

Başvuru: 17.04.2019

Kabul: 30.06.2019

Atıf: Serdar, Murat. "Âhirette Zaman". *Temâşâ Felsefe Dergisi* 11 (2019): 52-73.

Âhirette Zaman

Murat Serdar¹

ORCID: 0000-0002-8643-1869

Öz

Zamanın tanımlanması ilkçağlardan günümüze kadar felsefenin en önemli problemleri arasında gelmiş ve hala tartışılan bir konudur. Müslüman filozoflar ve mütekellimler de bu tartışmaya dâhil olmuşlardır. Zaman, dinler açısından da önemli bir kavramdır. Dinlerin yaşadığımız dünyada zamanla ilgili inanç ve ritüelleri bulunmaktadır. Âhîret inancını kabul edilmesi zorunlu bir öğreti olarak koyan dinler açısından zaman, ayrıca bir öneme sahiptir. Âhîret inancının bir akide olarak zorunlu görüldüğü İslam dininin kaynakları olan Kur'an ve Sünnette uhrevî âlem anlatılırken zaman ifade eden kelimelerin olduğu görülür. Bu da âhîret âleminin sonsuzluğu ile sayılan zamanı birlikte düşününce âhîrette zaman olup olmadığı problemini akla getirmektedir. İslam'ın dini metinlerde âhîretle ilgili süreçler ile ilgili bilgi verilirken gün, sabah akşam, yıl, ahkâb gibi zamansal ifadeler telaffuz edilmiştir. Bu lafızların geçtiği metinlerin zâhir anlamda literal anlaşılması durumunda âhîrette zamanın olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bununla birlikte âhîret âleminin dünyadaki düzenin kıyâmetle birlikte yok olmasından sonra gelen yeni bir yaratılış olması sebebiyle, metinlerde geçen zaman ifadelerini bildiğimiz anlamlarıyla anlamayı imkânsız hale getirmektedir. Âhîret âleminde zamanın olabileceğine ve olması gerektiğine, naslarla bildirilen hususları göz önünde bulundurarak akli yönden de delil getirmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Ahiret, Yevm, Ahkâb, Cennet sabahı, Hayat, Sonsuzluk.

Time in the Hereafter

Abstract

The definition of time is one of the most important problems of philosophy from primeval days to the present and it is still an issue discussed. Muslim philosophers and scholars of Ilmu'l-Kalam have also been involved in this discussion. Time is also an important concept for religions. Religions have rituals and beliefs concerning the time in the world we live in. Time is of particular importance for religions that adopt the belief in the Hereafter as an imperative doctrine. In the Qur'an and Sunnah, which are the sources of the Islamic religion, where belief in the Hereafter is seen as compulsory creed, it is seen that there are words that express time when the other world is told. This brings to mind the problem of whether there is time in the Hereafter when we consider the eternity of the Hereafter and the time counted together. In the religious texts of Islam, temporal expressions such as day, morning, evening, year and ahqâb were pronounced while giving information about the processes related to the hereafter. It is necessary to accept that there is time in the Hereafter if the texts in which these words are mentioned are literally understood. However, since the realm of the Hereafter is a new creation after the destruction of the world order with the doomsday, it makes it impossible to understand the expressions of time in the texts with the meanings we know. It is also possible to bring evidence in the rational sense by taking into account the fact that time can and should be present in the Hereafter.

Key Words: Time, Hereafter, Yawm, Ahqâb, Morning of Paradise, Life, Eternity.

¹ Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri. mserdar@erciyes.edu.tr

Giriş

Çok eski çağlardan beri filozoflar ve teologlar başta olmak üzere birçok bilim ve düşünce adamı zaman problemiyle ilgilenmişlerdir. Eski Yunan'da Aristo'dan (ö. MÖ. 322) çok daha öncesinde konuyla ilgili felsefe yapan filozofların olduğu bilinse de zaman felsefesi denildiğinde ilk akla gelen Aristo'dur. Aristo'nun zaman hakkındaki düşünceleri, kendisinden sonraki nesilleri derinden etkilemiş olması sebebiyle oldukça önemlidir. Ortaçağ felsefesinde baskın olan zaman anlayışı, genellikle Aristo'nun düşünceleri doğrultusundadır. Üstelik Aristo'nun fikirleri bazı farklılıklar olsa bile Müslüman filozofların da genel anlamda kabul ettikleri bir görüş olmuştur. Zamanla ilgili modern düşünceler ortaya çıkana kadar Aristo'nun yaptığı basit söylemiyle "hareketin sayımı" şeklindeki zaman tanımını genel bir kabul görmüştür. Modern felsefede yapılan yeni tanımlarda da hep bir hareket ve sayımdan bahsedilmesi Aristo'nun çağımıza kadar etkisini az veya çok hissettirdiğini söylemeyi mümkün kılar gözükmektedir.

Zaman, din kurumu açısından da önemli bir kavramdır. Dinlerin, sözlü veya yazılı olsun fark etmez, kutsal metinlerinde zaman ile ilgili kavramların geçiyor olduğu görülür. Bunun yanında her dinin kendine has bir takım zamansal ritüellerinin olduğu görülmektedir. Uğursuz sayılan, mübarek ve uğurlu kabul edilen saatler, günler, geceler, aylar dinden dine farklılık gösterse de varlıkları bilinen hususlardır. Zamanın bilinen anlamda en basit bölümlenmeleriyle alakalı bu öğretiler yanında bir başka önemli ilgili mesele de birçok dinin evren ve insanın yaratılışı hakkındaki öğretileridir. Farklı kültürlerde, onların inançlarıyla da alakalı olarak, farklı yaratılış mitolojilerinin olduğu bilinmektedir. Eski Mısır, Hint, Yunan, Asur, Sümer, Maya ve Türkler gibi tarihleri geçmişin çok derinliklerine uzanan kültürlerdeki yaratılış mitolojileri bunlara örnek olarak gösterilebilir. Tanrı'nın veya Tanrıların bu dünyayı ve insanı nasıl yarattığını açıklamaya çalışan dinsel metinlerde gün, ay, yıl, bin yıllar gibi zamanla ilgili kavramlar geçmektedir. Özellikle âhîret inancı olan dinler, başlangıç öğretilerinde olduğu gibi ölümden sonraki yaşam ile ilgili öğretilerinde de zaman ile ilgili söylemlere yer vermişlerdir. Bu durum bilhassa Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi büyük dinlerin kutsal metinlerinde açıkça görülmektedir.

Bu çalışmanın konusu İslam dini açısından âhîrette bir zaman olup olmadığı problemiyle ilgilidir. Daha zamanın neliği üzerinde bir görüş birliği sağlanamamış ve zamanın tanımlanmasının hala bir problem olarak tartışılıyor olması, âhîrette zaman konusunu çalışmayı gerçekten zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, probleme kesin bir yanıt bulmak amacından ziyade âhîrette mahiyeti bilinmeyen, bu dünyadaki bilinenen başka bir zaman olgusunun olduğu hipotezini savunan bir deneme olarak değerlendirilmelidir.

İslam teolojisi açısından âhîretteki zaman, sem'iyât diye isimlendirilen, ancak nakil ile bilinen mevzu- lar içerisinde değerlendirilecek bir konudur. Sem'iyât konuları içindeki bir meselenin epistemolojik dayanağı ise vahiydir. Vahiy ise ancak bir peygamberden öğrenilebilir. Bu sebeple âhîrette zamanın olup olmadığı prob- lemi İslam'ın teolojisinin konu edinildiği Kelam ilmine göre öncelikle nasslarla bilinecek bir sorunsal olarak değerlendirilir. İslami geleneğe nassların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda temel iki farklı yöntemin olduğu görülür. Bu yöntemlerden birisi dini metinlerin/nassların zâhir anlamını esas alan ve onları literal biçimde anlayan zâhir yöntemidir. Zâhir yöntemi lafızcı olup, dini metinleri sözcük anlamlarıyla anlamaya odaklanır. Diğer yöntem ise retoriği önemseyen, lafza değil anlama yoğunlaşan yöntemdir. Zâhir yöntem, dini nassları tevile yanaşmazken retorik yöntem gerektiğinde nassları tevil edebilmektedir. İslami geleneğe akli ön plana çıkararak, meselelere salt akli yönden yaklaşan filozofların yöntemleri onları mütakellimler ve

müfessirlerden ayırmaktadır. Sadece zaman konusunda değil, başka konularda da filozoflarla diğerleri arasındaki görüş farklılıklarının birçoğunun yöntemden kaynaklandığını söylemek yanlış olmasa gerektir. İslam düşünce geleneği ve Müslüman âlimlerin farklı yöntemler benimsemesi ortaya çıkan ürünlerin niteliğini de belirleyici etkenler olarak düşünülmelidir. Genel anlamda zaman problemi, özel anlamda âhiretteki zaman sorunu üzerinde görüş bildiren düşünce adamları benimsedikleri yönetime göre bir ürün ortaya koymuşlardır. Çalışmanın konusu ile ilgili söylenecek olursa, nassları literal anlamda anlayan lafızcı zâhir yöntemine bağlı olan bir müfessir, dini metinlerde âhirette zamanın olduğu ifade edilmiş diyecek, başka bir görüşü kabul etmeye yanaşmayacaktır. Öte yandan felsefi bakış açısıyla yaklaşan ve akli kullanan bir filozof nassa göre değil aklın ilkelerine, insanın tecrübelerine göre meseleye yaklaşacak, dînî nasslar kendisini desteklemiyorsa onları tevil etmeye çalışacaktır. Akıl ve nakil ikisini birlikte göz önünde bulundurmaya çalışan Kelam yöntemini kullanan bir mütekellim ise konuyu nassların zâhirine göre ayrı, aklın ilkelerine göre ayrı değerlendirecek ve bu ikisini uzlaştırma gayreti içine girecektir.

Makalenin konusuna geçmeden önce uhrevî âlemde zamanın olmayacağını iddia edenler olup olmadığı şeklinde akla gelen soruya da kısaca temas etmek gerekir. Bilebildiğimiz açık açık âhirette ya da cennet ve cehennemde hiçbir şekilde bir zamanın olmadığını söyleyen herhangi bir görüşe yaptığımız araştırmada biz ulaşamadık. Bizim böyle bir bilgiye ulaşamamış olmamız, elbette ki bu konuda kesin bir yargıda bulunmamızı doğru göstermez. Eğer var da biz ulaşamamışsak bu, bizim eksikliğimiz olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte bazı düşünürlerin görüşleri, âhirette zaman olmadığını düşündükleri şeklinde yorumlanmış olabilir. Nitekim İbn Sina'nın (ö. 428/ 1037) "zaman, dehr ve sermed" kavramlarını ayırıp, sermed anlamındaki sonsuzluğun bölünmeyeceğini ve sayılamayacağını düşünmesi,² Nasîruddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) âhîret hayatında noksanlık bulunmadığı için orayı zaman ve mekandan münezzeh olarak değerlendirip, Kur'an'ın bu konudaki açıklamalarını insanların anlaması için yapılmış alegoriler olarak yorumlaması³ onların ahirette zaman olmadığını düşündükleri şeklinde anlaşılmış olabilir. Yine Muhyiddin İbnu'l-Arâbi'nin (ö.638/1240) "el-ânu'd-dâim" nazariyesi kapsamında dün, bugün, yarın gibi zaman bölümlenmelerini değişken varlıklar için kabul etmesi, mutlak ve değişmeyen ilâhî hüviyet (el-Hazretü'l-İlâhiyye) bakımından ise hiçbir şekilde zaman sınırlamalarından söz edilemeyeceğini düşünmesi⁴, Mevlânâ Celâluddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) "Allah katında ne sabah vardır, ne akşam. Geçmiş, gelecek, ezel ve ebed orada yoktur. Oraya geçmiş Adem'le gelecek Deccâl sığmaz. Bunlar akl-ı cüz'înin ve hayvânî ruhun sahasındaki şeylerdir. Mekansızlık ve zamansızlık âleminde bunlar yoktur." şeklindeki sözleri⁵, İbn Arabî geleneğine mensup Davud-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) "Allah indinde sabah, akşam, mazi ve müstakbel gibi zaman ayrımları söz konusu değildir Bunlar, zaman içinde başlangıcı ve sonu olan varlıklardır. Öncelerinde içinde bulunmadıkları zaman olduğu gibi sonlarında da bulunmayacakları zaman olacaktır. Ancak öyle bir varlık vardır ki, bu zaman tarafından asla öncelenmez"⁶ şeklindeki görüşleri, kezâ Muhammed İkbâl'in (ö.1938) ilâhî zaman olarak isimlendirdiği süreçte hiçbir

² Bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ'et-Tabîyyât* (yy., ty.), 1: 157, 171-172; İbn Sinâ, *et-Ta'likât* (Kum, ty.), 43; Fahrüddin Râzî, *Şer u Uyû-ni'l-Hikme* (Kahire, ty), II: 146, 148.

³ Nasîruddin Tûsî, *Üç Risale*, çev. Harun Işık, Yasin İpek (İstanbul: İlke Yayıncılık,2019), 78-79.

⁴ Süleyman Uludağ, "Ân-ı Dâim", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 3 (Ankara: TDV, 1991), 101; Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *el-Fütühat el-Mekkiyye*, haz. Nihat Keklik (Ankara, 1990), 376-377.

⁵ Mevlânâ Celâluddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul,1991), VI: 2720 vd.

⁶ Bkz. Dâvûd-i Kayserî, *Nihâyetü'l-Beyân fi Dirâyeti'z-Zemân*, Davûdü'l-Kayserî, *er-Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayraktar (Kayseri: yy, 1997), 165-169; Çağfer Karadaş, "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* XV, II (2006): 12.

bölünmek, sıra takibi veya değişimin bulunmadığını, başı ve sonu olmadığını düşünmesi, ümmü'l-kitap olarak tanımlanan bu zaman boyutunda bütün tarihin sebep-netice sırasından bağımsız olarak bir tek bölünmez ebediyet üstü olan “şimdi“de toplanmış olduğunu ifade etmesi,⁷ sonsuz ebedilik âleminde zamanın olmadığını düşündüğü şeklinde yorumlanabilir.

Çalışmamızın iskeleti zamanın tanımlanması, Kur'an ve hadislerde âhiretteki zamana işaret eden nasslar ve delâlet yönleri ile bu konuda getirilebilecek aklı delillendirmeler şeklinde belirtilebilir.

1. Zamanın Tanımlanması

Zamanın tanımlanması çok erken çağlardan günümüze kadar devam ede gelen bir problematik olup bu konuda sayfalar belki ciltler dolusu eser yazılabilir. Bu çalışmanın konusu zamanın tanımlanması ve yapılan tanımların tartışılması olmadığı için biz bu konuda söylenen tüm görüşleri uzun uzun ele almak yerine, zihinde zamanla ilgili bir fikir/imağ oluşması açısından yapılan tanımlara genel anlamda göz atmaya çalışacağız. Ancak bu da çok kolay olmayacaktır. Çünkü zamanın neliği konusunda birçok farklı görüş olduğu gerçektir. Ebu'l- Berekat el- Bağdâdî (ö. 547/1152 [?]), zamanın ne olduğunu tanımlamaya çalışan görüşleri on grupta ele alarak şöyle sıralamıştır:

1. Anlamı olmayan bir isimdir
2. Varlığı olan bir harekettir ve duyularla algılanır.
3. Hareketin ölçüsüdür. Duyularla algılanamaz ancak zihin kavrar.
4. Bir cevherdir, başka varlığın kendisini taşımasına ihtiyaç duymadan vardır.
5. Bir arazdır. Kendisini taşıyacak bir cevhere ilintilenerek var olur.
6. Zaman ne cevherdir, ne de arazdır.
7. Zaman vardır.
8. Zaman yoktur.
9. Zaman sürekli olan bir varlığa sahiptir.
10. Zaman devamsız nitelikte bir varlığa sahiptir.⁸

Cürcanî (ö. 816/1413) ise bu farklı görüşleri beş gruba ayırarak şöyle tasnif etmiştir:

1. Zaman araz değildir. Kendisiyle birlikte hiçbir cisim bulunmayan, vacibu'l-vücut bir cevherdir.
2. Zaman hareket eden bütün cisimleri kuşatan en büyük felektir.
3. Zaman en büyük feleğin hareketidir.
4. Zaman hareketin sayımıdır.
5. Zaman, belli ve bilinen bir şey olup, onunla yenilenen belirsiz olan ölçülür.⁹

⁷ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Hamit Asrar (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ty.), 108.

⁸ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Mu'teber fi'l-Hikme* (Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, h. 1357-58), III: 36.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif* (İran, Kum: Münteşeratu'ş-Şerifi'r-Rıda, 1991), V: 102-114; ayrıca Faiz Kalın, “Zaman Kavramı Açısından El- Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ına Genel Bir Bakış”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II, 2 (2002): 166-170.

Zamanın ne olduğu konusunda bu kadar farklı görüşün olması, ortak kabul edilebilir kesin bir zaman tanımını yapmanın imkânsızlık derecesinde zor bir teşebbüs olacağı anlamına gelir. Bununla birlikte geçmişten yakın tarihe kadar yapılan zaman tanımlarına kısaca bir göz atmak faydalı olacaktır.

İslam dünyasında Eflâtun olarak tanınan, eski Yunan filozoflarından Platon'a (ö. MÖ. 347) göre zaman gökkürenin evrensel hareketidir.¹⁰ Semâvî cisimlerin hareketleri zamanın var olmasına sebep olur; zaman, bu hareketlerin zamanının süresinden başka bir şey değildir.¹¹ Zaman dairesel olduğu için ebediyetin bir benzeridir.¹²

Aristo, Platon'dan farklı olarak zamanı hareketin kendisi olmayıp, hareketin sayımı/sayısı olarak tanımlar. Başka bir deyişle öncelik ve sonralık düzeni içerisinde hareketin sayılarak ölçümünden ibarettir.¹³

Aristo'nun öğrencisi Lampsacuslu Straton (ö.MÖ. 270)⁴ Aristo'nun zamanı hareket ve sayı ile ilgili olarak tanımlamasını eleştirmiş ve onu, hareket ve sükûn halinde bulunan her şeyin ölçüsü veya miktarı şeklinde tanımlamıştır.¹⁴ Straton'dan sonra gelen ve onun etkisinde kalan Kıbrıslı Zenon (ö. MÖ. 263) ve Chrysippus (Hrisippos) gibi Stoalı filozoflar ise işin içine çabukluk ve yavaşlığı da katarak zamanı bir "aralık/fasıla" olarak tanımlamışlardır.¹⁵

Aristo'nun zaman tanımını eleştirenlerden biri olan Plotinus (ö. MS. 270), zamanın hareketin sayımı olmasını sorgulamış ve zamanı ölçen bir nefis veya zihin olmadan da zamanın var olabileceğini düşünmüştür. Plotinus'a göre, zaman hareketi ölçmez, fakat hareketle ölçülür; subjektif değil, gerçektir.¹⁶

Hıristiyanlığın sonsuzluk ve zaman anlayışını temellendirmede Platon ve Plotin'in görüşlerinden faydalanan Augustinus'a (ö. MS. 430) göre zaman aslında, ölçtüğümüz önümüzde akıp giden zamansal şeyin bizzat kendisi olmayıp, aksine onun zihnimize bıraktığı izlenimdir. İnsan zamanı, kendisinde bulunan ruh sayesinde ölçer. Dolayısıyla zaman insan ruhundaki bir uzamdır ve gerçekten vardır.¹⁷

Ortaçağ felsefesinde ve Hıristiyan teolojisinde önemli bir yeri olan *Saint Thomas Aquinas* (ö. 1274) Zaman ile hareket ve hareket eden nesne arasında zorunlu bir ilişki olduğunu ifade etmiş, zamanın varlığının harekete, hareketin varlığının ise hareket eden bir şeyin varlığına bağlı olduğunu belirtmiştir. Ona göre 'yaratma' zaman içinde değil, zamanla birlikte gerçekleştirilmiştir. Bu durumda zaman evrenden önce değil, evrenle

¹⁰ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 29a-34b.

¹¹ Mehmet Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 2 (1975): 80.

¹² Wolfgang von Leyden, "Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle", *The Philosophical Quarterly* 14, 54 (1964): 44.

¹³ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 218b, 220b; Aslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 117; Aslan Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristo Karşılaştırması", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (Bahar 2012): 222.

¹⁴ Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", 72.

¹⁵ Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", 73.

¹⁶ Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", 76.

¹⁷ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 123, 127, 129.

birlikte yaratılmıştır.¹⁸ Thomas, hareketin sadece fizik âlemdeki cisimlere ait bir özellik olmadığını, metafizik âleme ait ruhani varlıkların da kendilerine has bir harekete sahip olduğunu düşünür.¹⁹

İlk Müslüman filozof olarak kabul edilen Feylosofu'l- Arap el-Kindî (ö. 252/866 [?]), zaman konusunda bazı hususlarda farklı düşünse de Aristo gibi zamanı hareketin ölçümü olarak görür. Ancak zamanın ezeli- ebedî olması konusunda Aristoteles'ten ayrılır. Çünkü ezeli ve ebedî olan sadece Allah'tır. Kindî sadece zamanın değil, madde ve hareketin de sınırlı olduğunu kabul eder. Hareket sınırlı olunca, zorunlu olarak zaman da sınırlı olacaktır. Ona göre zamanın sonsuzluğu ancak ve ancak düşüncede mümkündür. Fakat bu imkân zamanın reel anlamda sonlu olduğunu değiştirmez. Yaratılan bir şey sonsuz olamaz.²⁰

Muallim-i Sâni Fârâbî (ö. 339/950) de zamanı Aristo'ya benzer şekilde tanımlamıştır. Ona göre zaman ile hareket arasında doğrudan bir hareket vardır ve zaman hareketin sonucu olarak meydana gelir. O, Aristo'dan farklı olarak, zamanın anlardan oluştuğunu düşünür.²¹

Meşşâî geleneğin en büyük temsilcisi İbn Sînâ da genel anlamda Aristo'nun etkisindedir. Ona göre de zaman hareketle ilişkilidir. Ancak zamansal sürekliliği öncelik-sonralık ilişkisine göre algılayıp hesap eden ise insanın ruhudur. Bununla birlikte zaman, ruhun ürettiği, tamamen öznel bir şey olmadığı gibi, ruhun fark edip kendi içinde saydığı sürelerin toplamı da değildir. Geçmiş ve gelecek zaman gerçekte bir varlığa sahip olmayıp, aklın düşündüğü kavramlardır. İnsan ruhunun zaman idrak etmesindeki etkisi sayıyı harekete ve zamana eklemesidir. Zamandaki öncelik ve sonralık, hareketteki öncelik ve sonralıkla ilgilidir. Bu öncelik ya da sonralığın ölçüsü zamandır. İbn Sînâ'ya göre sayma kabiliyetine sahip bir ruhun olmadığı yerde, ne sayı ve dolayısıyla ne de zaman olabilir.²² İbn Sînâ'ya göre, dehr (ezeli süre), geçici şeylere nispetle düşünüldüğünde, zaman adını alır. Fakat devamlı şeylere nispetle düşünüldüğünde, ona zaman adı verilemez.²³

İbn Rüşd de İbn Sînâ ile aynı düşünceleri paylaşır. Zamanı algılamak için, herhangi bir değişim ve bu değişimi algılayan bir ruh yeterlidir.²⁴ Ruhun olmadığı bir yerde (ki ruh saymaya kabiliyetlidir), sayı ve zaman yoktur. Ruh, kendisindeki sayma yeteneğini ancak bir öznedeki gerçekleştirebilir. Çünkü ruh kendi sayma yeteneğine göre konumlanmıştır.²⁵

Meşşâîlere yönelik tenkitleriyle tanınan²⁶ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, Straton gibi, Aristo geleneğinin zamanı hareketle ilişkili tanımlamasını eleştirmiş ve zamanın varlığa ait bir nitelik olduğunu, hareketle bir ilgisinin olmadığını zira hareketsizlik halinde de zamanın söz konusu olduğunu ileri sürmüştür.²⁷ Ona göre zamanın varlığı, harekete ve hareketsizliğe bağlı değildir. Buna karşın hareketin varlığı, zamanın varlığını

¹⁸ Ramazan Ertürk, "Aquinos'lu Thomas'ın Din Felsefesinde 'Zamanın Başlangıcı ve Yaratma' Sorunu", *Felsefe Dünyası Dergisi* 35 (2002): 82.

¹⁹ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 149.

²⁰ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 139-140.

²¹ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 141.

²² Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 142-143.

²³ Bkz. Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX (1973): 111.

²⁴ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 146.

²⁵ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 119.

²⁶ Mustafa Çağrıncı, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, X (Ankara: TDV, 1994), 300.

²⁷ Kemal Sözen, "Ebu'l-Berekât el- Bağdâdî'nin Zaman Teorisi", *Dini Araştırmalar* 10, 4 (2001): 165.

gerekli kılmaktadır.²⁸ Dolayısıyla zamanı “varlığın ölçüsü” olarak tanımlamak daha uygundur.²⁹ Dolayısıyla zaman, her varlığın var oluş sürecidir.³⁰ Ona göre zaman ezeli ve sonsuzdur.³¹

Matematikten fiziğe, felsefeden teolojiye birçok alanla uğraşmış olan İngiliz düşünür Isaac Newton (ö. 1727) zamanı mutlak ve göreceli olmak üzere iki kategoriye ayırmıştır. Mutlak zaman dışsal nesnelere bir ilişkiye sahip değildir ve kendi başına akan matematiksel zamandır. O, mutlak zamanı, her şeyi kuşatan süre olarak görür. Bu sürenin ölçütü, duyuşsal anlamda idrak edilen ve hareket kavramından elde edilen göreceli zamandır.³² İzâfî ve alışılmış zaman ise sürenin ölçüsü olarak dışsal ve hissedilen şeydir. İnsanların kullandığı gün, ay, sene gibi kavramlar gerçek zamanı ifade etmemektedir. Ona göre zaman, tanrısal özelliklere sahip olup, bölünemeyen ve parçalanamayan bir şeydir.³³

Immanuel Kant (ö. 1804) ise zamanın herhangi bir tecrübeden elde edilebilecek ampirik bir kavram olmadığını, idrakimizin a priori formu olduğunu söyler.³⁴ Zaman, ampirik olarak gerçektir çünkü görüngü olarak her şey (algısal görünümün nesnesi olarak) zamandadır. Zaman, “öznenin görü elde edebilmesi için” temel bir şarttır. Esas anlamda genel tek bir zaman olmasına rağmen, bu zaman öznenin özneye farklı algılanmakta ve yaşanmaktadır.³⁵

Henri Bergson (ö. 1941) zamanı, zaman ve süre (la Dureé) diye iki farklı şekilde değerlendirir. Ona göre birimlerle ölçülebilen devamlılığa zaman denilir. Bu devamlılığı sağlayan şey ise süredir. Süre, zamandan farklı olarak yaşamdaki oluşu ifade eder ve “yaşanan zaman” olarak nitelendirilir.³⁶ Ona göre yaşanan zaman şimdiki zamandan hareketle belirli zaman aralığını saymak ya da ölçmek demektir. Bergson’a göre bu anlamda saymak doğrudan doğruya mekânsal düşünceyle ilgilidir.³⁷ Bergson, olayların bir mekanda gerçekleşmesiyle ilgili olan zamanı, insanın idrak ve duyumu olan süreden ayrı değerlendirir. Şekerin suda erimesi için geçmesi gereken bir müddet vardır ki bu insanın dışında, olayın yaşanması ile ilgili bir zamandır. Bir de insanın şekerin erimesini beklerken kendi içinde duyduğu ve yaşadığı bir süre vardır. Bunlar aynı şeyler değildir.³⁸

Zamanın tanımlanması ve duyulanması ile ilgili yirminci yüzyılda Albert Einstein (ö. 1955), tarafından ileri sürülen “İzâfiyet Teorisi” geçmişte yapılan klasik mutlak ve gerçek zaman anlayışını alt üst etmiştir denilebilir. Einstein, bu teoriyle mutlak bir zaman ve mekânın olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin dünyada yaşayan bir insan için zaman farklı akarken, söz gelimi Vega’da ya da uzayın başka bir yerinde olan bir varlık için zaman farklı akacaktır. Biz yıldızların ışığını şimdi olarak gördüğümüzde, aslında bu ışığın kaynağı olan yıldız açısından bu milyonlarca ışık yılı öncesi olmaktadır. Bu ışığın uzayda ilerleme hızıyla

²⁸ Sözen, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, 163-164.

²⁹ Sözen, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, 172.

³⁰ Sözen, “Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Zaman Teorisi”, 184.

³¹ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1983), 224.

³² Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 155.

³³ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 307.

³⁴ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 177.

³⁵ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 180.

³⁶ Ali Osman Gündoğan, “Aristoteles’in Zaman Görüşü ile Bergson’un Zaman Görüşünün Karşılaştırılması” (Yüksek Lisans tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1988), 27.

³⁷ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 349.

³⁸ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986) 435; Ali Osman Gündoğan, “Aristoteles’in Zaman Görüşü ile Bergson’un Zaman Görüşünün Karşılaştırılması”, 30.

alakalıdır. Einstein'ın dikkat çektiği diğer etkenler de yerçekimi ve ona bağlı olarak ağırlıktır. Uzayın her yerinde yerçekimi aynı olmadığı için ağırlık da aynı değildir. Özetle söylemek gerekirse Einstein ışık hızı, yerçekimi ve ağırlığın etkin olduğu rölatif/ görelî bir zamanın olduğunu, herkes ve her şey için kesin, gerçek ve bir tek şekilde tanımlanan mutlak bir zamanın olmadığını ifade etmektedir. Einstein, klasik fiziğin üç boyutlu koordinat sistemine “süreklilik” olarak zamanı dördüncü bir boyut olarak eklemeler.³⁹

Geçmişten günümüze, zaman problemiyle ilgilenen ve zamanın ne olduğunu anlamaya ve tanımlamaya çalışan düşünür ve bilim adamlarının görüşlerinden verdiğimiz bu örnekler sonucunda zamanı nesnel bir gerçeklik olarak değerlendirip, genel geçer bir zaman tanımlaması yapma çalışmalarısıyla başlayan süreç, ortaçağdan sonra modern felsefede gittikçe öznel bir kavram olarak görülmeye evrilmiş denilebilir. İlk ve Ortaçağlarda hâkim olan düşünce hatta Newton da dâhil olmak üzere mutlak ve gerçek nesnel bir zamanın olduğu yönünde iken, Kant ve sonrasında insan zihninin, nihayetinde Einstein ile hız, yerçekimi, ağırlığın da ışın içine katıldığı öznel ve rölatif/görelî bir zaman anlayışı ortaya konulmuştur denilebilir.

Bu tanımların hemen hepsinde birkaç kavramın ortaklaşa ifade edildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu da bir mekanda öncelik ve sonralık sırasına göre gerçekleşen bir hareketin olması ve önceki hareketle sonraki hareket arasında geçen bir sürenin geçmesidir. Bu olgunun kendisine bakarak bir sayımdan bahsedilirse nesnel zaman, sayan kimseye göre düşünülecek olursa öznel zaman isimlendirmesi yapılmaktadır. İster hareketin veya iki hareket arasındaki hareketsizliğin süresi olarak düşünölsün, isterse bunu bir ölçüye göre sayan insan zihninin ürünü olarak kabul edilsin, zaman hareketle ilişkili düşünölmektedir denilebilir.

2. Kur'an'da Âhiretteki Zamandan Bahseden Ayetler

Kur'an içerdiği muhtevayı muhataplarına ifade etmek için gönderildiği toplumun dilinden yararlanmıştı. Zaten Kur'an'da vurgulandığı üzere Tanrı, peygamber aracılığıyla bir toplulukla iletişim kuracağında onların konuştukları dil ile bunu gerçekleştirmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla Kur'an, o günün Araplarının konuştuğu dildeki birçok kelimeyi onların kullandıkları anlamıyla kullanmış, kimi zaman bazı kelimelerin anlamına ilave anlamlar katmış, kimi zaman da yeni anlamlar yüklemiştir. Kur'an'ın bu şekildeki kullanımına konu olan kelimelerden bir kısmı da zaman ile ilgili kelimelerdir. Bununla birlikte Kur'an'da “zaman” kelimesi hiç geçmemektedir. Onun yerine süre, zaman anlamında “vakit” kelimesinin geçtiğini söyleyebiliriz.⁴¹ Her ne kadar zaman, Kur'an kelimeleri arasında yer almıyor olsa da zamanla ilgili birçok kelime Kur'an'da kullanılmıştır.

Kur'an'da âhiret hayatı ile ilgili olarak kullanılan zaman tabirleri genellikle yevm, elyevm, yevmeizin, kullema, izâ, hîne gibi belirsiz zaman lafızlarıdır. Ayrıca Meryem 19/ 62. ayette de “bukraten ve aşiyen” = sabah ve akşam şeklinde günün iki bölümünün ismi zikredilmektedir. Bütün bu ayetlerde bizim bildiğimiz zamanı ifadelendirmekte kullandığımız lafızlar, âhiretteki süreçler için kullanılmıştır. Zamanı sayarken

³⁹ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 308-309, Barry Parker, *Einstein'in Sırrı - Görelilik Görece Kolaylaştı*, çev. Selda Göktan (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2004) 49; Stephan Hawking ve Leonard Mlodinow, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, çev. Selma Ögünç (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2012), 84; Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş (İstanbul: Say Yayınları, 2012).

⁴⁰ İbrahim 14/ 4.

⁴¹ Örneğin Âl-i İmrân 3/189'de “اهتقون” ibaresinde ve yine Hicr 15/38'de “ولمجلأ تؤولأ” ibaresinde vakit kelimesi, kıyametin zamanı anlamında kullanılmıştır.

kullandığımız saniye, dakika, saat (60 dk), hafta, ay, yıl, asır, bin yıl, elli bin yıl Kur'an'da âhîret ile ilgili kullanılmamıştır. Saydığımız kelimelerden sadece saat, daha önce belirttiğimiz gibi kıyâmet günü/zamanı anlamında kullanılmıştır. Asırlar, devirler anlamına gelen ahkâb kelimesi de süresi tam olarak belirtilmemiş uzun zamanlar şeklinde yorumlanmış zamanla ilgili bir kelimedir.

Kur'an ayetlerinde âhîret ile ilgili zaman ifadelerinin nasıl anlaşılacağı konusunda kesin geçerli bir görüş birlikteliğinin olduğunu söylemek güçtür. Çünkü ayetlerde yer alan zamansal ifadeler, dünyada geçerli olan bildiğimiz zamanı ifade etmek için kullandığımız kelimelerdir. Dünya hayatı ile âhîret hayatı ise Kur'an'ın "O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür..."⁴² bildirimine göre birbirinden farklı âlemlerdir. Bu süreç Kur'an'da "yeni bir yaratılış"⁴³ şeklinde ifade edilmiştir. Kıyâmetin kopuşunu anlatan ayetlerde ise dünyanın büyük depremler ve sarsıntılarla sarsılıp, içindeki ağırlıklıkları çıkarıp dışarı atacağı,⁴⁴ yeryüzü ve dağların yerlerinden kaldırılıp birbirine çarptırılacağı ve darmadağın edilecekleri,⁴⁵ toz duman olacakları, yeryüzünde hiçbir yükselti ve engebenin kalmayıp her yerin dümdüz edileceği,⁴⁶ göğün erimiş bir maden gibi⁴⁷ olup yarılacağı, kapı kapı olacağı⁴⁸ ve bir tomar gibi dürüleceği,⁴⁹ güneşin ve ayın bir araya toplanacağı,⁵⁰ güneşin dürülüp katlanacağı,⁵¹ yıldızların ışıkları sönüp kararacakları, adeta silinip yok olacakları⁵² dökülüp saçılacakları⁵³ haber verilmiştir. Bu ayetlerde anlatılanlara göre bizim zamanı saymamız için bir ölçü görevi yapan güneş ve ay⁵⁴ kıyâmet koştuktan sonra mevcut olmayacaklardır. Güneş olmadığı için dünyadaki gece ve gündüz, yirmi dört saatlik bir gün, yedi günden oluşan bir hafta olmayacaktır. Yine ay olmayacağı için aylar da olmayacaktır. Üç yüz altmış beş gün ve on iki ay olmayacağı için yıl da olmayacaktır ki, bu durum bilindik zamanın tüm bölümlerini için geçerlidir.

Uhrevi zaman ile ilişkili Kur'an ayetlerinin hepsini bir makalede tek tek ele alıp değerlendirmek mümkün olmayacağı için konuya delâlet eden ayetlerden birkaçını örnek olarak incelemek daha doğru olacaktır. Biz, bu ayetlerden özellikle gün ve bir zaman gibi anlamlara gelen "yevm", sabah akşam anlamındaki "bukraten ve aşiyya" ikilemesinin yapıldığı Meryem 19/ 62. ayet ve uzun devirler anlamında yorumlanan "ahkâb" lafzının geçtiği Nebe, 78/ 23. ayetin probleme delâletleri bakımından nasıl anlaşılacakları üzerinde duracağız.

2.1. Gün Kelimesinin Âhîretle İlgili Kullanılması

Kur'an'da gün anlamındaki yevm (يَوْمٍ) kelimesi âhîret ile ilgili olarak farklı şekillerde kullanılmıştır. Bu kullanımları kabaca şöyle gruplandırmak mümkündür

⁴² İbrahim 14/48.

⁴³ İsrâ 17/49; Sebe 34/7; Kâf 50/15.

⁴⁴ Zilzâl 98/1-2.

⁴⁵ Hâkka 69/14.

⁴⁶ Tâhâ 20/105-107.

⁴⁷ Meâric 70/8.

⁴⁸ Nebe' 78/19.

⁴⁹ Enbiyâ 21/104.

⁵⁰ Kıyâmet 75/9.

⁵¹ Tekvîr 81/1.

⁵² Mürselât 77/8; Tekvîr 81/2.

⁵³ İnfitar 82/2.

⁵⁴ En'âm 6/96; Yûnus 10/5.

a) İsim Tamlaması şeklinde (Yevmu'l-...): Yevm kelimesinin bir isim tamlamasının tamlayanı, nahivdeki ifadesiye muzaaf olarak kullanıldığı ayetlere baktığımızda şu örnekleri zikredebiliriz: Yevmu'd-dîn=din günü,⁵⁵ yevmu'l-kıyâme=kıyamet günü,⁵⁶ yevmu'l-hisâb=hesap günü,⁵⁷ yevmu'l-vakti'l-ma'lûm=bilinen vaktin günü,⁵⁸ yevmu'l-hasreh=hüsran günü,⁵⁹ yevmu'l-ba's=diriliş günü,⁶⁰ yevmu'l-hulûd=ebedilik günü,⁶¹ yevmu'l-fasl=ayrılma günü,⁶² yevmu'n-nefh=nefh günü.⁶³

b) Sıfat Tamlaması şeklinde (el-Yevmu'l-âhir): Son gün, sonuncu gün anlamındaki bu tamlama, Kur'an'da, âhiret âlemi için kullanılmaktadır.⁶⁴

c) Bugün Anlamında (el-yevm): Türkçede geçen güne dün, gelecek güne yarın, şimdiki güne de bugün demektediriz. Arapçada ise bu kelimeleri şöyle belirtebiliriz: ems (سم، أ، س) = dün, ğaden (د، ل، ا، دغ) = yarın, el-yevm (ل، ا، م، و، ي، ا، اذ، م، و، ي، ل، ا) = bugün. Kur'an'a baktığımızda âhiret süreci için şimdiki gün, bugün anlamında hem “موي ل”⁶⁵ kelimesinin hem de “اذه م موي” (onların bugünü)⁶⁶ ve “اذه م موي” (sizin bugününüz)⁶⁷ şeklinde zamirlerle yapılmış tamlamalar halinde kullanıldığını görmekteyiz.

d) Bir gün anlamında (yevm): “موي” kelimesi “ل” almadan kullanıldığında, herhangi bir gün, bir tek gün anlamına gelir. Kelimenin çoğulu “موي” şeklindedir. Kur'an'da âhiretle ilgili olarak bu anlamda kullanıldığı mealen “Ateşte bulunanlar cehennem bekçilerine: Rabbinize dua edin, bizden, bir gün olsun azabı hafifletsin! diyecekler.”⁶⁸ şeklinde ayet konumuz açısından da önemlidir. Bir tek gün anlamındaki bu kelime Kur'an'da âhiret ile ilgili ayetlerde bir sıfat tamlamasının niteleneni olarak zikredilmiştir. Söz konusu ayetlerde yapıları bakımından iki türlü sıfat tamlaması yapılmıştır. Bunlardan birisi bir isim ve sıfat anlamındaki bir kelime ile yapılan tamlamalardır. Bunlara örnek olarak şunlar zikredilebilir: yevmun kebir = büyük bir gün,⁶⁹ yevmun elim = Acı veren/ acılı bir gün,⁷⁰ yevmun meşhûd = müşahede edilen gün.⁷¹ Diğer sıfat tamlaması ise yevm kelimesinin nekra (belirsiz) olarak zikredilmesinden sonra onu açıklayan bir cümle zikredilmek suretiyle yapılanlardır. Örnek olarak “Kendisinden şüphe olmayan gün”,⁷² “İnsanların bir araya toplanacağı gün”,⁷³ “Hiç kimsenin bir başkasının yerine bir şey ödeyemeyeceği... gün”,⁷⁴ “Allah'a döneceğiniz gün”,⁷⁵ “gönüllerin ve gözlerin döneceği gün”⁷⁶.

e) O gün ki... anlamında zarf olarak (yevme): Yevm kelimesinin bu şekilde kullanıldığı bir çok ayet bulunmaktadır. Bunlardan birkaçını örnek vermek gerekirse: “Unutma o günü ki, onları hep birden toplayacağız; sonra da, Allah'a ortak koşanlara: Nerede boş yere davasını güttüğünüz ortaklarınız? diyeceğiz.”⁷⁷ “Sur'a

⁵⁵ Fâtiha 1/4; Saffât 37/20.

⁵⁶ Bakara 2/85, 113, 174,212; Nisa 4/87, 141,159.

⁵⁷ Sâd 38/16, 26, 53.

⁵⁸ Hicr 15/38.

⁵⁹ Meryem 19/29.

⁶⁰ Rûm 30/56.

⁶¹ Kâf 50/34.

⁶² Saffât 37/21.

⁶³ Secde 32/29.

⁶⁴ Bakara 2/8, 62, 126, 177.

⁶⁵ A'râf 7/51; Nahl 16/27; Yâsîn 36/54.

⁶⁶ A'râf 7/51.

⁶⁷ Secde 32/14; Zümer 39/71.

⁶⁸ Mü'min 40/49: “بِإِذْعَالِ نَمِّ الْعَوِيِّ النَّعْفُخِيِّ مُمْلَبَّرٍ اَوْعْدًا مَهَجَّجَ عَزَّخَ لِي رَائِلًا أَيْ فِ نَيْ دِلًا لَأَفَوْ”

⁶⁹ Hûd 11/3.

⁷⁰ Hûd 11/26.

⁷¹ Hûd 11/103.

⁷² Âl-i İmrân 3/9, 25.

⁷³ Hûd 11/103.

⁷⁴ Bakara 2/48.

⁷⁵ Bakara 2/281.

⁷⁶ Nûr 24/37.

⁷⁷ En'âm 6/22.

üfürüldüğü o gün mülk O'nundur.”⁷⁸ “O gün dilleri, elleri ve akları kendileri aleyhinde yaptıklarına tanıklık yapacaklar.”⁷⁹ Kur'an'da yevme'nin bu şekilde kullanıldığı daha birçok ayet bulunmaktadır.

f) Bir gün ki/ o zaman ki... anlamında (yevmeizin): Cümlede genel olarak zaman zarfı görevinde kullanılan bu kelime Kur'an'da birçok ayette geçmektedir. Örnek olması bakımından birkaç tanesi mealen zikredilecek olursa: “Mücrimleri, boyunlarına zincirler vurulmuş olduğu zaman göreceksin.”⁸⁰ “O zaman mülk Allah'ındır. Onlar arasında hükmü verir.”⁸¹, “Kıyâmetin koştığı gün, o gün birbirlerinden ayrılırlar.”⁸²

Kur'an'da âhiret ile ilgili olayların anlatıldığı ayetlerde gün kelimesinin bu kullanımları zâhir yöntemi veya lafzi/literal yonteme göre doğrudan âhirette zamanın olacağını ifade eden nakli delillerdir. Ancak âhiret âleminin, bu dünyadan farklı bir âlem oluşu nedeniyle meseleye aklî yönden retorik yöntemle yaklaşanlara göre Kur'an'daki bu tür lafızlar, bilinen zamana ve zaman dilimleri anlamında anlaşılabilirliği doğru olmayacağından, mecâzî ifadeler olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla âhirette bir gün denildiğinde, bu bildiğimiz yirmi dört saatlik bir zaman dilimi olmayıp bir süre, bir vakit anlamında mahiyeti, süresi belli olmayan bir zaman olarak anlaşılmalıdır. Âhiret âleminde “bugün” denildiğinde haftanın günlerinden içinde bulunduğumuz falanca gün değil, içinde bulunulan zaman olarak anlaşılması gerekir. Aksi takdirde aklen zorunlu olan bir çelişki orta çıkar ki, bu da muhali kabul etmeye götürür. Bu çelişki ve muhallik, yeni bir yaratılışın gerçekleştiği âhiret âleminde, olmayan güneş ve ayımızın hareketlerine göre belirlenen sürelerin âhirette aynen buradaki gibi olduğu düşüncesidir.

2.2. Cennette Sabah Akşam İfadeleri

“Cennette selamın dışında boş bir söz işitmezler. Sabah akşam orada kendilerine ait rızıkları vardır.”⁸³ ayetinde geçen “سَبَّحَ” sabah, “أَشْرَعُ” ise akşam anlamındadır. Dolayısıyla bu ayette şimdiki bildiğimiz günün iki bölümünü isimlendirdiğimiz kelimeler cennet hayatı ile ilişkilendirilmiştir.

Bukra, gündüzün başı, sabah namazıyla güneş doğuncaya kadar olan süre, sabahın erken vakti anlamına gelir.⁸⁴ Söz konusu kelime, Kur'an'da başka ayetlerde de “sabah” anlamında kullanılmıştır.⁸⁵ Aşiyî kelimesi ise gündüzün nihayeti, akşam⁸⁶ anlamındadır. Bukra kelimesinin aşiyî ile birlikte zikredilmesi yanında yine akşam anlamına gelen “esîl”⁸⁷ ile birlikte “bukratan ve esîla” şeklinde geçtiği ayetler de bulunmaktadır.⁸⁸ Aşiyî kelimesinin de “bi'l-aşiyî ve'l-ibkar”⁸⁹ şeklinde zikredildiği bir ayet bulunmaktadır. Müfessirler gerek “bukratan ve aşiyîâ”, gerek “bukratan ve esîla” ve gerekse “bi'l-aşiyî ve'l-ibkar” ifadelerinin birlikte bir deyim olarak kullanıldığında günün farklı iki bölümünü ifade etmekten ziyade “devamlı, sürekli” anlamlarına geldiğini belirtmişlerdir. Bir deyim olarak bu tabirin devamlılık anlamını esas alan âlimler, cennette bilinen

⁷⁸ En'âm 6/73.

⁷⁹ Nûr 24/24.

⁸⁰ İbrahim 14/49.

⁸¹ Hac 22/56.

⁸² Rûm 30/14.

⁸³ Meryem 19/62.

⁸⁴ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, thk. M. Seyyid Keylani (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.), 58, Fahrudin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Mısır: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1303), XVI: 5.

⁸⁵ Meryem 19/11; Furkan 25/5; Ahzab 33/42; Fetih 48/9; Kamer 54/38; İnsan 86/25.

⁸⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 335-336.

⁸⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 19.

⁸⁸ Furkan 25/5; Ahzab 33/42; Fetih 48/9; İnsan 86/25.

⁸⁹ Mümin 40/55.

sabah akşam olmadığı için söz konusu ayette anlatılmak istenen hususun cennetlikler için cennette devamlı, tükenmeyen ve kesintisiz bir rızkın olacağını ifade etmişler, bu görüşlerini Kur'an'dan "Ardı arkası kesilmez ve asla men olunmaz."⁹⁰ ayeti ile de desteklemişlerdir.⁹¹

Bu âlimlerden birisi olan Fahrüddin Râzî (ö. 606/1210), "bukraten ve aşyya" denmesinden maksadın; cennet rızıklarının devamlılığını anlatmak olduğunu söyleyip, bu tabirin "devamlılığı" kastederek, "Ben sabah-akşam. erken-geç falancanın yanındayım." demek gibi olduğunu ifade eder. Fahrüddin Râzî, Allah'ın cennetliklerin cennette ne bir güneş, ne de bir zemheri görmeyeceklerini⁹² bildirdiğini, Hz. Peygamber'in (sav.) de Rabbin katında sabah ve akşam olmadığını haber verdiğini söyledikten sonra cennette bildiğimiz anlamda dünyadaki sabah ve akşam olmadığını, çünkü gecenin olmadığını ifade eder. Dolayısıyla söz konusu ifadelerin iki anlama gelebileceğini belirtir. Birinci ihtimal cennette sabah akşam yemeklerini yeme vakitlerini anlayacakları bir alâmet yaratılacak olabilir. İkinci ihtimal ise tıpkı dünyadaki sabah akşam yemek yeme âdetleri gibi, istedikleri her zaman rızıkları hazır olacak demek olabilir.⁹³

Fahrüddin Râzî'ye benzer şekilde cennette sabah akşam olmadığını belirten Kurtûbî (ö. 671/1273), sabah akşam, ifadesini "fasılalar" şeklinde diye yorumlamıştır. Kurtûbî, bu ayete yapılan farklı yorumlara da yer verir. Onun aktardığı yorumları özetle şöyle ifade etmek mümkündür:

Yahya b. Ebî Kesîr (ö.129/747) ve Katâde'nin (ö. 117/735) yorumları ki onlar, Araplar için en rahat ve huzur verici nimetin sabah akşam yiyecek ve içecek imkânı bulmalarıdır. Böyle sabah akşam yemeğine sahip birisi, onlara göre büyük nimet içinde demektir. Allah da cennette devamlı rızık olduğunu onlara müjdelemiştir.

Bu deyim, bir kimsenin "Ben sabah-akşam seni anıp duruyorum." demesine benzer ki, "seni hatırlayışım daimadır, süreklidir." demektir.

Bir vakitte lezzetlendikten sonra bir diğer vakitte lezzetlenmek anlamında da olabilir. Çünkü burada bir halden bir diğer hale geçiş zamanları kullanılmıştır.

Sabah yemeğinin şekli ve nitelikleri, akşamının şekil ve niteliklerinden farklıdır. Bunu ise ancak hükümdarlar bilirler. İşte cennette de sabah rızkı, akşam rızkından farklı olacaktır. İçinde buldukları nimet ve huzurları daha bir artsın diye nimetleri çeşitlenip, duracaktır.⁹⁴

Müfessirlerin yorumlarına dikkat edildiğinde yapılan açıklamalarda âhirette zamanın olmadığı değil, orada ebedî nur ve aydınlık olacağından⁹⁵ bilinen anlamıyla sabah, akşam, gece, gündüz olaylarının olmadığı görüşünde oldukları ve âhirette bu dünyadakine benzemeyen bir zamanın olduğunu düşündükleri görülür. Zira Râzî, cennette farklı iki öğün olabileceğini ve bu öğünler arasındaki farkın yaratılacak bir alametle mümkün olabileceğini söylemektedir. Kurtûbî ise fasılalar halinde rızıklandırılacaklar şeklinde yaptığı yorumda esasen zaman olgusunu reddetmemiştir. Keza naklettiği görüşlerde de cennette bizim bildiğimizden farklı olan iki fasıla, iki gaffle, iki vakit gibi tabirlere yer vermesi mutlak anlamda zaman olmayacağı değil, dünyadaki zamanın olmayacağını düşündüklerini söylememize imkân vermektedir.

⁹⁰ Vakıa 56/33.

⁹¹ Fahrüddin Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), XV: 379; Muhammed Kurtûbî, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul:Buruc Yayınları, 2000), XI: 230-233; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul, ty.) VI: 530.

⁹² İnsan 76/13.

⁹³ Fahrüddin Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, XV: 379-380.

⁹⁴ Kurtûbî, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, XI: 230-233.

⁹⁵ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsirü'l-Münir*, çev. Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız (İstanbul: Risale Yayınları, 2003), VIII: 367-368.

Öte yandan, bu ayette kast edilenin ne olduğu ile ilgili hadise dayanan yorumlar da bulunmaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm Tirmizî (ö. 320/932), Meryem suresindeki bu ayeti okuyup, merak eden bir adamın Hz. Peygamber'e "Cennette gece var mıdır?" diye bir soru sorduğunu, Hz. Peygamber'in de orada gece diye bir şeyin olmayacağını, sadece ışık ve nur olacağını Allah'ın sabahı öğleye, öğleni sabaha döndüreceğini, dünyada iken kılmış oldukları namaz vakitlerinde yüce Allah'tan onlara en değerli hediyeler geleceğini söylediğini nakletmiştir. Bu rivayeti göz önünde bulunduran yorumcular, cennette gece ve gündüzün olmadığını, cennetin ve cennetliklerin ebedîyen nur içerisinde olduklarını, dünyadaki gece ve gündüz sürelerinin tabiri caiz ise cennette mukabil vakitlerin olacağını⁹⁶, cennet ehlinin süre anlamındaki vakitleri cennet kapılarının veya perdelerin açılıp kapanmasıyla fark edip anlayacaklarını, kapılar açıldığı zamanın dünyadaki gündüz zamanının cennetteki mukabili, kapandığı vaktin de dünyadaki gecenin mukabili olarak anlaşılacağını söylemişlerdir. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ahmed el-Mehdevî (ö. 440/1048-49 [?]) gibi âlimlerin de bu görüşte oldukları söylenmektedir.⁹⁷

İbn Kesîr (ö. 744/1373), mezkûr ayette geçen sabah akşam ifadelerini "sabah, akşamın benzeri olan vakitler" şeklinde yorumlamış ve bu vakitlerin birbirini takip eden zamanlar olduğunu, cennet ehlinin bu zamanların birinden ötekine geçişi aydınlık ve nurla bileceklerini söylemiştir. Bu görüşünü İbn Abbas'ın Meryem Suresi'ndeki sabah akşam tabirini "gece ve gündüz ölçülerine göre" diye açıklamasına dayandıran İbn Kesîr, İbn Cerîr et-Taberî'den (ö. 310/923) nakille yukarıda Hakîm et-Tirmizî'den naklettiğimiz rivayete yer vererek aynı yorumları yapmıştır. Dolayısıyla o da cennette devamlı bir nur ve aydınlık olacağını, gece ve gündüze tekabül eden zamanların, cennet kapılarının açılıp kapanmasıyla bilineceğini söylemiştir.⁹⁸

Sonuç olarak söylenecek şey, müfessirler Meryem 19/ 62'de geçen sabah akşam kelimelerini, cennet bahis konusu olduğunda, dünyadaki sabah akşam olarak anlamayı doğru bulmamakta ve Kur'an ve hadislerde geçen başka nasslara müracaat ederek cennette bu dünyada geçerli olan zamandan başka bir zaman olacağını düşünmektedirler. Ayette geçen sabah akşam ifadelerini bir deyim olarak değerlendirip, devamlılığın kast edildiği mecâzî bir anlama sahip olduğunu düşünenler yanında, dünyadaki zamanların cennette mütakabil vakitleri olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Müfessirler, cennette devamlı nur ve aydınlık olup gece olmayacağını, fakat birbirini takip eden vakitler olacağını, bu vakitlerin değişmesinin, nur ve aydınlıktaki değişmelerle veya cennet kapılarının ya da perdelerinin açılıp kapanmasıyla bilineceği yorumunu yapmışlardır. Tüm bu görüşler, âhirette zaman yoktur, anlamında olmayıp, bilakis âhret hayatının kendi şartlarına uygun, bu dünyadakinden farklı, mahiyetini bilmediğimiz bir zamanın olacağını kabul eden yaklaşımlar olarak değerlendirilebilirler.

2.3. Cehennemde Uzun Devirler Kalınacağını İfade Edilmesi

Kur'an'da cehennemlikler ile ilgili olan "orada asırlar/devirler boyu (çok uzun süre) kalacaklar."⁹⁹ şeklindeki ayette geçen "ahkâb" (أَبَاقِح) kelimesi "بِقِح" kelimesinin çoğuludur. Bu kelime Arapçada birbirini takip eden asırlar, çağlar, devirler anlamına gelir.¹⁰⁰ Bir hukbun seksen senelik bir süre olduğu söylendiği gibi, dünya

⁹⁶ Bkz. Fahrudin Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, XV, 379; Zuhaylî, *et-Tefsirü'l-Münir*, VIII: 368-370.

⁹⁷ Kurtûbî, *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*, XI: 230 vd.

⁹⁸ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim* Tefsiri, çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), X: 5162.

⁹⁹ Nebe' 78/23.

¹⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye,1993), 1: 326.

yıllarıyla kırk yıl, bin yıl, yetmiş bin yıl gibi farklı süreleri ifade ettiği de söylenmiştir.¹⁰¹ Râgıb el-İsfahânî (ö. 399/1008), bu kelimenin süresi belli olmayan uzunca bir zaman anlamında kullanıldığını belirtmiştir.¹⁰² Kelime başka bir ayette Hz. Musa'nın başından geçen olayların anlatıldığı kıssa içinde "Hani o vakit, Musa genç hizmetkarına, 'iki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım yahut senelerce (ahkâb) gideceğim.' demişti."¹⁰³ şeklinde zikredilmiştir. Müfessirler bu ayette dünyadaki zaman algısı göz önünde bulundurularak, süresi net belli olmayan, yıllarca sürüp giden uzun bir zamanın kastedildiği yorumunu yapmışlardır. Yine aynı şekilde cehennemdeki ahkâb için de benzer yorumlar yapılmış ve birbirini takip eden uzunca bir süre olarak tefsir edilmiştir. Cehennemde kalışın ebedî olacağını bildiren diğer ayetlerle birlikte düşünüldüğünde, bu uzun sürenin sonu olmayan, nihayetsiz bir zaman olduğu söylenmektedir.¹⁰⁴ Bazı yorumcular ahkâbın seksen, bin, elli bin, yetmiş bin gibi anlamlarının olmasından dolayı cehennemliklerin, cehennemde sonsuzca değil sınırlı bir zaman azap göreceklərini¹⁰⁵, ifade eden yorumlar yapmışlardır.

Söz konusu ayetin konumuzla ilgili delâletine gelince; öncelikle ahkâb, müddeti ne kadar olursa olsun, uzunca bir süre anlamına gelen zamansal bir kelimedir. Kur'an, zaman bildiren bu kelimeyi "cehennemde kalış süresi" olarak kullanmıştır. ayeti zâhir anlamda anlamaya engel olan delillerden dolayı, bu kelimenin bir mecaz veya müteşâbih bir ifade olduğu düşünülür ve ona göre anlaşılmaya çalışılırsa, bu durumda süresi ve mahiyeti belli olmayan, birbirini takip eden zamanlar boyu devam edecek bir azap olarak anlamak mümkün görünmektedir.

3. Hadislerin Konuya Delâleti

Hz. Peygamberden nakledilen, âhirette bir zamanın varlığını zâhir anlamda ifade eden birçok hadis bulunmaktadır. Bu hadislerin hepsini bu çalışmada gözden geçirmek mümkün olmayacağı için birkaç örnek ile yetineceğiz.

Bunlardan birisi İbn Kesîr'in İmam Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) onun da Abdürrezzâk'tan (ö. 211/827) aktardığı Ebû Hüreyre rivayetidir. Uzunca bir hadis olan bu rivayette Hz. Peygamber'in konumuzla ilgili ifadesi, cennet ehlinin sabah akşam Allah'ı tesbih edeceklerini haber verdiği cümlesidir. Yukarıda bu tabirin, bir zaman veya süre olarak değil; Arapçada devamlılığı anlatan bir deyim olduğunu ve bu şekilde anlaşılabilirliğini düşünenler olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla bu hadis ile ilgili yapılan yorumlar, Meryem 19/62 ile ilgili yapılan yorumlardan farklı olmayacaktır.

Cennete ilk girecekler, son girecekler ile ilgili rivayetler de orada bu giriş farklılıklarının zorunlu kıldığı bir zamanın olmasını gerektiren nasslar olarak değerlendirilebilir. Hadislerde cennete ilk girecek olanın Hz. Peygamber olduğu¹⁰⁶ cennete ilk giren üç kişiden birinin bir şehit, diğerinin iffetini koruyan bir kadın,

¹⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1, 326; Şihabüddîn Ebu's Sena Âlûsî, *Ruhü'l-Meani* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010), XXX: 14.

¹⁰² İsfahânî, *el-Müfredât*, 248.

¹⁰³ Kehf 18/60.

¹⁰⁴ Fahrüddin Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, XXII: 426-27; Âlûsî, *Ruhü'l-Meani*, XXX: 15; Ebu'l-Berekât en -Nesefî, *Medâ-riku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, (İstanbul: Eser Yayınları, 1984), IV: 326. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1979), VIII: 499.

¹⁰⁵ Hz. Ömer, İbn Abbas gibi sahabelerin cehennem azabının sonlu olduğunu düşündükleri, İbn Teymiyye ve bazı alimlerin de bu görüşte olduklarına dair geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *TDV İslam Ansiklopedisi*, VII (Ankara: TDV, 1993), 227-233.

¹⁰⁶ Dârimî, *Mukaddime*, 8; Tirmizî, *Menâkıb*, 1.

ötekisinin de efendisine itaat eden hayırhah köle olduğu,¹⁰⁷ fakir muhacirlerin, zenginlerden kırk sene¹⁰⁸ veya beş yüz sene¹⁰⁹ önce cennete girecekleri bildirilmektedir. Cennete en son girecek kimseye dünyanın kat be kat genişliğinde bir mülk verileceğini bildiren hadisler de bulunmaktadır.¹¹⁰

Bu konuda daha birçok hadis zikredilebilir. Cennete ilk giren, önce girenler, sonra girenler, son giren gibi haber verilen hususlar âhirette bir zaman olmasını gerektirir. Çünkü önce ve sonra varsa, mutlaka bu ikisi arasında zamansal bir farklılık olmalıdır. Zamansız bir öncelik ve sonralıktan bahsetmek mümkün değildir. Bu konuda görelilik olsa, birilerine göre önce olanın, birileri için sonra hükmünde olduğu söylenerek bir itiraz yapılsa bile bu itiraz zamanın yokluğu ile ilgili değil, sabit olmayıp izafî bir yönünün olduğu ile ilgili olsa gerektir.

Âhret âleminde bir zamanın olduğunu ima eden başka bir hadis de İsrâfil'in Sûr'a ilk üflemesi ile ikinci üflemesi arasında ne kadar bir süre olduğu ile ilgili Ebû Hüreyre hadisidir.¹¹¹ Gerçi Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'den bir "kırk" kelimesi işittiğini ama bunun gün mü, ay mı, yıl mı olduğunu hatırlamadığını söylemiş olsa da iki Sûr arasında bir sürenin geçtiği açık bir şekilde ifade edilmektedir.

İnsanların mahşerde kırk yıl¹¹², dünya seneleri gibi üç yüz yıl¹¹³ bekleyeceklerini bildiren hadisler ve daha başka birçok hadis bulunmaktadır.

4. Âhirette Zamanın Olacağına Dair Aklî Deliller

4.1. Hareket Delili

Zamanı hareket veya hareketin sayımı olarak tanımlayanlar olduğunu ifade etmiştik. Zamanın hareket olması görüşü çok kabul görmemiş; ancak Aristo'nun zamanı, hareketin sayımı olarak tanımlaması kendinden sonra da en çok benimsenen görüş olmuştur. Buna göre birbirini takip eden hareketlerin kabaca dün, bugün, yarın, önceki, şu anki, sonraki şeklinde sayımına zaman denilmektedir. Âhret âleminde de hareketin olacağı naslardan anlaşılmaktadır. Diriliş, haşir meydanında toplanma ve bekleyiş, sual verip amellerin tartılması, amel defterlerinin verilmesi, sırttan geçiş, cennet ve cehenneme gidiş gibi tüm süreçlerde birbirini takip eden birçok hareketin olduğu açık bir husustur. Yine gerek âhiretin aşamalarının her birisinde insanların bir hareket içinde olacakları da bir gerçektir. Haşir meydanında beklemek bir hareket olarak ele alındığında, bundan önceki hareket kabirlerden çıkanların mahşer meydanına doğru yürüyüşleridir. Bu, mahşerde bekleyiş şeklinde tespit ettiğimiz âna göre önce gerçekleşen bir harekettir. Sabit noktamıza göre sonraki, yani gelecek olan hareket, hesaba çekilmek ve amellerin tartılmasıdır. Mahşer yerinde bekleyiş ânını düşündüğümüzde, kabirlerden çıkış hareketi bitmiş ve geçmiş olmakta, hesap ve tartı olayı daha gelmemiş,

¹⁰⁷ Tirmizi, *Fezailu'l-Cihad*, 13.

¹⁰⁸ Tirmizi, *Zühd*, 37; Dârimî, *Rikâk*, 118.

¹⁰⁹ Tirmizi, *Zühd*, 37. Ayrıca bk., Ebû Dâvûd, *İlim*, 13; İbn Mâce, *Zühd*, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II: 296,343.

¹¹⁰ Buhârî, *Rikâk*: 27; Müslim, *İman*, 312; Tirmizi, *Cennet*, 17, Tefsir, *Secde*, 3196.

¹¹¹ Buhârî, *Sahih*, "Tefsîru sûre" 39, 3; 78, 1; Müslim, *Sahih*, "Fiten", 28: 141; Buhârî, Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 24; Nesâî, *Cenâiz*, 117; Muvatta', *Cenâiz*, 48.

¹¹² Buhârî, *Rikâk*, 47.

¹¹³ Fahrüddin Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, XXII: 566.

başlayacak olmaktadır. Ameller tartıldığı anda ise mahşerde bekleyiş geçmiş ve bitmiş olacaktır. Bu durumda âhirette harekete bağlı olarak bir zaman olgusunun olması zorunlu görünmektedir.

4.2. Varlıkta Kalış Delili

Eğer zaman bazı düşünürlerin dediği gibi varlıkta kalış müddeti ise, bu âhret âlemleri için de söz konusudur. Aradaki fark, dünyada varlıkta kalmanın belli bir süresinin ve sonunun olması, âhirette ise varlığın sınırlı ve sonlu bir süresinin olmamasıdır. Basit bir örnekle söyleyecek olursak. Kabirden kalkmış, mahşer meydanına gelmiş ve orada beklemiş en sonunda cennete gitmiş bir insan düşünelim. Bu insanın her bir aşamada devam eden bir varlığı olduğu açıkça bilinen bir husustur. Nihayetinde ulaştığı cennette de varlığı devamlı olacaktır. Cennete kadar olan varlık halleri değiştiğinden aradaki farkı anlamak ve her varlık hali arasında geçişlerin olduğunu görmek kolay olduğu için orada geçen sürelerin olduğunu idrak etmek, daha kolay olsa da cennetin devamlılığı ve düşündüğümüz insanın oradaki varlığının sonsuz olması, bu süreci idrak etmemizi zorlaştırmaktadır. Fakat zihnimizde cennette perdelerin yahut kapılarının açılıp kapanması ile değişen zamanları, bu dünyadakine benzer şekilde önceki açılış kapanış, bir sonraki açılış kapanış, bir sonraki şekilde bölerek tasavvur edersek tahayyül ettiğimiz insanın varlık sürelerinin olacağını da tasavvur edebiliriz.

4.3. Mekandan Mekana Geçiş Delili

Einstein, zamanın izâfililiğini ortaya koyarken, ışığın uzayda bir noktadan, diğer noktaya ulaşmasıyla meseleyi örneklendirmişti. Yine trende oturan adam ile dışarıda trenin karşısında duran adamın yanan ışığı görmelerinin zamansal farklılığına dikkat çekmişti.¹¹⁴ Esasında bu durum fizik dünyada zamanın mekana da ilişkili olduğunu görmemiz açısından oldukça önemlidir. Maddi âlemde bir mekandan başka bir mekana geçişte mutlak anlamda bir süre akışı olmaktadır. İster yavaş olsun, ister ışık hızında olsun, ister bir zihin tarafından sayımı yapılsın, isterse yapılmasın bir cismin bir mekandan, başka mekana geçmesinde bir süre geçtiği inkar edilemez bir gerçektir.

Âhret, şu ânımıza nisbetle metafizik bir âlemdir. Kuşkusuz, bu dünyanın fizik kurallarının hepsi aynen orada geçerli olmayacaktır. Ancak Kur'an'ın ifadelerinden anlaşıldığı üzere insan, âhirette ruh ve beden olarak bir varlığa sahip olacaktır. Meşşâî filozofların âhret hayatının bedensiz, ruhi bir yaşam olacağı şeklindeki görüşleri¹¹⁵ mütekellimler tarafından sıcak karşılanmamış ve kabul edilmemiştir.¹¹⁶ Âhirette insanların ruh-beden birlikte yaratılacakları, Müslümanlarca inanılması zorunlu ortak inanç akidesi olarak görülmüştür.

Yine âhretin aşamalarında bir aşamadan diğerine geçen bir insan düşünelim. Bu insan kabrinden çıktığı anda bir mekanda duruyor olacak, mahşer yerine geldiğinde artık önceki mekanda olmayacak, başka bir mekanda olacak. En sonunda cennete gittiğinde ise mahşer yerinde olmayacak, cennette olacak. Dolayısıyla bu insan aşama aşama, mekandan mekana geçmiş olacak. Her mekan değişikliği arasında müddetini ve

¹¹⁴ Hawking ve Mlodinow, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, 32; Barry Parker, *Enstein'in Sırrı – Görelilik Görece Kolaylaştı*, 49.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, thk. Hasan Asi (İran: Şems Tebrizi Yayınevi, 1963), 98-109.

¹¹⁶ Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife* (Kahire: Dar'ut Telaih, 2011), 163.

mahiyetini bilmediğimiz bir süre geçecek olması aklen zorunlu görünmektedir. Bu insan, bunu fark etmese de, saymasa da bu süreler mutlaka geçmiş olacaktır.

Cennet nihâi ve ebedî bir mekan olduğu için oradan başka bir mekana gidiş olmayacağı da açıktır. Ancak nasslarda bildirilenlere göre cennette de farklı mekanlar bulunmaktadır. Cennetlikler buldukları bir mekandan, başka bir mekana hareket edeceklerdir. Söz gelimi bahçelerinde dolaşacaklar, köşklerine gidip oturacaklar, birbirleriyle ziyaretleşecekler. Bu ve benzeri olaylar ayet ve hadislerde söylenen şeylerdir. Dolayısıyla cennetin farklı mekanlarına gidiş gelişler, göz açıp kapayıncaya kadar veya ondan daha hızlı bile olsa geçen bir sürenin olmasını gerektirir. Bu süreyi neye göre sayacağımızı veya saymak ihtiyacı duyup duymayacağımızı şu an bilememiz âhirette zaman olmayacak anlamına gelmese gerektir.

4.4. Öncelik Sonralık Delili

Zaman, şu ana göre, önce ve sonra şeklinde hareketin sayımı olarak tanımlanıyor ise âhirette de zamanın olması gerekir. Çünkü âhiretin farklı aşamalarının her biri kendinden öncekine göre sonra, kendinden sonrakine göre önce olacaktır. Mizanda ameller tartılırken, mahşerde bekleyiş artık tamamlanmış ve öncesi olmuştur. Cennete veya cehenneme gidiş ise sonrasıdır. Dolayısıyla âhiretin farklı aşamalarındaki süreçlerde bir öncelik ve sonralık vaki olacaktır. Bir şeyin önce ve sonrası doğrudan zihnimizde varlığa eklenen zamanı gerekli kılar.

Âhret aşamalarının sonuncusu ve sonsuz devam edecek olan süreçte bulunan cennet veya cehennemin ebediliği kafa karıştırmamalıdır. Cennet ve cehennem, kendilerinden önceki aşamalara göre sonrakidir. Ancak onlardan sonra bir aşama yoktur. Bu âhirette zamanın olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bu son aşamadan önceki aşamalar da âhret içerisindedirler. Ayrıca cennet ve cehennemin ebediliği onların yok edilmeyeceği, devamlı olacakları anlamındadır.

Bununla birlikte daha önce geçtiği üzere cennete ilk giren, cehennemden en son çıkan, cennete en son giren gibi nasslarda bildirilen olaylar cennet hayatında da öncelik ve sonralığın olduğunu ifade etmektedir. Buna göre cennete ilk giren insanın girişi, kendinden sonrakilerin girişine göre önce olmuş olmaktadır. En son giren kişiye göre, kendinden öncekilerin girişine göre sonra olmaktadır. Bu ikisinin arasında geçen bir sürenin olması kaçınılmazdır.

4.5. Değişim Dönüşüm Delili

Cennet ve cehennemin hem kendilerinin hem de içlerinde bulunan mahlûkatın sonsuz ve ebedî olarak var kılınmaları, yaşlanma ve ölümün olmaması, bu yerlerin değişmeden sonsuz var olacağı Kur'an ve hadislerde bildirilmiştir. Olmayacağı söylenen bu değişiklik, cennet ve cehennemin içlerindekiyle birlikte yok edilmeyeceği, başka bir şeye dönüştürülmeyeceği ile ilgilidir. Yoksa cennette ve cehennemde yaratılacağı haber verilen gerek nimetlendirme, gerekse cezalandırma ile ilgili olaylarla ve ebedî olarak değişmeden kalacak olan bu mekanlarda Allah'ın yaratmasıyla meydana gelecek işlerle ilgili değildir.

Başka ayetlerde cennetliklerin ardı ardına her baktığı yerde bir nimet ve büyük bir tasarruf görecekları (Ayette baktıkları zaman ve sonra yine baktıkları zaman denilmektedir.)¹¹⁷ Allah'ın kendilerine yapacağı nimetleri bekler veya o nimetlere bakar oldukları halde¹¹⁸ tahtlar üzerinde oturacakları, cennetliklerin bu ikramlardan yiyip içecekleri¹¹⁹ bildirilmiştir Buna karşın cehennemliklerin, kükremesi ve uğultusunu işiterek cehennemi uzaktan görecekları,¹²⁰ oraya atıldıkları zaman da bu öfkeli homurtu ve uğultuyu duymaya devam edecekleri,¹²¹ derilerinin yanıp döküldükçe yeni derilerle değiştirileceği,¹²² yüzlerinin halden hale değişeceği veya yüzlerinin ateşte o yandan bu yana döndürüleceği¹²³ söylenmiştir.

Cennetliklerin hal ve durumlarının bir halde bir hale evrilmesi, cehennemliklerin önce cehennemi uzaktan görüp, sonra içine girmeleri ve orada derilerini yandıkça yeni derilerin gelmesi, yüzlerinin halden hale girmesi veya ateşte bir o yana bu yana döndürülmesi birbirini takip eden değişim ve dönüşümler olarak arada geçen bir sürenin olmasını gerekli kılar. Bu da cennette ve cehennemde zamanın olduğu anlamına gelir.

4.6. Yaratma Delili

Zamanın, Allah'ın varlığı yaratmasıyla başlayan bir süreç içerisinde geçen süreler ile ilişkilendirilerek tanımlandığını düşünecek olursa, âhirette de yaratma olacağı için zamanın olması gerekir. Kur'an âhiretteki yaratmayı özel bir şekilde niteleyerek "halkun cedit"¹²⁴ yani yeni bir yaratılış/yaratma şeklinde vurgulamıştır. Ehl-i Sünnet ile Cehmiyye, Mu'tezile, Dırrariyye gibi fırkalar arasında cennet ve cehennem şu an yaratılmış olup olmadığı konusunda ihtilaf¹²⁵ olsa bile bu âlemlerin mahlûk olma mahiyetleri üzerinde bir ihtilaf yoktur. Bir şeyin mahlûk olması, onun önce yok iken, sonradan var olması anlamına gelir. Bu da o varlığın kadîm olmayıp, hâdis olmasını zorunlu kılar. Buna göre cennet ve cehennem mahiyet olarak mahlûk oldukları için kadîm, olmayıp hâdistirler. Hâdis olan bir varlığın, Allah tarafından varlığının sonsuzca sürdürülmesi onu kadîm yapmaz, mahluk olma mahiyetini değiştirmez.

Hâdis olan bir varlığın, varlığına nisbetle yokluğunun söz konusu olduğu bir süre vardır.¹²⁶ Örneğin bir insanın doğumundan önce onun yok olduğu zamanlar, süreler söz konusudur. Doğduktan sonra da yaşadığı, ömür sürdüğü süreler vardır. Öldüğünde ise kendisinden sonrakilerin yaşayacakları zamanlar olacaktır. Ölümünden sonraki bu süre kendisi için yok gibi görünse de aslında onun ölü olduğu süreler olarak yine düşünülebilir.

¹¹⁷ İnsan 76/20.

¹¹⁸ Mutaffifin 83/23.

¹¹⁹ Tûr 52/19.

¹²⁰ Furkân 25/12.

¹²¹ Mülk 67/7.

¹²² Nisâ 56/4.

¹²³ Ahzâb 33/ 66.

¹²⁴ İsrâ 17/ 49; Sebe 34/ 7; Kâf 50/ 15.

¹²⁵ Bkz. Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII, II (2005): 53-62.

¹²⁶ İmam'ul- Haremeyn el-Cüveynî, *Luma'u'l-Edille*, çev. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik Yayınları,2019), 44.

Cennet ve cehennem eğer Mu'tezilenin iddia ettiği gibi şu an yaratılmamış, kıyâmetten sonra yaratılacak¹²⁷ ise şu an yoklar demektir. Eğer Ehl-i Sünnetin iddia ettiği gibi bilinmeyen yaratılmışlar ve şu an mevcut iseler¹²⁸ yaratıldıkları âna nisbetle önce yok iken, sonra var olmuşlar demektir. Bu durumda her ikisinin de hâdis ve mahlûk olması zorunludur. Bu da onlar için bir zamanın olduğu anlamına gelir.

Yine âhiret aşamalarının her biri de hâdis ve mahluktur. Diriliş, haşirden önce yaratılacak, haşir dirilişten sonra, ama sorgu ve tartıdan önce yaratılacak, sorgu ve tartı ise haşirden sonra, ama cennet veya cehenneme gidişten önce yaratılacaktır. Buna göre her bir süre için zamanın söz konusu olması gerekir.

Ayrıca cennet ve cehennemde kullara ait fiiller, onların yaşacakları şeyler olacaktır. Bunların her birinin yine mahlûk olma mahiyetini haiz olacakları düşünülürse, ebedî ve sonsuz âlemlerde bile hâdis varlık ve oluşların olacağını söyleyebiliriz. Örneğin, cennetlik bir insanın sırattan geçmesi bir eylemdir ve yaratılmıştır. Başlangıcı ve sonu vardır dolayısıyla hadistir. Cennete girmesi yine bir fiildir ve yaratılmıştır, başlangıcı vardır hadistir. Bu kişi söz gelimi melekler tarafından karşılanıp cennetteki köşküne götürülüp nimetlere mazhar kılınacağına göre, cennete giriş fiili bitmekte ve ardından yeni fiiller yaratılmaktadır. Bu da dünyadaki gibi, cennette de başlayan biten birtakım fiillerin birbirini takip edeceği anlamına gelir. Dolayısıyla bir fiilin başlamasıyla bitişi arasında zorunlu olarak süre olması gerekir. Bu da âhirette zamanın olacağını gösterir.

Sonuç

Zaman nedir, bir gerçekliği var mıdır? Nasıl tanımlanır? Gibi problemler filozoflar, bilim insanları ve din âlimleri arasında oldukça tartışılan ve kesin bir netliğe bağlanamamışken, bir de akıl ve duyuların idrak alanının dışında kalan “Âhiret âleminde zaman var mıdır, yok mudur?” gibi sem’i/nakle dayalı bir konunun tartışılıp neticeye bağlanmasının kolay bir mesele olarak görülemeyeceği açıktır.

Üzerinde çalıştığımız konunun sem’îyyat alanına girmesi sebebiyle esasında konunun nakilden delillerinin gösterilmesi icap etmektedir. Kur’an ayetlerine bakıldığında, âhirette bir zamanın olduğunu söylemeye imkân veren birçok ayet olduğu görülmektedir. Farklı kullanımlarıyla yevm kelimesi; kıyâmetin kopuşu, diriliş günü, hesap günü, cehennem hayatı için kullanılan bir sözcük olarak Kur’an’da oldukça çok geçmektedir. Bunun yanında birbirini takip eden uzun çağlar anlamında “ahkâb” kelimesi, esasen devamlılığı ifade eden bir deyim olarak kullanılan “bukratan ve aşıyya” ifadesi Kur’an’da âhiret âlemi için kullanılmıştır. Hadislerde de benzer şekilde âhirette zamanın olduğunu düşünmemizi mümkün kılan ifadeler bulunmaktadır.

Âhiret âleminin, bu dünyanın tabii olduğu kozmik düzenin tamamen bozulup, değiştirilmesinden sonra yeni bir yaratılışla varlık bulacak bir âlem olması nedeniyle Kur’an’da ve hadislerde geçen sabah, akşam, gün, ay, yıl, bin yıl, elli bin yıl gibi tabirleri dilde vaz edildikleri gerçek anlamlarıyla anlamaya çalışmak doğru bir davranış olmayacaktır. Güneş’in, Ay’ın, Dünya’nın artık olmadığı bir düzende bu kelimelerin bu dünyada kullanıldıkları anlamlarıyla anlaşılması kuşkusuz yanlış olacaktır. Bu durumda nasslarda geçen zamana ait ifadeleri müteşâbih ve mecaz olarak anlamak zarureti hâsıl olacaktır ki, çalışmamız içinde görüşlerini aktardığımız âlimlerin meseleye böyle baktıkları anlaşılmaktadır. Ancak bu âlimlerin ifadelerini analiz et-

¹²⁷ Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûli’ d-Din* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1401/1981), 237-238; İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ’ ve’n-Nihal* (Lübnan: Daru’l-Marife, 1395/1975), IV: 81-82.

¹²⁸ Bağdadi, *Usûli’ d-Din*, s. 237; Nureddin es-Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB. Yayınları, 1979), 186.

tiğimizde âhirette zamanın olmadığını söylemedikleri, bu dünyadaki anlamıyla bildiğimiz zamanın ve zaman bölümlenmelerinin orada geçerli olmadıklarını, âhiretteki zamanın farklı bir zaman olacağını düşündüklerini göstermeye çalıştık.

Öte yandan İbn Sînâ, Nasiruddin Tûsî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, Dâvûd el- Kayserî, Muhammed İkbâl vb. gibi düşünürlerin sözlerinde açık açık ahirette zaman olmadığı şeklinde bir cümleye rastlayamadığımızı belirttik. Kanaatimizce bu düşünürlerin görüşleri varlığın yaratılmadan öncesindeki zaman boyutu ile alakalı olarak Allah'ın zâtî kıdemi ile kainatın zâtî olmayan zamansal kıdemi ile ilgili olsa gerektir.

Âhirette bir zamanın olmasının imkânına ve olması gerektiğine dair akli yönden deliller de tasarlanabilir. Tabi bu deliller zamanın tanımı ile ilgili olacaktır. Zaman hareketin veya iki hareket arasında sakin kalışın sayımı, müdrîk nefis açısından içinde bulunduğu şu ana göre geçmiş ve gelecek diye ayırmadığı ve saydığı, başlangıcı ve sonu olan bir süreç olarak tanımlanırsa bu tanımda ifade edilen hususların âhirette de söz konusu olmasından dolayı orada da zamanın olması gerektiği sonucuna ulaşılabilir.

Eğer zaman bu dünyada Allah'ın mahlûkatı yaratmasıyla ilgili bir kavram olarak tanımlanırsa, Kur'an'da âhiret âlemi için "yeni bir yaratılış" ifadesinin kullanılmasından dolayı, oradaki yaratmaya uygun bir zamanın olmasından söz etmek mümkün olacaktır.

Yine âhiretin farklı aşamaları, her aşamada gerçekleşeceği bildirilen olaylar, bu aşamaların birinin bitip, ardından birinin başlaması, sonuçta iki ebedî karargâh olarak bildirilen cennet ve cehennemde oradakilerin yaşayacakları olaylar, görecekleri nimetler, tadacakları azaplar ile ilgili süreçlerde öncelik, sonralık, süre gibi unsurların nasslarda bildirilmesi, âhirette de bir zamanın olacağını söylemeye imkân vermektedir.

Cennetin ve cehennemın ebedî ve sonsuz olması âhirette zaman diye bir şeyin olmadığına delâlet etmediği gibi zamanın olmasıyla da çelişmez kanaatindeyiz. Zira cennet ve cehennem mahiyet itibarıyla yaratılmış olduklarından, kadîm değillerdir. Bir başlangıçları vardır; dolayısıyla hâdistirler. Bir şey mahiyet itibarıyla kadîm, olmayıp hâdis olunca, kendisi için zamansallık zorunlu bir özellik olur. Zâtî anlamda bekâ, ancak kadîm lizâti hâ varlık için zorunludur. Cennet ve cehennem ise kadîm olmayıp hâdistirler. Hâdis bir varlığın, kıdemi zâtî olmayıp, ancak yaratıcı tarafından idâme ve ibkâ ettirilmesi anlamında ligayrihî olmalıdır. Dolayısıyla cennet ve cehennemın ebediliğini, Allah'ın ebediliği ile örtüştürüp, aynıleştirmek mümkün değildir. Yaratılan her şey için, hangi âlemde yaratılırsa yaratılsın, ister yerler gökler yaratılmadan dünya var olmadan önce, ister kıyâmet koştuktan sonra yaratılsın hâdis olma mahiyeti değişmeyeceğine göre âhiret âleminde de zaman olgusunun olması gerekir diye düşünüyoruz.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihabüddîn Ebu's Sena. *Ruhü'l-Meani*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010.
 Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
 Bağdâdî, Abdülkahir. *Usulü'd-Din*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981.
 Bağdâdî, Ebu'l-Berekât. *Kitabu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*. Haydarabad: Dairetu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, h. 1357-58.
 Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. çev. Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
 Buhârî. *Sahih-i Buhari*. İstanbul: y.y., ty.
 Cürçânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevakif*. İran, Kum: Münteşeratu's-Şerifi'r-Rıda, 1991.
 Cüveynî, İmamü'l- Haremeyn. *Luma'u'l-Edille*. çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

- Çağrı, Mustafa. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *TDV İslam Ansiklopedisi*. X. Ankara:TDV, 1994.
- Dağ, Mehmet. "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX (1973): 97-116.
- Dağ, Mehmet. "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 2 (1975): 71-89.
- Dârimî. *Sünen-i Dârimî*. Beyrut: y.y., ty.
- Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebû Davud*. Humus: y.y., 1388/1969.
- Einstein, Albert. *İzafiyet Teorisi*. çev. Gülen Aktaş. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Ertürk, Ramazan, "Aquinos'lu Thomas'ın Din Felsefesinde 'Zamanın Başlangıcı ve Yaratma Sorunu". *Felsefe Dünyası Dergisi*, 35 (2002): 68-88.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehâfütü'l Felâsife*. Kahire: Dar'ut Telaih, 2011.
- Gündoğan, Ali Osman. "Aristoteles'in Zaman Görüşü ile Bergson'un Zaman Görüşünün Karşılaştırılması". Yüksek Lisans tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1988.
- Hawking, Stephan ve Mlodinow, Leonard. *Zamanın Daha Kısa Tarihi*. çev. Selma Ögünç. İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2012.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1955.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. Lübnan: Daru'l-Marife, 1395/1975.
- İbn Kesir. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- İbn Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. yy., ty.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Sina. *el-Adhaviyye fi'l-Me âd*. thk. Hasan Asi. İran: Şems Tebrizi Yayınevi, 1963.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: et-Tabîyyât*, 1. yy., ty.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. Kum: y.y., ty.
- İbnü'l-Arabi, Muhyiddin. *el-Fütühât el-Mekkiyye*. haz. Nihat Keklik. Ankara: y.y., 1990.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. N. Hamit Asrar. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ty.
- İsfehânî, Râgib. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. thk. M. Seyyid Keylani. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.
- Kalın, Faiz. "Zaman Kavramı Açısından El- Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıfın'a Genel Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II, 2 (2002): 166-170.
- Karadaş, Cağfer. "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* XV, II (2006): 1-17.
- Kayserî, Dâvûd. *Nihâyetü'l-Beyân fi Dirâyeti'z-Zemân*, Davûdü'l-Kayserî. *er-Resâil*. nşr. Mehmet Bayraktar içinde. Kayseri: y.y., 1997.
- Kurtûbî, Muhammed. *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2000.
- Leyden, Wolfgang von. "Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle". *The Philosophical Quarterly* 14, 54 (1964): 35-52.
- Malik. *Muvatta'*. Kahire: y.y., 1951.
- Mevlânâ Celâluddin Rûmî. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: y.y., 1991.
- Müslim. *Sahih-i Müslim*. Kahire: y.y., 1955.
- Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*. yy., ty.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*. İstanbul: Eser Yayınları, 1984.
- Parker, Barry. *Einstein'in Sırrı - Görelilik Görece Kolaylaştı*. çev. Selda Gökten. İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2004.
- Platon, *Timaios*. çev. Erol Güneş, Lütfi Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Razî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Mısır: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1303.
- Râzî, Fahrüddin. *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*. Kahire: y.y., ty.
- Râzî, Fahrüddin. *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Sâbûnî, Nureddin. *Maturidiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB. Yayınları, 1979.

- Sözen, Kemal. "Ebu'l-Berekât el- Bağdâdî'nin Zaman Teorisi". *Dinî Araştırmalar*, 10, 4 (2001): 161-186.
- Tirmizî. *Camiü's-Sahih*, yy, ty.
- Topakkaya, Aslan. "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristo Karşılaştırması". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (Bahar 2012): 219-231.
- Topakkaya, Aslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Bekir. "Cehennem", *TDV İslam Ansiklopedisi*. VII. Ankara: TDV, 1993.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII, II (2005): 53-62.
- Tûsî, Nasiruddin, *Üç Risale*. çev. Harun Işık, Yasin İpek. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.
- Uludağ, Süleyman. "Ân-ı Dâim". *TDV İslam Ansiklopedisi*. III. Ankara: TDV, 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: y.y., ty.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1979.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsirü'l-Münir*. çev. Hamdi Arslan, Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. İbrahim Kutlay, Nurettin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 2003.