

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

İLÂHÎ EZELÎLİK VE YARATMA SORUNU

Doktora Tezi

Engin ERDEM

Ankara-2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

İLÂHÎ EZELÎLİK VE YARATMA SORUNU

Doktora Tezi

Engin ERDEM

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Recep KILIÇ

Ankara-2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

İLÂHÎ EZELÎLİK VE YARATMA SORUNU

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Recep KILIÇ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi :

ÖNSÖZ

Teist düşünürler arasında Tanrı'nın ezeli bir varlık olduğu konusunda genel anlamda bir görüş birliği olmasına karşılık, ezeliğin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Özellikle çağdaş Hıristiyan din felsefecileri arasında giderek egemen olmaya başlayan ezellik yorumunun, Orta Çağdaki felsefi ve teolojik anlayıştan köklü biçimde farklı olduğu gözlemlenmektedir. Orta Çağda İlâhî ezellik, Tanrı'nın zamansızlığını ifade eden bir kavram olarak anlaşılırken, bu anlayışa itiraz eden çağdaş Hıristiyan din felsefecileri zamansız bir ulûhiyet düşüncesine karşı çıkmakta ve Tanrı'nın zamansal bir varlık olarak tasavvur edilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Çalışmamızda, bu iki farklı ezellik yorumunun hangi felsefi ve teolojik gerekçeler üzerine inşa edildiğini ve bunların beraberinde getirdiği farklı ulûhiyet tasavvurlarının teist açıdan ne ölçüde tutarlı bir çerçeve sunduğunu yaratma sıfatı bağlamında tahlil etmeye çalıştık.

“İlâhî Ezellik ve Yaratma Sorunu” başlığını taşıyan çalışmamız, “Giriş” ve “Sonuç” kısımları hariç, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, ezellikle ilgili tartışmaların odağında yer alan zaman ve yaratma kavramlarına ilişkin genel bir çerçeve çizmeye çalıştık. İkinci bölümde, İlâhî ezeliği zamansızlık biçiminde yorumlayanların görüşlerini ve İlâhî zamansızlık ve yaratma ilişkisini; üçüncü bölümde, İlâhî zamansallık anlayışını savunanların temel tezlerini ve zamansal ezellik yorumu ile yaratma ilişkisini ele aldık. Sonuç kısmında ise her iki ezellik tasavvurunu yaratma sıfatı açısından mukayese ederek, özellikle zamansallık anlayışında karşılaşılan sorunları ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmanın hazırlanmasında pek çok kimsenin katkısı oldu. Özellikle, tez konusunun tespit edilmesinden çalışmamızın tamamlanmasına kadar olan bütün süreçlerde, yakın ilgisini esirgemeyen, titiz eleştirileri ve yol gösterici önerileri ile yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. Recep KILIÇ'a; tezde ele alınan konuların özellikle Osmanlı düşüncesindeki arka planı hakkındaki ufuk açıcı yorum ve değerlendirmeleri için Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY'a; eleştiri ve katkıları dolayısıyla Doç. Dr. M. Sait REÇBER'e; "Zaman ve Kip" meselesi ile ilgili görüş ve değerlendirmelerini paylaşan Doç. Dr. Erdinç SAYAN'a; kaynak temini konusundaki yardımları için Araş. Gör. Recep GÖKTAŞ, Dr. Fehrullah TERKAN ve Dr. Rahim ACAR'a şükran ve minnettarlık duyduğumu içtenlikle ifade etmek isterim.

Engin ERDEM

Ankara, 2006

KISALTMALAR

A.g.e. : Adı geçen eser

A.g.m. : Adı geçen makale

A.g.md. : Adı geçen madde

A.Ü. : Ankara Üniversitesi

A.Ü.S.B.E. : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

A.Ü.İ.F. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bkz. : Bakınız

Bsm. : Basım

c : Cilt

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

DT : Dinamik Zaman Teorisi

Gözd. geç. : Gözden geçiren

Haz. : Hazırlayan

İng. çev. : İngilizce'ye çeviren

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

Neşr. : Neşreden

OUP : Oxford University Press

s. : sayfa numarası

Sad. : Sadeleştiren

ss. sayfalar

ST : Statik Zaman Teorisi

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

U.P. : University Press

vb.: ve benzeri

vd. : ve diğerleri

vs. : ve saire

Yay. : Yayınları

YKY: Yapı Kredi Yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
KISALTMALAR	III
İÇİNDEKİLER	IV
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	
ZAMAN VE YARATMA İLE İLGİLİ BAZI TEMEL MESELELER	8
A. ZAMAN KAVRAMI İLE İLGİLİ BAZI TEMEL YAKLAŞIMLAR	8
1. Zamanın Gerçekliği Meselesi	8
a) Mutlak Zaman Anlayışı	9
a. 1. Newton ve Mutlak Zaman	10
a. 2. Bağdâdî ve Mutlak Zaman	16
a. 3. Kayserî ve Mutlak Zaman	19
b) İlişkisel Zaman Anlayışı	23
b. 1. Aristo ve İlişkisel Zaman Anlayışı	24
b. 2. Leibniz ve İlişkisel Zaman Anlayışı	28
2. Zaman ve Kip	36
a) Dinamik/Kipli Zaman Teorisi	38
b) Statik/Kipsiz Zaman Teorisi	49
B. YARATMA SORUNU İLE İLGİLİ BAZI TEMEL KONULAR	60
1. Yoktan Yaratma Anlayışı	60
2. Ezeli Yaratma ve Zamansal Yaratma	72
3. Sürekli Yaratma/Muhafaza Etme	82

II. BÖLÜM

İLÂHÎ ZAMANSIZLIK VE YARATMA	94
a) İlâhî Zamansızlık Anlayışı	94
a. 1. Değişmezlik, Basitlik, Zorunluluk ve Zamansızlık	99
a. 2. Yaratıcı-Yaratılmış Ayırımı ve Zamansızlık	104
b) İlâhî Zamansızlık, Yoktan Yaratma ve Zamanın Başlangıcı Meselesi	107
c) İlâhî Zamansızlık: Ezelf Yaratma/ Zamansal Yaratma	119
c. 1. İlâhî Zamansızlık ve Ezelf Yaratma	124
c. 2. İlâhî Zamansızlık ve Zamansal Yaratma	127
d) İlâhî Zamansızlık ve İdame Ettirme	133
d. 1. Helm: Zamansızlık ve İdame Ettirme	134
d. 2. Leftow: Zamansızlık ve İdame Ettirme	137

III. BÖLÜM

İLÂHÎ ZAMANSALLIK VE YARATMA	147
a) İlâhî Zamansallık Anlayışı	147
a. 1. Faillik ve Zamansallık	149
a. 2. Mükemmellik ve Zamansallık	154
b) Swinburne, İlâhî Zamansallık ve Tanrı'nın Zamana Mahkum Olması Meselesi	160
c) Craig, İki Aşamalı Ezelilik: Yaratmadan Önce/Yaratmadan Sonra	176
d) İlâhî Zamansallık ve İdame Ettirme	189
SONUÇ	198
KAYNAKÇA	208

GİRİŞ

Tanrı'nın zamanla ilişkisini ifade eden İlâhî ezelîlik kavramı, Tanrı'nın diğer niteliklerinin ve Tanrı-evren ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiğini önemli ölçüde belirleyen bir kavram olması bakımından Orta Çağ felsefesi ve teolojisinde olduğu gibi günümüz din felsefesinde de önemini korumakta ve bu konu hakkında etraflı tartışmalar yapılmaya devam etmektedir.

Orta Çağda egemen olan ve sonradan “klasik tasavvur” olarak da adlandırılan ezelîlik anlayışına göre, Tanrı, zamansız bir varlıktır; O, hiçbir zamansal nitelemeye konu olamaz. Bu anlayışı savunan filozof ve teologlara göre, İlâhî ezelîlik, Tanrı tasavvuru konusunda bir kısım zorunlu sonuçları beraberinde getirmekte; Tanrı'nın ve yaratılmışların varlık modları arasındaki köklü farklılığa işaret etmektedir.¹ Bir varlığın zamansal olması, sonlu bir varoluşa sahip olması, hayatının, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zamansal parçalardan oluşması anlamına gelmektedir; zamansal varlık, şimdiki an'ın ilerlemesi ile sürekli bir değişim içerisinde yer almakta ve hayatının tamamına bir an'da sahip olamamaktadır. Buna karşılık, Tanrı, mükemmel, değişmez, basit ve zorunlu bir varlık olarak, hayatının tamamına bir *an*'da sahiptir; O'nun hayatı dün, bugün ve yarın gibi zamansal bölümlere ayrılmaz. Boethius (480-524) bu düşüncüyü şöyle dile getirir:

Tanrı'nın ezelî bir varlık olması, akıllı olan bütün varlıklar için genel bir kabuldür. Öyleyse ezelîliğin ne olduğunu ele alalım. Çünkü bu, hem ilâhî tabiatı, hem de ilâhî bilgiyi açık kılar. Şu halde ezelîlik, sınırsız bir hayata tam olarak bir anda sahip olmaktır. Bu, zamansal şeylerle karşılaştırılınca daha belirgin hale gelir. Zaman içinde yaşayan her şey, şimdide bulunan

¹ Brian Leftow, *Time and Eternity*, Ithaca, London: Cornell U. P., 1991, s. 2.

bir şey olarak geçmişten geleceğe doğru ilerler ve zaman içinde yaşayan hiçbir şey kendi hayatının tamamını eşit biçimde kapsayamaz. Aslında zaman içindeki bir varlık, henüz yarını elde edememiştir ve dün, zaten kaybolmuştur. Bugünkü yaşamında bile geçici, hareket halindeki bir andan başka bir şeyde yaşamazsın... Bu nedenle sınırsız bir hayatın bütünlüğünün tamamına bir anda sahip olan, bunu kapsayan, kendisi için hiçbir geleceğin ve hiçbir geçmişin olmadığı varlık, hakkıyla ezeli olarak adlandırılacaktır.²

Yukarıdaki *an* ifadesi, zamansal bir şimdi'ye karşılık gelmez; Tanrı'da zamansal bir ardılığın olmadığı, O'nun hiçbir biçimde zaman içinde yer almadığı anlamına gelir.³

İlâhî ezeliliği zamansızlık olarak yorumlayanlara göre,⁴ Tanrı'nın kendisi dışındaki her şeyin varlığının sebebi olması, O'nun değişmez ve zamansız olduğunu gösterir. Yaratılmış varlıklar, olumsu (contingent), sonlu, değişen ve zamansal bir varoluşa sahiptir. Ancak, bütün varolanların nihai açıklama ilkesi olan Tanrı için de bu özelliklerin söz konusu olması durumunda, sebepler zincirinin niçin O'nda sona erdiğini izah etmek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla, Tanrı'nın kendisi dışındaki her şeyin yaratıcısı olması, O'nun zamansız olmasını içermektedir.

İlâhî zamansızlığı savunanlara göre, zamansızlık tasavvuru, sadece Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki derin farklılığı ifade etmesi bakımından değil, Tanrı'nın diğer sıfatlarının nasıl anlaşılacağını belirlemesi (modify) bakımından da büyük önem taşır.⁵ Bu anlayışa göre, bir varlığın zamansız biçimde var olması, onun sahip olduğu niteliklerin de zamansız olduğunu gösterir. Sözgelimi, ilim sıfatı, Tanrı'nın

² Boethius, *The Consolation of Philosophy*, Book V, Prose 6, s. 422-5, 424-31'den naklen, Eleanore Stump and Norman Kretzmann, "Eternity", *Journal of Philosophy*, 78 (1981), s. 430.

³ Paul Helm, "Eternity", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/eternity/>.

⁴ Paul Helm, *Eternal God: A Study of God without Time*, Oxford: Clarendon Press, 1988, ss. 19-20.

⁵ A.g.e., s. 16.

her şeyi bildiği anlamına gelir. İlâhî ezelîlik zamansızlık olarak yorumlandığında, bu, İlâhî bilginin zaman üstü olduğunu gösterir. Bu anlayışı savunanlara göre, zamansızlığı ayrı bir nitelik olarak değil, sıfatlara sahip olma tarzı (mode) olarak anlamak daha doğrudur; Tanrı'yı zamansız ve her şeyi bilen (omniscient) bir varlık olarak değil, zamansız biçimde her şeyi bilen olarak düşünmek gerekir.⁶ Benzer biçimde, Tanrı, irade, kudret, yaratma ve kelam gibi diğer İlâhî sıfatlara da zamansız biçimde sahiptir.

İlâhî ezelîlik ile ilgili Çağdaş din felsefesindeki tartışmalara baktığımızda ise, zamansızlık tasavvurunun çok az taraftar bulduğunu, onun yerine İlâhî zamansallık (divine temporality) anlayışının giderek egemen olmaya başladığını görmekteyiz. İlâhî zamansızlık tasavvurunda mevcut olduğu düşünülen bir kısım eksikliklerin ve tutarsızlıkların zamansallık anlayışını savunanların en önemli çıkış noktasını oluşturduğu söylenebilir.⁷ Bu anlayışı benimseyen filozof ve teologlara göre, zamansız ulûhiyet düşüncesi, Antik Grek felsefesinin tesiriyle biçimlenen bir anlayış olup, kutsal metinlerdeki Tanrı tasvirleriyle bağdaşmadığı gibi Tanrı ile zamansal varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklama konusunda da önemli sorunlara yol açmaktadır; zamansız bir varlığın zamansal bir evreni yaratması, zaman içindeki olayları bilmesi, peygamberlerle konuşması, insanların dua ve niyazlarına karşılık vermesi mümkün değildir.⁸ Ayrıca, Tanrı, zamansız bir varlık olarak, yaratma, bilme, konuşma, bağışlama gibi fiilleri yerine getiremez. Bu sebeple, İlâhî ezelîliği zamansızlık olarak değil, zamansallık biçiminde yorumlamak gerekir. Tanrı'nın zamansal olması,

⁶ Aynı yer.

⁷ Helm, "Eternity", <http://plato.stanford.edu/entries/eternity/>.

⁸ Stephen T. Davis, *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids, Michigan: WM. Eerdmans Pub. Co., 1983, ss. 11-13; Nelson Pike, *God and Timelessness*, New York: Schocken Books, 1970, ss. 128-129; Nicholas Wolterstorff, "God Everlasting", *Contemporary Philosophy of Religion*, (Der. Steven M. Cahn, David Shatz) Oxford, New York: OUP, 1982, ss. 77-79.

O'nun, zaman içinde başlangıçsız ve sonsuz biçimde bulunması (everlasting, omnitemporal) anlamına gelir. Zaman içindeki yaratılmış varlıkların varoluşunun bir başlangıcı ve sonu vardır, ancak Tanrı için böyle bir durum söz konusu değildir; O, hep var olmuştur ve ebediyen var olacaktır.⁹

Görüldüğü üzere, felsefe ve teoloji geleneğinde İlâhî ezeliflik konusunda temelde iki yaklaşım kabul görmektedir. İlâhî ezeliflik Orta Çağda zamansızlık biçiminde yorumlanırken, bu kavramın çağdaş din felsefesinde zamansallık olarak yorumlanması, aynı zamanda ulûhiyet tasavvurunda meydana gelen değişime de işaret etmektedir. Klasik tasavvurda, Tanrı ile zamansal varlıklar arasındaki ilişki zamansız bir ulûhiyet çerçevesi içerisinde açıklanmaya çalışılırken, günümüz din felsefesinde bu ilişki zamansal bir varlığın diğer zamansal varlıklarla ilişkisi biçiminde ele alınmaktadır. Yine, klasik tasavvurda, zamansızlıktan verilen her ödün, Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki farklılığı ortadan kaldırmaya dönük bir adım olarak değerlendirilirken, çağdaş din felsefecilerinin önemli bir kısmı, İlâhî zamansallığı, Tanrı'nın zamansal varlıklarla ilişkisini açıklamanın temel koşulu olarak görmektedirler.

Çalışmamızda, bu iki farklı ezeliflik yorumunu ve bunların her birinin beraberinde getirdiği ulûhiyet düşüncesinin teizm açısından ne ölçüde tutarlı bir çerçeve sunduğunu tahlil etmeye çalışacağız. Ancak, yukarıda da görüldüğü üzere, İlâhî ezeliflik ile ilgili bir tartışma, esasen Tanrı'nın mahiyetine ilişkin bir araştırma olup, diğer İlâhî niteliklerle de yakından ilişkilidir. Özellikle, ezeliflik ve ilim sıfatı arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Tanrı'nın geleceğe dair bilgisi ve insan hürriyeti, Tanrı'nın zamansal olguları nasıl bildiği gibi sorunlar hakkında çok

⁹ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 218.

kapsamlı tartışmalar yapılmaktadır. Benzer biçimde, İlahî kelâm'ın zamansız mı zamansal mı olduğu, eğer zamansız ise Tanrı'nın, insanların zaman içindeki konuşmalarına nasıl karşılık verdiği konusu ezeliyet ile doğrudan ilişkili sorunlar arasında yer almaktadır. İlahî ezeliyet bu ve benzeri bir çok sorun alanını içermektedir. Ancak, tezimizde İlahî ezeliyetin ilişkili olduğu bütün sorunlara yer vermek mümkün olmayacağından, ezeliyet konusunu, bu kavramın anlaşılmasında merkezi bir önem taşıyan yaratma sıfatı ile ilişkisi çerçevesinde ele alacağız. Yaratma meselesi, çalışmamızın ilerleyen kısımlarında da görüleceği üzere, özellikle çağdaş din felsefecilerinin ezeliyet konusundaki tartışmalarının odağında yer almaktadır. Çünkü, Tanrı'nın yaratma ile birlikte kendi dışındaki varlıkları meydana getirmesi, Tanrı'nın zaman ve zamansal şeylerle ilişkisinin nasıl açıklanacağı sorununu beraberinde getirmektedir. İlahî zamansallığı savunan bir kısım çağdaş din felsefecisine göre, yaratma, ezeliyetin anlaşılmasında adeta bir kırılma noktasını oluşturmaktadır. Sözelimi, William L. Craig (1949-)'e göre, Tanrı evrenin yaratılmasından “önce” zamansız olsa bile yaratma ile birlikte zaman ve zamansal şeylerle “gerçek” bir ilişki kurarak zamansal hale gelmektedir.¹⁰ Yine İlahî zamansallığı savunanlara göre, Tanrı'nın ilk yaratmadan sonra evrenin varlığını idame ettirebilmesi O'nun zamansal olmasına bağlıdır. Buna karşılık, İlahî zamansızlığı benimseyenler, Tanrı'nın, evrenin yaratılmasından “önce” olduğu gibi yaratmadan sonra da zamansız olduğunu ve O'nun, evrenin varlığını zamansız bir biçimde idame ettirdiğini ileri sürmektedirler. Bu anlayışa göre, Tanrı'nın zaman ve zamansal şeylerle ilişkisinin O'nun zamansallaşmasına sebep olduğu iddiası, antropomorfik bir bakış açısını yansıtmaktadır. Görüldüğü üzere yaratma meselesi,

¹⁰ William Lane Craig, *Time, and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*, Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2001, ss. 235-236.

hem İlâhî ezelîliğin yorumlanmasında hem de ortaya konulan ezelîlik tasavvurlarının teist açıdan tutarlılığının sınanmasında belirleyici bir rol oynamaktadır.

İlâhî ezelîlik konusu, zorunlu olarak, zamanın mahiyeti ve gerçekliği, yaratma, kiplerin ontolojik statüsü gibi kavram ve sorunları içine almaktadır. “Tanrı zamansızdır,” veya “Tanrı zamansaldır,” biçimindeki iki farklı önermenin doğruluğu, zaman kavramının nasıl tanımlandığına bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Eğer zaman, hareket ve değişime bağlı olarak tanımlanır ve Tanrı’nın değişmez ve zorunlu bir varlık olduğu kabul edilirse “Tanrı zamansızdır,” önermesi, Tanrı’nın değişime uğradığı düşünülürse “Tanrı zamansaldır,” önermesi doğru olacaktır. Benzer biçimde, zamanın evrenle birlikte ortaya çıktığı kabul edilirse, bu, evrenin yaratılmadığı durumda Tanrı’nın zamansız olduğu anlamına gelecektir. Dolayısıyla, zamanın mahiyeti konusunda benimsenen yaklaşım, Tanrı-zaman ilişkisinin nasıl açıklanacağını da önemli ölçüde belirlemektedir. Yine, evrende zamansal bir akışın mevcut olup olmadığı konusunda yapılan zaman felsefesi ile ilgili tartışmalar, İlâhî ezelîliğin farklı biçimde tasavvur edilmesine sebep olmaktadır. Craig, Tanrı’nın zamansız mı yoksa zamansal mı olduğunun, zamansal akışın gerçekliğini kabul eden *Dinamik Zaman Teorisi*’nin mi yoksa zamansal akışı yadsıyan *Statik Zaman Teorisi*’nin mi doğru olduğuna bağlı olduğunu ifade etmektedir.¹¹ Ayrıca, yaratma ile ilgili, Tanrı’nın evreni önceden var olan bir şeyden mi yoksa yoktan mı yarattığı, yaratmanın ezelî mi zamansal mı olduğu, yaratmadan sonra evrenin varlığının nasıl idame ettirildiği gibi meseleler, İlâhî ezelîlik ile ilgili tartışmalarda büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple, tezimizin ilk bölümünde, sonraki bölümlerde ele alacağımız sorunların zeminini oluşturan ve bu meselelerin anlaşılmasına katkı

¹¹ William L. Craig, “God and Real Time”, www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/realtime.html.

sağlayacağını düşündüğümüz zaman ve yaratma ile ilgili temel kavram ve sorunları ortaya koymaya çalışacağız.

İkinci bölümde, ilk olarak, “İlâhî Zamansızlık Anlayışı”nı savunanların temel tezlerinin neler olduğunu, onların böyle bir tasavvuru hangi felsefi ve teolojik gerekçeler üzerine inşa ettiklerini ve diğer İlâhî sıfatlar ile zamansızlık arasında nasıl bir ilişki kurduklarını inceleyeceğiz. Daha sonra, İlâhî zamansızlık tasavvurunda, yaratma olgusunu açıklama konusunda karşılaşılan sorunları ve ortaya konulan çözüm önerilerinin tutarlılığını, yoktan yaratma, ezeli yaratma/zamansal yaratma ve idame ettirme fiili bağlamında tahlil etmeye çalışacağız.

Üçüncü bölümde, İlâhî ezeliği zamansallık biçiminde yorumlayan çağdaş din felsefecilerinin Tanrı-zaman ilişkisi konusunda klasik tasavvura hangi eleştirileri yönelttiklerini, nasıl bir ezellik anlayışı önerdiklerini, savundukları tasavvurun felsefi ve teolojik açıdan ne ölçüde tutarlı bir çerçeve sunduğunu ve böyle bir ezellik anlayışının Hıristiyan Tanrı tasavvurunun mantıki bir sonucu olup olmadığını, yine yaratma sıfatı çerçevesinde ele alacağız.

I. BÖLÜM

ZAMAN VE YARATMA İLE İLGİLİ BAZI TEMEL MESELELER

Bu bölümde, tezimizin ilerleyen kısımlarında ele alacağımız İlâhî ezelîlik ile ilgili tartışmaların arka planında yer alan ve ezelîlik konusundaki farklı tasavvurların anlaşılmasında merkezi önem taşıyan zaman felsefesi ve yaratma metafiziği ile ilgili bir kısım temel konu ve yaklaşımları ortaya koymaya çalışacağız.

A. ZAMAN KAVRAMI İLE İLGİLİ BAZI TEMEL YAKLAŞIMLAR

1. Zamanın Gerçekliği Meselesi

Zaman ve zamanla ilgili terimler gündelik hayatta çok sık kullanılmasına karşılık, felsefî bir mesele olarak ele alındığında zaman kavramının mahiyetini açıklama konusunda önemli sorunlarla karşılaşmaktadır. Augustinus (354-430), “Zaman nedir?”, sorusu karşısında yaşadığı güçlüğü, “hiç kimse bana sormadığında zamanın ne olduğunu çok iyi biliyorum. Eğer birisi sorarsa ve açıklamamı isterse şaşkınlığa düşüyorum,”¹ biçiminde dile getirmektedir. Bununla birlikte, zaman meselesi hem kendi başına taşıdığı önem hem de diğer felsefî sorunların anlaşılmasında oynadığı merkezi rol sebebiyle felsefî düşüncenin en erken dönemlerinden beri filozofların başlıca ilgi alanları arasında yer almıştır. Zaman hakkında yapılan tartışmalara bakıldığında, zamanın gerçek bir şey mi yoksa başka bir şeye bağlı bir varoluşa mı sahip olduğu meselesinin çok önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bir kısım filozof, zamanı hareket ve değişime bağlı bir ilinti olarak tanımlarken, diğerleri, zamanın kendi başına bir gerçekliğe sahip olduğunu ileri sürmektedirler. Bu kısımda, zamanın gerçekliği ile ilgili tartışmaları, her iki anlayışın

¹ St Augustine, *Confessions*, (İng. çev. R.S. Pine-Coffin), Victoria: Penguin Classics, 1961, s. 264.

önde gelen savunucuları arasında yer alan belli filozofların görüşleri çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

a) Mutlak Zaman Anlayışı

Mutlak zaman anlayışı, en genel anlamda, zamanın başka bir şeye bağımlı/dayalı olmaksızın kendi başına bir gerçekliğe sahip olduğu görüşü olarak tanımlanabilir. Ancak bu anlayışı savunan filozofların, zamanın “mutlaklığı” ve “kendi başınlığı” konusunda farklı görüşlere sahip olmaları ve tasavvurlarını farklı çıkış noktalarından hareketle temellendirmiş olmaları, “mutlak zaman” ifadesini tam manasıyla karşılayan bir tanımı ortaya koyma işini önemli ölçüde güçleştirmektedir. Bununla birlikte, mutlak zaman anlayışını savunan filozofların, zamanın, hareketten, değişimden, maddeden ve nihayetinde âlemden bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu düşünme konusunda ortak bir görüşe sahip olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin, bu tasavvurun en önde gelen savunucularından Sir Isaac Newton(1642-1727)’a göre, “zaman ve mekan, herhangi bir nesneden bağımsız olarak var olmaları anlamında mutlaktır, fakat bu onların bütünüyle ilişkisel olmayan bir tarzda var oldukları anlamına gelmez.”² Dolayısıyla, mutlak zaman anlayışına göre zaman, alemin yaratılmasından önce mevcut olduğu gibi, âlem yok olduktan sonra da varlığını sürdürecektir. Ancak bu düşünce, zamanın her anlamda mutlaklığından daha ziyade, madde ve harekete bağımlı bir varoluşa sahip olmadığını dile getirmektedir. “Mutlak zaman anlayışı” başlığı altında görüşlerine yer vereceğimiz filozofların zamana hangi anlamda mutlaklık, hangi anlamda ilişkisellik atfettiklerini aşağıda ele alacağız. Ancak burada, şunu belirtmek istiyoruz ki biz, her ne kadar “mutlak zaman” ifadesini

² William L. Craig, *The Tenseless Theory of Time*, London, Boston, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, s. 41.

kullanıyorsak da bu, zamanın her anlamda mutlak ve hiçbir şeye bağlı olmaksızın kendi başına bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesinden daha ziyade, zamanın yaratılmış varlıklardan bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu ifade etmektedir.

Şimdi, temel yaklaşım tarzını ana hatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız mutlak zaman anlayışının felsefi dayanaklarını, bu tasavvurun belli başlı savunucularının görüşlerine müracaat ederek daha yakından inceleyelim. Mutlak zaman anlayışı, Batı felsefesinde olduğu kadar İslam düşünce tarihinde de kendisine taraftar bulmuş bir yaklaşımdır. İslam düşünce tarihinde Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (Ö. 1152) ve Dâvûd el-Kayserî (Ö. 1350) mutlak zaman anlayışının en önde gelen savunucuları olarak gösterilebilir. Batı düşüncesinde ise Isaac Newton mutlak zaman tasavvurunun en önemli savunucusudur. Çalışmamızda, bu filozofların görüşlerini incelerken, kronolojik sırayı takip ederek Bağdadî'den başlamak yerine, ilk olarak Newton'ın mutlak zaman tasavvurunu ele alacağız. Zira, özellikle günümüzde zaman felsefesi ile ilgili tartışmalara bakıldığında, mutlak zaman teorisi denildiğinde akla ilk gelen isim Newton olmakta ve onun görüşleri etrafında kapsamlı tartışmalar yapılmaktadır. Bu sebeple, Newton'la başlamak bize, hem mutlak zaman ifadesi ile ne kastedildiğini daha iyi ortaya koyma hem de Bağdadî ve Kayserî'nin fikirlerini daha kapsamlı değerlendirme konusunda yardımcı olacaktır.

a. 1. Newton ve Mutlak Zaman

Mutlak, gerçek ve matematiksel zaman, kendiliğinden, kendi tabiatı gereği, dışarıdaki hiçbir şeyle ilişkisi olmaksızın eşit oranda akar ve başka bir isimle, süre olarak adlandırılır: İzafi, görünürde ve genel (olan) zaman (ise) (ister tam ister farklı seviyede olsun) sürenin hareket vasıtasıyla duyuşal

(sensible) ve dışsal ölçüsüdür ki bu genelde bir saat, bir gün, bir ay, bir yıl biçiminde gerçek zamanın yerine kullanılır.³

Newton, yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere, zaman* kavramı ile ilgili bir ayırım ortaya koymakta, mutlak ve izafi olmak üzere iki tür zaman kabul etmektedir.⁴ Mutlak zamanın en önemli özelliği, izafi ölçülerden bağımsız bir gerçekliğe sahip olmasıdır.⁵ Yine, mutlak zaman, alemin varlığıyla veya yokluğuyla ilişkisi olmayan bir varoluş tarzına sahiptir. Newton'ın zaman konusunda yaptığı ayırımı baktığımızda, iki hususun belirgin biçimde ortaya çıktığını görürüz. Bunlardan birincisi, mutlak ve ölçülen ayırımı, diğeri, mutlak ve ilişkisel ayırımıdır.⁶ Birincisine göre, mutlak zaman, ölçülen zamandan bütünüyle farklıdır ve herhangi bir ölçülen zamandan söz edebilmenin temel koşulu, mutlak zamanın varlığını kabul etmektir. Newton'a göre, fizikî zamanı ölçmek için kullandığımız ölçüler bir kesinlik taşımaz. Çünkü “biz, zamanı doğrudan ölçemeyiz; çünkü, bir zaman aralığını (an interval of time), sözcülemi, bir saati alıp onu, başka bir aralığın karşısına koyamayız ve bu iki aralığı, uzunlukları ölçerken yaptığımız gibi karşılaştıramayız.”⁷ Bu sebeple, zamanı belli kuralları esas alarak dolaylı bir yolla ölçmemiz gerekir. Ancak zamanı ölçmek için, değişmeyen ve evrensel olarak geçerli ölçütler tespit etmek mümkün değildir. Çünkü, zamanı ölçerken saatlerimizi kendisine göre ayarladığımız kuralların ideal ölçütler olmadığını ve daha iyilerini bulmanın her zaman ihtimal dahilinde olduğunu biliriz. Lucas'nın dediği gibi, “bizim en iyi saatlerimiz bile

³ Isaac Newton, *Sir Isaac Newton's 'Mathematical Principles of Natural Philosophy,' and his 'System of the World'* (İng. çev. A. Motte; Gözd. geç. F. Cajori) c. I, Los Angeles: University of California Press, 1966, s. 6.

* Newton aynı ayırımı, mekan konusunda da yapmaktadır. Ancak mekan anlayışı doğrudan konumuz olmadığı için, onun bu konudaki görüşlerine zaman anlayışını anlamamıza katkı sağladığı ölçüde yer vereceğiz.

⁴ Abdurrahman Bedevî, *ez-Zamânu 'l- Vucûdî*, 3. Bsm., Beyrut, 1973, s. 100.

⁵ Craig, a.g.e., s. 37.

⁶ A.g.e., s. 40.

⁷ A.g.e., s. 37.

düzeltilmeye ihtiyaç duyar.”⁸ Eğer ilke olarak, zamanı ölçmek için kullandığımız araçları daha düzenli ve kesin olanlarla değiştirmeyi kabul ediyorsak, bu, kullanmakta olduğumuz saatlerin gerçek zamanı ölçmediğini gösterir.⁹ Lucas’ya göre, “zaman, saatlerin söylediği şey değil söylemeye çalıştığı şeydir.”¹⁰ Bu konuda Newton’la hemfikir olan Swinburne, kullanılmakta olan ölçü aletleri tarafından kaydedilen veya kaydedilemeyen gerçek bir zamanın var olduğunu söyler.¹¹ Newton’ın mutlak zaman ile ölçülen zaman arasında yaptığı ayırımı, geometrik daire ile fizikî daire arasındaki farklılığa benzeten Craig ise, fiziksel dairenin, gerçek daire olan geometrik dairenin yaklaşık bir örneği olması gibi, ölçülen zamanın da mutlak zamanın yaklaşık bir ölçüsü olduğunu söyler. Ancak, nasıl, matematiksel varlıklar, kendilerinin yaklaşık örnekleri olan fizikî nesnelere bağımsız olmasına rağmen bunların varlıklarının zeminini oluşturuyorsa aynı şekilde, mutlak zaman da kendisinin yaklaşık ölçüsü olan izafi zamandan bağımsız bir varoluş tarzına sahip olup aynı zamanda, ölçülen zamanın imkanının zeminini oluşturmaktadır.¹²

Ayrıca, zamanın saatlerle ölçülmesi ve saatlerin de hareket yasalarına göre ayarlanıyor olması, döngüsel bir duruma sebep olmaktadır. Şöyle ki “zaman, saat tarafından ölçülen şeydir. Saat nedir? Saat, kendisinin hareket yasaları bilinen cihazdır. Burada biraz dikkatli olmamız gerekiyor, çünkü, eğer saatler hareket yasalarını içine alıyor, hareket yasaları da zamanı içine alıyorsa ve zaman saatleri içine alıyorsa, bir kimse, ilk bakışta, burada çok sıradan bir yanlışlık yapıldığından kuşkulabilir ... Biz, herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmaksızın nasıl, zamanı saatlere,

⁸ John R. Lucas, *A Treatise on Time and Space*, London: Methuen, 1973, s. 91.

⁹ Aynı yer.

¹⁰ A.g.e., s. 64.

¹¹ Richard Swinburne, *Space and Time*, 2. Bsm., London: Macmillan, 1981, s. 202.

¹² Craig, a.g.e., s. 38.

saatleri de zamana göre tanımlayabiliriz?”¹³ Newton’a göre, fizikî zamanı ölçerken buna benzer sorunlarla karşılaşmanın tek yolu, mutlak zamanın varlığını kabul etmektir. Çünkü zamanın saatlere, saatlerin de hareket yasalarına göre tanımlanıyor olması veya tersinin doğru olması, dünyada, bu tanımların temelini oluşturan bir düzenliliğin, başka bir ifadeyle bütün hareketlere hükmeden evrensel bir zamanının varlığını göstermektedir. Buna göre, fizikî zamanın ölçülerinin kendilerine göre tespit edildiği “bütün hareketler hızlandırılabilir veya yavaşlatılabilir, fakat mutlak zamanın akışı için herhangi bir değişim ihtimal dahilinde değildir.”¹⁴ Bununla birlikte, mutlak zamanın akışının sabit olması ve maddi nesnelere bağımsız bir varoluşa sahip olması, mutlak zamanın ölçülebilme açısından belirsiz bir durumda olduğu anlamına gelmez, aksine, mutlak zaman, yegane doğru ölçüsü olan zamandır ve bizim saatlerimiz bu esas ölçüyle uyumu yakalamaya çalışmaktadırlar.¹⁵ Newton’a göre, bütün fizikî süreçler mutlak zamanın ritmine ayak uydurmak durumundadır.¹⁶ Görüldüğü üzere Newton, fizikî zamanı tespit etmek için kullandığımız ölçülerin kesinlik taşımadığını, her zaman için daha tam ve düzgün ölçülere sahip olmamızın ihtimal dahilinde olduğunu ve bu sebeple, zamanı en doğru biçimde ölçecek ideal bir saatin bulunmadığını düşünmektedir. Ancak, insanların daha kesin ve güvenilir ölçüler bulma konusundaki çabaları, kendisine ulaşılmaya çalışılan mutlak, ideal bir zaman düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda anlamlı hale gelmektedir.

Yukarıda, Newton’ın zaman tasavvurundaki en önemli ayırımlardan birisinin de mutlak-ilişkisel ayırımı olduğunu söylemiştik. Newton’a göre, ilişkisel zaman,

¹³ David Park, *The Image of Eternity*, Amherst: The University of Massachusetts, 1980, s. 40.

¹⁴ Newton, a.g.e., s. 8.

¹⁵ Craig, a.g.e., s. 38.

¹⁶ Peter Kroes, *Time: Its Structure and Role in Physical Theories*, Synthese Library 179, Dordrecht: D. Reidel, 1985, s. 49’den naklen Craig, a.g.e., s. 38.

sadece hareket ve değişime bağlı olarak var olabildiği için, alemin yaratılmasından önce var olmadığı gibi alemin ortadan kalktığı bir durumda da varlığını sürdüremeyecek olan bir zamandır. Buna karşın mutlak zaman, “ne hareketin sayısı ne de şeylerin süresidir ... zaman yaratılmış dünyanın varlığından ve yokluğundan bağımsız olarak kendi tabiatına sahiptir.”¹⁷ Ancak, mutlak zamanın maddi dünyadan bağımsız olması, onun hiçbir şeye bağlı olmaksızın var olduğunu göstermez. Her ne kadar Newton’ın pozitivist ve seküler yorumcuları onun, zamanın, hiçbir anlamda ilişkiyel olmadığını düşündüğünü söyleseler de Newton’ın zaman ve mekan tasavvurunu, onun teolojik ve metafizik düşüncelerini göz önünde bulundurmaksızın anlamak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Newton’ın zaman ve mekan anlayışı, onun Tanrı tasavvurunun doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, “Tanrı, ezeli (eternal) olduğu için sonsuz bir süre ve O her yerde hâzir (omnipresent) olduğu için sonsuz bir mekan vardır.”¹⁸ Tanrı’yı her yerde ve her zamanda hâzir olan bir varlık olarak tasavvur eden Newton, mutlak zamanı ve mutlak mekanı bu iki ilâhî sıfatın doğal sonucu olarak kabul etmektedir. O, Tanrı ile birlikte zaman ve mekânın bulunmasının gerekliliğini şöyle açıklar: “Mekan, varlığın, varlık olması bakımından hali (tabiatı, disposition)dir. Hiçbir varlık bir biçimde mekanla ilişkisi olmaksızın var değildir, var olamaz..... ne hiçbir yerde ne de herhangi bir yerde olan bir şey var değildir. Buradan şu sonuç çıkar ki mekan, varlığın ilk varoluşundan çıkan/sudur eden bir sonuçtur [*entis primaria existentis effectus emanativus*] çünkü, herhangi bir varlık varsayıldığında mekan da varsayılır. Aynı şey, süre için de ileri sürülebilir: Çünkü (zaman-mekan) her ikisi de kesinlikle

¹⁷ Philips Turetzky, *Time*, London: Routledge, 1998, s. 72.

¹⁸ Craig, a.g.e., s. 41.

varlığın halidirler...”¹⁹ Görüldüğü üzere Newton, zaman ve mekanı düşünmeksizin, Tanrı da dahil, herhangi bir varlığın varlığını tasavvur edemeyeceğimizi söylemektedir. Çünkü ona göre, “hem mekan hem de zaman varlığın tabiatında mevcuttur, öyleyse, Tanrı’nın sonsuz varlığı, bunun bir sonucu olarak, sonsuz zamana ve mekana sahiptir.”²⁰ O, zamanı ve mekanı, her anlamda otonom varlıklar olarak değil, Tanrı’nın varlığından sudur eden doğal sonuçlar olarak tasavvur etmektedir. Bu söylediklerimiz ışığında tekrar mutlaklık ve ilişkisellik kavramlarına dönecek olursak, Newton zamanı, değişimden, hareketten ve en genel anlamda maddi nesnelere bağımsız olması anlamında mutlak; Tanrı’nın varlığından sudur etmesi ve Tanrı’ya bağlı olarak var olması anlamında ilişki kabul etmektedir. Buradan şu sonuç çıkarılabilir: “Newton ilâhî ezeliyetten bahsettiğinde, Augustinuscu gelenekteki skolastik teologlar gibi bir zamansızlık durumunu kastetmez, aksine, sınırsız ve sürekli olan zamansal süreyi murat eder.”²¹

Sonuç olarak, Newton, metafizikî zaman ve fizikî zaman olmak üzere iki tür zaman kabul etmektedir. Metafizikî zaman Tanrı’dan sudur eden, Tanrı ile birlikte bulunan mutlak bir zamanı ifade ederken fizikî zaman, alemin yaratılması ile birlikte ortaya çıkan ve maddi nesnelere bağlı olarak var olabilen izafi bir zaman olarak düşünülmektedir. Metafizikî zaman, yaratılmış varlıklardan bağımsız olması anlamında mutlak, Tanrı’dan sudur ederek Tanrı ile birlikte bulunması açısından ilişki bir varoluş tarzına sahiptir. Fizikî zaman, alemin yaratılması ile ortaya çıkan ve ölçüleri doğa yasalarına göre tespit edilen ilişki bir zamandır. Fizikî zaman,

¹⁹ Isaac Newton, “On the Gravity and Equilibrium of Fluids (*de Gravitatione*), *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, (Der. A. R. Hall, M. B. Hall), Cambridge: Cambridge U.P., 1962, ss. 136-137’den naklen, Craig, a.g.e., ss. 44-45.

²⁰ Craig, a.g.e., s. 45. Newton’ın Tanrı-zaman ilişkisi anlayışında Tanrı’nın mı zamana yoksa zamanın mı Tanrı’ya bağlı olduğu konusu yeterince açık değildir. Bir sonraki kısımda göreceğimiz gibi Leibniz, Newton’ın mutlak zaman anlayışını bu açıdan eleştirmektedir.

²¹ A.g.e., s. 49.

ölçü açısından düşünüldüğünde, fiziksel dairenin geometrik dairenin yaklaşık bir örneği olması gibi, mutlak zamanın, hiçbir zaman kesin olmayan, yaklaşık bir ölçüsüdür. Çünkü zaman, saatlerin söylediği şey değil, söylemeye çalıştığı şeydir.

a. 2. Bağdâdî ve Mutlak Zaman

Mutlak zaman konusuyla ilgili görüşlerine müracaat edeceğimiz ikinci filozof, İslam düşünce geleneğinde daha çok Aristo(İ.Ö. 384-322)'nin felsefesine yönelttiği eleştirilerle ön plana çıkan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî olacaktır. Bağdadî, zaman konusunu ele alırken, ilk önce, zamanı hareketin sayısı olarak tanımlayan Meşşâilerin görüşlerini tenkit ederek işe başlar. Ona göre, hareket yok olsa da hareketin imkanı hep var olduğundan, bilfiil hareketin bulunmaması, zamanın da yok olduğunu göstermez. Çünkü "zaman, hareketle birlikte bulunan bir araz değildir. Zihin, hareketlinin sükunuyla ortadan kalkmayacak hiçbir hareketi tasavvur edememesine rağmen hareketin yok olmasıyla zamanın da yok olacağını düşünmez, yani, hareketlinin hareketinin ortadan kalkmasıyla hareket(ler)in imkanının da yok olacağını tasavvur etmez ... bütün hareketler yok olsa da hareketin veya hareketlerin varlığının imkanı hep bakî kalır."²² Hareketler yok olsa da zihnin hareketin varlığının imkanını düşünebiliyor olması, insanda zaman şuurunun hareket şuurundan önce geldiğini göstermektedir. Bağdadî, Aristo'nun zaman anlayışını benimseyenlerin kendi görüşlerini desteklemek için Ashâb-ı Kehf'in durumunu örnek göstermesini doğru bulmaz. Ona göre, bu topluluğun uyurken zamanın geçtiğini fark edememesi, onların uyku halinde hareketsiz oldukları için zamanı yaşamadıklarını değil, zamanın şuurunda olmadıklarını gösterir; şuuru açık olan bir insan, hiçbir hareket meydana

²² Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Mu'teber*, Haydarâbad: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1358, c. II, s. 76.

gelme bile, zamanın varlığından, geçmekte olduğundan şüphe etmez.²³ Ancak, Bağdâdî, her ne kadar zaman şuurunun hareket şuurundan önce geldiğini söylüyorsa da zamanın varlığını şuurda temellendirmeyi doğru bulmaz. Ona göre, “biz, zihinden kaldırdığımızda kendisiyle birlikte zamanın da yok olacağı hiçbir şeyi bilmiyoruz. Eğer zaman zihinlerde başka bir şeyi karşılamak üzere değil de kendi başına bulunan asli bir nitelik olarak düşünülürse bu, imkansızdır. Çünkü dış dünyada gerçekliği bulunmayan bir şeyin zihinlerde bulunması imkansız bir yalandır.”²⁴

Zamanın, hareketin sayısı olarak tanımlanması fikrine karşı çıkan ve zamanın salt şuurla da izah edilemeyeceğini söyleyen Bağdâdî’ye göre zaman nedir? Nasıl bir varoluşa sahiptir? O, bu sorulara, kendisinin tenkit ettiği zaman anlayışlarındaki eksiklikleri telafi edecek bir tarzda cevap vermeye çalışır. Ona göre, zamanı harekete bağlı olarak tasavvur etmedeki en büyük yanlışlık, sükun halinde de zamanın geçtiğinin göz önünde bulundurulmamasıdır. Bu sebeple o, zamanı varlığın ölçüsü olarak düşünmeyi, hareketin ölçüsü olarak tasavvur etmekten daha doğru bulmaktadır.²⁵ Çünkü varlık, hareketi olduğu gibi sükunu da ihtiva etmektedir. Bağdâdî’ye göre, buradaki *ölçü* ifadesi, zamanın bir araz olduğu anlamına gelmez. Çünkü zaman, arazlardan farklı olarak, gerçek bir varlığa sahiptir; varlığın yokluğu gibi zamanın yokluğu da tasavvur edilemez.²⁶

Bağdâdî, zamanı varlığın ölçüsü olarak kabul ettiği için alemin yaratılmasından önce de mutlak varlığın varlığının ölçüsü olarak zamanın mevcut olduğunu düşünür. O, bu düşüncesini şöyle ifade eder:

²³ el-Bağdâdî, a.g.e., c. II, s. 73; Mustafa Çağrırcı, “Ebü’l- Berekât el-Bağdâdî ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. X, İstanbul, 1994, s. 304.

²⁴ A.g.e., c. II, s. 76.

²⁵ A.g.e., c. III, s. 39; ayrıca bkz. Fazlur Rahman, “The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy”, *Essays on Islamic Philosophy*, (Der. G. F. Hourani), Albany: State University of New York Press, 1975, s. 225.

²⁶ el-Bağdâdî, a.g.e., c. III, s. 40.

Bir kimse, zamanın hudusundan söz ederse, (aslında) varlığın hudusundan söz etmiş demektir. Aksi halde, ölçülen cisimden bağımsız cismani ölçü olmadığı gibi, zaman için de kendi zâtı ile kaim bir mahiyet ve soyut bir varlık söz konusu değildir. Öyleyse, nasıl, alemin hudusundan önce zaman yoktu denebilir? Bu, zihinlerin kabul edebileceği bir şey değildir: Akıl (nazar), zamanın ancak varlığın ortadan kalkması ile yok olacağını söyler.²⁷

Bağdâdî'nin zamanı varlığın ölçüsü olarak tanımlaması ve alemin yaratılmasından önce de zamanın var olduğunu söylemesi, onun, zamanı, temelde zorunlu varlığa dayalı olarak açıkladığını göstermektedir. Çünkü ona göre, bir süre düşünmeksizin, ne yaratıcının ne de yaratılmışların varlığını tasavvur etmek mümkündür.²⁸ O, Tanrı'nın zamansız olduğunu savunanların görüşlerine karşı çıkararak şunları söyler:

(Tanrı'nın) varlığının zamandan soyutlanmış olduğunu söyleyenler, zamanın, hareketin sayısı olduğunu ve yaratıcının hareket etmediği için zamansal olmadığını söylemektedirler. Daha önce, var olan her şeyin varlığının süre/zaman içinde olduğunu ve zaman içinde olmayan hiçbir varlığın düşünülemeyeceğini açıklamıştık. Yaratıcının varlığını zamandan soyutlayanlar, bununla O'nun, dehr'de ve sermet'te var olduğunu hatta O'nun varlığının dehr ve sermet olduğunu kastetmektedirler. Ancak onlar, daha önce sözü geçtiği üzere, zamanın manasını değil lafzını değiştirmişlerdir. Dehr ve sermet nedir? diye sorulduğunda, kendisiyle birlikte hareketin bulunmadığı daimi (sürekli) bir beka anlamına geldiğini söylemektedirler. Halbuki devam (süreklilik), zamanın ve sürenin

²⁷ Bağdâdî, a.g.e., c. III, s. 40.

²⁸ A.g.e., c. III. ss. 40-41.

sıfatlarındandır. Şu halde onlar ismi değiştirmişlerdir, düşünülen mana aynıdır.²⁹

Sonuç olarak, Bağdâdî, zamanın hareketin sayısı olarak tanımlanmasını doğru bulmamakta ve insanda zaman şuurunun hareket şuurundan önce geldiğini kabul etmektedir. Zamanın varlığını açıklamak için tek başına şuurun yeterli olmadığını düşünen Bağdâdî, zamanın gerçeklikte bir karşılığının olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre, zaman harekete bağlı bir araz olarak tasavvur edilemez, çünkü, sadece hareket halinde değil sükun halinde de zaman söz konusudur. Ayrıca, hareket ortadan kalksa bile hareketin imkanı bakî kalacağından zamanı harekete bağlı olarak tanımlamak doğru olmaz. Bu sebeple zamanı, sadece hareketi veya sükunu esas alarak tanımlamak yerine, hem hareketi hem de sükunu içine alması açısından, varlığın ölçüsü olarak tanımlamak daha doğrudur. Herhangi bir varlığı düşünmek, onunla birlikte zamanı düşünmeyi gerektirir; alemin yaratılmadığı durumda zamanın bulunmadığı düşüncesi yanlıştır, çünkü, mutlak varlığın varlığının ölçüsü olarak zaman hep vardır.

a.3. Kayserî ve Mutlak Zaman

Osmanlı medreselerinin ilk müderrisi olarak kabul edilen Dâvûd el-Kayserî, zaman konusunu ele alırken ilk olarak, kendisinden önce bu konuda ortaya konulmuş farklı görüşlere ilişkin değerlendirmelerde bulunur ve ağırlıklı olarak, Aristo'nun ve İbn Sînâ(980-1037)'nin zaman anlayışları üzerinde durur. Ona göre, zamanın, önce ve sonraya göre hareketin sayısı olarak tanımlanması, belli sorunlara yol açmaktadır. Çünkü, hareketin meydana gelebilmesi için yenilenme, değişim veya oluş (kevn)-bozuluş (fesad) gibi durumların söz konusu olması gerekmektedir. Bu tür durumlar

²⁹ A.g.e., c. III, s. 41.

ise, kendi içinde başlangıç ve bitiş unsurlarını ihtiva etmektedir. Kayserî'ye göre en önemli sorun, başlangıç ve bitiş arasındaki ilişkinin mahiyeti noktasında odaklanmaktadır. Başlangıç ve bitiş birbiriyle bitişik midir yoksa aralarında bir boşluk var mıdır? Kayserî'ye göre, “bitiş/kesinti (inkita) ve yenilenmeyi (teceddüd) birleştirmek vehmî bir iştir. Çünkü bitiş yok değildir, yenilenme var değildir ve birleşme (ittisal) hareketten bir parçanın (cüz'ün) var olmasıyla diğer bir parçanın yok olmasıdır ki bu ancak vehimde söz konusu olabilir. Çünkü yokluk, dış dünyada var olan bir şey değildir ki kendisiyle, dış dünyada bulunan bir şey birleştirilebilsin.”³⁰ Kayserî'nin işaret etmek istediği sorunu şöyle ifade edebiliriz: Başlangıç + bitiş = hareket. Burada hareketi meydana getiren iki unsur olan başlangıç ve bitiş arasında bir boşluk (yokluk) söz konusu olduğu için bunların arasındaki birleşmeyi açıklamak, gerçek olan iki şeyi gerçek olmayan bir şeyle birleştirmek anlamına geleceğinden imkansızdır. Kayserî'ye göre, zaman gerçek bir şey olduğu için, “yukarıdaki gibi bir birleşmenin zamanın mahiyetini oluşturması doğru olmaz.”³¹ Dolayısıyla, hareketin oluşumu ile ilgili ortaya çıkan bu sorun, zamanın harekete bağlı olarak tanımlanamayacağını göstermektedir.

Kayserî, zamanın, neden harekete bağlı olarak tanımlanamayacağını ortaya koyduktan sonra, Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin zaman konusundaki düşüncesini aktarır ve onun şu çıkarımda bulunduğunu söyler: “Zaman içerisinde olan (meydana gelen) bir şeyin bekası, ancak sürekli bir zaman içerisinde söz konusu oluyorsa ve zaman içerisinde olmayan bir şey de bekası için (yine) zamansal bir süreye ihtiyaç duyuyorsa, o halde zaman varlığın ölçüsüdür.”³² Ancak Kayserî, Bağdadî'nin zamanı

³⁰ Dâvûd el-Kayserî, “Nihayetü'l- Beyan fi Dirayeti'z- Zaman”, *Er-Resâil*, (Haz. M. Bayrakdar), Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 1997, s. 168.

³¹ Aynı yer.

³² Aynı yer.

varlığın ölçüsü olarak tanımlayan yaklaşımını yetersiz bulur; ona göre, “varlık, varlık olması bakımından varlıktır, onun için bir ölçü olması söz konusu değildir. Çünkü ölçü, uzanımı, sabit veya değişken düzenli parçaları olan şeyler için tasavvur edilebilir. Öyleyse, gerçek şudur ki zaman, varlığın bekasının ölçüsüdür.”³³

Kayserî zamanı varlığın bekasının ölçüsü olarak tanımladıktan sonra, varlıkların, varoluş tarzları açısından zamanla ilişkilerini inceler ve bunları üç kategoride değerlendirir:³⁴ 1) Yaratılmış varlıklar (mahlukat): Bu varlıklar yaratılmış oldukları için, bunların yaratılmalarından önce içinde bulunmadıkları bir zaman mevcuttur, aynı şekilde bunlar yok olduktan sonra da zaman mevcut olacaktır. 2) Ezelî varlıklar (mubdeât): Kayserî, bu gruptaki varlıklar ile ezelî formlar, ideler, ilk akıl ve benzeri varlıkları kasteder. Ona göre bu varlıkların üzerinden zaman geçmemiştir, ancak bunların zamanla ilişkisi vardır çünkü bunlar ezelî-ebedî oldukları için, düşünülen/varsayılan her zamanda mevcutturlar. 3) Tanrı: Tanrı mutlak, zorunlu, değişmez ve bakî varlık olduğu için ezeliyetin *ezeli* ve ebediyetin *ebedi* O'nun varlığında buluşmaktadır ve Tanrı, ezel ve ebedin kendisinde buluştuğu bir varlık olarak zamansal bir varlıktır. Kayserî, burada, “Dehre küfretmeyiniz, çünkü dehr Allah'tır”, hadîs-i şerîfine atıf yaparak, ilâhî zamansallık düşüncesini desteklemeye çalışır. Ona göre, zaman, son tahlilde mutlak beka sahibi bir varlık olarak Tanrı'nın varlığıyla açıklanabilir. Çünkü “zaman, varlığın bekasının ve devamının ölçüsüdür. Varlığın bekası ve devamı mutlak varlık için zorunlu, subûti bir sıfat”³⁵ olduğu için zaman yaratılmış varlıklardan bağımsız olarak ilâhî varlığın bekasının ölçüsü olarak hep vardır ve var olacaktır. Kayserî'ye göre, zaman, İlâhî Zât için gerekli bir a'râzdır (aradıyyetün lâzımetün). Bu sebeple o, zamanı, Tanrı'nın

³³ Aynı yer.

³⁴ A.g.e, s. 169.

³⁵ A.g.e, s. 170.

varlığından taşan (fâidatun) bir sonuç olarak tasavvur etmektedir.³⁶ Yaratılmış varlıkların varlığından veya yokluğundan bağımsız bir şekilde, mutlak varlıkla birlikte, varlığının bekasının ölçüsü olarak metafizikî bir zaman hep vardır. Ancak Tanrı, âlemi yaratarak, fizikî, ölçülebilir bir zamanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kayserî burada, gece ve gündüzün insanların, yılların sayısını sayıp, hesabını yapabilmeleri için yaratıldığını söyleyen İsrâ suresi'nin 12. ayetine atıf yaparak kendi görüşünü desteklemeye çalışır. O, her ne kadar zamanın ölçülebilirliğini kabul etse de bunların zamanın tabiatından kaynaklanan nesnel ölçüler olduğunu düşünmez. Ona göre, “hareket ve olaylar zamanı, gün, hafta, ay ve geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırmamızı mümkün kılar, ancak bunlar zamanın kendisinde bulunan ayrımlar değildir.”³⁷ Ayrıca, Kayserî, “melekler ve ruh (cebrail) oraya, miktarı (dünya senesi ile) elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar”³⁸ şeklindeki ayet-i kerimeye atıf yaparak metafizikî zamana göre bir günün, fizikî zamanın elli bin yılına tekabül ettiğini söylemekte ve metafizik zaman açısından bakıldığında fizikî zamana ait ölçülerin tamamen izafî ölçüler olduğunu dile getirmektedir.³⁹

Sonuç olarak, Kayserî, hareketin oluşumu ile ilgili bir kısım sorunlara işaret ederek, zamanın hareketin ölçüsü olarak tanımlanmasına karşı çıkar. Ona göre, zamanın, Bağdadî'nin yaptığı gibi, sadece varlığın ölçüsü olarak tanımlanması da yeterli değildir. Çünkü varlık, sırf varlık olarak düşünüldüğünde herhangi bir ölçüye konu olmaz. Bu sebeple zamanı, varlığın bekasının ölçüsü olarak tanımlamak gerekir. Yaratıcı varlık ve yaratılmış varlıklar bekaları açısından değerlendirildiğinde iki tür zaman söz konusu olmaktadır. Tanrı, zorunlu, daimî ve bâkî bir varlık olduğu

³⁶ A.g.e., s. 169.

³⁷ A.g.e., s. 173.

³⁸ Kur'an-ı Kerim, 70/4.

³⁹ Kayserî, a.g.e., s. 174.

için O'nun varlığının kesintisiz bekasının ölçüsü olarak metafizikî zaman hep vardır. Metafizikî zaman, Tanrı ile birlikte bulunan, O'nun varlığından taşan/sudur eden bir zamandır. Fizikî zaman, alemin yaratılması ile ortaya çıkan ve doğa yasalarına göre ölçüsü tespit edilebilen bir zamandır. Ancak fizikî zamana ait ayırımlar, zamanın kendisinde bulunan gerçek ayırımlar değildir. Ayrıca, metafizikî zaman açısından bakıldığında, fizikî zamana ait ölçüler tamamen izafi ölçülerdir.

b) İlişkisel Zaman Anlayışı

İlişkisel zaman anlayışı, mutlak zaman tasavvurundan farklı olarak, zamanın, maddi nesnelere ve bunlar arasındaki hareket, değişim vs. gibi ilişkilere bağlı bir varoluş tarzına sahip olduğunu savunur. Bu anlayışa göre, alemin yaratılmadığı veya yok olduğu bir durumda zamanın varlığından söz edilemez. Felsefi düşüncenin en erken dönemlerinden itibaren kendisine taraftar bulmuş bir görüş olan ilişkisel zaman anlayışı, daha sonra felsefi ve teolojik tartışmalarda farklı Tanrı ve âlem tasavvurlarının ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu sebeple, ilişkisel zaman anlayışı söz konusu olduğunda, karşımıza çok geniş bir araştırma alanı çıkmaktadır. Ancak, çalışmamızda bu konuyla ilgili bütün görüşlere yer vermek mümkün olmadığından, belli başlı savunucularının görüşlerine müracaat ederek, bu anlayışın temel tezlerini ortaya koymaya çalışacağız. Bu çerçevede ilk olarak, Aristo'nun zaman anlayışını ele alacağız. Çünkü onun zaman tasavvuru, hem İslam felsefesi hem de Batı felsefesi üzerinde güçlü tesirler bırakmış ve felsefe tarihinde zamanla ilgili en güçlü paradigmalardan birini oluşturmuştur. İkinci olarak zaman anlayışını inceleyeceğimiz filozof, Leibniz(1646-1716)'dir. Leibniz'in zamanla ilgili tartışmalardaki önemi, büyük ölçüde, Newton'ın mutlak zaman anlayışına yönelttiği

eleştirilerden kaynaklanmaktadır. Leibniz'in eleştirileri, bize, mutlak zaman anlayışını daha etraflı değerlendirme imkanı sağladığı gibi, aynı zamanda, ilişkisel zaman anlayışının felsefi ve teolojik açıdan sistematik bir savunmasının nasıl yapıldığını görme fırsatı verecektir.

b.1) Aristo ve İlişkisel Zaman Anlayışı

Aristo zaman konusunu incelerken, ilk olarak, zamanın var olan bir şey olup olmadığını, ikinci olarak ise, zamanın mahiyetinin ne olduğunu araştırır.⁴⁰ Ona göre, zamanın var olan bir şey olduğunu ileri sürmek, belli sorunlara yol açmaktadır. Çünkü zaman, var olmayan şeylerin bir toplamı olarak düşünülmektedir. Şöyle ki geçmiş olup bitmiş, gelecek ise henüz gerçekleşmemiştir ve zaman bu parçalardan oluşan bir şeydir. Ancak, “parçalanabilen her nesne, varsa, varolduğu sürece onun ya bütün parçaları ya da kimi parçaları vardır. Oysa zaman parçalanabilir olmasına karşın parçalarının biri olup bitmiş, biri olacak, hiçbiri yok.”⁴¹ Yine zamanı oluşturan parçalardan birisi olarak düşünülen an’a gelince, an’ın bir ölçüsü, uzunluğu veya boyutu yoktur. Oysa bir şeyin, parça olabilmesi için bunlara sahip olması gerekir ki bunlar bir araya geldiğinde bütünü oluşturabilsin. Dolayısıyla zaman, an denilen parçaların bir toplamı da değildir.⁴² Aristo, var olmayan parçalardan müteşekkil bir şey olarak zamanın var olabilmesinin imkanı ile ilgili sorunlara işaret ettikten sonra, zamanın mahiyetinin ne olduğunu incelemeye geçer. Çünkü ona göre, “zamanın varlığı hakkındaki sorular, ancak, zamanın ne olduğunun söylenmesiyle çözülebilir.”⁴³

⁴⁰ Aristoteles, *Fizik*, (Çev. S. Babür), İstanbul: YKY, 2001, Kitap 4, 217b 30.

⁴¹ A.g.e., Kitap 4, 218a 5.

⁴² Aynı yer.

⁴³ Turetzky, a.g.e., s. 18.

Aristo, kendisinden önce zaman konusu üzerinde duranların zamanla hareket/değişim arasında bir ilişki kurmuş olmalarını isabetli bir düşünme tarzı olarak değerlendirir ve kendisi de zamanın mahiyetine ilişkin araştırmasını bu noktadan hareketle ele alır. Ona göre, zaman, değişimden ve hareketten bağımsız bir şey değildir; hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi fark etmediğimizde zamanın da geçmediğini düşünürüz.⁴⁴ O, bu düşüncesini desteklemek için Sardanya'da uyanırken uyudukları anlatılan kahramanların durumunu örnek olarak verir.⁴⁵ Bu insanlar, uykuda geçirdikleri zamanı duyumsamadıkları için, uyanık oldukları an ile uykudan uyandıkları an'ı bitişik olarak düşündüklerinden zamanın geçmediğini zannetmişlerdir.*

Ancak, zamanın varlığından söz edebilmek için, tek başına hareket yeterli değildir; hareketin, öncesi ve sonrası tespit edilmiş bir hareket olması gerekir. Çünkü, önce ve sonrayı algılayamadığımızda zamanın geçtiğini de fark edemeyiz.⁴⁶ Bu sebeple Aristo zamanı, önce ve sonraya göre hareketin ölçüsü/sayısı olarak tanımlar.⁴⁷ Eğer hareket için, önce ve sonra şeklinde bir başlangıç ve son durumu söz konusu olmazsa onun ölçüsünü tespit etmek mümkün olmaz. Hareketin ölçüsünü tespit edebilmek için, hareketin başlangıç ve bitiş anlarının belirli olması gerekir, çünkü ölçü, bu iki an arasındaki aralığı ifade eder. An ise, kendi başına gerçekliği olan bir şey olmayıp, geçmiş zamanın sonu ile gelecek zamanın başlangıcını ifade eden bir sınırdır.⁴⁸ Bu durumda zaman, an ile belirlenen bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki "biz 'an'ı devrimdeki önce ve sonra olarak ya da öncenin

⁴⁴ Aristoteles, a.g.e., 218b 20-25.

⁴⁵ Aynı yer.

* Zamanın harekete bağlı olarak varolabileceği konusunda İbn Sînâ da Ashâb-ı Kehf'in durumunu örnek göstermektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifa (Fizik) I*, (Çev. M. Macit, F. Özpilavcı), İstanbul: Litera Yay., 2004, s. 194.

⁴⁶ Aristoteles, a.g.e., 218b 20.

⁴⁷ A.g.e., 219b 5.

⁴⁸ A.g.e., 222a 10.

sonu sonranın başı olan şey olarak değil de, ‘tek şey’ olarak algıladığımızda hiçbir zaman geçmemiş görünüyor, çünkü devinim de yok.”⁴⁹ Hareket ile zaman arasındaki ilişkiye örnek olarak güneşin durumunu ele alalım: Güneşin doğuşu ve batışı, öncesi ve sonrası, başka bir ifadeyle başlangıcı ve sonu olan bir harekettir. Aristo’ya göre, zaman, bu hareketin, başlangıcı/öncesi ve bitişi/sonrası arasındaki aralığın (interval) ölçüsünü ifade etmektedir.

Hangi türden olursa olsun öncesi ve sonrası tespit edilmiş bütün hareketler zaman tarafından ölçülebilir. Ancak, hareketin öncesi ve sonrası arasındaki aralık, tek biçimli (uniform) ve sürekli aynı şekilde tekrarlanan bir özellikte olursa, bir ölçü birimi olarak iş görebilir ve zaman, bu tek biçimli standartla mukayese ederek diğer hareketleri/değişimleri ölçer.⁵⁰ Semavî cisimlerin sürekli tekrarlanan düzenli hareketleri, diğer hareketlerin kendisine göre ölçüleceği bu tek biçimli standardı sağlamaktadır.⁵¹ Bu cisimlerin dönüşümlü olarak tek ve aynı biçimde tekrarlanan hareketleri sayesinde, zaman, gün, ay, yıl, bahar ve kış şeklindeki birimlerle ifade edilir.

Aristo her ne kadar zamanı doğrudan harekete bağlı bir şey olarak tanımlıyorsa da onun zaman anlayışında dolaylı olarak sükûnun çok önemli bir yeri vardır. Çünkü Aristo zamanı, hareket ile özdeş bir şey değil, önce ve sonraya göre hareketin sayısını ifade eden ölçü olarak tasavvur eder ve hareketi saymak için sükunun da var olması gerektiğini düşünür. Başka bir ifadeyle, zaman, doğrudan

⁴⁹ A.g.e., 219a 30, 219b 5.

⁵⁰ Turetzky, a.g.e., s. 22.

⁵¹ Aynı yer.

hareketi ölçtüğü gibi dolaylı yoldan da sükunu ölçer.⁵² Dolayısıyla Aristo'ya göre, zaman, hareketin ve sükunun ölçüsünü ifade etmektedir.⁵³

Aristo, zamanın mahiyetine ilişkin incelemesine, daha sonra, zaman ile ruh/bilinç arasındaki ilişkiyi ele alarak devam eder ve “acaba ruh olmasa zaman olabilir mi?”⁵⁴ sorusunun cevabını araştırır. Ona göre, zaman, önce ve sonraya göre hareketin sayısını ifade ettiği için, sayılan şeyin varlığı, sayanın var olmasını gerektirir. Çünkü sayı sayanın bulunmaması halinde, sayılabilir bir şeyin bulunması da imkansızdır.⁵⁵ Bu sebeple Aristo, ruh olmayınca zamanın da var olamayacağını söyler.⁵⁶

Daha önce, Aristo'nun, zaman konusunu ele alırken ilk olarak zamanın var olan bir şey olup olmadığını, ikinci olarak zamanın mahiyetinin ne olduğunu araştırdığını ve birinci sorunun cevabının ikinciye bağlı olarak verilebileceğini düşündüğünü söylemiştik. Şimdi Aristo'nun zamanın mahiyetine ilişkin olarak söylediklerinden anlıyoruz ki O, zamanı, kendi başına gerçekliği olan bir şey olarak tasavvur etmemektedir. Ona göre, hareketin olmadığı bir durumda zamanın varlığından da söz edilemez; çünkü zaman, önce ve sonraya göre hareketin ölçüsünü/sayısını ifade etmektedir. Bu sebeple zaman, kendi başına bir varlık değildir; harekete ve hareketin kendisiyle var olduğu maddi nesnelere bağlı bir varoluşa sahiptir. Zamanın mahiyeti konusunda Aristo ile önemli ölçüde aynı görüşleri paylaşan İbn Sînâ, zamanın ilişkiselliği konusundaki düşüncesini şöyle ifade eder:

⁵² Aristoteles, a.g.e., 221b 10-20; Kazım Sarıkavak, “İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Gazali'de Zaman Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, 25, 1997, s. 59.

⁵³ Aristoteles, a.g.e., 221b 20.

⁵⁴ A.g.e., 223a 20.

⁵⁵ Aynı yer.

⁵⁶ A.g.e., 223a 25.

... zamana, kendi zatı sebebiyle, önce ve sonra arız olur. Dahası kendi zatı sebebiyle kendisine önce ve sonra arız olana, zaman ismini vermekteyiz. Çünkü, onun kendi zatı sebebiyle söz konusu imkânın ölçüsü olduğunu açıklamıştık. Zamanın bizâtihi kaim olan şeylerden olmaması doğru olduğuna göre,- ki zaten meydana gelmiş bir zatı olmadığı, sonradan olan ve bozulan olduğu halde nasıl olur da bizâtihi kaim olabilir!- bunun gibi olan her şeyin varlığı madde ile ilgilidir. Dolayısıyla zaman da maddesel olur. Hareketin aracılığıyla maddede mevcut maddesel bir şey olmakla birlikte zaman, eğer hareket ve başkalaşma olmaz ise (mevcut) olmayacaktır. Zira önce ve sonra yok iken zaman nasıl olur da bulunabilir? Ve bir durumu takip eden bir durum meydana gelmedikçe nasıl olur da önce ve sonra olabilir? ... Eğer hareket olmaz ise zaman da olmayacaktır.⁵⁷

Görüldüğü üzere, zaman harekete bağlı/bağımlı bir şey olarak tasavvur edildiği için, zamanın var olabilmesi için maddi nesnelere var olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu şekildeki bir zaman tasavvurunda, mutlak zaman anlayışından farklı olarak, alemin yaratılmadığı veya yok olduğu bir durumda zamanın da mevcut olmadığı kabul edilmektedir.

b.2) Leibniz ve İlişkisel Zaman Anlayışı

İlişkisel zaman konusu ile ilgili görüşlerine yer vereceğimiz diğer bir filozof olan Leibniz, Newton'ın mutlak zaman anlayışına yönelttiği eleştirileri sebebi ile ilişkisel zaman anlayışının en önemli savunucularından birisi olarak kabul edilmektedir. Leibniz, zaman hakkındaki temel düşüncelerini, Newton'cu bir filozof

⁵⁷ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 203-204. İbn Sînâ'nın zaman anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Sarıkavak, a.g.m., ss. 52-79.

olan Clarke (1675-1729) ile aralarında karşılıklı bir mektuplaşma* tarzında cereyan eden tartışmada dile getirir. Mutlak zaman anlayışını kabul etmenin, *Yeter Sebep İlkesi* ve *Ayrı Edilmezlerin Özdeşliği* gibi iki temel akıl ilkesini ihlal etmek anlamına geldiğini söyleyen Leibniz, mutlak zaman anlayışının hem felsefi hem de teolojik açıdan belli sorunlara yol açtığını ileri sürer. Ona göre, zaman, kendi başına bir gerçekliğe sahip olmayıp, maddi nesnelere ve bunlar arasındaki ilişkilere bağlı ilintisel bir varoluşa sahiptir ve alemin yaratılmadığı veya yok olduğu bir durumda zamanın varlığından söz edilemez. “Leibniz, Aristo’nun, zamanın hareketin sayısı olduğu düşüncesini kabul eder”⁵⁸ ve ilk hareketin/olayın, yani, alemin yaratılmasının, zamanın ilk anına tekabül ettiğini düşünür.

Leibniz, daha önce de belirttiğimiz gibi, zaman konusunda, daha çok, Newton’a yönelttiği eleştirilerle ön plana çıkmaktadır. Şimdi, onun hangi noktalarda mutlak zaman anlayışına itiraz ettiğini ortaya koyarak, ilişkisel zaman anlayışını bu eleştiriler bağlamında açıklamaya çalışalım.

Leibniz, Newton’ın, bir taraftan, Tanrı da dahil hiçbir varlığın varoluşunun zaman ve mekandan bağımsız düşünülemeyeceğini, Tanrı’nın her an’da (omnitemporal) ve her yerde (omnipresent) hâzır ve nâzır bulunan bir varlık olduğunu söylerken, diğer taraftan zaman ve mekanın Tanrı’nın varlığından sudur eden ve O’nunla birlikte bulunan sıfatlar olduğunu söylemesini, tutarsız bir düşünce tarzı olarak değerlendirir ve böyle bir anlayışın beraberinde getirdiği çelişkileri şöyle ifade eder: “Tanrı mekandaysa nasıl mekan Tanrı’dadır veya mekan Tanrı’nın bir

* Clarke’ın mektuplarının gerçek yazarının kendisi mi yoksa Newton mı olduğu konusunda süregelen bir tartışma mevcuttur. Bazılarına göre, Clarke ve Newton arasındaki ilişki, Clarke’ın bağımsız olarak düşünülemeyeceği kadar yakındı ve Clarke, Newton’ın sadece bir sözcüydü. G. W. Leibniz and Samuel Clarke, *Correspondence*, (“Giriş” ile birlikte der. Roger Ariew), Indianapolis, Cambridge: Hackett Pub. Comp., 2000, (Ariew’in “Giriş” yazısı), s. X.

⁵⁸ Turetzky, a.g.e., s. 81.

sıfatıdır, denebilir? Biz çoğu kez şunu işitmişizdir ki bir sıfat, kendi konusunun içindedir, fakat bir konunun kendi sıfatının içinde olduğunu asla işitmedik. Benzer şekilde, Tanrı bütün zamanlardadır. Öyleyse nasıl, zaman Tanrı’da olabilir ve Tanrı’nın sıfatı olabilir.”⁵⁹ “Eğer mekânın ve zamanın gerçekliği, Tanrı’nın sınırsız büyüklüğü (immensity) ve ezeliyeti için zorunlu ise, Tanrı mekânda bulunmak zorundaysa ve mekânda olmak Tanrı’nın bir sıfatı ise O, belli ölçüde zamana ve mekâna bağlı ve onlara muhtaç olacaktır.”⁶⁰ Oysa, “hiçbir şey yaratılmış olmasa da Tanrı’nın ezeliyetinin ve sınırsız büyüklüğünün var olacak olması doğrudur, fakat bu sıfatlar ne zamanlara ne de mekânlara bağlı olacaktır. Eğer hiçbir yaratılmış var olmasaydı ne zaman ne yer/mahal (place) ve sonuç olarak, ne de herhangi bir gerçek mekân (space) var olurdu. Tanrı’nın ezeliyeti zamandan bağımsız olduğu gibi sınırsız büyüklüğü de mekândan bağımsızdır.”⁶¹ Çünkü, zaman ve mekânın mutlak birer gerçeklik olarak kabul edilmeleri halinde, Tanrı’nın bunları yok etmesi veya değiştirmesi imkansız olacak ve “Tanrı’nın dışında sonsuz sayıda ezeli şeyler var olacaktır.”⁶² Leibniz’e göre, böyle bir sonuçla karşılaşmamak için zaman ve mekânı alemin yaratılması ile birlikte ortaya çıkan “tamamen ilişkisel”⁶³ şeyler olarak tasavvur etmek gerekir.

Leibniz, mutlak zaman anlayışını savunanların, Tanrı’nın, her an’da ve her yerde bulunarak, tıpkı ruh-beden ilişkisindeki gibi, eşya hakkında bilgi sahibi olduğu ve evrende ortaya çıkan aksaklıkları gidererek sürekli bir yaratma fiili içerisinde olduğu düşüncesini de tutarsız bulur. O, Newton’ın, Tanrı’nın eşyayı algılamak için mekânı bir araç/organ olarak kullandığını düşündüğünü, böyle bir anlayışın ise,

⁵⁹ Leibniz and Clarke, a.g.e., Leibniz’s Fifth Letter, s. 45.

⁶⁰ A.g.e., Leibniz’s Fifth Letter, s. 48.

⁶¹ A.g.e., Leibniz’s Fifth Letter, s. 61.

⁶² A.g.e., Leibniz’s Fourth Letter, s. 23.

⁶³ A.g.e., Leibniz’s Third Letter, s.14.

Tanrı'nın bir araca ihtiyaç duyması gibi bir sonucu doğurduğunu söyler.⁶⁴ Ona göre, Tanrı hakkında bundan daha uygunsuz bir düşünce söz konusu olamaz. Çünkü bu anlayış, neredeyse, Tanrı'yı, dünyanın ruhu (the soul of the world) olarak kabul etmektedir.⁶⁵ Oysa Tanrı, eşyayı bir araç vasıtasıyla değil, kendi zâtında algılar ve “mekan Tanrı'nın düşüncelerinin değil eşyanın mahallidir (place).”⁶⁶

Tanrı'nın her an'da ve her mekanda bulunarak, ortaya çıkan aksaklıkları görüp bunları giderdiği ve alemin varlığını bu surette devam ettirdiği düşüncesine gelince, bu anlayışı savunan Clarke'a göre, Tanrı, sadece eşyayı yaratmakla kalmaz fakat aynı zamanda onun varlığını sürekli olarak muhafaza eder (preservers). Alemdaki her şey, O'nun sürekli hükümlerliği ve denetimi altında cereyan eder.⁶⁷ Alemin, tıpkı bir saatin, ustasının müdahalesi olmaksızın çalışması gibi çalışan, büyük bir makine olarak tasavvur edilmesi, Tanrı'nın inayetini ve idaresini (government) anlamsız hale getirdiği için, materyalizmi ve fatalizmi kabul etmeyi gerektirir. Hatta bu anlayış bir kısım insanların, alemin en başta da yaratılmamış olduğunu düşünmelerine sebep olabilir.⁶⁸ Clarke, Tanrı'nın alemle ilişkisini, kral ve krallık arasındaki ilişkiye benzeterek, eğer bir kral, içindeki her şeyin kendisinin idaresi ve müdahalesi olmaksızın sürekli olarak devam ettiği bir krallığa sahip olursa veya krallıkta meydana gelen şeyler onun iştiraki veya buyruğu olmaksızın ortaya çıkarsa bunun, onun için sadece sözde (nominal) bir krallık olacağını ve onun aslında kral veya yönetici olarak adlandırılmayı hak etmeyeceğini söyler.⁶⁹

⁶⁴ A.g.e., Leibniz's First Letter, s. 4.

⁶⁵ A.g.e., Leibniz's Fourth Letter, s. 25.

⁶⁶ Aynı yer.

⁶⁷ A.g.e., Clarke's First Reply, s. 6.

⁶⁸ Aynı yer.

⁶⁹ Aynı yer.

Ancak Leibniz'e göre,⁷⁰ Tanrı'nın aleme müdahale edip oradaki aksaklıkları giderdiğini ve eşyanın varlığını sürekli olarak muhafaza ettiğini düşünmek, Tanrı'nın kendi eseri olan alemi eksik ve hatalı yarattığını kabul etmek anlamına geleceğinden imkansızdır. Leibniz bunu söylerken, alemin, Tanrı'nın müdahalesi olmadan çalışan bir makine veya saat olduğunu değil, onun, Tanrı tarafından onarılmaya ihtiyaç duymaksızın çalışan bir saat olduğunu kasteder. Ona göre, saatin tamire ihtiyaç duyduğunun kabul edilmesi halinde bu, Tanrı'nın olacak olan şeyleri önceden bilmediği ve sürekli olarak kendisini gözden geçirip düzeltmeye (revise) ihtiyaç duyması anlamına geleceğinden imkansızdır. Oysa Tanrı, her şeyi önceden mükemmel biçimde bildiği için alemi ezeli bir ahenge göre yaratmıştır.⁷¹ Bu sebeple O'nun, mutlak bilgisine uygun olarak yarattığı eserde herhangi bir hata veya kusur bulmak mümkün değildir. Dolayısıyla, Tanrı'nın zaman ve mekan içinde bulunarak aleme sürekli müdahalede bulunduğunu ve onun varlığını muhafaza ettiğini ileri sürerek, zaman ve mekanın Tanrı ile birlikte bulunmasını teistik düzlemde meşrulaştırmaya çalışmak, Tanrı'nın yaptığı işin hatalı ve eksik olduğunu varsaymayı gerektirdiği için başarılı bir çaba değildir.

Leibniz'e göre, mutlak zaman anlayışı, yukarıda işaret etmeye çalıştığımız sorunların yanı sıra, *Yeter Sebep İlkesi* ve *Ayırt Edilmezlerin Özdeşliği* gibi iki akıl ilkesini de ihlal etmektedir. Yeter sebep ilkesine göre, hiçbir şey, niçin başka türlü değil de böyle olduğunu açıklayacak bir gerekçe olmaksızın meydana gelmez. Bu ilkeyi dikkate alarak mutlak zaman içerisinde gerçekleşmiş bir yaratma fiilini göz önüne aldığımızda, önemli güçlükler ortaya çıkmaktadır. Çünkü, mutlak zaman anlayışına göre, alemin yaratılmasından önce zaman vardır ve alem, bu zamanın

⁷⁰ A.g.e., Leibniz's Second Letter, s. 10.

⁷¹ Aynı yer.

herhangi bir anında yaratılmıştır. Ancak “Leibniz’in görüşüne göre, eğer zamanın bütün anları özdeş ise, evrenin, başlamış olduğu zamandan daha önceki veya başka bir zamanda niçin başlamadığı konusunda hiçbir sebep gösterilemez.”⁷²

Bunu daha açık ifade etmek gerekirse, Tanrı mutlak olarak rasyonel bir varlık olduğu için fiillerini belli bir sebebe dayalı olarak gerçekleştirir. Alemin yaratılmasından önce mutlak bir zamanın kabul edilmesi halinde, bu zamanın bütün anları, içinde alemin yaratılması için eşit özelliklere sahip olacaktır. Tanrı, alemi, bu zamanlardan herhangi birisinde yarattığında, “Neden daha önce veya başka bir zamanda yaratmadı?” sorusu cevapsız kalacaktır. Bu sebeple, Leibniz’e göre, Tanrı’nın alemi daha önce yaratabilir olduğunu kabul etmek, hayali bir şeydir. Çünkü bu, hem Tanrı’nın yaratma fiilini açıklanamaz hale getirmekte hem de zamanı Tanrı’dan bağımsız mutlak bir şey haline getirmektedir.⁷³ Oysa Leibniz’e göre, zaman alemin yaratılması ile birlikte ortaya çıkan ve yaratılmışlar arasındaki hareket ve değişim türünden ilişkiler sayesinde varlığı anlaşılabilen bir şeydir.⁷⁴ Dolayısıyla, yeter sebep ilkesini ve yaratmayı bir arada tutarlı biçimde izah edebilmek için ilişkisel zaman anlayışını kabul etmek gerekir.

Leibniz’in mutlak zaman anlayışının ihlal ettiğini söylediği, ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesine gelince, bu ilkeye göre, eğer iki şey birbirinden ayırt edilemeyecek kadar benzer ise, bunlar birbiriyle özdeştir ve bunlar arasında bir ayırım yapılamaz. Sözgelimi, bir bahçede, birbirine mükemmel biçimde benzeyen iki yaprağın veya iki damla suyun bulunması mümkün değildir.⁷⁵ Çünkü, birbirinden ayırt edilemeyen iki şey var olamaz; ayırt edilemez iki şeyi düşünmek, aslında aynı

⁷² John C. Yates, *The Timelessness of God*, London and Lanham: University Press of America, 1990, s. 64.

⁷³ Leibniz and Clarke, a.g.e., Leibniz’s Fifth Letter, s. 50.

⁷⁴ Aynı yer.

⁷⁵ A.g.e., Leibniz’s Fifth Letter, s. 40.

şeyi iki isimle adlandırmış olmaktan başka bir şeyi ifade etmez.⁷⁶ Mutlak zaman anlayışına göre, alemin yaratılmasından önce de zaman vardır, ancak mutlak zamanın anları arasındaki tam benzerlik, bunların birbirinden ayırt edilemeyeceğini gösterir. Eğer alem mutlak bir zamanda yaratıldıysa, alemin yaratılmasından önce zamanın, sonsuz bir süre boş olması gerekir. Boş zaman (empty time) ise, sonsuz sayıdaki özdeş zamanlardan müteşekkil olacaktır. Bu durumda, eğer mutlak zaman var idiyse, sonsuz sayıda çok ayırt edilemez zamanların var olmuş olması gerekir ve ayırt edilmezlerin özdeşliğine göre bu zamanlar özdeş olacaktır. Yani, mutlak zamanın aralıklarının ve anlarının birbirinden ayrı olması mümkün değildir, çünkü, bunları farklı kılacak ayırt edici nitelik/ler mevcut değildir.⁷⁷ Alemin yaratılmasından önce, mutlak bir zamanın var olduğunun kabul edilmesi halinde, alemin, içinde yaratılacağı anı tespit etmek, bütün anlar birbiriyle ayırt edilmez biçimde benzer olacağı için, imkansız olacaktır. Leibniz'e göre, "alemin bilfiil içinde olduğundan farklı bir zaman veya mekan konumuna sahip olmuş olabileceğini varsaymak ... imkansız bir kurgudur."⁷⁸ Çünkü "mutlak olarak ayırt edilemez şeyler arasında seçimin (hiçbir temeli) yoktur ve sonuç olarak hiçbir seçim veya irade de yoktur."⁷⁹ Dolayısıyla, mutlak zamanın anlarının birbirinden ayırt edilmez biçimde benzer olması, bunlar arasında bir seçim yapmanın imkanını ortadan kaldırdığı için, alemin mutlak bir zaman içerisinde yaratıldığını düşünmek de mümkün değildir.

Görüldüğü üzere, Leibniz, mutlak zaman anlayışının hem felsefi hem de teolojik açıdan önemli sorunlara yol açtığını düşünmektedir. Ona göre, zaman, Tanrı'nın bir sıfatı olarak tasavvur edilemez, çünkü bu anlayışı savunanlar öte

⁷⁶ A.g.e., Leibniz's Fourth Letter, s. 22.

⁷⁷ Turetzky, a.g.e., s. 80.

⁷⁸ Leibniz and Clarke, a.g.e., Leibniz's Fourth Letter, ss. 22-23.

⁷⁹ A.g.e., s. 22.

yandan Tanrı'nın varlığının zamana bağlı olduğunu söyledikleri için burada, Tanrı'nın, kendisinin bir sıfatına muhtaç olması gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde Tanrı'nın her anda ve her mekanda bulunarak alemdeki aksaklıkları giderdiği ve yaratılmışların varlığını muhafaza ettiği de doğru değildir. Çünkü böyle bir anlayış, zımnen, Tanrı'nın önceden her şeyi bilmediğini ve O'nun yaptığı işin hatalı ve eksik olduğunu varsayar. Halbuki Tanrı, ezelden her şeyi bildiği ve her şeyi ezeli bir ahenge göre yarattığı için O'nun eserinde herhangi bir hata veya kusur bulunmaz; Tanrı'nın zaman ve mekan içerisinde yer alarak alemdeki aksaklıkları gidermesi diye bir şey söz konusu değildir. Yine, alemin yaratılmasından önce mutlak bir zamanın mevcut olması halinde, Tanrı'nın alemi niçin daha önceki bir zamanda değil de belli bir zamanda yaratmış olduğunu açıklayacak yeter bir sebep göstermek mümkün değildir. Ayrıca mutlak zamanın anları ayırt edilemeyecek kadar birbirlerine benzedikleri için özdeşirler ve özdeş olan zamanlar arasında ayırım yapmak imkansız olduğundan Tanrı'nın alemi mutlak bir zamanda yaratmış olması imkansızdır.

Sonuç olarak, Leibniz'e göre, alemin yaratılmasından önce zamanın varlığından söz edilemez. Bu sebeple, mutlak zaman ve ölçülen zaman biçimindeki bir ayırım temelsiz bir ayırımdır.⁸⁰ Sadece tek bir zaman vardır ve bu zaman alemin yaratılması ile birlikte ortaya çıkan ilişkisel bir varoluş tarzına sahiptir. Leibniz, Aristo'nun zamanın hareketin sayısı olduğu görüşünü kabul eder. Ona göre, zaman, maddi nesnelere ve bunlar arasındaki ilişkilere bağlı olarak varolabildiği için alemin yaratılması ile birlikte zamanın ilk anı da var olmuştur.

⁸⁰ Yates, a.g.e., s. 61.

2. Zaman ve Kip

İdealist İngiliz filozofu J. McT. E. McTaggart(1866-1925)'in, geçen yüzyılın başında yayınlanan “The Unreality of Time”^{*} başlıklı makalesinde ortaya koyduğu ve *The Nature of Existence*^{**} adlı kitabında daha ayrıntılı biçimde dile getirdiği zaman hakkındaki görüşleri, zaman felsefesi ile ilgili daha sonra yapılan tartışmaların odağında yer almıştır. Var olan hiçbir şeyin zamansal olamayacağını, bu sebeple zamanın da gerçek dışı olması gerektiğini ileri süren McTaggart, olayların zamansal açıdan iki biçimde sınıflandırılabileceğini söyler. *B-dizisi* (B-series) adını verdiği diziyeye göre, olaylar arasında, sadece, “öncelik”, “sonralık” ve “eşzamanlılık” ilişkisi vardır ve bu ilişkiler sabittir.⁸¹ Sözelimi, Sokrat Eflâton’dan öncedir, Aristo Eflâton’dan sonradır, buradaki ilişkiler arasında herhangi bir değişim söz konusu değildir. *A-dizisi* (A-series) olarak adlandırdığı ikinci diziyeye gelince, buna göre olaylar arasında geçmiş, şimdi ve gelecek biçiminde zamansal bir ilişki söz konusu olup, bunlar sabit değil değişkendirler.⁸² Örneğin, uzak gelecek olan bir olay, şimdi’nin ilerlemesiyle, sırasıyla, yakın gelecek, şimdi, yakın geçmiş, uzak geçmiş olmakta ve sürekli bir değişim meydana gelmektedir. B-dizisine göre, olaylar arasındaki zamansal ilişkiler sabit olduğu ve kipler gerçek dışı kabul edildiği için B-dizisi daha sonra “statik zaman teorisi” (bu teoriyi bundan sonra ST olarak ifade edeceğiz) veya “kipsiz zaman teorisi” olarak da adlandırılmıştır. Benzer şekilde A-dizisine göre, olaylar arasında şimdi’nin ilerlemesiyle sürekli değişen dinamik bir ilişki mevcut olduğu için, A-dizisi daha sonra “dinamik zaman teorisi” (bu teoriyi de DT olarak ifade edeceğiz) veya “kipli zaman teorisi” biçiminde adlandırılmıştır.

^{*} J. McT. E. McTaggart, “The Unreality of Time”, *Mind*, 17 (1908): 457-474.

^{**} J. McT. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, (Der. C. D. Broad), c. II, Cambridge, Cambridge U.P., 1988, s. 9-31.

⁸¹ A.g.e., s. 10.

⁸² Aynı yer.

McTaggart, olayların zamanla ilişkisi konusunda yukarıdaki ayırımı yaptıktan sonra, bunlardan hangisinin, zamanın mahiyeti açısından daha temel/özel olduğu sorusunu sorar ve kendisine dayanarak zamanın gerçek dışı olduğu sonucunu çıkarsadığı, daha sonra “McTaggart Paradoksu” olarak adlandırılan, paradoksu ortaya koyar. Onun zaman konusunda ortaya çıktığını ileri sürdüğü bu paradoksun ne olduğunu, aşağıda dinamik zaman teorisini incelerken ele alacağımız için burada konunun ayrıntısına girmeyeceğiz. Zaten McTaggart’tan sonra zaman felsefesinde yapılan tartışmalara baktığımızda, onun zamanın gerçek dışı olduğu görüşünün taraftar bulmadığını, tartışmaların daha çok statik bir zaman anlayışının mı yoksa dinamik bir zaman anlayışının mı daha tutarlı bir çerçeve sunduğu konusunda düğümlendiğini görürüz. Merkezinde McTaggart’ın yaptığı ayırımın yer aldığı zaman konusundaki bu tartışmalar, dil-zaman ilişkisi, fenomenoloji, din felsefesi ve izafiyet teorisi gibi farklı alanlarla ilişkilendirilerek oldukça geniş bir zemin üzerinde sürdürülmektedir. Sorunu din felsefesi bağlamında ele alan filozoflara göre, statik veya dinamik zaman teorilerinden herhangi birini kabul veya ret etmek, Tanrı hakkındaki tasavvurumuzu birinci derecede etkilemektedir. Örneğin dinamik zaman teorisinin en önemli savunucularından olan Craig’e göre, dinamik zaman teorisi doğru ise, Tanrı’nın da zamansal olması gerekir.⁸³ Yapılan tartışmalarda farklı görüşlerin ortaya çıkmasını hazırlayan en önemli etkenin, aşağıda belirgin biçimde ortaya çıkacağı üzere, temelde, kiplerin gerçekliği konusundaki anlayış farklılığıyla izah edilebileceğini söyleyebiliriz. Şimdi, dinamik zaman teorisinden başlayarak, bu iki farklı zaman anlayışını ele alalım.

⁸³ William Lane Craig, *Time and Eternity*, Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2001, s. 115.

a) Dinamik/Kipli Zaman Teorisi

Dinamik zaman teorisini savunanlara göre, McTaggart'ın A-dizisi olarak ifade ettiği geçmiş, şimdi ve gelecek biçimindeki zamansal kipler, sadece insan algısının ve tecrübesinin ürünü olmayan, aslında, varlığın gerçek mahiyetini yansıttığı için insan zihninde kendisine bir karşılık bulan temel ontolojik ayrımlara tekabül etmektedirler. Şimdi'nin sürekli olarak ilerlemesiyle, önce gelecek olan bir olay, sırasıyla, şimdi ve geçmiş olmakta ve aralıksız bir değişim meydana gelmektedir.

DT'yi savunanlara göre, kiplerin gerçekliğinin en önemli kanıtlarından birisi zamanın belli bir yönde akıyor/geçiyor olmasıdır. Örneğin Le Poidevin(1962-)'e göre, zamanın en temel iki karakteristik özelliğini ifade etmek gerekirse, bunlardan birincisi zamanın akıyor/geçiyor olması, ikincisi şimdinin eşsiz (unique) olmasıdır. Zamanın akıyor olması ise şimdi olanın sürekli değişmesidir.⁸⁴ Le Poidevin bu konudaki düşüncesini, mekanla zaman arasındaki kimi farklılıklara işaret ederek açıklamaya çalışır. Ona göre, *şimdi*'nin mekansal karşılığı *burada*'dır (here). Burada veya burası belli bir mekanda bulunan bir kişinin konumunu ifade eder. Bu sebeple, *buradalık* tam olarak mekanlara ait bir nitelik olmayıp, sadece belli bir yerde bulunan bir insanın durumuna bağlı olarak anlam taşır. Dolayısıyla, *burada* kişiye bağlıdır, farklı kişiler, farklı *burada*'lara sahiptir ve hiçbir *burada*, felsefi olarak başka birisinden daha önemli veya daha gerçek değildir.⁸⁵ Fakat zaman konusunda durum bundan farklıdır. Çünkü, diyor Le Poidevin, hiçbir insan mevcut olmasa da biz *şimdinin* var olacağını biliriz. Her ne kadar böyle bir durumda, zamanı şimdi olarak tanımlayacak bir insan bulunmasa da bu, şimdinin varlığını etkilemez. Bir zamanı

⁸⁴ Robin Le Poidevin, *Travels In Four Dimensions*, Oxford: OUP, 2003, s. 122.

⁸⁵ A.g.e., s. 123.

“şimdi” yapan şey, bu zamanın içerisinde insanların bulunup bulunmamasından bağımsızdır. *Şimdilik*, zamanın, insanlardan, düşüncelerden veya dilden bağımsız olarak sahip olduğu bir şeydir ve sadece bir tane şimdi vardır.⁸⁶ “Yani, gerçeklik (reality), geçmiş, şimdi ve geleceğe bölünür ve şimdi geçmiş ve gelecek arasında sınır olur.”⁸⁷

Mekan/yer ve zaman arasındaki karşıtlığı daha açık ifade etmek gerekirse, bir mekan için burada olmak, bir perspektif meselesidir, yani bir insan, bir mekanı burada olarak betimlerken bunu kendi bulunduğu yere, sahip olduğu bakış açısına göre yapmaktadır. Bu sebeple, bir insan için “burada” olan bir yer, farklı perspektiflere sahip insanlar için “orada” olabilir. Fakat zamanı şimdi yapan şey, bir perspektif meselesi değildir. Bir kimse zamanı şimdi olarak tanımlarken dünyayı kendisinin bakış açısına göre değil, dünyayı bulunduğu hal üzere tanımlıyordu; insanların farklı bakış açılarına göre tanımlayabilecekleri farklı şimdiler söz konusu değildir. Şimdinin insanların bakış açılarından, algılarından bağımsız olarak varlığa ait gerçek bir nitelik olması, zamanın akışının, şimdinin hareketiyle meydana gelen gerçek bir şey olduğunu gösterir.⁸⁸ Çünkü zamanın akışı, zamanı zaman yapan şeydir ve akış olmaksızın zaman düşünülemez.⁸⁹

Zamanın akıyor olması ise, zamanın belli bir yönünün olduğunu, yani bakışimsız (asymmetric) olduğunu gösterir. Şimdi, önceki olaylardan sonraki olaylara doğru hareket eder ve başka bir yöne hareketi söz konusu değildir.⁹⁰ Yine bunu mekanla karşılaştırarak ifade etmek gerekirse, mekanda, geriye, ileriye, yukarıya, aşağıya istediğimiz yöne gidebiliriz, kısacası mekanda yönler vardır ama

⁸⁶ Aynı yer.

⁸⁷ Aynı yer.

⁸⁸ A.g.e., s. 124.

⁸⁹ A.g.e., s. 127.

⁹⁰ A.g.e., s. 206.

mekanın kendisinin bir yönü yoktur.⁹¹ Yani mekan, eşyönlüdür (isotropic).⁹² Buna karşılık zaman, eşyönsüzdür (anisotropic), çünkü zaman, özsel olarak önceden sonraya, geçmişten geleceğe doğru hareket etmektedir.⁹³ Bu sebeple, zaman içerisinde, mekanda olduğu gibi istediğimiz yönde hareket edemeyiz. Sözgelimi, dünü tekrar yaşayamayız.⁹⁴ Bir filmi geriye doğru sardığımızda olduğu gibi, olayların ters yönde cereyan ettiğini düşünsek bile, burada, yine olaylar birbirinden sonra meydana gelmek durumundadır.⁹⁵

Dolayısıyla, geçmiş, şimdi ve gelecek biçimindeki zamansal kipler, statik/kipsiz zaman teorisini savunanların iddialarının aksine, varlığa ait gerçek durumları ifade etmektedirler. Şimdinin, geçmişten geleceğe doğru hareket ederek zamanın akışını gerçekleştirmesi, bakışimsızlığın zamanın mahiyetine ilişkin özsel bir nitelik olduğunu gösterir. ST, kiplerin gerçekliğini inkar ettiği için, şimdinin hareketiyle meydana gelen zamanın akışını açıklayamamaktadır. Bu sebeple zamanın belli bir yönde aktığını açıklayabilmek için zamanın kipli olması gerektiğini savunan DT'yi doğru kabul etmek gerekir.

Daha önce McTaggart'ın, olayları zamansal açıdan A-dizisi ve B-dizisi olarak iki biçimde sınıflandırdığını ve bunlardan hangisinin zamanın mahiyeti açısından daha temel olduğu sorusunu sorduğunu belirtmiştik. McTaggart'a göre, zamanın var olabilmesi için değişimin varlığı zorunludur.⁹⁶ B-zaman dizisindeki olaylar arasında sabit ve değişmez bir ilişki bulunduğu için tek başına bu dizi zamanın varlığını

⁹¹ A.g.e., s. 204.

⁹² Craig, *Time and Eternity*, s. 160.

⁹³ Aynı yer.

⁹⁴ Le Poidevin, a.g.e., s. 204.

⁹⁵ Craig, *Time and Eternity*, s. 161.

⁹⁶ McTaggart, a.g.e., s. 11.

açıklamak için yeterli değildir.⁹⁷ Değişim, bir olayın yok olmasıyla veya başka bir olaya dönüşmesi ile değil, olayın A-dizisi açısından niteliklerinde meydana gelen farklılaşmalarla gerçekleşir. Sözgelimi, kraliçe Anne'in ölümü bir zamanlar uzak bir gelecek iken, sonra, sırasıyla, yakın gelecek, şimdi ve geçmiş olmuştur ve şimdinin geleceğe doğru ilerlemesi ile daha uzak bir geçmiş olacaktır.⁹⁸ Bu sebeple, diyor McTaggart, herhangi bir değişim olacaksa bu, A-dizisi içinde aranmalıdır; A-dizisi olmazsa gerçek bir değişim de mümkün olmaz.⁹⁹ Buradan şu sonuç çıkar: A-dizisi olmaksızın B-dizisi var olamaz, çünkü A-dizisi olmaksızın zamanın varlığından söz edilemez.¹⁰⁰

McTaggart, A-dizisinin B-dizisinden daha temel olduğunu ve zamanın ancak A-dizisi ile mümkün olabileceğini ifade ettikten sonra -ki daha sonra DT'yi savunanlar, onun argümanının bu kısmını benimsemişlerdir- A-dizisinin, dolayısıyla zamanın imkansızlığını ispatlamaya çalışır.¹⁰¹ Yani, McTaggart'ın argümanı iki aşamalıdır: O, ilk olarak, zamanın özsel olarak kipli (tensed) olduğunu ifade ederken, ikinci aşamada kipli bir zamanın kendisiyle çeliştiğini ve bu sebeple zamanın gerçek dışı olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰²

McTaggart'a göre, A-dizisi, daha önce de söylediğimiz gibi, geçmiş, şimdi ve gelecekte oluşur. O, argümanının ikinci kısmında, A-dizisindeki zamansal niteliklerin gerçekliğe uygulanmasının mümkün olup olmadığını araştırır. Çünkü onun için bir şeyin var olabilmesi, gerçekliğe uygulanabilmesine bağlıdır. McTaggart geçmişte, şimdide ve gelecekteki olayların hepsini eşit biçimde gerçek ve mevcut

⁹⁷ A.g.e., s. 12.

⁹⁸ A.g.e., s. 13.

⁹⁹ Aynı yer.

¹⁰⁰ Aynı yer.

¹⁰¹ A.g.e., ss. 18-19.

¹⁰² Craig, *Time and Eternity*, s. 144.

olan şeyler olarak tasavvur eder.¹⁰³ Ona göre, geçmiş, şimdi ve gelecek bir ipe dizilmiş lambalar olarak düşünülürse, zamansal akış ŞİMDİ'nin bu dizi boyunca hareket etmesiyle gerçekleşir. Olaylar ilk önce gelecek, sonra şimdi ve daha sonra da geçmiş olurlar. Ancak bu olaylar, kiplerinde meydana gelen değişikliklerin dışında, diğer bütün açılardan ne ise odurlar. McTaggart'a göre, ŞİMDİ olmak, var olmak anlamına gelmez, çünkü kipler var olan olayların nitelikleridir.¹⁰⁴ Burada McTaggart'ın çelişki olarak nitelediği durumla karşılaşıyoruz. Ona göre,¹⁰⁵ geçmişlik, şimdilik ve geleceklik birbirini dışlayan uyumsuz niteliklerdir; her olay bunlardan biri veya diğeri olmalıdır fakat hiçbir olay bir tanesinden fazla olamaz. “Eğer ben bir olay geçmiş'tir dersem” diyor McTaggart, “bu, bu olayın ne şimdi ne de gelecek olduğunu ima eder.”¹⁰⁶

Craig, McTaggart'ın bu düşüncesini daha iyi anlamak için, geçmişte, şimdide ve gelecekte mevcut olan insanları düşünmeyi önerir.¹⁰⁷ Buna göre, T_1 'de bulunan insanlar için T_1 şimdidir. T_2 meydana geldiğinde ne T_1 ne de T_1 'de bulunan insanlar yok olmadıkları için T_1 anı bu insanlar için halen şimdidir. T_2 'de bulunan insanlar için ise T_1 anı geçmiş'tir. Ancak T_1 'deki insanlara sorulduğunda da görüleceği üzere, T_1 asla şimdiliği bırakıp geçmişliği üzerine almaz. Buna karşılık T_2 'deki insanlar için, T_1 geçmişliğini asla başka bir kiple değiştiremez. Bu durumda “ T_1 değişmez bir biçimde hem şimdi hem de geçmiş olacaktır ki bu imkansızdır.”¹⁰⁸

Başka bir ifadeyle, McTaggart'a göre, eğer olaylar, zaman içerisinde, gelecekte, şimdiye ve geçmişe doğru hareket ediyorsa bu durumda, zaman

¹⁰³ Aynı yer.

¹⁰⁴ Aynı yer.

¹⁰⁵ McTaggart, a.g.e., s. 20.

¹⁰⁶ Aynı yer.

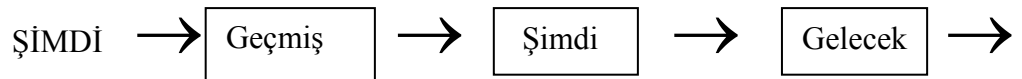
¹⁰⁷ Craig, *Time and Eternity*, s. 145.

¹⁰⁸ Aynı yer.

içerisindeki her şeyin, gelecek, şimdi ve geçmiş olması gerekir. Ancak geçmiş, şimdi ve gelecek birbirini dışlayan uyumsuz niteliklerdir ve bu sebeple, hareket eden bir ŞİMDİ'nin varlığı çelişki doğurmaktadır.

<u>A</u>	<u>B</u>	<u>C</u>
Geçmiş	Şimdi	Gelecek

Yukarıda, olayların A-dizisine göre zamansal durumları görülmektedir. McTaggart'a göre bunların her biri ayrı ayrı gerçek bir duruma işaret eder. Gelecek, şimdi ve geçmiş arasında ŞİMDİ'nin sürekli hareket etmesiyle zamansal oluşun meydana geldiğini ileri sürmek, bir olayın, sözgelimi gelecek bir olayın, hem şimdi hem de geçmiş olabileceğini söylemek anlamına gelir ki bunlar, birbirini dışlayan nitelikler olduklarından bu imkansızdır.



Yukarıda kutucuklarla gösterilen ve her biri gerçek bir duruma tekabül eden zamansal kiplerin yerini, ŞİMDİ'nin ilerlemesiyle başka kiplerin alması mümkün değildir. Çünkü ŞİMDİ'nin kendisine doğru hareket ettiği yer zaten gerçek bir durumdur ve yerini başka bir gerçek duruma bırakması mümkün değildir. Bu durumda olaylar arasında A-dizisi biçimindeki bir ilişki, çelişki doğurmaktadır, çünkü A-dizisinin gerçekliğe uygulanması mümkün olmamaktadır. McTaggart'a göre zamanın kendisiyle var olabildiği A-dizisi gerçek dışı olduğuna göre zaman da

gerçek dışıdır.¹⁰⁹ McTaggart'ın, zamanın gerçek dışılığını ispatlamaya çalıştığı argümanı Oaklander'in ifadeleriyle özetlemek gerekirse:

- (1) Eğer bir kavramın gerçekliğe uygulanması çelişki ifade ediyorsa, bu kavram gerçeklik için doğru (true of reality) olamaz.
- (2) Zaman, A-dizisini ve zamansal oluşu içine alır (ki bunlarla ya var ya da yok olur), yani, eğer A-dizisi bir çelişkiyi içine alıyorsa zaman da bir çelişkiyi içine alır.
- (3) A-dizisinin ve zamansal oluşun gerçekliğe uygulanması bir çelişkiyi içine alır.
- (4) Öyleyse ne A-dizisi ne de zamansal oluş gerçeklik için doğrudur, dolayısıyla, zaman gerçek dışıdır.¹¹⁰

DT'yi savunanlara göre, McTaggart'ın, A-dizisinin yukarıdaki gibi bir çelişki doğurduğunu düşünmesinin sebebi, onun, geçmiş, şimdi ve geleceğin hepsini eşit biçimde gerçek kabul etmesidir.¹¹¹ Ancak DT'ye göre, A-dizisi McTaggart'ın iddia ettiği biçimde bir çelişki doğurmaz. Çünkü DT'yi kabul etmek, *şimdıcilik/huzûrculuk* (presentism)'i kabul etmeyi gerektirir.¹¹² Şimdıciliğe göre, geçmiş ve gelecek mevcut değildir, sadece şimdi vardır; zamansal oluş olayların sadece kiplerindeki bir değişikliği değil, nesnelere bizatihi var veya yok olmalarını ifade eden bir durumdur.¹¹³ Daha açık bir ifadeyle olaylar, zamansal oluşla kipleri açısından değil, varlık veya yokluk açısından değişime uğrarlar.¹¹⁴ Şimdıciliğe göre bir şeyin sahip olduğu nitelikler, onun sadece şimdi sahip olduğu niteliklerdir. Bu sebeple, eğer bir nesne T_1 'de kırmızı idiye ve T_2 'de mavi ise, bu durum, bu nesnenin uyumsuz

¹⁰⁹ McTaggart, a.g.e., s. 22.

¹¹⁰ L. Nathan Oaklander, *The Ontology of Time*, New York, Amherst: Prometheus Books, 2004, s. 158.

¹¹¹ Craig, *Time and Eternity*, s. 144.

¹¹² A.g.e., s. 148.

¹¹³ Le Poidevin, a.g.e., s. 136; Craig, *Time and Eternity*, s. 148.

¹¹⁴ Craig, *Time and Eternity*, s. 148.

niteliklere sahip olduğunu göstermez.¹¹⁵ “Benzer şekilde, bir olay, şu an sahip olduğu kipe yani şimdiliğe sahiptir. Hiçbir olay geçmişliğe veya geleceklığe asla sahip olamaz, çünkü şimdide olmayan olaylar var değildir.”¹¹⁶ Olayların geçmiş olması, bir zamanlar şimdi olduğu, gelecek olması ise, ileride şimdi olacağı anlamına gelir. Dolayısıyla şimdiciliğin doğru kabul edilmesi halinde A-dizisinin, McTaggart’ın iddia ettiği gibi bir çelişki doğurması söz konusu olmaz.¹¹⁷

Craig’e göre, McTaggart’ın temel yanılması, dünyayı, bir taraftan, Orta Çağdaki teologların yaptığı gibi, ezellik noktasından, zamansız bir bakış açısıyla tasvir ederken, diğer taraftan, bu tasvirin içerisine kipleri yerleştirmeye çalışmasıdır. Buna karşılık DT, dünyayı, kipleri esas alarak açıklamaya çalıştığı için, DT’ye göre, dünya, şimdilerin, yani art arda gelen olayların toplamıdır ve olaylar, sadece şimdide var olabildikleri için, dünyanın tek ve tam bir tasvirini yapmak mümkün değildir.¹¹⁸

DT’yi savunanlara göre, kiplerin gerçekliğinin bir diğer kanıtı kip-dil ilişkisidir. Bu anlayışa göre, dünyada kipsiz hiçbir dil bulunmamaktadır; dil, kiplerden soyutlanamaz çünkü dünyaya ilişkin tecrübemiz, geçmiş, şimdi ve gelecek biçiminde kiplidir ve kipli olmak, sadece dile özgü bir özellik değil, aynı zamanda dünyanın da bir özelliğidir.¹¹⁹ Daha açık bir ifadeyle, “dilimiz kiplidir, çünkü gerçeklik kiplidir.”¹²⁰

Dilin kipli olmasını dünyanın kipli olmasının bir sonucu olarak değerlendiren ve kipli bir cümle doğru ise bunun, dünyanın kipli olduğunu gösterdiğini ileri

¹¹⁵ A.g.e., s. 149.

¹¹⁶ Aynı yer.

¹¹⁷ A.g.e., s. 150.

¹¹⁸ A.g.e., s. 154.

¹¹⁹ A.g.e., ss. 115-116.

¹²⁰ A.g.e., s. 115.

süren¹²¹ DT'ye, bu konuda yöneltilen en önemli itiraz, kipli cümlelerin anlam kaybı olmaksızın kipsiz cümlelerle ifade edilebileceği biçiminde olmaktadır. Sözgelimi, 'Ali evde *değildi*' cümlesinin, 'Ali 8 Aralık 2004'te evde değildir' veya 'Bu cümlenin ifade edilmesinden önce Ali evde değildir' biçimindeki ("değildir" fiili kipsiz olarak kabul edilmektedir) kipsiz cümlelerle ifade edilebileceği ileri sürülmektedir. Ancak DT'ye göre, kipli cümleler, aynı zamanda gerçekliğin bir yansıması oldukları için, bunların kipsiz olanlara aktarılması mümkün değildir. Çünkü kipli cümleler kipsiz olanlarla karşılanamayacak türden bilgileri içerir.¹²² Örneğin bir öğrencinin 'Sınav yarın öğleden sonra başlar.' Biçiminde bir inanca sahip olduğunu düşünelim. Bu öğrenci bütün sabah boyunca bu inanca sahiptir, fakat bu inanca sahip olması, onun niçin sabah veya bir önceki akşam değil de öğleden sonra evden çıkıp fakülteye geldiğini açıklayamaz. DT'ye göre, öğrencinin davranışındaki değişikliği açıklayan şey, onun 'sınav şimdi başlıyor' biçiminde kipli bir inanca sahip olmasıdır.¹²³ Kipli cümlelerin kipsiz karşılıkları, şimdiki durumun ne olduğu hakkında bilgi vermedikleri için, bir düşünce veya eylemin tam vaktinde yapılması için harekete geçirici bir özelliğe sahip değildir.¹²⁴ Bu sebeple, DT'ye göre, dildeki kipli cümlelerin, anlam kaybı olmaksızın kipsiz olanlara aktarılamaz oluşu, kiplerin indirgenemez bir gerçekliğe sahip olduğunu gösterir.*

Yine DT'ye göre, bizim zamansal akışa, geçmiş, şimdi ve geleceğe dair tecrübemiz ve bunlara ilişkin sergilediğimiz farklı tutumlar, kiplerin gerçek olduğunu

¹²¹ A.g.e., s. 117.

¹²² A.g.e., s. 118.

¹²³ Aynı yer.

¹²⁴ Aynı yer.

* Kipli cümlelerin, kipsiz cümlelere aktarılıp aktarılamayacağı sorunu, özellikle, Mellor tarafından savunulan ve "Yeni Kipsiz Dil Teorisi" olarak adlandırılan görüşler bağlamında etraflı biçimde tartışılmaktadır. Ancak konunun ayrıntısına girmek çalışmamızın sınırlarını aşacağından burada sadece DT'nin kipli dil anlayışının temel yaklaşımını ifade etmekle yetiniyoruz. Bu tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. D. H. Mellor, *Real Time*, Cambridge: Cambridge U. P., 1981; Quentin Smith, *Language and Time*, New York: Oxford U. P., 1993.

gösterir. Biz geçmiş olayları, hüznle veya sevinçle hatırlarken, gelecek olayları, umutla veya korkuyla bekleriz. ST, kipleri, dolayısıyla geçmiş ve geleceği gerçek dışı kabul ettiği için, bu anlayışta, bir sıkıntıdan kurtulduğumuzu hissetmemiz veya bir beklenti içerisinde olmamız açıklanamaz hale gelir.¹²⁵ Buna karşılık DT, zamana ilişkin sahip olduğumuz farklı tutumları, zamansal akışı gerçek kabul ettiği için tutarlı biçimde açıklar. DT'ye göre gelecek bir olay ileride şimdi olacak bir olay iken, geçmiş bir olay bir zamanlar şimdi olan ve artık mevcut olmayan bir olaydır. Bu sebeple bizim bu olaylar karşısında farklı tavırlar sergilememiz, rasyonel bir davranıştır.¹²⁶

Bir insanın doğumu ve ölümü karşısında sergilediğimiz farklı tutumları, kiplerin gerçekliğinin somut bir kanıtı olarak yorumlayan Craig'e göre, ST açısından bir insanın öldükten sonra yok olması ile doğmadan önce yok olmuş olması arasında bir fark yoktur. Fakat, diyor Craig, biz doğum günlerini kutlarken, ölümü korkuyla karşılarız, çünkü bir insanın doğumu ile ölümü birbiriyle tamamen karşıt şeylerdir.¹²⁷ Doğum ve ölüm konusunda bu kadar karşıt tavırlar takınmamız, ancak, zamansal akışı ve kipleri gerçek kabul etmemiz halinde anlamlı hale gelir.

Yine, DT'ye göre, günlük hayatımızda kullandığımız bazı ifadeler, zamansal oluşa ve kiplerin gerçekliğine dair inancımızı açığa vurmaktadır. Sözelimi 'Keşke şimdi yılbaşı olsa', 'Keşke şimdi 1965'te olsam', gibi temennileri dile getirdiğimiz zaman, şu an içinde bulunduğumuz zamandan farklı bir zamanda bulunmayı isteriz. DT'ye göre bu ifadeler, bizim zamansal oluşun gerçekliğini varsaydığımızı gösterir.¹²⁸

¹²⁵ Craig, *Time and Eternity*, s. 138.

¹²⁶ Craig, a.g.e., s. 137.

¹²⁷ Aynı yer.

¹²⁸ A.g.e., s. 140.

Görüldüğü üzere DT'ye göre, gerek geçmişte, şimdide ve gelecekte olan olaylar karşısında sergilediğimiz farklı tutumlar, gerekse içinde bulunduğumuz zamandan farklı bir zamanda bulunma konusundaki temennimizi dile getiren ifadeler, zamansal akış ve kiplerin gerçekliği hakkındaki inancımızın somut göstergeleridir. Craig'e göre, bizim kiplerin gerçekliğine dair inancımız, o kadar güçlüdür ki bunların *tam anlamıyla temel bir inanç* (properly basic belief) olarak kabul edilmesi gerekir.¹²⁹ Bir inancın tam anlamıyla temel bir inanç olması, inanca sahip insanın, bu inanç çürütülmedikçe inanmakta haklı olmasını ifade eder.¹³⁰ Örneğin dış dünyanın gerçekliği konusundaki inancımız içimize o kadar güçlü biçimde yerleşmiştir ki hiçbir biçimde bunun yanlışlığı ispatlanamamaktadır.¹³¹ Benzer şekilde, geçmiş, şimdi ve geleceğin gerçekliğinin nesnelliği konusundaki inancımız, bu inancı temel bir inanç olarak kabul etmeyi gerektirecek kadar güçlüdür. Bu sebeple kiplerin gerçekliği konusundaki inancımızı reddeden bir kişi, kendisi için tam anlamıyla temel olan bir inancı kabul etmediği için akıl dışı bir davranış sergilemiş olur.¹³²

Sonuç olarak, DT, McTaggart'ın A-dizisi olarak ifade ettiği, geçmiş, şimdi ve gelecek biçimindeki kipleri, gerçek olarak kabul etmektedir. DT'ye göre, kiplerin gerçekliğinin en önemli kanıtı, zamanın, mekandan farklı olarak, belli bir yönde akıyor/geçiyor olmasıdır. DT'yi kabul etmek, şimdiciliği kabul etmeyi gerektirdiği için, A-dizisinin, McTaggart'ın iddia ettiği gibi bir paradoksu ortaya çıkarması söz konusu değildir. Yine, dil ve kip arasındaki ayrılmaz ilişki, kiplerin, sadece dile değil aynı zamanda dünyaya ait bir özellik olduğunu gösterir. Bu teoriye göre kipli

¹²⁹ A.g.e., ss. 130-131.

¹³⁰ A.g.e., s. 131.

¹³¹ A.g.e., s. 132.

¹³² Aynı yer.

cümleler, aslında, dünyanın kipli oluşunu yansıtmaktadırlar. Ayrıca, DT'ye göre, geçmiş, şimdi ve gelecek konusundaki tecrübelerin evrenselliği, geçmişteki veya gelecekteki olaylar karşısında sergilediğimiz farklı tutumlar, ancak kiplerin gerçekliğinin kabul edilmesi ile açıklanabilecek olgulardır.

b) Statik/Kipsiz Zaman Teorisi

Bir önceki kısımda, McTaggart'ın olaylar arasındaki ilişkileri zamansal açıdan, A-dizisi ve B-dizisi olmak üzere ikiye ayırdığını, A-dizisini B-dizisine göre daha temel kabul ettiğini ve DT'nin, onun argümanının bu kısmını esas aldığını belirtmiştik. Statik zaman teorisi (ST), DT'den farklı olarak, B-dizisinin daha temel olduğunu, zamansal kiplerin gerçek olmadığını ve A-dizisinin B-dizisine indirgenebileceğini ileri sürer. ST'ye göre, olaylar arasında sadece, daha önce, daha sonra veya eşzamanlı olma biçiminde değişmez, sabit zamansal ilişkiler (temporal relations) mevcut olup, *geçmişlik*, *geleceklik* ve *şimdilik* gibi zamansal oluşu (temporal becoming) dile getiren ifadeler, dış dünyada karşılığı bulunmayan, insan zihninin olaylara yüklediği niteliklerdir.

Felsefî düşüncedeki kökleri Parmenides'e kadar uzanan, çağdaş felsefeciler arasında A. Grünbaum (1923), J. J. C. Smart (1920), D. H. Mellor ve L. N. Oaklander gibi felsefecilerce savunulan ST'nin modern versiyonunun babası B. Russell(1872-1970)'dir.¹³³ ST, felsefî bir sorun olduğu kadar, özellikle görelilik kuramı bağlamında, fizik ile ilgili çağdaş bilimsel tartışmalara da konu olmaktadır. Bu sebeple konuyu işlerken, ilk önce ST ile ilgili temel felsefî görüşleri ifade ettikten sonra, ikinci olarak, görelilik kuramı ile ST arasındaki ilişkiye kısaca değineceğiz.

¹³³ Richard M. Gale, "II. Bölüm'e Giriş", *The Philosophy of Time*, (Der. R. M. Gale), London: Macmillan, 1968, s. 71.

ST ile ilgili felsefi düzlemde yapılan tartışmalara baktığımızda, ST ile DT arasındaki en önemli farklılığın, zamanın mahiyetini açıklamada birincisinin *zamansal ilişkileri* (temporal relations), ikincisinin ise, *zamansal oluşu* (temporal becoming) esas almasında yattığı söylenebilir. DT'ye göre dünya, bir önceki kısımda da gördüğümüz gibi, ŞİMDİ'nin geçmişten geleceğe doğru sürekli ilerlemesiyle gerçekleşen zamansal bir oluş/akış içerisinde ve zaman, insanların algısından ve bakış açılarından bağımsız nesnel bir akışa sahiptir. Buna karşılık ST, zamanın akışını dile getiren, *geçmişlik*, *geleceklik* ve *şimdilik* gibi ifadelerin dış dünyada herhangi bir gerçekliğe tekabül etmediğini, “zamanın geçişi” (the passage of time), “zamanın oku” (the arrow of time) gibi ifadelerin bütünüyle mecâzî ifadeler olduğunu ileri sürer.

ST, dünyada gerçek olarak sadece daha önce, daha sonra ve eşzamanlı olma biçimindeki zamansal ilişkilerin var olduğunu ve bu ilişkilerin basit, analiz edilemez ve indirgenemez olduğunu savunur. Yani ST açısından, daha önceyi geçmişe, daha sonrayı geleceğe ve eşzamanlılığı şimdiye indirgeyip, bunlara göre analiz etmek, tersi mümkün olmasına rağmen, mümkün değildir.¹³⁴ ST'ye göre, zamansal dizi boyunca özel bir zamansal tikelin/ŞİMDİ'nin hareket etmesiyle, olayların geçmişlik, geleceklik ve şimdilik gibi sürekli değişen niteliklere sahip olması dolayısıyla “mutlak oluş” diye bir şey söz konusu değildir.¹³⁵ Belli bir zamansal bakış açısından bakıldığında, gerçekten var olan olayların, sadece şimdide, şimdiki anda var olduğu, geçmişteki olayların artık var olmadığı, gelecektekilerin ise, henüz var olmamış olduğu düşünülür. Bu bakış açısına göre, zamansal oluş, daha önce var olmayan şeylerin sürekli olarak meydana gelmesi ve daha önce mevcut olan şeylerin sürekli

¹³⁴ Oaklander, a.g.e., s. 185.

¹³⁵ Aynı yer.

biçimde yok olması, ama şimdide varlığını sürdürememesi anlamına gelir. Ancak, ST'ye göre zamanı, statik yönünü esas alarak, yani olaylar arasındaki değişmez zamansal ilişkiler toplamı olarak düşündüğümüzde, zamanı, zamanın dışında bir bakış açısından görürüz.¹³⁶ “Bu Tanrı benzeri (God-like) bakış açısından bütün olaylar eşit biçimde gerçektir ve bir anlamda evrenin tarihini oluşturan zamansal ilişkiler ağında (network) ‘birlikte vardırırlar’ (co-exist).”¹³⁷ Ancak, tarihteki bütün olayların birlikte var olması, bir masanın parçalarının birlikte var olması gibi değildir. Evrenin tarihini oluşturan olayların hepsi, aynı zaman anında var değildir; olaylar, zaman içerisinde art arda meydana gelir ve olayların her biri, içinde var olduğu anda kipsiz olarak vardır.¹³⁸ Oaklander bu durumu şu şekilde açıklar:

Başka bir deyişle, ‘ e_1 olayı t_1 'de vardır’ ve ‘ e_2 olayı t_2 'de vardır’ gibi ifadeler, ezeli olarak doğrudur; bunlar ezeli olgulara referansta bulunurlar, ancak buradan, e_1 ve e_2 'nin ezeli varlıklar olduğu sonucu çıkmaz. E_1 ve e_2 zaman içerisinde vardırırlar, çünkü onlar zamansal ilişkileri örneklendirirler (exemplify) ve onların meydana geldiği ve yok olduğu söylenebilir. ‘ T_1 'de e_1 olayı vardır’ demek, ‘ e_1, t_1 'dedir’ demektir. ‘ T_0 'da e_1 olayı henüz var değildir’ demek, e_1 olayının t_0 'dan daha sonra meydana geldiğini belirtir ve ‘ t_2 'de e_1 olayı artık var değildir’ demek, e_1 'in t_2 'den daha önce meydana geldiğini ifade eder. Bu olguların her biri, ezeli bir olgudur, fakat bunlar gerçeklikten oluşu (becoming from reality) dışlamazlar.¹³⁹

Her ne kadar ST, şimdinin hareketiyle meydana gelen mutlak bir oluşa karşı çıkıyorsa da bu, ST'nin oluşu bütünüyle inkar ettiği anlamına gelmez. ST'ye göre, her bir olay, içinde var olduğu anda kipsiz olarak vardır, ancak bu, bütün olayların

¹³⁶ L. Nathan Oaklander, *Temporal Relations and Temporal Becoming*, Lanham, New York: University Press of America, 1984, ss. 4-5.

¹³⁷ A.g.e., s. 5.

¹³⁸ A.g.e., s.170.

¹³⁹ Aynı yer.

tek bir anda var olmadığı ve olayların birbiri ardı sıra meydana geldiği düşüncesiyle çelişmez.¹⁴⁰ ST, zamanın olaylar arasındaki ardılık ve eşzamanlılık ilişkisinden meydana geldiğini, değişimin ise, bir nesnenin tarihini oluşturan ardıl (successive) olaylar arasındaki nitelik değişimi ile gerçekleştiğini savunur.¹⁴¹ Daha açık bir ifadeyle, ST, oluşun nesnel gerçekliğine inanmanın akıl dışı (irrational) olduğunu değil, zamansal bir tikelin gerçekten hareket etmesiyle mutlak bir oluşun gerçekleştiğine inanmanın akıl dışı olduğunu savunur.¹⁴² ST açısından evren, içinde bütün olayların zaten var olduğu bir blok değildir.¹⁴³ Evrende olaylar arasındaki ardıl zamansal ilişkilerin değişmesiyle gerçekleşen bir oluş vardır, ancak bu oluş, DT'nin kabul ettiği anlamda geçmişten geleceğe doğru sürekli biçimde ilerleyen şimdinin hareketiyle gerçekleşen bir oluş değildir.

ST, daha önce, daha sonra ve eşzamanlılık biçimindeki zamansal ilişkileri basit ve indirgenemez ilişkiler olarak kabul ettiği için A-dizisinin B-dizisine indirgenebileceğini savunur. Şimdi, ST'ye göre A-dizisinin B-dizisine nasıl indirgenmediğini ele alalım: ST'ye göre, “bir olay gerçek olarak geçmiş, şimdi ve gelecek değildir; seçilen başka bir olaydan daha önce, onunla eşzamanlı veya ondan daha sonradır. Seçilen olay, genellikle, ya söz konusu olay hakkındaki kipli bir ifadenin telaffuzuna (utterance) bağlı olan dilsel bir olaydır ya da olayla ilgili hatırlama, algılama veya beklentiden oluşan zihinsel bir olaydır.”¹⁴⁴ Daha açık bir ifadeyle, ST'ye göre, bizim olaylara geçmişlik, geleceklik ve şimdilik gibi nitelikleri atfetmemizin biri dilsel, diğeri zihinsel olmak üzere iki sebebi vardır ve A-dizisi, ya dilsel indirgeme ya da psikolojik indirgeme yoluyla B-dizisine indirgenebilir. ST

¹⁴⁰ Aynı yer.

¹⁴¹ A.g.e., s. 171.

¹⁴² Oaklander, *The Ontology of Time*, ss. 190-191.

¹⁴³ Oaklander, *Temporal Relations and Temporal Becoming*, s. 170.

¹⁴⁴ Gale, a.g.e., s. 71.

açısından, A-dizisinin B-dizisine indirgenebilir olması, A-dizisinin öznel olduğunu, yani, konuşan veya algılayan varlıkların olmadığı bir dünyada A-dizisinin var olamayacağını, buna karşılık B-dizisinin var olacağını gösterir.¹⁴⁵

ST, dilsel indirgeme yöntemiyle, zamansal kipli ifadelerin herhangi bir anlam kaybı olmaksızın kipsiz olanlara aktarılabilceğini ve zamansal kiplerin gerçekliğin özsel bir niteliği olmadığını göstermeye çalışır. ST'ye göre, zamansal kipli ifadeler, konuşan bir özneye referansı gerektirdiği için, bir olayın geçmiş veya gelecek olduğunu söylemek, aslında, öznenin, hakkında konuştuğu olayla kendisi arasındaki zamansal ilişkiyi açığa vurur.¹⁴⁶ Daha açık ifade etmek gerekirse, “bir olayın meydana geldiğini veya geleceğini söylemek, sadece, benim bu olay hakkındaki ifademden daha önce veya daha sonra bir zaman geçtiği anlamına gelir.”¹⁴⁷ Sözelimi “A geçmiştedir” gibi kipli bir ifade, A'nın, A'nın telaffuzundan daha önce olduğunu, “A şimdidir” ifadesi, A'nın, A'nın telaffuzuyla eşzamanlı olduğunu ve “A, gelecektedir” ifadesi de A'nın, A'nın telaffuzundan daha sonra olacağını gösterir.¹⁴⁸ A-dizisindeki ifadeleri B-dizisine aktarmanın başka bir yolu da kipli ifadeleri kipsiz tarihlerle dile getirmektir. Örneğin, 21. 01. 2005 tarihinde telaffuz edilen “*Şimdi* kar yağıyor” ifadesi, “21. 01. 2005'te hava karlıdır” biçiminde kipsiz olarak ifade edilebilir. Bir olaya kipsiz olarak bir tarih atfettiğimizde (ascribe), bu olayla takvimimizin başlangıcı olan olay arasındaki zamansız bir B-ilişkisini ifade etmiş oluruz.¹⁴⁹ ST'ye göre dilin, herhangi bir anlam kaybı olmaksızın zamansal

¹⁴⁵ Aynı yer.

¹⁴⁶ A.g.e., s. 72.

¹⁴⁷ Aynı yer.

¹⁴⁸ Aynı yer.

¹⁴⁹ A.g.e., s. 73.

kiplerden soyutlanabilir olması, geçmiş, şimdi ve geleceğin olaylar için özsel olmadığını gösterir.¹⁵⁰ *

ST, benzer şekilde, psikolojik indirgeme yöntemini kullanarak, zamansal akışın ve zamansal oluşun dış dünyada bir gerçekliğinin olmadığını ispatlamaya çalışır. ST'nin bu düşüncesini en açık biçimde Russell dile getirir. Russell'a göre, özne ile nesne arasındaki zaman ilişkisi ile, nesne ile nesne arasındaki zaman ilişkisinin birbirinden ayırt edilememesi, psikoloji ve zaman metafiziği arasındaki karışıklığın en önemli sebebidir. Ona göre *daha önce* ve *daha sonra*, nesne ile nesne arasındaki zaman ilişkisinden ortaya çıkarken, *geçmiş*, *şimdi* ve *gelecek*, özne ile nesne arasındaki zaman ilişkisinin bir sonucudur. Tecrübenin olmadığı bir dünyada, geçmiş, şimdi ve gelecek var olamazken, daha önce ve daha sonra böyle bir dünyada var olabilecektir.¹⁵¹ Russell, özne ile nesne arasındaki zaman ilişkisini *zihni zaman* (mental time), nesne ile nesne arasındaki zaman ilişkisini ise *fiziki zaman* (physical time) olarak adlandırır.¹⁵² Zihni zamana özgü geçmiş, şimdi ve gelecek gibi niteliklerin, fizikî zamana atfedilmesi, bu niteliklerin nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Oysa "Russell'a göre, olaylar için "gelecekte", "şimdi" ve "geçmişte olmak" gibi değişen nitelikler söz konusu değildir. Bir olayın değişmeyen zamansal niteliği, başka bir olaydan (veya olaylardan) önce ya da sonra

¹⁵⁰ Aynı yer.

* Dilsel indirgeme konusu, din felsefesi açısından daha çok Tanrı'nın zamansal olgular hakkındaki bilgisi ile ilgili tartışmalarda önem taşımaktadır. Tanrı'nın zamansal olgular hakkındaki bilgisi çalışmamızda ele alacağımız temel konular arasında yer almadığı için bu kısımda dilsel indirgeme ile ilgili tartışmaların ayrıntısına girmeyeceğiz. Bu konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. D. H. Mellor, *Real Time*, Cambridge, London: Cambridge U.P., 1981; Quentin Smith, *Language and Time*, New York: OUP, 1993; Richard Gale, *The Language of Time*, London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

¹⁵¹ Bertrand Russell, "On the Experience of Time", *The Collected Papers of Bertrand Russell*, (Der. K. Blackwell vd.), London: George Allen and Unwin Pub., c. 7, 1983, s. 64.

¹⁵² Gale, *The Philosophy of Time*, s. 73.

olmasıdır.”¹⁵³ ST’ye göre, zamansal akış, dolayısıyla zamansal kipler zihne bağlı olduğu için, ŞİMDİ’nin, DT’nin iddia ettiği gibi, ontolojik olarak ayrıcalıklı bir konuma sahip olması da söz konusu değildir. DT’ye göre, aynı olay, farklı zamanlarda, “şimdi”den *daha öncedir*, *daha sonradır* veya onunla *eşzamanlıdır*. Buna karşılık ST’de “şimdi” diye bir şey var olmadığı için, değişen zamansal ilişkiler de mevcut değildir.¹⁵⁴ ST açısından bir olayın, geçmişte, şimdide veya gelecekte meydana geldiğini veya geleceğini söylemek, aslında, bu ifadeleri dile getiren kişinin perspektifi ile ilgilidir. Başkan Kennedy suikastının *burada* meydana gelip gelmediği, konuşmacının perspektifine bağlıdır. Benzer şekilde suikastın *şimdi* olup olmadığı da eşit biçimde öznelir.¹⁵⁵

Yine ST’ye göre, bizim belli olayları, sözgelimi bir baş ağrısını, şimdi olarak tecrübe etmemiz, tecrübe edilen olayın “şimdilik” gibi özel bir niteliğe sahip olduğu anlamına gelmez. ST açısından, bir olayı tecrübe ettiğimizde veya bir olaydan haberdar olduğumuzda, tecrübemizin ve haberdarlığımızın bilincinde oluruz. Bu sebeple, şimdi hakkındaki tecrübemiz ile bu tecrübeye ilişkin bilincimiz arasında yakın bir ilişki vardır; bir insan için bilincinde olduğu tecrübe *şimdi* olarak bilinir.¹⁵⁶ Eğer bir insan t_1 ’deki bir tecrübenin t_1 ’de kipsiz olarak gerçekleştiğinin bilincinde olursa, tecrübesinin şimdi olduğunu bilir.¹⁵⁷ Daha açık ifade etmek gerekirse, ST’ye göre, olaylar, kipsiz olarak ardıllık içerisinde meydana gelir; şimdinin tecrübesi, kipsiz olarak meydana gelen bir olayın meydana geldiği anda bilincinde olmaktır.

¹⁵³ Arda Denkel, “Her Dönem Gündemde Olan Bir Soru: Zaman Akıyor mu?”, Arda Denkel, *Düşünceler ve Gereçekler II*, İstanbul: Göçebe Yay., 1997, s. 116.

¹⁵⁴ Oaklander, *The Ontology of Time*, s. 194.

¹⁵⁵ Bradley Dowden, “Time”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/time.htm>.

¹⁵⁶ Oaklander, *The Ontology of Time*, s. 229.

¹⁵⁷ Aynı yer.

ST'nin önde gelen savunucularından Oaklander, zamana ilişkin tecrübemizi, mekan konusundaki tecrübemizle karşılaştırarak şöyle açıklar:

Biz mekandayız ve şeyleri mekansal bir bakış açısıyla tecrübe ediyoruz. Ben *buradayım*, çünkü, bazı yerlerden uzaktayım, başka bazı yerlere yakıным. Dolayısıyla 'Hangi şeyler burada vardır?' sorusunun yanıtı, içinde sorunun sorulduğu yere bağlıdır. Benzer şekilde 'Hangi olaylar şimdi vardır?' sorusunun yanıtı, içinde sorunun sorulduğu zamana bağlıdır. Tam şimdi, masamın üzerindeki saate baktığımda, saat, 11 Eylül 2003 sabah 10:00'dur ve böylece, benim saate bakma tecrübem (ki ben bunun bilincindeyim), benim tarafımdan şimdi olarak bilinir. Hangi olayların şimdi, hangi nesnelere burada olduğunu bilebilmemizi sağlaması için olayların şimdi, nesnelere burada gibi özel niteliklere sahip olduklarını var saymak için hiçbir sebep yoktur.¹⁵⁸

Görüldüğü üzere, ST, zamansal kiplerin dış dünyada herhangi bir gerçekliğe tekabül etmediğini, ŞİMDİ'nin ontolojik olarak ayrıcalıklı bir konumu olmadığını, evrenin tarihini oluşturan bütün olayların kipsiz olarak birlikte var olduğunu, zamansal oluş/akış fikrinin insanın dış dünyayla ilişkisinin bir sonucu olduğunu, algıdan bağımsız olarak düşünüldüğünde nesnelere arasında sadece değişmez ilişkilerin bulunduğunu savunmaktadır. ST, felsefî bir sorun olduğu kadar, özellikle fizik ile ilgili bilimsel tartışmalara da konu olmaktadır. Çağdaş fizikçilerin ortaya koyduğu bir kısım yeni teoriler, özellikle Einstein'ın görelilik kuramı, ST'yi destekleyen sonuçlar ortaya koymuştur. Görelilik kuramı, klasik fizikteki zaman ve mekan anlayışında köklü bir değişime sebep olmuş, zaman ve mekanın birbiriyle ilişkisi konusunda yeni bir anlayışı beraberinde getirmiştir.

¹⁵⁸ Aynı yer.

Daha önce mutlak zaman konusunu incelerken de gördüğümüz gibi, Newton, zamanı ve mekanı birbirinden bağımsız mutlak varlıklar olarak kabul etmektedir. Newton'cu anlayışta mekan ve zaman içerisindeki iki nokta veya iki olay arasındaki zaman aralığı iyi tanımlanmış bir nicelik olarak kabul edilir, yani iyi saatler kullanıldığı sürece, her kim ölçerse ölçsün, bu iki olay arasındaki zaman aralığını aynı ölçeceği düşünülür.¹⁵⁹ Bu anlayışa göre, bütün gözlemciler için tek, mutlak bir zaman akışı söz konusudur.¹⁶⁰ Sözgelimi, yanan iki ışık arasındaki zaman aralığı birilerinin saatine göre 100 saniye ise, bu zaman aralığının çok yüksek bir hızla uçan başka birileri tarafından da 100 saniye olarak ölçüleceği kabul edilir.¹⁶¹ Ancak, Einstein'ın görelilik kuramına göre, belli bir koordinat sistemi veya referans çerçevesi seçilmeden, iki nokta veya olay arasındaki zaman aralığı ölçülemez; ölçülen zaman aralığı gözlemcinin referans çerçevesinden bağımsız değildir.¹⁶²

Görelilik kuramında zaman ölçülerinin gözlemcilerin referans çerçevelerine göre nasıl değişkenlik gösterdiğini daha iyi anlamak için aşağıdaki kurgulama örnek olarak verilebilir:

Uzaya, ışık hızına yakın bir hızla hareket eden bir uzay aracı fırlattığımızı varsayalım. Bizim kendi sistemimizin saatlerine göre atılıştan sonra, 70 yıl geçmiş olsun. Geminin atılışında bebek olan biri şimdi yaşlı bir adamdır. Öte yandan, uzay gemisinde de görünüşte olağan üstü bir şey olmaz. Orada da saatler bildiğimiz gibi çalışmaktadır, içindeki astronotlar normal süreç içinde yaşlanmaktadır. Fizik kanunlarının ve dolayısıyla fizik kanunlarının uzantısı olan biyolojik kanunların, tüm sistemlerde aynı biçimde işlediğini

¹⁵⁹ Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, (Çev. S. Say, M. Uraz), Milliyet Yay., 1991, s. 37.

¹⁶⁰ Albert Einstein, Leopold Infeld, *Fiziğin Evrimi*, (Çev. Ö. Ünalın), Ankara: Onur Yay., 1972, s. 201.

¹⁶¹ Dowden, a.g.md., <http://www.iep.utm.edu/t/time.htm>.

¹⁶² Steven Savitt, "Being And Becoming in Modern Physics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/spacetime-become/>.

hatırlayalım. Yani uzay gemisinde de yıllar geçmekte, insanlar yaşlanmakta, arada bazıları ölmektedir. Uzay gemisi saatlerine göre aradan 70 yıl geçmiştir. Eğer dünya ile hiçbir bağlantıları yoksa astronotlar hiçbir olağan dışı şey görmeyeceklerdir. Gemide saatler dünyada olduğu şekilde çalışmaya devam ediyor gözükmemektedir. Büyük sürpriz astronotları dünyaya döndüklerinde beklemektedir. Çünkü kendi ölçeklerine göre 70 yıl geçtiğini (haklı olarak) sanmalarına karşın, dünyada 70 yıl değil, 200 yıl geçtiği gerçeği ile karşı karşıya geleceklerdir. Hiç farkında olmamalarına karşın saatler, sahip oldukları büyük hız dolayısıyla dünyadakinden çok daha yavaş çalışmıştır.”¹⁶³

Görelilik kuramı açısından bu saatlerden hangisinin daha doğru olduğunu sormak anlamsızdır. Çünkü her ikisinde de gözlemciler zamanı kendi referans çerçevelerine göre ölçmektedir ve kendisine göre bu iki zaman ölçüsünden hangisinin daha doğru olduğunu tespit edebileceğimiz mutlak bir zaman mevcut değildir. Dolayısıyla, zamansal ölçülerin, esas alınan koordinat sistemi veya referans çerçevesine göre değişiklik gösteriyor olması, zamanın, DT'nin ileri sürdüğü gibi, şimdinin sürekli ilerlemesiyle gerçekleşen, insanların bakış açılarından bağımsız nesnel bir akışı olmadığını gösterir. Einstein şimdinin tecrübesinin insanlar için geçmiş ve gelecekte farklı olarak özel bir anlam ifade ettiğini, ancak bu önemli farklılığın fizikte bulunmadığını, bulunamayacağını ifade etmiştir.¹⁶⁴

Görelilik kuramı, zamansal aralıkların ölçüsü ile ilgili klasik fizik anlayışında köklü bir değişime sebep olmasının yanı sıra, mekan ve zamanın birbiriyle ilişkisi konusunda da farklı bir anlayış geliştirmiştir. Klasik fizikte, mekanın, en, boy ve yükseklik olmak üzere üç boyutu olduğu, zamanın mekandan bağımsız olduğu

¹⁶³ Ümit Erol, “Evren ve Geometri”, <http://historicalsense.com/Archive/Fener55.htm>.

¹⁶⁴ Savitt, a.g.md., <http://plato.stanford.edu./entries/spacetime-become/>.

düşünülmekteydi. Einstein'a göre zaman ve mekan arasındaki görünüşteki ayırım, insan zihninin ürettiği yapay bir ayırımdır.¹⁶⁵ Görelilik kuramı açısından, zamansal ölçülerin mekandan, mekansal ölçülerin zamandan bağımsız olarak tespit edilememesi, mekan ve zamanın birbirinden ayrı olmadığını, bunun yerine “mekan-zaman” (space-time) olarak adlandırılan tek bir varlığı kabul etmeyi gerektiriyordu. * Mekan-zaman anlayışına göre, zaman, mekanın dördüncü boyutudur ve eni boydan ayırmak ne kadar anlamsızsa, zamanı diğer üç boyuttan ayırmak da o kadar anlamsızdır.¹⁶⁶ Dört boyutlu evren anlayışı ezeliçilik (eternalism) olarak da adlandırılmaktadır. Bu anlayışa göre, zamansal ilişkilerle mekansal ilişkiler arasında düzlem farkı bulunmamaktadır, yani “zamansal şimdi (*şimdi*), mekansal şimdi (*burada*) den daha özel veya gerçek değildir.”¹⁶⁷ *Şimdi* tıpkı *burada* gibi öznenin perspektifi ile ilgilidir.¹⁶⁸ Görelilik kuramıyla birlikte gelişen dört boyutlu evren anlayışının, zamansal ilişkilerle mekansal ilişkiler arasında nitelik farkı bulunmadığını, *şimdi* ve *burada* gibi ilişkilerin, kişilerin perspektifi ile ilgili olduğunu ortaya koymuş olması, ST'nin, ŞİMDİ'nin ontolojik olarak ayrıcalıklı bir konuma sahip olmadığı görüşünü desteklemektedir.

Sonuç olarak, ST, zamansal akış/oluş fikrinin dış dünyada bir karşılığının olmadığını, zamanın mahiyetinin değişmez zamansal ilişkilerle açıklanabileceğini, geçmiş, şimdi ve geleceğin hem dilsel hem de psikolojik olarak daha önce, daha sonra ve eşzamanlılığa indirgenip, bunlara göre analiz edilebileceğini savunur. ST'ye göre, evrende ŞİMDİ'nin hareket etmesiyle meydana gelen gerçek bir zamansal oluş

¹⁶⁵ Erol, a.g.md., <http://historicalsense.com/Archive/Fener55.htm>.

* Klasik fizikteki zaman ve mekan ayrılığının, görelilik kuramı ile birlikte nasıl, mekan-zaman olarak değişikliğe uğradığı konusunda daha geniş bilgi için bkz. Einstein, Infeld, a.g.e., ss. 194-202; Hawking, a.g.e., ss. 40-55.

¹⁶⁶ Erol, a.g.md., <http://historicalsense.com/Archive/Fener55.htm>.

¹⁶⁷ Savitt, a.g.md., <http://plato.stanford.edu/entries/spacetime-become/>.

¹⁶⁸ Aynı yer.

yoktur; evrenin tarihini oluşturan olayların hepsi kipsiz olarak birlikte vardır. Ayrıca, görelilik kuramı ve dört boyutlu evren anlayışı gibi çağdaş bilimsel görüşler, ST'nin temel tezlerini önemli ölçüde desteklemektedir.

B. YARATMA İLE İLGİLİ BAZI TEMEL KONULAR

Geleneksel teizmde, Tanrı'nın dışındaki her şeyin, varlığını Tanrı'ya borçlu olduğu kabul edildiği için bu anlayışta yaratma sıfatı, İlâhî nitelikler arasında çok önemli bir konuma sahiptir. Ancak, Tanrı'nın yaratma filini nasıl gerçekleştirdiği, evrenin yoktan mı yoksa önceden var olan bir şeyden mi yaratıldığı, yaratmanın ezeli mi zamansal mı olduğu ve ilk yaratmadan sonra evrenin varlığının nasıl idame edildiği konusunda önemli tartışmalar yapılmaktadır. Bu kısımda, yaratma ile ilgili bu ve benzeri sorunları ve getirilen değişik çözüm önerilerini ana çizgileriyle ortaya koymaya çalışacağız.

1. Yoktan Yaratma Anlayışı

Evrenin kökeninin ne olduğu sorusu, felsefî düşüncenin en erken dönemlerinden itibaren filozofların başlıca ilgi alanları arasında yer almış ve İlk Çağ Grek felsefesinde, “Yoktan yok çıkar” (ex nihilo nihil fit) düşüncesinin de tesiriyle, evrenin, ezelden beri var olduğu kabul edilen, su, ateş, toprak veya heyula gibi maddi bir öğeden var edildiği düşünülmüştür. Özellikle, Eflâtun'un ve Aristo'nun felsefesinde, Tanrı, kendisi ile birlikte bulunan ezeli bir maddeye şekil veren veya kaosu kozmosa dönüştüren bir “mimar” veya bir fâil/gaî sebep olarak tasavvur edilmiştir. Dolayısıyla, İlk Çağ Grek felsefesinde evrenin kökeni ile ilgili

tartışmalarda, “metafizikî dualizmin”¹⁶⁹ ön plana çıkan bir açıklama tarzı olduğu söylenebilir.

Evrenin varlığının başlangıcı ile ilgili teistik düzlemde yapılan tartışmalara baktığımızda, bu anlayışta evrenin, önceden var olan bir nesneden değil, yoktan var edildiği (creation ex nihilo) kabul edilmektedir. Buradaki, “yoktan” ifadesi, yokluğun, kendisinden varlığın çıktığı bir şey olması anlamında değil, alemin, önceden var olan hiçbir şey olmaksızın (la min şey) yaratıldığını ifade etmek üzere kullanılmaktadır.* Klasik teistik anlayışta Tanrı, kendi dışındaki her şeyin yaratıcısı olarak tasavvur edildiği için, varlıklar, yaratıcı ve yaratılmış olmak üzere temelde iki kategoride değerlendirilmekte ve bunlar arasında hiçbir şeyin bulunmadığına inanılmaktadır.¹⁷⁰ Tanrı’nın yaratıcı fiili ortaya çıkmadığında, sadece Tanrı vardır. Gazâlî bu durumu, “Tanrı var(dı), âlem yoktu.”¹⁷¹ biçiminde dile getirir. Daha sonra Tanrı’nın yaratması ile yaratılmış varlıklar meydana gelir: “Tanrı var(dı), âlem vardı.” Tanrı’nın dışındaki bütün varlıklar Tanrı’nın yaratması ile ortaya çıktığı için, kelamcılar, Tanrı’nın dışındaki her şeyi, Tanrı’nın varlığının belirtisi/alameti olması

¹⁶⁹ Paul Copan and William L. Craig, *Creation Out of Nothing*, Michigan, Grand Rapids: Baker Academics, 2004, s. 15.

* Prof. Atay, Farabi’nin bu konudaki düşüncesini şöyle ifade eder: “Yoktan var etme demek, bir nesneden var etmek anlamına gelebilir. Bunun için Farabi, gerçekten yokluk, somut yokluktan yaratılmayı kesinlikle anlatmak için başka bir sözü kullanır. Bu söz “ma min şey= not from something= bir şeyden değil, hiçten” sözüdür. “La şey= nothing= bir şey değil” olarak Türkçe’ye çevirdiğimizde de gösterdiği anlam, hiçbir, tam ve mutlak yokluk anlamında değildir. Türkçe’de de “bir şey değil” sözünden “bir şeydir”, fakat belli, belirli ve önemli, anılmaya değer bir nesne değildir, anlamını verir ... “la şey” mutlak yokluk, hiçlik anlamına da gelirse de, ayrıca açıklanmaya muhtaç olur. Bundan dolayı “min la şey”= from nothing= “bir şeyden değil” nesnesizden, diye tercüme edebileceğimiz bu sözdeki “şey”in belirsiz olduğunu anlatıyor. Böylece bir şeyden değil, demek, bir şeydendir, ama o şey belli ve belirli, sınırlı bir şey değildir demektir. Bu gibi çeşitli anlama ve yanlış kavrama yer vermemek için, Farabi “la min şey= not from something= hiçbir nesneden değil sözünü kullanmıştır.” Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1974, ss. 136-137.

¹⁷⁰ Copan and Craig, a.g.e., s. 15.

¹⁷¹ Gazâlî, *Tehâfut el-Felâsife*, A Parallel English-Arabic Text, (Çev. M. Marmura), Provo, Utah: Brigham Young U.P., 1997, s. 31. Benzer bir yaratma düşüncesi daha önce Augustinus tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. St Augustine, a.g.e., s. 285.

bakımından “âlem” olarak adlandırmışlardır.¹⁷² Tanrı'nın kendi dışındaki her şeyi yaratmış olması, yaratmadığı durumda sadece Tanrı'nın var olduğu; yaratılanların varlıklarından önce yokluğun bulunduğu yani, yaratmanın, yoktan yaratma biçiminde gerçekleştiği anlamına gelmektedir.

Yoktan yaratma meselesi ile ilgili en önemli kavram, “yokluk/madum” kavramıdır. Ancak, yokluk kendi başına düşünilemeyen, sadece varlığın olumsuzlanması/nefyedilmesi ile anlaşılabilen bir içeriğe sahip olduğu için, yokluğun neliği, var olan somut veya soyut nesnelere varoluş özelliklerine bakılarak anlaşılmaya çalışılmıştır.¹⁷³ Metafizik bir konu olan âlemin yoktan yaratılması meselesi etrafındaki kelâmî ve felsefî tartışmalara bakıldığında, bu konunun, temelde, ontolojik bir sorun olarak ele alındığı ve farklı varlık anlayışlarının, yaratmanın nasıllığını açıklama konusunda da değişik yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olduğu görülmektedir. Sözelimi Nesefî, âlemin yaratılması/hudûsu ile neyin kastedildiğini daha iyi anlamak için, âlem sözcüğünün ne anlama geldiğine ve âlemin nelerden oluştuğuna bakmak gerektiğini söylemektedir.¹⁷⁴

Kelamcılar, âlemi, daha önce de söylediğimiz gibi, “Allah Teâlâ'dan hariç olup da (Hakk ve) Sâni'in bilinmesine vasıta olan tüm varlıklar,”¹⁷⁵ veya “mevcudiyetinin mebdei ve illeti olan varlığa alâmet teşkil etmeye elverişli olan her şeyin ismidir,”¹⁷⁶ şeklinde tanımlamaktadırlar. Âlemin hangi varlıklardan oluştuğuna gelince, farklı adlandırmalar söz konusu olmakla beraber, alemdeki varlıklar, temelde, a'yân ve a'râz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. A'râz, kendi kendine var

¹⁷² Süleyman H. Bolay, “Âlem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul, 1989, s. 357.

¹⁷³ İbn Sînâ, *en-Necât*, Mısır: Matbaatu's-Saade, 1331, s. 164; Mahmut Ay, *Sadrüşşeri'a'da Varlık: Ta'dîlu'l-'ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*, Ankara: İlâhiyât, 2006, s. 154.

¹⁷⁴ Ebu'l Muîn en-Nesefî, *Tabsîratü'l Edille Fî Usûli'd-Din*, (Haz. H. Atay), Ankara: DİB, 1993, c. I, s. 62.

¹⁷⁵ Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akâidi*, (Haz. S. Uludağ), İstanbul: Dergah, 1999, s. 123.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 134.

olması imkansız olan şey olarak tanımlanırken, a'yân, bir mahalle ihtiyaç duymaksızın kendi kendine var olan şey olarak tanımlanmaktadır.¹⁷⁷ A'yânın bileşik olanları cisim, bileşik olmayanları ise cevher olarak adlandırılmaktadır.¹⁷⁸ Âlemdaki varlıklar bu şekilde a'yân ve a'râz olmak üzere ikiye ayrıldıktan sonra, bunların her birinin varlığını yokluğun önceleyip öncelemediği, yani bunların “hâdis”^{*} olup olmadığı sorusunun cevabı aranmaktadır.

A'yânın kendi başına var olduğunu belirtmiştik. Ancak, “kelamcılara göre, <<bir şeyin bizatihî kâim olması>>, uzayda ve boşlukta kendi kendine yer kaplaması (tahayyuz); yer kaplama konusunda, yer kaplayan (mutahayyiz) başka bir şeye tabi ve bağlı olmaması anlamına gelmektedir.”¹⁷⁹ Kendi kendine yer kaplayan şey basit ise, buna “cevher”, “cevher-i ferd” veya “cüz-i lâyetecezza” gibi isimler verilmektedir. Yani, “cevher” veya “cüz-ün lâyetecezza” adı verilen atomlar, varlığın en küçük birimleri olarak kabul edilmektedir. Cevherlerin bir araya gelmesi ile cisimler meydana gelmektedir. A'râzlara gelince, bunlarla renk, koku, tat, hareket ve sükûn gibi kendi kendine var olamayan, ancak cisim ve cevherlerle birlikte var olabilen nitelikler kastedilmektedir.¹⁸⁰ A'râzların varlığını yokluğun öncelediğini anlamak için, hareketi düşünelim. “Var olan hareket hâdistir. Zira ona yokluk âriz olmaktadır. Kendisine yokluk âriz olan her şey hâdistir. O halde mevcut hareket de hâdistir. Hareket gelince sükûn, sükûn gelince hareket yok olmaktadır.”¹⁸¹ A'râzlar kendi başına var olamadıkları için cevherlere veya cisimlere bağlı olarak var

¹⁷⁷ Nesefî, a.g.e., ss. 62-63.

¹⁷⁸ A.g.e., s. 64.

* Hâdis sözcüğü terim olarak, varlığı için başlangıç noktası olan şey, yani öncesinde yokluk bulunan varlık anlamına gelmektedir. Bkz. Taftazânî, a.g.e., s. 177. Mütakellimîn açısından, âlemin yaratılması, hâdis olması anlamına gelmekte, hâdis olması ise varlığını yokluğun öncelediğini, yani âlemin yoktan yaratıldığını göstermektedir. Dolayısıyla, âlemin yoktan yaratılmış olduğunu ileri sürebilmek için, hâdis olduğunu ispatlamak gerekmektedir.

¹⁷⁹ Taftazânî, a.g.e., s. 125.

¹⁸⁰ A.g.e., s. 130.

¹⁸¹ A.g.e., s. 131.

olabilirler; a'râzların cevherlerle ve cisimlerle birlikte var olabiliyor olması, cevherlerin ve cisimlerin hâdis varlıklara mahal olduğu anlamına gelir ve “havâdisten hali olmayan, hâdis şeylere mahal olan şey de hâdistir.”¹⁸²

Görüldüğü üzere kelamcılar, âlemdeki varlıkların, ister a'yân ister a'râz olsun, hepsinin hâdis olduğunu, yani varlıklarını yokluğun öncelediğini kabul etmektedirler. Onlara göre, Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar, var oluş tarzları itibariyle yokluğu kabul edebilecek veya yoklukları düşünülebilecek bir özelliğe sahiptir. Var olmadan önce yokluk halinde bulunan varlıkların, var edilmeleri ancak yokluğu düşünemeyen zorunlu bir varlığın yaratması ile mümkün olmakta ve hâdis varlıkların varlığı, Tanrı'nın varlığının en önemli delili (ispat-ı sâni) olarak düşünülmektedir. Burada konumuz açısından önemli olan nokta, kelamcıların, âlemin yoktan yaratıldığı yönündeki görüşlerini, âlemi oluşturan unsurların özelliklerini inceleyerek açıklamaya çalışmalarıdır. Kelamcılara göre, Tanrı dışındaki bütün varlıkların varlığını, yokluk öncelemektedir. Bu durumda bütün varlıklar Tanrı'nın yaratıcı fiilinin kapsamına girmekte ve Tanrı'nın kendi dışındaki her şeyi yoktan yarattığı kabul edilmektedir.

Ancak bir kısım filozof, özellikle İbn Sînâ, kelamcıların, yoktan yaratma anlayışlarını, âlemin hudûsuna dayalı olarak açıklama çabalarını yetersiz bulur. İbn Sînâ'ya göre, bir varlığın hâdis olması, onun varlığından/var olmasından önce mutlak bir yokluğun bulunduğu anlamına gelmez. Bir şeyin var olabilmesi için, var olmadan önce varlığının mümkün olması gerekir. Daha açık bir ifadeyle, “bir şey hâdis olduğu

¹⁸² A.g.e., s. 132.

için mümkün olmamış, mümkün olduğu için hâdis olmuştur. Bunun anlamı, var olma imkanının, bilfiil ‘varoluş’tan önce gelmiş olmasıdır.”¹⁸³

İbn Sînâ’ya göre,¹⁸⁴ her hâdisin, hudûsundan önce varlığı ya mümkündür ya da muhaldir. Muhal olması imkansızdır, çünkü varlığı önce muhal olan bir şeyin sonra mümkün olması imkansızdır. Hâdisin varlığının muhal olması imkansız olduğuna göre, diyor İbn Sînâ, varlığının imkanı ya vardır ya da yoktur. Varlığının imkanının yok olması, mümkün değildir. Çünkü önceden varlığının imkanı mevcut olmayan bir şey (bilfiil) var olamaz. Bu durumda bilfiil var olan bir şey var olmadan önce varlığının imkanının mevcut olmuş olması gerekir. Âlemin varlığının imkanının başlangıcı yoktur.¹⁸⁵ Fâilin (Tanrı’nın) kudreti, varlığın imkanına taalluk etmez; fâil varlığın imkanına güç yetiremez.¹⁸⁶ Tanrı’nın varlığın imkanına güç yetirememesi düşüncesini daha iyi anlayabilmek için âlemin varlığının imkanının ezelf olduğunu değil de bir başlangıcının olduğunu düşünelim. Eğer âlemin varlığının imkanının başlangıcı varsa, başlangıcından önce onun imkansız olması gerekir. Âlemin varlığının imkansız olduğunun düşünülmesi halinde bu, Tanrı’nın onun üzerinde hiçbir kudreti olmadığı anlamına gelecektir.¹⁸⁷ Bu sebeple, Tanrı’nın kudretini ve yaratmasını açıklayabilmek için âlemin varlığının imkanının, âlemin yaratılmasından önce mevcut olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Varlığın imkanının ezelifliği, Tanrı’nın kudretinin taallukunu açıklayabilmeyi mümkün kıldığı için, Tanrı’nın kudretinin varlığın imkanına taalluk etmemesi, bir kudret meselesi olarak düşünülmemiştir.

¹⁸³ Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde’nin Felsefî ve Kelamî Görüşleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2000, s. 216.

¹⁸⁴ İbn Sînâ, *en-Necat*, ss. 356-357.

¹⁸⁵ Gazâlî, a.g.e., s. 39.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, a.g.e., s. 356.

¹⁸⁷ Gazâlî, a.g.e., s. 40.

İbn Sînâ'ya göre, varlığın imkanının, bilfiil varoluşundan önce geldiğini söylemiştik. Ancak ona göre, varlığın imkanı, izafî bir özelliğe sahip olup, kendi başına var olamaz ve kendisine izafe edileceği bir mahalle ihtiyaç duyar.¹⁸⁸ Maddenin* dışında bir mahal olmadığı için varlığın imkanı maddeye izafe edilir.¹⁸⁹ Madde sıcaklığı, soğukluğu, siyahlığı, beyazlığı, hareketi ve sükunu kabul eder, yani bunların hepsinin maddede gerçekleşmesi mümkündür. Bu sebeple, imkan, madde için bir nitelik haline gelir.¹⁹⁰ Varlığın imkanı hâdis varlıktan önce geldiğine ve ancak maddeye bağlı olarak var olabildiğine göre, “her hadisin öncesinde madde bulunmaktadır.”¹⁹¹

Gazâlî, kendisinin de Tehâfüt'te özet olarak yer verdiği İbn Sînâ'nın yukarıdaki görüşlerini tenkit etmektedir. O, imkan, imkansızlık ve zorunluluk gibi modal kavramların zihnin ürettiği kavramlar olduğunu, bunların dış dünyada bir gerçekliğe sahip olmadığını kabul etmektedir.¹⁹² Ona göre, varlığın imkanının, kendisine izafe edileceği başka bir varlığı gerektirdiğinin kabul edilmesi halinde, imkansızlığın da kendisine izafe edileceği bir varlığı gerektirdiğini düşünmemek için bir sebep yoktur.¹⁹³ Ancak, imkansızlığın kendi başına bir gerçekliği bulunmadığından, imkansızlığın kendisine bağlı olarak var olabileceği bir maddenin mevcut olması da mümkün değildir.¹⁹⁴ Görüldüğü üzere, İbn Sînâ, varlığın imkanının gerçekliğini savunurken, Gazâlî bunun itibari olduğunu ileri sürmektedir.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, a.g.e., s. 358; Gazâlî, a.g.e., s. 41.

* İbn Sînâ maddenin, “mevzu” veya “heyula” olarak da adlandırılabilceğini söylemektedir. Bkz. İbn Sînâ, a.g.e., s. 358.

¹⁸⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 41.

¹⁹⁰ Aynı yer.

¹⁹¹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 358.

¹⁹² Gazâlî, a.g.e., s. 42; Taneli Kukkonen, “Possible Worlds in the *Tahâfut al-Falâsifa*: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency”, *Journal of The History of Philosophy*, 38:4, 2000, s. 488.

¹⁹³ Gazâlî, a.g.e., s. 42.

¹⁹⁴ Aynı yer.

İzmirli İsmail Hakkı'nın aşağıdaki ifadeleri, varlığın imkanının varlıksal statüsü ile ilgili tartışmaların özeti niteliğindedir:

Vücûb ile imkânın sıfat-ı vücudiyye veya itibariyyeden olması mütekellimin ile felâsife arasında muhtelefü'n-fihtir. Felâsifeye göre sıfat-ı vücudiyye, mütekellimine göre sıfat-ı itibariyyedir, hariçte vücûdu yoktur. İmtinâ'nın emr-i itibar-i olması müttfekun aleyhtir... İmkân felâsife indinde emr-i vücûdi olmakla felâsife imkan için bir mahall-i mevcut arıyor. Çünkü imkanın bi-nefsihi kıyâmı müstahildir. Buna mebni hâdis-i mümkün için bir mahall-i mevcut olmak üzere bir madde lazımdır, o madde kadimdir. Mütekellimin imkâna emr-i itibârî demekle mümkün için bir mahall-i mevcuda ihtiyaç yoktur, bununla maddenin kıdemi de lazım gelmez.¹⁹⁵

Farabi ve İbn Sîna gibi filozoflara göre, hâdis bir varlık olan âlemin varlığının öncesinde yokluk değil varlığının imkanı bulunmaktadır ve varlığının imkanı ezeldir. Dolayısıyla, âlem, yoktan değil, ezeli imkandan yaratılmıştır. Ancak, bu görüşe karşı çıkan kelamcılar açısından, imkan, varlıksal değil, itibari bir kavram olduğu için, âlemin yaratılmasından önce hiçbir şey mevcut değildir ve âlem yoktan yaratılmıştır.

Daha önce de söylediğimiz gibi farklı varlık anlayışları, yaratma konusunun ele alınışında da farklılıklara sebep olmaktadır. Filozofların varlık anlayışı ile kelamcılarının varlık anlayışı arasında köklü farklılıklar bulunmaktadır. Atomcu bir varlık anlayışını reddeden filozoflar, varlık ve mahiyet arasında bir ayırım yapmaktadırlar. Felsefe tarihinde, açık biçimde ilk defa Farabi'nin¹⁹⁶ dile getirdiği varlık-mahiyet ayırımına göre, “nesnelerin fiili huzuru (presence) onların

¹⁹⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, (Haz. S. Hizmetli), Ankara: Umran, 1981, s. 162.

¹⁹⁶ Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (Çev. İ. Kalın), İstanbul: İnsan, 1995, s. 132.

‘vücut’larıdır. Onlar, oradadırlar. Tıpkı bizim gibi var olmaktadırlar. Öte yandan bu nesnelere pür ‘vücutlar’ anlamında orada değildirler. Onlar çeşitli varlıklar olarak vardılar: İnsan, at, taş, ağaç, masa, vs. onların ‘vücutlarının’ bu yönüne ‘mahiyet’ denir. Böylece her şeyde ikili bir ontolojik ilke bulunmaktadır. Dünyada karşılaştığımız her bir şey ‘mahiyet’ ve vücut’dan mürekkeptir.”¹⁹⁷ Farabi’ye göre, “etrafımızda bulunan her bir nesnenin bir mahiyeti bir de vücudu (hüviyyeti) vardır. Mahiyet vücut ile aynı değildir ve ne de vücut mahiyet’e dahildir. (Örneğin) insanın mahiyet’i vücut’u ile aynı olsaydı, insanın mahiyet’ini zihninizde canlandırdığımızda, onun vücut’unu da canlandırmış olmamız gerekirdi.”¹⁹⁸

Varlık-mahiyet ayrımı sadece mümkün varlıklar için söz konusu olup, zorunlu varlık olarak Tanrı’nın varlığı için böyle bir ayrım geçerli değildir. Mümkün varlıklar düşünüldüğünde, bu varlıkların bilfiil varlığı ile birlikte mahiyetini de düşünmek gerekmektedir. “Bu noktada argüman çok belirgin bir teolojik renge bürünerek zımnen bir yaradılış ve yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişki meselesi haline gelir. ‘Vücut’ ile ‘mahiyet’ arasındaki ilişki açısından bakıldığında, Yaratıcı, ‘mahiyet’i bizzat ‘vücut’u olan varlık olarak algılanırken, yaratılmış varlıklar, sadece ‘mahiyet’leri ‘vücut’ları ile özdeş olmayan değil fakat aynı zamanda kendi ‘vücut’larının sebebi olma imkanı bulunmayan varlıklar olarak değerlendirilirler.”¹⁹⁹

Varlık ve mahiyet arasında bu şekilde bir ayrım yapıldığında, kendi dışındaki bütün varlıkların yaratıcısı olarak Tanrı’nın yaratma fiilinin kapsamına mahiyetlerin de girip girmediği sorusu gündeme gelmektedir. Başka bir ifadeyle, Tanrı, mahiyetleri de yaratmakta mıdır yoksa yaratma sadece mahiyetlere varlık vermekten mi ibarettir?

Bir kısım filozof, Tanrı’nın mahiyetleri yaratmadığını, yaratmanın mahiyetlere varlık

¹⁹⁷ A.g.e., s. 130.

¹⁹⁸ Farabi, *Kitâbu'l-Fusûs*, Haydarâbad: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1345, s. 2.

¹⁹⁹ Izutsu, a.g.e., s. 140.

vermek biçiminde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.²⁰⁰ Sözelimi Kazvinî, şöyle söylemektedir:

Failin mahiyete etkisi yoktur. Çünkü insanlık bir yaratıcının (câil) yaratması ile olsaydı, onun (yaratıcının) varlığı konusundaki bir şüphe sebebiyle insanlığın insanlık olmasından şüphe etmek gerekirdi. Halbuki fail onun sadece varlığına tesir etmektedir.²⁰¹

Razi, Mu'tezili düşünürlerin de benzer bir görüşü savunduklarını ifade etmektedir:

... Kadı Abdul-Cebbar b. Ahmed Hamedanî ve öğrencileri “mümkün olan yoklar”ın var olmadan önce zat(öz), cevher(ayn) ve gerçek olduklarına ve failin onlara tesiri, onları zat yapmak değil, zatlara varlık vermek olduğuna inandılar.²⁰²

Mahiyetlerin/özlerin yaratılmadığını, yaratmanın sadece mahiyetlere varlık vermekle sınırlı olduğunu savunan filozoflara göre, mahiyetler yaratılmamış olduğu için onların yokluğu düşünülememektedir. Böyle bir anlayışta yoktan yaratma düşüncesini açıklamak oldukça güçtür, çünkü uzay-zaman içerisinde yer alan nesnelerin somut varlıklarının (vücut) bir başlangıcı olsa da soyut varlıkları (mahiyet) için bir başlangıç söz konusu değildir. Bu anlayışa göre, yokluk, mutlak manada bir yokluk değil, mahiyetlerin dış dünyada henüz mevcut olmaması anlamına gelmektedir. Mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu kabul eden bir kısım filozof, bu

²⁰⁰ A.g.e., s. 145.

²⁰¹ Kâtibî Kazvinî, *Hikmetü'l-Ayn*, Salih Aydın, *Kâtibî Kazvinî'nin Hikmetü'l-Ayn Adlı Eserinin Tahkik ve Tecümesi*, Ankara: A.Ü.S.B.E., 2001, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 24; İbn Sînâ'nın, kayısı yediği bir esnada sorulan, “Mahiyetler yaratılmış mıdır?” sorusuna, “Allah kayısıyı kayısı yapmadı, kayısıya varlık verdi,” biçiminde cevap verdiği rivayet edilmektedir. Bkz. İsmail Gelenbevî, *Hâşiye ael-Celal Mine'l-Akâid*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1307, s. 34.

²⁰² Fahreddin Razi, *el-Muhassal*, (Çev. H. Atay), Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002, s. 49; Mahiyetlerin yaratılması meselesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Şemsuddîn es-Semerkandî, *es-Sahâi'fu'l-İlâhiyye*, (Haz. A. A. Şerif), Kuveyt, 1985, ss. 105-108.

düşünceleri ile Tanrı'nın mutlak kudretini bir arada tutarlı biçimde izah edebilmek için, mahiyetlerin ontolojik açıdan bütünüyle bağımsız olmadıklarını, bunların "Tanrı'nın zihninde"²⁰³ bulduklarını söylemişlerdir. Sözelimi Anselm,²⁰⁴ yaratıcının zihninde yaratacağı şeyin bir örneği, modeli olmaksızın yaratmanın mümkün olamayacağını, dünyanın yaratılmasından önce, Tanrı'nın zihninde mevcut olması gerektiğini söylemektedir.

Diğer taraftan başka bir kısım filozof, mahiyetlerin de yaratılmış (mec'ûl) olduğunu kabul etmektedir. "Kim mahiyetler yaratılmamış derse, şeylerin hakikatlerinin sebebini inkar etmiş olur,"²⁰⁵ diyen İbn Kemal'e göre, yaratma fiili sadece mahiyetlere varlık vermekle sınırlı değil, aynı zamanda mahiyetleri de içine almaktadır. Bu anlayışa göre, yokluk mahiyetlerin varlığını da öncelemektedir. Dolayısıyla, Tanrı'nın, kendi dışındaki her şeyi yaratan bir varlık olarak, mahiyetleri de yarattığı kabul edilmektedir.

Kelamcılar yaratmayı hudûs veya tekvîn gibi kavramlarla ifade ederlerken, filozofların varlık ve mahiyet arasında ayırım yapmaları, yaratma konusunda kelamcılardan farklı bir kavramsallaştırmaya gitmelerine sebep olmuştur. İbn Kemal, yaratma ile ilgili bu kavramları şöyle ifade etmektedir:

İcad, mutlak olarak varlık vermektir.

İhdas, bir şeye yokluktan sonra varlık vermek (icad) tir.

İhtira, bir şeyi hiçbir şey olmaksızın yaratmak (ihdas) tır.

İbda, bir defada hiçbir şey olmaksızın yaratmak (ihtira)tır.²⁰⁶

²⁰³ Copan and Craig, a.g.e., s. 189.

²⁰⁴ St Anselm, *Monologium*, *St. Anselm: Basic Writings*, (İng. çev. S. N. Deane), 2. Bsm., La Selle: Open Court Pub. Comp., 1962, ss. 101-102.

²⁰⁵ İbn Kemal, "Risale fi Beyani Ma'na'l-Ca'l ve Tahkiki Enne Nefse'l-Mahiyete Mec'uletun", Furat Akdemir, *İbn-i Kemal'in Hayatı, Eserleri ve Yaratma Anlayışı*, Ankara: A.Ü.S.B.E., 2001, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ek kısmında, s. 10.

²⁰⁶ A.g.e., s. 1.

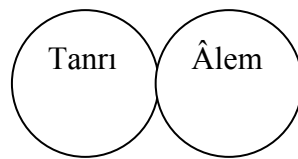
Yaratma ile ilgili yukarıdaki kavramların birbiriyle ilişkisinde dikkat çekici husus, sonra gelen her bir kavramın kendinden önceki kavramı içine alması ve en son aşamada yaratmanın, “bir defada hiçbir şey olmaksızın yaratmak,” anlamına gelen “ibda” kavramıyla ifade edilmesidir. Mahiyetlerin yaratılmamışlığını savunan filozoflar, bir şeyi yapmadan önce yapmanın zihninde yapacağı şeyin modelinin/örneğinin bulunması gerektiğini, Tanrı’nın da, uzay-zaman içerisindeki varlıkları, mahiyetlere/ezelî formlara uygun olarak yarattığını söylemektedirler. Bu anlayışa göre mahiyetlerin de yaratılmış kabul edilmesi halinde, mahiyetlerin kendilerine göre yaratılacağı başka mahiyetlerin var olduğunu düşünmek gerekir ve bu sonsuza kadar gider. Bu noktada ibda kavramının önemi belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır. Çünkü ibda biçimindeki yaratmada, yaratma bir defada ve önceden var olan hiçbir şey olmaksızın gerçekleşmektedir. Dolayısıyla, yaratma fiilinin mahiyetleri de içine alması her hangi bir soruna sebep olmamaktadır.

Sonuç olarak, Tanrı dışındaki bütün varlıkların varlığını Tanrı’ya borçlu olduğu ve Tanrı ile birlikte hiçbir varlığın ezeli olarak var olmuş olamayacağı düşüncesi, yoktan yaratma anlayışının arka planındaki en temel sezgilerdir. Klasik teistik anlayışta Tanrı ve yaratılmış varlıklar olmak üzere iki varlık kategorisi kabul edilmektedir. Tanrı’nın yaratıcı fiili ortaya çıkmadığında sadece Tanrı’nın var olduğu, onun dışında hiçbir varlığın bulunmadığı düşünülmektedir. Hiçbir şeyin yaratılmadığı durumda sadece Tanrı var olduğuna göre, sonradan yaratılan varlıkların yoktan yaratılmış olması, yani varlıklarını yokluğun öncelemesi gerekir. Ancak, yokluk kendi başına düşünülebilecek bir kavram olmadığı için, alemin yoktan yaratılması, alemin ve alemini oluşturan parçaların yokluğunun imkanının araştırılması ile ispatlanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla, yokluk ile ilgili tartışmalar

ontolojik düzlemde ele alınmaktadır. Kelamcılar a'yan ve arazlardan oluştuğunu kabul ettikleri alemin varlığını yokluğun öncelediğini, dolayısıyla alemin yoktan yaratıldığını ileri sürerlerken, filozofların varlık ve mahiyet biçiminde bir ayırım yapmaları, yaratma ile ilgili tartışmaların bu ayırma dayalı olarak sürdürülmesine sebep olmuş ve yaratma konusunda farklı bir kavramsallaştırmayı beraberinde getirmiştir.

2. Ezelî Yaratma ve Zamansal Yaratma

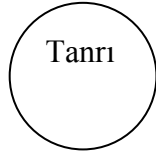
Bir önceki kısımda, klasik teizmde Tanrı'nın kendi dışındaki her şeyin yaratıcısı olarak kabul edildiğini, Tanrı ile alem arasındaki ilişkinin yaratıcı ve yaratılmış ilişkisi olarak tasavvur edildiğini söylemiştik. Ancak bu anlayış içerisinde, yaratma fiilinin ezelî mi yoksa zamansal mı olduğu konusunda farklı görüşler söz konusudur. Bu konuya ilişkin görüş ayrılığının, yaratıcı ve yaratılmış arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki ihtilaftan kaynaklandığı söylenebilir. Bir kısım teistler Tanrı'nın aleme önceliğinin varlıksal (vücûdî/zâtî) bir öncelik olduğunu kabul ederken, başkaları ise Tanrı'nın önceliğinin zamansal (zamânî) olduğunu ileri sürmektedir. Ezelî yaratma(hudûs-u zâtî)yi savunanlara göre, Tanrı alemi yaratmıştır, ancak, Tanrı'nın var olduğu her durumda Tanrı ile birlikte âlem de vardır; Tanrı ile âlem arasında herhangi bir "boşluk" veya "aralık" mevcut değildir.



1. Tanrı var, âlem var.

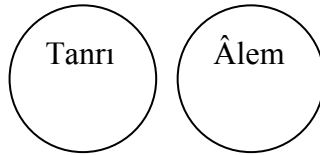
Tanrı ile âlem birlikte bulunmaktadır, ancak Tanrı, bir'in iki'den, sebebin sonuçtan, ışığın gölgeden önce olması anlamında âlemden öncedir. Âlem, varlığını Tanrı'ya muhtaç olması bakımından Tanrı'dan sonradır.

Buna karşılık zamansal yaratma(hudûs-u zamânî)yı savunanlara göre, Tanrı, âlemden sadece varlıksal açıdan değil zamansal bakımdan da öncedir. “Zamansal öncelik, önce gelenle sonra gelenin birlikte bulunmasının mümkün olmadığı bir önceliktir.”²⁰⁷ Âlemin zamansal olarak sonra olması, önce yok iken sonradan var olduğu ve sınırlı bir zaman önce yaratıldığı anlamına gelmektedir. Zamansal yaratmayı savunanlara göre Tanrı'nın varlığı, kendisiyle birlikte âlemin de var olmasını zorunlu kılmaz. Dolayısıyla birinci durumda sadece Tanrı vardır ve Onun dışında hiçbir şey yoktur.



1. “Tanrı var(dı), âlem yoktu.”*

İkinci durumda, Tanrı'nın irade ederek yaratması ile âlem ortaya çıkar.



2. “Tanrı var(dı), âlem vardı.”

²⁰⁷ Alâaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felasife*, (Çev. R. Duran), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990, s. 41.

* Bkz. Gazâlî, a.g.e., s. 31. Gazâlî burada her ne kadar “kâne” ifadesini kullanıyorsa da onun Tanrı'yı zamanın dışında, zaman üstü bir varlık olarak tasavvur ettiği göz önüne alındığında, “kâne” ifadesini, Tanrı'nın zaman içerisinde bulunduğu çağrışımına sebep olacak şekilde “vardı” biçiminde tercüme etmek yerine, “var” olarak karşılamanın daha uygun olacağını düşünüyoruz. Gazâlî'de Tanrı-zaman ilişkisi konusunda daha ayrıntılı ilgi için bkz. Engin Erdem, *Gazâlî ve Swinburne'de Tanrı-Zaman İlişkisi*, Ankara: A.Ü.S.B.E., 2001, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ss. 9-20.

Zamansal yaratmayı savunanlara göre, zaman, yaratma ile birlikte ortaya çıktığı ve yaratmadan önce Tanrı ile âlem arasında hiçbir şey bulunmadığı için, zamansal yaratmayı savunanlar ile ezeli yaratmayı savunanlar arasında önemli bir farklılık olmadığı düşünülebilir. Ancak zamansal yaratmayı savunanlar açısından önemli olan, âlemin yaratıldığı ikinci durumdan sonra Tanrı ile âlem arasındaki durumun nasıl izah edileceğinden daha ziyade, ilk durumda sadece Tanrı'nın var olduğunu ve başka hiçbir şeyin mevcut olmadığını ispatlamaktır. Ezeli yaratma ve zamansal yaratma tasavvurları arasındaki temel ayırmaları bu şekilde ifade ettikten sonra, şimdi, bu iki farklı yaratma anlayışının hangi metafizik ilkelere dayalı olarak ileri sürüldüğünü ve bunlar arasında ne tür ilişkiler olduğunu ana çizgileriyle ele alalım.

Ezeli yaratma anlayışının, birisi Tanrı'nın mükemmelliğinden, diğeri dünyanın doğasından kaynaklanan iki temel çıkış noktası olduğu görülmektedir.²⁰⁸ İlk önce Tanrı'nın mükemmelliği ile ilgili olanları inceleyelim: Ezeli yaratmayı savunanlara göre, Tanrı, âlemin varlığının sebebidir; bir sebep, kendisinden hasıl olacak sonuç veya sonuçlarla ilgili bütün koşullara sahip olduğunda, sonucun ortaya çıkmasını erteleyemez.²⁰⁹ Tanrı, tam ve mükemmel bir varlık olarak her türlü eksiklikten uzaktır. Dolayısıyla sonucun ortaya çıkması için gerekli koşullar ezelde mevcut olduğuna göre sonucun da ezeli olarak sebep ile birlikte bulunması gerekir. Yine ezeli yaratma anlayışını savunanlara göre, Tanrı zorunlu, tam, mükemmel ve mutlak anlamda iyi bir varlık olarak yaratma fiilini erteleyemez. İbn Sînâ bunu şu şekilde ifade eder:

²⁰⁸Rahim Acar, *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's And Aquinas' Positions*, Harvard, Massachusetts: Harvard University, 2002, (Basılmamış doktora tezi), s. 8.

²⁰⁹Gazâlî, a.g.e., s. 15.

Zorunlu Varlık, varlığı tam olandır. Çünkü varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey, noksan değildir ... Özü gereği Zorunlu Varlık sırf iyilik'tir. İyilik, kısaca, her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise, varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk, yokluk olması akımından arzulanmaz, bilakis o, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanır. Dolayısıyla bu durumda gerçekte arzulanın yine “varlık”tır. Binaenaleyh varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinlik'tir. Şu halde iyilik, özetle, her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir ... Şeylerin yetkinliklerini verene de iyilik denilir ... O halde Zorunlu Varlık bu bakımdan da iyilik'tir ...²¹⁰

Görüldüğü üzere, Tanrı, sadece, zorunlu, tam ve mükemmel bir varlık olduğu için değil, fakat aynı zamanda kendi dışındaki şeylere var olma, dolayısıyla mükemmelleşme imkanı veren bir varlık olduğu için “iyi”dir. Ayrıca “özülle zorunlu olan varlık, bütün sıfatlarında ve ilksel durumlarında (ahvâlihi'l-evveliyeti) zorunludur. Bu durum fail açısından fiilin kıdemini gerektirdiği ve failin failliği kendisi için zorunlu olduğu için, failin sürekli fail olması gerekir.”²¹¹ Dolayısıyla, bu anlayışa göre, Tanrı'nın mutlak iyiliği ile yaratma fiili arasında yakın bir ilişki söz konusu olup, bir anlamda Tanrı'nın mahiyeti, yaratma fiilini kaçınılmaz hale getirmektedir.²¹²

Buna karşılık, zamansal yaratmayı savunular, alemin yaratılması için gerekli koşulların tamamının ezelde mevcut olduğu görüşüne itiraz eder. “Biz,” diyor Tûsî,

²¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik (II)*, (Çev. E. Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera Yay., 2005, ss. 100-101.

²¹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (Neşr. S. Dünya), Kahire: 1947, s. 137.

²¹² Varlık, iyilik ve yaratma kavramları arasındaki ilişki konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Scott MacDonald, “Introduction”, *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, (Der. Scott MacDonald), Ithaca, London: Cornell U.P., 1991, ss. 1-11.

“müeesirin bütün şartları kendisinde ezelde toplamış olduğu görüşünü benimsemiyoruz. Çünkü Kadîm Kudret’in âlemi yaratmaya özel bir taallukla bağlanması bu şartlardandır. Bu taalluk ezelde var olmamıştır. Tanrı’dan başka kimsenin bilmediği bir **hikmet** yüzünden belirli bir zamana gecikmiştir. Bu zaman geldiğinde bu taalluk meydana gelmiş ve böylece şartlar tamam olmuş ve âlem hudûs bulmuştur.”²¹³ Yine zamansal yaratmayı savunanlara göre, Tanrı’nın mutlak iyiliğinin, irade sıfatını ortadan kaldıracak bir biçimde yorumlanması, Tanrı’nın seçme gücü olan bir fail (Fâil’un bi’l-ihityâr) olamayacağı anlamına gelmektedir. Bir fiilin gerçek bir fiil olabilmesi için irade ile yapılmış olması gerekir.²¹⁴ “Bir kişi, başka bir insanı ateşe atarsa ve bu insan ölürse, ateşin değil, ateşe atanın katil olduğu söylenilir.”²¹⁵ Dolayısıyla bir varlığın fail olabilmesi, gerçekten bir fiili yapabilmesi için, fiilin, kendisinden, seçim yapabileceği bir tarzda iradeyle çıkması ve onun, irade edilene ilişkin bir bilgi sahibi olması gerekir.²¹⁶ Ezeli yaratmayı kabul edenlere göre Tanrı ile âlem arasında illet-mâlûl ilişkisi bulunduğu ve mâlûl, illet için zorunlu olduğundan Tanrı ile âlem arasındaki ilişki, güneş ile ışık, insan ile gölgesi arasındaki zorunlu ilişkiye benzemektedir.²¹⁷ Halbuki “bir fail, sırf sebep olduğu için değil fakat özel bir tarzda, yani irade ve seçimle sebep olduğu için fail olarak adlandırılır.”²¹⁸ Görüldüğü üzere, zamansal yaratmayı savunanlar açısından, Tanrı’nın, özünden/zâtından kaynaklanan bir zorunlulukla ezelden beri yaratıcı olması mükemmellik değil, Tanrı’nın iradesini ortadan kaldırdığı için, bir eksiklik/kusur olarak değerlendirilmektedir. Kemal Paşa-Zâde bu durumu, “Tanrı

²¹³ Tûsî, a.g.e., s. 29.

²¹⁴ Gazâlî, a.g.e., s. 59.

²¹⁵ Aynı yer.

²¹⁶ A.g.e., s. 57.

²¹⁷ Aynı yer.

²¹⁸ Aynı yer.

için varlığın meydana gelmemesi mümkün olmayacak tarzda sudûr etmesi zorunluluğu, O'na layık olmayan bir eksiklik, bir kusurdur,”²¹⁹ biçiminde dile getirmektedir.

Ancak, ezeli yaratmayı savunanlara göre, seçimle eylemde bulunmak Tanrı'nın mükemmelliği ile bağdaşmaz. Tanrı'nın farklı seçenekler arasında seçimde bulunması, Tanrı'nın kendi dışındaki bir gayeyi gerçekleştirmek üzere eylemde bulunduğu anlamına gelir. Tanrı'nın kendinden başka bir gayesi olduğunu varsaydığımızda, failden bağımsız olasılıkların mevcut olduğu, insanın ihtiyari fiiline benzer ihtiyari bir seçimi önermiş oluruz. Seçme yetisi olan bir fail, bu olasılıklardan birisini gerçekleştirebilir. Bu durum Tanrı açısından düşünüldüğünde, Tanrı'nın, kendisinden bağımsız olarak bulunan bir şeye onu gerçekleştirmek üzere yönelmesi/niyet etmesi anlamına gelir.²²⁰ Ancak, “Tanrı, başka bir şey uğruna eylemde bulunmaz.”²²¹ Ayrıca, ezeli yaratma anlayışını savunanlara göre, benzerlerin birbirinden ayırt edilmesi mümkün olmadığı için,²²² Tanrı'nın seçimle eylemde bulunduğu kabul edilse bile, âlemin ezeli değil de belli bir zamanda yaratıldığının kabul edilmesi halinde, âlemin yaratılmasından önce, içinde âlemin yaratılması konusunda bütün zaman anları eşit durumda olacağından,²²³ Tanrı bu anlardan birisini, içinde âlemi yaratmak için tercih etmiş olamaz.²²⁴ Bu anlayışı savunanlara göre, susamış bir insanın önüne her açıdan birbirine benzeyen iki bardak

²¹⁹ Kemal Paşa-Zâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, (Çev. A. Arslan), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1987, s. 37.

²²⁰ Rahim Acar, “Avicenna's Positions On The Divine Creative Action”, *The Muslim World*, c. 94, (2004), s. 69.

²²¹ Aynı yer.

²²² Gazâlî, a.g.e., s. 22.

²²³ A.g.e., s. 24.

²²⁴ Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford: OUP, 1987, s. 87.

su konulursa, o, bunlardan birini öbürüne tercih edemez.²²⁵ Ayrıca, Tanrı'nın, âlemi belli bir anda yarattığının kabul edilmesi halinde, “neden daha önce yaratmadı?” sorusu gündeme gelecektir. Tanrı'nın tercihte bulunamamasının bir diğer sebebi, seçim yapmanın Tanrı'da değişimi zorunlu kılmasıdır. Tanrı'nın, yaratma fiilini “sonradan” gerçekleştirmesi durumunda, bu, Tanrı'da potansiyelliğin bulunduğunu varsaymak anlamına geldiği gibi, aynı zamanda Tanrı'nın hareketsizlikten hareket etmeye doğru bir değişim geçirdiği anlamına gelecektir. Ancak ezeli yaratma anlayışını savunanlara göre, tam, zorunlu ve mükemmel bir varlık olarak Tanrı'da potansiyelliğin bulunması veya Tanrı'nın değişmesi mümkün değildir.²²⁶

Zamansal yaratmayı kabul edenler, Tanrı'nın, âlemi yaratmak için benzer zaman anları arasında tercihte bulunamayacağı iddiasına iki açıdan itiraz eder. Bunlardan birincisine göre, Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisi birbirinden farklı olduğu gibi, Tanrı'nın iradesi ile insanın iradesi birbirinin aynısı değildir.²²⁷ Yaratmadan önce bütün zaman anları eşit durumda olsa bile, Tanrı, ezeli iradesi ile bu anlardan birisini diğerlerine keyfi biçimde (arbitrarily) tercih edebilir ve O'nun bu tercihi için hiçbir açıklama yapılamaz.²²⁸ Ayrıca, insanın iradesi açısından düşünüldüğünde, benzer şeylerin ayırt edilmesi mümkündür. Sözelimi, her bakımdan birbirine eşit iki hurmanın, bunları yemek isteyen bir insanın önünde hazır olduğunu ve onun bunlardan sadece bir tanesini yemek durumunda olduğunu düşünelim. Gazâlî'ye göre, bu insan, hurmalardan birisini, iradesiyle tercih edecektir.²²⁹ Zamansal yaratmayı savunanların ikinci itirazına gelince, bu anlayışı savunanlara göre zaman, ilişkisel bir gerçekliğe sahip olduğu için, alemin yaratılması

²²⁵ Gazâlî, a.g.e., s. 22.

²²⁶ Davidson, a.g.e., s. 85.

²²⁷ Gazâlî, a.g.e., s. 23.

²²⁸ Davidson, a.g.e., s. 85.

²²⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 23.

ile birlikte ortaya çıkmıştır ve yaratmadan önce zamanın varlığından söz edilemeyeceğinden, farklı zaman anları arasında tercih yapma sorunu ve buna bağlı olarak ortaya çıkan “neden daha önce değil?” sorusu anlamsız hale gelmektedir. Yine zamansal yaratmayı kabul edenler, irade fiilinin Tanrı’da değişime sebep olacağı fikrine karşı çıkmaktadır. Onlara göre, bir değişimi irâde etmek, irâde edenin değiştiği anlamına gelmez.²³⁰

Ezelî yaratma anlayışının arka planında yer alan Tanrı’nın mahiyetine ilişkin temel metafizik varsayımları ve zamansal yaratmayı savunanların itirazlarını bu şekilde ifade ettikten sonra, her iki anlayış arasındaki dünyanın doğasından kaynaklanan tartışmalara geçebiliriz. Ezelî yaratma anlayışını kabul edenlere göre, yokluktan hiçbir şey çıkmaz ve var olan her şeyin önceden var olan başka bir maddeden çıkması gerekir. Dolayısıyla ezelî bir maddeyi düşünmeksizin yaratma fiili açıklanamaz.²³¹ Bu görüşe karşı çıkan zamansal yaratma taraftarları, dünyada meydana gelen bir şeyin önceden var olan başka bir şeyden çıkması doğru olsa bile, bunun, bir bütün olarak dünyanın önceden var olan başka bir maddeden çıktığı anlamına gelmeyeceğini, dünyanın maddesiyle birlikte yoktan yaratıldığını ileri sürmektedirler.²³² Yine ezelî yaratma anlayışını savunanlara göre, var olan/meydana gelen her hangi bir şeyin varlığını, varlığının imkanı öncelemektedir. Daha açık bir ifadeyle varlığın imkanı, bilfiil varoluştan önce gelmektedir. Ancak varlığın imkanı kendi başına var olamayacağı için, onun kendisine bağlı olarak var olabileceği ezelî bir maddenin var olması gerekir.²³³ Zamansal yaratma taraftarları bu görüşe, varlığın imkanının varlıksal değil, zihinsel bir gerçekliği olduğunu dolayısıyla varlığın

²³⁰ Richard Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, London: Duckworth, 1983, s. 240.

²³¹ Davidson, a.g.e., s. 46.

²³² A.g.e., s. 47.

²³³ Aynı yer.

imkanına dayalı olarak maddenin ezeliğinin ispatlanamayacağını söyleyerek, karşı çıkmaktadırlar.*

Ezelî yaratma anlayışını savunanlara göre, zaman için bir başlangıç düşünmek mümkün değildir.²³⁴ Çünkü meydana gelen her olay için, henüz var olmadığı önceki bir zaman ve var olduktan sonra, sonraki bir zaman söz konusudur. Aynı durum zamanın başlangıcı olarak düşünülen olay için de geçerli olduğundan, zamanın başlangıcından önce de bir öncenin olması gerekir ve bu sonsuza kadar gider. Dolayısıyla zamanın bir başlangıcı olamaz.²³⁵

Buna karşılık zamansal yaratmayı kabul edenler, zamanın, kendi başına bir gerçekliği olmadığını, ilk hareketle, yani âlemin yaratılması ile birlikte ortaya çıktığını ve yaratmadan önce mevcut olmadığını ileri sürmektedir. Bu anlayışa göre yaratmadan önce bir zamanın var olduğunun düşünülmesi, insan zihninin/vehminin öncelik varsaymaksızın bir başlangıcı düşünememesinden kaynaklanmaktadır.²³⁶ Aynı durum, zihnin, bir cismin yükseklik bakımından sonluluğunu bir yukarı düşünmemeksizin kavrayamamasında da söz konusudur.²³⁷ Ancak zamansal yaratmayı savunanlara göre, zihnin, cisimlerin sahip oldukları uzunluktan daha uzun/yüksek olduklarını düşünmesi bu cisimlerin olduklarından daha uzun olmaları sonucunu doğurmadığı gibi yaratmadan önce bir zamanın olduğunu düşünmesi, bilfiil bir zamanın var olduğu anlamına gelmez.²³⁸ Çünkü, mekansal uzanım cisme bağlı olduğu gibi, zamansal uzanım da harekete bağlıdır. Nasıl cismin boyutlarının

* Maddenin ezeliği ve varlığın imkanının ezeliği ile ilgili tartışmaları, yoktan yaratma konusunu ele aldığımız bir önceki kısımda işlediğimiz için bu sorunların ayrıntısına tekrar girmiyoruz.

²³⁴ Davidson, a.g.e., s. 47.

²³⁵ Quentin Smith, "On the Beginning of Time", *Nous*, 19, (1985), s. 579; Davidson, a.g.e., s. 39.

²³⁶ Gazâlî, a.g.e., s. 32.

²³⁷ A.g.e., ss. 32-33.

²³⁸ Davidson, a.g.e., ss. 47-48.

sınırlılığı ile ilgili bir delil bu sınırın ötesindeki bir mekansal uzanımı kabul etmemize izin vermiyorsa, aynı şekilde hareketin sınırlılığı ile ilgili delil, ilk hareketten önce zamansal bir uzanımı kabul etmemize izin vermez.²³⁹

Yine ezeli yaratma anlayışını savunanlara göre, boşluğun/halânın imkansızlığı düşüncesi, kendi görüşlerini desteklemektedir. Temelde Aristo fiziğine dayanan bu düşünceye göre, tamamen boş bir uzay (space) mümkün değildir.²⁴⁰ Dünyanın yaratılmış olduğunun kabul edilmesi halinde, bu, âlemin yaratılmasından önce içinde âlemin var olacağı bir boşluğun mevcut olduğu anlamına gelecektir. Ancak, boşluk mümkün olmadığı için dünyanın yaratılmış olması da imkansızdır.²⁴¹ Bu görüşe itiraz eden zamansal yaratma taraftarlarına göre, dünyanın içinde var olduğu uzay da dünya ile birlikte yaratılmıştır. Dolayısıyla yaratmadan önce bir boşluk bulunmamaktadır.²⁴²

Sonuç olarak, teist anlayışa sahip düşünürler arasında, âlemin, varlığını Tanrı'ya borçlu olduğu konusunda görüş birliği olmasına karşılık, Tanrı'nın ve âlemin mahiyeti hakkındaki farklı metafizikî ve fizikî tasavvurlar sebebiyle, yaratıcı ve yaratılmış olarak Tanrı ile âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda fikir ayrılığı ortaya çıkmaktadır. Bir kısım düşünür, Tanrı'nın âlemi yarattığını, ancak, tam, zorunlu, mükemmel ve mutlak anlamda iyi bir varlık olarak Tanrı'nın mahiyeti gereği yaratma fiilini erteleyemeyeceğini, âlemin Tanrı'dan sadece varlıksal anlamda sonra olduğunu kabul ederken, böyle bir anlayışa, özellikle irade sıfatını ortadan kaldıracağı gerekçesiyle itiraz eden başka bir kısım düşünür, yaratma fiilinin ertelenebilir bir özelliğe sahip olması gerektiğini ileri

²³⁹ A.g.e., s. 33.

²⁴⁰ A.g.e., s. 48.

²⁴¹ Aynı yer.

²⁴² Aynı yer.

sürmekte ve âlemin Tanrı'dan sadece varlıksal olarak değil, aynı zamanda zamansal olarak da sonra olması gerektiğini savunmaktadır.

3) Muhafaza Etme/Sürekli Yaratma

Klasik teizmde, Tanrı ile âlem arasında, deist anlayışta olduğu gibi, yaratma ile sona eren bir ilişki söz konusu olmayıp, Tanrı'nın, yaratmadan sonra âlemin varlığını idame ettiren/muhafaza eden (sustainer/conservor) bir varlık olduğu kabul edilmektedir.²⁴³ Bu anlayışa göre, yaratılmış varlıklar Tanrı'ya, sadece var olmak için değil, var olduktan sonra varlıklarını sürdürmek için de muhtaçtır; yaratılmış bir şeyin şimdi var olmasının, bir sonraki anda var olabilmesi için yeterli bir sebep olmadığı düşünülmektedir. Descartes bu konudaki düşüncesini şöyle dile getirmektedir:

Hayatımın bütün anları, sonsuz bölümlere ayrılabilir ve bunlardan her birisi hiçbir suretle ötekine bağlı değildir; dolayısıyla eğer bu anda bir illet beni meydana getirmiyor, beni yeniden yaratmıyorsa, yani beni muhafaza etmıyorsa, bir an önce var olmamdan şimdi var olmam gerektiği çıkmaz. Doğrusu (zamanın mahiyetini dikkatle gözden geçirenler için) pek açık ve pek bedihî bir şeydir ki, bir cevher, zaman dahilinde devam ettiği bütün anlarda muhafaza edilmiş olması için, mevcut olmadığı zaman husule getirilmesi veyahut yeniden yaratılması için zaruri olan aynı kudret ve tesire muhtaçtır.²⁴⁴

²⁴³ William F. Wallicella, "The Creation-Conservation Dilemma and Presentist Four Dimensionalism", *Religious Studies*, 38 (2002), s. 187.

²⁴⁴ Rene Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (Çev. M. Karasan), İstanbul: MEB, 1998, ss. 194-195.

Eğer yaratılmış bir şeyin kendi dışındaki bir şeyden bağımsız olarak kendi varoluşunu sürdürebileceği kabul edilirse, yaratılmış bir şeye yaratıcının mükemmelliği atfedilmiş olur.²⁴⁵

Geleneksel teizmin yaratma doktrininde, yukarıda da görüldüğü üzere, iki temel düşünce belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Tanrı, alemi sınırlı bir zaman önce yoktan yaratmıştır; ikincisi, İlâhî yaratıcı fiil, alemin yaratılması ile sona ermemiş, var edilen şeyin sürekli muhafaza edilmesi biçiminde devam etmektedir. İkinci düşünce, yaratılmışların bir defa var olduktan sonra, kendi kendilerine varlıklarını sürdürme gücünden yoksun oldukları anlamına gelir. Yani, an be an gerçekleşen İlâhî muhafaza olmaksızın onlar yokluğa düşeceklerdir.²⁴⁶ Çünkü İlâhî idame ettirme/muhafaza etme fiili, yaratılmışların, bir defa var olduktan sonra, varlıklarını sürdürmelerine izin verme veya onları yok etmekten uzak durma gibi Tanrı'nın, yaratılmışlar üzerinde olumsuz bir fiilde bulunmaması anlamında değil, aksine, kendi başlarına kaldıklarında yokluğa düşecek olan varlıklara, Tanrı'nın sürekli var olma imkanı vermesi biçiminde anlaşılmaktadır.²⁴⁷ İdame ettirme fiilinin söz konusu olabilmesi için, muhafaza edilecek şeyin kendi kendine var olamayan, kendi başına kaldığında yokluğa düşme tehlikesiyle karşı karşıya bulunan bir varoluş özelliğine sahip olması gerektiği düşünülmektedir. Ancak, muhafaza etme fiili, her an yokluğa düşen varlıkların varoluşunu sürdürme, yani, yeniden var etme biçiminde gerçekleşiyor ise, bu fiil ile yaratma fiili arasında herhangi bir farklılığın olup olmadığı, idame ettirme yerine “sürekli yaratma” denilip denilemeyeceği sorusu gündeme gelmektedir.

²⁴⁵ Geoffrey Gorham, “Cartesian Causation: Continuous, Instantaneous, Overdetermined”, *Journal of History of Philosophy*, c. 42, no. 4, 2004, s. 394.

²⁴⁶ Wallicella, a.g.m., s. 187.

²⁴⁷ A.g.m., s. 191.

Yaratma ile muhafaza etme arasında temel bir farklılığın olduğunu düşünen Craig'e göre, Tanrı, yaratma ile bir şeyi yoktan var ederken, muhafaza etmede, önceden var olan bir şeyin belli bir zaman aralığında varlığını sürdürmesini sağlamaktadır.²⁴⁸ Yaratmada failin fiilinden etkilenen, failin üzerinde etkide bulunabileceği bir varlık yoktur. Yaratma bir tür değişim değildir, burada bir durumdan diğerine varlığını sürdüren bir nesne yoktur. Tam da bu sebepten ötürü yaratma ile idame ettirmenin özsel olarak aynı olduğu düşünülemez. Çünkü muhafaza etme, yaratmadan farklı olarak, bir durumdan diğerine devam etmek üzere var edilmiş bir nesneyi önceden varsayar. Tanrı yaratmada bir nesne üzerinde eylemde bulunmaz, aksine fiiliyle bu nesneyi var eder. Buna karşılık Tanrı, muhafaza etmede önceden var olan bir nesne üzerinde, onun varlığını sürdürmek üzere eylemde bulunur.²⁴⁹ Dolayısıyla yaratma ve muhafaza etme, birisi var eden yaratma (originating creation), diğeri, idame ettiren yaratma (continuing creation) biçiminde, yaratma fiilinin farklı veçheleri olarak değerlendirilemez;²⁵⁰ yaratma, Tanrı'nın, alemi başlangıçta yoktan var etmesine, muhafaza etme ise, bir andan diğerine evrenin varlığını sürdürmesine referansta bulunmaktadır.²⁵¹

Ancak, Craig'in, muhafaza etmenin yaratmadan farklı olduğunu savunan yaklaşımının, bir kısım sorunları beraberinde getirdiği gözlemlenmektedir. Craig, yaratma fiilinde önceden var olan hiç bir şeyin mevcut olmadığını, aksine bu fiil ile bir şeyin var edildiğini, buna karşılık muhafaza etmenin gerçekleşebilmesi için "etkilenen bir varlığın" (patient entity) önceden mevcut olması gerektiğini ileri sürmektedir. Burada şöyle bir sorunla karşılaşılıyor: Eğer muhafaza etme, üzerinde

²⁴⁸ William L. Craig, "Creation-Conservation Once More" *Religious Studies*, 34 (1998), s. 177.

²⁴⁹ Copan and Craig, a.g.e., s. 158; Craig, a.g.m., ss. 183,186.

²⁵⁰ Craig, a.g.m., s. 177.

²⁵¹ A.g.m., s. 188.

eylemde bulunulacak bir şeyin var olmasını önceden varsayıyorsa, önceden zaten var olan bu şey, varlığını sürdürmek için niçin ilâhî fiile ihtiyaç duymaktadır? Ortaya çıkan sorunu daha iyi anlayabilmek için, Tanrı'nın t zamanında x'i yarattığını düşünelim. Yaratma ve muhafaza etme arasında özsel bir farklılık olduğu, yani, yaratmanın yoktan var etme, muhafaza etmenin ise böyle olmadığı düşüncesi göz önüne alındığında, Tanrı x'i t'de muhafaza edemez. Çünkü t'den sonraki her bir t*'de x ya var olacaktır ya da var olmayacaktır, bu sebeple, t'den sonraki her bir t*'de x'i muhafaza etme gereksiz veyahut imkansız olacaktır. Eğer x, t*'de var olursa, zaten mevcut olduğu için, muhafaza edilmeye gereksinim duymayacaktır. Eğer t*'de var olmazsa, muhafaza etme etkilenen bir varlığın mevcudiyetini gerektirdiği için, Tanrı'nın onu t*'de muhafaza etmesi imkansız olacaktır.²⁵²

Bu anlayışla ilgili, ortaya çıkan, birinci sorunla bağlantılı bir diğer sorun, muhafazaya konu olan nesnenin ontolojik statüsü ile ilgilidir. Craig'in ontolojisinin tutarsız olduğunu düşünen Wallicella'ya göre,²⁵³ ilâhî muhafazaya konu olan varlıkların muhafaza edilmediklerinde yokluğa düşecek bir varoluş özelliğine sahip olmaları, onların sürekli bir varlık (continuant) olamayacağını, zamansal parçaların toplamı (wholes of temporal parts) olmaları gerektiğini gösterir. O'na göre, sürekli bir varlık, tanımı gereği, içinde bulunduğu her bir anda bütün olarak mevcuttur/hâzırdır (present) ve bir zamandan daha fazla var olma imkanına sahiptir. Sözelimi bir dağ sürekli bir varlık olarak alınırsa o, içinde bulunduğu her bir zaman anında bütün olarak mevcuttur, tamamen oradadır ve varoluşsal olarak tamdır. Sürekli olan varlıklar zamanın geçişiyle veya dışarıdaki bir fail aracılığıyla varoluşsal olarak tamamlanma gereği duymadıkları için, bunlar ilâhî muhafazaya

²⁵² Wallicella, a.g.m., s. 190.

²⁵³ A.g.m., ss. 192,194.

ihtiyaç duymazlar. Buna karşılık, süreç içerisinde bulunan bir varlık, örneğin bir fırtına, içinde bulunduğu her anda bütünüyle hâzır değildir, içinde bulunduğu anlarda parça parça mevcuttur. Fırtınanın varlığı sadece bir mekan aralığına değil, aynı zamanda zaman aralığına yayılmıştır; onun kendini meydana çıkarması ve tamamlaması ancak zamanın geçmesi ile olur. Wallicella'ya göre,²⁵⁴ Craig, bir taraftan muhafaza etmenin sürekli bir varlığın (continuant) mevcudiyetini zorunlu kıldığını söylerken, öte yandan yaratılmış varlıkların ilâhî muhafazaya ihtiyaç duymasının anlamlı olabilmesi için onların zamansal parçaların bütünü olmaları, yani sürekli olmamaları gerektiğini söylemesi bir çelişkiye sebep olmaktadır.

Yaratma ile muhafaza etme arasında bir ayırım olmadığını düşünen başka bir kısım teist düşünürler ise, muhafaza etmenin sürekli yaratma olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Sözgelimi Descartes, yaratma ve muhafaza etme arasında gerçekte bir farklılık olmadığını, sadece kavramsal bir ayırım bulunduğunu söylemektedir.²⁵⁵ Ona göre, bir cevher, daha önce de belirttiğimiz gibi, yok iken var olmak için bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu gibi, her an varlığını sürdürmek için yine yaratıcıya muhtaçtır. İnsanın, içinde yaşadığı zamanın cüzleri (parts), bağımsız bir zaman akışının parçaları değildir. Gerçekte bunlar insanın varoluşunun art arda gelen aşamalarından (stages) başka bir şey değildir.²⁵⁶ Dolayısıyla insan ve diğer varlıklar, her an yeniden yaratılmaktadırlar. Hatta Descartes, tek başına insan hayatının süresinin, her an idame ettirilen anlar toplamı olarak, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için yeterli olduğunu düşünmektedir.²⁵⁷

²⁵⁴ A.g.m., s. 190.

²⁵⁵ Descartes, a.g.e., s. 195; Gorham, a.g.m., s. 392.

²⁵⁶ Gorham, a.g.m., s. 393.

²⁵⁷ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. M. Karasan), İstanbul: MEB, 1997, s. 40.

Yine, yaratma ile muhafaza etme arasında bir farklılık olduğu görüşüne karşı çıkan bir diğer düşünür olan Quinn, Tanrı'nın hem yaratma hem de muhafaza etme durumundaki kudretinin aynı olduğunu, her ikisinde de olumsuz bir varoluşun meydana getirildiğini ileri sürmektedir. Ona göre, yaratma ve muhafaza etme arasında, birincisinde, bir nesnenin öncesinde bu nesnenin var olduğu hiç bir an bulunmayan bir zamanda yaratılmış olması, ikincisinde, bir nesnenin, öncesinde bu nesnenin var olduğu başka anlar bulunan bir zamanda yaratılmış olması dışında bir fark bulunmamaktadır.²⁵⁸ Daha açık bir ifadeyle, yaratıcı kudret, hem yaratmada hem muhafaza etmede olumsuz bir nesneye varlık vermektedir; yaratmada, yaratma fiili, yaratılan nesnenin “hayatının” ilk anını oluşturmakta, yani, bu nesnenin yaratıldığı zamanın öncesinde içinde bu nesnenin var olduğu hiç bir an bulunmamakta, muhafaza etmede ise, yaratılan nesnenin yaratıldığı zamanın öncesinde, bu nesnenin var olduğu anlar bulunmaktadır. Quinn yaratma ve muhafaza etme arasında bir farklılık olmadığı biçimindeki görüşünü, her iki fiilde de aynı kudrete ihtiyaç duyulmasıyla izah etmeye çalışır. Ona göre, yaratılmış bir şeyin önce yok iken var olmak için İlâhî kudrete ihtiyaç duyması ile, bir defa var olduktan sonra, kendisinin, her an yüz yüze olduğu yokluk tehlikesi karşısında, varlığını, sürekli yaratarak idame ettiren kudrete duyduğu ihtiyaç arasında bir fark yoktur. Quinn, yoktan yaratmadaki kudretin, muhafaza etmedekinden farklı olduğunu düşünenlerin, Tanrı'yı, büyük bir ağırlığı ilk defa kaldırmak için, bir defa kaldırdıktan sonra havada tutmak için ihtiyaç duyduğundan daha fazla güce gereksinim duyan bir atlet gibi tahayyül ediyor olmaları gerektiğini söyler.²⁵⁹

²⁵⁸Philip L. Quinn, “Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism”, *Divine and Human Action*, (Der. Thomas V. Morris), Ithaca and London: Cornell U.P., 1988, s. 54.

²⁵⁹Aynı yer.

Ancak, muhafaza etmenin sürekli (yoktan) yaratma olarak anlaşılması durumunda an be an yeniden yaratılan nesnenin zaman içerisinde özdeşliğini nasıl muhafaza ettiği sorusu gündeme gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle, eğer Tanrı bir bireyi (individual), zaten var olan bir birey üzerinde eylemde bulunmaktan farklı olarak, an be an yoktan yaratıyorsa, bu bireyin varoluşu her bir anda yeni olacaktır. Dolayısıyla bu “bireyin” özdeşliği her bir anda yeni olacak ve onun zaman içerisinde özdeşliğini koruması mümkün olmayacaktır.²⁶⁰ Quinn bu eleştiriye, Tanrı’nın bir ve aynı bireyi birden fazla yaratabileceğini söyleyerek yanıt vermektedir.

Görüldüğü üzere teist düşünürler arasında, alemin bir defa yaratıldıktan sonra varlığını sürdürmek için Tanrı’ya muhtaç olduğu konusunda görüş birliği olmasına karşılık, ilâhî idame ettirmenin muhafaza etme biçiminde mi yoksa sürekli yaratma olarak mı gerçekleştiği veya bunlar arasında gerçekte bir fark olup olmadığı konusunda fikir ayrılığı yaşanmaktadır.

Muhafaza etme veya sürekli yaratma konusu, klasik İslam düşüncesi içerisinde de çok güçlü bir arka plana sahiptir. Özellikle Eş’arî yaratma doktrininin esasını, sürekli yaratma anlayışının oluşturduğu söylenilebilir. Bu sebeple, muhafaza etme ve sürekli yaratma ile ilgili tartışmaların boyutlarını daha kapsamlı değerlendirebilmek için, Eş’arîliğin atomcu yaratma anlayışının temel unsurlarının neler olduğunu, daha sonra bu ekolün yaratma anlayışını eleştiren İbn Arabî(1165-1240)’nin sürekli yaratma konusunda nasıl bir yaklaşım sergilediğini ana çizgileriyle ele almanın uygun olacağını düşünüyoruz.

²⁶⁰Wallicella, a.g.m., s. 189; Craig, a.g.m., s. 184.

Atomcu yaratma anlayışına göre,* âlemdaki her cisim daha küçük parçalara bölünemeyen ve birbirlerine çok benzeyen atomlardan oluşmaktadır.²⁶¹ Atomlar boşluk (halâ) içerisinde yer almakta, bu boşluk, onların hareket etmelerini, yani, bir araya gelmelerini veya dağılmalarını sağlamaktadır.²⁶² Zaman, anların toplamından ibaret olup, aslında, sürelerinin kısalığı yüzünden daha fazla bölünemeyen çok sayıdaki “zamanlardan” oluşmaktadır.²⁶³ Yine, dünyada, atomlarla (cevher-i ferd) birlikte a'râzlar mevcuttur; atomlar olmadan a'râzlar, a'râzlar olmadan atomlar var olamaz. A'râzlar cisimlerle değil, cisimleri oluşturan atomlarla birlikte var olabilir. Örneğin, bir kar tanesi düşünelim. Bir a'râz olarak beyaz rengi, kar tanesinin sadece bütününde değil, taneyi oluşturan atomların her birinde mevcuttur.²⁶⁴ A'râzlar iki zamanda var olamazlar (inne el a'râza lâ yebkâ zemâneyn), yani a'râzlar peş peşe iki zaman atomunda varlıklarını sürdüremezler.²⁶⁵ Bir a'râz, ancak, Tanrı'nın her an yaratması ile var olur. Tanrı bir a'râzı yarattıktan sonraki anda onun cinsinden başka bir a'râzı yaratır, daha sonra onun cinsinden başka bir a'râzı yaratır ve Tanrı'nın yaratma fiili kesilince a'râz yok olur.²⁶⁶ Örneğin kırmızı bir çiçeği düşünelim. Buradaki a'râz (kırmızı renk) zamansal bir süreklilik taşımaz. O, hiç bir kesinti olmaksızın, gerçekleşmiş (actualized) olarak sürekli biçimde duran bir nitelik değildir. Aksine kırmızı, ortaya çıkan ve kaybolan, sonra yeniden ortaya çıkan ve kaybolan bir şeydir. Biz, göz yanılması sonucunda çiçeğin üzerinde zamansal

* Atomcu yaratma anlayışı, bu görüşü savunan düşünürler tarafından değişik metinlerde çoğu kez farklı tartışma bağlamlarında ve dağınık olarak işlenen bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple, meseleyi ortaya koyarken, bu konunun en kapsamlı ve sistemli biçimde ele alındığı metinlerden birisi olan İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hairîn* adlı eserinden ağırlıklı olarak, istifade edeceğiz.

²⁶¹ İbn Meymun el-Kurtûbî, *Delâletü'l-Hairîn*, (Haz. H. Atay), Ankara: A. Ü. İlahiyat Fak. Yay., 1974, ss. 200-201.

²⁶² İbn Meymun, a.g.e., s. 201.

²⁶³ Aynı yer.

²⁶⁴ A.g.e., s. 204.

²⁶⁵ A.g.e., s. 205.

²⁶⁶ A.g.e., s. 206.

sürekliği olan bir ve aynı rengin mevcut olduğunu düşünürüz.²⁶⁷ Görüldüğü üzere, atomcu yaratma anlayışında Tanrı'nın yaratma fiili ilk yaratma ile sona ermemekte, Tanrı âleme sürekli müdahale etmektedir ve “bu müdahale âlemin mütemadi bir yaradış halinde olduğunu bize gösterir.”²⁶⁸

Sürekli yaratma konusu ile ilgili görüşlerine yer vereceğimiz bir diğer düşünür olan İbn Arabî'nin yaratma anlayışının şekillenmesinde, diğer bir çok sûfide olduğu gibi, Kur'an-ı Kerim'deki, “Onlar yeniden yaratma konusunda şüphe içerisindedirler (bel hum fi lebsin min halkin cedîd).”²⁶⁹ ayeti önemli bir rol oynamıştır. Bu ayet, geleneksel anlayışta, ölümden sonra bedenlerin yeniden dirilmesi biçiminde anlaşılırken, sûfi düşünürler ayetteki “halkin cedîd” ifadesini, sürekli yeniden yaratma (ever-new creation/perpetual creation) olarak yorumlamışlardır.²⁷⁰ İbn Arabî'ye göre, içinde yaşadığımız ve gördüğümüz dünya, bir an önce gördüğümüz dünyanın bir devamı (continuation) değildir. Benzer şekilde, bir an sonra gelecek olan dünya şimdikinden tamamen farklı olacaktır. Zamansal bir sürekli (temporal continuum) olarak dünyanın var oluşu, aslında, an be an ortaya çıkan ve kaybolan varoluşlar dizisidir. Birbiri ardı sıra gelen iki varoluş arasında her zaman bir aralık/kesinti, ontolojik bir uçurum vardır.²⁷¹ Bütün olarak dünya için geçerli olan bu durum, dünyadaki her şey için söz konusudur. Dolayısıyla, dünyada sürekli olan hiç bir cevher (solid substance) yoktur. Sürekli olduğu düşünülen bir cevher, sözgelimi bir taş, aslında, biri diğerinden sonra yeniden yaratılan, birbirine çok benzeyen taşlar dizisidir. Bu bakımdan bir taş ile, yanan bir fenerin ışığı arasında

²⁶⁷ Toshihiko Izutsu, “The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism”, *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy*, (Der. Toshihiko Izutsu), Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1994, s. 168.

²⁶⁸ Hilmi Z. Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul: 1946, s. 54.

²⁶⁹ Kur'an-ı Kerim, 50/15.

²⁷⁰ Izutsu, “The Concept of Perpetual Creation...”, ss. 141-142.

²⁷¹ A.g.m., s. 166.

hiç bir fark yoktur.²⁷² Izutsu'ya göre, mistik arka planından soyutlanıp, pür felsefî bir tez olarak değerlendirildiğinde, İbn Arabî'nin yaklaşımının, çok açık biçimde, bir tür atomculuk olduğu görülmektedir.²⁷³ Kendisi de bu benzerliğin farkında olan İbn Arabî, Eş'arîlerin sürekli yaratma anlayışını keşfettiklerini, ancak, onların, sürekli yaratmanın varlığın sadece belli bir alanıyla sınırlı kaldığını düşünmeleri sebebiyle eksik bir yaratma anlayışına sahip olduklarını ileri sürer.²⁷⁴ Ona göre, Eş'arîlerin temel yanılması, sürekli yaratmanın a'râzları içine aldığını ve a'râzlardan mürekkep varlıklar olarak kabul ettikleri cevherlerin bunun dışında olduğunu düşünmeleridir.²⁷⁵

Eş'arîlerin hatasına gelince: Onlar âlemin cümlesi araz'lar olup her an değişmekte olduğunu bilmediler. Çünkü araz iki zamanda baki kalmaz. Bu da eşyanın tarifinde zâhir oldu ... Cevher de kendi hakikati cihetinden Araz'dır. Şu halde o da kendi nefsi ile kaim değildir. Demek oluyor ki nefsiyle kaim olmayan şeylerin toplamından, nefsiyle kaim olan şey meydana geldi ... Şüphesiz yok ki araz'ları kabul etmek de bir araz'dır. Çünkü bu ancak kabul eden şeyde mevcut olur ve kendi nefsiyle kaim değildir ... (Eş'arîlere göre) ayrı ayrı iki zamanda baki olmayan şey iki zamanda veya muhtelif zamanlarda baki olmuş ve nefsiyle kaim olmayan şey de nefsiyle kaim olan şeye dönüşmüştür. Halbuki üzerinde buldukları hâle onların şuuruları yoktur ve onlar yeniden yaratılış bahsinde şüphededirler.²⁷⁶

İbn Arabî'ye göre, cevher olsun a'râz olsun dünyada bir andan fazla varlığını sürdüren hiç bir şey yoktur.²⁷⁷ Eş'arî ontolojisinde cevherler a'râzların toplamı (mecmû'ul a'râz) olarak kabul edilirken, İbn Arabî bütün olarak dünyanın a'râzların

²⁷² A.g.m., s. 167.

²⁷³ A.g.m., ss. 167-168.

²⁷⁴ Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, (Çev. N. Gencosman), İstanbul: MEB, 1992, ss. 158-159.

²⁷⁵ Izutsu, a.g.m., s. 168.

²⁷⁶ Muhyiddin-i Arabî, a.g.e., ss. 159-160.

²⁷⁷ Izutsu, a.g.m., s. 169.

toplamı olduğunu düşünmektedir.²⁷⁸ A'râz, tanım gereği, kendi başına var olmadığına ve İbn Arabî Eş'arîlerin savunduğu anlamda cevherlerin gerçekliğini inkar ettiğine göre, a'râzların neye bağlı olarak var oldukları sorusu ortaya çıkmaktadır.²⁷⁹ İbn Arabî'ye göre, dünyada var olan cevher veya a'râz denilen her şey, Zorunlu, Mutlak ve Nihai olan Cevherin a'râzlarıdır.²⁸⁰ Tanrı her an tecelli ettiği ve tecellide de tekrarlanma olmadığı için, her tecelli ile birlikte yeni bir yaratma gerçekleşmektedir.

Sonuç olarak, geleneksel teizmin ulûhiyet anlayışında, Tanrı'nın, âlemle ilişkisi, deist anlayışta olduğu gibi, ilk yaratma ile sınırlı olmayıp, Tanrı'nın, evrenin varlığını her an idame ettirdiği kabul edilmektedir. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve irade sahibi bir fail olarak Tanrı'nın âlemle ilişkisinin ilk yaratma ile sona ermemiş olduğunu düşünen bir çok teist düşünür, Tanrı dışındaki varlıkların bir defa yaratıldıktan sonra kendi başlarına varlıklarını sürdürebilme imkanından yoksun olduklarını ve sürekli Tanrı'nın ilâhî muhafazasına ihtiyaç duyduklarını savunmaktadır. Ancak bu muhafaza etme fiilinin, var olan bir şeyin varlığını idame ettirme biçiminde mi yoksa sürekli yaratma şeklinde mi gerçekleştiği konusunda görüş ayrılığı yaşanmaktadır. Her iki yaklaşım da kendi içinde bir kısım sorunları barındırmaktadır. Birincisiyle ilgili, muhafaza edilecek şeyin önceden zaten var olması halinde niçin muhafazaya ihtiyaç duyduğu sorusu ortaya çıkarken ikicisinde, sürekli yaratmaya konu olan bir nesnenin zaman içerisinde özdeşliğini nasıl sürdürebileceği sorusu gündeme gelmektedir. Muhafaza etme ve sürekli yaratma ayırımı açısından bakıldığında, hem atomcu yaratma anlayışını savunan Eş'arî

²⁷⁸ A.g.m., ss. 159-160.

²⁷⁹ A.g.m., s. 169.

²⁸⁰ A.g.m., s. 169-170.

düşünürlerin, hem de onların anlayışını eleştiren İbn Arabî'nin sürekli yaratma anlayışını savunmakta oldukları söylenebilir.

II. BÖLÜM

İLÂHÎ ZAMANSIZLIK VE YARATMA

İlâhî ezelîlik ve yaratma sorununun anlaşılmasında bize yardımcı olacak zaman ve yaratma ile ilgili bir kısım temel kavram ve sorunları birinci bölümde inceledikten sonra, tezimizin bu bölümünde, İlâhî ezelîliğin doğası hakkındaki temel iki tasavvurdan birisi olan İlâhî zamansızlık anlayışının ne anlama geldiğine, bu görüşü savunanların hangi gerekçelere dayandığına ve bu ezelîlik yorumunun yaratma metafiziği bağlamında ne tür sorunlar ve çözümler ürettiğine dair araştırmamıza geçebiliriz. Bu bölümde ilk olarak, “İlâhî Zamansızlık Anlayışı” başlığı altında İlâhî zamansızlık kavramını tahlil etmeye, bu tasavvuru savunanların hangi felsefî ve teolojik gerekçelere dayalı olarak böyle bir görüşü öne sürdüklerini ana çizgileriyle ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra, yaratma fiili bağlamında İlâhî zamansızlık tasavvurunun teistik açıdan ne ölçüde tutarlı bir çerçeve sunduğunu, “İlâhî Zamansızlık, Yoktan Yaratma ve Zamanın Başlangıcı Meselesi”, “İlâhî Zamansızlık: Ezelî Yaratma/Zamansal Yaratma” ve “İlâhî Zamansızlık ve İdâme Ettirme” başlıkları altında inceleyeceğiz.

a) İlâhî Zamansızlık Anlayışı

İlâhî ezelîlik, Tanrı'nın zamanla ilişkisini ifade eden bir kavramdır. Bir varlığın zamanla ilişki söz konusu olduğunda iki tür durumdan söz edilebilir: Bu varlık ya zamanın içindedir ve zamansal bir varoluşa sahiptir ya da zamanın dışındadır ve zamansız bir varoluşa sahiptir. Benzer biçimde, Tanrı'nın ezelîliği,

zamansallık veya zamansızlık olarak anlaşılabilir.¹ Orta Çağ felsefesindeki ve teolojisindeki Tanrı-zaman ilişkisi konusundaki tartışmalarda, Tanrı, zamanın dışında, zamansız bir varlık olarak tasavvur edilmekte, Tanrı'nın zamansal varlıklarla ilişkisi bu temel metafizik çerçeve esas alınarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Ancak, Tanrı'nın zamansızlığı düşüncesi ile neyin kastedildiğini anlamak için ilk olarak, genel anlamda, zamansız bir varlığın varoluş tarzı ile zamansal bir varlığın varoluş tarzı arasında nasıl bir farklılık olduğu üzerinde durmak istiyoruz.

Zamansallık, zaman içerisinde bulunan bir nesnenin varoluş tarzını ifade eder. Bir nesnenin zaman içerisinde olması ise, onun, geçmişte, gelecekte, şimdide bulunduğu veya başka bir zamansal varlıktan daha önce, daha sonra veya onunla eşzamanlı olduğu anlamına gelir.² Zamansal bir varlığın hayatı, kaçınılmaz olarak ardıllık içerisinde meydana gelir. Onun için önce gelecek olan bir şey sonra şimdi, şimdi olan bir şey ise geçmiş olmaktadır. Onun hayatında geçmiş olup bitmiş, gelecek henüz yaşanmamış ve şimdi bunlar arasındaki bir duruma işaret etmektedir. “Zaman içinde yaşayan her şey, şimdide bulunan bir şey olarak geçmişten geleceğe doğru ilerler ve zaman içinde yaşayan hiçbir şey kendi hayatının tamamını eşit biçimde kapsayamaz.”³ Zamansal bir olay, bir anlık (instantaneous) değildir, bazı parçaları diğerlerini takip edecek biçimde parça parça meydana gelir. Örneğin, bir futbol oyununun ikinci yarısı birinci yarısından sonra gelir ve sonraki parçaları bu olayı devam ettirir.⁴ Dolayısıyla, şimdi olmak, geçmiş olmak, gelecek olmak, “tipik

¹ Arjan Markus, “Divine Timelessness: A Coherent But Unfruitful Doctrine?”, *Sophia*, c. 43, no. 2, 2004, s. 30.

² Garret DeWesse, “Atemporal, Sempiternal, or Omnitemporal”, *God And Time*, (Der. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff), Oxford, New York: OUP, 2002, s. 50.

³ Boethius, *The Consolation of Philosophy*, Book V, Prose 6, s. 422-5, 424-31'den naklen, Eleanore Stump and Norman Kretzmann, “Eternity”, *Journal of Philosophy*, c. LXXVIII, no. 8, 1981, s. 430.

⁴ Brian Leftow, “The Eternal Present”, *God And Time: Essays on the Divine Nature*, (Der. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff), Oxford, New York: OUP, 2002, s. 22.

zamansal niteliklerdir.”⁵ Zamansal bir varlığın hayatı, şimdinin ilerlemesiyle meydana gelen ardılık ilişkisi içerisinde gerçekleştiği için, bu varlığın hayatında sürekli bir değişim olgusu söz konusudur.

Zamansal varoluş tarzı ile ilgili yukarıdaki temel özellikleri göz önüne aldığımızda, bir varlığın zamansızlığından söz edebilmek için onun, geçmiş, şimdi, gelecek, daha önce ve daha sonra gibi zamansal niteliklere konu olmaması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda Eflâtuncu formlar veya tümeller ile mantıksal ve matematiksel nesnelere standart zamansız varlıklar olarak kabul edilmektedir.⁶ Bunlar arasında matematiksel nesnelere zamansızlığını inceleyelim. Örneğin, “yedi bir asal sayıdır,” dediğimizde, şimdiki zaman kipini kullanırız, ancak şimdi kipi ile geçmiş ve gelecekte ayrı olan bir şeyi ifade etmeyi istemiş olmayız. Bu sebeple “yedi bir asal sayıydı,” veya “yedi bir asal sayı olacak,” gibi ifadeler bize tuhaf gelir. Genel olarak matematikte şimdi kipinde başka bir kip kullanılmaz ve kullanılan şimdi (the present) zamansız bir şimdidir; buradaki şimdi herhangi bir tarihe referansta bulunmamaktadır.⁷ Dolayısıyla matematiksel bir nesne için, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zamansal nitelikler bir anlam taşımamaktadır.

Zamansızlık meselesini Tanrı'nın varlığı açısından düşündüğümüzde, geleneksel teizmde Tanrı'nın zamansız bir varlık olarak tasavvur edildiğini görüyoruz. Bu anlayışta Tanrı, değişmez, zorunlu, basit, tam ve kendisi dışındaki her şeyi yaratan bir varlık olarak, bütün zamansal kategorilerin üstünde, zamanın akışının tamamen dışında olması anlamında zamansızdır; önce ve sonra, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi ardılık bildiren kavramların Tanrı'ya uygulanamayacağı kabul

⁵ Leftow, a.g.m., s. 22.

⁶ DeWesse, a.g.m., s. 52.

⁷ William Kneale, “Time and Eternity in Theology”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 61, (1960-61), s. 97.

edilmektedir.⁸ İlâhî zamansızlık tasavvurunu savunan bir kısım filozoflara göre, Tanrı'nın mekansızlığı ile zamansızlığı arasında paralel bir ilişki söz konusudur. Örneğin Schleiermacher'e göre, bir kimse "Tanrı zamansızdır" dediğinde Tanrı'nın zamanla ilişkisi konusunda söylediği şey ile, "Tanrı mekansızdır" dediğinde Tanrı'nın mekanla ilişkisi konusunda söylediği şey tamamen aynıdır.⁹ Onun anlayışında Tanrı'nın mekansızlığı iddiası birbiriyle ilişkili iki düşünceyi içerir. Birincisi, Tanrı mekan doldurmaz, yani O'nun mekansal uzanımı yoktur. İkincisi, Tanrı ile diğer şeyler arasında mekansal bir karşıtlık bulunmamaktadır; Tanrı'nın diğer şeylerle özel bir ilişkisi yoktur. Örneğin Tanrı, bir kimsenin üç adım uzağında veya bulutların dört kilometre üstünde değildir.¹⁰ Benzer biçimde Tanrı'nın zamansızlığı iddiası birbiriyle ilişkili iki düşünceyi içinde barındırır. Birincisi, Tanrı zamansızsa O'nun süresi (duration), yani, zamansal uzanımı (temporal extension) yoktur. Bunu anlamak için evrenin zaman içerisinde hem geçmişte hem gelecekte sınırsız uzanımlı bir tarihe sahip olduğunu varsaymamızı öneren Schleiermacher'e göre, bu durumda evrenin tarihi için hiçbir zamansal sınır yoktur, ancak evrenin yine de bir tarihi vardır. Çünkü evren zaman içerisinde yayılmıştır (spread out in time).¹¹ Tanrı'nın hayatının süresi yoktur denildiğinde itiraz edilen anlam budur. Yani, Tanrı'nın hayatının süresinin olmaması, Tanrı'nın hayatının zamansal sınırları olmadığını değil, Tanrı için hiçbir biçimde zamansal yayılmanın söz konusu olmadığını ifade eder. İkincisi eğer Tanrı zamansız ise zamansal bir yer (location) tutmaz; O, Columbus'un Amerika'yı keşfetmesinden önce var değildi, yüzyılın sona ermesinden sonra da var olacak değildir. Çünkü, Tanrı açısından zamansal bakımdan

⁸ Jack Cottrell, "Understanding God: God and Time", *Cincinnati Bible Seminary*, Fall, 2002, s. 1.

⁹ Nelson Pike, *God and Timelessness*, New York: Schocken Books, 1970, s. 6.

¹⁰ Aynı yer.

¹¹ Pike, a.g.e., s. 7.

önce ve sonra karşıtlığı mümkün değildir.¹² Orta Çağdaki felsefi ve teolojik tartışmalarda standart ezeliyet tanımı olarak kabul edilen Boethius'un aşağıdaki ezeliyet tanımında, zamansız bir varlık olarak Tanrı'nın hayat sahibi oluşu ile zamansal varlıkların hayat sahibi oluşu arasındaki farklılık çok belirgin biçimde dile getirilmektedir:

Tanrı'nın ezeli bir varlık olması, akıllı olan bütün varlıklar için genel bir kabuldür. Öyleyse ezeliyetin ne olduğunu ele alalım. Çünkü bu, hem ilâhî tabiatı, hem de ilâhî bilgiyi açık kılar. Şu halde **ezeliyet, sınırsız bir hayata tam olarak bir anda sahip olmaktır** (vurgular bana ait). Bu, zamansal şeylerle karşılaştırılınca daha belirgin hale gelir. Zaman içinde yaşayan her şey, şimdide bulunan bir şey olarak geçmişten geleceğe doğru ilerler ve zaman içinde yaşayan hiçbir şey kendi hayatının tamamını eşit biçimde kapsayamaz. Aslında zaman içindeki bir varlık henüz yarım elde edememiştir ve dün zaten kaybolmuştur. Bugünkü yaşamında bile geçici, hareket halindeki bir andan başka bir şeyde yaşamazsın... Bu nedenle sınırsız bir hayatın bütünlüğünün tamamına bir anda sahip olan, bunu kapsayan, kendisi için hiçbir geleceğin ve hiçbir geçmişin olmadığı varlık, hakıyla ezeli olarak adlandırılacaktır.¹³

İlâhî ezeliyeti zamansızlık olarak yorumlayanların, Boethius'un tanımında da görüldüğü üzere, temelde, yaratıcı varlık olarak Tanrı'nın varlık modu ile yaratılmışların varlık modu arasında gördükleri derin ontolojik farklılıktan hareket ettikleri söylenebilir. Bu tasavvuru savunan filozof ve teologlara göre, zamanın varlığı değişime ve harekete bağlı olduğundan, Tanrı, zorunlu, değişmez, basit ve mükemmel bir varlık olarak zamansız olmalıdır. Ayrıca Tanrı'nın, kendi dışındaki

¹² Aynı yer.

¹³ Boethius, *The Consolation of Philosophy*, s. 422-5, 424-31'den naklen, Stump and Kretzmann, a.g.m., s. 430.

her şeyi yaratan bir varlık olması, zamanın da yaratma fiilinin içine girdiğini ve yaratılmış bir şey olarak Tanrı'yı sınırlandıramayacağını gösterir. Şimdi, zamansızlık anlayışını savunanların yaklaşımlarının çıkış noktasını oluşturan bu gerekçeleri daha yakından inceleyelim.

a. 1. Değişmezlik, Basitlik, Zorunluluk ve Zamansızlık

İlâhî zamansızlığı savunanlara göre, İlâhî ezelilik ile ilgili bir tartışma, temelde Tanrı'nın mahiyetine ilişkin bir tartışmadır ve Tanrı'nın ezelî olması, Tanrı'nın hem ne olduğu hem de ne olmadığı konusunda bir kısım zorunlu sonuçları beraberinde getirir;¹⁴ zorunluluk, değişmezlik, basitlik ve mükemmellik, Tanrısal varlık modunun temel özellikleri arasında yer almakta olup, Tanrı'nın zamanla ilişkisini ifade eden ezelilik sıfatı bu kavramsal çerçevede esas alınarak yorumlanmalıdır. Ayrıca bu filozofların ve teologların zamanın mahiyeti konusunda, genel olarak, ilişkisel zaman anlayışını esas almaları, İlâhî ezeliliği zamansızlık olarak yorumlamalarındaki bir diğer önemli etkidir. İlişkisel zaman teorisine göre, daha önce de söylediğimiz gibi, zaman kendi başına var olamaz ancak harekete ve değişime bağlı olarak var olabilir. Dolayısıyla, bir varlığın zamansal olup olmadığı sorusunun cevabı, bu varlığın değişip değişmemesine veya hareket edip etmemesine bağlı olarak değişecektir.

Aynı soru Tanrı'nın varlığı açısından düşünüldüğünde, klasik tasavvuru savunanlar Tanrı'yı bütünüyle değişmez bir varlık olarak tasavvur ettikleri için, bu soruya olumsuz cevap vermektedir. Bu anlayışı savunanlara göre, değişim, kuvve halindeki varlığın fiil haline geçmesi ile gerçekleşir ve fiil hali kuvveliğe göre daha yetkin bir duruma delalet eder. Ancak Tanrı, mükemmel bir varlık olarak pür fiil

¹⁴ Brian Leftow, *Time and Eternity*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991, s. 2.

halindedir ve O'nda hiç bir kuvvelik bulunmadığı için O, değişmez.¹⁵ Ayrıca, değişen bir şey önce sahip olduğu bir niteliği sonradan kaybetmekte, kısmen varlığını sürdürürken kısmen yok olmakta ve en az iki zamanda bulunmak durumundadır.¹⁶ Buna karşılık Tanrı tamamen basit bir varlık olduğu için O'nda herhangi bir değişim meydana gelmez.¹⁷ Yine, değişen varlık değişim geçirerek, önceden sahip olmadığı bir şeyi elde eder. Ancak Tanrı kendi içinde bütün kemâlâta sahip olduğundan, ne bir şeye ihtiyaç duyar ne de önceden sahip olmadığı bir şeye doğru hareket eder.¹⁸ Dolayısıyla Tanrı, en mükemmel varlık olarak bütün kemâlâta sahiptir ve herhangi bir değişim veya hareketin meydana gelmesi, Tanrı'da bir eksikliğin veya noksanlığın bulunması sonucunu doğuracağından imkansızdır. Gazâli değişmezlik ile mükemmellik arasındaki bu koşut ilişkiyi şöyle dile getiriyor:

(Allah) ezelde, sonsuz öncelerde nasılsa, şimdi hep öyledir. Arşı yaratmadan önce nasıl idi ise ebedi sonsuz geleceklerde de hep öyledir. Çünkü tağayyur ve değişme, zatı ve sıfatları hakkında söylenemez. Eğer sıfatta değişme olsa noksanlık olur. Noksan olan da Allah olamaz. Bir sıfatı sonradan kamil olsa, önceden noksan olurdu ve kemale muhtaç olurdu. Böylece yaptığına muhtaç olurdu. Muhtaç olan Allah olamaz.¹⁹

Dolayısıyla bu anlayışta, Tanrı'nın mükemmelliği, değişmezliğini, değişmezliği de zamansızlığını gerektirmektedir: “Biz şunu göstermiş oluyoruz ki

¹⁵ St Thomas Aquinas, *Summa Theologiae: Latin text. English Translation, Introduction, Notes, Appendices, & Glossary*, (Der. Thomas Gilby), New York, London: Blackfriars in Conjunction with McGraw-Hill Book Comp., 1963, Ia, 9, 1.

¹⁶ Brian Leftow, “Eternity”, *A Companion to Philosophy of Religion*, (Der. P. L. Quinn, C. Taliaferro), Oxford: Blackwell Pub., 1999, s. 257.

¹⁷ Aquinas, a.g.e., Ia, 9, 1.

¹⁸ Aynı yer.

¹⁹ Gazâli, *Kimyâ-yı Saâdet*, (Çev. A. F. Meyan), İstanbul: Bedir Yayınevi, 1969, s. 112.

tıpkı zaman kavramı değişimden çıktığı gibi, ezellilik kavramı da değişmezlikten çıkar. Bu sebeple ezellilik, ilkesel olarak, bütünüyle değişmez olan Tanrı'ya aittir.”²⁰

İlâhî zamansızlık anlayışını savunanlara göre, Tanrı'nın zamansız olarak tasavvur edilmesinin bir diğer sebebi de basit (simple) olmasıdır. Tanrı'nın basit olması, mürekkep olmadığı, varlığının parçalardan meydana gelmediği anlamına gelir. “Ontolojik açıdan Tanrı'nın mutlak anlamda basit bir varlık olduğu düşüncesi özellikle Orta Çağ felsefesinde ve teolojisinde istisnai bir yere sahiptir. Günümüz felsefi teolojisinde de büyük tartışmalara konu olan bu sezgiye göre, Tanrı herhangi bir ontolojik bileşiklikten uzaktır: ne Tanrı'nın *varlığı* ile *mahiyeti* ne de farklı sıfatları arasında nihai anlamda ontolojik bir ayrıma gidilebilir. Temelde böyle bir sezgiye dayanan İlahi basitlik düşüncesinin değişik bir takım metafiziksel/teolojik gerekçeleri bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki bunlardan en başta geleni nihai veya ilk varlık olarak düşünülen Tanrı'nın, deyim yerindeyse, paradigmal statüsünü korumaktır. Bir başka açıdan ifade etmek gerekirse, basitlik düşüncesi *zorunlu* varlık (vacib'ul-vucûd) olarak Tanrı ile varlığını ona borçlu olan diğer bütün *mümkün* (yaratılan) varlıklar arasında temel bir ontolojik farklılığı ortaya koymayı amaçlamaktadır.”²¹ Bu anlayışa göre, yaratılmış varlıklar, mürekkep bir varoluşa sahiptir ve kendilerini oluşturan parçalara/cüzlere muhtaçtır. Buna karşılık, Tanrı'nın, ilk sebep olarak, mutlak anlamda “bir” olması gerekir. Tanrı dışındaki varlıkların özünü varoluşundan ayrı düşünmek mümkün iken, zorunlu bir varlık olan Tanrı'nın varlığı için böyle bir ayırım söz konusu değildir. Tanrı'da öz-varoluş ayırımının bulunması, O'nda kuvvelîğin bulunduğu ve O'nun, özüne varoluş verecek bir varlığa muhtaç olduğu sonucunu doğurur. Ancak, Tanrı'nın, nedenler zincirinin

²⁰ Aquinas, a.g.e., Ia, 10, 2.

²¹ M. Sait Reçber, “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, (Der. F. Terkan, Ş. Korkut), Ankara: Elis Yay., 2005, s. 214.

başında bulunan ilk sebep olarak başka bir varlığa muhtaç olması mümkün değildir.²² Çünkü, “bir varlığa atfedilebilecek bir tür bileşiklik onu varlığına dair nedensel bir açıklama gerektireceğinden böyle bir varlık ilk Varlık, yani Tanrı olamaz.”²³ Tanrı’yı kendisinden daha mükemmeli düşünölemeyen bir varlık olarak tasavvur eden Anselm’e göre, Tanrı’nın bir ve basit olması, parçalardan oluşan ve bölünebilen bir varlık olmasına göre mükemmellekle daha uyumludur; önce bir zamanda daha sonra başka bir zamanda bulunan yaratılmış bir varlığın hayatı zamansal parçalardan oluşmaktadır, ancak Tanrı, basit olduğu için zamansızdır.²⁴

Öyleyse Sen, ne dündün ne de yarın olacaksın, fakat Sen, dün, bugün ve yarın varsın. Veya daha ziyade Sen ne dün, ne bugün ne de yarın varsın, aksine tamamen zamanın dışında varsın. Çünkü dünün, bugünün ve yarının, zamanın dışında bir varoluşu yoktur. Fakat hiçbir şey Sen’siz olamamasına karşılık, Sen, zamanda veya mekanda bulunmazsın, her şey Sen’de var olur. Çünkü hiçbir şey Sen’i kapsayamaz fakat Sen her şeyi kuşatırsın.²⁵

Yine, İlâhî ezeliği basitlik ilkesi bağlamında değerlendiren bir diğere filozof olan Spinoza’ya göre,²⁶ süre (duration), şeylerin özünün değil, varoluşunun kabul edeceği bir şeydir; özü varoluşu ile aynı olan Tanrı’da öz-varoluş ayrımı yapılamayacağından O’na süre nüfuz edemez. Tanrı’ya zaman atfedendenlerin temel yanılgısı, O’nun özünü, varoluşundan ayrı düşünmeleridir. Sözelimi, Tanrı’nın şimdi, Adem’i yarattığı zamandakinden daha uzun süre var olmuş olduğunu ileri

²² Aquinas, a.g.e., Ia. 3, I.

²³ Reçber, a.g.m., s. 215.

²⁴ Alan G. Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, Hampshire, London: Macmillan Press, 1992, s. 48.

²⁵ St. Anselm, *Proslogium*, *St. Anselm: Basic Writings*, (İng. çev. S. N. Deane), 2. Bsm., La Salle: Open Court Pub. Comp., 1962, s. 71.

²⁶ Spinoza, *Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thoughts*, Spinoza, *Complete Works*, (İng. çev. S. Shirley, Der. M. L. Morgan), Indianapolis, Cambridge: Hackett Pub. Comp., 2002, s. 190.

sürenler böyle bir ayırma gitmektedirler. Onlara göre, Tanrı, Adem'i yaratmasından bu yana geçen her günle birlikte daha uzun bir zaman geçirmiştir. Ancak, Spinoza'ya göre,²⁷ zaman şeylerin özüne nüfuz edemez ve bu sebeple hiç kimse, bir çemberin veya üçgenin özünün şu anda Adem'in yaratıldığı zamana kıyasla daha uzun süre varolmuş olduğunu söylemez. Tanrı'nın özü varoluşu ile aynı olduğu için ona süre atfedilemez. Ayrıca süre parçalardan oluşur ve daha uzun ve daha kısa sürelerden bahsedilir. Bu sebeple, Tanrı'ya süre atfedilmesi, O'nun varlığının parçaları olduğu sonucunu doğuracağından imkansızdır.

İlâhî ezeliği zamansızlık olarak yorumlayanların görüşlerini üzerine inşa ettikleri, değişmezlik ve basitlik ile yakından ilişkili bir diğer kavram da zorunluluk kavramıdır. Varlıklar var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyup duymamaları bakımından ikiye ayrılır. Tanrı, var olmak için kendisi dışında hiçbir sebebe ihtiyaç duymadığı için zorunlu bir varoluşa; Tanrı dışındakiler, varlığını yokluğuna tercih edecek bir nedene ihtiyaç duyduğu için olumsuz bir varoluşa sahiptir.²⁸ Tanrı'nın varlığı zorunlu olduğu için yokluğunun düşünülmesi çelişki doğururken, olumsuz varlıklar için böyle bir çelişki söz konusu değildir. Yokluğunun düşünülmesi bir çelişki doğurmadığı için zaman olumsuz bir varoluşa sahiptir. Zamansal varlıklar olumsuz olduğu için Tanrı'nın zamansal kabul edilmesi halinde ya Tanrı'nın olumsuz olması ya da zamanın zorunlu hale gelmesi gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Fakat "hiçbir mümkün dünyada zamansız bir şey zamansal bir şey haline veya zamansal bir şey zamansız bir şey haline gelemez."²⁹ Temelde Leftow tarafından savunulan bu düşünceyi, Craig önermesel bir dille şöyle ifade etmektedir:

1. Tanrı zorunlu olarak (necessarily) vardır.

²⁷ Aynı yer.

²⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, Haydarâbâd: Matbaatu Dâireti'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1353, s. 2.

²⁹ Leftow, *Time and Eternity*, s. 43.

2. Zaman olumsuz olarak (contingently) vardır.
3. Eğer Tanrı zamansal ise özsel olarak zamansaldır.
4. Eğer Tanrı zorunlu olarak varsa ve özsel olarak zamansalsa, zaman zorunlu olarak vardır.
5. Eğer Tanrı özsel olarak zamansal ise, zaman zorunlu olarak vardır.
6. Tanrı zamansaldır.
7. Tanrı özsel olarak zamansaldır.
8. Zaman zorunlu olarak vardır.
9. Zaman olumsuz olarak ve zaman zorunlu olarak vardır.
10. Eğer Tanrı zamansal ise zaman olumsuz olarak ve zorunlu olarak vardır.
11. Tanrı zamansal değildir.³⁰

Görüldüğü üzere, yukarıdaki anlayışa göre, Tanrı'nın zorunlu bir varlık olması, O'nun, olumsuz bir varoluş moduna sahip olan zamanla niteleneceği sonucunu doğurmaktadır.

a. 2. Yaratıcı-Yaratılmış Ayırımı ve Zamansızlık

Klasik teist anlayışta Tanrı, kendisi dışındaki her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilmektedir. “Zaman, Tanrı değildir. Bu sebeple teistler Tanrı'yı sadece zamansal şeylerin değil, bizzat zamanın da yaratıcısı olarak görmek isterler.”³¹ Bu anlayışa göre, Tanrı'nın yaratma fiilinin ortaya çıkmadığı durumda sadece Tanrı vardır ve O'nun dışında hiçbir şey yoktur: “Tanrı var(dı), âlem yoktu.”³² Yaratma fiiliyle birlikte ortaya çıkan ikinci durumda, Tanrı ile birlikte diğer şeyler, dolayısıyla zaman

³⁰ William Lane Craig, “Divine Timelessness and Necessary Existence”, <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/divine.html>.

³¹ Leftow, “Eternity”, s. 259.

³² Gazâlî, *Tehâfut el-Felâsife*, (*The Incoherence of the Philosophers*), A-Parallel English-Arabic Text, (İng. çev. M. E. Marmura), Provo, Utah: Brigham Young U.P., 1997, s. 31.

da ortaya çıkmıştır: “Tanrı var(dı), âlem vardı.”³³ Zaman ve zamansal şeyler yaratma fiilinin sonucunda ortaya çıktığı için yaratıcı bir varlık olarak Tanrı, yaratılmış bir şey olan zamanla nitelenemez. Ayrıca bir çok teiste göre, Tanrı, yaratma fiili konusunda tamamen hürdür ve O, isteseydi yaratmamayı tercih edebilirdi. Eğer zaman diğer yaratılmış şeyler gibi yaratma ile birlikte ortaya çıkan bir şey ise Tanrı’nın, en azından yaratmanın meydana gelmediği durumda zamansız olması gerekir. Başka bir ifadeyle, eğer Tanrı hiçbir şeyi yaratmamış olsaydı zamansız olacaktı ve bu, Tanrı’nın en azından mümkün olarak (possibly) zamansız olduğunu gösterir.³⁴

Tanrı dışındaki her şeyin yaratma fiili ile birlikte ortaya çıkmış olması, yaratıcı ile yaratılmış varlıklar arasında varlık modu bakımından belli farklılıklar olmasını gerektirir. Yaratıcı varlık, varlığını başkasından almadığı için O’nun varlığının bir başlangıcı yoktur. Kıdemi sabit olanın yokluğu imkansız olduğundan, varlığının başlangıcı olmayanın sonu da yoktur.³⁵ Yine yaratıcı varlığın sonsuz (infinite) olması gerekir, “çünkü yaratıcı sonlu olsaydı, başka bir şeye bağlı olurdu ve bundan dolayı yaratıcı olmazdı.”³⁶ Buna karşılık yaratılmış varlık (hadis) önce yok iken sonradan var olmuştur, yani, onun varlığının bir başlangıcı vardır. Onun başka bir varlık sayesinde var olmuş olması, varlığının sonlu olduğunu gösterir. Yaratılmış önce yok iken sonradan var olduğu için onun en azından var olmak için değişim geçirmesi gerekir. Ancak yaratılmış sadece varlığa gelirken değil varlığını sürdürürken de sürekli bir değişim süreci içerisindedir. Onun için, önce gelecek olan, sonra şimdi ve daha sonra geçmiş olmakta ve onun varlığı bu sonlu zamansal

³³ Aynı yer.

³⁴ Leftow, “Eternity”, s. 259.

³⁵ Gazâlî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, (Haz. İ. A. Çubukçu ve H. Atay), Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1962, s. 35.

³⁶ Paul Helm, *Eternal God*, Oxford: Clarendon Press, 1988, s. 19.

parçalardan oluşmaktadır. Dolayısıyla zamansızlık, sonsuz, değişmez ve zorunlu bir varlık olarak yaratıcının, zamansallık ise, sonlu, değişen ve mürekkep bir varlık olarak yaratılmışın varlık modunun bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır:

- (1) Yaratılan her şey sonludur.
- (2) Sonlu olan her şey değişir (mutable).
- (3) Değişen her şey zaman içindedir. Öyleyse,
- (4) Yaratılan her şey zaman içindedir.

Ve

- (5) Her ne ki yaratıcıdır, sonsuzdur.
- (6) Her ne ki sonsuzdur, değişmezdir (immutable).
- (7) Her ne ki değişmezdir, zaman dışıdır. Öyleyse,
- (8) Her ne ki yaratıcıdır, zaman dışıdır.³⁷

Yine İlâhî zamansızlık tasavvurunu savunanlara göre, Tanrı'nın zamanı yaratabilmesi için kendisinin zamansız olması gerekir. Daha önce zorunluluk kavramını ele alırken de söylediğimiz gibi, Tanrı zorunlu bir varoluşa sahiptir ve sahip olduğu nitelikler zorunludur. Bu sebeple “eğer Tanrı zamansal ise zorunlu olarak zamansaldır. Eğer Tanrı zorunlu olarak zamansal ise zaman Tanrı'nın kendi varoluşunun mutlak biçimde zorunlu bir ön koşuludur (precondition). Böylece, eğer Tanrı özsel olarak zamansal ise Tanrı'nın zamanı yaratması O'nun kendi varoluşunu mümkün hale getirmesini gerektirecektir. Eğer bir şeyin kendisini bilfiil (actual) yapmasından söz etmek saçma ise bir şeyin kendisini mümkün (possible) hale getirmesinden bahsetmek daha da saçmadır. Bu sebeple eğer Tanrı özsel olarak zamansal ise O zamanı yaratamaz ve intihar etmedikçe zamanı yok edemez.”³⁸

Dolayısıyla, İlâhî zamansızlık tasavvuru açısından Tanrı'nın kendi dışındaki her şeyi

³⁷ Helm, a.g.e., s. 19.

³⁸ Leftow, “Eternity”, s. 273.

yaratılan bir varlık olarak zamanı da yarattığını tutarlı biçimde ileri sürebilmek için Tanrı'nın zamansız olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Sonuç olarak, klasik anlayışta, zamansızlık ve zamansallık Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasındaki farklılığı ifade eden en önemli ayırımlardan biri olarak görülmekte, Tanrı'nın, tam, mükemmel, değişmez, basit ve zorunlu bir varlık olarak zamansız olması gerektiği kabul edilmektedir. Tanrı'nın zamansız olması, O'nun, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zamansal niteliklere konu olmadığı ve hayatının dün, bugün ve yarın gibi zamansal kısımlara bölünmediği anlamına gelir. Yine, İlahî zamansızlığı savunanlara göre, Tanrı, kendisi dışındaki her şeyin yaratıcısı olarak, zamanı da yaratmıştır ve zaman yaratılmış bir şey olarak Yaratıcıyı sınırlandıramaz.

b) İlahî Zamansızlık, Yoktan Yaratma ve Zamanın Başlangıcı Meselesi

Klasik teist düşüncede Tanrı, daha önce de söylediğimiz gibi, kendisi dışındaki her şeyin yaratıcısı olarak tasavvur edilmektedir. Bu anlayışta zaman "her şey" ifadesinin içerisinde yer almakta ve zamanın yaratılmış olduğu kabul edilmektedir. İlahî zamansızlık tasavvurunu bu yaratma anlayışı açısından değerlendirdiğimizde, zamansız ezelilik yorumunun Tanrı'nın mutlak yaratıcılığını açıklama konusunda tutarlı bir çerçeve sunduğu söylenebilir. Ancak, evrenin bir başlangıcı olduğu kabul edilse bile ilk yaratma fiilinden önce zamanın mevcut olup olmadığı, yaratma fiilinin kapsamı içerisine zamanın girip girmediği; zaman evrenin yaratılması ile birlikte ortaya çıktıysa Tanrı ile alem arasındaki yaratmadan "önceki" durumun nasıl açıklanacağı gibi konularda önemli sorunlarla karşılaşmaktadır.

Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, İlâhî zamansallık tasavvurunu kabul eden bir kısım filozof ve teologa göre, Tanrı evreni yaratmıştır, ancak bu, zamanın yaratılmış olduğu anlamına gelmez; evrenin yaratılmasından önce de zaman mevcuttur. Buna karşılık İlâhî zamansızlık tasavvurunu savunanlar, Tanrı'nın yaratma fiilini sınırlandırdığı gerekçesiyle, mutlak zaman düşüncesine karşı çıkararak ilişkisel bir zaman anlayışını esas almakta ve zamanın yaratma ile birlikte ortaya çıktığını, yaratmadan önce zamanın mevcut olmadığını ileri sürmektedirler. Bu anlayışı savunanlara göre, alemin yaratılmadığı bir durumda sadece Tanrı vardır ve O'nun dışında zaman dahil hiçbir şey yoktur: "Tanrı var(dı), alem yoktu."³⁹ Burada, İlâhî zamansızlık tasavvuru açısından temelde iki sorunun ortaya çıktığı gözlemlenmektedir: 1) Zamanın evrenin yaratılması ile birlikte başladığı nasıl ispatlanabilir? 2) Zaman evrenin yaratılması ile birlikte ortaya çıkmışsa Tanrı ile alem arasındaki yaratmadan "önceki" durum nasıl izah edilebilir? İlâhî zamansızlık anlayışını kabul edenlerin bu sorulara nasıl cevap verdiğine geçmeden önce, bu soruların ve cevaplarının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağından dolayı, zamanın başlangıçsız olduğunu savunanların temel tezlerini ana çizgileriyle ele almak istiyoruz.

Zamanın başlangıçsız olduğunu savunanlara göre, başlayan her şey zaman içerisinde meydana gelir ve zamanın kendisinin bir başlangıcı olamaz; evrenin bir başlangıcı olduğu kabul edilse bile bu, zamanın başlangıcı olduğunu göstermez. Bu düşünce "başlamak" olayı ile ilgili iki öncüle dayanmaktadır: 1. İçinde bir olay veya durumun mevcut olmadığı önceki bir zaman vardır. 2. Bu olay veya durumun meydana geldiği sonraki bir zaman vardır.⁴⁰ Evrenin başlangıcı olayı bu açıdan

³⁹Gazâlî, *Tehâfut el-Felâsife*, s. 31.

⁴⁰ Quentin Smith, "On the Beginning of Time", *Nous*, c. XIX, no. 4, 1985, s. 579.

incelendiğinde, bu olayın gerçekleşmediği önceki bir zamanın var olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu anlayışı savunan Swinburne'e göre, zamanın başlangıçsız olması gerekir:

Zaman, tıpkı mekân gibi mantıksal bir zorunlulukla sınırsızdır (unbounded). Belli bir an'da sonu bulunan her zaman periyodundan önce başka bir zaman periyodu ve her an'dan sonra başka bir an bulunmalıdır. Çünkü bir T periyodundan sonraki bir durumda, bir yerlerde ya kuğular olacaktır ya da olmayacaktır. Her iki durumda da T'den sonra gelen bir periyodun, ki bu esnada kuğular ya olacak ya da olmayacaktır, bulunması gerekir. Bir başlangıcı bulunan herhangi bir periyottan önce başka bir periyot gelmelidir ve bu nedenle zaman zorunlu olarak sınırsızdır ... Zaman mantıksal bir zorunlulukla başlangıçsız olduğu için, mantıksal bir zorunlulukla sonsuz (infinite) olmalıdır. Çünkü, bir başlangıcı olan her zaman periyodundan önce ve bir sonu olan her zaman periyodundan sonra başka bir periyot bulunmalıdır ve aynı an ve aynı periyot asla geri dönmeyeceğinden, zaman için bir sınır (limit) söz konusu değildir. O, hep var olmuştur ve ebediyen var olacaktır.⁴¹

Benzer biçimde Kant, evrenin bir başlangıcı olduğunun varsayılması halinde bu başlangıç olayından önce bir zamanın mevcut olduğunu kabul etmek gerektiğini söyler. Ona göre, başlangıç, içinde başlayan şeyin mevcut olmadığı bir zamanla, yani, boş bir zaman (empty time)la öncelenir.⁴²

Ayrıca, bir kısım filozofa göre, zamanın evrenin yaratılması ile ortaya çıktığını savunanların, yaratmanın gerçekleşmediği durumda zaman da dahil hiçbir

⁴¹ Richard Swinburne, *Space and Time*, (Second Edition), London: The Macmillan Press, 1981, ss. 172-173.

⁴² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (İng. çev. N. Kemp Smith), New York: St Martin's Press, 1965, s. 397.

şeyin mevcut olmadığı yönündeki düşüncelerini dile getirmek için söyledikleri “Tanrı var(dı), alem yoktu,” ifadesinde “dı/kâne” biçiminde geçmiş zaman kipinin kullanılıyor olması, yaratmadan önce zamanın bulunduğunu gösterir. Kâne ifadesi, özellikle, ardından “sonra” ifadesi geldiğinde, şimdiye değil, geçmişe delalet eder; “kâne”, yaratmadan önceki geçmiş bir zamanı ifade ediyorsa alemin yaratılmasından önce mevcut olan ve yaratma ile birlikte sona eren zamansal bir durumu kabul etmek gerekir.⁴³ Dolayısıyla “kâne” ifadesi, Tanrı ile alem arasında üçüncü bir durumun bulunduğunu gösterir.⁴⁴ İlahî zamansızlık tasavvurunu savunan filozoflar yukarıdaki eleştirilere, zamanın evrenin yaratılması ile birlikte ortaya çıktığını söyleyerek karşılık vermeye çalışır. Bu filozoflar ilişkisel bir zaman anlayışını esas alarak, zamanı önce ve sonraya göre hareketin sayısı olarak tanımlamakta, hareket ve değişimin olmadığı bir durumda zamanın da mevcut olmadığını ileri sürmektedirler. Bu anlayışta zaman ve hareket arasındaki ilişki, uzanım ile cisim arasındaki ilişkiye benzetilmekte, cisimden bağımsız uzanımın var olamaması gibi hareket olmaksızın zamanın da mevcut olamayacağı kabul edilmektedir. Gazâlî bu durumu şöyle dile getirmektedir:

Zihnimiz, âlemin ötesinde bir boşluğun, yani sonsuz bir uzanımın (extension) bulunduğunu vehmeder. Oysa boşluk kendi başına kavranılabilen bir şey değildir. Uzanıma gelince o, boyutları uzanımlı olan cisme tâbidir. Eğer cisim sonlu ise kendisine tâbi olan uzanım da sonludur ... Böylece âlemin ötesinde, zihin bunu kabule yanaşmasa da boş veya dolu herhangi bir mekânın bulunmadığı ortaya çıkmış olur. Mekânsal uzanım

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifa, Metafizik* (II), (Çev. E. Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera Yay., 2005, s. 122. İbn Sînâ ezeli yaratma anlayışını kabul ettiği için aslında, alemin yaratılmasından önce Tanrı ile alem arasında zamansal bir aralığın mevcut olduğunu kabul etmez. O, yukarıdaki düşünceleri, Tanrı’nın alemden zamansal anlamda önce olduğunun kabul edilmesi halinde karşılaşılabileceğini düşündüğü bir sonucu ifade etmek amacıyla dile getirir.

⁴⁴ A.g.e., s. 123. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Tehâfut el-Felâsife*, s. 32.

cisme tâbi olduğu gibi, zamansal uzanım da harekete tâbidir. Cismin boyutlarının sınırlılığı ile ilgili bir delil, bu sınırın ötesinde mekânsal uzanım kabul etmemize izin vermiyorsa aynı şekilde, her iki tarafta da (geçmiş ve gelecek) hareketin sınırlılığı ile ilgili delil, ilk hareketten önce zamansal bir uzanımı kabul etmemize izin vermez.⁴⁵

İlâhî zamansızlığı savunanlara göre, zaman harekete bağlı olduğundan, evrenin yaratılmasından önce zamanın kendisiyle birlikte var olduğu şey mevcut olmadığı için zaman da var olamaz.

Her olayın bir “öncelik”i (daha öncesinin) olduğu, evrenin başlangıcı olayı için de aynı durumun geçerli olduğu ve yaratma fiilinin gerçekleşmediği durumda da zamanın mevcut olduğu ile ilgili iddialara gelince, burada zamanın yapısı “daha önce-daha sonra ilişkisi” biçiminde tasavvur edilmekte ve zamanın başlangıçsız olduğu ileri sürülmektedir.⁴⁶ İlâhî zamansızlık anlayışını savunanlara göre, evrenin yaratılmasından daha önceki bir duruma ilişkin öncelik kavramından söz edilebilir, ancak bu, bu kavramın gerçeklikte karşılığı olduğunu göstermez; sadece sınırlı bir tarih içerisindeki zamansal olguların bilfiil var olduğu söylenebilir. “Eğer zaman 15 milyar yıl önce başlamışsa, bu durumda 16 milyar yıl önce kavramına ve ‘16 milyar yıl önce’ biçimindeki bir sözlü ifadeye sahip olabiliriz, ancak bu kavram ve telaffuz ne bir şeye işaret eder ne de referansta bulunur.”⁴⁷ Yine, Swinburne’ün, “bir T periyodundan sonraki bir durumda bir yerlerde ya kuğular olacaktır ya da olmayacaktır. Her iki durumda da, T’den sonra gelen bir periyodun, ki bu esnada kuğular ya olacak ya da olmayacaktır, bulunması gerekir. Bir başlangıcı bulunan herhangi bir periyottan önce başka bir periyot gelmelidir ve bu nedenle zaman

⁴⁵ Gazâlî, *Tehâfut el-Felâsife*, s. 33.

⁴⁶ Smith, a.g.m., s. 580.

⁴⁷ Aynı yer.

zorunlu olarak sınırsızdır,”⁴⁸ biçimindeki argümanı, “belli bir anda başlangıcı olan her zaman periyodundan önce başka bir zaman periyodu ve bu nedenle, bir andan önce başka bir an olmalıdır. Çünkü bir T periyodundan önce bir yerlerde kuğular ya vardı ya da yoktu. Her iki durumda da T’den önceki, içinde kuğuların var olduğu veya olmadığı, bir periyodun bulunmuş olması gerekir,”⁴⁹ şeklinde okunabilir. “Ancak, Swinburne’ün ‘bir T periyodundan önce bir yerlerde kuğular ya vardı ya da yoktu,’ biçimindeki iddiası, sadece, bir T periyodundan önce, içinde kuğuların olduğu veya olmadığı başka bir periyot varsa doğrudur. Bu iddia, herhangi bir T periyodundan önce bir zamanın var olduğunu *kanıtlamaz*, sadece onu *varsayar*.”⁵⁰ Buraya kadar Swinburne’e yönelik eleştirilerine yer verdiğimiz Smith’e göre, Swinburne’ün argümanının şekil olarak doğru kabul edilmesi durumunda, bununla herhangi bir şeyin varlığı ispatlanabilir. Smith argümanı şekil olarak şöyle ifade eder: “Ya F olan bir x vardır, ya da F olmayan bir x vardır. Her iki durumda da bir x’in olması gerekir.”⁵¹ Ona göre, bu şekil esas alınarak şöyle bir argüman ileri sürülebilir: “Ya ayda yürüyen tek boynuzlu bir at (unicorn) vardır, ya da ayda yürümeyen tek boynuzlu bir at vardır. Her iki durumda da tek boynuzlu bir at vardır.”⁵² Görüldüğü üzere, zamanın evrenin yaratılması ile birlikte ortaya çıktığını savunanlara göre, sonsuza değin uzanan hep daha uzun zaman aralıklarının düşünülebilir olması, bunların bilfiil var olduğunu değil, sadece imkan olarak mevcudiyetini gösterir.⁵³ Zamanın sonsuzluğu düşüncesini kabul edenlerin temel yanılgısı, sonlu her bir zaman aralığı için daha uzun bir aralığın düşünülebilir olmasından, her bir zaman

⁴⁸ Swinburne, a.g.e., ss. 172-173.

⁴⁹ Smith, a.g.m., s. 581.

⁵⁰ Aynı yer.

⁵¹ Aynı yer.

⁵² Aynı yer.

⁵³ A.g.m., s. 583.

aralığı için daha uzun bir aralığının bilfiil var olduğu sonucunu çıkarmalarıdır.⁵⁴ Ayrıca, evrenin başlangıcı olayına dayanarak evrenin yaratılmadığı bir durumda da zamanın mevcut olduğunu düşünmek, ilk olayın, zamanın sadece kendisinden sonra var olmasına değil, aynı zamanda kendisinden önce de var olmasına neden olduğunu kabul etmeyi gerektirir.⁵⁵ Daha açık bir ifadeyle, ilk olay, yani evrenin başlangıcı olayı, zamanın kendisiyle birlikte ortaya çıkmasına neden olması yanında, adeta geçmişteki bir sonucun ortaya çıkmasına da neden olmaktadır (backward causation). Ancak geçmişe doğru bir nedensellik imkansız olduğundan evrenin başlangıcı olayının kendisinden önceki bir zamanın mevcudiyetini açıklamak için yeterli olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁵⁶

İlâhî zamansızlığı savunanlara göre, evrenin yaratılmadığı ve Tanrı dışında hiçbir şeyin mevcut olmadığı bir durumu dile getirmek için söylenen, “Tanrı var(dı), alem yoktu,” ibaresindeki “kane” ifadesinin geçmiş zamana işaret ettiği ve bunun, evrenin yaratılmasından önce Tanrı ile evren arasında bulunan ve evrenin yaratılması ile birlikte sona eren bir zamansal aralığın mevcut olduğunu gösterdiği yönündeki iddialar sağlam gerekçelere dayanmamaktadır. Gazâlî’ye göre, zaman yaratılmıştır ve onun öncesinde zaman mevcut değildir; Tanrı’nın alemden ve zamandan önce geldiği sözü, yaratmanın gerçekleşmediği birinci durumda Tanrı’nın dışında hiç bir şey mevcut olmadığı, yaratmadan sonraki ikinci durumda ise Tanrı ile birlikte alemin mevcut olduğu anlamına gelir.⁵⁷ Ona göre, “Tanrı var(dı) alem yoktu” sözü, Tanrı’nın zatının varlığını alemin zatının yokluğunu ifade eder; “Tanrı var(dı) ve O’nunla birlikte alem vardı” ifadesindeki *vardı* sözü ise sadece iki zatın

⁵⁴ A.g.m., s. 584.

⁵⁵ William L. Craig, “God and the Beginning of Time”, *International Philosophical Quarterly*, c. XLI, no. 1, 2001, s. 28.

⁵⁶ Aynı yer.

⁵⁷ Gazâlî, *Tehâfut el-Felâsife*, s. 31.

mevcudiyetini dile getirir. Tanrı'nın önce gelmesi, O'nun varlık bakımından tek başlılığını ifade eder.⁵⁸ Gazâlî bu düşüncesini, alemin varlığını bir şahsın varlığına benzeterek açıklamaya çalışır. Buna göre, “Tanrı var(dı) İsa yoktu” sonra “Tanrı var(dı) ve O'nunla birlikte İsa vardı” sözü, önce bir zatın var olduğunu diğerinin olmadığını, sonra iki zatın birlikte mevcut olduğunu ifade eder; vehim bunu yapmaktan kendisini alıkoyamasa da burada üçüncü bir şeyin varlığını takdir etmek zorunlu değildir.

Zatın varlığı ve zatın yokluğu sözleri arasında üçüncü bir şeyi (geçmiş zamanı) varsaymak, biz yaratılmış varlıklara izafetle zorunlu bir ilişkidir.⁵⁹ Gazâlî bunu daha iyi anlamak için, alemin gelecekte yok olduğunu, sonra bizim ikinci defa var olduğumuzu varsaymayı önerir. Bu durumda söyleyeceğimiz “Tanrı var(dı), alem yoktu” sözümüz, bununla ister birinci yokluğu ister varlıktan sonra gelen ikinci yokluğu kastetmiş olalım, doğru olacaktır. Gazâlî, alem henüz varken gelecek olarak tasvir edilen bir durumun daha sonra alem yok olup ikinci defa var olduktan sonra geçmiş olarak ifade edilmesinin, geçmiş ve gelecek kavramlarının insanın varlığına izafetle anlam kazanan kavramlar olduğunu gösterdiğini ve tüm bunların aslında, *vehmin* evrenin başlangıcını olayını bir öncelik varsaymasızın düşünmemesinden ve bu olaydan önce gelen gerçek bir zamanın mevcut olduğunu kabul etmekten kendini alıkoyamamasından kaynaklandığını söyler.⁶⁰ Ona göre, *vehmin* buradaki acziyeti, bir cismin yükseklik bakımından sonluluğunu hep daha yukarısını düşünmeksizin tasavvur edememesine benzer. Vehim, alemin ötesinde boş veya dolu bir mekânın bulunduğunu düşünür. Ancak vehim, alemin sathının üstünde başka bir sathın olmadığı veya onun ötesinde başka bir uzaklığın olmadığı söylendiğinde bunu kabule

⁵⁸ Aynı yer.

⁵⁹ A.g.e., s. 32.

⁶⁰ Aynı yer.

yanaşmadığı gibi, alemin varlığa gelmediği durumda bir öncenin gerçekten mevcut olmadığı söylendiğinde de bunu kabul etmeyecektir.⁶¹ Görüldüğü üzere, Gazâlî, “kane” ifadesine dayanarak Tanrı ile alem arasında alemin yaratılmadığı bir durumda üçüncü bir varlığın, yani zamanın var olduğunun söylenemeyeceğini, yaratmanın gerçekleşmediği ilk durumda sadece Tanrı’nın var olduğunu, “Tanrı var(dı), alem yoktu,” sözünün Tanrı’nın varlığının tek başlılığını dile getirdiğini, daha sonra alemin yaratılması ile birlikte iki varlığın mevcudiyetinin söz konusu olduğunu ve bunlar arasında üçüncü bir zamansal durumun bulunmadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla ona göre “Tanrı var(dı)” ibaresindeki “kane” ifadesi, geçmiş zamana referansta bulunmamaktadır.*

İlâhî zamansızlık anlayışını savunanlara göre, evrenin yaratılmasından önceki bir zamanın mevcudiyetini mutlak zaman ve fiziksel zaman biçiminde bir ayırımı giderek açıklamaya çalışmak da önemli sorunlara yol açmaktadır. Daha önce mutlak zaman konusunu işlerken de söylediğimiz gibi, Batı felsefesinde mutlak zaman ve fiziksel zaman ayırımını en belirgin biçimde ortaya koyan ve savunan düşünür Newton’dır. Newton mutlak zamanın dışarıdaki hiçbir şeyle ilişkisi olmaksızın kendiliğinden/kendi doğası gereği aktığını söylemekle birlikte, görüşlerinin özellikle teolojik arka planını incelediğimizde, onun aslında mutlak zamanın varlığını Tanrı’nın doğasına bağlı olarak açıklamaya çalıştığını görürüz. Çünkü Newton’ın

⁶¹ A.g.e., ss. 32-33.

* “Kane” ifadesinin geçmiş zamana referansta bulunmaması ile ilgili olarak Bursevî’nin “Kenz-i Mahfi” adlı eserinde önemli bilgilere rastlamaktayız. Bursevî, başta Sibeveyh olmak üzere bir kısım dilbilimcilerin “kane”yi zamansal bir mefhum olarak değil, “mücerret tahakkuk” anlamında kullandıklarını; buna dayalı olarak, “gizli hazine” hadisinin “Ben gizli bir hazine idim (küntü)...” yerine, “Gizli bir hazine olduğum muhakkaktır...” biçiminde tercüme edilebileceğini söylemektedir. Bkz. İsmail H. Bursevi, *Kenz-i Mahfi (Gizli Hazine)*, (Sad. A. Çiçek), İstanbul: Rahmet Yay., 1967, ss. 30-31. Dolayısıyla buradaki yorumu esas alarak Gazâlî’nin yukarıdaki düşüncelerini okuyacak olursak, onun, “Tanrı var(dı), alem yoktu,” ifadesiyle, Tanrı ile birlikte bulunan başka bir şeyin varlığını değil, aksine Tanrı’nın tek başlılığını, yalın varlığını vurgulamaya çalıştığını daha iyi anlayabiliriz.

zaman ve mekan anlayışı, daha önce de söylediğimiz gibi, onun Tanrı tasavvurunun doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre, ne hiçbir yerde ne hiçbir zamanda olan bir varlık düşünülemez; zaman ve mekan varlığın doğasında mevcuttur. Sonsuz bir varlığı olan Tanrı sonsuz bir zamana ve mekana sahiptir.⁶² “Tanrı ezelf (eternal) olduğu için sonsuz bir süre vardır ve o her yerde (omnipresent) olduğu için sonsuz bir mekan vardır.”⁶³ O, Tanrı’yı her yerde ve her zamanda bulunan bir varlık olarak tasavvur ettiği için, mutlak zamanın ve mutlak mekanın bu iki ilâhî sıfatın doğal sonuçları olduğunu düşünür. Ancak yaratma konusuna gelince, Newton, geleneksel Hıristiyan yoktan yaratma doktrinini kabul etmesine karşılık, evrenin başlangıcının zamanın ve mekanın başlangıcını içerdiğini düşünmez.⁶⁴ O, evrenin başlangıcından önce, fiziksel olayların olmadığı sonsuz bir sürenin, başlangıçsız bir zamanın mevcut olduğunu ve evrenin bu zamanın belli bir anında yaratılmış olduğunu kabul eder.

Newton’ın, evrenin yaratılmasından önce mevcut olan ve yaratma fiilinin kapsamı içerisinde yer almayan mutlak bir zamanın varlığını Tanrı’nın doğasına dayalı olarak açıklamaya çalışması ve zaman anlayışının yaratma fiiline getirmiş olduğu sınırlamanın aslında Tanrı’nın doğasından çıkan bir sonuç olduğunu söylemesi, onun teolojik anlamda tutarlı bir çerçeve sunduğu izlenimini uyandırabilir. Ancak, İlâhî zamansızlık anlayışını savunan bir kısım filozoflara, özellikle Leibniz’e göre, mutlak zamanın varlığını Tanrı’nın varlığına dayalı olarak açıklayan Newton’ın düşüncesinde, Tanrı ile zaman arasındaki bağımlılık ilişkisinde hangi tarafın daha temel olduğu yeterince açık değildir. Ona göre, Newton’ın, bir

⁶² William L. Craig, *The Tenseless Theory of Time*, London, Boston, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, s. 45.

⁶³ A.g.e., s. 41.

⁶⁴ Craig, “God and the Beginnig of Time”, s. 17.

tarafından zamanın ve mekanın Tanrı'nın doğasından çıkan ve O'nunla birlikte bulunan sonuçlar (effects) olduğunu söylerken öte yandan Tanrı da dahil hiçbir varlığın varoluşunun zaman ve mekandan bağımsız düşünülmemeyeceğini ileri sürmesi, onun zamana ve mekana Tanrı'nın varlığından daha temel bir anlam yüklediğini göstermektedir: “Tanrı mekandaysa nasıl mekan Tanrı'dadır veya mekan Tanrı'nın bir sıfatıdır, denebilir? Biz çoğu kez şunu işitmişizdir ki bir sıfat, kendi konusunun içindedir, fakat bir konunun kendi sıfatının içinde olduğunu asla işitmedik. Benzer şekilde, Tanrı bütün zamanlardadır. Öyleyse nasıl, zaman Tanrı'da olabilir ve Tanrı'nın sıfatı olabilir.”⁶⁵ Ayrıca, “eğer mekanın ve zamanın gerçekliği, Tanrı'nın sınırsız büyüklüğü (immensity) ve ezeliyeti için zorunlu ise, Tanrı mekanda bulunmak zorundaysa ve mekanda olmak Tanrı'nın bir sıfatı ise O, belli ölçüde zamana ve mekana bağlı ve onlara muhtaç olacaktır.”⁶⁶ Dolayısıyla, Leibniz'e göre, evrenin yaratılmadığı durumda Tanrı'nın doğasına bağlı olarak var olan bir zamanın mevcudiyeti düşüncesi, Tanrı'nın dışında başka ezeli şeylerin var olduğu ve Tanrı'nın bunlara muhtaç olduğu sonucunu doğurmakta, Tanrı'nın mutlak gücüne ve yaratıcılık sıfatına sınırlama getirmektedir.

Yine Leibniz'e göre, evrenin yaratılmasından önce mutlak bir zamanın mevcut olduğunun kabul edilmesi durumunda yaratma fiilinin açıklanması konusunda önemli sorunlarla karşılaşmaktadır. Yeter bir sebep olmaksızın eylemde bulunmayan ve tam anlamıyla rasyonel bir varlık olarak tasavvur edilen Tanrı, birbirinden ayırt edilemez özelliklere sahip olan zaman anlarından hangisini, içinde alemi yaratacağı an olarak seçebilir? Bu anlardan herhangi birisinin tercih edilmesi halinde “Neden daha önce yaratmadı?” sorusuna nasıl yanıt verilebilir? Birinci soru

⁶⁵ G. W. Leibniz and Samuel Clarke, *Correspondence* (“Giriş”le birlikte der. Roger Ariew), Indianapolis, Cambridge: Hackett Pub. Comp., 2000, Leibniz's Fifth Letter, s. 45.

⁶⁶ A.g.e., Leibniz's Fifth Letter, s. 48.

temelde Leibniz'in "ayırt edilmezlerin özdeşliği ilkesi" ile ilgilidir. Bu ilkeye göre, eğer iki şey birbirinden ayırt edilemeyecek kadar benzer ise bunlar birbiriyle özdeşdir ve bunlar arasında seçim yapılamaz. Bu ilkeyi esas alarak mutlak zamanın anlarını düşündüğümüzde, bu anlar arasında tam bir benzerlik söz konusu olduğu için bunların herhangi birisinin içinde alemi yaratmak için seçim yapma olanağı bulunmamaktadır.

Leibniz'in "Neden daha önce yaratmadı?" sorusu ile ilgili itirazına gelince, ona göre, evrenin yaratılmasından önce mutlak bir zamanın mevcut olduğunun kabul edilmesi, sebepsiz fiilde bulunmayan ve mutlak anlamda rasyonel bir varlık olan Tanrı'nın, alemi neden yarattığı zamandan daha önce yaratmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Çünkü mutlak zaman anlayışına göre evrenin yaratılmasından önce zaman vardır ve evren bu zamanın belli bir anında yaratılmıştır. Ancak bu zamanın bütün anları birbiriyle eşit olduğundan, Tanrı'nın içinde alemi yaratmak üzere bunlar arasında yapacağı ayırım yeter bir nedene dayanmayacak, "Neden daha önce veya başka zamanda yaratmadı?" sorusu yanıtsız kalacaktır. Leibniz'e göre,⁶⁷ mutlak zaman düşüncesi hem Tanrı'nın iradi yaratma fiilini açıklanamaz hale getirdiği hem de zamana Tanrı'dan bağımsız bir varoluş özelliği tanıdığı için felsefi ve teolojik açıdan tatmin edici bir çerçeve sunmamaktadır.

Sonuç olarak, İlâhî zamansızlığı savunanların ulûhiyet anlayışında mutlak yaratıcılık fikri merkezi bir rol oynamakta, Tanrı'nın kendisi dışındaki her şeyi yoktan yarattığı kabul edilmektedir. Bu anlayışın bir sonucu olarak, zamanın evrenin yaratılması ile birlikte ortaya çıktığı, evrenin yaratılması olayının meydana gelmediği durumda zamanın mevcut olmadığı düşünülmektedir. Bu tasavvuru savunanlar

⁶⁷ John C. Yates, *The Timelessness of God*, London and Lanham: University Press of America, 1990, s. 64.

temelde ilişkisel bir zaman anlayışını esas almakta olup, yaratma fiilinin gerçekleşmediği durumda Tanrı ile birlikte hiçbir şeyin mevcut olmadığını ve yaratma fiilinin kapsamı dışında hiçbir şeyin kalmadığını ileri sürdükleri için bu tasavvurun hem Tanrı'nın mutlak birliğini hem de mutlak yaratıcılığını açıklama konusunda tutarlı bir bakış açısı ortaya koyduğu söylenebilir.

c) İlâhî Zamansızlık: Ezeli Yaratma/Zamansal Yaratma

Zamanın yaratma ile birlikte ortaya çıktığı ve bir başlangıcı olduğu düşüncesi, bir önceki kısımda da gördüğümüz gibi, İlâhî zamansızlık anlayışının en önemli tezlerinden birini oluşturmaktadır. Ancak, zamanın evrenin yaratılması ile başladığı ve yaratmadan “önce” Tanrı'nın zamansız olduğu doğru kabul edilse bile, zamansızlık tasavvuru açısından, Tanrı'nın yaratma fiili ile birlikte değişime uğrayarak zamansallaşıp zamansallaşmadığı sorusu gündeme gelmektedir.⁶⁸ İlâhî zamansallığı savunan bir kısım çağdaş din felsefecisi, özellikle Craig, İlâhî ezeliğin doğasının anlaşılmasında yaratma fiilinin bir dönüm noktası olduğunu düşünmekte, Tanrı'nın, yaratmanın gerçekleşmediği durumda zamansız olduğu kabul edilse bile yaratma fiili ile birlikte “gerçek” bir değişime uğradığı için zamansallaştığını ileri sürmektedir.⁶⁹ Buna karşılık, İlâhî zamansızlık tasavvurunu kabul edenler, Tanrı'nın, yaratmadan “önce” zaman dışı olduğu gibi yaratma fiilinden sonra da zamansız olduğunu, zamansal varlıkları yaratmanın Tanrı'nın zamansallaşması sonucunu doğurmadığını savunmaktadır. Çalışmamızın bu kısmında, ilâhî zamansızlık tasavvurunda yaratma fiilinin nasıl açıklanmaya çalışıldığını, böyle bir yaratma anlayışının beraberinde getirdiği sorunları ve çözüm önerilerini ana çizgileriyle

⁶⁸ Brian Leftow, “Eternity”, *A Companion To Philosophy of Religion*, (Der. P. L. Quinn, C. Taliaferro), Oxford: Blackwell Pub., 1997, s. 259.

⁶⁹ William L. Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, Eugene: Wipit and Stock Pub., 2000, s. 152; *Time and Eternity*, Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2001, s. 236.

ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken ilk olarak, İlâhî zamansızlık tasavvurunu savunanların “yaratma fiili”nin yaratıcı ve yaratılmışlarla ilişkisini nasıl izah etmeye çalıştıklarını ve zamansız nedensellik (timeless causation) konusundaki düşüncelerini, daha sonra, İlâhî zamansızlık tasavvuru açısından yaratma fiilinin imkan ve mahiyetini, ezelf yaratma ve zamansal yaratma anlayışları çerçevesinde ele alacağız.

Zamansızlık tasavvuruna dayalı yaratma metafiziğinde, yaratma fiili ile birlikte yaratıcıda değil yaratılmışlarda değişim meydana geldiği kabul edilmektedir. Bu düşüncenin arka planındaki en önemli metafizik varsayımın, Tanrı’nın mutlaklığı (absoluteness) düşüncesi olduğu söylenebilir. Söz konusu mutlaklık anlayışına göre, Tanrı ontolojik açıdan bütünüyle bağımsızdır ve yaratma, bilme vb. fiiller, Tanrı açısından içsel bir ilişki olarak görülmez.⁷⁰ Bu anlayışta, bir ilişki, eğer herhangi bir şey, olduğu şey olmak için kendisine bağlı ise ve bu şey o ilişki içerisinde olmasaydı tam olarak olduğu şey olamazsa içsel, böyle değilse dışsal bir ilişki olarak tanımlanmaktadır.⁷¹ Tanrı’nın yaratılmışlarla kurduğu ilişkinin O’nun zatını oluşturan, inşa eden içsel bir ilişki olmadığı, değişimin, Tanrı’da değil, ontolojik olarak Tanrı’ya bağımlı olan ve Tanrı ile olan gerçek ilişkisi sayesinde varlığa gelen yaratılmış varlıklarda meydana geldiği düşünülmektedir.

St Thomas’nın farklı ilişki türleri arasında yaptığı ayırım, İlâhî zamansızlığı savunanların Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ilişkiyi açıklama konusundaki temel yaklaşımını özetler niteliktedir. Buna göre, x’in y ile ilişkili olduğunu söylediğimiz her durumda, y’nin de x ile ilişkili olduğu söylenebilir ve burada üç olasılık söz

⁷⁰ William P. Alston, “Hartshorne and Aquinas: A Via Media”, Alston, *Divine Nature and Human Language*, Ithaca, London: Cornell University Press, 1989, s. 123.

⁷¹ A.g.m., s. 125.

konusudur.⁷² Birinci durumda, hem x hem de y için söylediğimiz şey, onlardaki bir gerçeklik sebebiyle değil, aksine onların belli bir tarzda düşünülmesi nedeniyle doğru olur. Sözgelimi, “bir şey kendisiyle özdeşdir”, dediğimizde, buradaki ilişkinin iki tarafı (terms) aslında zihnin bir şeyi alıp onu iki defa düşünmesi ve sanki kendi kendisiyle bir ilişkisi varmış gibi kabul etmesinden kaynaklanır. Zihin, benzer biçimde, yokluğu bir tarafmış gibi düşünerek, herhangi bir şey ile yokluk arasında ilişki kurar. Aslında, düşüncenin bir parçası olarak kurulan, örneğin bir cinsin türü olmak gibi, bütün ilişkilerde durum böyledir.⁷³

İkinci durumda, hem x hem y için söylediğimiz şey, x ve y’deki kısmi bir gerçeklik nedeniyle x ve y için doğrudur; onlar her ikisine de ait olan bir şey dolayısıyla ilişkilidirler. Örneğin, niceliksel ortaklığa dayalı bir ilişkide bir şeyden daha büyük veya daha küçük olmak veya bir şeyin iki katı veya yarısı olmak gibi ilişkiler söz konusu olmaktadır.⁷⁴

Üçüncü durumda ise y ile ilişkisi olan x hakkındaki doğruluk, x’deki gerçek olan bir şeyden kaynaklanır; ancak, x ile ilişkisi olan y hakkındaki doğruluk y’deki herhangi bir gerçeklikten kaynaklanmaz. Bu durum x ile y aynı hizada (order) bulunmadığında söz konusu olmaktadır. Örneğin, birisi tarafından bilinmek (being knowable by) ve bilmek (knowing) ilişkilerini alalım. X, y tarafından bilinebilir olduğunda, x kendinde ve kendi başına bilinebilir bir şey değildir; O kendi başına var olduğu sürece bilgi düzeninin dışında yer alır. Buna karşılık x’i bilme ilişkisinin y’nin duyularında veya zihninde bir gerçekliği vardır, çünkü bilmek bunlarda gerçek bir farklılığa sebep olur. Ancak, y tarafından bilinir olmanın x’de bir karşılığı

⁷² Aquinas, a.g.e., Ia, 13, 7.

⁷³ Aynı yer.

⁷⁴ Aynı yer.

yoktur.⁷⁵ “Bu sebeple Aristo, bazı şeylerin, bunlar başkaları ile ilişkili olduğu için değil, başkaları bunlarla ilişkili olduğu için ilişki içerisinde olduklarını söyler.”⁷⁶ Sütunun bir köşesine birisinin sağında olduğu için sağ köşe denir; sağında olma ilişkisi sütun için değil, insan açısından gerçektir.

St Thomas’ya göre,⁷⁷ Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ilişki türü üçüncü sınıfa girmektedir; Tanrı bütünüyle yaratılmışlar düzeninin dışında olduğu ve Tanrı yaratılmışlara göre değil, onlar Tanrı’ya göre düzen aldıkları için Tanrı ile ilişkili olmanın yaratılmışlarda bir gerçekliği olmasına karşılık yaratılmışlarla ilişki içerisinde olmanın Tanrı’da bir gerçekliği yoktur, ancak, yaratılmışların Tanrı ile olan gerçek ilişkisi nedeniyle Tanrı’nın ilişkili olduğu söylenir. Bu sebeple, Tanrı’nın yaratılmışlarla ilişkisinden söz edildiğinde zamansal ardıllığı ve değişimi ifade eden sözcükler kullanılabilir, ancak bu, Tanrı’daki bir değişimden veya zamansallıktan değil yaratılmışlarda gerçekleşen bu özelliklerden kaynaklanır.

Yine, ilâhî zamansızlığı savunanlara göre, sonucun zamansal olması, nedenin zamansal olmasını zorunlu olarak içermez.⁷⁸ Nedensellik özsel olarak zamansal bir kavram değildir ve gerçekleşmesi için bir sürecin geçmesi gerekmez; belli bir nedensel işlemin zamansal olup olmaması, sonucun nasıl meydana getirildiğine ve failin (agent) bu işi yapmak için değişmek zorunda olup olmamasına bağlıdır.⁷⁹ Fail olarak insanı düşündüğümüzde, bir sonucu meydana getirmek için insanın zaman içerisinde yer alması gerekir. Başka bir ifadeyle, insânî faillik söz konusu olduğunda insan, t’deki bir sonucu ancak t’de veya t’den önceki bir zamanda eylemde bulunarak

⁷⁵ Aynı yer.

⁷⁶ Aynı yer.

⁷⁷ Aynı yer.

⁷⁸ Markus, a.g.m., s. 33.

⁷⁹ Hugh J. McCann, “The God Beyond Time”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, 3. Bsm., (Der. Louis P. Pojman), Albany, London: Wardsworth Pub., 1998, s. 249.

ortaya çıkarabilir.⁸⁰ Ancak, İlâhî zamansızlığı savunanlara göre, aynı durumun Tanrı için geçerli olması mümkün değildir; Tanrı evreni herhangi bir doğal süreci kullanarak yaratmaz, çünkü Tanrı'nın yarattığı evrenden bağımsız doğal bir süreç yoktur. Ayrıca, Tanrı'nın yaratıcı kudretinin bunlarla sınırlandırıldığını düşünmek, O'nun kudretini zedeleyecektir. Bu sebeple, Tanrı'nın yaratıcı fiili doğrudan (direct) gerçekleşen bir fiil olarak görülmelidir.⁸¹ Tanrı'nın ürettiği sonuçlar, insanlarınkinden farklı olarak, yoktan meydana gelir; bu sonuçlar başka bir şeydeki değişimin veya herhangi bir üretim sürecinin ürünleri değil, aksine O'nun failliğinin doğrudan dışavurumlarıdır (manifestation). Dolayısıyla, Tanrı'nın fiili ile ortaya çıkan sonuçlar zamansal olsalar da bunlar Tanrı'da değişim (modification) olduğunu göstermez.⁸² Tanrı, tek ezeli bir fiille eylemde bulunur ancak bu fiilin sonuçları zaman içerisinde ve zamansal ardılıkla ortaya çıkar.⁸³

İlahi zamansızlık tasavvuruna dayalı yaratma teorisinde, Tanrı'ya yüklenen kendi dışındaki hiçbir varlığa ihtiyaç duymama, kendi zatı ile kaim olma, zorunluluk, mutlaklık ve değişmezlik gibi metafizik niteliklerin belirleyici olduğu gözlemlenmektedir. Bunun bir sonucu olarak, yaratma fiilinin Tanrı açısından içsel bir ilişki olmadığı, meydana getirdiği sonuçlar zamansal olsa da bunun Tanrı'nın zamansallaşmasını zorunlu kılmadığı ileri sürülmektedir. Ancak bu anlayışta, Tanrı'nın, diğer taraftan, yaratma fiili konusunda hür bir fail olduğu, isteseydi yaratmamayı tercih edebileceği kabul edilmektedir. Dolayısıyla, bu yaklaşım açısından, Tanrı'nın zorunluluğu, değişmezliği ve mutlaklığı ile yaratma fiilinin olumsuzluğunun nasıl bir arada düşünülebileceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Burada

⁸⁰ Aynı yer.

⁸¹ Aynı yer.

⁸² A.g.m., s. 250.

⁸³ Markus, a.g.m., s. 32.

Ward'ın “kadim ikilem”⁸⁴ (the old dilemma) dediği durumla karşı karşıya geliyoruz: Tanrı fiilde bulunma konusunda ya zorunludur ve hür değildir ya da hürdür ve hiçbir şey O'nun fiillerini tayin edemez. Bu ikilemin her iki tarafı yaratma konusunda farklı sonuçlar doğurmaktadır: Tanrı'nın zorunluluğu ve değişmezliği anlayışı ezeli yaratmayı; Tanrı'nın hür bir fail olduğu düşüncesi ise zamansal yaratmayı kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır.⁸⁵ Şimdi, İlâhî zamansızlık tasavvuru açısından, zorunluluk-ezelî yaratma ve olumsuzluk-zamansal yaratma ilişkisini daha yakından inceleyelim.

c.1. İlâhî Zamansızlık ve Ezelî Yaratma

İlâhî zamansızlığı savunan bazı filozoflara göre, Tanrı'nın, zorunlu, değişmez ve mutlak bir varlık olarak özü gereği yaratıcı olması gerekir; bu anlayışı savunan filozofların görüşlerini Tehâfüt geleneğinde ilk defa Osmanlı düşünürü Hoca-zâde, Tanrı'nın “Özü Gerektirici” (Mucib'un biz-Zât) olması biçiminde kavramsallaştırmıştır.⁸⁶ Bu anlayışa göre, zorunlu varlık varlığı tam olandır, O'nun ne varlığında ne de varlığının mükemmelliğinde eksiklik vardır.⁸⁷ Zorunlu varlığın mükemmel olması, kendisinin meydana getirdiği şeylerin de zorunlu olduğunu gösterir; bunun aksinin düşünülmesi durumunda, O'nda değişimin meydana geldiğini, mevcut olmayan bir şeyin sonradan ortaya çıktığını ve O'nun her yönüyle zorunlu bir varlık olmadığını kabul etmek gerekir.⁸⁸ Halbuki, gerektirici bir sebep

⁸⁴ Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, Oxford: Basil Blackwell, 1982, s. 73.

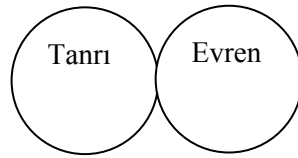
⁸⁵ Bkz. I. Bölüm, “Ezelî Yaratma/Zamansal Yaratma” kısmı.

⁸⁶ Hoca-Zâde, *Tehâfüt*, Mısır: 1303, s. 5. Gazâlî'nin, İbn Rüşd'ün ve Tusi'nin Tehâfüt'lerinde ilk mesele olarak “alemin kıdemi” sorunu tartışılırken, Hoca-Zâde'nin kendi Tehâfüt'ünde ilk meseleyi Tanrı'nın “Mucib'un biz-Zât” olması biçiminde kavramsallaştırması, onun, filozofların savunduğu ezeli yaratma anlayışının gerçek bağlamını ne kadar iyi anladığını ve Tehâfüt geleneği içerisindeki özgünlüğünü göstermesi bakımından son derece önemlidir.

⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'Ş-Şifa, Metafizik (II)*, s. 100.

⁸⁸ A.g.e., ss. 119-120.

(mucip) sonucu meydana getirmek için bütün koşullara sahip olduğunda ortaya çıkacak gerekli sonucu (mucep) erteleyemez.⁸⁹ Ezeli yaratma anlayışını savunanlara göre, Tanrı'nın yaratma fiilini irade ile sonradan meydana getirdiğini kabul etmek, O'nun başka bir sebebe muhtaç olması sonucunu doğurur. Çünkü bu durumda Tanrı'nın kudreti yaratılacak iki şey (makdur) den birini diğerine tercih etmek için başka bir tercih ettiriciye, o tercih ettirici de başka birine ihtiyaç duyar ve bu sonsuza kadar gider. Tanrı'nın başka bir tercih ettiriciye ihtiyaç duymadığı kabul edildiğinde ise kudretin iki zıtta nispeti eşit olacağından, mümkünün "müessirsiz" varlığa gelmesi gibi imkansız bir durumla karşılaşılacaktır.⁹⁰ Tam, mükemmel ve zorunlu bir varlık olarak Tanrı, bütün koşullara sahip olduğundan gerekli sonucu ortaya çıkarması, yani evreni yaratması zorunludur. Sebep sonuçtan, birin ikiden, öncülün sonuçtan, güneşin ışıktan önce olması anlamında öncedir; Sebep ile sonuç arasında zamansal bir aralık mevcut değildir.



1. Tanrı var, evren var.

Ancak, buradaki zorunluluk dışarıdan değil, Tanrı'nın zatından kaynaklanan bir zorunluluktur. Kemal Paşa-Zâde bu görüşü savunan filozofların düşüncelerini şöyle aktarıyor: "Ezelden ebede kadar meydana gelecek bütün varlık düzeninin Tanrı'nın ilminde, bir biri ardından gelen sonsuz zamanlarla birlikte (bu varlıklardan her birinin, bu zamanların birinde meydana gelmesi uygun ve zorunlu olacak bir tarzda) tasavvur edilmesi (tamassul), O'nun özüne lazımdır. O'ndan geri kalması

⁸⁹ Gazâlî, *Tehafüt el-Felasife*, s. 15; Hoca-zâde, a.g.e., ss. 5-6.

⁹⁰ Hoca-Zâde, a.g.e., s. 6.

düşünülemez ve bu tasavvur, bu düzenin, bu tertip ve tafsil üzere varlığa gelmesini gerektirir, öyle ki bu varlık verişin (ifâda) olmaması düşünülemez.”⁹¹ “Ezelî inayet” veya “irade” olarak da ifade edilen bu yaratma anlayışında varlığın Tanrı’nın doğasından zorunlu olarak çıkması O’nun mutlak cömertliğinin (Cevâd) bir sonucu olarak görülmekte,⁹² gerçek cömert varlık ise “kendisinden faydaların kendisi ile ilgili herhangi bir kasti arzu ve şevk olmaksızın çıktığı varlık,”⁹³ biçiminde tanımlanmaktadır.

Bu anlayışa göre, Tanrı mükemmel ve pür fiil bir varlık olduğu için O’nun yaptığından başka türlü yapabileceğini düşünmek, O’nda olasılığın/kuvvelığın mevcudiyeti sonucunu doğuracağından imkansızdır.⁹⁴ Tanrı’nın zatından kaynaklanan bu zorunluluğu, mantıksal imkan (logical possibility) ve gerçek imkan (real possibility) arasında ayırım yaparak açıklamaya çalışan Ward’a göre,⁹⁵ bir insanın annesini öldürmesi mantıksal olarak mümkündür, ancak, onun doğasının mükemmelliğinin bir sonucu olan annesine duyduğu sevgi buna engel olur. Onun, annesini öldürmesi konusunda gerçek bir imkan bulunmuş olsaydı bu, daha iyi olmayacak, çok daha kötü olacaktı. Benzer biçimde, Tanrı’nın yaptığından başka türlü yapması konusunda mantıksal bir imkan mevcut iken, gerçek bir imkan sözü konusu değildir. Çünkü gerçek imkanlar, mantıksal olanlardan farklı olarak, Tanrı’nın bilfiilliği (actuality) tarafından tayin edilir ve bu anlamda Tanrı’da hiçbir potansiyellik yoktur. Tanrı zorunlu olarak yapmayı istediği her şeyi yaptığı için bu,

⁹¹ Kemal Paşa-Zâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, (Çev. A. Arslan), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987, s. 37.

⁹² Hoca-Zâde, a.g.e., s. 6; Kemal Paşa-Zâde, a.g.e., s. 37.

⁹³ Kemal Paşa-Zâde, aynı yer.

⁹⁴ Keith Ward, “The Temporality of God”, *International Journal for Philosophy of Religion*, c. 50, 2001, s. 157.

⁹⁵ Aynı yer.

O'nun zatındaki bir kusuru değil mükemmelliği gösterir. “Eğer Tanrı mükemmel olmasaydı, şeyler olduğundan farklı olabilirdi.”⁹⁶

Bu yaratma anlayışına göre, evren ezelidir, Tanrı ile birlikte hep vardır (coexist), ancak, ontolojik olarak Tanrı'ya bağlıdır. Evren Tanrı'dan zamansal olarak değil, varlıksal olarak sonra geldiği için Tanrı'nın var olduğu her durumda evren de vardır. “Tanrı evrenden, evrenin içinde henüz var olmadığı bir zamanda mevcut olduğu için değil, kendisinin zorunluluğu, yaratmanın olumsuzluğu ve evrenin kendisine olan nedensel bağımlılığı bakımından öncedir.”⁹⁷ Yaratma fiili zamansal bir olay olmadığından, Tanrı açısından önceden var olmayan bir durumun sonradan ortaya çıkması, bir değişimin meydana gelmesi ve Tanrı'nın zamansallaşması söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla, ezeli yaratma anlayışında değişmezlik ve yaratma fiili arasında bir çelişki ortaya çıkmadığı için bu yaratma tasavvurunun İlahî zamansızlık tasavvuru ile uyumlu bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Ancak, bu tasavvurda Tanrı'nın değişmezliği ile yaratma fiili arasında bir çelişki ortaya çıkmadığı söylenebilirse de yaptığından başka türlü yapması imkansız olan ve özünden kaynaklanan bir zorunlulukla yaratmak durumunda olan bir Tanrı'nın gerçek anlamda bir fail olup olmadığı, evrenin Tanrı'dan çıkmasının bir yaratma fiili olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı konusunda önemli sorunlarla karşılaşmaktadır.

c.2. İlahî Zamansızlık ve Zamansal Yaratma

Ezeli yaratma ile ilgili yukarıda işaret etmeye çalıştığımız sorunlar, zamansal yaratmayı savunanlar için çoğu kez bir çıkış noktasını oluşturmaktadır. Zamansal

⁹⁶ A.g.m., s. 158.

⁹⁷ Paul Helm, “Divine Timeless Eternity”, *God and Time: Four Views*, (Der. G. E. Ganssle), Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001, s. 52.

yaratmayı savunanlara göre, ezeli yaratma düşüncesi hem Tanrı'nın failliğini açıklanmaz hale getirmekte hem de yoktan yaratma düşüncesini önemli ölçüde sınırlandırmaktadır.

Bu anlayışa göre, Tanrı ile evren arasındaki ilişki salt sebep-sonuç ilişkisi değildir; “bir fail, sırf sebep olduğu için değil fakat özel bir tarzda, yani irade ve seçimle sebep olduğu için fail olarak adlandırılır.”⁹⁸ Bir varlığın fail olabilmesi için kendisinden fiilin, iradeyle, seçim yapabileceği bir tarzda çıkması ve onun, irade edilene ilişkin bilgi sahibi olması gerekir.⁹⁹ İlim, kudret ve irade bir varlığın fail olarak tanımlanması için gerekli temel koşullardır.¹⁰⁰ Bu anlayışa göre, “güneşin aydınlattığını, insanın gölge yaptığını söyleyen şahıs, ya düşünmeden konuşmaktadır veya fail kavramını tanımını dışında genişleterek kullanmaktadır. Çünkü ‘fail’ kelimesini, sadece ‘fail’ ile neden arasındaki ortaklıktan hareket ederek, aslında fail olmayan bir şey hakkında kullanmaktadır.”¹⁰¹ Dolayısıyla, yaratma fiilini ezeli ve zorunlu olarak gerçekleştirdiği ileri sürülen Tanrı, “fail” olarak tanımlanamaz. Benzer biçimde, “fiil” teriminin tanımı göz önünde bulundurulduğunda, ezeli yaratma bir “fiil” olarak adlandırılmaz.¹⁰² “Fiil bir şeyi zamanda varlığa getirmek (ihdas), onu yokluktan varlığa çıkarmaktır. Bu, ezeli olanda tasavvur edilemez. Çünkü onda bir yokluk durumu mevcut değildir ki ondan varlığa getirilebilsin. Âlemin zamanda varlığa gelmesi, yani varlığından evvel yokluğun gelmesi ... âlemin varlığının Tanrı'nın bir fiili olması için şarttır. Öncesinde yokluk olmayan bir varlık, bir failin fiili olamaz.”¹⁰³

⁹⁸ Gazâlî, *Tehâfut*, s. 57.

⁹⁹ Aynı yer.

¹⁰⁰ A.g.e., s. 63.

¹⁰¹ Kemal Paşa-Zâde, a.g.e., s. 352.

¹⁰² Gazâlî, *el-İktisad*, s. 104.

¹⁰³ Kemal Paşa-Zâde, a.g.e., s. 353.

Ayrıca, zamansal yaratmayı savunanlara göre, Tanrı'nın, özünden kaynaklanan bir zorunlulukla evreni ezelden yaratmış olduğu düşüncesi, irade ve seçim gücünü ortadan kaldırdığı için, Tanrı'ya mükemmellik değil eksiklik yüklemek anlamına gelir. “Tanrı için varlığın meydana gelmemesi mümkün olmayacak tarzda sudûr etmesi zorunluluğu, O'na layık olmayan bir eksiklik, bir kusurdur.”¹⁰⁴ Ezeli yaratmayı benimseyenlerin ileri sürdüğü gibi, evrenin yaratılması için gerekli bütün koşullar ezelde mevcut değildir. Tûsi bu düşünceyi şöyle dile getiriyor: “Biz, müessirin bütün şartları kendisinde ezelde toplamış olduğu görüşünü benimsemiyoruz. Çünkü Kadîm Kudret'in âlemi yaratmaya özel bir taallukla bağlanması bu şartlardandır. Bu taalluk ezelde var olmamıştır. Tanrı'dan başka kimsenin bilmediği bir hikmet yüzünden belirli bir zamana gecikmiştir. Bu zaman geldiğinde bu taalluk meydana gelmiş ve böylece şartlar tamam olmuş ve âlem hudûs bulmuştur.”¹⁰⁵ Yaratmanın gerçekleşmediği ilk durumda Tanrı'nın dışında hiçbir şey yok iken, iradi olarak gerçekleşen yaratma fiili ile birlikte evren meydana gelmiştir, ancak, Tanrı isteseydi yaratmayabilirdi.¹⁰⁶ Bu anlayışa göre, Tanrı kavramından hareketle evrenin varlığına ulaşılamaz; “Tanrı vardır, evren vardır,” ifadesi analitik bir doğru değildir ve herhangi bir çelişkiye düşmeden Tanrı'nın varlığı evrensiz düşünülebilir.¹⁰⁷

Zamansal yaratma anlayışının, Tanrı'nın failliğini ve yoktan yaratma düşüncesini ezeli yaratma teorisine göre daha tutarlı ve kapsamlı biçimde izah ettiği söylenebilir. Ancak, bu anlayışta, Tanrı'nın, ilk başta, kendisiyle birlikte hiçbir şeyin bulunmamasını, sonradan evrenin yaratılmasını irade etmiş olmasının İlâhî İrade'de

¹⁰⁴ A.g.e., s. 352.

¹⁰⁵ Alâaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felasife*, (Çev. R. Duran), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990, s. 29.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 37.

¹⁰⁷ Ward, a.g.m., s. 157.

bir değişikliğe neden olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Zamansal yaratma tasavvurunun önde gelen savunucularından olan Gazâlî'ye göre, evrenin Tanrı'nın iradesine uygun olarak sonradan varlığa gelmiş olması İlâhî iradede değişikliğin meydana geldiğini göstermez.¹⁰⁸

Gazâlî, irade ve yaratma ilişkisi konusundaki düşünceleri dört kısma ayırmaktadır. Filozoflar tarafından savunulan birinci anlayışa göre, alem Tanrı'nın zatı ile birlikte bulunur; Zat kadim olduğu için alemin de kadim olması gerekir. Tanrı'nın evrenle ilişkisi, sebep-sonuç, ışık-gölge ilişkisi gibidir.¹⁰⁹ Mutezile'nin savunduğu ikinci anlayışta, evren sonradan var olmuştur (hadis); evrenin daha önce veya daha sonra değil de tam var olduğu zamanda meydana gelmiş olması, iradenin hudusu ile meydana gelmiştir, ancak bu irade bir mahalde gerçekleşmemiştir.¹¹⁰ Üçüncü düşünceye göre, evren Tanrı'nın zatındaki iradenin hudusu ile meydana gelmiştir; bu anlayışta Tanrı'nın zatı hudusa mahal olmaktadır.¹¹¹ Gazâlî'nin kendisinin de savunduğu dördüncü anlayışta ise “âlem, Kadîm İrâde'nin, hudûsa gelmesi için taalluk etmiş olduğu zamanda, İrâde'de hudûs, Kadîm'in sıfatında değişiklik olmaksızın, meydana gelmiştir.”¹¹² Gazâlî, diğer İlâhî sıfatlar gibi irade sıfatının da ezeli olduğunu ancak ezeli irâdenin sonuçlarının zaman içerisinde ortaya çıktığını kabul etmektedir. Dolayısıyla, evrenin zamansal olarak sonradan yaratılmış olması, Tanrı'nın zamansal olarak gerçekleştirdiği bir fiili değil, ezeli iradesi ile

¹⁰⁸ Gazâlî, *el-İktisad*, ss. 104, 106.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 103.

¹¹⁰ Aynı yer.

¹¹¹ A.g.e., s. 104.

¹¹² Aynı yer. Tanrı'nın, irade sıfatı gereğince, evreni yaratmadan önce, yaratmaya karar vermesi zamansal değil kavramsaldır. Tanrı'nın yaratmadan önce farklı seçenekler üzerinde düşünmesi (contemplate) ve bunlardan birini gerçekleştirmesi zamansız bir fiildir. Bu fiilin farklı aşamaları arasında bir ayırım yapılabilir, ancak bu zamansal değil, kavramsal bir ayırımdır. Bkz. Helm, *Eternal God*, s. 179.

karar vermiş olduğu bir durumun zamansal olarak ortaya çıkmasını ifade etmektedir. Bu düşünceyi Helm'in kullandığı bir analogi ile anlatmak gerekirse,

Merkezi ısıtma sisteminin üzerindeki zaman ayarlayıcısını (timer) kuran bir kimsenin fiilini düşünebiliriz. Bu(nun), Tanrı'nın ezeli iradesine benzeyen, tek bir fiil (olduğu varsayılabilir) dir. Fakat bu tek fiilin, Tanrı'nın tek bir irade etme fiilinin zamansal sonuçlarına benzeyen, zaman içerisinde yayılmış bir çok farklı sonucu/etkisi olabilir. Sistem tek bir fiilin sonucu olarak, öğleden önce saat 7'de yanar, öğle 12'de söner, öğleden sonra 2'de tekrar yanar ve bir sonraki gün öğleden sonra 10:30'da tekrar söner. Buradaki temel nokta şudur: Tek bir kararla değişik sonuçlar farklı zamanlarda meydana getirilebilir. Bu karar, örneğimizde olduğu gibi zaman içerisinde olabilir, fakat aynı zamanda zamansız da olabilir.¹¹³

Görüldüğü üzere, zamansal yaratma anlayışında, Tanrı'nın tek, ezeli bir iradi fiil ile hem evrenin hem de evrendeki diğer zamansal olayların ortaya çıkışını sağladığı kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre, sonuçların zaman içerisinde ve zamansal olarak ortaya çıkması, bu süreçleri belirleyen iradenin de zamansal olmasını içermemektedir.

Sonuç olarak, İlâhî zamansızlık tasavvurunda yaratma fiili Tanrı'nın mutlaklığı ve değişmezliği esas alınarak açıklanmaya çalışılmakta, Tanrı'nın değişime uğrayıp zamansallaşmadan evreni yarattığı kabul edilmektedir. Ancak, Tanrı'nın değişmezliği ve mutlaklığı düşüncesi, İlâhî zamansızlık tasavvurunda yaratma konusunda farklı iki yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İlâhî zamansızlığı savunan filozofların bir kısmına göre, Tanrı'nın, değişmez, zorunlu ve mutlak bir varlık olarak özü gereği yaratıcı olması ve evrenin O'dan zorunlulukla

¹¹³ Helm, "Divine Timeless Eternity", *God and Time*, s. 53.

çıkması/taşması olması gerekir. Bu anlayışta, yaratma fiili ezeli olduğu için yaratma ile birlikte önceden mevcut olmayan zamansal bir durum ortaya çıkmadığından Tanrı'nın zamansallaşması söz konusu olmamaktadır. Ancak, ezeli yaratma anlayışında, evren, ontolojik olarak Tanrı'ya bağlı olsa bile O'nunla birlikte hep var olduğu için yoktan yaratma tasavvurunun anlamı önemli ölçüde daraltılmış olmaktadır. Yine, bu anlayışta evrenin, Tanrı'nın özünden kaynaklanan bir zorunlulukla ortaya çıkması, Tanrı'nın gerçek anlamda bir fail olarak tanımlanmasını oldukça güçleştirmektedir. Tanrı'nın failliği ve yoktan yaratma ile ilgili eleştirilerden hareketle zamansal yaratma anlayışını savunanlara göre, Tanrı irade ile eylemde bulunan bir fail olarak evreni yaratmıştır ancak, isteseydi yaratmayabilirdi. Tanrı'nın yaratmayı irade etmediği durumda Tanrı dışında hiçbir varlık yok iken sonradan, yaratma ile birlikte evren ortaya çıkmıştır. Ancak, evrenin zamansal bir başlangıcının olması, Tanrı'nın ezeli iradesi ile belirlenen ve ona uygun olarak ortaya çıkan bir durum olduğundan, yaratma fiili ile birlikte Tanrı'nın zamansallaşması söz konusu olmamaktadır. Ezeli yaratma anlayışında yaratma fiili ezeli olduğu için, Tanrı açısından zamansal bir ilişki söz konusu olmamakta, zamansal yaratmada ise yaratma fiilinin Tanrı'nın ezeli iradesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı ve Tanrı'nın zamansallaşması anlamına gelmediği kabul edilmektedir. Dolayısıyla, İlâhî zamansızlık tasavvurunda, ister ezeli yaratma ister zamansal yaratma anlayışı açısından olsun, yaratma fiilinin Tanrı'nın zamansallaşması sonucunu doğurmadığı düşünülmektedir.¹¹⁴ Ancak, bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, İlâhî zamansallığı savunanlar, özellikle Craig, Tanrı'nın zamansal yaratma ile gerçek bir değişime uğradığını ve zamansallaştığını göstermeye çalışmaktadır.

¹¹⁴ Paul Helm, "Divine Timeless Eternity", *Philosophia Christi*, c. 2, no. 1, 2000, s. 25.

d) İlahi Zamansızlık ve İdame Ettirme/Sürekli Yaratma

Geleneksel teizmde evrenin sadece var olmak için değil, yaratıldıktan sonra varlığını sürdürmek için de Tanrı'ya muhtaç olduğu kabul edilmektedir. Bu anlayışta, Tanrı ile evren arasındaki ilişki yaratma ile sona ermemekte, Tanrı'nın, yaratmadan sonra evrenin varlığını her an idame ettirdiği düşünülmektedir. Ancak, bu durumda, İlâhî zamansızlık tasavvuru açısından, Tanrı'nın, zamansız ve değişmez bir varlık olarak, yaratmadan sonraki idame ettirme filini nasıl gerçekleştirdiği sorunu ile karşılaşmaktadır.

İlâhî ezeliyet ve idame ettirme ile ilgili tartışmalara baktığımızda, hem sahip olunan ulûhiyet anlayışının hem de yaratılan evrenin zamansal yapısı hakkındaki düşüncelerin belirleyici bir rol oynadığını ve Statik Zaman Teorisi (ST) ile Dinamik Zaman Teorisi (DT) arasındaki ayırımın bu konuya ilişkin açıklamalarda merkezi bir yer tuttuğunu görmekteyiz. İlâhî zamansallığı savunanlara göre, evrenin zamansal yapısının DT olarak tasavvur edilmesi durumunda Tanrı'nın evrenin varlığını idame ettirebilmesi için zamansallaşması gerekir. Çünkü DT'ye göre, evren sınırlı bir zaman önce meydana gelmiş ve art arda gelen şimdilerin belli bir yöndeki akışı ile varlığını sürdürmektedir; evren, ilk yaratma ile başlayan ve ŞİMDİ'nin ilerlemesi ile peş peşe gelen anların toplamından ibarettir. İlahi zamansallığı savunanlara göre şimdinin akışı ve zamansal oluş sadece insanlar için değil Tanrı için de gerçektir ve O'nun evrenin varlığını idame ettirmesi an be an evreni ayakta tutması anlamına gelir. Dolayısıyla, Tanrı evrenin varlığını her an idame ettirerek zaman ve zamansal şeyler ile reel bir ilişki içerisine girmekte ve bu durum, Tanrı'nın zamansallaşması sonucunu doğurmaktadır. Buna karşılık, İlâhî zamansızlık tasavvurunu savunanlara

göre, Tanrı, zamansallaşmadan yaratma fiilini gerçekleştirdiği gibi idame ettirme fiilini de gerçekleştirmektedir.

Çalışmamızın bu kısmında İlahi zamansızlık ve idame ettirme sorununu işlerken, konuyu, ağırlıklı olarak, çağdaş din felsefesinde zamansızlık düşüncesinin önde gelen savunucuları arasında yer alan, Paul Helm'in ve Brian Leftow'un görüşleri çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Helm zamansız İlahî idame ettirme fiilini ST ile izah etmeye çalışırken, Leftow zamansız bir varlığın idame ettirme fiilinin DT ile de açıklanabileceğini ileri sürmektedir.

d. 1. Helm: Zamansızlık ve İdame Ettirme

İlahî zamansızlık tasavvurunu savunan filozoflar arasında idame ettirme fiilini ilk yaratma fiilinin sürekliliği biçiminde yorumlama konusunda güçlü bir eğilim gözlemlenmektedir. Sözgelimi St Thomas'ya göre, Tanrı açısından yaratma, aslında, tek bir fiildir; idame ettirme, ilk yaratma fiilinin sürekliliğini ve sonuçlarının kesintisiz biçimde ortaya çıkmasını ifade eder; Tanrı'nın eşyanın varlığını muhafaza etmesi yeni bir fiil olmayıp, kendisi aracılığıyla varlık verdiği fiilin devam etmesi anlamına gelir.¹¹⁵ St Thomas yoktan yaratma için "creatio ex nihilo", sürekli yaratma için "continuata creatio" ifadesini kullanır; *creatio ex nihilo* Tanrı'nın alemi yoktan yaratması, *continuata creatio* ise alemi idame ettirmesi ve muhafaza etmesi anlamına gelir.¹¹⁶ Ancak o, idame ettirme ve muhafaza etme fiilinin Tanrı açısından hareket ve zamanı gerektiren yeni bir fiil olmadığını, başlangıçtaki yoktan yaratma fiilinin devamı olduğunu düşünür. Biz Tanrı'nın yaratması ile alemdeki fiilleri arasında

¹¹⁵ Nelson Pike, *God and Timelessness*, New York: Schocken Books, 1970, s. 113; Markus, a.g.m., s. 32.

¹¹⁶Markus, aynı yer.

farklılık olduğunu düşünürüz, halbuki Tanrı’da filler birbirinden ayrı değil, tek bir yaratma fiilinin parçasıdır.¹¹⁷

Pike, yaratma ve muhafaza etme fiillerinin tek bir fiil olduğunu savunan bu yaklaşımı anlatmak için tek bir notayı belli bir süre seslendiren bir baritonun durumunu örnek verir. Buna göre, belli bir notayı belli bir süre kesintisiz seslendiren bariton, tek bir şarkı söyleme fiili ile tek bir sesi sürekli bir biçimde seslendirmiş olmaktadır.¹¹⁸ Benzer biçimde Leftow, tek bir olayın/eylemin zaman içerisinde yayılmış bir çok sonuçlarının olabileceğini ileri sürer:

Benim Al Capone’u vurduğumu ve onun bir saat sonra öldüğünü varsayalım ve sonra, Leftow’un Capone’u öldürmesi olayının ne zaman meydana geldiğini soralım. Bu olay ben ona ateş ettiğimde meydana gelmemiştir, çünkü o, o zaman ölmedi. Bu olay o öldüğünde de meydana gelmemiştir, çünkü ben o zaman ona bir şey yapıyor değildim. Aynı şekilde, benim ona ateş etmem, Capone’un bir saatlik ölüm sürecine neden olmuş olsa da, öldürme olayının bir saat sürdüğünü söylemek makul olmayacaktır. Öldürme olayının zamansal olarak ayrı iki parçası olduğunu söylemek makul bir cevap olabilir- olayın bir parçası ben ateş ettiğimde meydana gelmiştir ve geri kalanı bir saat sonra gerçekleşmiştir. Veya bu olay belki de parçalara bölünemez, fakat daha ziyade, sadece zamansal olarak yayılmış (scattered) bir mahalde (locale) meydana gelir. Eğer bu makul ise Tanrı’nın evreni idame ettirme olayının zaman içerisinde ve ezililikte ‘yayılmış’ olduğunu söylemek de makul olacaktır.¹¹⁹

Helm, idame ettirmeyi ilk yaratma fiilinin sürekliliği biçiminde yorumlama konusunda benzer bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte, yaratma fiili konusunda

¹¹⁷ Aynı yer.

¹¹⁸ Pike, *God and Timelessness*, s. 111.

¹¹⁹ Leftow, *Time and Eternity*, s. 292.

yaratıcı ile yaratılmışların bakış açısı arasında bir farklılık olduğunu ve yaratma-idame ettirme fiillerinin nasıl gerçekleştiğini anlayabilmek için ezeli bakış açısı ile zamansal bakış açısı arasındaki farklılığı göz önünde bulundurmak gerektiğini savunur.¹²⁰ Ona göre yaratma, yaratıcının bakış açısından tek bir fiil ile ortaya çıkan zamansız bir bütün iken, yaratılmışların bakış açısından art arda ortaya çıkan sürekli bir yaratma (*creatio continua*) olarak görülmektedir.¹²¹ Başka bir ifadeyle yaratma ve idame ettirme Tanrı'nın bakış açısından ST olarak gerçekleşirken yaratılmışların bakış açısında DT olarak tecrübe edilmektedir.¹²² Helm'e göre, "eğer Tanrı kendi bakış açısından (*standpoint*) zamansal düzeni bir A-dizisi olarak yaratsaydı bu durumda kendisi de zamanın içinde olurdu. Bu sebeple ezeliği savunan (*eternalist*) için Tanrı'nın zamansal düzeni B-dizisi olarak yarattığını varsaymak daha anlamlı olacaktır. İlâhî bakış açısına göre, dizinin hiçbir anı şimdi olarak ayrıcalıklı olmayacaktır, aksine geçmişlik, şimdilik ve geleceklik hepsi tamamen aynı konumda olacaktır. Ancak bazı anlar dizideki diğer anlarla ilişkisinde daha önce veya daha sonra olacaktır. Bu, içinde nedensel güçlerin iş gördüğü zamansal bir düzendir ve her bir anı Tanrı için ezeli olarak şimdi olan özel bir tür B-dizisidir."¹²³

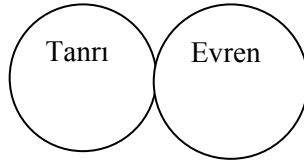
Aşağıdaki şekillerden birincisinde, Helm'in tasavvuruna göre Tanrı'nın bakış açısından evrenin nasıl görüldüğü, ikincisinde ise yaratılmışların bakış açısından nasıl tecrübe edildiği gösterilmeye çalışılmaktadır. Birinci şekilde evren, Tanrı açısından adeta başlangıcı ve sonu bilinen bir kitap gibi düşünülmekte, ikinci şekilde ise yaratılmışlar için şimdi'nin ilerlemesiyle bu kitabın sayfaları tek tek açılmaktadır.

¹²⁰ Helm, "Divine Timeless Eternity", *God and Time*, ss. 55-57.

¹²¹ Aynı yer.

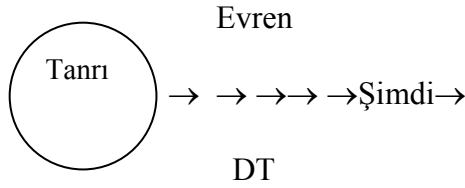
¹²² Paul Helm, "Eternity", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/eternity/>.

¹²³ Helm, "Divine Timeless Eternity", *Philosophia Christi*, ss. 26-27.



ST

Şekil 1.



Şekil 2.

Tanrı'nın zamansız bir neden olması, O'nun, kendi zamansız varoluşu içerisinde, bir fiil ile bütün alemi meydana getirmesi, onu idame ettirmesi ve onda eylemde bulunması anlamına gelmektedir. Bu sebeple, Tanrı'nın yaratma fiili, sonuçları zaman içerisinde art arda ortaya çıkmakla birlikte, tek, ezeli bir fiildir. Çünkü, idame ettirme en baştaki yaratma fiilinden ayrı düşünülmemekte ve tıpkı ilk yaratma fiili zamansallaşmayı gerektirmeyen salt ilişkisel bir değişim olarak tasavvur edildiği gibi idame ettirme fiili de böyle değerlendirilmektedir.

d. 2. Leftow: Zamansızlık ve İdame Ettirme

Leftow, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, zamansızlık tasavvurunda idame ettirme fiilini açıklamak için ST'yi kabul etmenin zorunlu olmadığını, DT ile de bu fiilin bir arada düşünülebileceğini ileri sürer.¹²⁴ Leftow'un zamansızlık, DT ve idame ettirme arasında kurmaya çalıştığı ilişkinin, büyük ölçüde, onun ezellik yorumunun

¹²⁴ Leftow, *Time and Eternity*, s. 231.

ve ezeli olanla zamansal olan arasındaki ilişkiyi açıklama biçiminin bir sonucu olduğu söylenebilir. Bu sebeple ilk olarak onun ezellik tasavvurunu ana çizgileriyle ele almak istiyoruz.

Leftow, Anselmci bir ezellik anlayışını benimser ve ezellik konusunda modern bir Anselm yorumu ortaya koyar. Dolayısıyla Leftow'un ezellik anlayışını incelemek, onun Anselm yorumunu ele almak anlamına gelecektir. Ona göre,¹²⁵ Anselm, Boethius'un ezellik kavramını esas alır ancak bu kavrama daha geniş bir anlam yükler. Boethius, ezelliği, bütün zamanların Tanrı için şimdi olması biçiminde yorumlarken Anselm'e göre ezellik, Tanrı'nın zamansal olarak her yerde hâzır olması (temporal omnipresence) anlamına gelmektedir. Ona göre, Tanrı birbirinden ayrı ve değişik zamanlarla, eşzamanlı olarak birliktedir; ezellik, zamanı ve zamansal şeyleri kapsayan zaman üstü bir boyut (supertemporal dimension) gibidir ve bu boyutta Tanrı ve zamansal şeyler bir anda vardır, yani, aynı koordinatta yer alırlar.¹²⁶ Anselm zaman ve ezellik arasında bir tür eşzamanlılık ilişkisi kurarak, bütün zamanların ve zamansal şeylerin *ezellik eşzamanlığı*nda Tanrı ile birlikte var olduğunu, ancak kendi aralarında eşzamanlı olmayıp ayrı ayrı var olduklarını ileri sürer.¹²⁷ Şimdi, Anselm'in, ezellik ile ilgili yukarıdaki sonuçlara hangi düşüncelere dayalı olarak ulaştığını daha yakından inceleyelim.

Leftow'a göre,¹²⁸ Anselm ezellik konusunda önce birbirine zıt iki önermeyi ortaya koymakta daha sonra bunları uzlaştırmaya çalışmaktadır. Birinci önermeye göre, "Tanrı bütün zamanlardadır."¹²⁹ Tanrı'nın bütün zamanlarda olması, O'nun her zamanda hâzır olduğu anlamına gelir. Anselm, Tanrı'nın bütün zamanlarda hazır

¹²⁵ A.g.e., s. 183.

¹²⁶ Aynı yer.

¹²⁷ A.g.e., s. 184.

¹²⁸ A.g.e., s. 185.

¹²⁹ A.g.e., s. 194.

olduğu düşüncesini, yaratma ve idame ettirme fiilleri ile açıklamaya çalışır. Ona göre, Tanrı'nın dışındaki her şey Tanrı'nın yaratması ile var olmuş ve idame ettirmesi ile varlığını sürdürmektedir; Tanrı var olmasaydı hiçbir şey, varlığa gelemezdi;¹³⁰ Tanrı'nın dışındaki şeyler O'nun kudreti ile var olduğundan İlâhî kudretin mevcudiyeti olmadan hiçbir şey var olamaz. "Böylece, içinde Tanrı'nın kudretinin hazır olmadığı hiçbir zaman var olmuş olamaz. Ancak Tanrı basit olduğu için, Tanrı=Tanrı'nın kudretidir. Dolayısıyla, Tanrı'nın bizzat kendisi, etkileri (effects) ile birlikte hâzırdır."¹³¹ Tanrı'nın, yaratılmışların bulunduğu her yerde ve zamanda hâzır olması, bir güç alanının (a field of force), bu alanın etkilerinin algılanabilir olduğu her yerde olması gibidir.¹³² Yine Anselm'e göre, doğrudan bir sebep (direct cause) sonucunun (its effect) meydana geldiği zamanda ve onunla birlikte. Leftow bunu önermesel bir dille şöyle ifade ediyor:

1. Bir sebebin gücü, sonucunda, onun bulunduğu zamanda, onunla birlikte, hâzırdır.
2. Tanrı'nın gücü=Tanrı'dır.
3. Öyleyse, eğer sebep Tanrı ise, Tanrı, kendi sonucunda, sonucun bulunduğu zamanda, sonuçla birlikte, hâzırdır.¹³³

Tanrı'nın dışındaki her şey Tanrı'nın kudreti ile varlığını sürdürmekte ve bu, Tanrı'nın, idame ettirici bir sebep olarak, sonuçlarının bulunduğu zaman ve mekânlarda hâzır olduğunu göstermektedir. Ancak Anselm'e göre,¹³⁴ Tanrı'nın, bir sebep olarak, zamanların ve zamansal şeylerin var olmaları için sürekli bir idame ettirmeyi gerçekleştirmesi ve bütün zamanlarda hâzır olması, O'nun zamanın ve

¹³⁰ Aynı yer.

¹³¹ Aynı yer.

¹³² A.g.e., s. 187.

¹³³ A.g.e., s. 186.

¹³⁴ A.g.e., s. 191.

mekanın içinde bulunduğu anlamına gelmez; Tanrı'nın bir zamanın veya mekânın içinde bulunduğunu söylemek yerine bir zamanla veya mekânla birlikte (with) olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Tanrı'nın, zamanların içinde değil, onlarla birlikte olmak anlamında her zamanda hâzır (omnipresence) olması, İlâhî zamansızlık düşüncesine halel getirmemektedir.

Anselm'in ezeliflik konusunda kabul ettiği ikinci önermeye göre, "Tanrı hiçbir zamandadır."¹³⁵ Ona göre, değişik zamanlarda art arda şimdi (present) olan bir şeyin hayatı zamansal parçalardan oluşur; bu varlığın hayatı kısmen geçmiş, kısmen de gelecektir. Ancak, Tanrı basit bir varlıktır ve bu, O'nun hayatının zamansal parçaları olmadığını/olamayacağını gösterir. Eğer Tanrı değişik zamanlarda art arda mevcut olsa bu, O'nun hayatının zamansal parçalardan oluştuğu sonucunu doğurur ve İlâhî basitliğin ihlali anlamına gelir.¹³⁶ Benzer biçimde, eğer Tanrı'nın süresi (duration) nin kısmen geçmiş, kısmen gelecek olduğu kabul edilirse bu, Tanrı'nın değişime uğradığı sonucunu beraberinde getirir. Ancak, Anselm'e göre, Tanrı değişmez bir varlıktır ve değişmezlik O'nun zaman dışı olmasını gerektirir.¹³⁷

Görüldüğü üzere Anselm, Tanrı'nın bütün zamanların yaratıcısı ve idame ettiricisi olmasını, O'nun bütün zamanlarda hâzır olması; basit olmasını ise hiçbir zamanda mevcut olmaması biçiminde yorumlamaktadır.¹³⁸ Onun ezeliflik konusunda benimsediği, bir anlamda önceki iki zıt önermeyi de birleştiren, üçüncü düşünceye göre, ezeliflik zamanı ve zamansal şeyleri kapsayan zaman üstü bir boyuttur. Buna göre ezeliflik, bir çok boyutsal gerçekliğin, kendisi başka bir boyut tarafından

¹³⁵ A.g.e., s. 195.

¹³⁶ A.g.e., s. 196.

¹³⁷ A.g.e., s. 197.

¹³⁸ Aynı yer.

kapsanmayan ancak bütün boyutları kuşatan, en dıştaki boyutu gibidir.¹³⁹ Ezelilikte, zamansal şimdiye benzemeyen, bütün zamanları kuşatan tek bir ezelî şimdi vardır. Şimdiki zamanın her yeri ve her şeyi kapsamı gibi, ezelî şimdi de zamanın tamamını ve bütün zamansal şeyleri bir anda kapsar. Ezelilik kendi eşzamanlılığına sahiptir ve bu eşzamanlılık içerisinde hem aynı yerdeki ve zamandaki şeyler hem de değişik yer ve zamanlarda bulunan şeyler vardır.¹⁴⁰ Leftow, Delmas Lewis'in ezelilik ile zaman arasındaki ilişkiyi anlatmak için zaman ile mekan arasında kurduğu ilişkiyi önermesel bir dille şöyle dile getiriyor:

1. Mekan ve mekansal şeyler gerçekten (literally) zaman içerisinde olduğu gibi, zaman ve zamansal şeyler de gerçekten ezelilikte vardır.
2. Mekansal olarak uzak şeyler bir ve aynı zamansal şimdide bir anda var olduğu gibi, zamansal olarak uzak şeyler de bir ve aynı ezelî şimdide bir anda vardır.
3. Mekansal nesnelerin zaman içerisinde olmasına karşılık mekansal olarak kalması gibi, zamansal nesnelere de ezelilikte bulunmalarına karşılık zamansal olarak kalırlar.
4. Aynı zamanda olmak, burada ve orada olmanın mekansal farklılığını yok etmediği gibi, aynı ezelilikte bulunmak da zamansal olarak burada ve orada olmayı, yani şimdinin geçmişe veya geleceğe karşı olmasını ortadan kaldırmaz.
5. Zamansal şimdinin hiçbir biçimde mekansallaşmadan bütün mekanı kapsamı gibi ezelî şimdi de zamanlaştırmaksızın bütün zamanı kapsar.

¹³⁹ A.g.e., s. 211.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 212.

6. “X mekandadır”, “X zamandadır” ı gerektirir, ancak tersi doğru değildir. Aynı biçimde, “X zamandadır,” “X ezeliliktedir,” i gerektirir, fakat tersi doğru değildir. (Ezelî bir Tanrı’nın zaman içerisinde de olması zorunlu değildir.)
7. Mekansal olmayan bir nesne (örneğin bir melek) tek bir zamansal şimdide bütün mekansal nesnelere birlikte var olabildiği gibi, zamansal olmayan bir nesne (Tanrı) de tek bir ezelî şimdide bütün zamansal nesnelere birlikte var olabilir.¹⁴¹

Leftow’a göre, Lewis’in yukarıda dile getirdiği düşünceler, Anselm’in yaklaşımını açık biçimde ortaya koymaktadır¹⁴² ve sonuç olarak, Anselm’in, ezelîliği, zamanı kapsayan zaman üstü bir boyut olarak tasavvur ettiği, Tanrı’nın ve zamansal yaratıkların aynı zaman üstü koordinatı paylaştığı ve bunun, değişik zamanlar ve zamansal şeyler arasındaki farklılığı ortadan kaldırmadan, Tanrı’nın bütün zamanlarla ve zamansal şeylerle bir anda birlikte olmasını sağladığı söylenebilir.¹⁴³

Ancak, Anselm’in ezelilik tasavvuruna itiraz eden bir kısım düşünörlere göre, zaman içerisindeki olayların ezelilikte bir anda var olduğunun kabul edilmesi durumunda, zamansal olaylar arasındaki ontolojik farklılık ortadan kalkmakta, bazı olayların şimdi, bazılarının gelecek, diğör bazılarının geçmiş olduğunu söylemek anlamsız hale gelmektedir.¹⁴⁴ Leftow’a göre, bütün zamansal olayların *ezelilik eşzamanlılığı*nda bir anda olması, bunların zaman içerisinde de bir anda olmasını

¹⁴¹ A.g.e., ss. 212-213; Delmas Lewis, “Eternity, Time, and Tenselessness” *Faith and Philosophy*, c. 5, no. 1, 1988, ss. 77-78.

¹⁴² Leftow, *Time and Eternity*, s. 213.

¹⁴³ A.g.e., s. 216.

¹⁴⁴ A.g.e., s. 231.

gerektirmez.¹⁴⁵ O, ezellilik ve zamansal varlıklar arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak için ezelliliği ve zamansallığı ayrı referans çerçeveleri olarak düşünmek gerektiğini söyler. Leftow'un ezelliliği bir referans çerçevesi olarak kabul etmesinde, görelilik kuramının yanı sıra kendisinin Tanrı ile mekansal varlıklar arasındaki ilişkiyi izah etmek için ortaya koyduğu *mesafesizlik kuramı*¹⁴⁶ (Zero Thesis) adlı düşüncenin belirleyici olduğu gözlemlenmektedir. Leftow görelilik kuramına dayalı olarak, yeni bir eşzamanlılık göreliliği (the relativity of simultaneity) kavramı geliştirmeye çalışır ve şöyle bir akıl yürütmede bulunur: Eğer eşzamanlılık ve şimdilik (presentness), referans çerçevelerine göre belirleniyorsa ve şimdiki olaylar, içinde gelecek olayların bilfiil (actual) olmadığı bir biçimde bilfiil ise bu, bu tarz bir bilfiillığın kendisinin referans çerçevelerine göre belirlendiğini gösterir.¹⁴⁷ Daha açık bir ifadeyle, bir olayın bilfiil meydana gelmesi referans çerçevelerine göre değişkenlik göstermekte, bir olay belli bir referans çerçevesinde şimdi ve bilfiil iken başka bir referans çerçevesinde gelecek olabilmektedir: “Bir olayın R çerçevesinde şimdi ve bilfiil olması, başka bir R* çerçevesindeki herhangi bir zamanda da şimdi ve bilfiil olmasını gerektirmez.”¹⁴⁸

Leftow'a göre,¹⁴⁹ ezellilik, zamansal referans çerçevelerinden farklı bir referans çerçevesidir; onun Tanrı ile mekansal varlıklar arasındaki ilişkiyi izah etme biçimi, ezelliliğin ayrı bir referans çerçevesi olduğu görüşünü açık hale getirir. Ona göre,¹⁵⁰ geleneksel teizmde Tanrı'nın “mekandan münezze” olduğu, mekansal bir yer tutmadığı kabul edilir; sadece, farklı (discrete) mekanlar veya ayrı mekanlar

¹⁴⁵ A.g.e., ss. 231-232.

¹⁴⁶ A.g.e., s. 222.

¹⁴⁷ A.g.e., s. 232.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 234.

¹⁴⁹ Aynı yer.

¹⁵⁰ A.g.e., s. 222.

içerisinde yer alan nesnelere arasında mesafeden söz edilebilir; eğer Tanrı mekan içerisinde bulunmuyorsa Tanrı ile mekansal nesnelere arasında hiçbir mesafe yoktur. Leftow bunu *mesafesizlik kuramı* olarak adlandırır ve Tanrı'nın, yaratılmış her bir mekansal varlığa sıfır mesafede olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Tanrı, bütün mekansal varlıklarla mesafesi sıfır olan bir referans çerçevesinde bulunmaktadır. Leftow'a göre, olayların şimdiliği ve bilfiilliği referans çerçevelerine göre belirleniyorsa ve ezellik ayrı bir referans çerçevesi ise ezellik çerçevesinde şimdi ve bilfiil olan bir olayın, zamansal çerçevelerde de böyle olması gerekmez: "Eğer biz ezelliği başka bir referans çerçevesi olarak kabul edersek, bu durumda zamansal bir olayın ezellikte şimdi ve bilfiil olmasının, bu olayın herhangi bir referans çerçevesindeki herhangi bir zamanda da şimdi ve bilfiil olmasını gerektirmediğini söyleyebiliriz."¹⁵¹ Ezeli referans çerçevesinde bütün olaylar bir anda (at once) olurken zamansal referans çerçevelerinde art arda meydana gelmektedir.¹⁵²

Şimdi, asıl konumuz olan, zamansız bir varlık olarak Tanrı'nın idame ettirme fiilini nasıl gerçekleştirdiği sorununa dönebiliriz. Daha önce de söylediğimiz gibi İlahi zamansallığı savunanlara göre evrenin yapısının DT olarak tasavvur edilmesi durumunda, zamansal akış Tanrı için de gerçek bir olgu olduğundan, Tanrı, idame ettirme fiilini gerçekleştirmek için şimdinin gelmesini beklemek durumundadır; Tanrı idame ettirme fiili ile zaman ve zamansal şeylerle *gerçek* bir ilişki kurduğu için

¹⁵¹ Aynı yer.

¹⁵² A.g.e., ss. 234-235. Leftow'un savunduğu, Anselm'in ezellik kavramına dayanan, bütün zamanların ve zamansal olayların ezellik eşzamanlılığında bir anda var olduğu düşüncesi ile Stump ve Kretzmann'ın, Boethius'un ezellik kavramından hareketle Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamak için geliştirdikleri Ezeli-Zamansal Eşzamanlılığı (ET-Simultaneity) düşüncesi arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Ancak, çalışmamızın bu kısmında Leftow'un ezellik anlayışına, onun İlahî zamansızlık ve idame ettirme fiili konusundaki yaklaşımını anlamamıza katkı sağladığı ölçüde yer verdiğimiz için Leftow'un savunduğu ezellik eşzamanlılığı ile Stump ve Kretzmann'ın savunduğu "Ezeli-Zamansal-Eşzamanlılığı" anlayışı arasındaki tartışmanın ayrıntısına girmeyeceğiz. "Ezeli-Zamansal-Eşzamanlılığı" konusunda geniş bilgi için bkz. Elenore Stump ve Normann Kretzmann, "Eternity" ss. 429-458; "Eternity, Awareness, and Action", *Faith and Philosophy*, c. 9, no. 4, 1992, ss. 463-482; Brian Leftow, "Eternity and Simultaneity", *Faith and Philosophy*, c. 8, no. 2, 1991, ss. 148-179.

bu Tanrı'nın zamansallaşması sonucunu doğurmaktadır. Ancak, Leftow'a göre, bütün zamanlar ve zamansal şeyler ezelî referans çerçevesinde bir anda vardır, zamansal referans çerçevesinde ise art arda meydana gelir; zamansal referans çerçevesindeki varlıklar için zamansal oluş gerçek bir olgudur ve bu düzlemde DT geçerlidir. Bütün zamanlar ve zamansal şeyler ezelî şimdide var olduğu için Tanrı eylemde bulunmak için zamansal şimdinin gelmesini bekleme gereği duymaz. "Zamanı yaratan Tanrı zaman içinde de eylemde bulunabilir ve mekansal ve zamansal yaratıklara, herhangi bir mekansal ve zamansal varlığın olabileceğinden daha yakındır."¹⁵³ Zamansal varlıklar için zamanın ilerlemesi ile şimdi olan olaylar, Tanrı'nın içinde bulunduğu ezelîlik referans çerçevesinde zaten şimdidir. "Ezelîlik referans çerçevesinde, bir olayın içinde meydana geldiği zaman = olan şeyin idame ettirildiği zaman = ezelîliktir."¹⁵⁴ Dolayısıyla Leftow'a göre, Tanrı'nın idame ettirme fiilini gerçekleştirmesi, O'nun zamanın içine girmesi ve zamansallaşması sonucunu doğurmamaktadır.

Sonuç olarak, İlâhî zamansızlık tasavvurunu savunan filozoflara göre, Tanrı zamansallaşmadan evreni yarattığı gibi zamanın içine girmeden evrenin varlığını ayakta tutmaktadır. Bu düşünceyi kabul eden St Thomas ve Helm gibi filozoflara göre, idame ettirme aslında ilk yaratma fiilinin sürekliliği biçiminde yorumlanmalıdır ve İlâhî idame ettirme fiilini açıklayabilmek için evrenin zamansal yapısını ST olarak tasavvur etmek gerekir; Tanrı'nın içinde bulunduğu ezelîlik bakış açısından yaratma zamansız bir bütün (ST) olarak görülürken, yaratılmış akıllı varlıkların bakış açısından sürekli bir yaratma (DT) olarak tecrübe edilmektedir. Çağdaş din felsefesinde İlâhî zamansızlık tasavvurunun başka bir savunucusu olan Leftow'un

¹⁵³ Leftow, *Time and Eternity*, s. 361.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 291.

idame ettirme fiiline ilişkin açıklamasında ise onun ezeliik referans çerçevesi ile zamansallık referans çerçevesi arasında yaptığı ayırım belirleyici olmaktadır. Ona göre, bütün zamanlar ve zamansal şeyler ezeliikte bir anda vardır; zamansal referans çerçevesinde ise olaylar art arda meydana geldiğinden bu düzlemde DT geçerlidir. Tanrı ile yaratılmış mekansal ve zamansal varlıklar arasında hiçbir mesafe bulunmadığından, Tanrı'nın eylemde bulunmak için herhangi bir zamanın gelmesini beklemeye ihtiyacı yoktur ve Tanrı zamansallaşmadan idame ettirme fiilini gerçekleştirebilir.

III. BÖLÜM

İLÂHÎ ZAMANSALLIK VE YARATMA

Bu bölümde, çağdaş din felsefecileri ve teologlar arasında geniş kabul gören İlâhî zamansallık tasavvurunu ve bu biçimdeki bir ezelîlik yorumu ile yaratma fiili arasındaki ilişkiyi ele alacağız. Bunu yaparken ilk olarak zamansallık tasavvurunu savunanların zamansızlık anlayışına hangi konularda eleştiri yönelttiklerini ve Tanrı-zaman ilişkisi konusunda nasıl bir yaklaşım benimsediklerini ana çizgileriyle ortaya koyacağız. Daha sonra, zamansal bir ulûhiyet düşüncesinde yaratma ve idame ettirme fiillerini açıklama konusunda ortaya çıkan sorunları ve çözüm önerilerini ayrı başlıklar altında ele almaya çalışacağız.

a) İlâhî Zamansallık Anlayışı

İlâhî zamansallık tasavvurunu savunan çağdaş din felsefecilerinin ve teologların görüşlerini incelediğimizde, bu anlayışın, temelde, zamansızlık düşüncesine yönelik eleştirilerden hareketle geliştirildiği söylenebilir. Bu anlayışı benimseyenlere göre, Orta Çağ felsefesinde ve teolojisinde Tanrı'nın zamansız bir varlık olarak düşünülmesinin başlıca nedeni, Antik Grek filozoflarının ilk dönem Hıristiyan teologları üzerindeki güçlü etkisi ile izah edilebilir.¹ Özellikle, Parmenides'in değişimi ve zamanı yadsıyan görüşleri ile Eflâtun'un *Timaeus*'ta ortaya koyduğu ezelî-zamansal ayırımının Hıristiyan teologların ezelîlik tasavvurunun biçimlenmesinde belirleyici olduğunu ileri süren Wolterstorff(1932-)'a göre, 20. yüzyıldaki teologların bir çoğu Hıristiyan teolojisini Helenlikten kurtarma

¹ Nelson Pike, *God and Timelessness*, New York: Schocken Books, 1970, ss. 189-190; Nicholas Wolterstorff, "God Everlasting", *Contemporary Philosophy of Religion*, (Der. Steven M. Cahn, David Shatz) Oxford: New York: OUP, 1982, s. 79; William Kneale, "Time and Eternity in Theology" *Proceedings of the Aristotelian Society*, 61, (1960-61), s. 97.

(dehellenization) çabası içerisine girmiştir; kendisi de zamansallık tasavvurunu savunan bir din felsefecisi olarak bu amaca hizmet etmektedir.² Benzer biçimde Swinburne (1934-), zamansızlık tasavvurunun erken dönem Hıristiyan teolojisinde kabul görmediğini, sonradan felsefi etkilerle ortaya çıktığını savunur. Ona göre, Augustinus'dan önce ilâhî zamansızlık doktrini çok az taraftar bulmuş ve Tanrı, zamansal bir varlık olarak tasavvur edilmiştir.³ Ayrıca, Eski Ahit'te ve Yeni Ahit'te zamansızlıkla ilgili herhangi bir işaret yoktur.⁴ Ancak, değişimi değişmezliğe göre daha değersiz kabul eden özellikle Yeni Eflâtuncu felsefi anlayışların etkisiyle Hıristiyan teologlar arasında değişmezlik ve zamansızlık fikri egemen olmaya başladı; “sonraki teologlar, Yeni Eflâtunculuk'tan Tanrı'nın zamanın dışında, zamansız olduğu görüşünü aldılar. Origen bu görüşü 3. asrın başında ifade etmişti. Fakat bu görüş 4. asrın başında ancak Augustinus ile normal görüş haline geldi ve gelecek bin yılda evrensel olarak doğru kabul edildi.”⁵ Swinburne, Yeni Eflâtuncu felsefi anlayışlarla şekillenen zamansız Tanrı tasavvurunun, dinin Tanrı'sı olamayacağını ve Tanrı'nın, sözü geçen felsefi etkilerin bulunmadığı dönemlerde olduğu gibi zamansal bir varlık olarak tasavvur edilmesi gerektiğini savunur.⁶

İlâhî zamansallığı savunanlara göre, zamansızlık tasavvurunun felsefi açıdan tutarlı bir çerçeve sunduğu söylenebilirse de bu anlayış teolojik anlamda önemli sorunlara yol açmaktadır; “zamansız bir varlık, Hıristiyan Tanrı (The Christian God) olamaz”;⁷ Tanrı'nın, zamansız ve değişmez bir varlık olarak tasavvur edilmesi durumunda, kutsal metinlerde kendisine atfedilen, yaratma, bilme, kelam, bağışlama

² Wolterstorff, a.g.m., s. 79.

³ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 224.

⁴ Aynı yer.

⁵ Richard Swinburne, *The Christian God*, Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 138.

⁶ Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Samsun: Etüt Yay., 2000, s. 160.

⁷ Stephen T. Davis, *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids, Michigan: WM. Eerdmans Pub. Co., 1983, s. 11.

vb. fiilleri yerine getirmesi ve zaman içerisindeki varlıklarla ilişki kurması imkansız hale gelir.⁸ Büyük ölçüde eleştirel bir yaklaşım olan zamansallık tasavvurunda Tanrı'nın neden zaman dışı bir varlık olarak düşünülmemeyeceği konusundaki eleştiriler, bir anlamda, Tanrı'nın hangi anlamda zamansal olduğu konusunu da açık hale getirmektedir. Bu sebeple, ilk olarak, zamansallık anlayışını savunanların klasik tasavvura yönelttiği belli başlı eleştirileri ele almanın, zamansallık teorisinin çerçevesinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünüyoruz.

a. 1. Faillik ve Zamansallık

İlâhî zamansallık anlayışını benimseyenlerin zamansız bir ulûhiyet düşüncesine yönelttikleri en önemli eleştiri, Tanrı'nın failliği konusunda odaklanmaktadır. Bu anlayışa göre, Tanrı, kutsal metinlerde zaman içerisindeki varlıklarla ilişki içinde olan, yaratma, bilme, konuşma, dualara karşılık verme, bağışlama ve cezalandırma gibi fiilleri yerine getiren bir "kişi/fail" olarak tasvir edilmektedir; Tanrı, zamansız ve değişmez bir varlık olarak herhangi bir fiili yerine getiremez, Tanrı'nın bir kişi olarak yukarıdaki fiilleri gerçekleştirebilmesi, değişime uğraması ve zaman içerisinde bulunmasına bağlıdır.

Zamansallık anlayışının önde gelen savunucularından olan Lucas'ya göre, bir varlığın canlı olmak, kişi olmak ve eylemde bulunmak için zaman içerisinde olması gerekir; Tanrı'yı, evrende fiilde bulunan veya sadece bilinçli, hayat sahibi bir varlık olarak kabul etmemiz halinde, O'nun hakkında zamansal ifadeleri kullanmaya hazır olmamız gerekir, çünkü zaman, her türlü hareketin hatta bilinçliliğin durgun

⁸ Aynı yer; Wolterstorff, a.g.m., ss. 77-78.

(inactive) hareketinin bile zorunlu koşuludur.⁹ Lucas'ya göre, Tanrı, bilinçli kişisel/zatî bir varlıktır ve zaman zorunlu olarak bilinçlilikle birlikte bulunur; “bir çok teologun yaptığı gibi Tanrı'nın zaman dışında olduğunu söylemek, aslında, Tanrı'nın bir kişi olduğunu inkar etmektir.”¹⁰ Bu sebeple ezeliği zamansızlık olarak değil, Tanrı'nın bir sıfatı olarak düşünmek gerekir.¹¹ Ona göre, zamansallık kişisellikten ayrı düşünülemeyeceği için, zamanı yaratıp yaratmamak kişisel bir varlık olan Tanrı'nın seçimine bağlı değildir.¹²

Zaman Tanrı'nın yaratabileceği veya yaratmayabileceği bir şey olmayıp, kişisel bir varlığın varoluşundan ayrı düşünülemeyecek bir kategoridir ... Bu, zamanın, Tanrı'dan ayrı olarak var olan bağımsız bir kategori olduğunu söylemek değildir. Zaman, Tanrı sayesinde vardır: (Zaman) Tanrı'nın iradi bir fiili ile değil O'nun tabiatı sayesinde vardır. Eğer nihai gerçeklik kişisel ise bundan zamanın var olması gerektiği çıkar. Tanrı zamanı yaratmadı fakat zaman Tanrı'dan çıkar.¹³

Lucas, kişisellik ile bilinç ve bilinç ile zaman arasında yakın bir ilişki kurmakta, Tanrı'nın kişi olmasının zamansallık sonucunu beraberinde getirdiğini savunmaktadır. Ona göre, zamansızlık bilinçliliği ve kişiselliği açıklanamaz hale getirdiği için Tanrı'nın zamansal bir varlık olarak kabul edilmesi gerekir. Ganssle, bilinçlilik ile zamansallık arasında kurulan bu ilişkiyi önermesel bir dille şöyle ifade ediyor:

1. Eğer Tanrı kişisel (personal) ise zamansaldır.

⁹ J. R. Lucas, *A Treatise on Time and Space*, London: Methuen & Co Ltd, 1973, s. 300.

¹⁰ Aynı yer.

¹¹ Aynı yer.

¹² William Lane Craig, *God, Time, and Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity*, Dordrecht, London: Kluwer Academic Pub., 2001, s. 45.

¹³ J. R. Lucas, *The Future: An Essay on God, Temporality, and Truth*, Oxford: Basil Blackwell, 1989, s. 213'ten naklen, Craig, a.g.e., s. 45.

2. Eğer Tanrı zamansal ise zaman vardır.
3. Tanrı zorunlu olarak kişidir.
4. Tanrı zorunlu olarak zamansaldır.
5. Öyleyse, zaman zorunlu olarak vardır.¹⁴

İlâhî zamansallığı savunanlara göre, Tanrı'nın, sadece bilinçli olması değil aynı zamanda bir kişi/zat (person) olarak yaratılmış varlıklarla arasındaki iletişim ve etkileşim de O'nun değişime uğradığını ve ardılık içerisinde olduğunu gösterir. Wolterstorff'a göre, Tanrı'nın kutsal metinlerde insanların eylemlerine karşılık veren bir varlık olarak tasvir edilmesi, O'nun zaman içerisinde olduğunun en önemli kanıtlarından biridir.¹⁵ Ona göre, Tanrı'nın, insanların hayatlarındaki olaylara bu olayların gerçekleşmesinin ardından, vahyetme biçiminde veya başka türlü fiillerle karşılık vermesi, Tanrı'nın hayatında bir değişimin olduğunu gösterir; "eğer bir kişi bir zamanda bir şeyi ve sonraki bir zamanda başka bir şeyi yaparsa o kişinin hayatında değişim vardır."¹⁶ Bütün insan fiilleri zamansaldır ve Tanrı'nın bu fiillere verdiği karşılıklar da zamansaldır.¹⁷ Tanrı'nın Musa'nın itirazlarına karşılık vermesi Musa'nın fiillerini değiştirdiği gibi, Musa'nın verdiği karşılıklar da Tanrı'nın bilgisinin değişmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla, "Tanrı'nın bir tarihi vardır ve bu tarih içerisinde Tanrı'nın fiillerinde, karşılıklarında ve bilgisinde değişim meydana gelir... Bunun, Tanrı'nın zaman içerisinde olduğu sonucunu doğurduğuna inanıyorum. Eğer bir şeyin tarihi varsa bu şey zorunlu olarak zamanın içindedir."¹⁸

¹⁴ Gregory E. Ganssle, "Introduction", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, (Der. G. E. Ganssle, David M. Woodruff), Oxford: OUP, 2002, s. 8.

¹⁵ Wolterstorff, a.g.m., ss. 88-89.

¹⁶ Nicholas Wolterstorff, "Unqualified Divine Temporality" *God and Time: Four Views*, (Der. G. E. Ganssle), Dovners Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001, s. 188.

¹⁷ Wolterstorff, "God Everlasting", s. 93.

¹⁸ Wolterstorff, "Unqualified Divine Temporality", s. 188.

Swinburne, zaman içerisindeki varlıklarla olan ilişkisinin Tanrı'nın zamansallaşması sonucunu doğurduğu konusunda Wolterstorff ile benzer bir yaklaşımı paylaşır. Ona göre, eğer Tanrı bütün niyetlerini “ezelden” kararlaştırmış ise bu, O'nun hayat sahibi olmadığı, insanlara sevgi veya kızgınlıkla, bağışlama veya cezalandırma ile karşılık veren bir kişi olmadığı anlamına gelir; oysa Eski Ahit'in Tanrı'sı, fiilleri, çoğu kez, önceden kararlaştırılmamış olduğundan insanlar kendisiyle konuştukça, insanlar tarafından harekete geçirilen, sürekli etkileşim halinde bulunan bir Tanrı'dır.¹⁹ Tanrı'nın, Eski Ahit'te, kendi fiilleri hakkında, insanlar şunu şunu yaparsa, şöyle şöyle yapacağım, biçiminde bir kısım koşullu ifadeleri kullanmış olması, O'nda değişimin meydana geldiğini gösterir.²⁰ Ancak, zamansızlık tasavvurunun üzerine inşa edildiği *katı değişmezlik* düşüncesi hiçbir değişime izin vermediği için bu anlayış Tanrı'nın hür bir fail olamayacağı sonucunu doğurur.²¹ “Mükemmel anlamda hür olmak katı anlamda değişmezlik ile bağdaşmaz.”²² Swinburne'e göre, Tanrı'nın değişmezliği ile mutlak anlamda hür bir fail olması arasındaki ilişkiyi tutarlı bir biçimde açıklamak için, mükemmelliği donuk bir durum olarak değil, belli bir değişim süreci olarak yorumlamak gerekir.²³

İlâhî zamansallığı savunanların klasik tasavvura yönelttiği bir diğer eleştiri de yaratma fiili konusundadır. Buna göre, Tanrı zamansız ve değişmez bir varlık olarak yaratma fiilini gerçekleştiremez; yaratma fiili Tanrı'nın zamansal bir varlık olduğunun en önemli kanıtlarından biridir. Sözelimi Davis'e göre, Tanrı kendisi zaman içerisinde yer almaksızın zamansal bir şeyi yaratamaz; eğer Tanrı belli bir

¹⁹ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 221.

²⁰ A.g.e. s. 182.

²¹ A.g.e., s. 222.

²² Aynı yer.

²³ Aynı yer.

zamansal şeyi yaratırsa bu, yaratma fiilinin kendisinin de zamansal olduğunu gösterir:

1. Tanrı X'i yaratır.
2. X, ilk önce T'de vardır.
3. Öyleyse, Tanrı, X'i T'de yaratır.²⁴

Davis'e göre, eğer yukarıdaki akıl yürütme geçerli ise, ki kendisi böyle olduğunu düşünür, zamansız bir Tanrı'nın herhangi bir şeyi yaratmasının imkanı bütünüyle ortadan kalkar;²⁵ kendisi zaman içerisinde bulunmayan, zamansal uzanımı olmayan bir varlık "T'de" yer alamayacağı için bu zamanda var olan bir şeyi yaratamaz; dolayısıyla, zamansız bir varlık zaman içerisinde değişik noktalarda var olan şeyleri, kendisi bu zamanlarda yer almadığı için, yaratamaz.²⁶

Yine, görüşlerine çalışmamızın ilerleyen kısımlarında daha geniş yer vereceğimiz bir diğer çağdaş din felsefecisi olan Craig, yaratma fiilini ezeliliğin anlaşılmasında bir dönüm noktası olarak değerlendirir. Ona göre, Tanrı, yaratma fiilinin gerçekleşmediği durumda zamansız ve değişmez bir varlık olarak düşünülebilir; ancak, Tanrı, klasik tasavvurda kabul edildiği gibi, değişime uğrayıp zamansallaşmadan evreni yaratmaz; Tanrı'nın, yaratma ve yaratmadan sonraki idame ettirme fiili ile zamansal varlıklarla *gerçek* bir ilişki içerisine girmesi, O'nun zamansallaşması sonucunu doğurur.²⁷

1. Tanrı, zamansal dünyada yaratıcı olarak fiilde bulunur.
2. Eğer Tanrı, zamansal dünyada yaratıcı olarak fiilde bulunuyor ise zamansal dünya ile gerçekten ilişkili (really related) dir.

²⁴ Davis, a.g.e., s. 11.

²⁵ Aynı yer.

²⁶ A.g.e., s. 11, 12.

²⁷ Craig, a.g.e., ss. 283-284; *Time and Eternity: Exploring God's Relationship To Time*, Wheaton, Illinois, Crossway Books, 2001, ss. 235-236.

3. Eğer Tanrı, zamansal dünya ile gerçekten ilişkili ise zamansaldır.
4. Öyleyse, Tanrı zamansaldır.²⁸

Görüldüğü üzere, İlâhî zamansallığı savunanlara göre, Tanrı tarih içerisinde eylemde bulunmayan pasif bir varlık değil, insanlar ve diğer yaratılmışlarla, yaratma, vahyetme, bağışlama, bilme vb. fiillerle etkileşim halinde bulunan bilinçli bir faildir. Ancak, Tanrı'nın, zamansız ve değişmez bir varlık olarak bu fiilleri yerine getirebilmesi mümkün olmadığından O'nun zamansal olması gerekir.

a. 2. Mükemmellik ve Zamansallık

Daha önce zamansızlık tasavvurunu işlerken bu anlayışta mükemmellik ile değişmezlik ve zamansızlık arasında yakın bir ilişki kurulduğunu, bu düşünceyi benimseyenlerin, Tanrı'nın, zamanın olumsuz etkilerinden uzak olması halinde mükemmel bir varlık olarak tanımlanabileceğini ileri sürdüğünü görmüştük. Ancak, zamansallık anlayışını savunan bazı din felsefecilerine göre, zamansızlık ile mükemmellik arasında zorunlu bir ilişki olmayıp, zamansallığı mükemmellik olarak yorumlamak da mümkündür. Zamansallığın mükemmellik ile uyumlu olduğunu ileri süren Ward'a göre, zamanın bir eksiklik/kusur (imperfection) olarak görülmesinin başlıca nedeni, geçmişin olup bitmiş, şimdinin geçici ve geleceğin belirsiz olmasıdır; klasik anlayışta, Tanrı'yı geçmişin olumsuz etkilerinden uzak tutmak kaygısıyla, Tanrı için hiçbir şeyin geçmişte kalmadığı, O'nun, geçmiştekiler de dahil, bütün olayları şimdi olarak gördüğü/bildiği kabul edilmektedir.²⁹ Ancak, Ward'a göre, böyle bir yaklaşım beraberinde başka sorunları getirmektedir: "İyi şeyler kadar kötü

²⁸ William Lane Craig, "Timelessness & Omnipresence", *God and Time: Four Views*, (Der. G. E. Ganssle), Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001, s. 141.

²⁹ Keith Ward, "The Temporality of God", *International Journal for Philosophy of Religion*, c. 50, 2001, s. 162.

olanlar da Tanrı için hâzır (present) dır. Kutsanmışların (the blessed) mutluluğu kadar işkenceye uğrayan çocuklar da Tanrı için hep hâzırdır. Kötülük gerçek anlamda asla yok edilmez ve göz yaşları hiçbir zaman kesilmez. Bunun bir mükemmellik olmadığı açıktır.”³⁰

Yine, klasik anlayışta, şimdinin geçiciliği bir eksiklik olarak görülmektedir; bütün iyi ve güzel şeylerin geçmişte sürekli yok olup gitmesi bizim onları sadece çok kısa bir zaman aralığında tecrübe etmemize neden olur; dolayısıyla, Tanrı'nın, değişmez bir varlık olarak, kesintisiz, sabit bir mutluluk içinde olması gerekir.³¹ Ward'a göre, böyle bir değişmez mutluluk hali arzu edilir bir şey olmakla birlikte, istenmeyen bir kısım olumsuzlukları da içermektedir. Çünkü “değişmeyen bir Tanrı yeni hiçbir şeyi tecrübe edemeyecektir ve evrende olan hiçbir şey O'nu değiştirmeyecektir; Tanrı değişmez ve etkilenmez (impassible) olacaktır.”³² Ward'a göre, eğer Tanrı'nın bütün kemâlâta en yüksek seviyede sahip olduğu kabul edilirse bu, O'nun, bizim değer atfettiğimiz bir çok şeyi tecrübe edemeyeceği anlamına gelir; Tanrı, değişmez bir varlık olarak, tamamen yeni bir şeyi yaratma, başkalarının tecrübelerini paylaşma, saygıyı hak eden herhangi bir işi başarıyla yerine getirme gibi şeyleri tecrübe edemeyecektir.³³ Dünyanın eksik ve kusurlu bir varoluşa sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda, İlâhî mükemmelliği değişmezlik olarak değil belli bir değişim süreci olarak yorumlamak daha doğru olacaktır.³⁴ Çünkü Tanrı, değişmez bir varlık olarak dünyadaki eksiklikleri gideremez; Ward'a göre,

³⁰ Aynı yer.

³¹ Aynı yer.

³² A.g.m., ss. 162-163.

³³ A.g.m., ss. 163-164.

³⁴ Aynı yer.

paradoksal görünmekle birlikte, Tanrı'nın, dünyadaki eksiklikleri düzeltmesi için bunlar tarafından etkilenmesi ve harekete geçirilmesi gerekir.³⁵

Ward'a göre,³⁶ mükemmelliğin değişimi gerektirdiği düşüncesine şu biçimde itiraz edilebilir: Her türlü değişim bir açıklamaya ihtiyaç duyar; Tanrı, nihai açıklama ilkesi olarak ya değişimin ötesindedir veya Tanrı da açıklamaya ihtiyaç duyar; bu eleştiri, değişenin açıklamaya ihtiyaç duyduğu, değişmez olanın (the changeless) ise duymadığı varsayımına dayanır; halbuki değişmez olan, neden değişime uğramadığı konusunda en az değişenin neden değiştiği konusunda olduğu kadar açıklamaya ihtiyaç duyar. Değişimi, gerçek bir değer olan yaratıcılığın zorunlu koşulu olarak gören Ward, değişmez bir Tanrı'nın var olması gerektiği konusunda daha iyi bir açıklamanın var olup olmadığı sorusunu sorar. Ona göre, eğer Tanrı bütün mükemmelliklere sahipse ve yaratıcılık gerçek bir değer ise Tanrı'nın değişime uğraması gerekir. Tanrı'nın belli ölçüde değişime uğraması, İlâhî kudreti açıklama konusunda da daha tatmin edici bir yaklaşım ortaya koyar; bu anlayışta İlâhî kudret, değişmezliğe dayalı mükemmellik tasavvurunda olduğu gibi, kendi özündekileri zorunlulukla gerçekleştirme biçiminde değil sonsuz bir güç (potency) olarak yorumlanır.³⁷ Ward'a göre, Tanrı'nın sahip olduğu bu sınırsız güç, O'nun sonsuz gayelerin yaratıcı zemini olmasını sağlar.³⁸ “Bu sebeple, şimdinin geçiciliği bir eksiklik değil, aksine yaratıcılık değerinin koşuludur.”³⁹

Yine, klasik tasavvurda, geleceğin belirsiz olmasının Tanrının mükemmelliği ile bağdaşmayacağı düşünüldüğü için O'nun her şeyi tek bir zamansız fiil ile bildiği, gelecekte meydana gelen olayların bu bilgiye uygun olarak gerçekleştiği kabul

³⁵ Aynı yer.

³⁶ Aynı yer.

³⁷ Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, Oxford: Basil Blackwell, 1982, s. 161.

³⁸ Aynı yer.

³⁹ Ward, “The Temporality of God”, s. 164.

edilir.⁴⁰ Ancak Ward'a göre,⁴¹ geleceğin belirsizliğini bir eksiklik olarak gören bu mükemmellik anlayışı, insanın hürriyetini açıklanamaz hale getirmektedir; bu anlayışta Tanrı'nın her şeyi tayin ettiği kabul edildiği için geleceğimiz biz doğmadan, önceden belirlenmiş olmaktadır. Ancak sonlu varlıkların hürriyeti yüksek bir değer olarak kabul edilirse geleceğin belli ölçüde belirsiz olması bir eksiklik olmayacaktır. Sonuç olarak, Ward'a göre, Tanrı'yı, geçmişi hatırlayan, şimdide yaratıcı olarak fiilde bulunan ve yaratılmışlara gelecekte hürriyet tanıyan bir varlık olarak tasavvur etmek, Tanrı'ya, zamansız bir Tanrı'nın sahip olamayacağı mükemmellikleri atfetmek anlamına gelir;⁴² mükemmellik zamansal olmayı içerir: "Zamansallık, Tanrı'nın, sahip olmaması düşünülemeyen, kendisi ile O olduğu zorunlu bir niteliğidir."⁴³

Buraya kadar İlâhî zamansallığı savunanların klasik tasavvura yönelttiği eleştirileri ana çizgileriyle ifade etmeye çalıştık. Zamansallık anlayışını savunan din felsefecileri arasında Tanrı'nın zamansız bir varlık olarak tasavvur edilemeyeceği konusunda görüş birliği olmasına karşılık, İlâhî zamansallıktan ne anlaşılması gerektiği konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, İlâhî zamansallığı savunanların, genel anlamda bir varlığın zamansal olarak tanımlanabilmesi için gerekli koşulları Tanrı için de geçerli saydığı söylenebilir. Buna göre, bir varlığın zamansal olabilmesi için ya geçmiş, şimdi ve gelecek gibi niteliklere sahip olması ya da daha önce, daha sonra veya eşzamanlı olma ilişkisi içerisinde olması gerekir.⁴⁴ Dolayısıyla, Tanrı'nın zamansal olması ardıllık

⁴⁰ Aynı yer.

⁴¹ Aynı yer.

⁴² A.g.m., s. 165.

⁴³ Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, s. 163.

⁴⁴ Garrett DeWesse, "Atemporal, Sempiternal, or Omnitemporal", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, (Der. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff), Oxford, New York: OUP, 2002, s. 50;

(succession) içerisinde olmasına bağlıdır; ardıllık ise değişim ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışa göre, Tanrı'nın evrenle olan gerçek ilişkisi Tanrı'nın değişime uğramasına neden olur; değişim meydana geldiğinde süre ortaya çıkar ve değişimin öznesi bir zaman aralığını kat eder; dolayısıyla Tanrı, değişime uğrayan bir varlık olarak zamansaldır.⁴⁵ Tanrı'nın zamansal bir varoluşa sahip olması, O'nun zaman içerisinde yer aldığı (location), zamansal bir uzanımı (extension) olduğu anlamına gelir. Ancak, Tanrı'nın zaman içerisinde yer tutması, zamansal uzanımı olması ile yaratılmış varlıkların zamansallıkları arasında farklılık bulunmaktadır. Yaratılmış varlıklar geçmişte, şimdide ve gelecekte bulunurlar, ancak onların varlığının bir başlangıcı ve sonu vardır. Tanrı ise başlangıcı ve sonu olmayan bir zamanın her anında yer alır (Everlasting/Omnitemporal);⁴⁶ Tanrı, geçmiş zamanın her anında bulunması anlamında ezeli (backwardly eternal), gelecekteki zamanın her anında bulunacak olması manasında ebedî (forwardly eternal) dir.⁴⁷

Yine, zaman kavramı konusundaki yaklaşım farklılığı, Tanrı'nın zamansal bir varlık olarak tasavvur edilmesinde belirleyici olmaktadır. Sözelimi, Dâvud el-Kayserî ve Newton gibi düşünürlerin zamanla varlık arasında kurdukları yakın ilişki, Tanrı'nın zamanla ilişkisinin nasıl tasavvur edileceğini de biçimlendirmekte, zamanın, mutlak varlık olan Tanrı'nın "sıfatı" olduğu sonucunu doğurmaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi Kayserî, zamanı varlığın bekasının ölçüsü olarak tanımlamaktadır.⁴⁸ Ona göre, zaman, mutlak beka sahibi varlık olan Tanrı'nın

Wolterstorff, "God Everlasting", s. 79; Paul Helm, "Eternity", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/eternity/>.

⁴⁵ Alan G. Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, London, Houndmills: Macmillan, 1992, s. 122.

⁴⁶ Davis, a.g.e., s. 22; Craig, "Timelessness & Omnitemporality", s. 153; Swinburne, *The Christian God*, s. 137; Wolterstorff, "God Everlasting", s. 77.

⁴⁷ Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 218.

⁴⁸ Dâvud el-Kayserî, "Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zaman", (Haz. M. Bayrakdar), *Er-Resâil*, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yay., 1997, s. 168.

varlığından çıkan ve O'nunla birlikte bulunan gerekli bir araz (aradiyyet'un lâzımetun)dir.⁴⁹ Benzer biçimde Newton, zaman konusunda mutlak zaman ve fizikî zaman biçiminde bir ayırma giderek, fiziksel zamanın evrenin yaratılması ile birlikte ortaya çıktığını, mutlak zamanın ise Tanrı'nın varlığından çıkan bir sonuç olduğunu kabul etmektedir.⁵⁰ Ona göre, bir varlığın varoluşu zaman ve mekandan bağımsız düşünülemez; “hem mekan hem de zaman varlığın doğasında mevcuttur, öyleyse Tanrı'nın sonsuz varlığı, bunun bir sonucu olarak, sonsuz zamana ve mekana sahiptir.”⁵¹ Newton, Tanrı'yı her yerde (omnipresent) ve her zamanda (omnitemporal) hâzır bulunan bir varlık olarak tasavvur etmekte ve mutlak zamanı ve mutlak mekanı bu iki ilâhî sıfatın doğal sonucu olarak kabul etmektedir.⁵² Mutlak zamanı Tanrı'nın zorunlu varoluşunda temellendiren Newton, İlâhî ezelîliği, sonsuz bir zamanın Tanrı ile birlikte hep mevcut olması biçiminde yorumlamaktadır.⁵³ Çağdaş din felsefesinde belli açılardan Kayserî ve Newton'ın görüşlerine benzer bir yaklaşımı savunan Davis ise ilâhî ezelîliği, zamanın Tanrı ile birlikte bulunması biçiminde yorumlar.⁵⁴ Ona göre, “zaman, yaratılmamıştır; o, (sayılar gibi) zorunlu olarak vardır; o, kendi varoluşu için başka hiçbir şeye bağlı değildir. Belki de zaman, Tanrı'dan bağımsız bir gerçeklik olmak yerine O'nun doğasının ezelî bir boyutu (eternal aspect)dur.”⁵⁵

⁴⁹ A.g.e., s. 169.

⁵⁰ Isaac Newton, *Sir Isaac Newton's 'Mathematical Principles of Natural Philosophy,' and his 'System of the World'*, (İng. çev. A. Motte, Gözd. geç. F. Cajori), c. I, Los Angeles: University of California Press, 1966, s. 6; William L. Craig, *The Tenseless Theory of Time*, London, Boston, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, ss. 44-45.

⁵¹ Craig, *The Tenseless Theory of Time*, s. 45.

⁵² William Lane Craig, “God and the Beginning of Time”, *International Philosophical Quarterly*, c. XLI, no. 1, 2001, ss. 17-18.

⁵³ Craig, *The Tenseless Theory of Time*, s. 49.

⁵⁴ Davis, a.g.e., ss. 22-23.

⁵⁵ A.g.e., s. 23.

Sonuç olarak, çağdaş din felsefecileri arasında oldukça fazla taraftar bulan İlahî zamansallık görüşünün, çok büyük ölçüde zamansızlık tasavvuruna yönelik eleştirilerden hareketle geliştirilen bir ezellik yorumu olduğu söylenebilir. Bu anlayışı savunanlara göre, Tanrı'nın, kutsal metinlerde kendisine atfedilen fiilleri yerine getirebilmesi zaman içerisinde bulunmasına bağlıdır. Tanrı'nın zamansal olması, zaman içerisinde yer tuttuğu ve zamansal bir uzanımına sahip olduğu anlamına gelir; Tanrı, başlangıcı ve sonu olmayan bir zamanın her anında yer alır. Ayrıca, zamanı, varlığa dayalı olarak tanımlayan teist düşünürler, ezelliği, sonsuz bir zamanın mutlak varlık olan Tanrı ile birlikte hep mevcut olması biçiminde de yorumlamaktadır.

b) Swinburne, İlahî Zamansallık, Yaratma ve Tanrı'nın Zamana Mahkum Olması Meselesi

İlahî zamansallık anlayışında, Tanrı'nın, başlangıcı ve sonu olmayan bir zamanın her anında bulunan bir varlık olarak tasavvur edildiğini görmüştük. Bu tasavvurda, yaratma fiili açısından düşünüldüğünde, zamanın Tanrı ile birlikte bulunmasının O'nun mutlak kudretini sınırlandırıp sınırlandırmadığı, kendi dışındaki her şeyi yaratan bir varlık olarak Tanrı'nın zamanı yaratıp yaratmadığı konusunda önemli sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu kısımda yukarıda işaret etmeye çalıştığımız sorunları, çağdaş din felsefesinde İlahî zamansallık tasavvurunun önemli savunucuları arasında yer alan Richard Swinburne'ün görüşleri çerçevesinde ele alacağız.

Swinburne İlahî ezelliği, Tanrı'nın, başlangıcsız ve sonsuz bir zamanın her periyodunda bulunması (everlasting) biçiminde yorumlamaktadır. O, ezellik

konusunu ele alırken, ilk önce zaman konusunda bir kısım temel, metafiziksel ilkeler ortaya koymakta ve daha sonra Tanrı ile zaman arasındaki ilişkiyi bu ilkelere göre açıklamaya çalışmaktadır.⁵⁶ Onun İlâhî zamansallık tasavvurunun biçimlenmesinde, sahip olduğu ulûhiyet düşüncesi kadar zaman anlayışının, özellikle zamanın başlangıçsızlığı konusundaki görüşlerinin belirleyici olduğu gözlemlenmektedir. Bu sebeple, onun İlâhî zamansallık anlayışını daha iyi anlamak için zaman konusunda benimsediği dört temel ilkeyi kısaca ifade ederek başlamanın yararlı olacağını düşünüyoruz.⁵⁷

I. Olaylar Periyotlarda Meydana Gelir:

Swinburne'e göre, "an, zamansal olarak uzanımlı değildir; o, tıpkı bir mekân noktası gibi boyutsuzdur."⁵⁸ Bu sebeple, meydana gelen hiçbir şey bir an'da (instant) olmaz, ancak bir periyotta gerçekleşir.⁵⁹ "Bir şeyin öğleden sonra 2'de kahverengi olduğunu söylemek, onun öğleden sonra 2'yi de kapsayan bir periyotta kahverengi olduğunu söylemektir."⁶⁰ Çünkü, an kavramı, gerçek zamansal bir duruma işaret etmez; zamansal bir durum olarak an'ın işlevi, periyotların sınırlarını göstermesidir.⁶¹ Örneğin, "öğleden sonra 2'den 3'e kadar olan bir periyot, öğleden sonra 2 ve öğleden sonra 3 an'ları ile sınırlandırılır."⁶²

⁵⁶ Edward R. Wierenga, "Timelessness out of Mind", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, (Der. G. E. Ganssle, D. M. Woodruff), Oxford: OUP, 2002, s. 157.

⁵⁷ Swinburne'ün zaman konusunda benimsediği temel ilkeleri ele alırken, *Gazâlî ve Swinburne'de Tanrı-Zaman İlişkisi*, (Ankara: A.Ü.S.B.E., 2001, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) başlıklı Yüksek Lisans tezimizin ikinci bölümünden ağırlıklı olarak istifade edeceğiz.

⁵⁸ Richard Swinburne, "The Beginning of the Universe and of Time", *Canadian Journal of Philosophy*, c. 26, no. 2, 1996, s. 170.

⁵⁹ Richard Swinburne, "God and Time", *Reasoned Faith*, (Der. E. Stump), Ithaca: Cornell University Press, 1993, s. 206.

⁶⁰ Swinburne, "The Beginning of the Universe and of Time", s. 170.

⁶¹ A.g.m., s. 171.

⁶² A.g.m., s. 170.

“Bir an ile başka bir an arasında ayırım yapmanın tek yolu, onların farklı periyotların sınırları olmasına göredir.”⁶³ Ancak, periyotların sınırlarının an’larla belirleniyor olması, bir periyodun an’lardan oluştuğu veya an’ların toplamı olduğu anlamına gelmez.⁶⁴ Daha açık bir ifadeyle, bir periyodun sınırlarını belirten işaretler olarak kabul edilen an’ların işaret ettikleri noktalar, bir gerçekliğe delâlet etmez. Bu nedenle, “ilk ve son an’ı bulunan bir periyot, ilk ve son an’ı kaldırıldığında hiçbir değişikliğe uğramaz.”⁶⁵

II. Zaman Doğa Yasaları ile Ölçülebilir:

İkinci ilke, periyotların ve periyotlar arası zamansal uzunlukların nasıl tespit edildiği ile ilgilidir. Swinburne’e göre, periyotları tespit etmenin iki yolu vardır: Bunlardan birincisi, bilfiil (actual) iki olay arasındaki durumdur. Örneğin, “bu olayın sona ermesinden şu olayın başlamasına kadar olan periyot veya saatin 2’yi göstermesinden 4’ü göstermesine kadar olan periyot.”⁶⁶ Burada, iki gerçek olay arasındaki aralığın bir periyot olarak tespit edilmesi söz konusudur. Örneğin, Ahmet’in eve girmesi (başlangıç) ve radyoyu açması (son) arasındaki süre, bilfiil iki olay arasındaki bir periyottur.

Periyotları tespit etmenin ikinci yolu, bilfiil ve mümkün (possible) olaylar arasındaki durumu periyot olarak belirlemektir. Swinburne’e göre, mümkün bir olay, özel bir tasvirle tanımlanan belirlenmiş bir olaydır; bu olay, bilfiil bir olay olarak kabul edilen belirlenmiş daha önceki bir olayın daha önceki bir periyotta olmuş olması durumunda doğa yasaları sayesinde meydana gelecek bir olaydır. Veya, bilfiil

⁶³ A.g.m., s. 171.

⁶⁴ Aynı yer.

⁶⁵ Aynı yer.

⁶⁶ Swinburne, *The Christian God*, s. 78.

olay olarak kabul edilen daha sonraki bir zamanda ortaya çıkacak sonraki bir olaya göre doğa yasaları sayesinde meydana getirilmiş olacak olan bir olaydır.⁶⁷ “Böylece, bir mümkün olay, belli bir adamın kapıdan çıkmasıyla aynı anda belli bir durumdaki bir fitili ateşleseydim, ilk patlamanın olacak olmasıdır. Veya başka bir mümkün olay, John yarışa başladığında saati çalıştırsaydım bu saatin yelkovanının ikinci defa “12”yi gösterecek olmasıdır.”⁶⁸

Zamansal periyotlar bilfiil ve mümkün olaylara göre tespit edildiğine göre, farklı periyotların uzunlukları arasındaki ilişkiyi nasıl belirlenebilir? Swinburne’e göre, bu soruların yanıtlarını araştırırken bazı pratik tecrübelerimize başvurabiliriz. Örneğin, bir elmanın belli bir yükseklikten düşmesinin dün ve bugün aldığı vakit veya bir şahsın, A’dan B’ye yürümesinin, benzer sağlık koşullarına sahip olması ve beklenmedik bir engel olmaması durumunda, dün ve bugün aldığı vakit hemen hemen aynıdır.⁶⁹ Gözlemlediğimiz bu ve benzeri durumlardan hareketle, içinde niteliksel olarak özdeş bir durumun sürekli tekrarlandığı mekanizmaları periyodik mekanizmalar olarak kurarız ve böyle bir mekanizmayı kesin bir saat olarak kabul ederiz.⁷⁰ Saatlerin ölçtüğü uzunluğun kesinliğe sahip olması, ölçülen uzunluğun sürekli tekrarlanan periyotlarla örtüşmesine bağlıdır. Periyotların belli aralıklarla tekrarlanması ise ancak doğa yasaları ile mümkün olabilir. Dolayısıyla, “eğer doğa yasaları olmasaydı ve bunun sonucu olarak birbirleriyle karşılıklı olarak zamanı ölçen periyodik mekanizmalar olmasaydı, bir aralığın (interval) kesin bir uzunluğa sahip olmasının hiçbir anlamı olmazdı.”⁷¹

⁶⁷ A.g.e., s. 77; “The Beginning of the Universe and of Time”, s. 173.

⁶⁸ Swinburne, *The Christian God*, ss. 77-78.

⁶⁹ Swinburne, “The Beginning of the Universe and of Time”, s. 173-174.

⁷⁰ A.g.m., s. 174.

⁷¹ Swinburne, *The Christian God*, s. 77.

III. Nedenselliğin ve Zamanın Yönü Aynıdır:

Swinburne'e göre, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi kavramlar, nedenselliğin yönüne göre tanımlanabilir. Çünkü, nedenselliğin yönü ile zamanın yönü birbiriyle aynıdır.⁷² “Geçmiş, herhangi bir failin şimdi etkilemesi mantıken mümkün olmayan mantıksal bir olumsuzluk alanı ve gelecek, bir failin şimdi etkilemesi mantıken mümkün olan mantıksal bir olumsuzluk alanıdır.”⁷³ Olaylar, etkileyip değiştirebildiklerimiz (gelecek) ve etkileyip değiştiremediklerimiz (geçmiş) olmak üzere ikiye ayrılır.⁷⁴ Şimdi ise, “geçmiş ve gelecek arasındaki sınırdır.”⁷⁵

Nedensel olarak geçmiş etkilenemediğine göre, “bir daire içinde nedensellik mümkün değildir. Eğer A, B'ye neden olursa B, A'ya neden olamaz.”⁷⁶ Bir etkiye yol açmak için, etkilenecek durumun gelecekte bulunması gerekir; neden ile sonuç arasında her zaman bir öncelik-sonralık ilişkisi bulunmalı ve sonuç nedenden sonra olmalıdır. Bu sebeple, Swinburne'ün nedensel zaman anlayışı (causal theory of time), “sadece geriye doğru nedenselliği (bir sonucun, nedeninden önce gelmesi) değil, fakat eşzamanlı (simultaneous) nedenselliği (bir sonucun nedeni ile birlikte bulunması) de dışarıda bırakır.”⁷⁷

IV. Kişiyeye, Zamana ve Mekâna Bağlı Olgular (Indexical Facts) Ait Olduğu Koşullarda Bilinebilir:

Dördüncü ilkeye göre, zaman periyotlarında meydana gelen olayların doğruluğu, ancak bu olayların gerçekleştiği koşullarda bilinebilir. “Örneğin, şimdi

⁷² Swinburne, “God and Time”, s. 211; *The Christian God*, s. 84.

⁷³ Swinburne, “God and Time”, s. 211.

⁷⁴ A.g.m., s. 211-212.

⁷⁵ Swinburne, *The Christian God*, s. 81.

⁷⁶ A.g.e., s. 82.

⁷⁷ Swinburne, “God and Time”, s. 214.

olan bir şey, sadece şimdi bilinebilir... Benim bugün yağmur yağdığına dair bilgime sadece bugün sahip olunabilir.”⁷⁸ “Benzer deliller bazı bilgilere sadece belli şahısların sahip olabileceğini gösterir; örneğin sadece benim tarafımdan bilinebilecek olan ‘ben üşüyorum’un bilgisi ile, ‘Swinburne üşüyor’un bilgisi aynı değildir.”⁷⁹ “Benim, şimdi bilebileceğim şeylerin hepsi, başka herhangi bir kimse tarafından bilinebilecek şeyler değildir. Çünkü, sadece senin tarafından ve yarın bilinebilecek şeyler vardır.”⁸⁰

Zamanın Başlangıcı Meselesi

Swinburne’e göre,⁸¹ yukarıdaki dört ilkenin zorunlu sonucu, zamanın bir çizgi şeklinde (linear) olmasıdır; bir olay ve bu olayın gerçekleştiği periyot bir defa geçmiş olunca asla gelecek olmaz; benzer biçimde gelecek bir olay ve bu olayın içinde gerçekleştiği periyot geçmiş değildir ve geçmiş de olmaz. “Zamanın an’ları, kendi kendisiyle asla birleşmeyen bir çizgi üzerindeki noktalar ve zaman periyotları, aynı çizgi üzerindeki aralıklar (intervals) gibidir.”⁸² “Zamanın bir ilk anı ve periyodu olmadığı gibi son anı veya periyodu da yoktur;”⁸³ eğer her bir andan önce başka bir periyot geliyorsa bu, zamanın başlangıcı olmadığını gösterir:⁸⁴

Zaman, tıpkı mekân gibi mantıksal bir zorunlulukla sınırsızdır (unbounded). Belli bir an’da sonu bulunan her zaman periyodundan önce başka bir zaman periyodu ve her an’dan sonra başka bir an bulunmalıdır.

⁷⁸ A.g.m., s. 215.

⁷⁹ Swinburne, *The Christian God*, s. 92.

⁸⁰ Richard Swinburne, “Tensed Facts”, *American Philosophical Quarterly*, c. 27, no. 2, 1990, s. 128.

⁸¹ Swinburne, *The Christian God*, s. 93.

⁸² Aynı yer.

⁸³ Aynı yer.

⁸⁴ Aynı yer. Swinburne, kendisinin savunduğu, her olayın bir öncesinin olmasının evrenin başlangıcı olayından önce de zamanın mevcut olduğunu gösterdiği düşüncesinin tarihinin Müslüman filozoflara kadar uzandığına dikkat çekmektedir. Bkz. A.g.e., s. 94, dipnot 35.

Çünkü bir T periyodundan sonraki bir durumda, bir yerlerde ya kuğular olacaktır ya da olmayacaktır. Her iki durumda da T'den sonra gelen bir periyodun, ki bu esnada kuğular ya olacak ya da olmayacaktır, bulunması gerekir. Bir başlangıcı bulunan herhangi bir periyottan önce başka bir periyot gelmelidir ve bu nedenle zaman zorunlu olarak sınırsızdır ... Zaman mantıksal bir zorunlulukla başlangıçsız olduğu için, mantıksal bir zorunlulukla sonsuz (infinite) olmalıdır. Çünkü, bir başlangıcı olan her zaman periyodundan önce ve bir sonu olan her zaman periyodundan sonra başka bir periyot bulunmalıdır ve aynı an ve aynı periyot asla geri dönmeyeceğinden, zaman için bir sınır (limit) söz konusu değildir. O, hep var olmuştur ve ebediyen var olacaktır.⁸⁵

Swinburne'e göre, zaman, evrenin başlangıcı ile birlikte ortaya çıkmamıştır, ancak, evrenin başlangıcından önceki zamanın ölçüsü yoktur.⁸⁶ Ona göre, evrenin başlangıcı olduğunu söylemek, bu başlangıç olayının bir anda mı yoksa periyotta mı meydana geldiği sorusunu beraberinde getirir.⁸⁷ Birinci ilkeye göre olan hiçbir şey bir an'da meydana gelemeyeceğinden, evrenin başlangıcı olayının bir periyotta meydana gerçekleşmiş olması gerekir. Bu durumda, "İçinde evrenin başlangıcı olayının gerçekleştiği periyot sınırlı mıdır yoksa sınırsız mıdır?" sorusu gündeme gelmektedir. Swinburne'e göre, bir periyodun sınırlı olması için başlangıç (initial) ve son (terminal) noktalarının bilinmesi gerekir; bir periyodun sınırları ise bilfiil veya mümkün olaylara göre tespit edilir ve bir periyot, ancak ve ancak başlangıç ve son açısından sonlu bir süre(finite duration)ye sahipse sınırlıdır .⁸⁸

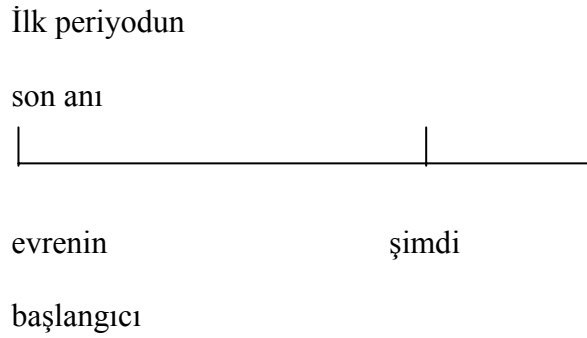
⁸⁵ Richard Swinburne, *Space and Time*, 2. Bsm., London: The Macmillan Press, 1981, ss. 172-173.

⁸⁶ Swinburne, *The Christian God*, s. 94.

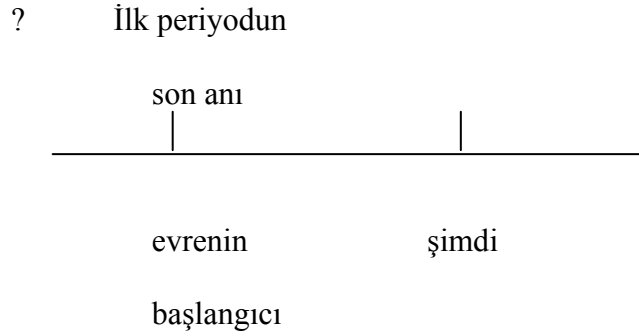
⁸⁷ Swinburne, "The Beginning of the Universe and of Time", s. 178.

⁸⁸ A.g.m., s. 179.

Bir periyodun bilfiil ve mümkün olaylara göre tespit edildiğini söylemiştik. Bu durumda, ilk periyodun sınırlarını tespit etmek için bilfiil ve mümkün olaylara ihtiyaç duyarız. Evrenin bulunmadığı bir durumda bilfiil bir olay meydana gelmez. Öyleyse, “evrenin başlangıcı ... bilfiil bir olay olacaktır.”⁸⁹ Evrenin başlangıcı olarak kabul edilen bilfiil durumu ilk periyodun kendisinde bittiği bir olay olarak anlayabiliriz.



Evrenin başlangıcının, ilk periyodun son an'ı kabul edilmesi, ilk periyodun sınırlarını tespit etmek için yeterli değildir. Bunun için ilk periyodun başlangıç an'ının da bilinmesi gerekir.



Bir periyodun zamansal uzunluğu, ikinci ilke gereği, ancak doğa yasaları ile ölçülebilir. “Eğer zamanın, doğru, evrensel bir ölçüsü ve bu süreyi sınırlı olarak ölçecek evrensel mükemmel bir saat var ise”⁹⁰ ilk periyodun sınırlı bir süreye sahip olduğu söylenebilir. Ancak, ilk periyodun başlangıç an'ı bilinmediği için, evrenin

⁸⁹ A.g.m., s. 186.

⁹⁰ A.g.m., s. 179.

başlangıcından önceki bir durum hakkında bir saat değil de yarım saat diye konuşmanın hiçbir anlamı yoktur.⁹¹ Yarım saat ifadesinin doğru olması için, bu sürenin bilfiil bir olayla ya da mümkün bir olayla tespit edilmesi gerekir. Evrenin başlangıcı ilk bilfiil olay olduğu için, bundan önce bilfiil bir olay olamaz. Öyleyse, “evrenin başlangıcından önce yarım saat ifadesi sadece mümkün bir olayla özdeşleştirilebilir.”⁹² Bunun için, evrensel doğru bir saatin evrenin başlangıcından önce de çalıştığını ve evrenin başlangıcı sırasında doğa yasalarına göre yarım bir devir yaparak yarım saati gösterdiğini kabul etmek gerekir. Ancak bu durum, evrenin başlangıcı olayının, bu olay ile ortaya çıkacak doğa yasalarına göre meydana gelmiş olması gibi çelişkili bir sonuç doğuracağından imkansızdır.

Bu durum, son noktası evrenin başlangıcı olan ilk periyodun uzunluğunun, asla tespit edilemeyeceğini gösterir. Çünkü, ilk periyodun sınırlı olması, bizim için geçerli olan ölçünün (metric) bu periyoda uygulanabilir olmasını gerektirir. Ancak, düzenli bir evrenin ve birbiriyle çakışan saatleri mümkün kılan doğa yasalarının bulunmadığı bir durumda, zaman aralıklarının ne kadar sürdüğünü tespit etmek mümkün değildir; sonlu bir periyot ile sonsuz bir periyot arasında hiç bir fark yoktur.⁹³ Dolayısıyla, içinde evrenin başlangıcı olayının meydana geldiği periyodun başlangıç anını ve bu periyodun uzunluğunu tespit etmek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, *Büyük Patlama*'nın gerçekleştiği zamanda, evren, doğa yasaları tarafından yönetilmemiş olduğundan, evrenin bir başlangıcı olayından önce boş (empty) bir zamanın mevcut olmuş olması gerekir.⁹⁴ Eğer evrenin başlangıcından

⁹¹ Aynı yer.

⁹² Aynı yer.

⁹³ Richard Swinburne, “William L. Craig, God, Time, and Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity” (Kitap Tanıtımı), *Religious Studies*, 38, 2002, ss. 364-365.

⁹⁴ A.g.m., s. 365.

önce bir zaman varsa Tanrı, bu zamanın içinde var olmuş olmalıdır; öyleyse, Tanrı, evrenin başlangıcından “önce” zamansız değil, zamansaldır.⁹⁵

Görüldüğü üzere, Swinburne’e göre, her olayın bir öncesinin olması, evrenin başlangıcı olayı için de geçerli olup, bu durum evrenin meydana gelmesinden önce zamanın mevcut olduğunu göstermektedir. Doğa yasalarının henüz mevcut olmadığı durumda bir zaman periyodunu diğerinden ayırt edecek bir ölçüt bulunmadığı için evrenin ortaya çıkışından önceki zaman ölçüye konu olmamaktadır. Ancak, evrenin başlangıcı ile birlikte doğa yasaları da ortaya çıkmakta ve daha önce biçimsiz (amorphous)⁹⁶ olan zaman ölçülebilir hale gelmektedir. Dolayısıyla, Swinburne’ün Tanrı-zaman ilişkisi meselesine yaklaşımında ölçülen zaman-ölçülemeyen zaman ayırımının merkezi bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Ona göre, evrenin yaratılmasından önce Tanrı ile birlikte ölçülemeyen bir zaman mevcuttur. Ancak, Tanrı, evreni ve doğa yasalarını yaratarak, ölçüleri kendisi için de bağlayıcı olan fiziksel bir zamanın ortaya çıkışını sağlamıştır ve böylece Tanrı, ölçülen zamanın geçmişteki ve gelecekteki her bir periyodunda başlangıçsız ve sonsuz biçimde bulunması (everlasting) anlamında zamansal bir varlıktır.⁹⁷

Swinburne’e göre, ölçülen zamanın ortaya çıkışı, kozmik saatin kendi başına işlemesi, olayların değiştirilemez biçimde meydana gelmesi ve geleceğin belirsiz olması gibi bir kısım olumsuz sonuçları beraberinde getirmektedir; ancak, bunlar zorla değil, Tanrı’nın isteği ile ortaya çıkmıştır ve Tanrı böyle olmasını dilediği sürece varlığını sürdürecektir.⁹⁸ Ona göre, ölçülen zamanla birlikte ortaya çıkan bu ve benzeri sınırlandırmalar, Tanrı’nın zamana mahkum (time’s prisoner) olduğunu

⁹⁵ Aynı yer.

⁹⁶ Swinburne, “The Beginning of the Universe and of Time”, s. 187.

⁹⁷ Swinburne, “God and Time”, ss. 218, 221-222.

⁹⁸ A.g.m., ss. 221-222.

göstermez; çünkü bunlar, Tanrı'ya rağmen değil, O'nun rızası ile ortaya çıkmıştır.⁹⁹ Başka bir ifadeyle, Tanrı, zamana mahkum olmuş olsa bile bu, O'nun seçimi ile olmuştur; "kararları veren zaman değil, Tanrı'dır."¹⁰⁰

Swinburne, Tanrı'nın ölçülen zaman içinde yer almasının, O'nun zamana mahkum olmasına neden olmadığını göstermek için, Tanrı'nın, zamansal bir varlık olarak, evreni ve doğa yasalarını yaratmaksızın var olduğu bir durumu düşünmemizi önerir.¹⁰¹ Böyle bir durumda, doğa yasaları bulunmadığından, ikinci ilke gereği, durmadan çalışan kozmik bir saat bulunmayacak ve buna bağlı olarak, kesin ölçülerle uzunluğu belirlenmiş zaman aralıkları da olmayacaktır; İlâhî bilinçte meydana gelen bir olayın veya olayların, kesin süresinin ne olduğu tespit edilemeyecektir.¹⁰² Dolayısıyla, İlâhî bilinçte meydana gelen bir olayın bir saniye sürmesi ile, milyarlarca yıl sürmesi arasında hiçbir fark olmayacaktır.¹⁰³ Ancak, Swinburne'e göre, Tanrı, böyle bir durumu tercih etmemiş, doğa yasaları ile yönetilen, kendisinden ayrı bir evren yaratmayı dilemiş ve zamanı, ölçülemeyen ve ölçülen zaman olarak ikiye ayırmıştır.¹⁰⁴ Ona göre, ölçülen zamanın ortaya çıkışı ile birlikte, Tanrı'nın fiillerinin tarihini, evrenin saatine göre içinde meydana geldiği zaman aracılığıyla tespit etmek mümkün hale gelmiştir.¹⁰⁵

Swinburne'ün İlâhî zamansallık anlayışında, yoktan yaratmayı ve İlâhî kudreti açıklama konusunda bir kısım sorunlarla karşılaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, evrenin yaratılmadığı durum ile ilgilidir: Evrenin yaratılmasından önce Tanrı ile birlikte zaman mevcut olduğu düşüncesi, "Kendisi zamansal bir varlık olan

⁹⁹ A.g.m., s. 206.

¹⁰⁰ A.g.m., s. 218.

¹⁰¹ Aynı yer.

¹⁰² Aynı yer.

¹⁰³ Aynı yer.

¹⁰⁴ A.g.m., s. 221.

¹⁰⁵ Aynı yer.

Tanrı zamanı yaratabilir mi?”, “Zaman yaratma fiilinin kapsamı içinde yer almakta mıdır?” gibi soruları beraberinde getirmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, yoktan yaratma anlayışına göre, Tanrı, kendisi dışındaki her şeyin yaratıcısıdır; yaratmanın gerçekleşmediği durumda Tanrı tek başına bulunmaktadır. İlâhî zamansallık tasavvuru ile yoktan yaratma anlayışını bir arada düşünmenin çok zor olacağını savunan Leftow’a göre, Tanrı kavramı, Tanrı’nın, kendisi dışındaki her şeyin kaynağı olmasını içerir; zaman içerisindeki bir varlık zamanı yaratamaz; Tanrı’nın zamanı yaratması, O’nun zamansız olmasına bağlıdır.¹⁰⁶ Leftow’a göre, eğer Tanrı’nın fiileri zaman içerisinde meydana geliyorsa, sözgelimi, Tanrı, t₁’i yaratmak için t’de fiilde bulunuyor ise O, fiilde bulunduğu zaman zaten mevcut olduğu için zamanın varoluşunu Tanrı ile açıklamak mümkün olmaz; Tanrı’nın zamanın içinde gerçekleşen hiçbir fiili, kendisi ile zamanın yaratıldığı bir fiil olarak düşünülemez.¹⁰⁷ Dolayısıyla, Tanrı’nın zamansal bir varoluşa sahip olması, zamanın başlangıcının olup olmamasının Tanrı’nın elinde olmadığını gösterir. Leftow’a göre,¹⁰⁸ bir P önermesinin doğruluğunun A failinin elinde olması, A’nın, P’yi hem doğru hem de yanlış yapacak güce sahip olmasına bağlıdır. Eğer P’nin doğru olması A’nın elinde değilse ~P’nin doğru olup olmaması da onun gücü dahilinde değildir. Benzer biçimde, eğer Tanrı zamansal ise ve zamanın bir başlangıcı varsa bu, Tanrı’nın seçimi ile olmuş bir şey değildir. Zaman içerisinde gerçekleşen hiçbir İlâhî seçim, zamanın bir başlangıca sahip olmasını tayin edemez. “Eğer Tanrı zamansal ise O, zaman içinde mevcuttur ve sadece zaman içinde seçimde bulunur: O’nun varoluşu zamanın varoluşunu gerektirir (presuppose). Bu sebeple, zamanın ilk anının, Tanrı’nın onun var olmasını tercih etmesi için var olması gerekir ... Hatta,

¹⁰⁶ Brian Leftow, *Time and Eternity*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991, s. 274.

¹⁰⁷ Aynı yer.

¹⁰⁸ A.g.e., ss.274-275.

Tanrı'nın seçimi, o (ilk) anda meydana gelse bile bu seçim, o anın varoluşunu gerektireceğinden söz konusu anın varoluşunu açıklayamaz.”¹⁰⁹ Dolayısıyla, zamanın bir başlangıcı olup olmaması, zaman içinde yapılan İlâhî bir seçimle belirlenmiş olamaz; eğer Tanrı zamansal ise, bu, O'nun zaman üzerinde her anlamda bir kontrole sahip olmadığı anlamına gelir.¹¹⁰ Daha açık bir ifadeyle, “eğer Tanrı ezelden beri zamansal (eternally temporal) ise O, zamanı yaratmaya karar vermiş olamaz.”¹¹¹ Buna karşılık, eğer Tanrı zamansız ise O, zamanın bir başlangıcı olup olmamasını tercih edebilir ve bu, zamansız bir Tanrı'nın, zamansal bir Tanrı'ya göre zaman üzerinde daha büyük bir güce/kontrole sahip olduğunu gösterir.¹¹² Eğer yaratmanın kapsamı konusunda daha geniş bir güce sahip olmak bir mükemmellik ise zamansız bir Tanrı, bu açıdan, zamansal olandan daha mükemmel olacaktır.¹¹³ “Bu sebeple, eğer Tanrı, en yüksek seviyede (maximally) mükemmel ise O, zamansızdır.”¹¹⁴ Swinburne, zamanın mantıksal bir zorunlulukla sonsuz olduğunu ve Tanrı'nın zamansal olduğunu kabul ettiği için, zamanın bir başlangıca sahip olup olmaması, Tanrı'nın gücü dahilinde değildir. Swinburne'ün tasavvurunda, zaman Tanrı ile birlikte hep mevcut olduğu ve Tanrı, fiillerini zaman içinde gerçekleştirdiği için zamanın yaratılmasından söz etmek mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla, Swinburne'ün İlâhî zamansallık tasavvurunda zamanın yaratma fiilinin kapsamı içinde yer aldığını söylemek oldukça güçtür ve böyle bir anlayış yoktan yaratma düşüncesini önemli ölçüde ihlal etmektedir.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 277.

¹¹⁰ Aynı yer.

¹¹¹ Brian Leftow, “Eternity”, *A Companion to Philosophy of Religion*, (Der. P. L. Quinn, C. Taliaferro), Oxford: Blackwell Pub., 1999, s. 260.

¹¹² Leftow, *Time and Eternity*, s. 277.

¹¹³ Aynı yer.

¹¹⁴ Aynı yer.

Swinburne'ün İlâhî zamansallık anlayışında karşılaşılan ikinci sorun, evrenin yaratılması ile birlikte ortaya çıkan kozmik zamanın bağımsız işleyişinin Tanrı'nın mutlak kudretine bir sınırlandırma getirip getirmediği ve böyle bir durumun, Tanrı'nın rızası ile meydana gelmiş olduğu düşüncesinin ne ölçüde tutarlı olduğu ile ilgilidir. Evrenin yaratılmasından önce Tanrı ile birlikte zamanın mevcut olduğu konusunda Swinburne ile benzer bir yaklaşımı benimseyen Padgett*'a göre, fizikî zamanın ölçüleri Tanrı için bağlayıcı olamaz. Çünkü ona göre,¹¹⁵ ölçülen zaman, doğa yasalarına, daha doğrusu, evrenin yasa benzeri düzenliliklerine göre belirlenen ve farklı ölçüleri olabilen zamansal bir sistemdir. Ancak, Tanrı, doğal düzeni de içine alacak biçimde, her şeyi yaratan bir varlık olarak, herhangi bir doğa yasasından etkilenmez. Dahası, doğa yasaları olumsuz olduğu için bunlar Tanrı tarafından değiştirilebilir ve O, varlığı kendisine bağlı olan şey veya şeyler tarafından sınırlandırılmaz: “Her hangi bir ölçülen zamanın varlığı Tanrı'nın yaratıcısı ve efendisi (Lord) olduğu doğal düzene bağlı olmak zorunda olduğu için Tanrı'nın kendisi herhangi bir ölçülen zaman içinde yer almaz.”¹¹⁶

Ayrıca, fizikî zamanın ölçülerinin, esas alınan referans çerçevesine göre değişiklik gösteriyor oluşu, kozmik zamanın Tanrı'nın zamanını ölçen bir saat olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır. Bunu daha iyi anlamak için, Tanrı'nın bir A nesnesinin varlığını E_1 ve E_2 aralığında idame ettirdiğini ve bu aralığın uzunluğunun kozmik zamana göre bir saat olduğunu varsayalım. Bu durumda, kozmik zaman

* Swinburne'ün doktora öğrencisi olan Padgett, tıpkı hocası gibi evrenin yaratılmasından önce Tanrı ile birlikte metafiziksel bir zamanın mevcut olduğunu ve evrenin yaratılması ile birlikte fiziksel zamanın ortaya çıktığını kabul etmektedir. Ancak, ona göre, evrenin yaratılmasıyla ortaya çıkan fiziksel zamanın ölçüleri Tanrı için bağlayıcı değildir ve Tanrı, bu zamanla ilişkisi açısından görelî olarak zamansız (relatively timeless)dir.

¹¹⁵ Alan G. Padgett, “God and Time: Toward A New Doctrine Of Divine Timeless Eternity”, *Religious Studies*, 25, 1989, s. 211.

¹¹⁶ Aynı yer.

Tanrı için de geçerli olduğundan, Tanrı, A nesnesini idame ettirirken bir saatlik bir zaman diliminde yaşamış olacaktır. Ancak, “E₁’in, E₂’den bir saat önce olması, bütün referans çerçeveleri için geçerli olmayan olumsuz (contingent) bir olgudur;”¹¹⁷ farklı referans çerçevesinde bulunan ve değişik hızlarla hareket eden gözlemciler E₁-E₂ aralığını farklı ölçebilirler. “Öyleyse, eğer bizim uzay-zamanımız içinde bulunan farklı gözlemciler için E₁ ve E₂ arasındaki farklılık her zaman bir saat değilse E₁ ve E₂ arasındaki sürenin ... *Tanrı’nın zamanında* bir saat olacağı konusunda nasıl ısrar edebiliriz? Böyle bir sonuç, sanki Tanrı hepsinin farklı zamanları olan böyle binlerce evren yaratamamışçasına, bizim evrenimizi mutlaklaştırmaktadır (absolutizes).”¹¹⁸ Padgett’a göre,¹¹⁹ kozmik zaman olumsuzdur ve sadece bizim evrenimizde geçerlidir; evrenimizin dışındaki veya ötesindeki bir alana uygulanamaz; dolayısıyla, evrenin ve doğa yasalarının yaratıcısı olan Tanrı için bağlayıcı olamaz. Benzer biçimde, İncil’de yer alan, “Tanrı katında bir gün bir yıl, bir yıl bir gün gibidir.”¹²⁰ “Senin nazarında bin yıl dün gibidir..”¹²¹ gibi ifadeler, kozmik zamanın ölçülerinin Tanrı için bağlayıcı olmadığını göstermektedir.¹²²

Yine Padgett’a göre,¹²³ Tanrı’nın, zamansallığın insanlar için geçerli olan olumsuz etkilerine maruz kalması söz konusu değildir; zaman Tanrı’nın fiillerinde veya hayatında bir sınırlandırmaya neden olamaz: “Tanrı, yerin, göğün, zamanın ve ezeliğin Rabbi’dir. Yeryüzünde meydana gelen herhangi bir değişim, bütün değişen şeylerin varlığını ayakta tutan Tanrı’nın iradesi ve kudreti sayesinde meydana

¹¹⁷ A.g.m., s. 212.

¹¹⁸ Aynı yer.

¹¹⁹ Aynı yer.

¹²⁰ *Yeni Ahit*, Petrus’un İkinci Mektubu, 3:8.

¹²¹ *Eski Ahit*, Mezmurlar, 90:4.

¹²² Padgett, a.g.m., s. 210.

¹²³ A.g.m., ss. 212-213.

gelir.”¹²⁴ İnsanlar, onları hayatlarının sonuna yaklaştırdığı için zamanın geçişinden endişe duyarlar; ancak, Tanrı için ölüm söz konusu olmadığından, gelecek O’nun açısından bir kaygı vesilesi değildir.¹²⁵ “Zamanın ve ezeliğin Rabbi için zaman bir efendi değil, köledir.”¹²⁶

Sonuç olarak, Swinburne, zamanın mantıksal bir zorunlulukla sonsuz olduğunu ve Tanrı’nın, başlangıcı ve sonu olmayan bir zamanın her periyodunda bulunduğunu savunmaktadır. Onun, Tanrı ile birlikte zamanın hep mevcut olduğu düşüncesi, zamanın yaratma fiilinin kapsamı içinde yer almadığını göstermekte ve yoktan yaratma anlayışını ihlal etmektedir. Yine, Swinburne’e göre, kozmik zaman, bir anlamda, Tanrı’nın “saati” gibi çalışmakta ve bu saatin işleyişinin beraberinde getirdiği sınırlandırmalar sadece yaratılmış varlıklar için değil, Tanrı için de geçerli olmaktadır. Ancak bu düşünce, hem kutsal metinlerdeki fiziksel zamanın Tanrı için bağlayıcı olmadığını dile getiren bir kısım ifadelerle çelişmekte hem de ölçüleri yaratılmış varlıklar için bile izafi olan kozmik zamanı mutlaklaştırma sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca, Tanrı’nın, yarattığı ve idame ettirdiği bir şeyle, kendi isteğiyle bile olsa, sınırlandırılmış olduğu düşüncesi, Tanrı’nın, tanrısallıkla bağdaşmayan bir varoluş düzeyini benimsemesi gibi çelişkili bir sonucu beraberinde getirmektedir. Böyle bir ezellik anlayışının, Tanrı ile diğer zamansal varlıklar arasında mahiyet farkı değil, bir derece farkı gördüğü ve Tanrı’yı yaratılmışların düzlemine indirgediği açıktır.

¹²⁴ A.g.m., s. 213.

¹²⁵ Aynı yer.

¹²⁶ Aynı yer.

c) Craig, İki Aşamalı Ezelîlik: Yaratmadan Önce/Yaratmadan Sonra

İlâhî zamansallık, Tanrı'nın başlangıcı ve sonu olmayan bir zamanın her anında bulunması biçiminde yorumlandığında yaratma fiilini açıklama konusunda karşılaşılan sorunlara işaret etmiştik. Bu kısımda, İlâhî zamansallık anlayışını savunan, ancak, zamanın başlangıçsızlığı konusunda farklı bir yaklaşımı benimseyen ve yaratma konusunda ortaya çıkan sorunları “iki aşamalı” bir ezelîlik düşüncesi ile aşmaya çalışan William Lane Craig'in görüşlerini ele alacağız.

Craig'in ezelîlik tasavvurunda yaratma fiiline yüklediği anlam merkezi bir rol oynamaktadır; Tanrı, evrenin yaratılmasından önce zamansız iken yaratma fiili ile birlikte zamansal hale gelmektedir.¹²⁷ Onun, ezelîliğin ilk aşamasını zamansızlık olarak tasavvur etmesinin arka planındaki en önemli etkenin yoktan yaratma anlayışı olduğu söylenebilir. Ona göre, yoktan yaratma doktrini, Tanrı'nın kendisi dışındaki, zaman dahil her şeyin yaratıcısı olmasını ifade eder; zaman evrenin yaratılması ile birlikte ortaya çıkmış olup yaratmanın gerçekleşmediği durumda sadece Tanrı vardır. Craig'in, yoktan yaratma doktrininin en önemli dayanağını, Müslüman kelimacılar tarafından ortaya konulan ve kendisinin “Kelâmî Kozmolojik Argüman” (The Kalām Cosmological Argument) adını verdiği kozmolojik delilin oluşturduğu görülmektedir. Craig, evrenin zamansal bir başlangıcı olduğunu ispatlamaya çalışan bu delilin formunu önermesel bir dille şöyle ifade eder:

1. Sonradan var olan her şeyin varoluşunun bir sebebi vardır.
2. Evren sonradan var olmuştur.
3. Öyleyse, evrenin varoluşunun bir sebebi vardır.¹²⁸

¹²⁷ William L. Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, Eugene: Wipf and Stock Pub., 2000, s. 152; *Time and Eternity: Exploring Gods Relationship To Time*, s. 236.

¹²⁸ Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, ss. 48-49.

Craig'e göre, modern kozmolojinin ulaşmış olduğu genişleyen evren modeli, Büyük Patlama (Big Bang) gibi bilimsel veriler, bilfiil sonsuzluğun imkansızlığını ve evrenin sonlu bir geçmişte meydana geldiğini göstermektedir.¹²⁹ Evrenin önceden yok iken sonradan varlığa gelmiş olması, onu var eden sebebin mekanik değil irâdî bir sebep olmasını zorunlu kılar. Çünkü, evreni yaratan sebep mekanik olsaydı, kendi sonucunu erteleyemezdi ve evrenin kendisiyle birlikte hep mevcut olması gerekirdi.¹³⁰ Ancak, evrenin zamansal olarak sonradan varlığa gelmiş olması, bunu gerçekleştiren zatî bir failin bulunduğunu gösterir; sadece zatî bir fail, ezelden zamansal bir sonucun ortaya çıkmasına karar verebilir. Dolayısıyla, evrenin önce yok iken sonradan var olması, varlığını yokluğuna tercih edecek bir failin bulunmasına bağlıdır.¹³¹

Craig, evrenin bir başlangıcı olduğunu ve bunu, seçim gücü olan bir failin gerçekleştirdiğini ifade ettikten sonra, evrenin başlangıcının zamanın başlangıcını içerip içermediği, zamanın evrenle birlikte başlayıp başlamadığı sorusunun cevabını araştırır. Ona göre, ilişkiyel zaman anlayışında, zamanın evrenin yaratılması ile birlikte meydana geldiği, evrenin yaratılması olayının zamanın ilk anını oluşturduğu kabul edildiği için evrenin yaratılmadığı durumda zamanın varlığı söz konusu değildir; evren zamanla birlikte (with time) yaratılmıştır.¹³² Buna karşılık, mutlak zaman anlayışında, evrenin yaratılmadığı durumda, evrenden bağımsız olarak

¹²⁹ Craig, bir çok kitabında ve makalesinde, bilimsel verilerin *Kelâmî Kozmolojik Delili* destekleyen sonuçlar ortaya koyduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ancak, bu kısımda asıl amacımız Craig'in bu konudaki görüşlerini incelemek olmadığı için bilimsel verilerle ilgili tartışmaların ayrıntısına girmiyoruz. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Paul Copan and William L. Craig, *Creation out of Nothing*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004, ss. 219-249; *The Kalâm Cosmological Argument*, ss. 110-148; "A swift and simple refutation of the Kalam cosmological argument", *Religious Studies*, 35, 1999, ss.65-71; William L. Craig, Quinton Smith, *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

¹³⁰ Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, s. 151.

¹³¹ Aynı yer.

¹³² William L. Craig, "God, Time, and Eternity" *Religious Studies*, 14 (1979), <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/eternity.html>.

metafiziksel bir zamanın mevcut olduğu ve evrenin zaman içinde (in time) yaratıldığı düşünülmektedir.¹³³ Craig'e göre, Büyük Patlama gibi modern kozmolojik teoriler ilişkisel zaman anlayışını desteklemektedir; Büyük Patlamanın içinde meydana geldiği boş bir zaman veya mekan yoktur; zaman ve mekan Büyük Patlama ile birlikte ortaya çıkmıştır.¹³⁴ Ancak, fiziksel deliller fiziksel zamanın başlangıcı olduğunu kanıtlaya da evrenin yaratılmasından “önce” Tanrı'nın bilincinin akışının veya melekût alemi(angelic realms)ndeki olayların fiziksel zamandan farklı bir zamanın mevcudiyetini gösterdiği düşünülebilir.¹³⁵ Craig'e göre, evrenin başlangıcından önce metafiziksel bir zamanın bulunup bulunmadığı konusu, Tanrı'nın yaratma fiiline kadar sonsuz bir zaman boyunca mı yoksa zamansız biçimde mi var olduğunu da açık hale getirecek olması bakımından son derece önemlidir; ancak, ona göre, evrenin yaratılmadığı durumda zamanın mevcut olup olmadığı konusunda karar vermek için fiziksel değil metafiziksel kanıtlara başvurmak gerekmektedir.¹³⁶

Zamanı, yaratma fiilinin kapsamı içinde değerlendirdiği için ilişkisel zaman anlayışını daha tutarlı bulan Craig, evrenin önceden var olan bir zaman içerisinde yaratıldığının kabul edilmesi durumunda, “Neden daha önce yaratmadı?” sorusunun cevapsız kalacağını ileri sürer. Ona göre, evrenin yaratılmasından önce sonsuz, boş bir zamanın (empty time) mevcut olduğu düşüncesi, Tanrı'nın yaratma anına kadar sonsuz bir zaman boyunca beklemiş olmasını içerir.¹³⁷ Ancak, sonsuz bir geçmiş zaman varsayıldığında, Tanrı, içinde evreni yaratacağı anı seçme konusunda yeter bir

¹³³ Aynı yer.

¹³⁴ Craig, *God, Time, and Eternity*, s. 256.

¹³⁵ A.g.e., s. 257.

¹³⁶ A.g.e., ss. 257-258.

¹³⁷ Craig, “Timelessness & Omnitemporality”, s. 153.

nedene sahip olamayacaktır.¹³⁸ Craig, daha önce yeter neden ilkesine dayalı olarak Newton'cu mutlak zaman anlayışını eleştirmek üzere Leibniz tarafından ortaya konulmuş olan bu akıl yürütmeyi şöyle formüle etmektedir (t, yaratmadan önceki herhangi bir zamanı, n, sınırlı bir zaman miktarını temsil etmektedir):

1. Eğer geçmiş sonsuz ise, bu durumda Tanrı, t'de, t+n'ye kadar yaratmayı ertelemiştir.

2. Eğer Tanrı, t'de, t+n'ye kadar yaratmayı ertelemiş ise böyle yapmak için iyi bir sebebe sahip olmuş olması gerekir.

3. Eğer geçmiş sonsuz ise, Tanrı t'de, t+n'ye kadar ertelemek için iyi bir sebebe sahip olmuş olamaz.

4. Öyleyse, eğer geçmiş sonsuz ise, Tanrı t'de (yaratmayı) ertelemek için iyi bir sebebe sahip olmuş olması gerekir ve Tanrı t'de (yaratmayı) ertelemek için iyi bir sebebe sahip olmuş olamaz.

5. Öyleyse, geçmiş sonsuz değildir.¹³⁹

Evrenin yaratılmasından önce mutlak bir zamanın mevcut olduğu düşünüldüğünde, böyle bir zamanın bütün anları birbiriyle eşit özelliklere sahip olduğundan, Tanrı, içinde evreni yaratmak için, bir anı diğerine tercih etme konusunda iyi bir sebebe sahip olamayacaktır. Bu sebeple, “Tanrı'nın dışındaki herhangi bir fiziksel veya tinsel gerçekliğin varoluşundan önceki sonsuz, boş bir zaman içerisinde Tanrı'nın evreni yaratmak için daha fazla beklemesinin hiçbir sebebi olamaz.”¹⁴⁰

¹³⁸ Craig, *God, Time, and Eternity*, ss. 261-262; William L. Craig, “God and the Beginning of Time”, s. 20.

¹³⁹ Craig, *God, Time, and Eternity*, s. 262; “God and the Beginning of Time”, s. 21.

¹⁴⁰ Craig, *God, Time, and Eternity*, s. 262.

Tanrı'nın, evreni, sonsuz bir zaman içerisinde belli bir anda yaratma konusunda yeterli bir nedene sahip hale geldiği düşünülürse bu, ya Tanrı'daki ya da Tanrı'nın dışındaki bir değişimden kaynaklanacaktır; evrenin yaratılmadığı durumda, Tanrı'nın dışında sadece mutlak zamanın akışında değişim meydana gelir.¹⁴¹ Eğer Tanrı, ezelde, zaman akışı içerisinde t zamanı geldiğinde evreni yaratmayı irade etmişse t'nin şimdi olmasının, Tanrı için yeni bir sebep oluşturduğu söylenebilir.¹⁴² Ancak, mutlak zamanın akışındaki belli bir anın konumunun, içinde evrenin başlaması için özellikle daha uygun koşullara sahip olması söz konusu değildir.¹⁴³ Bu sebeple, Tanrı'nın dışındaki bir değişim, yani zamanın akışı, Tanrı için yaratma konusunda yeni bir neden ortaya çıkarmaz; Tanrı, mükemmel anlamda rasyonel bir varlık olarak, evreni belli bir anda değil de başka bir anda yaratmak için ezelden bir sebebe sahip olmuş olamaz.¹⁴⁴

Eğer Tanrı'nın dışındaki bir değişim, yaratma konusunda yeni bir sebebin ortaya çıkması için yeterli değilse bu durumda değişimin Tanrı'da meydana gelmiş olması gerekir.¹⁴⁵ Ancak, Tanrı, ezelden beri mutlak anlamda İyi, Kâdir ve Âlim bir varlık olduğu için O'nun iyiliğinde, kudretinde veya bilgisinde sonradan bir değişim meydana gelmez.¹⁴⁶ Sözelimi, yaratma Tanrı'nın bilgisinde ortaya çıkan bir değişimle izah edilemez; Tanrı her şeyi bilen, bilgisi tam olan bir varlık olarak önceden bilmediği bir şeyi öğrenerek yaratmak için yeni bir sebebe sahip olmuş olamaz: "O'nun bilgisi, O'na yaratma konusunda aynı sebebi her zaman verir."¹⁴⁷ Benzer biçimde, Tanrı'nın, her şeye gücü yeten bir varlık olarak, kendisiyle yaratma

¹⁴¹ Brian Leftow, "Why Didn't God Create The World Sooner", *Religious Studies*, 27, 1991, s. 160.

¹⁴² Leftow, aynı yer.

¹⁴³ Aynı yer.

¹⁴⁴ Craig, *God, Time, and Eternity*, s. 263.

¹⁴⁵ Leftow, "Why Didn't God Create The World Sooner", s. 161.

¹⁴⁶ Aynı yer.

¹⁴⁷ Aynı yer.

fiilini gerçekleştirebileceği yeni bir güce sonradan, aniden sahip olmuş olması da mümkün değildir; “O’nun kudreti her zaman aynıdır, yani, mutlaktır.”¹⁴⁸ Tanrı’nın bilgisinin, kudretinin, ahlaki doğası (moral nature)nın mükemmel ve sabit olması, yaratmanın kendisiyle açıklanacağı yeni bir sebebin O’nda meydana gelecek bir değişimle izah edilemeyeceğini göstermektedir.¹⁴⁹ Dolayısıyla, Tanrı, sonsuz geçmişteki herhangi bir t zamanında evreni yaratmayı t+n’ye kadar ertelemek için hiçbir nedene sahip olmuş olamaz.¹⁵⁰

Craig, mutlak zaman anlayışında ortaya çıkan “Neden daha önce yaratmadı?” sorunu ile ilgili tartışmada, yaratma fiilini erteleme imkanını açıklama konusunda farklı bir yaklaşım sergileyen Leftow’un görüşlerini de tenkit etmektedir. Leftow’a göre, Tanrı açısından, evreni yaratmayı istemenin, onun ortaya çıkışını beklemenin/ummanın (anticipating) bizatihi kendisi bir mutluluk (joy) sebebi olarak düşünülebilir.¹⁵¹ Örneğin, aileler, henüz kimliğini ve kişiliğini bilmedikleri bir çocuğu beklemekten zevk alabilirler.¹⁵² “Beklemekten zevk almak için bir şeyin gerçekleşmesini ertelemek akıl dışı değildir. Bir çok durumda beklemek kendi başına bir mutluluk kaynağıdır.”¹⁵³ Bazı insanlar kendilerine verilen hediyeleri içinden ne çıkacağını merak edip hemen açtığı gibi, bazıları da bunu erteleyerek bundan zevk alabilirler; eğer beklemek bir mutluluk sebebi ise bir kimse, bazı durumlarda, bir şeyi hemen yapmak yerine onu erteleyerek mutluluğunu en yüksek düzeye çıkarabilir (maximize).¹⁵⁴ Benzer biçimde Tanrı, planladığı bir şeyi çok iyi bilebilir, ancak onu

¹⁴⁸ Aynı yer.

¹⁴⁹ A.g.m., ss. 161-162.

¹⁵⁰ Craig, *God, Time, and Eternity*, s. 263.

¹⁵¹ Leftow, “Why Didn’t God Create The World Sooner”, s. 163.

¹⁵² Aynı yer.

¹⁵³ Aynı yer.

¹⁵⁴ Aynı yer.

yapmayı erteleyebilir.¹⁵⁵ Craig'e göre, Leftow'un yaklaşımı oldukça antropomorfik bir bakış açısını yansıtmakta olup, sonsuz bir geçmiş boyunca bekleyen Tanrı'nın, yaratmayı neden t'de değil de t+n'de gerçekleştirdiği sorusu yine yanıtız kalmaktadır; "O (Tanrı), beklemeyi veya ummayı neden daha önceki veya sonraki bir zamanda değil de t+n'de sona erdirmiştir?"¹⁵⁶ Leftow bu soruya, Tanrı evreni, içinde beklemeye dayalı arzusunun en yüksek noktaya/zirveye çıktığı anda yarattığını söyleyerek, cevap vermektedir.¹⁵⁷ Ancak, Craig'e göre, bu durumda, Tanrı'nın beklemeye dayalı arzusunun neden daha önce değil de evrenin yaratıldığı anda zirveye çıktığı sorusu gündeme gelmektedir.¹⁵⁸

Görüldüğü üzere, Craig'e göre, modern kozmolojik kanıtlar evrenin bir başlangıcı olduğunu gösterdiği gibi metafiziksel deliller de evrenin başlangıcından "önce" sonsuz, boş bir zamanın mevcut olmayacağını ortaya koymaktadır.¹⁵⁹ Dolayısıyla, yoktan yaratma doktrini, evrenin sonlu bir geçmişte yaratıldığını, zamansal bir başlangıca sahip olduğunu içermektedir. Evrenin yaratılmadığı durumda, değişmez ve zamansız bir varlık olarak tek başına, sadece Tanrı vardır; O'nun hayatında ne geçmiş, ne gelecek ne de zamansal bir akış söz konusudur.¹⁶⁰ Craig'in ezellilik düşüncesinin birinci aşamasını oluşturan yukarıda yer verdiğimiz görüşleri, İlâhî zamansızlık tasavvuru ile uyumlu olup, Gazâlî'nin, "Tanrı var(dı), âlem yoktu," önermesinin bir açılımı olarak değerlendirilebilir.

Ancak, Craig'e göre, evrenin yaratılması ile birlikte, daha önce zamansız bir varlık olan Tanrı için yeni bir durum ortaya çıkmakta ve bu durum, Tanrı'nın

¹⁵⁵ Aynı yer.

¹⁵⁶ Craig, *God, Time, and Eternity*, s. 263.

¹⁵⁷ Leftow, "Why Didn't God Create The World Sooner", ss. 166-167; Craig, *God, Time, and Eternity*, s. 264.

¹⁵⁸ Craig, aynı yer.

¹⁵⁹ Craig, *God, Time, and Eternity*, s. 280.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 271.

önceden sahip olmadığı yeni bir ilişki içerisine girerek zamansallaşmasına neden olmaktadır; Tanrı, ezelden yalnızca evreni yaratmayı değil evrenin başlangıcı ile birlikte zamansallaşmayı da irade etmiştir.¹⁶¹

1. Tanrı, zamansal dünyada yaratıcı olarak fiilde bulunur.
2. Eğer Tanrı, zamansal dünyada yaratıcı olarak fiilde bulunuyor ise zamansal dünya ile gerçekten ilişkili (really related) dir.
3. Eğer Tanrı, zamansal dünya ile gerçekten ilişkili ise zamansaldır.
4. Öyleyse, Tanrı zamansaldır.¹⁶²

Craig'ın, Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinin zamansallaşma sonucunu doğurduğu iddiası, onun, evrenin zamansal yapısı hakkındaki düşüncesi ile yakından ilişkilidir. Ona göre, ST veya DT'den hangisinin daha doğru olduğu sorusu, İlâhî ezellilik konusunda belirleyici bir öneme sahiptir; DT'nin doğru kabul edilmesi durumunda, zamanın Tanrı'dan bağımsız bir akışı olacağından, Tanrı'nın evrenle ilişkisi O'nun zamansallaşmasına sebep olacaktır.¹⁶³ Ona göre, yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız “sağlam (robust) bir yoktan yaratma doktrini, Tanrı'nın evreni hem sonlu bir geçmişte belli bir anda yoktan yarattığını hem de daha sonra evrenin varlığını an be an idame ettirdiğini kabul etmeyi gerektirir.”¹⁶⁴ Ancak, Craig'e göre, ST'yi kabul eden bir kimse zamansal oluşu/akışı fiziksel evrenin nesnel bir özelliği olarak değil zihne bağlı bir olgu olarak gördüğü için yoktan yaratma doktrinin içerdiği, evrenin sonlu bir geçmişte meydana geldiği, zamansal bir başlangıcı olduğu

¹⁶¹ Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, s. 152; *Time and Eternity*, s. 236; *God, Time, and Eternity*, s. 280.

¹⁶² Craig, “Timelessness & Omnitemporality”, s. 141; “Timelessness and Omnitemporality”, *Philosophia Christi*, c. 2, no.1, 2000, ss. 29-30.

¹⁶³ Craig, *Time and Eternity*, s. 115; *God, Time, and Eternity*, s. 284.

¹⁶⁴ Craig, *God, Time, and Eternity*, s. 253.

düşüncesini kabul edemez.¹⁶⁵ Çünkü, ST’de zamansal oluşun gerçekliği inkar edildiği için evrenin zamansal bir başlangıca sahip olması mümkün değildir; ST’de evren bütün olarak kipsiz biçimde blok olarak Tanrı ile birlikte mevcuttur, ancak, ontolojik olarak Tanrı’ya bağlıdır; Tanrı, yaratıcı olarak, evrenden öncedir, ancak bu öncelik zamansal değil varlıksal bir önceliktir.¹⁶⁶ Buna karşılık, DT’de zamansal oluş gerçek kabul edildiği için, bu anlayışta zamansal akışın kendisi ile başladığı Büyük Patlama olayını ve yoktan yaratmayı açıklamak mümkün olmaktadır.¹⁶⁷ Dolayısıyla, sağlam bir yoktan yaratma doktrini, zamansal oluşun ve zamansal başlangıcın gerçekliğini savunan DT’yi kabul etmeyi gerektirmektedir.¹⁶⁸ Craig’e göre, Tanrı’nın, zamansal oluşun kendisiyle başladığı evrenin yaratılması olayını gerçekleştirmesi, evrenle, önceden sahip olmadığı “gerçek” ilişki kurmasına ve zamansallaşmasına neden olmaktadır. Bu sebeple, İlâhî ezeliliği anlamının en doğru yolu, Tanrı’nın evrenin yaratılmasından önce zamansız, yaratmadan sonra zamansal olduğunu kabul etmektir.¹⁶⁹

Craig’in savunduğu iki aşamalı ezelilik anlayışının, zamansallık tasavvurunda karşılaşılan yoktan yaratma doktrini ile ilgili sorunları açıklama konusunda daha tatmin edici bir çerçeve sunduğu söylenebilir. Ancak, onun ezelilik anlayışı “Evreni yaratmak niçin Tanrı’nın zamansallaşmasına neden olmaktadır?”, “Tanrı, zamansallaşmaksızın yaratma fiilini gerçekleştiremez mi?”, “Ezeliliğin iki aşamasını oluşturan zamansızlık ile zamansallık arasındaki ilişki nasıl izah edilebilir?” gibi bir dizi sorunu beraberinde getirmektedir.

¹⁶⁵ Aynı yer; Craig, *The Tenseless Theory of Time*, ss. 219-221.

¹⁶⁶ Craig, *God, Time, and Eternity*, s. 254; *Time and Eternity*, ss. 212-213.

¹⁶⁷ Craig, *God, Time, and Eternity*, s. 255.

¹⁶⁸ Craig, *Time and Eternity*, s. 214.

¹⁶⁹ Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, s. 152; *Time and Eternity*, s. 236.

Daha önce “İlâhî zamansızlık: Ezelî Yaratma/Zamansal Yaratma” konusunu işlerken de gördüğümüz gibi klasik tasavvurda, Tanrı’nın, zamansız ve değişmez bir varlık olarak yaratma fiilini ya ezelî yaratma ya da zamansal yaratma biçiminde gerçekleştirdiği, ancak her iki durumda da bu fiilin Tanrı’nın zamansallaşması sonucunu doğurmadığı kabul edilmektedir. Ezelî yaratma anlayışını savunanlara göre, Tanrı, evreni özünden kaynaklanan bir zorunlulukla yaratmış olup, evrenden zamansal olarak değil varlıksal olarak önce gelmektedir. Bu anlayışta Tanrı’nın var olduğu her durumda evren de mevcut olduğu için yaratma ezelî bir fiil olup, yaratmayla birlikte Tanrı’nın, önceden sahip olmadığı bir ilişki içerisine girmesi ve zamansallaşması söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla, ezelî yaratma anlayışında, her ne kadar Tanrı’nın iradesini ve yoktan yaratma doktrinini açıklama konusunda bir kısım sorunlarla karşılaşılrsa da Tanrı’nın, yaratma fiilini, değişime uğrayıp zamansallaşmadan gerçekleştirdiğini savunmak mümkündür.

İlâhî zamansızlıkla birlikte zamansal yaratmayı kabul edenlere gelince, onlara göre, Tanrı, yaratmadan önce zamansız olduğu gibi yaratmadan sonra da zamansızdır; yaratma irâdî bir fiil olup, Tanrı isteseydi evreni yaratmayabilirdi. Ancak, Tanrı’nın, evreni zamansal olarak sonradan yaratmış olması, O’nda bir değişimin meydana geldiği anlamına gelmez. Evrenin yaratılması, Tanrı açısından bütünüyle “yeni” bir durum olmayıp, O’nun ezelî ilmine ve iradesine uygun olarak sonradan ortaya çıkan zamansal bir sonuçtur; evrenin ortaya çıkışı, Tanrı’da bir hudûsa sebep olmamaktadır.¹⁷⁰ Dolayısıyla, zamansal yaratmayı savunanlara göre, sonucun zamansal olması, sebebin zamansal olmasını içermemekte, Craig’in iddia

¹⁷⁰ Gazâlî, *el-İktisad fi’l-İtikad*, (Haz. İ. A. Çubukçu, H. Atay), Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1962, s. 104.

ettiği gibi, yaratma öncesi ve sonrası olmak üzere iki aşamalı bir ezeliyet düşüncesi söz konusu olmamaktadır.

Yine, İlahî zamansızlığı savunanlara göre, ezeliyetin iki aşamalı olarak tasavvur edilmesi durumunda, zamansızlık ve zamansallık arasındaki ilişkinin nasıl açıklanacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Craig, ezeliyetin iki safhasını oluşturan zamansızlık ile zamansallık aşamalarının birbirleriyle önce-sonra ilişkisi içerisinde olmadığını, zamansızlığın zamansallık aşamasından zamansal olarak önce gelmediğini ileri sürmektedir.¹⁷¹ Bu görüşe karşı çıkan Leftow'a göre, "Tanrı zamansal hale gelir"¹⁷² (God becomes temporal) ifadesi, Tanrı'nın hayatının önce zamansız sonra zamansal bir parçaya (part) sahip olduğu anlamına gelir; "ancak, Tanrı, önce zamansız, daha sonra zamansal olamaz. Çünkü, bu durumda Tanrı'nın zamansız aşaması zamansal aşamasından öncedir ve başka bir şeyden önce olan bir şey zaman içindedir. Tanrı, zamansal olduğu esnada zamansız da olamaz."¹⁷³ Ayrıca, eğer zaman Tanrı'nın irâdî olarak yarattığı bir şey ise ve Tanrı, zamanın yaratılması ile birlikte olumsuz biçimde zamansal hale gelmişse, Tanrı'nın zamansallaşmaya karar vermiş olması gerekir. Ancak, Tanrı, zamansallaşmaya ne zaman karar vermiştir? O, bu kararı zamansız iken vermiş olamaz. Çünkü Tanrı'nın, zamansızken zamansallaşmaya karar vermiş olması, O'nun zamansız olduğu durumda da zamansal olmuş olmasını gerektirecektir. Eğer Tanrı herhangi bir

¹⁷¹ Craig, "God and the Beginning of Time", s. 27. Craig, yaratmanın gerçekleşmediği, Tanrı'nın zamansız olduğu durumu anlatırken "yaratmadan önce" (before creation) biçimindeki zamansal bir ifadeyi kullanmak yerine, "yaratma olmaksızın" (sans creation/without creation) ifadesini kullanmaya özen göstermektedir. Bkz. Craig, *Time and Eternity*, s. 235; "Timelessness and Omnitemporality", s. 32.

¹⁷² Brian Leftow, "Eternity", s. 259.

¹⁷³ Aynı yer.

zamanda karar vermişse, zaten önceden zamansal olduğu için bu gecikmiş bir karar olacaktır.¹⁷⁴

İki aşamalı ezellilik düşüncesinde zamansızlık ve zamansallık aşamaları arasındaki ilişkiyi açıklama konusunda karşılaşılan bu ve benzeri güçlükler, Craig'ın, İlâhî zamansızlığı ve zamansal yaratmayı savunan Müslüman kelamcılar gibi, yaratmanın iradî bir fiil olduğunu, Tanrı'nın ezelde evrenin zamansal bir başlangıçla meydana gelmesini dilediğini kabul etmesine karşılık, yaratma fiilinin zamansallaşma sonucunu doğurmadığı konusunda neden onlardan farklı bir yaklaşımı benimsediği sorusunu gündeme getirmektedir. Craig'ın bu konudaki anlayış farklılığının arka planında, kendisinin ortaya koyduğu felsefi ve bilimsel gerekçelerin yanı sıra Hıristiyanlık inancının ve özellikle hulûl (incarnation) olayının belirleyici bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Hıristiyanlık'taki hulûl inancı, Tanrı'nın zaman ve mekan içerisinde tecessüm etmesini içermektedir. Kierkegaard, bu durumu, yani, zamansız bir varlığın zaman ve mekan içerisinde ortaya çıkmasını "mutlak paradoks" (absolute paradox) olarak ifade etmektedir.¹⁷⁵ Craig'e göre, eğer Tanrı'nın evrenin yaratılması ile birlikte zamansal hale geldiği kabul edilirse, bu "mutlak paradoks"u ortadan kaldıracaktır. Çünkü, Tanrı, insanî tabiata girmeden önce zaten zaman içerisine girmiş olacaktır.¹⁷⁶ Craig'in aşağıdaki ifadeleri, yaratma, zamansallaşma ve hulûl arasında kurduğu ilişkiyi açık biçimde ortaya koymaktadır:

Evrenin yaratılması, tıpkı hulûl gibi, Tanrı'nın, yaratıklarının hatırı için tenezzülde bulunmasıdır. Tanrı, tek başına kendi zâtı ile kaim olduğu durumda üçlemeye dayalı sevgi ilişkilerinin içinde olmanın zamansız bütünlüğüne sahipken, sonlu varlıkları yaratmaya ihtiyacı yoktu. O'nun,

¹⁷⁴ A.g.m., ss. 259-260.

¹⁷⁵ Craig, "God, Time, and Eternity", <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/eternity.html>.

¹⁷⁶ Aynı yer.

başlangıcı ve sonu olan zamansal bir dünyayı yaratma konusundaki zamansız ve irâdî kararı, zamansızlıktan vazgeçme ve zamansal bir varoluş modunu benimseme kararıdır. O, bu kararı, kendi zatındaki veya varoluş modundaki bir eksiklikten dolayı değil aksine sonlu zamansal varlıklar Tanrı'nın derûnî hayatının sevinç ve kutluluğundan pay alabilmeleri için verdi. O, biz O'nda yüce mutluluğu bulabilelim ve varlık sahibi olabilelim diye, kendi varlığı ve mutluluğu için özsel olmayan bir varoluş modunu benimseme tenezzülünde bulundu... Tanrı'nın yaratmasının ve zaman içerisine girmesinin bir sonucu olarak, O, yaşadığımız ve nefes aldığımız sürece, bizim her bir saniyemizi paylaşarak, gerçek anlamda an be an şimdi bizimle birlikte. O, bizimledir ve her zaman bizimle birlikte olacaktır.¹⁷⁷

Buradan hareketle, Craig'in, ezelîlik tasavvurunda yaratma fiilini bir dönüm noktası olarak görmesinin arka planındaki en önemli etkenlerden birinin de, Hıristiyanlıktaki zamansız bir varlığın zaman ve mekan içerisinde tecessüm ettiği inancının doğurduğu çelişkiyi aşma çabası olduğu söylenebilir. Ona göre, Tanrı, yaratma ile birlikte zamansız, değişmez ve mükemmel bir varlık modundan vazgeçip daha “düşük” bir varoluş tarzını zaten benimsemiş olduğu için, Tanrı'nın zaman ve mekan içerisinde sonradan tecessüm etmesi bir çelişkiye yol açmamaktadır.

Sonuç olarak, Craig'e göre, Tanrı zamansal bir varlıktır, ancak, O, başlangıcı ve sonu olmayan bir zamanda değil, yaratma ile birlikte ortaya çıkan zamanın içinde yer almaktadır. Ona göre, bilimsel ve metafizik kanıtlar, evrenin ve evrenle birlikte zamanın bir başlangıcı olduğunu göstermekte ve yoktan yaratma doktrini, evrenin yaratılmadığı durumda Tanrı'nın zamansız olmasını içermektedir. Ancak, Tanrı, evrenin yaratılması ile birlikte “önceden” sahip olmadığı “gerçek” bir ilişki içerisine

¹⁷⁷ Craig, *Time and Eternity*, s. 241.

girerek zamansallaşmaktadır. Dolayısıyla, İlâhî ezeliflik, yaratma öncesi zamansızlık ve yaratma sonrası zamansallık olmak üzere iki aşamadan oluşmaktadır. Tanrı, evrenin yaratılması ile birlikte zaten zamansallaşmış olduğu için O'nun sonradan zaman içerisine girmesini ifade eden hulul inancı bir çelişki doğurmamaktadır.

d) İlâhî Zamansallık ve İdame Ettirme

Tanrı ile zamansal varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklama konusunda karşılaşılan güçlükler, İlâhî zamansallığı savunanların en önemli çıkış noktalarından birini oluşturmaktadır. Bir önceki kısımda, ilk yaratma fiili ile birlikte ortaya çıkan “yeni” durumun İlâhî ezelifliğin yorumlanmasında ne ölçüde etkili olduğunu Craig’in görüşleri çerçevesinde görmüştük. İlâhî zamansallığı savunanlara göre, Tanrı'nın evrenle ilişkisi ilk yaratma ile sona ermemekte, Tanrı, yaratmadan sonraki idame ettirme fiili ile her an evrenle “gerçek” bir ilişki kurmakta ve bu durum O'nun zamansallaşmasına neden olmaktadır. İlâhî zamansallığı savunanların, idame ettirme fiilinin Tanrı'nın zamansallaşmasını zorunlu kıldığı iddiası ile evrenin zamansal yapısı konusundaki düşünceleri arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Onlar, idame ettirmeyi DT'yi esas alarak açıklamaya çalışmakta ve ŞİMDİ'nin belli bir yönde ilerlemesi ile meydana gelen zamansal akışın/oluşun Tanrı için de gerçek olduğunu; Tanrı'nın fiilde bulunmak için ŞİMDİ'nin gelmesini beklemesi gerektiğini kabul etmektedirler. Onlara göre, Tanrı, idame ettirme fiilini, gerçek zamansal bir durum olan ŞİMDİ'de gerçekleştirebilir ve bu, O'nun değişime uğrayıp zamansallaşmasına neden olur.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Alan G. Padgett, “God the Lord of Time: A Third Model of Eternity as Relative Timelessness”, *Philosophia Christi*, seri 2, c. 2, no.1, 2000, ss. 14-15; “Eternity as Relative Timelessness”, *God and Time: Four Views*, (Der. G. E. Ganssle), Dovners Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001, ss. 96-97.

Bu anlayışa göre, Tanrı'nın bir şeyi idame ettirmesi, o şeyin varlığını zaman içerisinde bir andan diğer ana sürdürmesi anlamına gelir; bu fiilin gerçekleşebilmesi için zamansal oluşun gerçekliğini kabul etmek gerekir.¹⁷⁹ Ancak, ST'ye göre, zamansal oluş insan zihninin bir yanılsaması(illusion)dır; eğer hiçbir zihin olmasaydı, geçmiş, şimdi ve gelecek var olmazdı; sadece, blok halinde, dört boyutlu uzay-zaman evreni var olurdu.¹⁸⁰ Buna karşılık DT'de zaman kiplidir; zamanın anları, bizim öznel tecrübemizden bağımsız olarak, gerçekten, geçmiş, şimdi ve gelecektir.¹⁸¹ Bu teoriye göre, kip, sadece insan dilinin değil, aynı zamanda gerçekliğin nesnel bir özelliğidir; zamansal oluş gerçek bir olgudur, şeyler varlığa gelir ve yok olurlar: “Gerçek olan şeyler, bütün olarak şimdide mevcuttur ve zaman boyunca bir andan diğer ana varlığını sürdürürler.”¹⁸² Dolayısıyla DT'de, evrende bir dinamizm mevcuttur ve zaman içerisinde gerçekleşen sürekli oluş söz konusudur.¹⁸³

İlâhî zamansallığı savunanlara, özellikle Craig'e göre, sağlam bir yaratma doktrini, Tanrı'nın, evreni sonlu bir geçmişte belli bir anda yoktan yaratmasını ve daha sonra evrenin varlığını an be an idame ettiriyor olmasını içerir;¹⁸⁴ ancak, ST'de, ne yoktan yaratmayı ne de idame ettirmeyi tutarlı biçimde açıklamak mümkündür. Çünkü bu teoriye göre, Tanrı'nın evreni yaratması, evrenin ve içindekilerin, blok halinde, ontolojik olarak Tanrı'ya bağlı olması anlamına gelir; Tanrı, tek bir zamansız fiil ile evreni var eder ve aynı fiille meydana gelecek şeylerin ortaya çıkmalarını sağlar; evren, bütün olarak, zamansız bir biçimde Tanrı ile birlikte

¹⁷⁹ William L. Craig, “Creation-Conservation Once More”, *Religious Studies*, 34, 1998, ss. 187-188.

¹⁸⁰ Paul Copan and William L. Craig, *Creation Out of Nothing*, Michigan, Grand Rapids: Baker Academics, 2004, ss. 160-161.

¹⁸¹ Copan and Craig, *Creation Out of Nothing*, s. 160.

¹⁸² Aynı yer.

¹⁸³ Aynı yer.

¹⁸⁴ A.g.e., s. 161.

mevcuttur.¹⁸⁵ Bu teoride, evrenin var olmadığı, sadece Tanrı'nın mevcut olduğu bir durumu düşünmek mümkün olmadığı için yoktan yaratma anlayışı büyük ölçüde ihlal edilmektedir.¹⁸⁶ Craig'e göre, ST'de, idame ettirme fiilinin gerçekleşmesi de mümkün olmaz; çünkü, muhafaza etme fiili, idame ettirilmediğinde yokluğa düşen bir varlık için düşünülebilir.¹⁸⁷ ST'de, nesnelere varlıklarını zaman içerisinde sürdürmedikleri, aksine kendi kipsiz zamansal konumlarında sabit (fixed) olarak buldukları için bunların varlığının muhafaza edilmesi söz konusu değildir.¹⁸⁸ Dolayısıyla, tıpkı yoktan yaratma gibi idame ettirme fiili de zamansal oluşun gerçekliğini ve zaman anlarının sürekli yok olduğunu savunan DT'yi kabul etmeyi gerektirir.¹⁸⁹

İlâhî zamansallık ve idame ettirme konusunda benzer bir yaklaşımı savunan Padgett'a göre,¹⁹⁰ İlâhî zamansızlık tasavvuru ST ile uyumludur, ancak, zamansal oluşun gerçekliğini yadsıyan bu teoride idame ettirme fiilini açıklamak mümkün değildir. İdame ettirme DT'de gerçekleşebilir ve Tanrı'nın zamansal olgularla her an gerçek bir ilişki kurması, O'nun zamansallaşmasına sebep olur. Padgett, idame ettirme, DT ve zamansallık arasında gördüğü koşut ilişkiyi önermesel biçimde şöyle ifade etmektedir:

1. Zamansız varlık düşüncesi, Tanrı'da hiçbir gerçek değişimin meydana gelmediği anlamına gelir.
2. Tanrı, her şeyi idame ettirdiği için O, bütün zamanlardaki her şeyin varlığından doğrudan sorumludur.

¹⁸⁵ Aynı yer.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 162.

¹⁸⁷ Craig, "Creation-Conservation Once More", s. 188.

¹⁸⁸ Copan and Craig, a.g.e., s. 164.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 165.

¹⁹⁰ Padgett, "God the Lord of Time", s. 14.

3. DT'ye göre, şeyler zamanın geçmesi ile varlığa gelir ve yok olurlar.
4. ST'de, Tanrı'nın bütün evreni kipsiz/zamansız biçimde yarattığı/idame ettirdiği, zamansız bir bakış açısından, hiçbir şeyin var olmamış veya var olacak olmadığı kabul edilir.
5. DT'de bir şeyi varlığa getirmek veya bir şeyin varlığına son vermek, yaratılmışta değil, Yaratıcı'da gerçek bir değişime neden olur; yaratmanın gerçekleşmediği durumda yaratılmış henüz mevcut olmadığı için onda bir değişimin meydana gelmesi söz konusu değildir. DT'de gelecek mevcut değildir; Tanrı'nın fiilde bulunmak için şimdiki anın gelmesini beklemesi gerekir.
6. Dolayısıyla, Tanrı, DT'de geçek bir değişime uğrar.¹⁹¹

Padgett'a göre, idame ettirme DT'yi, DT ise Tanrı'nın zamansallaşmasını gerektirir. Ona göre, DT'de şeyler ve olaylar, zamanın geçişi ile birlikte temel ontolojik statülerini değiştirirler; Tanrı, şeylerin temel ontolojik statülerini ayakta tuttuğu için zaman içerisinde O'nun da değişime uğraması gerekir.¹⁹² Padgett'a göre,¹⁹³ eğer Tanrı, değişen şeylerin biricik nihai sebebi ise yani, Tanrı doğrudan bir fiil ile evrendeki değişen olayları idame ettiriyorsa O'nun da değişmesi gerekir. Ona göre, Tanrı değişime uğrar, çünkü, değişik zamanlarda farklı fiilleri gerçekleştirmek, bu fiilleri işleyen fiilde gerçek bir değişime sebep olur.

Görüldüğü üzere, İlâhî zamansallığı savunanlara göre, Tanrı'nın evrenle ilişkisi ilk yaratma ile sona ermemekte, kendi başına kaldığında yokluğa düşecek olan evren, her an Tanrı'nın idamesi ile varlığını sürdürmektedir. Bu tasavvurda, evrenin zamansal yapısı konusunda benimsenen yaklaşım, bir anlamda, evrenin

¹⁹¹ A.g.m., ss. 14-15.

¹⁹² Padgett, *God, Eternity and the Nature of Time*, s. 63.

¹⁹³ Aynı yer.

varlığını idame ettiren failin zamansız mı yoksa zamansal mı olduğunu da belirlemektedir. Başka bir deyişle, İlâhî zamansallığı savunanlar zamansal oluşun gerçekliğini öngören DT'yi esas aldıkları için idame ettirmenin her an, zaman ve zamansal şeylerle ilişki kurmak anlamına geldiğini ve bunun Tanrı'nın zamansallaşmasına sebep olduğunu ileri sürmektedirler. Bu tasavvurda, zaman içinde fiilde bulunan zamansal bir fail için geçerli olan sınırlandırmaların, bir anlamda, Tanrı için de söz konusu olduğu düşünülmektedir. Ancak, zamansal akışın yaratılmış varlıklar kadar Tanrı için de bağlayıcı olduğunu ve Tanrı'nın bir fiilde bulunmak veya bir şeyin varlığını idame ettirmek için şimdi'nin gelmesini beklemesi gerektiğini savunan bu anlayış, içinde bir kısım çelişkiler barındırıyor gözükmektedir.

Daha önce *yoktan yaratma ve sürekli yaratma/muhafaza etme* konularını işlerken de söylediğimiz gibi,¹⁹⁴ geleneksel teizmde Tanrı, kendisi dışındaki her şeyi yoktan yaratan ve ilk yaratmadan sonra, kendi başına kaldıklarında yokluğa düşecek olan yaratılmışların varlığını an be an idame eden bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Benzer biçimde, yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz Craig, *sağlam* bir yaratma doktrinin, Tanrı'nın, zaman dahil, kendisi dışındaki her şeyi yoktan yaratmasını ve yaratmadan sonra an be an idame etmesini içerdiğini savunmaktadır.¹⁹⁵ Bu durumda, eğer Tanrı'nın dışındaki her şey O'nun her an gerçekleşen idame ettirme fiili ile varlığını sürdürüyor ise zamanın akışının da Tanrı'nın idamesi sayesinde varlığını sürdürüyor olması gerekir. Evrendeki herhangi bir fail, fiilde bulunmak için şimdi'nin gelmesini beklemek durumundadır. Ancak, Craig ve Padgett'in savunduğu, Tanrı'nın da fiilde bulunmak için şimdiki an'ın

¹⁹⁴ Bkz. Birinci Bölüm, ss. 60-72, 82-93.

¹⁹⁵ Copan and Craig, a.g.e., ss. 161.

beklemesi gerektiği düşüncesi, bütün evreni yaratan ve onun varlığını sürdüren Fail'in zamanla sınırlandırılması, mevcudiyeti kendi idamesine bağlı olan bir şeyin – zamanın- ortaya çıkmasını beklemesi gibi çelişkili bir sonucu doğurmaktadır. Dolayısıyla, burada, evrenin içinde bulunan yaratılmış varlıklar için gerçek bir olgu olan zamansal akışın, evreni yaratan ve onu ayakta tutan varlık için de gerçek olup olmadığı, eğer böyle ise Yaratıcı ile varoluşu kendisine bağlı olan yaratılmışlar arasında herhangi bir farklılığın bulunup bulunmadığı sorusu gündeme gelmektedir.

Zamansallık anlayışında ortaya çıkan bu ve benzeri sorunları, İlâhî zamansızlığı savunanlar, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Tanrı ile yaratılmışların bakış açısı arasında bir ayırımı giderek çözmeye çalışmaktadırlar. Onlara göre, Tanrı, zamansız bir biçimde evreni yarattığı gibi evrenin varlığını da zamansallaşmadan idame ettirmektedir. Bu anlayışı kabul edenlere göre, zamansallığı savunanların temel yanılması, evrenin zamansal yapısının, evrende bulunan yaratılmış varlıklar için ne ise Tanrı için de o olduğunu varsaymalarıdır. Klasik tasavvurda, Tanrı'nın bakış açısı ile yaratılmışların bakış açısı arasında köklü bir farklılık bulunduğu kabul edilmektedir. Yaratma ve idame ettirme fiilini Tanrı'nın ve yaratılmışların bakış açıları arasındaki ayırımı esas alarak açıklamaya çalışan Helm'e göre,¹⁹⁶ yaratma, yaratıcının bakış açısından tek bir fiil ile ortaya çıkan zamansız bir bütün iken, yaratılmışların bakış açısından art arda ortaya çıkan sürekli bir yaratma olarak görülmektedir. Başka bir deyişle, yaratma ve idame ettirme Tanrı'nın bakış açısından ST olarak gerçekleşirken, yaratılmışların bakış açısında DT olarak tecrübe edilmektedir. Helm'e göre, "eğer Tanrı, kendi bakış açısından zamansal düzeni bir A-dizisi olarak yaratsaydı bu durumda kendisi de

¹⁹⁶ Paul Helm, "Divine Timeless Eternity", *God and Time: Four Views*, (Der. Gregory E. Ganssle), Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001 ss. 55-57.

zamanın içinde olurdu. Bu sebeple, ezeliği savunan için Tanrı'nın zamansal düzeni B-dizisi olarak yarattığını varsaymak daha anlamlı olacaktır. İlâhî bakış açısına göre, dizinin hiçbir anı şimdi olarak ayrıcalıklı olmayacaktır, aksine geçmişlik, şimdilik ve geleceklilik hepsi tamamen aynı konumda olacaktır. Ancak bazı anlar dizideki diğer anlarla ilişkisinde daha önce veya daha sonra olacaktır. Bu, içinde nedensel güçlerin iş gördüğü zamansal bir düzendir ve her bir anı Tanrı için ezeli olarak şimdi olan özel bir tür B-dizisidir.”¹⁹⁷

Helm'e göre,¹⁹⁸ şeylerin ve olayların, Tanrı'nın içinde bulunduğu zamansızlık bakış açısından kipsiz olarak görülmesi, bunların evrende de böyle oldukları anlamına gelmez. Eğer bir çiçek, t_1 'den, t_2 'ye (kadar) açarsa, ST'ye göre bu, t_1 'de başlayan, t_2 'de sona eren bir durumdur. Tanrı, ezeli fiili ile çiçeğin açmasını tam olarak t_1 'den, t_2 'ye kadar idame ettirdiği için, çiçeğin açması t_2 'de sona erer. Ancak, çiçeğin açmasının zaman içinde gerçekleşiyor oluşu, bunun gerçekleşmesini sağlayan İlâhî idame ettirmenin de zamansal olmasını içermemektedir. Çünkü, “Tanrı, bütün zamanlardaki tüm şeylerin varlığından doğrudan sorumludur. Ancak, Tanrı, bir şeye, bir zaman aralığındaki varlığı zamansız biçimde verir. Herhangi bir zamanda var olan herhangi bir şeyi Tanrı idame ettirir. Tanrı bunu ‘bütün zamanlarda’ değil, zamansız olarak yapar.”¹⁹⁹

Helm'e göre,²⁰⁰ zamansız bir Tanrı'nın gerçekten var olan şeyler üzerinde fiilde bulunması, O'nun, bir şeyin var olmasını ve farklı zamansal niteliklerin zamansal ardıllık içerisinde ortaya çıkmasını zamansız biçimde dilemesi anlamına gelir. Eğer Tanrı ezelde, bir çalı(bush)nın t_1 'de var olmasını dilerse ve daha sonra

¹⁹⁷ Paul Helm, “Divine Timeless Eternity”, *Philosophia Christi*, c. 2, no. 1, 2000, ss. 26-27.

¹⁹⁸ Paul Helm, “Response To Alan G. Padgett”, *God and Time: Four Views*, (Der. Gregory E. Ganssle), Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001, s. 114.

¹⁹⁹ Aynı yer.

²⁰⁰ Aynı yer.

çalı üzerinde fiilde bulunursa (sözgelimi t_2 'de yanmasına neden olursa), bu, O'nun, çalının t_2 'de yanmasını ezeli olarak irade etmiş olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, çalının üzerinde fiilde bulunmuş olur ve o değişir; çalı, Tanrı ezeli olarak onun t_1 'de var olmasını ve t_2 'de tutuşmasını irade ettiği için değişime uğrar.²⁰¹ Benzer biçimde, Tanrı'nın, zamansız bir varlık olarak, evreni bir zaman aralığında, sözgelimi Pazartesi'den Cuma'ya kadar, idame ettirmesi, O'nun, bu zaman aralığındaki bir süreye sahip olan evrenin yaratılmasını zamansız biçimde emretmesi anlamına gelir.²⁰² Buradaki "idame ettirme", Descartes gibi bir kısım teist düşünürlerin ileri sürdüğü tarzda yeniden yaratma (create anew) olmadığı gibi, zaman içinde bulunan bir şeyin varoluşunun o zaman içindeki bir fiile uzatılması da değildir. Zamansız bir varlığın evrenin varlığını idame ettirmesi, "O'nun, evrenin ilerleyecek, yavaş yavaş ortaya çıkacak (unfold) veya en azından şimdiye kadar sürecek olmasını zamansız bir biçimde emretmiş olması anlamına gelir."²⁰³

Helm'in anlayışında da görüldüğü üzere, İlâhî zamansızlık tasavvurunda, yaratma ve idame ettirme fiili konusunda, Tanrı'nın ve yaratılmışların bakış açıları arasında köklü bir farklılık olduğu düşünülmekte, Tanrı'nın, tek, zamansız bir fiil ile evreni yarattığı ve onun varlığını idame ettirdiği; ancak, yaratılmış zamansal varlıkların bunu, sürekli yaratma olarak tecrübe ettikleri kabul edilmektedir. Bu anlayışta, zamansal akış Tanrı'nın ezeli iradesine uygun olarak ortaya çıkan bir olgu olduğundan, Tanrı'nın fiilde bulunmak için, İlâhî zamansallığı savunanların ileri sürdüğü gibi, şimdi'nin gelmesini beklemesi söz konusu değildir.

²⁰¹ Zaman içindeki her şeyin Tanrı'nın ezeli iradesine uygun biçimde meydana geldiği düşüncesinin insan hürriyetini açıklama konusunda ortaya çıkaracağı sorunları tartışmak konumuz dışında olduğu için bu tartışmalara girmeyeceğiz.

²⁰² Paul Helm, *Eternal God*, Oxford: Clarendon Press, 1988, s. 71.

²⁰³ Aynı yer.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: İlâhî zamansallığı savunanlar, evrenin zamansal yapısının dinamik olduğunu, evrendeki zamansal akışın Tanrı için de gerçek bir olgu olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre, Tanrı, fiilde bulunmak için şimdiki an'ın gelmesini beklemek durumundadır; O, her an gerçekleştirdiği idame ettirme fiili ile zamanla ve zamansal şeylerle gerçek bir ilişki kurmakta ve bu, O'nun değişime uğrayıp zamansallaşmasına sebep olmaktadır. Ancak, bu anlayışta, nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu düşünülen zamansal akışın, Tanrı'nın idame ettirmesi ile mi varlığını sürdürdüğü, yoksa ondan bağımsız mı olduğu konusu yeterince açık değildir. Bu tasavvurda, zamanın Tanrı'dan bağımsız bir akışı olduğu görüşü, Tanrı'nın dışındaki her şeyin O'nun idamesi ile varlığını sürdürdüğü düşüncesi ile çelişmektedir. Ayrıca, zamansallığı benimseyenlerin görüşlerini, İlâhî zamansızlığı savunanların, özellikle Helm'in Tanrı'nın bakış açısı ve yaratılmışların bakış açısı arasında yaptığı ayırımı göz önünde bulundurarak değerlendirdiğimizde, onların bu konudaki anlayışlarının, Tanrı'nın, zamansal bakış açısına sahip yaratılmış varlıklarla aynı düzlemde bulunduğu varsayımına dayandığı söylenebilir.

SONUÇ

İlâhî ezeliflik konusunda, felsefe ve teoloji geleneğinde, kendi içinde kimi farklılıklar olmakla birlikte, temelde iki yaklaşım kabul görmektedir. Orta Çağda, zamansızlık ve zamansallık, Tanrı ile yaratılmışların varlık modları arasındaki derin farklılığı ifade eden en temel ayrımlardan biri olarak düşünüldüğü için, Tanrı, her anlamda zamandan münezze bir varlık olarak tasavvur edilmiş, Tanrı'nın zamansal varlıklarla ilişkisi bu temel metafizik çerçeveden taviz vermeden açıklanmaya çalışılmıştır. Bu sebeple, zamansız ulûhiyet tasavvurunun Orta Çağdaki felsefi-teolojik düşüncenin en temel karakteristiklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, günümüz Hıristiyan din felsefecileri arasında zamansızlık tasavvurunun çok az taraftar bulduğu, bunun yerine zamansal bir ulûhiyet düşüncesinin giderek egemen olmaya başladığı görülmektedir. Çağdaş din felsefecilerinin önemli bir kısmına göre, Tanrı'nın zamansal varlıklarla ilişkisini tutarlı biçimde açıklamanın ve kutsal metinlerdeki Tanrı'nın zamansal varlıklarla ilişkisini tasvir eden ifadelerle uyumlu bir ulûhiyet düşüncesi inşa etmenin temel koşulu, Tanrı'yı zamansal bir varlık olarak düşünmektir. Bu anlayışı savunanlar, zamansızlık kavramının dinî düşünceye Antik Grek felsefesinin tesiriyle girmiş olduğunu, İlâhî zamansallık anlayışının, bir anlamda, "Helenleşmekten kurtulma" projesi olarak görülmesi gerektiğini ileri sürmektedirler.

Çalışmamızda, bu iki farklı ezeliflik yorumunu ve bunların beraberinde getirdiği ulûhiyet tasavvurlarının tutarlılığını, klasik teist Tanrı anlayışında merkezî bir önemi haiz olan yaratma sıfatını esas alarak tahlil etmeye çalıştık. Ezeliflik meselesi, daha önce de söylediğimiz gibi, diğer İlâhî sıfatların hemen hepsi ile yakından ilişkili olup, ezelifliğin zamansızlık veya zamansallık biçiminde

yorumlanması, bu sıfatların nasıl anlaşılacağı konusunda farklı sonuçlar doğurmaktadır. Ancak, Tanrı-zaman ilişkisi konusundaki görüş ayrılıklarını, tezimizde esas aldığımız yaratma sıfatı açısından değerlendirdiğimizde, temelde üç meselenin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi yoktan yaratma anlayışı ile ilgilidir ve zamanın yaratılmış bir şey olup olmadığı meselesini içermektedir.

Tezimizin birinci bölümünde ele aldığımız *mutlak zaman anlayışı ve ilişkisel zaman anlayışı* arasındaki görüş ayrılığı, zamanın yaratmaya konu olup olmadığı sorusuna verilen cevabın niteliğini önemli ölçüde belirlemektedir. İlâhî zamansızlığı savunanlar, ilişkisel zaman anlayışını esas alarak, zamanın evrenle birlikte ortaya çıktığını, evrenin yaratılmasından önce zamandan bahsedilemeyeceğini ve yaratma gerçekleşmediğinde Tanrı'nın tek başına mevcut olduğunu ileri sürmektedirler. Dolayısıyla bu anlayışta, evrenin yaratılmadığı durumda Tanrı, zamansız bir varlık olarak düşünülmektedir. Buna karşılık İlâhî zamansallığı benimseyen Swinburne gibi din felsefecileri, mutlak zaman anlayışından hareketle, yaratmadan önce zamanın bulunduğunu ve evrenin zaman içinde yaratıldığını, dolayısıyla, Tanrı'nın yaratmadan önce de zamansal bir varlık olduğunu ileri sürmektedir.

Her iki zaman anlayışının ve bunların beraberinde getirdiği ezellilik tasavvurunun, yoktan yaratma konusunda farklı sonuçlar doğuracağı açıktır. Klasik tasavvurda, Tanrı'nın evrenle birlikte zamanı da yarattığı kabul edildiği için bu ezellilik anlayışında zaman yaratma fiilinin kapsamı içinde yer almaktadır. Böylece, yaratmanın gerçekleşmediği durumda, zaman dahil, Tanrı dışında, hiçbir şeyin mevcut olmadığı düşünüldüğü için Tanrı'nın mutlak birliğini tutarlı biçimde izah etmek daha kolay görünmektedir. Ancak, bu anlayışta zaman, önce ve sonraya göre hareketin ölçüsü olarak tanımlandığı için, “evrenin başlangıcı olayından önce”

ifadesindeki *önce* sözcüğünün zamansal bir gerçekliğe karşılık gelip gelmediği, Tanrı ile evren arasındaki boşluğun/aralığın zamansal bir gerçekliği olup olmadığı sorunu gündeme gelmektedir. İlahî zamansızlığı savunanlara göre, evrenin içinde meydana gelen olaylar için gerçek zamansal bir öncelik söz konusudur, ancak, evrenin kendisiyle başladığı olaydan önceki duruma işaret eden *önce* teriminin zamansal bir karşılığı bulunmamaktadır. Çünkü, en önceki zamandan önce de bir zamanın mevcut olduğu sonucuna götüren böyle bir düşünce, evrenin başlangıcı olayının, zamanın, sadece kendisiyle birlikte ortaya çıkmasına değil, kendisinden önce de mevcut olmasına sebep olması gibi yanlış bir öncüle dayanmaktadır. İlahî zamansızlığı savunanlara göre, zaman yaratılmış bir şey olduğu için, yaratmanın gerçekleşmediği, tek başına Tanrı'nın mevcut olduğu durumu dile getirmek için söylenen, “Tanrı var(dı), alem yoktu” ifadesindeki “dı” geçmiş zaman kipi, evrenin yaratılmasından *önce* Tanrı ile birlikte bulunan gerçek zamansal bir duruma değil, Tanrı'nın zamansızlığına referansta bulunmaktadır. Bu sebeple, İlahî zamansızlık tasavvurunda, Tanrı, zamanı yaratan ve yaratmanın gerçekleşmediği durumda zamansız biçimde bulunan bir varlık olarak düşünülmektedir.

Buna karşılık, İlahî zamansallık anlayışında, zamanın yaratma fiilinin kapsamı içinde olduğunu söylemek oldukça güçtür; çünkü, zaman başlangıçsız/sonsuz kabul edilmektedir. Bu anlayışta, Tanrı'nın zamansal olduğu düşünüldüğünden, yaratma fiilinin gerçekleştiği her durumda zaman zaten mevcut olduğu için, zamanı yaratıp yaratmamak Tanrı'nın kudreti dahilinde değildir. Mutlak zaman anlayışını ve dolayısıyla İlahî zamansallığı savunan Newton gibi bir kısım düşünür, yaratmadan önceki zamanın Tanrı'nın bir sıfatı olarak bulunduğunu ileri sürmektedirler. Ancak, Leibniz'in de söylediği gibi, Newton'ın Tanrı dahil hiçbir

varlığın zamansız bir varoluşa sahip olamayacağı iddiası, zamanın Tanrı'ya değil, Tanrı'nın zamana bağlı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Çünkü, mutlak zaman anlayışında zaman, yaratma ile birlikte ortaya çıkan olumsuz bir olgu olmayıp Tanrı'nın varlığının zorunlu metafizik bir koşulu olarak düşünülmektedir. Ayrıca, evrenin mutlak zamanın belli bir anında yaratıldığı anlayışında, yeter sebep ilkesi açısından düşünüldüğünde, "Neden daha önce yaratmadı?" sorusu cevapsız kalmaktadır.

Her iki ezeliflik tasavvurunun zamanın başlangıcı konusundaki tezlerini yoktan yaratma anlayışı açısından karşılaştırdığımızda, klasik anlayışta, zaman yaratma fiilinin kapsamı içinde görüldüğü için, Tanrı'nın zaman ve zamansal şeyler üzerinde sınırsız bir kontrole sahip olduğunu ve O'nun mutlak kudretinin daha tutarlı bir biçimde açıklandığını söyleyebiliriz. Zamansallık anlayışında ise yoktan yaratma düşüncesinin anlamı önemli ölçüde daraltıldığı gibi, yaratmanın niçin daha önceki bir zamanda meydana gelmediği; zamansal bir varlık olarak tasavvur edilen Tanrı'nın zamanı yaratmasının nasıl mümkün olabileceği gibi sorular da cevapsız kalmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, zamansız bir ulûhiyet düşüncesinin zamansallık anlayışına göre yoktan yaratma, İlâhî kudret ve bir'lik gibi sıfatlarla daha uyumlu bir çerçeve sunduğunu söyleyebiliriz.

İlâhî ezeliflik konusunda en fazla tartışılan meselelerden biri de, yaratmanın gerçekleşmediği durumda, Tanrı'nın zamansız olduğu kabul edilse bile yaratma fiili ile birlikte Tanrı'nın zamansallaşıp zamansallaşmadığı sorunudur. Bu tartışmanın arka planında, birinci bölümde ele aldığımız, *Ezelî Yaratma*, *Zamansal Yaratma* ayırımının bulunduğunu söyleyebiliriz. İlâhî zamansızlığı savunanlar, yaratma fiilinin Tanrı'nın zamansallaşmasına sebep olmadığını, yaratma ile birlikte

Yaratıcı'da değil yaratılmışta gerçek bir değişimin meydana geldiğini ileri sürmektedirler. Bu anlayışı savunan bir kısım filozofa göre, evren, değişmez, zorunlu, mükemmel ve zamansız bir sebep olan Tanrı'nın özünden kaynaklanan zorunlu bir sonuçtur. Tanrı evrenden zamansal olarak değil, varlıksal olarak öncedir; dolayısıyla, Tanrı'nın, yaratma ile birlikte *önceden* sahip olmadığı bir ilişki içine girmesi ve zamansallaşması söz konusu değildir. Bu ezeli yaratma anlayışında, zamansızlık ve yaratma ilişkisini bir arada tutarlı bir biçimde izah etmek mümkün gözükse de, yaratma fiili anlam daralmasına uğramakta ve Tanrı'nın iradesini açıklama konusunda önemli sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple, başta Gazâlî olmak üzere İlahî zamansızlığı ve zamansal yaratmayı benimseyen diğer bazı düşünürler, yaratmanın irâdî bir fiil olduğunu, evrenin zamansal bir başlangıçla sonradan ortaya çıktığını ve Tanrı'nın bu fiili zamansız biçimde gerçekleştirdiğini ileri sürmektedirler. Bu anlayışa göre, sonucun zamansal olması, onu meydana getiren sebebin zamansızlığına hâlel getirmemektedir. İlahî zamansızlık tasavvurunda, zamansallaşma tanrısallıktan uzaklaşma olarak görüldüğü için ister ezeli yaratma ister zamansal yaratma biçiminde olsun, yaratma fiilinin Tanrı'nın zamansallaşmasına sebep olmadığı gösterilmeye çalışılmaktadır. Zamansızlık anlayışını savunanların yaratma konusundaki açıklamalarında eleştiriye açık yönler olduğu ve yaratmanın belli ölçüde zamansallaşmayı içerdiği düşünülebilir. Ancak bu tasavvurda, zamansızlık, Tanrı'yı yaratılmışlardan ayırt eden en önemli nitelik olarak görüldüğü için, değişimi ve zamansallaşmayı içeren bir yaratma anlayışının ulûhiyet kavramını zedelediği düşünülmekte ve böyle bir açıklama felsefî ve teolojik açıdan tatmin edici bulunmamaktadır. Ezeli yaratma anlayışını savundukları için meşşâî filozofları "küfür" ile itham eden Gazâlî'nin, Tanrı'nın evreni zamansallaşmaksızın

yarattığı konusunda filozoflarla aynı perspektifi paylaşıyor olması, klasik ulûhiyet tasavvurunda zamansızlık düşüncesinin tuttuğu yeri göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Buna karşılık, İlâhî zamansallığı savunanların bir kısmı, özellikle çağdaş din felsefesinde Tanrı-zaman ilişkisini işleyenlerin başında gelen Craig, yaratmayı ezeliğin anlaşılmasında bir dönüm noktası olarak görmekte, yaratmanın gerçekleşmediği durumda zamansız olan Tanrı'nın yaratma ile birlikte zamansal hale geldiğini ileri sürmektedir. Craig, Müslüman kelamcılar gibi zamansal yaratma anlayışını esas alarak, Tanrı'nın ezelde evreni yaratmaya zamansız bir biçimde karar verdiğini, evrenin bu ezeli iradeye uygun olarak sonradan ortaya çıktığını kabul etmektedir. Ancak, Craig'e göre, Tanrı, ezelde sadece evreni yaratmayı değil, yaratmayla birlikte zamansallaşmayı da irade etmiştir. O, yaratma fiilinin Tanrı'nın zamansallaşmasına sebep olduğunu ispatlamak için felsefi ve bilimsel pek çok delil ileri sürmektedir. Ancak, Craig'in yaratma öncesi zamansızlık ve yaratma sonrası zamansallık biçimindeki iki aşamalı ezellik anlayışı, Tanrı'nın, birinci durumda mükemmel, değişmez ve zamansız iken neden yaratmayla birlikte bu konumundan vazgeçtiği; ezeliğin zamansızlık ve zamansallık aşamaları arasındaki ilişkinin nasıl izah edilebileceği gibi bir dizi soruyu da beraberinde getirmektedir. Craig, Tanrı'nın, tıpkı hulûl olayında olduğu gibi evrenin yaratılmasında da bir inayette bulunduğunu, yaratılmışların "hatırı" için kendi zamansız tabiatını terk edip, zamansal bir varoluşu benimsediğini ifade etmektedir. Bu durumda ise kendi mükemmel tabiatından vazgeçen bir Tanrı ile diğer zamansal varlıklar arasında bir mahiyet farkının kalıp kalmadığı ve Tanrı'nın hangi anlamda "Tanrı" olarak tasavvur edilebileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Craig'in anlayışına benzer bir yaklaşım, Tanrı'nın, kendisini

ölçülen zamanla sınırlandırmayı irade ettiğini ve bu sebeple, zaman içinde bulunmasının O'nun zamana mahkum olduğu anlamına gelmediğini ileri süren Swinburne'nün ezelilik tasavvurunda da mevcuttur. İlâhî zamansızlığı savunan filozoflar, Tanrı'nın zamansallaşmasını içeren bir yaratma anlayışına, bu anlayışın doğuracağı felsefî sorunlar sebebiyle karşı çıkarken, zamansallığı benimseyenler bu sorunlara daha çok Hıristiyanlık inancı çerçevesinde *çözüm* üretmeye çalışmaktadırlar. Bu anlayışı savunanlara göre, değişmezlik ve zamansızlık düşüncesi Antik Grek felsefesinin tesiriyle ortaya çıkmış bir anlayış olduğu için bunları terk etmek, bir anlamda, kutsal metinlerdeki tasvirlerle uyumlu bir Tanrı tasavvuru inşa etmenin temel koşuludur; kutsal metinlerde Tanrı'nın zaman içinde fiilde bulunan, zamansal varlıklarla ilişkisi olan bir varlık olarak betimleniyor oluşu, O'nun değişime uğradığını, zaman içinde bulunduğunu göstermektedir. Klasik tasavvurda ise değişmezlik, basitlik, zorunluluk, mükemmellik ve zamansızlık gibi nitelikler tutarlı bir Tanrı kavramını oluşturan temel, kurucu öğeler olarak görülmekte ve Tanrı'nın yaratılmışlarla ilişkisi bu kavramsal çerçeve esas alınarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla, bu tasavvura göre, zamansallık düşüncesini savunan Craig ve Swinburne gibi düşünürlerin, Tanrı'nın kendi isteğiyle bu nitelikleri terk edebileceği iddiası, Tanrı'nın tanrısallıktan vazgeçmesi gibi çelişkili bir sonucu doğurmakta ve yaratmayla ilişkili olarak ortaya çıkan sorunlara felsefî bir cevap niteliği taşımamaktadır.

İlâhî ezelilik konusunda, yaratmanın yanı sıra en fazla tartışılan meselelerden biri de idame ettirme fiilinin nasıl gerçekleştiği sorunudur. Her iki ezelilik tasavvurunda da Tanrı'nın ilk yaratmadan sonra evrenin varlığını idame ettirdiği kabul edilmektedir. Zamansızlık anlayışında, Tanrı'nın bu fiili zamansız bir biçimde

gerçekleştirdiği düşünülürken, İlâhî zamansallığı benimseyenler idame ettirme fiilinin Tanrı'nın zamansallaşması sonucunu doğurduğunu savunmaktadırlar. Bu meselede çalışmamızın birinci bölümünde ele aldığımız, zaman felsefesi ile ilgili çağdaş tartışmaların odağında yer alan, *Statik Zaman Teorisi*(ST) ve *Dinamik Zaman Teorisi*(DT) tartışmasının belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. İlâhî zamansallığı savunanlar, DT'yi esas alarak, evrende insanın algısından bağımsız nesnel zamansal bir oluşun mevcut olduğunu, şimdiki an'ın belli bir yönde ilerlemesi ile zamansal akışın gerçekleştiğini, Tanrı'nın fiilde bulunmak için şimdiki an'ın gelmesini beklemek durumunda olduğunu ve Tanrı'nın zaman ve zamansal şeylerle olan gerçek ilişkisinin O'nun zamansallaşması sonucunu doğurduğunu ileri sürmektedirler. Bu anlayışta, evrenin zamansal yapısı, evrenin varlığını idame ettiren varlığı da etkilemekte ve O'nun zamansallaşmasına sebep olmaktadır.

İlâhî zamansallığı savunanların idame ettirme konusundaki tezlerinin doğruluğu, DT'nin kabul edilmesine bağlıdır. Ancak burada, evrenin zamansal yapısının Tanrı ve yaratılmışlar için aynı gerçekliğe sahip olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. İlâhî zamansızlığı savunanlar, Tanrı'nın bakış açısı ve yaratılmışların bakış açısı arasında bir ayırımı giderek, Tanrı'nın evreni ST olarak gördüğünü, yaratılmışların ise DT olarak tecrübe ettiğini kabul etmektedirler. Bunun bir sonucu olarak Tanrı'nın, zamansallaşmadan evreni yarattığı gibi evrenin varlığını da zamanın içine girmeden ayakta tuttuğu kabul edilmektedir. Helm'e göre, Tanrı'nın içinde bulunduğu ezelilik bakış açısından yaratma, zamansız bir bütün olarak görülürken, yaratılmış akıllı varlıklar bunu art arda gerçekleşen sürekli bir yaratma biçiminde tecrübe etmektedirler. Zamansal akış, Tanrı'nın ezelî iradesine uygun olarak ortaya çıkan bir olgu olup, Tanrı'nın idame fiilini gerçekleştirmek için

şimdiki an'ın gelmesini beklemesi söz konusu değildir. Benzer biçimde Leftow, zamansal oluşun Tanrı'nın içinde bulunduğu ezelî referans çerçevesinde ve yaratılmışların bağlı olduğu zamansal referans çerçevesinde aynı biçimde görülmediğini, zamansal şimdinin mekansallaşmadan bütün mekanları kapsaması gibi Ezelî Şimdi'nin de zamanlaşmaksızın bütün zamanları kuşattığını, zamansal referans çerçevesinde art arda gerçekleşen olayların ezelilikte bir an'da olduğunu, Tanrı'nın bütün yaratılmışlara sıfır mesafede bulunduğunu ve O'nun açısından zamansal akışın gerçeklik taşımadığını ileri sürmektedir. Ona göre, bütün zamanlar ve zamansal şeyler ezelilikte bir anda vardır; zamansal referans çerçevesinde ise olaylar art arda meydana geldiğinden bu düzlemde zamansal akış geçerlidir. Tanrı ile yaratılmış mekansal ve zamansal varlıklar arasında hiçbir mesafe bulunmadığından, Tanrı'nın eylemde bulunmak için herhangi bir zamanın gelmesini beklemeye ihtiyacı yoktur ve Tanrı, değişime uğrayıp zamansallaşmadan evrenin varlığını idame ettirmektedir.

Her iki ezelîlik tasavvurundaki idame ettirme anlayışlarını karşılaştırdığımızda, İlâhî zamansızlığı savunanların Yaratıcı ve yaratılmışların bakış açıları arasında ayırma gitmeleri, Tanrı ile evren arasındaki idame ettirme ilişkisini zamansallaşma sonucunu doğurmadan açıklama imkanı sağlamaktadır. Buna karşılık, İlâhî zamansallık tasavvurunu savunanların benimsediği, evrendeki zamansal akışın Tanrı için de bağlayıcı olduğu, Tanrı'nın ancak zaman içinde fiilde bulunabileceği düşüncesi, Tanrı'yı zamanla sınırlandırmakta ve O'nu yaratılmışlarla aynı düzleme indirgemektedir. Ayrıca, zamansallık anlayışında, bir taraftan Tanrı'nın dışındaki her şeyin O'nun idamesi ile varlığını sürdürdüğü kabul edilirken, diğer taraftan zamansal akışın nasıl Tanrı'dan bağımsız gerçekleştiği sorusu cevapsız kalmaktadır.

Sonuç olarak, İlâhî zamansızlık tasavvurunu savunan filozof ve teologlar, Yaratıcı-yaratılmış ayırımını merkeze alan, ezellik kavramı ile değişmezlik, basitlik, zorunluluk ve mükemmellik gibi diğer İlâhî nitelikler arasındaki uyumu gözeten, felsefî ve teolojik açıdan tutarlı bir ulûhiyet tasavvuru inşa etmeye çalışmaktadırlar. Bu anlayışta zamansızlık, Tanrı'nın, yaratılmışların içinde bulunduğu güç ve ilişkiler kategorisinin bütünüyle dışında olduğunu ve bunlarla sınırlandırılmayacağını gösteren en önemli tanrısal nitelik olarak görülmekte, Tanrı ile zamansal varlıklar arasındaki ilişki, zamansızlık çerçevesinden ödün vermeden açıklanmaya çaba sarf edilmektedir. Buna karşılık, zamansallık anlayışında, zaman ve evrenin zamansal yapısı konusundaki düşüncelerin, kutsal metinlerdeki Tanrı'nın zaman içinde fiilde bulunduğunu bildiren ifadeleri lafzî okuma eğiliminin ve Hıristiyanlık'taki hulûl inancının Tanrı-zaman ilişkisini açıklamada belirleyici olduğu, Tanrı ile diğer zamansal varlıklar arasında mahiyet değil, derece farkı görüldüğü söylenebilir. İlâhî zamansallık anlayışını savunan çağdaş Hıristiyan din felsefecileri, klasik tasavvurda ortaya çıktığını düşündükleri özellikle yaratma ile ilgili bir kısım sorunlara, zamansızlık düşüncesinin arka planında yer alan mükemmellik, değişmezlik, zorunluluk ve basitlik gibi temel metafizik ilkelerden taviz vererek *çözüm* üretmeye çalışmaktadırlar. Ancak, Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasındaki derin farklılığı ifade eden bu temel metafizik ilkelerin ihlal edilmesinin, antropomorfik bir ulûhiyet tasavvuruna kapı araladığı açıktır.

KAYNAKÇA

- ACAR, Rahim, *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's And Aquinas' Positions*, Harvard, Massachussets: Harvard University, 2002, (Basılmamış doktora tezi).
- _____, "Avicenna's Positions On The Divine Creative Action", *The Muslim World*, c. 94, 2004.
- ALSTON, William P. "Hartshorne and Aquinas: A Via Media", *Divine Nature and Human Language*, Ithaca, London: Cornell University Press, 1989.
- St ANSELM, *Monologium*, *St. Anselm: Basic Writings*, (İng. çev. S. N. Deane), 2. Bsm., La Selle: Open Court Pub. Comp., 1962.
- _____, *Proslogium*, *St. Anselm: Basic Writings*, (İng. çev. S. N. Deane), 2. Bsm., La Salle: Open Court Pub. Comp., 1962.
- AQUINAS, St Thomas, *Summa Theologiae: Latin text. English Translation, Introduction, Notes, Appendices, & Glossary*, (Der. Thomas Gilby), New York, London: Blackfriars In Conjunction With McGraw-Hill Book Comp., 1963.
- ARİSTOTELES, *Fizik*, (Çev. S. Babür), İstanbul: YKY, 2001.
- ATAY, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1974.
- AY, Mahmut, *Sadruşşerî'a'da Varlık: Ta'dîlu'l-'ulüm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*, Ankara: İlâhiyât, 2006.
- St AUGUSTINE, *Confessions*, (İng. çev. R.S. Pine-Coffin), Victoria: Penguin Classics, 1961.
- el- BAĞDÂDÎ, Ebu'l-Berekât, *Kitabu'l-Mu'teber*, c. II-III, Haydarâbad: Matbaatu Dâireti'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1358.

- BEDEVÎ, Abdurrahman, *ez-Zamânu 'l- Vucûdî*, 3. Bsm., Beyrut, 1973.
- BOLAY, Süleyman H., “Âlem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. II, İstanbul, 1989.
- BURSEVÎ, İsmail H., *Kenz-i Mahfi (Gizli Hazine)*, (Sad. A. Çiçek), İstanbul: Rahmet Yay., 1967.
- COPAN, Paul, and William L. Craig, *Creation Out of Nothing*, Michigan, Grand Rapids: Bacer Academics, 2004.
- COTTRELL, Jack, “Understanding God: God and Time”, *Cincinnati Bible Seminary*, Fall, 2002.
- CRAIG, William L., and Quinton Smith, *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- CRAIG, William L., *The Kalām Cosmological Argument*, Eugene: Wipt and Stock Pub., 2000.
- _____, *The Tenseless Theory of Time*, London, Boston, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- _____, *God, Time, and Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity*, Dordrecht, London: Kluwer Academic Pub., 2001.
- _____, *Time and Eternity: Exploring God’s Relationship To Time*, Wheaton, Illinois, Crossway Books, 2001.
- _____, “God, Time, and Eternity” *Religious Studies*, 14 (1979), <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/eternity.html>.
- _____, “Creation-Conservation Once More”, *Religious Studies*, 34 (1998).
- _____, “Timelessness and Omnitemporality”, *Philosophia Christi*, c. 2, no.1, 2000.

_____, “God and the Beginning of Time”, *International Philosophical Quarterly*, c. XLI, no. 1, 2001.

_____, “Timelessness & Omnitemporality”, *God and Time: Four Views*, (Der. G. E. Ganssle), Dovners Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001.

_____, “Divine Timelessness and Necessary Existence”, <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/divine.html>.

_____, “God and Real Time”, <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/realtime.html>.

ÇAĞRICI, Mustafa, “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdi ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. X., İstanbul, 1994.

DAVIDSON, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford: OUP, 1987.

DAVIS, Stephen T., *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids, Michigan: WM. Eerdmans Pub. Co., 1983.

DENKEL, Arda, “Her Dönem Gündemde Olan Bir Soru: Zaman Akıyor mu?”, Arda Denkeli, *Düşünceler ve Gerekliler II*, İstanbul: Göçebe Yay., 1997.

DESCARTES, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. M. Karasan), İstanbul: MEB, 1997.

_____, *Metafizik Düşünceler*, (Çev. M. Karasan), İstanbul: MEB, 1998.

DeWESSE, Garret, “Atemporal, Sempiternal, or Omnitemporal”, *God And Time: Essays on the Divine Nature*, (Der. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff), Oxford, New York: OUP, 2002.

DOWDEN, Bradley, “Time” ,*The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/t/time.htm>.

- EINSTEIN, Albert, Leopold Infeld, *Fiziğin Evrimi*, (Çev. Ö. Ünalın), Ankara: Onur Yay., 1972.
- ERDEM, Engin, *Gazâlî ve Swinburne'de Tanrı-Zaman İlişkisi*, Ankara: A.Ü.S.B.E., 2001, (Basılmamış yüksek lisans tezi).
- EROL, Ümit, "Evren ve Geometri", <http://historicalsense.com/Archive/Fener55.htm>.
- FARABÎ, *Kitabu'l-Fusus*, Haydarâbad: Matbaatu Dâireti'l- Meârifî'l- Osmaniyye, 1345.
- GALE, Richard M., *The Language of Time*, London: Routledge and Kegan Paul, 1968.
- _____, "II. Bölüm'e Giriş", *The Philosophy of Time*, (Der. R. M. Gale) London: Macmillan, 1968.
- GANSSLE, Gregory E., "Introduction", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, (Der. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff), Oxford: OUP, 2002.
- GAZÂLÎ, *el-İktisad fi'l-İtikad*, (Haz. İ. Agâh Çubukçu ve Hüseyin Atay), Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1962.
- _____, *Kimyâ-yı Saâdet*, (Çev. A. F. Meyan), İstanbul: Bedir Yayınevi, 1969.
- _____, *Tehâfut el-Felâsife*, (*The Incoherence of the Philosophers*), A-Parallel English-Arabic Text, (İng. çev. M. E. Marmura), Provo, Utah: Brigham Young U.P., 1997.
- GELENBEVÎ, İsmail, *Hâşiye alel-Celal Mine'l-Akâid*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1307.
- GORHAM, Geoffrey, "Cartesian Causation: Continuous, Istantaneous, Overdetermined", *Journal of History of Philosophy*, c. 42, no. 4, 2004.

HAWKING, Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi*, (Çev. S. Say, M. Uraz), Milliyet Yay., 1991.

HELM, Paul, *Eternal God: A Study of God without Time*, Oxford: Clarendon Press, 1988.

_____, “Divine Timeless Eternity”, *Philosophia Christi*, c. 2, no. 1, 2000.

_____, “Divine Timeless Eternity”, *God and Time: Four Views*, (Der. G. E. Ganssle), Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001.

_____, “Response To Alan G. Padgett”, *God and Time: Four Views*, (Der. G. E. Ganssle), Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001.

_____, “Eternity”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/eternity/>.

HOCA-ZÂDE, *Tehâfüt*, Mısır, 1303.

IZUTSU, Toshihiko, “The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism”, *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy*, (Der. Toshihiko Izutsu), Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1994.

_____, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (Çev. İ. Kalın), İstanbul: İnsan, 1995.

İBN KEMAL, “Risale fi Beyani Ma’na’l-Ca’l ve Tahkiki Enne Nefse’l-Mahiyyete Mec’uletun”, Furat Akdemir, *İbn-i Kemal’in Hayatı, Eserleri ve Yaratma Anlayışı*, Ankara: A.Ü.S.B.E., 2001, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

İBN SÎNÂ, *en- Necât*, Mısır: Matbaatu’s-Saade, 1331.

_____, *er-Risâletü’l- Arşıyye*, Haydarâbâd: Matbaatu Dâireti’l- Meârifî’l-Osmaniyye, 1353.

_____, *el-İşârât ve’t- Tenbîhât*, (Neşr. S. Dünya), Kahire: 1947.

_____, *Kitâbu'ş- Şifa (Fizik) I*, (Çev. M. Macit, F. Özpilavcı), İstanbul: Litera Yay., 2004.

_____, *Kitâbu'ş- Şifa: Metafizik (II)*, (Çev. E. Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera Yay., 2005.

İZMİRLİ İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, (Haz. S. Hizmetli), Ankara: Umran, 1981.

KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (İng. çev. N. Kemp Smith), New York: St Martin's Press, 1965.

el-KAYSERÎ, Davud, "Nihaytü'l- Beyan fi Dirayeti'z- Zaman", *Er-Resâil*, (Haz. M. Bayrakdar), Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 1997.

KAZVÎNÎ, Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, Salih Aydın, *Kâtibî Kazvî'nin Hikmetü'l-Ayn Adlı Eserinin Tahkik ve Tecümesi*, Ankara: A.Ü.S.B.E., 2001, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

KEMAL PAŞA-ZÂDE, *Tehâfüt Hâşiyesi*, (Çev. A. Arslan), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1987.

KNEALE, William "Time and Eternity in Theology", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 61, (1960-61).

KUKKONEN, Taneli "Possible Worlds in the *Tahâfüt al-Falâsifa*: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency", *Journal of The History of Philosophy*, 38:4, 2000.

el-KURTÛBÎ, İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairîn*, (Haz. H. Atay), Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., 1974.

LEFTOW, Brian, *Time and Eternity*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.

_____, "Eternity and Simultaneity", *Faith and Philosophy*, c. 8, no. 2, 1991.

_____, "Why Didn't God Create the World Sooner", *Religious Studies*, 27, 1991.

- _____, "Eternity", *A Companion to Philosophy of Religion*, (Der. P. L. Quinn, C. Taliaferro), Oxford: Blackwell Pub., 1999.
- _____, "The Eternal Present", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, (Der. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff), Oxford, New York: OUP, 2002.
- LEIBNIZ, G. W., and Samuel Clarke, *Correspondence* ("Giriş"le birlikte der. Roger Ariew), Indianapolis, Cambridge: Hackett Pub. Comp., 2000.
- LEWIS, Delmas, "Eternity, Time, and Tenselessness" *Faith and Philosophy*, c. 5, no. 1, 1988.
- LUCAS, John R., *A Treatise on Time and Space*, London: Methuen & Co. Ltd, 1973.
- MacDONALD, Scott, "Introduction", *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, (Der. Scott Macdonald), Ithaca, London: Cornell U.P., 1991.
- MARKUS, Arjan, "Divine Timelessness: A Coherent But Unfruitful Doctrine?", *Sophia*, c. 43, No. 2, 2004.
- McCANN, Hugh J., "The God Beyond Time", *Philosophy of Religion: An Anthology*, 3. Bsm., (Der. Louis P. Pojman), Albany, London: Wadsworth Pub., 1998.
- McTAGGART, J. McT. E., *The Nature of Existence*, (Der. C. D. Broad), c. II, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1988.
- _____, "The Unreality of Time", *Mind*, 17 (1908).
- MELLOR, D. H., *Real Time*, Cambridge, London: Cambridge University Press, 1981.
- MUHYİDDİN-İ ARABÎ, *Fusûsü'l-Hikem*, (Çev. N. Gencosman), İstanbul: MEB, 1992.

- en-NESEFÎ, Ebu'l-Muîn, *Tabıratü'l-Edille Fî Usûli'd-Din*, (Haz. H. Atay), c. I, Ankara: DİB, 1993.
- NEWTON, Isaac, *Sir Isaac Newton's 'Mathematical Principles of Natural Philosophy'*, and his '*System of the World*', (İng. çev. A. Motte, Gözd. geç. F. Cajori), c. I, Los Angeles: University of California Press, 1966.
- OAKLANDER, L. Nathan, *Temporal Relations and Temporal Becoming*, Lanham, New York: University Press of America, 1984.
- _____, *The Ontology of Time*, New York, Amherst: Prometheus Books, 2004.
- ÖÇAL, Şamil, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelamî Görüşleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2000.
- PADGETT, Alan G., *God, Eternity and the Nature of Time*, Hampshire, London: Macmillan Press, 1992.
- _____, "God and Time: Toward A New Doctrine of Divine Timeless Eternity", *Religious Studies*, 25, 1989.
- _____, "God the Lord of Time: A Third Model of Eternity as Relative Timelessness", *Philosophia Christi*, seri 2, c. 2, no. 1, 2000.
- _____, "Eternity as Relative Timelessness", *God and Time: Four Views*, (Der. G. E. Ganssle), Drovers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001.
- PARK, David, *The Image of Eternity*, Amherst: The University of Massachusetts, 1980.
- PIKE, Nelson, *God and Timelessness*, New York: Schocken Books, 1970.
- Le POIDEVIN, Robin, *Travels In Four Dimensions*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

- QUINN, Philip L., “Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism”, *Divine and Human Action*, (Der. Thomas V. Morris), Ithaca and London: Cornell University Press, 1988.
- RAHMAN, Fazlur, “The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy”, *Essays on Islamic Philosophy*, (Der. G. F. Hourani), Albany: State University of New York Press, 1975.
- RAZÎ , Fahreddin, *el-Muhassal*, (Çev. H. Atay), Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.
- REÇBER, M. Sait “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, (Der. F. Terkan, Ş. Korkut), Ankara: Elis Yay., 2005.
- RUSSELL, Bertrand, “On the Experience of Time”, *The Collected Papers of Bertrand Russell*, (Der. K. Blackwell ve diğerleri), London: George Allen and Unwin Pub., c. 7, 1983.
- SARIKAVAK, Kazım “İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Gazali’de Zaman Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, 25, 1997.
- SAVITT, Steven, “Being and Becoming in Modern Physics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/spacetime-become/>.
- es-SEMERKANDÎ, Şemsuddîn, *es-Sahâi’fu’l-İlâhiyye*, (Haz. A. A. Şerif), Kuveyt, 1985.
- SMITH, Quentin, *Language and Time*, New York: OUP, 1993.
- _____, “On the Beginning of Time”, *Nous*, 19, (1985).
- SORABJI, Richard, *Time, Creation and Continuum*, London: Duckworth, 1983.
- SPINOZA, *Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thoughts*, Spinoza, *Complete Works*, (İng. çev. S. Shirley, Der., M. L. Morgan), Indianapolis, Cambridge: Hackett Pub. Comp., 2002.

STUMP, Eleonore, and Norman Kretzmann, "Eternity", *The Journal of Philosophy*, c. LXXVIII, no. 8, 1981.

_____, "Eternity, Awareness, and Action", *Faith and Philosophy*, c. 9, no. 4, 1992.

SWINBURNE, Richard, *Space and Time*, 2. Bsm., London: The Macmillan Press, 1981.

_____, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

_____, *The Christian God*, Oxford: Clarendon Press, 1994.

_____, "Tensed Facts", *American Philosophical Quarterly*, c. 27, no. 2, 1990.

_____, "God and Time", *Reasoned Faith*, (Der. E. Stump), Ithaca: Cornell University Press, 1993.

_____, "The Beginning of the Universe and of Time", *Canadian Journal of Philosophy*, c. 26, no. 2, 1996.

_____, "William L. Craig, God, Time, and Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity" (Kitap Tanıtımı), *Religious Studies*, 38, 2002.

TAFTAZÂNÎ, *Kelam İlmi ve İslam Akâidi*, (Haz. S. Uludağ), İstanbul: Dergah, 1999.

TURETZKY, Philip, *Time*, London and New York: Routledge, 1998.

TÛSÎ, Alâaddin Ali, *Tehâfütü'l-Felasife*, (Çev. R. Duran), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.

ÜLKEN, Hilmi Z., *İslam Düşüncesi*, İstanbul: 1946.

WALLICELLA, William F., "The Creation-Conservation Dilemma and Presentist Four Dimensionalism", *Religious Studies*, 38 (2002).

- WARD, Keith, *Rational Theology and the Creativity of God*, Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- _____, "The Temporality of God", *International Journal for Philosophy of Religion*, c. 50, 2001.
- WIERENGA, Edward R., "Timelessness out of Mind", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, (Der. Gregory E. Ganssle, David M. Woodruff), Oxford: OUP, 2002.
- WOLTERSTORFF, Nicholas, "God Everlasting", *Contemporary Philosophy of Religion*, (Der. Steven M. Cahn, David Shatz) Oxford, New York: OUP, 1982.
- _____, "Unqualified Divine Temporality" *God and Time: Four Views*, (Der. G. E. Ganssle), Dovners Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001.
- YARAN, Cafer Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Samsun: Etüt Yay., 2000.
- YATES, John C., *The Timelessness of God*, London and Lanham: University Press of America, 1990.