

## FAHRUDDİN ER-RÂZÎ'DE ZAMAN KAVRAMI VE ALLAH'IN EZELİLİĞİ İLE İLİŞKİSİ

Metin Özdemir\*

mozdemir@cumhuriyet.edu.tr

**Anahtar kelimeler:** Zaman, ezel, süre, cevher, zat, itibarî

### ÖZET

Fahraddin er-Râzî, zamanı, Eflatuncu anlayışa uygun bir biçimde, "diğer varlıklardan ayrı bir şekilde bulunabilen değişmez bir cevher" olarak tanımlar. Ona göre değişen şey zaman değil, zaman içinde meydana gelen olaylardır. Bu yüzden o, değişmeyen varlıklarla ilgili olan zamanı, değişen varlıklara atfedilen zamandan ayırdı ve böylece, değişmeyen varlıklara nispet edilen zamanı, *sermed*, *ezel* ve *dehru'd-dâhir* gibi isimlerle adlandırdı. *Sermed* ve *ezel*, gerçekte zamanın özünü, yani bizzat değişmeyen zamanın kendisini oluşturur. Bu itibarla *sermed* ve *ezelin* bir başlangıcı yoktur. Fakat ona göre bu, Allah'ın diğer bütün varlıklara olan önceliğinin zamanda gerçekleşen bir öncelik olduğu anlamına gelmez. Çünkü *ezel*, sadece Allah'ın varlığının kesintisiz devamlılığını ifade eden bir kavramdır. Bu bakımdan Allah'ın diğer varlıklara olan önceliği, ontolojiktir. Halbuki Razi'nin bu yaklaşımı, zamanın, Eflatuncu anlayışın aksine, yalnızca, varlığa hiçbir surette yokluğun ilişmediğini gösteren itibarî bir kavram olduğu izlenimini vermektedir. Fakat Râzî, yine de paradoksal bir biçimde zamanın değişmez bir cevher olduğu görüşünde ısrar eder.

### SUMMARY

Fakhr al-Din al-Razi defines the time, in accordance with the Platonist view, as an immutable substance which can exist apart from other beings. To him, the changing thing is not the time, but the events which occur within the time. Therefore, he distinguished the time related to the immutable beings (i.e. *God's essence and his attributes or the eternal and immutable realities of the things in the knowledge of God*) from the time attributed to the changing beings, and, in this way, he named the time attributed to the immutable beings as *sarmad*, *azal* or *dahr al-dahir*. The *sarmad* and the *azal* (*the eternity*) forms in fact the essence of the time, namely the immutable time itself. Thus, there isn't a beginning for the *sarmad* and the *azal*. But this doesn't mean that the precedence of Allah over all other beings, to him, is a precedency

\*Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas.

which happens within the time, because the azal is only a concept which indicates the ceaseless existence of Allah. For this reason, the precedence of Allah over other beings is ontological. Whereas this view of al-Razi gives, in contrast to the Platonist view of the time, the impression that the time is only a nominal concept which shows that a non-existence has never touched the existence. But al-Razi, paradoxically insists that the time is an immutable substance as well.

### A. Konunun Önemi ve Amacı

Ezelîlik Allah'ın gerçek bir vasfı mıdır? Yoksa o, gerçek varlığı olmayan, sadece Allah'ın zatına bağlı olarak ortaya çıkan itibari bir durum mudur?

Bu çalışmamızda, bu iki soruya verilebilecek cevaplar, Allah'ın zatında bulunan, fakat ontolojik anlamda Onun zatından farklı olan ezeli sıfatları kabul eden Ehl-i Sünnet ile Allah'ın zatında, zatından farklı ezeli sıfatların varlığını kabul etmeyen; ezeliğin yalnızca ilahî zatın özel bir vasfı olduğunu düşünen Mutezile açısından çok önemlidir. Mutezileye göre ezeliğin tanrılık demektir. Bu bakımdan onlara göre, Allah'ın zatında, zatından farklı ezeli sıfatlar kabul etmek, pek çok ezeli varlığın mevcudiyetini kabul etmek anlamına geldiğinden, tevhid ilkesine aykırıdır. Ezeli olan tek bir varlık vardır; o da Allah'ın zatıdır.<sup>1</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre bu, temelsiz bir varsayımdır. Çünkü sıfatlar, her ne kadar Allah'ın zatının aynısı olmasa da, asla Onun zatının dışında bulunan bağımsız varlıklar değildir. Aksine sıfatlar, Allah'ın zatına aittirler ve yalnızca Onun zatında bulunabilirler. Hiçbir zaman Onun zatından ayrı olarak bulunamazlar.<sup>2</sup>

Aslında bu tartışmanın kökü, Yahya ed-Dimeşkî'nin, kendi ezeliğin anlayışından hareketle sunduğu bir tartışmaya kadar uzanır. Bir Hristiyan ile Müslüman arasında geçtiği varsayılan bu tartışmada, Yahya ed-Dimeşkî, "Hristiyan'ı, Müslüman'ın Tanrı'nın Kelimesi'nin yaratılmamış, yani ezeli olduğunu kabul ettirmeye zorlar ve sonra bu kabule dayanarak onu, 'yaratılmayan, sadece yaratılmayan her şeyin Tanrı olması' sebebiyle Tanrı'nın Kelimesi'nin de Tanrı olduğunu kabul etmeye zorlar."<sup>3</sup> İşte Mu'tezilîler bu Hristiyan ilkesini kabul ettiler ve Allah'ın zatında ezeli sıfatlar kabul eden Sıfatçıları (Ehl-i Sünnet)<sup>4</sup>, aynı hataya düşmekle suçladılar. Bununla birlikte, ezeli sıfatların varlığını kabul eden Sünnîler, hiçbir zaman Allah'ın zatından ayrı ezeliğin olduğunu kabul etmediler.<sup>5</sup>

Ayrıca ezeliğin kavramı, filozoflarla kelimciler arasında önemli bir tartışmanın daha dayanağını oluşturmaktaydı. Filozoflar, alemin zat bakımından olmasa da zaman bakımından ezeli olduğunu savunuyorlardı<sup>6</sup>; Allah'ın zatından ayrı bir ezeli varlığın kabul edilmesinin asla mümkün olmadığını savunan kelimciler ise buna şiddetle karşı çıkıyorlardı. Çünkü kelimciler göre, alemin ezeli olduğunu kabul etmek, yalnızca Allah'tan başka ezeli bir varlığın bulunduğu anlamına gelmemekte,

<sup>1</sup> Bkz., Kadı Abdülcebar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, hazırlayan, Abdülkerim Osman, Kahire, 1965, 182-183; *el-Muhit bi't-Teklif*, hazırlayan, Ömer es-Seyyid Azmi, Mısır, thsz., 173 vd. Bu konuyla ilgili bir değerlendirme için, ayrıca bkz., H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev., Kasım Turhan, İstanbul, 2001, 104.

<sup>2</sup> Şehîstânî, *Nihâyetu'l-Akdâm*, Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, thsz., 200-201.

<sup>3</sup> H. Austryn Wolfson, a.g.e., 104.

<sup>4</sup> Râzî, *el-Muhassal* (Kelâm'a Giriş), çev., Hüseyin Atay, Ankara, 1978, 78.

<sup>5</sup> H. Austryn Wolfson, a.g.e., 104.

<sup>6</sup> Bu konuyla ilgili geniş bir tartışma için bkz., Ahmet Arslan, *Hasîye Ala't-Tehafût Tahlîlî*, İstanbul, 1987, 63-142.

aynı zamanda Allah'ın alemleri Kendi iradesinin hür seçimi ile (*bi'l-ihitiyâr*) yaratmadığı, aksine alemin Ondan zati gereği (*bi'z-Zat*), yani zorunlu olarak sudûr ettiği anlamına gelmekteydi. Halbuki kelimcilerin tenzih anlayışına göre, bu her iki görüşü de kabul etmek mümkün değildi. Bu konu, sonraki dönemde cereyan eden tartışmalarda çok ciddiye alınmış ve üzerinde uzun uzun durulmuştur. Nitekim Gazzâlî (ö. 505/1111), *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin önemli bir kısmını bu konuya ayırmış<sup>7</sup>, Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) de ona eserlerinde aynı ölçüde önem atfederek geniş yer vermiştir.<sup>8</sup>

Bütün bunlar bize şunu açıkça göstermektedir ki, ezellilik kavramı, kelimcilerin hem kendi aralarında hem de filozoflarla yaptıkları tartışmalarda önemli bir yeri işgal etmektedir. Bu bakımdan biz, sıfatların ve alemin ezelliliği gibi, ezellilik kavramının odak noktasını oluşturduğu tartışmalı konuların daha net ve iyi anlaşılabilmesi için, öncelikle zaman ve ezellilik kavramlarının detaylı olarak incelenmesi gerektiği kanaatine vardık. Ancak böylesine geniş kapsamlı bir konuyu, bir makalenin boyutları içerisinde sığdırmak oldukça güçtür. Bu yüzden biz, bu konuyu spesifik olarak ele almayı düşündük ve onu Râzî'nin görüşleriyle sınırlandırmayı tercih ettik. Bu tercihimizde, elbette Râzî'nin ona çok geniş yer vermiş olması etkili oldu. Aşağıda, öncelikle Râzî'de ezellilik kavramının mahiyetini anlamamıza yardımcı olacak anahtar kavramlara değinecek; ardından da ezellilik kavramının tahliline geçeceğiz.

## B. Konuyla İlgili Anahtar Kavramların Açıklamaları

Râzî'ye göre fıkraların zamanla ilgili anahtar kavramların anlamlarına dair açıklamaları, kategoriler (*ma'kûlât*) içerisinde yer alan çok önemli ve anlaşılması zor konulara dayanmaktadır. Aşağıda bu tür kavramların onun tarafından yapılan açıklamalarını sunmaktayız. Bu arada, söz konusu kavramlara ilişkin sıralamayı da onun metnine sadık kalarak yaptığımızı belirtmeliyiz.

### a. Müddet (Süre)

*Müddet*, zat ve cevher olarak kesintisiz devam eden bir varlıktır. Ancak akıl onu bilinçli bir şekilde, sadece şimdiki (*hâzıra*) anların sürekliliği ve birbirini izlemesi sayesinde kavrar. Bu süreklilik ve birbirini izleme, *anlardan* her birinin diğerlerinin süresiymiş gibi bir izlenim verir. Fakat durum sanıldığı gibi değildir. Çünkü zaman yalnızca bu anların sürekliliği ve birbirini izlemesi sayesinde uzayıp gider. İşte bu yüzden onlar, müddet (*süre*) olarak isimlendirilmişlerdir.<sup>9</sup>

Bu açıdan Râzî, filozofların sürenin ezeli olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtir.<sup>10</sup> Onun aktardığına göre, filozoflar açısından, sürenin asla yokluğu kabul etmeyeceği apriori olarak bilinir. Zira var olan bir şeyin yokluğunu kabul etmek, onun

<sup>7</sup> Bu tür tartışmalar için, bkz., Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı), çev., Bekir Karlığa, İstanbul, 1981, 17-79.

<sup>8</sup> Fahrüddin er-Râzî, *el-Erba'in*, tahkik, Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire, 1986, I, 19-81; *el-Metâlibu'l-Âliye*, tahkik, Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut, 1987, IV, 13-322. Görüldüğü gibi Râzî, bu konuya, *el-Metâlibu'l-Âliye* adlı eserinde 300 sayfadan daha fazla yer ayırmıştır. Bu da onun konuya ne kadar büyük önem atfettiğini göstermektedir.

<sup>9</sup> *el-Metâlibu'l-Âliye*, V, 103.

<sup>10</sup> Meselâ, zamandan önce bir zamanın varlığını gerekli gören İbn Rüşd, bu görüştedir. Bkz., İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* (Felsefe-Din ilişkisi), çev., Bekir Karlığa, İstanbul, 1999, 88.

ezelden var olduğu ana kadar yoklukta devam ettiği anlamına gelir. Halbuki devamlılık, sadece kesintisiz olarak sürüp giden bir süre içerisinde mümkün olabilir. O halde biz, "süre, yokluktan sonra var oldu" dediğimizde, onun, yokluğunun devam ettiği bir süre içerisinde var olduğunu kabul etmiş oluruz ki, bu apaçık bir çelişkidir.<sup>11</sup>

Bu varsayım, sürenin kendi başına var olan bir cevher olduğu iddiasına dayanmaktadır. Sürenin hareketin ölçüsü olduğunu kabul eden filozoflar da bu görüşü paylaşırlar. Onlara göre süre, her ne kadar hareketin ölçüsünden ibaret olsa da, asla sürenin ezeliyeti, hareketin de ezeli olmasını gerektirmez. Çünkü süre, "kendi zatında sabit olan bir cevherdir"<sup>12</sup> Dolayısıyla hiçbir hareketin, değişimin ve olayın olmadığı yerde zamansızlık değil, sadece tek bir devamlılık ve süreklilik vardır. Râzî'ye göre bu süreklilik, olayları içine alan zamandan farklıdır. Bu yüzden ona, klasik anlamdaki zamandan farkını ortaya koymak için *dehr*, *ezel* ya da *sermed* adı verilir.<sup>13</sup> Ancak insanoğlu, devamlılığı ve sürekliliği, yalnızca birbirini izleyen olaylara bağlı olarak algılayabildiğinden, bu tür bir devamlılığın niteliğini tam olarak kavramaktan acizdir. Akıl olayların sürekli olarak değişmesinden hareketle, sürenin de değiştiği yanlışına düşer. Bu yanlışının gerçek sebebi, olayların süre ile birlikte var olmasıdır. Aslında değişen, sadece süre içerisinde yer alan olaylardır. Bu bakımdan sürenin, zatında ve cevherinde hiçbir suretle herhangi bir değişiklik olmaz.<sup>14</sup>

Râzî, sürenin zatında bir değişikliğin olmadığını kabul eder, ancak filozofların onun kendi başına var olan bir cevher olduğu şeklindeki görüşlerine katılmaz. Ona göre, Allah'tan başka, varlığı kendi zatı gereği zorunlu olan herhangi bir varlık ya da nesne yoktur. Çünkü varlığı zatı gereği zorunlu olanın, varlığı her açıdan zorunludur. Bu yüzden o, hiçbir şekilde değişikliğe maruz kalmaz. Dolayısıyla varlığı her bakımdan zorunlu olan Allah Teâlâ, sürekli olarak her türlü değişikliğe maruz kalmaktan münezzehtir. Halbuki süre, devamlı olarak öncelikler ve sonralıklar gibi sıfatları itibarıyla bir takım değişikliklere maruz kalır.<sup>15</sup>

Râzî, Aristo gibi sürenin ezeliyetini hareketin ve cisimlerin ezeliyetine bağlayan<sup>16</sup> filozofların görüşüne de iki sebepten dolayı katılmaz. Bunlardan birincisi, sürenin harekete bağımlı olmadan kesintisiz olarak devam eden bir cevher olmasıdır. İkinci ise, sürenin hareketin ölçüsü olduğu kabul edilmiş olsa bile, bu durumun onun cismanî ilintilerden bağımsız bir varlığa sahip olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaya yetmediğidir. Çünkü ona göre değişiklikler, sürenin zatında değil, sıfatlarındadır. Bu yüzden sürenin, kendi zatına ilişmeyen, sadece bu ruhanî sıfatlarda meydana gelen hareketin ölçüsü olmasında hiçbir sakınca yoktur. O halde kendisine has bir zatı olan

<sup>11</sup> Râzî, el-Metâlibu'l-Âliye, V, 99.

<sup>12</sup> A.g.e., V, 100. Râzî, genelde bir tahsisle bulunmadan filozoflar tabirini kullanır. Onun zikrettiği bu görüşü paylaşılanlardan biri İbn Rüşd'dür. O, üstadı Aristo'nun aksine, zamanın hareketten bağımsız olarak bulunan ezeli bir cevher olduğu görüşündedir. Bkz., İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (Tehâfüt et-Tehâfüt), çev., Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun, 1986, 42-43. Ayrıca bkz., Gülnihâl Küken, *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1996, 140.

<sup>13</sup> el-Metâlibu'l-Âliye, IV, 200; el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye, hazırlayan, Muhammed el-Mu'tasim Billah el-Bağdâdî, Beyrut, 1990, I, 790. Bu kavramlara aşağıda ayrıca değinilecektir.

<sup>14</sup> el-Metâlibu'l-Âliye, V, 101.

<sup>15</sup> A.g.e., V, 81.

<sup>16</sup> Aristoteles, *Fizik*. Yunanca aslından çev., Saffet Babür, İstanbul, 1997, 189 vd.

sürenin ezeli olması, onun bir sıfatı konumunda olan hareketin de ezeli olmasını gerektirmez.<sup>17</sup>

### b. Zaman

*Zaman*, zatında ve varoluşunda hareketle hiçbir ilintisi bulunmayan bir varlıktır. O, hareket var olsa da olmasa da vardır. Bu bakımdan şöyle söylemek mümkündür: Hareketin süre ve zamanın varlığında hiçbir etkisi yoktur.<sup>18</sup> Çünkü hareketin bizzat kendisi, zaman içerisinde oluşmaktadır. Yani hareket zamanı değil, zaman hareketi kuşatmaktadır. Râzî'ye göre bunun en açık kanıtı, hareketin mahiyeti ve gerçekliğinin yalnızca önceliklerin ve sonralıkların bulunması durumunda ortaya çıkabilmesidir. Öncelik ve sonralık ise sadece zaman vasıtasıyla ortaya çıkabilir. O halde zaman harekete değil, hareket zamana muhtaçtır.<sup>19</sup>

Kısacası, Râzî, zamanın hareketin ölçüsü olduğu şeklindeki Aristocu<sup>20</sup> görüşün aksine, onun kendisine has zatı ile diğer bütün varlıklardan ayrılan ve kendi başına bulunabilen bir cevher olduğu<sup>21</sup> şeklindeki Eflâtuncu<sup>22</sup> görüşü tercih eder.<sup>23</sup>

Fakat hareket zaman üzerinde ontolojik bir etkiye sahip olmamakla birlikte, nicel bir etkiye sahiptir. Yani o, zamanın ölçülmesinde ve sayısal olarak belirlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Mesela biz, zamanı kum saatleri ve diğer aletlerle ölçebiliriz. Nitekim günün süresi, belli parça ve periyotlarla ölçülebilir. Bununla birlikte kum saatinin, günün oluşturulması ve var edilmesinde hiçbir etkisi yoktur. O, yalnızca parça ve periyotların ölçülmesinde etkili olur. Yine gök küresinin (*el-felek*) hareketinin de sürenin (*müddet*) varlığında hiçbir etkisi yoktur. Onun da etkisi sadece sürenin ölçülmesi üzerindedir. Zaten süre de yalnızca gök küresinin hareketiyle ölçülebilir. Çünkü hareketlerin en hızlısı ve değişkenlikten en uzak olanı gök küresinin hareketidir.

Aslında zaman ile hareket arasındaki bu nicel ilişki çift yönlüdür. Yani gerçekte hem zaman hareketi, hem de hareket zamanı ölçmektedir. Bu çift yönlü ilişki, zamanın kuşatan (*zarf*), hareketin ise kuşatılan (*mazruf*) olmasından dolayıdır. Bir anlamda, zarf mazrufun, mazruf da zarfın ölçüsünü vermektedir. Çünkü bu ikisi arasında tam bir orantılılık vardır. Bu yüzden biz, zamanın ölçüsünün bilinmeyip hareketin ölçüsünün bilindiği bir durumda, "bu zaman, bir ok atımlık mesafeyi kapsayan zamandır" deriz. Zamanın ölçüsünün bilinip hareketin ölçüsünün bilinmediği bir durumda ise, "bir saatlik yürüyüş"ten bahsederiz.

Bu bağlamda dikkatimizi çeken önemli bir nokta daha vardır. Zaman ile hareketin birbirini ölçmesi, bazı kimselerde, süre ile zaman arasında bir farklılığın

<sup>17</sup> *el-Metâlibu'l-Âliye*, V, 101.

<sup>18</sup> A.g.e., V, 103. Zamanın pek çok tanımı yapılmaktadır. Bu tanımlar kısaca şöyledir: a) Zaman anlamı olmayan bir isimdir, b) onun hareketten ibaret olan algılanabilir bir anlamı vardır, c) o duyu vasıtasıyla algılanabilir değildir, ancak hareketin ölçüsü olarak kavranılabilir, d) o cevherdir, e) o arazdır, f) o ne cevher ne de arazdır, g) o mevcuttur, h) o mevcut değildir, i) onun sabit [kârr] bir varlığı vardır, j) onun sabit olmayan bir varlığı vardır... Bunların hepsi düşünme (*nazar*) ve akıl yürütmeye bağlı olarak yapılan tanımlardır. (Bkz., Ebu'l-Berekât el-Bagdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber Fi'l-Hikme*, Haydarabad 1358, III, 36). Zamanın tanımlarıyla ilgili ayrıca bkz., Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşnakiyye*, I, 765-766.

<sup>19</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, V, 52.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Fizik*, 199.

<sup>21</sup> Ve huve enne'z-zamâne cevherun kâimun bi-nefsini, müstakillun bi-zâlihî.

<sup>22</sup> Eflâtun'a göre gök küresinin hareketine bağlı olarak ortaya çıkan fiziksel zaman, hareketsiz biricik ölmezliğin (*ölmez tözün*) belirli sayıların orantısına göre ilerleyen değişik bir takliden ibarettir. (Bkz., Eflâtun, *Timaios*, çev., Erol Güneş, Lütüf Ay, M.E.B., İstanbul, 1997, 41 [37d]).

<sup>23</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, V, 91.

bulunduğu kanaatini oluşturmuştur. Bunlara göre süre, hareketin ölçtüğü varlığın cevheridir. Zaman ise, hareket ile ölçülen sürenin adıdır. Bu bakımdan süre, hareketten tamamen bağımsız bir varlığa sahiptir. O hareket olsa da olmasa da daima vardır. Ancak bu sürenin ölçülmesi, sadece hareket ile mümkün olmaktadır.<sup>24</sup>

### c. Vakt (An)

*Vakî*, başkasından, gerçekleştiği bilinen belli bir olayın meydana gelmesi ile ayırt edilebilen tekil bir (*zamansa*) parçadır. Mesela, biz, "Şevval hilalinin doğduğu vakitte sana geleceğim" deriz. Bu örnekten de açıkça anlaşıldığı üzere, *vakî*, hareket ile ölçülen zamanın belli bir olaya tekabül eden parçasından ibarettir.<sup>25</sup> Bu bakımdan Râzî, vaktin varlığından ve gerçekliğinden şüphe etmez. Bununla birlikte vaktin gerçekliği konusunda birtakım şüpheler ortaya atan ve onun varlığını inkar eden filozoflar<sup>26</sup> da yok değildir. Dolayısıyla bizim, burada vaktin gerçekliği, bölünemezliği ve birbirinden nasıl ayırt edilebileceği gibi meselelere kısaca değinmemiz yararlı olacaktır:

#### 1) Vaktin Varlığı ve Gerçekliği

Râzî'ye göre, vaktin varlığı o kadar açık ve nettir ki, o olmadan herhangi bir şeyin varlığından söz edemeyiz. Zira bir şeyin varlığı, sadece onun şimdiki zamanda (*ha*) bulunmasıyla mümkün olabilir. O, vaktin varlığının apaçıklığı konusunda üç önemli kanıt sunar. Bunlar özet olarak şöyledir:

Birincisi, geçmiş ve geleceğin her birisi sırf yokluktan ibarettir. Eğer biz, şimdiki zamanı (*el-hâzır*) da salt yokluk olarak kabul edecek olursak, bu kesinlikle hiçbir gerçekleşmenin (*el-husûl*) ve varlığın bulunmadığı anlamına gelir. Fakat bu, açık bir bilgisizliktir. Çünkü herhangi bir şimdiki zamanda var olmayan bir varlıktan söz etmemiz mümkün değildir.

İkincisi, yine, akıl hiç tereddüde düşmeden, gerçekleşmiş olan herhangi bir şeyin, geçmiş ve gelecekle irtibatından söz edebilir. Fakat bir şeyin geçmiş olması, hiç şüphe yok ki, sadece şimdiki zamana nispetle. Keza bir şey gelecekte var olacaksa, bu onun henüz var olmamakla birlikte, gelecekteki bir anda var olacağından başka bir anlama gelmez. Dolayısıyla bir şeyin geçmiş ve geleceğinden söz edebilmemiz, yalnızca onun şimdiki zamanda var olmasıyla mümkündür.

Üçüncüsüne gelince, tecrübelerimiz bize apaçık olarak göstermektedir ki, biz dış dünyada ve iç dünyamızda algıladığımız her şeyi, belli bir şimdiki an (*ha*) da algılamaktayız. Çünkü geçmiş ve gelecek ortada olmadıklarından, onlara dair reel bir algılamadan söz edemeyiz. O halde her şeyden önce, hem hissî hem de vicdanî tecrübelerimiz, bize şimdiki anın, yani vaktin varlığını apaçık olarak göstermektedir.<sup>27</sup> Bu fikrin en somut dayanağı, bölünemeyen en küçük parçanın varlığının kabul

<sup>24</sup> Râzî, a.g.e., V, 103-104.

<sup>25</sup> Râzî, a.g.e., V, 104-105.

<sup>26</sup> Bu görüşte olan filozoflar, genelde sonsuz bölünmeyi kabul ederler, dolayısıyla da atomun bölünemezliği (*el-cevheru'l-ferd*) fikrine karşı çıkarlar. Sonsuz bölünmeyi kabul ettiğimiz takdirde, doğal olarak zamanın bölünemeyen en küçük parçası olan andan söz etmemiz mümkün olmayacaktır. Bkz., Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, V, 10-11.

Râzî, sonsuz bölünme fikrine, fiili olarak gerçekleşmesi mümkün olmadığı gerekçesiyle karşı çıkar. Bkz., Râzî, a.g.e., V, 87.

<sup>27</sup> Râzî, a.g.e., V, 83-84. Anın gerçekliği konusunda ayrıca bkz., *el-Mebâhîsu'l-Meşrikiyye*, I, 783 vd.

edilmesidir. O halde burada vaktin bölünemezliği tartışmasına da kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

## 2) Vaktin Bölünemezliği

Râzî'ye göre an (*vakîf*), zamanın bölünmesi mümkün olmayan en küçük parçasıdır. Zira Râzî, aklın zorunlu olarak bölünmenin sadece iki şekilde mümkün olabileceğini kabul ettiğini düşünür: Bölünme, ya bölünen şeyin parçalarının bir arada bulunması ya da hareketin ve zamanın bölünmesinde olduğu gibi, bölünen parçalardan birisinin varlığı anında diğerinin yok olması şeklinde mümkün olabilir.

Anın bu her iki şekilde de bölünmesini kabul etmemiz imkansızdır. Çünkü birinci şekildeki bölünme, sadece cisimlerde olabilir. Dolayısıyla bunun an için imkansız oluşu apaçık ortadır. An ikinci şekilde de bölünemez. Bunun da en açık nedeni, an için böyle bir bölünmeyi kabul ettiğimiz takdirde, anın bir bütün olarak varlığından söz etmemizin imkansız olacağıdır. Şöyle ki, an böyle bir bölünmeye maruz kaldığında, onun birinci yarısının varlığında ikinci yarısı, ikinci yarısının varlığında ise birinci yarısı bulunmayacaktır. Öyleyse onun bir bütün olarak varlığından, yani an dediğimiz şeyden söz edemeyiz.<sup>28</sup>

Burada dikkate almamız gereken diğer bir konu da, bizim, *anları* birbirinden nasıl ayırt edebileceğimiz meselesidir.

## 3) Anların Birbirlerinden Ayırt Edilmelerinin Keyfiyeti

Râzî, anların birbirlerinden ayırt edilebilmelerinin fiilî bir durum değil, sadece zihinde var olan itibarî bir durum olduğu kanaatinde. Çünkü *anlar*, kesintisiz olarak devam ettikleri için, onlardan herhangi birini diğerinden fiilî olarak ayırt etmek mümkün değildir. Bununla birlikte onların teorik olarak birbirlerinden ayırt edilebilirliğini gösterebiliriz:

Eğer bir şimdiki an (*el-hâzır*) varsa, onun geçmiş ile geleceğin arasını ayırt etmesi gerekir. Çünkü *an* dediğimiz şey, geçmişin sonu, geleceğin ise başlangıcından ibarettir. Dolayısıyla bu anın ayırt edici bir özelliğe sahip olması gerekir. Ancak ayırt edici taraf, iki tarafı bitişirici (*el-vâsıl*) olabileceği gibi olmayabilir de. Fakat geçmişle geleceğin arasını ayırt eden anın, bitişirici olmaması imkansızdır. Zira onun bitişirici olmaması, zamanın kesintiye uğraması ve ondan sonra başka herhangi bir şeyin bulunmaması anlamına gelir. Gerçekte bu imkansız bir şeydir. Râzî, bu imkansızlığın gerekçelerini kısaca şöyle ifade eder:

Eğer biz, zamanın yokluğunu kabul edecek olursak, bu yokluğun yalnızca onun varlığından sonra gerçekleştiğini onaylamak durumunda kalırız. Sonralık ise zaman içinde olan bir olgudur. Dolayısıyla zaman içinde meydana gelen yokluk, sadece zamanın var olmasıyla mümkün olabilir. O halde zamanın her halükarda kesintiye uğraması ya da yok olması imkansızdır. Durum böyle olunca, her var olan anın teorik olarak hem ayırt edici hem de bitişirici bir özelliğe sahip olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan rahatlıkla anın, hem geçmiş ile geleceğin arasını ayırt ettiğini hem de bu ikisini bitştirdiğini söyleyebiliriz.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, V, 84-85.

<sup>29</sup> Râzî, a.g.e., V, 86-87. Ayrıca bkz., *el-Mebâhisu'l-Meşrûkiyye*, I, 787.

Râzî, bu noktadan hareketle zamanı, sürekli bir nicelik olarak gören Aristocu<sup>30</sup> anlayışa karşı çıkar. Çünkü ona göre sürekli nicelik, sonsuz olarak bölünebilir. Fakat konuya zaman açısından baktığımızda, bu sonsuz bölünme fiili olarak mümkün değildir.<sup>31</sup> Eğer biz, zamanın fiili olarak sonsuzca bölünebileceğini kabul edecek olursak, zamanın sınırlı olan iki tarafında fiili olarak sonsuz parçaların bulunduğunu onaylamak zorunda kalırız ki, bu imkansızdır. Öyleyse zaman hakkında sadece şunu kabul edebiliriz: Zaman, kendi özünde tek bir sürekliliktir. Eğer zamana ayrı olarak telakki edilmesini gerektirecek bir sebep ilişirse, onda bu ayrılma fiili olarak var olur. Ancak bu fiili ayrılma, bizzat zamanın kendisinden değil, onun sürekli olarak değişen olaylarla olan ilişkisinden kaynaklanır. İşte zamandan ayrı olarak telakki edilen bu parçanın adı andır. Ayrılma (*infisâl*) şeklinde ortaya çıkan bu anın varlığı, zamanın varlığından sonra gelir.

Bununla birlikte an, ontolojik olarak zamandan öncedir. Bu itibarla an akışkandır ve aslında o, bu akışkanlığı sayesinde, hareket eden bir noktanın belli bir hattı oluşturmaya gibi zamanı oluşturur. Bu da Eflâtun'un zamanın kendi özünde var olan ve kendisine has bir zatı olan cevher olduğu<sup>32</sup> şeklindeki klasik görüşünün bir başka açıdan itirafıdır.<sup>33</sup>

#### d. Nehâr

Nehâr (*gündüz*), güneşin doğuş süresi, el-leyl (*gece*) ise, batış süresidir. (Râzî'ye göre) güneşin daima yer küresinin birinci yarısına doğup ikinci yarısına battığı açıkça bilinmektedir. Fakat yeryüzü, küre biçiminde olduğu için, güneşin doğuşuna ve batışına ilişkin durumlar, onun bu her iki yarısına nispetle farklılık arz etmektedir. Hiç şüphesiz, yeryüzünün herhangi bir bölgesinin gündüzü, diğer bir bölgesinin gündüzünden farklı olduğu gibi, herhangi bir bölgesinin gecesı de başka bir bölgesinin gecesinden farklıdır.<sup>34</sup>

#### e. Dehr ve Sermed

*Dehr* ve *Sermed*, zaman adı verilen şeyin cevherine ait iki isimdir. Bu cevher, asla olaylar ve değişikliklerle birlikte bulunmaz. Dolayısıyla olaylar ve değişikliklere nispetle anlaşılan zaman kavramı, kendi zatı ve cevheri ile var olan bu zaman kavramından tamamen farklıdır. Bu bakımdan Râzî'ye göre *dehr* ve *sermed*, zaman kavramının çekirdeğini oluşturur. Nitekim o, ezel kavramını, dehr kavramını merkeze alarak tanımlar.<sup>35</sup> Bu yüzden o, değişen varlıkların zamanı ile her türlü değişiklikten münezze olan varlıkların zamanını birbirinden ayırır. O bu konuda İbn Sinâ'yı izleyerek<sup>36</sup> değişen varlıklar söz konusu olduğunda *zaman* kavramını, değişmeyen

<sup>30</sup> Aristo'da zamanın sürekli bir sayı oluşuyla ilgili bkz., Aristoteles, *Fizik*, 191-197.

<sup>31</sup> Râzî, *el-Mebâhîsu'l-Meşrûkiyye*, I, 783, 788.

<sup>32</sup> Eflâtun, *Timaios*, 41 (37d).

<sup>33</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, V, 87-88.

<sup>34</sup> Râzî, a.g.e., V, 105.

<sup>35</sup> Râzî, a.g.y.

<sup>36</sup> İbn Sinâ'nın *zaman*, *sermed* ve *dehr* kavramları hakkındaki görüşleri için bkz., eş-Şifâ (et-Tabî'iyât, I), hazırlayan Saîd Zâ'id, trhsz, 171-172.

varlıklar (*el-eşyâu's-sâbite*)<sup>37</sup> için ise *sermed* kavramını kullanır. Hatta o, burada bir üçüncü kategoriden daha söz eder. Eğer zaman kavramı, hareketlerin ve değişikliklerin varlıklarından önceki süreye atfedilirse, o zaman ona ed-Dehru'd-Dâhir (*Kesintisiz Süre*) ismi verilir.<sup>38</sup>

Ancak İbn Sinâ, sadece değişmeyen şeylerin değişen varlıklarla ilişkisi söz konusu olduğunda *dehr* kavramını kullanır.<sup>39</sup> Râzî, İbn Sinâ'nın bu görüşüne, değişmeyen bir şeyin, değişen şeylere dair nispetlerin sebebi olmasını imkânsız bulduğu için karşı çıkar. Çünkü ona göre, değişmeyen (*sâbit*) varlıkların değişen varlıkların zamanı ile birlikte bulunması imkânsızdır. Aynı şekilde değişen varlıklar da değişmeyen varlıkların zamanı ile birlikte bulunamazlar.<sup>40</sup>

Bununla birlikte Râzî açısından, kendi zatında sâbit olan (*değişmeyen*) bir varlık, değişen varlıkların durumlarını özel ölçülerle ölçmeyi gerektirebilir. Râzî, İbn Sinâ'nın *Uyûnu'l-Hikme* adlı eserinde değişmeyen *dehr*in, değişen şeylerle ilişkisini bu anlamda anladığını gösteren ifadelerde bulunduğunu, bunun da Aristo'dan çok Eflâtun'un görüşleriyle örtüştüğünü savunur. Râzî'nin bu eserden yaptığı nakle göre İbn Sinâ, *dehr* hakkında şöyle demektedir: "Dehr, kendi zatı itibarıyla sermedden bir parçadır. O, zamana kıyasla dehr olarak isimlendirilir."<sup>41</sup> Râzî, İbn Sinâ'nın bu ifadesini şu şekilde anlar: "Dehr, kendi zatında sâbit olan, değişmeyen bir şeydir. Ancak o, kendi zatında değişken bir varlık olan zamana nispet edilince dehr olarak isimlendirilir. Bu da açıkça göstermektedir ki, dehr bizzat kendi özünde ve zatında sâbittir. Fakat böyle olmakla birlikte, o bu değişen nispetlerin meydana gelmesini gerektirebilir."<sup>42</sup>

Kısacası, Râzî'ye göre değişen şeylerin farklı durumlarını ölçmek için, mutlaka değişken olmak gerekmez. Sâbit olan bir şeyin de pekâlâ değişen şeylerin farklı durumlarını ölçmesi mümkündür.

#### f. Ezel

*Ezel*, başlangıcı olmayan ilk dehirdir. Buna karşılık ebed ise, sonu olmayan dehirdir.<sup>43</sup> Burada konumuzun odak noktasını teşkil eden *ezel* kavramı üzerinde ayrıntılı olarak durmamız gerekmektedir. Zira Râzî, ezelin gerçekliği üzerinde hassasiyetle durur. Ona göre bu noktada sorulması gereken en önemli soru şudur: "*Ezel* kavramının bir gerçekliği ve varlığı var mıdır, yoksa yok mudur?"<sup>44</sup>

Râzî, ezelin kendi özünde bir gerçekliğinin olmasını tamamen yanlış bulur. Çünkü ona göre, her vakit kendi özünde var olur. Dolayısıyla onun kendisine ait bir tezahürü ve kendisini başkasından ayırt eden bir özelliği vardır. Bu özellikleri taşıyan her varlık, kendisinden önce bulunan şeyden sonra; kendisinden sonra gelenden ise

<sup>37</sup> Râzî burada değişmeyen varlıklar ifadesiyle, muhtemelen Allah'ın zatını ve sıfatlarını ya da eşyanın Onun ezeli ilmindeki sabit hakikatlerini kastetmektedir. Aksi takdirde, Allah'tan başka ezeller tasavvuruna geçit verilmiş olur ki, bizzat Râzî, böyle bir düşünceye şiddetle karşıdır.

<sup>38</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, V, 91. Ayrıca bkz., *el-Mebâhîsu'l-Meşrikiyye*, I, 790.

<sup>39</sup> Bkz., İbn Sinâ, *eş-Şifâ* (et-Tabî'iyât, I), 171.

<sup>40</sup> Bkz., *el-Metâlibu'l-Âliye*, V, 90.

<sup>41</sup> İbn Sinâ'nın bu eserine ulaşmamız mümkün olmadığından, Râzî'nin bu ifadelerini onun bizzat kendi ifadeleriyle mukayese etme imkanımız olmadı.

<sup>42</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, V, 91.

<sup>43</sup> Râzî'nin buraya kadar anlattığımız görüşleri için bkz., a.g.e., V, 104-105.

<sup>44</sup> A.g.e., V, 105.

öncedir. Yani vakit, daima bir öncesinin ve bir sonrasının tam ortasında bulunur. Önce ve sonra, ona nispetle tayin edilir. O halde böyle bir şey ezelin zıddıdır. Bu yüzden ona ezel demek doğru değildir.

Bu durumu dikkate alan Râzî, ezelin bir varlığının bulunduğunu kabul etmenin problemli olduğu kanaatindedir. Zira eğer ezelin kendi özünde bir gerçekliği söz konusu değilse, onun varlığından söz etmek de mümkün değildir. Fakat bu noktada, kaçınılmaz olarak alemin ya varlığında ya da yokluğunda bir başlangıçsızlığın (*lâevveliyye*) bulunduğunu itiraf etmek durumundayız. Bu yüzden başlangıçsızlık kavramını, “şüphesiz o odur” şeklinde tasavvur etmenin, yani onun mahiyetini, kendisine bu, şu, o gibi açıkça işaret edebilecek ölçüde anlamamanın, Râzî açısından insan aklını ve düşüncesini zorlayan en büyük mesele olduğu da ayrı bir gerçektir.<sup>45</sup> Dolayısıyla Râzî, sadece süre ve zamanın zihin tarafından açık olarak kavranabileceğini düşünür. Bu bakımdan o, süre ve zamanın mahiyetini daha iyi anlayabilmemiz için birtakım somut örnekler verir. Bu örneklerden bir kaç şöyledir:

Bir noktayı belli bir yönde uzattığımız zaman, onun hareketiyle belli bir çizgi oluştururuz. Aynen bunun gibi, bölünmeyen anlar da akıp gittiğinde, onların uzaması ve akmasıyla belli bir zaman oluşur. Fakat bu benzetmede bazı güçlükler vardır. Çünkü belli bir yüzey üzerindeki noktanın hareketi, gözlemlenebilen bir şeydir. Anın hareketi ise idrak edilemez. Zira anın, kendisine işaret edilebilen somut bir varlığı yoktur. Öyleyse biz, onun varlığını idrak edebilmemize karşın, hareketli olduğunu idrak edemeyiz. Onun hareket ettiğini varsaysak bile, hangi şeye bağlı olarak hareket ettiğini bilemeyiz. Acaba o, gök kürelerinden herhangi birine bağlı olarak mı, yoksa unsurlara bağlı olarak mı hareket etmektedir? İşte Râzî açısından bu noktanın tasavvur edilmesi mümkün görünmemektedir.

Râzî, bu çıkarsamasının, Aristo'nun “önce ile sonraya göre devinim sayısı”<sup>46</sup> şeklindeki zaman anlayışıyla örtüşmediğine dikkat çeker. Çünkü bu çıkarsamaya göre zaman, birbirini takip eden anlardan oluşmaktadır. Halbuki Aristo ve taraftarları, bunu kabul etmemektedirler.

Bir başka örnekte ise zaman, kılıcın bir yüzüne çekilen çizgiye benzetilmektedir. Biz bu çizgiyi parça parça uzatırsak, kılıcın öbür yüzüne geçer, dolayısıyla aynı eksen üzerinde devamlı dolanıp dururuz. Bu tıpkı, bir borunun içinden birbiri ardınca damla damla akan suya benzemektedir. O halde zaman, eşit parçalar halinde sürekli birbirini takip ederek akıp giden anlar silsilesinden ibarettir.<sup>47</sup>

Kısacası, bizde ezel fikri, zamanın bir başlangıcı olduğunu kabul etmemizin mümkün olmamasından dolayı zorunlu olarak oluşur. Çünkü biz öncesi olmayan bir başlangıçtan söz edemeyeceğimize ve önceliğin de yalnızca zamanla mümkün olacağına göre, her halükârda zamanın bir başlangıcı olduğunu söyleyemeyiz.<sup>48</sup>

Sonuç olarak Râzî, zamanın gerçekliğini ve varlığını kabul etmekle birlikte, ezelin gerçekliği ve varlığı hakkında hem olumlu hem de olumsuz karar vermenin problematik olduğuna dikkat çekmektedir. Bu yüzden Râzî'nin ezel kavramı ile ilgili

<sup>45</sup> A.g.e., V, 106.

<sup>46</sup> Aristoteles, *Fizik*, 191. Krş., Mehmet Dağ, *İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XIX, Ankara 1973, 104-105.

<sup>47</sup> *el-Metâlibu'l-Âliye*, V, 106-107.

<sup>48</sup> A.g.e., IV, 202-203.

görüşünü daha net anlayabilmemiz için, onun ezel ve ebed kavramlarının gerçekliğine dair görüşlerine daha ayrıntılı bir şekilde bakmamız yararlı olacaktır.

### C. Ezel Kavramının Gerçekliği

Râzî'ye göre ezel ve ebed kavramları, kapalı (*muhtasar*) kavramlardır. Bu nedenle akıl, bu iki kavramdan anlaşılan anlamlar ile yetinmez ve onların ötesine geçmek ister. Nitekim alimler bu iki kavramın gerçekliğinin tam olarak anlaşılabilmesi için değişik örnekler vermişlerdir. Bu örneklerden birisi şöyledir:

En büyük gök feleğinin akdarı taneleri ile dolu olduğunu ve her bir milyon yılda, bu tanelerden bir tanesinin eksildiğini var sayalım. Yine bu tanelerin hepsinin, aklın herhangi bir kısmını kavramaktan aciz olacağı pek çok katının bir arada bulunduğunu düşünelim. Sonra da bu miktarın ezel kavramından anlaşılan mana olduğunu kabul edelim. Gerçekten bu miktarın bile ezele nispeti, bir heybenin bütün varlığa nispeti gibidir. Çünkü bu miktar, her ne kadar aklın az bir kısmını dahi kavramaktan aciz olduğu bir çokluğa ulaşmış olsa da, apaçık bir şekilde onun sonlu miktarların birbirlerine eklenmesiyle oluştuğu bilinmektedir. Elbette sonluların sonlulara eklenmesiyle elde edilen miktar, ne kadar büyük olursa olsun sonlu olacaktır.

Diğer taraftan, bu kadar çok bir miktarın, nihayetinde bir başlangıcı vardır. Sonu ve başlangıcı olmayan ise sonsuzdur. Ayrıca bir sonlunun başka bir sonluya nispeti, varlığa karşılık yokluk mesabesindedir. İşte bu örnek, Râzî'ye göre ezeliliğin bazı yönlerden gerçekliğini gözler önüne sermektedir.

Sayısal değerlere dayandırılan ikinci bir örnek ise şöyledir: Hint aritmetiğinde rakamların ilginç bir tertibi vardır. Bir sayısı, ilk mertebede bir, ikinci mertebede on, üçüncü mertebede yüz, dördüncü mertebede bin, beşinci mertebede, on bin, altıncı mertebede yüz bin ve yedinci mertebede bir milyondur.

Şimdi bu durumu dikkate alarak en büyük gök feleğinin her bir tam dönüşünde, yedi feleği ve dört unsuru içerisinde barındıran bu cismanî alem gibi bir alemin var olduğunu, sonra bu alemlerin sarımsak kabuğu kıvamında incelemek şeklinde uzadığını var sayalım. Sonra da bu yüzeylerin hepsinin Hint rakamlarının sayısal haneleriyle doldurulduğunu düşünelim ve ardından bu sayıların toplamı ile ezelin hakikatini karşı karşıya getirelim. Elbette bu toplam sayı, ezelin hakikatinin karşısında, birinci örnekte de kısaca ifade ettiğimiz üzere varlığın karşısındaki yokluk gibidir.

Bu iki örnekten hareket eden Râzî'ye göre insan akli, ezel ve ebedin gerçekliğini kavrama imkanından yoksundur. Çünkü onun açısından yukarıdaki örneklerde dile getirilen hesapların hepsi, nihayetinde sonlu miktarları göstermektedir. İnsan akli bu miktarların bir zerresini bile kavramaktan acizdir. İşte diyor Râzî, sonlu miktarlar hakkındaki kanaatimiz böyle olursa, sonsuz hakkında acaba nasıl olur? O halde insan akli, bu manaların ne önlerine ve ne de sonlarına ulaşmaya güç yetirebilir.<sup>49</sup>

Kısacası, onun açısından insan akli ne kadar büyük bir sayısal değeri tasavvur edebilirse etsin, nihayetinde bu değer sonlu olduğundan, sonsuzluk

<sup>49</sup> Bu örnekler ve değerlendirmeleri için bkz., *el-Metâlibu'l-Âliye*, I, 329-330.

karşısında bir hiç mesabesinde. Öyleyse aklın, ezel ve ebedin gerçekliğini kavraması mümkün değildir. O sadece ezel ve ebedin ölçülemeyeceğini; hiçbir sayısal değerle ifade edilemeyeceğini bilebilir.

Râzî, bu konuya bağlı olarak Allah'ın varlığının *bu günden* önce olmasının hangi anlama geldiği sorusunu tartışır. Bu gerçekten de ilginç bir sorudur. Eğer Allah *bu günden* önce varsa, O, *bu günden* önce sonlu bir sürede mi, yoksa sonsuz bir sürede mi vardır? Eğer birincisi doğruysa, o zaman Allah hâdis olmuş olur ki, bu imkansızdır. İkincisinin doğru olması ise, *bu günden* önce sonsuz bir sürenin geçmiş olmasını gerektirir. Ne var ki bu da imkansızdır. Bu durumda *bu günün* varlığı imkansız olan bir şarta bağlanmış olur. Ancak imkansız olana bağlı olan da imkansızdır. O halde *bu günün* varlığının da imkansız olması gerekir. Bunun böyle olmadığını bildiğimize göre, *bu günden* önce sonsuz bir sürenin değil, sonlu bir sürenin geçtiğini kabul etmek durumundayız.

Diğer taraftan ezel ve ebed birbirine zıt kavramlardır. Bu durumda olan her bir şeyin birinin diğerinden ayırt edilmesi gerekir. Bu da ezelin sonunun ebedin başlangıcına bitişik olmasını kaçınılmaz kılar. Fakat bu imkansızdır. Çünkü ezelin sonu ve ebedin başlangıcı olarak kabul edilen her bir sınırdan önce, ezelin sonu ve ebedin başlangıcının varlığından bahsetmemiz mümkündür. Gerçekten de içinde bulunduğumuz şu andaki vakitten önce geçen yüzyıllık bir vakit, ezelin dışında ve ebedin içinde olabilir. Bu takdirde ise ebedi ezelden ayırt etmek imkansızlaşır. Halbuki biz onların birbirinden ayırt edilebileceklerini farz etmiştik. İşte bu açık bir çelişkidir.<sup>50</sup> Peki, o zaman bizim Allah'ın *bu günden* önce ezeli olarak var olmasını nasıl anlamamız gerekir? Şimdi de Râzî'nin bu soruya yaklaşımını ele alabiliriz.

#### D. Allah'ın Ezeli Olmasının Anlamı

Râzî, bu bağlamda öncelikle, "Allah ezelde vardı, ebede var olacaktır" önermesinin bazı açılardan problemlili görülmesine dikkat çeker. Bu bize geçmişte var olan bir durumun şu anda bittiğini ve devamlılığının sona erdiğini ifade eder. Çünkü *olur* sözü, şu anda var olmayan, ancak ebede var olacak olan bir şeye işaret eder. O halde hakkında oldu ve olacak gibi ifadelerin kullanılması mümkün olan her bir şeye, değişen ve yenilenen hallerin varlığından söz etmemiz mümkündür. Halbuki, Allah'ın zatının devamlılığı zorunlu, değişmesi ise imkansızdır. Bu nedenle biz Onun hakkında, O ezelde vardı, şu anda vardır ve ebede de var olacaktır önermesini kullanamayız. Ne var ki hakkında bu üç ifadeyi kullanmamız mümkün olmayan bir şeyin varlığından söz etmek de imkansızdır. Fakat bu çelişkili bir durumdur.<sup>51</sup> O halde bizim, Allah'ın geçmişte ve gelecekte var olmasını, Onun değişen bu geçmiş ve gelecek zamanla birlikte, hiç bir değişikliğe uğramadan bulunması şeklinde anlamamız gerekir. Ona göre Allah'ın hidayeti ile aydınlanan akıl, bunu rahatlıkla kavrayabilir.<sup>52</sup>

Râzî'ye göre Allah'ın ezelde var olup alemin var olmaması ise, Allah'ın varlığının aleminden önce olması anlamına gelmektedir.<sup>53</sup> Ancak onun açık ifadesine

<sup>50</sup> A.g.e., I, 330-331; *el-Erba'in*, I, 134-135.

<sup>51</sup> Bkz. *el-Metâlibu'l-Âliye*, I, 331; *el-Erba'in*, I, 135.

<sup>52</sup> *el-Erba'in*, I, 136.

<sup>53</sup> *el-Metâlibu'l-Âliye*, IV, 200-201.

göre, bu öncelik, zamansal bir öncelik değil, ontolojik bir önceliktir. Eğer bu öncelik zamansal olmuş olsaydı, o zaman, her bir öncelik için başka bir zamanın varlığı gerekli olur ve bu durum böylece sonsuza kadar giderdi. Halbuki bu imkansızdır. O bu ontolojik önceliği şöyle ifade eder: "Cisimlerin sonradan oluşu bahsinde açıkça ifade ettiğimiz gibi, zamanın bazı cüzlerinin diğer bazılarından önce gelmesi, zamanda var olan bir öncelik değildir. İşte Allah'ın zatının alemin varlığına olan önceliği de bu türden bir önceliktir."<sup>54</sup> Ona göre bunun açık anlamı şudur: Allah, varlığı zorunlu olan (*el-Vâcibu'l-Vücûd*) olduğu için, yokluğu imkansız olandır. O halde Allah'ın ezeli olması, kısaca Onun zatına yokluğun iliştigi hiçbir anın bulunmaması anlamındadır.<sup>55</sup>

Aslında bu açıdan bakıldığında, ezelin Allah'ın zatından ayrı kendi başına bulunabilen bir varlığının olmadığı görülmektedir. Bir bakıma ezel, Allah'ın varlığının sonsuz sürekliliğini ifade eden itibarî bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna rağmen, Râzî, aynı zamanda Eflâtuncu görüşü benimseyerek zamanın kendi başına bulunan bir cevher olduğunu söyler. Ancak bu cevher zorunlu değil, mümkün bir varlıktır. Zamanın mümkün oluşunun en somut kanıtı, onun cüzlerinin birbirini izlemesiyle var olabilen bir olgu olmasıdır. Yani zaman dediğimiz olgunun bir cüzü var olurken diğer cüzü yok olmaktadır. Bu da onun bizzat kendisine olmasa da cüzüne yokluğun iliştigi anlamına gelir. Halbuki zorunlu olana hiçbir bakımdan yokluk ilişmez.<sup>56</sup>

Buna karşın, Allah'ın ontolojik anlamda diğer varlıklardan önce olması, zamanın Onun varlığı ile birlikte bulunmasını mümkün kılar. Dolayısıyla zaman, bizzatı zorunlu olan bir varlık değildir ama o, Allah'ın zatı gibi kendi zatına asla yokluk ilişmeden hep vardır ve var olmaya da devam etmektedir. Bu yüzden onun açısından ezeli anlamak ve anlatmak oldukça güçtür. Râzî'nin, ezel kavramının gerçekliği hakkında çektiği bu güçlük, onun Allah'ın zatı ile ilişkisinin niteliği konusunda da açık bir şekilde kendini gösterir.

### E. Ezel Kavramının Allah'ın Zatı İle İlişkisinin Niteliği

Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye* adlı eserinde bu konuyla ilgili zikrettiği uzun bir tartışmanın ne başında ne de sonunda kendi kanaatini belirtmez.<sup>57</sup> Orada sadece konuyla ilgili iki farklı görüşün bulunduğunu zikreder ve her iki görüş için ileri sürülen delilleri aktarmakla yetinir. Birinci görüş, Allah'ın ezellilik ve ebediliğinin, Onun Kendisine has zatının aynısı olduğunu, ikinci görüş ise, onların Allah'ın zatında bulunan iki farklı sıfat olduklarını ifade etmektedir. Aşağıda bu her iki görüş için ortaya atılan delilleri sunmaktayız.

#### a. Ezelliliğin Allah'ın Zatının Aynısı Olmadığını İddia Edenlerin Delilleri

1. Biz bir şeyin kadim olmasını anlayabiliriz. Ancak Allah'ın ne ise o olması bakımından Kendisine özgü zatını bilemeyiz. O halde bu iki hususu zorunlu olarak

<sup>54</sup> *el-Erba'in*, I, 136; *el-Muhassal* (Kelâm'a Giriş), 117.

<sup>55</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, I, 327; *el-Erba'in*, I, 132.

<sup>56</sup> Zamanın mümkün oluşuyla ilgili bkz., *el-Metâlibu'l-Âliye*, IV, 15-18. Zamanın ezelliliği konusunda ise bakz., a.g.e., IV, 210.

<sup>57</sup> Râzî, *el-Kıdem ve'l-Bekâ* başlığı altında ele aldığı bu konunun sonunda şöyle demektedir: "İşte bu konuda özet olarak söylenebilecek makul söz bundan ibarettir. En iyisini Allah bilir." *el-Metâlibu'l-Âliye*, III, 213.

birbirinden ayırmak durumundayız. Elbette kadim (ezelî) olan, varlığının bir başlangıcı olmayandır. Ebedî (bâkî) olan da varlığı sürekli olandır. Bunlar anlaşılabilen kavramlardır. Fakat Allah'ın kendisine özgü zatı kavranılamaz. O halde zatı ayrı, ezel ve ebedî ayrı birer kavram olarak düşünmek durumundayız.

2. Ezelî olan, ya cisim, ya cevher, ya araz ya da bunların her üçünden farklı bir şey olabilir. Biz bu bölümlmeyi ezelî ve ebedî olana dayanarak yapabilmekteyiz. Bu bölümlemenin dayanağı, elbette söz konusu bölümler arasında müşterektir. Dolayısıyla ezelî ve ebedî olandan anlaşılan husus, bu bölümler arasında müşterektir. Öyleyse ezel ve ebedin, bu bölümlerin hepsinden farklı olması gerekir.

3. Biz, "Allah ezelî ve ebedîdir", diyoruz. Bu kavranılabilen bir önermedir. Fakat biz, "Allah'ın zatı zattır", dediğimiz zaman, bu söz hiçbir şey ifade etmez. Bu nedenle eğer Allah'ın zatı ile zatının ebedî olması arasında bir fark olmasaydı, bu iki önermeden her birinin diğerinin yerine geçmesi mümkün olurdu.

İşte bunlar, ezeliliğin ve ebediliğin Allah'ın zatının aynısı olmadığının, bunların Onun birer sıfatı olduklarının delilleridir.<sup>58</sup>

#### **b. Ezeliliğin Allah'ın Zatının Aynısı Olduğunu İddia Edenlerin Delilleri**

1. Eğer ebedilik Allah'ın zatında bulunan bir sıfat olsaydı, zat bu sığata muhtaç olurdu. Dolayısıyla zatı gereği Vâcibu'l-Vücûd olan, bir başkasına bağılı olarak Vâcibu'l-Vücûd olmuş olurdu. Halbuki bu imkansızdır.

Fakat Râzî, bu görüşe şöyle bir itirazda bulunulabileceğini ileri sürer: Özel zat, bu özel zat oluşu sebebiyle devamlılığı ve sürekliliği gerektirir. Bu bakımdan burada imkansız olan husus, bu zatın devamlılığını, onun dışında bir varlığın gerektirdiğini kabul etmemizdir. Ancak biz, bizzat özel zatın kendisi bu devamlılığı gerektirir dediğimizde, bu tür bir imkansızlığa meydan vermemiş oluruz. Dolayısıyla devamlılık, sadece zatın sıfatlarından bir sıfat olarak kalır.

2. Eğer devamlılık ve süreklilik bir sıfat olsaydı, bu sıfat da aynı şekilde devamlı ve sürekli olurdu. Dolayısıyla onun devamlılığının da kendisi üzerine ilave bir sıfat olması gerekirdi. Bu durum bizi sonsuza uzanan zincirlemeye (teselsül) götürür.

Burada ayrıca şunu da söylememiz mümkündür: Bu sıfatın devamlılığı ya kendi özü gereği ya da bir başkasına bağılı olarak gerçekleşir. Eğer bu sıfatın devamlılığı kendi özü gereği ve bu zatın devamlılığı da ondan dolayı ise; bu durumda, bu sıfat kendi özü gereği, zat ise, bu sıfattan dolayı zorunludur. Halbuki kendi özü gereği sürekli olan, zat olmaya bir başkasından dolayı sürekli olandan daha layıktır. Diğer taraftan bu sıfatın devamlılığı bir başka şeye bağılı ve bu şey de o zat ise kısır döngü başlar. Yani devamlılık için, hem zat sığata hem de sıfat zata muhtaç olmuş olur. Yok eğer bu zat değil de bir başkası ise, o zaman da sonsuz zincirleme gerekir. Çünkü bu durumda, her bir sıfatın devamlılığı için başka bir sıfat gerekecektir. Ancak bunların hepsi imkansızdır.<sup>59</sup>

Râzî, bu her iki iddiaya ait delillerin kendilerine göre haklı yöntemleri bulunduğunu gördüğünden, onlardan herhangi birini tercih etmekte zorlanmışır. Bize göre bu tartışmanın sonuçsuz kalmasının sebebi, zaman, dolayısıyla da ezel

<sup>58</sup> A.g.e., III, 211-212.

<sup>59</sup> Bu deliller için, bkz., a.g.e., III, 211-213.

kavramının, sıfat-zat ilişkisi problemiyle ilintilendirilerek değerlendirilmesidir. Halbuki bu bağlamda ortaya konulması gereken en önemli husus, zamanın özel ve bağımsız bir varlık mı, yoksa bir başkasına bağlı olarak ortaya çıkıp: itibarî bir varlık mı olduğunun tespit edilmesidir. Daha açık bir ifadeyle, biz öncelikle zamanın mı yoksa bizzat varlığın mı sürekliliğinden söz edebileceğimizi iyi tespit etmeliyiz.

Bize göre, zamanın Allah'ın zatının aynısı olduğu iddiası, her ne kadar bu iddiada bulunanların gerçekte neyi kastettikleri tam olarak belli olmasa da, zamanın bizzat varlığın kendisine bağlı olarak ortaya çıkan itibarî bir kavram olduğunu ima etmektedir. Yani bizim, Allah'ın ezeli oluşu, Onun zatının aynısıdır sözünü, gerçekte ezeli ismi verilen ayrı bir varlık ya da gerçek bir vasfın bulunmadığı, aksine ezeli kavramının, sadece Allah'ın varlığının başlangıçsız olduğunu ve kesintisiz bir şekilde devamlılığını ifade eden itibarî bir vasma işaret ettiği şeklinde yorumlamamız mümkündür.

O halde bu bağlamda sorulması gereken asıl soru şudur: Hiçbir gerçek varlığın olmadığı yerde zamanın varlığından söz edebilir miyiz? Bu sorunu metafiziksel bir platforma taşıdığımızda ise soruyu şöyle yineleyebiliriz. Allah'ın zatının ezeli olması, Onun zatına ilave ya da zatından ayrı bir varlığın bulunduğu anlamına mı gelir? Yoksa bu Onun zatının sürekli var olduğunu mu gösterir? Diğer bir ifade ile süreklilik, Onun zatının gerçek bir sıfatı mıdır; yoksa zatına ilişkin itibarî (*zihinsel*) bir vasfı mıdır? Râzî'nin, Allah'ın ezeli olmasının zorunluluğu konusunu müzakere ederken, bu tür sorulara yaklaşımına dair daha açık ipuçları verdiğini görmekteyiz.

#### F. Allah'ın Ezeli Olmasının Zorunluluğu

Râzî'ye göre her zatı gereği Vâcibu'l-Vücud olanın ezeli olması zorunludur. Ancak her kadîm ve ezeli olanın Vâcibu'l-Vücud olması zorunlu değildir.

Ona göre, birinci şıkkın izahı şöyledir: Her zatı gereği Vâcibu'l-Vücud olan, yokluğu (*adem*) imkan dahilinde olmayan bir gerçekliktir. Bu durumda olan her şeyin ezeli ve ebedî olarak var olması gerekir. Çünkü o, ezelde yok (*madum*) olsaydı ya da ebedde yok olacak olsaydı, o zaman onun gerçekliği yokluğa müsait olurdu. İşte sırf bu yüzden her zatı gereği Vâcibu'l-Vücud olanın kadîm, ezeli ve ebedî olması zorunludur.

O ikinci şıkkı ise şöyle izah eder: Biz, apriori olarak bir şeyin zatı gereği Vâcibu'l-Vücud olan başka bir şeyin sonucu (*malul*) olabileceğini ve sonucun devamlılığının sebebin (*illet*) devamına bağlı olduğunu biliriz. Bu bakımdan sonuç, sebebiyle birlikte ezeli ve ebedî olabildiği halde, zatı gereği Vâcibu'l-Vücud olmayabilir.<sup>60</sup>

Bu çıkarsamanın doğal sonucu şudur: Allah zatı gereği Vâcibu'l-Vücud olduğu için zorunlu olarak ezeli ve ebedîdir. Yani Onun varlığının ne bir başlangıcı ne de sonu vardır. Dolayısıyla burada ezeli ve ebed kavramları, yalnızca Onun varlığına hiçbir surette yokluğun ilişmediğini ve ilişemeyeceğini ifade eder.

Ancak burada, Râzî'nin onaylayarak ifade ettiği, "her ezeli olanın Vâcibu'l-Vücud olması gerekmediği" sözünü anlamamız güçtür. Çünkü ezeli

<sup>60</sup> el-Metâlibu'l-Âliye, I, 318.

başlangıçsızlığı ifade ediyorsa, bu açıkça ezeli olanın varlığının kendisinin dışında başka hiçbir varlığa dayanmadığı anlamına gelir. Aksi takdirde onun, varlığı başka bir varlığa dayanan, yani sonradan meydana gelen (*muhdes*) bir varlık olduğunu kabul etmemiz gerekir.<sup>61</sup> Bu ise ezel kavramının ifade ettiği anlam ile çelişkilidir.

Eğer bu tür bir yaklaşımla ilahî sıfatların Allah'ın zatına ilave olarak ezeliliği kastediliyorsa<sup>62</sup>, şüphesiz bu da sıfatlara zattan ayrı bir varlık atfedildiği anlamına gelir. Çünkü ezeliyet zattan ayrı bir varlığı değil, bizzat zatın kendisine işaret eder. Sıfatların zattan ayrı olarak bulunan varlıkları yoktur ki, zattan başka ezeliiler olarak düşünölebilirler.

Diğer taraftan bizim, ontolojik olarak Allah'ın zatını Onun zatı ve sıfatları olarak bölmemiz de mümkün değildir. Kısacası Zat, varlık olarak bir ve tekdir. Allah'ın zatında, zatından önce ya da sonra oluşan başka hiçbir varlık yoktur. O halde bizim Allah'ın zatından ayrı ezeliiler kabul etmemizi gerektirecek herhangi bir sağlam dayanağımızın bulunduğunu söylememiz mümkün görünmemektedir.

Bu açıdan bakıldığında, Allah'ın zatından başka hiçbir ezelinin bulunmadığı şeklindeki Mutezili iddia, sanıldığı kadar zayıf ve çürük bir iddia olarak görünmemektedir. Dolayısıyla bize göre Râzî'nin bu iddiası, Mutezilenin sıfatların Allah'ın zatının aynısı olduğu tezine karşı ileri sürölmüş bir antitez olarak gözökmektedir. Bu yüzden ezeliyet ve ebediyet ile sıfatların zatın aynısı olup olmadığı meselesini<sup>63</sup> birbirinden ayrı tutmamız gerekmektedir.

Elbette Mutezilenin sıfatların zatın aynısı olduğu şeklindeki yaklaşımları da, sıfatların zattan ayrı ezeliiler olduğu iddiası kadar tehlikeli sonuçlar doğurabilecek niteliktedir. Bununla birlikte hiçbir zaman, Allah'ın ezeli olarak işiten olması, Onun zatına ilave ya da zatının dışında başka ezeliilerin de bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü gerçekte, burada zatın ezeliiliğinden ayrı bir ezeliiliği olan işitme sıfatı değil, yalnızca ezeli olarak işiten bir zat vardır. Sadece bu noktayı dikkate alacak olursak, Mutezilenin çok daha ılımlı bir üslup kullandığı gözökmektedir. Onlar Allah'ın işitmesi ezeliidir demek yerine, Allah ezeli olarak gören ve işiten bir zattır demektedirler.<sup>64</sup> Bu bakımdan ezeliiliği sadece zata atfetmiş olmaktadırlar. Aslında çok da yerinde bir şekilde sıfatların "zatın ne aynısı ne de gayrısı" olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet'in bu meşhur yaklaşımı da yalnızca zatın ezeli olduğunu göstermektedir. Zira sıfatların zattan ayrı olarak bulunan bir varlıkları yoktur ki, Allah'ın zatından başka ezeliilerden söz etmemiz mümkün olsun. Bu nedenle bize göre, zat sıfat ilişkisini hariç tutacak

<sup>61</sup> Râzî, *el-Erba'ın*, I, 132.

<sup>62</sup> Râzî, *el-Muhassal* (Kelâm'a Giriş), 78.

<sup>63</sup> Bu konu, Mutezile ile Ehl-i Sünnet kelmacıları arasında en çok tartışılan konulardan bir tanesidir. Mutezile, tevhid ilkelerinin doğal bir sonucu olarak Allah'ın zâtına herhangi bir sıfat atfetmeyi doğru bulmazken, Ehl-i Sünnet, sıfatlarından arınmış bir ilah tasavvurunun hem akıl hem de nakil açısından mümkün olmadığını düşünür. Şüphesiz Mutezile, Allah'ın âlim, kâdir vs. olduğunu kabul eder. Ancak onlar, Onun zâtından ayrı bir ilim, kudret vs. sıfatlarının bulunduğunu reddederler. Buna karşın Ehl-i Sünnet, bir ilim ve kudret sıfatı olmadan, âlim ve kâdir olmanın mantıksal olarak mümkün olmadığını savunur. Bununla birlikte onlar, ilahî sıfatların Allah'ın zâtına nispetli konusunda, iki değerli mantık yerine üç değerli bir mantık kullanmayı tercih ederek onların Allah'ın zâtının ne aynısı ne de gayrısı olduğunu düşünürler. (Filozofların ve kelmacıların bu konu ile ilgili görüşlerinin ayrıntılı bir açıklaması için bkz., el-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul, 1307, 79-107).

<sup>64</sup> Albert N. Nâder, *Felsefetu'l-Mutezile*, İskenderiye, 1950, I, 59-60. Krş., Kadı Abdölcebbâr, *Şerhu'l-Usûl-i-Hamse*, tahkik, Abdülkerim Osman, Kahire, 1965, 183.

olursak, sıfatların ezeliyeti noktasında, Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında geçen bu tartışma, gerçekte bir üslup sorunu olarak görünmektedir.

### Değerlendirme Ve Sonuç

Râzî'nin zaman ve Allah'ın ezeli oluşunun anlamı konusundaki görüşlerini kısa ve net olarak ortaya koymak gerekirse, bunu şöyle ifade edebiliriz: Zaman, kendi başına bulunabilen ve kendisine has zatı olan bir cevherdir. Zamanın bir başlangıcı yoktur. Onun sürekliliği, parçalarının birbirini takip etmesiyle gerçekleşir. Bu yüzden o, zorunlu değil, mümkün bir varlıktır. Çünkü parçalarından biri var olurken diğeri yok olur. Ancak zamana ilişkin bu parçalılık, onun, özüne ilişkin fiilî bir durum olmayıp, aksine onun olaylar ve değişikliklerle ilişkisinden kaynaklanan itibarî bir durumdur. Yani zaman, esas itibariyle sonsuza kadar bölünüp parçalanabilen bir cevher değil, tam aksine asla sonsuzca bölünmeye müsait olmayan, tek ve aynı olarak kalan bir cevherdir. Biz olayların ve hareketlerin değişmesinden dolayı, onlarla doğrudan irtibatlı olan zamanın da değiştiği, parçalandığı ve bölündüğü yanılgısına düşmekteyiz. Bununla birlikte durum her ne şekilde olursa olsun, bu açıkça zamanın bizzat kendisi olamasa da sıfatlarının değiştiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Zorunlu varlıkta ise asla hiçbir yönden değişme olmaz.

Diğer taraftan bu değişim, yalnızca değişen varlıkları içine alan ya da onlarla birlikte bulunan zamana nispettedir. Dolayısıyla burada değişen zamanın bizzat kendisi değil, onun değişen varlıklara olan nispeti, diğer bir ifadeyle onlarla olan ilişkisidir.

Asla değişmeyen, daima aynı olarak kalan ve sabit varlıklarla birlikte bulunan ya da onlara nispet edilen zamana gelince, Râzî onu, *sermed*, *ezel* ve *dehru'd-dâhir* gibi isimlerle adlandırır. Bu açıdan *sermed* ve *ezel*, gerçekte zamanın özü, yani bizzat kendisidir. O bir ve tek olan, dolayısıyla da asla değişmeden kalan zamandır. Bu yüzden *sermed* ve *ezelin* bir başlangıcı yoktur. Ancak *ezel*, her ne kadar kendi başına bulunabilse de varlığı kendinden değildir. Onun varlığı, varlığı kendinden ve zorunlu olan, dolayısıyla da bir başlangıcı bulunmayan başka bir varlığa, yani Vâcibu'l-Vücut olan Allah'ın varlığına bağlıdır.

Kendisine has bir zatı bulunan zamanın, hem başlangıcının olmamasından hem de varlığının başka bir varlığa bağlı olmasından dolayı mümkün olması, Râzî açısından kavranılması insan aklının takatinin üstünde bir meseledir. Yani insan akli, bu üç farklı durumu, paradoksal bir biçimde bir arada düşünmekte ve anlamakta güçlük çekmektedir. Dolayısıyla insan akli, burada tam bir ikilemle karşı karşıyadır. Ona göre akıl, bu her üç durumu, ne tam olarak reddedebilmekte ne de tam olarak kabul edebilmektedir.

Bize göre, Râzî'nin böyle bir açmazla karşı karşıya kalması, onun "zaman"ı Eflâtun'un tesirinde kalarak kendi başına bulunabilen bir cevher olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında zamanı, tek zorunlu varlık olan Allah'ın varlığı ile ilişkisini dikkate aldığımızda, çok daha net bir şekilde kavramamız mümkün görünmektedir:

Mutlak gerçek olan tek varlık, Allah'tır. Zaman ise Onun varlığından ayrı ezeli bir gerçekliğe sahip değildir. Ezel, Allah'ın bir başlangıcı olmayan varlığına, hiçbir surette yokuğun ilişmediğini gösteren itibarî bir kavramdır. Yani ezel, ontolojik

açıdan bakıldığında, kendisine has bir mahiyeti ve gerçekliği olan bir varlık değil, tam aksine, asla yoklukla hiç tanışmamış olan bir varlığın sürekliliğini ifade eden itibarî (*yalnızca zihinde var olan*) bir kavramdır. Gerçekte kesintisiz olarak var olan bir zaman yoktur. Sadece varlığı, başlangıçsız, kesintisiz ve sürekli olan bir varlık vardır. O da Vâcibu'l-Vücûd olan Allah'tır.<sup>65</sup> Bu açıdan bakıldığında ezeliyet, Allah'ın gerçek bir sıfatı değil, itibarî bir vasfıdır. Bu bağlamda mutlak geçcek olan husus, Allah'ın hiç kesintiye uğramamış, bir başka ifadeyle kendisine asla yokluk işlememiş olan varlığı (*el-Vücûd*) dır.

Bizim, zamana ilişkin bu anlayışı, değişen varlıkları kuşatan veya onlarla birlikte bulunan zamana uyarlamamız da mümkündür. Yani orada da aslında, değişen varlıkların dışında, ayrı olarak bulunan bir zaman olgusu yoktur. Aksine gerçek olarak var olan, sadece sürekli bir şekilde değişen varlıklardır. Zaman dediğimiz şey, bu sürekliliği ifade eden itibarî bir kavramdır. Mesela, dünyanın hareketine bağlı olarak ortaya çıkan gece ve gündüz kavramları, bize gerçek olarak var olan bir zamanı değil, aksine, sürekli bir şekilde devam eden birtakım hareketlere bağlı olarak ortaya çıkan değişiklikleri gösteren itibarî bir kavramdır. Yani ortada, yalnızca değişen ve hareket eden varlıklar vardır. Biz gece ve gündüz derken, gerçekte zamana değil, varlıkların hareketlere bağlı olarak ortaya çıkan değişik yüzlerine işaret etmekteyiz. Ve aslında, sadece bu hareketler sayesinde sürekli olarak değişen konumlarımızı tespit edebilmekteyiz.

Bu açıdan bakıldığında asıl olan, zaman değil, hareket; yani gerçek olarak ortada bulunan varlığın kendisidir. O halde zaman, varlıkları kuşatan ve onların içinde bulunan gerçek bir varlık değil, varlıkların değişen konumlarını, onların hareket gibi bazı özelliklerinden yola çıkarak tespit etmemize yarayan itibarî bir kavramdır.

Bu yüzden Aristo'nun değişen varlıklarla ilişkili olan zamanı hareketin varlığına bağlaması yerinde bir tespitti. Yanlış ve kabul edilmesi güç olan, onun hareketi ezeli olarak görmesiydi.<sup>66</sup> Bize öyle görünüyor ki, Râzî gibi düşünen filozofların, Aristo'ya karşı duruşları, onun zamanı algılayış tarzının yanlışlığından çok, zaman kavramının kaynağı olarak gördüğü hareketin ezeliyeti prensibine dayanmaktaydı.

Eğer biz hareketi ezeli olarak kabul edersek, tevhid ilkesi açısından büyük bir güçlüklerle karşılaşırız. Çünkü bu durumda Allah'tan başka ezeliyetin varlığını kabul etmiş oluruz. Bu ise, başlangıcı olmayan tek zorunlu varlık fikriyle çelişmektedir. Râzî, bir bütün olarak bakıldığında, muhtemelen Aristocu anlayışın doğurduğu bu büyük güçlükten kurtulmak için Eflâtuncu zaman anlayışını daha esnek ve tutarlı buldu. Halbuki o, zamanı kendi başına bulunabilen bir cevher olarak görmek yerine, varlığın sürekliliğini gösteren itibarî bir kavram olarak görebilseydi, Eflâtuncu zaman anlayışının doğurduğu paradokstan kurtulabilirdi. Ne yazık ki o, bazı ifadelerine baktığımızda bu düşüncüyü kabul etmiş görünmesine rağmen<sup>67</sup>, onu sistematik bir şekilde ele alıp belli bir sonuca götürmeyi yeğlememiştir.

<sup>65</sup> Râzî, *el-Erba'în*, I, 132.

<sup>66</sup> Aristoteles, *Fizik*, 189-191, 207-209.

<sup>67</sup> Bizzat Râzî, zamanın gerçekliğini inkar edenlerin delillerini uzun uzun anlattıktan sonra, onları kısaca özellerken şöyle söylemektedir: "İşte bunlar zamanın varlığının, bazı varlıkların kendi zatlari ile devam eden bir varlığa sahip olduklarını ve bazılarının da sürekli olarak birbirini takip eden hâdis (*sonradan olan*) olgular olduklarını [yani gerçekte zamanın değil, bizzat devam eden varlıkların bulunduğunu] ifade etmesinden başka hiç bir anlamı olmadığını söyleyenlerin sözlerinden çıkardığımız on iki delilin toplamından ibarettiler. Bunların hepsi, bilinebilir güzel ve güçlü delillerdir." (Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, V, 19).