan başkası ile kaim, hâdis varlıklar olduğunu söylemektedir.

<sup>1</sup> Nisa, 4/164.

<sup>2</sup> Bakara, 2/164.

<sup>3</sup> es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 72.

<sup>4</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>5</sup> *a.g.e.*, s. 82.

<sup>6</sup> *a.g.e.*, s. 84.

Onlara göre, Allah'ın mütekellim olmasının manası, muayyen manalara delalet eden şu harf ve sesleri, melek veya peygamber gibi belli cisimlerde yaratmasıdır.<sup>1</sup>

Mutezile, Allah'ın kelâmının belli manalara delalet eden harf ve seslerden ibaret olduğunu şu üç yolla ispat etmektedir:

a. Lûgat ve örfte kelâm, şu harf ve lafızlardır. Bu sebeple dilsiz konuşma sıfatı isnad edilemez.

b. “Biz Kur’ân’ı Arapça olarak indirdik”<sup>2</sup> mealindeki ayette Kur’ân Arapça olmakla nitelenmektedir. Arapça olan, ancak onun lafzıdır.

c. “Müşriklerden biri sana sığınır, Allah'ın kelâmını dinlemesi için, onu kurtar”<sup>3</sup> mealindeki ayette, işitileceğinden bahsedilen Allah kelâmı, harf ve seslerden başkası değildir.<sup>4</sup>

Mutezile'ye göre harf ve sesler hâdistir. Çünkü ya Allah'ın bu harfleri ezelde birden ya da aralıklı olarak söylediğini kabul etmek gereklidir. Birinci durumda Allah'ın söylediği o harflerden, insanların işittiği şu kelimeler meydana gelmiş olmaz. Zira insanların işittikleri, birbirini takip eden harfler olduğu gibi, ezelî Kur’ân da olamaz. İkinci ihtimale göre, her bir harfin bulunması, kendisinden önceki harfin sona ermiş bulunması şartına bağlı olur. Bu takdirde, kendilerinden önce başka harfler geçen harflerin zarurî olarak hâdis olması gerekir. Hâdis olunca da Allah'ın zatıyla kaim olamazlar. Arazın kendi nefsiyle kaim olması imkânsız olduğundan, bu harflerin kendi kendine bulunması da imkânsızdır. O halde harflerin Allah'tan başka hususi bir takım cisimlerle kaim olması fikri ortaya çıkmaktadır.<sup>5</sup>

Ebu'l-Huzeyl'e göre Allah'ın bir şeye “ol” demesi, mahalsiz olarak meydana gelen bir hâdis, diğer sözleri ise, belli cisimlerde meydana gelen bir hâdistirler. Yani o, bu “kün” emri hususunda diğer Mu'tezilîlerden farklı düşünmektedir.<sup>6</sup>

Ebu'l-Huzeyl'in, “ol” emri hakkında, onun mahalde olmayarak hâdis olan bir araz olduğunu iddia etmesi, mahallin “hâll”den, yani kendisine hulul eden nesneden önce olması dolayısıyladır. Oysaki cisim olan ve olmayan mahaller, Allah'ın “ol”

<sup>1</sup> es-Semerkandî, *es-Sahâif*, 37a; *el-Me'ârif*, 98b-99a.

<sup>2</sup> Yusuf, 10/2.

<sup>3</sup> Tevbe, 9/6.

<sup>4</sup> Es-Semerkandî, *es-Sahâif*, 37a.

<sup>5</sup> Aynı yer.

<sup>6</sup> es-Semerkandî, *es-Sahâif*, 37a; *el-Me'ârif*, 98b-99a.

emrinden sonra var olacağından, bu emrin meydana gelebileceği bir mahâl düşünölemeyecektir.<sup>1</sup>

Mutezile Allah kelâmının hâdis olduğunu ispat yolunda şu aklî delilleri kullanmaktadır:

a. Eğer emir, nehiy, haber, istihbar ve nida gibi kısımlardan ibaret olan Allah kelâmı kadim olsaydı, bunların muhatapsız olması gerekirdi. Çünkü muhataplar ezelde mevcut olmayıp, lâyezâlde var olacaklardır. Böyle bir durum Allah hakkında muhal olan bir abes ve akılsızlıktır. Şu halde Allah kelâmı kadim olamaz.

b. Allah, Kur’ân’ın birçok yerinde, mesela “Biz Nuh’u peygamber olarak gönderdik”<sup>2</sup> gibi ayetlerde mazi lafzıyla haber vermektedir. Allah kelâmı kadim olsaydı Allah’ın yalan söylemiş olması gerekirdi. Çünkü Allah, Hz. Nuh’u ezelde peygamber olarak göndermiş değildi. Ayrıca kadim olarak kabul edildiği takdirde hâdis olması gerekirdi. Çünkü bu gibi lafızların ifadesine bakılırsa haber verilen şey haberden önce olacağından, ancak haber verilen kişi hâdis olduğundan Allah kelâmının da hâdis olması gerekir.

c. Usul-i fıkıh âlimleri, Kur’ân’ın Allah kelâmı olduğunda ittifak etmişlerdir. Yine ittifakla kabul edilen hususlardan biri de, Kur’ân’ın belli manalara delalet eden lafızlar topluluğu olduğudur. Çünkü usulcüler Kur’ân’ı tarif ederken “O, Hz. Peygambere indirilen ve bir tek suresi dahi münkirleri aciz bırakmaya yeten kelâmdır” ifadesini kullanmışlardır. İndirme ve aciz bırakma ancak lafızlar için söz konusu olabilir.<sup>3</sup>

Mutezile’nin Allah kelâmının hâdis olduğunu ispat yolunda kullandıkları naklî delilleri ise şöyledir:

a. Cenab-ı Hakk’ın “Allah bir şeyi dilediği zaman emri, ancak ona “ol” demektir. O da oluverir”<sup>4</sup> mealindeki ayetidir. Meydana gelen varlık hâdistir. Aynı şekilde “kün” emri de hâdistir. Çünkü bu emrin meydana gelmesi, meydana gelecek varlığa yakındır. “Kün” Allah kelâmından olduğuna göre, bu ayetten Allah kelâmının hadis olması gerektiği ortaya çıkar.

<sup>1</sup> es-Semerkandî, *el-Me’ârif*, 99a.

<sup>2</sup> Nuh, 71/1.

<sup>3</sup> es-Semerkandî, *es-Sahâif*, 37b; *el-Me’ârif*, 100a-b.

<sup>4</sup> Yasin, 36/82.

b. “Zikir sahibi Kur’ân’a andolsun”<sup>1</sup>, “Bu mübarek bir zikirdir”<sup>2</sup>, “Bu Kur’ân sana ve kavmine bir zikir olduğundan şüphe yoktur”<sup>3</sup> meallerindeki ayetlerin delaletiyle sabit olduğu üzere Kur’ân bir zikirdir. Halbuki, her zikrin muhdes olduğu “Onlara Rahman tarafından gelen muhdes herhangi bir zikirden yüz çevirirler ve onu eğlenerek dinlerler”<sup>4</sup> gibi ayetlerin delaletiyle sabittir. Şu halde Kur’ân muhdestir. O Allah kelâmı olduğuna göre, Allah kelâmı da muhdes olmaktadır.<sup>5</sup>

Allah’ın sıfatları meselesinde Mutezile ile İslam filozofları genel olarak paralel görüş arz etmektedirler. Filozoflara göre zorunlu varlık olan Allah mürekkep olamayacağı için O’nun vahdetine zarar veren her türlü çeşitlilikten, dolayısıyla zatına zaid sıfatlardan münezze olmalıdır. Her şey, Güneş’ten ziyanın çıkması gibi sorunlu olarak Allah’tan çıkar. Allah, her şeyi kudretinin aynı olan iradesiyle diler, ilmin aynı olan kudretiyle fiile çıkarır ve her sıfat Allah’ın zatına râcî olur. Gazali, ilk mebde olan Allah’tan çıkan şeyin iradî değil de zorunlu olması durumunda bunun, hararetin ateşten çıkmasından farksız olarak şuursuzca gerçekleşmesi ihtimalinden dolayı ilk mebdein kendini bildiğinin kesin olarak söylenemeyeceğini ifade etmekte ve âlemin Allah’ın iradesi ile hâdis olduğu kabul edilmedikçe de bu sorunun çözülemeyeceğini bildirmektedir. Filozofların ilk mebde hakkında “o şimdi, geçmiş ve geleceğe ait olan, madde ve mekân ile ayrılan cüz’ileri küll’i olarak bilir” iddiasının din adına çok tehlikeli olduğunu çünkü bunun Allah’ın şahısların değişen hallerini, küfür veya iman durumlarını, hatta gönderdiği peygamberlerin şahıslarını bilemeyeceği anlamına geleceğini ifade etmektedir.<sup>6</sup> Filozoflardan İbn Rüşt, bu konuda Kelâm’ın kadim veya mahlûk olduğu fikirlerini birleştirici bir yol tutmayı hedefleyerek Kur’an’ın lafızlarının insan tarafından değil, doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılmış olduğunu beyan etmekte, Kur’an’ın ise kadim olduğunu söylemektedir. Mu’tezile’nin kelâmı, mütekellimin yaptığı fiil zannettikleri için kelâmın lafızdan ibaret ve yaratılmış olduğunu kabul ettiklerini tespit eden İbn Rüşt, Mutezile’nin lafzın fiil olması itibarıyla failiyle kaim bulunmasını şart koşmadığını belirtmektedir. Tam tersi olarak Eş’ârîler ise lafzın mütekellimle kaim bulunmasını şart koştuğu için mütekellimin alelîtlak kelâmın

<sup>1</sup> Sad, 38/1.

<sup>2</sup> Enbiya, 21/50.

<sup>3</sup> Zuhuruf, 43/44.

<sup>4</sup> Şuara, 26/5.

<sup>5</sup> es-Semerkandî, *es-Sahâif*, 37b; *el-Me’ârif*, 100b.

<sup>6</sup> Sunar, *a.g.e.*, s. 130.

faili olmasını inkâr ederek zattan ayrı bir kelâm sıfatı kabul etmektedirler. Her iki grubun yorumlarının da hem doğru hem yanlış yönleri bulunmaktadır.<sup>1</sup>

### 3.7. Ezelî Bilgi, Kader Ve Zaman

İslâmiyet'ten önce felsefe ve dinî akımlar arasında tartışmalara neden olmuş bir problem olan kader, İslâmiyet'ten sonra da bu dinin mensupları arasında fikir ayrılıklarına neden olan bir konu olmaya devam etmiş, ancak tarihin hiçbir devrinde bu konuya kesin bir çözüm bulunamamıştır.<sup>2</sup>

Müslüman düşünürlerin okudukları eski Yunan felsefesi, varlığın determine bir şekilde hareket eden atomlardan meydana geldiği atomcu görüş ve varlığın, asıl gerçek varlığın yalnızca bir yansıması olduğunu savunan idealist görüş dâhil olmak üzere, genel olarak kâinattaki her oluş ve yok oluşta determinizmin hâkim olduğu, dolayısıyla da meydana gelen her olgunun önceden belirlendiği kanısına sahiptir. Ancak bu İlk Çağ özellikle Sofist akımdan sonraki bu İlk Çağ filozoflarının, insanın nasıl yaşaması gerektiğini bir sorun olarak ele alıp cevaplamaya çalışmış olmaları, onların insanın kendi faaliyetlerine yine kendisinin yön verebileceğini mümkün gördüklerini göstermektedir. Onların bu iddiaları, âlemdeki oluşun determinist bir şekilde gerçekleştiği iddiası ile çelişmekte ise de, insan fiillerinde determinist olmayan bir faaliyet olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Ancak bu bilgiler, mitoloji içinde kaybolmuş bir din anlayışından kaynaklandığı için, insan fiillerinin meydana gelmesinden önce Tanrı tarafından bilinip bilinmeyeceği konusunda net bir fikir ortaya koymamaktadır. Aristo'nun metafiziği yorumlandığında ise, onun Bir'inin, insanın faaliyetleri de dâhil hiçbir kâinat işi ile ilgilenmediği, aksi durumun O'nu kusurlu ve bağımlı yapacağı anlaşılmaktadır. Ancak Aristo, ahlâk ile ilgili fikirlerinden, insanın faaliyetlerinde hür olduğu ve fiillerinin bir yüce güç tarafından belirlenmiş olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>3</sup>

Kaza ve kader inancı Arap kültürünün Cahiliyye devrinde hâkim olan inançlara dayanmaktadır. Cahiliyye dönemi Arap şiirinde, insan hayatının dehr (zaman) tarafından kontrol edildiği, rızkın, yaşam ve ölümün tamamen dehr tarafından belirlendiği, insanın başarı veya başarısızlığı, daha ziyade bahtsızlığı gibi başına gelen her durumun daima dehr tarafından ortaya konduğu ifade edilmektedir. Cahiliyye Arap

<sup>1</sup> Ayasbeyoğlu, *a.g.e.*, s.66,67.

<sup>2</sup> Keskin, Halife, İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza, Beyan Yay., İstanbul 1997, s. 19.

<sup>3</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 17, 18.

şiiirine göre dehr, hedefini hiç şaşırmayan oklar atmaktadır. Bu noktada nazım gereği şahıslaştırılmakta olan dehr, aslında mücerred, gayr-ı şahsî bir kuvvettir. O, ibadet edilecek bir şey değildir; sadece hesaba alınması gereken, yerçekimi benzeri bir tabiat olayıdır. Bu tarz bir kadercilik fikrinin, bedevî Arapların çöldeki son derece düzensiz tabiat olaylarına uyum sağlayarak ümitlerini yitirmemelerini sağlayacak bir yapı arz ederek, onlara hayatı kolaylaştırmış olduğu görülmektedir.<sup>1</sup> Yine de bu inanışın insanın bütün hayatına uyarlandığı söylenememektedir. Çünkü dehr, daha ziyade doğum, ölüm, rızık gibi önemli hayat unsurlarının belirlenmesinde etkili sayılmaktadır. Yoksa Arapların bütün işlerinde mutlak kaderciliğe saplanarak rastgele hareket ettikleri söylenemez. Kabileler arası kavgalar, Hılfü'l-Füdul kuruluşu gibi gerçekler Arapların insanın kendi hayatına etki edebileceğini kabul ettiklerini göstermektedir.<sup>2</sup> Burada sözü geçen dehr terimi için “zamanın eskitici ve karşı konulamaz akışı” anlamının kastedilmiş olması mümkündür. Kültürümüzde yerini almış olan “felek” tabiri, “dehr” kelimesinin karşılığı olarak, kader kavramının işlevini görmektedir.<sup>3</sup>

Kur'ân'ın tebliğ metodunun Arapların düşünce yapısı ile doğru bir uyum sağlamaya çalışmasının bir neticesi olarak; Kur'ânî Allah kavramı, bir insanın hayatının kendi dışındaki bir kuvvet tarafından “kontrol” edilmekte olduğu şeklindeki İslâm öncesi inancı da kapsamıştır. Putperest inancının ölümün sebebinin dehr olduğu inancını reddederek, ölümün Allah'tan geldiğini Kur'ân, “Putatapanlar, hayat, ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zamanın (Dehr) geçişi yokluğa sürükler, derler. Onların bu hususta bir bilgisi yoktur; yalnızca böyle sanırlar. Ey Muhammed! Onlara De ki sizi Allah diriltir, sonra öldürür, sonra sizi şüphe götürmeyen Kıyamet Günü'nde toplar; ama insanların çoğu bilmezler”<sup>4</sup> ayeti ile bildirmektedir. Bir başka ayette musibetin de Allah'tan olduğu<sup>5</sup> şöyle bildirilmektedir: “Yeryüzüne ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, Biz onu yaratmadan önce o, Kitâb'da bulunmasın...”<sup>6</sup> Yine bir kimse için takdir edilen şeylerin “Kitâb”da yazılı olduğunu gösteren bir ayete göre, “...Allah'ın bize yazdığından başkası başımıza gelmez.”<sup>7</sup> Ecel,

<sup>1</sup> Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Çev: Ethem Ruhi Fırlalı), Birleşik Yay., İstanbul 1998, s. 107, 108.

<sup>2</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 21.

<sup>4</sup> Câsiye, 45/ 24, 26.

<sup>5</sup> Watt, *a.g.e.*, s. 109.

<sup>6</sup> Nahl, 16/ 93.

<sup>7</sup> Tevbe, 9/ 51.

rızk, hidayet ve dalâlet de birçok ayette Allah tarafından belirlenen hususlar olarak bildirilmektedir.<sup>1</sup>

Kur'ân-ı Kerim'deki bilgiler, Cahiliyye dönemi Araplarının dehr kavramını bir ilâh olarak merkeze alan kader inançlarını reddederek onun yerine Allah'ın ilim, irade ve kudretini koymuştur. Bu bakımdan kader problemi doğrudan doğruya Allah'ın sıfatları ile ilgili olmaktadır.<sup>2</sup> Kelâm ve felsefede tartışılan kader meselesi de, Allah'ın var olan her şeyle ilgili bilgisi, iradesi ve kudreti üzerinde dönmektedir.

Kelâmda Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti ile bağlantılı olan üç genel yorum tartışılmıştır:

a. İnsanın bütün yapıp etmeleri mutlak olarak belirlenmiş olduğu için o, hayatına yön verme hususunda tamamen kısıtlıdır. Bu bakımdan insan, adeta rüzgârın önünde sağa sola sürüklenen bir yapraktır.

b. İnsan, her faaliyetinde mutlak bir iradeye sahiptir ve kendi fiillerini yine kendi yaratmaktadır. Yüce Allah dahi onun fiillerine herhangi bir müdahalede bulunmamaktadır.

c. İnsanın yapacaklarına dair bir ön bilgi mevcutsa da bu, onun irâdesini yok etmemekte ve dolayısıyla insanın hürriyetini kısıtlamamaktadır. O, fiillerinin yaratıcısı değildir; ancak yapıcısıdır.<sup>3</sup>

İlk Hanefîler, Malikîler, Şafiîler ve Hanbelîler'in büyük çoğunluğunun mensup olduğu Selefiyye görüşü; her şeyin Allah'ın kaderi, kazası ve meşîeti ile olduğu şeklindedir. Ebû Hanîfe; kaza, kader ve meşîetin Allah'ın nasıllığı bilinmeyen sıfatları olduğunu ifade ederek bunları ilâhî sıfatlar olarak değerlendirmekte; ayrıca Yüce Allah'ın var olanlar hakkında her şeyi bildiği ve var olanların değişmesinin bu bilgiyi değiştirmeyeceği yönündeki iddiasıyla, kaderin Allah'ın ezelî ilmi olduğuna dolaylı olarak işaret etmektedir. Ona göre Allah her şeyi oluşundan önce ezelde bilmektedir. Kâinattaki hiçbir şey O'nun meşîeti, ilmi, kazası, kaderi ve Levh-i Mahfuzda vasıf olarak bulunan yazısından bağımsız olarak var olmamaktadır. Allah meşîeti ile takdir etmekte ve ilmi ile dilemektedir. Diğer bir ifadyle, meşîeti emrinin önüne geçmiştir. Hayr ve şer Allah'tandır. Yani Allah tarafından yaratılmaktadır. Bundan ötürü

<sup>1</sup> Fâtır, 35/ 11; Âl-i İmrân, 3/ 145, 154; Münâfikûn, 63/ 11; En'âm, 6/2; Rûm, 30/ 37, 40; Bakara, 2/ 26; Âl-i İmrân, 3/ 86; En'âm, 6/ 125; Nahl, 16/ 93, 104.

<sup>2</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 23.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 24.

insanların kendi faaliyetlerini yaratması söz konusu değildir. Ancak bu, insanların kesb olarak adlandırılan fiillerinin mecazen sahipleri olduğu anlamına gelmemektedir. Tam tersine insanların fiilleri hakiki olarak onlara aittir. Çünkü insana verilen istitâat, hem iyi hem de kötüyü işlemeye müsaittir. İmam Azam, buna ek olarak, istitâatın fiille beraber olduğunu; fiilden önce kabul edilmesi durumunda insanın Allah’a ihtiyacı olmadığını, fiilden sonra kabul edilmesi durumunda ise fiilin istitâatsız ve tâkatsız meydana gelmekte olduğunun da kabul edilmesi gerektiğini; birincinin; “Allah zengindir, siz ise fakirsiniz”<sup>1</sup> ayetinin hükmüne muhalif olduğunu, ikincinin ise fiilin güç ve kudret olmadan yapılması anlamından ötürü muhal olduğunu ifade etmektedir.<sup>2</sup>

Selef âlimleri, kader konusunda tartışmalara neden olduğu için kelâm ilmini kabul etmemektedirler. Kaderiyye görüşünü tamamen reddederken; hem kaderi, hem de insanların fiillerinde hür olduklarını kabul etmektedirler.<sup>3</sup> Ebû Hanife; kaderiyye görüşünün “dileyen inansın, dileyen inkâr etsin” ayetini insanın tamamen kendi fiilinin yaratıcısı olduğu iddiasına, bu ifadenin Allah’ın vâîdi (tehdidi) olduğu iddiasıyla cevap vermektedir.<sup>4</sup> Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat, insanın kendi fiilini kendine mal eden anlamında müktesib ve Allah’ın da bu fiilin yaratıcısı olduğu kanaatindedirler.<sup>5</sup>

Eş’ârî ve Maturidî’nin kader görüşleri de, bazı ikincil derecedeki ayrılıklar dışında Selef görüşünün aynısıdır.<sup>6</sup>

Maturidî, kaderin iki anlama gelen bir kavram olduğu fikrine sahiptir. İlk anlamıyla kader, her varlığın varlık kazanmasında sahip kılındığı özellikleri konum ve değer hükmü olmaktadır ki, Kur’ân’daki “Biz her şeyi bir ölçü üzerine yarattık”<sup>7</sup> ayetinin anlamı da budur. Bu durumda kader; hayır-şer, hüsün-kubuh, hikmet-sefeh bakımından taşıdığı mahiyet üzere yaratmak anlamına gelmektedir. Kaderin diğer anlamı ise, meydana gelecek olan şeylerin zaman ve mekânını, hak ya da batıl olduğunu, bunların sevap ya da cezalandırmaya mahal oluşlarını belirlemektir dolayısıyla burada kader bir tayin ve tespit olarak ele alınmıştır. Buna göre, insanların kendi fiillerini zaman ve mekân faktörleri açısından takdir etmeleri imkânsız

<sup>1</sup> Muhammed, 47/ 38.

<sup>2</sup> Beyazîzâde, *İmam Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri* (Çev: İlyas Çelebi), MÜİF Yay., İstanbul 1996, s. 83-85, 95, 96.

<sup>3</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>4</sup> Beyazîzâde, *a.g.e.*, s. 102.

<sup>5</sup> et-Taftazânî, *Ebu’l-Vefâ, Ana Konularıyla Kelâm* (Ter: Şerafeddin Gölcük), Kitap Dünyası Yay., Konya 2000, s. 171.

<sup>6</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 56, 57.

<sup>7</sup> Kamer, 54/ 49.

olmaktadır. Çünkü onların bilgileri konunun detaylarına nüfuz edemeyecek kadar sınırlıdır.<sup>1</sup>

Varlıklar hakkında yapılmış olan bir ezelî belirlemeden söz edebilmek, Allah'ın ezelî ilminin var olduğunun kabul edilmesini gerekli kılmaktadır. Belirleme bir yaratma değil, belki yaratmanın keyfiyetinin tayini anlamında olduğu için Maturidî, kaderin ezelî olan belirleme olduğunu iddia etmektedir. Eş'ârî ise, kaderin her varlığın yokluktan varlık sahasına çıkması, diğer bir deyişle Allah'ın her şeyi vakti geldiğinde ezelî kazasına göre yaratması olduğunu savunmaktadır.<sup>2</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, kaderi tanımlarken “mümkünâtın birer birer ademden vücud sahasına intikali”<sup>3</sup> ifadesini kullanmaktadır. Eş'ârî ve Maturidî görüşleri, kader mevzuunda ortak bir noktada, her varlığın varlık sahasına çıkmadan önce bütün vasıflarıyla belirlendiği ve bu belirlemenin ilmî olduğu fikrinde birleşmektedir.<sup>4</sup>

Kader kavramının anlamını Kur'ân'daki ipuçları sayılabilecek ayetlerden bazılarının Allah Teala'nın mutlaklığını ifade ederken, ilk bakışta insanların irade ve hürriyetten yoksun olduğu kanaatini uyandırması; kaderi insan hürriyetini tamamen yok eden bir esas olarak değerlendiren Cebriye görüşünü ortaya çıkarmıştır. Onlar, insanların fiillerinde mecbur, yani irade ve kudretten tamamen yoksun olduklarını söylerken bu iddialarını, “eğer Allah dileseydi onların hepsini hidayet üzere toplardı. O halde sakın cahillerden olma”<sup>5</sup> gibi bazı ayetlere<sup>6</sup> dayandırmaktadırlar.<sup>7</sup> Onlara göre ayetlerde insanların fiillerinden bahsedilmesi mecaz anlamdadır. Ayrıca o, faaliyetlerinde muhtar da değildir, mecburdur. Kısacası insan, kader önünde mahkûm konumdadır. Çünkü her şey Allah'ın takdirine göre, O'nun irade, kudret ve meşîeti ile meydana gelmektedir. Allah'ın mülkünde O'nun dilediğinden başka bir şey var olamaz. O, zamanında gerçekleşeceğini bildiği şeyin vaktinde meydana gelmesini ve olmayacağını bildiği şeyin meydana gelmemesini dilemektedir.<sup>8</sup>

Cebriye görüşünü en halis biçimde ifade eden Cehm b. Safvan'a göre, gerçekte tek ve Fail olan Allah'tan başka hiç kimsenin fiili bulunmamaktadır. İnsanların

<sup>1</sup> el-Mâturidî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (Ter: Bekir Topaloğlu), İSAM Yay., Ankara 2005, s. 392, 393.

<sup>2</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 63, 64.

<sup>3</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Târifât*, s. 152.

<sup>4</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>5</sup> En'âm, 6/35.

<sup>6</sup> Bakara, 2/7; Nisâ, 4/155; İnsan, 76/30; Tekvîr, 81/27-29.

<sup>7</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş.*, s. 285, 286.

<sup>8</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 69.

fiillerinin kendilerine atfedilmesi; “Ağaç sallandı”, “Felek döndü”, “Güneş battı” denildiği gibi, mecaz yoluyla olmaktadır. Zira ağaçta, felekte ve güneşte bu sözü geçen fiilleri yapan Allah’tır. Ancak Allah, insan için, boyunun uzunluğunu göstermek için boyu ve teninin rengini göstermek için de rengi yaratmış olduğu gibi; fiilin meydana geldiği kuvveti, fiili yapması için kudreti ve bunu tercih etmesi için de ihtiyarı yaratmıştır. Ondan nakledildiğine göre, Allah’ın ilmi yaratılmıştır ve Allah’ın varlıklar olmadan önce ezelde bileceğini söylemek de yanlıştır.<sup>1</sup> Cehm’in insan fiilleriyle canlı ve cansız diğer her varlığın fiilleri arasında bir fark görmemesi ile kuvvet ve iradeyi uzunluk ve renge benzetmesi, onların fonksiyonsuz olduğunu ima etmektedir. O ve onun takipçileri, kader konusunda katıksız bir determinizm sergilemektedirler. Onları bu noktaya götüren sebebin, Kur’ân’da Yüce Allah’ın; “her şeyin yaratıcısı”<sup>2</sup>, “gücü her şeye yeten”<sup>3</sup> bir varlık olarak tasvir ederek anlatılmasının olması mümkün görünmektedir.<sup>4</sup> Cebriyye’nin insanların bütün fiillerini ıztırâf saymaları, onları teklifin var olmadığını söylemeye sevk etmiştir. Bu noktada onların tavrı, “âlem-i kevnde ma’siyyet yoktur” demeye kadar varmıştır.<sup>5</sup>

İyi işlerin ve iyiliğin Allah’tan, kötülüğün ise insanlardan olduğu; istitâ’at’ın insanlarda mükemmel ve tam yaratılmış olmasından ötürü onun dilediği fiilini yaratabileceği, Allah’ın bilgisinin insanların faaliyetlerine tekaddüm edemeyeceği, bir şahsı öldüren kimsenin o şahsın Allah tarafından belirlenmiş olan eceline kavuşmasına engel olacağı gibi fikirleri ihtiva eden kelâmî görüş Kaderiyye olarak adlandırılmaktadır. Eş’ârî, bu görüşten bahsederken Kaderiyye’nin, bir şey oluncaya kadar Allah’ın o şeyi bilmediğini ileri sürdüklerini ifade etmektedir. Rafızîlerin çoğunluğu da bu kanaati benimsemişlerdir.<sup>6</sup> Kaderiyye’nin kader görüşünü dayandığı bazı Kur’ân ayetlerinin görünüşte verdiği anlam da bu yöndedir.<sup>7</sup>

Kader anlayışını insan hürriyeti temeline oturtmuş bir görüş olan Mutezile, bazı âlimlerce Kaderiyye’nin devamı niteliğinde görülmektedir.

Kaderiyye ve Mu’tezile’ye göre, insanların kendi fiillerinde Allah’ın iradesi ve yaratması bulunmadığından ötürü kader ve kazadan söz edilemez. İnsanların hayır veya

<sup>1</sup> el-Eş’ârî, *a.g.e.*, s. 229.

<sup>2</sup> En’âm,6/102; Ra’d, 13/16; Zümer,39/62; Mü’min, 40/62.

<sup>3</sup> Bakara, 2/20, 106, 109, 148, 259, 284.

<sup>4</sup> Turhan, Kasım, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİF Yay., İstanbul 1996, s. 34, 35.

<sup>5</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1340-1343, C. II., s. 205.

<sup>6</sup> Watt, *a.g.e.*, s. 113, 114, 116, 117.

<sup>7</sup> Zümer, 39/7; Secde, 41/17; Dehr, 76/3.

şer yönündeki fiilleri, yalnızca kendi irade ve kudretlerine bağlıdır. Dolayısıyla isteyen istediği fiili işlemekte özgürdür.<sup>1</sup>

Mu'tezile, insanların fiillerine sorumluluk yüklenmesinin ancak onların kendi fiillerini kendilerinin belirlemesi şartı ile mümkün olacağını iddia etmektedir. Bu yüzden Allah'ın, insanın faaliyetlerini ezelde belirleyerek buna uygun bir halde yaratması fikri kabul edilemez bir düşüncedir.<sup>2</sup> Allah'ın, küfrü, günahları ve başkasının fiillerini yaratmadığı konusunda fikir birliği içinde olan Mu'tezile; insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğunun söylenip söylenemeyeceği konusunda ise üç ayrı görüşe ayrılmıştır. Bunlardan bazıları, "fail" ve "hâlık" kelimelerinin eş anlamlı olduğu, insanlar hakkında kullanılmaması gerektiği kanaatindedirler. Bazıları ise, "halk" kelimesinin aletsiz ve organsız olarak fiil işlemek anlamına geldiğini ve bu sebeple bu tür bir fiilin insandan gelmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedirler. Diğer farklı görüşe göre, "Hâlık", mukadder bir fiil meydana getiren anlamına geldiği için, kadim veya muhdes mukadder bir fiil meydana getiren herkesin ve dolayısıyla da insanın "hâlık" olduğunu iddia etmektedirler.<sup>3</sup> Cübbâi ve onun takipçileri bu görüştedir.<sup>4</sup>

Hişam b. Hakem ve Amr b. Ubeyd dışındaki bütün kelâm âlimleri, Allah'ın her varlığa ilişkin bir ezeli bilgisinin olduğunu kabul etmektedirler.<sup>5</sup> Ancak Mu'tezile'nin kader ve kaza konusundaki fikirleri; Allah'ın emretmeden önce asi olanı bilmediği, ezelde sevap ve günah takdiri için bir ilmi bulunmadığı yönündedir.<sup>6</sup> Mu'tezile kader kelimesinin beyan etmek anlamında olduğunu söyleyerek; Allah'ın bir şeyi güzel veya kabîh olarak takdir ettiğini söylemenin Allah'ın bir şeyi güzel veya çirkin olarak beyan ettiğini ifade etmekle aynı anlama geldiğini ileri sürmektedir. Onlara göre, "Allah imanı güzel yaptı, küfrü de çirkin yaptı" cümlesinde olduğu gibi, Allah'ın insanların fiillerinden bir şeyi var kılması; "imanın güzel olduğu ismini ve hükmünü verdi" cümlesinde misali görüldüğü gibi, O'nun o şeyi isimlendirmesi ile aynı anlama gelmektedir.<sup>7</sup>

Mu'tezile, insanı özgür bırakarak âdil olan Allah'ın teklifinin mantığını izah yolunu bulmuşken; insanı kendi fiillerini yaratan bir hâlık konumuna yükselterek Allah'a ortak yapmak ve O'nun ilim, irade ve kudretinin taalluk etmediği bir alanın

<sup>1</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 74.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 75.

<sup>3</sup> el-Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 199.

<sup>4</sup> Keskin, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>5</sup> *a.g.e.*, s. 77.

<sup>6</sup> *a.g.e.*, s. 80, 81.

<sup>7</sup> *a.g.e.*, s. 79.

varlığını kabul etmiş olmakla yeni problemlerin tezahürüne neden olmuştur. Bu problemin halli ise, ancak sınırlı bir ulûhiyyet anlayışının kabulü ile mümkün görünmektedir.<sup>1</sup>

Kader ve buna taalluk eden sıfatlar açısından ortaya çıkan bir poblemler de insanların ecelidir. Ecel meselesi ilk olarak Bağdat mutezilesi tarafından tartışmaya açılmıştır. Temel aldıkları aşağıdaki ayete göre; insanın ecel-i kaza ve ecel-i müsemma (tabii ecel) olmak üzere iki eceli bulunmaktadır. İnsan herhangi bir dış müdahaleye uğramadan ölürse ecel-i müsemmaya, kaza ve katil nedeniyle ölürse ecel-i kazaya göre ölmüş olur. İkinci durumda ölen kişi, kazaya uğramasaydı veya öldürülmeseydi ecel-i müsemmasına kadar yaşayacaktı.<sup>2</sup>

Selefiyye, Maturidiyye ve Eş'âriyye'den oluşan Ehl-i Sünnet anlayışına göre, ecel, Allah'ın zaman ve mekânı kuşatan ilmiyle, canlıların öleceğini belirlediği zamandır. Bu nedenle canlıların her birinin yaşayacağı tek ecel vardır ve bu, kesinlikle değişmez. Hiçbir canlı, kendisi için takdir edilen zamandan önce hayat bulamayacağı gibi, hakkında belirlenen ölüm vakti gelmeden de ölmez. "Sizi topraktan yaratan, sonra da bir ecel tayin eden (sümme kadâ ecelen) O'dur. Belirlenmiş ecel (ecel-i müsemma) O'nun katındadır. Ama sizler hala şüphe içindesiniz"<sup>3</sup> ayetindeki ecel-i müsemma, kıyametin kopmasını kast etmekte ve bununla evrenin eceline işaret edilmektedir. "Maktul öldürülmeseydi yaşardı" gibi bir iddia, gerçeklere aykırıdır. Çünkü ecel vakianın ifadesi olan bir kavramdır.<sup>4</sup>

İkbal, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretinin taalluku hakkındaki tartışmaları değerlendirirken; İlâhî ilmin istidlali, dolayısıyla da zamana ait bir ameliye olduğunu iddia etmektedir. Çünkü her şeyi kapsayan bir ilmin İlâhî Zat'a dayandırılması, ona göre, geçici ve fani bir nefsin yaptığı gibi diğer eşyaları incelemekle meşguliyet anlamına gelecektir ki bu, Allah'ın ilminin bir diğere göre yani izafî olduğu neticesini doğurur ve insanı yanılgıya düşürmesi kaçınılmazdır. Oysa İlâhî Zat için evren, karşısında duran, kendi kendisiyle kaim bir varlık değildir. Böyle bir izlenim varsa şayet bu, tamamen yaratılışın Allah'ın hayat tarihçesinde belli bir olay olduğunun sanılmasından ileri gelmekte ve yine de Gerçek Ego'nun anlaşılabilmesi için böyle bir düşünceye ihtiyaç bulunmaktadır. Allah'ın ilminin, belirli olaylar düzeninden oluşan

<sup>1</sup> a.g.e., s. 81, 82.

<sup>2</sup> Öztürk, s. 262.

<sup>3</sup> En'âm, 6/2.

<sup>4</sup> Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahanî Örneği*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 263.

bütün tarih akışından haberdar eden bölünmez bir tek idrak fiili olduğu ve O'nun bu şekilde sürekli bir “şimdi” içinde bulunduğu düşüncesi gerçeklik payına sahip ise de, bu görüşü kabul etmek evren konusunda son sözü söylemek anlamına geleceği için, determinizme neden olacaktır. Bu takdirde, Allah'ın ilmi, yalnızca varlıkların ayrıntıları ile birlikte yansıtıldığı bir ayna olabilmektedir ki bu telakki, Einstein öncesi fizik biliminin sakin ve donuk boşluğundan başka bir şey de değildir. Tarih, önceden plânlanan bir olaylar zincirinin üst üste ortaya çıktığı resimler olarak benimsenecek olursa, insan için ne yenilik ne de değişiklik imkânı kalmayacağı için yaratılış kavramı anlamını yitirecektir. Bütün bu zorluklar, aslında insan dilinin sonsuzu anlama ve ifade etmekte yetersiz kalmasından kaynaklanmaktadır. Yapılacak en doğru yorum, Allah'ın ilminde geleceğin, uzun bir müddet önce plânı çizilmiş olan bir olaylar zinciri gibi değil, belirsiz bir imkân olarak var olduğunu söylemek olmalıdır. Buna insan zihninin şuurunda çok fazla imkânla yüklü verimli bir düşüncenin açığa çıkmasını misal göstermenin anlaşılmayı kolaylaştırması mümkündür. Bu tarz bir düşüncenin bütün imkânları sezgi olarak zihinde mevcuttur ancak onların zihnen işlemesi bir zaman meselesidir ki bu; bilginin kusurundan değil, aksine bunu bilme imkânının henüz doğmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>1</sup>

İkbal, takdir veya kaderle ilgili olarak ilâhiyatçıların söyledikleri her şeyin tamamıyla tahmine dayalı olduğunu ve bu tahminlerde, hayatın bizzat hareket etme yeteneğine sahip olduğu yolunda günlük tecrübelerin hissettiği gerçeğin hiç yer almamış olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu, Tanrı'nın önceden tahmin edilemeyen güçlerle donatmış olduğu egoları yaratması, Mutlak Ego'nun özgürlüğüne ve kudretine sınır koymak anlamına gelmekte ise de; bu sınır dışarıdan konmuş değil, fakat bizzat Allah'ın yaratıcı özgürlüğünden ileri gelen bir sınır olmakta ve O'nun, böyle bir yaratma ile fânî ve geçici egoların “Kendi Hayatı”nda, gücünde ve özgürlüğünde rol oynamalarını sağlamak gayesinde olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>2</sup> Hiçbir şeyin mücerret kurallar olarak verilmeyip, tam tersine dikkatlerin gerçeğe çekilmekte olduğu Kur'ân-ı Kerim'de, Küllî Kudret de mücerret anlamda yani sınırsız, kontrolsüz, dengesiz ve keyfî anlamda kullanılmamaktadır. Zaten yapılan her faaliyet bir bakıma tahdid anlamına gelmekte ve bu tahdid olmadan Allah'ı gerçek ve faal bir ego olarak anlamak imkânsız görünmektedir. Kur'ân'da, “bütün hayırlar ve iyilikler O'nun elindedir”<sup>3</sup> buyrulurken ve

<sup>1</sup> İkbal, *a.g.e.*, s. 109-112.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 112.

<sup>3</sup> Âl-i İmrân, 3/26.

tabiatta, karşılıklı biçimde birbirine bağlı güçlerden oluşan bir düzen olduğundan söz edilirken; Allah'ın Küllî Kudreti'nde hikmetinin de önemli bir rol oynadığı gösterilmektedir. Buna göre İlâhî İrade tamamıyla hikmet, hayır ve iyilikten ibaret görünmekte ve bu da acı, ızdırıp, kötülük gibi gerçeklerin kaynağının izah edilmesi konusunda yeni bir problemi daha açığa çıkarmaktadır.<sup>1</sup> Bu noktada Hz. Âdem'in dünyaya indirilişi ile ilgili olan kıssa, İlâhî Zat'ın iradesi ile kötülük kavramının bağdaştırılabilmesine yardımcı olacak niteliktedir.<sup>2</sup>

Yapılacak genel bir değerlendirme gösterecektir ki; kader meselesindeki tartışmalar da sıfatlar probleminde olduğu gibi, Allah'ın zamansal olmadığını ancak mahlûkatının yaratılması fiilini de sürekli olarak yapmakta olduğunu ifade edebilmek amacından kaynaklanmaktadır.

### 3.8. Ahir Zaman

Âhiret, “son” anlamına gelmektedir. Bu son, insan için hakikat anıdır.<sup>3</sup> Allah Teala şöyle buyurur: “Her şeyi bastıran o büyük felaket geldiği zaman, o gün insan (gerçekten) neyin peşinde koşmuş olduğunu hatırlar.”<sup>4</sup>

Âhiretin ilk durağı kabir hayatıdır. Bu geçiş hayatı hakkında Hz. Peygamberden bilgiler nakledilmektedir.

Peygamberimiz ölüyü defnetme işlemi bitirildikten sonra “Kardeşiniz için Allah'tan mağfiret dileyiniz, çünkü o, şu anda sorguya çekilmektedir” buyurmuştur. Bir başka sözünde ise “İdrardan sakınınız, zira kabir azabının çoğu ondandır” buyurmaktadır.<sup>5</sup>

Hiz. Peygamber bir mezarlıktan geçerken iki ayrı mezarlıkta bulunan ölülerin azap gördüklerini müşahade etmiş ve bunlardan birinin koğucu ve bozguncu, diğerinin ise idrar konusunda dikkatsiz olduğunu bildirmiştir. Sonra bir yaş ağaç dalı istemiş, ikiye bölüp her iki mezara da dikmiş ve şöyle buyurmuştur: “Umulur ki bu yaş ağaçlar kuruyuncaya kadar azapları hafifler.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> İkbâl, a.g.e., s. 112, 113.

<sup>2</sup> İkbâl, a.g.e., s. 115.

<sup>3</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (Ter: Alpaslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 168.

<sup>4</sup> Nâziat, 79/34-35.

<sup>5</sup> es-Sâbûnî, a.g.e., s. 177.

<sup>6</sup> et-Taftâzânî, a.g.e., s. 252.

Hız. Peygamberin bildirdiğine göre, ölü mezara gömölünce Munker ve Nekir isimli iki melek gelir ve onu sorguya çekmeye başlar. Mezarı ışılandırılan ve yetmiş arşın genişletilen ölü, durumunun iyi olduğunun ailesine haber verilmesini isteyince melekler, “zifafa giren ve sadece en çok sevdiği kişi tarafından uyandırılan şahıs gibi mahşer gününe kadar sen uyumana devam et”, derler. Münafık ise mahşer oluncaya kadar mezarda işkence görür.<sup>1</sup>

Kabir halleri konusunda rivayet edilen hadisler tek tek mütevatir olmasa da mana itibarıyla mütevatir olduğu için Ehl-i Sünnet, kabir hayatında ödöl veya cezalandırmanın, sorguya çekilmenin hak olduğunu kabul etmekteyken; Râfizîlerden ve Mu'tezile'den bazıları, ölü cansız ve dolayısıyla idraksız olduğu için ona işkence edilmesini imkânsız görüp reddetmektedirler.<sup>2</sup> Mu'tezile ve Hâriciyye'den bazılarına göre, Allah ruhlara nimet ve elem vermekte, kabirlerde bulunan cesetlere bundan herhangi bir şey ulaşmamaktadır.<sup>3</sup>

Göröldüğü gibi, kabir hayatının ve azabının imkânı konusunda kelâmcılar farklı fikirler beyan etmişlerdir. Ehl-i Sünnete göre, kâfirlere ve bazı müminlere kabir azabı uygulanacaktır. Mutezile ve Râfizîyye'nin çoğuna göre ise, kabir azabı yoktur. Kâdî Abdu'l-Cabbâr, Mutezile'den farklı olarak onun hak olduğunu ifade etmektedir.<sup>4</sup>

Kur'ân'da, “onlar, sabah, akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet çatdığı gün, ‘Firavunun adamlarını azabın en ağırına sokun’, denir”<sup>5</sup> ve “Benim kitabımdan yüz çeviren bilsin ki onun dar bir geçimi olur ve kıyamet gününde onu kör olarak haşrederiz”<sup>6</sup> ayetleri, Ehl-i sünnetin kabir azabının hak olduğu iddialarını dayandırdıkları delillerdir. Onlara göre ölmüş olan kimse, yaşayanlara ve Allah'ın kanunlarına göre ölüdür. Allah dilerse beden ve ruh terkiinden başka bir terkipte de hayat verir. Bu yüzden bize göre ölü olana uygulanacak azap bir başka hayat sistemi içinde ona tesir edici olacaktır. Kerrâmiye de ölüye azap edilmesinin hak olduğunu kabul etmektedir.<sup>7</sup>

Mu'tezile, dünyada amelleri güzel olanların mükafatlandırılmasına va'd; amelleri kötü olanların cezalandırılmasına ise va'îd ismini vermektedir. Va'din karşılığı

<sup>1</sup> Aynı yer.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 253.

<sup>3</sup> el-Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 312.

<sup>4</sup> Pezdevî, *a.g.e.*, s. 235.

<sup>5</sup> Mü'min, 23/ 46.

<sup>6</sup> Taha, 20/124.

<sup>7</sup> Pezdevî, 235-237.

Cennet, va'îdin karşılığı ise cehennemdir. Büyük günah sahibi olan bir kimse tevbe etmeden öldüğü takdirde cehennemde ebedî olarak ceza çekecektir.<sup>1</sup> Hariciler de bu görüştedir.<sup>2</sup> Ancak Mu'tezile'ye göre, bu kimsenin göreceği azap kâfirlerin azabından daha hafif olacaktır.<sup>3</sup> Mu'tezile, ahirette amellerin tartılacağı hadisesinin bir teşbih olmadığını, gerçek olduğunu savunduğu için aşırı bir ceza nazariyesi geliştirmiştir. Oysaki amellerin tartılması Allah'ın sonsuz rahmeti dairesinde gerçekleşerek, tartıları ağır gelenlerin tamamen bağışlanması mümkün olacaktır.<sup>4</sup> Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf'ın Cehm b. Safvan'ın mezhebine yakın bir görüşüne göre, Cennet ve Cehennem ehlinin hareketleri son bularak onlar daimî bir sükûna ulaşacaklardır. Bu sükûn halinde cennetlikler için bütün lezzetler bir araya gelecek iken; bütün elemeler de cehennemlikler için bir araya gelecektir.<sup>5</sup> Cehm b. Safvan da Cennet ve Cehennemdekilerin hareketlerinin, cennettekiler bütün lezzetleri tattıktan ve cehennemdekiler de bütün elemeleri gördükten sonra fani olup son bulacağını iddia etmektedir. Çünkü ona göre, önceden sonu olmayan hareket tasavvur olunamayacağı gibi, sonuçta da sonsuz hareket tasavvur olunamaz. "Gökler ve yer durdukça onlar orada ebedî kalacaklardır"<sup>6</sup> ayeti de şart ve istisna göstermek yoluyla bunu desteklemektedir.<sup>7</sup> Hişam el-Fuvâtî'ye göre, Cennet ve Cehennem, kendisinden faydalanan veya zarar görülen kimseler henüz bulunmadığından ötürü bir fayda sağlamayacağı için halen yaratılmamıştır. Bu düşünce Mu'tezile'nin bir inanç esası halini almıştır.<sup>8</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız'a göre cehennemliklerin azapları ebedî değildir, onlar ateşin tabiatına intikal edeceklerdir.<sup>9</sup>

Mu'tezile, Allah'ın Cennette yaratmaya başlamasının, onlara meşakkat çekmeden ikramda bulunmasının ve onları bir şeyle sorumlu tutup tutmamasının gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda iki farklı görüşe ayrılmıştır. Bunlardan birincisine göre, Allah'ın hikmeti gereği kullarına en yüksek derecelerden başkasını vermesi imkânsızdır. Cübbâî'nin de yer aldığı ikinci görüşe göre, Allah'ın cennette yaratmaya başlaması, oradakilere sevap dereceleri vermesi mümkündür.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm tarihi*, Esra Yay., Konya 1998, s. 65.

<sup>2</sup> el-Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 339.

<sup>3</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 58.

<sup>4</sup> Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 171.

<sup>5</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>6</sup> Hûd, 11/ 108.

<sup>7</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>8</sup> *a.g.e.*, s. 80.

<sup>9</sup> *a.g.e.*, s. 81.

<sup>10</sup> el-Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 211.

Şia'nın âhiret görüşüne göre, Allah insanları âhirette yeni bir yaratılışla diriltecek ve burada; itaat edenlere mükâfat, isyan edenlere ise ceza verecektir. Diriliş (ba's), sevap, ikap, Cennet ve Cehennem muhakkak gerçekleşeceği Kur'ân'da bildirilmektedir. Haşr, "İnsan sanır ki biz, kemiklerini bir araya getiremeyiz"<sup>1</sup> ayetinde bildirildiği üzere cismanî olacaktır. Ancak bunun ayrıntılarının nasıl olacağını ancak Allah bilmektedir.<sup>2</sup> Şia'nın Rafizî kolundan aşırı bir fırkanın iddiasına göre, kıyamet ve ahiret yoktur. Ruhlar bedenden bedene suretlerde tenasüh etmek suretiyle ceza veya mükâfat görmektedirler. İyi olan bir kimse, ruhunun bir cesede geçmesi ile karşılık görmekte iken; kötü kimsenin ruhu, içinde ruhunun elem göreceği bedenlere nakledilmektedir. Böylece dünya ebedî olarak devam edecektir.<sup>3</sup>

Mürcie, Allah'ın mümin fakat günahkâr olan kullarını cehenneme dâhil ettikten sonra, onları ebedî olarak Cehennemde bırakıp bırakmayacağı konusunda beş farklı görüşe ayrılmaktadır. Ebû Şimr ve Muhammed b. Şebîb'in taraftarlarına göre, Allah dilerse onları Cehenneme dâhil edecek, dilerse onları orada ebedî olarak bırakacak veya bırakmayacaktır. Bir başka Mürcî görüşe göre, Allah'ın Cehenneme dâhil ettiği Müslüman gruplardan bazıları Resûlullah'ın şefaati ile Allah tarafından tekrar oradan çıkarılacaklardır. Gaylan ed-Dimeşkî ve taraftarlarına göre, Allah günahkâr müminlere dilerse azap edecek, dilerse onları af edecektir. Onları orada ebedî olarak bırakmaması mümkündür. Azap ettiği birinin suçunu işleyen bir başkasına da azap edeceği gibi, birini affederse onun gibi olan herkesi de affedecektir.<sup>4</sup> Mürcie'den Mukatil b. Süleyman'ın, günahkâr olan müminin kıyamet günü Cehennem üzerinde yer alan sırat köprüsünde, Cehennem ateşinin rüzgârını, sıcaklığını ve alevini hissederek azap gördükten sonra Cennete gireceğini iddia ettiği rivayet edilmektedir. Bîşr b. Gıyâs el-Merisî ise büyük günah işleyen müminin günahları ölçüsünde Cehennemde azap gördükten sonra oradan çıkacaklarını, ebedî kalmanın muhal ve adaletsizlik olacağını iddia etmektedir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Kıyamet, 75/ 3.

<sup>2</sup> Gölcük, s. 40.

<sup>3</sup> el-Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 72.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, s. 149, 150.

<sup>5</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 144.

### 3.8.1. Kıyametin Zamanı

Kur'an'ın ahiret anlayışını temel olarak belirleyen görüş, insanın bütün dünyevî uğraşları ile mutlak gerçeklik arasındaki bütün perdelerin parçalandığı bir "saat"ın geleceğidir.<sup>1</sup>

Hesâb günü de denilen Kıyametin ne zaman gerçekleşeceğine dair Allah'tan başka hiç kimsenin bilgisi yoktur. Zira Kur'an'da "Ey Muhammed, sana kıyamet ne zaman kopar diye sorarlar. Onlara de ki, onu ancak Rabbim bilir. Onu kimse bilemez. Vakti gelince onu ancak Allah Teâlâ izhar eder. Gökte ve yerde meleklerin, insanların ve cinlerin, dehşetli kıyamet gününü bilmesi ve görmesi ağır oldu. O size ansızın gelir",<sup>2</sup> buyrulmak suretiyle kıyametin ansızın bilinmeyen bir zamanda geleceği haber verilmektedir. Bunun gibi birçok ayet mevcuttur.<sup>3</sup>

Kıyamet gününün şu yıl veya şu aydadır diye aklî ve naklî bir delili bulunmamaktadır. Kıyametin ne zaman kopacağını yalnızca Allah Teala bilmektedir.<sup>4</sup> Ancak gerek Kur'an'da, gerekse hadis-i şeriflerde Kıyametin kopmasından önce ortaya çıkacak küçük ve büyük belirtilerden söz edilmektedir. Ayrıca Kur'an'da, ölülerin diriltilmesi anını yeryüzünü ilkbahar mevsimine benzeten bir ayet mevcut bulunmaktadır: "Yer ölümünden sonra tekrar dirilir."<sup>5</sup>; "Rüzgârları gönderip bir bulut kaldıran da Allah'tır. Derken biz o (bulutu) ölmüş bir beldeye sevk etmişizdir. Böylece yeryüzüne ölümünden sonra onunla hayat veririz. İşte o dirilme de böyledir."<sup>6</sup>

Ebû Hanife, Cibril hadisini naklederek Kıyamet saatinin bilgisinin yalnızca Allah'a ait olduğunu söylemektedir.<sup>7</sup>

Kıyamet saati hakkında kesin bir bilgi mevcut değilse de Hz. Peygamber'den kıyametin yakın olduğu zamanda gerçekleşecek olan hadiselerle dair hadisler varid olmuştur. Ehl-i Sünnet âlimlerinin bir kısmı bu hadisleri delil alırken; diğer bir bölümü ise bu tür hadislerin Hristiyan kültürünün izlerini taşıyan nakiller olduğunu düşünmektedirler. Konumuzu ilgilendirmesi yönüyle söz konusu hadislerden bazı örnekler verilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz. Bunlardan birine göre, Kıyametin

<sup>1</sup> Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 167, 168.

<sup>2</sup> A'râf, 7/186.

<sup>3</sup> Lokman, 31/ 34; Nâziat, 79/42-44.

<sup>4</sup> Kadızade, Ahmed b.Muhammed Emin, *Âmentü Şerhi* (Haz. A. Fâruk Meyân), Berekât Yay., İstanbul 1974, s. 234.

<sup>5</sup> Rum, 30/ 19.

<sup>6</sup> Fâtır, 35/ 9.

<sup>7</sup> Beyazîzâde, *a.g.e.*, s. 78.

büyük alametlerinden biri olarak Hz. İsa, ref edildiği yerden yeryüzüne inecektir. O, ruh ve cesedi ile birlikte semaya yükseltilmiştir ve halen yaşamaktadır. Kıyamete yakın bir zamanda yeryüzüne inerek, Deccal'ı öldürecek, Mehdî ile ortak hareket ederek onun küfür sistemini yıkacaktır.<sup>1</sup> Bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber, “Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, Meryem oğlu İsa’nın aranızda adaletli bir hâkim olarak ineceği, haç’ı kırıp, domuzu öldüreceği, cizyeyi kaldıracağı vakit yakındır. O zaman mal öylesine çoğalır ki, kimse onu kabul etmez. Ta ki, tek bir secde, dünya ve içindekilerin tamamından hayırlı olur”<sup>2</sup> buyurmaktadır.

Hz. İsa’nın yeryüzüne yeniden geleceği fikrini reddeden Hüseyin Atay’a göre, Hz. İsa hayatta değildir, vefat etmiştir. Kur’ân’a hadislerle ilave yapmak ve iman esasları için hadisleri delil almak doğru değildir. Hz. İsa’nın ölmediği, göğe çıkarıldığı, kıyamet kopmadan Şam’daki minareye ineceği gibi nakiller, Hıristiyan mitolojisinin İslamlaştırılarak Müslümanların inançları arasına sokulmasından kaynaklanmaktadır.<sup>3</sup>

Hz. Peygamber’den, kıyamete yakın bir zamanda sosyal düzenin bozulması sonucunda dinsizliğin siyasî hâkimiyet kuracağı bir devirde, Mehdî’nin veya Hz. İsa’nın ortaya çıkıp müminlerin başına geçerek, kötülüklerle karşı mücadele edip kazanacağı yönünde rivayetler de bildirilmektedir. Ancak bu hadislerin her birinin rivayet senedinde tenkide uğramış bir ravi bulunmaktadır.<sup>4</sup>

### 3.8.2 Kıyametin Oluşu

Kıyametin vuku bulması, “Yeryüzünde bulunan her şey yok olacaktır. Celal ve ikram sahibi olan Rabbinin yüzü (zâtı) baki kalacaktır”<sup>5</sup> ayetinde belirtilen ebediliğin yalnızca Allah Teâlâ’ya has bir nitelik olduğunun bir ispatı olacaktır.

“Sura üflenip, arkasından göklerde ve yerde olanlar düşer ölürler. Ancak Allah Teâlâ’nın korumasını diledikleri ölmez.”<sup>6</sup>

“Ey Muhammed, o günü hatırla ki onda sura üflenir, göklerde ve yerde olanlar, çok büyük korkuda olurlar. Ancak Allah’ın bu korkudan korudukları müstesnadır.”<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ateş, Ali Osman, *Ehl-i Sünnet ve Şia’nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 26.

<sup>2</sup> Buharî, Mezâlim, 31; Buyû’, 102; Enbiyâ 49; Müslim, İman, 242; Ebu Davud, Melahim, 14, (4321, 4324); İbn Mâce, Fiten, 33, (4075, 4077, 4081).

<sup>3</sup> Ateş, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>4</sup> *a.g.e.*, s. 48, 50-56.

<sup>5</sup> Rahman, 55/27.

<sup>6</sup> Zümer, 39/68.

<sup>7</sup> Neml, 27/87.

Kur’ân ayetlerinde bildirildiğine göre, kıyametin oluşu öncelikle İsrail adlı meleğin sura birinci defa üflemesi ile başlayacaktır. Bu ilk üfürmede insanlar korku, feryat ve dehşetten yere düşüp can vereceklerdir. Ancak bir görüşe göre Allah; Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail adlı melekleri bundan istisna etmek suretiyle canlarını muhafaza edecektir. Bir başka görüşe göre ise; Allah “Ey insanlar! Rabbinizden korkunuz. Muhakkak ki kıyamet zelzelesi büyük şeydir”<sup>1</sup>, “Gök parçalanıp, kül gibi kızarıp, zeytinyağı gibi erir”<sup>2</sup>, “Gökler parçalanırlar. Yıldızlar dağılırlar, dökülürler”<sup>3</sup> gibi ayetlerde ifade edildiği üzere kıyametle birlikte gökler ve yıldızlar da dâhil olmak üzere yaratılmış her şey yok olacaktır.<sup>4</sup>

### 3.8.3. Kıyametin Ardından Zaman

Kıyametin başında her şeyin can vermesinin ardından sura ikinci defa üflenmekte ve bu kez, ölmüş olan her şey yeniden canlanmaya başlamaktadır. Şu ayetler bu anlamı ifade etmektedir: “Sonra siz, kabirlerinizden, İsrail’in sura üfmesiyle (Ey ölümler, yerden çıkın) diye çağırınca, hemen sür’atle çıkarsınız”<sup>5</sup>; “Bu ölümünüzden sonra, kıyamette hesap ve mucizat için tekrar diriltilirsiniz”<sup>6</sup>; “İnsanlar mezarlarından kalkıp, Rablerine acele ile giderler”<sup>7</sup>; “Kabirleri, toprağı alt üst olup, içindeki ölümleri çıkardığı zaman.”<sup>8</sup>

Bunun hemen ardından gerçekleşecek olan kıyamet günü hadisesi ba’s ve haşirdir.

Ba’s, öldükten sonra dirilmek ve Allah’ın ölümleri mezardan çıkarmasıdır. Ehl-i Sünnet ba’sın gerçekleşeceğine ve bedenlerin de ruhların da aynen iade edileceğine inanmaktadır. Bunun için şu ayetler delil gösterilmektedir: “Sonra siz kıyamet günü diriltileceksiniz.”<sup>9</sup>; “De ki; Onu, yani ölü cesetleri, onları ilk defa (ve yoktan) yaratan diriltecektir.”<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Hac, 22/1.

<sup>2</sup> Rahman, 55/37.

<sup>3</sup> İnfitâr, 82/1-2.

<sup>4</sup> Kadızade, *a.g.e.*, s. 235.

<sup>5</sup> Rum, 30/25.

<sup>6</sup> Mü’min, 40/16.

<sup>7</sup> Yasin, 36/51.

<sup>8</sup> İnfitâr, 82/4.

<sup>9</sup> Mü’minûn, 23/16.

<sup>10</sup> Yasin, 36/79.

Kur'ân ayetlerinde yer alan, yeniden dirilişe, yani haşre dair ayetler, onun cismanî olduğuna işaret etmektedir. Ehl-i Sünnet'in âhiret akidesine göre de insan, haşrin cismanî olduğunu kabul etmekle âhireti kabul etmiş olmaktadır. Çünkü bir kısmı itaat edenler; bir kısmı ise isyan edenlerden oluşan insanların, yaptıklarının karşılıklarını bu dünyada görmediği müşahade edilmektedir. Bu yüzden, amellerin karşılığının görüleceği bir âlem olmalıdır ki o, âhiret âlemi olmaktadır.<sup>1</sup>

Allah, akıl sahiplerini, akılsızları, çocukları, melekleri, cinleri, şeytanları, diğer hayvan ve kuşları; özetle göklerde ve yerde var olan büyük küçük her canlıyı Arasat Meydanı'nda haşredecektir.<sup>2</sup>

Allah'ın yine Kur'ân'da bildirdiğine göre, insanların haşrolduğu sırada dünyanın şekli değiştirilerek artık bambaşka bir dünya yaratılmış; dağlar ve yüksek yerler kaldırılıp her yer düzlük haline getirilmiştir.<sup>3</sup> Kur'ân'da şöyle buyrulur: “Sura ikinci defa üfürüldüğünde bütün mahlûkat dirilip düz yere toplanırlar.”<sup>4</sup>

Kelâmcılar, bu sırada Cennet ve Cehennem yok olup olmayacağı konusunda biri olumulu, diğeri olumsuz iki farklı görüş sergilemektedirler.<sup>5</sup>

Ehl- Sünnet, yüksekte olan Cennet ve alçakta yer alan<sup>6</sup> Cehennem hal-i hazırda yaratılmış bulunduğu görüşündedir. Mu'tezile ve bid'at görüşlerinin çoğu ise onların henüz yaratılmamış olduğunu iddia etmektedirler.<sup>7</sup>

Ehl-i Sünnet'in bu konudaki delilleri, “Rabbimizin mağfiretine ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış, eni gökler ve yer kadar olan Cennete koşun”, “İnkâr edenler için hazırlanmış ateşten sakının”; “Ey Âdem! Eşin ve sen cennette kal, dedik.”; “Ey Âdem! Doğrusu bu, senin ve eşinin düşmanıdır. Sakın sizi Cenneten çıkarmasın, yoksa bedbaht olursun. Doğrusu Cennette ne acıkırsın ne de çıplak kalırsın, orada ne susarsın ne de güneşin sıcaklığında kalırsın, dedik” ayetleri olmuştur.

Cennet ve Cehennem hakkındaki ayetlerin mazi sıygasıyla kullanıldığı görülmektedir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet, Cennet ve Cehennem yaratılmış olduğu ve şu anda var olduğu görüşündedir: “Rabb'inizden bir bağışa ve göklerle yer arası olan,

<sup>1</sup> Kadızade, *a.g.e.*, s. 239, 240.

<sup>2</sup> *a.g.e.*, s. 241.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 243, 244.

<sup>4</sup> Nâzi'ât, 79/13-14.

<sup>5</sup> el-Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 340.

<sup>6</sup> Pezdevî, *a.g.e.*, s. 237.

<sup>7</sup> el-Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 340.

takva sahipleri için hazırlanmış bulunan Cennete koşun.”<sup>1</sup>; “Eğer yapamadınızsa ki asla yapamayacaksınız, o halde yakıtı insanlar ve taşlar olan, inkârcılar için hazırlanmış ateşten sakının”<sup>2</sup>; “Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının.”<sup>3</sup>

Mu’tezile Ehl-i Sünnetin Cennet ve Cehennemin önceden yaratılmış ve şu an var olduğu görüşünde karşı çıkmıştır.<sup>4</sup> Mutezile’nin çoğunluğuna göre Cennet ve Cehennem, kıyamet günü yaratılacaktır. Oysa Ehl-i Sünnet, yukarıdaki ayetlerin yanı sıra Kur’an’da yer alan Âdem ve Havva kıssasını, onların Cennette yaşamış olmalarını<sup>5</sup> asla karşı delil getirilemeyecek kuvvette bir delil olarak görmektedir. “O, âhiret yurdunu, yeryüzünde kibirlenmeyen ve fesad çıkarmayanlar için yaratırız”<sup>6</sup> gibi ayetler için ise Ehl-i Sünnet, bu ayetlerin devamlılığa, hale ve şimdiki zamana ve gelecek zamana da delâlet edebileceğini ifade etmektedir.<sup>7</sup>

Filozoflar Cennet ve Cehennemin var olduğunu ancak bunların ruhanî ve manevî olduklarını ileri sürmektedirler. Onlara göre eni yerin ve göklerin eni kadar olabilecek genişlikte bir Cennetin var olması imkânsızdır.<sup>8</sup>

Cennet ve Cehennemin geleceğe yönelik süresi konusunda Mâturidiyye, her ikisinin de içindekilerle birlikte ebediyen yok olmayacağını savunmaktadır. Cehmiyye ise buna karşı çıkmıştır.<sup>9</sup> Cehmiyye ve Cehm b. Safvan, Cennet ve Cehennemle içinde yer alanların fani olduklarını düşünmektedir<sup>10</sup> Ona göre, Cennet ve Cehennemdekilerin hareketleri sona erer, Cennet ve Cehennem girecekler girip cennetlikler tüm lezzetleri tattıktan ve cehennemlikler de tüm cezalarını çektikten sonra fani olup son bulacaklardır. Çünkü önceden sonu olmayan bir hareket tasavvur edilemediği gibi, sonuçta sonsuz hareket de tasavvur edilemeyecek bir şeydir. Kur’an’da Cennet ve Cehennemde ebedî kalınacağına dair bilgilerle ilgili sayılan ayetlerde yer alan “hâlidîne fîhâ” ifadesinin mübalağa ve te’kid içermekte, Cennet ve Cehennemde ebedî kalış gerçek anlamda olmamaktadır. “Gökler ve yer durdukça onlar da orada ebedî kalacaklardır”<sup>11</sup> ayetinde şart ve istisna vardır, oysa ebedîlik ve sonsuzlukta şart ve

<sup>1</sup> Âl-i İmrân, 3/133.

<sup>2</sup> El-Bakara, 2/24.

<sup>3</sup> Âl-i İmrân, 3/131.

<sup>4</sup> es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s.178.

<sup>5</sup> Bakara, 2735 ; A’raf, 7/19.

<sup>6</sup> Kasas, 28/83.

<sup>7</sup> et-Taftâzânî, *a.g.e.*, s.258.

<sup>8</sup> *a.g.e.*, s. 258.

<sup>9</sup> es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s.178.

<sup>10</sup> Pezdevî, *a.g.e.*, s. 239.

<sup>11</sup> Hud, 11/108.

istisna olması mümkün değildir.<sup>1</sup> Bazı âlimler Cenneti ebedî kabul etmişler ancak Cehennem'in ebedî olmadığını düşünmüşler, kısa dünya hayatında işlenen suçlara karşılık verilecek ebedî cezanın Allah'ın adaletine ters düşeceğini iddia etmişlerdir.<sup>2</sup> Cehennem'in fani olduğu görüşü Hz. Ömer, İbn Mes'ud, Ebû Hureyre, Ebû Sa'îd gibi sahabelerden ve seleften İbn Arabî'den, hadis ve tefsir âlimi Abd b. Humeyd'den, ayrıca İbn Kayyim Cevziyye'den rivayet edilmiştir.<sup>3</sup>

Cennet veya Cehennemde görecekları karşılık bakımından insanlar üç grupta ele alınabilirler. Birinci gruba, Allah ve peygamberlerine kâmil bir tarzda itaat edenler dâhildir. İkinci grup, tamamen itaat etmeyerek üzerilerindeki manevî kirleri atamayanlardır. Bunların manevî kirlerinin temizlenmesi için ibtilâ ve imtihan ilaçları hazırlanmıştır ki bu gruptakiler dünyada tamamen tedavi edilemezse berzahta, orada da tedavi olunamazsa mevkıfda, orada da tedavi gerçekleşmezse Cehennem ateşinde tedavi edileceklerdir. Tamamen temizlendikten sonra ise bu gruptaki insanlar temiz fitratlıların yurdu olan Cennete alınacaklardır. Cehennem ateşine layık olanlar, temizliğe ihtiyaçları oranında ateşte kalmaktadırlar. Üçüncü grup, asla itaat etmeyenlerin oluşturduğu insanlardır. Bunların tedavi ve temizliği için ne berzah ne de daha sonra gelecek olan âhiret halleri yeterli olmamaktadır. Bu yüzden sadece dâr-ı cahîmde tedavi olunurlar. Burada da azabın gerektirdiği ölçüde kalıcı durumdadırlar. Yani Cehennem var olduğu sürece burada kalacaklardır.<sup>4</sup>

İbnü'l-Arabî ile ona uygun görüşe sahip olanlara göre cehennem ateşi, bunu hak edenlerin doğasına uygun olacağı için onlar bundan azap duymak yerine lezzet duyacaklardır. Hz. Ömer, İbn Mes'ud, Ebû Hureyre, Ebû Sa'îd gibi sahabelerden nakledilen Cehennem'in geçici olacağı görüşü, hadis ve tefsir âlimlerinden Abd b. Humeyd ve Şa'bî tarafından da kabul edilmiştir. Bu, azınlığın görüşü olsa da tercihe şayandır. Kur'an-ı Kerim'de nâr (Cehennem, ateş), "İllâ mâ şâe Rabbük" (Rabb'inin dilediği zamana kadar, Rabb'inin dilediği müstesna)<sup>5</sup> ayeti ile istisna edilmiştir.<sup>6</sup>

İnsanların kazandıkları sevap ne olursa olsun Allah'ın lutfu ve merhameti olmadan cennete girmek mümkün değildir. Cabir b. Abdullah ve İshak b. Raheveyh gibi selef âlimleri istisna ayetinin Kur'an'daki her vaîde, tehdit içeren ayeti kapsadığını,

<sup>1</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>2</sup> et-Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 259, 261.

<sup>3</sup> *a.g.e.*, s. 260, 261.

<sup>4</sup> İzmirli, *a.g.e.*, C. II, s. 199.

<sup>5</sup> En'âm, 6/ 128.

<sup>6</sup> İzmirli, *a.g.e.*, C. II, s. 199.

rahmeti hak edenlerle gazabı hak edenlerin görecekları karşılıkların Kur'an'da birlikte zikredilirken merhamet olunacakların görecekları karşılığın müebbet, azaba uğrayacakların cezalarınınsa mutlak olarak söylenmesi dolayısıyla Allah'ın tehditlerini gerçekleştirip gerçekleştirilmeme konusunda muhayyer olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda Kur'an'da birçok yerde "Lâ yuhlifu va'deh" (Allah mükâfat sözünden caymaz) ifadesine rastlanırken, Kur'an'ın hiçbir yerinde "Lâ yuhlifu vaîdeh" (Allah ceza sözünden dönmez) ifadesi bulunmamaktadır. V'ad ve vaîd haktır. Va'd, kulların Allah'tan alacağı hak ve vaîd ise Allah'ın kullardan alacağı haktır. Vaîd-i mutlak böyle olunca istisna ile getirilen vaîd de elbette aynı şekilde değerlendirilmelidir. Cennetlikler cennete amelleri ile değil, Allah'ın lütuf ve merhametiyle alınırlar. Sonuç olarak, Cehennem baki kaldığı sürece cehennemlikler de onunla birlikte baki kalacaklardır ancak cehennemin kendisinin baki veya fani olduğu hususu ihtilaflıdır. Dâr-ı adl (cehennem), dâr-ı fazl(cennet) ile karşılaştırılmaz.<sup>1</sup>

Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun Cennet ve Cehennemin ebedî olduğu görüşünü dayandırdıkları bazı ayetler bulunmaktadır. Ebedî lafzı hem Cennet hem Cehennem için kullanılmakta ise de Cehennemin ebedî oluşu hususunu, onun içinde yer alanları kapsayacak şekilde yorumlayanlar mevcuttur.

"İnanıp iyi işler yapanları da altından ırmaklar akan cennetlere sokacağız, orada ebedî olarak kalacaklardır"<sup>2</sup>; "Sadece Cehennemin yoluna iletecek ve orada ebedî kalacaklardır, bu da Allah'a çok kolaydır"<sup>3</sup>; "Orada ebedî olarak kalacaklar; kendilerini koruyacak ne bir dost ne de bir yardımcı bulamayacaklardır."<sup>4</sup>

Cehennem ehlinin orada ebedî olarak kalmalarının Allah'ın bir fiili olarak ne Cehennemlikler ne de başkaları için bir fayda teşkil etmeyeceğini, kulların faydasının Allah'ın fiillerinin illeti olarak kabul edilemeyeceğini savunanlara karşı mütekillimler; cehennem ehlinin Cehennemde ebedî kalmalarının gerekmesinin küfrün terki ve imanda sebat için faydalı olduğunu ve Müslümanların kalplerinde bir şekavet hâsıl olduğu için düşmanlarının Cehennemde kalmalarını arzuladıklarını söyleyerek cevap vermektedirler.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> İzmirli, *a.g.e.*, II, 199, 200.

<sup>2</sup> Nisa, 4/57.

<sup>3</sup> Nisa, 4/169.

<sup>4</sup> Ahzâb, 33/65.

<sup>5</sup> Güzel, *a.g.e.*, s. 71.

## SONUÇ

Zaman, İslam dünyasının düşünce tarihinde, bir taraftan onu bir varlık olarak algılayan, diğer tarftan varlığa uyum sağlama çabasının sonucu olarak tamamen zihnî bir kurgusu olduğunu düşünen iki zıt görüşün etkisi altında incelenmiş gibi görünmektedir.

Biz çalışmamızda, tarih boyunca anlamı hep merak konusu olmuş, ancak her varlık anlayışına farklı tarzlarda uyarlanmış gizemli bir kavram olan zaman kavramının kelâmî yorumunu, ona önderlik eden Kur'an ayetleri ve sağlam bir dayanak teşkil edeceği düşüncesiyle de felsefenin verilerinden faydalanarak açıklığa kavuşturmaya çalıştık.

Gerçek doğası bir bilmece olan zamanın tanımlarının kendisinde birleştiği iki tür tanım bulunmaktadır: Objektif ve subjektif zaman. Objektif zaman, fiziksel dünyanın nesnel bir ögesi; subjektif zaman ise, zihnî, içinde bulunduğu psikolojik duruma göre belirlenen, nesnel olarak ölçülemeyen zamandır.

Kur'an zaman için tek ve değişmez bir ölçek kullanmamakta; olayların mahiyetine göre bazen kozmolojik, bazen biyolojik, kimi zaman da psikolojik ve sosyolojik, hatta metafizik ölçekler koymaktadır. Varlık verilen evren katmanlarının hepsinin kendi yapısına göre zamansal olduğunu, bu yüzden Kur'an'ın zaman anlayışının bu varlıkları ölçen pratik zaman anlayışı olarak izafi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İslâm düşünce önderlerinin rehber edindiği Kur'an, hem fizikî hem de metafiziksel anlamda zamana yer vererek, evrenin yaratılışında belli bir zaman dâhilinde tedriciliği mükemmel bir tarzda kullanmakta ve insan da kendi hayatında başarılı olmak istiyorsa bu yöntemi uygulayarak zamanını disiplin altına alıp yönetmesi ve sabretmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Varlık olması açısından zaman konusunda onun varlığını inkâr eden, ezeli ve zorunlu bir varlık olduğunu ileri süren, zamanın sadece zihnî bir varlıktan ibaret olduğunu savunan ve zamanın haricî bir varlık olduğunu iddia eden dört ayrı görüş ortaya çıkmıştır.

Zamanın mahiyeti itibariyle; cisim, cevher ya da araz olduğunu savunan üç farklı anlayış ortaya çıkmıştır. Buna göre zaman cevher ise zatı bakımından vacibu'l-vücud sayılmakta ve yokluğu muhal hale gelmektedir. Çünkü bu fikre göre, zamanın yokluğu, onun varlığından sonra yok olduğu anlamını taşımaktadır ki, "varlığından

sonra yokluk” mefhumu da sonralık söz konusu olduğu için zamansallıktan soyutlanamamaktadır. Dolayısıyla zamanın zatının yokluğu iddiası bile onun varlığının vücubiyetini delil kılmaktadır. Zamanın bir cisim olduğunu iddia eden görüşe göre ise, her şey zaman ve felekte var olmaktadır, zamanın bir kısmı felekte mevcut bulunmaktadır. Diğer bir iddiaya göre, Ashab-ı Kehf olayında vaki olduğu gibi hareket olmadan zamanı fark etmek imkansız olduğu için zamanun mahiyeti hareketten ibarettir. Hareket de zaman gibi mazi ve müstakbel olarak taksim edilir.

Zamanın varlıktan ayrı düşünölemeyeceğini ifade ederek onun varlık gibi ezeli olduğunu savunanlar, Meşşâî felsefesi ve özellikle Aristo’dan etkilenen İslam filozofları olmuştur. Onlara göre zaman, kendisinde yokluğun düşünölemeyeceği bir cevherdir. Çünkü zamanın yokluğu düşünöldüğü takdirde; yokluk zamandan ya önce ya da sonra bulunacağı için yine bir “öncelik” ve “sonralık”tan söz edilmektedir ki bu, yine zamansal bir ifade olmaktadır. Dolayısıyla zamanın yok olduğunu söylemek muhaldir.

Özellikle İslâm filozoflarından Kindî’nin cisim, zaman, hareket, mekânın hem birbirine göre hem de gözlemciye göre izafi olduğunu savunmuş olması, onun Einstein’dan çok önce zamanın izafiyeti ve paralel evrenler teorisine adım atmış olduğunu fark ettirdi. Ayrıca Aristo’nun “an”ın bölünemez olduğu, onun geçmişle gelecek arasında birbirine bitişiklik oluşturmıyacak özellikte bir sınır teşkil ettiğı, hiçbir anın bir diğerine benzemediğı fikirleri ile İbn Sina’nın hâdis fâsıd olan zamanın kendini tutacak bir zatı bulunmadığı, ancak hareketle fark edilebildiğı, kendiliğinden öncelik ve sonralığa ayrıldığı, öncelik ve sonralık arasında bir bitişiklik bulunmadığı ve İbn Rüşd’ün de, zamanın hareketten hâlî olarak ölçölemeyeceğı, var oluşun kendisinin geçmiş ve gelecek olmak üzere iki taraftan kesintisiz olduğu gibi görüşlerinin birbirine paralelliğı izhar edilmiş oldu. Aristo’nun fikirlerine eserlerinde ilk olarak yer veren İslâm bilgini Kindi ise, biraz farklı bir şekilde zamanın başlangıcı ve sonu olan bir nicelik olduğunu, varlığı cismin varlığına bağılı olması bakımından onun bilfiil sonsuz olmasının zorunlu olarak imkânsız olacağını savunmaktadır.

Filozofların “ruhsal ya da soyut süre, dehr ve sermed” adını verdikleri zaman türlerinden ruhsal süre, bir ruhsal olayın geçmiş, şimdiki ve gelecek zamandaki anlara göre süresi belirtilerek ölçölmesi ile belirlenebilen, ancak olayın insan üzerindeki etkisine, ruh üzerindeki yansımalarının devamına göre değışen süre anlamına gelmektedir. İbn Sina’ya göre varlık ya hareket eder ya da etmez. Hareket etmeyen varlık değışmez. Hareket eden varlığın ise cevheri değışmez. Bu cevher zamanın dışındadır ve süreyi oluşturur. Ona göre dehr, değışmeyen cevherin değışen zamana

ilgisini ifade etmektedir. Sermed ise, zamana bağılı olmayan cevherlerin birbirine göre durumunu gösteren bir tür zaman olmaktadır.

Kendinden önceki filozoflardan ve özellikle de İbn Sina'dan ayrılan İbn Rüşd, her an yenilenen bir yaratılışı savunarak âlemin daima bir hudûs içinde bulunduğunu ifade etmiş olmaktadır. Ona göre Allah Kur'an'da âlemi bir zaman zarfında yarattığını haber vermektedir. Dinin insanların geneli için ortaya koymuş olduğu metoda aykırı açıklamalarda bulunmamak gerekmektedir. İbn Sina, ilk sebep olarak gösterdiği Tanrı ile hareket arasındaki münasebeti nedensellik görüşüne dayandırmaz. Ancak Tanrı ve hareket arasındaki ilgi yaratmanın bir türü olan ibda ile açıklanabileceğini söyler. Ona göre zaman ezelîdir, burada kastedilen zaman ise, süre (dehr) değil, ruh var olduğu zaman var olan ve hareketin sayısı olan zamandır. Çünkü zaman için bir başlangıç noktası farz edildiği takdirde, zamanın başladığı o noktadan önceki öncelik noktasını da zaman kabul etmek zorunluluğu vardır. Gazâlî'ye göre, zaman hareketin dışında mevcut olamaz. Dolayısıyla o, hâdis olan âlemin hareketinin bir sonucu olmakta, yani âlemle birlikte yaratılmış bulunmaktadır. Nasıl ki vehmin bir tasavvuru olan, üstü olmayan bir üst düşüncesi ispat edilemezse, öncesi olmayan bir önce de ispat edilemeyecektir. Bu yüzden zaman, geçmişte sonsuz değildir.

Zamanın anlaşılmasına yardımcı olan meselelerden biri olan “zamanın süresi ya da devamlılığı” konusunda, bazı düşünürlerin zamanla süreyi aynılaştırdığı, bazılarının ise ikisinin farklı olduğunu savunduğu görülmüştür. Birinci fikre göre, hareketin ölçüsü olan zaman, kendisini sayacak bir ruha muhtaçtır. Bu yüzden zaman bir şuur hali olmaktadır. Zamanın süresinin onun niteliği olduğunu düşünenlere göre ise geçmiş zaman, şimdiki ve gelecek zaman birlikte bulunabilirler. Süre, bu üç zamanı da içermektedir, yani süre ile bu üç şey birden kavranmış olmaktadır. O, zamanın değil, insanın duygusunun sıfatıdır. Sürenin ölçülmesi dışında zamanla bir ilgisi bulunmamaktadır.

Kelâmcıların genel olarak zamanın ve hareketin hakikatini kabul etmediği, buna gerekçe olarak da filozoflar tarafından varlığı kabul edilen zamanın cüzleri olan geçmiş ve geleceğin içinde yaşanılan anda var olmadığı ve şimdinin ise hemen kaybolup gitmiş olduğu, bu nedenle de zamanı anlamanın imkânının ancak varlıkla birlikte bulunduğunu iddia ettikleri ve bu kanaatin birçok kelâmî ve felsefî çıkmaza çözüm teşkil etmekte olduğu fark edilmiştir.

Bu bağlamda Hawking'in ispatladığı, evrenin ilk patlamayla bir başlangıçla sonradan yaratıldığı bilgisinin evren için zamanı belirlemedeki önemi arz edilmiş;

çağdaş fiziğin deneylerle birçok kez doğrulanmış yeni bir keşfi olan paralel evrenler teorisinin gerek zaman gerekse onunla ilintisi bulunan meselelerin çözümünde etkin bir rol oynayabileceği görülmüştür. Ayrıca kelâmcılardan bir bölümünün zamanın hakikatinin ve kökeninin olmadığı görüşüne bazı filozofların da katıldığı; Kindi gibi, zamanın izafi olduğunu Einstein'den daha önce ifade eden İslâm düşünürlerinin var olduğu tespit edilmiştir.

Kelâm bilginlerinin izlediği ve Kur'an'ın da metodu olan fizikten metafiziğe delil getirme çabalarının konunun anlaşılmasında çok daha aydınlatıcı olduğu kanaatindeyiz. Yaratılmış varlık olan insanın, zamanı algılama konusundaki merakının, zamanla ilgili fikirlerin doğuşuna doğrudan etkilemesi, varlık ve zamanın ayrılmaz bir bütün teşkil ettiğinin göstergesidir.

## KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia (1984), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Savaş Yay.
- (1998), *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İstanbul: İnkılâp Yay.
- Akkanat, Hasan (2006), Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (1971), *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, (Tah: Hasan Mahmud Abdullatif), Kahire.
- Altıntaş, Hayrani (1985), *İbn Sina Metafizigi*, Ankara: AÜİF Yay.
- (1994), “Dehr”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 11, S.106-109, İstanbul: TDV. Yay.
- Aristoteles (2001), *Fizik* (Çev: Saffet Babür), İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Atay, Hüseyin (1974), *Fârâbî Ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: AÜİF Yay.
- Ateş, Ali Osman (1996), *Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, İstanbul: Beyan Yay.
- Ateş, Süleyman (ts.), *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Ankara: Kılıç Yay.
- (ts.), *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- Ayasbeyoğlu, Nevzad (1955), *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Ankara: AÜİF Yay.
- Aydın, Mehmet S. (1990), *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yay.
- (2001), *Âlemden Allah'a*, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tâhir (1979), *el-Fark Beyne'l-Fırak* (Ter: Ethem Ruhi Fırlalı), İstanbul.
- Baktır, Mehmed (2003), “Allah'ın Fiilî Sıfatlarında Zaman Sorunu”, *Kelâm Araştırmaları*, Yıl 1, S.2, S. 93-98.
- Barrow, John (1998), *Evrenin Kökeni* (Çev: Sinem Gül), İstanbul: Varlık Yay.
- Bayrakdar, Mehmet (2003), *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV Yay.

- el-Behiyy, Muhammed (1992), *İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü* (Çev: Sabri Hizmetli), Ankara: Fecr Yay.
- Beyazîzâde (1996), *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri* (Çev: İlyas Çelebi), İstanbul: MÜİF Yay.
- Bolay, Süleyman Hayri (1980), *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: Kalem Yay.
- Bozdağ, Muhammed (2005), *Sonsuzluk Yolculuğu*, İstanbul: Nesil Yay.
- Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (1979), *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul.
- Bulut, Halil İbrahim (2003), "Mutezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları", *Marife*, Yıl 3, S. 3, S. 282.
- Bucaille, Maurice (1984), *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân* (Ter: Mehmet Ali Sönmez), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Canan, İbrahim (ts.), *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, C. 7, 8, İstanbul: Akçağ Yay.
- Chittik, William C. & Murata, Sachiko(2000), *İslâmın Vizyonu* (Çev: Turan Koç), İstanbul: İnsan Yay.
- Corbin, Henry (1997), *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefe Tarihi* (Çev: Abdullah Haksöz), İstanbul: İnsan Yay.
- el-Cürcânî, 'Ali İbn Muhammed İbn 'Ali es-Seyyid Şerif ez-Zeyn Ebu'l-Hasen el-Huseynî (1239h.), *Şerhü'l-Mevakıf*, Darü'l-Matbaati'l-Amire, İstanbul.
- (1300h) *Kitâbu't-Ta'rifât*, Matbaa-i Vehbiyye, İstanbul.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebi'l-Meâlî Abdi'l-Melik (1980), *Kitâbu'l-İrşâd* (Tah: Esad Temîm), Müessesesi-i Kütüb-i Sekafiyye, Beyrut.
- Çakmak, Osman (1996), "Kara Delikler", *Zafer dergisi*, Kasım 2005, s.347. İstanbul.
- Çelebi, İlyas "Gayb", *DİA*, C. 13, S. 404-409, İstanbul.
- De Boer, T. J. (1960), *İslâmda Felsefe Tarihi* (Çev: Yaşar Kutluay), Ankara: Balkanoğlu Matbaası.
- Demirel, Şahap (1984), "İbn Sina ve Kasrî Meyil Kuramı", *Uluslar Arası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler)*, Ankara: Başbakanlık Basımevi.

- ed-Devvânî, Celâluddîn (ts.), *el-Akâid* (Halhalî Haşiyesi ile birlikte), İstanbul.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicdistânî (ts.), *Sünen* (Tah: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid), ys.
- Ebû'l-Müntehâ (1365h.), *Şerhü'l-Fıkhi'l-Ekber*, Haydarâbad-Dakkan.
- (1300), *Kitâbu't-Ta'rifât*, Matbaa-i Vehbiyye, İstanbul.
- Elias, Nobbert (2000), *Zaman Üzerine* (Çev: Veysel Atayman), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- el-Eş'ârî, Ebu'l-Hasen (2005), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (Çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), İstanbul: Kabalcı Yay.
- Erdem, Hüsameddin (1998), *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya: Sebat Matb.
- Erdoğan, İsmail (1997), "Bazı İslâm Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2.
- Farabî, Ebû Nasr (1980), *Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât* (Çev: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.
- Fazlur Rahman (2000), *Ana Konularıyla Kur'an* (Ter: Alpaslan Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Fîrûzâbâdî (1407h./1987m.) *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, Beyrut.
- Gazali (1971), *İtikadda İktisad* (Ter: O. Zeki Soyyiğit), İstanbul: Sönmez Yay.
- (1997), *el-Munkizü Mine'd-Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler* (Haz: Abdulhalim Mahmud), İstanbul: Kayhan Yay.
- (1997), *Felsefenin Temel İlkeleri Makâsıdu'l-Felasife* (Ter: Cemaleddin Erdemci), (Tah: Süleyman Dünya), Ankara: Vadi Yay.
- Giridî, Sırrı (1300h.), *Nakdü'l-Kelâm fî Akâ'idü'l-İslâm*, Trabzon.
- Gölcük, Şerafeddin (1998), *Kelâm Tarihi*, Konya: Esra Yay.
- Gribbin, Mary-John (2005), *Zaman ve Uzaklık* (Çev: Gürsel Tanrıöver), Ankara: Tübitak Yay.
- Güzel, Abdurrahim (1991), *Karabaği ve Tehâfüt'ü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Hançerlioğlu, Orhan (1989), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hawking, Stephen W. (ts.), *Zamanın Kısa Tarihi* (Çev: Sabit Say-Murat Uraz), İstanbul: Doğan Kitap.

Hökelekli, Hayati (2001), *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yay.

Işık, Kemal (1967), *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: AÜİF Yay.

İbn Arabî, Muhyiddîn (ts.), *Fusûsu'l-Hikem* (Nşr: Ebu'l-'Alâ 'Afîfî), C. 1-2, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut.

İbn Mâce (1972), *Sünen*, Kahire.

İbn Manzûr (1414h./1994m.), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut.

İbn Rüşd (1986), *Faslu'l-Makâl Felsefe Din İlişkisi* (Çev: Bekir Karlığa), Ankara: İşaret Yay.

----- (1986), *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (Çev: Kemal Işık-Mehmet Dağ), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay.

----- (ts.), *Kitab Mabaddettabia*, Mısır.

İbn Sina (1992), *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât* (Tah: Abdurrahman Umeyre), Dâru'l-Ciyül, Beyrut.

İkbal, Muhammed (1984), *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (Çev: Ahmet Asrar), İstanbul: Bir Yay.

İrfan, Abdulhamid (1981), *İslâmda İtikadî Mezhepler ve Aka'id Esasları* (Ter: M. Saim Yeprem), İstanbul: Marifet Yay.

İzmirli, İsmail Hakkı (1340-1343h.), *Yeni İlm-i Kelâm*, C. 1-2, Matbaa-i Âmire, İstanbul.

Kadıızade, Ahmed b. Muhammed Emin Efendi (1974), *Büyük Âmentü Şerhi* (Haz: A. Fâruk Meyân), İstanbul: Berekât Yay.

Kalın, Faiz (2005), *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, İstanbul: Rağbet Yay.

Karadeniz, Osman (1992), *Ecel Üzerine*, İzmir: Anadolu Matb.

Kaya, Mahmut (1983), *Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yay.

- (1995), “Farâbî”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 13, S.145-163, İstanbul: TDV Yay.
- Keskin, Halife (1997), *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yay.
- (1997), *İslâm Düşüncesinde Kader Ve Kaza*, İstanbul: Beyan Yay.
- Kılavuz, Ahmet Saim (1995), “Ebed”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 10, S. 72-73, İstanbul: TDV Yay.
- (1995), “Ezel”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 12, S. 49-50, İstanbul: TDV Yay.
- Kindi (1994), *Felsefî Risaleler* (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yay.
- Koons, Robert C.(2002), “Teizm ve Big Bang Kozmolojisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (Çev: Hüseyin Aydın), C. 2, S. 3, S. 251-163.
- Komisyon (ts.), *Büyük Larousse*, Interpress Basın ve Yay. A. Ş.
- Komisyon (1998), *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İstanbul: Feza Yay.
- Konevî, Sadreddîn (1977), *Allah-Kâinat ve İnsan* (Haz: Nihat Keklik), İstanbul: Çığır Yay.
- Kutub, Seyyid (ts.), *Fîzılâli'l-Kur'ân* (Ter: İ. Hakkı Şengüleç, M. Emin Saraç, Bekir Karlığa), İstanbul: Hikmet Yay.
- Mahmûd, Mustafa (2004), *Kur'ân'a Yeni Yaklaşımlar* (Ter: Muhittin Akgül), İstanbul: Işık Yay.
- el-Mâturidî, Ebû Mansur (2005), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (Ter: Bekir Topaloğlu), Ankara: İSAM Yay.
- Merdin, Saadettin (1998), *Tanrıya Koşan Fizik*, İstanbul: Timaş Yay.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (1374/ 1956), *el-Câmiu's-Sahih* (Neşr: M. Fuat Abdulbâkî), Mısır.
- Öztürk, Mustafa (2004), *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu Ebû Müslim el-İsfahanî Örneği*, Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Öztürk, Yener (2004), *İmkânı ve Lüzumu Açısından Kur'ân'da Âhiret*, İzmir: Işık Yay.
- Pezdevî, İmam Ebu Yusr Muhammed (1980), *Ehl-i Sünnet Akaidi* (Ter: Şerafeddin Gölcük), İstanbul: Kayıhan Yay.

er-Râzî, İmam Fahrüddin Muhammed İbn Ömer (1990), *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabî'iyât* (Tah: Muhammed el-Muktasım Billâh el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Azî, Beyrut.

----- (1988), *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb* (Ter: Suat Yıldırım, Sadık Doğru, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç), Ankara: Akçağ Yay.

----- (1978), *el-Muhassal* (Ter: Hüseyin Atay), Ankara.

----- (ts.), *Usûlü'd-Dîn*, Kahire.

es-Sâbûnî, Nureddin (2000), *Mâturidiyye Akâidi el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* (Ter: Bekir Topaloğlu), Ankara: DİB Yay.

es-Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref, *es-Sahâifü'l-İlahiyye*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa No: 1688.

-----*Kitâbu'l-Maarif fî Şerhi's-Sahâif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Köprülü No: 827.

Sözen, Kemal (2001), "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi", *Dinî Araştırmalar*, C. 4, S: 10, S. 161-186, Ankara: Se-Ba Ofset.

Sunar, Cavit (1967), *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara: AÜİF Yay.

eş-Şehristânî, Muhammed Abdülkerim (2005), *el-Milel ve'n-Nihal İslâm Mezhepleri* (Ter: Mustafa Öz), İstanbul: Ensar Neşr.

Şimşek, M. Said (ts.), *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya: Kitap Dünyası Yay.

et-Taftazânî (2000), Ebu'l-Vefâ, *Ana Konularıyla Kelâm* (Ter: Şerafeddin Gölcük), Konya: Kitap Dünyası Yay.

et-Taftazânî (1999), Sa'düddîn Mesud b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid* (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yay.

----- (1277h.), , *Şerhu'l-Makâsıd*, İstanbul.

Tambini, Michael (2003), *21. Yüzyıl* (Çev: Zeynep Gürsoy), Ankara: Tübitak Yay.

Tatlı, Âdem & Dikmen, Mehmet (2004), *Merak Ettiklerimiz*, İstanbul: Cihan Yay.

et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali (1984), *Kitâbu Keşşâfî Istılâhâtî'l-Fünûn*, C. I-II, Dâru Kahramân, İstanbul.

Topaloğlu, Bekir (2000), *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yay.

- (2001), *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara: DİB Yay.
- Toprak, Süleyman (1989), *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya: Sebat Ofis.
- Turhan, Kasım (1996), *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: MÜİF Yay.
- Türker, Mübahat (1956), *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Uludağ, Süleyman (1992), *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, İstanbul.
- (2002), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Watt, Montgomery (1998), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Çev: Ethem Ruhi Fırlı), İstanbul: Birleşik Yay.
- Weienberg, Steven (2005), *Atomaltı Parçacıkları* (Çev: Zekeriya Aydın), Ankara: Tübitak Yay.
- Wolfson, H. Austryn (2001), *Kelâm Felsefeleri* (Ter: Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi Yay.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1991), "Araz", *İslam Ansiklopedisi*, C. 3, S.337-342, İstanbul: T.D.V. Yay.
- Yazır, Elmalılı Hamdi (ts.), *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 1-10, İstanbul: Feza Gazetecilik A.Ş.
- Yeprem, M. Saim (ts.), *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yay.
- Yıldırım, Celal (ts.), *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, İzmir: Anadolu Yay.
- Yüksel, Emrullah (2005), *Sistematik Kelam*, İstanbul: İz Yay.
- Yürük, İsmail, *Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1987.
- (1996), "Subûti Sıfatlarda Zât-Sıfat Münasebeti", *Kamer İlmî, Fikrî, Aktüel Dergi*, S. 7, S. 19-26.
- ez-Zuhaylî, Vehbe (2005), *et-Tefsîrü'l-Münîr* (Ter: Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. İbrahim Kutluay, Nurettin Yıldız), İstanbul.

## ÖZGEÇMİŞ

## KİŞİSEL BİLGİLER

|                      |                                                               |
|----------------------|---------------------------------------------------------------|
| ADI VE SOYADI        | : İlknur DEMİR                                                |
| DOĞUM YERİ VE TARİHİ | : Ceyhan / 08.05.1981.                                        |
| MEDENİ HALİ          | : Bekar                                                       |
| ADRES (EV)           | : Huzurevleri Mah. 153 Sk. Ekim Apt. No: 9/18<br>Seyhan/ADANA |
| (İŞ)                 | : Orhan Çobanoğlu Lisesi Seyhan/ADANA                         |
| TELEFON (EV)         | : 0322-2391248                                                |
| (İŞ)                 | : 0322-4282983                                                |
| E-MAIL               | : İlknur-oral@hotmail.com                                     |

### EĞİTİM DURUMU:

|           |                                                                                                                    |
|-----------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 2002-2006 | : Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü<br>Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans<br>Programı |
| 1998-2002 | : Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi                                                                         |
| 1997-1998 | : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi                                                                           |
| 1991-1997 | : Ceyhan İmam Hatip Orta ve Lise Bölümü                                                                            |
| 1986-1991 | : Gazipaşa İlköğretim Okulu                                                                                        |

**YABANCI DİL** : İngilizce ve Arapça

## İŞ TECRÜBESİ

2006-, : Seyhan Orhan Çobanoğlu Lisesi