



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Aralık / December 2024) Sayı 9 | e-ISSN: 2980-2407

Kelamda İlahi Varlık-Zaman İlişkisi

Divine Being-Time Relationship in the Kalam

Ahmet GENÇDOĞAN

<https://orcid.org/0000-0001-7111-4978>

agencdogan@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Arş. Gör., İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye

Res. Asst., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Gençdoğan, Ahmet. "Kelamda İlahi Varlık-Zaman İlişkisi". *Burdur İlahiyat Dergisi* 9 (Aralık 2024), 90-118.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1561262>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 04 Ekim/October 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 28 Ekim/October 2024
Yayın Tarihi/Published	: 31 Aralık/December 2024

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. Ahmet GENÇDOĞAN

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Divine Being-Time Relationship in the Kalam

Abstract

The theological approach, which develops interpretations about existence within the framework of theological principles, has also addressed the concept of time within the framework of theological principles. In this context, the issue of time has been brought up primarily in theological thought in order to reveal the creation of the universe and thus to prove the existence of the creator. According to theology, which argues that everything except the eternal essence of God came into being later, time itself came into being later along with the universe. However, the concept of time has not limited to discussions about the universe for theology. In order to prove the fundamental principles of belief regarding divinity, which is the most fundamental purpose of theology, and to prevent any doubts regarding these principles, the relationship between divine being and time points to an issue that theologians need to develop explanations. For this reason, the theologians have evaluated the position of the divine being in relation to time, both in terms of his essence and attributes. When Allah is considered in terms of His essence, it has led to questions such as how His eternity should be understood, whether He is a temporal or timeless being, and theologians have sought answers to these questions. Theologians have emphasized the eternity of Allah's essence and attributes within the framework of the Qur'an and Sunnah and have stated that He is the only eternal being, and that everything other than Him came into being later. Accordingly, the only eternal being, Allah, has been accepted as free from time, which is created, and Allah has been conceived as a being outside of time. On the other hand, when conceived as timeless, other questions have arisen about how can be understood the intervention of a divine being who is eternal yet intervening in the temporal realm. Theologians have developed explanations about the way in which the attributes of Allah such as knowledge, will, power and creation, which are outside of time, intervene in the temporal universe and man. In the interpretations brought to the problems of the divine being-time relationship in terms of essence and attributes, the conception formed by the theologians based on the Qur'an and Sunnah about the divine being has been the determining factor in the final sense. They developed an understanding of time in line with the conception of God they adopted and then evaluated the relationship between divine being and time according to this conception of time. Therefore, firstly the understanding of time has been shaped depending on the perception of God, and then the relationship between God and time has been explained depending on the perception of time.

Keywords: Kalam, Being, Time, Divine Being, Divine Attributes.

Kelamda İlahi Varlık-Zaman İlişkisi*

Öz

Varlık hakkında itikadî esaslar çerçevesinde yorumlar geliştiren kelimî yaklaşım zaman kavramını da itikadî prensipler temelinde ele almıştır. Bu doğrultuda zaman konusu kelimî düşüncede öncelikli olarak âlemin yaratılmışlığını ortaya koymak ve böylece yaratıcının varlığını ispat etmek amacıyla söz konusu edilmiştir. Ezeli olan Allah'ın zâtı dışındaki her şeyin sonradan meydana geldiğini savunan kelimî açıdan zamanın kendisi de âlemle birlikte sonradan meydana gelmiştir. Fakat zaman kavramı kelimî için âlem hakkındaki tartışmalarla sınırlı kalmamıştır. Kelamın en temel amacı olan ulûhiyete dair itikadî esasların ispat edilmesi ve bu esaslara ilişkin herhangi bir şüphenin önüne geçilmesi bakımından ilahi varlık-zaman ilişkisi kelimîcilerin izahlar geliştirmesi gereken bir meseleye işaret etmektedir. Bu nedenle kelimîciler, ilahi varlığın zaman karşısındaki konumunu hem zât hem de sıfatları itibarıyla değerlendirme konusu yapmışlardır. Allah'ın zâtı açısından düşünüldüğünde O'nun ezeliğinin nasıl anlaşılması gerektiği, zamansal mı yoksa zaman dışı bir varlık mı olduğu şeklindeki sorulara neden olmuş ve kelimîciler bu sorulara cevap aramışlardır. Kelimîciler naslar çerçevesinde Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında ezeli vurgusunu öne çıkarmış, O'nun tek ezeli ve kadim varlık olduğunu, O'nun dışındaki her şeyin sonradan meydana geldiğini belirtmişlerdir. Buna göre tek ezeli ve kadim varlık olan Allah'ın, hâdis olan zamandan münezzehe olduğu kabul edilmiş ve Allah, zaman dışı bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Diğer taraftan zaman dışı olarak tasavvur edildiğinde ezeli olmakla birlikte müdahil olan bir ilahi varlığın zamansal alana müdahalesinin nasıl anlaşılacağı hakkındaki başka sorular ortaya çıkmıştır. Özellikle zamanın dışında olan Allah'ın ilim, irade, kudret, yaratma gibi sıfatlarının, zamansal olan âlem ve insana müdahale biçimi hakkında kelimîciler izahlar geliştirmişlerdir. Zât ve sıfat itibarıyla ilahi varlık-zaman ilişkisine dair problemlere getirilen yorumlarda nihai anlamda kelamın ilahi varlıkla ilgili naslardan hareketle oluşturduğu tasavvur belirleyici olmuştur. Onlar benimsedikleri tasavvur doğrultusunda bir zaman anlayışı geliştirmiş sonrasında bu zaman anlayışına göre ilahi varlık-zaman ilişkisini değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla ilahi varlık hakkındaki tasavvura bağlı olarak zaman anlayışı şekillenmiş, zaman anlayışına bağlı olarak da ilahi varlık-zaman ilişkisi açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Varlık, Zaman, İlahi Varlık, İlahi Sıfatlar.

Giriş

Kelamî düşüncede esas olarak âlemin sonradan yaratıldığı ve bir başlangıcının bulunduğu görüşünün ortaya konulması bağlamında değerlendirilen zaman kavramı, ayrıca ilişkili olduğu meseleler bakımından da kelamda tartışma konusu teşkil etmiştir. Ezeli olan ilahi varlığın zamanla ve hâdis olan âlemle ilişkisi ve buna yönelik başka bazı problemler de zamanı, amacı

* Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Kelamda Zaman Problemi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

ulûhiyete ilişkin hakikatleri ispat etmek ve bunlarla ilgili oluşabilecek şüphelerin önüne geçerek Müslüman zihinleri naslar çerçevesinde bir düzlemde tutmak olan kelamın dolaylı olarak konusu hâline getirmiştir. Dolayısıyla zaman kavramı, âlemin kaynağı, oluşumu ve başlangıcının ne olduğu meselelerine bağlı olarak âlemin ezeliği, hâdisliği, yoktan yaratma, sudûr teorisi ve nedensellik gibi kelamî problemlere sebep olması yanında ilahi varlık-zaman ilişkisiyle ilgili kelamî sorunlar da teşkil etmektedir. Bu bağlamda kelamcılar, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının zaman karşısındaki konumuna dair felsefî iddialara da cevap teşkil etmek üzere izahlar geliştirmişlerdir.

Kelamcılar Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki yaklaşımlarında naslar çerçevesinde ezellik vurgusunu öne çıkarmış, O'nun tek ezeli ve kadîm varlık olduğunu, O'nun dışındaki her şeyin sonradan meydana geldiğini belirtmişlerdir.¹ Kelamın ortaya koyduğu ilah tasavvuru, Allah'ın zâtı bakımından ayrı; sıfatları açısından ayrı olmak üzere ilahi varlık-zaman ilişkisiyle ilgili izahlar gerektirmektedir. Zâtı itibarıyla Allah'ın tek ezeli varlık olması, O'nun zâtının doğrudan zamanla ilişkisi çerçevesinde tasavvur edilmesini beraberinde getirmekte ve O'nun ezeliğiyle zamandan bağımsız olduğuna işaret edilmektedir. Allah'ın sıfatlarının da zâtı gereği ezeli olması ise O'nun ezeli sıfatlarının hâdis varlıklara müdahale biçimi hakkında birtakım sorulara zemin hazırlamakta, bu kez de O'nun sıfatlarının zamanla ilişkisi içerisinde düşünülmesine sebep olmaktadır.

Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında kelamın savunduğu tasavvur bütün yönlerden düşünüldüğünde ilahi varlık-zaman ilişkisi, ezeli olan ilahi varlığın zaman karşısındaki durumunun ilahi zamansızlık ve ilahi zamansallık ekseninde açıklanmasına, buna ilave olarak ezeli ve âleme müdahil bir ilahi varlığın ilim, irade, kudret, kelam gibi ezeli sıfatlarının, zamansal ve zamana bağlı olan hâdis varlıklara etki etme biçiminin, daha kısa bir ifadeyle sıfat-zaman ilişkisinin anlaşılmasına ve yorumlanmasına yönelik zorluklar barındırmaktadır. Söz gelimi bu sıfatlar arasında ilim sıfatı oldukça önemli bir mesele oluşturmakta, ilahi varlığın değişen ve yenilenen zamansal alana dönük bilgisinin, zâtta bir değişmeyi gerektirip gerektirmeyeceği tartışmasına neden olmakla beraber ilahi varlığın nesne ve hadiseleri meydana gelmeden önce ezeli ilmiyle bilmesinin, zamansal bir öncelik olup olmadığı ve bunun insanın özgürlüğünü sınırlandırıp sınırlandırmadığı soruları etrafında şekillenen kaderin zamansal problematiğine dair sorunlar içermektedir. Nihayetinde öne çıkan ve kabul gören zaman anlayışlarının sonraki süreçte Tanrı tasavvurlarına hangi ölçüde etki ettiği ulûhiyet düşüncesini korumaya çalışan kelam için önemli bir mesele anlamına gelmektedir. Bu çalışmada, zikri geçen yönleri itibarıyla ilahi varlık-zaman ilişkisinin anlaşılmasında zorluk doğuran problemlere değinilecek ve sonrasında bu problemlere ilişkin kelamcılarının çözüm öngören izahları üzerinde durulacaktır.

1. İlahi Ezellik-Zaman İlişkisi

Kelamî düşüncede zât ya da sıfatlar itibarıyla ilahi varlık-zaman ilişkisi üzerine yapılacak bir değerlendirmenin, ulûhiyet inancına dair esaslar açısından ilahi varlığın mutlak anlam ifade

¹ Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 72; Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, thk. Neyberg (Beyrut: Dâru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1993), 5; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 16, 22-23; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi (Ankara: İsam, 2003), 71; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 94-95, 115-118; Ömer Türker, "Halk Teorisi (Yoktan Yaratma)", *Metafizik: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 1/362-363; Muammer İskenderoğlu, "İslam ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliği Tartışmaları Üzerine", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2005), 45.

eden ezeliyetlik, ebedîlik, kıdem, bekâ, değişmezlik, ilim, irade, kudret, yaratma gibi vasıflarına yönelik sınırlayıcı ya da bunlarla ilgili eksiklik uyandıracak herhangi bir işaret bulundurmaması, zikredilen esaslarla tutarlılık ve uygunluk arz etmesi gerektiği açıktır. Bu bakımdan kelamcılar ilahi varlık-zaman ilişkisi hakkındaki değerlendirmelerini, Kitab ve Sünnet'te bahsedilen kavramlara ya da dolaylı olarak aynı anlama delalet eden başka kavramlara yer vermiş, -felsefî yaklaşımın kaygısından uzak ve bağımsız hareket ettiği- nasların lafız ve anlam bütünlüğüne bağlı kalma prensibiyle ortaya koymuşlardır.

Ezel ve ezeliyetlik kavramları naslarda mevcut hâliyle zikredilmezken “*O evveldir ve âhirdir.*”² ayetinde, varlığının başlangıcı olmayan anlamında Allah'ın zâtına nispet edilen evvel ifadesiyle, “*O her şeyin yaratıcısıdır.*”³ ayetinde ise her şeyin yaratıcısı olduğu vurgulanarak ezeli kavramının muhtevasına atıfta bulunmaktadır. Bununla birlikte halk, ibdâ‘, inşâ, tekvin kavramlarının geçtiği ve Allah'ın doğmamış olduğunu, hiçbir benzerinin bulunmadığını, hiçbir şeye ihtiyaç duymadığını ama her şeyin O'na muhtaç olduğunu, O'nun her türlü eksiklikten münezzehe olduğunu vurgulayan ayetlerde dolaylı bir anlatımla Allah'ın tek ezeli varlık olduğu belirtilmektedir. Hz. Peygamber'den aktarılan hadislerde de aynı anlamlara gelen ifadeler bulunmaktadır. Söz gelimi Allah'ın doksan dokuz isminden bahsedilen Esmâ'ül-Hüsna hakkındaki hadiste, ezeliyetlik bildiren evvel, mübdi‘, tām gibi isimlerle beraber Allah'ın varlığının başlangıcının bulunmadığını ve varlığı için başkasına ihtiyaç duymadığını ifade eden,⁴ ezeli kavramıyla aynı anlama gelen ve Kitab'ta Allah'ın zâtına nispet edilmezken, “*üzerinden uzun zaman geçmiş eski inançlar ve nesnelere*” manasında kullanılan⁵ kadîm ismi de zikredilmiştir.⁶ “*Allah vardı, O'ndan başka hiçbir şey yoktu.*”⁷ şeklindeki hadis de Allah'ın ezeli olduğunu belirtmektedir. Naslarda zikri geçen Allah'ın varlığının bir başlangıcı olmadığına yönelik doğrudan veya dolaylı ibareler ve yaratıcı düşüncesinin anlam içeriği dikkate alınarak Allah'ın varlığı ve birliği bağlamında O'nun ezeliyeti ve ebediliğinin kabul edilmesi zorunlu görülmüştür.⁸

Kelamcılar Allah'ın, varlığı için başkasına ihtiyaç duymayan ve varlığının başlangıcı olmayan kadîm ve bâkî bir varlık olduğu konusunda aynı yaklaşımı paylaşmış, kıdem ve bekânın Allah'ın zâtı hakkında zorunlu olduğunu savunmuş ve her ikisini de ulûhiyetin temel vasfı biçiminde değerlendirmişlerdir.⁹ Eş'arî (ö. 324/935), Mu'tezile'nin Bağdat koluna mensup kelamcılarının kadîme ilah anlamı verdiklerini aktarmıştır.¹⁰ Allah'ın ezeli olduğunu ve zaman da

² el-Hadîd 57/3.

³ el-En'âm 6/102.

⁴ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938), 150.

⁵ Yûsuf 12/95; Yâsin 36/39; el-Ahkâf 46/11.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe (Beyrut: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015), “Kitâbu'd-Duâ”, 10.

⁷ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe (Beyrut: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015), “Kitâbu Bed'i'l-Halk”, 1.

⁸ Ahmet Saim Kılavuz, “Ezel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/49; Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/393.

⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 25; Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 25; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 180-181; Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *Luma'u'l-Edille fi Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Fevkiye Huseyn Mahmud (Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1987), 93; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 46; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 1/261; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Veliyyü'd-Dîn Muhammed Salih el-Ferfûr (Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2000), 93; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1987), 1/318-319; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 150.

¹⁰ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 1/259.

dahil olmak üzere her şeyin yaratıcısı olduğunu söyleyerek kelamcılar Allah'ın zâtını zamandan münezzehtir ve ilahi zamansızlık anlayışını desteklemişlerdir. Bunu yaparken kelamcılar, kadîm varlık-hâdis varlık arasındaki ayrıma dikkat çekmiş ve ulûhiyet esaslarının gereği olarak Allah'ın zâtıyla vasıflandırdıkları zorunluluk, ezeliyet, mükemmellik, değişmezlik gibi kavramları öne çıkarmışlardır.

Kelamda ilahi ezeliyetin ilahi zamansızlık biçiminde anlaşılıp yorumlanmasında kelamcılar ilah tasavvuru yanında onların zaman anlayışları da belirleyici olmuştur. Kelamcılar öncelikle kendi ilah tasavvurlarına uygun bir zaman anlayışı oluşturmuş, sonrasında ilahi varlık-zaman ilişkisi üzerine değerlendirmeler yapmışlardır. Kelamın zaman anlayışı temel olarak Aristo'nun hareket merkezli ilişkisel zaman kuramına¹¹ dayanmaktadır. Fakat kelam Aristo'nun zaman kuramını olduğu hâliyle doğrudan almak yerine itikadî prensipler doğrultusunda ve atomcu anlayış çerçevesinde yeniden şekillendirmiştir. Atomcu âlem anlayışını benimseyen kelamcılar Aristo'nun ezeli zaman anlayışını da atomik yapıda değerlendirmişlerdir. Onlar zamanın araz olduğunu ve her araz gibi zamanın da sürekliliğinin olmadığını, böylece zamanın ezeliyetinden bahsedilemeyeceğini ve sonradan yaratıldığını öne sürerek ezeliyeti reddeden ve yaratılmışlığa imkân veren bir zaman anlayışı inşa etmişlerdir. Bu anlamda zamanı ezeli kabul eden Aristocu çizginin dışına çıkılmış ve Aristo'nun hareketle ilişkili zaman tanımı itikadî prensiplerle uyumlu hâle getirilmiştir. Ortaya çıkan hareket eksenli zaman düşüncesinin neticesinde ise hareket, değişim ve her türlü yaratılmışlıkla nitelendirilmekten münezzehtir olan Allah'ın zamandan da münezzehtir olduğu savunulmuştur.¹²

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) kadîm varlığın gayesi/sınırı, nihayeti/sonu, kısımları ve bütünü/tikel ve tümeli bulunmadığını fakat hâdis varlıkların gayesi/sınırı, nihayeti/sonu, kısımları ve bütünü/tikel ve tümeli bulunduğunu belirterek¹³ hem sahip olduğu ilah tasavvurunu ortaya koymuş hem de -kelam atomculuğunda ilahi varlık-zaman ilişkisinin nasıl yorumlandığının anlaşılmasına imkân sağlamak üzere- kadîm varlık-hâdis varlık arasındaki ontolojik ayrımı somutlaştırmıştır. Zaman kavramının nasıl yorumlandığını göstermesi bakımından ise onun geliştirdiği kelam atomculuğunda, zamanın kendisiyle belirlendiği hareket, oluşun bir arazi kabul edilmiş,¹⁴ âlemdaki bütün nesne ve hadiseler, hareket-sükûn, birleşme-ayrılma kavramlarıyla açıklanmış, bunlar üst-alt, sağ-sol, ön-arka olmak üzere altı biçimde sınırlandırılmış ve bu dört oluş arazi ve altı yön üzerinden cevherin bütün durumları belirlenmiştir.¹⁵ Hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi oluşların açıklanmasında tek mekân, tek zaman, iki mekân, iki zaman gibi ifadeler kullanılmış, hareketin iki farklı zamana ve mekâna, sükûnün ise iki zamana ve tek mekâna ihtiyaç duyduğuna dikkat çekilmiştir.¹⁶ Bahsi geçen bu ifadeler, madde ya da cisimle beraber mekân ve zamanın da atomik yapıda düşünüldüğünü göstermektedir.¹⁷ Bir araz olarak hareketin hareket eden cisme, gerçekleştiği mekâna ve hareketin zamanına göre bölündüğüne dair Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın görüşüne göre bir cismin hareketi,

¹¹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 191 (4.11 219a 5-219b).

¹² Ebu'l-Vefâ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*, thk. Ali Kemal (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014), 55.

¹³ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 10.

¹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 2/12, 14, 37.

¹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 2/5, 12, 14; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimert (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 266.

¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 2/44.

¹⁷ Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 218; Tjitze Jacobs De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Pınar Yayınları, 2022), 65.

onun atomlarının sayısına göre bölünmekte ve bir atoma eklenilen hareket ile başka bir atoma eklenilen hareket birbirinden farklı olmakta, hareket eden cismin her bir atomu için ayrı ayrı fiiller gerçekleşmektedir. Benzer biçimde bir cismin hareketi, içinde gerçekleştiği zamana göre de bölünmekte ve bir zamanda gerçekleşen hareket ile sonraki zamanda gerçekleşen hareket de birbirinden farklı olmaktadır. Bu düzlemde zaman, cismin bölünemeyen atomlardan oluşması gibi sürekli yenilenen ve bölünemeyen anlardan oluşmaktadır.¹⁸ Bütün bu yorumlamaların neticesinde de kelam atomculuğunda kadîm olan ve zâtında hareket, değişim ya da yaratılmışlığa işaret eden hiçbir nitelik bulunmayan Allah, hâdis olan ve varlığı harekete ve değişime bağlı olan zamandan münezze olarak tasavvur edilmiştir.

Allah'ın kadîm bir varlık olduğunu zorunlu bir prensip olarak düşünen ve zamanın da yaratılmış olduğunu öne süren mütekaddimûn dönem kelamcıları, Allah'ın zamandan münezze olduğu görüşünde birleşmekle birlikte ilahi ezeliyet-zaman ilişkisi hakkında derinlikli izahlar yapma gereği duymamış ve onların Allah'ın zâtı hakkındaki yorumları, zamanı ele alış biçimleri, kadîm varlık-hâdis varlık arasında yaptıkları keskin ayırım dolaylı olarak bu görüşe işaret etmiştir. Fakat sonraki dönemde özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Cürcânî (ö. 816/1413) gibi kelamcılar ilahi ezeliyet-zaman ilişkisiyle ilgili farklı izahlarda bulunmuşlardır. Onlar, İslam felsefe geleneğinin yaygınlaşmasıyla tartışılan konular arasında ön plana çıkan ilahi ezeliyetin zamanla ilişkisini kelamî bakışla değerlendirmişlerdir.

Gazzâlî, ilahi ezeliyet-zaman ilişkisinde kadîm varlık ile hâdis varlık arasındaki ayrımı belirgin bir biçimde izah etmiş, Allah'ın zâtı gereği sahip olduğu vasıflara atıflarda bulunmuş, O'nun kıdeminden, varlığı için başka bir sebebe ihtiyaç duymamasından, hareket ve değişime uğramamasından bahsetmiş, sonrasında O'nun zamandan münezze olduğunu dile getirmiştir. Gazzâlî ilahi ezeliyetle ilgili bu görüşünü âlemin kıdemi ve hudûsu tartışmalarında olduğu gibi daha çok İslam filozoflarına verdiği cevaplarla ortaya koymuştur.

Âlemi meydana getiren sebebin kadîm olduğunu savunan Gazzâlî, bu sebebin hâdis olması durumunda onun da başka bir sebebe ihtiyaç duyacağını, bunun böylece devam etmesinin ise teselsüle sebep olacağı için imkânsız olduğunu öne sürmüştür. Gazzâlî bu itibarla ilk sebebin varlığının ve onun kıdeminin zorunlu olduğunu düşünmüş ve kadîm kavramıyla yokluk tarafından öncelenmeyen varlığın kastedildiğini, bu anlamıyla kadîm lafzının içeriğinde bir varlığın ispatı ve ondan önce gelen yokluğun reddinin bulunduğunu söylemiştir.¹⁹

Gazzâlî, Allah'ın tasavvur edilen bir cisim, sınırlanmış bir cevher olmadığını, cisimlere benzemediğini ve bölünme kabul etmediğini, cevher olmadığı için cevherlerin O'na hulûl edemeyeceğini, aynı şekilde araz olmadığı için arazların da O'na hulûl edemeyeceğini, hiçbir varlığa benzemediğini ve hiçbir varlığın da O'na benzemediğini, ayrıca O'nun ölçülemeyeceğini, ihata edilemeyeceğini ve çevrelenemeyeceğini, O'nun arşa irade ettiği mana üzere istivâ ettiğini fakat istivânın temastan (mümâsse), yerleşmekten (istikrâr), mekânlanmaktan (temekkün), hulûlden, hareket ve yer değiştirmeden (intikâl) münezze olduğunu belirtmiştir. O'nun hiçbir şeye hulûl etmeyeceğini, hiçbir şeyin de O'na hulûl edemeyeceğini ve mekânın, O'nu içine

¹⁸ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 378; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 2/324-326; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2000), 250; M. Şemsettin Günaltay – İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 79; Bayın, *İslâm Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 203.

¹⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 46.

almasından Allah'ın münezzehe olduğunu dile getiren Gazzâlî, mekâna benzer şekilde O'nun, zaman tarafından sınırlandırılmaktan da münezzehe olduğunu ifade etmiştir.²⁰

Kadîm varlık-hâdis varlık arasındaki ayrım üzerinden Gazzâlî, kadîm varlığın niteliklerini ortaya koymuş, O'nun sahip olduğu niteliklerin zamansızlığı gerektirdiği sonucuna ulaşmış ve O'nun zaman karşısındaki konumunu belirlemiştir: "Allah, zamanı ve mekânı yaratmadan önce vardı. O, ezelde, sonsuz öncelerde nasılsa şimdi de hep öyledir. O'nun zâtı ve sıfatları hakkında değişimden, yer değiştirmeden ve hareketten bahsedilmesi, yaratılmışlık hâllerinin O'na hulûl etmesi ya da arazların O'na bağlanması kesinlikle mümkün değildir ve O hep zâtı üzeredir. Allah'ın zâtına ait sıfatları, sonlulukla ilişkilendirilmekten uzaktır. O'nun kemâl olan sıfatlarının bir değişme ve gelişmenin sonucunda sonradan tekâmüle ulaştığını düşünmek de Allah'ın zâtı hakkında önceden noksanlık bulunduğu anlamını doğuracağı için mümkün değildir."²¹ Gazzâlî ilgili izahında Allah'ın zâtını zamansızlık ekseninde tasavvur ederken, zamansızlığı değişmezlik esasıyla ilişkilendirmiştir.

Kadîm varlık-hâdis varlık arasındaki ayrıma dikkat çekerek ve ulûhiyet esaslarının gereği olarak Allah'ın varlığının zorunlu olması, başka bir sebebe ihtiyaç duymaması, mükemmelliğine bağlı şekilde hareket ve değişmeye muhatap olmamasıyla O'nun zamandan münezzehe olduğu görüşünü açıklayan Gazzâlî, kadîm ve bâkî isimleri hakkındaki izahlarını da ilahi zamansızlık düşüncesi üzerine kurmuştur. Gazzâlî Allah'ın doksan dokuz isminden biri olan bâkî isminin zâtıyla zorunlu varlığa (vâcibu'l-vücûd bi-zâtihî) karşılık geldiğini, bu zorunluluğun zihinde gelecek açısından düşünüldüğünde bâkî; geçmiş bakımından düşünüldüğünde ise kadîm biçiminde ifade edildiğini söylemiştir. Bu hâliyle mutlak bâkînin, varlığının bir sonu bulunmadığını ve ebedî olarak da isimlendirildiğini; mutlak kadîmin, varlığının bir başlangıcı olmadığını ve ezeli olarak da isimlendirildiğini ve zâtıyla zorunlu varlık denildiğinde ise bütün bu anlamları içine aldığı aktarıldıktan sonra Gazzâlî, bu isimleri zaman kavramıyla ilişkilendirip değerlendirme konusu yapmıştır.²²

Gazzâlî bâkî ve kadîm isimlerinin, zorunlu varlık hakkında zihnin geçmiş ve gelecek izafesinde bulunmasıyla söz konusu olduğunu dile getirmiştir. O, geçmiş ve geleceğin kapsamına sadece değişime muhatap olan varlıkların girdiğini belirtmiştir. Nitekim geçmiş ve gelecek zamandan ibarettir. Zamana ise yalnızca değişim ve hareket dahildir. Öyle ki hareket varlığı itibarıyla geçmiş ve geleceğe bölünmekte, değişen bir varlık da değişim vasıtasıyla zamana dahil olmaktadır. Buradan hareketle Gazzâlî, Allah'ın zaman karşısındaki konumuna ilişkin çıkarımda bulunmuştur. Bu olgusal gerçeklikler çerçevesinde hareket ve değişimden münezzehe olan bir varlığın zamanda bulunmadığının anlaşılacağını belirten Gazzâlî, böyle bir varlık için geçmiş ve gelecek gibi kavramların söz konusu olmadığını ve böyle bir varlık için kıdem/ezeliyet ve bekâ/ebediyetin birbirinden ayrılmadığını vurgulamıştır. Gazzâlî geçmiş ve geleceğin, hareket ve değişimden bağımsız kalamayan hâdis varlıklar hakkında geçerli olduğunu, zamanın bu varlıklara nispetle bitmiş, sona ermiş; mevcut, hâlihazırda devam eden; henüz meydana gelmemiş, vuku bulması beklenen şeklinde kısımlara ayrıldığını ve bu durumda yenilenme, değişim ve sona ermenin bulunmaması hâlinde zamanın da bulunmayacağını ileri sürmüştür.²³ Zâtıyla kadîm ve bâkî olan Allah'ın zamansızlığı ve zaman karşısındaki konumuna ilişkin Gazzâlî, Allah'ın

²⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011), 1/332-333.

²¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1/333.

²² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâi'l-Hüsna* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 147.

²³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâi'l-Hüsna*, 147.

zamandan önce varlığa sahip olduğunu ve zamanı yarattığında da kendi zâtında herhangi bir değişiklik olmadığını, zamanı yaratmasından önce zamanın, kendi zâtı üzerinde bir etkisi bulunmadığı gibi zamanı yaratmasından sonra da aynı şekilde zâtı üzere bâkî olduğunu söylemiştir.²⁴

Zaman kavramını ele alma biçiminde kelimî yaklaşımdan farklı bir tavır sergileyen Râzî, ilahi varlık-zaman ilişkisine de farklı bir açıdan yaklaşmış ve genel kelimî bakıştan belli ölçüde ayrılmıştır. Öncelikle o, kelamcılarının ve İslam filozoflarının çoğunluğu tarafından takip edilen, zamanı araz olarak değerlendiren hareket merkezli Aristocu anlayışın²⁵ yanlışlığını savunmuş²⁶ ve zamanı cevher olarak değerlendiren ve kendi başına kâim, zâtı itibarıyla ayrı bir varlık olduğunu düşünen Platon'un anlayışına²⁷ yakın durmuştur.²⁸ Râzî, kelimî düşüncede genel kabul gören Aristocu zaman anlayışını reddedip Platoncu zaman anlayışına yakın durduğu için ilahi ezeliyet-zaman ilişkisi üzerine kendisi dışındaki kelamcılarının zamanı hareket merkezli anlamalarından dolayı kadîm varlık-hâdis varlık arasındaki ayrımı dikkat çekerek ve Allah'ın zâtını zorunluluk, ezeliyet, mükemmellik, değişmezlik ilkelerini öne çıkararak zamandan münezze kılma çabalarından ayrı bir tutum sergilemiştir. O, ilahi varlık-zaman ilişkisini açıklığa kavuşturabilme adına kelamcılar gibi kadîm ve hâdis varlık ayrımında bulunmuş, fakat sonrasında kadîm ve hâdis varlıklar için ayrı zamansal formlar tayin etmiştir. Böyle bir yaklaşımın sonucunda Râzî, ilahi ezeliyetin zamanla ilişkisine yoğunlaşmaya ihtiyaç duymamış ve doğrudan ilahi varlığın zamanla ilişkisi ve zaman karşısındaki konumuyla ilgilenmiştir.

Râzî ilahi varlık-zaman ilişkisine yönelik düşüncelerini, Aristocu zaman anlayışının geçersizliğine dair argümanlarında söz konusu etmiştir. Bu bağlamda Râzî, Aristocu zaman anlayışına karşı geliştirilen bir itiraza atıf yapmıştır. Bu itirazda, zamanda nesnelere birbirinden önce ve sonra gelmesini sağlayan öncelik ve sonralığın, önce ve sonranın zamandaş olamayacağı bir öncelik ve sonralık olduğu gerçeği ortaya konulmuş ve devamında Aristocuların zamanı hareketle ilişkisi üzerinden tanımladıklarından bahsedilmiştir. Zamanın böyle tanımlanmasının ise hareketin olamayacağı bir durumda problem teşkil edeceği dile getirilmiştir. Râzî, ilahi varlık-zaman ilişkisinin açıklanmasında Aristocu zaman anlayışına yapılan bu itirazı dikkate almıştır. O, Allah'ın âleme önceliğinin bulunduğunu, fakat Allah'ın zâtının hareket ve değişimle nitelendirilemeyeceğini ve böylece O'nun önceliğinin hareket merkezli bir zamansal öncelikten farklı olduğunu belirtmiştir. Öyle ki Allah'ın, var olan her şeyden önce, var ettiği her şeyle birlikte ve onların olduğu sırada bulunduğu konusunda bir şüphe bulunmamaktadır. Allah'ın zâtının hem var olan şeylerin yokluğuyla hem de şu anda onların varlığıyla beraber olduğu düşünüldüğünde, bir zaman onlardan önce, bir başka zaman ise onlarla beraber bulunması, öteki nesnelere birbirine önceliği ve birbiriyle zamandaşlığına benzemektedir. Fakat hâdis varlıkların birbirine önceliği ile Allah'ın âleme önceliği arasında önemli bir farklılık da bulunmamaktadır. Zira Allah'ın zâtı hakkında hareket ve değişimden bahsedilmesi mümkün değildir. Bu öncelik ve zamandaşlık, Allah'ın zâtı hakkında hareket ve değişimden bahsedilmesi mümkün olmadığı hâlde

²⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'i'l-Hüsnâ*, 148.

²⁵ Aristoteles, *Fizik*, 191 (4.11 219a 5-219b).

²⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 5/52-65; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, ts.), 2/127-128.

²⁷ Platon, *Timaios*, çev. Özgüç Orhan (Ankara: Fol Kitap, 2022), 122-124 (37c-38c).

²⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 5/91; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, 2/148; Peter Adamson, *Great Medieval Thinkers: Al-Râzî* (New York: Oxford University Press, 2021), 101, 103.

gerçekleştiğine göre öncelik ve sonralığın, hareketle ilişkili olarak ele alınan zamanın varlığına dayanmadığı anlaşılmaktadır.²⁹

Râzî hareket merkezli zaman anlayışına yönelik itirazını, bu zaman anlayışını ilahi varlık-zaman ilişkisinin açıklanması açısından tutarsız kılacak farklı bir izahla yeniden şekillendirmiştir. Bu bağlamda hareket ve değişimden münezze olan Allah, bugünün varlığından önce mevcuttu, şimdi bugün ile birlikte de mevcuttur ve bugün geçtikten sonra da mevcut olmaya devam edecektir. Hareket ve değişimden münezze olanın geçmişte olduğu, şimdide olduğu ve gelecekte olacak olduğu hakikatine bağlı olarak bu anlamların hiçbir şekilde hareket ve değişimle ilgisinin bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.³⁰

Râzî, zamanı hareketin ölçüsü olarak gören Aristo takipçilerinin, esas aldıkları zaman anlayışı bakımından, ilahi varlığın zamanla ilişkisi ya da zaman karşısındaki konumu gibi hareket ve değişimden bağımsız bir varlık söz konusu olduğunda yukarıdaki anlatımda gözüktüğü üzere tutarsızlığa düştüklerini ve bu noktada Platon'un farklı varlık türleri için farklı zamansal boyutlardan bahseden görüşüne yöneldiklerini ifade etmiştir.³¹ Fakat Râzî hareket merkezli zaman anlayışındaki sözü edilen tutarsızlığın, değişenin değişenle zamandaşlığının zamanda; değişenin değişmeyenle zamandaşlığının dehrde ve değişmeyenle değişmeyenle zamandaşlığının sermedde olduğunu ve sermedin diğer ikisini de kuşattığını söyleyen İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) izahıyla³² ortadan kaldırılamayacağını belirtmiş, İbn Sînâ'nın bu izahının, gerçekliği ispatlanamayacak bir varsayım olduğunu iddia etmiştir.³³ Râzî zaman, dehr ve sermed şeklindeki ayrımı, zamanı kendi başına, özülle kâim olan bir cevher biçiminde kabul eden ve aion-khronos gibi farklı zamansal boyutlara yer veren Platon'un anlayışıyla³⁴ uyumlu görürken, zamanı hareketin ölçüsü olan bir araz biçiminde düşünen Aristocu anlayışın³⁵ zamanın dışında, dehr ve sermed gibi kavramlar kullanmasını mantıksal açıdan hatalı bulmuştur.

Râzî'nin, zamanın hakikati hakkında kendisine yakın bulduğu görüş, zamanı kendi başına kâim, zâtı itibarıyla ayrı bir varlık olan bir cevher biçiminde düşünen Platon'un anlayışıdır.³⁶ Platoncu anlayış üzerinden devam ederek Râzî bu cevherin zâtının, değişimden uzak varlıkların zâtlarına nispetinin sermed şeklinde isimlendirildiğini belirtmiştir.³⁷ Konuya ilişkin yorumlarından zamanı, zâtıyla mümkün, başkası sebebiyle zorunlu bir cevher olarak düşündüğü izlenimi veren Râzî, ilahi varlık-zaman ilişkisini bu yaklaşımına paralel olarak sermed kavramı ekseninde kurmuş, zâtı gereği zorunlu varlığın kadîm, ezelî, bâkî ve sermedî olmasını zorunlu görmüştür.³⁸ Bununla birlikte Râzî Allah'ın zamandan münezze olduğu görüşünü savunmuştur. O, zaman ve mekânın yaratılmışların en büyüğü olduğunu söylemiş, Allah'ın zâtına izafe edilen evvel, âhir, zâhir ve bâtın isimlerinden evvel ve âhiri zamanın; zâhir ve bâtını da mekânın sıfatı olarak vasıflandırmıştır. Allah'ın, zamanı evvel ve âhir, mekânı da zâhir ve bâtın olarak

²⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye* (İran: İntişârâtü Beydâr, ts.), 1/644-645.

³⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 5/63.

³¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 5/91; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, 2/148.

³² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Fizik*, çev. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 1/220.

³³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*, 1/645.

³⁴ Platon, *Timaios*, 122-124 (37c-38c).

³⁵ Aristoteles, *Fizik*, 191 (4.11 219a 5-219b).

³⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 5/91; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, 2/148; Adamson, *Great Medieval Thinkers: Al-Râzî*, 101, 103.

³⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 5/91; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, 2/148.

³⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 1/318.

kuşattığını dile getiren Râzî, zaman ve mekânı düzenleyen olması itibarıyla yaratıcının zaman ve mekândan münezzehe olduğunu öne sürmüştür.³⁹ Birbirinden uzak olduğu düşünülebilecek ilahi varlık-zaman ilişkisine Râzî'nin getirdiği iki yorum şekli, onun açısından bir çelişki ya da tutarsızlık barındırmamaktadır. Râzî'nin, zaman kavramına yüklediği anlamdan ve Platoncu anlayışa yakın durmasından dolayı ilahi varlık-zaman ilişkisini açıklarken yaratılmış, hareket ve değişime muhatap olan varlıkların bağlı kaldığı zamandan farklılık gösteren ve değişmeyen değişmeye nispetini açıklayan fakat anlam bakımından zamansal bir boyuta karşılık gelen sermed kavramına yer verdiğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan o, kendi zaman anlayışı doğrultusunda Allah'ın, değişenin değişene nispetini açıklayan zamandan münezzehe olduğunu söylemiştir. Râzî'nin ilahi varlık-zaman ilişkisiyle ilgili yorumları, farklı zamansal formlar ihtiva eden zaman anlayışı itibarıyla genel kelamî düşünceden ayrılırken, ilahi ezellilik-zaman ilişkisine dair izahları, Allah'ın zâtını zamandan münezzehe kılması bakımından kelamî geleneğe uygun düşmektedir.

İlahi ezellilik-zaman ilişkisi üzerine düşüncelerinde kelamın genel yaklaşımını takip etmekle birlikte kelamî eserlerde ayrı bir başlık hâlinde değerlendirilmeyen bu meseleye *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde Allah'ın zamanda olmadığını belirten müstakil bir başlığı Cürçânî açmıştır. O, zamansızlık bağlamında kabul ettiği ilahî ezellilik görüşünü, kadîm varlık-hâdis varlık ayrımı, ilahi varlığın mükemmelliği, değişmezliği gibi vasıfları üzerinden temellendirmiştir.

Cürçânî, Allah'ın bir zamanda olmadığı ifadesiyle O'nun zâtının zamansal olmamasının kastedildiğini dile getirmiş, bir varlığın zamansal olmasını ise onun ancak bir zamanda meydana gelebilmesi şeklinde anlamlandırmıştır. Aynı anlamı Cürçânî, mekânla ilgili de geçerli saymıştır. Bu ifadelerini ayrıca açıklayan Cürçânî, varlığın derece derece belirginleşmesinin zamansal olduğunu, zamansal olmasının da zamanla ölçülmesi, zamanın ona örtüşmesi ve varlığının yalnızca zamanda olması anlamına geldiğini söylemiştir. Buna karşılık kendisinde hiçbir değişimin bulunmadığı bir varlığın kesinlikle zamanla ilgili olamayacağını savunarak Cürçânî, Allah'ın zamanla birlikte bulunduğunu, zaman meydana geldiğinde O'nun mevcut olduğunu fakat O'nun zamansal olması ya da zamanda varlığa gelmiş olmasının tasavvur edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Cürçânî Allah'ın zamansal bir varlık olmamasını ise zamanın yenilenen ve ölçülen bir niteliğe sahip olmasıyla ilişkilendirmiştir. Söz konusu niteliklerin kadîm olan Allah'ın zâtı hakkında geçerli olamayacağını düşünen Cürçânî, hangi şekilde açıklanırsa açıklansın zamanın, Allah'ın zâtına nispet edilmesini imkânsız görmüştür.⁴⁰ Cürçânî'nin izah biçimi ilahi varlığın mükemmelliğini, onun değişmezliğine, değişmezliğini de zamansızlığına bağlı kılan genel kelamî yaklaşımla örtüşmektedir.

Cürçânî ilahi ezellilik-zaman ilişkisini kîdem ve bekâ sıfatlarıyla da açıklamış, kîdem her bir zamandan önce bir zamanın bulunması şeklinde anlaşılmasının doğru olmadığını, kîdem böyle bir anlam ifade etmesi hâlinde ilahi varlığın kîdemle vasıflandırılmayacağını ve dolayısıyla kîdem zamansızlığa işaret ettiğini belirtmiştir. O, bekâ sıfatının da iki zamanda var olmaktan ibaret olmadığını, aksi durumda ilahi varlığın zamansal olmasının gerekeceğini ve bekânın, yokluğun imkânsızlığına ve zamanlarla birlikte oluşa delalet ettiğini dile getirmiştir. Cürçânî, Allah'ın bir taraftan zamanlarla birlikte olmasının diğer taraftan zamandan münezzehe olmasının anlaşılmasındaki zorluğu da açıklığa kavuşturmayı ihmal etmemiştir. *Allah ezelde*

³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 1/282.

⁴⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/51.

vardı, ebedde olacak ve şimdi de vardır denildiğinde bu cümlelerle O'nun varlığının bahsedilen zamanlarda meydana geldiğinin kastedilmediğini, tam tersine O'nun zamansal varlıkların taalluk ettiği gibi onlara taalluk etmeksizin o zamanlarla birlikte bulunduğuna işaret edildiğini zikreden Cürcânî, Allah'ın zamansal bir varlık olmadığını ve bu anlamda O'nun zâtına nispetle geçmiş, şimdi ve gelecek diye bir şeyin olmadığını savunmuştur.⁴¹

Allah'ın zâtını zamandan münezzehe kılan ilahi ezeliyet anlayışını temellendirirken Cürcânî'nin yer verdiği argümanlardan biri naslarda kullanılan zaman kipleridir. O, ezeli kelamda gelecek şeyler hakkında bile geçmiş zaman kipiyle bahsedilmesinin gerekçesini, ilahi varlığın zamansal olmamasına bağlamıştır. Söz gelimi Allah'ın ezeli kelamını ifade eden “*Biz Nuh'u gönderdik.*”⁴² ayetinde henüz Hz. Nuh meydana gelmemiş olmasına rağmen geçmiş zaman kipi kullanılmıştır. Cürcânî, Allah'ın zâtı ve sıfatları itibarıyla zamansal olmadığı için O'nun ezeli kelamının bütün zamanlara nispetinin eşit olduğunu fakat O'nun hikmeti gereği, bazı şeylerden geçmiş zaman kipiyle, bazı şeylerden de gelecek zaman kipiyle bahsedildiğini söylemiştir.⁴³

İlahi varlık-zaman ilişkisini ilahi zamansızlık bakımından değerlendirerek Allah'ın zâtını zamandan münezzehe kılan kelamî düşünce, böylece kendi ulûhiyet esası ve anlayışına uygun bir yaklaşım sergilemiştir. Ulûhiyet esasına dair Allah'ın ezeliyet, ebedîlik, kıdem, bekâ, değişmezlik, ilim, irade, kudret, yaratma gibi vasıfları hakkında bir sınırlama ve eksiklik oluşmamasını kelamcılar, O'nun zamansızlığıyla ilişkilendirmişlerdir. Bununla birlikte kelamda Allah'ın zaman dışı bir varlık olarak tasavvur edilmesinde kelamcılarının çoğunluğunun hareket merkezli bir zaman anlayışını benimsemelerinin etkisi bulunmaktadır.

2. İlahi Sıfatlar-Zaman İlişkisi

Kelamî düşüncede ilahi ezeliyetin ilahi zamansızlık düzleminde tasavvur edilmesinden dolayı Allah'ın zâtı zamandan münezzehe kılınmış, O'nun zaman dışı bir varlık olduğu ileri sürülmüştür. Allah'ın zâtıyla ilgili zamansızlık iddiasında birleşen kelamcılar, O'nun sıfatlarının zamanla ilişkisi konusunda ayrılmışlardır. Kelamcılar içinde naslardan çıkarılan başkaca prensiplerle sıfatların, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli ve zaman dışı nitelikler olduğunu öne sürenler olduğu gibi sıfatların ezeliyetine karşı çıkıp hâdis ve zamansal olduğunu savunanlar da olmuştur.

Söz konusu sıfatlardan özellikle ilim, ilahi sıfatlar-zaman ilişkisi açısından önemli bir problem teşkil etmektedir. İlim sıfatı, ezeli ve hâdis olması üzerinden tartışılması yanında bir taraftan Allah'ın ezeli ilminin zamansal alana ne şekilde taalluk ettiğine yönelik bir sorun ifade ederken diğer taraftan da Allah'ın ezeli ilminin insanın özgürlük alanına hangi ölçüde etki ettiğini göstermesi bakımından kaderin zamansal problematiğini yansıtmaktadır. İlim, irade, kudretle birlikte tekvîn sıfatı âlemin yaratılması bağlamında düşünüldüğünde ise Allah'ın âleme önceliğinin nasıl anlaşılacağıyla ilgili tartışmalara, Allah'ın yaratma vasfının âleme ezelde mi yoksa zamanda mı taalluk etmesi gerektiği ve âlemin yaratılmasından önce Allah'ın zaman karşısındaki konumunun ve fail olma vasfının ne şekilde yorumlanması gerektiği sorularına neden olması açısından özellikle kelam-felsefe arasındaki ayrışma konusuna denk düşmektedir.

a. İlim Sıfatı-Zaman İlişkisi

Kelamî düşüncede ilim sıfatı ezeli olup olmaması bakımından tartışılmış ve kelamcılarının çoğunluğu ilim sıfatının ezeli olduğunu kabul etmiş, onlar ilim sıfatının varlık niteliği ve Allah'ın

⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/53.

⁴² el-A'râf 7/59; el-Ankebût 29/14.

⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/53.

zâtıyla birlikte mi yoksa O'nun zâtından ayrı mı tasavvur edilmesi gerektiği bağlamında ise farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Fakat ilim sıfatının kelamî açıdan problematik yönü yalnızca bu kadarla sınırlı kalmamıştır. İlim sıfatının ezeli olduğu düşünüldüğünde bu kez Allah'ın ezeli ilminin zamansal alana ne şekilde taalluk ettiğinin açıklanması bir zorunluluk doğurmuştur. Allah'ın ezeli ilminin zamansal alana hâkim olması, O'nun ilminde dolayısıyla zâtında değişen ve yenilenen varlıklarla birlikte değişme ve yenilenmeye sebep olup olmayacağı sorusunu ortaya çıkarmıştır. Allah'ın tek tek bütün nesne ve hadiseleri tikel/cüzî olarak bilmesinin, O'nun ilminde değişiklik ve yenilenme teşkil edeceğini ve bu hâliyle O'nun zâtına bir eksiklik ilişmiş olacağını düşünen felsefi yaklaşım, ilahi basitlik gereği Allah'ın tümel/küllî bir ilim sahibi olduğunu iddia etmiştir.⁴⁴ Bu düşünce ise küllî-cüzî her şeyi kuşatan Allah'ın mutlak ilminde bir eksiklik oluşturacağı ve bu şekliyle her açıdan mükemmel olması zorunlu olan ulûhiyet vasfına bir noksanlık getireceği endişesiyle kelamî yaklaşım tarafından eleştirilmiştir.⁴⁵

Allah'ın ezeli ilminin âleme taalluk etme biçiminin anlaşılmasındaki zorluk, Allah'ın zâtıyla ilişkili olan yönü dışında, Allah'ın ezeli ilmi karşısında insanın hangi ölçüde özgür kalabileceğiyle ilgili olarak kader tartışmalarında kendini göstermiştir. Allah'ın nesne ve hadiseleri ezelde bildiğini kabul ederken,⁴⁶ gerçekleştirdiği fiillerde insanın sorumlu tutulmasıyla bağdaşmayacağını düşünerek Mu'tezile kelamcıları, Allah tarafından ezelde takdir edilmiş bir kader anlayışını reddetmiş ve insanın fiillerinde hür irade sahibi olduğunu öne sürmüşlerdir.⁴⁷ Ehl-i Sünnet kelamcıları ise kaderi Allah'ın ezeli ilmi çerçevesinde değerlendirmiş, Allah'ın nesne ve hadiseleri bilmemesinin O'nun zâtı hakkında ulûhiyetin temel vasıflarıyla uyuşmayacak bir tasavvura neden olacağını düşünerek Mu'tezilî yaklaşımın kader yorumunun yanlışlığı üzerinde durmuş ve Allah'ın ezeli ilim, irade ve kudretini dikkate alarak insanın fiillerindeki özgürlüğünü izah etmeye çalışmışlardır.⁴⁸ Bu şekliyle ezeli ilim doktrininin beraberinde getirdiği, Allah'ın zâtı hakkında ulûhiyet esasları açısından doğabilecek problemleri aşabilmek ve kader meselesinin, insanın özgürlüğüne alan bırakacak şekilde anlaşılır kılınmasını sağlayabilmek adına kelamcılar, ilim sıfatının ezeliyeti hakkında yorumlar geliştirmişlerdir.

Kelamcılar ilim sıfatıyla ilgili tartışmalarda öncelikle ilim sıfatının ezeliyeti üzerinde durmuşlardır.⁴⁹ Mu'tezile kelamcıları, Allah'ın tüm dakik ve celil işlerin hakikatlerini zâtıyla ezelde bildiğini savunmuşlardır.⁵⁰ Ehl-i Sünnet kelamcıları açısından Allah'ın zâtı kadim ve ezeli olduğu gibi O'nun zâtıyla kâim bütün sıfatları da kadim ve ezeldir.⁵¹ Allah'ın zâtına ait sıfatların

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 328; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985), 283-284.

⁴⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 139; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 101; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Müteakdimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, ts.), 176.

⁴⁶ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 112-114.

⁴⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 1/181; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 323, 770-771; Mu'tezile kelamının, kader konusuna Allah'ın adaleti çerçevesinde yaklaşarak insanın sorumluluğunu temellendirebilmek için irade ve fiili doğrudan insana izafe etmesi hakkında ayrıntılı değerlendirme için bk. Hulusi Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 55-74.

⁴⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72.

⁴⁹ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 112; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 124; Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 43-44.

⁵⁰ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 112.

⁵¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 70; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 1/250; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 90; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 124; Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 58.

hâdis olduğu düşünülürken bu sıfatlar ya kemâl sıfatlarından olacak ya da olmayacaktır. Bu hâdis sıfatların kemâli ifade etmesi, O'nun daha önce bu kemâl sıfatlarına sahip olmadığı sonucunu ortaya çıkaracaktır. Kemâl sıfatlarından yoksun olması ise Allah'ın zâtına bir eksiklik izafe edilmesine neden olacaktır. Bu durumda ilgili sıfatlar Allah'ın zâtına ilişmeden önce, O'nun zâtında eksiklik bulunmuş olacaktır. Böyle bir düşünce muhaldir. Hâdis kabul edilen sıfatların kemâl ifade etmemesi ise Allah'ın bütün sıfatlarının kemâl ifade etmesi gerektiği üzere onların Allah'ın zâtına ilişmesini imkânsız kılmaktadır. Böylece hâdis sıfatların Allah'ın zâtıyla kâim olmasının imkânsızlığı da anlaşılmaktadır.⁵²

Allah'ın zâtıyla kâim sıfatları ezeli olduğu gibi onlardan herhangi birinin değişikliğe uğraması mümkün değildir.⁵³ Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Allah'ın yok olanı yokluğu hâlinde yok olarak bildiğini, onun, yarattığı zaman da nasıl olacağını bildiğini, var olanı varlığı hâlinde var olarak bildiğini, onun, yokluğunun da nasıl olacağını bildiğini vurgulamıştır. O, Allah'ın, ilminde bir değişme olmaksızın ya da zâtına yeni bir ilim ârız olmaksızın ayakta duranı, ayakta durduğu durumda kâim olarak, oturanı da oturduğu durumda oturan olarak bildiğini öne sürmüş, ilimde başkalaşma veya değişimin O'nun zâtı için söz konusu olamayacağını, ilmin başkalaşması ya da değişiminin hâdis varlıklar için geçerli olduğunu dile getirmiştir.⁵⁴ Mâtürîdî (ö. 333/944) de Ebû Hanîfe'nin izahına benzer bir yaklaşım sergilemiş ve Allah'ın, her şeyi varlığından önce o hâliyle yokluğunu bildiğini, vücut bulduğunda ise o hâliyle mevcut olarak bildiğini söylemiş ve buradaki vücut buluş ve sonradan oluş kavramlarının, vücut bulana ait olduğunu, Allah'ın zâtıyla ilişkili olmadığını ifade etmiştir.⁵⁵

Mu'tezile kelamcıları, ilim sıfatını diğer sıfatlar gibi mana olması bakımından reddederek Sünnî kelamcılardan ayrılıp felsefî düşünceye yakın durmalarına karşın, Allah'ın zâtıyla âlim olmasından, O'nun ilminin tümel ya da tikel bütün varlık alanını kapsadığı anlamını çıkararak felsefî düşünceden ayrılıp Sünnî kelamcılara yaklaşmışlardır. Mu'tezilî kelamcı Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 333/944), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve İbnü'r-Râvendî'ye (ö. 301/913) karşı Allah'ın ilminin ezeliğine ve O'nun, bütün varlık hâllerini bildiğine fakat bununla birlikte ilminde bir değişiklik olamayacağına dair izahlar geliştirmiştir. Yalnızca kendi zâtı mevcutken birlikte başka hiçbir şeyin olmadığı Allah'ın, cisimleri yaratacağını ve onları yarattıktan sonra onların hareket edeceğini veya sakin olacağını ezeli olarak bildiğinden bahseden Hayyât Allah'ın, cisimlere hareketin ilişmesiyle onların hareketli olacağını, sükûnun ilişmesiyle de sakin kalacağını ezeli olarak bildiğini, çünkü Allah'ın cisme hareketin ilişmesinden önce onun hareket edeceğini ve hareketin ona ilişmesi anında cismin hareketli olduğunu ezeli olarak bildiğini belirtmiştir.⁵⁶

Allah'ın değişime uğrayan varlıkları bilmesinin Allah'ın zâtında da bir değişmeye sebep olacağı iddiasını reddeden Hayyât'a göre cisimle ilgili ilmin hakikati eğer o cismin hareketli olmadığı ve daha sonra hareketli olacağıyla ilgili ise Allah o cisim bulunduğ hâl üzere *hareketsiz durumda ve sonrasında hareketli olacak* şeklinde bilmektedir. İlmin hakikati eğer cismin hareketinin gerçekleştiği anda onun hareketi aracılığıyla ilgili ise Allah cisim *hareketin*

⁵² Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*, 43-44.

⁵³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72; Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 113-114; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 77; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 139; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 129; Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*, 43.

⁵⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 77.

⁵⁶ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 112.

gerçekleştiği anda hareket edecek biçiminde bilmektedir. Burada ilimle ilgili ibare, cismin değişkenlik gösteren durumuyla ilgili ibareyle ilişkili olduğu için ilmin ibaresi değişmektedir. Cismin hâllerinde değişme olduğunda onun hakkındaki ibare de değişmekte, ondaki ibarenin ilimle ilgili ibareyle ilişkili olmasından dolayı ona ilişkin ilimdeki ibare de yine değişmektedir. Bu ise Allah'ın zâtıyla olan ilminde bir değişiklik olmadığını ve değişikliğin yalnızca değişen nesneyle ilgili ilmin ibaresinde olduğunu göstermektedir. Bu konuyu örnekle somutlaştıran Hayyât, Zeyd'in evin içinde olması hâlinde tavanın onun üstünde olduğunun söyleneceğini, Zeyd'in çatıya çıkması durumunda ise tavanın konumunda bir değişiklik olmamasına rağmen bu kez tavanın, onun altında olduğunun söyleneceğini, Zeyd'in durumunun değişip birinde tavanın altındayken diğerinde tavanın üstünde bulunduğu anda onunla ilgili ibarenin de değişeceğini dile getirmiştir. Buna dayanarak Hayyât Allah'ın, cisimlerin farklı durumları hakkındaki ilmiyle ilgili ibarenin, cismin durumları hakkındaki ibareyle ilişkili olması sebebiyle O'nun ilmiyle ilgili ibarelerde de değişiklik olacağını fakat Allah'ın ilminin farklılaşması ve değişmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Temellendirmelerinin sonunda Hayyât Allah'ın değişmez ezeli ilminin tüm zaman ve mekânı kapsayan niteliğini zamansal durumlar üzerinden öne çıkarmıştır. Hayyât Allah'ın, cismi ve ona hulûl eden şeyi ezeli ve ebedî olarak bildiğini, *cisim olacaktır, şu an vardır, geçmişte vardı ve cisim hareket edecektir, şu an hareketlidir, geçmişte hareket etmiştir* şeklindeki ifadelerin, cisim ve cismin hâlleri hakkındaki ibareler olduğunu, cismin durumunun değişmesiyle beraber ona taalluk eden Allah'ın ilminin ibaresinin de değişeceğini buna karşılık hakikatte Allah'ın o cisim hakkındaki ezeli olan ilminin değişiklik göstermesinin düşünülmemeyeceğini söylemiştir.⁵⁷

Allah'ın ilminin tikellere taalluk etme biçimi hakkında felsefi geleneğe karşı oldukça güçlü itirazlarda bulunan Gazzâlî, ilim sıfatıyla ilgili olarak öncelikle Allah'ın ilminin tümel ya da tikel her şeyi kapsadığına ve kuşattığına dair yorumlar geliştirmiştir. Allah'ın, kendi zâtını bilip zâtı dışındaki başka varlıkları bilmemesinin imkânsız olduğunu O'nun yaratıcılığıyla ilişkilendirerek Gazzâlî, *başka* ifadesi kullanılan varlıkların, O'nun sağlam sanatı, düzenli ve muhkem fiiline karşılık geldiğini, bunların ise yaratıcının kudretine işaret ettiği gibi ilmine de işaret ettiğini söylemiştir. Gazzâlî devamında verdiği örnekte, bir kâtip tarafından birbiriyle uyumlu şekilde yazılan düzenli çizgileri gören bir kimsenin sonrasında onun yazma sanatını bildiğinden şüpheye düşmesi hâlinde o kimsenin akılsız olarak nitelendirileceğini ifade etmiş ve bu gerçeklik dahilinde örnekte geçen kâtipin yazma sanatını bildiğinin ortaya çıkmasına benzer biçimde bütün varlığı yaratan Allah'ın zâtını ve zâtı dışındaki bütün varlıkları bildiğinin ortaya çıktığını dile getirmiştir.⁵⁸

İslam filozoflarının benimsediği, zaman kapsamında bulunan değişim merkezli tikelleri bilmenin, zamansal bilgi niteliği taşıyacağı görüşüne⁵⁹ karşı Gazzâlî, Allah'ın ezelde âlemin varlığını var olma anında bildiğini ve bu ilmin tek bir sıfat olduğunu, bu sıfatın ezelde âlemin sonradan var olacağını, var olma anında onun var olmakta olduğunu, var olduktan sonra da var/meydana gelmiş olduğunu bilmeyi gerektirdiğini vurgulamıştır. Tüm bu hâllerin âlem üzerinde art arda meydana gelmesinin, ilim sıfatında asla bir değişmeye neden olmayacağından

⁵⁷ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 113-114.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 93.

⁵⁹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdula*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 46-47; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, thk. Fevzî Mitri Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts.), 45; Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri içinde* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 119; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, 328-329; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 283-284; İbn Sînâ, et-Ta'likât, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 1/41 vd., 51-53.

söz ederek Gazzâlî, burada değişenin sadece âlemin hâlleri olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Daha somut bir örnek olarak Gazzâlî, güneş doğarken Zeyd'in geleceğini bilen bir kimsenin, bu tek bilgiyle güneşin doğuşu anında Zeyd'in geldiğini, güneş doğduktan sonra da Zeyd'in bir süre önce gelmiş olduğunu bileceğinden bahsedip, böylece tek bir bilginin, bir şeyin ileride meydana geleceğini, şu an meydana geldiğini ve geçmişte meydana gelmiş olduğunu ifade eden bir anlamı kuşattığını ve hâdis varlıkları kuşatan Allah'ın kadim ve ezeli ilminin de böyle anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.⁶¹

Gazzâlî, İslam filozoflarının tikellerin bilinmesindeki yorumlarını ileri düzeyde kusurlu bulmuş ve hatta onları, ilgili yorumlarından dolayı dinleri temelden yıkmakla itham etmiştir. O, İslam filozoflarının benimsediği görüşte, söz gelimi Zeyd'in fert olarak kendisinin ve sonradan ortaya çıkan fiillerinin Allah tarafından bilinmeyeceği esasının bulunduğunu hatırlatmış ve bunun da Zeyd Allah'a itaat ya da isyan edecek olursa onun durumundaki değişimi Allah'ın bilmeyeceğine delalet ettiğini söylemiştir. Gazzâlî asıl eleştirisini ise bu ön açıklamadan sonra ortaya koymuştur. Allah'ın Zeyd'i fert olarak bilmemesi hâlinde Gazzâlî Allah'ın, Zeyd'in fiil ve davranışlarını, hatta onun mümin mi yoksa kâfir mi olduğunu da bilmeyeceğini, yalnızca mutlak anlamda insanın mümin veya kâfir olduğunu fertlere özel olmaksızın küllî bir bilgiyle bileceğini iddia etmiştir. Gazzâlî, İslam filozoflarının zikri geçen kabulleri doğrultusunda Allah'ın, peygamberliğini ilân ettiği hâlde Hz. Peygamber'in bu hâlini bilmeyeceğini, bu durumun her bir peygamber için geçerli olacağını ve Allah'ın ilkesel anlamda yalnızca insanlar arasında peygamberlik ilân edenleri ve onların bazı niteliklere sahip olduğunu küllî olarak bileceğini fakat bu meselenin duyu ile bilinecek nitelikte olmasından ve Allah'ın duyudan kaynaklanan şeyleri bilmemesinden dolayı belirli bir şahsın peygamberliğini bilmeyeceğini ileri sürmüştür. Bu sonucun sebebi olarak Gazzâlî, belirli bir şahsın zamana bağlı şekilde değişiklik gösteren durumlarını bilmenin, değişmeyi gerektireceği biçimindeki İslam filozoflarının benimsediği ilkeyi göstermiştir.⁶²

Allah'ın tikelleri bilmesinin tikellerdeki değişmeye bağlı olarak ilimde ve dolayısıyla zâta değişiklik teşkil edeceği biçimindeki felsefi iddiaya Râzî, Gazzâlî ile aynı düzlemde cevap geliştirmiş ve ilim sıfatının taalluk ettiği tikellerdeki değişimin sıfatta bir değişim gerektirmeyeceğini, izafet kavramıyla açıklamıştır. O, Allah'ın bütün hâdislerden önce varlığa sahip olduğunu, şimdi onlarla birlikte varlığının devam ettiğini, onlardan sonra da var olacağını ve izafetteki değişimin zâta değişimi zorunlu kılmadığını, aynı şeyin sıfatın değişen varlığa taallukunda da geçerli olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın bilineni bilen olmasının, O'nun ilmi ile bilinen arasında bir izafet olduğuna değinen Râzî, bilinenin değişmesi durumunda yalnızca izafetin değişmiş olduğunu öne sürmüştür.⁶³

Râzî açısından Allah'ın, malumatın yalnızca bir kısmını bilip diğerlerini bilmemesi, bildiği kısım için bir tahsis ediciye ihtiyaç duyduğu anlamının çıkmasına sebep olacak ve bu muhassis, O'nun bu kısmı bilmesini sağlamış olacaktır. Bu ise Allah'ın kemâl vasfında başkasına muhtaç olduğu sonucuna götürecektir. Fakat Allah'ın zâtı hakkında bunun düşünülmesi mümkün

⁶⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 129.

⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 129-130; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 139.

⁶² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 136-137.

⁶³ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 176.

değildir.⁶⁴ O'nun âlim olması, kendi zâtının bir gereğidir. Bununla birlikte O'nun zâtı, bazı malumatın bilinmesinin, diğer bazısının bilinmesinden evlâ olmasını gerektirmemektedir. Eğer O'nun zâtı bazısını bilmeyi gerektirmekte ise tamamını bilmeyi de gerektirmektedir.⁶⁵ Şu hâlde Allah'ın, tümel, tikel, mevcut, mādûm, gâib, hâzır, değişen ve değişmeyen bütün malumatı ezeli ilmiyle bildiği ortaya çıkmaktadır.⁶⁶

Râzî, Allah'ın ezeli ilmiyle tikelleri bildiğine dair görüşünü farklı delillerle desteklemiştir. Bu delillerden birinde Râzî, en temel hâliyle Allah'ın yaratıcı vasfını öne çıkararak Allah'ın, varlığın var edicisi olduğunu, varlığın yaratıcısının onları bilmesi gerektiğini, böylece O'nun tikelleri de bilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Râzî diğer bir delilde ilmin kemâle, cehaletin ise noksanlığa karşılık geldiğini, Allah'ın zâtının ise noksanlıklardan tenzih edilmesinin zorunlu olduğunu belirterek O'nun tikelleri de bilmesi gerektiği sonucunu çıkarmıştır. Üçüncü delilde Râzî felsefî düşüncede benimsenen temel prensibe atıf yapmıştır. Bu bağlamda o, mahiyetin oluşunun, belirli bir biçimde, belirli bir zamanda ve belirli gerçek bir şahsiyette olmasını sağlayan kayıtlarla sıfatlanmış olmasının, doğrudan ya da dolaylı şekilde Allah'ın zâtının malumatından olduğunu ifade etmiştir. Sonrasında Râzî *illeti bilmek malûlü bilmeyi gerektirir* şeklindeki felsefî ilkeyi işaret ederek Allah'ın kendi zâtını bilmesinin, tikelleri bilmesini de gerekli kıldığını belirtmiştir.⁶⁷

Tümel ve tikellerin bilinmesi konusunda ortaya çıkan zamansal alana bağlı değişken tikelleri bilmesinin, Allah'ın zamandan bağımsız ezeli ilminden ayrı olarak bir de zamansal alandaki nesne ve hadiselerle bağlı gerçekleşen ikinci bir ilminin meydana gelmiş olacağı ve Allah'ın iki ilimle âlim olacağı düşüncesini Râzî geçerli görmemiştir. Zira Allah'ın iki ilimle âlim olması durumunda O, her iki ilimle malumatın ya bütününe ya da onun bir kısmını bilecektir. Bütün malumatın her iki ilimle bilinmesi hâlinde, her iki ilmi mahiyet itibarıyla eşitleyeceği için her bir ilim diğerinin benzeri olacaktır. İki benzer şeyin aynı anda tek bir zâta ilişmesi ise muhaldir. Her iki ilimle malumatın bir kısmının bilinmesi hâlinde ise sonlu olanın katlarının da sonlu olmasından dolayı her bir ilimle bilinen malumat sınırlı olacağı gibi her iki ilimle bilinen malumat da sınırlı olacaktır. Bu sonuç, Allah'ın malumatının sonlu ve sınırlı olduğu anlamını da beraberinde getirecektir. Fakat Allah'ın zâtı açısından sonluluktan ve sınırlılıktan söz edilmesi imkânsızdır. Böylece Allah'ın bütün malumatı tek bir ilimle bildiği zorunlu olarak anlaşılmaktadır.⁶⁸

Allah'ın zâtını ilahi basitlik ilkesi ve zorunlu varlık kavramı etrafında tanımlayan felsefî düşüncede Allah'ın tikelleri tümel bir ilimle bildiği söylenerek O'nun zâtından ilim sıfatının soyutlanması da Râzî tarafından yanlışlanmıştır. Râzî, Allah'ın ilim sıfatının olması hâlinde O'nun ilminin bir nesneye taallukunun, insanın ilminin taalluku gibi olacağını ve böylece Allah'ın ilminin, insanın ilmine benzeyeceğini, bunun sonucunda da her iki varlığın ya kadîm ya da hâdis olması gerekeceğini iddia eden felsefecilere karşı varlık kavramı üzerinden cevap geliştirmiştir. Varlığın tek bir kavram olmasına karşın Allah'ın varlığının kadîm, insanın varlığının ise hâdis olduğunu belirterek Râzî felsefî argümanı geçersiz hâle getirmeyi amaçlamıştır.⁶⁹

⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü 'l-Hamsûn fî Usûli 'd-Dîn*, 49.

⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli 'd-Dîn*, 101.

⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü 'l-Hamsûn fî Usûli 'd-Dîn*, 49.

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli 'd-Dîn*, 101.

⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü 'l-Hamsûn fî Usûli 'd-Dîn*, 49-50.

⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli 'd-Dîn*, 111.

Allah'ın ezeli ilminin âleme taalluk etme biçiminin anlaşılmasındaki zorluk, Allah'ın zâtıyla ilişkili doğurduğu soruların dışında irade, kudret ve tekvîn sıfatlarıyla irtibatlı olarak Allah'ın ezeli ilmi karşısında insanın, gerçekleştirdiği fiillerde özgür olup olmadığı sorularıyla beraber kader tartışmalarında ortaya çıkmıştır. Nitekim Allah, kendilerine tebliğ ulaşıp iman teklif edilmeden, insanlardan hangisinin iman edeceğini hangisinin inkâr edeceğini ezeli olarak bilmektedir. Buna karşılık insanın muhatap olduğu tebliğ ve teklif ya da insanın iman ve inkârı zamansal süreçte gerçekleşmektedir.⁷⁰

Allah'ın ezeli ilminin âleme taalluk etme biçimiyle ilgili olarak Allah'ın zâtına yönelik kalamî görüşler, kalamın felsefî iddialarla mücadelesi çerçevesinde gelişmiştir. Kader tartışmaları ise daha çok farklı kalamî anlayışlar arasında gerçekleşmiş ve bu tartışmalarda öne sürülen görüşler, itikadî yaklaşımların ayırt edici niteliğini belirlemiştir. Temel olarak bu tartışmalara dair kalamî düşüncede Cebrî yaklaşım bütünüyle kaderci bir tavır sergileyerek insanın özgürlüğünden hiçbir şekilde bahsedilemeyeceği fikrini benimsemiştir. Mu'tezilî kelamcılar Allah'ın ezeli olarak nesne ve hadiselerin tamamını bildiğini kabul ederken,⁷¹ insanın sorumluluğunu temellendirebilmek için takdir edilmiş bir kader anlayışına karşı çıkmıştır.⁷² Fakat şunu belirtmek gerekmektedir ki; ezelde takdir edilmiş bir kader anlayışına karşı çıkması, Allah'ın ezeli ilminin bütün varlık alanını kuşattığı esasını sıkı şekilde savunan Mu'tezile kelamının, yalnızca bu hâliyle insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu temellendirmesi için yeterli olmamaktadır. Zira Allah'ın ezelde olacağını bildiği şeyin gerçekleşmesinin zorunlu olduğu ve O'nun yine ezelde olmayacağını bildiği şeyin gerçekleşmesinin imkânsız olduğu, Mu'tezile kelamcıları tarafından da kabul edilmiştir. Burada problem teşkil eden soru sadece ezelde ilahi iradeye bağlı olarak takdir edilmiş kaderin insanın özgürlüğü ve sorumluluğuna etkisi sorusu değil, daha geniş ölçekte Allah'ın ezelde, insanın fiilleri de dahil olmak üzere her şeyi bilmesinin insanı, gerçekleştirdiği fiillerde özgür kılıp kılmadığı sorusudur. Dolayısıyla bu soru, kader düşüncesinden uzak dursa da Allah'ın ezeli ilmiyle ilgili esas aldığı prensibi sebebiyle Mu'tezile kelamını bağlamaya devam etmektedir.⁷³

Cebrî ve Mu'tezilî yaklaşım karşısında Sünnî kelamcılar, varlık hakkında bilgidен yoksun bir ulûhiyet anlayışının ilahi varlığa ilişkin eksiklik izafe edilmesi sonucunu doğuracağı endişesiyle Allah'ın nesne ve hadiseleri ezeli ilmiyle bildiğini kabul etmekle birlikte Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretini yansıtan kaderin de varlığını savunmuşlardır. Fakat onlar, Allah'ın zaman dışı ilmiyle nesne ve hadiseleri ezelde bilmesinin, insanın özgürlüğünü, gerçekleştirdiği fiillerde kısıtlamadığına işaret etmişlerdir. Zira onlar açısından takdir ilahi ilme, o da maluma tâbi olduğu için ilme konu teşkil eden nesne ve hadiseler (malum) üzerinde etkide bulunmamaktadır.⁷⁴

Ehl-i Sünnet itikadının kader anlayışının ilk örneklerinden birini yansıtan *er-Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye* adlı risalesinde Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), insanın bir fiili gerçekleştirmesinden önce Allah'ın ilminde buna dair bir bilginin bulunmadığını iddia edenlere

⁷⁰ Ekrem Sefa Gül, “Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ile İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlahî Sıfatların Ezeliliği”, *Kelam Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2018), 137.

⁷¹ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 112-114.

⁷² Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 770-771.

⁷³ Kader tartışmalarında Fahreddin er-Râzî de ilgili soru doğrultusunda Mu'tezile'nin yaklaşımını eleştirmiştir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 199.

⁷⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, 72; Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/60.

cevap vererek Allah'ın, insanların neler yaptıklarını ve sonlarının ne olacağını bildiğini Kitab'a dayanarak temellendirmiştir. “*Biz sizden azabı birazcık kaldıracamız. Ama siz yine eski hâlinize döneceksiniz.*”⁷⁵ ve “*Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler apaçık önlerine çıktı. Geri gönderilseler bile yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancılardır.*”⁷⁶ ayetlerini Ömer b. Abdülazîz, insanların fiillerini, onlar gerçekleştirmeden önce Allah'ın ezeli ilmiyle bildiğine delil saymıştır.⁷⁷

İnsanın, Allah'ın ilminde yapılmayacak olarak bilinen bir ibadeti yapabileceğini ya da O'nun ilminde terk edilmeyecek olarak bilinen bir günahı da terk edebileceğini iddia edenlerin, Allah'ın ilmini geçersiz kılmaya çalıştıklarından bahseden Ömer b. Abdülazîz, bu iddianın yanlışlığını Abdullah b. Abbas'ın benzer bir söyleme verdiği cevaba atıfta bulunarak ortaya koymuştur. O, Abdullah b. Abbas'ın, böyle bir iddiaya karşı Allah'ın, fazlı ve rahmetinin bir sınırlandırma ve ayırım olmaksızın öylece serbest bırakılmadığına ve Allah'ın, ezeli ilminde bulunan bir şeyi geçersiz kılmak için peygamber göndermediğine dair ifadesine yer vermiştir. Ayrıca Ömer b. Abdülazîz “*O, kullarının yapmakta olduklarını ve önceden yaptıklarını bilir. O'nun dilemesi hariç, kimse O'nun ilminden hiçbir şeyi bilemez.*”⁷⁸ ayetinde insanın, ancak Allah'ın ilminde kendisi için tespit edilmiş olan sona ulaşacağını ve Allah'ın ilmi ile gerçekleşmekte olan bir şey arasında O'ndan gizli kalacak herhangi bir örtünün bulunmadığını belirtildiğini dile getirmiştir.⁷⁹ Sonrasında Ömer b. Abdülazîz, Allah'ın ilminin fiilden sonra geldiğini iddia eden kimsenin Allah'a karşı en büyük cehalete sahip olduğunu, bu iddianın aksine Allah'ın hiçbir şeyi yaratmadan önce, ezelde her şeyi bildiğini her şeye şahit olduğunu, onları yarattıktan sonra ise başlangıçlarında onlara ilişkin ilminde bir eksiklik olmadığı gibi onlar bir fiili gerçekleştirdikten sonra da O'nun ilminde bir artmanın olmadığını savunmuştur.⁸⁰

Ehl-i Sünnet itikadının öncüleri arasında zikredilen Hasan el-Basrî (ö. 110/728), insanın özgürlüğünü ortadan kaldıran kader anlayışına karşı çıkmış, bu anlayışı öne sürenleri eleştirmiş ve kaderin, Allah'ın ezeli ilmiyle beraber insanın özgürlüğünü öne çıkararak yorumunu benimsemiştir. Hasan el-Basrî, “*O gün geldiğinde hiç kimse Allah'ın izni olmadan konuşamaz. Onlardan kimi şakî kimi de saîddir.*”⁸¹ ayetini kadercilerin, Allah'ın kullarını anne karnında şakî ya da saîd olarak yarattığı, O'nun şakî yarattığının saîdliğe; saîd yarattığının da şakîliğe çevrilmesinin imkânsız olduğu şeklinde yorumladıklarını, bu ayetin onların anladığı doğrultuda anlaşılması hâlinde Allah'ın peygamber ve kitap göndermesinin, peygamberlerin insanlara davette bulunmasının bir anlamı kalmayacağını ifade etmiştir. Hasan el-Basrî bu ayetin, o günün saîdinin bugün Allah'ın emrine uyup o şekilde amel edene, o günün şakîsinin de bugün Allah'ın dinini hafife alıp yok sayana işaret ettiğini ileri sürmüştür.⁸²

Hasan el-Basrî Allah'ın emrine, kitabına ve adaletine muhalefet edenlerin, dinlerinde alabildiğine aşırıya gidenler ve cehaletleri sebebiyle her şeyi kadere yükleyenler olduğunu söylemiş, onların kendi işlerinde ise böyle bir kadercilikle yetinmeyip azimli ve tedbirli

⁷⁵ ed-Duhân 44/15.

⁷⁶ el-En'âm 6/28.

⁷⁷ Ömer b. Abdülazîz, “er-Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye”, çev. Cemalettin Erdemci, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 192.

⁷⁸ el-Bakara 2/255.

⁷⁹ Ömer b. Abdülazîz, “er-Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye”, 193-194.

⁸⁰ Ömer b. Abdülazîz, “er-Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye”, 195.

⁸¹ Hûd 11/105.

⁸² Hasan el-Basrî, “Risâle”, çev. Lütfi Doğan – Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3-4 (1954), 79.

davrandıklarını, bunun da hakikatin ağır, bâtılın hafif olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Hasan el-Basrî, onlardan birine dine ait bir emir verilecek olduğunda, kalemlerin kurduğunu ve alınlara kimin bahtiyar veya bedbaht olduğunu yazıldığını savunacağını, fakat onlardan birine dünya yolunda nefsinin yormaması, sıcak veya soğukta kendisini işe koşmaması, canını yolculukta tehlikelere atmaması ve rızkın nasılsa hazırlandığı söylenecek olduğunda bunu kabul etmeyeceğini dile getirmiştir.⁸³

Ebû Hanîfe, kaderin yorumlanmasında Hasan el-Basrî ile aynı tavrı sergilemiştir. O, Allah'ın meşîeti, ilmi, kazası, takdiri ve Levh-i Mahfûz'daki yazısı olmadan, dünya ve ahirette hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini, ancak Allah'ın Levh-i Mahfûz'daki yazısının hüküm olarak değil vasıf olarak yazılı olduğunu söylemiştir.⁸⁴ Hz. Peygamber ve sahabenin çizgisini belirlediği, sonrasında Ömer b. Abdülaziz, Hasan el-Basrî ve Ebû Hanîfe'nin izahlarla derinleştirdiği Allah'ın ilmi çerçevesinde açıklanan fakat insanı, gerçekleştirdiği fiillerde özgür kılan kader anlayışı Ehl-i Sünnet kelmacılarının da kader konusundaki yaklaşımını şekillendirmiştir.

Allah'ın ezeli ilmi, iradesi ve kudretinin, insanın gerçekleştirdiği ve gerçekleştireceği fiilleri kapsamamasının, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırdığı düşüncesiyle mutlak bir kader anlayışına yönelmesine ya da insanın özgürlüğünü sınırlandıracağı iddiasıyla kaderin bütünüyle inkâr edilmesine karşı çıkan Sünnî kelmacılar, her iki yaklaşımın yanlışlığını ortaya koyacak izahlar geliştirmişlerdir. *Ancak Allah'ın, olacağını bildiği şeyler olur* ifadesinin içerdiği temel prensibe bağlı kalmakla beraber ifadenin, cebre götürdüğü düşüncesini reddeden Râzî'ye göre bir şeyin olacağını bilgisi, onun olacağı şekilde olmasına tâbidir. Dolayısıyla bir şeyin olacağı şekilde olması, bu bilgiden ötürü değildir. Bu durumda Allah'ın nesne ve hadiselerin geçmiş, şimdi ve gelecek hâllerini ezelde bilmesinin, insanın fiilleri üzerinde zorlayıcı bir nitelik taşımadığı anlaşılmaktadır.⁸⁵

Kader anlayışına bütünüyle karşı çıkarken Mu'tezile'nin öne sürdüğü temel iddialardan biri, Allah'ın bütün kullarına imanı emredip onları bununla sorumlu tutmasıdır. Allah'ın kâfire de imanı emrettiğinden bahseden Mu'tezilî yaklaşım, emrin iradeye uygun olduğunu düşünmüş, murad edilenin yerine getirilmesini itaat olarak değerlendirmiş ve böylece Allah'ın iradesine bağlı takdir edilmiş bir kaderin varlığının kabul edilmesi durumunda Allah'ın, küfrünü irade etmesinden dolayı kâfir olan bir kimsenin, küfrü sebebiyle aslında itaat emiş olacağını savunmuştur.⁸⁶ İnsanın fiillerinin Allah'ın iradesinden bağımsız gerçekleşmeyeceği ilkesini benimseyen Râzî,⁸⁷ söz konusu Mu'tezilî argümana karşılık verirken öncelikle Mu'tezile'nin iradeyi emirle muvafık görmesinin yanlışlığına dikkat çekmiştir. Zira ona göre irade, emirle değil ilimle muvafakat hâlinindedir. Râzî bunun doğruluğunu, malum ortadan kalktığında ilmin de ortadan kalkacağını fakat emredilen şeyin yerine getirilmemesi hâlinde emrin yok olmasının gerekemeyeceğini ifade ederek ortaya koymuştur.⁸⁸ O, sonrasında kaderin kabul edilmesi durumunda kâfirin, ilahi iradeye boyun eğerek küfre sapsması sebebiyle aslında itaat emiş olacağı

⁸³ Hasan el-Basrî, "Risâle", 79-80.

⁸⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72.

⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 169-170.

⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 173; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 199-200; Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2007), 187.

⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 171.

⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 173; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 200.

iddiasını da itaatın, muradın değil emredilenin yerine getirilmesinden ibaret olduğunu, zira emrin zâhir bir sıfat, iradenin ise gizli bir sıfat olduğunu vurgulayarak çürütmek istemiştir.⁸⁹ Ayrıca Râzî Allah'ın, bütün oluşların yaratıcısı olduğunu ve bir şeyin yaratıcısının ise o şeyin varlığını irade eden olduğu anlamına geldiğini ifade ederek Allah'ın insan üzerindeki iradesine değinmiştir. Allah'ın, bütün oluşların yaratıcısı olduğu esas çerçevesinde Râzî, kâfırda imanın bulunmadığı bilindiği için, kâfırda imanın imkânsız olduğunu bileneceğini, dolayısıyla Allah'ın, onun imkânsız olduğunu bildiğini, bir şeyin imkânsız olduğunu bilen ise onu irade etmeyeceğini ve böylece O'nun, kâfirin imanını irade etmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştir.⁹⁰

İnsanın fiilleri açısından kaderi, insanın gerçekleştireceği fiillerin ezelde Allah tarafından bilinmesi şeklinde yorumlayan Ehl-i Sünnet kelamcıları, böylece Allah'ın ezeli ilminin kuşatıcılığı karşısında insanın, gerçekleştirdiği fiillerde özgür olamayacağı düşüncesine karşı çıkmış ve ezeli ilmin, maluma tâbi olduğu gerçeğinden hareketle insanın özgürlüğünü sınırlandırmayacağını kabul etmiştir. Sünnî kelamın kaderi ilim sıfatı çerçevesinde yorumlayarak ve ilahi ilmin de insanın özgürlüğünü kısıtlamadığını söyleyerek getirdiği izah, kaderin varlığı kabul edildiği takdirde insanın, gerçekleştirdiği fiillerde özgür sayılabilmesinin mümkün olup olamayacağı sorusuna tutarlı bir cevap niteliği taşımaktadır. Fakat ezeli ilme rağmen insanın neden imtihana tâbi tutulduğu sorusuna ise nihai olarak ilahi hikmete irca edilmesi dışında bir cevap geliştirilmesi oldukça zordur.⁹¹

b. Yaratma-Zaman İlişkisi

Kelamcıların ilahi ezellik-zaman ve sıfat-zaman ilişkisiyle ilgili izah geliştirdikleri bir başka mesele, ezeli varlık olan Allah'ın, hâdis varlık olan âleme yaratma fiiliyle taalluk etmesi olmuştur. Kelamcılar Allah'ın âlemi yaratmasını ilim, irade ve kudret sıfatları bağlamında değerlendirme konusu yapmışlardır. Mu'tezilî ve Eş'arî kelamcılar âlemin yaratılmasında ilim ve irade sıfatlarına değinip yaratma fiilini kudret sıfatına bağlı olarak açıklarken, Mâtürîdî kelamcılar, ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla irtibatı çerçevesinde yorumlamakla birlikte âlemin yaratılması fiilinin gerçekleşmesini, kudret sıfatıyla değil tekvîn sıfatıyla açıklamışlardır.⁹²

Kelamî yaklaşım, fâil-i muhtâr olarak vasıflandırılan Allah'ın, ilmi, iradesi ve kudretiyle bir ihtiyacı ya da ulaşacağı bir gaye olmaksızın, yaratacağı vakti ezelde irade ederek ve bilerek,⁹³ ezelde takdir ettiği vakitte âlemi yoktan yarattığı görüşü üzerinde birleşmiştir.⁹⁴ Bu şekilde kelamcılar, âlemin yaratılmasında, âlemi yaratacağı anda yaratmayı dileyen ilahi irade, bütün cüzleriyle onu kuşatan ilahi ilim, bunu gerçekleştiren ilahi kudret ve bu tekvîni meydana getiren

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 175; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 200; Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî İlmi'l-Kelâm*, 201.

⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 199.

⁹¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 148.

⁹² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 73 vd.; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1/69 vd.; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 115; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 186-187.

⁹³ İrade sıfatı, âlemin belirli bir vakitte meydana yaratılmasını gerekli kıldığında, iradenin âleme yönelmesi sebebiyle ilim de bu vakitte onun varlığının belirlenmesine yönelmektedir. Böylece irade, âlemin belli bir vakitte yaratılmasının sebebi olurken ilim de iradeye tâbi olarak âleme yönelmekte fakat ona herhangi bir etkiye bulunmamaktadır. Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 95.

⁹⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 55-56; Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 30-32; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 93, 95, 97, 129; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 147, 170.

ol emri şeklindeki ilahi kelâm arasında bir ilişki kurmuşlardır.⁹⁵ Kalamî yaklaşımın, âlemin yaratılması ve başlangıcına dair benimsediği böyle bir anlayış, Allah'ın tek kadîm ve ezeli varlık olmasını ve O'nun mutlak yaratıcılık vasfını, tevhid ve tenzih esaslarına uygun olarak tartışmasız şekilde ve bir tutarlılık çerçevesinde ortaya koymaktadır. Fakat söz konusu anlayış biçimi, zamanla ilişkisi içerisinde Allah'ın âlemi önceleme şekli, yaratma fiilinden önce zamanın bulunup bulunmadığı, zamanın yaratmaya dahil olup olmadığı, kâdir-makdûr, müessir-eser, fail-fiil, illet-malûl ilişkisinin zorunlu olup olmadığı, âlemin yaratılma zamanı, âlemin yaratılmasından önce Allah'ın fail ve yaratıcı olma vasfı gibi önemli ölçüde felsefî düşünce tarafından problem hâline getirilen birtakım meselelerin izah edilmesini gerekli kılmıştır.

Zamanla ilişkisi açısından kelâmın âlem anlayışında açıklığa kavuşturulması gereken meselelerden biri, Allah'ın âlemi ne şekilde öncelediği sorusu olmuştur. Âlemin ezeliğini savunan felsefî gelenek, *Âlem Allah'tan sonra, Allah ise âlemden öncedir* diyen bir kimsenin, bununla zaman değil zât bakımından bir önceliği kastetmiş olması gerektiğini öne sürmüştür. İslam filozofları, Allah'ın âleme önceliğinin zaman açısından olması durumunda kendi zâtı ile âlem arasında öncesi olmayan bir başka zamanın bulunacağını ve böylece zamanın da öncesiz olacağını, hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın öncesiz olması hâlinde ise hareketin de öncesiz olacağını ve hareketin öncesizliğinin de hareketiyle zamanın sürekliliğini sağlayan hareketlinin öncesizliğini gerektireceğini iddia etmişlerdir.⁹⁶

Gazzâlî, Allah'ın âleme önceliği konusunda bir izah geliştirmiş ve *Allah, âlem ve zamandan öncedir* ifadesinin, *Allah vardı ve âlem yoktu, sonra Allah yine vardı ve O'nunla birlikte âlem de var oldu; O vardı ve âlem yoktu* sözünün, *Yaratıcının zâtı vardı ve sadece âlemin zâtı yoktu; O vardı ve O'nunla birlikte âlem de vardı* cümlesinin ise *sadece iki zâtın var olması* anlamına geldiğini dile getirmiştir. Burada öncelik lafzıyla Gazzâlî, yalnızca Allah'ın varlık bakımından tekliğinin, tek başlılığının kastedildiğini, ifade etmiştir. Gazzâlî, konuyu anlaşılır kılabilmek için somut örnek üzerinden gitmiş, *Allah vardı, İsa yoktu; sonra O var olmaya devam ederken O'nunla birlikte İsa da var oldu* denildiğinde bu ifadenin, yalnızca bir zâtın varlığına ve diğerinin yokluğuna, sonra da iki zâtın var olduğuna işaret ettiğini, üçüncü bir şeyin varlığını ise gerektirmeyeceğini, zihnin, yapısı gereği zamana karşılık gelen üçüncü bir şeyi tasavvur etmekten zaman ve mekândan bağımsız düşünemediği için kendini alamayacağını fakat buna itibar edilemeyeceğini söylemiştir.⁹⁷ Söz konusu izahlarıyla Gazzâlî, zamanın sonradan ve yaratılmış olduğunu, ondan önce herhangi bir zamanın kesinlikle olmadığını ve Allah'ın, âlemin varlığından önce herhangi bir zamansal konumdan bağımsız olarak ezelde varlığa sahip olduğunu savunmuştur. Öyle ki varlığı âlemin yaratılmasıyla birlikte harekete bağlı olarak meydana gelen zamandan, âlemin yaratılmadığı ve hareketin olmadığı bir durumda bahsedilmesi mümkün değildir. Bu yüzden Allah'ın âlemden önceliğini belirtmek için kullanılan *Allah vardı ve âlem yoktu* ibaresi, geçmiş zamana bir atıf içermemekte, âlemin yaratılmadığı durumda Allah'ın zâtıyla birlikte başka hiçbir şeyin olmadığına ve yaratma fiilinin dışında hiçbir şeyin kalmadığına delalet etmektedir.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 77; Gül, "Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ile İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlâhî Sıfatların Ezeliliği", 133-134.

⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, 346, 348; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 292-293; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1964), 1/135-136; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 31-32.

⁹⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 32.

Âlemin yoktan yaratıldığı düşüncesi esas alındığında kelamın âlem anlayışına yönelik eleştirilerden biri, müessir-eser, fail-fiil, illet-malûl, tekvîn-mükevven arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğu kabulüne dayanmaktadır. Mâtürîdî, Allah'ın ezelde tekvîn sıfatına sahip olmasının, yaratılmışların (mükevven) varlığını da zorunlu kılmasını gerekli görmemiştir. O, eşyanın olduğu hâl üzere vücut bulması için Allah'ın ezelde tekvîn sıfatıyla vasıflandığını, bunun ezeli ilim, irade ve kudretin şeylere, belirlendiği zamanda meydana gelmesi için taalluk etmesine benzediğini söylemiştir. Burada sonradan hudûsun, fiilen vücut bulan şeyle ilgili olduğunu ve onu kapsayan ilahî ilim açısından bir değişikliğin söz konusu olmadığını söyleyen Mâtürîdî, fiilen vücut bulan şeyin, ona taalluk eden ilim ve kudret sıfatlarında bir değişiklik olmaksızın her oluşan nesne gibi vücut bulduğunu dile getirmiştir.⁹⁸

Felsefî düşüncede sebebin/müessirin zâtı gereği sebepli/eseri gerektirdiği, bu anlamda ezeli fail olan Allah'ın, fiilin de ezeli olmasının gerektiği iddia edilmiştir.⁹⁹ Âlemin varlığını ezeli olmak üzere bir sebebe dayandırırken, sebebi irade sahibi bir fail olma niteliğinden soyutlayan bu anlayışa Gazzâlî, failin, irade ederek ve irade edileni bilerek fiilin kendisinden çıktığı varlık olduğunu, filozofların ise gölgenin kişiden ayrılmaması gibi zorunlu bir ilişkiden bahsederek fail ve fiil arasındaki gerçek anlamı ortadan kaldırdıklarını belirtmiştir.¹⁰⁰ Ayrıca Gazzâlî, fiilin kadîm olmasının imkânsız olduğunu ileri sürerek karşı çıkmıştır. O, âlemin fiil olmasının, onun yoktan var olması anlamına geldiğini, âlemin ezeli olarak Allah ile birlikte olması durumunda, onun fiil olmasından bahsedilemeyeceğini savunmuştur.¹⁰¹ Râzî de müessirin varlığının, bir müessire muhtaç olan eser durumundaki âlemi ezelde gerektirmediğini öne sürmüştür.¹⁰²

Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle âlemi yaratmasının ancak yoktan yaratılmış bir âlem tasavvuruyla doğru şekilde ifade edilmiş olacağı¹⁰³ ve hatta âlemin sonradan yaratıldığı esasına karşı çıkan kimsenin yaratıcı varlık hakkındaki düşüncesinin hiçbir temele dayanmamış olacağı¹⁰⁴ prensiplerine bağlı olarak kelamî yaklaşımın savunduğu yoktan yaratmaya dayanan âlem tasavvuruna, ezeli âlem anlayışını benimseyen İslam filozofları tarafından âlemin yaratılma vakti ve bu yaratmanın neden daha önce ya da sonra değil de yaratma vaktinde gerçekleştiği şeklinde sorular yöneltilmiştir.¹⁰⁵ Bu soruya kelamın geliştirdiği cevap irade sıfatı üzerine kurgulanmış ve ilahi iradenin ezelde âleme varlığı ile değil yaratmasıyla yöneldiği ifade edilmiştir.¹⁰⁶

Allah'ın irade sahibi olduğunu, O'ndan meydana gelen fiilin, ancak bir tercih edici sayesinde birbirinden ayırt edilebilen imkân türlerini barındırmasıyla açıklayan kelamcılara göre Allah'ın zâtı, iki zıt olan şeye nispetinin aynı olmasından dolayı tek başına bu tercihi açıklamada yeterli değildir. Tesiri yaratılış üzerinde gerçekleşen kudret sıfatı da iki zıt şeye nispetinin aynı olması sebebiyle böyle bir tercih için yeterli değildir. Maluma tâbi olan ilim sıfatı ise birbirinin zıttı iki mümkün olduğu hâl üzere taalluk ettiği için böyle bir tercihi açıklamakta yetersiz

⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, 74.

⁹⁹ İbn Sinâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik*, 341; Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-İ'tikâd*, 96; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli 'd-Dîn*, 99.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü 'l-Felâsife*, 57-58.

¹⁰¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-İ'tikâd*, 97.

¹⁰² Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Ef'âri 'l-Mütekkaddimîn ve 'l-Müteahhirîn mine 'l-Ulemâ ve 'l-Hukemâ ve 'l-Mütekkellimîn*, 161; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli 'd-Dîn*, 99.

¹⁰³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-İ'tikâd*, 97.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü 'l-Felâsife*, 124.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü 'l-Felâsife*, 37-38.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-İ'tikâd*, 131.

kalmaktadır. Bu açıdan Allah, meydana geldiği vakitte âlemin varlığının mümkün olduğunu ve bu vakitten önce ve sonra onun varlığının imkân itibarıyla eşit olduğunu bilmektedir. Zira bu imkânların tamamı birbirine eşittir. İlim ise tüm bu mümkünlere bulunduğu hâl üzere yönelmektedir. Bu durumda iki zıttan birinin meydana gelmesini belirleyen ve hâdislerin belli bir zamana has kılınmasını sağlayan muhassis sebebin irade sıfatı olduğu anlaşılmaktadır. Bir şeyin muhassis olması ile müessir olması arasında fark bulunmaktadır ve bu durum kudret ve irade sıfatları arasındaki ayrımı göstermektedir.¹⁰⁷ İrade sıfatı, âlemin belirli bir vakitte yaratılmasını gerekli kıldığında, iradenin âleme yönelmesi sebebiyle ilim de bu vakitte onun varlığının belirlenmesine yönelmektedir. Böylece irade, âlemin belli bir vakitte yaratılmasının sebebi olurken ilim de iradeye tâbi olarak âleme yönelmekte fakat ona herhangi bir etkide bulunmamaktadır.¹⁰⁸ Kelamın iradeyi merkeze alarak açıkladığı âlem tasavvurunda, Allah'ın kadîm ve ezeli irade sıfatında bir değişme olmaksızın iradenin, âlemin belirli bir vakitte meydana gelmesine yönelmesi, yaratmanın neden daha önce ya da sonra değil de o anda gerçekleştiği sorusuna da cevap teşkil etmiştir. Yaratmanın vakti hakkında irade sıfatına atıfta bulunarak izahta bulunan kelimciler, irade sıfatının neden daha öncesi ya da sonrası yerine belirli bir vakitte âlemin yaratılmasına yöneldiği şeklindeki ikinci bir soruyu anlamsız ve tutarsız bulmuşlardır. Zira tüm vakitlerin, ezeli olan ilahi iradeye nispeti aynıdır.¹⁰⁹

Allah'ın, her şeyin yaratıcısı olduğu esasını savunan kelimî yaklaşım, söz konusu anlayışının bir neticesi olarak her şeyin yoktan yaratıldığını, bu yaratmanın zamanı da kapsadığını ve yaratmanın gerçekleşmediği durumda zaman diye bir şeyin mevcut olamayacağını öne sürmüştür. Öyle ki mutlak birlik, yaratıcılık, irade ve kudret, Allah'ın zamansızlığını, zamanın da yaratılmışlığını çağrıştırmaktadır. Kelamın, yaratmanın niteliğine dair kabulü, zamanın yaratma içinde tasavvur edilebilmesi için temel anlamda mutlak değil ilişkisel zaman anlayışının esas alınmasını gerekli kılmıştır. Bu yaklaşımından dolayı kelimî düşünce, zaman anlayışları arasında önemli ölçüde hareket merkezli ilişkisel zaman anlayışını kendi prensipleri açısından tercih edilebilir bulmuştur. İlgili anlayış çerçevesinde zamanın harekete bağlı olarak var olmasından dolayı âlemin yaratılmasından önce, kendisiyle birlikte var olacağı bir şey bulunmadığı için zamanın varlığı söz konusu olmayacaktır. Böylece yaratmanın gerçekleşmediği durumda Allah'ın zâtı dışında mevcut tek bir varlığın bulunmadığına işaret edilerek kelamın temel iddiasını oluşturan, Allah'ın mutlak anlamda tek ezeli varlık olmasının ve O'nun mutlak yaratıcılığının tutarlı bir biçimde ortaya konulması sağlanmıştır.¹¹⁰

İlahi varlık-zaman ilişkisi üzerine buraya kadar bahsedilenler dikkate alındığında söz konusu ilişkinin değerlendirilmesinde Tanrı tasavvuru ve Tanrı tasavvurunun etkisi altında gelişen zaman anlayışının temel niteliklerinin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Bu hâliyle ilahi varlık-zaman ilişkisi öncelikle nasıl bir Tanrı tasavvurunun benimsendiği ve sonrasında zaman kavramının nasıl yorumlandığına bağlı olarak kurulmaktadır.

Tanrı'nın tanımlanması, nitelendirilmesi ve tasavvur edilmesi açısından Yunan felsefi geleneğinde Aristo'nun *Hareket Ettirici* şeklinde kavramsallaştırdığı tanrısal varlık, yalnızca kendisi hakkında düşünce sahibi olan, âleme ilişkin ilk hareketi vermesi dışında başka hiçbir

¹⁰⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 94-95; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 107.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 95.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 97.

¹¹⁰ Engin Erdem, *İlahî Ezelilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 118-119.

tasarrufu bulunmayan oldukça aşkın bir nitelikte değerlendirilmiştir.¹¹¹ Yeni Eflatuncu felsefenin tasavvuru ise bilinç ve iradeden tamamen yoksun bir Tanrı'dan bahsetmektedir.¹¹² Semavî dinlerden ikisini temsil eden Yahudi ve Hristiyan dininin yorumu, ilahi varlığın bir taraftan bütünüyle antropomorfist bir yaklaşımla tahayyül edilmesini, hatta Hz. Yakup ile güreşip ona mağlup olması¹¹³ ya da teslis inancı bağlamında ulûhiyet vasıflarının üç ayrı varlık için geçerli sayılması¹¹⁴ gibi ulûhiyet esasları açısından ilahi varlığın zâtı hakkında düşünülmesi eksiklik çağrıştıracak bir nitelik arz etmektedir.

Aklî/felsefî açıdan sonsuzluk ve mükemmellik esası gereği, dinî/kelamî bakımdan ise tevhid ve tenzih doktrini gereği ulûhiyet vasfına sahip olan ilahi varlığın, her türlü eksiklik ve sınırlandırmadan uzak olarak tasavvur edilmesi zorunluluğu açıktır. Bununla birlikte yapılacak nitelendirmelerin, aklî izahların, her yönüyle ve bütünüyle O'nu tanımlaması, kapsamaması ve kuşatması mümkün değildir. Bu esaslar doğrultusunda İslam düşüncesi, ilahi varlıkla ilgili olarak Allah'ın zâtını her türlü eksiklikten münezzehe kılan, O'nu her bakımdan kemal sahibi varlık kabul eden bir tasavvur geliştirmiştir. Kelamî yaklaşım, Allah'ın zâtını daha çok ne ya da nasıl olduğu (niteleyici) değil, ne veya nasıl olmadığı (nefyedici) bakımından açıklamaya ve izah etmeye çalışmıştır. Fakat kelam bunu yaparken tevhid ve tenzih prensibini gözeterek ilahi varlığa ilişkin tasavvuru, soyut alanda kaybolmayacak ve agnostisizme hiçbir şekilde düşmeyecek kadar somutlaştırırken, somut alanda hapsolmayacak ve antropomorfizme engel olacak kadar soyutlaştırmıştır.

Bir bütün olarak varlığın hakikatini kavraması, insanın sahip olduğu imkân ve bağımsız kalamayacağı gerçeklikler ölçüsünde söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla insan, varlığın hakikatine dair ancak takip ettiği dinî/felsefî prensipler, sahip olduğu akıl ve kullandığı dilin sağladığı imkân yanında kendisinden bağımsız kalamayacağı zaman ve mekânın sınırları içinde düşünmek ve yorumda bulunmak durumundadır. Düşüncenin konusu ilahi varlık olduğunda da aynı şeyler geçerli olmaya devam etmekte ve zaman ve mekândan bağımsız düşünemediği için zihin, ilahi varlığın zâtı ve niteliklerini de zaman ve mekân karşısında konumlandırmak ve kıyaslamak suretiyle ilahi varlık hakkında kavrayış sahibi olma gayesi taşımaktadır. İlahi varlığın zâtı hakkında kelamın geliştirdiği tasavvur, hâdis ve hareket merkezli zaman anlayışını beraberinde getirmiştir. Fakat zamanın hâdis bir varlığa ve sınırlayıcı bir vafsa sahip olması ve bu zaman anlayışına göre bir varlığın zamanda kabul edilmesinin, onun hareket ve değişime muhatap olmasıyla ilişkilendirilmesi, Allah'ın zamandan münezzehe kılınmasını gerektirmiştir.

Zaman anlayışı Tanrı tasavvuruna göre şekillenirken sonrasında zaman anlayışının da Tanrı tasavvuru üzerinde belli ölçüde etkisi söz konusu olmuştur. Hz. Peygamber ve sahabe döneminde daha zamansal ve somut bir ilah anlayışının örnekleri bulunmaktadır. Söz gelimi bir kimse Hz. Peygamber'e, kendi üzerine mümin bir köle azat etmenin vacip olduğunu söyleyerek

¹¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, 265-266 (7 1072b-8 1073a); James A. Arieti – Patrick A. Wilson, *The Scientific & the Divine* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 118; Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 1/336-337; W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 286.

¹¹² Plotinus, *The Enneads*, ing. çev. George Boys-Stones – John M. Dillon vd. (UK: Cambridge University Press, 2018), (V. 1. 6); Arieti – Wilson, *The Scientific & the Divine*, 118; Roy Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, çev. Atilla Alan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 41-42.

¹¹³ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2020), Tekvîn 32: 22-32.

¹¹⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 97; Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 127-161.

yanında bulunan cariyeyi azat etmesinin uygun olup olmayacağı hakkında danışmış, bunun üzerine Hz. Peygamber cariyeye mümin olup olmadığını sormuş, evet cevabını aldığına ona bu kez “Allah nerede?” şeklinde ikinci bir soru yönelmiş ve cariyenin “O semadadır” cevabı karşısında, onun mümin olduğuna hükmetmiştir.¹¹⁵ Fakat Hz. Peygamber ve sahabeden sonraki dönemde kelamî yaklaşım, Tanrı tasavvuru açısından Müslüman zihinlerde oluşabilecek bozulmaların önüne geçebilmek ve Müslüman zihinleri bir düzlemde tutabilmek adına zamandan bağımsız, zaman dışı bir tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Bu yönüyle kelamda Allah’ın zamandan münezzehe kılınması, kelamın Aristocu zaman anlayışını benimsemesiyle ilişkilidir. Aristo’nun zaman anlayışındaki ezeliyet vurgusu kelamcılar tarafından reddedilmiş, fakat onun zaman hakkındaki tanımını kabul edilmiş ve dinin temel yaklaşımları dikkate alınarak böyle bir zaman anlayışında Allah’ın zamandan bağımsız, zaman dışı bir varlık olarak tasavvur edilmesi bir zorunluluk ifade etmiştir. Allah-âlem ilişkisi de aynı şekilde kadim olan Allah’ın zâtıyla ilgili zamansızlık, hâdis olan âlemlerle ilgili ise zamansallık vurgusuyla yorumlanmıştır. İlahi varlık-zaman, Allah-âlem ilişkisine yönelik kelamın getirdiği yorumlamalar, belli açılardan anlaşılması zor görünen özellikler taşımakta, esasen bu yorumlamalarda insan biçimci Tanrı tasavvuruna neden olabilecek izahlardan kaçınılarak bir yönüyle de ilahi varlığın zâtının kavranılamayacağı kavranılması sağlanmaktadır.

Sonuç

Zaman kavramı kelamda öncelikle yaratılmışlığı, âlemin sonradanlığını, zamansallığını açıklamak ve bu sayede Allah’ın varlığını ispat etmek üzere söz konusu edilmiştir. Kelamcılar zamanın ezeliyeti iddiasına karşı çıkararak onu hâdis âlemlerle birlikte değerlendirmişlerdir. Fakat zaman kavramının kelamî açıdan problem doğuran diğer bir yanı ise ilahi varlık-zaman ilişkisinde ortaya çıkmıştır. İlahi varlığa ilişkin hem ezeli hem de hâdis âleme müdahil bir tasavvur geliştiren kelamın, Allah’ın zâtı ve sıfatlarının zaman karşısındaki konumu hakkında izah geliştirmesi gerekmiştir. Ezeliyeti zamansızlık, zaman dışılık olarak değerlendiren kelamcılar, her şeyin yaratıcısı olan Allah’ın, her şeyin içerisine dahil saydıkları zamanın da yaratıcısı olduğunu öne sürerek ve zamanın yalnızca hareket ve değişimin söz konusu olduğu durumda geçerliliğinden bahsedebileceği gerçeğine atıfta bulunarak hareket ve değişimle ilişkilendirilmesi mümkün olmayan Allah’ın zâtını zamandan münezzehe kılmışlardır. Allah’ın zâtının zamandan bağımsız olduğu düşüncesi kelamcılarının hemen hepsi tarafından kabul görmüştür. Allah’ın zâtına ait sıfatlarla ilgili olarak bu sıfatların zamansal alana taalluk etme biçimi de ilahi varlık-zaman ilişkisi bağlamında ortaya çıkan problemleri göstermektedir. Bu sıfatlardan özellikle ilim, irade, kudret ve tekvîn, kelamcılarının açıklama çabası taşıdığı, Allah-âlem ilişkisini doğrudan yansıtan sıfatlar olmuştur.

Allah’ın ezeli ilminin her şeyi kuşatması, onun zamansal varlık olan âleme taalluk etmesi, iki açıdan problem ifade etmektedir. Bunlardan birincisi Allah’ın ezeli ilminin değişimden ibaret olan zamansal alana müdahil olmasının, O’nun ilminde dolayısıyla da zâtında bir değişmeye sebep olup olmayacağıyla ilgilidir. Kelamcılar Allah’ın ezeli ilminin zamansal alanda gerçekleşen nesne ve hâdisleri olduğu hâl üzere bildiğini ve bunlardaki değişimin Allah’ın ilminde bir değişikliği gerektirmeyeceğini savunmuşlardır. Onlar, Allah’ın ilminin küllî ve cüzî bütün varlık alanını kapsadığını vurgulayarak Allah’ın yalnızca küllî bir ilim sahibi olduğunu iddia eden İslam filozoflarına da tenkitlerde bulunmuşlardır. Allah’ın ezeli ilminin kuşatıcılığının zamansal

¹¹⁵ Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahihu’l-Müslim*, thk. Râid b. Sabri b. Ebî Alfe (Beyrut: Dâru’l-Hadâra li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 2015), “Kitâbu’l-Mesâcid”, 33.

anlamda doğurduğu ikinci bir problem, O'nun her şeyi ezelde bilmesinin, insanın özgürlük alanını kısıtlayıp kısıtlamadığı sorusuyla ilişkilidir. Kaderin zamansal problematiğini ifade eden bu konu kelamda kader tartışmalarına neden olmuş, Cebri düşünce insanın hiçbir fiilinde özgürlükten bahsedilemeyeceği iddiasıyla kaderci tutumu tercih etmiştir. Mu'tezile kelamı kaderi, insanın gerçekleştireceği fiillerin takdir edilmesi olarak değerlendirip böyle bir anlayışta insanın sorumlu tutulamayacağını ileri sürmüş ve kader anlayışına karşı çıkmıştır. Ehl-i Sünnet kelamcıları ise kaderi, meydana gelecek nesne ve hadiseleri ezelde Allah'ın bilmesi şeklinde yorumlamış, ilmin de maluma tâbi olduğu gerçeğinden hareketle Allah'ın ezeli bilgisinin, insanın özgürlüğünü gerçekleştirdiği fiillerde, sınırlandırmayacağını belirtmişlerdir.

Sıfat-zaman ilişkisinde problem teşkil eden bir başka mesele yaratma-zaman ilişkisidir. Yaratma-zaman ilişkisi, kelamda ilim, irade, kudret ve tekvîn sıfatları bağlamında ele alınmıştır. Kelamî yaklaşım Allah'ın ezelde ilim, irade ve kudret sahibi olduğunu ve yaratıcılık vasfına da aynı şekilde ezelde sahip olduğunu savunmuş, fakat ezeli iradenin belirlediği üzere yaratılışın gerçekleştiğini âlem ve zamanın da böylece meydana geldiğini dile getirmiştir. Allah'ın âlemi öncelemesinin zamanla ilişkilendirilemeyeceğini düşünen kelamcılar, âlemin yaratılmadığı bir durumda Allah'ın zâtında hiçbir şeyden bahsedilemeyeceği için zamanın da söz konusu olamayacağı ve bu sebeple zamansal anlamda bir öncelik ifadesinin herhangi bir gerçekçi ve tutarlı bir anlam taşımayacağını ileri sürmüşlerdir. Âlemin ezeliğini iddia edenlerin yaratılma vakti ve bu yaratmanın neden daha önce ya da sonra değil de yaratma vaktinde gerçekleştiği şeklindeki sorularına ise kelamcılar, ilahi iradenin ezelde âleme varlığı ile değil yaratmasıyla yöneldiğini ifade ederek cevap vermişlerdir.

Kelamın zaman kavramına ve zaman kavramıyla ilişkili olarak ortaya çıkan problemlere yaklaşımında, nasların çizgisini belirlediği ulûhiyet esaslarına bağlı geliştirilen ilahi varlık hakkındaki tasavvurun etkili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kelamî düşünce ulûhiyet esasları çerçevesinde benimsediği ilah tasavvuruna bağlı olarak bir zaman anlayışı inşa etmiş, sonrasında ilgili zaman anlayışını göz önünde bulundurarak ilahi-varlık-zaman ilişkisini açıklamıştır.

Kaynakça

- Adamson, Peter. *Great Medieval Thinkers: Al-Rāzī*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Arieti, James A. – Wilson, Patrick A. *The Scientific & the Divine*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Arslan, Hulusi. “Mu’tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri”. *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 55-74.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu’t-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkıyye, 1957.
- Bayın, İrfan. *İslâm Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu’l-Buhârî*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Beyrut: Dâru’l-Hadâra li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 2015.
- Bulgen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu – Hasan Hacac – Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *et-Ta’rîfât*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *Şerhu’l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Ebu’l- Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Luma’u’l-Edille fî Kavâidi Akâidi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemaa*. thk. Fevkiye Huseyn Mahmud. Beyrut: Âlimu’l-Kütüb, 1987.
- De Boer, Tjitze Jacobs. *İslâm’da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. İstanbul: Pınar Yayınları, 2022.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *el-Fıkhu’l-Ekber, İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Erdem, Engin. *İlahî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasen. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî’l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2009.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Ârâu Ehli’l-Medîneti’l-Fâdıla*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*. thk. Fevzî Mitrî Neccâr. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, ts.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Uyûnü’l-Mesâil*. çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Metinleri içinde*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadü’l-Esnâ fî Şerhi Esmâi’l-Hüsnâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gül, Ekrem Sefa. “Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ile İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlahî Sıfatların Ezelîliği”. *Kelam Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2018), 129-156.
- Günaltay, M. Şemsettin – Bayın, İrfan. *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Hasan el-Basrî. “Risâle”. çev. Lütfi Doğan – Yaşar Kutluay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3-4 (1954), 75-84.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *Kitâbu'l-İntisâr*, thk. Neyberg. Beyrut: Dâru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1993.
- İbn Fûrek. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimert. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Beyrut: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. thk. Süleyman Dünya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1964.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Fizik*. çev. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İskenderoğlu, Muammer. “İslam ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezelîliği Tartışmaları Üzerine”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2005), 43-54.
- Jackson, Roy. *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*. çev. Atilla Alan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*. çev. Serdar Uslu. 4 Cilt. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Ezel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. Ankara: İsam, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *Sahihu'l-Müslim*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Beyrut: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahrü'l-Kelâm*. thk. Veliyyü'd-Dîn Muhammed Salih el-Ferfûr. Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2000.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Ömer b. Abdülazîz. “er-Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye”. çev. Cemalettin Erdemci. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 192-203.
- Platon. *Timaios*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Fol Kitap, 2022.
- Plotinus. *The Enneads*. ing. çev. George Boys-Stones – John M. Dillon vd. UK: Cambridge University Press, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2007.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*. 2 Cilt. İran: İntişârâtü Beydâr, ts.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü Usûli'd-Dîn Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Ross, W. David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- Tarakçı, Muhammet. *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Teftâzânî, Ebu'l-Vefâ. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014.
- Türker, Ömer. “Halk Teorisi (Yoktan Yaratma)”. *Metafizik: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. haz. Ömer Türker. 1/360-383. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kıdem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/393-394. Ankara: TDV Yayınları, 2022.