

Fahreddin Râzi'nin Düşüncesinde Ezelî-Ebedî Varlık*

Hüseyin MARAZ**

Özet: İslam düşüncesinde ezelî ve ebedî olan tek varlık sadece Allah'tır. Allah'ın dışında diğer varlıkların ezelîliği ise kelimacılar nazarında imkân dışıdır. Fakat ezelî olmayan varlıkların ebedî olup olamayacağı esas tartışma alanını oluşturmaktadır. Ezelî olmayan fakat ebedî olan bir varlık mümkün müdür? Vâcibu'l-vücut olan Allah'ın ebedîliği mutlakdır. Buna mukabil mümkünü'l-vücut olan varlıkların ebedîliği zorunlu olmadığından bunu tercih edecek olan da sadece Allah'tır. Bu açıdan makalede, ezel ve ebedin Allah ve âlem/insan için anlam ve mahiyeti, Râzi'nin felsefi-kelami bakış açısıyla ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Râzi, Varlık, Vacib, Mümkün, Ezel, Ebed

Abstract: *The Azal-Abad Entity in Fakhr Al-Din Ar-Razi's Thought*--In Islamic thought, the only eternal one is Allah (swt) who has no beginning and no ending. According to all Islamic scholars of kalam, there is nothing that has no beginning except Allah himself. However, there has been an argument about some creations that are claimed to have no ending. This argument is the topic of this article. Wahdat al-Wujūd claims that Allah (swt) is absolute. Furthermore, other creations that may have eternity are still decided how long they will stay by the will of Allah (swt). In conclusion, in this article the eternity of Allah (swt), universe, humans and their purpose and meaning in this world will be discussed using Fakhr ad-Din ar-Razi's philosophy and kalam view.

Key words: Fakhr ad-Din ar-Razi, Creation, Duty, Possible, No Beginning, No Ending

* Bu makale, "Fahreddin Râzi'de Ezel-Ebed Meselesi" adıyla hazırlanmış olduğum yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bk. Hüseyin Maraz, *Fahreddin Râzi'de Ezel-Ebed Meselesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2013.

** **Arş. Gör.,** İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyin.maraz@inonu.edu.tr

Giriş

Kelam ilminin tarihsel süreçte geçirdiği evrelerden belki de en önemlisi, felsefî ve teolojik düşüncenin bir arada ele alındığı dönemdir. Ancak bu dönemde mütekaddimun döneminde tartışılan sıfatlar, nübüvvet, mebde, mead gibi konulardan ziyade daha çok varlık, bilgi, zaman gibi meseleler, feseî-kelami bir üslupla tartışılmıştır. Bu dönemin şüphesizki mümtaz simalarından birisi Râzî'dir. Onu ayrıcalıklı kılan husus, felsefî bilgiyi kelama dâhil etmesi, aynı zamanda Kur'an tefsirinin bir parçası haline getirerek bir metod olarak kullanmasıdır. O, sentezci-eklektik bir metodla felsefe ile kelamın kavramlarını uzlaştırma yoluna gitmiştir. Örneğin ezel-ebed konusunda Kur'an eksenli alternatif bir zaman teorisi geliştirerek, bu meseleyi tevhidi bir boyuta taşımıştır. Araştırmamızda görüleceği üzere Râzî'de ezeli ve ebedî varlık tamamen tevhîdi bir duyarlılıkla kategorize edilecektir. Bu bağlamda ilk önce süreklilik ve sonsuzluk ifade eden kelimelerin etimolojik bir tahlilini yapacağız. Daha sonra ezeli-ebedî varlığın anlam ve mahiyetini bu doğrultuda inceleyeceğiz

A. Sonsuzluk ve Sürekliliğin Kavramsal Analizi

1. Ezel

Ezel, Râzî'ye göre başlangıcı olmayan, ilk dehrdir.¹ Ezel, kıdem ile eş anlamlı olarak², hudûsun zıttı, başlangıcı olmayan önce/ilk ve öncesinde yokluk düşünüleemeyen şey³ vb. anlamlara gelir. Ayrıca ebed yönünde olduğu gibi geçmiş (mazi) yönünde de sonsuz olan bütün zamanlarda devamlılığı ifade eder.⁴ Ezeli ise kendisinin bir başlangıcı ve öncesinde yokluk olmayandır.⁵ Fena ve zevalden münezze, ölümsüz varlıktır.⁶ İslam düşüncesinde başlangıcı ve

¹ Râzî, Fahreddin, Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (1-9), Beyrut 1987, cilt: V, s. 105.

² Ezel kelimesinin, kıdemden daha kapsamlı olduğu belirtilmiştir. Çünkü sonradan var olan hadîs varlıkların yokluğu kadîm ile değil, ezeli kavramıyla ifade edilir. Bk. Ebu'l Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Kefevî, *Külliyatü-Mucemî fî-Mustalahâtî'l-Luğaviyye*, haz. Adnan Derviş-Muhammed Mîsrî, nşr. Müessesetü'r Risâle, Beyrut 1997, s. 81.

³ Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min-Cevâhiri'l-Kâmus*, nşr. Daru'l-Hidaye, (ys., ts), cilt: XXVII, s. 443; Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rifat*, nşr. Mektebet'ü Lübnan, Beyrut 1985, s. 179; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihah*, thk. Ahmed Abdu'l Gafûr Attar, nşr. Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, (1-6), Beyrut 1987, cilt: V, s. 2008.

⁴ Cürçânî, *Ta'rifat*, s. 5; Semih Dugaym, *Mevsûat-ü Mustalahat-i-İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî*, nşr. Mektebet'ü Lübnan, Beyrut 1998, cilt: I, s. 93.

⁵ Râzî, *Metâlib*, cilt: V, s. 105; Zedî, *Tac*, cilt: XXII, s. 442.

⁶ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Kitabevi, (1-10), İstanbul 1970, cilt: II, s. 1018.

sonu olmayan varlık sadece Allah'tır.⁷ Bu sebeple bazı dil bilginleri ezelin, "yok olmadı, zeval bulmadı" manasındaki "lem yezel" fiilinden türemiş olabileceğini⁸ düşünmüşlerdir.⁹ Fakat ezel ile ebed (la yezel) arasındaki bu ilişki, batıl olarak değerlendirilmiş,¹⁰ hiçbiri bu iki kavramdan birinin, diğerinden önce olduğunu düşünmemiştir. Çünkü her iki kavram, Allah için kullanıldığında varlığının zaman üstü oluşunu ve devamlılığını bildirmektedir.¹¹ Aksi halde ezelin, ebedîden (la yezel) önce olduğunu düşünüp, ebede bir başlangıç vermek gerekir ki bu, olası değildir. Ayrıca ezelin son bularak ebedin bunun peşinden meydana gelmesi de imkânsızdır. Dolayısıyla ezel kelimesinin ifade ettiği manada öncelik ve sonralık söz konusu değildir. Çünkü öncelik ve sonralık, yaratan için değil, yaratılana has bir niteliktir. Sonradan olanın ezelî olması ise bu doğrultuda muhaldir.¹²

Ezel mefhumu, kendinden önce varlık veya yokluk tarzında bir durumun bulunmasına engel bir olgudur. Bu yüzden ezelin hareket veya madde ile birlikte bulunması da mümkün değildir. Zaten hareket, Allah'ın dilemesiyle bir anda yaratılmıştır. Eşzamanlı olarak madde, öncelik-sonralık, geçmiş ve gelecek hepsi bir anlık yaratma ile oluşmuştur.¹³ Dolayısıyla ezel için bir son, ebed içinde bir ilk düşünülemez. Çünkü ezelin bitiş noktası ile ebedin başlangıç noktasını düşünmek tutarsızdır. Aksi halde bir öncelik söz konusu olur ki; bu durumda sonlu bir süre eklenmesi sebebiyle ebed ezel, ezel de ebed olamaz. Bu açıdan Razi, ezel ve ebedi, birbirinden asla ayrılamayan ve birbirinin zıttı olmayan iki kavram olarak anlar.¹⁴

⁷ Haçerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, (1-7), İstanbul 1980, cilt: II, s. 5.

⁸ "Lem yezel-yezeliyyün-ezelîyyün-ezel."

⁹ İbn Manzur, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Dâru's Sadr, (1-15), Beyrut 1414, cilt: XIII, s. 11; Zebîdî, cilt: XXVII, 441; Cevherî, cilt: IV, ss. 1622-1623.

¹⁰ Faiz Kalın, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005, s. 257.

¹¹ Ahmed Saim Kılavuz, "Ebed", *DİA*, İstanbul 1994, cilt: X, s. 72.

¹² Kalın, *Zaman*, s. 257.

¹³ Kalın, *Zaman*, s. 71.

¹⁴ Râzi, Fahreddin, *el-Erbâin fi-Usûli'd-Dîn*, (bir ve ikinci cilt tek kitap halinde), thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 2004, ss. 92-93.

2. Ebed

Çoğulu, “*ebed*” ve “*ubûd*”¹⁵ şeklinde gelen ebed kavramının, dehr ile aynı anlamı ifade ettiği söylenmiştir.¹⁶ Ayrıca ebed, kadîm, ezeli¹⁷, zihnen son bulması düşünülme-yen süre¹⁸, varlığın istikbal yönünde bütün zamanlarda sürekliliği¹⁹, olarak anlaşılmıştır. Arapların vahşi hayvanlara “el-evabid” demeleri de çok uzun süre yaşamaları ve biyolojik varlıklarının ancak tabî hallerle son bulması sebebiyledir.²⁰ Yine “*ebede bi'l mekân*” dendiğinde “terk etmemek üzere bir yerde kalma” anlaşılır.²¹ Araplar, bir şeyi asla yapmamaya yemin ettiklerinde “*la ef'ülühü ebeden*” (o işi asla yapmayacağım) derler.²² Razi'ye göre ebed, sonsuz zaman, sonu olmayan dehr,²³ daimi, sonu olmayan gelecek (zaman)²⁴ demektir.

Râğıb el-İsfahânî'ye (h. 425) göre, ebedle zaman arasında fark bulunmaktadır. Buna göre zamanın bölünmesine karşılık; ebed, bölünmeyen süreklilik anlamı taşır.²⁵ Nitekim dil âlimleri, “şu kadar zaman” denildiği halde “şu kadar ebed” denilemeyeceğini ifade etmişlerdir.²⁶ Bölünemeyen ebedin, sonunun olması imkânsızdır.²⁷ İslamî literatürde, sonsuz zaman anlamında “*ebedü'l-abad*”, “*ebedü'l-abidin*”, “*ebedü'l-ebed*”, “*ebedü'l-ebid*” gibi kelime çiftleri, sonsuzluğu pekiştirici kavramlardır.²⁸

¹⁵ Ebedin çoğulunun, dehr anlamındaki kullanımlarında söz konusu olacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla ebedin, tesniye veya cemisinin olmayacağı ifade edilmiştir. Bk. Ebu'l Bekâ, *Külliyat*, s. 32.

¹⁶ Ferâhidî, Halil b. Ahmed, Ömer b. Temim, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahsumî-İbrahim Sammarai, nşr. Mektebetü'l-Hilâl (1-8), (ys., ts.), cilt: VIII, s. 85; İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 68; Cevherî, *Sıhah*, cilt: II, s. 439; Zebîdî, cilt: VII, s. 371; Ebu Tâhir Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdi, *Kamûsi'l-Muhît*, thk. Mektebet'ü Tahkiku't-Turâs, nşr. Müessesetü'r-Risale Beyrut (ts), s. 264.

¹⁷ Ebu'l Bekâ, *Külliyat*, s. 32.

¹⁸ Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 5.

¹⁹ Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 7.

²⁰ İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 68.

²¹ İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 68.

²² Cevherî, *Sıhah*, cilt: II, s. 439.

²³ Râzi, *Metâlib*, cilt: V, s. 103.

²⁴ Râzi, *Tefsîru'l-Kebîr-Mefâtihu'l-Gayb*, nşr. Daru'l-Fikr, (1-32), Beyrut 1981, cilt: I, s. 135.

²⁵ İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb, *Müfredât'ü fi-Garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytanî, Dâru'l Ma'rife, Beyrut 2001, s. 17.

²⁶ İsfahânî, *Müfredât*, s. 17.

²⁷ Kılavuz, “Ebed”, cilt: X, s. 72.

²⁸ İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 68; Kılavuz, “Ebed”, cilt: X, s. 72.

Kur'an'da "ebeden" şeklinde yer alan bu kavram, biri hariç (Kehf 18/3) "hulûd" kelimesiyle birlikte on bir ayette²⁹, olumsuzluk ifade eden cümleler içinde, "asla", "hiçbir zaman" anlamında on beş ayette³⁰ bir şarta bağlı olarak "süreklilik" anlamında bir ayette³¹ geçmektedir.³² Üç ayette ise "hâlidîn" lafzı ile beraber³³ kâfirlerin, cehennemdeki kalış süreleriyle ilgili olarak kullanılmıştır. Kozmik zaman anlamı ifade eden kelimeler, belli bir süreyi belirtmesine rağmen, ebed kavramı, müfessirlere göre, hem dünyada hem de âhirette zamansızlığı değil, sürekliliği ve kesintisizliği ortaya koymaktadır. Çünkü kozmik âlemde zaman, dünyevi alan için bir plan, bir hesap ve dini vecibelerin uygulama sahasıdır. Dünyevi hayatta ebed, böyle bir planlamaya müsait değildir. Uhrevi hayatta ise zaten kozmik ölçekler söz konusu olmadığından, zaman farklı bir mahiyete bürünecektir.³⁴ Sonuç olarak ebed kelimesinin ifade ettiği zamansallık sadece âhiret hayatının yapısıyla örtüşmektedir.

3. Huld

Ebed kavramı ile birlikte kullanılan "huld", kelime olarak devam etmek, uzun süre kalmak, varlığını değiştirmeden uzun süre muhafaza etmek, bir şeyin tabii hali üzere devam edip, değişme ve bozulmaya maruz kalmaması veya değişimin uzun zaman sonra gerçekleşmesi,³⁵ fenanın zıddı, kalıcılık, ölümsüzlük, bir yerde ikamet etmek...³⁶ vb. anlamlara gelmektedir. Ayrıca Râğîb el-İsfahânî, hulûd'un, "beka" ile eş anlamlı olduğunu ifade etmiştir.³⁷ Bu anlamını kapsar nitelikte geç bozulan, uzun süre kalabilen dağ, taş vb. şeyler, "havalid" sözcüğü ile ifade edilmiştir.³⁸ İnsanın yaşının ilerlemesiyle bazı organlarında meydana gelen değişimin aksine hiç değişmeyen saç, diş vb. organları "huld" veya "muhalled" kelimesiyle açıklanmış ve yaşlı olduğu halde

²⁹ 4, Nisa, 57,122, 169; 5, Maide, 119; 9, Tevbe, 22, 100; 33, Ahzab, 65; 64, Teğâbun, 9; 65, Talak, 11; 72, Cin, 23; 98, Beyyine, 8 ve diğerleri.

³⁰ 2, Bakara, 95; 5, Maide, 24; 9, Tevbe, 83, 84, 108; 18, Kehf, 20, 35, 57; 24, Nur, 4, 17, 21; 33, Ahzab,53; 48, Fetih, 12; 59, Haşr, 11; 62, Cuma, 7 ve diğerleri.

³¹ 60, Mümtehine, 4.

³² Abdülbâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire 2001, s. 782.

³³ 4, Nisa, 169; 33, Ahzab, 65; 72, Cin 23.

³⁴ Kalın, *Zaman*, s. 263.

³⁵ İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 164; Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, cilt: IV, s. 231; İsfahânî, *Müfredât*, s. 160.

³⁶ İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, ss. 164-165; İsfahânî, *Müfredât*, s. 160; Zebîdî, *Tac*, cilt: II, ss. 344, 345.

³⁷ İsfahânî, *Müfredât*, s. 160.

³⁸ Cevherî, *Sihah*, cilt: II, s. 469; İbni Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 164.

genç görünen kimse için de bu sözcük kullanılmıştır.³⁹ Dolayısıyla “el-muhalled” dendiğinde “uzun süre kalan kişi/şey” veya sonsuza dek kalıcı olan kastedilir.⁴⁰ Örneğin “*el-hulûd fi'l-cenneti*” demek cennette eşyanın bulunduğu hal üzere devam etmesi, bozulma ve fesadın onda herhangi bir etki meydana getirmemesi” demektir.⁴¹ Hz. Peygamber’in “*Cennet ve cehennem ehline sizin için ebedîlik var, ölüm yok*”⁴² anlamındaki hadisi aynı şekilde sürekliliği ve değişmemeyi ifade etmektedir.

İbni Abbas’tan bir rivayette de hulûd, ebedîlik değil, uzun zaman anlamındadır.⁴³ Fakat Râzi, “hulûdun” ebedîlik ifade etmediği yönündeki görüşlere katılmaz. Onlara göre “hulûd”, ebedîlik ifade etseydi, ebed ile aynı ibarede yer almaması gerekirdi. Bu da hulûdun, ebedden tamamen farklı, sonlu veya sonsuz bir süre olduğunu belirtmeksizin, uzun bir müddet anlamında olması demektir.⁴⁴ Bazı İslam alimleri de “*halidîne fiha ebeden*” terkinde geçen “*ebeden*” kelimesinin te’kid değil temyiz olduğunu söylemişlerdir. Zira onlara göre “hulûd” kelimesi, iki manaya da muhtemel olduğu için bu iki anlamdan hangisinin kastedildiği belirtilmeye muhtaçtır. Bu nedenle “*ebeden*” kelimesi burada, “*hulûdun*” ebedîlik anlamında olduğunu beyan için getirilmiştir.⁴⁵

Buna karşın Râzi, “hulûd” kavramının, “ebed” lafzı ile te’kid edildiğini, aynı şekilde “ebeden” kelimesinin “hulûd” manasında te’kid olduğunu belirtir. Eğer bu iki kavramdan biri olmasa da yine ebedîlik ifade edeceğini söyler. Dolayısıyla bu lafız Râzi’ye göre ebed ile aynı anlamı ifade eden sonsuzluk, devamlılık anlamındadır.⁴⁶ Sonuç olarak “ebed, huld, sermed” gibi süreklilik ve kalıcılık bildiren kavramlar, başlangıç ve sonu olmayan zamansal bir uzanımı bildirmektedir.

³⁹ İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 164.

⁴⁰ İsfahânî, *Müfredât*, ss. 160-161.

⁴¹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 161.

⁴² Buhâri, *Tefsir*, 93; Rikak, 113; Müslim, *Cennet*, (40) 2849; Dârimi, *Rikak*, 90; Tirmizî, *Sıfatü'l-Cenne*, 20; İbn Mâce, *Zühd*, 37.

⁴³ Dugaym, *Mevsûat*, cilt: I, s. 566.

⁴⁴ Râzi, *Tefsir*, cilt: X, s. 141.

⁴⁵ Ebu'l Beka, *Külliyat*, . 434.

⁴⁶ Râzi, *Erbâin*, s. 408.

4. Kıdem-Bekâ

Hudusun zıddı,⁴⁷ varlığın, varoluştaki önceliği⁴⁸ gibi anlamlara gelen “kıdem” lügatte; zaman bakımından bir başlangıç ve öncesi olmama, bir şeyin kendisinden önce varlık adına herhangi bir mevcudun bulunmamasıdır.⁴⁹ Allah'ın bir sıfatı olarak kullanıldığında ise kendisine yokluğun takaddüm etmediği ezeli, öncesiz ve başlangıçsız olmayı ifade eder.⁵⁰

Kur'an kadîm kelimesini, ezeli kelimesinin ifade ettiği manada kullanmayıp eski, çok önceleri anlamında kullanmıştır. Mesela, bir binanın üzerinden çok zaman geçtiğinde “kadîm ev” denilmesi gibi zamansal bir önceliği belirtir.⁵¹ Örneğin; “Muhakkak ki, sen kadîm yanlılığında devam ediyorsun.”⁵² “Derken o, eski hurma salkımının eğri çöpü gibi olmuştur.”⁵³ ayetlerinde kadîm lafzı, eski, uzun bir süre anlamında kullanılmıştır.⁵⁴ Görüldüğü üzere bu kavram mahlûkat için kullanıldığında başkasından önce olmayı, Allah için kullanımında başlangıçsız ve sonsuz olmayı ifade eder. Bununla birlikte yenilenen bir araz olan zaman ile bağıntısının yokluğu anlamına gelir.⁵⁵

Kadîm olan Allah Teâlâ aynı zamanda, zatıyla bâkidir. Çünkü zatı ile vâcib olanın, başkası ile vâcib olması imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ın beka ile bâki olması da imkânsızdır. Şayet Allah, beka ile bâki olursa sıfatının da bâki olması ve aynı şekilde sıfatının başka bekalara dayanması gerekir ki, bu, teselsülü gerektirir.⁵⁶ Dolayısıyla zorunlu olan varlığın zatıyla kadîm, ezeli, bâki ve ebedî olması zorunludur.⁵⁷ Fena (kalıcı olmayan) kelimesinin zıddı olan beka ise sözlükte, “bir şeyin ilk hali üzere kalması, devam ve sebat içinde bulunma, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitme, yok olmaya maruz kalmama”

⁴⁷ İbni Manzur, *Lisân*, cilt: XII, s. 465; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu-Mekâyisi'l-Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, nşr. Dâru'l Fıkr(1-6), Beyrut 1979, cilt: V, s. 65.

⁴⁸ Askerî, Ebu Hilâl, Hasan b. Abdillâh, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, nşr. Daru'l İlm ve's Sekâfe, Mısır (ts), s. 119; Zebîdî, *Tac*, cilt: XXXIII, s. 235.

⁴⁹ Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 179.

⁵⁰ Cürcânî *Ta'rifat*'ında kıdemini iki türlü tanımından bahsetmektedir: 1. Başkasına muhtaç olmayan, zatı itibariyle kıdem. 2. Kendisine adem (yokluk) sebkât (öncesinde) etmemekle birlikte zaman itibariyle kıdemi söz konusu olan kıdem. Bk. Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 180.

⁵¹ Râzi, *Tefsir*, cilt: I, s. 134.

⁵² 12, Yusuf, 95.

⁵³ 36, Yasin, 39.

⁵⁴ Râzi, *Tefsir*, cilt: I, s. 134.

⁵⁵ Ayrıntı için bk. Râzi, *Metâlib*, V, 21-22, 51-52.

⁵⁶ Râzi, *Meâlimu-Usûli'd-Dîn* (İslam İnançının Ana Konuları), çev. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996, s. 64.

⁵⁷ Râzi, *Erbâin*, s. 91.

gibi anlamlara gelir.⁵⁸ Arapların: “Adam uzun müddet kaldı” (*bakiye racülün zemenen tavilen*)⁵⁹ şeklindeki ifadeleri bu doğrultudadır. Razi, kadimi başlangıcı olmamakla, bekayı sürekli olmakla açıklar.⁶⁰

Muhakkak ki Allah’ın sonsuz ve ebediliğini ifade eden en önemli kavramlardan biri bekadır. Beka, Allah’ın varlığına herhangi bir yokluğun (fenanın) düşüncede bile imkânsız olduğunu ifade eder.⁶¹ Allah’a nisbet edilen beka, değişmeyen ve kendisiyle özdeş olan bir nitelik. Fakat cennet ve cehennem nimetleri ve azabı ile sakinlerinin bekası ise kendiliğinden veya değişmeyen olmayıp tamamıyla Allah’ın yaratmasına bağlıdır. Çünkü Allah dışında değişmeyen ve aynıyla varlığını sürdüren bir varlık yoktur.⁶² Allah’ın dışındakiler için kullanıldığında genellikle sözlük anlamını taşıyan beka kelimesi, Allah’ın sıfatı olarak kullanıldığında ebediyet, yok olmama ve son bulmama gibi anlamlar içermektedir. Zira bu kelime, Allah Teâlâ’nın varlığına herhangi bir yokluğun gelemeyeceği manasını taşımaktadır.⁶³

5. Evvel-Âhir

Bir işin, bir şeyin başlangıcı, her şeyden önce olan,⁶⁴ kendi türünden hiçbir varlığın kendinden önce olmadığı gibi kendisine yakın veya bitişikte olmayan⁶⁵ anlamlarına gelen evvel kavramı, Allah için kullanıldığında varlığının öncesi olmayan anlamındadır.⁶⁶ Razi evveli, ezelde kendisiyle birlikte bir başkasının bulunmadığı tek önce (el-ferdü’s sabık) olarak tanımlar.⁶⁷

⁵⁸ İbn Manzur, *Lisân*, cilt: XIV, s. 79; İsfahânî, *Müfredât*, s. 67.

⁵⁹ İbn Manzur, *Lisân*, cilt: XIV, s. 80.

⁶⁰ Râzi, *Metâlib*, III, 211.

⁶¹ Metin Yurdagür, “Bekâ”, *DİA*, İstanbul 1990, cilt: V, s. 359.

⁶² Yurdagür, “Bekâ”, cilt: V, s. 360.

⁶³ Yurdagür, “Bekâ” cilt: V, s. 359; Meselâ, doğru yoldan sapan ve Allah’ın ayetlerine inanmayanlara verilecek olan cezadan bahseden şu ayette: “Âhiret azabı, elbette daha şiddetli ve daha sürekli dir” (Taha, 20/127), süreklilik anlamında kullanılmıştır. Yine, “Şimdi onlardan kalan bir şey görüyor musun?” “Allah katındakiler ise bâkidir.” (Nahl, 16/96) ve “(İbrahim) bu sözü, ardından gelecek olanlara devamlı kalacak bir miras olarak bıraktı ki...” (Zuhruf, 43/28) ayetlerinde “bâki” kelimesi, aynı şekilde süreklilik anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte, Rahman suresinin 27. ayetinde, her şeyin yok olmasının ardından, sadece Allah’ın kalıcı olması, “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı bâki kalacak” ifadesi ile belirtilmiştir. Kalıcılığın Allah’a nispet edildiği bu ve benzeri yerlerde “beka” kelimesi, sözlük anlamında değil; O’nun ebediyeti, sonsuzluğu manasında kullanılmıştır. Bk. Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, ss. 105-106.

⁶⁴ İbn Fâris, *Mekâyis*, cilt: I, s. 158; Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Sirrî, *Meâni’l-Kur’an ve İ’râbuhü*, nşr. Abdulcelil Abduh Şelebî, (1-5), Beyrut 1988. cilt: V, s. 122.

⁶⁵ Cürcânî, *Ta’rifat*, s. 39.

⁶⁶ İsfahânî, *Müfredât*, s. 40.

⁶⁷ Râzi, *Metâlib*, cilt: IV, s. 31.

Ezel ve kıdem kelimeleri Kur'an'ı Kerim'de geçmemektedir. Onun yerine Hadid sûresinin 3. ayetinde: “*O Evvel'dir ve Âhir'dir.*” ifadesindeki “evvel” kelimesi ezeli olarak anlaşılmıştır.⁶⁸ Ayrıca Kur'an'da Allah'ın yaratmayı ilk defa başlatan, devam ettiren ve yineleyen olması O'nun evvel olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁹ Kur'an'da bu lafız, “âhir” ile birlikte Allah'a izafe edilmiştir.⁷⁰ Fakat ikinciye izâfeti yapılarak kullanılıyor olması ve kendisiyle beraber öncelikte başka bir varlığın mevcudiyetini çağrıştırabileceği sebebiyle Allah hakkında kullanılmasının doğru olmadığı söylenmiştir.⁷¹ Bazıları evvel lafzını, âhirle beraber kullanılması gerektiğini, ancak bu şekilde Allah hakkında diğer yaratılmışlarda olduğu gibi izâfet, öncelik ve sonralığın düşünülmeceğini belirtmişlerdir. Firûzâbâdi bu kelimeye, “ikincisi olmayan tek” manası vererek, selbi sıfatlardan kabul eder.⁷²

Kelam ve felsefe literatüründe evvel ve âhir yerine, kadîm-bâki, ezeli-ebedi terimleri ile “lem yezel” ve “la yezel” terimleri de kullanılmıştır.⁷³ Ulema, terkinin anlam derinliği, insan idrakini aşan içeriği ve kapsamını açıklamada epeyce zorlanmışlardır. Râzi de bu kelimenin anlam itibarıyla müphem olduğunu itiraf etmiş,⁷⁴ bu sebeple bir şeyden önce olmayı birkaç açıdan değerlendirmiştir. Bu öncelikler: 1. Tesir bakımından öncelik, 2. İhtiyaç bakımından öncelik, 3. Şeref bakımından öncelik, 4. Rütbe bakımından öncelik, 5. Zaman bakımından önceliktir.⁷⁵

Râzi, bu beş maddeye altıncı bir madde daha ekler. O da, zamanın, herhangi bir diliminin, diğer bir diliminden önce oluşudur. Bu nedenle zaman, kendisinden önce bir zamana muhtaçtır. Ancak vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın kendisi dışında her şeyden önce olmasının yukarıda ifade edilen maddelerin dışında bir öncelik olduğunu ifade eder. Fakat o, aklın bu önceliğin mahiyetini/özünü kavramada gücünün yetmeyeceğini söyleyerek, “evvel”

⁶⁸ Kılavuz, “Ezel”, cilt: XII, s. 49.

⁶⁹ Haşr sûresi 24. ayetinde geçen “Hâlık” kelimesi de süreklilik içermektedir. İhlâs suresinde geçen “Samed” ismi ve birçok ayette geçen “Gani” ismi, her şeyden müstağni olduğunu belirterek evvel ismini pekiştirmektedir. Bk. Bekir Topaloğlu, “Evvel”, *DİA*, İstanbul, 1995, cilt: XI, s. 545.

⁷⁰ Bk. 57, Hadid, 3; Bu kavramlar ile ilgili ayrıntılı açıklamalara, Allah'ın ezeli ve ebediliği meselesi ile cennet ve cehennem fena ve bekası adlı bölümlerde yer verilecektir.

⁷¹ Askerî, *Füruk*, s. 120.

⁷² Topaloğlu, “Evvel”, cilt: XI, s. 545.

⁷³ Topaloğlu, “Evvel”, cilt: XI, s. 545.

⁷⁴ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 210; Burada her bir evvel/önce başka bir evvele ihtiyaç duyar. Örneğin babanın çocuğundan evvel olması, babanın da evveli olmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla buradaki öncelik mutlak değil izâfidir.

⁷⁵ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 210; Esasında bu öncelik sınıflandırması, Râzi'nin değil, filozofların taksimidir. Ayrıntı için bk. Râzi, *Erbaîn*, ss. 18-19; Fakat zamanı var edenin zamana, zamansal bir önceliği olamaz. Bk. Bağdâdi, Ebu'l-Berekât, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, Haydarâbad h. 1357, cilt: II, s. 88.

lafzının mücmel olarak ma'lum olduğunu söyler. Çünkü akıl, her daim bir zaman içinde ve zamanla düşünmek zorundadır.⁷⁶

Evvel ile birlikte zikredilen ve sözlükte “son”⁷⁷ manasına gelen “âhir”, evvelin zıttı⁷⁸ her şeyden sonra olan⁷⁹ anlamında esma-i hüsnadan biri olarak Kur'an'da bir ayette geçer ve “ilk” manasındaki “evvel” ile birlikte Allah'a nispet edilir.⁸⁰ Yine bu kelime, Hz. Peygamber'in: “Allah'ım, sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur ve sen âhirsindir, senden sonra da hiçbir şey yoktur.”⁸¹ şeklindeki duasında, sonsuz, ebedî varlık anlamında kullanılmıştır.⁸² Dolayısıyla Allah, her şeyin yaratıcısı ve ilk illeti olması itibarıyla evvel, her şeyi yaşatan ve yok eden olması bakımından âhirdir. İşte evvel ve âhir, karşılıklı manaları sebebiyle tek başlarına değil, ikisi birlikte Allah'a nispet edilerek anlaşılabilen kavram çiftleridir. Ayrıca “âhir”, Allah'a nispet edildiğinde “varlığının sonu olmayan” yani “ebedî” manasında bâki vasfının belirttiği anlama yakın bir anlam taşır.⁸³ Görüldüğü gibi her şeyden sonrada varlığı devam eden anlamındaki “âhir” kelimesi, Allah'a nispet edildiğinde tam manasıyla mutlak bir ebediliği ifade etmektedir. Zira bütün varlıklar yok olduktan sonra da onun varlığı devam edecektir.⁸⁴ Bu durumda ebedî bir varlık kabul edilen insanın Allah'ın “Âhir” olmasıyla bağıntısı nasıl açıklanabilir. Bu sorunun farkında olan Râzi, âhirin varlıkla olan ilişkisini bir karşılaştırma yaparak çözümlenmeye çalışır.

1. Allah Teâlâ, mümkünat âleminin tümünü yok eder. Böylece kendisinin âhir oluşu gerçekleşir. Fakat daha sonra, o mümkünat âlemini yeniden var eder ve ebedî olarak bırakır.

2. İnsanın zihninde, her şeyin sonu olabilecek varlık, sadece O'dur. O'nun her şeyin sonu olması, O'na has bir vasıf olunca, pek yerinde olarak, âhir diye tavsif edilmiştir.

3. Mutlak manada varlık, Allah'tan başlar ve derece derece aşağıya doğru iner. Bu itibarla O, varlığın kendisinden mümkünat âlemine inmesi hususunda evvel; varlığın mümkünat âleminden O'na tırmanırken de âhirdir.

⁷⁶ Bu konu ile ilgili ilerleyen sayfalarda daha detaylı bilgi verilecektir. Ayrıca bk. Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, ss. 210-211.

⁷⁷ İsfahânî, *Müfredât*, ss. 13-14.

⁷⁸ Ebu'l Bekâ, *Külliyat*, s. 62

⁷⁹ Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, cilt: V, s. 122.

⁸⁰ 57, Hadid, 3.

⁸¹ Müslim, *Zikir*, 61, 4/2084.

⁸² Topaloğlu, “Âhir”, cilt: I, s. 542.

⁸³ Topaloğlu, “Âhir”, cilt: I, s. 542.

⁸⁴ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, ss. 212-213.

4. O, bütün mahlûkatı öldürür ve sadece kendisi kalır. İşte bu şekilde âhir'dir.

5. O, varlık olma bakımından ilk, istidlal (delille varıp gitme) hususunda âhirdir. Çünkü bütün istidlallerin maksadı, Yaratıcıyı tanımaktır.⁸⁵

B. Hâdis-Ezelî-Ebedî Varlık Kategorileri ve Mutlak Ebedîlik

Râzi'nin teolojik düşüncesinde ezel, kategorik olarak başlangıcı olmayan ve kendisi dışında tüm varlığın başlangıç sebebi olandır.⁸⁶ Bu anlamıyla mutlak manada ezelî olan yalnızca Allah'tır. Başka varlıklara ezelîlik sıfatının verilmesi ise nisbi ve itibaridir. Buradaki farkı vurgulamak için Allah'ın ezelîliğini ifade etmede "el-ezelü'l mutlak" veya "ezelü'l-âzâl" terimleri kullanılmıştır.⁸⁷

Kadîm ve hadîs varlık alanı ve sınırı ile ilgili Râzi, başlangıcının ve sonunun olup olmaması bakımından bir varlık ayrımı yapar. Buna göre:

1. Başlangıcı ve sonu olmayan varlık: Allah.
2. Başlangıcı ve sonu olan varlık: Dünya.
3. Başlangıcı olan fakat sonu olmayan varlık: İnsan ve âhîret.
4. Başlangıcı olmayıp sonu olan varlık: Muhal varlık.⁸⁸

Kelamın varlık teorisinde, varlıklar arasında en keskin ayrımın ezelî ve hadîs varlık şeklinde olduğunu görmekteyiz. İslam filozoflarıyla kelamcılar arasında Allah'ın zat bakımından ezelî olduğu noktasında görüş ayrılığı söz konusu değildir. Konuyla alakalı ihtilaf, Allah'tan başka ezelî varlık kabul etme hususundadır. Kelamcılar, Allah'ın zat ve sıfatlarından başkasının ezelî olmayacağı görüşünü savunurlarken; İbni Sîna ve Fârâbi gibi filozoflar, Allah'ın zatı yanında âlemin de zat bakımından Allah'a bağlı; fakat ondan sonra zaman

⁸⁵ Râzi, *Tefsîr*, cilt: XXIX, ss. 212-213; Benzer bir karşılaştırma için bk. 1. Evvel, başlangıçsız; Âhir, sonsuzdur. 2. Evvel, her şeyden önce olan; Âhir, her şeyden sonra olandır. 3. Evvel, kıdem ve ezelîyet itibari ile her şeyden önce olan; Âhir, ebediyet ve sermediyyet itibari ile her şeyden sonra olandır. 4. Evvel, her öncenin başlangıcı; Âhir, her sonun sonuncusudur. 5. Evvel, ezelîyetini bilmek; Âhir, ebedîyetine hükmetmektir. 6. Evvel, vücub (varlığının zorunlu olması) ve kıdemi (öncesiz olması); Âhir, fena ve ademden (yokluk) münezzehe olmayı ifade eder. Râzi, *Levâmi'ul-Beyyinât*, (Seyyid Muhammed Bedreddin Ebu Firâsi'l-Nisânî'l-Halebî tashihiyle), thk. Şerif Musa, Mısır h. 1323, s. 240

⁸⁶ Râzi, *Metâlib*, cilt: V, s. 105.

⁸⁷ Kılavuz, "Ezel", cilt: XII, s. 49; Ayrıca halk, ibda, inşa, tekvin, fatır, samed kelimelerinin ortaya koyduğu anlamlarla, Allah'ın doğmamış olduğu, bir benzerinin bulunmadığı, başka bir şeye muhtaç olmadığını ifade eden ayetlerle de Allah'ın ezelî olduğu (zatıyla kadîm) anlaşılmıştır. Bk. Kalın, *Zaman*, s. 258.

⁸⁸ Bozkurt, Mustafa, "Fahreddin Râzi'nin Varlık Anlayışı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 2, Malatya 2009, (109-121), s. 118; İbrahim Afî, *ez-Zaman fî-Fikri'l-İslamî*, Beyrut 1993, ss. 53-54.

bakımından ezeli olduğunu kabul etmişlerdir. Feyz ve sudur sürecinde yer alan akıl, nefis ve felekler gibi kozmik varlıkları bu cümleden mütalaa etmişlerdir.⁸⁹

Filozoflara göre hudüs, bir şeyin diğer bir şeye muhtaç olması manasına gelmektedir. Onlara göre âlem, Allah'a muhtaçtır. Allah olmasaydı âlem var olamazdı. Bu manada âlem hadîstir. Fakat Allah, âleme muhtaç değildir. Yani âlem olmasaydı, Allah yine vardır. Bu manada Allah, kadîmdir. Allah, âlemden zaman itibariyle önce değildir; zat itibariyle öncedir. Allah'ın âlemden evvel olmasına "kıdem-i zati" denilir. Âlem, zaman itibariyle Allah'tan sonra değildir. Allah ezelden beri var olduğu gibi âlemin heyulası ve unsurları da ezelden beri mevcuttur. Âlem sadece zat bakımından sonradır. Bu manadaki sonralığa "hudüs-i zati" denir. Bu ma'lulun illetten, neticenin sebepten, eserin müessirinden gelmesi gibi bir sonralıktır.⁹⁰ Zati sebebiyle kadîm olanın birtakım özellikleri vardır. Zatından dolayı kendisinin bağlı olduğu bir başlangıç yoktur. O, zatiyla zorunlu olan varlıktır. Zaman itibariyle kadîm için ise kendisinin bağlı olduğu bir zaman söz konusudur. Fakat o, sonsuz bir zaman içinde bir sebebe bağlı olarak veya kendisini bir başlangıca bağlayan bir varlık ile bâki/kalıcı olur. O varlık da Allah'tır. Bu görüşe göre zaman itibariyle birkaç kadîmin bulunma imkânı varken zat itibariyle tek bir kadîmin dışında bir kadîm yoktur.⁹¹

Râzi'nin düşüncesinde ise filozoflarda olduğu gibi "mümkün ezeli varlık" (vâcib bi-gayrihî) türü yoktur. Zorunlu varlığın dışında ezeli bir varlık imkânsızdır. Mevcudatın tamamının mümkün veya vâcib olması da imkânsızdır. Öyleki mevcudun tamamı mümkün olsa, sebepsiz var olacağından, bu bir çelişkidir. Vâcibin birden fazla olması da çelişkidir. Çünkü zorunlu varlıkta ortaklık imkânsızdır. O halde vâcib tek, geriye kalanlar ise mümkün olarak kesrettir.⁹²

Kelamcılar Allah'ın dışında diğer mahlûkat için mümkün tabirini pek tercih etmezler. Varlık teorilerinde sonradan var olmayı esaslı bir şekilde vurgulayan hudüs kavramına daha çok yer verirler. Bu bağlamda hudüs kavramının Allah ile ilişkisini şöyle açıklarlar: "Allah, zaman bakımından

⁸⁹ Kılavuz, "Ezel", cilt: XII, ss. 49-50.

⁹⁰ Râzi, *Muhassal* (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara (ts), ss. 77-78.

⁹¹ Atî, *ez-Zaman fi-Fikri'l-İslam*, ss. 235-236.

⁹² Râzi, *Levâmi'*, s. 226; *Mesail*, s. 26; Râzi, varlığı iki kategoride değerlendirir. Birincisi: "Vâcib-lizatihîdir ki, varlığı, yokluğa manidir. İkincisi: Mümkün-lizatihîdir ki, varlığı veya yokluğu, imkân dâhilinde olandır. Vücub, zatiyla zorunluluğu subûti bir durum iken; varlığı için bir başkasına muhtaç olmaması selbi bir durumdur. Yani zorunluluk, imkânsızlığa engel teşkil ettiği ve imkânsızlıkta yokluk olduğu için, subûti bir durumdur. Bk. *Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, (1-2), Beyrut 1990, cilt: I, s. 208; *Erbaîn*, ss. 15-18.

âlemden öncedir. Buna "kıdem-i zamanî" denir. Âlem ise zaman bakımından Allah'tan sonradır. Buna "hudüs-i zamanî" denir.⁹³

Âlemin zaman itibarıyla ezelîliğini kabul etmeyen Râzi, "Allah âlemden sonsuz bir kıdemle öncedir." der. Nasıl ki akıl, zorunlu olarak geçmişin gelecekte önce olduğuna hükmediyorsa Allah'ın da tüm mevcudattan ezelî olarak önce olduğuna kesin olarak hükmeder.⁹⁴ Ayrıca zamanın yaratılmamış olması, zamanın da yaratıcı olmasını zorunlu kılar ki, mantıken iki yaratıcının varlığı kâinat sistemini altüst eder.⁹⁵ Hem bölünebilen ve ardışık anlardan oluşan bir şeyin ezelî ve sonsuz olması imkânsızdır.⁹⁶

Nitekim ezelî varlık, varlığı başkasına bağlı olmayandır. Bu nedenle onun varlığının bir illeti yoktur. Ezelî varlık için değişme söz konusu değildir. Eksilme veya artma şeklinde bir başkalaşmadan da söz edilemez. O, zorunlu olarak tam ve ilk varlıktır. Ayrıca diğer bütün var olanların sebebidir. O, bil-fiil vardır ve O'nun için yokluk düşünülemez.⁹⁷ İlk kelimesi de zaman açısından değil, hiçbir varlık yokken "O vardı." demektir. Yoksa "ilk", varoluşsal bir öncelik ifade etmemektedir.⁹⁸ Bu sebeple ezelî için bir başlangıç veya bir yokluk düşünülemez. Çünkü yokluğa kabil olan her şey mümkündür ve her mümkün, varlığını yokluğa tercih edecek bir müreccih/müessire (tercih edici) muhtaçtır. Dolayısıyla Allah için önce anlamında bir yokluk asla söz konusu değildir.⁹⁹ Esasen ezel, bir varlığa sahip olmayıp Allah'a nisbet edilen selbi bir sıfattır. Eğer zaman ezelî olsaydı Allah'ın zamandan tenzih edilmesi mümkün olmaz, zaman onu da sınırlardı.¹⁰⁰

Ezelî kelimesinin nisbet ifade ettiğine bakılarak, Allah'ın zatının, "ezel" denilen bir şeyde hâsıl olduğunu düşünmek bu açıdan uygun bulunmamıştır. Zira bu durumda Allah'ın zatının bir şeye muhtaç olduğu izlenimi doğmaktadır. Ezelî, "hiç evveli olmayan (lem yezel) varlık" demektir.¹⁰¹ Allah'ın zatının "lem yezel" olması, geçmişte, O'nun varlığı bulunmaksızın herhangi bir zamanın geçmemiş olduğu anlamına gelir. Bazı bilginler, Allah hakkında zaman fikrini hatıra getirir ve tenzih akidesini zedeler düşüncesiyle, "Allah ezelde mevcuttu."

⁹³ Râzi, *Muhassal*, ss. 77-80.

⁹⁴ Râzi, *el-Mesâilü'l-Hamsun fî-Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire 1989, s. 22.

⁹⁵ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXII, s. 161.

⁹⁶ Râzi, *Metâlib*, cilt: V, ss. 11-12; *Mesâil*, s. 22.

⁹⁷ Kılavuz, "Ezel", cilt: XII, s. 49.

⁹⁸ Kılavuz, "Ezel", cilt: XII, s. 50.

⁹⁹ Râzi, *Metâlib*, cilt: III, ss. 200-201; *Mebâhis*, cilt: I, ss. 218-219; *Mesâil*, s. 27.

¹⁰⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, Kitabevi Yayınları, (3. Baskı), İstanbul 2001, s. 469.

¹⁰¹ Râzi, *Tefsir*, cilt: I, s. 135; Ahmed Saim Kılavuz, "Ezel", *DİA*, İstanbul 1995, cilt: XII, ss. 49-50.

denilmesini de, bu yüzden uygun bulmamışlardır.¹⁰² Çünkü “vardı”, “vardır”, “var olacak” vb. lafızlar içerisinde zamansalsallığı, değişmeyi ve yenilenmeyi barındırır. Allah için ise bunu düşünmek muhaldir.¹⁰³

Ezel ve ezeli kelimesi, Kur’an’da ve hadislerde geçmemektedir. Ancak, Kur’an’ın, “O, Evvel ve Âhirdir”¹⁰⁴ ayetindeki evvel kelimesi, İslam alimleri tarafından, Allah’ın ezeli olduğu şeklinde anlaşılmıştır. O, kendisi dışında kalan her şeyin evvelidir. Ayette başlangıçsızlığı ifade eden zamir, zihnen başlangıcı düşünülmeyen süre, varlığının geçmişte, sonsuza kadar devam etmesi şeklinde açıklanmıştır. Ezelde, Allah ile birlikte hiçbir şey yoktur. O, ma’lul olan âlemden önce gelir. Âlem, zatında mümkünü’l-vücûddur. Böyle olanın hadîs olduğu, hadîsin de yok olmaya mahkûm olduğu, yok olmaya mahkûm olanın ise ezeli olamayacağı açıktır. Dolayısıyla Allah’ın âlemden önce oluşu müddet ve zaman önceliğini gerektirmez.¹⁰⁵ Ayrıca hadislerde ezeli ile aynı manaya gelen kadîm kelimesi zikredilmektedir.¹⁰⁶ Yine hadislerde, “Kendisiyle birlikte hiç bir şey yokken Allah vardı.”¹⁰⁷ gibi ifadeler, İslam alimleri tarafından Allah’ın ezeli olduğu manasında anlaşılmıştır. Kur’an ve sünnette yer alan Allah’ın varlığının bir başlangıcı bulunmadığı anlamında doğrudan ve dolaylı ifadeler sebebiyle Allah’ın ezeli olduğu hususunda bütün Müslümanlar ittifak etmişlerdir.¹⁰⁸

Dolayısıyla Allah, sadece var olan değil aynı zamanda varlığı kendinden olan ve diğer tüm varlık tarzlarından farklı olandır. Yani O, O olandır. Varlık olması itibarıyla diğer tüm varlıklardan farklı olan Allah, diğer varlıkların var olmalarının ve varlığa devamlarının mutlak kaynağıdır.¹⁰⁹ Bu sebeple zorunluluk, O’nu diğer varlıklardan ayıran en temel özelliktir.¹¹⁰ Kur’an, mutlak ebedî varlığın zorunluluğunu kâinatın ve mahlûkatın yaratılmış ve hadîs varlıklar olduğunun delillerini ortaya koyarak ispatlamaktadır. Çünkü mutlak varlığı mutlak olması itibari ile nesnelere dünyasından ayrı düşünmek

¹⁰² Râzi, *Erbâîn*, s. 93; Kılavuz, “Ezel”, cilt: XII, ss. 49-50.

¹⁰³ Râzi, *Erbâîn*, ss. 93-94.

¹⁰⁴ 57, Hadid, 3.

¹⁰⁵ Râzi, *Metâlib*, cilt: IV, ss. 29-31, 190, 198, 202.

¹⁰⁶ İbn Mâce, Dua, 10.

¹⁰⁷ Buhâri, *Bed’u’l-halk*, 1; Tevhid, 22.

¹⁰⁸ Kılavuz, “Ezel”, cilt: XII, s. 49.

¹⁰⁹ Düzgün, Şaban Ali, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, ss. 129-130.

¹¹⁰ Atay, Hüseyin, *Farâbi ve İbni Sîna’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 2001, s. 12.

imkânsızdır.¹¹¹ Bütün bu istidlaller, O'nun hakikatini ortaya koymanın yanı sıra tek tanrılı dinlerin dört tane temel iddiasını da vurgulamaktadır.

1- Evren yoktan yaratılmıştır. Dolayısıyla madde ezelî değildir ve başlangıcı vardır.

2- Evrenin yaratılışı belli aşamaların gerçekleşmesiyle, aşamalı ve gelişmeci bir süreç takip edilerek gerçekleşmiştir.

3- Evrenin yaratılışının bir amacı vardır. Anlam ve amaçsallıktan yoksun değildir.

4- Evrenin başlangıcı olduğu gibi sonu da vardır.¹¹²

Âlemin ezelî olmadığının en önemli göstergesi, onu oluşturan varlıkların bir başlangıcının olması ve yoklukla öncelenmesidir. Başlangıcı olan her şeyin mutlaka bir sonu vardır. Bu nedenle âlemde yer alan her obje, parçalanmayı kabul eder ve bir noktada biter.¹¹³ Hiç bir varlık ve fiilini bizzat kendisi yaratan değildir. Kelamcılara göre, tabiatın muhdesliğinin diğer bir göstergesi de, sürekli değişime maruz kalması ve yenilenmesidir. Tabiatıta devamlı iyi, kötü, küçük ve büyük güzellik ve çirkinlik, aydınlık ve karanlık mevcuttur. Bunlar, değişim ve zeval bulma belirtileridir.¹¹⁴ Yenilenme olayı ise kelâmda "araz" adı altında ifade edilmiştir. Değişkenlik ve yenilenme, sonradan yaratılan varlıkların özelliği olduğundan Mutlak Varlık için bunun imkânsız olduğu apaçıktır.¹¹⁵ İşte bu

¹¹¹ Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları (2. Baskı), İstanbul 2003, s. 35.

¹¹² Caner, Taslaman, *Big-Bang ve Tanrı*. İstanbul Yayınları, (5. Baskı), İstanbul 2010, s. 9.

¹¹³ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nahl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, nşr. Daru'l -Ciyl, Beyrut (ts.), cilt: I, s. 22; Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 22.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 22.

¹¹⁵ Râzi, *Muhassal*'ında, mutlak varlığın özelliklerine dair on madde halinde bir sınıflama yapar. Biz de bu sınıflandırmayı maddeler halinde belirtip, bu bahsi özetlemiş ve sonlandırmış olalım. İlk olarak; zorunlu varlık, kendi kendinden (zatından) dolayı zorunludur; O, aynı zamanda hem kendi zatından dolayı hem de başkası nedeniyle zorunlu olamaz. İkincisi; zorunlu varlık, cüzlerden oluşmuş (mürekkebe) değildir. Eğer O, mürekkebe bir varlık olsaydı, ya bütün olmuş olurdu veya parçalarından biri veya bazısı olmuş olurdu ki bu da O'nun, mümkün varlık olması anlamına gelirdi. Üçüncüsü; zatından dolayı zorunlu olması, kendisinin dışında hiçbir varlığın bir parçası olmaması demektir. Eğer oluşumunda, kendisinin dışında başka varlıklardan tereküp etmiş olsaydı, zorunlu varlık hiçbir şey ihtiyacı duymayan olduğu halde, O'nun kendisinin dışındaki şeylerle ilişkisi olmuş olurdu. Dördüncüsü; varlık (vücûd), zorunlu varlığın mahiyetine zaid bir şey değildir. Eğer Onun varlığı, mahiyetinden bağımsız olsaydı, varlığı, mahiyetinin bir sıfatı olamazdı ve eğer bağımsız olmasaydı, o zaman, zorunlu varlık zatından dolayı, mümkün varlık olmak zorunda olurdu. Beşincisi; zorunlu varlığın zorunluluğu, O'na ek (zait) bir şey değildir. Eğer ek bir şey olsaydı, o zaman zati gereği mümkün olan varlık, kendisinin değil, diğer şeyler nedeniyle zorunlu varlık olmak zorunda kalırdı; bu durumda sonu gelmeyen bir sürekliliğe

iddiaların bizi ulaştıracağı nokta, hiç şüphesiz mutlak bir varlığın zorunluluğu, ezeliyet ve ebedîliği olacaktır.¹¹⁶

Sonuç olarak Allah ile beraber zaman, hadîs değil de, ezeliyet olsaydı; geçmişte gerçekleşen bir olay için “ezelde” denilmesi gerekirdi. Çünkü tek bir uzam olan ezelinin bölünmesi söz konusu değildir. O halde bölünebilen ve ardışık anlardan oluşan zamanın ezeliyetinden bahsedilemez. Bu nedenle Râzi’ye göre zaman ve madde, tüm cüzleri ile muhdestir. Bununla birlikte ezeliyet sadece Allah’a ait bir vasıf olarak kozmolojik zaman ölçümlerinin dışındadır. Ezeliyet, zorunlu varlık için söz konusu iken; zaman değişimin ve hareketin olduğu mümkün varlıklar âleminin bir özelliğidir.

1. Allah Hakkında Ezeliyet ve Ebedî Söylemi

Allah, kendisi dışında her şeyin evvelidir.¹¹⁷ Aklen vâcibü'l-vücûd olan Allah’ın dışında kalan her şey mümkünü'l-vücûd’dur. Her mümkün varlık ise sonradan yaratılmıştır. O halde vâcibü'l-vücûdun dışında kalan her şeyin muhdes olması, O’nun kendisi dışında kalan her şeyin evveli olmasını zorunlu kılar.¹¹⁸ Yoklukla öncelenmiş hadîs bir şeyi ezeliyet olarak ifade etmek ise imkânsızdır. Çünkü ezeliyet, öncesinde bir yokluğu nefyeder. Bu sebeple ezeliyet ile yokluğun birlikteliği muhaldir.¹¹⁹

Allah bu nedenle evvelin/ilkin kendisidir. O, yokluk tarzında bir önceliğin kendisini kuşatması anlamında ezeliyet değildir. O’nun ezeliyeti, zaman bakımından bir öncelik değildir. Çünkü zaman, muhdes ve mümkün bir varlıktır. Zira zaman görünen âlem için geçerli olan bir uzanımdır. Bu durum zamanın bütün parçalarının birbirini takip etmesi sebebiyle çok açık fark edilebilmektedir. Zamanın bütün parçaları yaratılmış olup, bütünü oluşturmaktadır ki, bütün de

sevk edecek şekilde zorunluluktan önce başka bir zorunluluk olurdu. Altıncısı; zatından dolayı zorunlu olan varlık, iki şeyin iştirakiyle olamaz. Yedincisi; zatından dolayı zorunlu (vâcib) terimi ile başka bir şeyden dolayı zorunlu terimi, ortak bir terimdir (müşterek lafızdır). Sekizincisi; “kendi kendine zorunlu olan”, bütün yönleriyle zorunlu olandır. Dokuzuncusu; O, varlığın dışında bir şey olamaz (yani varlıktır). Onuncusu; yine O, mahiyeti gerektiren sıfatlar sergileyemez. Ayrıntı için bk. Râzi, *Muhassal*, ss. 63-66; Ayrıca bk. Kafrâwi, Shalahuddin, “Fahreddin Râzi’nin Felsefi Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı”, çev. Mustafa Bozkurt, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: 9, sayı: 2, 2011, (239-252), ss. 249-250.

¹¹⁶ Günümüz bilimsel verileriyle de bu gerçek ispatlanmıştır. Big-Bang teorisi sadece maddenin değil, zamanın da bir başlangıcı olduğunu ve evrenin sabit/durağan değil, genişleyen bir yapısı olduğunu ortaya koymuştur. Bu teoriyle bir takım izmlerin ısrarla savunduğu sonsuzdan beri var olan evren” fikri artık yıkılmış oldu. Ayrıntılı bilgi için bk. Taslaman, *Big-Bang*, ss. 10-35.

¹¹⁷ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 211.

¹¹⁸ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 211.

¹¹⁹ Râzi, *Nihâyetü'l-Ukûl fî-Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Said Abdüllatif Fude, Beyrut 2010, cilt: I, s. 400.

yaratılmıştır. Dolayısıyla zamanı yaratanın önceliği zaman itibariyle olamaz. Ayrıca zaman mahiyet itibariyle hep bir seyyal (akış) ve yinelenmeyi gerektirdiği için kendisinden önce başkasının varlığını zorunlu kılmaktadır. Ezel ise başkasının kendisinden önce bulunmasına manidir. Bu nedenle ezelle zamanı birlikte düşünmek imkânsızdır.¹²⁰ O halde Allah'ın evvel ve ezeli oluşu, aklın tafsilatını kavrayamadığı, mücmel olarak malum olan bir durumdur. Çünkü akıl her daim bir zaman içinde, zamana bağlı ve öncelik-sonralık ifade eden kavramlar yoluyla varlığı anlamaya çalışmaktadır.¹²¹

Anlaşılan o ki, ezeli kelimesinin zamanın dışında bir anlamı vardır. Değişim ve hareketin olmadığı zamansızlık, ezeliği en iyi şekilde açıklamaktadır.¹²² Yani ezellik, zamanı oluşturan değişme ve hareketi içermediğinden zaman değildir. Bu nedenle Allah için ezeli denildiğinde zamanın varlığı akla gelmemelidir. Ezeli kelimesinin nispet ifade etmesinden, ezeli olanın ezeliyetini bir başka şeyde kazandığını düşünmek de yanlıştır.¹²³ Çünkü bu durumda Allah, ezeli olmak için bir başka şeye muhtaç olmuş olur ki, bu bir çelişkidir. Bu yüzden Allah ezeli olmak için zamana muhtaç değildir. Bu durumda O, zaman olmayan ezeliyet ile zamandan öncedir.¹²⁴

Kavramın anlaşılma güçlüğünden ötürü Râzi, ezel kavramının içerdiği anlamın zihin tarafından açıkça kavranamayacağını belirtmektedir. Çünkü akıl, bir şeyi onu ancak çepeçevre kuşattığında bilip anlayabilir. Aklın bulup bilebileceği ve düşünebileceği her şey, çepeçevre kuşatılabilen şey demektir. İdrakin kuşatabildiği ise sonludur. Hâlbuki ezeliyet, bunun ötesindedir.¹²⁵ Çünkü Allah'ın ezeli ve ebedi oluşu, başlangıcı ve sonu olan bir süre/ömür değildir. Zaman dışı ve zamanın kayıtlamadığı bir varlık olmak demektir. Zaman dışı olan bir varlık için geçmiş ve geleceğin zamansal bir başlangıç ve sonun hiçbir anlamı yoktur.¹²⁶

¹²⁰ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 211; *Metâlib*, cilt: IV, ss. 15-18.

¹²¹ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, ss. 211-212.

¹²² Hisam Alûsî, *ez-Zaman fi-Fikri'd-Dîn ve'l Felsefeti'l-Kadîm*, Beyrut 1980, s. 133.

¹²³ Kılavuz, *Ezel*, cilt: XII, s. 50.

¹²⁴ Alûsî, *ez-Zaman*, s. 139.

¹²⁵ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, ss. 212.

¹²⁶ Abdülkerim Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi, İnsan Yayınları, (3. Baskı), İstanbul 2012, s. 94; İslami literatürde ezel anlamında kullanılan "lem yezel'in" beka anlamında kullanılan "la yezel den" önce olması aralarında bir farklılığın olduğunu göstermez. Böyle bir farklılığın düşünülebilmesi için "lem yezel (ezeli)" olanın bir ucu ve başlangıcının olması gerekir. Çünkü "lem yezel", farz edilebilecek her türlü başlangıçtan öncedir. "Lem yezel" ile "la yezel'in" birbirinden ayrışması imkânsız olunca zaman itibari ile bir öncelik ve sonralığın bulunması imkânsız olmaktadır. Çünkü ezeli, varlığı sürekli (sabit/vücudu daimi) ve ezelikte tek olandır. Bk. Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 212.

Dolayısıyla Allah, zatı gereği zorunlu olduğu için ezeli ve ebedidir.¹²⁷ Yani O'nun varlığının ne bir başlangıcı ne de sonu vardır. Râzi, varlıklar içerisinde ezeli ve ebedi zorunlu varlık yok ise bütün varlığın mümkün olması ve sonuç itibarıyla var olmamasının zorunlu olduğunu söyler. Mümkün varlık var olduğuna göre varlığını muhtaç olduğu zorunlu varlıkta vardır.¹²⁸ İşte muhdeslik, muayyen bir vakit ile kayıtlanmayı ve öncelik sonralığı gerektirdiğinden ezeli kavramının ifade ettiği anlam ile çelişkilidir.¹²⁹ Bu bağlamda Râzi, "Allah ezelde vardı, elbette var olacaktır" sözünü problemlili bulur. Çünkü mazi ve istikbal maddumdur. O halde Allah için ezelde vardı, şu anda vardır ve ebedi olarak var olacaktır söylemlerini kullanamayız. Ancak bu üç ifadeyi kullanmadan bir şeyin varlığından da söz edemeyiz. Bu sebeple Allah'ın geçmişte var olmasını ve gelecekte var olacak olmasını değişen bu zamanlarla birlikte hiçbir değişikliğe uğramadan bulunması şeklinde anlamak aklın kavrayabileceği bir durumdur.¹³⁰

Bir şey ezeli olunca aynı zamanda bâki/ebedi de olur. Razi bu durumu açıklarken, mümkünatın kendinde son bulmasıyla zatıyla zorunlu varlığın ezeli ve kadim olduğu ortaya konduktan sonra ebedi olduğuna dair bir delile ihtiyaç duymayız, der.¹³¹ Kur'an bu doğrultuda "*Rabbimizin zatı bâki kalacaktır*".¹³² ve "*Allah'ın zatı müstesna her şey yok olucudur*".¹³³ buyurur. Dolayısıyla yok olmayan şey bâki olur. Allah'ın ayrıca kendisini evvel ve âhir olarak isimlendirmekle kendisini, diğer tüm şeylerin evveli kabul eder.¹³⁴ Buna göre mutlak manada kendi dışındakilerin evveli olanın kendisinin evveli olması imkânsızlaşır. Kendi dışındakilerin evveli ve âhiri olunca da Allah'ın evvelinin ve âhirin olması söz konusu olamaz. Dolayısıyla O, sonu olmayan bir ebedidir.¹³⁵ Hz. Peygamber'in yapmış olduğu duada da bu anlamı görmekteyiz. "*Allah'ım, Sen Evvelsin ki, senden önce bir şey yoktur. Âhirsin ki, senden sonra da bir şey olamaz*".¹³⁶ O, evveldir, başlangıcı yoktur; âhir'dir, sonu yoktur. Mutlak manada ezeli ve kadim olan için mutlak manada bâki ve ebedidir diyebiliriz. "İlk", varlığın, dolayısıyla zamanın

¹²⁷ Râzi, *Metâlib*, cilt: I, s. 318.

¹²⁸ Süleyman Uludağ, *Fahreddin Râzi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 79.

¹²⁹ Râzi, *Mesâil*, s. 27.

¹³⁰ Râzi, *Metâlib*, cilt: I, s. 331; *Erbaîn*, s. 93; Krş. Özdemir Metin, "Fahreddin er-Râzî'de Zaman Kavramı ve Allah'ın Ezeliliği ile İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 7, sayı: 1, Sivas, 2003, (281-298), ss. 293-294.

¹³¹ Râzi, *Erbaîn*, s. 91.

¹³² 55, Rahman 27.

¹³³ 28, Kasas 88.

¹³⁴ 57, Hadid, 3.

¹³⁵ Râzi, *Tefsir*, cilt: I, s. 134.

¹³⁶ Müslim, Zikir, 61; Ebu Dâvut, Edep, 312/5051; İbn Mâce, Dua, 2; Tirmizî, Da'vat, 19.

geriye doğru; “son” ise ileriye doğru uzamasıdır. Bu kavramlar Allah’a nisbet edildiğinde ise “evvel”, varlığının başlangıcı olmayan (ezelî); “âhir”, varlığının sonu olmayan (ebedî) anlamlarına gelir.¹³⁷

Başka bir ifadeyle Allah kadîmdir ve kıdemi sabit olanın ademi imkânsızlaşır.¹³⁸ Fakat ezelî olan her şey bâki iken her bâki olan ezelî değildir. Cisim ve arazlardan bazıları bâki iken, ezelî olamaz. Örneğin, insan bâki olabilirken ezelî olması söz konusu değildir. Tabi insan, Râzi’ye göre bâki ve kaim olan vâcibu’l-vücûddan ebedîlik vasfını almaktadır. Yoksa ona göre cisim ve şeylere bâkîlik vasfını vermek doğru değildir.¹³⁹ O halde zatı gereği zorunlu varlık ifadesi, Allah’ın mahiyeti ve hakikatinin zaman anlamı dışında var olmasının gerektirdiği bir hakikattir. Böyle bir varlığın yokluğu imkânsızlaşırken, kadîm ve ezelî bir varlık olması vâcib olur.¹⁴⁰ Allah’ın zatından başka her şeyin helak olacak olması ise¹⁴¹ Cehmiyye’nin iddia ettiği gibi Allah’ın cennet ve cehennemî sakinleri ile beraber belirli bir müddet sonra yok edeceği tarzında mutlak bir hiçliği değil, Allah’ın zatından başka her şeyin mümkün varlık olmasından dolayı yokluğunun söz konusu olabileceği şeklinde anlamak daha tutarlı olmaktadır. Yani yokluk, mümkün olan varlığın ayrılmaz bir vasfıdır.¹⁴² Nitekim ezelde vasfı yokluk olan mümkün varlık, ebedde de yokluğa kabil bir varlıktır. Bu bakımdan bir şeyin bekasından ezelî olduğu sonucu çıkmaz.¹⁴³

Sonuç olarak ezel ve ebed kelimeleri Allah hakkında kullanıldığında aynı anlamı içermektedirler. Her iki kavram da O’nun varlığının zaman üstü oluşunu, süreklilik ve sonsuzluğunu ifade eder.¹⁴⁴ Vâcibu’l-vücûd olan Allah, zatıyla zorunlu ve tek sonsuz varlıktır. O’nun için yokluk düşünülemez.¹⁴⁵ O, zamandan önce de vardır, sonra da. Daha doğrusu O’na zamansal bir öncelik ve sonralık atfedilmesi itibaridir. Çünkü zorunlu varlık, öncelik ve sonralıktan münezzehtir olarak zaman üstü ve zamana aşkın her an vardır.

2. İzafi Ebedî Varlık

Allah’ın, zatı gereği zorunlu, zaman ve mekândan münezzehtir, ezelî ve ebedî mutlak varlık olduğunu belirttikten sonra varlığı, zatı itibariyle zorunlu

¹³⁷ Topaloğlu, “Âhir”, cilt: I, s. 542.

¹³⁸ Râzi, *Tefsîr*, cilt: I, s. 134.

¹³⁹ Râzi, *Tefsîr*, cilt: I, s. 136.

¹⁴⁰ Râzi, *Tefsîr*, cilt: I, s. 136.

¹⁴¹ 28, *Kasas*, 88

¹⁴² Râzi, *Tefsîr*, cilt: XXV, s. 23.

¹⁴³ Râzi, *Metâlib*, cilt: I, s. 318.

¹⁴⁴ Kılavuz, “Ebed”, cilt: XI, s. 72.

¹⁴⁵ Râzi, *Metâlib*, cilt: I, s. 318; *Erbâin*, s. 91; *Mesâil*, ss. 27-29.

olanın tercihine muhtaç olan ve ancak O'nun yaratması ile varlık kazanabilen olurlu (mümkînu'l-vücûd) varlıkların bekası ve fenası meselesi konumuz açısından önem arz etmektedir. Çünkü varlığı zorunlu olmayan varlıkların ebedîliği daima bâki olan ve kendisi için yokluk düşünüleemeyen bir varlığa bağlıdır. Biz de bu bölümde başta insan olmak üzere diğer mahlûkatın sonsuzluk yönündeki konumunu inceleyeceğiz. Fakat mahlûkatın bekası, Allah'ın ebedileştirmesine bağlı olduğundan bu mevzuyu izâfi ebedîlik çerçevesinde değerlendireceğiz.

3. İzafi Ebedîliğin İmkânı

İzafi kelimesi, “bir şeyde, başka bir şeyden dolayı oluşan arızı bir nisbet veya isnad” anlamını taşımaktadır.¹⁴⁶ Buna göre bu ifadenin belirttiği anlam, zati gereği olmayıp, bir sebebe bağlı olarak varlığını devam ettirmektir. Şüphesiz bu tanım, zaman ve mekânın kanunlarına tabi olan, öncesi ve sonrasından söz edilebilen, yer-yön tanımlamalarından ayrı düşünüleemeyen ve her hangi bir vasıf, şart, zaman, mekân gibi kayıtlarla sınırlanmış olan, bi-gayrihi ebediyetini sürdürebilecek olan varlıkları içermektedir. Dolayısıyla cennet, cehennem, insan, melek, cin, şeytan ve ilgili diğer mahlûkların ebedîliği, zati sıfatları nedeniyle sahip oldukları bir ebedîlik değil, Allah'ın irade ve emri ile gerçekleşecek mukayyet bir ebedîliktir.¹⁴⁷

Allahtan başka her şeyin yok olacağını¹⁴⁸ ifade eden ayeti kerimelere dayanarak bazıları mutlak manada Allah'ın dışında mahlûkata bir varlık alanı tanımazken; İslam âlimlerinin çoğu, insanın da ebedîlik vasfına sahip olabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁴⁹ Bu görüşlerine, “Allah'ın dilemesi müstesna, ebedî olarak orada kalacaksınız.”¹⁵⁰ ayetinde yer alan istisnanın, Allah'ın dilemesine bağlı ebedîliğin gerçekleşeceğine delil olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁵¹

Buna dair Allah Teâlâ ebedîliğin bir nimet ve lütuf olduğunu şu ayette açıkça bildirmiştir: “Onlar orada ebedî kalırlar, çünkü en büyük mükâfat, Allah katındadır.”¹⁵² Burada Allah, daimiliği ve mükâfatı; tükenmezlik ve ebedî olarak kalıcılık olarak ifade etmiştir.¹⁵³ “Onları, ancak Cehennem'in yoluna (iletecek ve)

¹⁴⁶ Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 28.

¹⁴⁷ Bu konuda ayrıntılı bir açıklama için bk. Akbaş Abdurrahman, *Kur'an'a Göre Ebedîlik* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, ss. 129-131.

¹⁴⁸ 3, Al-i İmran, 185; 28, Kasas, 88.

¹⁴⁹ Râzi, *Tefsir*, cilt: XIX, s. 61.

¹⁵⁰ 6, En'am, 128.

¹⁵¹ Râzi, *Tefsir*, cilt: XVII, ss. 64-65.

¹⁵² 9, Tevbe, 22.

¹⁵³ Râzi, *Tefsir*, cilt: XVI, s. 16.

onlar, orada ebedî olarak kalacaklardır. Bu ise Allah'a çok kolaydır."¹⁵⁴ ayeti de ebedî kılmanın Allah için imkânsız olmadığını bildirmektedir. Nebe suresinde yer alan "ahkab"¹⁵⁵ kelimesinin anlamlarından biri de, kalıcılığın ardı ardına olması, yani bir hukb (devir, çağ, zaman) bittikten sonra başka bir hukb'un gerçekleşecek olmasıdır. Bu kelimenin "ahkab" şeklinde çoğul kullanılması daima var edilecek bir ebedîliğin imkân dâhilinde olduğunu bildirmektedir.¹⁵⁶ İnkârcıların yok olma taleplerinin reddedildiğini bildiren âyetler ile¹⁵⁷ ölümün olmadığını, ebedîliğin (hulûd) olduğunu bildiren hadisler¹⁵⁸ de izâfi ebedîliğin imkânına olanak sağlamaktadır.

Âhiret hayatının en çarpıcı delillerinden biri de insanoğlunda var olan ebedîlik/ölümsüzlük arzusudur. İnsanın ölümlü olması, ebedî hayat için yaratıldığının ve ölümsüzlüğünün kanıtıdır. Ebedîliğin ayrıca insan için doğal bir cazibesi vardır. Adeta ebedî, ruhun asıl ikametgâhu gibidir.¹⁵⁹ Böyle bir arzuya konu olan ve gerçekleşebileceği tasavvur edilebilen bir şeyin mümkün kategorisinde olduğu söylenebilir. Kur'an ise böyle bir arzunun gerçekleşme imkânını ve bu arzunun dünyada aranması yerine asıl elde edilebileceği yer olan âhirete insanı yönlendirir. Âhiret hayatını her ne kadar bilimsel verilerle somutlaştırma imkânı yoksa da teorik akıl onun varlığını reddetmez. Çünkü ebedî hayat düşüncesi olmadan bu dünya hayatının bir anlamı olmadığını insan, aklen de kabul etmektedir.¹⁶⁰ Bu gerçek, bazı ayetlerde dile getirilmiştir: "Mal ve evlatlar dünya hayatının süsüdürler. Kalıcı iyilikler ise Rabbin katında sevap kazandırma bakımından daha yararlı ve umut kaynağı olmaya daha lâyıktırlar."¹⁶¹ Bu dünya hayatı oyundan ve eğlenceden başka bir şey değildir. Asıl hayat âhiret yurdundaki hayattır. Kâfirler keşki bunun bilincine varsalardı."¹⁶² Bu ve benzeri ayetlerde asıl kalıcılığın ve gerçek yurdun âhiret yurdu olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla Kur'an, âhiret hayatının ebedî olduğunu vurgulayan bir söyleme sahiptir.¹⁶³

¹⁵⁴ 4, Nisa, 169.

¹⁵⁵ 78, Nebe, 23.

¹⁵⁶ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXXI, s. 14.

¹⁵⁷ 25, Furkan, 12-13.

¹⁵⁸ Buhârî, Rikak, 113; Müslim, Cennet, 2188; Dârimî, Rikak, 1853.

¹⁵⁹ Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yayınları, (4. Baskı), İstanbul 2012, s. 234.

¹⁶⁰ Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, (2. Baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 152.

¹⁶¹ 18, Kehf, 46.

¹⁶² 29, Ankebut, 64.

¹⁶³ 4, Nisa, 57, 122,169; 33, Ahzab, 65; 98, Beyyine, 8 ve diğerleri.

Allah'ın dışında her şeyin yok olacağı ve sadece O'nun ebedî olarak kalacağına dair Kur'anî vurgu¹⁶⁴, dünya ile alakalı bir gerçeği (kıyamet) dile getirmektedir.¹⁶⁵ Bunun âhîret ve halleriyle doğrudan bir ilgisi yoktur. Çünkü bunu Kur'an'ın bütünlüğünden anlamak pekâlâ mümkündür. Çünkü genelde bütün kâinat, özelde de bu dünya hayatı fanidir ve burada olan her şey geçicidir. Özellikle dünya hayatıyla ilgili ayetlerde bu vurguya sıkça rastlanmaktadır.¹⁶⁶ Buna mukabil Allah'ın katında olan şeylerin dolayısıyla âhîret hayatının ise bâki olacağı ifade edilmektedir.¹⁶⁷ Kıyametin kopması ile yeryüzünde her şeyin, (zaman, mekân ve hareket soyut-somut her şey) dâhil yeniden diriliş için yok olacağı iman esasıdır. Bu dünyanın zamanından bambaşka bir zaman türünün yaratılması elbette mümkündür. Göklerin ve yerin başka yer ve göklere dönüştürüleceği,¹⁶⁸ çürümüş kemiklerden insanın yeniden yaratılacağı, gökleri ve yeri yaratanın benzerlerini de yaratabileceği, bunun için sadece "ol" emrinin yeterli olacağı, Kur'an'da bildirilmektedir.¹⁶⁹

Sonuç olarak Allah'ın dışında sonsuzluk izafe edilen şeyler, gerçekte sonsuz değillerdir. Fakat Allah'ın ebedileştirmesiyle varlıklarını devam ettirebilirler. Dolayısıyla insanın ebedîliği ile ilgili ilk akla gelen şüphesiz âhîret hayatı; yani cennet ve cehennem varlığı ve süresi ile ilgili görüşlerdir.

4. Ebedîliği İzâfi Olanlar

İzâfi ebedîlik, cennet ve cehennem dolayısıyla insanın fena ve bekası meselesine dair kullandığımız bir tâbirdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi ebedileştirme yönünde bir tasarruf, mutlak ezeli-ebedî bir varlığın iradesine bağlı bir husustur. Ancak cennet ve cehennem varlığı meselesi, gaybi bir konu ve eskatolojik bir olgu olduğu için duyu organlarıyla idrak edilebilecek veya araştırma ve deneyler sonucu ortaya konulabilecek bir mesele değildir. Dolayısıyla bu, ancak vahyin verileriyle değerlendirilebilecek bir konudur. Bundan dolayı bu mevzuda tek başvurulacak kaynak Kur'an'dır. Kur'an, pek çok ayette cennet ve cehennemden söz etmektedir. Varlığı olmayan bir şeyden ısrarla bu derece söz edilemeyeceğine göre bunların mevcudiyeti hususunda hiçbir

¹⁶⁴ 28, Kasas, 88; 55, Rahman, 26 ve 27.

¹⁶⁵ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXV, s. 25 ve cilt: XXIX, s. 105.

¹⁶⁶ 3, Âl-i İmran, 185; 6, En'am, 32; 9, Tevbe, 38; 18, Kehf, 46; 29, Ankebut, 64.

¹⁶⁷ 16, Nahl, 96; 18, Kehf, 46.

¹⁶⁸ 14, İbrahim, 48; Tebdili (dönüşüm), "bir şeyin vasfının değişip, aslının/özünün aynen kalması" olarak tarif eden Râzi, bunun iki şekilde olacağını belirtir. 1. Cevherinin aynen kalıp, niteliklerinin değişmesi 2. İlk cevherinin yok edilip, yerine yeni bir cevher yaratılması. Râzi, *Tefsir*, cilt: XIX, s. 149.

¹⁶⁹ 36, Yasin, 69-83.

tereddüt yoktur. Fakat cennet, cehennem ve sakinlerinin ebedîliği noktasında farklı düşüncelerin olduğu da yadsınmaz.

a. Ebedîliğin İmkân Alanı Cennet ve Cehennem

Cennet ve cehennem fena ve bekası meselesi insanın ölüm sonrası ile ilgili bir durumdur. Şüphesiz insanın geleceğine dair Kur'an'ın en temel vurgusu, ebedî hayat bildirisidir. Fakat buraya kadar aktardıklarımızdan anlaşıldığı üzere mutlak manada ezelî ve ebedî varlık sadece Allah'tır. Bununla birlikte varlığı itibariyle ezelî olmayan âhiret ve onun sakinlerinin ebedîliği (imkânı) kelimada tartışılmıştır. Bilindiği üzere kelimacılar, ezelde Allah ile beraber bir başka varlığın olmasını muhal kabul ederler. Fakat ebed yönünde kendisine eşlik edecek bir varlığın olmasını mümkün görürler. Tek ezelî olan bir varlığın aynı zamanda tek ebedî olması mantıken ilk akla gelendir. Bu çıkarım bir takım itikadi ekolleri, insanın ebedîlik mekânı olan cennet ve cehennem dolayısıyla insanın sonlu olduğu sonucuna götürmüştür. Bu tarz görüşlere Râzi'nin düşüncesinde nasıl bir çözüm üretildiği oldukça önemli bir husustur.

Buna göre Cehm bin Safvan, Ebu Huzeyl ve Râfızîler'den bir grubun dışında cennet ve nimetleri ile cehennem azabının sürekli, ebedî olması konusunda İslam ümmeti arasında ittifak vardır. İbni Kayyim el-Cevziyye, cennetin sonsuzluğunda herhangi bir problemin bulunmadığını belirtmekte ancak işin cehenneme gelince farklılaştığını ifade etmektedir. Âhiret hayatının son bulacağına dair fitneyi Müslümanlar arasında ilk yayan kişinin de Cehm b. Safvan olduğunu iddia etmiştir.¹⁷⁰ Cehm'in bu görüşte olmasındaki temel nedeni, Allah dışındaki her şeyin sonlu olması gerektiğine olan inancıdır.¹⁷¹

Ona göre, cennet ve cehennem ile sakinleri fanidir. Cennet ehli belli bir süre nimetlerinden faydalanıp, cehennem ehli de azabı tattıktan sonra bunların her ikisi sakinleriyle beraber yok olacaktır. Çünkü Allah'tan başka ezelî ve ebedî hiçbir şey yoktur. O'ndan sonra da hiçbir şey olmayacaktır. O, bu görüşünü Hadid sûresinin; "O Evvel ve Âhir'dir." mealindeki 3. ayetine dayandırır. Çünkü ezele doğru gidince sonlu olan bir varlığın ebed istikametinde de sonlu olması gerekir. Evvel ve âhir olan Allah'tan önce bir varlık olmadığı gibi sonra da olmayacaktır.¹⁷² Ayrıca cennet ve cehennemliklerin hareketlerinin sayısı vardır

¹⁷⁰ İbn Kayyim el-Cevzî, *Hâdîl'l-Ervah ilâ-Bilâdî'l-Ervah*, nşr. Mektebetü'l Mütenebbi, Kahire, (ts), s. 243; Ali b. Muhammed Ebu'l İzzî'l Hanefî, *Şerhu'l-Akideti't-Tahavî*, thk. Ahmed Mahmud Şakir, Riyad h.1417, s. 424.

¹⁷¹ Ebu'l İzzî'l Hanefî, *Şerhu'l-Akideti't-Tahavî*, s. 424; Râzi, *Tefsir*, cilt: XIX, ss. 212-213.

¹⁷² Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlatü'l-İslamiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 2000, cilt: II, s. 148; Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, nşr. Darü'l Fünûni't Türkî, İstanbul 1968, ss. 238-239; Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, ss. 212-213; el-Mâlâtî, Ebu'l Huseyn Muhammed b. Ahmed *et-Tenbih ve'r-Red ala-Ehli'l-Ehvâ ve'l-*

ve buradaki hareketlerinin ne kadar olacağını da Allah bilmektedir. O halde belirli bir sayıya konu olan her şey sonludur.¹⁷³ Bununla birlikte gelecekte gerçekleşecek bir duruma konu olan bir şeyin artması ve noksanlaşması mümkündür ve bu nitelikte olan her şey de sonludur. Bu durumda hadîs olan sonsuz olamaz; dolayısıyla Allah dışında her şey yok olmak zorundadır.¹⁷⁴ O, ayrıca “*Rabbinin dilemesi müstesna onlar yer ve gök durdukça orada ebedî olarak kalacaklar.*”¹⁷⁵ ayetinde geçen şart ve istisnanın bunu gösterdiğini, şart ve istisnanın zikredilmediği ebedîlik ile ilgili ayetlerde de¹⁷⁶ uzun süre kalmanın kastedildiğini ifade etmiştir.¹⁷⁷

Bu konuda daha farklı bir görüş belirten Ebu Huzeyl’e göre, ne cennet ne cehennem ne de sakinleri yok olacaktır; yok olacak olan sadece orada onların hareketleridir. Orada insan, hareket kabiliyeti olmayan câmid/hareketsiz varlıklara dönüşeceklerdir. Allah’ın gücünü taalluk ettiremeyeceği varlıklara dönüşmelerinden dolayı nimet ve azabın onlar için bir etkisi olmayacaktır.¹⁷⁸ Cehm, yalnızca Allah’ın bâki kalacağı prensibinden hareketle böyle bir sonuca varırken, Ebu’l-Huzeyl ise hâdis varlıklar ve arazlar hakkındaki düşüncelerinin bir sonucu olarak böyle bir canıya ulaşmaktadır.¹⁷⁹

Bunların yanı sıra Allah’ın cehennemi fani kıldığı ve onu belli bir müddet için var ettiği iddia edilmiştir. Buna göre bu müddet son bulunca, cehennem yok olacaktır. Dolayısıyla ateşin azabı da kalmayacaktır. Bu görüş, Hz. Ömer, İbn Mes’ud, Ebu Hüreyre, Ebu Said’den nakledilmiştir. Ebu Hüreyre, İbn Mes’ud ve Abdullah b. Amr b. el-As’ın: “*Cehennem üzerine öyle bir zaman gelecek ki içinde kimse kalmayacak.*” sözlerine istinaden, cehennemin ebedî olmadığını anlayanlar olduğu gibi günahkâr Müslümanları kasteden bir söz olduğunu anlayanlar da olmuştur.¹⁸⁰ Bu rivayetin ravisi olan Ubeydullah bin Muaz: “Bununla günahkâr

Bid’, nşr. Mektebetü’l Ezher, thk. Muhammed Zâhid Hasen el-Kevserî, Kahire 2007, s. 122; İbni Kayyim, *Hâdî’l-Eroah*, s. 242.

¹⁷³ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 213.

¹⁷⁴ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 213

¹⁷⁵ 11, Hud 107-108.

¹⁷⁶ 2, Bakara 25 ve 39.

¹⁷⁷ Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye” DİA, İstanbul 1990, cilt: VII, s. 235.

¹⁷⁸ Eş’ari, *Makâlat*, cilt: II, s. 148; Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûl*, ss. 237-238; *el-Fark-Beyne’l-Firâk*, thk. Muhammed Osman el-Huşî, Kahire 1988, s. 111; İbni Hazm, *el-Fasl*, cilt: IV, s. 145.

¹⁷⁹ Veysel Kaya, İzmirli İsmail Hakkı’nın “Cehennemın Sonluluğu Hakkındaki Risalesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVIII, sayı: 1, Bursa 2009, ss. 531-532.

¹⁸⁰ Bu konuda ayrıntılı bir tasnif için bk. Tunçbilek, Hasan Hüseyin, “İslâm Düşüncesinde Cehennemın ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenâsı Problemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2006, cilt: VI, sayı: 1, (15-33), ss. 25-26.

Müslümanlar kastediliyor.” demiştir. Hz. Ömer'in, “*Şayet cehennem ehli kumlar sayısında cehennemde bekleyecek olsalardı bile, günün birinde çıkarlardı.*”¹⁸¹ sözüne dayanarak cehennemın ebedî olmadığına dair görüşün kendisine atfedildiği iddia edilmiştir.¹⁸²

İlerleyen yüzyıllarda cehennemın ebedîliği tartışması İbni Arabî ile farklı bir boyuta taşınmıştır. Ona ait düşüncenin daha önce Hişam bin Hakem tarafından ileri sürüldüğü nakledilmektedir.¹⁸³ O, cehennemliklerin belli bir süre azap gördükten sonra bağışlık kazanacaklarını, azabın artık elem değil, tat vereceğini bir nevi onlar için nimet olacağını söylemiştir.¹⁸⁴ Râzi bu konuda âhiretteki azabın, kişinin dünya elem ve sıkıntılarında ölererek kurtulması veya dünyada çektiği acı ve ıstıraba bedeninin alışması gibi yönlerden dünya azabına benzemeyeceğini ifade eder. Ona göre orada herhangi bir değişme ve dönüşme olmadan ebedî olarak azap olacaktır. Cehennemliklerin ebedî kalış yeri olan “daru'l-mukame”den (kalıcılık yurdu) çıkma talepleri de bu yüzden hep karşılıksız bırakılacaktır.¹⁸⁵

Bununla birlikte Kur'an, sonlu azab düşüncesine bir red olarak Yahudi zihin yapısına göndermede bulunur. Yahudilerin azabın sayılı günler devam ettikten sonra sona ereceğine dair zanlarından haber verir. Onların bu iddiaları, Ali İmran sûresini 24. ayetinde şöyle zikredilmektedir. “*Bunun sebebi, onların, 'bize ateş, sadece sayılı günlerde dokunacaktır.' demeleridir. Uydura geldikleri şeyler, dinleri konusunda kendilerini aldatmıştır.*” Râzi, Mücahid'den nakille Yahudilerin dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğu ve her bin yıla karşılık bir gün ve toplamda da yedi gün azap görecekleri şeklinde inançlarının batıl olduğunu belirtir. O, ayrıca Mu'tezile'nin, “fasık fısık ile tevbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalacaktır.” sözü ile Yahudilerin belli gün sayısınca azabın

¹⁸¹ Taberânî'nin Mu'cemu'l Kebiri'nde benzer anlamı ifade eden bir hadiste, Hz. Ömer'in bu sözünden sonsuzluk anlamı da anlaşılabilir. Sözü edilen hadis; “Cehennem ehline: ‘Bütün dünya da bulunan çakıl taşlarının sayısı kadar uzun müddet orada kalacaksınız’ denilse elbette sevinirlerdi. Cennet ehline de: ‘bütün dünyada bulunan çakıl taşlarının sayısı kadar uzun müddet kalacaksınız’ denilse kuşkusuz hüznlenirlerdi. Fakat onlar için sonsuzluk kesinleşmiştir” şeklindedir. Bk. Taberânî, el-Mu'cemul Kebîr, h. no: 10384.

¹⁸² İbni Kayyım, *Hâdi'l-Ervah*, ss. 246-247; Ebu'l İzzî'l Hanefî, *Şerhu'l-Akideti't-Tahavî*, s. 428.

¹⁸³ Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1988, s. 239.

¹⁸⁴ Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul 2003, ss. 105, 235; Eş'ari, Makâlat'ında bu görüşe sahip Batfihiyye adlı bir grubun varlığından bahseder. Bk. Eş'ari, *Makâlat*, cilt: II, s. 149.

¹⁸⁵ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXVI, ss. 27-29.

dokunacağı yönündeki istidlallerinin batıl olduğunu; her iki grubunda ifrat ve tefritte olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁶

Râzi, Kur'an ayetleri ve birtakım akli deliller sunarak kâfirlerin azabının sonlu olup bir gün sona ereceğini iddia edenlerin delillerini de maddeler halinde sıralar:

a. Allah Teâlâ, Hud sûresinin 107. ayetinde: "*Gökler ve yer durdukça...*" buyurmuştur. Bu tâbir, onların cezalarının göklerin ve yerin bâki kalma müddetine eşit olduğunu gösterir. Dolayısıyla göklerin ve yerin sonlu olduğu gibi kâfirlerin cezası da sonlu olacaktır. Şüphesiz En'am 128. ayeti ile Hud sûresinin 106 ve 107. ayetlerinde cehennem ehli için: "*Rabbin dilemesi müstesna*" şeklinde istisnanın yer almasına karşılık cennet ehli için böyle bir istisnanın bulunmayışı azabın sonlu olduğu kanaatine sevk etmiştir.

b. Ayetteki "*Rabbin dilediği müddet müstesna*" istisnası, onların cezalarının süresinden yapılan bir müstesnadır. Bu ise azabın istisna edilen o vakitte son bulacağına delâlet eder. Bu görüşte olanların delil getirdikleri ayetlerden birisi de: "*Onlar devirler boyunca cehennem içinde kalacaklar.*"¹⁸⁷ ayetidir. Allah Teâlâ, cehennemliklerin bu azapta beklemelerinin ancak belli sayıda çağlar boyunca olacağını beyan etmektedir.¹⁸⁸

Cehennem sonlu olduğunu düşünenler ayrıca bir takım akli istidlallerde bulunmuşlardır. Buna göre kâfirlerin isyanları sonlu ve sınırlıdır. Sonlu olan bir suça sonsuz bir ceza vermek zulümdür. Bu ise caiz değildir. Bu ceza, faydası olmayan mahza zarardır ve çirkin bir şeydir. Bu cezanın Allah'a yönelik bir faydası da olamaz. Zira Allah Teâlâ, fayda ve zarar verilmekten münezzehtir. Bu azabın ne ceza görene ne de bir başkasına faydası vardır. Çünkü cennetlikler kendi lezzetleri ile meşguldürler ve başkalarına verilen devamlı azaptan lezzet duymalarının kendilerine bir faydası da yoktur. Bu nedenle bu azap, sırf zarar olup caiz değildir.¹⁸⁹

Râzi, sonsuzluğu reddeden bu tür görüşlere karşı ayetler üzerinden cevaplar üretir. Ona göre ayetteki gökler ve yerden kastın, âhiretteki gökler ve yer olduğunu belirtir. Bu iddiasına şu ayetlerin delil olduğunu söyler: "*O gün yer başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülecektir.*"¹⁹⁰ ayeti ile "*Bizi, cennetten neresini*

¹⁸⁶ Râzi, *Tefsir*, cilt: III, s. 567.

¹⁸⁷ 78, Nebe 23

¹⁸⁸ Râzi, *Tefsir*, cilt: XVIII, s. 64.

¹⁸⁹ Râzi, *Tefsir*, cilt: XVIII, ss. 64-65.

¹⁹⁰ 14, İbrahim, 48.

dilersek, konmak üzere bu yere mirasçı yapan Allah'a hamdolsun"¹⁹¹ mealindeki ayetlerdir. İkinci olarak: Araplar, devamlılığı ve sürekli (ebed) olmayı "gökler ve yerler durdukça" ifadesiyle dile getirmektedirler. Bunun benzeri olan diğer ifadelerde "gece ile gündüz birbirini izledikçe", "deniz dalgalı oldukça" ve "dağ yerinde durdukça" şeklindeki deyimlerdir. Allah bu şekilde Araplara, dillerindeki alışmış oldukları örfe göre hitap etmiştir. Onlar, sürekliliği bu şekilde izah ettiklerinden Allah da onların örfüne göre aynı lafızlarla ebedîliği ve inkıtaa uğramaktan uzak olan bir sürekliliği dile getirmiştir.¹⁹²

Râzi, ayetten ilk anlaşılan şeyin gökler ile yerin devamlı ve bâki olmaları halinde cehennemliklerin de devamlı olarak cehennemde kalacak olmalarıdır. O, şart mevcut ise meşrutun (şart koşulan) bulunmasının gerekeceğini buna karşın şartın olmamasının meşrutun yokluğunu gerektirmeyeceğini belirtir. Dolayısıyla göklerin ve yerin bâki olmaması, onların azabının ebedî olmadığı anlamına gelmez.¹⁹³ Böyle bir teşbihin ne faydası olabilir? diye bir soru yönelten Râzi, "Azabın uzunluğuna ve süresini insan aklının anlayamayacağı miktarda, çağlar boyunca (dehr) infaz edileceğine delâlet etmektedir." der.¹⁹⁴ O, bu şekilde ayette yer alan istisnanın işleviyle ilgili açıklamasında, Allah, Araplar'ın bildiği uzun zaman anlamında ayeti onların akıllarına yaklaştırmış, sonra da "*Rabbinin dilemiş olduğu müddet müstesna*" diyerek sonu olmayan bir devamlılığa bağlamıştır.¹⁹⁵ O, ayrıca istisna ile ilgili "dünyada, kabirde veya berzah âleminde geçirdikleri süre" kadar kalıp sonra ebedî olan cehenneme atılacaklardır, şeklinde yapılan yorumların da uzak ihtimaller olduğunu söyler. Ayrıca Râzi, her ne kadar azap ile ilgili ayeti kerimelerde bir sınırlandırma söz konusu olsa da daima yenilenecek bir ebedileştirmenin imkânını da savunur.¹⁹⁶ Aynı şekilde "*halidine fiha ebeden*" terkinde huld ve ebed kelimelerinin aynı anlamı ifade ettiğini ve tekid bildirdiğini, dolayısıyla ebedîliğin pekiştirildiğini söyler.¹⁹⁷

Buna ilaveten Râzi, cennetin mevcudiyetine delil olarak kabul ettiği Ra'd sûresinin 35. ayetinde cennetin yemişlerinin sürekli olmasıyla ilgili üç görüş nakleder. İlk olarak cennet yemişlerinin yok olmayacağına ve tükenmeyeceğine; ikinci olarak, cennetliklerin hareketlerinin Ebu Huzeyl'in iddia ettiği gibi devamlı surette hareketsizlik ve sükûn halinde olmayacağına; son olarak da,

¹⁹¹ 39, Zümer 74

¹⁹² Râzi, *Tefsir*, cilt: XVIII, s. 65.

¹⁹³ Râzi, *Tefsir*, cilt: XVIII, s. 66.

¹⁹⁴ Râzi, *Tefsir*, cilt: XVIII, s. 66.

¹⁹⁵ Râzi, *Tefsir*, cilt: XVIII, s. 65.

¹⁹⁶ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXX, s. 122-123.

¹⁹⁷ Râzi, *Tefsir*, cilt: X, s. 141; *Erbâin*, s. 408.

Kadi'nin görüşünü nakleder. O'na göre cennet henüz yaratılmamıştır. Çünkü yaratılmış olsaydı, "(Yeryüzünde) her canlı fanidir."¹⁹⁸ ve "O'nun zatından başka her şey helak olacaktır."¹⁹⁹ ayetlerinin ifade ettiği anlam gereği sonlu olması ve yemişlerinin tükenmesi gerekirdi. Öyleyse "huld" cenneti, bütün canlıların yeniden diriltilesinden sonra yaratılacaktır.²⁰⁰

Râzi, Mu'tezile'nin, cennetin yaratılmamış olduğuna delil olarak ortaya koyduğu umum ifade eden bu ayetlerin, Ali İmran sûresinin 133. ayeti ile tahsis edilmesi gerektiğini söyleyerek, cennetin mahlûk olduğu ve cennetliklerin cennete girdikten sonra sürekliliğin söz konusu olduğu sonucuna varmıştır. Ayet-i kerimede yer alan "her şeyden" kastın Allah'ın yok olmasını takdir ettiği her şeyin yok olacağı anlamında olduğunu söyler. Çünkü cennet ve cehennem yok olmak için değil, bâki kalmak için yaratılmıştır.²⁰¹

Sonuç olarak Kur'an'a göre insan, yaratılan ve sonlu olan zaman vasıtasıyla ebediyet yurdunda varlığını sürdürecektir olan sonsuz ve ölümsüz bir varlıktır. Yani insan, sonlu ve bölünebilen zaman ile sonsuzluğa ulaşmaktadır. İşte sonlu araçlarla sonsuzluğu bahşedecek olan muhakkak ki Allah Teâlâ'dır. Sonsuzluğa bağlı olarak sonluluğun yaşanması da Allah'a bağlı sonsuzluğun imkânının en müthiş akli delillerindedir.²⁰² Çünkü insan ebediyet için yaratılmıştır. Ancak insana ait ebedileşmenin, O'nun ebediliği gibi olmayacağını bilmemiz gerekmektedir. Zira bizim sonsuzluğumuzun da varlığımız gibi "mümkün", O'nun sonsuzluğunun ise varlığı gibi "zorunlu" olduğunu unutmamak gerekir.

Sonuç

Râzi'nin varlık düşüncesinde, zorunlu varlığa ait olan ezellilik vasfı, diğer varlıklar için söz konusu değildir. Fakat mutlak varlığın ebediliği yanında özellikle insan için bir sonsuzluğun imkânına olanak tanımayan fikirlere karşı varlık eksenli bir sürekliliği savunur. Çünkü onun muhayyilesinde mutlak yokluk ve hiçlik yer almaz. Böylece farklı bir ezeli-ebedî varlık düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Râzi, varlık deyince var olanları kasteder ve varlığı vâcib ve mümkün olmak üzere ikiye ayırır. Allah, kendisi dışında her şeyin evvelidir.

¹⁹⁸ 55, Rahman, 26.

¹⁹⁹ 28, Kasas, 88.

²⁰⁰ Râzi, *Tefsir*, cilt: XIX, s. 61.

²⁰¹ Râzi, *Tefsir*, cilt: XXV, ss. 24-25; Ebu'l İzzî'l Hanefî, *Şerhu'l-Akideti't-Tahavî*, s. 424; Ayeti kerimede geçen "helak" lafzının ne anlam ifade ettiği ihtilaf konusudur. "Helak" lafzı, kimilerine göre bütünü kapsayan bir lafızdır ve "adem" ve "fenadan" ibarettir. Diğer bir gruba göre, "helak", bir şeyin varlığının yararlanılabilir olma vasfını kaybetmesidir. Dolayısıyla mutlak manada yok olma değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Râzi, *Erbâin*, s. 278.

²⁰² Kalın, *Zaman*, s. 265.

Aklen de vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın dışında kalan her şey, mümkünü'l-vücûd ve hadîs varlıklardır. Zorunlu varlığın kendi dışındaki her şeyden müstağni olması, O'nun aynı zamanda diğer tüm varlıkların kendisine muhtaç olmasını zorunlu kılar. O halde varlığı zorunlu olanın, ezelîlik ve ebedîliği mutlak iken; var olup olmaması bir müreccihin tercine bırakılmış olurlu bir varlığın ebedîliği izâfi olacaktır. Bu doğrultuda kozmolojik zaman ölçeklerinin kanunlarına tabi olan insanın ebedîleşmesi de Allah'ın bir lütfu olarak uhrevi âlemde farklı bir şekilde kendini gösterecektir.

Razi, Allah dışında zaman-madde-hareket ve insan vs. varlığı, "âlem" özel ismi altında mümkün varlık kategorisinde değerlendirmiştir. Onun varlık düşüncesinde mümkünin varlığını, yokluğuna tercih eden Vâcib varlık, aynı zamanda ebedîliğini, yokluğuna tercih edecektir. Kur'an'ın zaman teorisi, Vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın zamansızlığı ile mümkünü'l vücud olan varlığın zamanlılığını birbirinden ayrı düşünme imkânı tanımaz. Ancak başta Râzi olmak üzere kelamcılar, Kur'an'ın ortaya koyduğu varlık ve zaman bilgisinden, ezelîlik ile zamanı asla özdeşleştirmemişlerdir. Bu sebeple Râzi'nin Allah'ın dışında kalan her şey dediği âlem, ezelî-ebedî zorunlu varlığa işaret etmektedir. Ona göre soyut-somut tüm varlık zamansaldır. Fakat Allah'ın zamansallığını tasavvur etmek daima zaman içinde ve zamana ait kavramlarla düşünen ve ifade eden insan için aklın güç yetiremeyeceği bir şeydir. Zamana aşkın bir varlığın, zamana içkin bir varlık tarafından tasavvuru aklın verdiği imkân ölçüsünde olacaktır. Bu açıdan mutlak manada sınırsız ve sonsuz olan Allah'a ezelîlik ve ebedîlik atfedilmesi itibarıdır. Ezel ve ebed kavramlarının zatıyla zorunlu mutlak varlık için kullanılması zamansal bir içerik taşımaktadır. Daha doğrusu ezel ve ebed, başlangıç ve sonu olmayan varlığa asla yokluk ilişmediğini gösteren kavramlardır. Bunu şu şekilde ifade edebiliriz: Başlangıçsız ve kesintisiz bir zaman yoktur. Başlangıçsız ve sonsuz olan sadece vâcibu'l-vücûd olan Allah'tır.

Buna ilaveten Kur'an'ın temel vurgusu ve ideali sonsuz ve kesintisiz bir hayattır. Bu açıdan âhirete yönelik ifadelerde ebedîlik vurgusu önemli bir rol oynar. Râzi'nin diğer varlıkların ebedîleştirilmesini daima tekerrür edecek bir bağış olarak görmesi, tevhid akidesi gereği ezelî ve ebedî mutlak varlığın dışında bir varlık kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Râzi'nin bu görüşünü biz de tutarlı görüyor; ebedîliğin, Allah'ın iradesine bağlı izâfi bir durum olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Kur'an'a göre insan, kendisi gibi yaratılan ve sonlu olan zaman vasıtasıyla ebediyete ilerleyen sonsuz ve ölümsüz varlıktır. Yani o, sonlu ve bölünebilen zaman ile sonsuzluğa ulaşmaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres lî-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire 2001.
- Alûsi, Hisam, *ez-Zaman fi-Fikri'd-Din ve'l-Felsefeti'l-Kadîm*, Beyrut 1980.
- Akbaş Abdurrahman, *Kuran'a Göre Ebedîlik* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Askerî, Ebu Hilal, Hasan b. Abdillâh, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, nşr. Daru'l İlm ve's Sekafe, Mısır (ts).
- Atay, Hüseyin, *Farâbi ve İbni Sîna'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 2001.
- Ati, İbrahim, *ez-Zaman fi-Fikri'l İslami*, Beyrut 1993.
- Bağdâdî, Ebu'l-Berekat, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, Haydarabad h. 1357.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr bin Nasır en-Nasır, (1-9), (ys.), h.1402.
- Abdülkahir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, nşr. Dârü'l Fünûni't Türkî, İstanbul, 1968.
.....*el-Fark Beyne'l Firak*, thk. Muhammed Osman el-Huşti, Kahire, 1988.
- Bozkurt, Mustafa, "Fahredden Râzi'nin Varlık Anlayışı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 2, Malatya 2009.
- Cabirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, Kitabevi Yayınları (3. Baskı), İstanbul 2001.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah*, thk. Ahmed Abdu'l Gafur Attar, nşr. Daru'l İlmî'l Melayin, (1-6), Beyrut 1987
- Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitâbü't-Ta'rifat*, nşr. Mektebet'ü Lübnan, Beyrut 1985.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdillâh b. Abdirrahman, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darani, nşr. Daru'l Muğni, (1-4), (ys.), 2000.
- Dugaym, Semih, *Mevsuat-ü Mustalahat-i-İlmi'l-Kelâmi'l-İslamî*, nşr. Mektebet'ü Lübnan, Beyrut 1998.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- Ebu'l Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Kefevî, *Külliyatü-Mûcemi fi-Mustalahati'l-Luğaviyye*, haz. Adnan Derviş-Muhammed Mısri, nşr. Müessesetü'r Risale, Beyrut 1997.
- Ebu Davut, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, nşr. Mektebetü'l Asriyye, (1-4), Beyrut, (ts.).
- Ebu'l İzzî'l Hanefî, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akideti't-Tahavî*, thk Ahmed Mahmud Şakir, Riyad h.1417.
- el-Cevzî, İbni Kayyim, *Hâdîl'l-Ervah ila-Bilâdi'l-Ervah*, nşr. Mektebetü'l Mütenebbi, Kahire (ts.).
- el-Mâlâtî, Ebu'l Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Red alâ-Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'*, nşr. Mektebetü'l Ezher, thk. Muhammed Zahid Hasen el-Kevserî, Kahire 2007.

- Eşari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlatü'l-İslamiyyin ve İhtilâfî'l-Musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 2000.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed, Ömer b. Temim, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahsumi- İbrahim Sammarai, nşr. Mektebetü'l Hilal (1-8), (ys., ts.).
- Fîrûzâbâdi, Ebu Tahir Muhammed b. Yakub, *Kamusi'l-Muhît*, thk. Mektebet'ü Tahkîku't Turâs, nşr. Müessesetü'r Risale Beyrut (ts.).
- Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye" *DİA*, cilt: VII, İstanbul 1990.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, (1-7), İstanbul 1980.
- İbni Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nahl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, nşr. Dâru'l Ciyl, Beyrut (ts.).
- İbn Arabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Fususul-Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul 2003.
- İbni Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, (1-2), (ys., ts.).
- İbni Manzur, Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Daru's Sadr (1-15), Beyrut 1414.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu-Mekayisi'l-Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, nşr. Daru'l Fikr(1-6), Beyrut 1979.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb, *Müfredat'ü fi-Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytani, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, (2. Baskı), İstanbul 2003.
- Kafrawi, Shalahuddin, "Fahreddin Râzi'nin Felsefi Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı", çev. Mustafa Bozkurt, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: 9, sayı: 2, 2011.
- Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- Karadeniz, Osman, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, (2. Baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013.
- Kaya, Veysel, İzmirli İsmail Hakkı'nın "Cehennem'in Sonluluğu Hakkındaki Risalesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVIII, sayı: 1, Bursa 2009.
- Kılavuz, Ahmed Saim, "Ebed", *DİA*, cilt: X, İstanbul 1994.
- "Ezel", *DİA*, cilt: XII, İstanbul 1995.
- Maturidi, Ebu Mansur Muhammed, *Kitâbu't- Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- Müslim, Ebu'l Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahih-i-Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, (1-5), Beyrut (ts.).
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yayınları, (4. Baskı), İstanbul 2012.
- Özdemir Metin, "Fahreddin er-Râzî'de Zaman Kavramı ve Allah'ın Ezelîliği ile İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 7, sayı: 1, Sivas 2003.
- Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1988.

- Râzi, Fahreddin, Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekâ (1-9), Beyrut 1987.
- *el-Erbain fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 2004.
- *Meâlimu-Usûli'd-Dîn* (İslam İnancının Ana Konuları), çev. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996.
- *Levâmi'ul-Beyyinât*, Seyyid Muhammed Bedreddin Ebu Firasi'l-Ni'sani'l Halebî tashihiyle, thk. Şerif Musa, Mısır h. 1323.
- *el-Muhassal* (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara (ts.).
- *el-Mesâilu'l-Hamsun fi-Usulî-d-Dîn*, thk. Ahmed Hicazî es-Seka, Kahire 1989.
- *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî, nşr. Daru'l-Kütübî'l-Arabî, (1-2), Beyrut 1990.
- *Tefsîru'l-Kebîr-Mefâtihu'l-Gayb*, nşr. Dâru'l Fikr (1-32), Beyrut 1981.
- *Nihâyetü'l-Ukûl fi-Dirayeti'l-Usûl*, thk. Said Abdüllatif Fude, Beyrut 2010,
- Suruş, Abdülkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi, İnsan Yayınları, (3. Baskı), İstanbul 2012.
- Taberânî, Ebu'l Kasım Süleyman, *el-Mu'cemul-Kebîr*, nşr. Mektebetü İbn-i Teymiyye, (1-25), Kahire 1994.
- Taslaman, Caner, *Big-Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınları, (5. Baskı), İstanbul 2010.
- Tirmizî, Muhammed bin İsa bin Sevr bin Musa bin ed-Dahhâk, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir- Muhammed Fuâd Abdülbâki, (1-5), Mısır 1975.
- Topaloğlu, Bekir, "Evvel", *DİA*, cilt: XI, İstanbul 1995.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2006.
- Uludağ, Süleyman, *Fahreddin Râzi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Kitabevi, (1-10), İstanbul 1970.
- Yurdağür, Metin, "Beka", *DİA*, cilt: V, İstanbul 1990.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min-Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Dâru'l-Hidâye, (ys., ts.).
- Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Sirrî, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhü*, nşr. Abdulcelil Abduh Şelebî, (1-5), Beyrut 1988.