



Tanrı'nın Zamansızlığı ve Kader-Zaman İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme

An Examination in the Context of Divine Timelessness and the Relationship Between Fate and Time

<https://doi.org/10.71083/rusuhder.1556912>

İbrahim Halil Erdoğan

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Kalam
Antalya, Turkey

ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8081-1895>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 27.09.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 13.12.2024

Yayın Tarihi/Published: 30.12.2024

Cilt/Volume: 4

Sayı/Issue: 2

Sayfa/Pages: 111-125

Atıf/Cite as: Erdoğan, İbrahim Halil. "Tanrı'nın Zamansızlığı ve Kader-Zaman İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme [An Examination in the Context of Divine Timelessness and the Relationship Between Fate and Time]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 4/2 (Aralık 2024):111-125

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2024 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

TANRI'NIN ZAMANSIZLIĞI VE KADER-ZAMAN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Öz

Bu çalışmada zamanın kelamcılar ve filozoflar arasındaki tanımı ve bu tanımların kader ve kazâ kavramlarıyla nasıl etkileşimde olduğu üzerinde durulmaktadır. Kelamcılar, zamanın yaratılmış olduğunu ve Allah'ın zamandan münezzehe olduğunu vurgulayarak, zamanın hâdis bir varlık olarak kabul edilmesi gerektiğini savunurlar. Filozoflar ise zamanın hareketin ve değişimin ölçüsü olduğunu ve bu bağlamda evrensel bir sürekliliği temsil ettiğini ileri sürerler. İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozoflar, zamanın mutlak ve değişmez bir varoluşu ifade eden "sermed" kavramıyla ilişkilendirir ve zamanın sürekli akışını temsil eden "dehr" kavramına vurgu yaparlar. Zamanın insan zihninde algılanışı ve ölçülmesi, fiziksel ve metafiziksel boyutlarıyla ele alınarak, zamanın sadece bir ölçüm aracı olmadığı, aynı zamanda varlığın ve hareketin temel bileşenlerinden biri olduğu açıklar. Çalışma, zaman kavramının İslam düşüncesindeki yerine dair zengin ve çok boyutlu bir perspektif sunmakta, zamanın doğası, hareketle ilişkisi, insan zihnindeki algısı ve yaratıcı ile bağlantısı gibi konuları kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Zamanın ontolojik yapısı kader konusu ile yakın ilişki içerisindedir. İnsan yaşamında zamanın kısıtlı olduğu düşünüldüğünde, kaderin bu kısıtlılık içindeki rolü ve zamanla nasıl ilişkili olduğu üzerine düşünmek her dönem kelam ve felsefe alanındaki önemini korumaya devam edecektir. Allah'ın zamandan berî olması, İslam geleneğinde O'nun zamanın ötesinde olduğu ve kaderin O'nun ilmi tarafından belirlendiği vurgulanır. Kader ve kaza ile ilgili günümüz inanç problemleri bağlamında sorulan sorulara dikkat edildiğinde geçmiş-gelecek perspektifiyle sürekli bir zaman kipi kullanılarak dile getirilmiştir. Bu bağlamda, zamanın sınırlılığı ve Allah'ın sınırsızlığı arasındaki ilişki derinlemesine incelendiğinde Allah-Zaman, İnsan-Kader ve Kader-Zaman ilişkisi insan zihninde daha net bir durum arz etmeye başlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kader, Zaman, Ezeli, Ebedî.

AN EXAMINATION IN THE CONTEXT OF DIVINE TIMELESSNESS AND THE RELATIONSHIP BETWEEN FATE AND TIME

Abstract

This study focuses on the definition of time among theologians and philosophers and how these definitions interact with the concepts of fate and destiny. Theologians emphasize that time is a created entity and assert that God is beyond time, arguing that time should be understood as a contingent entity. Philosophers, on the other hand, propose that time is a measure of motion and change, representing a universal continuity. Philosophers such as Ibn Sînâ and al-Fârâbî associate time with the concept of "Sarmad", which denotes an absolute and immutable existence, while also emphasizing the concept of "dahr", which represents the continuous flow of time. The perception and measurement of time in the human mind are addressed in both physical and metaphysical dimensions, revealing that time is not merely a tool for measurement but also one of the fundamental components of existence and motion. This study offers a rich and multidimensional perspective on the place of the concept of time in Islamic thought, thoroughly addressing topics such as the nature of time, its relationship with motion, its perception in the human mind, and its connection with the Creator. The ontological structure of time is closely related to the issue of fate. Given that human life is considered to be temporally limited, reflecting on the role of fate within this temporal limitation and its relationship to time has been a constant subject of theological and philosophical discourse throughout the ages. In Islamic tradition, God's transcendence over time is emphasized, as He is beyond temporal constraints, and fate is determined by His infinite knowledge. When examining contemporary questions regarding fate and destiny, it is evident that they are often articulated using a continuous temporal framework that references both past and future. In this context, a deeper exploration of the relationship between the finitude of time and the infinitude of God sheds clearer light on the relationship between God and time, humanity and fate, and the relationship between fate and time in the human mind.

Keywords: Theology, Fate, Time, Eternal, Infinite.

Giriş

Günümüz kelimeler arasında kader ve kaza inancı önemli bir yere sahiptir. İmanın şartlarından biri olan kaderin, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak, her Müslüman için kabul edilmesi gereken bir vecibedir. Ancak, kaderi Allah'ın önceden bilmesi ve takdir etmesi, kazanın ise Allah'ın takdir ettiği olayların zamanı geldiğinde gerçekleşmesi anlamına gelmesi, Allah'ın önceden bilmesinin insan özgürlüğü üzerinde bağlayıcı olup olmadığı konusunda derin felsefi tartışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda, Allah bireyin eylemlerini önceden takdir ettiyse, insanın çabası anlamsız mıdır? Dua kaderi değiştirebilir mi? İnsanın ömrü uzayıp kısalabilir mi? Kaderimde yazılı olan şeyler gelip beni bulabilir mi? gibi sorular, geçmişte olduğu kadar günümüzde de zihinleri meşgul etmiştir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, zamanın yalnızca insanın kendi ölçütleri dâhilinde anlam kazandığını bilerek, Allah'ın bu ölçütlerle değerlendirilmemesi gerektiğidir. Allah için milyon yıl öncesi ile sonrası arasında bir farkın olmadığını bilmesi önemlidir ki buna Allah'ın zamandan beri olması denilmektedir. Zira, "Allah bir insanın seçimlerinin, tepkilerini ve davranışlarını önceden biliyor muydu?", "Bilecek mi?", "Önceden mi takdir etti?" gibi ifadelerin tamamı bir zaman kipine dayanmaktadır. İşte meselenin tam mihenk noktası da burasıdır. Bahsedilen zaman kiplerinin tümü insana özgüdür ve insanlar, kendi yaşamlarında eylemleri arasındaki süreçleri ifade etmek için bu ölçütleri kullanır. Nasıl ki ağırlığın ölçüsü kilogram, sesin ölçüsü desibel ise, zamanın ölçü birimi de sürelerdir.

Bu çalışmada, kader ve kaza inancının insan özgürlüğü üzerindeki etkileri, felsefi ve teolojik perspektiflerden ele alınarak derinlemesine incelenecektir. Amacımız, Allah'ın bilgi ve iradesinin zamanla ilişkisi ve insanın özgür seçimlerine fırsat verip vermediği konularına dair yeni açılımlar sunarak, günümüz kelimeler problemlerine ışık tutmaktır.

1. Evrenin Hareketi ve Zamanın Doğası

Zaman sözlükte 'az olsun çok olsun belirli bir süre' olarak tanımlanmıştır.¹ Kavramsal anlamı konusunda ise gerek kadim filozoflar gerekse İslam düşünürleri farklı tanımlar yapmışlardır. Ancak hepsinin ortak noktası zamanın bir eşyadaki değişim süresi olduğudur. Değişim ve eylemin olmadığı yerde zamanın da olmadığına hükmetmişlerdir.² Zamanı hakiki ve takdiri olarak iki kısımda inceleyenler de olmuştur. Buna göre hakiki zaman gece ve gündüzün saatleri³ veya evrendeki varlığın hareket miktarı olarak tanımlanmıştır. Takdiri/farazi olan zaman ise bu hakiki olan zamanın öncesi veya sonrası olup bu sürecin muhtevasında olmayan bir varsayımdır. Kur'an'ın "yeri, göğü ve arasındakileri altı günde yarattık"⁴ ifadesinin takdiri bir zaman olduğu ifade edilmiştir. Çünkü gün ve gecelerin oluşması dünyanın yaratılmış olmasından sonra oluşan bir ölçü birimidir.⁵ Zaman için dünyanın güneş etrafında ve kendi etrafında dönmesinden kaynaklanan bir ilişki olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bu görüşe göre evrenin

¹ Cemalüddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2011), 13/199.

² Hüsâmüddin Âlûsî, *ez-Zemen fi'l-Fikri'd-Dîni ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980), 169.

³ İbn Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1980), 1/9.

⁴ Diyanet, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Furkân: 25/59.

⁵ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1376/1957), 123.

dışında zaman diye bir şey yoktur. Her gezegenin konisinin dışında da zaman yoktur. Çünkü gece dünyanın gölgesinden başka bir şey değildir.⁶

Platon'a göre zaman, evrenin düzenlenmesi ve yaratılması sürecinde ortaya çıkan bir kavramdır. Platon, zamanı "Timaeus" adlı eserinde ele alır ve zamanı, ebedi olan "idealar dünyası" ile geçici olan "duyular dünyası" arasındaki bir köprü olarak tanımlar. Ona göre zaman, "sonsuzluğun hareketli bir görüntüsü"dür (a moving image of eternity). Bu, ebedi ve değişmez olan gerçekliğin, fiziksel dünya içinde belirli bir düzen ve ardışıklık içinde tezahür etmesidir. Zaman, kozmik düzenin bir parçasıdır ve evrenin ruhu (world soul) tarafından ölçülür ve düzenlenir.⁷ Aristoteles'e göre zaman, hareketin ölçüsüdür ve hareketin öncesi ile sonrası arasındaki ayrımı belirler. Aristoteles, "Fizik" adlı eserinde zamanı, değişimle bağlantılı bir kavram olarak ele alır. Ona göre zaman, hareketin ya da değişimin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve hareketin ardışıklığını ifade eder. Zaman, nesnelere ve olayların değişimi ve dönüşümü sırasında oluşan ardışık anların bir toplamıdır. Aristoteles, zamanın "önce" ve "sonra" kavramları olmadan var olamayacağını savunur. Zaman, sürekli ve bölünebilir bir süreçtir ve bu süreç içindeki anlar, ardışık bir düzen içinde birbirini takip eder. Zaman, hem subjektif bir algıya hem de objektif bir gerçekliğe sahiptir; yani, hem insan bilinci tarafından deneyimlenir hem de dış dünyadaki olaylarla ilişkilidir. Aristoteles'e göre, zamanın var olabilmesi için bir hareket veya değişim gereklidir ve bu hareket, bir cisim veya varlık tarafından gerçekleştirilir.⁸

Kelam âlimlerinin zaman tarifleri, çeşitli ekollere ve düşünörlere göre farklılık gösterir. Ancak genel olarak kelam âlimleri, zaman kavramını maddi ve metafizik boyutlarıyla ele alır. Ebu'l Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) zamanı Allah'ın yarattığı bir kavram olarak görür. Ona göre zaman, Allah'ın yaratılmış varlıklar üzerindeki iradesinin bir sonucudur ve bu nedenle bağımsız bir varlık değildir. Zaman, Allah'ın kudreti ve yaratma fiiliyle bağlantılıdır.⁹ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) kelamında da benzer bir yaklaşım benimsenir. İmam Maturidî'ye göre zaman, Allah'ın varlıkları yaratmasıyla ortaya çıkar ve süreklilik arz eder. Ancak zamanın başlangıcı ve sonu, Allah'ın mutlak iradesi altındadır.¹⁰ Gazzâlî (ö. 505/1111) zamanı akıl yoluyla anlamaya çalışmıştır. Ona göre zaman, olayların birbirini takip etmesiyle anlaşılabilir. Zaman, bir nevi olayların ölçümüdür ve varlıkların hareketiyle anlam kazanır. Gazali'ye göre zaman, Allah'ın iradesiyle belirlenen bir düzendir.¹¹ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise zamanın felsefi boyutlarını da ele almıştır. Ona göre zaman, bir hareketin ölçüsüdür ve bu nedenle olayların gerçekleşme süreciyle ilgilidir. Zaman, hareketin var olmasıyla anlam kazanır ve bu da Allah'ın yaratıcılığıyla ilişkilidir.¹² Bu farklı

⁶ Yahyâ Cebr, *Nahve Dirâsât ve Eb'âd Lugaviyye Cedîde* (Filistin: Nablus, 1985), 72.

⁷ Platon (Plato), "Timaios", *Platons sämtliche Werke*, ed. O Apelt (Hamburg: Meiner Verlag, 1988), 37; Âlûsî, *ez-Zemen fi'l-Fikri'd-Dînî ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*, 103.

⁸ Aristoteles (Aristotle), *Physik (Fizik)* (Hamburg: Meiner Verlag, 1986), 1-4/4/13; Yümnâ Tarîf el-Hûlî, *ez-Zemân fi'l-Felsefeti ve'l-İlm* (Mısır: Müessesetü Hindâvî, 2012), 9.

⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2005), 2-329.

¹⁰ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/228; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtü'l-Mısriyye, ts.), 141.

¹¹ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1972), 107-110.

¹² Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbaîn fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1986), 34; Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420), 5/51; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyâti ve't-Tabiiyyât*, thk. Mutasım Billah Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), 1/1/77.

yaklaşımlar, İslam kelimasında zaman kavramının nasıl ele alındığını ve yorumlandığını göstermektedir. Kısaca zaman kavramı hem maddi hem de metafizik boyutlarıyla kelimâ âlimlerinin önemli tartışma konularından biri olmuştur.

2. Mâtürîdî, Eş'arî ve Mu'tezile'de Kader ve Kaza

Kader ve kaza kavramları, Allah'ın evrendeki olayları nasıl belirlediği ve insanların bu olaylar karşısındaki irade, etkinlik alanı ve sorumlulukları ile ilişkilidir. Arapça kökenli olan 'kader' kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla 'ölçü, miktar, takdir, planlama' gibi anlamlara gelmektedir.¹³ İslam terminolojisinde ise kader, Allah'ın ezeli ilmi ile evrende meydana gelecek olan her şeyi önceden bilmesi ve belirlemesi anlamında kullanılır. Bu bağlamda kader, Allah'ın evrendeki tüm olayları, varlıkları ve insanların hayatlarını belirli bir düzen ve plan çerçevesinde tayin etmesi olarak anlaşılır. Bu tanım Mâtürîdî okuluna göre yapılan tariftir. Buna göre Allah, geçmişte, şu anda ve gelecekte olacak her şeyi önceden bilir ve buna göre planlar. Kader, Allah'ın mutlak iradesiyle bağlantılıdır ve evrendeki tüm olayların onun bilgisi ve iradesi dahilinde gerçekleştiğini ifade eder. Kaza ise, Allah'ın kaderde belirlediği olayların fiilen gerçekleşmesidir. Yani, kaderde yazılmış olan olayların, belirli bir zamanda ve mekânda meydana gelmesidir. Kaza, kaderin gerçekleşme sürecidir.¹⁴

Eş'arî mezhebi, kader ve kazayı Allah'ın mutlak iradesi ve bilgisi çerçevesinde açıklar. Eş'arîler, Allah'ın her şeyi önceden belirlediğini ve insanların iradesinin bu kaderin dışında olmadığını savunurlar. Buna göre, insanlar iradeleriyle hareket ederler, ancak bu irade de Allah'ın takdiri altındadır. Eş'arîler, insanların sorumluluğunun, onların iradeleriyle yaptıkları seçimlerden kaynaklandığını belirtirler.¹⁵ Maturidî ekolü de kader ve kaza konusunu Allah'ın iradesi çerçevesinde ele alır, ancak Eş'arîlerden biraz farklı bir yaklaşım sergiler. Maturidîler, insanların iradelerinin Allah'ın iradesine bağlı olmakla birlikte, bağımsız bir sorumluluğa sahip olduğunu savunurlar. İnsanlar, Allah'ın belirlediği kader doğrultusunda seçimler yaparlar, ancak bu seçimler onların kendi iradeleriyle gerçekleşir.¹⁶ Mu'tezile'ye göre, Allah her şeyi bilse de insanların iradeleri tamamen bağımsızdır. Böylece Mu'tezile mensupları insan iradesine daha fazla vurgu yapar ve insanların kendi kaderlerini belirleme konusunda özgür olduklarını savunur. Bu mezhep, insan sorumluluğunu ön plana çıkarır ve kader anlayışını sınırlı tutar. Kelâm ilminde kader ve kaza konusunun derinlemesine incelenmesi, insan özgürlüğü ve Allah'ın mutlak iradesi arasındaki dengeyi anlamak açısından büyük önem taşır. Bu iki kavram, İslam teolojisinin temel taşlarından biridir ve farklı mezheplerin bu konudaki yaklaşımları, İslam düşüncesinin zenginliğini ve çeşitliliğini ortaya koyar.¹⁷

Kader ve kaza konusu dikkatlice incelendiğinde görülecektir ki, meselenin karmaşık gibi gözükmesi zaman kavramı ile kaderin ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Burada Allah'ın

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/74.

¹⁴ Seyyid Sâbık, *el-Akâidu'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, ts.), 95; Ebû'l-Ḥaşen ‘Alî b. Muḥammed el-Ḥâzin, *Lubâbu't-Te'vîl fi Me'ânî't-Tenzîl*, thk. Muḥammed ‘Alî Şâhîn (b.y.: y.y., ts.), 4/223.

¹⁵ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 174; Ekrem Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, ed. İsa Yüceer (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 140-145.

¹⁶ Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür‘âf ed-Dımaşkı el-Ḥanbelî İbn Qayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-‘Alîl fi Mesâilî'l-Kaḏâ’ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta’lîl* (Beyrut: y.y., 1398/1978), 49; Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

¹⁷ Farûk Ahmed ed-Desûkî, *el-Kadâu ve'l-Kaderu fi'l-İslâm* (Cidde: Dâru'l-İ'tisâm, 1985), 1/2/261; Osman Karadeniz, *Kader Üzerine* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 11.

zaman üstü olması, onun ezeli ve ebedî bir varlık oluşu, zamanın yaratıcısının bizzat Allah olduğu zihinden bir an bile uzak tutulmaması gerektiğinin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

3. "Ezeli" ve "Ebedi" Kavramlarında Teolojik ve Felsefi Perspektifler

'Ebedi' kelimesi Arapça kökenlidir ve "sonu olmayan, sonsuz" anlamına gelir.¹⁸ Ebedi, bir varlığın ya da durumun zaman içinde hiçbir şekilde sona ermeyeceğini ifade eder.¹⁹ İslam felsefesi ve teolojisinde ebedi (bekâ), Allah'ın sıfatlarından biri olarak kabul edilir ve O'nun varlığının sonsuza dek devam edeceğini belirtir. Bu bağlamda ebedilik, zamanın geleceğe doğru sonsuzluğu ifade eder. Allah'ın zamansal niteliklerini tanımlamak için genellikle "ezeli" ve "ebedi" ifadesi kullanılır. Allah'ın ne başlangıcı ne de sonu olmadığını, zamansal sınırlamalardan bağımsız olduğunu ifade eden bu iki kavram, Allah'ın mutlak varlık, olduğunu vurgular. Ayrıca, bu kavramlar, yaratılmış varlıklar ve yaratıcı arasında keskin bir ayırım yapar; yaratılmış olan her şeyin bir başlangıcı ve sonu varken, yaratıcı olan Allah ezeli ve ebedidir.

Kelam ilminde ezel kavramı, Allah'ın selbî sıfatları bağlamında, O'nun varlığının bir başlangıcı olmadığını ifade etmek için kullanılır ve kıdem ifadesi ile eş anlamlı olarak kabul edilir. Bu bağlamda ezeli, zamansal olarak geriye doğru sonsuzluğu ifade eder. Yani, ezeli olan bir şey, zamanın herhangi bir noktasında başlamamış, her zaman var olmuştur, ayrıca var olması da bir illete bağlı olmayan demektir.²⁰ Bu kavram, klasik teoloji ve felsefi düşüncelerde, Tanrı zamanın ötesinde ve zamandan bağımsız bir varlık olduğunu vurgulamak için kullanılır. "Kadim" terimi de ontolojik bahislerde aynı anlamda kullanılır ve Tanrıya referansta bulunur.

İslam alimleri varlığı üç kategoriye ayırmışlardır. Bunlardan birincisi ezeli ve ebedî olan varlıktır ki bu, Allah'tır. O, başlangıcı ve sonu olmayan, yokluktan önce var olan ve varlığı sonsuza dek sürecek olandır. İkincisi ise ne ezeli ne de ebedî olandır ve bu da dünyadır. Çünkü dünya, yaratılmıştır ve bir başlangıcı vardır, ayrıca bir sonu da olacaktır. Üçüncüsü ise ebedî ama ezeli olmayandır ki bu da ahirettir. Ahiret, yaratılmıştır ve bir başlangıcı vardır, fakat sonsuza kadar var olacaktır. Bu kategorilere göre, başlangıcı olanın yok olması kaçınılmazdır, çünkü bu durumda bir varlık ebedî olamaz. Dolayısıyla, başlangıcı ve sonu olan varlıkların geçici olduğu kabul edilir.²¹

Hadîd Suresi'nin 3. ayeti, Allah'ın başlangıcının ve sonunun olmadığını, zaman ve mekân kavramlarının ötesinde olduğunu ifade eder. Ayette, "*O, hem evveldir, hem âhirdir, hem zahirdir, hem bâtıdır. O, her şeyi hakkıyla bilendir*"²² denilerek, Allah'ın her şeyin başında ve sonunda, görünürde ve görünmeyende var olduğunu ve her şeyi en iyi şekilde bildiği belirtilir. Ayette Allah'ın isimlerinden biri olan "el-Evvel (İlk)"²³, Onun başlangıcı olmadığını ve Ondan önce hiçbir şeyin olmadığını ifade eder. Bu isim, Allah'ın ezeli ve başlangıçsız olduğunu açıkça belirtir. "el-Kadim" ve "ezeli" kavramları, Allah'ın isimlerinden olmayıp daha çok O'nun ezeliğini ve

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/68; Nuhbetu'n mine'l-Luğaviyyîn, *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Kahire: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, 1972), 1/2; Meccüddin Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Mektebetü Tahkiku't-Türâs, 2005), 7/372; Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 822.

¹⁹ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 7.

²⁰ Muhammed 'Amîm Bereketî, *et-Ta'rîfâtü'l-Fıkhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 17.

²¹ Murtezâ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Dâru'l-Hidâye, ts.), 27/442.

²² Hadîd, 57:3.

²³ Hadîd: 57-3.

yaratılmamışlığını ifade etmek için kullanılan sıfatlardır. Ancak, "el-Evvel" ismi, bu anlamı daha mükemmel ve kapsamlı bir şekilde ifade etmektedir.²⁴

"el-Evvel" ismi Allah'ın birliğini ve tekliğini ispat etmek için de kullanılan güçlü bir argümandır. Bu isim, Allah'ın ezeli ve ilk varlık olduğunu ifade eder. Çünkü "ezeli" ve "ilk" olma, bir şeyin tek olmasıyla bağlantılıdır. Örneğin, bir kişi "ilk alacağım köle hürdür" der ve sonra iki köleyi birden alırsa, bu köleler hür olmazlar çünkü "ilk" olma şartı, tek olmaya bağlıdır ve bu şart yerine getirilmemiştir. Ardından, bir köle daha alsalar bile, bu köle yine azat edilmez çünkü "ilk" olmanın bir şartı da önceliklidir ve bu şart da yerine getirilmemiştir. Bu mantıkla, "el-Evvel" ismi, âlemin yaratıcısının aynı zamanda tek olduğuna da işaret eder. Çünkü eğer Allah ezeli ve ilk varlık ise O'nun öncesinde herhangi bir şey olamaz ve O'nun ardından da başka bir varlık gelmez.²⁵ Bu, O'nun eşsizliğini ve tekliğini vurgular. Dolayısıyla, "el-Evvel" ismi, Allah'ın birliğini ve tekliğini ispat etmek için güçlü bir delil olma özelliğini de taşımaktadır.²⁶ Yine mezkur ayetteki ifadeler, Allah'ın mutlak bilgi ve kudret sahibi olduğunu vurgular. Hz. Peygamberi bu ayeti tefsir ederken, *O'nun kendinden evvel hiçbir şey olmayan Evvel ve kendinden sonra hiçbir şey olmayan Âhir*²⁷ olarak izah etmiş, bununla Allah'ın varlığının mutlaklığını ve sonsuzluğunu vurgulamıştır.

Allah'ın her şeyin sonu 'âhir' ve her şeyin ilki 'evvel' oluşu konusunun insan tasavvuru açısından çok derin ve kapalı olduğuna dikkat çekilmiştir.²⁸ Onun varlığı, zamanın başlangıcı ve sonu ile sınırlı değildir. O, zaman ve mekânın yaratıcısıdır ve bu nedenle O'na nispet edilen 'evvel' ve 'âhir' kavramları, insan aklının kavrayışının ötesindedir. Yine Allah'ın "evvel" ve "âhir" oluşu, fiziksel ve zamansal bir süreç olarak değil, metafiziksel bir gerçeklik olarak anlaşılmalıdır. Kelam ilminde ifade edilen ve sadece Allah için kullanılan 'kadîm' sıfatı asıl itibariyle evvel olmanın anlamını içerir.²⁹ Râzî, Allah'ın sıfatlarının anlamlarını derinlemesine incelerken, 'evvel' ve 'âhir' sıfatlarının, Onun yaratılmışların başlangıcı ve sonu üzerindeki mutlak hakimiyetini ifade ettiğini belirtir. Bu sıfatlar, Allah'ın mutlak varlığını ve O'nun dışında hiçbir şeyin ezeli veya ebedi olmadığını ortaya koyar. Râzî'ye göre tüm bunlar insan aklının ve tasavvurunun Allah'ın sıfatlarını tam anlamıyla kavrayamayacağını göstermektedir.³⁰

'Âhir' kavramını da Allah'ın ebedi varlığına ve her şeyin O'ndan sonra geldiği ilkesine odaklanır. Ancak Allah'ın "Âhir" olması, O'nun sadece kendisi dışında her şeyin sonuncusu olması anlamına gelmez. Çünkü bu, Allah'ın varlığına dışsal bir bağlamda bir son vermek gibi bir düşünceyi içerir ki bu mantıksal olarak çelişkilidir. Eğer Allah, yalnızca kendisi dışında her şeyin sonuncusu olsaydı, bu durumda O'nun varlığı başka bir şeyin var olmasından sonra oluşmuş olurdu. Ancak var olan bir şeyin yok olmasından sonra gelmek, zaman içinde bir sonraki vakte bağlıdır. Fahreddin er-Râzî, bu tür bir "sonra oluş"un, var oluşun ardından gerçekleşen bir şey

²⁴ İbn Haccâc en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1955), İlim 17; Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Ḥüsrevcirdî el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Şifât*, thk. 'Abdullah b. Muḥammed el-Ḥâşidî (Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1413/1993), 1/557.

²⁵ Recep Ardoğan, *Fitratla Buluşma -İnkârcı Akımlara Cevaplar*, ed. Fahri Hoşap (Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2020), 144.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 9/512; Muhammed b. Tâhir Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyeti lî'n-Neşrî, 1984), 27/361.

²⁷ Müslim, İlim 17; Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Şifât*, 1/557.

²⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, 29/444.

²⁹ Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27/360.

³⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, 29/444-445.

olduğunu belirtir ve bunun zamanın ilerlemesiyle gerçekleştiğini vurgular. Bununla birlikte, zamanın var olmadığı bir durumda (yani zaman öncesi bir durumda) var oluşun ardından gelmenin mantıksal olarak mümkün olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, Allah'ın "Âhir" oluşu, zamanın ötesinde ve zamansız bir kavramdır. Bu bağlamda, herhangi birinin kendisi dışındaki her şeyin yok olmasını varsayarak kendi varlığını sürdürmesi, mantıksal olarak imkansızdır ve bu da "hulûl" olarak adlandırılır.³¹ Fahreddin er-Râzî'nin açıklaması, Allah'ın varlığının zamansız ve ebedi olduğunu vurgularken, var olanın kendisinden sonra gelen bir şeyin yok olmasından sonra gelmediğini ileri sürer. Bu, O'nun ebedi ve sınırsız varlığının özelliklerinden biridir.

Allah'ın "âhir" olması meselesi, yani O'nun her şeyin sonunda ve kalıcı olan yegâne varlık olması, Cehmiyye mensupları tarafından yanlış anlaşılmış ve imkânsız olarak değerlendirilmiştir.³² Bunların iddialarına göre, Allah Teâlâ'nın her şeyin sonunda kalabilmesi için, diğer tüm varlıkların yok olması gerekir. Ancak, bir şeyin yok olması, onun önce var olması gerektiğini ve bu varoluşun zaman içerisinde gerçekleştiğini varsayar. Dolayısıyla, her şeyin yok olacağı bir zaman dilimini düşünmek gereklidir. Bu da zaman kavramını ve olayların zaman içinde sıralanmasını gerektirir.³³ Bu şüphe, evveliyet (öncelik) ve âhiriyyetin (sonralık) sadece zaman açısından olabileceği fikrine dayanmaktadır. Halbuki zamanın ötesinde bir bakış açısıyla, Allah'ın evvel (ilk) ve âhir (son) olması mümkündür. Bu durumda, her şeyin sonunda Allah Teâlâ'nın kalıcı olması, zamanın ötesinde bir gerçeklik olarak kabul edilmelidir. Yani Allah'ın âhir olması, zamansal bir süreçle ilgili değil, mutlak ve ezeli bir hakikattir. Bu yüzden, bu şüphe batıldır, çünkü Allah'ın âhir olması zamanla sınırlı bir kavram değildir ve Allah'ın zamandan münezzehe olduğunu unutmamak gerekir. Kelam ilminde bu sıfat "bekâ" nitelemesiyle ele alınmıştır.³⁴

Kader ile ilgili tartışmalarda genellikle zamana vurgu yapılmaktadır. Allah'ın önceden bilmesi durumu kulu eyleme mecbur mu kılmaktadır? Allah'ın kaderi önceden yazmış olması kulun özgür iradesinin önünde bir engel midir? İnsan dua ettiği zaman Allah'ın önceden yazdığı kaderi değiştirir mi? Dua ile az olan rızık sonradan çoğalır mı? Önceden yazılan kader kulun yakarışı veya eylemini değiştirmesiyle değiştirir mi? Bu ve benzeri sorularda geçen öncelik, sonralık şeklindeki ifadelerin tümünde zamana atıf ve izafet vardır. Allah'ın zaman ötesi bir varlık olduğu göz önünde bulundurulmadan kaderi anlamak oldukça zordur. Zaman ötesi bir varlığı ise tam anlamıyla kavramak için mutlaka tanrı seviyesinde olması gerekiyor. Bu mümkün olmadığı için de kelimacılar her fırsatta kader konusunun tam olarak anlaşılmasının mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.

4. Ezeli Bilgi ile İnsanın İrade ve Seçimi Arasındaki İlişki

Kader ve özgür irade konusundaki tartışmalarda zaman kavramı ve Allah'ın zamana olan bağımsızlığı önemli bir rol oynar. Buradaki temel problemlerden biri Allah'ın her şeyi önceden bilmesi, insanların özgür iradesini ortadan kaldırıp kaldırmayacağı sorunudur. İslam düşüncesine göre Allah'ın zamandan bağımsızdır ve her şeyi en başından beri bilir. Ancak, bu bilgi insanların seçim yapma özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Allah'ın bilgisi, insanların yapacakları seçimlere dayanır ve bu seçimler serbest irade ile yapılır. Diğer bir konu ise Allah'ın kaderi yazmış olması,

³¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 29/446.

³² Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Firkati'n-Nâciye* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 199; Ebu'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 2010), 1/87.

³³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 29/446.

³⁴ Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27/361; Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, 109.

insanların özgür iradesini nasıl etkileyeceği düşüncesidir. Ancak, bu ezeli bilgi insanların tercihlerini belirlemez, aksine insanların özgür iradeleriyle yapacakları tercihleri bilir. Dolayısıyla, insanlar kendi iradeleriyle seçimler yapar ve bu seçimler kaderin bir parçası olarak Allah tarafından bilinir. Yine günümüz inanç problemleri konusunda gündeme gelen ve dua etmenin kaderi değiştirip değiştirmeyeceği sorunudur. Bu durum, O'nun ezeli ilmi ve iradesi içinde yer alır.³⁵ Yani Allah zaten kulun dua edeceğini ve bu duaya nasıl cevap vereceğini bilir. Zaten peygamberin bu konuyu tartışmayı engellemesinin³⁶ altında yatan sebeplerden birisi de muhakkak budur. Allah'ın zamanın ötesinde ve üstünde bir varlık olarak geçmiş, şimdi ve geleceği bir bütün olarak bilir. İnsanlar ise zamanı lineer bir şekilde yaşarlar ve bu yüzden kaderi tam olarak kavramakta zorlanırlar.³⁷ Bu nedenle, kelamcılar kader konusunun tam anlamıyla anlaşılmasının insan kapasitesini aşan bir mesele olduğunu savunurlar. Kısaca İslam teolojisinde kader ve özgür irade konusundaki tartışmalar, Allah'ın ezeli bilgisi ve insanların serbest iradesi arasındaki denge üzerinde yoğunlaşır. O'nun zaman ötesi bir varlık olarak her şeyi bilmesi, insanların özgür iradesini yok saymaz. İnsanların duaları da kaderin bir parçası olarak Allah tarafından bilinir ve karşılık bulabilir. Bu perspektife göre, insanlar, Allah kaderini öyle yazdı diye belirli bir işi yapmak zorunda değildirler. Aksine Allah, insanların hangi işleri yapacaklarını onların özgür seçimlerine dayanarak bilir. Örneğin, bir insanın belirli bir zamanda belirli bir eylemi yapacağı bilgisi, Allah'ın ezeli ilminde zaten vardır, ancak bu bilgi o kişinin kendi iradesiyle yaptığı seçimlere dayanır. Bu, O'nun ilminin kapsamlılığı ve mükemmelliğidir. Kader, Allah'ın zamandan bağımsız bilgisi ışığında değerlendirildiğinde ise O'nun insan iradesini dikkate alarak kaderi belirlediği anlaşılmış olur. Bu, insanların sorumluluklarını ve özgür iradelerini ortadan kaldırmaz.³⁸ İnsanlar kendi seçimleri ve eylemleriyle kaderlerini yaşarlar ve Allah bu seçimleri ezeli ilmiyle bilir. Bu bakış açısı, kader ve insan iradesi arasındaki ilişkiyi anlamada önemli bir temel sağlar. Zaten zamanın ontolojik yapısı, zamanın varlık yapısını ve doğasını ele alır. Felsefi ve teolojik açıdan ele alınan zamanın iki temel ontolojik yorumundan biri zamanın, geçmişten geleceğe doğru sürekli akan bir doğrusal yapı olduğu anlayışıdır. Bu, insanların deneyimlediği ve yaşadığı zaman anlayışıdır. İnsanlar, bu zaman akışında yaşar, karar verir ve eylemlerini gerçekleştirir.³⁹ Diğerisi ise zamansızlıktır ki Allah'ın varlığını bu şekilde değerlendirmek mümkündür. Allah, zamanın dışında ve üstünde bir varlıktır. Bu, O'nun geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı olmadan her şeyi bir bütün olarak bildiği anlamına gelir, çünkü O, zamandan bağımsızdır.

Duâ ile rızkın artması konusu, kader ve insanın özgür iradesi arasındaki ilişkiyi anlamak için önemli bir noktadır. İnsanın duâ etmesiyle rızkın artması, aslında kaderle belirlenmiş olan bir rızkın farklı bir şekilde tecelli etmesidir. Yani, duâ etmek, insanın kaderinde zaten mevcut olan bir rızkın farklı bir şekilde gerçekleşmesine vesile olabilir. Kader, Allah'ın her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve her şeyi takdir eden bir güç olarak İslam inancının temel taşlarından biridir. İnsanın duâ etmesi, bu kaderin bir parçası olan rızkın farklı bir şekilde tecelli etmesine vesile olabilir. Ancak,

³⁵ Orhan Aktepe, "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (15 Temmuz 2012), 84; Mustafa Öcal, "Kader ve Kaza İnancının Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (01 Haziran 2003), 33.

³⁶ Ahmet b. Hanbel, *Müsned Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 11/250; Ebu Bekr İbn Arabî, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî (Mısır: Dâru't-Turâş, ts.), 3/346.

³⁷ ed-Desûkî, *el-Kadâu ve'l-Kaderu fi'l-İslâm*, 1/1/85.

³⁸ ed-Desûkî, *el-Kadâu ve'l-Kaderu fi'l-İslâm*, 1/1/130.

³⁹ Şevval Ersan, "Zaman Algısı ve Zaman Algısının Mc Taggart ile Dönüşümü", *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/8 (Aralık 2021), 154.

bu, kaderin değişmesi anlamına gelmez. Çünkü kader, Allah'ın ezeli ilmi ve iradesiyle belirlenmiştir ve değişmez. Ancak, bu durum, kulun kendi çabalarını göz ardı etmesi anlamına gelmemektedir. Yani kulun dua etmekle rızkının artması Allah'ın kaderi olduğu gibi dua etmeyip rızkının dar kalması da kaderin dışında değildir.

Allah için zamanın ontolojik yapısı, zamanın tüm parçalarını ortadan kaldıran zamansız bir varlık olarak anlaşılır. İnsanlar kendi perspektiflerinden geleceği görme ve bilme imkanına sahip olmadıkları için Allah'ı zaman ve mekânın bir parçası olarak düşünmeleri onu hâdis varlık olarak kabul etmelerine yol açar ki bu da İslam'daki tevhid inancına aykırıdır. Bu konuyu daha iyi anlamak için, zamanın felsefi ve kelamî bakış açıları ile Allah'ın yaratıcı sıfatı arasındaki ilişkiyi içselleştirmek gerekmektedir.

5. İslam Düşüncesinde Kader-Zaman İlişkisi: Tevhid, İlahi İrade ve İnsan Algısı

Kader ve zaman kavramları, insanın düşünce dünyasında derin izler bırakan ve felsefe, din ve metafizik gibi alanlarda yoğun tartışmalara yol açan temel kavramlar olduğu ifade edilmiştir.⁴⁰ Özellikle İslam düşüncesinde, kader ve zamanın ilişkisi, insanın varoluşsal bilincini şekillendirirken, Allah'ın zamandan bağımsız varlığına dair bir anlayışı da beraberinde getirmektedir. Bu çalışmanın bir parçası olan, kader ve zamanın insan algısı üzerindeki etkisi incelenirken, Allah'ın zamandan beri olmasının kaderle ilişkisi ve insanın kader karşısında zamansal algısının nasıl şekillendiği önem arz etmektedir.

Kader, birçok din ve felsefi sistemde, insanın yaşamındaki olayların önceden belirlenmiş olduğu inancını ifade eder. İslam inancında da kader, Allah'ın iradesinin mutlaklığını ve insanın yaşamındaki her türlü olayın Allah'ın bilgisi ve izni dahilinde gerçekleştiği düşüncesini içerir.⁴¹ Bu bağlamda, zamanla kader arasındaki ilişki karmaşık bir hal alır. Allah'ın zamandan bağımsız varlığı, İslam düşüncesinde temel bir prensiptir. Kuran'da Allah'ın zamandan ve mekândan münezzeh (bağımsız) olduğu ifade edilir.⁴² Bu, O'nun zamansız bir varlık olduğu ve insanın zamansal boyutta algıladığı gibi bir süreç içinde bulunmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla, Allah için milyon yıl öncesiyle ya da sonrası arasında bir fark yoktur. Bu anlayış, Allah'ın kaderi nasıl belirlediği ve insanın yaşamındaki olaylara nasıl müdahale ettiği konularında da önemli bir rol oynar.

İnsan algısının zamanla şekillenmesi, kaderin anlaşılmasında etkili bir faktördür. İnsan, yaşamını zamansal bir süreç içinde değerlendirir ve olayları geçmiş, şimdi ve gelecek olarak kategorize eder. Ancak, Allah'ın zamandan bağımsız bir varlık olduğu düşüncesi, insanın zamansal algısını sorgulamaya iter. İnsanın bir olayı yaşaması, Allah'ın olayı önceden bilmesi ve belirlemesi arasındaki ilişkiyi anlamasını zorlaştırabilir. Ancak İslam düşüncesinde, insanın özgür iradesi ve Allah'ın kaderi bir arada ele alınır. Yine de insanın zamanla sınırlı algısı, kaderin nasıl işlediğini tam olarak kavramasını engelleyebilir. Allah'ın zamandan bağımsız varlığı, kaderin nasıl belirlendiği ve insanın yaşamındaki olaylara nasıl müdahale edildiği konularında önemli bir rol oynar. Ancak, insanın zamansal algısı ve kaderin karmaşıklığı, bu konunun derinlemesine anlaşılmasını zorlaştırır. Bu nedenle, kader ve zamanın ilişkisi üzerine yapılan çalışmaların daha da derinleştirilmesi ve farklı disiplinlerden bakış açılarının bir araya getirilmesi önemlidir. Bu,

⁴⁰ el-Hûlî, *ez-Zemân fi'l-Felsefeti ve'l-İlm*, 11.

⁴¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 305-306; Aktepe, "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi", 71.

⁴² Hadîd, 57:3.

hem insanın kader ve zaman algısını derinleştirecek hem de İslam düşüncesinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Tevhid inancı, İslam düşüncesinde merkezi bir konumdadır ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve kontrolü altında olduğuna olan inancı ifade eder. Bu inanç, Eş'arî ve Mâtürîdî gibi İslam düşünürleri tarafından da vurgulanmıştır. Eş'arîlerin, tüm fiilleri Allah'a nispet etmelerinin altında yatan temel düşünce, aslında bir tevhid anlayışının yansımasıdır.⁴³ Onlar, insanın sadece eyleme mahal olduğunu ve her fiilin gerçekte Allah'ın irade ve dilemesiyle gerçekleştiğini savunmuşlardır.⁴⁴ Bu, söz konusu eylemlerin, Allah'ın izni ve takdiri olmadan gerçekleşmeyeceği fikrini içerir. Örneğin, "falan öldü" veya "falan hastalandı" gibi ifadelerde, fiilin asıl itibarıyla Allah'ın iradesi ve dilemesiyle gerçekleştiği, ancak ifadenin mecazi bir izafetle insana nispet edildiği kabul edilir. Bu, insanın eylemlerinin aslında Allah'ın irade ve takdirine bağlı olduğu gerçeğini vurgularken, aynı zamanda insanın sorumluluğunu da korur. Canlının ölümünün yaratıcısı olarak Allah'a olan inanç, İslam'ın temel öğretilerinden biridir. İslam inancına göre, yaşam ve ölüm gibi temel olaylar Allah'ın iradesiyle gerçekleşir. Bu nedenle, bir canlının ölümü, Allah'ın takdiri ve iradesiyle gerçekleşen bir olaydır ve bu konuda İslam düşünce geleneğinde genellikle ihtilaf söz konusu değildir. Eş'arîlerin ve benzeri İslam düşünürlerinin fiilleri Allah'a nispet etme yaklaşımı, tevhid inancının bir gereği olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve kontrolü altında olduğuna olan derin bir inancı yansıtırken, insanın sorumluluğunu da koruyarak tevhid anlayışını güçlendirir.

Mâtürîdiyye, Eş'ariyye ve Ehl-i Hadis'te görülen kesb teorisi, insanın eylemlerinin sorumluluğunu ve Allah'ın yaratıcı gücünü bir arada ele alır. Aradaki fark, insan fiilleri söz konusu olunca Maturidilere göre gerçek fail insanın kendisidir, Allah'a mecazen fail denir. Eş'arilere göre gerçek fail Allah'tır. Cebriyye'nin de ileri sürdüğü gibi insana mecazen fail denilmektedir.⁴⁵ Mâtürîdî geleneğinin de benimsediği kesb teorisi insanın eylemlerinin sorumluluğunu ve Allah'ın yaratıcı gücünü bir arada ele alan, kulun eylemlerinin tamamen kula ait olduğu düşüncesini reddeden bir yaklaşımdır. Bu teoriye göre, insanın fiilleri üzerindeki sorumluluğu ve etkisi, Allah'ın yaratıcı gücüyle birlikte değerlendirilmelidir. Kesb teorisine göre, insanın irade ettiği eylemleri gerçekleştirmesi için Allah tarafından yaratılan organlar ve yetenekler vardır. İnsanın bedeni ve zihni, Allah'ın yaratıcılığıyla var edilmiş ve insana eylemde bulunma yeteneği verilmiştir. Bu nedenle, insanın eylemleri, Allah'ın yaratıcı gücüyle birlikte gerçekleşir. Kur'an'da sıkça vurgulanan "*Allah her şeyin yaratıcısıdır*"⁴⁶ ilkesi, ehl-i Sünnet'in üzerinde birleştiği kesb teorisinin temelini oluşturur. Bu ilke, insanın eylemlerinin de Allah'ın yaratıcılığına bağlı olduğunu ve insanın fiillerinin Allah'ın irade ve takdiriyle gerçekleştiğini ifade eder. Bu görüşü Eş'arî alim el-Cüveynî (ö. 478/1085) sonradan telif ettiği '*el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*' adlı eserinde

⁴³ Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî, *Luma'u'l-Edille fi Kavâ'idî 'Akâidî 'Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Fevkiyye Hüseyin Maḥmûd (Beyrut: y.y., 1407/1987), 95; Mohammed Yusoff Hussain, "Eş'arî'nin İnsan Fiilleri Doktrini", çev. Hamdi Gündoğar, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (01 Haziran 2010), 55-70.

⁴⁴ Ebû Bekr Bâkillânî, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. Emaduddin Ahmet Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 317; Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 55-67.

⁴⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); Bayram Çınar, "Kelam Geleneğinde Kesb Teorisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/8 (2021), 129-148; Veysi Ünverdi, "Eş'arî ve Ebû'l-Muîn en-Neseffî'de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 71-100.

⁴⁶ Zümer, 32:69.

ifade etmiş ve kulun fiili kesb ettiğini söylemiştir.⁴⁷ Örneğin, “*sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*”⁴⁸ ifadesi, insanın eylemlerinin Allah'ın yaratıcılığına dayandığını vurgular. Bu, insanın iradesinin ve eylemlerinin Allah'ın irade ve takdiriyle birlikte gerçekleştiği anlamına gelir. Ancak, bu durum, insanın sorumluluğunu ve iradesini ortadan kaldırmaz. İnsan, Allah'ın yarattığı akıl, organlar ve irade ile eylemlerini gerçekleştirir. Bu nedenle, insanın fiilleri, Allah'ın yaratıcı gücüyle birlikte, insanın iradesi ve eylemleriyle şekillenir.⁴⁹

İslam düşünce tarihinde, özellikle kader ve insan özgürlüğü konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Cehmiyye ve Kaderiyye gibi gruplar, bu konuda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Cehmiyye, insanın fiillerinin tamamen Allah'ın irade ve takdiri dışında gerçekleştiğini savunan bir görüşü benimsemiştir.⁵⁰ Bu anlayış, insanın özgür iradesini hiçe sayar ve her şeyin Allah'ın mutlak iradesiyle belirlendiğini öne sürer. Kaderiyye ise, Cehmiyye'nin aşırı özgürlük inkarıyla tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, Kaderiyye'nin savunduğu görüş de aşırıya kaçmıştır. Onlar, fiillerin tamamen insana ait olduğunu ve Allah'ın yaratıcı gücünü devre dışı bırakmışlardır.⁵¹ Bu da insanın eylemlerinin tamamen kendi kararı ve iradesiyle gerçekleştiği fikrini öne sürerek, kader ve kaza kavramlarını inkar etmeye yönelmiştir. Bu iki radikal görüşün ortaya çıkmasıyla, orta bir yol arayışıyla Ehl-i Sünnet mensupları, insanın fiillerinin kısmen kendi iradesiyle, kısmen de Allah'ın yaratıcı iradesiyle gerçekleştiğini savunmuştur.⁵² Bu anlayış, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu korurken, aynı zamanda Allah'ın yaratıcı gücünü de vurgular.

İnsanın yaşamı boyunca karşılaştığı imtihanlar ve şartlar hem özgür iradesini kullanma hem de kaderin etkisi altında kalma arasında bir denge oluşturur. İnsanın yaşamındaki her durum ve olay, onun imtihanında birer malzeme olarak görülebilir. İnsanın özgür iradesi, imtihan sürecinde önemli bir rol oynar. Örneğin, şeytanın vesveselerine boyun eğme veya reddetme, nefsin isteklerine karşı direnme veya boyun eğme gibi durumlar, insanın özgür iradesinin imtihanıdır. İmtihan edildiği sorular, insanın tahammül sınırlarını zorlayabilir ancak onun özgür iradesiyle vereceği kararlar, imtihanının sonucunu belirler. Aynı zamanda, insan yaşamındaki güzellikler ve nimetler de imtihanın bir parçasıdır. Binlerce çeşit yemek ve meyve ile ağırlanması gibi, insanın dünya hayatındaki zenginlikleri, onun imtihanında birer fırsat ve sorumluluktur. İnsan, bu güzellikler karşısında özgür iradesiyle doğru veya yanlış seçimler yapabilir. Bu imtihanlar, özgür irade ile kaderin etkisi arasında bir denge oluşturur. İnsan, imtihan sürecinde kendisine sunulan şartlar ve imkanlarla özgür iradesini kullanırken, aynı zamanda kaderin belirlediği durumlarla da karşılaşır. Bu nedenle, insanı “özgür iradesi olan kul veya köle” olarak tarif etmek mümkündür.

⁴⁷ Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmîyye fi'l-Erkâni'l-İslâmîyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li'-Turâs, 1992), 45.

⁴⁸ Saffât, 37:96.

⁴⁹ Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri Efendi, *Mavkıfu'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader* (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1933), 51; Ekrem Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kesb Nazariyesi”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 41-46.

⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/18-19; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l Firkati'n-Nâciye*, 199; Ahmet Mekin Kandemir, *İslam'da Kader ve Kazâ İnanç* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022).

⁵¹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l Firkati'n-Nâciye*, 200; Mehmet Ödemiş, “İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 25/88 (2021), 291-310.

⁵² Hamdi Gündoğar, “Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 116; Karadeniz, *Kader Üzerine*, 131-144.

İnsan, özgür iradesiyle seçim yaparken, kaderin belirlediği sınırlar içinde yaşar ve imtihanını tamamlar.

Bireyin yaptığı ve yapacağı tüm eylemlerin kader kapsamı içinde olduğu bilinmelidir. İbn Abbas'ın anlattığı olayda Hz. Ömer, Şam'a gitmek üzere yola çıktığında, Serğ adı verilen bir yere ulaştı. Burada, ordu komutanları olan Ebû Ubeyde b. Cerrah ve arkadaşları tarafından karşılandı. Komutanlar, Hz. Ömer'e Şam'da salgın hastalığın ortaya çıktığını bildirdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer, bana İlk Muhacirleri çağırmanı söyledi. İlk Muhacirler geldiğinde, Hz. Ömer onlarla salgın hastalığın durumu hakkında istişare etti. Ancak, Muhacirler arasında fikir birliği sağlanamadı. Bir grup, yola devam etmeyi savunurken, diğer grup tehlikeye dikkat çekerek geri dönmesi gerektiğini belirtti. Bu tartışmanın ardından Hz. Ömer, Ensâr'ı çağırmanı istedi. Ensâr da geldi ve onlarla da benzer bir istişare yapıldı. Ancak, onlar da Muhacirler gibi fikir ayrılığı yaşadı. Son olarak Hz. Ömer, Mekke'nin fethinden önce hicret etmiş olan Kureys'in yaşlılarını çağırmanı istedi. Bu kişiler geldiklerinde, hep birlikte Hz. Ömer'e geri dönmesini ve insanları salgın tehlikesine atmamasını önerdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer, halka seslenerek sabah yola çıkacaklarını duyurdu. Ancak, Ebû Ubeyde b. Cerrah, Hz. Ömer'e Allah'ın kaderinden mi kaçtığını sordu. Hz. Ömer, bu soruya yanıt olarak Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçtıklarını ifade etti ve develerin otlatıldığı yerin verimli veya çorak olmasının da Allah'ın kaderi olduğunu belirtti. O esnada Abdurrahman b. Avf, ortaya çıkarak Resulullah'ın veba olan yere girilmemesi ve veba baş gösterdiğinde oradan çıkılmaması yönündeki hadisini aktardı. Bu bilgiyi duyan Hz. Ömer, Allah'a hamd ederek Şam'a girmeden geri dönme kararı aldı.⁵³

Hz. Ömer'in bu olayda aldığı karar, kader ve kaza inancının İslam düşüncesindeki yerini ve önemini gösterdiği gibi, bu kavramların insan zihninde anlam kazanmasını da büyük ölçüde sağlamaktadır. Hz. Ömer, Allah'ın kaderinin bir parçası olarak salgın hastalığın varlığını kabul etmekle birlikte, bu kaderin içinde akıl ve iradesini kullanarak insanların hayatını tehlikeye atmaktan kaçınmıştır. Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın, "Sen Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?" sorusuna Hz. Ömer'in verdiği yanıt, kader anlayışının derinliğini ve Allah'ın kaderi içinde irade ve akıl kullanmanın önemini vurgulamaktadır. Hz. Ömer'in, "Allah'ın kaderinden Allah'ın kaderine kaçıyoruz" ifadesi, kader ve irade arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. İnsanın yaptığı her eylem, Allah'ın kaderi içinde gerçekleşir, ancak bu eylemler, insanın iradesi ve aklı ile şekillenir. Hz. Ömer'in bu tutumu, İslam Kelamında kader anlayışının dinamik yapısını yansıtır. Kader inancı, pasif bir teslimiyet değil, bilinçli bir irade kullanımı ile bütünleşir. Bu bağlamda, kaderin bilgisine sahip olmak ve bu bilgiyi insan hayatının düzenlenmesinde kullanmak, İslam düşüncesinde önemli bir yer tutar. Hz. Ömer'in kararında, Allah'ın ezeli bilgisi ve iradesi ile insanın sınırlı bilgisi ve iradesi arasındaki dengeyi kurma çabası görülmektedir. Yine Hz. Ömer'in Şam'a gitmekten vazgeçme kararı, kader ve kaza inancının pratikte nasıl işlediğini ve İslam Kelamında bu kavramların nasıl yorumlandığını gösteren önemli bir örnektir. Bu olay, kaderin sadece bir yazgı olmadığını, aynı zamanda insan iradesi ve aklının da bu yazgının bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, İslam düşüncesinde kader ve kaza kavramlarının, Allah'ın mutlak iradesi ve insanın sorumluluğu arasındaki dengeyi nasıl koruduğunu göstermektedir.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühreyr Nasr (Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), Tıb 30; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, Selâm 98.

Sonuç

Bu çalışmada, zaman kavramı İslam düşünce geleneği çerçevesinde derinlemesine incelenmiştir. Özellikle zamanın yaratılmışlığı (hâdis) ve Allah'ın zamandan münezzehe olması gibi temel kavramlar ele alınarak, filozoflar ve kelamcıların bu konudaki görüşleri karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda Gazâlî'nin filozofların zamanın kıdemine (ezeliliğine) dair argümanlarını eleştirirken kullandığı mantıksal çıkarımlar ve illet-mâlul ilişkisine dair açıklamaları öne çıkmaktadır. Gazâlî bu açıklamalarıyla zamanın sonradan yaratılmış bir varlık olduğunu savunurken, filozofların zamanın ezeli olduğunu iddia etmelerindeki çelişkileri gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla zamanın Allah'tan bağımsız ve ezeli bir varlık olarak düşünülemeyeceği, aksine O'nun zaman ve mekânın yaratıcısı olarak her şeyin üzerinde olduğu vurgulanmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin de zamanın kıdemine karşı getirdiği argümanlar, hâdislerin zorunlu olarak bir başlangıç noktasına dayanması gerektiği yönündedir. Netice olarak, çalışmada İslam düşüncesinde zamanın ontolojik yapısının, Allah'ın zamandan münezzehe olması ve zamanın yaratılmış bir varlık olarak değerlendirilmesi ekseninde ele alınarak günümüz inanç konuları içerisinde tartışılan zaman-kader, kader-dua gibi söylemlerin zamanla olan ilişkileri dikkate alınarak, Allah'ın zaman ötesi bir varlık olduğu gerçeğinden hareketle sorularda bulunan paradokslar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zamanın ve evrenin Allah'ın ilmi ve iradesiyle kontrol altında olduğu, kader ve kaza kavramlarının bu bağlamda nasıl şekillendiği ifade edilmiştir. Bu yaklaşım, zamanın sınırlılığı ve Allah'ın mutlak kudreti arasındaki ilişkiyi anlamak açısından önemli bir zemin sunmaktadır. Yine Hz. Ömer ve beraberinde Şam yolculuğuna çıkanların hastalık olan bölgeye girmeme kararı alarak geri dönemlerinin de kader bağlamı içinde değerlendirilmesi kader meselesinin insan zihninde aydınlanmasına imkan tanımaktadır.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul ederler/The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

Kaynaklar

- Aktepe, Orhan. "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (15 Temmuz 2012), 69-70. <https://doi.org/10.18317/kader.52557>
- Âlûsî, Hüsâmüddin. *ez-Zemen fi'l-Fikri'd-Dînî ve'l-Felsefiyyi'l-Kadîm*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980.
- Ardoğan, Recep. *Fıtratla Buluşma -İnkârcı Akımlara Cevaplar*. ed. Fahri Hoşap. Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2020.
- Aristoteles (Aristotle). *Physik (Fizik)*. Hamburg: Meiner Verlag, 1986.
- Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyeti li'n-Neşrî, 1984.

- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânü'l Firkati'n-Nâciye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Bâkillânî, Ebû Bekr. *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. thk. Emaduddin Ahmet Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bereketî, Muhammed 'Amîm. *et-Ta'rîfâtü'l-Fıkhîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhaqî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-. *el-Esmâ' ve's-Şifât*. thk. 'Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1413/1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr Nasr. Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cebr, Yahyâ. *Nahve Dirâsât ve Eb'âd Lugaviyye Cedîde*. Filistin: Nablus, 1985.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-. *Luma'u'l-Edille fî Kavâ'idi 'Aqâidi 'Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. thk. Fevkiyye Hüseyn Maḥmûd. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî el-. *el-Akâdetu'n-Nizâmiyye fî'l-Erkâni'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li'-Turâs, 1992.
- Çınar, Bayram. "Kelam Geleneğinde Kesb Teorisi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/8 (2021), 129-148.
- Desûkî, Farûk Ahmed ed-. *el-Kadâu ve'l-Kaderu fî'l-İslâm*. Cidde: Dâru'l-İ'tisâm, 1985.
- Diyanet. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Ersan, Şevval. "Zaman Algısı ve Zaman Algısının Mc Taggart ile Dönüşümü". *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/8 (Aralık 2021), 153-162.
- Eşârî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Mektebetü Tahkiku't-Türâs, 2005.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 6. Basım, 1972.
- Gündoğar, Hamdi. "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 115-133.
- Hanbel, Ahmet b. *Müsned Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-. *Lubâbu't-Te'vîl fî Me'ânî't-Tenzîl*. thk. Muhammed 'Alî Şâhîn. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Hûlî, Yümnâ Tarîf el-. *ez-Zemân fî'l-Felsefeti ve'l-İlm*. Mısır: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Hussain, Mohammed Yusoff Hussain. "Eş'ari'nin İnsan Fiileri Doktrini". çev. Hamdi Gündoğar. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (01 Haziran 2010), 55-70.
- İbn Arabî, Ebu Bekr. *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*. thk. Ammâr Tâlibî. Mısır: Dâru't-Turâs, ts.
- İbn Kâyyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âî ed-Dımaşkı el-Hanbelî. *Şifâu'l-'Alîl fî Mesâilî'l-Kaḍâ' ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*. Beyrut: y.y., 1398/1978.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2011.

- Kandemir, Ahmet Mekin. *İslam'da Kader ve Kazâ İnancı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Karadeniz, Osman. *Kader Üzerine*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbu't-Tevhîd*. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtu'l-Mısriyye, ts.
- Mustafa Sabri Efendi, Şeyhu'l-İslam. *Mavkifu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader*. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1933.
- Müslim, İbn Haccâc en-Nisâbü'rî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Kahire: Dâru İhyâ'u't-Turâsi'l-Arabî, 1955.
- Nuhbetu'n mine'l-Luğaviyyîn. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Kahire: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, 1972.
- Öcal, Mustafa. "Kader ve Kaza İnancının Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (01 Haziran 2003).
- Ödemiş, Mehmet. "İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-Politik Eleştirisi". *EKEV Akademi Dergisi* 25/88 (2021), 291-310.
- Platon (Plato). "Timaios". *Platons sämtliche Werke*. ed. O Apelt. Hamburg: Meiner Verlag, 1988.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-Îlâhiyyâti ve't-Tabi'yyât*. thk. Mutasım Billah Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.
- Sâbık, Seyyid. *el-'Akâidu'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-Nihal*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 2010.
- Taberî, İbn Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1980.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Ef'âl-i İbâd". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2017), 55-67.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kesb Nazariyesi". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 41-46.
- Uysal, Ekrem. *Eş'arî Kelâmı*. ed. İsa Yüceer. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Ünverdi, Veysi. "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi". *Diyanet İlmi Dergi* 51/1 (2015), 71-100.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Zebîdî, Murtezâ. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.